

---

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

---

The Journal of Turkish Cultural Studies

39

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

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

### **Yayın Türü**

İlmî ve Edebî

### **Dizgi-Mizanpaj**

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Dizgi Servisi

### **Baskı-Cilt**

Çalış Ofset

Davutpaşa Caddesi No: 8

Topkapı/İstanbul

Sertifika No: 12107

### **Kapak Tasarım**

Minyatür Ajans

ISSN 1302-4787

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

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi

Süleymaniye Mah. Avnipaşa Sokak, Nr. 5

0089894 Fatih/İstanbul-TÜRKİYE

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

**Belgegeçer:** (0212) 519 99 72

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

### **Teknik Sorumlu**

Doç. Dr. Recep AHISHALI

*ahishali@marmara.edu.tr*

### **Tanıtım Sorumlusu**

Dr. Nusret GEDİK

*nusret.gedik@marmara.edu.tr*

### **Abone İşleri/Subscribition**

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

*nuyaniker@marmara.edu.tr*

İbrahim BİZ

*ibrahimbiz@hotmail.com*

© *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*

Dergimizdeki yazılar kaynak gösterilerek iktibas edilebilir.

Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Sayı/Issue: 39 • 2018 GÜZ/AUTUMN

---

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

---

The Journal of Turkish Cultural Studies

39

HAKEMLİ VE ULUSLAR ARASI DERGİ

*Bu dergi*

MLA International Bibliography,

Turkologischer Anzeiger

*isimli uluslar arası indeksler*

*ve*

ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı

*tarafından taranmaktadır*

KOCAV  
İstanbul 2018

**KOCAV Adına sahibi**

Dr. Ali ÜREY

*aliurey@kocav.org.tr*

**EDİTÖRLER/EDITORS**

**Genel/Editor-in-chief**

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

*noztoprak@marmara.edu.tr*

**Tarih/History**

Prof. Dr. Davut HUT

*davuthut@marmara.edu.tr*

**Edebiyat/Literature**

Doç. Dr. Ümran AY

*umran.ay@gmail.com*

**SEKRETERLER/SEKRETARIES**

**Tarih/History**

Doç. Dr. Uğur DEMİR

*ugur1768@gmail.com*

**Edebiyat/Literature**

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

*nuyaniker@marmara.edu.tr*

**DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD**

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

Prof. Dr. Erhan AFYONCU (Milli Savunma Üniversitesi)

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

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

Prof. Dr. Gülay Öğün BEZER (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Günay KUT (Boğaziçi Üniversitesi)

Prof. Dr. Haluk DURSUN (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İlber ORTAYLI (Galatasaray Üniversitesi)

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

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

Prof. Dr. Sebahat DENİZ (Marmara Üniversitesi)

**YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE

Prof. Dr. Cemal YILDIZ

Prof. Dr. Cengiz TOMAR

Prof. Dr. Davut HUT

Prof. Dr. Emel KEFELİ

Prof. Dr. Hakan TAŞ

Prof. Dr. Hasan AKAY

Prof. Dr. Mehmet AÇA

Prof. Dr. Muhammet GÜR

Doç. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ

Doç. Dr. Ali SATAN

Doç. Dr. Murat ELMALI

Dr. Öğr. Üyesi Hanefi BOSTAN

Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN

Prof. Dr. Mustafa S. KÜÇÜKAŞÇI

Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Ömer ZÜLFE

Prof. Dr. Üzeyir ASLAN

Prof. Dr. Yüksel ÇELİK

Prof. Dr. Zekeriya KURŞUN

Doç. Dr. Murat ULUSKAN

Doç. Dr. Recep AHİŞHALI

Doç. Dr. Uğur DEMİR

Doç. Dr. Ümran AY

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

**İNGİLİZCE SORUMLULARI**

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

Zeynep AĞDAŞ

**ANA DİLİ SORUMLULARI**

Dr. Nusret GEDİK

Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin AYÇİÇEĞİ

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ/CORRESPONDENTS ABROAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

M A C A R İ S T A N / H U N G A R Y

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

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

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

Y U N A N İ S T A N / G R E E C E

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

## İÇİNDEKİLER

### Tarih

*Ahmet ÖNAL*

Varvar Ali Paşa ve İsyanı/Varvar Ali Pasha and His Rebellion .....1-36

*Fatih AKYÜZ*

1843 Askeri Tensikatıyla “Çoklu Ordu Sistemi”ne Geçişte Rediflerin İntibakı ve Nefer Tedarikinde Yaşanan Sorunlar/The Problems of The Redifs’ Adjusment and The Supply of Soldiers During The Transition to “Multi-Army System” With The Army Regulation of 1843 ..... 37-82

*Haydar ÇORUH*

Melkit Patrikliğinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti, Papalık ve Fransa ile İlişkileri (1853-1919)/The Establishment of Melkit Patriarch and Their Relations With The Ottoman State, Papal And France (1853-1916) .... 83-126

*Şerafettin Can ERDEM*

Cumhuriyet Öncesinde Avukatlık ve İstanbul Barosu’nun Kuruluşu/ Advocacy Before the Turkish Republic and Foundation of the İstanbul Bar Association ..... 127-168

### Edebiyat

*Betül SINAN NİZAM*

Divan Şairi Neye Hamd Eder Niye Şükreder? Bir Anlatım Biçimi Olarak Hamd/What Is A Dıvan Poet Typically Thankful For And Why? Thankfulness As A Way of Literary Expression.....169-222

*Büşra ÇELİK*

Derzi-zâde Ulvî ve Manisa Şehrengizi/Derzi-zâde Ulvî and His Shehrengiz of Manisa ..... 223-290

*Serkan ÖZDEMİR*

Batılılaşmanın Sosyo-Kültürel Parodisi: Araba Sevdası/The Socio-Cultural Parody Of Westernization: Araba Sevdası ..... 291-306

*Fulya İBANOĞLU*

Sâmiha Ayverdi Romanında Dindar Kadın Tasavvuru/The Idea ‘Pious Woman’ in Novels of Sâmiha Ayverdi ..... 307-330





## VARVAR ALİ PAŞA VE İSYANI\*

*Ahmet ÖNAL\*\**

### ÖZET

*Bu çalışmada, Varvar Ali Paşa'nın resmî hayatı ve isyanı ele alınmıştır. İlk olarak, paşanın menşei meselesinden başlanarak, Galata Sarayı'na alınması, Enderun odalarındaki hizmet eğitimi, Saray'dan çıkışı ve devlet kademelerinde üstlendiği vazifeler ortaya konulmuştur. İkinci bölümde ise Varvar Ali Paşa'yı tarihe mâl eden isyanının mahiyeti incelenmiştir. Bu suretle, paşanın otobiyografisi, arşiv vesikaları, kronikler ve bunlara istinaden kaleme alınmış araştırma eserlerinden istifade ile hem 17. yüzyıl Osmanlı tarihinin buhranlı yılları hem de bu dönemin bir aktörünün hayatı aydınlatılmaya çalışılmıştır.*

### *Anahtar Kelimeler*

*17. yüzyıl Buhranı, Osmanlı İmparatorluğu, Varvar Ali Paşa.*

Osmanlı İmparatorluğu, dünya konjonktüründe meydana gelen değişim ve dönüşümün tesiriyle 16. yüzyılın sonlarında başlayıp 17. yüzyılın ortalarına kadar sürecek büyük bir buhran yaşadı. Bu süreç, devletin hemen bütün müesseseleri gibi kişilerin hayatlarını da etkiledi. Varvar Ali Paşa'nın Bosna'nın bir köyünde fakir bir ailede başlayıp 1648'de Çerkes sahrasında son bulan hayat hikayesi, tam da bu döneme tekabül etmektedir. Doğu'da ve Batı'da uzayıp giden savaşların, İstanbul'da peş peşe yaşanan padişah değişikliklerinin, devlet erkânı arasındaki hizip çatışmalarının, taşra idaresinde baş gösteren kargaşanın yansımalarını Varvar Ali Paşa'nın hayat hikayesinden takip ve tahlil etmek mümkündür.

---

\* Makalenin geliş tarihi: 15.06.2018 / Kabul tarihi: 02.11.2018.

Bu çalışma, şu yazının gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir, Ahmet Önal, "Varvar Ali Paşa", *DİA*, XLII, 530-531.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, [ahmet.onal@bilecik.edu.tr](mailto:ahmet.onal@bilecik.edu.tr)

## I. HAYATI

Ali Paşa, Bosnalı olup Dalmaçya havalisindeki Prozor Kazası'nın Varvar Köyü'nde dünyaya geldi. Bazı araştırmalarda lakabı "Vardar" olarak zikredilirse de bu, doğum yerinin hatalı okunmasından kaynaklanmıştır<sup>1</sup>. Son araştırmalarda ise hem memleketine nispetle hem de kendi kaleminden kısmî tercüme-i hâli olan *Makâlât*'ındaki, "*Tamâm oldı be-minnet-i Bârî/Makâlât-ı Ali Varvarî*" ifadesinden hareketle paşanın lakabı, "Varvarî" şeklinde zikredilmeye başlanmıştır<sup>2</sup>. Ancak buradaki "Varvarî" ifadesi, paşanın kendi künyesini verme gayretinden ziyade vezin endişesinin mahsulüdür. Zira gerek muasırı olan Vecihî, Kâtib Çelebi, Evliya Çelebi gibi müelliflerin eserlerinde gerekse resmî belgelerde paşanın ünvanı "Varvar" olarak zikredilir.

Varvar Ali Paşa'nın doğum tarihi tam olarak tespit edilememektedir<sup>3</sup>. Babasının ismi Behram olduğuna göre<sup>4</sup>, Müslüman bir ailede dünyaya gelmiş olmalıdır. İlk yıllarından başlamak üzere hayat serencamına dair kıymetli bilgiler verdiği *Makâlât*'ında, ismini zikretmeden babasının fakir bir kimse olduğundan söz eder. Kendisinin de memleketinde gelecek endişesiyle yaşarken III. Mehmed'in fermanıyla "gulâm cem'i" için köyüne gelen görevliler tarafından devşirildiğini kaydeder<sup>5</sup>. Bir imtiyaz olmak üzere

<sup>1</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, Ankara 1995, s. 229.

<sup>2</sup> İ. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. II, sa. 3-4 (İstanbul 1948), s. 164-165; Haluk Gökalp, "Çobanlıktan Valiliğe, Valilikten Asilîğe: Varvarî Ali Paşa ve Makâlât-ı Varvarî", *İlmi Araştırmalar*, XXII (İstanbul 2006), s. 112; M. İsen, "Ali Paşa", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, I, 332; R. Murphey, "Warwari Ali Pasha", *Eİ* (New Edit.), XI, 152.

<sup>3</sup> Haluk Gökalp, Ali Paşa'nın 1599'da devşirildiğini; "devşirme kanunu gereği" çocuklar 7-8 yaşlarında toplandığından Ali Paşa'nın da bu yaşlarda Saray'a alındığının tahmin edilebileceğini; dolayısıyla 1591 ya da 1592'de doğmuş olabileceğini ileri sürer (bk. "Makâlât-ı Varvarî", s. 113). Ancak bu gibi durumlarda kanunda yazılan ile uygulananın her zaman aynı olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Farz-ı misâl Sokollu Mehmed Paşa, bizzat kendi ifadesine göre, devşirildiğinde 18 yaşında idi (bk. Erhan Afyoncu, "Sokollu Mehmed Paşa", *DİA*, XXXVII, 354-357). Bu cümleden olarak, devşirme kanunundan ve devşirilme tarihinden hareketle Ali Paşa'nın doğum tarihinin tespiti gayretinin ancak bir tahminden öteye gidemeyeceği itiraf edilmelidir.

<sup>4</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri, Rumeli Sadâreti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil (H. 1057-1059/M. 1647-1649)*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2011, s. 42.

<sup>5</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 113, 128.

Bosnalı Müslümanların oğullarından devşirme toplanmasına kanunen müsaade edildiği bilinmektedir. Sünnetli oğlan veya Potur oğulları da denilen bu acemilerin aralarına yeniçeri olmak isteyen diğer Müslüman çocukları ve hariçten sünnet ettirilen Hristiyan çocuklarının karışmamasına büyük ihtimam gösterilir, İstanbul'a getirildikten sonra hemen Türk üzerine verilmeyip genellikle saray veya bostancı ocağı için ayrılırlardı<sup>6</sup>.

*Makâlât*'ına göre Varvar Ali de İstanbul'a getirildiğinde Galata Sarayı'na yerleştirildi ve iki akçe vazifeyle dört sene burada eğitim gördü. I. Ahmed'in cülüsündeki (17 Receb 1012/21 Aralık 1603) büyük çıkmada padişahın emriyle Topkapı Sarayı'nda Büyük Oda'ya alındı. Buradaki on yıllık âdâb ve hizmet eğitimini müteakip doğancı oldu. I. Ahmed'in maiyetinde iki defa Edirne'ye gitti ve padişahın avlarında hazır bulundu. Kendi ifadesine göre, Varvar Ali'nin yetiştirdiği doğanı avlarından birinde kullanan I. Ahmed, avcı kuşun kabiliyetinden çok memnun kaldı ve Varvar'ı ödüllendirmek istedi. Varvar Ali, padişaha, Büyük Oda'daki bir ahababının Seferli Odası'na geçirilmesini arzetti ve bu ricası yerine getirildi<sup>7</sup>. I. Mustafa'nın ilk saltanatında yine doğancılık vazifesinde kalan Varvar Ali, II. Osman'ın da iltifatına mazhar oldu ve yakın çevresinde yer aldı. Hotin seferine doğancı olarak katılıp II. Osman'ın yolda yaptığı avlara<sup>8</sup> iştirak ettiği gibi, zaman zaman da padişahın hatt-ı hümayûnlarını ilgili kimselere ulaştırdı<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları, Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, I, Ankara 1988, s. 18-19.

<sup>7</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 113-114, 128-129 [Varvar Ali Paşa, *Makâlât*'ta terakki silsilesine dair tarih vermez; metinde zikredilen tarihler paşanın ifadeleri ve bunların diğer kaynaklarla mukayesesi doğrultusunda tarafımızdan eklenmiştir]. Hikmet Ertaylan, Varvar Ali'nin, I. Ahmed zamanında bir ahababını Büyük Oda'dan Seferli Odası'na aldırmasına dair anlattıklarını paşanın şahsına atfetmiştir (bk. "Varvarî Ali Paşa", s. 166).

<sup>8</sup> Varvar Ali'nin iştirak ettiğini söylediği I. Ahmed ve II. Osman'ın av gezilerinden Edirne havalisine yapılanlar için bk. Şenol Çelik, "Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne'nin Yeri ve Edirne Kazasındaki Av Alanları (Hassa Şikâr-gâhı)", *XII. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 4-8 Ekim 1999), Kongreye Sunulan Bildiriler*, III/III, Ankara 2002, s. 1891-1893.

<sup>9</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 114-115, 129-130. Topçular Kâtibi, doğancılardan Hotin Seferi'ne memur olanların Doğancıbaşı Murtaza Ağa'nın emrinde harekâta iştirak ettiklerini nakleder (bk. *Topçular Kâtibi 'Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târîhi (Metin ve Tahlil)*, II, haz. Ziya Yılmaz, Ankara 2003, s. 711).

Hotin'den dönüş yolunda II. Osman, Varvar Ali'yi doğancılık vazifesiyle Hazine Odası'na aldı. İstanbul'a gelindiğinde büyük çıkma oldu ve Varvar Ali sipahilikle Saray'dan çıktı (1622). Payitahtta birkaç gün kaldıktan sonra Şam'a gitti. Burada iken bir isyan neticesinde II. Osman'ın öldürülüp I. Mustafa'nın tekrar tahta çıkarıldığını haber alınca İstanbul'a geri döndü. Kendi iddiasına göre, sâbık padişahın katlinde sipahilerin dahlini öğrenince buna tepki olarak sipahilikten ayrıldı. Fakat yine de I. Mustafa, kendisine 50 akçe vazife tayin etti. Bir müddet yeniçeri ağası olarak Mısır'da bulundu. İstanbul'a geldiğinde I. Mustafa tarafından kendisine atmacacıbaşılık tevcih edildi<sup>10</sup>. Bu atamayla Varvar Ali artık Rikâb-ı hümâyûn ağalarından olan şikâr ağalarının üçüncüsü idi<sup>11</sup>.

Varvar Ali, IV. Murad'ın cülûsundan (Eylül 1623) sonra da atmacacıbaşı ünvanıyla avlarda padişahın maiyetinde bulunduğunu kaydeder<sup>12</sup>. Tevcihat kayıtlarına göre de 1034/1624-1625'de<sup>13</sup> atmacacıbaşı idi. 50 akçe ile tasarruf ettiği bu vazifesinden 5 Zilhicce 1035/28 Ağustos 1626'da şahincibaşılığa terfi ettirildi<sup>14</sup>. 1036/1627<sup>15</sup> ve 1037/1628<sup>16</sup> yıllarında da mevkiini muhafaza etti. Varvar Ali, dört sene şahincibaşılık yaptığını ve bu süre zarfında IV. Murad'a yakınlık kesbettiğini yazsa<sup>17</sup> da vazifesi üç yıldan daha az sürmüştür. Zira 27 Ramazan 1038/20 Mayıs 1629'da 150 akçe ile deruhde ettiği şahincibaşılıktan IV. Murad'ın hatt-ı hümâyûnuyla 200 akçe ile Turak Ağa'nın yerine sipahi ağalığına getirilmiştir<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 115, 130; Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 167-168.

<sup>11</sup> Atmacacıbaşılık hakkında bk. Abdülkadir Özcan, "Atmacacıbaşı", *DİA*, IV, 82.

<sup>12</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 130

<sup>13</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (=BOA), Maliyeden Müdevver Defterler (=MAD), nr. 5526, s. 8.

<sup>14</sup> MAD, nr. 5510, s. 4.

<sup>15</sup> BOA, Kâmil Kepeci (=KK), nr. 3399, vr. 2a.

<sup>16</sup> MAD, nr. 364, s. 7.

<sup>17</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 130; Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168.

<sup>18</sup> MAD, nr. 5965, s. 5. Topçular Kâtibi, Turak Ağa'nın, Veziriazam Hüsrev Paşa tarafından, Erzurum'da kuşatılan Abaza Mehmed Paşa'nın af talebinin kabul edilip şehre girilmesinden sonra isyan çıkartan bölük halkının ağalarını azlettirmeleri üzerine gurebâ-ı yemin ağalığından sipahi ağalığına getirildiğini kaydeder. Ancak veziriazamın ordu ile birlikte İstanbul'a dönmesinden sonra, Ramazan 1038/Nisan-Mayıs 1629'da

Ali Ağa, sipahi ağası olarak padişahın emriyle Veziriazam Hüsrev Paşa'nın maiyetinde Bağdat seferine memur edildi<sup>19</sup>. Evâil-i Şevval 1038/25 Mayıs-2 Haziran 1629'da veziriazamın tuğları konağının kapısına dikildi ve kısa süre sonra yapılan merasimle padişaha veda edilip Üsküdar'a geçildi. Burada kapıkulu sipahileri, mevâcibler dağıtılmadan sefere hareket etmeye yanaşmayınca bir hafta bu iş için harcandı<sup>20</sup>. Meselenin hallinden sonra nihayet yola çıkılabildi. Varvar Ali Ağa, bu hadiseden ötürü Üsküdar'da cezalandırılmadıysa da, Safer 1039/Eylül-Ekim 1629'da ordu ile birlikte Halep'ten Diyarbakır'a geçerken Hüsrev Paşa tarafından sipahi ağalığından azledildi<sup>21</sup>. Osmanlı ordusu Şehrizol Kalesi'nin inşası ile meşgulken Mihriban tarafından Safevîlerin saldırıcaıkları haber alınınca geliş yolunu kontrol eden bu kalenin fethi için serdar-ı ekremin gönderdiği birlikler arasında bulundu. Altı bin askerle Mihriban muhafazasında iken Safevîlerin saldırısına uğradılsa da yapılan savaşta galibiyete ulaştılar<sup>22</sup>. Mihriban zaferinden sonra Hüsrev Paşa'nın komutasında Hemedan'ı ve Dergüzin'i

bölük ağalarının tebdil edildiğini, isim belirtmeksizin, Harem'den çakırcıbaşının sipahi ağalığına çıktığını nakleder (bk. *Tarih*, II, 877, 887).

<sup>19</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 131; Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168.

<sup>20</sup> Topçular Kâtibi, *Tarih*, II, 888-893. Müellif, veziriazamın tuğlarının Evâil-i Şevval 1038/25 Mayıs-2 Haziran 1629'da konağının kapısına dikildiğini kaydeder.

<sup>21</sup> Sefere iştirak eden Kâtib Çelebi, Varvar'ın ismini zikretmese de, Hüsrev Paşa'nın 7 Ekim 1629'da (18 Safer 1039) Halep'ten göçüldükten sonra Dilâver Ağa'yı sipahiler ağalığına getirdiği yazar (bk. *Kâtib Çelebi, Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*, II, haz. Zeynep Aycibin, İstanbul 2016, s. 685).

<sup>22</sup> *Makâlât*'ta, bu savaşın tarihi bayrama üç gün kala, Kadir Gecesi'nin sabahı olarak verilir (bk. Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 131; Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168). Kâtib Çelebi'ye göre, Safevîlerin Osmanlı ordusuna saldırıcaıkları haber alınınca Hüsrev Paşa, Safevîlerce daha evvel ele geçirilmiş olan Mihriban Kalesi üzerine Nogay Paşa serdarlığında bir miktar asker gönderdi. Nogay Paşa, kaleyi zapt ve yardıma gelen Safevî kuvvetlerini mağlup etti. Zeynel Han'ın, şah da peşinde olduğu halde, Mihriban'a yöneldiğini öğrenen Hüsrev Paşa bu defa maiyetinde iki gurebâ ağaları da olduğu halde Rumeli Beylerbeyi Yusuf Paşa'yı Nogay Paşa'nın imdadına yolladı. 23 Ramazan 1039/6 Mayıs 1630'da vuku bulan savaşta Safevîler mağlup olup firar ettiler (bk. *Fezleke*, s. 690-692). Varvar Ali Paşa, *Makâlât*'ında düşman geldiğinde kendisinin Mihriban muhafazasında olduğunu yazdığına göre Nogay Paşa emrindeki ilk birlikler arasında olmalıdır. Mihriban önündeki savaş için ayrıca bk. Topçular Kâtibi, *Tarih*, II, 923-927; *Peçevî Tarihi (317b-351a Metin, Dizin, Özel Adlar Sözlüğü)*, haz. Zuhul Kayayurt, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005, s. 53-56 [bundan sonra Peçuyul (Kayayurt), *Tarih*" şeklinde kısaltılacaktır].

tahrip edip Bağdat'a yöneldiler. Neticesiz Bağdat muhasarasından dönüştü<sup>23</sup> Musul'a geldiklerinde (7 Cemaziyülevvel 1040/12 Aralık 1630) Kıbrıs beylerbeyi tayin edildi. Veziriazam Hüsrev Paşa askerinin kışlaklarına dağılmalarına izin verince Ali Paşa da hemen orada maiyetini oluşturarak yeni görev yerine hareket etti<sup>24</sup>.

Varvar Ali Paşa'nın bu ilk beylerbeyiliğinde meşgul olduğu meselelerden birisi, Kösem Sultan'ın Kıbrıs'taki çiftliğinin kethüdasının değiştirilmesi üzerine eski kethüdanın üç yıllık icraatı, hakkındaki iddialar ve tasarruflarına dair malî işlerdi. Hakkında şikâyet bulunan Lefkoşa Kalesi dizdarının teftişi de bu dönemde Ali Paşa'ya havale edildi. Yine paşadan, Kıbrıs gelirinden 1037/1627 yılı surresi için tayin edilen 425 bin akçeyi zimmetine geçirip firar ettiği bildirilen Mal Defterdarı Mustafa Paşazâde'den, şayet doğru ise bu parayı geri alıp göndermesi istendi<sup>25</sup>. Varvar Ali Paşa, Kıbrıs'taki vazifesinin yalnızca altı ay sürdüğünü kaydeder<sup>26</sup>. Kıbrıs Eyaleti 19 Zilkade 1040/19 Haziran 1631'de Canbolatzâde Ali Paşa'nın tasarrufunda bulunduğuna göre<sup>27</sup>, Varvar Ali Paşa bu tarihte veya kısa süre önce azledilmiş olmalıdır.

Varvar Ali Paşa, kendi ifadesine göre Kıbrıs'tan mazulen İstanbul'a döndüğü vakit IV. Murad tarafından Adana beylerbeyliğine getirildi<sup>28</sup>. 7 Receb 1041/29 Ocak 1632 itibariyle bu makamda idi<sup>29</sup>. Kapdamıderya Cafer Paşa'nın, Ali Paşa mutedil hareket edip "râiyet-perver" olduğu için Kıbrıs

<sup>23</sup> Bu harekâtın ve muhasaranın sergüzeşti için bk. Topçular Kâtibi, *Tarih*, II, 927-958; Peçuyulu (Kayayurt), *Tarih*, s. 57-61; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 692-696, 700-703.

<sup>24</sup> Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 131; Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168. Hüsrev Paşa'nın Musul'a geliş tarihi, Kâtib Çelebi'ye göre 7 Cemaziyülevvel 1040/12 Aralık 1630 (bk. *Fezleke*, s. 704); Topçular Kâtibi'ne göre ise 10 Rebiülâhîr 1040/16 Kasım 1630 idi (bk. *Tarih*, II, 958).

<sup>25</sup> *85 Numaralı Mühimme Defteri 1040-1041 (1042)/1630-1631 (1632)*, yay. haz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ankara 2002, Kösem Sultan'ın çiftliğiyle ilgili malî konulara dair bk. hk. 172-173, 648, 24 Receb 1040/26 Şubat 1631; hk. 649-650, 27 Receb 1040/1 Mart 1631; Lefkoşa Kalesi dizdarının teftişine dair bk. hk. 187, 5 Şaban 1040/9 Mart 1631; Mustafa Paşazâde'nin teftişine dair bk. hk. 267, Gurre-i Cemaziyülâhîr 1040/5 Ocak 1631.

<sup>26</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132.

<sup>27</sup> BOA, Bâb-ı Asafî Ruus Kalemi Defterleri (A.RSK), nr. 1492, s. 4; KK, nr. 266, s. 69.

<sup>28</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132.

<sup>29</sup> "Eyâlet-i Adana, Varvar Ali Paşa üzerindedir, fi 7 B [10]41", bk. KK, nr. 266, s. 68.

ulema ve âyanının kendisine mahzar göndererek paşanın eski vazifesine iadesini rica ettiklerini bildirmesi üzerine Gurre-i Receb 1042/12 Ocak 1633'de Adana'dan tekrar Kıbrıs'a tayin edildi<sup>30</sup>. 11 Receb 1043/11 Ocak 1634'de Kıbrıs beylerbeyliği IV. Murad tarafından Ahmed Paşa'ya tevcih edildi. Ancak İran seferi hazırlıkları için Anadolu'da bulunan Veziriazam Tabanıyassı Mehmed Paşa, vazifesini sürdürmesine dair Varvar Ali Paşa'ya emir verdiğinden kimin Kıbrıs beylerbeyi olduğu hususunda bir kargaşa yaşandı. Nihayet Cafer Paşa'nın telhisine binaen 29 Şevval 1043/28 Nisan 1634'de Ahmed Paşa'nın Kıbrıs beylerbeyi olduğuna dair mukarrernâme verilmesiyle Ali Paşa'nın azli kesinleşti<sup>31</sup>.

Varvar Ali Paşa, müteakiben Diyarbakır'a gönderildiyse de Veziriazam Tabanıyassı Mehmed Paşa'nın telkiniyle Maraş beylerbeyliğine tayin edildi<sup>32</sup>. IV. Murad'ın 1634 baharında çıkması planlanan İran seferi Lehistan'daki gelişmeler sebebiyle tehir edilince Tabanıyassı Mehmed Paşa, kışladığı Halep'ten Diyarbakır'a gelerek Çevlik sahrasına ordugâh kurdu. Veziriazam, kış gelinceye kadar Maraş Beylerbeyi Ali Paşa'yı, Karaman, Adana ve Sivas beylerbeyileri ile birlikte Anadolu Beylerbeyi Gürcü

<sup>30</sup> A.RSK, nr. 1502, s. 44; A.RSK, nr. 1492, s. 4. Bir başka ruus kaydında, Adana beylerbeyliğine Sevindik Paşa'nın getirilmesi ve Varvar Ali Paşa'nın ise Adana'dan Kıbrıs beylerbeyliğine tayini Gurre-i Rebiülahir 1042/16 Ekim 1632 olarak verilmiştir (KK, nr. 266, s. 68-69).

<sup>31</sup> A.RSK, nr. 1492, s. 4; KK 266, s. 69. Varvar Ali Paşa gerek Adana gerekse ikinci Kıbrıs beylerbeyiliklerinin birer yıl sürdüğünü yazar (bk. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132).

<sup>32</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132. Kâtib Çelebi, Evâil-i Receb 1043/1-10 Ocak 1634'de Diyarbakır Beylerbeyi Murtaza Paşa'nın İstanbul'a çağrıldığını ve onun yerine de Tayyar Mehmed Paşa'nın tayin edildiğini yazar (bk. *Fezleke*, s. 738). Bu sırada Veziriazam Tabanıyassı Mehmed Paşa'nın maiyetinde bulunan Sıdkî Paşa, 1043/1633-1634 kışında Tayyar Mehmed Paşa'nın Murtaza Paşa yerine Diyarbakır; Dilaver Paşa'nın Musa Paşa yerine Van; Celeb Ali Paşa'nın da Maraş beylerbeyliğine getirildiğini nakleder (bk. *Gazavât-ı Sultân Murâd-ı Râbi (IV. Murâd'ın Revan Seferi)*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul 2006, s. 23-24). Mühimme kayıtlarına göre (BOA, A.DVN.MHM.d, nr. 942, s. 3, hk. 4-5), Dilaver Paşa ve Tayyar Mehmed Paşa, en azından 4 Ramazan 1043/4 Mart 1634'den önce mezkûr vazifelerine tayin edilmişlerdi. Bu noktada Celeb Ali Paşa'nın, Varvar Ali Paşa'dan farklı bir şahıs olduğunu belirtmekte fayda vardır. Zira Celeb Ali Paşa, Karaman beylerbeyi iken Zilkade 1044/Nisan-Mayıs 1635'de Arkıd-hanı menzilinde IV. Murad'ın emriyle öldürülmüştür (bk. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 747).

Mehmed Paşa komutasında Erzurum; Diyarbakır Beylerbeyi Tayyar Mehmed Paşa'yı da Musul serhaddi muhafazasına tayin etti<sup>33</sup>.

IV. Murad Revan seferine çıktığında Maraş Beylerbeyi Ali Paşa da orduya katılma emri aldı. Buna riayetle 13 Muharrem 1045/29 Haziran 1635'de Mamahatun Menzili'nde padişaha mülaki oldu<sup>34</sup>. Ilıca'da yapılan büyük geçit merasiminde eyaleti askeriyle alay gösterdi<sup>35</sup>. Revan'a ilerleyen ordunun artçılık vazifesini üstlenen Varvar Ali Paşa, yolda üç defa Safevîlerin saldırısına uğradıysa da bunları savuşturmayı başardı. IV. Murad, hizmetlerine mukabil Varvar'a dört kese akçe ile bir kaftan ihsan etti<sup>36</sup>. Ali Paşa, Revan muhasarasında Sivas ve Adana beylerbeyileri ve dört bölük halkı ile birlikte Vezir Murtaza Paşa'nın emrinde Toprak Kale tarafında görevlendirildi<sup>37</sup>. Revan'ın fethinden sonra Tebriz'e ilerleyen orduda çarhacılık ve otakçıbaşılık yaptı<sup>38</sup>. Tebriz'in tahribi esnasında Safevî

<sup>33</sup> Sıdkî Paşa, *Gazavât-ı Sultân Murâd*, s. 28-31. Müellif, Ali Paşa'nın sadece payesini zikreder. Serdar-ı ekremin yanında tutulan ordu mühimmesine göre de Maraş beylerbeyi, diğerleri ile birlikte kış başına kadar vazifesini ifa etmiştir (bk. BOA, A.DVNSMHM.ZYL.d, nr.9, s. 52, hk. 147-153, Cemaziyülevvel 1044/Eylül-Ekim 1634).

<sup>34</sup> Süheyl Ünver, "Dördüncü Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi, Şevval 1044 (1635)-Receb 1045 (1635)", *Bellekten*, sayı: 64 (Ankara 1952), s. 553; Nezihî Aykut, "IV. Murad'ın Revan Seferi Menzîlnâmesi", *Tarih Dergisi*, XXXIV (İstanbul 1984), s. 218; *Abdurrahman Hibri Efendi, Defter-i Ahbar*, haz. Muhittin Aykun, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s. 49.

<sup>35</sup> Topçular Kâtibi, *Tarih*, II, 1021-1022. Bu merasimin geniş bir tasviri için ayrıca bk. Sıdkî Paşa, *Gazavât-ı Sultân Murâd*, s. 61-62; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 754-755.

<sup>36</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132; Topçular Kâtibi, *Tarih*, II, 1024.

<sup>37</sup> Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 758. Sıdkî Paşa, bu malumatı Adana yerine Karaman beylerbeyi değişikliği ile tekrarlar (bk. *Gazavât-ı Sultân Murâd*, s. 64). Hasan Bey-zâde, Murtaza Paşa emrinde görevlendirilenler arasında Maraş ve Adana beylerbeyilerini zikretmez (bk. *Hasan Bey-zâde Târîhi, Metin ve İndeks (1003-1045/1595-1635)*, III, haz. Şevki Nezihî Aykut, Ankara 2004, s. 1062). Topçular Kâtibi, Toprak Kale tarafına kapıkulu sipahilerinin üç bölüğü ile birlikte Vezir Hüseyin Paşa'nın tayin edildiğini kaydeder (bk. *Tarih*, II, 1025). Peçuylu, sadece Murtaza Paşa'nın kapıkulu sipahilerinin aşağı bölükleri ve ağalarıyla birlikte Toprak Kale tarafında karavul hizmetine memur edildiğini nakleder (bk. Peçuylu (Kayayurt), *Tarih*, s. 78).

<sup>38</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 168-169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132. Sıdkî Paşa, Tebriz'e ilerleyen orduda Van Beylerbeyi Dilaver Paşa'nın çarhacılık yaptığını yazar (bk. *Gazavât-ı Sultân Murâd*, s. 79). Topçular Kâtibi ise, isim belirtmeksizin, Maraş beylerbeyinin yine dümdâr olduğunu kaydeder (bk. *Tarih*, II, 1032).



Komutanı Rüstem Han'ın Osmanlılardan at ve dil almak için gece vakti gönderdiği Avşar Ali komutasındaki 40 serdengeçtiye rastlayan Varvar Ali Paşa, bunların yarısını katl ve aralarında Avşar Ali de olmak üzere diğer yarısını esir etti. Yine bu esnada Varvar Ali Paşa'nın yeğeni Merdan Ali Bey, getirdiği Safevî esirleri ve kelleleri mukabilinde hilatla taltif edildi<sup>39</sup>.

Seferden dönüşte 17 Rebiülahir 1045/30 Eylül 1635'de Van'a gelip birkaç gün şehirde istirahat eden<sup>40</sup> IV. Murad, burada Varvar Ali Paşa'yı üçüncü defa Kıbrıs beylerbeyliğine getirdi<sup>41</sup>. Yeni vazifesini bir yıl deruhde eden Ali Paşa, 23 Cemâziyelahir 1046/22 Kasım 1636'da Anadolu beylerbeyliğine tayin edildi<sup>42</sup>. Bu vazifesi müddetince gönderilen fermanlar daha ziyade kendi eyaletinde ve mücavir bölgelerde şekâvet hadiselerine karışan kimselerin tedibi ve cezalandırılması, usûlsüz olarak reayadan vergi

<sup>39</sup> Hasan Bey-zâde, *Tarih*, III, 1077 ve ondan naklen *Tarih-i Nihâdî (80b-152a) (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, haz. Satiye Büşra Uysal, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s. 42. Revan'dan Tebriz'e kadarki yolculuk ve Tebriz'in tahribi için ayrıca bk. Süheyl Ünver, "Dördüncü Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi", s. 554; Nezihi Aykut, "Revan Seferi Menzîl-nâmesi", s. 226-229; Hasan Bey-zâde, *Tarih*, III, 1072-1077; Sıdkî Paşa, *Gazavât-ı Sultân Murâd*, 78-81; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 761-763; *Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin Zafername Adlı Eseri (Tarih-i Feth-i Revan ve Bağdad)*, haz. Nermin Yıldırım, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005, s. 15-16 [bundan sonra "Kara Çelebi-zâde, *Zafername*" şeklinde kısaltılacaktır]; Abdurrahman Hibri Efendi, *Defter-i Ahbâr*, s. 52.

<sup>40</sup> Süheyl Ünver, "Dördüncü Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi", s. 555; Nezihi Aykut, "Revan Seferi Menzîl-nâmesi", s. 232. Kâtib Çelebi, 17 Rebiülahir/30 Eylül'de Van'a nüzül edildiğini, ertesi gün padişahın Van Şehri'ne geldiğini, 21 Rebiülahir/4 Ekim'de buradan Diyarbakır'a hareket ettiğini kaydeder (bk. *Tarih*, s. 764). Abdurrahman Hibri Efendi, Van'a 16 Rebiülevvel/30 Ağustos'ta geldiğini ve 20 Rebiülevvel/3 Eylül'de buradan İstanbul'a hareket edildiğini nakleder (bk. *Defter-i Ahbâr*, s. 53).

<sup>41</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132. Recep DüNDAR, sehven, eyaletin Varvar Ali Paşa'ya bu tarihte ikinci defa tevcih edildiğini yazar (bk. *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Malatya 1998, s. 110). Ayrıca Revan dönüşü, Aydın, Saruhan ve Niğbolu sancakları ve Kıbrıs haracı olan takriben 100 bin kuruş arpalık olarak Silahdar Paşa'ya verilmiştir (bk. Kara Çelebi-zâde, *Zafername*, s. 24; Hasan Bey-zâde, *Tarih*, III, 1080 ve ondan naklen Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 776).

<sup>42</sup> KK, nr. 266, s. 49. Ayrıca bk. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132. Bir araştırmada, sehven, Gürcü Mehmed Paşa'nın Revan seferine Anadolu beylerbeyi olarak katıldığı ve 1637-1638'de (1047) Erzurum'a tayin edildiği belirtilmiştir (bk. "Mehmed Paşa, Gürcü", *DİA*, XXVIII, 510-511).

toplayan ya da zulümde bulunan bazı devlet görevlilerinin bundan men edilmesine dairdir<sup>43</sup>. Ayrıca Ali Paşa, Bağdat seferi sırasında Veziriazam Bayram Paşa önden Anadolu'ya geçtiğinde ve padişahın tuğları çıktığında hem şahsen yapması gereken hazırlıklara hem de eyaletinden muhafazada kalacaklar ile sefere memur olanlara dair fermanlar aldı<sup>44</sup>.

Anadolu Beylerbeyi Varvar Ali Paşa, Bağdat seferine çıkan IV. Murad'ı 23 Muharrem 1048/6 Haziran 1638'de Bolvadin'de karşıladı<sup>45</sup>. Konya'da 4 Safer/17 Haziran'da Anadolu beylerbeyliğinden azledilerek kendisine Bolu sancağı arpalık olarak tevcih edildi<sup>46</sup>. Nâ'imâ, Ali Paşa'nın mehdilik iddiasındaki Sakarya Şeyhi'nin tenkilinde muvaffak olamadığını belirtse de gerek *Makâlât*'ta gerekse diğer müelliflerin eserlerinde bu hususa dair herhangi bir malumat yer almaz<sup>47</sup>. Azline rağmen sefere devam eden Ali Paşa,

<sup>43</sup> Bu hükümler için bk. BOA, MD, nr. 87, s. 14, hk. 31; s. 32, hk. 74; s. 45, hk. 110; s. 56, hk. 138; s. 66, hk. 161; s. 72, hk. 177; 88 *No'lu Mühimme Defteri (Transkripsiyon ve Özet)*, haz. Fatma Kaytaz, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 17-18, hk. 28; s. 22, hk. 35; s. 23, hk. 37; s. 73-74, hk. 130; s. 80-81, hk. 142; s. 96-97, hk. 175; s. 99, hk. 179; s. 107-108, hk. 193-194; s. 123, hk. 223; s. 146, hk. 268. Mukayese için bk. 88 *Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (1637-1638/ H. 1046-1048)*, haz. Murat Ateş, Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van 2008.

<sup>44</sup> MD 87, s. 80, hk. 228, 11 Zilhicce 1046/6 Mayıs 1637; s. 83, hk. 239, 12 Zilhicce 1046/7 Mayıs 1637; s. 90, hk. 255 ve s. 161, hk. 502, 27 Şevval 1047/14 Mart 1638; 86 *Numaralı Mühimme Defteri'nin Özel Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, haz. Murat Alanoğlu, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2010, s. 204-205, hk. 39/126, 14 Receb 1046/12 Aralık 1636.

<sup>45</sup> Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Menzîlnâmesi: Bağdat Seferi Harp Jurnalı", *Belgeler*, II/3-4 (Ankara 1993), s. 15; Kara Çelebi-zâde, *Zafernâme*, s. 30; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 791. Topçular Kâtibi, sehven, bu sırada Anadolu beylerbeyliğinde Gürcü Mehmed Paşa'nın bulunduğunu ve padişahı Eskişehir'de karşıladığını, Musul'da da onun yerine Hüseyin Paşa'nın getirildiğini nakleder (bk. *Tarih*, II, 1078, 1090).

<sup>46</sup> KK, nr. 266, s. 49, 51.

<sup>47</sup> *Târih-i Nâ'imâ*, II, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 2007, s. 865-868. *Menzîlnâme*'de, Ilgın'dan mehdilik iddiasındaki Sakarya Şeyhi'ne karşı Çiftelerli Osman Ağa'nın komutasında "vüzerâ âdemlerinden" birkaç bin kişinin gönderildiği; yola devam eden padişahın 4 Safer/17 Haziran'da Konya'ya ulaştığı; dört gün sonra Sakarya Şeyhi'nin buraya getirilip öldürüldüğü nakledilir. Ancak Ali Paşa'nın bu hadiseyi bastırmakla görevlendirilmesinden ya da azlinden bahsedilmese de Bağdat muhasarasında Anadolu beylerbeyliğinde Hüseyin Paşa'nın bulunduğu kaydedilir (bk. H. Sahillioğlu, "Bağdat Seferi Menzîlnâmesi", s. 16, 27). Kara Çelebi-zâde, Sakarya Şeyhi'ne karşı evvela

Bağdat muhasarasının ikinci gününde başından yaralandıysa da padişahın gönderdiği cerrah tarafından tedavi edildi<sup>48</sup>. Bağdat'ın fethinden sonra, 28 Şaban 1048/4 Ocak 1639'da IV. Murad tarafından Bolu mutasarrıflığından Arslanpaşazâde Ali Paşa'nın yerine Rumeli beylerbeyiliğine getirildi<sup>49</sup>.

---

Tırhala Sancakbeyi Hasan Bey'in sevk edildiğini; onun mağlubiyeti üzerine Çiftelerli Osman Ağa'nın Ilgın'dan o tarafa gönderildiğini; Osman Ağa'nın, şeyhi mağlup ettiğini; 4 Safer/17 Haziran'da ordunun Konya sahrasına konmasından birkaç gün sonra Varvar Ali Paşa'nın Anadolu beylerbeyiliğinden azledildiğini nakleder; ancak Varvar'ın Sakarya Şeyhi üzerine sevk edilip edilmediğini belirtmez (bk. *Zafername*, s. 31). Kâtib Çelebi, Ilgın'dan Sakarya Şeyhi'nin üzerine Çiftelerli Osman Ağa'nın, dört beylerbeyi ve 1500 kadar askerle birlikte gönderildiğini; çetin bir muharebe sonrası şeyhin ele geçirildiğini yazar. Varvar Ali Paşa'nın, şeyhin tenkiliyle görevlendirildiğinden ve başarısızlığından söz etmeksizin, 2 Safer/15 Haziran'da Karizbaşı menziline Anadolu beylerbeyiliğinden azledildiğini, kendisine Bolu sancağı verilip, yerine Hüseyin Paşa'nın tayin olduğunu kaydeder (bk. *Fezleke*, s. 792-793). Abdurrahman Hibri, Tırhala Sancakbeyi Hasan Bey ile Çiftelerli Osman Ağa'nın 3 bin askerle Sakarya Şeyhi'nin tedibine yollandığını; yaşanan çatışmada iki taraftan pek çok kimsenin hayatını kaybettiğini, sonunda şeyhin yakalanarak Konya'ya getirildiğini yazar. Anadolu Beylerbeyi Varvar Ali Paşa'nın ne bu hadiseyi bastırmakla görevlendirildiğinden ne de azlinden söz eder. Ancak Bağdat muhasarası esnasında Anadolu beylerbeyiliğinden Hüseyin Paşa'nın bulunduğunu nakleder (bk. *Defter-i Ahbâr*, s. 56-57, 59). Yalnızca *Makâlât*'a istinad eden araştırmacılar, Ali Paşa'nın Anadolu beylerbeyi sıfatıyla Bağdat muhasarasına iştirak ettiğini yazarlar (bk. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 117).

<sup>48</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 132; Kara Çelebi-zâde, *Zafername*, s. 38; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 801; *Vecihî, Devri ve Eseri*, haz. Ziya Akkaya, Ankara Üniversitesi DTCF, Doktora Tezi, Ankara 1957, s. 19 [bundan sonra "Vecihî, *Tarih*" şeklinde kısaltılacaktır].

<sup>49</sup> KK, nr. 266, s. 25. Varvar'ın Rumeli beylerbeyiliğine tayini için ayrıca bk. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 133; Kara Çelebi-zâde, *Zafername*, s. 47; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 808; Vecihî, *Tarih*, s. 27; Kara Çelebi-Zâde Abdülaziz Efendi'nin *Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri (1299-1648), Tahlil ve Metin*, haz. İbrahim Özgül, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2010, s. 337-338 [bundan sonra "Kara Çelebi-zâde, *Ravza*" şeklinde kısaltılacak]; Nûri İbrâhîm, *Fetih-nâme-i Bağdâd-ı Bihîşt-âbâd, (IV. Murâd'ın Bağdâd'ı Fethine Dair İki Eser: Nûri İbrâhîm, Fetihnâme-i Bağdâd-Kâdî-zâde Ahmed Çelebi, Fetih-nâme-i Bağdâd (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, haz. Mehmet Fatih Gökçek, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2013, içinde), s. 273. Topçular Kâtibi, Rumeli Beylerbeyi Arslanpaşazâde'nin vezir yapılmasından bahsederse de onun yerine kimin tayin edildiğini belirtmez. Ancak, devamında, ünvanını belirtmeksizin Varvar Ali Paşa'yı Rumeli beylerbeyi olarak yâd eder (bk. *Tarih*, II, 1109, 1113).

Varvar Ali Paşa, padişah Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Safevîleri sulha zorlamak için Veziriazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa komutasında gerçekleştirilen harekâta katıldı. Mayıs 1639'da Kasr-ı Şirin Anlaşması'nın imzalanmasında hazır bulundu. Barışın tesis edilmesiyle Diyarbakır'a dönen ve Safevîlerden sulha mugayir bir hareket vuku bulması ihtimaline binaen bir süre burada beklemeyi uygun gören Mustafa Paşa, 4 Rebiülahir 1049/4 Ağustos 1639'da Varvar Ali Paşa'ya eyaletine gitmesi için izin verdi<sup>50</sup>. Rumeli beylerbeyiliğine ilaveten müfettiş de tayin edilen Varvar Ali Paşa, İlbasan'da isyan çıkartıp birkaç kadıyı öldüren Arnavut eşkıyalarını padişahın emriyle tedip etti. Bu vazifesinde Kemankeş Mustafa Paşa'dan yardım görmediğine dair *Makâlât*'ında dile getirdiği "*İdeydi Mustafa Paşa i' Janet/İderdüm Arnavud'a çok ihanet*" şeklindeki sitemi<sup>51</sup>, veziriazam ile aralarındaki soğukluğun tezahürüdür. Nitekim Sultan İbrahim cülûsunu müteakip Veziriazam Kemankeş Mustafa Paşa, Ali Paşa'yı 5 Zilkade 1049/27 Şubat 1640'da Rumeli beylerbeyiliğinden azl ve onun yerine de kendisine rakip olarak gördüğü Silahdar Mustafa Paşa'yı tayin ettirdi<sup>52</sup>.

İstanbul'a gelen Varvar Ali Paşa'ya 26 Receb 1050/1 Kasım 1640'da Saruhan sancağı arpalık olarak verildi<sup>53</sup>. Buradan da 20 Zilhicce 1050/2 Nisan 1641'de Van beylerbeyiliğine tayin edildi<sup>54</sup>. Gurre-i Safer 1052/1 Mayıs 1642 tarihli hükümle kendisinden Van Kalesi'nin harap olan yerlerini tamir ettirmesi istendi<sup>55</sup>. Ali Paşa, Van beylerbeyiliğini tam bir buçuk yıl deruhte edip mazulen İstanbul'a döndüğünü yazar<sup>56</sup>. 10 Ramazan 1052/2 Aralık

<sup>50</sup> Kara Çelebi-zâde, *Zafernâme*, s. 62-70; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 809-812, 822-824. Vecihî, Mustafa Paşa'nın harekâtına ve sulha dair muhtasar malumat verir, ancak bu vesile ile Varvar Ali Paşa'ya temas etmez (bk. *Tarih*, s. 37-42). Topçular Kâtibi, Ali Paşa'ya Musul'a gelindiğinde eyaletine gitmesi için icazet verildiğini kaydeder (bk. *Tarih*, II, 1109-1115, 1125).

<sup>51</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 133.

<sup>52</sup> KK, nr. 266, s. 25. Ayrıca bk. Topçular Kâtibi, *Tarih*, II, 1137; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 829; Vecihî, *Tarih*, s. 44-45.

<sup>53</sup> KK, nr. 266, s. 50. Ali Paşa, burayı Manisa livası adıyla zikreder (bk. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 133).

<sup>54</sup> KK, nr. 266, s. 97.

<sup>55</sup> *89 Numaralı Mühimme Defteri*, haz. Eren Bahri Gök, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s. 8-9, hk. 14.

<sup>56</sup> Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 133.

1642'de Van muhafazasında artık Mehmed Paşa bulunmaktadır. 17 Ramazan/9 Aralık tarihli hükümde de Ali Paşa, sâbık beylerbeyi sıfatıyla anılmaktadır. Bu son emre göre Varvar Ali Paşa, Divân'a gönderdiği arzında, bölgeye saldıran Safevîleri geri püskürten Erciş Sancakbeyi Mehmed'in yararlılığını bildirmiştir<sup>57</sup>.

Bir süre mazûl kalan Varvar Ali Paşa, Nasuh Paşazâde Hüseyin Paşa Vak'ası'ndaki hizmetleri mukabilinde, 5 Cemaziyülevvel 1053/22 Temmuz 1643'de Çiftelerli Osman Paşa'nın yerine Anadolu beylerbeyliğine getirildi<sup>58</sup>. 20 Receb/4 Ekim tarihli hükümle yeni beylerbeyi Ali Paşa'ya, selefinin emr-i hümayûnla katlettiği Hacı Ali adlı eşkıyanın bazı adamları ve yoldaşlarının Osman Paşa aleyhindeki muhakeme taleplerine itibar etmemesi emredildi<sup>59</sup>. Kısa bir süre sonra, 22 Ramazan 1053/4 Aralık 1643'de Anadolu beylerbeyliğine Tekeli Mustafa Paşa getirildi<sup>60</sup> ve Varvar Ali Paşa da hatt-ı hümayûnla ikinci defa Adana beylerbeyi tayin edildi<sup>61</sup>. Yeni görevinden de kısa sürede azledilen Ali Paşa'ya 13 Safer 1054/21 Nisan 1644'de Bolu sancağı arpalık olarak verildi<sup>62</sup>.

Bolu sancağı Gurre-i Cemaziyülevvel 1054/6 Temmuz 1644'de Mehmed Paşa'ya arpalık olarak tevcih edildi<sup>63</sup> ve Varvar Ali Paşa da aynı tarihte Veziriazam Sultanzâde Mehmed Paşa'nın şefaatiyle Ahmed Paşa'nın yerine, *Makâlât*'ta son vazifesi olarak zikrettiği Bosna'ya nakledilerek küçük yaşta

<sup>57</sup> 89 Numaralı *Mühimme Defteri*, s. 76-77, hk. 105, 10 Ramazan 1052/2 Aralık 1642; s. 77, hk. 106, 17 Ramazan 1052/9 Aralık 1642.

<sup>58</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 47. Ayrıca bk. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", s. 169; Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 133; *Târih-i Na'imâ*, III, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 2007, s. 970. Topçular Kâtibi, Çiftelerli Osman Paşa'nın Cemaziyülevvel 1053/ Temmuz-Ağustos 1643'de Halep beylerbeyliğine naklediliğini yazar, ancak onun yerine Anadolu beylerbeyliğine kimin getirildiğini zikretmez (bk. *Tarih*, II, 1174). Kâtib Çelebi, Nasuh Paşa-zâde vakasını etraflıca nakletmesine rağmen bu münasebetle Varvar Ali Paşa'dan bahsetmez (bk. *Fezleke*, s. 837-839).

<sup>59</sup> 89 Numaralı *Mühimme Defteri*, s. 172-173, hk. 234, 20 Receb 1053/4 Ekim 1643.

<sup>60</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 47. Nâ'imâ, sehven, Tekeli Mustafa Paşa'nın Şevval 1053/Aralık 1643 başında Anadolu beylerbeyliğine getirildiğini yazar (bk. *Tarih*, III, 990).

<sup>61</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 70. Ayrıca bk. Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 133.

<sup>62</sup> KK, nr. 258, s. 16; A.RSK, nr. 1512, s. 49.

<sup>63</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 49; A.RSK, nr. 1515, s. 9.

ayrıldığı memleketine beylerbeyi oldu<sup>64</sup>. Bosna beylerbeyliği, 19 Zilkade 1054/17 Ocak 1645'de Arslan Bey'e verildiyse de bu tevcihat pâye şeklinde yapıldığından<sup>65</sup> Ali Paşa vazifesini sürdürdü. Ancak Gurre-i Rebiülevvel 1055/27 Nisan 1645'de Ömer Paşa'nın Bosna beylerbeyliğine tayiniyle<sup>66</sup> Varvar Ali Paşa mazul kaldı. 2 Ramazan 1055/22 Ekim 1645'de dördüncü kez, fakat bu defa bir gün öncesinden geçerli olmak üzere vezaretle Kıbrıs beylerbeyliğine getirildi<sup>67</sup>. Bu vazifede iken Girne sancakbeyliğine Derviş'in tayin edilmesine dair arzı payitaht tarafından kabul edildi<sup>68</sup>. Ali Paşa, Kıbrıs beylerbeyliğini, 7 Receb 1056/19 Ağustos 1646'da Vezir Halil Paşa'nın buraya tayinine<sup>69</sup> kadar deruhte etti.

Vezir Varvar Ali Paşa, 14 Rebiülevvel 1057/19 Nisan 1647'de son vazife yeri olacak Sivas beylerbeyliğine tayin edildi<sup>70</sup>.

## II. İSYANI

Varvar Ali Paşa'yı tarihe mâl eden hadise, Sivas beylerbeyliği esnasında çıkarttığı isyandır. Dönemin kaynaklarında isyanın sebebi, seyri ve değerlendirilmesi hususunda farklı yaklaşımların olduğu görülür.

Sultan İbrahim'i tahtan indiren isyanın aktörlerinden olup 1651'de şeyhülislâmlığa getirilen Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi, Varvar Ali Paşa'yı suçlayan bir anlatım tercih eder. Müellife göre, "Varvar Ali Paşa emsâline nisbet nev'an meyl-i vâdî-i insâf ile ittifâk idüp hükûmetgâhı sükkânı sâ'irlerden huzûra akreb idüğü müselle-i halk-ı âlem iken Sivas

<sup>64</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 27; A.RSK, nr. 1515, s. 9. Ayrıca bk. Nâ'imâ, *Tarih*, III, 999. Varvar Ali Paşa, Anadolu beylerbeyliğini müteakiben önce Adana beylerbeyliğine, sonra da Bolu sancağına tayin edildiğini şahsen belirtmesine rağmen Haluk Gökalp, paşanın Anadolu'dan doğrudan Bosna'ya nakledildiğini kaydeder. Ayrıca Makâlât'ta lakapları zikredilmediği için Sultanzâde Mehmed Paşa ile Köprülü Mehmed Paşa'yı karıştırarak, Varvar lehine şefaatte bulunanın Köprülü olduğunu yazar (bk. "Makâlât-ı Varvarî", s. 117, 133-134).

<sup>65</sup> KK, nr. 258, s. 76; A.RSK, nr. 1516, s. 15.

<sup>66</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 27.

<sup>67</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 72; A.RSK, nr. 1517, s. 46.

<sup>68</sup> A.RSK, nr. 1517, s. 89.

<sup>69</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 72; A.RSK, nr. 1517, s. 109.

<sup>70</sup> A.RSK, nr. 1512, s. 56.

virildükde Sâlih Paşa ziyâde garâmet çekdirdüğünden mâ'adâ henûz deynlerin edâya ibtidâ itmedin kırk bin guruşluk köşk döşemesi teklif-i anîfine mübtelâ idüp kemâl-i aczinden sûret-i muhâlefet göstermeğın belki muktezâ-yı cibilleti olan laffâflık yüzünden 'cümle düyûnımı edâ itmedikce mansıbı dahi virdükleri âdeme zabt itdirmem' deyü irak yerde urduğı lâf ü güzâfa vücûd virilmeğın nâmı defter-i isyâna sebt" olundu. Devlet erkânı nezdinde Varvar Ali Paşa'nın izalesi, Bosna'ya saldıran düşmanın defedilmesinden daha mühim hale geldi. Zira düşmana taarruz edildiğinde onlardan edebe muhalif bir hareket sâdır olmayacağı malum idi. Bu yüzden kendisini Sivas'tan çıkartmak maksadıyla Varvar'a, savaşın sürdüğü Girit'e gitmesi teklif edildi. Bu emre itaatte tereddüdü görülünce de Sivas beylerbeyiliği İpşir Paşa'ya verilerek, Ali Paşa'yı mutlaka şehirden çıkartması tembihlendi<sup>71</sup>.

Kâtib Çelebi, eserini kaleme alırken zaman zaman Kara Çelebizâde'ye de müracaat etmesine karşılık ondan tamamen farklı bir şekilde, evvela Sultan İbrahim'in iktidarında Harem kadınlarından ötürü devlet idaresinde yaşanan "ihtilâli" ele alır ve ardından Varvar Ali Paşa isyanına geçerek suçlu iki taraf arasında paylaşır. Müellife göre; Ramazan 1057/Ekim 1647'de İstanbul'dan adam gönderilip bayram harçlığı olarak otuz bin guruş yollaması istenince, Varvar Ali Paşa şehrin ileri gelenlerini topladı. Sivas eyaletinin senelik mahsulü ve kendi zamanındaki varidatı hesaplattırıp bu meblağı ödemesinin mümkün olmadığını söyleyerek talebe itiraz etti. Kısa bir süre sonra talep yineleniyse de Ali Paşa, gelen adamı sert bir şekilde tehdit edip geri göndererek emri yerine getirmemekteki ısrarını sürdürdü<sup>72</sup>.

Kara Çelebizâde'nin hiç temas etmemesine mukabil Kâtib Çelebi, para isteğinin reddinden sonra İstanbul ile Varvar Ali Paşa'nın bir de İpşir Mustafa Paşa'nın Sivas'ta bulunan nikâhlı karısı yüzünden karşı karşıya geldiklerini nakleder. Müellife göre; daha para talebini reddettiği vakit İstanbul, Varvar'ın azli hususunda kesin olarak kararını vermişken "müdâraya" başvurdu. Sivas beylerbeyine yeni bir ferman gönderilerek, Gürcü hanlarından Mavrol'un kızı olup güzelliği ile meşhur İpşir Paşa'nın

<sup>71</sup> Kara Çelebi-zâde, *Ravza*, s. 413-414.

<sup>72</sup> Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 954-955. Nâ'imâ, bu para meselesini Kâtib Çelebi'den naklettikten sonra, Ali Paşa'nın gelen mübaşire, "Ben bu kadar akçeyi nereden vereyim, halkın malını alıp kat'ı tarîk mi edeyim" dediğini kaydeder (bk. *Tarih*, III, 1113).

hanımı Perihan'ı, Sultan İbrahim'e takdim edilmek üzere İstanbul'a yollaması emredildi. Varvar Ali Paşa, birisinin nikâhlı hanımını bir başkasına teslim edemeyeceğini söyleyerek dindarlık üzere sebat gösterip bu talebi de geri çevirdi. İstanbul, bu defa ısrarcı olmadı ve Varvar Ali Paşa'ya mukarrernâme gönderdi. Lâkin Ali Paşa, İstanbul'un arzu ve uygulamaları sebebiyle imparatorluğun geneline hâkim hoşnutsuzluktan ötürü herkesin kendisini destekleyeceği beklentisiyle bir kurtarıcı olarak ortaya çıkmaya karar verdi. Nasıl ki Şehnâme'de anlatıldığı gibi İranlı demirci Gâve, Dahhâk'ın zulmü karşısında halkı ayaklandırmışsa kendisi de âlemden ihtilâl ve fesadı defedecekti. Kâtib Çelebi, isim ve makam telaffuz etmeden, bazı kimselerin de Ali Paşa'yı isyana tahrik ettiklerini belirtir<sup>73</sup>.

Muasır müelliflerden Hasan Vecihî, İstanbul'un Varvar Ali Paşa'yı isyana sevkeden taleplerinden bahsetmez. Sadece Sivas Beylerbeyi Ali Paşa'nın, padişahın zihnî durumundan ötürü devlet ve saltanat işleri kadınların elinde bulunduğu beylerbeyiler ve diğer ümerâ kısa bir süre içinde azledilmektedir; bu yüzden halk perişan ve memleket harap olmaktadır; makam sahiplerinin bir araya toplanıp bu durumunun düzeltilmesini padişahın talep etmeleri dinen gereklidir; üç sene tamamlanmadan ümerânın tebdil edilmeyeceğine dair bir hatt-ı hümayûn çıkartılırsa memleket yeniden nizama kavuşacaktır mealinde mektuplar göndererek ümerâyı Üsküdar'a yürümeye davet ettiğini ve şahsen asker toplamaya başladığını kaydeder<sup>74</sup>. Vecihî, memleketin içinde bulunduğu duruma dair Varvar'a atfettiği eleştirinin bir benzerini kendisi de, eserinde bu isyanı anlattığı kısımdan önce, imparatorluğun güzide sancaklarından ve yüksek gelirli eyaletlerinden bazılarının padişahın musahip ve nedimlerine,

<sup>73</sup> "...âlemin dil-gırligine mağrûr olup halkı kendiye yâr olur sandı. Diledi ki Gâve-i âhenger gibi sâhib-i zuhûr olup bu ihtilâl ü fesâdı 'âlemden ref' eyleye. Ba'zı muharrıklar dahi mezbûru hurûca tahrîk idüp, taşra çıkmış bulunmağın, '*Âsitâne'ye giderim*' deyu 'âzîmetinden dönmeyüp...' ", bk. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 955. Nâ'imâ, Kâtib Çelebi'nin değerlendirmesine, "Bu makûle umûr ise imdâd-ı semâviye muhtac olup bağı u hurûc ile ilâç-pezir olmadığın mülâhaza eylemedi" ilavesinde bulunur (bk. *Tarih*, III, 1113).

<sup>74</sup> Vecihî, *Tarih*, s. 74-75. Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebi, bu hususta Vecihî'yi aynen nakleder (bk. *Solak-zâde Tarihi*, II, haz. Vahit Çubuk, Ankara 1989, s. 573). Nâ'imâ, Kâtib Çelebi ile Vecihî'nin verdikleri malumatı birleştirmeyi tercih etmiştir (bk. *Tarih*, III, 1113-1114).



bazılarının da hasekilere tevcih ve taksim edilmesi münasebetiyle yapar<sup>75</sup>. Dolayısıyla müellifimiz açısından Varvar Ali Paşa hadisesi, imparatorlukta yaşanan keşmekeşin tabii bir neticesidir, ki belki de bu yüzden Kâtib Çelebi ve Kara Çelebizâde'nin aksine isyan çıkartmasından ötürü Sivas beylerbeyini tenkit etmez.

Varvar Ali Paşa ise Ocak 1648 başlarında Evliyâ Çelebi'nin de maiyetinde bulunduğu ve tam da o günlerde yeni veziriazam [Hezârpâre] Ahmed Paşa ile arası bozuk olan Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya gönderdiği bir mektupta isyanının gerekçesini, kendisini payitahta davet edenleri ve destekçilerini anlatır. Bu mektupta Varvar Ali Paşa, Veziriazam Ahmed Paşa'nın 11 veziri öldürdüğünü, kendisini de Sivas beylerbeyiliğinden azlettirdiğini, İpşir Mustafa Paşa'nın hanımı Perihan'ı Sultan İbrahim'e göndermediği için kellesini almak üzere üç kere kapıcıbaşılar ve hasekilerin Sivas'a geldiğini, ancak bunlara başını teslim etmediğini yazar. Yine bu mektuba göre; İstanbul'daki Valide Kösem Mahpeyker Sultan, cümle vüzerâ, vükelâ, ayân-ı kibâr ve yedi ocak halkı, Varvar Ali Paşa'yı ayak sürüyerek asker toplayıp Üsküdar'a kadar ilerlemeye davet ediyorlardı. Üsküdar'a geldiğinde, "şer'le devam vardır" diyerek Veziriazam Ahmed Paşa, Cinci Hüseyin Efendi, Şeyhülislâm Hacı Abdürrahim Efendi, Kadiasker Mülakkab Muslihiddin Efendi, Bektaş Ağa, Çelebi Kethüda, Muslihiddin Ağa ve Kara Çavuş'un kendisine teslimini isteyecekti. Varvar Ali Paşa; Çavuşzâde Mehmed Paşa'nın, İpşir Paşa'nın, Şehsüvâroğlu Gazi Paşa'nın, Kütahya Paşası Küçük Çavuş'un, kısacası üç vezir, yedi beylerbeyi ve 11 sancakbeyinin kendisiyle birlikte İstanbul'a yürüyeceklerini de belirtiyordu. Mektubunun sonunda Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya, şayet kellesini Ahmed Paşa'dan kurtarmak istiyorsa kendisi ile Tokat Kalesi altında birleşip payitahta ilerlemesini teklif ediyor ve "Umayızdır kim yâ taht ola, yâ baht" diyerek sözlerini bitiriyordu<sup>76</sup>.

Görüldüğü üzere, müelliflerin naklettikleri ile Ali Paşa'nın mektubundaki malumat birbirini ikmâl etmektedir. İstanbul, önce emirlerini yerine getirmeyen Ali Paşa'yı görevinden azledip öldürmek istemiş, ancak

<sup>75</sup> Vecihî, *Tarih*, s. 73. Ayrıca bk. Feridun M. Emecen, "İbrahim", *DİA*, XXI, 278.

<sup>76</sup> Varvar Ali Paşa'nın Defterdârzâde Mehmed Paşa'ya mektubu, bk. Evliyâ Çelebi b. Deriş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, II, haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006, s. 198.

muvaffak olamamıştır. Paşayı Sivas'tan çıkartma teşebbüsünden de netice alınamayınca kış şartlarında başka bir şey yapamayacağını bilen, bir yandan da Haydaroğlu İsyanı ile meşgul olan<sup>77</sup> İstanbul, mukarrernâme göndererek durumu yatıştırmaya çalışmıştır. Buna mukabil Rumeli beylerbeyi sıfatıyla karşıladığı Sultan İbrahim'in iktidarında, başka bir deyişle 1640-1647 arasında Sivas da dâhil toplam sekiz kez görev yeri değiştirilen Varvar Ali Paşa için Saray'ın talepleri ve maruz kaldığı muamele, tabir-i caizse, bardağı taşıran son damla olmuştur. Tam da bu esnada iktidar hiziplerinin meseleye müdahil olmaları, İstanbul-Sivas gerilimine büsbütün farklı bir karakter kazandırmıştır.

Esasen İstanbul'daki iktidar mücadelesi yeni olmayıp, bilhassa Kemankeş Mustafa Paşa'nın katledilmesinden (21 Zilkade 1053/31 Ocak 1644) sonra sırasıyla onun yerine geçen Sultanzâde Mehmed Paşa ve Salih Paşa zamanlarında giderek şiddetlendi<sup>78</sup>. Hizip kavgalarının baskısıyla ve de bu rekabeti derinleştirecek şekilde, saltanatının ilk dört yılının aksine devlet işlerinden uzaklaşıp Harem'e çekilen, ruhî sıkıntıları artan ve ağırlaşan Sultan İbrahim, bu yıllarda çocuk yaştaki kızlarını evlendirmeye başladı<sup>79</sup>. Kâtib Çelebi, henüz 2-3 yaşlarındaki sultanların evlendirilmelerini, padişahın ahvalindeki değişiklikten ve kadınlar ile cariyelerin tahakkümlerinden kaynaklanan bir gariplik olarak nitelendirip tenkit etse<sup>80</sup> de Sultan İbrahim'in yakın çevresinde damatlardan müteşekkil sâdık bir hizip oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen hizip mücadelesi bir süre sonra bizzat Sultan İbrahim'e yönelmiş, padişahın iktidarı tartışılmaya başlanmıştır. Nitekim Hasan Vecihî, Veziriazam Salih Paşa'nın memleketteki ihtilâle son vermek için Sultan İbrahim'i tahtan indirip yerine şehzâdelerden

<sup>77</sup> Bu isyan hakkında bk. Kara Çelebi-zâde, *Ravza*, s. 410; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 952, 956-957, 977-978.

<sup>78</sup> Feridun Emecen, "İbrahim", s. 277.

<sup>79</sup> Sultan İbrahim, kızlarından Fatma Sultan'ı daha üç yaşındayken 1645'de Musahib Yusuf Paşa'yla, onun bir sene sonra katli üzerine bu defa Musahib Fazlı Paşa'yla, Gevherhan Sultan'ı dört yaşındayken 1646'da Cafer Paşa'yla ve yine onun katli akabinde muhtemelen 1647'de Çavuşzâde Mehmed Paşa'yla, Beyhan Sultan'ı iki yaşındayken 1647'de Hezarpare Ahmed Paşa ile evlendirmiştir (bk. M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 2001, s. 63-65).

<sup>80</sup> "...televvün-i ahvâl-i şehriyârî ve tegallüb-i zenân ü cevârî muktezâsınca yevmen feyven zuhûr iden evzâ'-ı garîbeden bir dahi...", Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 978.

birisini geçirmek istediğini; bu düşüncesini Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi'ye açtığını, onun da gizlice Valide Kösem Sultan'ı durumdan haberdar ettiğini; Salih Paşa'nın niyetini öğrenen Sultan İbrahim'in veziriazamı derhal öldürttüğünü (Eylül 1647) nakleder<sup>81</sup>.

Musa Paşa'nın birkaç günlük sadaretinden sonra onun yerine geçen [Hezârpâre] Ahmed Paşa, ilk iş olarak Salih Paşa'nın ailesi ve adamlarına yönelik büyük bir tasfiyeye girişti. Salih Paşa'nın Bağdat beylerbeyiliğine tayin ettiği hazinedârı İbrahim Paşa, yeni veziriazam tarafından azledilmesini kabul etmeyip isyan çıkartınca katledildi; Salih Paşa'nın kardeşi Murtaza Paşa, isyan duyulduğunda Bağdat eyaleti verilerek o tarafa gönderilmişken Diyarbakır'da öldürüldü. Paşanın bir diğer kardeşi olup İstanbul'da bulunan Zülfikâr Ağa'nın malları müsadere edildi. Veziriazam Ahmed Paşa, Salih Paşa ahfadından olup bazı eski meselelerden ötürü kızgın olduğu Erzurum Beylerbeyi Defterdarzâde Mehmed Paşa'yı da bu esnada fırsat bulup Kars'a tayin ettirdi ve oraya vardığında öldürülmesi için emir göndertti<sup>82</sup>. Evliya Çelebi, Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya, daha bu tasfiyenin hemen başında, Kösem Sultan, Uzun Ali Ağa, Rodosî Mehmed Efendi ve Kuşçu Mahmud Ağa'dan yüzlerce mektup geldiğini kaydeder. Bu mektuplarda Mehmed Paşa'ya, İbrahim Paşa'nın katline emir gittiği haber verilmiş, veziriazamın eskiden beri kendisine karşı kin beslediği hatırlatılmış, bu yüzden muhakkak azledileceği söylenerek asker toplaması tavsiye olunmuş, Varvar Ali Paşa'nın katli için adamlar gönderildiği de hassaten ilave edilmiştir<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Vecihî, *Tarih*, s. 73-74 ve ondan naklen Solak-zâde, *Tarih*, II, 572. Kâtib Çelebi, Salih Paşa'nın o günlerde "yürek sıkılmak" hastalığına tutulan Sultan İbrahim'in İstanbul'a araba sokulmamasına dair yaşağını lâyıkiyla yerine getiremediği için öldürüldüğünü nakleder (bk. *Fezleke*, s. 952-953). Salih Paşa'nın katline dair bir değerlendirme için bk. Feridun Emecen, "İbrahim", s. 277-278.

<sup>82</sup> Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 956-957, 977-978.

<sup>83</sup> "Paşa efendim! Başına tedârik gör. İşte Sâlih Paşa merhûmun ibtidâ hazinedârı ve ba'dehû kethüdâsı olan Bağdâd valisi İbrâhîm Paşa katline âdem gitdi. Sen dahi Sâlih Paşa çelebisisin ve ma'lûmunuzdur kim hâlâ Sadrî'zam Ahmed Paşa, Bâkî Beğ ve Mestân Beğ oğullarıçün sana ne kadar adâveti vardır. Gâfil me-bâş, başına asker cem' edüp başına bir tedârik gör. Sana da elbette ma'zûlluk mukarrerdir. Ana göre amel idesin ve Varvar Alî Paşa, İpşir Paşa'nın karısın İbrâhîm Hân'a nâ-şer'î vermedüğü için Sivas'dan Varvarı ma'zûl edüp katline âdemler gitmişdir. Sakın hâl! Tenbîhü'l-gâfilindir, başına tedârik gör..." bk. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 192.

İstanbul'dan gerek Varvar Ali Paşa'ya gerekse Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya gelen mektuplarda dikkati celbeden ilk husus, her ikisini de isyana teşvik ve tahrik eden müşterek ismin Kösem Sultan olmasıdır. Valide sultanın böylece, tasfiyenin hedefindeki Defterdarzâde Mehmed Paşa'yı ve Varvar Ali Paşa'nın şahsında sürekli görev yerlerinin değişmesinden huzursuz olan ümerâyı bir araya getirmeye çalıştığı aşikârdır. Mamafih kanaatimizce Kösem Sultan'ın gâyesi, İstanbul'da ifşa olduğu için akim kalan taht değişikliği teşebbüsünü şimdi Anadolu'dan gelecek destekle gerçekleştirmekten ziyade, başta yeni veziriazam olmak üzere padişahı kuşatan hizibin bertaraf edilmesidir. Zira Sultan İbrahim'in yerine şehzâdelerden birinin geçmesi, Kösem Sultan'ın valide sultanlığının, dolayısıyla siyasî nüfûzunun sona ermesi demektir. Nitekim 1648'de torunu IV. Mehmed'in tahta cülûsundan kısa bir süre sonra yeni padişahın annesi Hatice Turhan Sultan ile aralarında baş gösteren iktidar kavgası 1651'de Kösem Sultan'ın Harem'de bir cinayete kurban gitmesiyle neticelenecektir<sup>84</sup>.

Payitahttan giden mektuplar Anadolu'da karşılık buldu. Defterdarzâde Mehmed Paşa, gelen mektuplar üzerine evvela, tıpkı Abaza Mehmed Paşa gibi, Erzurum Kalesi'ne kapanmak istediye de buradaki yeniçerilerin direnişiyi karşılaştı. 10 Zilkade 1057/7 Aralık 1647'de şehri teslim almak için yeni beylerbeyi Gürcü Mehmed Paşa'nın mütesellimi Erzurum'a geldi. Onun ardından da İbrahim Paşa'nın kapıhalkı, efendilerinin katledildiği haberiyle şehre gelerek Defterdarzâde'nin maiyetine katıldı. Yine bu sırada Defterdarzâde'ye, kendisine Kars beylerbeyliği verildiğinden derhal buraya gitmesine dair yeni bir ferman teslim edildi. Ancak Mehmed Paşa, son gelişmeler üzerine bu emre uymadı ve yanında bulunan Seydî Ahmed Paşa ile birlikte 18 Zilkade/15 Aralık'ta Erzurum'dan ayrıldı. Kış şartlarında meşakkatli bir yolculukla Erzincan'a ulaştı. Burada Varvar Ali Paşa'nın yukarıda zikredilen mektubunu aldı. Maiyetindekilerle müşaverede bulunan Defterdarzâde, Evliyâ Çelebi'nin ifadesiyle, Sivas beylerbeyi ile "celâlî olmak" üzere o tarafa hareket etti ve kendisiyle İstanbul'a gideceğine dair

<sup>84</sup> Ancak yine de Kösem Sultan, bir rivayete göre, Veziriazam Salih Paşa ile birlikte darbe planlamış olduğu gerekçesiyle Sultan İbrahim'in son zamanlarında Harem'den çıkartılmış, hatta Rodos'a sürülmek istenmiştir. Tafsilat için bk. M. Cavid Baysun, "Kösem Sultan", *İA*, VI, 915-923; Mücteba İlgürel, "Kösem Sultan", *DİA*, XXVI, 273-275; Feridun Emecen, "İbrahim", s. 278.

yemin ettiği muhabbetnâmesini Çaşnigirbaşı Siyavuş Paşa ile Varvar'a gönderdi<sup>85</sup>.

Varvar Ali Paşa ise asker toplamaya başlamıştı. Sivas beylerbeyinin harekete geçtiği haberi Anadolu'da yayıldıkça paşanın etrafında toplananların sayısı arttı. Paşanın yanına gelenlerden bazıları memleketten önce kendi durumlarını düzeltmek arzusuyla etrafta soygunculuk yapmaya giriştiler. Zulüm ve adaletsizlikleri sona erdirmek iddiasıyla meydana atılan Ali Paşa, önce bunları engellemeye çalıştı. Fakat bu defa da etrafına toplanan sekban ve levendler dağılmaya başladı. Varvar Ali Paşa, eşkıyalıklara göz yummak zorunda kaldı. Sivas beylerbeyinin hazırlıkları İstanbul'a ulaşınca gelişmeleri incelemek ve bilgi toplamak üzere bölgeye güvenilir adamlar gönderildi<sup>86</sup>. Köprülü Mehmed Paşa'ya Muharrem 1058/27 Ocak-25 Şubat 1648'de Karaman beylerbeyliği verilerek Varvar Ali Paşa'nın üzerine yürümeye hazırlanması emredildi<sup>87</sup>.

Payitaht, baharın gelmesiyle Varvar'a karşı daha kesin tedbirler aldı. Rebiülevvel 1058/26 Mart-24 Nisan 1648'de Varvar Ali Paşa azledilip, Anadolu Beylerbeyi İpşir Mustafa Paşa'ya Sivas eyâleti ve Varvar'a karşı hazırlanan birliklerin serdarlığı verildi<sup>88</sup>. Ancak İpşir Paşa'nın Varvar Ali Paşa ile kadim hukuku vardı. Bu yüzden önce, "Hak söz söyleyen adamın üzerine nice varalım nâ-hâk yere nice katl edelim" diyerek kendisine verilen görevi kabul etmek istemedi. İstanbul'dan Mirahur Şaban Ağa ile yeni bir hatt-ı hümayûn gönderilip "ya başı ya başın" diye tehdit edilince vazifeyi kabul etmek zorunda kaldı. Bu arada, Anadolu'da bazı beylerbeyilere gizlice

<sup>85</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 192-198. Karşılaştırma için bk. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 977-979.

<sup>86</sup> Vecihî, etrafına topladığı bu levendlerin sebep oldukları zulümlerden ötürü Varvar Ali Paşa'yı tenkit eder (bk. *Tarih*, s. 75). Ondan naklen aynı tenkitler için bk. Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1113-1114; Solak-zâde, *Tarih*, II, 573.

<sup>87</sup> "[Muharrem 1058/27 Ocak-25 Şubat 1648'de] Şehr-i Köprü'ye dâhil olup şehr içre bir gulgule ve velvele-i azîme râst geldik. Meğer Köprülü Mehmed Paşa'ya Âsitâne tarafından Varvar Alî Paşa celâlî üzre gitmeğe fermân gelüp "Bu kışda kıyâmetde ma'zûlen biz kande gidüp kan içinde kalalım" deyü cümle halk cavk cavk olup güft [u] gû ederler", bk. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 208-210.

<sup>88</sup> Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 979.

gönderilen emirlerde, birer bahane ile buldukları yerlerden çıkıp duruma göre İpşir Paşa'nın yanına gitmeleri tembihlenmişti<sup>89</sup>.

Varvar Ali Paşa, Sivas'a gelen İpşir Mustafa Paşa'nın mütesellimine<sup>90</sup>, kendisinin padişaha âsî olmadığını söyledi ve herhangi bir zorluk çıkartmadan eyaletin idaresini teslim etti. Sonra da "benim şer'i davam vardır" deyip İstanbul'a gitmek üzere beraberindeki askerlerle Sivas'tan ayrılıp Tokat'a yöneldi. Buraya vardığında Canik Mutasarrıfı Dilâver Paşa'nın zulmünden perişan olan halk gelip kendisinden yardım isteyince bir ağasını birkaç yüz levend ile onun üzerine gönderdi<sup>91</sup>. Yanında bulunan İpşir Paşa'nın hanımını Tokat Kalesi'ne bıraktı. Kendisi ağır ağır ilerleyerek yedi bin askerle Turhal sahrasına bir müddet ordugâh kurdu ve Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya yeni bir mektup yazdı.

İlk mektubunda sadece Veziriazam Ahmed Paşa'yı suçlayan Varvar Ali Paşa'nın, bu defa doğrudan doğruya Sultan İbrahim'i tenkit ettiği görülür. Varvar Ali Paşa mektubunda, Ahmed Paşa'nın "ilkâsıyla" kendisinden İpşir Paşa'nın hanımını talep eden Sultan İbrahim'in müteaddit fermanlarını dinlemediğini, bunu duyan padişahın kendisini azledip katledilmesi için adamlar gönderdiğini, fakat "avret hatırıyçün avret sözüne uyan avretten kötüdür" deyip Sivas'tan çıktığını ve hâlen 7 bin askerle Turhal sahrasında bulunduğunu haber veriyordu. Üsküdar'a vardığında payitahttan 70 kişinin katlini talep edeceğini bildiriyordu. Sadaret mührünü Defterdarzâde'ye, Mısır beylerbeyliğini kendisine, Şam'ı İpşir Paşa'ya, Bağdat'ı Süleyman

<sup>89</sup> Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1131-1132. Kâtib Çelebi, İpşir Paşa'nın, Varvar Ali Paşa ile şahsi münasebetinden söz etmeksizin, isyanı bastırma emri verilince evvela "imtinâ" gösterdiğini, fakat Şaban Ağa'nın getirdiği kati ferman karşısında vazifeyi kabullendiğini yazar (bk. *Fezleke*, s. 979). Gerek Kara Çelebi-zâde (bk. *Ravza*, s. 414) gerekse Vecihî (bk. *Tarih*, s. 75), İpşir Paşa'nın itirazından bahsetmezler. Ayrıca bk. M. Münir Aktepe, "İpşir Mustafa Paşa ve Kendisiyle İlgili Bâzı Belgeler", *Tarih Dergisi*, sayı: 24 (İstanbul 1970), s. 46-47.

<sup>90</sup> Kara Çelebi-zâde, *Ravza*, s. 414. Nâ'imâ, İpşir Paşa'nın eyaleti devralmak için bizzat Sivas'a geldiğini kaydeder (bk. *Tarih*, III, 1132). Ancak, önce mütesellim Sivas'a gelmiş olmalıdır. Zira İpşir Paşa, Haydaroğlu'nu ancak 21 Mart'ta mağlup edebilmiştir (bk. Aktepe, "İpşir Mustafa Paşa", s. 46).

<sup>91</sup> Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1132. Kara Çelebi-zâde, Varvar Ali Paşa'nın, "vâkîf-ı sırr-ı zamîr-i vüzerâ olmağın" Sivas'ı İpşir Paşa'nın mütesellimine teslim ederek "sûretâ emr-i âliye imtisâl" ve üç bin kadar atlı ve sekbanla İstanbul yoluna düştüğünü kaydeder (bk. *Ravza*, s. 414).

Paşa'ya, Halep'i Çavuşzâde'ye, Erzurum'u Melek Ahmed Paşa'ya isteyeceğini vaadediyordu. Yedi vezir, on beylerbeyi ve sayısız sancakbeyiler ile birlik olup, adaletle muamele edip bir yumurtayı bir akçeye alarak İstanbul'a varacağını ve şer'le davasını icra edeceğini yazıyordu. Defterdarzâde Mehmed Paşa'yı da vakit kaybetmeden Bursa civarında kendisine katılmaya davet ediyordu<sup>92</sup>.

Varvar Ali Paşa'nın, kendisini, başlangıçta veziriazama karşı açtığı bayrağın altına davet etmesine müspet karşılık veren Defterdarzâde, şimdi isyanın hedef değiştirmesinden memnun olmadı. Cevâbî mektubunda evvela, "Cenâbınızın hod hasmı pâdişâhdır, pâdişâh âdil gerek kim şer' ile da'vâm var diyemez. Nâ-şer'î bir âdemin ehlin almak murâd edinen imâmın mezâhib-i erba'a fetâvâlarında imâmeti sahîh olmadığı hod azherü mine's-şemsdir. Böyle olan imâma niçe iktidâ edüp niçe mu'âvemet edüp niçe şer' ile da'vâm vardır dersiz ve umûma muhâlefet kuvvet-i hatâdan idüğü ma'lûmunuzdur" diyerek Ali Paşa'yı uyardı. Abaza Mehmed Paşa ve özellikle de Nasuh Paşazâde Hüseyin Paşa vakalarını hatırlatıp, kesinlikle Üsküdar'a gitmemesini ve İpşir Paşa'ya güvenmemesini ihtar etti. Kütahya'dan mazul Küçük Çavuş Paşa, Kethüdâzâde Bâki Paşa, Dede Osman Paşa, Seydî Ahmed Paşa, Ketağaç Paşa, Deli Dilâver Paşa ve birçok ümera da maiyetinde olduğu halde 12 bin askerle Ankara Kalesi'ne kapanmak istediğini, fakat muvaffak olamadığını, şimdi Murtat-ovası'nda kendisini beklediğini bildirdi. Eskişehir altında bir araya gelip, etrafı yakıp yıkmayı teklif etti. Bu sayede yanlarındaki askerlerin de suça iştirak etmiş olacaklarından kendilerinden ayrılamayacaklarını iddia etti. İstanbul'daki düşmanlarından ancak bu şekilde intikam alabileceklerini savundu. Bunları kabul etmezse kendisiyle birlikte hareket etmeyeceğini bildirdi<sup>93</sup>.

Evliyâ Çelebi, efendisi Defterdarzâde Mehmed Paşa'nın bu mektubunu Amasya yakınlarındaki Gergeran Kasabası'nda 40-50 bin askeriyle ordugâh

<sup>92</sup> Varvar Ali Paşa'nın Defterdârzâde Mehmed Paşa'ya mektubu, bk. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 230-231. Bu mektup için ayrıca aynı eserden naklen bk. Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 119.

<sup>93</sup> Defterdârzâde'nin Varvar Ali Paşa'ya mektubu için bk. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 231-233. Evliyâ Çelebi, şahsen Varvar Ali Paşa'nın mektubu "eblehâne" olarak tavsif ettiği gibi, Defterdârzâde'nin de Varvar için, "Ne ahmak herifdir. Mektûbunda cemî'i hamâkatin ve bi-tedbîrlîğin ifşâ etmek için hâl-i dilin i'lâm eylemiş" dediğini nakleder. Ayrıca bk. Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 119-121.

kuran Varvar Ali Paşa'ya teslim etti. Mektubu okutturan Ali Paşa, Evliyâ Çelebi'ye, "...Engürü kal'asına niçe kapanmadınız. Hayfa, dirîğ, işte bir iş ederdim kim devr-i kıyâmete dek kılıcınız arşa aşup ol zamân İslâmbol keferelerinden intikâm alınırđı. Olmaya, illâ hayr" diyerek teessüfünü bildirse de Defterdarzâde'nin yanında çok asker bulunmasından duyduğu memnuniyeti açıkça gösterdi. Aynı gün Ali Paşa'nın konakçısından, Köprülü Mehmed Paşa ve yedi beylerbeyinin Osmancık Köprüsü ile Sarmaşıklıkayabeli'ni tutup metrisler kazarak yalçın kayaların üzerine büyük taşlar yığdıklarından o taraftan geçilemeyeceği; Amasya paşası Hüseyin'in Direklibel'i kesip köyleri boşalttığı; bütün reyanın sarp dağlara, mağaralara ve kalelere çekildikleri; bu yüzden yol boyunca erzak ve adam temininin mümkün olmadığı haberi geldi. Bunun üzerine Varvar Ali Paşa, Kızılırmak geçidinden yoluna devam etme kararı aldı ve tuğlarını o tarafa gönderdi<sup>94</sup>.

Ali Paşa'nın maiyetindeki askerle İstanbul'a ilerleyişıyle ilgili haberler 10 Rebiülâhir 1058/4 Mayıs 1648'de Divân'a ulaşmıştı. Hemen Serdar İpşir Mustafa Paşa'ya yeni emirler gönderildi. İki gün sonra Bağdat muhafazası için bir miktar yeniçeri yazılarak Üsküdar'a geçirildi. Bunlar, iktiza ederse İpşir Paşa'nın yanına gidip Varvar Ali Paşa'ya karşı mücadele edeceklerdi<sup>95</sup>. Zaten İpşir Paşa da kendisine gönderilen hatt-ı hümayun gereği Ali Paşa'nın peşinden yavaşça ilerlemekteydi. Fakat aynı dava uğruna yola düştüğüne dair sahte mektuplarla Varvar'a gerçek niyetini hissettirmemeye çalışıyordu ve son ana kadar bunda başarılı da oldu<sup>96</sup>.

Varvar Ali Paşa ise, yanında Evliyâ Çelebi de olduğu halde Gergevan'dan hareketle Dankaza ve Bardakçı Baba köyleri üzerinden Kızılırmak kıyısına ulaşmıştı. Nehri rahat bir şekilde geçerek Ayrık Sahrası'na kondu. Burada civar vilayetlerden getirilen binlerce araba zahire Varvar'ın askerine

<sup>94</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 233. Varvar Ali Paşa'nın takip ettiği yol hususunda ayrıca bk. Evliyâ'dan naklen Franz Taeschner, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Osmanlı Yol Ağı*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2010, s. 243.

<sup>95</sup> Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 981. Nâ'imâ, Kâtib Çelebi'ye istinad etmesine rağmen, İstanbul'dan Varvar'a karşı yeni asker gönderilmesinin tarihini Rebiülevvel 1058/Mart-Nisan 1648 olarak verir (bk. *Tarih*, III, 1132).

<sup>96</sup> Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1132. Varvar Ali Paşa'nın Defterdârzâde Mehmed Paşa'ya gönderdiği mektuplardan, İpşir Paşa'nın kendisine müteşekkir olduğu ve bu yüzden de destek vereceği hususunda herhangi bir şüphesinin bulunmadığı anlaşılmaktadır (bk. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 198, 230-231).



teslim edildi. Tekrar yola çıkan Varvar Ali Paşa, Kızılırmak boyunca Mehmed Şâh Dede Tekkesi, Durduk Köyü, Hüsâm Efendi Tekkesi ve Kum Baba Tekkesi menzillerini takip ve yol üstündeki ziyaretgâhlarda dua ederek Türkmân Keskini'ne ulaştı. On gün bu havalide dolaştıktan sonra Sarı Köy'e kondu. Bu sırada casuslardan, Köprülü Mehmed Paşa'nın beraberindekilerle saldırıya geçmeye hazırlandığı haberi geldi. Bu istihbarat karşısında şaşkınlığını Evliyâ Çelebi'ye, "Ben seninle bileyim ve yoluna kurbânım diyenlerden biri [olan] Köprülü Mehmed Paşa dörd eyâlet sancağı askeriyile üzerime geliyor" diyerek ifade eden Varvar, ertesi gün yanına altı bin seçme asker alıp Köprülü'nün üzerine yürüdü.

Kurşumlıdağı eteğinde yapılan ve bir saat süren savaşta Köprülü Mehmed Paşa, Amasyalı Kör Hüseyin Paşa, Divriği Beyi Kara Sefer Paşa ve Amasyalı Hacı Efendizâde mağlup ve esir oldular. Varvar Ali Paşa, esir bey ve paşaların ellerini bağlatıp boğazlarına zincir taktırdı ve onları yolda kendi adamlarının öldürülmesini izleterek yaya olarak ordugâhına getirtti. Sonraki yıllarda bir devre adını veren Köprülü Mehmed Paşa ile beraberindeki beş beylerbeyi zincirlerle Varvar Ali Paşa'nın çadırının direklerine bağlandı. Evliyâ Çelebi'nin Varvar Ali Paşa nezdinde esir paşaları serbest bıraktırma teşebbüsü bir netice vermedi. Varvar, bazı beylerbeyilere de askerleriyle gelip kendisine katılmaları, aksi takdirde cezalandırılacaklarına dair emirler gönderdi. Evliyâ Çelebi'ye göre bu zaferden sonra, yeni katılımlarla Varvar'ın askerlerinin miktarı 37 bine ulaştı<sup>97</sup>.

<sup>97</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 233-235 ve ondan naklen Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 121. Kâtib Çelebi, sadece Varvar Ali Paşa'nın 15 Rebiülâhir 1058/9 Mayıs 1648'de Osmaniye'ye, 26 Rebiülâhir/20 Mayıs'ta Çerkes'e geldiğini, bir menzil uzağında olan Kör Hüseyin Paşa ve Torbalı Mehmed Paşa'yı kendisine katılmaya davet ettiğini, gelmeyince üzerlerine yürüyüp bunları mağlup ettiğini, tekrar Çerkes'e yönelmişken İpşir Paşa'nın saldırısına uğradığını nakleder (bk. *Fezleke*, s. 981-882). Vecihî (bk. *Tarih*, s. 75) ve ona istinaden Solak-zâde (bk. *Tarih*, II, 574), Karaman Beylerbeyi Köprülü Mehmed Paşa ile Karahisar Sancakbeyi Hüseyin Paşa'nın sair askerinin gelmesini beklemeyip maiyetlerindeki az miktarda askerle Varvar'ın üzerine yürüdüklerini, yaşanan muharebede her iki paşanın mağlup ve esir olduklarını, Varvar Ali Paşa'nın huzuruna getirilen Mehmed Paşa ile Hüseyin Paşa'yı öldürülmeleri için cellâda teslim ettiğini, ancak bu sırada İpşir Paşa'nın gelip yetişmesiyle paşaların kurtulduğunu kaydederler. Nâ'imâ, Varvar Ali Paşa'nın beş bin kadar askerle Çerkes Kasabası'na konduğunu, onun izalesi ile görevli Şam Mütessellimi Mehmed Paşa'nın yakın bir yerde ordugâh kurup fırsat kollamaya başladığını, İstanbul'dan bir haseki komutasında gönderilen bir miktar tüfekli bostancının da mütessellime katılmış olduğunu, Köprülü

İstanbul yolunda karşına çıkan ilk engeli zorlanmadan aşan Varvar Ali Paşa, gücünden emin bir halde ilerlemeye devam ederek Bozoğlan Köyü'ne geldi. Buradan, ister yanıma gel istersen gelme mealinde bir mektupla Evliyâ Çelebi'yi tekrar Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya gönderdi. Kendisini desteklediklerine dair İpşir Paşa ve Küçük Çavuş'tan gelen yeni mektupları da bu vesile ile Defterdarzâde'ye göndermeyi ihmal etmedi. Evliyâ Çelebi, Bozoğlan'dan ayrıldıktan üç gün sonra Murtat-ovası'ndaki bir köyde Defterdarzâde'yi buldu ve Varvar'ın mektubunu teslim etti. Bu sırada Saray'ın Anadolu'daki kargaşaya kurnazca son vermek için uygulamaya çalıştığı bir komplo ortaya çıktı. Defterdarzâde Mehmed Paşa'nın İstanbul'daki kethüdasının bir adamı elinde padişahın emriyle çıkageldi. Mehmed Paşa'ya beraberindeki askerle, İpşir Paşa, Çavuş Paşa, Bâki Paşa, Ketağaç Paşa, Seydî Ahmed Paşa ve Şeh Gazi Bey ile birlikte 1 Cemaziyülâhir 1058/23 Haziran 1648'de Varvar Ali Paşa'ya saldırması emrediliyordu. Şayet bunu reddederse İstanbul'daki mallarına el konulacak ve yakınları öldürülecek, kabul ederse Mısır beylerbeyliği bedelsiz olarak kendisine verilecekti. Bu fermanın şaşkınlığını üzerlerinden atamamışlardı ki ertesi gün bu defa Varvar Ali Paşa'nın çaşnigirbaşısı kendilerine gönderilen bir hatt-ı hümayûnla Defterdarzâde'nin huzuruna çıktı. Saray, Varvar Ali Paşa'ya da affedildiğini söylüyor ve şayet Defterdarzâde Mehmed Paşa'yı öldürürse Mısır'ın kendisine verileceğini vaadediyordu.

Bu beklenmedik gelişme üzerine Evliyâ Çelebi, komployu haber vermek için efendisin emriyle tekrar yola düştü ve ertesi sabah Varvar Ali Paşa'yı Çerkes Kasabası'nda buldu. Varvar Ali Paşa, Evliyâ'yı güler yüzle karşıladı. Evliyâ Çelebi olan biteni anlatınca Varvar da kendisine bunları kimseye söylememesini tembihledi ve İstanbul'dan gelen yeni davet mektuplarını önüne koydu. Valide Kösem Sultan, Cinci Hoca, Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi, Bektaş Ağa, Muslihiddin Ağa, Kara Murad Ağa, kapıkulu ocaklarının diğer ağa ve mensupları ile Harem'deki bazı kimselerden gelen bu mektuplarda, Varvar Ali Paşa'dan mutlaka Üsküdar'a gelmesi ve iş başında olup padişahı baştan çıkartan, ona şeriata aykırı şeyler

---

Mehmed Paşa ile Hüseyin Paşa'nın bu mahalle yakın bir yere geldiklerini, her taraftan kuşatıldığı gören Varvar Ali Paşa'nın Mütesellim Mehmed Paşa'nın üzerine yürüyüp onu ve hasekiyi esir ederek bağlı bir şekilde kendi ordugâhına getirdiğini, bu hadiseyi haber alan İpşir Paşa'nın Varvar'a saldırdığını yazar (bk. *Tarih*, III, 1132-1133). Ayrıca bk. Franz Taeschner, *Osmanlı Yol Ağı*, s. 244-248.

yaptıran yetmiş kişiyi katletmesi isteniyordu. İpşir Paşa da, Varvar'ın başını alırsa Şam beylerbeyiliğinin bedelsiz olarak kendisine tevcih edileceğine dair hatt-ı hümayûnu Ali Paşa'ya göndererek sadakatini bir kez daha göstermişti. Evliyâ Çelebi bu görüşmeden sonra Varvar Ali Paşa'nın huzurundan ayrıldı. Efendisi Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya götüreceği mektup hazırlanırken Varvar'ın ordugâhında dolaşmaya çıktı. Hâlâ zincirlere bağlı Köprülü Mehmed Paşa'yı ve diğer paşaları ziyaret etti<sup>98</sup>.

26 Rebiülâhir 1058/20 Mayıs 1648'de<sup>99</sup> Varvar Ali Paşa, Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya yollayacağı mektubu teslim etmek için Evliyâ'yı tekrar huzuruna çağırdı. Görüşme esnasında Varvar Ali Paşa'nın kapıcılar kethüdası içeri girip İpşir Mustafa Paşa'nın bayraklarının görüldüğünü haber verdi. Ali Paşa, yarın gelmesini beklediği İpşir Paşa'nın ansızın görünmesine şaşırıysa da hâlâ gücünü kendisiyle birleştireceğini zannettiği misafirin en iyi şekilde ağırlanması için etrafa emirler yağdırmaya başladı. Kethüdasını gelenleri karşılamak üzere o tarafa gönderdi. Evliyâ Çelebi'yi de, İpşir Paşa ile bazı gizli meseleler konuşacağını, Defterdarzâde'ye göndereceği mektubu buna göre kaleme alacağını, kendisinin de bekleyip İpşir ile görüşmesini ve ondan efendisine mektup götürmesini söyleyerek yanında alıkoydu. Sonra ordugâhın kenarında şahsen karşılamayı düşündüğü İpşir Paşa'nın yaklaşmasını beklemek için kılıcını kuşanmış bir hâlde çadırının önüne çıkarak sandalyeye oturdu. Evliyâ Çelebi de paşanın peşinden dışarı çıktı.

Etrafta heyecanlı bir kargaşa yaşanıyordu. Bir taraftan çavuşlar gelen misafirlerden kimin nereye yerleştirileceğini ilan ediyorlar, diğer taraftan aşçılar yemekler, şerbetler, buhurlar hazırlıyorlardı. İpşir Mustafa Paşa'nın askerleri bir ok menzili kadar yaklaşınca Varvar Ali Paşa yanına üç yüz silahlı adam alıp misafirlerine doğru yöneldi. Evliyâ Çelebi de paşaların buluşmasına şahit olmak için önce Varvar'ın peşine takıldı. Ancak yolda, kendi ifadesiyle Allah tarafından kalbine bir ilham geldi ve tekrar ordugâha dönmeye karar verdi. Burada da kendisini güvende hissedemeyip diğer birçok kimse gibi sahraya nazır bir tepeye sığındı.

<sup>98</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 235-237 ve ondan naklen Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 122.

<sup>99</sup> Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 982.

Evvela İpşir Mustafa Paşa'nın Şeh Gazi Paşa komutasındaki öncü askerleri, bütün sarıca ve sekbanlarla birlikte Çerkes Nehri kenarına geldiler. Onların peşinden İpşir Paşa'nın diğer birlikleri yavaş yavaş aynı yere doğru ilerliyordular. Varvar Ali Paşa olacıklardan habersiz onlara yaklaşıncı İpşir Paşa'nın nehrin kenarına mevzilenmiş tüfekli askerleri birdenbire gelenlerin üzerine yaylım ateşi açtılar. İlk ateşten sonra İpşir Mustafa Paşa'nın askerleri hep birden Varvar Ali Paşa'nın ordugâhına saldırdılar. Gafil yakalanan Varvar'ın ordusu direnmeye çalıştıysa da kısa süre dağıldı. Varvar Ali Paşa önce her şeye rağmen beraberindeki adamlarla İpşir Paşa'nın askerlerinin üzerine atıldı. Fakat diğer tarafın sayıca üstünlüğü karşısında yanındakiler birer ikişer eksilmeye başlayınca çareyi kaçmakta buldu. Evliyâ Çelebi'nin bulunduğu tepenin eteklerinde İpşir Paşa'nın askerleri yine Varvar'ın etrafını sardılar. Ali Paşa, beyazlar giymiş bir hâlde, elinde kılıcıyla karşı taraftan birçoğunu yere yıktıysa da İpşir Paşa'nın adamlarından Yusuf Ağa en sonunda bir darbeyle onu attan düşürdü. Hemen Varvar'ın üzerine üşüşüp başka bir ata bindirerek İpşir Paşa'nın huzuruna götürdüler<sup>100</sup>.

Çerkes sahrasında artık bir insan avı başlamıştı. İpşir Paşa'nın birlikleri dört bir yana doğru kaçmaya çalışan Varvar Ali Paşa'nın askerlerini kovalıyorlardı. Bunlardan bir grup tepeye yönelince Evliyâ Çelebi, kazaya kurban gitmemek için hemen yanındaki diğer seyircilerle birlikte can havliyle kasabanın yolunu tuttu. Eski dostu Kadı Nesimi Efendi'ye güc bela kapıyı açtırıp mahkeme binasına sığındı. Yedi saat süren çarpışmalardan sonra nihayet kılıçlar kınına girince Evliyâ Çelebi, Kadı Nesimi ve şehrin ileri gelenleriyle birlikte tebrik için İpşir Mustafa Paşa'nın huzuruna çıktılar. İpşir Paşa gelenleri huzurunda oturtup Evliyâ'ya burada ne aradığını sordu. Evliyâ Çelebi, Defterdarzâde Mehmed Paşa'dan Varvar Ali Paşa'ya mektuplar getirdiği cevabını verdi. Bunun üzerine İpşir Paşa, asıl suçlunun, yani Varvar'ı önce yoldan çıkartıp asi yapan, sonra kenara çekilenin Defterdarzâde olduğunu ve yakında onun da hakkından geleceğini söyledi. Evliyâ Çelebi korkusundan ağzını açıp cevap veremedi<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 237-239; Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1133. Kara Çelebi-zâde (bk. *Ravza*, s. 414), Kâtib Çelebi (bk. *Fezleke*, s. 982) ve Vecihî (bk. *Tarih*, 75-76), Çerkes'deki muharebeyi sadece birer cümle ile nakletmişlerdir. Ayrıca Kara Çelebi-zâde, Varvar Ali Paşa'nın ilk zaferine temas etmez.

<sup>101</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 239.

Bütün bu olup bitenin arasında harp sahasında mahkeme kuruldu. Köprülü Mehmed Paşa ile Kara Sefer Paşa, İpşir Mustafa Paşa'nın emriyle zincirlerinden kurtarılıp paşanın çadırına getirildiler. İpşir Paşa her ikisine de yeni elbiseler ve kürkleri giydirip hürmet gösterdi. Onlardan sonra, aldığı darbeden ötürü bitap düşmüş bir hâlde Varvar Ali Paşa da buraya getirildi. Köprülü ve Kara Sefer Paşa, gördükleri muamelenin ve yağmalanan mallarının hesabını sordular. Varvar Ali Paşa ise, kendisinin ve diğer vezirlerin üç bin keselik parasının İpşir Mustafa Paşa'da olduğunu söyleyip ondan talep etmelerini istedi. Öfkesi kabaran İpşir Paşa, "Bre ak sakalı şimdi kızıl kanda boyanacak, ben senin neni aldım" diye gürledi.

Varvar, bu cevap karşısında, "Bak a hayınlık ile Erzurûm'da Celâlî Abaza Paşa'dan berü bağı pişmiş niçe bin kerre oğlanlığa düşmüş, ben senin ehlini hâtırın için zinâ etdirmeği kabûl etmeyüp senin ırz [u] gayretin için Sivas'dan azli kabûl edüp ehlini Allah emâneti Tokat kal'asına koyup bu kadar sekbân [ve] sarıca ile muhâfaza etdirüp ehlini günden ve gölgeden sakındım ve nâmım, pâdişâha âsî oldu deyü şâyi' oldu. Hâşâ ki âsî olaydım. Şerî'âte itâ'at edüp zinâ etdirmeğe rızâ vermediğim ecilden bu Köprülü ve Kara Sefer ve Hüseyin Paşa nâm bed-baht habîsler üstüme gelüp "Sen niçün İpşir'in avretin pâdişâha zinâ etdirmeğe vermedin" deyü başıma üşdüler. Bir bî-günâh olduğumdan ve şerî'âte itâ'at etdiğimden Cenâb-ı Bârî bana mu'în ve zahîr u yârî olup bunları münhedim edüp mansûr u muzaffer olup bunları zincîre dizdim. Sana i'tikâd edüp oğlum İpşir'dir deyü i'timâd etdim. Yohsa ben seni bu Köprülü ve Kör Hüseyin Paşa'dan bed-ter ederdim. Hay hay gidi Defterdâroğlu Mehmed Paşa hakkâ ki âkıl vezîr-i sâhib-tedbîr imiş. Sakın İpşir dediğin oğlundan! Babakdır, andan gaflet üzere olma, deyü mektûblar gönderirdi. Aslâ vücûd vermeyüp senden geçmezdim. Ben bana düşeni etdim. Adüvlerimden merd-i meydânlık ile intikâm aldım. Sen babaklık nâmıyla meşhûr-ı âfâk olup bed-nâm oldun" diyerek bir hayli sövdü saydı.

Köprülü Mehmed Paşa, ikisinin arasına girip ortamı yatıştırdı. Ardından Köprülü ve Kara Sefer Paşa, Varvar Ali Paşa'yla karşılıklı olarak helalleşip çadırdan ayrıldılar. Onlar çıkınca İpşir'in emriyle Amasyalı Kör Hüseyin Paşa ile Hacı Efendizâde'yi çadıra getirdiler. İpşir Mustafa Paşa bunlarla lafi uzatmadı ve her ikisini de Varvar'ı isyana tahrik etmekle suçlayıp kellerini kestirdi. Son olarak sıra Varvar Ali Paşa'ya geldi. Cellat, onun da başını gövdesinden ayırdı. Bu üç paşanın kellelerinin derisi yüzülüp içleri pamukla dolduruldu ve ayrı ayrı kutularda İstanbul'a gönderildi.

Varvar Ali Paşa'nın yanındakilerin katli için dört bir tarafa emirler gönderildi, yakalananlar İpşir Paşa'nın huzurunda öldürüldüler<sup>102</sup>.

Çerkes sahrasında yaşananların tafsilatını Evliyâ Çelebi'den öğrenen Defterdarzâde Mehmed Paşa, Bâki Paşa'nın saf değiştirmesinden üzülse de derhal yedi bin kadar askerle İpşir Paşa'nın üzerine yürüdü. Ancak bunu haber alan İpşir Paşa çoktan Çerkes'ten ayrılarak Keskin tarafına yönelmişti. Üç konak kadar İpşir'in peşinden giden Defterdarzâde takipten vazgeçti. Öte yandan İpşir askerinden canlarını kurtarmaya çalışan Varvar Ali Paşa'nın divân efendisi Halil Ağa'yı ve diğer bazı isimleri yakalayıp mallarının yerlerini söyledi ve ardından kellerini kestirip İstanbul'a gönderdi<sup>103</sup>.

Varvar Ali Paşa İsyanı Anadolu'da böylece sona erdiyse de İstanbul bir süre daha yaşananları konuşmaya devam etti. Kâtib Çelebi, Varvar'ın kesik başının 2 Cemaziyülevvel 1058/25 Mayıs 1648'de İstanbul'a ulaştığını, Veziriazam Ahmed Paşa'nın aleyhinde olup Varvar'dan derman umanların ve bu sayede bir ferahlık bekleyen sairlerinin için böyle bitmesi karşısında hayal kırıklığı yaşadıklarını yazar<sup>104</sup>. Nâ'imâ'ya göreyse, İstanbul'daki halk isyanın duyulmasıyla ikiye ayrılmıştı. Veziriazam Ahmed Paşa'ya ve diğer devlet adamlarına düşmanlığı olanlar Varvar Ali Paşa'yı bir kurtarıcı olarak beklerlerken, kesik başını görünce İpşir Mustafa Paşa'ya lanetler yağdırdılar. Varvar'ı isyana tahrik edenin bizzat Veziriazam Ahmed Paşa olduğuna ve bu sayede taht değişikliği yapmak istediğine dair padişaha telkinlerde bulunanlar ise hile ve boş sözleri ile baş başa kaldılar<sup>105</sup>.

Varvar'ın çadırında ele geçirilen mallar ve hazinesi İpşir Mustafa Paşa tarafından İstanbul'a gönderildi. Sultan İbrahim, Varvar Ali Paşa'nın dul kalan hanımının çırılçplak çarmıha gerilerek teşhir edilmesini emrettiyse de Veziriazam Ahmed Paşa hayli dil döküp padişahı bundan vazgeçirdi. Varvar Ali Paşa'nın payitahttaki konağına da bütün eşyası ile birlikte hazine

<sup>102</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 239-240 ve ondan naklen Haluk Gökalp, "Makâlât-ı Varvarî", s. 122. Bu muhakeme için ayrıca bk. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 982; Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1133. Vecihî, sadece İpşir Paşa'nın, "güft u gûye mecâl" vermeyip, huzuruna getirilen Varvar Ali Paşa'nın katline dair fermanı icra ettirdiğini yazar. Varvar'ın kellesinin kesilmesini tasdik eder bir dil kullanır (bk. *Tarih*, s. 75).

<sup>103</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 240-241.

<sup>104</sup> Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 982.

<sup>105</sup> Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1134.

namına el konuldu<sup>106</sup>. Evliya Çelebi, bu konağın, ya da kendi ifadesiyle sarayın, Sultan Ahmed Camii yakınlarında olduğunu bildirir<sup>107</sup>.

Hizmetlerine mukabil İpşir Paşa'ya samur kaplı seraser ve diğer ümerâya da hil'atler gönderildi. Varvar Ali Paşa'yı öldüren İpşir Mustafa Paşa, müteakip yıllarda saraya damat olup veziriazamlığa kadar ulaştıysa da kendisine karşı başlatılan bir isyan neticesinde kellesini kaybetti. Çerkes'deki savaşta Ali Paşa'yı atından düşürüp yakalayan Yusuf Ağa, asi askerler İpşir Paşa'nın sarayını yağmalarken koluna isabet eden kurşunla yaralandı ve o yaradan öldü<sup>108</sup>.

Nâ'imâ, Varvar Ali Paşa'nın bir oğlunun arkasında iz bırakmadan ortadan kaybolduğunu, diğer oğlunun da Çerkes'teki savaşta yaralanıp İpşir Paşa'nın yanında kaldığını yazar<sup>109</sup>. Müellifin ismi zikretmediği bu şahsın, muhtemelen, Varvar Ali Paşa'nın büyük oğlu Mustafa Bey olduğu anlaşılıyor. Bu Mustafa Bey, babasının vârisi ve terekesinin mutasarrıfı sıfatıyla Varvar Ali Paşa'dan alacakları olan kimselerin açtıkları davalara muhatap olmuştur. Abdürrahim Ağa b. Mehmed Ağa 400 riyâlî gurus, Çavuşbaşı Abdülfettâh Ağa b. Mehmed Ağa 1400 riyâlî gurus, Hüseyin Bey b. Bayram 1100 riyâlî gurus, Mehmed Ağa b. Hasan 500 esedî gurus, İlya v. Mosi de 210 riyâlî gurus alacaklarının Varvar Ali Paşa'nın terekesinden ödenmesi için mahkemeye müracaat etmişler ve iddialarını ispatlamışlardır. Varvar'ın oğlu Mustafa Bey de, tasarrufundaki Vidin Sancağı'nda Vulkavaslavna(?) zeâmetinin 6 bin riyâlî gurus mahsûlünü babasının sağlığında kendisinden borç olarak aldığını iddia ve bu meblağın terekeden tahsili için mahkemeye müracaat etmiş ve davasında haklı bulunmuştur<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1134.

<sup>107</sup> Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, I, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Karaman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006, s. 154.

<sup>108</sup> Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1134. Vecihî, yalnızca taltifen İpşir Paşa gönderilen kürk ile diğer ümerâya gönderilen hil'atlerden bahseder (bk. *Tarih*, s. 76). Kâtib Çelebi ise hizmetine karşılık İpşir Paşa'ya Sivas beylerbeyliğinin verildiğini ve birkaç adamının da bölüğe geçirildiğini yazar (bk. *Fezleke*, s. 1035).

<sup>109</sup> Nâ'imâ, *Tarih*, III, 1134.

<sup>110</sup> Bu mahkeme kayıtları için bk. *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil*, s. 42-43, 66, 68-70, 92-94, 107-108, 110-111.

Evliyâ Çelebi, Varvar Ali Paşa'yı, "Bir sâde-dil, harem-i hâsda perveriş bulup... Bosneviyyü'l-asl bir Oğuz âdem idi. Hîle ve hud'adan berî, zemm ü nemm ve gıybet ü mesâvî ve kizb ü bühtândan ârî vüzerâların düşman üzere varıcı Varvar'ı idi. Ve gâyet mu'tekid olduğundan her hoş-âmed âmedî kelâmı tasdik etmeğe meftûn idi. Ve re'y [ü] tedbîrde hüsn-i tedbîr etmeyüp sû'-i tedbîre ilkâ edenlere tab'iyet ederdi. Ve devleti gûyâ istidrâc ve kemâl-i hiffet ile ve akl-ı killet ile meşhûr-ı âfâk idi. Ancak salâh-ı hâl ile mümtâz-ı ser-firâz idi"; "nefsinde hayli bahâdır, dilâver, server-i hünerver [ve] merd-i meydân gürbüz er" sözleriyle tavsif eder<sup>111</sup>. IV. Mehmed devri ümerâsından Kara Mustafa Paşa, Varvar Ali Paşa'nın kapı halkından iken IV. Murad tarafından Harem'e alınarak yetiştirilmiştir<sup>112</sup>. Devlet adamlığının yanı sıra şair de olan Ali Paşa, kendi hâl tercümesini mesnevî tarzında 177 beyit<sup>113</sup> hâlinde anlatmıştır.

Netice olarak Varvar Ali Paşa hayat hikayesi birkaç yönüyle dikkat çekicidir. Devşirme denilince ilk olarak devletin tebaası olan gayrimüslim ailelerden topladığı çocuklar akla gelmesine karşılık Varvar Ali Paşa, Bosnalı Müslüman bir ailenin çocuğudur. Onun şahsında, devşirme sisteminin istisnâî bir zümresinin Osmanlı sisteminde idareci olarak yetiştirilmesi sürecini takip etmek mümkündür. Paşanın kendisinin, Osmanlı erkânı arasında çok da yaygın rastlamadığımız bir tavırla, bu süreci bizzat kaleme alması ayrıca önemlidir. Galata ve Topkapı saraylarındaki uzun adâb ve hizmet eğitimini müteakip devlet kademelerinde üstlendiği görevler başlı başına bir fevkaladelik arzetmez. Ancak Ali Paşa'nın kariyerinin tespit ve takibi, devrin sıkıntılı siyasî atmosferini, zaman zaman tayin ya da azillere etki eden hizipler arası ilişkileri, bilhassa Sultan İbrahim zamanının iktidar çekişmelerini aksettirmesi ve somutlaştırması açısından mühimdir. Nihayet, 17. asır Osmanlı Anadolu'sunun geniş çaplı hadiselerinden olan Varvar Ali Paşa'nın liderlik ettiği isyanın da hem taşradaki genel bir memnuniyetsizliğin hem İstanbul'daki farklı zümreler arasındaki nüfuz mücadelesinin bir tezahürü olduğu görülmektedir.

<sup>111</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 236, 238.

<sup>112</sup> *İsâ-zâde Tarihi (Metin ve Tahlil)*, haz. Ziya Yılmaz, İstanbul 1996, s. 120.

<sup>113</sup> Bu eser hakkında malumat için Hikmet Ertaylan ve Haluk Gökalp'in makalelerinin yanı sıra bk. *Rimovana autobiografija Varvari Ali-Paşe*, ed. Marija Dukanović, Belgrad 1967.



## KAYNAKÇA

## Arşiv Kaynakları ve Kronikler

- 85 Numaralı Mühimme Defteri 1040-1041 (1042)/1630-1631 (1632), yay. haz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ankara 2002.
- 86 Numaralı Mühimme Defteri'nin Özetli Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, haz. Murat Alanoğlu, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2010.
- 88 No'lu Mühimme Defteri (Transkripsiyon ve Özet), haz. Fatma Kaytaş, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006
- 88 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (1637-1638/H. 1046-1048), haz. Murat Ateş, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van 2008.
- 89 Numaralı Mühimme Defteri, haz. Eren Bahri Gök, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.
- Abdurrahman Hibri Efendi, Defter-i Ahbar, haz. Muhittin Aykun, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (=BOA), Maliyeden Müdevver Defterler (=MAD), nr, 364, 5526, 5510, 5965.
- BOA, A.DVN.MHM.d, nr. 942
- BOA, A.DVNSMHM.ZYL.d, nr. 9.
- BOA, Bâb-ı Asafî Ruus Kalemî Defterleri (A.RSK), nr. 1492, 1502, 1512, 1515, 1516, 1517.
- BOA, Kâmil Kepeci (=KK), nr. KK, nr. 258, 266, 3399.
- BOA, MD, nr. 87
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, I, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Karaman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006; II, haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006.
- Hasan Bey-zâde Târîhi, *Metin ve İndeks (1003-1045/1595-1635)*, III, haz. Şevki Nezihî Aykut, Ankara 2004.

- IV. *Murâd'ın Bağdâd'ı Fethine Dair İki Eser: Nûrî İbrâhîm, Fetihnâme-i Bağdâd-Kâdî-zâde Ahmed Çelebi, Fetihnâme-i Bağdâd (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, haz. Mehmet Fatih Gökçek, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- İsâ-zâde Tarihi (Metin ve Tahlil)*, haz. Ziya Yılmaz, İstanbul 1996.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Rumeli Sadâreti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil (H. 1057-1059/M. 1647-1649)*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2011.
- Kara Çelebi-Zâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri (1299-1648), Tahlil ve Metin*, haz. İbrahim Özgül, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2010.
- Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin Zafername Adlı Eseri (Tarih-i Feth-i Revan ve Bağdad)*, haz. Nermin Yıldırım, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005.
- Kâtib Çelebi, Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*, II, haz. Zeynep Aycibin, İstanbul 2016.
- Peçevî Tarihi (317b-351a Metin, Dizin, Özel Adlar Sözlüğü)*, haz. Zuhul Kayayurt, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005.
- Sıdkî Paşa, *Gazavât-ı Sultân Murâd-ı Râbi (IV. Murâd'ın Revan Seferi)*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul 2006.
- Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solak-zâde Tarihi*, II, haz. Vahit Çubuk, Ankara 1989.
- Târih-i Na'imâ*, II-III, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 2007.
- Tarih-i Nihâdî (80b-152a) (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, haz. Satiye Büşra Uysal, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.
- Topçular Kâtibi 'Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (Metin ve Tahlil)*, II, haz. Ziya Yılmaz, Ankara 2003.
- Vecihî, Devri ve Eseri*, haz. Ziya Akkaya, Ankara Üniversitesi DTCF, Doktora Tezi, Ankara 1957.

#### Araştırma Eserleri

- AK, Mahmut, "Mehmed Paşa, Gürcü", *DİA*, XXVIII, 510-511.
- AFYONCU, Erhan, "Sokollu Mehmed Paşa", *DİA*, XXXVII, 354-357.

- AKTEPE, M. Münir, “İpşir Mustafa Paşa ve Kendisiyle İlgili Bâzı Belgeler”, *Tarih Dergisi*, sayı: 24 (İstanbul 1970), s. 45-58.
- AYKUT, Nezihi, “IV. Murad’ın Revan Seferi Menzîlnâmesi”, *Tarih Dergisi*, XXXIV (İstanbul 1984), s. 183-246.
- BAYSUN, M. Cavid, “Köse Sultan”, *İA*, VI, 915-923.
- ÇELİK, Şenol, “Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne’nin Yeri ve Edirne Kazasındaki Av Alanları (Hassa Şikâr-gâhı)”, *XII. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 4-8 Ekim 1999), Kongreye Sunulan Bildiriler*, III/III, Ankara 2002, s. 1887-1903.
- DÜNDAR, Recep, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Malatya 1998.
- EMECEN, Feridun M., “İbrahim”, *DİA*, XXI, 274-281.
- ERTAYLAN, İ. Hikmet, “Varvarî Ali Paşa”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. II, sa. 3-4 (İstanbul 1948), s. 155-170.
- GÖKALP, Haluk, “Çobanlıktan Valiliğe, Valilikten Asiliğe: Varvarî Ali Paşa ve Makâlât-ı Varvarî”, *İlmi Araştırmalar*, XXII (İstanbul 2006), s. 111-134.
- İLGÜREL, Mücteba, “Köse Sultan”, *DİA*, XXVI, 273-275.
- İSEN, M., “Ali Paşa”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, I, 332.
- MURPHEY, R., “Warwari Ali Pasha”, *Eİ* (New Edit.), XI, 152-153.
- ÖNAL, Ahmet, “Varvar Ali Paşa”, *DİA*, XLII, 530-531.
- ÖZCAN, Abdülkadir, “Atmacacıbaşı”, *DİA*, IV, 82.
- Rimovana autobiografija Varvari Ali-Paşe*, ed. Marija Dukanović, Belgrad 1967.
- SAHİLLİOĞLU, Halil, “Dördüncü Murad’ın Bağdat Seferi Menzîlnâmesi: Bağdat Seferi Harp Jurnalı”, *Belgeler*, II/3-4 (Ankara 1993), s. 1-36.
- TAESCHNER, Franz, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Osmanlı Yol Ağı*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2010.
- ULUÇAY, M. Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 2001.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları, Asemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, I, Ankara 1988.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, Ankara 1995.
- ÜNVER, Süheyl, “Dördüncü Murad’ın Revan Seferi Kronolojisi, Şevval 1044 (1635)-Receb 1045 (1635)”, *Belleten*, sayı: 64 (Ankara 1952), s. 547-577.

## “VARVAR ALI PASHA AND HIS REBELLION”

*Abstract*

*In this study, Varvar Ali Pasha's official life and his rebellion has been discussed. First of all, by starting from the origin of the pasha, his acceptance to Galata Palace, his education in the Enderun, his leaving the palace and his commissions that he undertook in the government have been revealed. In the second part, nature of Varvar Ali Pasha's rebellion that made him a historic person has been studied. In this way by making use of pasha's autobiography, archive documents, chronicles and studies written through these sources, both crises of Ottoman history in seventeenth century and one actor of this period have been tried to be clarified*

*Keywords*

*Crises of seventeenth century, Ottoman Empire, Varvar Ali Pasha.*

## 1843 ASKERİ TENSİKATIYLA “ÇOKLU ORDU SİSTEMİ”NE GEÇİŞTE REDİFLERİN İNTİBAKI VE NEFER TEDARİKİNDE YAŞANAN SORUNLAR\*

Fatih AKYÜZ\*

### ÖZET

Modern ordunun gereksinimi devletin kötü gidişatına paralel olarak bilhassa XIX. yüzyılda artmış ve bu minvalde “asker” maddesi 1839 Tanzimat Fermanı’nda işlenmişti. Bu alanda II. Mahmud döneminde mühim reformlar yapılsa da askeri dönüşüm, Abdülmecid ve sonrasında önemli bir mesafe almıştır. 1843 askeri tensikat kanunu ile birlikte çoklu ordu sistemi ihdas edilmiş, imparatorluk toprakları beş parça olarak düşünülmüş ve her bölgeye birer ordu yerleştirilmiştir. Hassa, Dersaadet, Rumeli, Anadolu ve Arabistan olarak isimlendirilen bu ordular, merkezleşen devletin en önemli göstergeleri olmuştur. Bu makalede, 1843’teki Osmanlı askeri düzenlemesinin ayrıntıları, orduların oluşum süreçleri, yedek niteliğindeki rediflerin asıl asker hüviyetinde nizamiyeye intibakları meselesi, nüfus sayımı ve kur’a gibi faaliyetlerin hayata geçirilmesi mevzuları incelenmiş, “ordu” mefhumunun Tanzimat ıslahatlarını uygulamada en önemli enstrüman haline gelmesi vurgulanmıştır. 1869 tensikatının konu dışında bırakıldığı bu çalışmada, orduların nefer temin etme işine odaklanılmış, merkezin aldığı kararların taşradaki akisleri ve bilhassa zorunlu askerliği tahkim etme çabaları ele alınmıştır.

*Anahtar Kelimeler*

*Osmanlı ordusu, Askeri tensikat, Redif, Askere alım, Kur’a-i şer’iyye*

### Giriş

### Kriz ve Tarihi Tecrübe

Dünya tarihinin en büyük imparatorluklarından birini kuran Osmanlılar, şüphesiz XV. ve XVI. yüzyıllarda Avrupa’nın da gündemini belirleyen

\* Makalenin geliş tarihi: 2.11.2017 / Kabul tarihi: 5. 11. 2018.

\*\* Dr., T.C. Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı, [fakyuz@gmail.com](mailto:fakyuz@gmail.com)

büyük bir siyasi-askeri güç konumundaydı. Ancak Batı karşısında alınan mağlubiyetler ve bunların Osmanlı siyasi, idari ve askeri sisteminde meydana getirdiği tahribat, mevcut düzenin değişim ihtiyacını beraberinde getirdi. Bu nedenle XVII. yüzyılla birlikte Osmanlı Devleti'nin en önemli gündem maddesi ıslahatlar konusu olmuştur. Doğası gereği devletin gücünü temsil eden en önemli unsur olan asker/ordu, alınan yenilgiler bağlamında "nizam"ın ve "ıslahat"ın merkezinde yer alır. Osmanlı idarecilerinin bu manada yenileşme hareketlerinin merkezine askeri reformu yerleştirmeleri - mağlubiyetler nedeniyle biraz da mecbur kalmış olmaları- teorik açıdan tutarlı ve isabetli görünmektedir.

XVII. yüzyıl devlet adamı Koçi Bey<sup>1</sup>, IV. Murad'a sunduğu telhisinde gerilemenin durdurulup güçlü bir saltanatın dirtilmesini tartışırken; Katip Çelebi ve Naima, Sultan'a önerilerini arz ederken teklifleri hep askeri reform olmuştur. Bunda hedeflenen gaye, disiplinli ve etkili bir güç ile merkezi otoriteyi sağlamaktı. Onlara göre yeniden yapılanan ordu, merkezkaç güçlere (*kuvve-i ani'l-merkeziyye*) karşı merkezi hükümeti destekler ve böylelikle "kanun ve nizam" tesis edilirdi.<sup>2</sup> Bu minvalde Sultan IV. Murad ve 1656'dan 1702'ye uzanan süreçte Köprülülerin, icraatlarıyla bunu sağladıkları söylenebilir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise Batının teknolojik avantajları ve sofistike savaş metotları bakımından Avrupa ordularının olumlu bir ivme kazanması, Osmanlılar ile "düşmanları" arasında kritik bir askeri dengesizlik yaratacağı benziyordu.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Zuhuri Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, İstanbul 1972.

<sup>2</sup> Avigdor Levy, "Military Reform and the Problem of Centralization in the Ottoman Empire in the Eighteenth Century", *Middle Eastern Studies*, Vol. 18, No. 3, (July 1982), s. 228.

<sup>3</sup> Levy, *a.g.m.*, s. 231.

Osmanlı Devleti'nin Avrupa modelindeki geniş çaplı askeri ıslahat teşebbüsü,<sup>4</sup> III. Selim'in önderliğinde Nizâm-ı Cedîd<sup>5</sup> hareketiyle başlar ifadesi herhalde yanlış olmayacaktır. Öncekilere göre hedef ve vizyonu geniş, radikal bir program olan III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd'i, II. Mahmud devri için kuşkusuz önemli bir referans kaynağı olmuştur.<sup>6</sup> Bu miras üzerine tahta

<sup>4</sup> XIX. yüzyılın en vurucu özelliklerinden birisi, Stanford Shaw'ın işaret ettiği gibi geleneksel reformdan modern reforma geçişi temsil etmesidir. Klasik dönem Osmanlı ordusunun yaptığı fütuhattan dolayı "eski"nin referans gösterilmesi bir tarafa bırakılmış, artık Batılı bir anlayış ve tavırla "yenilenme" ihtiyacı hissedilmiştir. Bunu, XIX. yüzyıl reform sürecinde görmek mümkündür. Stanford J. Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud Dönemleri", çev. M. Faruk Çakır, *Türkler*, Ankara 2002, XII, 609-628.

Resmi tarih yazımında askeri vaziyetin kötü olduğu, savaşma hususiyetinin kaybolduğuna dair bkz. Mütercim Ahmed Âsım, *Âsım Efendi Tarihi*, nşr. haz. Ziya Yılmaz, İstanbul 2015, I, 225, 227-228; II, 1331; Şânîzâde Mehmed Ataullah, *Şânîzâde Tarihi*, nşr. haz. Prof. Dr. Ziya Yılmaz, İstanbul 2008, I, 87; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme-i Asâkir Defterleri*, nr. 31, s. 19; farklı bir kaynak olarak bkz. John Philip Morier, *Memoir of a Campaign with the Ottoman Army in Egypt*, London 1801, s. 1-6.

<sup>5</sup> Fatih Yeşil, *İhtilaller Çağında Osmanlı Ordusu: Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyoekonomik ve Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir İnceleme (1793-1826)*, İstanbul 2016, s. 13, 55-65; Enver Ziya Karal, "Nizâm-ı Cedîd'e Dair Layihalar", *Tarih Vesikaları*, I/6 (1942), s. 414-425; II/8 (1942), s. 104-111; II/11 (1943), s. 342-351; II/12 (1943), s. 424-432; Vacide İmre, *Selim III'e Verilen Layihalar*, İstanbul Üniversitesi Basılmamış Lisans Tezi, İstanbul 1946; Ahmet Öğreten, *Nizâm-ı Cedîde Dâir Askerî Lâyihalar*, Ankara 2014, s. 157-210; Besim Özcan, *Islahatla İlgili III. Selim'e Sunulan Layihalar (Tatarcık Abdullah Efendi Layihası)*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Merkezi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1985; Engin Çağman, *III. Selim'e Takdim Edilen Layihalara Göre Osmanlı Devleti'nde İktisadî Değişme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995; Engin Çağman, *III. Selim'e Sunulan Islahat Layihaları*, İstanbul 2010; Kemal Beydilli, "III. Selim dönemi Reformlarına Mouradgea d'Ohsson'un Katkıları-The Contributions of Mouradgea d'Ohsson to the Reforms of the Reign of Selim III", *The Torch of the Empire Ignatius Mouradgea d'Ohsson and the Tableau Général of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century – İmparatorluğunun Meşalesi XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Genel Görünümü ve Ignatius Mouradgea d'Ohsson*, İstanbul Kasım 2002, s. 95-101; Kemal Beydilli, "İgnatus Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan): Ailesi Hakkında Kayıtlar, Nizâm-ı Cedîd'e Dair Layihası ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Siyasi Hayatı", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1984, XXXIV, 247-314.

<sup>6</sup> Yüksel Çelik, "Nizâm-ı Cedîd'in Niteliği ve III. Selim ile II. Mahmud Devri Askeri Reformlarına Dair Tespitler (1789-1839)", *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi/Selim III and His Era From Ancien Regime to New Order*, ed. Seyfi Kenan,

çıkan II. Mahmud daha keskin ve şümüllü bir reform programına girişecek, üstelik kaderi ve ıslahatları amcazadesi Selim gibi olmayacaktı. Nizâm-ı Cedîd'in ardından bunu yeniden ihya etme girişimi olan Sekbân-ı Cedîd<sup>7</sup> (1808) adında bir ordunun kurulması ise, askeriye ve devletin dönüşümünde bir "uvertür" kabilinden değerlendirilebilir.

Başlangıçta otoritesini tesis, ardından da tahkim etme gayretinde olan II. Mahmud, iktidarı ve reformlarının önünde büyük bir engel olarak gördüğü Yeniçerileri tarih sahnesinden silmekle<sup>8</sup> işe başlamış, ardından da idari-bürokratik yapıyı radikal bir biçimde dönüştürerek devletin zayıflayan merkezîyetçi karakterini ve mutlak iktidarını tahkim etmiştir. Bu süreçte, başarıya ulaşmayan yeniçeri isyanından iki gün sonra 17 Haziran 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı ve bununla bağlantılı Eşkinciler Ocağı'nı ilga eden II. Mahmud, akabinde devletin modern ordusunu kurdu, buna Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adını verdi.<sup>9</sup>

Nizam-ı Cedid, Sekban-ı Cedid, Asakir-i Mansure-i Muhammediye<sup>10</sup> ve sonunda bölgesel orduları temsil eden Asakir-i Nizamiye-i Şahane, düzelme ve çarenin askeriyede arandığına işaret etmektedir. Değişen şartlara uyum sağlama çabası olarak belirginleşen askeri dönüşüm, kuşkusuz Tanzimat döneminde imparatorluğun kendi iç dinamiklerinin gereği olarak başat bir

---

İstanbul 2010, 565-589; Kemal Beydilli, "Islahat: XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Kadar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, İstanbul 1999, XIX, 176.

<sup>7</sup> Abdülkadir Özcan, "Sekbân-ı Cedîd", *TDVİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 328-329.

<sup>8</sup> Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum 1826-1839*, İstanbul 2009; Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul 1293; Ahmed Cevdet, *Târih*, İstanbul 1309, XII, 267-271; Mehmet Mert Sunar, *Cauldron of Dissent: A Study of The Janissary Corps (1807-1826)*, Binghamton Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, New York 2006; Mesut Ayar, *Bektaşilikte Son Nefes: Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşilik*, İstanbul 2009; Tuncer Baykara, "Osmanlı Reformlarının İlk Zamanları: Yeniçeri Ocağının Kaldırılması ve İlk Tatbikat", *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, X (1995), 1-11; Hamiyet Sezer, "Yeniçeri Ocağının Kaldırılışının Taşradaki Yansıması (1826-1827)", *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXX (1998), 215-237.

<sup>9</sup> Yeni bir kanun çıkarılması ve buna ulemanın katkısına dair bkz. Avigdor Levy, "II. Mahmud Döneminde Askeri Reform ve Ulema/Military Reform and The Ulema in The Reign Of Mahmud II", *II. Mahmud: Yeniden Yapılandırma Sürecinde İstanbul/İstanbul in The Process of Being Rebuilt*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2010, s. 151-161.

<sup>10</sup> Ordunun dönüşümü ve sosyo-politik tesirleri için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 15-130.



rol oynamıştır. Belli bir dönem son derece iyi işleyen devletin ana damarlarından olan tımar sisteminin XVIII. yüzyıla gelindiğinde önemini yitirmesi, gerek yerel asayişin sağlanması ve gerekse seferlerde tımarlıların başat bir rol oynayamaması, özellikle taşrada merkezîyetçi yapının güçlendirilmesi bağlamında ordunun fonksiyonunu ve önemini daha da arttırmıştır.<sup>11</sup> "Merkezkaç" kuvvetlerin oluşturduğu imparatorluğun "merkezci" bir yapıya doğru dönüşmesi söz konusudur. Meydana gelen sancı ve sorunları bu minvalde düşünmek faydalı olabilir.

Askeri teşkilatın/sistemin geçirdiği evrim, Tanzimat Fermanı'yla (1839) beraber daha da hızlanacak, tabiri caizse III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde atılan reform adımlarının semeresi Sultan Abdülmecid devrinde devşirilecek, hazırlanan yeni reform programları çerçevesinde merkez ve taşrada, çoklu ordu sistemine dayanan merkezîyetçi ve modern bir askeri teşkilat vücuda getirilmeye çalışılacaktır.

### Tanzimat'ın Askeri Düzenlemeleri

Osmanlı İmparatorluğu'nda reformların karakter ve istikamet değiştirdiği XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde, "devr-i cedîd" in alâmeti olarak 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı, mülkî ve malî alanda yapılacak ıslahatın genel hatlarını çizmiş; askerlik meselesi de bunlar arasında önemli bir yer tutmuştur. O zamana dek asker alımında belli bir düzenin olmadığına altını çizen Ferman, bu uygulamanın memlekete zarar verdiğini de ilave ederek bundan sonra mevcut nüfusa bakılarak nefer alınacağını ve ayrıca askerlik müddetinin eski uygulamanın aksine sınırlandırılmasını öngörerek daha sistemli bir yapı öngörmüştü. "*Tahammülünden ziyâde*", "*kiminden noksan*", "*nizamsızlık*", "*mevadd-ı nâfianın ihlâli*", "*kat'ı*

<sup>11</sup> Taşradaki otorite boşluğunu dolduran sosyal, siyasi ve askeri nüfuz sahibi haline gelen ayan ve eşraf gibi unsurların yerine daimi ve düzenli orduyu devlet iktidarının etkili aracı haline getirmek ana hedeflerden olmuştur. Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyanlık*, Ankara 2014, s. 169-246; Özcan Mert, "Âyan", *TDVİA*, İstanbul 1991, IV, 195-198; ayrıca bkz. Frank Tallett, "Batı Avrupa'da Askerler, 1500'ler-1790", *Askerlik 'İşi': Askerî İşgücününün Karşılaştırmalı Tarihi 1500-2000*, der. Erik Jan Zürcher, İstanbul 2017, s. 149.

*tenâsül*" gibi ifadelerle olumsuzluklar vurgulanarak yenilik meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.<sup>12</sup> Burada en önemli ibarenin ise *'muhâfaza-i vatan için asker vermek ahâlinin farıza-i zimmeti*" olduğu muhakkaktı, askerlik vazifesi halk için "boyun borcu" olarak tavsif edilerek bir vatandaşlık ruhu da oluşturulmak isteniyordu. Böylece, yeni döneme bu düşüncelerle giriliyor ve devletin reform yapacağı ana akslardan birinin ordu olduğu anlaşılıyordu.

1826 sonrası yapılan düzenlemelerden hemen bir sonuç alınmadığı - zaten bunun mümkün de olmadığı-, yeni ordunun 1828-29 Osmanlı-Rus Harbi ve Mısır Meselesi'nde iyi bir sınav veremediği ortadaydı. 1831 yılında İstanbul'a gelen bir doktor Amerikalı James Ellsworth De Kay da bu minval üzere askerinin düzensizliğinden bahsetmişti.<sup>13</sup> Ancak bundan daha önemlisi Helmuth von Moltke idi.<sup>14</sup> 1835-1839 yıllarında Osmanlı ordusunda askeri öğretmen ve tahkimat uzmanı olarak görev yapan Moltke, sistemi daha geniş çapta tenkite tabi tutar. Devletin vergi ve asker toplama maddelerini eleştirerek askerlik mükellefiyetinin belirli bir gruba yüklenmiş ağır bir vazife olduğunu belirtir. Özellikle taşrada köylere baskınlar yapılarak cebren asker

<sup>12</sup> Askerlik meselesiyle ilgili Tanzimat Fermanı'nda aynen şu ifadeler geçmektedir: "Asker maddesi dahi ber-minvâl-i muharrer mevâdd-ı mühimmeden olarak eğerçi muhâfaza-i vatan için asker vermek ahâlinin farıza-i zimmeti ise de şimdide kadar câri olduğu vechile bir memleketin aded-i nüfûs-ı mevcûdiyesine bakılmayarak kiminden rütbe-i tahammülünden ziyâde ve kiminden noksan asker istenilmek hem nizâmsızlığı ve hem zirâat ve ticâret mevâdd-ı nâfiasının ihlâlini mücib olduğu misillü askerliğe gelenlerin ilâ-nihayeti'l-ömr istihdâmları dahi fütûru ve kat'-ı tenâsülü müstelzim olmakda olmasıyla her memleketden lüzûmu takdîrinde taleb olunacak neferât-ı askeriye için bazı usûl-i hasene ve dört veyâhud beş sene müddet-i istihdâm zımında dahi bir tarîk-i münâvebe vaz' u te'sîs olunması îcâb-ı hâldendir." *Düstur*, I. Tertip, Dersaadet 1289, I, 4-7.

Askeri sistemde neferler için zaman kavramının olmamasının evlilik müessesesi gibi bazı sosyal meseleleri olumsuz manada etkilediği konusu Osmanlı belgelerine de yansımıştır: "Mukaddemâ hıdemât-ı askeriyyeye vakt ü müddet tahsîs olunamaması ecilden neferât-ı askeriyyenin tûl müddet silk-i askeriyyede kalması ve mevki'-i me'mûriyetlerinin tebeddül eylemesi cihetiyle ba'zılarının vilâyetlerinde sıhhat haberleri alınmayarak mefkûd hükmüne girmelerinden zevcelerini âharı tezevvüc eyleyüb bu keyfiyyet şer'an ve mülken mezmûm ve memnû' olduğına binâen", BOA., İrade Mesail-i Mühimme (İ. MSM), 11/226, lef 1-2.

<sup>13</sup> James Ellsworth De Kay, *1831-1832 Türkiye'sinden Görünümler*, çev. Serpil Atamaz Hazar, ed. Recep Boztemur, Ankara 2009.

<sup>14</sup> Bir süre Osmanlı hizmetinde bulunan Prusyalı asker ve devlet adamı. Kemal Beydilli, "Moltke, Helmuth von", *TDVİA*, İstanbul 2005, XXX, 267-268.

toplanmasını "adam avcılığı" olarak niteler, bunun da hükümete karşı memnuniyetsiz bir kitle yarattığına ve dolayısıyla iyi bir yönetim oluşturmalarının zaruretine dikkat çeker.<sup>15</sup>

Yukarıda birkaçına değindiğimiz askeri uzmanlara ilaveten, devrin yabancı devlet adamlarının da zaman zaman bu konuya değindikleri görülür. Bunlardan İngiltere elçisi Lord Ponsonby Hariciye Nazırı Sadık Rıfat Paşa<sup>16</sup> ile 7 Temmuz 1841 tarihinde uzun uzadıya görüşerek Osmanlı askeri sisteminin düzene sokulmasının önemini ifade eder. Bâbîâlî açısından askeri hezimetlerin yaşandığı Mısır Meselesi'nin ardından İngiltere, ordusu güçsüz olan bir Osmanlı'nın kendi politik çıkarlarıyla tezat teşkil ettiğini düşünmekteydi. Ponsonby, Bâbîâlî'nin tertipli ve talimli asker oluşturması için bir an önce faaliyete geçmesini önermekte, aksi takdirde Osmanlı'nın diğer devletlere muhtaç olacağını açık bir şekilde Rıfat Paşa'ya belirtmekteydi. Buna bağlı olarak askeri nizamla dair bir layiha da yazdığı görülen elçi, Asâkir-i Mansûre'nin intizamının sağlanmasını hararetle tavsiye etmekteydi.<sup>17</sup>

Bu tavsiyeler ve ihtiyaçlar doğrultusunda, orduda tasarlanan reform hareketinin mahiyeti Meclis-i Hass ve Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de görüşüldü ve bir tasarı olarak kaleme alındı. Uzman istihdamına ilaveten, malumatlı bir müşirin serasker muavinliğine getirilmesi suretiyle komuta kademesinde bir düzenlemeye gidildi. Talim olgusunun öneminden dolayıdır ki askerlere bunu iyi bir şekilde öğretmek maksadıyla "talimhâne-i maârif-i askeriye" adıyla bir yer tahsisi kararı alındı, çok geniş ve uygun bir mekân olan Rami Kışlası da bu iş için tercih edildi.<sup>18</sup> Kışlada piyade ve süvariden mürekkep birkaç taburun münavebeli bir şekilde ikameti sağlanarak talim ve terbiye edilmeleri istendi.<sup>19</sup> Layihada; talim, talimhane ve bunun idaresi, Avrupa'da

<sup>15</sup> Helmuth Von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1999, s. 240, 292.

<sup>16</sup> Ali Akyıldız, "Sâdik Rıfat Paşa", *TDVİA*, İstanbul 2008, XXXV, 400-401.

<sup>17</sup> BOA., İ. MSM., 9/193, lef 10, 17 CA 1257/7 Temmuz 1841.

<sup>18</sup> 1828-29 Harbi'nde II. Mahmud Hassa askeri ile burada konaklamış ve talimlere nezaret etmişti. Bkz. Yüksel Çelik, "II. Mahmud Devrinde İdari-Askeri Bir Üs: Rami Kışlası", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, LII (2018), 227-266; benzer bilgi için aynı yazarın *Şeyhül-Vüzerâ Koca Hüseyin Paşa: II. Mahmud Devri'nin Perde Arkası*, Ankara 2013, s. 270.

<sup>19</sup> BOA., İ. MSM., 9/193, lef 5, 22 B 1257/19 Eylül 1841.

askeri ilim tahsili, Osmanlı ordusu için top imali olmak üzere dört madde özellikle vurgulanmaktaydı. Esasında Asâkir-i Hassa alayları Haydarpaşa'da Selimiye Kışlası'nda, Asâkir-i Muntazama da Davutpaşa Kışlası'nda ikamet etmekte ve buralarda talim yapmaktaydı. Bu husus Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de ifade edildiği gibi talim için hangi yer tahsis edilirse edilsin oranın talimhane olacağı belirtilerek mekândan daha ziyade "talim" maddesi öne çıkarıldı. Bunun yanında subayların harp ilminde eğitimsiz olmalarına dair bazı sert eleştiriler de yapılmıştı. Zabitlerin ikiye ayrıldığı belirtilerek buna açıklık getirilmeye çalışılmıştı. Bir grubun Avrupa'da ilim tahsil ettiği, diğer grubun ise savaş ve muharebelere saha tecrübesi kazandığı vurgulanarak mektepli-alaylı ayırımına dikkat çekilmişti. Ordunun talim yapmaması ise vakit kıtlığına bağlandı.

Tasarıda ön plana çıkarılan kavramlardan biri de *nesak-i vâhid (tek tip)* idi. Askeri yapının organize olmasında bu anlayışın önemi vardı. Neferlerin taliminden topların imal edilmesine kadar askeriye'nin tüm alanlarında bu anlayışın oluşturulması ve yerleştirilmesi askeri modernizasyonun felsefi zeminini teşkil etti. Bunlara ilave olarak askeri düzenlemenin temeli dört esasa bağlandı. Askerin mutlak ve mükemmel manada talimli olması, ordunun iç nizamı, neferlerin komutanlarına itaati ve askerin temizliği gibi olgular "talim, düzen, itaat, nezafet" başlıklarında özetlenerek yapılacak tensikatın temelini oluşturdu.<sup>20</sup>

Sorunları ortaya koymak ve çözüm üretmek adına Sadık Rıfat Paşa'nın ardından 1842 yılında Hariciye Nazırlığına getirilen İbrahim Sârim Efendi tarafından da bir layiha hazırlandı. Bir devletin asayiş ve emniyetinin sağlanmasının ve dış müdahalelerden korunmasının tek şartının ancak tertipli ve nizamlı bir ordu olduğuna vurgu yapan Nazır, asker hususuna yeni bir düzen getirilmesini öneriyor, ilk ve önemli sorun olarak da nefer tedarikini gündeme getiriyordu. Muhtelif milletlerin geniş bir coğrafyada yaşadığı Osmanlı Devleti'nde çoğu alayın eksik halde bulunması, mevcut neferlerin ise askerliğe elverişli olmaması, "bazılarının çürüdüğü bazılarına ise *fütûr îras etmesi*" sebebiyle yeni asker alımına zemin aranıyordu. Asâkir-i muvazzafanın noksanını tamamlamak için ilk olarak hazır asker konumunda olan rediflerin (yedeklerin) kullanılması düşünülmüş ve Anadolu'dakilerin

<sup>20</sup> BOA., İ. MSM., 9/193, lef 1, 5, 22 B 1257/9 Eylül 1841.

celbine teşebbüs edilmişti. Ancak bu girişim mahzurlu görüldüğünden ertelenmiş ve ardından Arnavutluk ve "Kürdistan"<sup>21</sup> gibi bölgelerden asker tertibi fikri daha ağır basmıştı. Böylece redif askerlerini bozup dağıtmak uygun bulunmamıştı. Hakkaniyete aykırı telakki edilen "redifleri nizamiyeye katma", ahaliyi zor duruma sokacağı gibi memleketin sosyo-ekonomik şartlarını da olumsuz etkileyecekti. Şüphesiz söz konusu yerlerden yeni asker almak, redifleri muvazzaf hale getirmekten daha masrafsız ve garanti görülmüştü. Son olarak, layihada değinilen konuların müzakereye muhtaç olduğu ve bunların detaylı bir şekilde görüşülmesi gerektiği ifade edildi. Elbette ki bu nihai karar değildi, sadece bir tasarıydı. Zaten daha sonra görülecekti ki redifler de oluşturulan yeni ordulara monte edilecekti. Layihanın kopyaları incelenmek üzere ilgili yetkililere gönderildi ve ardından da bir meclis tertip edilmesi ve meselenin enine boyuna tartışılmasına Padişah iradesiyle karar verildi.<sup>22</sup>

Bu doğrultuda 1843 yılının ilk günlerinde orduyu "daimi bir nizama oturtmak" maksadıyla müzakere görevi yapacak ve Bâb-ı Seraskeri'de haftada iki gün toplanacak geçici bir meclis yani "Meclis-i Muvakkat" teşkil edildi. Meclis; Asâkir-i Hassa Müşiri Rıza Paşa<sup>23</sup>, Asâkir-i Mansûre Müşiri

<sup>21</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürdistan adı, İmparatorluğun Kürtlerin yerleşik olduğu/yaşadığı toprakları ifade etmek için kullanılıyordu. Hiçbir zaman bu adla anılan bir devlet olmamıştır. Osmanlı'da Kürdistan adını taşıyan bölge Kürtlerin yaşadığı tüm alanın (Diyarbakır Eyaleti) sadece bir kısmını kapsıyordu, aynı şekilde İran'daki Kordestan adlı eyalet de bu ülkede yaşayan Kürt nüfusun sadece yaklaşık üçte birini barındırmaktadır. Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul 2008, s. 25; ayrıca bkz. M. Emin Zeki, *Kürdistan Tarihi*, Ankara 1992.

<sup>22</sup> "Asâkir-i redifeyi bozup dağıtmak hüsn-i tedbir olamayacağı zâhir u âşikârdır, işbu lâyiha mücmel ü muhtasar olub ya'nî yalnız heyûlâ-yı maslahatı mübeyyin olmakla mütâla'ât-ı meşrûha esâs ittihâz olunduğı sûrette mütefferi'ât-ı mukteziyesi bi'l-etraf müzakereye muhtâc ve mütevakfif idüğü", BOA., İ. MSM., 10/196, lef 1-2, 1 R 1258/12 Mayıs 1842.

<sup>23</sup> Abdülmecid'in tahta çıkışında 2 Haziran 1839'da vezir rütbesiyle Mabeyn-i Hümayun müşiri, ardından hassa müşiri ve 16 Eylül 1843 tarihinde serasker oldu. Seraskerliğinin yanında Ticaret Nazırlığı, Kaptanıderyalık, Tophane Müşirligi ve Bahriye Nazırlığı gibi önemli görevlerde de bulunmuştur. 24 Kasım 1877'de vefat etti. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, yay. haz. Nuri Akbayar, İstanbul 1996, V, 1389-1390; ayrıca bkz. Metin Ünver, "Tanzimat Dönemi Bir Osmanlı Paşasının Biyografisini Yazmak: Cihan Seraskeri Hasan Rıza Paşa", *İslam Telif Geleneginde Biyografi Yazıcılığı*, İstanbul 2016, s. 205-222.

Reşid Paşa, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye azalarından Nâfiz Paşa ve Arif Hikmet Beyefendi, Tophâne-i Âmire feriki Mehmed Ali Paşa, Asâkir-i Hassa Dâr-ı Şûrâ Reisi Süleyman Paşa, Asâkir-i Muntazama Dâr-ı Şûrâ Reisi Reşid Paşa ve azadan Hayreddin Paşa, Sami Paşa, Meclis-i Vâlâ azasından Şekib Efendi ve İzzet Efendi, Dâr-ı Şûrâ-yı Askeri azası miralay mütercim Mehmed Bey ve Rıfat Bey'den teşekkül etmekteydi.<sup>24</sup> Meclis, o zamana kadar edinilen tüm tecrübeler ışığında askeri nizamın esas ve usullerini belirlemek üzere toplandı. İlk müzakeresine 4 Şubat 1843 (4 Muharrem 1259) günü başlayan meclisin ikinci toplantısı 8 Şubat 1843'te (8 Muharrem 1259) yapıldı ve düzenlenen ilk mazbatada 7 ana madde belirlendi.<sup>25</sup>

1. Ordunun mevcudunun ne kadar olacağını belirlenmesi.
2. Piyade, süvari ve topçu sınıflarının oluşturulması ve oranlarının tespit edilmesi.
3. Mevcut asker sayısının bilinmesi ve eksikliklerinin giderilmesi.
4. Osmanlı topraklarında kaç ordunun teşkil edileceği ve bunların hangi mevkilerde konuşlandırılacağı ve her ordunun kaç neferden oluşturulacağını tespiti.
5. Askerlerin maaşları, elbise, ayakkabı ve tayinatlarının tedariki, kullanacakları silahlar, alet ve edevatın senelik masraflarının bilinmesi ve karşılanması.
6. Askerin istihdam sürelerinin, istibdâl/terhis ve yeni alım usulünün ve teferruatının nasıl icra edileceğinin belirlenmesi.
7. Askerlerin görev anındaki hareketlerine bakılarak hizmetinde eksiklik olmamasına gayret gösterilmesi, nizama aykırı davranışların cezalandırılması ve bunun bir kanunnameye bağlanması.

Meclis-i Muvakkat'taki görüşmelerde ilk olarak beş ordunun kurulmasını öngören "çoklu ordu sistemi"ne geçiş ve bu amaçla ortaya çıkacak ihtiyaçlar ele alınmıştı. Bu amaçla öncelikle ülke sathındaki askeri birimlerin sayısal dökümü çıkarıldı ve ardından da bunların kağıt üzerindeki taksimatına başlandı. Bu bağlamda yedek kuvvet kapsamında vazife yapan

<sup>24</sup> Ahmed Cevad, *Târih-i Askerî-i Osmânî*, Süleymaniye Ktb. Hüsrev Paşa Kol. nr. T6127, III, 3. Bunlara ilave olarak Mehmed Nâil ismi de BOA., İ. MSM., 10/203, lef 6'da söz konusu meclisin mazbatasında görülmektedir.

<sup>25</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 4.

rediflerin asıl asker hüviyetinde (nizamiye askeri) istihdamlarında/ *'kalb-i redif'*de güçlükler yaşanmış ve bunun aşılması için bir usul belirlenmeye çalışılmıştı.

1843 tensikatının yürürlüğe girmesinden hemen önce nefer temininde<sup>26</sup> bazı adımlar atılmış ve bu işte aşiretler de kullanılmak istenmiştir. *'Dâhil-i Tanzimat mahal ve mevâki'den neferât-ı cedîde matlub ve ahz olunduyşa'* ifadesi, Tanzimat reformlarının uygulanma gücü ile asker alımı arasında bir korelasyon kurmaktaydı. Savaş ve sair nedenlerden dolayı yaralı ve sakatların ya da vefat edenlerin yerine reformların ilk uygulanacağı pilot bölgeler manasındaki "Tanzimat bölgelerinden" yeni asker alınmış, fakat açık kapatılamamıştı. Bu bağlamda örneğin Hassa alaylarında üçte bir oranında azalma meydana geldiği resmi yazışmalarda belirtilmişti. Hatta öyle ki iç güvenlik zafiyetinin ortaya çıktığı ve karakollarda bile istihdam edilecek askerin kalmadığı vurgulanmıştı. Ayrıca bir sorun daha vardı, "terhis sıkıntısı". Böyle bir ortamda görevini bitiren askerlerin ordudan ayrılmasına izin verilmemekteydi. Bir diğer ifadeyle, terhis oranı asker alım miktarına bağlıydı. Bunun üzerine noksan ve terhis sıkıntısını gidermek maksadıyla 1842 yılının ortalarında Kürtler ve diğer göçebe aşiretlerden asker alımı gündeme geldi. Buna ilaveten söz konusu toplulukların "*huşûnet-âmiz*" yapısı ve ayrıca mali külfet olmak üzere iki temel sorunun da altı çizildi. Merkeze uzak yerlerden yapılacak fazla miktarda asker alımı yine o bölgeye çok sayıda askeri kuvvet sevkini gerektirecek ve şüphesiz bu da fazla masrafa sebebiyet verecekti. Zira, asker temininde mesafenin önemi yadsınamaz bir gerçektir ve mesafe ile masraf arasında doğru bir orantı vardı. Askerin alındığı yer ile nakledildiği yer arasındaki mesafe açıldıkça masraf da artmaktaydı. Devletin ise bunu önemsemesi, içinde bulunulan mali şartlar itibarıyla gayet normaldi.

Tanzimat'ın ilanıyla birlikte muhtelif muhitlerden (*dâhil-i Tanzimat elviye*) asker alındığından dolayı bu amaç için kullanılan yerlerden tekrar nefer alımı yapmak adaletsiz bulundu. Alternatif olarak ise, merkeze çok

<sup>26</sup> Veysel Şimşek, "The First "Little Mehmeds": Conscript for the Ottoman Army, 1826-1853", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, İstanbul 2014, XLIV, 265-311.

uzak olmayan yerler arandı. Bu bağlamda Haremeyn<sup>27</sup>, Rişvan<sup>28</sup> ve Yörük<sup>29</sup> adlı Türkmen aşiretleri gündeme getirildi. Orta ve Batı Anadolu'da yer alan asker alımı hususunda kullanılmayan bu aşiretlerden Hassa alaylarını "olabildiği ölçüde" tamamlama kararı alınması, oldukça tutarlı bir davranış olarak addedilebilir. Bu durum, gerek mesafe ve gerekse masraf olarak uygun karşılanmıştı. Esasında aşiretlerin genelde tamamı merkez siyasetinin zihninde asi karakterli idi ve askerlik söz konusu olduğunda görevden imtina edeceklerini tahmin etmek çok zor değildi. Devletin göçer yapılarına karşı mesafeli duruşunu burada bir kez daha görmek mümkündür. Yönetimin tercihinin Türkmen aşiretlerinden yana olmasının sebebi ise -en azından bu örnek için- bunların buldukları yer hasebiyle sevkیات masrafının mâkûliyeti idi. Bu planın hayata geçirilmesi adına Kütahya, Aydın, Konya, Ankara, Bozok ve Sivas'taki müşir ve feriklere emirnameler gönderildi.<sup>30</sup> Uygulamayı kabul etmeyip tereddüt edenlere öncelikle "tehdit ve korkutma" ile muamelede bulunulması, bu etkili olmazsa kuvvete başvurulması ve tutuklanmaları yönünde karar alınmıştı. Tüm bu gelişmeler, 1843 Tensikat Kanunu ve 1846 Kur'a Kanunnamesi öncesi zorunlu askerliğe geçişte devletin kararlılığı ve çabasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Tanzimat Fermanı'nda da vurgulandığı üzere, yaş ve belli şartlara bağlı olarak her erkeğin askerlik yapması anlamına gelen zorunlu askerliğin ihdas edilmesi, bu amaçla çıkarılan Kur'a Kanunu, bunun getirdiği toplumsal reflexler ve merkez-taşra bürokrasisinin tutumları dönemin öne çıkan meseleleri olmuştur. Bunlar işletilirken ne tür süreçlerden nasıl geçildiği sorusunun cevabı, devletin tatbikat başarısını bize gösterebilir. Asker alımında kur'a uygulamasının ön şartı olan nüfus sayımının icrası ise, devlet

<sup>27</sup> Cevdet Türkay, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*, İstanbul 2001, s. 83.

<sup>28</sup> XVI. yüzyılda Malatya ve Adıyaman çevresinde konargöçer hayatı yaşayan ve sonraki asırlarda Orta ve Batı Anadolu'ya, oradan da Rumeli'ye kadar büyük bir sahaya yayılmış Türk aşiretidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Faruk Söylemez, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Yönetimi: Rişvan Aşireti Örneği*, İstanbul 2007.

<sup>29</sup> Yerleşim yerleri: Ankara, Kastamonu, Kengiri, Bozok, Amasya, Sivas, Çorum, Söğüt (Hüdavendigâr Sancağı), Cevdet Türkay, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>30</sup> BOA., İ. MSM., 10/197, lef 4, 5, 28 CA 1258/7 Temmuz 1842.



için bir nevi tensikatın sorunlu alanı idi ve "biz tahrîr olunmayız"<sup>31</sup> refleksi modernleşen devlet ve ordunun önündeki mühim engellerdendi.

### Yeni Orduların Teşekkülü: "Çoklu Ordu Sistemi"ne Geçiş

Hassa Müşiri Rıza Paşa'nın riyasetinde Meclis-i Muvakkat'ta yapılan görüşmelerde bazı kararlar alınmıştı. Padişah onayından sonra 8 Eylül 1843 tarihinde "tensikât-ı askeriye hatt-ı şerifi"<sup>32</sup> adıyla ilan edilen bu kararlar, Fermanın çizdiği çizgileri biraz daha kalınlaştırarak netleştirdi. Özellikle askerinin temini, görev sürelerinin belirlenmesi ve bunun bir sistem dâhilinde işlenmesi gibi esas tedbirlerin ön planda tutulduğu hatt-ı şerifte, *askerî işlerin en ziyâde iftihar edilecek dinî hizmet olduğu ve din uğurunda sâdıkâne gayretin mükâfatının verileceği* hususlarına yapılan atıflarla meseleye dinî/manevî bir yön de kazandırıldığı görülür. Manevi referanslar, vazifeyi kutsallaştırarak muhtemel aksaklıkları bertaraf etmeye ve neferin kendi içinden gelerek itaat ve hizmet etmesini sağlamaya matuftu. Ayrıca hatt-ı şerif, bir durum tespiti de yaparak özellikle askere alım konusundaki düzensizliğin giderilememesinden dolayı bir rahatsızlığın oluştuğunu belirtmiş ve sorunun hemen çözülmesi gerektiğine işaret etmişti.

Askerin görev süresinin ve buna bağlı olarak terhis vaktinin tespiti hatt-ı şerifin gayesi idi. Muvazzaf alayların istenen seviyede bulunmaması nedeniyle redif askerlerinin muvazzaf olarak kullanılması ve mevcut açığın kısa zamanda bu şekilde telafisi uygun görüldü. Redifler muvazzaflar gibi "fiili asker" görünümünde değilseler de ordunun bünyesinde bir nüve teşkil etmeleri, asker tedarikinde başvuru ilk kaynak olmalarında etkili olmuştu. Yeni asker alımında yaşanan sıkıntıların yoğunluğu, ilk aşamada çok da rağbet görmeyen bu fikri cazip hale getirmiştir. Bununla birlikte hatt-ı şerif, muvazzafların 5 sene, bunu tamamlayanların redif olarak 7 sene askeri hizmette bulunmalarını makul süre (*müddet-i mu'edile*) olarak belirledi.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> BOA., Meclis-i Vâlâ (MVL), 226/48, 16 N 1265/5 Ağustos 1849.

<sup>32</sup> *Düstur-ı Askerî*, Dersaadet, 1287, s. 3-6.

<sup>33</sup> *Düstur-ı Askerî*, 4-5; "saltanat-ı seniyyenin umûr-ı mühimme-i cesîmesinden olan tensikât-ı askeriye maddesinin merkez-i lâyıkında tanzîm ve tesviyesi, hıdemât-ı askerîde bulunacak sunûf-ı neferât nizâmiyeye yalnız beş sene müddet-i mu'ayyene tahsis olunarak müddet-i mu'ayyene-i mezkûrenin tekmilinde ifâ-yı hıdmet eden asâkir-i atıkanın neferât-ı cedîde ile bi'l-istibdâl memleketlerine i'âde olunması", *Takvîm-i Vekâyi*, 258, 24 Ş 1259/19 Eylül 1843.

Meclis-i Muvakkat'ta yapılan müzakerede 1843 yılı için düzenli ve düzensiz olmak kaydıyla ordunun mevcudunun 120.000'den fazla olduğuna işaret edilmişti. Masraf/harcama kalemi de buna göre düzenlendi. Ancak yeterli olmadığı vurgulanan bu sayının hazinenin gelirleri doğrultusunda tedricen arttırılacağı da belirtildi. İlk aşamada 150.000 muvazzaf askere ihtiyaç duyulmuştu. Bunun 98.880'i piyade, 22.000'i süvari ve 8.120'si topçu olacak; piyadeler 3.296'şar neferden 30 alay, süvariler 1.100'er neferden 20 alay, topçular ise 1.624'er neferden toplam 5 alay olarak teşekkül edecek; asâkir-i muvazzafa bundan böyle beş ordudan oluşacak ve söz konusu alaylar yeni oluşturulacak ordulara taksim edilecekti.<sup>34</sup>

Askeri yapının "çoklu ordu sistemi"ne tahviliyle Osmanlı topraklarında Hassa, Dersaadet, Rumeli, Anadolu ve Arabistan orduları olmak üzere beş ordu ihdas edildi. Literatürde orduların isimleri ve konumları konusunda bir karışıklık söz konusudur. Mesut Uyar ve Edward J. Erickson'un hazırladığı *Osmanlı Askeri Tarihi* adlı kitapta "1848'de Dersaadet Ordusu Şumnu'ya taşınarak Şumnu Ordusu adını aldığı" zikredilmiş, halbuki bu ordu 1869 yılındaki askeri düzenlemeye kadar resmi olarak yine Dersaadet Ordusu olarak anılmıştır. Bunun hemen öncesindeki cümlede ise "Bağdat Ordusu" diye adlandırılan ordunun Bağdat merkezli Irak ve Hicaz Ordusu olduğunu vurgulamak daha doğru olacaktır. Yine aynı eserde "V. (Suriye) Ordunun Şam'da, VI. (Arabistan) Ordunun Bağdat'ta olduğu" belirtilmiştir. Aynı hata Abdülkadir Özcan'ın "Ordu" maddesinde de görülmektedir. Oysa ki orduların isimlerinin numara ile anılmaya başladığı ikinci büyük tensikatla birlikte (1869), Şam merkezli Arabistan Ordusu "V. Ordu", Bağdat merkezli Irak ve Hicaz Ordusu "VI. Ordu" olarak belirlenmiştir. Genellikle *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi*'nden alınan bu bilgilerin revize edilmesi gerekmektedir.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 5; askeri tensikat ile ilgili ayrıca bkz. *Cerîde-i Havâdis*, 130, 16 S 1259/18 Mart 1843; 145, 15 Ş 1259/10 Eylül 1843; 147, 28 Ş 1259/23 Eylül 1843; *Takvîm-i Vekâyi*, 257, 11 B 1259/7 Ağustos 1843.

<sup>35</sup> Mesut Uyar-Edward J. Erickson, *Osmanlı Askeri Tarihi*, İstanbul 2014, s. 326, 363; Abdülkadir Özcan, "Ordu", *TDVİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 364. Bkz. BOA., İ. MSM., 10/215; Sadaret-Müteferrik (A. M), 382/81; İrade Meclis-i Mahsus (İ. MMS.), 44/1851; Sadaret Divan Name-i Hümayun Evrakı (A. DVN. NMH.), 14/12.

Orduların ihdasının ardından ilk iş olarak merkez ve mevkileri belirlendi. Buna göre, Hassa Ordusunun merkezi Üsküdar, mevkileri Hüdavendigâr (Bursa), Aydın ve Konya eyaletleriyle Kütahya, Karahisar-ı Sahib (Afyon), Balıkesir, Eskişehir ve Kocaeli sancakları olup neferinin 12.900'ü merkezde, 4.300'er askeri de Aydın, Konya ve Kütahya'da bulunacaktı. Dersaadet Ordusunun merkezi İstanbul, mevkileri Ankara ve Çirmen eyaletleriyle Bozok (Yozgat), Kayseriye, Amasya, Çorum, Kastamonu ve Bolu sancakları olup neferleri ise 10.750'si merkezde, 4.300'ü Ankara'da, 2.150'şeri Bozok ve Kastamonu'da, 6.450'si ise Çirmen'de olacak şekilde taksim edildi. Rumeli Ordusunun merkezi Manastır, mevkileri Vidin ve Silistre eyaletleri, Elviye-i Hamse/Tırhala, Yanya, Delvine, Avlonya, Selanik, İskenderiye (İşkodra) sancakları, Sofya ve Belgrad kazaları olup nefer bölüşümü merkezde, Elviye-i Hamse ve Vidin'de 4.300'er, İşkodra, Sofya ve Belgrad'da 2.150'şer, Silistre'de ise 6.450'şer şeklinde yapıldı. Anadolu Ordusunun<sup>36</sup> merkezi Sivas<sup>37</sup>, mevkileri Diyarbakir ve Erzurum eyaletleri, Muş, Van ve Kars sancakları ile Meadin-i Hümayun (Maden) kazası idi, askerlerinin 4.300'eri merkez, Meadin-i Hümayun ve Diyarbakir'de, 6.450'si Erzurum'da, 6.450'si de Muş, Van ve Kars'ta bulunacaktı.

<sup>36</sup> Bkz. Cengiz Çakaloğlu, "1843 Askerî Düzenlemesi Çerçevesinde Anadolu Ordusu'nun Kuruluşu", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2001, V, 41-54.

<sup>37</sup> Anadolu ordusu teşkil edildiğinde Sivas, ordunun merkezi olarak düşünülmüştü. Daha sonra müşir Rüstem Paşa'nın Harput'un daha uygun olduğunu belirtmesiyle birlikte ordu merkezi yapılan bu şehirde ilk olarak kışla, müşir ikametgâhı ve hastane inşa edilmişti. Sonraki müşir Osman Paşa da ordunun merkeziyle alakalı yeni fikirler ortaya atmış, Bedirhan Bey üzerine gittiği vakit dönüşte Van Gölü kenarındaki Ahlat kasabasını beğenmiş ve buranın tercih edilmesini önermişti. Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de görüşülen mesele Ahlat'ın merkez seçilemeyeceği şeklinde sonuçlanmış ve ardından Erzincan'ın ağır havası ve Erzurum'un şiddetli kışı nedeniyle Ağustos 1848'te Trabzon merkez ittihaz edilmişti. 1856 yılına gelindiğinde sınıra daha yakın olmasından dolayı Erzincan merkez belirlenmiş, üç yıl sonra 1859'da buradan daha faydalı bir yer aranması faaliyetine girilmişti. Anadolu bölgesinin tahkimat meselesi için hududa bir komisyon gönderilmiş ve yapılan çalışmalar neticesinde komisyon Erzurum'u tercih etmişti. Ancak Erzurum'un merkez hüviyetinde kalması çok uzun sürmemiş, daha sonra tekrar idare makamı Erzincan'a kaydırılmıştı. (Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 96); ayrıca bkz. BOA., İ. MMS., 11/475, 3 B 1274/17 Şubat 1858; 16/643, 29 M 1276/28 Ağustos 1859.

Düzenlemeye göre Arabistan Ordusunun merkezi Şam, mevkileri Sayda, Halep, Maraş ve Rakka eyaletleriyle Adana, Kudüs ve Trablusşam sancakları iken nefer taksimat tablosu ise 4.300'eri Şam, Sayda ve Halep'te; 2.150'şeri Maraş ve Rakka'da, 8600'ü Adana, Kudüs, Cebel-i Dürüz ve Trablusşam'da bulunacak şekilde düzenlenmişti.

Bu tertip ve taksim hesabına göre orduların asker mevcutları -en azından kağıt üstünde- yüz yirmi binlere ulaştı, 21.000 neferin ise 8.120'si Top-hane-i Amire ve Bahr-i Sefid (Çanakkale) ve Siyah (İstanbul) boğazlarında, 2.000'inin de humbarahane mühendis alayı olarak istihdam edilmesi kararlaştırıldı. Beş alay olarak düşünülen 10.880 neferin ise iki alayı Bağdat'a, iki alayı Girit'e ve bir alayı da Trablusgarp'a gönderilecekti.<sup>38</sup> Bunlar bağımsız alay niteliğinde olup iç güvenlik açısından sıkıntılı bölgelerde konuşlanacaklardır.

Böylelikle Osmanlı toprakları nüfus baz alınmak suretiyle beş kısma ayrılarak her bölge bir orduya asker toplama alanı olarak tahsis edildi. Ancak güvenilir ve sıhhatli bir nüfus sayımından henüz yararlanılamaması, Haziran 1843'te Meclis-i Muvakkat kararı doğrultusunda bazı ordu dairelerinin tadil edilmesine sebep oldu. Şöyle ki, başlangıçta Hüdavendigâr, Aydın, Kütahya, Karahisar-ı Sahib ve Konya alanları Hassa ordusu mevkileri olarak belirlenmişti. Buraların nüfuslarının fazla olduğuna kanaat getirilmesi ve Dersaadet ordusu için belirlenen yerlerin ise nüfusunun az olması bu tür bir değişiklik yapılmasına sebep oldu. Eşit nüfus (*müsâvât-ı nüfus*) kriterinin sağlanması için Konya eyaletinin sadece Teke, Hamid ve Alaiye sancakları Hassa ordusunda kalmak üzere diğer sancaklar ve Konya merkez, Dersaadet ordusuna verildi.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 5-6, 36-37.

<sup>39</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 35;

**Tablo 1.** Orduların merkez ve mevkilerini gösterir tablo.<sup>40</sup>

ORDU	YER	ASKER	TOPLAM
<b>HASSA</b>	Üsküdar (Merkez)	18.129	27.226
	İzmir	2.640	
	Manisa	664 (4 süvari bölüğü)	
	Isparta	3.331	
	Kütahya	2.462	
<b>DERSAADET</b>	Dersaadet (Merkez)	12.031	24.190
	Edirne	5.723	
	Ankara	1.788	
	Konya	2.147	
	Kastamonu	2.169	
	Bozok	332	
<b>RUMELİ</b>	Manastır (Merkez)	4.300	23.764
	Yanya	3.300	
	Şumnu	4.300	
	Babadağı	1.000	
	Sofya	5.110	
	Selanik	1.644	
	Beyşehir	1.644	
	Vidin	1.644	
	Niş	822	
<b>ANADOLU</b>	Sivas (Merkez)	4.300	25.800
	Meadin-i Hümayun	4.300	
	Diyarbakir	4.300	
	Erzurum	6.450	
	Muş, Van, Kars	6.450	
<b>ARABİSTAN</b>	Şam (Merkez)	4.300	25.800
	Sayda	4.300	
	Halep	4.300	
	Maraş	2.150	
	Rakka	2.150	
	Adana, Kudüs, Cebel-i	8.600	
	Dürüz, Trablus		
			<b>126.780</b>

<sup>40</sup> BOA., İ. MSM., 10/215, Rumeli (bazı yerleri hariç), Anadolu ve Arabistan orduları taslak halinde gösterilmiştir.

Tabloda gösterilen Hassa, Dersaadet ve Rumeli ordularının oluşturulmasına ve nefer teminine başlanmasına karşın Anadolu ve Arabistan orduları için durum henüz bu seviyede değildi. Söz konusu iki ordu için askerlerin nerelerden ve ne miktarda sağlanabileceğine dair taslaklar hazırlanmıştı. Her birinin toplamı 25.824 olmak kaydıyla Anadolu ordusu 17.000 muvazzaf, 1.624 topçu, 7.197 redif; Arabistan ordusu 9.537 muvazzaf, 1.624 topçu, 14.663 redif şeklinde düzenlendi:<sup>41</sup>

**Tablo 2. Anadolu Ordusunun teşkilinde kullanılacak neferlerin dökümü.**

Yer/Mekân	Nefer
İbrahim Paşa Livasından Halep, Trablusşam ve Akka'da	3.201
16. Alay tabiriyle Erzurum'da	2.419 (4 tabur)
Ali Paşa Livasından Üsküp'te	985 (2 tabur)
Derviş Paşa Livasından Berat'ta	401 (3 tabur)
Derviş Paşa Livasından İşkodra'da	388 (1 tabur)
İzzet Paşa Livasından Erzurum'da	5.080 (6 tabur)
Kars sancağından topçu dönüştürülen	2.540 (3 tabur)
Van'dan tertip edilen	867 (1 tabur)
Muş sancağından tertip edilen	1.001
<b>TOPLAM</b>	<b>17.003</b>
	<b>Nefer (Topçu)</b>
Tophane 4. Alayının Erzurum'daki bölükleri	126
Erzurum'da muvazzaf olarak yerliden tertip edilen	28
Muvazzaf olarak Harput'ta mevcut bulunan	92
Erzurum redifiyle beraber kalb edilen/dönüştürülen	180
2., 4. ve 5. Alayların Tophane mevcudundan verilmesi kararlaştırılan	811
Tophane'nin İhtiyat Alayı mevcudundan verilmesi kararlaştırılan	387
<b>TOPLAM</b>	<b>1.624</b>
	<b>Nefer (Redif)</b>
Kengiri redifi bakayasından	357
Kayseriye redifi bakayasından	691
Kastamonu redifi bakayasından	186
Bozok redifi bakayasından	464
Viraşehir redifi bakayasından	691
Çorum redifi bakayasından	396
Amasya, Sivas redifi bakayasından	1.717
Meadin-i Hümayun kazaları redif askerlerinden	2.797
<b>TOPLAM</b>	<b>7.197</b>

<sup>41</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 82-83.

**Tablo 3.** Arabistan Ordusunun teşkilinde kullanılacak neferlerin dökümü.

Yer/Mekân	Nefer
Halid Paşa Livasından Şam'da mevcut olan	4.138 (8 tabur)
9. Alaydan Beriyyetüşşam'da bulunan	1.083 (2 tabur)
Ali Paşa Livasından Bosna'da	1.005 (2 tabur)
Ali Paşa Livasından Beriyyetüşşam'da	1.187 (4 tabur)
8 tabur piyade askere açıktan tayini lazım gelen zabitan	640 (8 tabur)
4 alay süvariye açıktan tayini lazım gelen zabitan	484
<b>TOPLAM</b>	<b>9.537</b>
	<b>Nefer (Topçu)</b>
Tophane-i Amire'den Beriyyetüşşam'da bulunan 6. Alay	820
Tophane-i Amire'den Şam'da olan topçu bölükleri	387
Halep'te açılan topçu bölüğü neferleri	72
Tophane-i Amire'de mevcut 2. Alay neferlerinden verilmesi kararlaştırılan	345
<b>TOPLAM</b>	<b>1.624</b>
	<b>Nefer (Redif)</b>
Maraş eyaleti askeri	2.196
Urfa eyaleti askeri	2.196
Diyarbakir eyaleti askeri	2.196
Meadin-i Hümayun askerlerinden Musul'da görevde bulunan	1.650
Vidin ve Niğbolu rediflerinden memleketlerinde olan iki tabur	1.644
Manastır redifi bakayasından	286
Sofya redifi bakayasından	387
Samako redifi bakayasından	377
Silistre redifi bakayasından	64
Selanik redifi bakayasından	183
Aydın redifi bakayasından	78
İzmir redifi bakayasından	477
Menteşe redifi bakayasından	254
Hamid redifi bakayasından	21
Teke redifi bakayasından	294
Konya redifi bakayasından	332
Akşehir redifi bakayasından	504
Niğde redifi bakayasından	330
Kırşehir redifi bakayasından	555
Vidin ve Niğbolu rediflerinden Bosna'da görevde bulunan	552
<b>TOPLAM</b>	<b>14.663</b>

Tanzimat tensikatına kadar Osmanlı ordusu "Asâkir-i Mansûre" ya da çoğunlukla "Asâkir-i Muntazama" olarak adlandırılmakta, Hassa askeri de "Asâkir-i Hassa-i Şâhâne" şeklinde belirtilmekteydi. Tensikatla birlikte bu tabir değişmiş, tüm askerlere genel manada "Asâkir-i Nizâmiye" denmeye

başlanmıştır.<sup>42</sup> Yeni ordular asâkir-i muntazamadan teşkil edilecek, redifler ve yeni alınması tasarlanan neferlerle desteklenecekti. Özellikle Anadolu ve Arabistan ordularının oluşturulması ve bununla birlikte diğer ordulara da nefer kaynağı teşkil etmesi açısından taşradaki askerlerin miktarı belirlendi. Buna göre, İstanbul dışında bulunan Asâkir-i Muntazama'nın mevcudu 84.491 iken Asâkir-i Hassa'nın sayısı ise 8.830 idi.<sup>43</sup>

Orduları, Hassa ve Dersaadet'in oluşturduğu "merkez orduları", Rumeli, Anadolu ve Arabistan'ı içine alan "taşra orduları" olmak üzere ikiye ayırdığımız takdirde müşir tayini, asker alımı ve "istibdâl/terhis" in icrası ve kadro oluşumu gibi hususların gelişim ve olgunlaşma süreçleri bakımından sıralama, yine ilkin merkez ve ardından taşra şeklinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla taşra ordularının merkez ordularına nazaran teşekkülü geç gelişmiştir. Her ne kadar merkez orduları Hassa ve Dersaadet olarak belirlenmiş ise de başkente yakınlığı dolayısıyla Rumeli ordusu da oluşturulması gereken ilk üç ordu arasında zikredilmiştir. Kuşkusuz bunda Rumeli'deki potansiyel etkili olduğu gibi devletin tehdit algısı da etkin bir rol oynamıştır. Anadolu ve Arabistan orduları ise daha sonraya bırakılmıştır. Aşağıda verilen grafikte bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Rumeli ordu merkezi Manastır yekpare halinde belirtilirken özellikle uzak taşranın olduğu diğer yerlerin bütünlük arz etmeyen lokal bir şekilde gösterilmesi taşra ordularının teşekkül etmediğine zaten bir işaretir.

---

<sup>42</sup> BOA., Cevdet-Askeriye (C. AS), 4461, 25 CA 1260/12 Haziran 1844; "asâkir-i şâhânenin hîn-i tanzîminden berü asâkir-i mansûre ve ekserî muntazama ta'bîr olunmakta olduğu, asâkir-i şâhânenin herbir usûl ve nizâmâtı tensikât-ı cedîde iktizâsınca usûl-ı hasene tahtına idrac kılınmış olduğundan ta'bîrât-ı merkûmenin dahî sûret-i takarrürde bulunması lâzimedden görüldüğüne binâen bundan böyle asâkir-i mezkûreye asâkir-i nizâmiye-i şâhâne ta'bîri nezd-i hilâfet-penâhîde tensib u tasvîb buyurularak olvechile ta'bîr kılınması ve cünûd-ı hassaya dahî kemâkân asâkir-i hassa-i şâhâne itlâk olunması emr u fermân ...", BOA., İ. MSM., 11/231, lef 1.

<sup>43</sup> BOA., İ. MSM., 10/215, lef 5.





ve nasıl tedarik edileceği ise zorunlu askerlik sisteminin temel problemlerindendi. Daha önceki müzakerelerde taşradaki redif askerine dokunulmayacağı ve bunun yerine Arnavutluk ve Kürdistan gibi bölgelerden tekrar asker alınacağı mevzu bahis edilse de bu fikirden vazgeçilmiş ve rediflerin muvazzaf hale getirilmesi uygun görülmüştü. 11 Şubat 1843 tarihinde *"ikmâl-i noksan maddesinin kalb-i redif ile icrası tensîb u tasvîb"* kararı verildi.<sup>45</sup> Orduların teşekkül arifesinde bu, daha hızlı bir hamleydi. Kuşkusuz bu madde askeri tensikat adına hayati bir önem taşımaktaydı, zira belirtilen miktarda redif olmayan yeni asker (mücedded nefer) alımını çabucak gerçekleştirmek mümkün görünmemekteydi. En başta nüfus sayımı yapılmalıydı ve bu, zamana yayılması gereken kademeli bir organizasyondur. Tam da bu ortamda zaten askeri hizmette bulunan rediflerin nakledilerek muvazzafa dönüştürülmeleri seri bir yöntem olduğundan bunun tercihi akıllıca bir siyaset olarak kabul edilebilir. Fakat doğabilecek tepkilerden ötürü bir o kadar da kritik olduğu su götürmez bir gerçektir. Nihayet Meclis-i Muvakkat'ın bu müzakeresi Padişah tarafından onaylanmış<sup>46</sup> ve ardından bu hassas faaliyette dengeli bir yol izlemek için müzakereler yapılmaya başlanmıştı.

Meclis-i Muvakkat'ın 2 Nisan 1843 (2 Rebülevvel 1259) tarihli toplantısında düzenlenen mazbatada rediflerin muvazzafa "katıştırılma"larının iki seçenekle olabileceği öngörüldü. Rediflerin tamamının bir defada muvazzaf sınıfa alınmasını içeren ilk şık *"ta'mîm/umûmîleştirme"* usulü, beraberinde "mülkî mahzurları" getirebilirdi. İmparatorluk yanında bulunan pasif asker konumundaki onca redifin muvazzaf hale sokulmasının bir tesiri olabilirdi. Nitekim bazı bölgelerde birtakım olaylar da yaşanmıştır. Bunun yanında yaşı geçkin rediflerin yine uzun müddet silah altında kalması askeri mahzur anlamına gelmekte ve ordunun "tüvânâ" tarafını zedelemekteydi. Terhis olamayan askerlerin huzursuzluğu da işin cabası olacaktı. Diğer seçenek olan *"tahsîs/gayr-ı umûmî"* yolu ise, ordulardaki eksik nefer sayısına göre daha yavaş ve lokal bir şekilde redif temini anlamına

<sup>45</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 7.

<sup>46</sup> "Bu mikdâr asâkir nakl u kalb-i redifden başka sûretle hâsıl olamayacağına mebnî mevadd-ı ma'rûza mecâlis-i ma'kûdede doğrusu güzel ve yolunda tedkik ve müzâkere olunmuş olmağla nezd-i mülûkânemizde dahi tasdik u tasvîb olunmuşdur, şu madde-i hayriyye ve ehemmenin hüsn-i vücûd bulunmasının vakt u sırası gelmiş olmasını me'mûl ederim." Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 13.

gelmekteydi.<sup>47</sup> Her iki yöntemin de kuvveden fiile geçirilmesi müşküldü. Dolayısıyla dönüştürme işleminin tedricen yapılması ve rediflere hissettirmeden icraya konulması uygun görüldü. Önemli olan, bir hadisenin açığa çıkmaması için *"vehme zâhib olmamak"* idi. Redifler, alay ve taburlara geldikçe kendilerine gerekli elbiseler verilecek, terhis edilecek eski askerlerin yerlerine ilavesi yapılacak redif miktarları gizlice hesaplanacak ve bunlar muntazam taburlara yerleştirilecekti. Bu ikame faaliyetinde özellikle talim unsuru kullanılacaktı. Bâb-ı Seraskerî’de muvazzaf askerlerin yaptıkları talime redifler de katılacak ve böylelikle ipucu verilmeden katıştırma tedricen sağlanacaktı.<sup>48</sup> Meclis-i Muvakkat’ın bu mazbatasını Meclis-i Vükelâ’da onaylanarak dönüştürme işlemine karşı direnenlerin şiddetli bir şekilde cezalandırılmasına da karar verildi.<sup>49</sup>

Meclis-i Muvakkat’ın 30 Nisan 1843 Pazar günü gerçekleştirilen toplantısının ardından konu, Meclis-i Hass-ı Vükelâ’da tekrar müzakere edildi. Belirtildiği üzere öncelikle üç ordunun yani Hassa, Dersaadet ve Rumeli ordularının asker eksikliğini tamamlamak amacıyla Mansure ve Hassa rediflerinin İstanbul ve Edirne’de toplanmaları için hazırlıklar yapıldı. Meselenin kemmiyeti ise şu şekilde özetlenebilir:<sup>50</sup>

*Tablo 4. Redif ve muntazam askeri potansiyeli ve celb edilecek nefer miktarını gösterir tablo.*

Türü ve Bölgesi	Nefer Adedi
Piyade-Süvari-Topçu Hassa Alayları	12.946
Redif Hassa Alayları	7.978
İstanbul’daki Hassa Alayları	9.395
İstanbul’a celb edilecek muntazam asker	13.763
İstanbul’a celb edilecek Redif askeri	28.204
İstanbul tertibine lazım olan	<b>26.000</b>
Edirne’ye celb edilecek muntazam asker	10.964
Edirne’ye celb edilecek Redif askeri	21.569
Edirne tertibine lazım olan	<b>26.000</b>

<sup>47</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 15, 40.

<sup>48</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 29.

<sup>49</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 31.

<sup>50</sup> BOA., İ. MSM., 10/203, lef 1, 2, 4.

Rumeli ordusu için Konya, Teke ve Hamid sancakları redif neferleri Bursa yoluyla Gemlik iskelesine indirilecek, buradan bir vapur tahsis edilerek Gelibolu'ya geçirilecek ve oradan da Edirne'ye getirilecekti. Kayseri, Ankara ve Kengiri/Çankırı redifleri ise İzmit iskelesine ulaştırılarak mümkün olursa deniz yoluyla Gelibolu'ya, olmazsa İstanbul'a götürülerek buradan Edirne'ye varacaklardı. Saruhan/Manisa ve diğer yerlerde olan İzmit takımının güzergahı ise İzmit-Gelibolu-Edirne olacaktı.

Hassa ve Dersaadet orduları için ise Üsküdar ve İstanbul'a ulaşacak Nevrekep ve Selanik redifleri Selanik iskelesinden deniz yoluyla geleceklerdi. Manastır, Silistre, Edirne, Üsküp, Samako ve Sofya redifleriyle Kastamonu, Viranşehir, Çorum, Kırşehir ve Bozok sancakları rediflerinin ise kara yoluyla başkente getirilmesi daha uygundu. Bununla birlikte Prizren ve Priştine gibi bazı bölgelerdeki rediflerin mevkileri itibariyle muvazzaf askere dönüştürülmeleri kabul görmemiş, ancak yerlerinde kalmalarına da müsaade edilmemiş, yoklanmak ve talim yapmak üzere kendi liva merkezlerinde toplanmalarına karar verilmişti. Bunun yanında Beriyyetüşşam ve Girit gibi uzak yerlerdeki rediflerin de celp edilmeleri için gerekli şartlar hazırlanacaktı.

Bu kadar geniş coğrafyada askeri nakliyatın başlı başına büyük bir faaliyet teşkil etmesi bir yana, hali hazırda bile intikal maddesinin askeri terminolojide çok önemli bir yer tuttuğu izahtan varestedir. Dolayısıyla Osmanlı idarecileri tarafından da rediflerin intikali ve intibakı meselesinde bu askerleri önce toparlayıp ardından vapurlara bindirerek İstanbul ve Edirne'ye göndermeleri için belirlenmiş subayların görevlendirilmesi, askerin nakil esnasında muhtaç olacakları tüm levazımata sağlanması, ikameti gerektirecek uzun yolculuklarda sabahlanacak yerlerin hazırlanması için de mal müdürleri gibi devlet görevlilerine talimatlar verilmesi, yaşanan trafiği ve işin kapsamını göstermeye kâfidir. Ayrıca her nefere günlük 300 dirhem nân-ı aziz/has ve 40 para katık ücreti verilmesi talimat gereği olduğu gibi *"askere hiçbir vehile müzâyaka vü zarûret çektirilmemesi ve bu vesile ile ahâliye zinhâr ve zinhâr rencîde ve taaddî vukû'a getirilmemesi"* uyarıları yapılarak sosyal düzenin zedelenmemesine gayret gösterilmesi de istenmekteydi.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> BOA., İ. MSM., 10/203, lef 6, 30 RA 1259/30 Nisan 1843.

Nihayetinde bir hafta sonra redifleri taşıyacak vapurlar belirlendi. Karadeniz sahilinden gelecek neferleri Üsküdar ve Ereğli vapurları, Beriyyetüşşamdakileri Beyrut vapuru, Selanik'ten celp edilecekleri Amerika vapuru, Girit'ten nakledilecekleri burada bulunan bir beylik vapuru getirecekti. Gemlik, İzmit ve İzmir'den çıkarılacak askerler için ise 1-2 adet vapur tahsis edileceği gibi gerekirse bazı korvet ve brikler de kullanılabilirdi.

Rediflerin muvazzaf askere dönüştürülmesinin sosyal, ekonomik ve psiko-sosyal birçok alana tesir ettiği görülür. Bu durum hem devlet hem de toplum için sıkıntılı bir süreç olarak tebarüz eder. Askerlik yapan şahıslara tekrar bu görevi yüklemek gibi sancılı bir uygulamayı hayata geçirmeye çabalamak, esasında idareciler nezdinde çaresizliğin tezahüründen ziyade pratik ve kestirme bir çözümdü. Çok geçmeden bu projenin etkisi görüldü, terhis beklerken yeni baştan asker olacağını duyan rediflerden firar edenler oldu. Bununla kalmayan firarilerin ortalıkta başıboş ve denetimsiz dolaşarak aç kaldıkları için yiyecek ve içeceklerini tedarik etmek amacıyla bölge halkına zulmettikleri de resmi evraka yansıyan gelişmelerdir.<sup>52</sup>

Beriyyetüşşam'da bulunan Amasya ve Sivas rediflerinin muvazzaf birliklere katılımını bir an önce gerçekleştirmek için harekete geçilmesi, söz konusu olumsuz vakaları sonlandırmaya matuftu. Nihayetinde Amasya ve Sivas'taki 2.029 redif ve yine aynı yerlere ait İstanbul'daki 200 redif askeri birleştirilerek buldukları mevkilere göre iki veya üç muvazzaf alayın celp edilmelerine karar verildi.

Meclis-i Muvakkat redif sevkini tatmin edici bir gerekçeye dayandırmak durumundaydı. Bundan dolayı askeri faaliyetlerde yapılagelen "münevbe" tabirinin yanında, "talim için toplanmak" da başvurulan ibarelerdendi. Böylelikle bir renk verilmeyeceği hedeflenmişti.<sup>53</sup> Bununla birlikte meselenin aslının duyulmasının bir isyana sebebiyet vereceği düşünüldüğünden bazı bölgelerdeki rediflerin sayısının muvazzaf askere göre fazla olması ayrı bir tedirginlik yaratmaktaydı.

Bu konuda Erzurum örneğini ele almak mümkündür. Rediflerin firarından endişe edilen bu bölgede subaylarla birlikte 1.758 muvazzaf, 7.240

<sup>52</sup> Aynı belge.

<sup>53</sup> Ahmed Cevad, *a.g.e.*, III, 40.

redif yer almaktaydı. Görüldüğü üzere burada redif miktarı diğerine oranla çok fazla idi ve bir kargaşa durumunda redifleri zapt ve idare etmek oldukça güç görünmekteydi. Bundan ötürü rediflerin dönüştürülmesi işinde yönetim kadrosu diğer yerlere nazaran Erzurum'da farklı bir usul uygulamayı tasarladı. İstanbul'dan atanan bir subayın buradaki rediflere *"siz muvazzaf oldunuz, beş sene muvazzaf olarak istihdam edileceksiniz"* diye durumu bildirmesi sakıncalı görülmüş ve emniyetin sağlanamayacağından korkulmuştu. Ardından *"her ne kadar İstanbul ve diğer yerlerde nizâmât-ı askeriye uygulanmış ise de burası müstesna mahal olduğundan sizler de istisna tutulup redif olarak görevlendirileceksiniz"* şeklindeki ifadelerle daha yumuşak bir geçişin sağlanması fikri ağır basmıştı. Ancak yine de Erzurum valisi Halil Kâmilî Paşa'ya verilmek üzere zikredilen iki şıkkın da talimatını içeren iki emirname gönderilmiş, bölgenin hassasiyetinden dolayı tercih, valiye bırakılmıştı.<sup>54</sup> Sonuçta Erzurum gibi müstesna tutulan yerlerdeki rediflere muvazzaf askerlik yaptırmaya çalışırken bunu sükûnetli bir şekilde huzuru bozmadan hayata geçirmek için gerekirse ilk aşamada isimlerinin "redif" olarak kalmasında bir beis görülmedi.

Rediflerin intibakından daha büyük ve sorunlu bir mesele olan yeni asker alımında ise fizibilite çalışmaları yapılmaktaydı. Bu amaçla, Arnavutluk'tan alınması düşünülen yeni neferlerin tespiti amacıyla Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî azasından Mirliya Emin Paşa Manastır'a gönderilmişti. Rumeli ordusu ve eyalet müşirleri müşterek toplantılar yapmış ve toplantı reisi Süleyman Paşa görüşmeleri bir layiha olarak hazırlamıştı.<sup>55</sup> Layihaya göre Arnavutluk'tan asker alma meselesi yetkilileri tedirginliğe iten müşkül bir durum olarak gözükmekteydi. Daha önce gerçekleştirilen rediflerin toplanması işinde Üsküp ve Kalkandelen ahalisinin gösterdikleri tereddüdü Osmanlı idarecileri yeni asker alımında *"serrişte-i kaviyye"* olarak değerlendirdiler. Arnavutluk'un nüfusu ve bölge insanının sert mizacı karşılaşılabilecek güçlükleri az çok belirgin hale getirmekteydi. Üsküp redifinin ardından Priştine, Prizren ve Leskofça kazalarındaki redif askerlerinin de Hassa ve Dersaadet orduları için celbinden sonra sıra, yeni neferlerin alınmasına gelmişti ve ilk olarak söz konusu ordular için Gegalık bölgesindeki Üsküp,

<sup>54</sup> BOA., İ. MSM., 10/207, lef 1, 4, 24 Ş 1259/19 Eylül 1843; ayrıca bkz. Tobias Heinzelmann, *Cihaddan Vatan Savunmasına: Osmanlı İmparatorluğu'nda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856*, çev. Türkis Noyan, İstanbul 2009, s. 125.

<sup>55</sup> BOA., İ. MSM., 10/218, lef 2.

Kalkandelen, Debreler, İlbasan, Ohri, Tiran ve Kavaya kazalarından 9.500 yeni nefer alınabileceği tespit edilmişti. Bunun yanında Rumeli ordusu için de yine bu kazalardan nefer alımına teşebbüs etmek, şartları hayli zorlamaktı. Bir isyan çıkmasından her zaman çekinildiğinden Gegalık bölgesinden<sup>56</sup> en azından o an için vazgeçilmiş ve Toskalık gündeme gelmişti. Toskalık'ın önemli yerlerinden Yanya, Sofya, Niş, Beyşehir, Belgrad ve Berat Kalesine askeri yığınak yapılmasına karar verildi. Dolayısıyla üç tabur piyade Yanya'ya; bir tabur piyade Berat Kalesi'ne; üç tabur piyade ile üç bölük süvari ve 12 top Sofya'ya; bir tabur piyade Niş Kalesi'ne; ikişer tabur piyade Beyşehir ve Belgrad'a (toplam 12 tabur piyade); üç bölük süvari ve 12 topun geçici olarak Dersaadet ordusundan gönderilmesi uygun görüldü.<sup>57</sup>

Tahrir ve asker alımı hususlarının icraya koyulmasına dair bir hayli müzakere yapılmasına rağmen, nihai bir sonuca ulaşamadığı ve gerektiği gibi bir karar alınmadığı ortadadır.<sup>58</sup> Mesele, çözümsüzlükten ziyade taşranın merkez tarafından gayet iyi tanındığını göstermekte, hadisenin bu denli bütün yönleriyle tartışılması ve yerinde incelenmesi de acil çözüm bulma ihtiyacından kaynaklanmaktaydı.

### Sistemli Nefer Temini Olarak Kur'a-i Şer'iyeye

Zorunlu askerliğe dayanan bir ordunun vücuda getirilmesi için önkoşul olan nüfus sayımına<sup>59</sup> dayalı sağlam verilerin olmaması, ordu teşekkülünün gecikme sebepleri arasında zikredilebilir. Potansiyel asker gücünün nerede

<sup>56</sup> Arnavutlar İşkombi nehrinin kuzeyinde bulunan Gegalar ve güneyinde bulunan Toskalar'dan meydana gelen iki temel etnik gruba ayrılırlar ki Türkler bu iki bölgeyi Gegalık ve Toskalık olarak adlandırmışlardır. Gegalar sadece lehçelerinde değil görünüş ve sosyal davranışlarında da Toskalardan ayrılırlar ve milli karakterlerini korumakta onlardan daha muhafazakar kabul edilirler. (Mustafa Bilge, "Arnavutluk", *TDVİA*, III, 384).

<sup>57</sup> BOA., İ. MSM., 10/218, lef 2.

<sup>58</sup> "işbu tahrir maddesinin ve asker alınması hususunun suver-i icrâyesine dâir hayli müzâkerât cereyân etmiş ise de lâyıkiyla kararlaştırılamamış olduğu", BOA., İ. MSM., 10/218, lef 8, 21 M 1260/11 Şubat 1844.

<sup>59</sup> Sayımın amacı askerlik çağında bulunanların tespit edilmesiydi. "Ordu-yı hümâyûnlar dâireleri nüfus-ı zükûrunun kâmilen tahririyle esnân-ı askeriyede bulunan ahâlinin mikdârı bilinmesi demek idüğü umûr-ı bedîhiyeden olduğu", BOA., İrade Meclis-i Vâlâ (İ. MVL), 1369, lef 5.

bulunacağıının belirlenmesi amacıyla nüfus sayımının icrası ve profesyonel ordunun zaruri ihtiyaçlarının giderilmesi ordu yapılanmasında en temel hususlardı. Askeri mekanizmanın dışında devlet bürokrasisinde kayda değer bir artış, askere alma işlemleri için etkili bir organizasyon oluşturma ve askerden kaçmayı önlemek amacıyla caydırıcı yaptırımların hayata geçirilmesi, birliklerin sevkıyatı, beslenmesi, giydirilmesi ve silahlandırılması için belli bir ekonomik etkinlik başat unsurlar olarak belirginlik gösterir.<sup>60</sup>

Muhtelif bölgelerde yapılabilen nüfus sayımının ardından fiiliyata konulması gereken en önemli iş kur'anın icrasıydı. Çünkü askeriye için tahririn semeresi ancak bu yolla alınacaktı. Asker kaynağı olarak düşünülen bölgelerin nüfus yoğunluğuna göre belirlenen oran doğrultusunda asker toplama metodu olan kur'a usulü<sup>61</sup>, 1846'da kanunlaştırılarak programlı ve düzenli bir hale getirilmeye çalışıldı.<sup>62</sup> Sayımı tamamlanan yerlerde uygulaması hız kazanan kur'anın bütün imparatorlukta eş zamanlı ve aynı seviyede/süratte yürütülemediği açıktır. Kur'a bölgelerinin her birinin kendine has şartları mevcuttu ve bu, kur'a işlemini yavaşlatmaktaydı. Merkez ordularına göre taşra ordularında<sup>63</sup> daha geç ve güç gerçekleşen kur'a meselesine,

<sup>60</sup> Jan Lucassen-Erik Jan Zürcher, "Zorunlu Askerlik ve Direniş: Tarihi Çerçeve", *Devletin Silahlanması: Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, der. Erik Jan Zürcher, çev. M. Tanju Akad, İstanbul 2003, s. 15.

<sup>61</sup> Konuya dair kayıtların/defterlerin güncellenmesi (ölüm ve doğum gibi) ve ilgili yerlere gönderilmesine dair bkz. BOA., Sadaret-Mektubi (A. MKT), 127/77, 29 CA 1264/3 Mayıs 1848; 124/88.

Meydana gelen karışıklıklardan dolayı nüfus sayımının tekrarlanması için bkz. "Anadolu ordusu dâiresi dâhilinde kâin Karahisâr-ı Şarkî sancağı nüfûnun karışıklığı cihetiyle kur'a-i şer'iyye icrâsında ba'zı mertebe su'ûbet çekilmekte olduğundan be-tekrâr tahrîr ve tashîh olunmak üzere süvâri üçüncü redif alayı miralayî Rüstem Beyin me'mûriyetiyle lâzım gelen emr-i âlînin ısdâr etdirilmesi", BOA., Sadaret Amedi (A. AMD), 34/7.

<sup>62</sup> Bahsedilen ve daha sonra çıkarılan kur'a kanunnameleri için bkz. Musa Çadırcı, *Tanzimat Sürecinde Türkiye: Askerlik*, Ankara 2008, s. 68-87; Faruk Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan Sonra Askeralma Kanunları (1839-1914)*, Ankara 1994, s. 11-19; ayrıca bkz. BOA., Bâb-ı Âsafî Kanunnâme-i Askerî Defterleri (A. DVNS. KNA), nr. 7.

<sup>63</sup> Bâbiâli Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEO. AYN. d), 405, s. 41-42, 25 S 1263/12 Şubat 1847; muhtelif yerlerdeki kur'alar için bkz. BOA., A. AMD., 37/19, 1268/1851; A. MKT., 53/42, 1262/1845; İlhami Yurdakul, "Osmanlı Ordularının Asker İhtiyacının Karşılmasında Yeni Bir Yöntem: Kur'a Sistemi (1839-1914)", *Eskiçağ'dan Modern Çağ'a Ordular -Oluşum, Teşkilat ve İşlev-*, ed. Feridun M. Emecen, İstanbul 2008, s. 433-442.



"ahâlinin mizâcı", coğrafi farklılıklar, devletin mali kudreti ve bürokrasinin işlerliği gibi değişkenler doğrudan etki etmekteydi. Merkezi bürokrasi atadığı memurlar, hazırladığı talimat ve emirnamelerle işi özenle takip etmeye çalışmaktaydı. Bu durum dönemin siyasal gelişmelerine uygun olarak merkez-taşra koordinasyonuna işaret ederken aynı zamanda modernleşme arzusu gösteren devletin merkezileşme çabası olarak da kabul edilebilir.

Kur'a Kanunu çıkarılmadan önce esasında 1843 yılından itibaren ülkenin askerlik yaşında olanların potansiyeli üzerine bazı hesaplamalar ve öngörüler yapılmıştı. Temel soru şuydu: "Nüfusun kaçta kaç asker olacaktı? ve oran (*nisbet-i askeriye*) neydi? Buna göre o güne kadar sayılan yerlerin erkek nüfusu 2.907.192 olarak tespit edilirken, Bağdat, Bosna, Trablusgarp, Girit ve Cezayir gibi tahriri yapılamayan uzak taşranın mevcudu da 1.161.078 olarak kabul edildi. Gelibolu, Kastamonu ve Trabzon gibi yerlerden sayılan nüfusun 269.490'ının tersane hizmetleri için ayrı tutulması neticesinde yekun Müslüman erkek nüfus 3.798.780 şeklinde hesaplandı. Toplam sayı ordu miktarı olan beşe bölündüğünde elde edilen 759.756 sayısı her bir ordunun "nefer havuzu"nu göstermekteydi. Yüzde bir oranında nefer alınması hususu oranlanarak beş ordudan beşte bir itibariyle senelik terhisi gereken 37.987 kişi hesap edildi. Bu suretle yüzeysel olarak beş senede Müslüman erkek nüfusun yirmide birinin silahlı altında bulunacağı ortaya çıktı.<sup>64</sup> Kuşkusuz bu, o anki hesap ve tahmine göre böyleydi. Nüfus sayımı yapıldıkça bu oran büyük olasılıkla değişecekti. Çünkü merkez bürokrasi sayım icra edildikçe nüfusun hayli fazla çıkacağını düşünmekteydi. Neticede bir belirsizliğin hakim olduğu görülmektedir. Bu konu aşağıda tablo halinde verilerek ortaya konmaya çalışılmıştır:

**Tablo 5.** Kur'a Kanunu'ndan önce nüfus sayımı ve askere alma oranlarına dair yapılan hesaplamalar.

Müslüman erkek nüfus	<b>3.798.780</b>		
Her bir ordunun "Nefer Havuzu"	759.756		
Askeri Oran ( <i>nisbet-i askeriye</i> )	<b>1/100 oranı</b> 7.597	<b>1/120 oranı</b> 6.331	<b>1/130 oranı</b> 5.844
Beş ordunun terhis miktarı	37.987	31.656	29.221
Beş senede asker olacakların mevcudu	189.939		
Genel nüfusun 1/20'si	189.939		

<sup>64</sup> BOA., İ. MSM., 10/206, lef 2, 14 C 1259/12 Temmuz 1843.

Nüfus sayımının icrası şüphesiz süreç gerektiren bir işti. Hassa, Dersaadet ve Rumeli ordularında rediflerin nakledilmelerinin Kasım 1843'e kadar bitirilip dört ay sonra ise Mart başında terhise başlanması tasarlanmıştı. Senelik Hassa ordusunun 7.980, geri kalan diğer dört ordunun ise 7.500 yeni nefer alımı yapmaları tasavvur edilmekle birlikte rediflerin intibaklarının arkasından acilen asker talep etmenin ahaliye zor geleceği belliydi.<sup>65</sup> Mevzuyla alakalı daha sonraki yazışmalarda asker alımı için yapılan nüfus sayımının sorunsuz icrasının mümkün olmadığı Bâbîâli tarafından itiraf edilecek, gösterilen muhalefete karşı kuvvet kullanılması gerekecekti. Bu olaylar, sayımın şimdilik zikredilen üç ordu mevkilerinde yapılması, diğerlerinin ise ileriki tarihlere bırakılmasına karar verilmesine sebep oldu.<sup>66</sup>

Asker alımındaki tutarsızlık ve düzensizlik üzerine 1846 yılında Kur'a Kanunu yürürlüğe girdi ve kanunname bütün ordu merkezlerine gönderildi. Osmanlı devletinin ilk sistematik asker alım programı olan bu kanun, giriş, beş bölüm, 63 madde ve bir hatimeden oluşmaktaydı. Askerlik çağının tanımlanması, askerliği kimlerin yapacağı ve bundan muaf olma şartları, kur'a daireleri ve kur'a meclislerinin oluşturulması, firar, bedelli ve gönüllü askerlik gibi mevzular söz konusu kanunda izah edilmiştir.<sup>67</sup>

Kur'a Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden sonra uygulamanın eşgüdümlü bir şekilde tüm imparatorlukta hayata geçirildiğini söylemek pek tabii ki mümkün değildir. Hatta Hassa ve Dersaadet gibi merkez ordularında bile geçmiş yıllara ait kur'a bakayaları mevcuttu. Bu husus kur'a defterlerinde izlenebilir. 1848 senesi kayıtlarına bakıldığında Dersaadet ordusunda 1846 ve 1847 yılları için toplam 2.545<sup>68</sup>, Hassa ordusunda ise 1847'de 898<sup>69</sup> bakaya kur'a neferi olduğu görülür.

<sup>65</sup> BOA., İ. MSM., 10/206, lef 2, 14 C 1259/12 Temmuz 1843.

<sup>66</sup> "Henüz usûl-i istibdâliyelerini icrâ kılınmayan mevâki'de bu maddenin sızıltısızca tesviyesi pek de kâbil olamayub keyfiyete teşebbüs ile muhâlefet-i mevki'iyeye zuhûra geldiği takdirde men'ine kâfi kuvve-i mümkinde bulunmak emr-i tabii", BOA., İ. MSM., 10/214, lef 2, 3 ZA 1259/25 Kasım 1843.

<sup>67</sup> BOA., A. DVNS. KNA., nr. 7.

<sup>68</sup> BOA., İ. MSM., 15/318, lef 5, 13 CA 1264/17 Nisan 1848.

<sup>69</sup> BOA., İ. MSM., 15/318, lef 7, 10, 13 CA 1264/17 Nisan 1848.

Hassa ve Dersaadet orduları asker temin hususu için ayrıca bkz. BOA., İ. MSM., 12/245; 12/265.

**Tablo 7.** Dersaadet ordu bölgesinin nüfus ve asker ihtiyaç durumu.

Nüfus	Askerlik yaşındakilerin mevcudu: 56.566		Ordu dairesindeki Müslüman erkek nüfusu: 817.859			
Dersaadet ordusunun 1848 yılı durumu	Tebdil-i Hava	Sıla	1846 bakayası	1847 bakayası	Mevcut	Toplam
	466	68	1.012	1.533	20.688	23.767
Ordunun Asker Açığı	Ordunun 1848'de terhis edeceği eski asker miktarı: 7.481		"Tertib-i tâm"dan noksanı: 2.096			
Alınacak Nefer	Ordu dairesinden 1848 yılı için alınması gereken yeni neferlerin miktarı		Eksikliği tamamlamak için 2.096	Terhis için 7.481	Toplam 9.577	

**Tablo 8.** Hassa ordu bölgesinin nüfus ve asker ihtiyaç durumu.

Nüfus	Askerlik yaşındakilerin mevcudu: 66.650		Ordu dairesindeki Müslüman erkek nüfusu: 814.116	
Hassa ordusunun 1848 yılı durumu	1847 kur'a bakayası	Tebdil-i hava neferleri	1848 yılı redif olacaklar (terhis)	Mevcut
	898	1.780	7.115	22.315
Alınacak Nefer	"Tertib-i tâm" için alınması gereken yeni neferler: 9.446		Ordunun tam tertibi: 27.323	

Tüm bunlara rağmen 1846 yılının başında Hassa ve Dersaadet ordu dairelerinin sayılmış olması ve "*neferât-ı atîka*"nın terhisine başlanmasına karşın taşrada durum biraz farklıydı. Zira, Anadolu ve Rumeli ordu bölgelerinin sayımına yeni başlanmıştı. Söz konusu senenin Mart ayına kadar tamamlanması mümkün olmayan bu iş, bitirilse bile ordu meclislerinde nüfus kayıt suretlerinin çıkarılması, cetvellerin hazırlanması gibi muamelat bakımından bir takım engeller vardı. Bu durum terhislerin aksamasına ve akabinde huzursuzluğun baş göstermesine sebep olmaktaydı. Rumeli ordusundaki 1844 terhisi Gegalık'taki, 1845 terhisi de Toskalık'taki "*nizamât ve asâkir-i cedîde ahzı*" gerekçesiyle yapılamamıştı. Yani ordunun fiilen görevde olması terhise mani olmuştu. 1845 yılında da Anadolu ordusunda gerek genel manada ve gerek 1846 yılı için "*istibdâl*"<sup>70</sup> işinin gerektiği gibi uygulanmadığı ifade edilmiştir. Arabistan ordusunda ise durum daha da kritik idi. Bu yıllarda kur'a bir yana ordu dairesi nüfusunun sayımına bile teşebbüs edilememişti. Arabistan ordusu müşiri Mehmed

<sup>70</sup> Askerlik müddeti biten eski askerleri terhis etmek ve bunların yerine yeni nefer almak şeklinde çift mana içerir. İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2006, II, 1444.

Namık Paşa, Cebel-i Lübnan'daki karışıklıklarla yani Lübnan meselesi<sup>71</sup> ile uğraşmaktaydı. Bu ordunun diğerlerine nazaran asker potansiyeli çok düşük olduğu gibi mevcut neferinin kahir ekseriyeti eskilerden oluşmaktaydı. Bu nedenle eski neferlerin ordudan ihracı bir yana bilâ kur'a asker temini mev-zubahis edildi. Ancak terhis bekleyen çokça asker, durumu daha karmaşık hale sokabilirdi. Dolayısıyla, yerel eşrafla uyum içerisinde olmak mahallî düzeni bozmamak adına her zaman önemsenmiştir.<sup>72</sup>

1846'nın ikinci yarısından sonra da kur'asız asker alma fikri gündemi meşgul etmiş ve Arabistan ordu dairesinin tamamen sayılması için 3-4 seneye ihtiyaç duyulduğu belirtilmişti. Kozan ve Nusayri Dağları, Nablus ve Halilürrahman gibi yerlerdeki direnç, sayım ve askere alım konularında "tedrici tahrir" usulünün benimsenmesine sebep olmuştur. İlk olarak kolay yerlerin tercih edilmesini öngören bu usulle, insanları asker vermeye alıştırmak ve oluşacak tepkileri azaltmak amaçlanmaktaydı. Halep eyaleti gibi rahat ve problemsiz yerlerdeki başarı, Kozandağı gibi mukavemet gösteren mahalleri olumlu olarak etkileyecekti. Namık Paşa'nın bir kur'a güzergâhı çizerek Adana, Halep ve Urfa eyaletlerinin ardından Şam ve bunun bitiminde de Sayda eyaletini belirlemesi, bu amaca matuf işlerdendi.<sup>73</sup>

Mehmed Namık Paşa'nın 1847'nin Nisan ayında merkeze gönderdiği raporunda işlerin yolunda gitmediğini ve bazı aksaklıkların olduğunu

<sup>71</sup> M. Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleten*, Ankara 1946, Cilt X, Sayı 40, 641-703; BOA., İ. MSM., 47/1186, 19 R 1262/16 Nisan 1846; A. AMD., 1/56.

<sup>72</sup> "Killet-i fehm u idraklerinden nâşi sebep-i te'hir maddeyi derk edemeyüb bu babda mukaddem ve muahhar neşr u i'lan buyrulan nizâmât-ı seniyyenin devâm u istikrârına zâhib olarak vahşete düşecekleri, pek az adem ihrâcı neferât-ı atıkanın mahzûniyetlerini mûcib olacağı hâlât-ı ma'lûmeden bulunacağına binâen, vücûh-ı memleket ma'rifetiyle kâide-i adl u hakkâniyetle tatbîkan sızılısızca olhavâli kazalarından ahz u istihsâli, bu def'alık bu sûretle bilâ kur'a alınmak geleceğine", BOA., İ. MVL., 1369, lef 5, 10 M 1262/8 Ocak 1846.

<sup>73</sup> Bu konuda Şam valisi Safveti Paşa biraz farklı düşünmekte ve Şam'ın 1846'da sayımını onaylamamaktaydı. Kozandağı ve Afşar aşiretlerinin saldırı ve tecavüzleri neticesinde bölge insanının aşırı zarar gördüğünü iddia eden vali, söz konusu eyaletin en azından o an için hariçte tutulmasını ve başka bir yerin tercih edilmesini belirtmekteydi. BOA., İ. MVL., 1620, lef 7, 11 N 1262/2 Eylül 1846; ayrıca bkz. Fatih Akyüz, *Osmanlı Ordusu'nun Modernizasyonu: Irak ve Hicaz Ordusu Örneği (1848-1876)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015, s. 48.

belirtmekteydi. Paşa, aynı yıl terhis işlemleri için de İstanbul'dan 1.100 adet boş terhis belgesi istemiş<sup>74</sup> ve ihraç edileceklerin sayısına tamamen kendisi karar vermişti. Bir standardın oturtulmadığı uzak taşrada bazı özel durumların olduğu muhakkaktı.

Üç sene sonra Nisan 1850'de Namık Paşa'nın halefi Mehmed Emin Paşa da ordu bölgesinin tamamının sayım işinin o sene bitirileceğini vurgulamış olmakla birlikte<sup>75</sup> geçmişe nazaran önemli bir ilerleme kaydedildiğini belirtmiştir.<sup>76</sup> Bu başarının hatırı sayılır bir kısmı da bölge ileri gelenlerinin buldukları yerin nüfusu hakkında yaptıkları tahminler sayesinde. Eşraf bu şekilde kullanılarak orduların asker açıkları hızlı ve pratik bir yolla kapatılmaya çalışılmıştır. Bölgenin hassasiyeti, etnik ve karakter yapıları göz önünde bulundurularak uygun yerlerden münasip neferler alınmaya gayret gösterilmiştir.<sup>77</sup> Burada toplumsal dokunun asker alımına doğrudan etkisini görmek mümkündür.

Arabistan ordusundaki zafiyet komutanlarca İstanbul'a bildirilmekteydi. 1848'de ordunun mevcudu 14.000'den biraz fazla olmakla birlikte 2.500'e yakın neferi 1835'ten 1842'ye kadar olan zaman zarfında askeriyeye giren ve terhis bekleyen eski neferlerdi. Bu askerlerin "def'aten" ihraç edilirse sayının 11.700'lere düşeceğinden endişe edilmekteydi. Birkaç sene öncesine kadar ordunun potansiyelinin yirmi binlere ulaştığı dikkate alındığında Arabistan ordusunun yeni asker alamayan ve sadece terhis yapan bir ordu olduğu söylenebilir. Hassa, Dersaadet, Rumeli ve Anadolu ordularından "ta'vizen" (bedel verme, karşılık olarak verme) yeni asker gönderilmezse orduda subaylardan başka kimsenin kalmayacağı biraz da mübalağalı bir dille anlatılarak esasında durumun ciddiyeti vurgulanmaktaydı. Öyle ki, Namık Paşa bu sorunun çözülmesini "*Arabistan ordusunun ihyası*" olarak

<sup>74</sup> "İstibdâle kesb-i istihkak edenlerin kâffesine tezkire verilerek ihrâc olunmuş olsalar bir taraftan asker alınmadığı hasebiyle ordu-yı mezkûrun mevcuduna noksan-ı küllî âriz olacağı", BOA., İ. MVL., 1947, lef 1, 5 CA 1263/21 Nisan 1847.

<sup>75</sup> BOA., İ. MVL., 3515, lef 3, 21 ZA 1264/19 Ekim 1848.

<sup>76</sup> BOA., İrade-Dahiliye (İ. DH), 12649, lef 1, 11 C 1266/24 Nisan 1850.

<sup>77</sup> II. Mahmud döneminde nefer tedarikinde "Türk uşağı"nın önem kazanmasına dair bkz. Hakan Erdem, "Recruitment for the Victorious Soldier of Muhammad in the Arab Provinces, 1826-1828", *Histories of the Modern Middle East -New Directions-*, ed. Israel Gershoni, Hakan Erdem, Ursula Woköck, London 2002, s. 189-206.

tavsif etmekteydi.<sup>78</sup> Bu minvalde Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de Hassa ve Dersaadet ordularından 850'şer, Anadolu ordusundan 600 kur'a neferinin sevki mütalaa edilmiş ve nüfus sayımına hız vermek amacıyla Şam'daki tahrir memur ve katiplerinin sayısı arttırılmıştır.<sup>79</sup> Bundan önce Arabistan ordusundan Anadolu ordusuna gönderilen müfrezenin Ağustos 1847'de Ferik Ömer Paşa ile Şam'a dönmesi<sup>80</sup> ise Arabistan bölgesindeki askeri gücün takviye edildiğini göstermekteydi.

Bedirhan Bey'in isyanı<sup>81</sup> ve Cebel-i Lübnan hadisesi gibi olayların sebep olduğu istikrarsızlık, özellikle Anadolu ve Arabistan ordularının teşekkül sürecine olumsuz olarak yansımıştır. Bölgenin hususiyetinden ötürü nüfus sayımı ve kur'anın işletilmesi doğal olarak her mahalde farklı bir görünüm arz etmiştir. Örneğin 1850 senesi Şam merkezin kur'ası suhuletle uygulanmasına karşın, aynı yıl aynı eyaletin Baalbek kazasında kur'aya karşı çıkan bir grubun toplandığı gözlemlenmiştir.<sup>82</sup> Bununla birlikte 1860'dan

<sup>78</sup> BOA., İ. MSM., 15/331, lef 3, 7 CA 1264/11 Nisan 1848.

<sup>79</sup> BOA., İ. MSM., 15/331, lef 6, 15 Ş 1264/17 Temmuz 1848.

<sup>80</sup> BOA., İ. MSM., 14/298, lef 1, 13 N 1263/25 Ağustos 1847.

<sup>81</sup> Bkz. Fatih Gencer, *Merkeziyetçi İdari Düzenlemeler Bağlamında Bedirhan Bey Olayı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010; Cabir Doğan, *Cizre ve Bohtan Emiri Bedirhan Bey (1802-1869)*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Afyonkarahisar 2010.

<sup>82</sup> Bu hareketi başlatan "*Âl-i Harfuş*" denilen aşiretti. Uzun zamandan beri "*su-i hareketleri ve taaddileri*" görülen Harfuş, Memlükler döneminde büyük şehirlerin aşağı sınıf halkına verilen isimdir ve kelime manası da "kaba, çok öfkeli, kötülüğe hazır kişi"dir. Bu ifade Osmanlıların hükümdarlığında Şam'ın Baalbek ve Beka bölgelerindeki Şii emir ailesinin adı olarak da kullanılmıştır. Bu ailenin Mısır'daki Harfuşlarla ilgisinin olup olmadığı bilinmemekle birlikte bir takım kuvvetli karineler mevcuttur. Şu husus bir gerçektir ki, Harfuş emirleri ayrıca Şam'daki Osmanlı idaresiyle mahalli kuvvetler arasında çıkan anlaşmazlıktan her fırsatta faydalanmışlar ve varlıklarını XIX. yüzyılın ortalarına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Zikredilen kur'aya karşı ayaklanan bir grubun etraftaki köylere haberler göndererek "*bizim ile yek-çihet olmaz iseniz köylerinizi yakar yıkarız*" gibi tehditlerle "safları sıklaştırmak" istediklerini de gönderilen raporlardan öğrenmekteyiz. Bunun yine o coğrafyada bulunan bazı köy eşrafının yerel idarecilere bildirdiğini söylemek de mümkündür. Olayların tırmanması üzerine Âl-i Harfuş ve hempâları üzerine mirliya Mustafa Paşa kumandasıyla beş bölük süvari, iki tabur piyade, dört adet top, bir miktar başıbozuk askeri ve ihtiyat kuvveti olarak kaymakam Ali Beyle birlikte iki tabur asker gönderilmiş ve "*cemiyetin tâb-âver olması*" engellenmişti. (BOA., İ. DH., 13170, lef 1, 27 ZA 1266/4 Ekim 1850; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, "*Harfûş*", *TDVİA*, İstanbul 1997, XVI, 165-166).

sonra sistemli bir ilerlemenin kaydedildiği görülmektedir. Nitekim, Aralık 1861'de Arabistan ordusu müşiri Abdülhalim Paşa'nın sadarete yolladığı tezkeresinde "*mevadd-ı fevkalâdenin gün be gün azaldığı*"ndan bahsetmekteydi.<sup>83</sup> Ordu bölgesinde yer alan Halep'in valisi Mehmed İsmet Paşa da 22 Aralık günü meclis azasının ve diğer hâziranun hükümet konağında toplandıklarını, kendisinin topluluğa hitap ettiğini ve ertesi gün de nizamname gereğince asker adaylarının muayenesine başlanacağını ve 8-10 gün içerisinde bu işlemin de biteceğini ayrıntılarıyla yazarak kur'a faaliyetinin yolunda gittiğini belirtmekteydi.<sup>84</sup> Yapılan çalışmaların ardından 26 mahalleden 254 nefer tefrik edildi.<sup>85</sup>

Bunun yanında devlet evrakında "*hutta-i Arabistanda şimdiye kadar bu usulün icrası hîz-i imkâna gelemediği halde bu evânda işbu emr-i cesîmin bi's-suhûle cilve-ger-i mir'at-i husûl olması*"<sup>86</sup> ifadesi uzak taşrada 1860'lara kadar kur'anın sağlıklı bir şekilde işletilemediğinin itirafı ve tespiti idi. Bu cesametli işin bilhassa bu yıllardan sonra daha etkin bir şekilde tatbik edildiği söylenebilir. Tabii ki bu, muhalefet ve bir takım zorlukların yaşanmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Söz konusu beş ordudan daha sonra 1848 senesinde altıncı ordu ve bir hudut kuvveti olarak kurulan Irak-Hicaz Ordusu<sup>87</sup> incelendiğinde "başkente uzak" bölgelerin zorlu kur'a faaliyetleri görülebilmektedir.

Kur'a ve zorunlu askerlik uygulamalarıyla profesyonel ve işlevsel hale getirilmeye çalışılan orduların güçlü tutulması, daha çok kemmiyet açısından yorumlanmıştı. Ancak böylelikle ordular, kendi bölgelerinde iktidarı hissettirecekler ve hükümet programlarını uygulayabileceklerdi. Bu manada, orduların bir kesit şeklinde verdiğimiz yaklaşık otuz yıllık

---

Ordunun bünyesinde -alay, tabur, bölük- Şii nefer sayısının "denge"de tutulması ve ekseriyet arz etmesine müsaade edilmemesine dair bir tavır da geliştirilmişti. Bu, bilhassa II. Abdülhamid döneminde bir sorun olarak ortaya çıksa da söz konusu ve benzeri hadiseler kuşkusuz bir referans kaynağı oluşturmaktaydı.

<sup>83</sup> BOA., İ. DH., 32597, lef 2, 16 C 1278/19 Aralık 1861.

<sup>84</sup> BOA., İ. DH., 32597, lef 3, 19 C 1278/22 Aralık 1861.

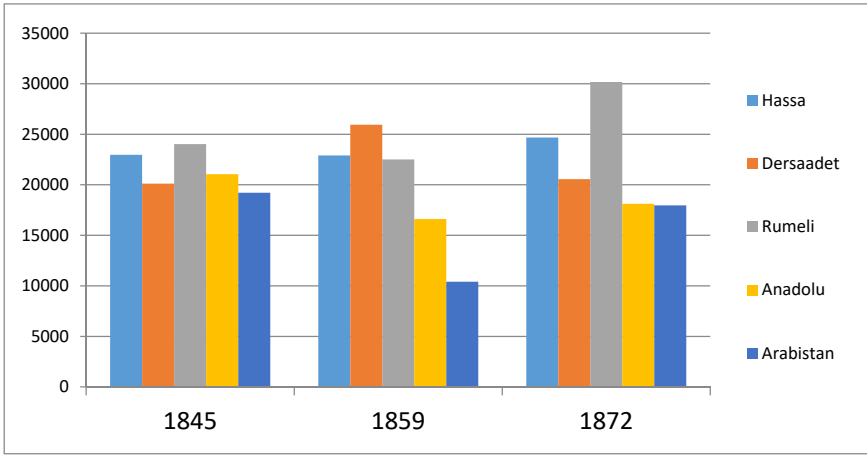
<sup>85</sup> BOA., İ. DH., 32635, lef 1.

<sup>86</sup> BOA., İ. DH., 32597, lef 4, 4 B 1278/5 Ocak 1862.

<sup>87</sup> Fatih Akyüz, *Osmanlı Ordusunun Modernizasyonu: Irak ve Hicaz Ordusu Örneği (1848-1876)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.

durumlarına bakmak bir takım hususları izah edebilir. Orduları öngörülen seviyede tutabilmek (*tam tertib*) ana gayeyi oluşturmuş, fakat bunu yapabilmek kolay olmamıştır. Her ordunun kendi bölgesi olsa da asker alabilen ordu, alamayana destek vermiş ve bu çerçevede merkez ordularının taşra ordularına hatırı sayılır bir süre kur'a neferi takviyesi yaptığı gözlemlenmiştir. Bunun nedeni, eskilerin gönderilerek yeni neferlerin alınması işlemlerini ihtiva eden istibdalin ve bununla ilintili olarak nüfus sayımı ve kur'anın sağlıklı yapılamamasıydı.<sup>88</sup>

**Grafik 2.** Ordu mevcurlarının karşılaştırmalı grafiği.<sup>89</sup>



<sup>88</sup> "İcrâ olunmakta olan kur'a maddesine dahi envâ'-ı hîle ve fesâd karışub meselâ bir hânedede mevcûd beş nefer nüfûs-ı zükûrdan üçü veya ikisi esnân-ı askeriye de olduğu halde nüfûs mukayyid ve nâzırları ve mahalle muhtarları ile uyuşub yalnızlık sıfatıyla ayrı ayrı mahalleye yazılarak hîn-i icrâ-yı kur'ada başka başka muhtarlar vâsıtalarıyla kendilerini ibrâz etmek ve bazıları dahî kur'a mevsiminde îcâr ile hâne tutub bîkes heyetine girmek gibi ve memleket-i vücûh usûl-ı kadîme vechile yine birer sûretle kolayını bularak evlâdını vermemek misillü mugâyir-i rızâ-yı âlî dürlü dürlü evzâ' ve hâlât vukû'bulmakda ve bu kazıyyeyi gelen neferâtın bütün aceze-i ahâli evlâdı olması dahî te'yîd ve isbât eylemekde olub halbuki bu keyfiyet kur'a-i şer'iyye usûl-ı hayriyesi icrâsında murâd ve makâsıd ve olan muhassenât ve adâletin mahv u izâlesini ve pek çok esnân-ı askeriye erbâbının zâyi' olmasını istilzâm eylediğinden akîb-i me'mûriyet-i çâkerânemde ikdâmât-ı zâide takayyüdât-ı kâmile icrâ eylemelerichün kur'a me'mûrlarına tenbihât-ı ekîdeyi hâvî tahrîrât gönderilmiş ise de şu uygunsuzluğun bütün bütün önü kesdirilmesi zımnında icâb eden esbâb u vesâil-i kavıyyenin istihâl u istikmâli başlıca mütâla'aya mütevakkıf idüğü", BOA., İ. MSM., 15/338, lef 1.

<sup>89</sup> BOA., A. M., 382/81; İ. MMS., 44/1851, lef 4.



Verilerin değişkenlik arz etmesinin nedenlerinden biri, ordular arası nefer kaydırmaları olabilir. Özellikle Arabistan ordusunun diğer ordulardan yardım alan bir yapıda olması, mevcudunda hızlı artış ve azalmalar görülmesine sebep olmuştur. Örneğin, 1845 yılında 19.000 civarında olan yekun, 1859'da 10.000'lere geriler. Gerek bu örnekte ve gerekse bütün orduların nefer kaybında, sebep, sonuç ve tesirleri bakımından oldukça mühim olan ve uluslararası bir savaş haline gelen Kırım Savaşı'nın (1853-1856) etkisinin olduğu muhakkaktır. Arabistan ordusunun güçlendirilmesine dair yapılan yazışmalar sonuç vermiş ve 1861'de bu orduda görev yapan askerin sayısının 25.000'lere ulaştığı tespit edilmiştir. Bunun 9.300'ü kendi bünyesindeki askeri olmasına karşın, geri kalanının çoğunluğu Hassa'dan olmak üzere, Dersaadet ve Anadolu ordularından alınmıştır. 1872'de ise bu orduda tekrar bir düşüş yaşanır ve mevcudun 18.000 civarına gerilediği görülür. Esasında "ta'vizen" (bedel verme) gelen askerlerin kendi ordularına geri gittiği düşünüldüğünde, 1861'den 1872'ye geçen süreçte Arabistan ordusunun nefer mevcudunu arttırdığı söylenebilir. Hüseyin Avni Paşa'nın seraskerliği zamanında yapılan 1869'daki ikinci askeri tensikat ile Hicaz'ın Irak-Hicaz ordusu bölgesinden çıkarılarak Arabistan ordusuna dahil edilmesi, bu artışın nedenlerinden biri olabilir. Ayrıca bu tarihlerden itibaren kur'anın artık uzak taşrada daha sıhhatli uygulandığı da söylenmelidir. Hassa ordusunun mevcudunun aynı oranda seyrettiği görülmekle birlikte 1872'deki nefer artışının nedenlerinden biri, yine söz konusu tensikattır. Dersaadet ordusunun 1. piyade ve 5. süvari alaylarının Hassa ordusuna verilmesi, iki ordunun birinin artış ve diğerinin azalması hususuna biraz olsun açıklık getirir.

1845'ten 1872'ye uzanan 27 yıllık süreçte mevcudunu en çok arttıran ordu Rumeli olmuştur. Özellikle 1859-1872 zaman zarfındaki artış -7.500 askerden fazla- dikkate şayandır. Rumeli'de yaşanan siyasi ve askeri hareketlilik bu ordunun takviye edilmesini zaruri kılmıştır. 31 Ağustos 1861 tarihli İşkodra barış antlaşmasıyla sonuçlanan Hersek isyanı, 1862 yılı Haziran ayında Sırbistan prensliği ile yaşanan ihtilaf, 1866 senesinde Bulgar çetelerinin faaliyetleri, aynı dönemdeki Girit ihtilali ve Panislavizm, bölgenin askeri açıdan yeterli hale getirilmesinin gerekçeleri olmuştur.

Grafikte gösterilmeyip bu beş ordudan sonra 1848'in Şubat ayında altıncı ordu olarak kurulan Irak-Hicaz ordusu da bilhassa Anadolu ve Arabistan -nispeten Rumeli- ordularının belli dönemlerde mevcutlarının

azalmasına sebep olarak gösterilebilir. Bu ordu kuruluşunun ilk zamanlarında özellikle nefer sevkıyatı noktasında Anadolu ve Arabistan ordularının yükünü daha da ağırlaştırmıştır. 1843 yılındaki Arabistan ordusunun "diri" tutulma çabası, daha sonra Irak-Hicaz ordusuna kaymıştır.

Anadolu ordu dairesinin bazı yerlerinde, Arabistan ve Irak-Hicaz ordu bölgesinde Kur'a Kanunu yürürlükte olmasına rağmen müşkülattan ötürü bilâ kur'a nefer alınmıştır. Örneğin, 1860 yılında Revanduz ve Köysan-cak'tan bu şekilde 260 asker temin edildiği<sup>90</sup> gibi bu misalleri çoğaltmak da mümkündür. Tanzimat idarecileri, bu tür yerlerden asker almak için "*meşâyih ve ruesâ-yı aşâire hil'at iksâ ve atıyye i'tâsı*" gibi yollar takip etmişler ve başarılı da olmuşlardır.<sup>91</sup> Bu yolla, insanlar yeni uygulamalara "ısındırılmak" istenmiş ve bu konuda temkinli davranılmıştır.<sup>92</sup> Nitekim 1849 yılında Anadolu ordusu için terhis edilen 10.000 askerin yerine 8.000 neferin alınması, ihtiyatlı olmanın bir işareti olarak değerlendirilebilir.<sup>93</sup>

Orduları sayıca güçlendirmenin yollarından birisi de başıbozuk askerin temini olmuştur. Arabistan ordusunun kur'a işinde kullanılmak üzere 1850'nin sonunda Maraş, Urfa ve civarından 1.000 başıbozuk tertip edilmiş ve daha sonra da bunların "salıverilmesine" izin verilmemesine dair ordu müşirine, Sayda ve Halep valilerine emirler gönderilmişti. Arabistan ordusu gibi nefer ihtiyacı had safhada olan yerlerde bunların nizami asker olarak yerleştirilmesi ve başıbozuk tabirinin yerine "muvazzaf nefer" in kullanılması uygun görülmüştü.<sup>94</sup> Tensikatın ilk yıllarında intibakları yapılan rediflerin isimlerinin -bazı yerlerde- aynı şekilde kalması savunulurken

<sup>90</sup> BOA., A. M., 391/74, 1 R 1277/17 Ekim 1860.

<sup>91</sup> BOA., Sadaret Mektubi Meclis-i Vâlâ (A. MKT. MVL), 371/108, 20 C 1269/31 Mart 1853.

<sup>92</sup> "Dâire-i mezkûre kur'asının ibtidâ-yı icrâsı olmak hasebiyle her halde mizac ü müşvâr-ı ahâliye göre hekîmâne icrâsına dikkat olunmak lâzîmeden bulunduğu, bu usûl-ı hayriyenin ahâliye mücib-i vahşet olmayacak sûrette hüsn-i îfâsı lâzîmeden, bu cihetle biraz teennîlice tutularak bu hususta ahâliye hakkıyla ısınganlık getirilmek üzere", BOA., A. MKT., 146/16, 7 L 1264/6 Eylül 1848.

<sup>93</sup> "Bu sene müstehak-ı istibdâl olan on bin neferin yerlerine ol kadar neferât-ı cedide alınması dâire-i mezkûre ahâlisinin bazı mertebe ağırca geleceği anlaşıldığı, istibdâli lâzım gelen neferât-ı atîka kâmilen ihrâc olunmak üzere yerlerine bu senelik sekiz bin nefer ahzıyla iktifâ olunması hadd-i i'tidâlde olacağı", BOA., A. AMD., 9/75, 25 N 1265/14 Ağustos 1849.

<sup>94</sup> BOA., A. AMD., 29/45, 27 RA 1267/30 Ocak 1851.

başıbozukların adının muvazzaf olarak anılması, yerel şartların dikkate alındığını göstermektedir. Bu uygulamalar tensikât-ı askeriyenin özellikle nefer tedariki açmazını halletmeye yönelik çabalarıdır. Kuşkusuz bu gayretler zorunlu askerliği oturtmada ara çözümler kabilinden önemli adımlardır.

### Sonuç ve Değerlendirme

Tanzimat Fermanı sonrasında yürürlüğe sokulan merkeziyetçi reform politikalarının askeri bacağı olan<sup>95</sup> Osmanlı ülkesinin düzenli askerle donatılarak "her bölgeye bir ordu" ikamesi, altı çizilmesi gereken önemli bir işti. Ordu, hükümet programlarını uygulayan ve merkezi otoriteyi tahkim eden en güçlü enstrüman olmuştu. Bu yönüyle ordunun "dâhili" özelliği vurgulanmış ve zorunlu askerlik hizmetiyle yeni kurulmuş düzenli ordunun insan gücü ihtiyacını karşılama, etkili bir hale getirilmesi için önemli çabalar harcanmıştı. Bu, aynı zamanda merkezileşmeyi ve devlet gücünün taşraya daha iyi işlenmesini kapsayan bir hareket olarak Osmanlı Devleti'nin genel reform çabalarına da katkıda bulunmuştur.<sup>96</sup> Oluşturulan Hassa, Dersaadet, Rumeli, Anadolu ve Arabistan ordularının merkez ve bölgeleri/dairelerinin belirlenme süreci ve en önemlisi de bu ordulara nefer temin etme işi, modernleşen ordunun merkezileşmedeki rolünü göstermekteydi.

Savaş ilmi ve sanatında uzmanlaşma ve buna bağlı olarak talim maddesini uygulamakla askeriyenin yenilenmesi hedeflenmiş, reformun merkezini ise "orduyu büyütme" teşkil etmiştir. Bunu yaparken ahaliye sıkıntı vermemek ve bölgelerin kapasitesini dikkate almak devletin belirlediği kaidelerdi. Ancak rediflerin nizamiye birliklerine dahil edilmesi ile başlayan zorlu süreç, "sıkıntısız" addedilen yerlerden daha fazla nefer temini olarak devam etmiş ve öngörülen fikirler en azından uzun bir müddet hayata geçirilememiştir. Özellikle uzak taşrada merkezi kararların uygulanmasında inisiyatif bölgedeki idareciye bırakılmış ve bu da mülki-askeri idarenin

<sup>95</sup> Gültekin Yıldız, "Kara Kuvvetleri", *Osmanlı Askeri Tarihi: Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri*, ed. Gültekin Yıldız, İstanbul 2017, s. 77.

<sup>96</sup> Mehmet Beşikçi, "Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğu'nda Zorunlu Askerlik Hizmeti", *Askerlik İş'i: Askerî İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi 1500-2000*, der. Erik Jan Zürcher, İstanbul 2017, s. 525.

birleşmesinin zeminini hazırlamıştır. Ordu müşiri ve eyalet valisinin tek kişi olmasıyla mevcut iki başlılık engellenmiş ve böylelikle reformların uygulanmasına hız verilmek istenmiştir. Fakat burada da şahsi kabiliyetin ön plana çıktığı görülmüş, programların hayat bulması idarecinin istidatına bırakılmış ve istikrarlı bir çizgi yakalanamamıştır.

Mülki, mali ve askeri reform programlarını içeren Tanzimat'ı "tatbik edici" unsurlardan biri olan ordunun dönüşümü, modernleşen devletin sancılarının bir nüvesini teşkil etmiştir. Merkez siyaset yeniden yapılanma politikaları gereğince daha çok merkezileşmeyi takip ettiğinden insanlarla yakın temas daha da önemli hale gelmiştir. Bu husus devlet evrakında "*işbu ordu-yı hümmâyunların tanzim ve teşkilinden murâd-ı mücerred memâlik ve bilâd ve istihsâl-ı asâyiş-i ahâli*"<sup>97</sup> ifadesiyle daha net vurgulanmıştır. İç asayiş ve sınır güvenliğini sağlama, beledî faaliyetler başta olmak üzere bayındırlık hizmetleriyle vergi toplamayı sağlıklı bir şekilde sokma, zorunlu askerliği tesis etme gibi belli başlı maddeler, ordunun başat vazifelerini oluşturmuş ve söz konusu teması yürütecek en mühim mekanizma ordu olmuştur. Sonuç olarak, 1843 askeri düzenlemesinin ilk zamanlarında yaşanan zorluklar giderek kaybolmuş, 1869'daki ikinci tensikat, 1870, 1886 ve 1914 Kur'a Kanunlarıyla nefer toplama işinde önemli ilerlemeler kaydedilmiş ve askeri sistem daha güçlü hale getirilmiştir.

## KAYNAKÇA

### 1) Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

#### a) Belgeler

- Cevdet-Askeriye (C. AS)
- İrade-Dahiliye (İ. DH)
- İrade-Meclis-i Mahsus (İ. MMS)
- İrade-Meclis-i Vâlâ (İ. MVL)
- İrade-Mesail-i Mühimme (İ. MSM)

<sup>97</sup> BOA., A. MKT., 23/20, 26 RA 1261/4 Nisan 1845.

- Meclis-i Vâlâ Evrakı (MVL)
- Sadaret Amedi Kalemi Evrakı (A. AMD)
- Sadaret Divan Name-i Hümayun Evrakı (A. DVN. NMH)
- Sadaret Müteferrik Evrakı (A. M)
- Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı (A. MKT)
- Sadaret Mektubi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A. MKT. MVL)

#### b) Defterler

- Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Kanunnâme-i Askerî Defterleri (A. DVNS. KNA.d)
- Bâbiâli Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEO. AYN.d)
- *Mühimme-i Asâkir Defterleri*

#### 2) Gazete ve Düsturlar

Takvîm-i Vekâyi

Cerîde-i Havâdis

Düstur, I. Tertip, I, Dersaadet 1289

Düstur-ı Askerî, Dersaadet, 1287

#### 3) Kaynak Eser, Yayınlanmış Eser ve İncelemeler

AHMED ÂSİM, Mütercim, *Âsim Efendi Tarihi*, I-II, nşr. haz. Ziya Yılmaz, İstanbul 2015.

AHMED CEVAD, *Târih-i Askerî-i Osmânî*, III, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 6127.

AHMED CEVDET, *Târih*, XII, İstanbul 1309.

AKYILDIZ, Ali, "Sâdık Rifat Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, İstanbul 2008, XXXV, 400-401.

AKYÜZ, Fatih, *Osmanlı Ordusunun Modernizasyonu: Irak ve Hicaz Ordusu Örneği (1848-1876)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.

AYAR, Mesut, *Bektaşilikte Son Nefes: Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşilik*, İstanbul 2009.

AYIN, Faruk, *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan Sonra Askeralma Kanunları (1839-1914)*, Ankara 1994.

AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, İstanbul 2006.

- BAYKARA, Tuncer, "Osmanlı Reformlarının İlk Zamanları: Yeniçeri Ocağının Kaldırılması ve İlk Tatbikat", *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, (1995), X, 1-11.
- BEŞİKÇİ, Mehmet, "Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğu'nda Zorunlu Askerlik Hizmeti", *Askerlik 'İşi': Askerî İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi 1500-2000*, der. Erik Jan Zürcher, İstanbul 2017, s. 523-556.
- BEYDİLLİ, Kemal, "III. Selim dönemi Reformlarına Mouradgea d'Ohsson'un Katkıları- The Contributions of Mouradgea d'Ohsson to the Reforms of the Reign of Selim III", *The Torch of the Empire Ignatius Mouradgea d'Ohsson and the Tableau Général of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century – İmparatorluğun Meşalesi XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Genel Görünümü ve Ignatius Mouradgea d'Ohsson*, İstanbul 2002, s. 95-101.
- , "İslahat: XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Kadar", *TDVİA*, İstanbul 1999, XIX, 174-185.
- , "İgnatus Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan): Ailesi Hakkında Kayıtlar, Nizâm-ı Cedîd'e Dair Layihası ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Siyasi Hayatı", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1984, XXXIV, 247-314.
- , "Moltke, Helmuth von", *TDVİA*, İstanbul 2005, XXX, 267-268.
- BİLGE, Mustafa, "Arnavutluk", *TDVİA*, III, 383-390.
- BRUÏNESSEN, Martin van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul 2008.
- ÇADIRCI, Musa, *Tanzimat Sürecinde Türkiye: Askerlik*, Ankara 2008.
- ÇAĞMAN, Engin, *III. Selim'e Sunulan İslahat Layihaları*, İstanbul 2010.
- , *III. Selim'e Takdim Edilen Layihalara Göre Osmanlı Devleti'nde İktisadî Değişme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995.
- ÇAKALOĞLU, Cengiz, "1843 Askerî Düzenlemesi Çerçevesinde Anadolu Ordusu'nun Kuruluşu", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2001, V, 41-54.
- ÇELİK, Yüksel, *Şeyhül-Vüzerâ Koca Hüseyin Paşa: II. Mahmud Devri'nin Perde Arkası*, Ankara 2013.

- , "II. Mahmud Devrinde İdari-Askeri Bir Üs: Rami Kışlası", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, LII (2018), 227-266.
- , "Nizâm-ı Cedîd'in Niteliği ve III. Selim ile II. Mahmud Devri Askeri Reformlarına Dair Tespitler (1789-1839)", *"Nizâm-ı Kadîm'den 'Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi/Selim III and His Era From Ancien Regime to New Order*, ed. Seyfi Kenan, İstanbul 2010, s. 565-589.
- DE KAY, James Ellsworth, *1831-1832 Türkiye'sinden Görünümler*, çev. Serpil Atamaz Hazar, ed. Recep Boztemur, Ankara 2009.
- DANIŞMAN, Zuhuri, *Koçi Bey Risalesi*, İstanbul 1972.
- DOĞAN, Cabir, *Cizre ve Bohtan Emiri Bedirhan Bey (1802-1869)*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi, Afyonkarahisar 2010.
- ERDEM, Hakan, "Recruitment for the Victorious Soldier of Muhammad in the Arab Provinces, 1826-1828", *Histories of the Modern Middle East -New Directions-*, ed. Israel Gershoni, Hakan Erdem, Ursula Woköck, London 2002, s. 189-206.
- ESAD EFENDİ, *Üss-i Zafer*, İstanbul 1293.
- GENCER, Fatih, *Merkeziyetçi İdari Düzenlemeler Bağlamında Bedirhan Bey Olayı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleten*, Ankara 1946, X, 40, s. 641-703.
- HEİNZELMANN, Tobias, *Cihaddan Vatan Savunmasına: Osmanlı İmparatorluğu'nda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856*, çev. Türkis Noyan, İstanbul 2009.
- İMRE, Vacide, *Selim III'e Verilen Layihalar*, İstanbul Üniversitesi Basılmamış Lisans Tezi, İstanbul 1946.
- KARAL, Enver Ziya, "Nizâm-ı Cedîd'e Dair Layihalar", *Tarih Vesikaları*, I/6 (1942), s. 414-425; II/8 (1942), s. 104-111; II/11 (1943), s. 342-351; II/12 (1943), s. 424-432.
- LEVY, Avigdor, "II. Mahmud Döneminde Askeri Reform ve Ulema/Military Reform and The Ulema in The Reign Of Mahmud II", *II. Mahmud: Yeniden Yapılandırma Sürecinde İstanbul/İstanbul in The Process of Being Rebuilt*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2010, s. 151-161.

- , "Military Reform and the Problem of Centralization in the Ottoman Empire in the Eighteenth Century", *Middle Eastern Studies*, Vol. 18, No. 3, (Jul., 1982), s. 227-249.
- LUCASSEN, Jan,-ZÜRCHER, Erik Jan, "Zorunlu Askerlik ve Direniş: Tarihi Çerçeve", *Devletin Silahlanması: Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, der. Erik Jan Zürcher, çev. M. Tanju Akad, İstanbul 2003, s. 1-22.
- MEHMED SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî*, yay. haz. Nuri Akbayer, V, İstanbul 1996.
- MERT, Özcan, "Âyan", *TDVİA*, İstanbul 1991, IV, 195-198.
- MOLTKE, Helmuth Von, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1999.
- MORIER, John Philip, *Memoir of a Campaign with the Ottoman Army in Egypt*, London 1801.
- ÖĞRETEN, Ahmet, *Nizâm-ı Cedîde Dâir Askerî Lâyhalar*, Ankara 2014.
- ÖZCAN, Abdülkadir, "Ordu", *TDVİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 362-367.
- , "Sekkân-ı Cedîd", *TDVİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 328-329.
- ÖZCAN, Besim, *Islahatla İlgili III. Selim'e Sunulan Layihalar (Tatarcık Abdullah Efendi Layihası)*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Merkezi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1985.
- Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, "Harfûş", *TDVİA*, İstanbul 1997, XVI, 165-167.
- ÖZKAYA, Yücel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyânlık*, Ankara 2014.
- SEZER, Hamiyet, "Yeniçeri Ocağının Kaldırılışının Taşradaki Yansıması (1826-1827)", *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXX (1998), s. 215-237.
- SHAW, Stanford J., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud Dönemleri", çev. M. Faruk Çakır, *Türkler*, Ankara 2002, XII, 609-628.
- SÖYLEMEZ, Faruk, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Yönetimi: Rişvan Aşireti Örneği*, İstanbul 2007.
- SUNAR, Mehmet Mert, *Cauldron of Dissent: A Study of The Janissary Corps (1807-1826)*, Binghamton University, Basılmamış Doktora Tezi, New York 2006.



- ŞANİ-ZÂDE, Mehmed Ataullah, *Şânîzâde Tarihi*, I-II, nşr. haz. Prof. Dr. Ziya Yılmaz, İstanbul 2008.
- ŞİMŞEK, Veysel, "The First "Little Mehmeds": Conscript for the Ottoman Army, 1826-1853", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, İstanbul 2014, XLIV, 265-311.
- TALLET, Frank, "Batı Avrupa'da Askerler, 1500'ler-1790", *Askerlik 'İşi': Askeri İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi 1500-2000*, der. Erik Jan Zürcher, İstanbul 2017, s. 131-162.
- TÜRKAY, Cevdet, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*, İstanbul 2001.
- UYAR, Mesut,-Erickson, Edward J., *Osmanlı Askeri Tarihi*, İstanbul 2014.
- ÜNVER, Metin, "Tanzimat Dönemi Bir Osmanlı Paşasının Biyografisini Yazmak: Cihan Seraskeri Hasan Rıza Paşa", *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, İstanbul 2016, s. 205-222.
- YEŞİL, Fatih, *İhtilaller Çağında Osmanlı Ordusu: Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyoekonomik ve Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir İnceleme (1793-1826)*, İstanbul 2016.
- YILDIZ, Gültekin, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum 1826-1839*, İstanbul 2009.
- , "Kara Kuvvetleri", *Osmanlı Askeri Tarihi: Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri*, ed. Gültekin Yıldız, İstanbul 2017, s. 47-111.
- YURDAKUL, İlhami, "Osmanlı Ordularının Asker İhtiyacının Karşılmasında Yeni Bir Yöntem: Kur'a Sistemi (1839-1914)", *Eskiçağ'dan Modern Çağ'a Ordular -Oluşum, Teşkilat ve İşlev-*, ed. Feridun M. Emecen, İstanbul 2008, s. 433-442.
- ZEKİ, M. Emin, *Kürdistan Tarihi*, Ankara 1992.

“THE PROBLEMS OF THE REDIFS’ ADJUSMENT AND THE SUPPLY OF SOLDIERS DURING THE  
TRANSITION TO “MULTI-ARMY SYSTEM” WITH THE ARMY REGULATION OF 1843”

*Abstract*

*In paralel with the evil trend of the state, the need of modern army increased and the "soldier" material was processed Imperial Edict Of Gulhane (Tanzimat Fermanı) in 1839. Although this area underwent important reforms during the Mahmud II period, the military transformation took an important distance during the reign of Abdülmecid and afterwards. With the 1843 military regulation, a multi-army system was created, the Ottoman Empire's lands were thought of as five parts and an army was placed in each region. These armies which are called as Hassa, Dersaadet, Rumeli, Anadolu and Arabistan are the most important indications of the centralized state. In this article, the details of the Ottoman military regulation in 1843, the process of formation of the armies, the adaptation of the basic positions of the "redifs" in the reserve position, census and "kur'a" have been investigated, and it is emphasized that the "army" concept became the most important instrument in implementing Tanzimat reforms. This work in which the 1869 regulation was excluded focuses on the task of recruiting soldiers of the armies and the decisions taken by the center to deal with the echoes of the provinces and especially the efforts to fortify the compulsory military service.*

*Keywords*

*Ottoman army, Military regulation, Redif, Recruitment, Kur'a-i şer'iyye*

## MELKİT PATRİKLİĞİNİN KURULUŞU VE OSMANLI DEVLETİ, PAPALIK VE FRANSA İLE İLİŞKİLERİ (1853-1919)\*

*Haydar ÇORUH\*\**

### ÖZET

1720'li yıllarda Ortodoks Rum Cemaat arasından devşirilmeye başlanan Melkitler, 1830 yılına kadar İstanbul Rum Patrikliğine, 1830'da Ermeni Katolik Patrikliği'nin kurulmasıyla da buraya bağlandılar. Melkitleri bir millet olarak teşkilatlandıran ve Antakya Sinodu'nda (1833) patrik seçilen Maksimus III. Mazlum'u Osmanlı Devleti 7 Ocak 1848'de resmi patrik olarak tanıdı. Bununla beraber Melkitlerin bağımsız patriklik haline gelmeleri 7 Haziran 1853'te Katolik Ermeni Patrikliği'nden tamamen ayrılmalarıyla mümkün olmuştur. Kuruluş sürecini tamamlayan Melkit Patrikliği 1860-1861 Lübnan Bunalımına kadar ruhani sınırlarını genişletmekle uğraşmıştır. Bu tarihten sonra bölgede artan ecnebi müdahalesi sebebiyle yönlerini Avrupa'ya dönen Melkitler, Fransa ve Vatikan arasında başlayan Katolikliğin hamiliğini üstlenmeye yönelik nüfuz mücadelesinde zaman zaman bu iki güçten birini taraf edinerek, Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahalenin kapısını aralamışlardır. Bununla beraber Melkit Patrikliği ile Osmanlı Devleti arasında 1914 yılına kadar inişli çıkışlı bir şekilde devam eden ilişkiler, Patrik Geha Efendi'nin Mısır'a gittiği 1916 yılından Dimitrios I. Cady Efendi'nin atandığı 1919 yılına kadar duraksamıştır. Bundan sonra Mısır Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmış ve ilişkiler de tamamen kesilmiştir. Çalışmada, Melkit Patrikliği'nin kuruluşu ve Melkitlerin Osmanlı Devleti, Fransa ve Vatikan ile ilişkileri üzerinde durulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

*Melkit, Rum, Katolik, Osmanlı Devleti, Papalık, Fransa.*

## GİRİŞ

Bu makalede, Suriye ve çevresindeki Ortodoks cemaatlerden devşirilerek Katolikleştirilen Rum Melkitlerin, 1853'te bağımsız bir patriklik

\* Makalenin Geliş Tarihi: 12.06.2017 / Kabul Tarihi: 25.10.2018.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, haydarcoruh@hotmail.com

olmalarından başlayıp bu patrikliğin 1919 yılına kadar Osmanlı Devleti, Fransa ve Vatikan ile ilişkileri incelenmiş; araştırmada Osmanlı arşiv belgeleriyle diğer birincil ve ikincil kaynaklar kullanılmıştır.

Her yönüyle dış etkilere açık olan Osmanlı toplumu dillerin, dinlerin ve ırkların henüz sorgulanmaya başlanmadığı XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Katolik Cizvit (Jesuit)'lerin, Kapuçin (Capuchin)'lerin ve daha birçok misyoner grupların propaganda ve davetine maruz kalmıştır. Bu propagandalarda rol alan misyonerler genel olarak Fransa ve Vatikan desteğiyle hareket etmiş ve XIX. yüzyılın başlarına kadar yeni bir mezhep oluşturabilmek için hedef kitle olarak önce Müslüman ve Yahudileri daha sonra da Ortodoks cemaatleri seçmişlerdi<sup>1</sup>. Bu yüzyılın başlarından itibaren Şam, Halep, Hama, Humus, Antakya, Gaziantep, Kudüs ve Hayfa gibi bölgelerde özellikle Ermenileri cezbetmeyi başaran misyonerlerin çabalarıyla 1830'da bağımsız bir Ermeni Katolik Patrikliği kurulmuştu<sup>2</sup>. Fener Rum Patrikliği'ne bağlı Antakya Rumları arasında Katolikliğe geçenlerin sayısında da bu tarihten sonra sürekli artış olmuştur<sup>3</sup>.

Melkit olarak isimlendirilen Katolik Rum cemaat<sup>4</sup>, her ne kadar Antakya'yı merkez olarak kabul ediyorsa da, depremler ve yangınlar sebebiyle patriklik merkezi olarak Şam'ın kullanılıyor olması sebebiyle Osmanlı Devleti Melkit patriklerinin de Antakya yerine Şam'da oturmalarını tercih

<sup>1</sup> Gülden Sarıyıldız, "Osmanlı Devleti'nde Protestan Ermeni Milleti ve Kilisesinin Tanınması", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, Yıl: 1/2002, Sayı: 2, s. 249.

<sup>2</sup> Katolik Ermeni patrikliğinin kuruluşu hakkında bkz. Kemal Beydilli, *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*, Harvard 1995, s. 8-36.

<sup>3</sup> Melkitlerin ilk patriği olan Maksimus III. Mazlum (1833-1855) dönemine kadar Suriye ve çevresinde 20 bin civarında Katolik/Melkit bulunurken, Maksimus'tan sonra bu nüfus 70 bine, 8 civarında olan piskoposlukların sayısı ise 13'e yükselmiştir (Hanna Kildani, *Modern Christianity in the Holy Land*, (Çvr. George Musleh), Bloomington/Indiana 2010, s. 659). Melkit nüfusunun Patrik Gariforyos Efendi (1864-1897) zamanında ise 135 bin olduğunu belirten kaynaklar mevcuttur (Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar (Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923)*, (Çvr. Cemile Erdek), Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 356-357).

<sup>4</sup> Melkit adının menşei hakkında bkz. Philip A. Khairallah, "The Ecumenical Vocation of the Melkite Church", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol: 30, No: 3, 1986, s. 191; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Chambridge University Press, 2001, s. 108.

etmiştir<sup>5</sup>. Melkit cemaat 1833 yılında Maksimus III. Mazlum'un patrik seçilmesiyle, 1830 yılında bağlandıkları Katolik Ermeni Patrikliği'nden ayrılmak için büyük çaba göstermişlerdi.

### 1. Maksimus III. Mazlum'un Patrik Seçilmesi

1720'li yıllardan itibaren Suriye ve çevresinde faaliyet gösteren Katolik misyonerler tarafından Antakya Rum Ortodoks Patrikliğine bağlı cemaat arasından devşirilen Melkitler (Katolik Rumlar), Katolik Ermeni Patrikliği'nin kurulduğu 6 Temmuz 1830 tarihine kadar Fener Rum Patrikliği'ne bağlı kalmışlardı<sup>6</sup>. Sekiz Melkit piskopos tarafından Aziz George Algarb Manastırı'nda Şubat 1833'te oluşturulan seçim meclisi, eski Halep Başpiskoposu Germanos Adam (1725-1809)'ın yetiştirmiş olduğu Maksimus III. Mazlum'u 4 Nisan 1833'te Melkit Patriği seçti. Melkit camiası, Patrik Maksimus III. Mazlum'un 1835 yılında koymuş olduğu yasalarla yeniden düzenlendi. Bu düzenlemenin akabinde Ermeni Katolik Patrikliği'nden ayrılmak için Bâbü'ali'ye bir başvuru yapıldı, ancak hemen bir sonuç alınamadı. Bağımsız patriklik yolunda hızlı adımlarla ilerleyen Maksimus III. Mazlum, Melkit cemaatinin uzun bir zamandır birikmiş olan sorunlarına el attı. Ortodoks Rumlar ile Melkitler arasında sorun hâline gelmiş olan âyin yönetimi ve dîni kisve tartışmalarını bitirmek için Osmanlı hükûmeti nezdinde yapmış olduğu girişimler, sonunda netice verdi ve bununla ilgili ferman da 31 Ocak 1837'de çıkarıldı<sup>7</sup>.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı sırasında Mısır'da bulunan Maksimus III. Mazlum 1839 yılı ortalarına doğru Roma'ya gitti. Tanzimat Fermanı'nın

<sup>5</sup> Antakya Azizler Petrus ve Pavlus Ortodoks Kilisesi Tanıtım Kitabı'nda verilen bilgiye göre; "Arap Ortodoks Kiliselerinin tamamının 15. yüzyıla kadar Antakya'da bulunan Antakya Arap Ortodoks Patrikhanesine bağlı iken, deprem ve yangınlar yüzünden sonradan Şam'a taşındığı kilisenin vakıf kitapçığında bildirilmektedir" (Derya Karaburun Doğan-Banu Mustan Dönmez, "Antakya Arap Ortodokslarında Dinsel Müzik Uygulamaları, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 58, Yaz-2016, s. 1001).

<sup>6</sup> A. Fortescue, "Batı Süryaniler'den Melkitler", (Çev. Meral Ünüvar), *Journal of the Assyrian Academic Society*, C. 10, Sayı: 2, 1996, s.8; Canan Seyfeli, "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Katolik Ermeniler (1847-1918)", *Folklor/Edebiyat*, Cilt: 18, Sayı: 69, (2012/1), s. 17.

<sup>7</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 352.

ilanıyla çatışmaların yatışması üzerine tekrar geri döndü ve Şam'a yerleşti. Bu dönüş onun hayatının da değişmesine sebep oldu. Keldani, Süryani ve Marunî Katoliklerine 7 Ocak 1848'de bir emir gönderen<sup>8</sup> Osmanlı Devleti, Maksimus III. Mazlum'u da Antakya, İskenderiye ve Kudüs Melkitleri patriği olarak tanıdı<sup>9</sup>. Melkit Patrikliği bu tarihten itibaren Ermeni Katolik Patrikliği ile yollarını şeklen de olsa ayırmış oldu. Ancak bu ayrılışın resmileşmesi için bir müddet daha geçmesi gerekecekti<sup>10</sup>.

Enerjik ve müdahaleci tavrını gösteren Maksimus III. Mazlum, patrikliğinin ilk beş yılında Kudüs, İskenderiye ve İstanbul'un yanı sıra belli başlı merkezlerde yaklaşık on üç piskoposluk kurdu. Patrikliği sırasında doğrudan kendisine bağlı olmadığı halde Şuveyr'deki Vaftizci Yahya ve Kutsal Kurtarıcı manastırlarına da müdahale etmekten çekinmedi<sup>11</sup>.

1849 yılında Kudüs'te toplanan Sinod'un aldığı kararlar sebebiyle Beyrut Piskoposu Agapios Ri'ashi'nin, Maksimus III. Mazlum'un kilise ve mezhep açısından bir tehdit olduğunu ilan etmesi, patriğin Roma ve Melkit cemaati ile arasının açılmasına ve bir çatışma ortamının doğmasına sebep oldu. Bu hadisenin perde arkasında, Maksimus III. Mazlum'un Mayıs 1849'da Kudüs Katolik Melkit Kilisesi'nde yaptığı bir açıklama yatmaktaydı. Bu açıklamada şartlarını kendisinin belirlemiş olduğu bir kurallar listesi yayımlamıştı. Ancak, söz konusu liste Melkit cemaatinin ileri gelenleri tarafından hiçbir zaman benimsenmedi. Buna rağmen Maksimus kurallar listesini hem Melkit cemaati ve hem de İnanç Yayma Topluluğu (*Propaganda Fide*) nezdinde müdafaa etti<sup>12</sup>. Bu tartışma 1853 yılına kadar

<sup>8</sup> 7 Ocak 1848 tarihli beratın içeriği hakkında 1853 tarihli bir başka belge bilgi vermektedir. Bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (BOA), *İrade Hariciye* (İ. HR.), 110/ 1, Evâil-i Muharrem 1270/4-13 Ekim 1853.

<sup>9</sup> BOA, İ.HR., 133, Lef: 3, 30 Muharrem 1264/7 Ocak 1848; Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 353; Canan Seyfeli, *a.g.m.*, s. 17.

<sup>10</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 350; Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu* (1839-1914), Ankara 1996, s. 28-29.

<sup>11</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 353.

<sup>12</sup> A. Fortescue, "Batı Süryaniler'den Melkitler Suryaye Malkaye ya da Suryoye Malkoye", *Journal of the Assyrian Academic Society*, (Çvr. Meral Ünüvar), Cilt: 10, Sayı: 2, 1996, s. 8; Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 353-354. *Propaganda Fide* (İnanç Yayma Topluluğu) Papa XII. Gregorius tarafından 14 Ocak 1622'de kuruldu (Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 107).

sürdü. Maksimus bu zaman zarfında bir taraftan Melkit Kilisesi ve Roma ile bozulan ilişkileri düzeltmek, diğer taraftan da bağımsız bir patriklik kurmak için mücadele etti. Bu mücadele sırasında İstanbul'a birkaç defa gidip geldi ve nihayet mezhep imtiyazlarını, kilise hukukunu ve mezhep muafiyetlerinin<sup>13</sup> yanısıra Melkit Patrikliğinin şeklen de olsa bağlı olduğu Ermeni Katolik Patrikliği'nden tamamen ayrıldığını ilan eden ferman 7 Haziran 1853'te Sultan Abdülmecid tarafından yayımlandı. Böylece Maksimus III. Mazlum da, Melkitlerin bağımsız patriği olarak resmen tanınmış oldu<sup>14</sup>.

Maksimus III. Mazlum'un, 24 Ağustos 1853'te Şam'daki Büyük Meclis (Meclis-i Kebir)'te yaptığı ilk toplantı, Kamame Kilisesi'nde 1808 yılında meydana gelen yangın sebebiyle yapılacak tamiratın Rum Ortodoks cemaatine verilmesiyle ilgilidir. Konuyla ilgili olarak padişah tarafından gönderilen emirde, Hz. İsa'nın doğduğu "Beytü'l-Lâhim"deki gümüş yıldızın kaybolması ile başlayan çatışma halinin sonlandırılması ve bu mabetlerin eski şekliyle idaresi istenilmekteydi<sup>15</sup>. Söz konusu toplantıdaki bir diğer konu ise İstanbul Ermeni Katolik Patriği Nikogos Efendi'ye Katolik Ermeni cemaatinin hak ve hukukunu garantiye alan bir ferman verilmesiydi. Bu konuda bir değerlendirme yapan Maksimus, fermanın Melkit Patrikliği ile Katolik Ermeni Patrikliği arasında herhangi bir ilişki olmadığını gösteren resmi bir belge olarak kayıtlara geçtiğini belirtmiştir<sup>16</sup>.

Maksimus III. Mazlum, patrikliğinin bu ilk yıllarında Suriye ve çevresindeki Melkitlerin yanı sıra daha uzak yerlerdeki cemaat mensuplarının da sorunlarıyla karşı karşıya kalmıştır. Melkit Patrikliği'nin ruhani yetki alanına dahil olan Mısır'ın Bulak İskelesi ve Mansûre Karyesi'ndeki

<sup>13</sup> Hatt-ı Hümayûn aynı zamanda Rum ve Ermeni Katolik Patriklerine, Protestan Vekiline ve Yahudi Hahambaşısına da verilmişti (BOA, İ.HR., 106/5191, Lef: 3,19 Zilkade 1269/24 Ağustos 1853).

<sup>14</sup> BOA, İ.HR., 106/5191, Lef: 2, Evahir-i Şaban 1269/31 Mayıs-7 Haziran 1853. Maksimus III. Mazlum, 26 Ağustos 1853'te Bâbiâli'ye yeni bir arzuhal sunarak cemaatinin mezhep imtiyazlarının ve hukukunun garanti altına alınmasından ve bağımsız bir patrik olarak tanınmasından duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir (BOA, İ.HR., 106/5191, Lef: 4, 21 Zilkade 1269/26 Ağustos 1853).

<sup>15</sup> İlhami Yurdakul, "Kudüs Deyru's-Sultan Habeşlilerinin ve Mısır Kıptilerinin Dini-Siyasi Nüfuz Mücadelesi", *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, (Ortadoğu Özel Sayısı), s. 201-203.

<sup>16</sup> BOA, İ.HR., 106/5191, Lef: 3,19 Zilkade 1269/24 Ağustos 1853.

cemaate yönelik birkaç yıldır devam eden saldırılar alınan bütün tedbirlere rağmen durdurulamamıştı<sup>17</sup>. Bölgeye bir gezi düzenleyen Maksimus III. Mazlum, tacizlerin arkasında cemaat mallarına göz diken mîr-miran, zabitan ve ehl-i ırz taifesinin olduğunu ileri sürmüştür. Melkit cemaatine karşı sürdürülen baskıları engellemek amacıyla yeni bazı önlemler alan hükümet, bu önlemler çerçevesinde Melkit cemaatin âyinlerine hiçbir taraftan müdahale edilmemesini istemiştir<sup>18</sup>. Bu konuyla ilgili olarak Melkit Patriğine bir de Hatt-ı Şerif verildiği anlaşılmaktadır. Patrik Maksimus III. Mazlum'a verilen bu hatt patrikliğinin ve cemaatinin huzur ve refahını temine yönelik idi<sup>19</sup>. Hatt-ı Şerif Şam'a götürülmek üzere İstanbul'daki patrik vekili Aleksarhos Mihori Yuhanna Habib Efendi'ye teslim edilmişti. Yuhanna Habib Efendi, Hatt-ı Şerif'i İstanbul'dan hareket eden bir posta arabası ile Şam'a göndermişti. Ancak posta arabası Cebel-i Dürûz mevkiinde eşkıya tarafından soyulmuş ve Hatt-ı Şerif de bu soygunda kaybolmuştu<sup>20</sup>.

Patrik Maksimus, cemaate yönelik tacizlerden Katolik Ermeni Patrikliğini sorumlu tutmuştur. Ona göre Ermeni Patriği Melkit cemaatini baskı altında tutarak bağımsız patriklik için verilen mücadeleyi baltalanmaya çalışmaktaydı. Bu konuyla ilgili olarak 28 Kasım 1853'te Hariciye Nezareti'ne gönderilen bir arzuhal Meclis-i Vâlâ'da görüşülmüştür. "Hıristiyan Taifesinin Mezhep İmtiyazlarına Mahsus Maddeler" gündemiyle toplanan meclis, Maksimus III. Mazlum'un Melkit cemaat patrikliğini bir kez daha teyid etti. Ancak toplantıda Ermeni Katolik Patrikliği'nden ayrılarak

<sup>17</sup> Ayinlerine müdahale edilen Rum Melkit Katolik taifesinin bulunduğu yerler, Mısır haricinde Behzil İskelesi olan Bulak tabir olunan mahal ile Mısır Eyaleti dahilinde Aryaf Kazası'na tabi Mansure Karyesi idi (BOA, *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayûn Mühimme Kalemi* (A.DVN.MHM),10/86, Evâil-i Muharrem 1270/4-13 Ekim 1853).

<sup>18</sup> Cemaat ayinlerine müdahale edenlerin "Siz mülkünüzde icrâ-yı ayin ediyorsunuz, İncil okuyup kandil asmışsınız ve iskemle/oturak ve tasvir koyup perde açar ve buhur yakıp sallar ve elinizde değnek tutarsınız." şeklinde satışlarda buldukları tespit edilmiştir (BOA, A.DVN.MHM.,10/86, (Evâil-i Muharrem 1270/4-13 Ekim 1853).

<sup>19</sup> BK. BOA, İ.HR., 110/5394, Lef: 1, Evâil-i Muharrem 1270/4-13 Ekim1853.

<sup>20</sup> BOA, İ.HR., 110/5394, Evâil-i Muharrem 1270/4-13 Ekim1853. Dürzi kabileleri XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Lübnan'ın dağlık bölgesinden çıkarak Suriye'nin Havran bölgesine gelip yerleştiler. Bu tarihten sonra bölge Cebel-i Havran yerine Cebel-i Dürûz olarak anılmaya başlandı (Sebahattin Samur, "Cebel-i Havran'da Dürziler ve Sultan Abdülhamit'in Bunlarla İlgili Politikası (1878-1900)", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 5, Kayseri 1994, s. 399-400).



müstakil bir patriklik kurulabilmesi hakkının şifahen de tanınmış olmasına rağmen, henüz bu hususları resmi olarak onaylayan bir ferman verilmemişti. Mecils hem bu eksikliği gidermek ve hem de Melkit cemaate yönelik saldırıları önlemek için yeni bir ferman yazılmasına karar vermişti (28 Kasım 1853). Bu ferman Keldani ve Süryani Katolik Patriklerinin de Melkit Patrikliği'ne tabi olduğuna işaret etmesinin yanı sıra patrikliğin müstakillliğini de resmen ilan etmekteydi<sup>21</sup>.

1853 tarihli fermana rağmen, Rum milletinden ve Katolik mezhebinden olmaları sebebiyle Melkitlerin, Ermeni Katolik Patrikliği'ne bağlı olduğuna dair Ermeni Patriği tarafından ortaya atılan iddialar üzerine Patrik Maksimus III. Mazlum, Meclis-i Âli'ye başvurarak itiraz etmiştir. Meclis-i Âli Mısır, İskenderiye, Antakya, Şam ve Kıbrıs gibi patrikliklerin İstanbul Rum Patrikliği nizamnamesine göre tabi oldukları patrikhanelerden ayrılmasının mümkün olmadığına karar vermekle beraber, Katolik cemaate yapılan müdahalelerin durdurulabilmesi için Melkitlere bağımsız yeni bir patriklik kurma izni verilmesinde de herhangi bir mahzur olmadığı hükmüne varmıştır (7 Şubat 1854)<sup>22</sup>. Ancak bu karar 9 Mart 1854'te yeniden görüşülmüş ve Ermeni Katolik Patrikliği'nin hukukunun zedeleyebileceği ileri sürülerek, Melkit cemaate bağımsız bir patriklik kurmak izni vermek yerine, her iki tarafın hukukunu garanti altına alacak yeni bir ferman yazılmasının daha uygun olacağı ifade edilmiştir<sup>23</sup>. Bu karara itiraz eden Maksimus III. Mazlum, daha önce verilmiş olan Hatt-ı Şerif'i gündeme taşıyarak, Ermeni Katolik Patrikliği ile var olan ilişkiyi tamamen bitirmiş olan ve Cebel-i Dürûz mevkiinde vaktiyle kayıplara karışan fermanın yenilenmesini talep etmiştir. Bunun üzerine Melis-i Ali, yeni bir ferman verilmesi yerine eski başvuru belgesinin baş tarafına söz konusu hakları teyid eden yeni bir Hatt-ı Şerif yazılmıştır<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Buna ilaveten aynı fermanın Kudüs ve tevabii Rum Katolik patriği ile Erzurum ve sair mahallerde bulunan patriklere de verilmesinin uygun olduğu ifade edilmekteydi (BOA, İ.HR., 106/5191, Lef: 1, 26 Safer 1270/28 Kasım 1853).

<sup>22</sup> BOA, İ.HR., 106/5191, Lef: 6, 9 Cemaziye'l-Evvel 1270/ 7 Şubat 1854.

<sup>23</sup> BOA, İ.HR.,106/5229, 12 Cemâziye'l-Ahir 1270/12 Mart 1854.

<sup>24</sup> BOA, İ.HR.,106/5229, 12 Cemâziye'l-Ahir 1270/12 Mart 1854.

Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti ile Melkit Patrikliği arasında teati edilen belgelerde Eksarhos Yuhanna Habib'in adının geçiyor olması, Maksimus III. Mazlum'un hastalığı sebebiyle, cemaat işlerini yürütme görevini ona verdiğini göstermektedir. Patrik Vekili Yuhanna Habib, Arabistan ve civarındaki Melkit cemaate ait işleri daha yakından takip etmek için İskenderiye'de yeni bir bina inşa edilmesi düşünülmekteydi. Bunun için 28 Kasım 1854'de Babîâli'ye yeni bir müracaatta bulunulmuştu. Bu müracaat onun Maksimus III. Mazlum'un yerine işleri devir aldığını göstermektedir<sup>25</sup>. Babîâli, bu faaliyetin bölgedeki cemaat açısından herhangi bir mahzurunun olup olmadığını tetkikini Mısır Valisi Said Paşa (Eylül 1854-Ocak 1863<sup>26</sup>)'dan istemişti<sup>27</sup>. Tetkik meselesinin ne şekilde tamamlandığı tespit edilememiş olmakla beraber, Paşa, Maksimus III. Mazlum'un ağır yatalak hasta (*ke'l-ayduş giran-fıraş*) olduğunu 1 Ocak 1855'te Babîâli'ye bildirmişti<sup>28</sup>. Maksimus III. Mazlum'un 1855 yılı başlarında yatalak hastalığından öldüğü anlaşılmaktadır<sup>29</sup>.

## 2. Eklimendos Efendi'nin Patrikliği Dönemindeki Gelişmeler ve İstifalar

Maksimus III. Mazlum'un ölümünden yaklaşık bir yıl sonra, 4 Nisan 1856 (23 Adar/Mart 1272)'da Sayda'da toplanan Sinod'a Trablus, Mısır, Antakya, Baalbek, Havran, Humus ve Hama, Ardek ve Zahle, Beyrut ve Cebel, Haleb, Akka, Sayda ve Zor matranları katılmıştı. Sinod, Maksimus III. Mazlum'un kurmuş olduğu otoriter yapının devamını istemediğinden

<sup>25</sup> BOA, *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi* (HR.MKT), 94/77, 7 Rebiü'l-Evvel 1271/28 Kasım 1854.

<sup>26</sup> Sinan Kunalalp, *Son Dönem Osmanlı Erkan ve Ricali (1839-1922) Prosopografik Rehber*, İstanbul 1999, s. 119.

<sup>27</sup> BOA, HR.MKT, 94/77, 7 Ra 1271/28 Kasım 1854.

<sup>28</sup> BOA, HR.MKT., 97/86, 11 R 1271/1 Ocak 1855; Frazee, *a.g.e.*, s. 354.

<sup>29</sup> Yerli ve yabancı kaynaklar Patrik Maksimus III. Mazlum'un ölümü hakkında herhangi bir sebep belirtmedikleri gibi, ölüm tarihini gün ve ay belirtmeksizin sadece 1855 yılı olarak vermektedirler (Abdallah Raheb, "Greek Melkite Catholic Patriarchate Of Antioch: Birth, Evolution, And Current Orientations", *Ekklesiastikos Pharos*, (Trnsl. Nicholas J. Samra), Vol: LII, Issue: II-III, s. 13).

seçilecek yeni patriğin yetkilerinde bazı kısıtlamalara gidilmişti<sup>30</sup>. Aynı toplantıda oybirliği ile Melkitlerin yeni patriği seçilen Eklimendos Efendi<sup>31</sup>, 14 Nisan'da Antakya, İskenderiye, Kudüs ve buralara tabi mahallerin ruhani lideri olarak Bab-ı âli'den patriklik beratı talep etmişti<sup>32</sup>. Bu talepten iki gün sonra Papa IX. Pius (1846-1878) bir mektup göndererek, Eklimendos Efendi'yi Antakya Melkit Patriği olarak tanıdığını bildirdi. Eklimendos Efendi'nin patrikliği Bab-ı âli tarafından yaklaşık dört ay sonra yani 20 Temmuz 1856'da tanınmıştır. Tanıma işlemindeki bu gecikme, Antakya Katolik Patrikleriyle kurulan ilişkilerde (Ermeni Katolik Kilisesi veya İstanbul Rum Patrikliğiyle olan ilişkiler gibi) bazı dengelerin gözetilmekte olduğunu göstermektedir<sup>33</sup>.

Eklimendos Efendi'nin patrikliğinin Osmanlı hükümetinden önce Papa tarafından tanınmış olmasının perde arkasında Doğu Katolik Kiliselerinin Papalığa bağlanmasını hedefleyen bazı taleplerin olduğu anlaşılmaktadır. Papalığın bu jestine Patrik Eklimendos Efendi, Melkit Takvimi'ni, Melkit Piskoposların onayını dahi almadan, Marunî ve Süryani Katolik kiliselerine uygun hale getirmek ve Julian Takvimi'ni de Gregoryen Takvimi ile değiştirmek şeklinde karşılık vermiştir (Ocak 1857)<sup>34</sup>. Melkit cemaati arasında iyi karşılanmayan bu karar, Roma'da yeni bir meclisin toplanmasına sebep olmuştur. Bu meclise üye olan on üç piskopostan dördü (Beirut, Sidon, Baalbek ve Zahle/Zahlah) bu adımı protesto etmek amacıyla istifa kararı alınca, Eklimendos Efendi direnemedi ve Ağustos 1858'de istifa

<sup>30</sup> BOA, İ.HR., 133/6812, Lef: 2, 8 Şaban 1272/14 nisan 1856; Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 354. Cemaati arasında Clement Bahouth (1856-1864) olarak bilinen Eklimendos Efendi'nin görev süresiyle ilgili verilen tarihlerde bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Devlet Salmelerinde "Klementos" adıyla geçmektedir. Aynı kaynaklarda Rum Katolik Patriği ve aynı zamanda Akka metropolidi olarak kaydedilmiştir (1860). Bir başka ayrıntı ise Klementos Efendi'nin 1861-1864 yılları arasında patrik olarak gösterilmesidir (Canan Seyfeli, *a.g.m.*, s. 19).

<sup>31</sup> BOA, İ.HR., 133/6812, Lef: 4, 23 Adar (Mart) 1272/4 Nisan 1856.

<sup>32</sup> BOA, İ.HR., 133/6812, Lef:2, 8 Şaban 1272/14 Nisan 1856.

<sup>33</sup> Eklimendos Efendiye patriklik beratı, eski patrik Maksimus III. Mazlum'a 19 Aralık 1847 tarihinde verilen patriklik beratının taşıdığı şartlar mukabilinde verilmişti (BOA, İ.HR., 133/6812, Lef: 3, 17 Zilkade 1272/20 Temmuz 1856; Abdallah Raheb, *a.g.m.*, s. 13-14).

<sup>34</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 354.

etmek zorunda kaldı. Ancak Melkit din adamları ve Papa IX. Pius bu istifayı kabul edilmedi. Eklimendos Efendi görevine iade edildiği gibi muhalifleri de ona itaate zorlanmıştır<sup>35</sup>.

Eklimendos Efendi'nin görev yılları hoşnutsuzlukların ve muhalif görüşlerin hâkim olduğu bir devir oldu. Beyrut ziyareti sırasında dini merkezlere girmesine izin verilmediği gibi, muhalif kanat Antakya Ortodoks Patriği'ne biat etme tehdidinde dahi bulundu. Ancak bu tartışmalar, Rusya'nın kutsal yerlerde kendisine yer açmak amacıyla başlatmış olduğu saldırı (1854 Kırım Savaşı) ve Marunî-Dürzi çatışmalarının (1859-1860) oluşturduğu hengâmede unutuldu<sup>36</sup>.

1840'lı yıllarda Marunîler ile Dürziler arasında çıkan ve Marunîlerin katli ile devam eden olaylar zinciri Avrupa devletlerinin müdahalesiyle uluslararası bir sorun haline geldi. Bunun üzerine Osmanlı Devleti, Lübnan idaresinde değişikliğe gitmek zorunda kaldı. Dönemin Hariciye Vekili Şekip Efendi 1845 sonbaharında Beyrut'a giderek düzeni sağladı. Hazırlanan Lübnan nizamnamesiyle, her din ve mezhepten belirli sayıda temsilcilerin katıldığı karma meclisler kuruldu<sup>37</sup>. Bu düzenleme sayesinde 1846-1860 yılları arasında bölgede huzurlu bir dönem yaşansa da Marunî-Dürzi çatışmaları Hariciye Vekili Şekip Efendi'nin görevden alınmasına sebep oldu. Osmanlı Devleti, onun yerine bu kez Hariciye Nazırı Mehmed Fuat Paşa'yı olayları yatıştırmak üzere Cebel-i Lübnan'a müfettiş olarak görevlendirdi (12 Temmuz 1860)<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Charles Savona Ventura, *Biographies: Ordo Sancti Lazari Hierusalem-Grand Maîtres, Protecteurs and Administrateurs*, Malta 2012, s. 125; Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 355.

<sup>36</sup> Marunî-Dürzi çatışmaları hakkında bk. Halûk Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı, - Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay-*, Ankara 1966, s. 23 vd; Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 355.

<sup>37</sup> Halûk Ülman, *a.g.e.*, s. 15-21.

<sup>38</sup> Halûk Ülman, *a.g.e.*, s. 37-38. "Lübnan olaylarının İstanbul'da duyulması üzerine Osmanlı Devleti "Fevkalade Memuriyet-i Mahsusa" yetkileriyle donattığı Hariciye Nazırı Fuad Paşa'yı bölgedeki bütün mülki ve askerî memurların üzerinde yetkin tek mercii olarak olay mahalline göndermiştir." (Olca Özkaya Duman, "Bir Orta - Doğu Buhranı Cebel-i Lübnan Olayları (1860-61), *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 5, 2006, s. 9; M. Tayyip Gökbilgin, "1840'tan 1861'e kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürzîler" *Belleten*, Cilt: X, Sayı: 40, (Ekim 1946), s. 689 vd.

Fransa ve İngiltere, Suriye'yi de içine alan bu buhrana 1861 yılı sonlarına doğru müdahale etme kararı aldı. İngiltere ile ittifak yapan Osmanlı Devleti Fransız kuvvetlerinin bölgeden çekilmesini sağladı. Osmanlı Devleti, Fransa ve İngiltere arasında hazırlanan bir nizamname ile 9 Haziran 1861'de Lübnan özerk yapıda bir mutasarrıflık haline getirildi ve böylece çatışma ortamına son verildi<sup>39</sup>.

Osmanlı Devleti, Katolik bir Ermeni olan Davud Paşa (1861-1868)'yı Lübnan mutasarrıflığına getirerek problemin Avrupa gündeminden düşürülmesine muvaffak oldu<sup>40</sup>. 9 Haziran 1861 tarihli protokol gereği 3 yıllığına Lübnan'a vali atanan Davud Paşa, 28 Temmuz 1861'de Lübnan'a ulaştı<sup>41</sup>.

Davud Paşa'nın valiliğe tayinine rağmen, müfettişliği devam eden Mehmed Fuad Paşa bölgedeki patrikleri taltif etmek gibi bazı tali işleri takibe devam etti. Patrik Eklimendos Efendi, âdet üzere verilen Mecidi nişanın kendisine de verilmesine dair Mayıs 1861'de Babîali'ye bir arzuhal gönderdi<sup>42</sup>. Eklimendos Efendi'nin bu talebine 23 Temmuz'da olumlu yönde cevap verildi<sup>43</sup>. Mehmed Fuad Paşa, Trablusşam'dan Cebel-i Lübnan'a

<sup>39</sup> Halûk Ülman, *a.g.e.*, s. 50, 52, 59, 61; Olcay Ö. Duman, *a.g.m.*, s. 9.

<sup>40</sup> Halûk Ülman, Katolik bir ermeni olan Davud Paşa'nın Telgraf Müdürü iken Lübnan Mutasarrıfı olarak tayin edildiğini bildirmektedir (Halûk Ülman, *a.g.e.*, s. 121). Ali ve Fuad paşalara yakınlığıyla tanınan Katolik Garabed Artin David, Berlin'de hukuk eğitimi aldıktan sonra Berlin Sefaretinde kâtip ve tercümanlık yaptı. 1852'de maslahatgûzar olarak atandığı Viyana Sefaretine 1856'da konsolos tayin edildi. Davud Paşa, Posta Müdürü iken rütbesi vezir mertebesine yükseltilerek Cebel-i Lübnan'a mutasarrıf tayin edildi (Kemal Saylan, "Hüseyin Rıza Paşa'nın 1888 Tarihli Layihasına Göre Suriye-Lübnan Bölgesi'nin Sorunları ve Çözüm Önerileri", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, Sayı: 54, Erzurum 2015, s. 540).

<sup>41</sup> Davud Paşa, Cebel-i Lübnan'daki kargaşaya hâkim olmak için güçler dengesi üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırdı. Sürüp giden isyanları bastırdıktan sonra ahalinin desteğini kazanarak yeni bir düzen kurma yolunda bazı adımlar attı. Vergi sistemini yeniden düzenledi, haksızlıkların önünü aldı. İmara önem vererek yeni yollar yapan Davud Paşa, icraatıyla İstanbul'un da dikkatini çekmeyi başardı (Saro Dadyan, "1861 Cebel-i Lübnan Nizamnamesi ve Özerk Cebel-i Lübnan'ın İlk Mutasarrıfı Garabed Artin Davud Paşa", *Toplumsal Tarih*, Sayı: 239, Kasım 2013), s. 24).

<sup>42</sup> BOA, İ.HR., 185/10264, Lef: 1, Tarihsiz.

<sup>43</sup> 23 Mayıs'ta Sadarete ulaşan bu talep, 28 Mayıs'ta çıkarılan irade ile yürürlüğe konuldu (BOA, İ.HR., 185/10264, Lef: 1, 18 Zilkade 1277/28 Mayıs 1861). 6 Temmuz 1861'de Maliye Nezareti Patrik Eklimendos'a verilmesi düşünülen Mecidiye nişanı ile ilgili irade 29 Mayıs 1861'de yayımlandı (BOA, HR.MKT., 380/67, 27 Zilkade 1277/6 Haziran 1861).

kadarki bölgeyle ilgili hazırladığı raporları 20 Ekim'de Babiâli'ye gönderdi. Bu raporlarda, bölgede nüfus ve güç olarak en kuvvetli taife Marunîlerdi. Fuad Paşa bu sebeple Marunî Patriği Patrisi Bolosi Efendi'nin ve devlete olan sadakatiyle bilinen Cebel-i Lübnan'daki Misis Ermeni Katolik Patriği Gariforyos Efendi'nin nişan ile taltif edilmelerini teklif etti<sup>44</sup>. Bab-ı âli yaptığı değerlendirme neticesinde her iki patriğin de taltifine karar verdi (4 Kasım 1861)<sup>45</sup>.

1860 olaylarının etkisinde kalan Cebel-i Lübnan'ın ruhbanının bu şekilde taltif ederek ecnebilerin bunlar üzerinden Osmanlı Devleti'ne uyguladığı baskıyı ortadan kaldırmaya çalışan Mehmed Fuad Paşa, Mutasarrıf Davud Paşa ile kurduğu iyi ilişkiler sayesinde Cebel-i Lübnan'da merkezi hükümete olan itaati yeniden sağladı<sup>46</sup>. Ancak Davud Paşa'nın ağır vergiler koyması gibi bazı icraatları, bölgenin önemli aşiret liderlerinden Yusuf Karam'ın tepkisine sebep oldu. Lübnan'ın kuzey kesiminin kontrolünü elinde bulundurması sebebiyle Mehmed Fuad Paşa ve Davud Paşa'nın iyi niyet tekliflerini reddeden Yusuf Karam, Marunîlerin ve Beyrut'taki Avrupalı güçlerin desteğini alarak Cebel-i Lübnan'da iki başlı bir yönetimin doğmasına sebep oldu. Ancak Davud Paşa'nın görev süresinin 5 yıl daha uzatılması Yusuf Karam üzerinden kurulan oyunu bozulmasına ve Yusuf Karam'ın da İhdin'e çekilmesine sebep oldu<sup>47</sup>. Davud Paşa'nın bütün çağrılarına rağmen Yusuf Karam işbirliği yapmaya yanaşmadı. Bu da Karam'ın bir askeri müdahale ile ortadan kaldırılmasını sağlamış olsa da, Lübnan'da asayişin Mart 1866'ya kadar temini mümkün olmamıştır<sup>48</sup>.

Eklimendos Efendi, yukarıda özetlenen çatışma sürecinde Marunî Patrikliği'nin desteğiyle Cebel-i Lübnan'da kurulmaya çalışılan ve Yusuf Karam tarafından ortaya atılan yeni usul yerinden yönetime (*adem-i merkezîyet*) karşı tavrı aldı. Bu tavrı ve yukarıda bahsi geçen takvim meselesinde olduğu gibi Katolik mezhebine dair bazı kaideleri ihmal etmesi,

<sup>44</sup> BOA, İ.HR., 189/10529, Lef: 1,15 Rebi'ü'l-Ahir 1278/20 Ekim 1861.

<sup>45</sup> BOA, İ.HR., 189/10529, Lef: 5, Gurre-i Cemaziye'l-Evvel 1278/4 Kasım 1861.

<sup>46</sup> Engin Deniz Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley: University of California Press, 1993, s. 36.

<sup>47</sup> Engin Deniz Akarlı, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>48</sup> Engin Deniz Akarlı, *a.g.e.*, s. 38.

Eklimendos Efendi'nin 4 Ekim 1864'te Sinod tarafından istifaya zorlanmasına sebep oldu<sup>49</sup>. Kudüs Latin Patriği Başpiskopos Valerga'nın tavsiyesini dinleyen Papa, Eklimendos Efendi'nin istifasını bu defa kabul etti<sup>50</sup>. Hatta piskoposlardan oluşan bir heyeti 24 Eylül 1864'te patrik nezdine göndererek istifa hususunu kendisine birinci elden iletmelerini istedi. Bu çağrı üzerine Eklimendos Efendi sadece istifasını sunmakla kalmadı (16 Ekim 1864)<sup>51</sup>, aynı zamanda halefi Akka Matranı Gariforyos Yusuf Efendi'nin seçilmesinde de rol oynadı<sup>52</sup>. Osmanlı Devleti, bir ecnebi müdahalesine fırsat vermek için, Gariforyos Efendi'nin Antakya, İskenderiye, Kudüs ve bağlı bölgeler Melkit Patrikliği'ni geciktirmeksizin onayladı<sup>53</sup>.

### 3. Gariforyos Yusuf Efendi'nin Patrikliği ve Vatikan İle İlişkiler

Beyrut'ta bulunan Hariciye Nazırı Mehmed Fuad Paşa, Eklimendos Efendi'nin yerine seçilmiş olan Akka Matranı Gariforyos Efendi (Gregory II Youssef-Sayur 1864-1897)'ye usulüne uygun olarak berat verilmesini 16 Ekim 1864'te Babıâli'ye teklif etmişti. Gariforyos Efendi'ye patriklik beratı 26 Temmuz 1864'te verildi. Bu berat daha önce Eklimendos Efendi'ye verilmiş olanın içeriğiyle aynıydı. Gariforyos Efendi'ye patriklik nişanı ise 8 Kasım 1864'te takdim edilmiştir<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> BOA, İ.HR., 209/12115, Lef: 3, 22 Eylül 1280/4 Ekim 1864.

<sup>50</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 355.

<sup>51</sup> BOA, İ.HR., 209/12115, Lef: 2, 4 Teşrin-i Evvel 1280/16 Ekim 1864.

<sup>52</sup> Bu senaryodan sonra Clement Bahouth basit bir rahip olarak yaşamayı tercih etmiş ve 1870'de Birinci Vatikan Konseyi'ne katılmıştır. 13 Haziran 1882'de ölümünden sonra Kutsal Savior manastırında gömülmüştür (Savona-Ventura, *a.g.e.*, s. 126).

<sup>53</sup> Eklimendos Efendi'nin azline karar veren Sinod'a Zahle ve el-Bika, Havran, Beyrut ve Cebel, Sayda ve Deyr'ül-Kamer, Şehikiyye ve Haleb, Kudüs, Antakya, Trablusşam, Baalbek, Humus ve Hama matranları katılmıştı. Bu toplantıdan çıkan kararlar Osmanlı Devleti tarafından da kabul edilmiştir (BOA, İ.HR., 209/12115, Lef: 3, 22 Eylül 1280/4 Ekim 1864). Yeni Patrik Gregorius Yusuf Gazir de Cizvitlerle beraber okumuştü ve daha sonra da Roma'daki Yunan Kolejine devam etmişti. Aldığı Latin eğitimi onun İnanç Yayma Topluluğu tarafından kabul edilmesini sağladı (Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 355).

<sup>54</sup> BOA, İ.HR., 209/12115, Lef: 1, 2, 4,15 Cemaziye'l-Evvel 1281/16 Ekim 1864. Eklimendos Efendi'nin istifası üzerine 4 Ekim 1864'de Bekaa, Rahle, Cübeyl, Havran, Deyr'ül-Kamer, Selevkiye ve Halep, Sur, Kudüs, Antakya, Trablusşam, Baalbek ve

1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi, patriklerin temsil gücünü eskiye nazaran biraz daha pekiştirmiştir. Bu yetkilendirme Melkit patrikliğini (Doğu Katolikleri açısından) Osmanlı Devleti nezdinde olduğu kadar, Vatikan nezdinde de hiyerarşik ilişkilerin belirlenmesinde rol sahibi yapmıştır<sup>55</sup>. Aynı şekilde patrikliğin yeni kurulan mutasarrıflık meclislerinde yer almasını da sağlamıştır<sup>56</sup>.

Nizamname patriklere devlet ve cemaat karşısında yeni sorumluluklar yüklemiştir. Lübnan'da sükûneti sağlamak hususunda patrik validen sonraki en önemli kişi haline gelmiştir. Patirk Gariforyos Efendi, Cebel-i Lübnan'ın Şûf Nahiyesi'nin Ayne'l-Traz Karyesi'nde yapılması düşünülen reformları içeren bir konuşma yaparak bu sorumluluğu cemaatiyle paylaşmak istedi (1 Nisan 1866). Konuşmasının önemli bir kısmını da yabancı devletlerden bir beklentisinin olmadığına ve Cebel-i Lübnan'da refah ve asayişin sadece padişah tarafından sağlanabileceğine ayırarak, vermekte olduğu katkıdan dolayı padişaha minnettarlığını ifade etmiştir<sup>57</sup>.

Patrik Gariforyos Efendi'nin bu tarihten sonra uzun bir süre cemaatinin eğitim işleriyle meşgul olduğu, anlaşılmaktadır. Gariforyos Efendi, 1865'te

---

Humus ve Hama matranlarının katıldığı sinodda Gariforyos Yusuf Efendi patrik seçilmiştir (BOA, İ.HR., 209/12115, Lef: 3, 4 Ekim 1864). Gariforyos Yusuf Efendi hakkında bk. G. Hachem, "Les Melkites Catholiques Et Les Illusions De L'unionisme Entre Vatican I Et Vatican II.", *Les chrétiens de France au Service des chrétiens d'Orient*, 1998, s. 1, dp: 2 (Çvr. Google Çeviri); Seyfeli, *aym yer*.

<sup>55</sup> Paolo Maggolini, "Tradition and Modernity: the Melkite Catholic Church, the Holy See and the Ottoman empire from the Tanzimat Era to the Mandate System", *ARAM: Western Christian Missions in the Levant the Arab Renaissance Mandatism*, Cilt: 25, Sayı: 1-2 (2013), s. 275.

<sup>56</sup> *Düstur*, Tertip I, Cilt: I, Dersaadet 1289, s. 614; Edouard-Philippe Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, Çev. Ali Reşad, İstanbul 1999, s. 170-171; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Cilt: IV., (Türkiye Yayınevi), İstanbul 1972, s. 135; İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 3. Baskı, Ankara 2008, s. 431. 1864'te son şeklini almış olan 1861 Cebel-i Lübnan Nizamnamesi, 6 Eylül 1864 Vilayet Nizamnamesi'nden biçimsel bazı özellikler almış görünmektedir. Cebel-i Lübnan Nizamnamesi'nin 1864'teki yeniden gözden geçirilmiş hali, valinin yetkilerini artırırken, cemaatler açısından daha temsili hale getirilen vilayet meclisinde ruhban sınıfın etkisini asgari düzeyde tutmuştur (Roderic H. Davinson, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, (Türkçesi: Osman Akınhay), İstanbul 2005, s. 149-150; Cenk Reyhan, "Cebel-i Lübnan Vilayet Nizamnamesi", *Memleket Siyaset Yönetim*, Sayı: 1, (2006), s. 173-174).

<sup>57</sup> BOA, *İrade-Dâhiliye Kalemi* (İ.DH), 549/38235, Lef: 215 Zilkade 1282/1 Nisan 1866.



Beyrut'ta, 1875'te Şam'da, 1866'da Ayne'l-Traz'da<sup>58</sup> ve 1882'de Kudüs'te Saint Ann Papaz Okulu'nu açarak ruhban sınıfın yetiştirilmesine katkıda bulunmuştur<sup>59</sup>.

Gariforyos Efendi, 19 Mayıs ve 14 Haziran 1870'te I. Vatikan Konsili'nde iki ayrı konuşma yaparak, ilkinde Yunan Kilisesi Anayasası'nı anlattı<sup>60</sup> ve bu anayasaya "Doğu Patriklerinin hakları ve imtiyazları dışında" ibaresini eklemeyi teklif ederek Pastor Aeternus'un dogmatik yasanını onaylamayı reddetti<sup>61</sup>. Bununla beraber Şubat 1871 tarihinde Roma'nın almış olduğu kararlara uymak zorunda kaldı. Gariforyos Efendi Vatikan'a biat etmesine rağmen Papa IX Pius'un düşmanlığından kurtulamamıştır<sup>62</sup>.

Patrik Gariforyos Efendi, Melkit Katolik kilisesinin Roma ile birleşmesi konusuna özel bir önem vermiştir. Roma ile olan ilişkiler Papa IX Pius'un halefi Papa Leo XIII'ün zamanında gelişmiştir. Papa Leo (1878-1903), Papa IX Pius'un 1867'de Ermeni Katolik Patrikliği'ne yapmış olduğu kısıtlamaları onaylamakla beraber, yeni gelişen ilişkiler çerçevesinde Melkit Patrikliği Patrik Gariforyos'un bütün Melkitler üzerindeki yetkilerini genişleterek, tanımıştır<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Bk. James Graham, "History of the Melkite Greek Catholic Church", *Melkite Greek Catholic Church Information Center*, Retrieved 2008, Part 8.

<sup>59</sup> Aynı yer.

<sup>60</sup> "Doğu kilisesi Papa'yı, olgunlukta ve üstünlükte ataerkil görüşlerin doğruluğuna uygun bir şekilde, eksiksiz ve en güçlü olarak tanımlar. Bu nedenle, Roma Papaları gelenekler üzerine kurulu olan ve kadim haklar olarak, çok önemli vakalar dışında, istisnasız olarak şimdi tanımlamamız istenen sıradan ve vasıtasız yargı yetkisini bu görüşleri yerine getirmek için kullanmamıştır. Bu tanım, tüm Yunan kilisesinin anayasasını eksiksiz bir şekilde yok edecektir. Bu nedenle, papaz olarak benim vicdanım bu anayasayı kabul etmeyi reddetmektedir." (İgnatios Dick, *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem*. Boston: Sophia Press, 2004, s. 110'dan naklen C. Patelos, *Vatican Ist et les evehues uniates*, Louvain: Nauwelaerts, 1981, s. 482-483. Charles Frazee, a.g.e., s. 366).

<sup>61</sup> Ken Parry-David Melling, vd., *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing 1999, s. 313. Gariforyos Efendi ve yedi Melkit Başpiskoposu, "papanın yanılmayacağı ve yanılmayacağı" ilkesine sahip olan Pastor Aeternus'un dogmatik yasanını veto ettiler ve Roma'yı terk ettiler (İgnatios Dick, *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem*. Boston: Sophia Press, 2004, s. 110'dan naklen C. Patelos, *Vatican Ist et les evehues uniates*, Louvain: Nauwelaerts, 1981, s. 482-483).

<sup>62</sup> Charles Frazee, a.g.e., s. 356.

<sup>63</sup> İgnatios Dick, a.g.e., s. 39.

1902-1916 yılları arasında patriklik yapan Cyril Geha Efendi'nin İstanbul'daki vekili Fetullah Efendi'nin 27 Nisan 1909'da Babîâlî'ye sunduğu bir arzuhalde, Melkit Patriği Gariforyos Efendi'ye 1873 yılında verilen bir nişana atıfta bulunmaktaydı<sup>64</sup>. Arzuhalde Melkit Patriklerinin, Eklimendos Efendi'den itibaren İskenderiye'de yeni inşa edilen ruhani ikametgâhı kullanmaları sebebiyle, Gariforyos Efendi'nin de burada ikamet ettiği belirtilmekteydi. Kendisine verilen nişanla ilgili tören de bu sebeple İskenderiye'de düzenlenmişti. Burada yaptığı bir konuşmada, padişahın huzuruna çıkmak ve teşekkür etmek istediğini ifade eden Patrik, buna dair Babîâlî'ye bir de arzuhal gönderdi. Kendisine takdim edilen nişanı almak için 1873'te İstanbul'a gelen Patrik Gariforyos Efendi, Sultan Abdülaziz tarafından huzura kabul edilmiş ve İskenderiye, Kudüs ve Antakya kürsülerinin ruhani reisi tayin edilmiştir<sup>65</sup>.

Gariforyos Efendi, Vatikan'dan gelen gazetelerde Roma'ya çağrıldığına dair bazı haberler çıkmıştı. Patrik bu haberlerle ilgili bir açıklama yaparak, hükümetin bu haberler sebebiyle Roma'ya gitmemesini tavsiye ettiğini bildirdi. Diğer patriklerin aksine, mezheple alakalı işler dışında Roma ile herhangi bir münasebetinin olmadığını bildiren patrik, gerekmesi halinde bunu ispat edilebileceğini iddia etti. Gariforyos Efendi, Ermeni Katolik ve Süryani Patrikleri ile beraber Roma'ya çağrılacağına dair çıkan haberler üzerine, gazetelere tekzip yazıları göndererek sadece haberleri yalanlamakla kalmamış, aynı zamanda davete katılmayacağını da bizzat Vatikan'a bildirmişti.

Roma'dan gelen davet mektubunun esasen Ermeni ve Süryani Katolik Patriklerinin de bulunduğu bir toplantıda kararlaştırıldığına dikkat çeken Patrik, Vatikan tarafından yapılan ısrar sebebiyle, taassup sahibi bir iki piskopos, rahip veya cemaat efradının iftiralara karşısında çaresiz kalmasından dolayı Roma'ya gideceğine dair şayiaların çıkarıldığını ifade etmiştir. Hâlbuki padişaha sadakatten başka bir sermayesi olmadığını belirten patrik,

<sup>64</sup> Ancak belgede Sultan Abdülaziz Han'ın adına atıf yapılması, sehven 26 yıl denilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü belgenin devamında Abdülaziz Han'ın tahtan indirilmiş olmasına da atıf yapılması belgedeki yanlışlığı göstermektedir. Aslında belgenin 36 yıl öncesine yani 1873 yılına atıf yapması gerekmektedir. Bk. BOA, *Yıldız Esas Evrakı* (Y.EE), 79/34,6 Rebiülahir 1327/27 Nisan 1909).

<sup>65</sup> BOA, Y.EE, 79/34,6 Rebiülahir 1327/27 Nisan 1909.

Roma'ya gidebilmek için gerekli paraya da sahip olmadığı gibi, kış mevsiminde İskenderiye'den İtalya'ya yapılacak bir seyahate sıhhati de elverişli olmadığından davete olumlu cevap vermesi mümkün değildi<sup>66</sup>.

Gariforyos Efendi, kendisine verilen nişandan duyduğu memnuniyeti belirtmek için İstanbul'a hareket edeceği günlerde, Sultan Abdülaziz'in hal edilerek, V. Murad'ın tahta çıktığını (30 Mayıs 1876) haber alınca bu seyahatten vaz geçti<sup>67</sup>. Sultan V. Murad'ın 30 Ağustos 1876'da hal edilışinden bir gün sonra Sultan II. Abdülhamid tahta geçmiştir. Yeni padişaha karşı yürütülen kampanyalar iç ve dış siyasette toplumsal bir ayrışma yaşanmasına sebep olmuştur. Bu ayrışmayı tetikleyen problemlerden biri de "Mehâkim Nezareti (*Adalet Bakanlığı*)"na seçilecek olan azalar meselesiydi. Bu konuda gayrimüslimler arasında başlayan çatışmanın yatıştırılabilmesi için "Münavebe (*Nöbetleşme*)" usulü tesis edilmişti. Ancak, 8 Temmuz 1887'de Şura-yı Devlet, Suriye, Halep ve Kudüs'te bulunan Rum, Keldani, Süryani, Ermeni Katolikleri ve Marunî cemaatinden Meclis-i İdare ve Mehâkim-i Nizâmiye<sup>68</sup>'ye seçilecek azalarla ilgili olarak münavebe kaidesine uygulamaya konulmasına Antakya ve Kudüs Rum patrikleri itiraz etti. Şura-yı Devlet, kaide uygulanırken sadece cemaatlerin dikkate alınacak olması sebebiyle Katolik cemaatlerin tek çatı altında toplanmasına ve bunlar ile Rumlar arasında münavebe yapılmasına karar vermişti. Ancak Gariforyos Efendi, bu karara itiraz etti. Bunun üzerine Marunîler de Rumlar gibi bir cemaat olarak kabul edildiler ve diğer dört Katolik taifesi ise kendi aralarında münavebe

<sup>66</sup> BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Şura-yı Devlet Maruzat Kalemi* (Y.PRK. ŞD), 3/69, Lef: 1, 29 Zilhicce 1330/9 Aralık 1912. Patrik Gariforyos Efendi, İstanbul'a gönderdiği savunmasında almış olduğu karardan vaz geçtiğini bildirerek, kendisiyle birlikte Katolik Ermeni ve Süryani Katolik patriklerinin de Roma'ya çağrılacağından haberdar olmadığını, bu sebeple Vatikan'a gitmekten vaz geçtiğini beyan etmiştir (BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Şura-yı Devlet Maruzat Kalemi* (Y.PRK.ŞD), 3/69, Lef: 1, 29 Zilhicce 1330/9 Aralık 1912).

<sup>67</sup> Saltanat değişikliği üzerine Melkit Patriği Gariforyos İstanbul'a yapacağı seyahatten vaz geçmiştir. Buna rağmen Katolik Süryani, Süryani, Marunî ve Ermeni Katolik Patrik vekilleri Sultan V. Murad'ın cülusunu kutlayan mesajlarını bildiren arzuhallerini Babîâli'ye gönderdiler (BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası Kalemi* (HR.TO), 516/65, 28 Mayıs 1876).

<sup>68</sup> Nizamiye mahkemeleri hakkında bk. Osman Köksal, "Adliye Örgütünün Problemleri ve Yapılması Gerekli Düzenlemelere Dair II. Abdülhamit'e Sunulan bir Layiha", *AÜ, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Sayı: 9, Ankara 1998, s. 263-285.

ettirilmek suretiyle meseleye çare aranmıştır. Şura-yı Devlet, 16 Temmuz 1887'de, daha önce alınan kararlara yapılan itirazların yerinde incelenmesi, iptali istenen münavebe usulü hakkında icap eden bütün tetkiklerin yapılması ve her bölgedeki cemaat nüfusuna göre çıkarabilecek aza sayısının tespitine karar vermişti<sup>69</sup>.

Münavebe usulü, Hıristiyan topluluklar arasında cemaat kaynaşmasını değil, bilakis etnik farklılıkların yanı sıra kiliseler arasında Araplık ve Rumluk şeklinde ırki bir çatışmayı da beraberinde getirmiştir<sup>70</sup>. Nitekim, Antakya ve Kudüs patriklikleri üzerinden gelişen bu tartışma zamanla kiliseler arası bir mücadeleye dönüşmüştür<sup>71</sup>. Bu mücadele sonucunda ruhban sınıf cemaatler üzerinde otorite kurmayı başarmıştır. Bunun en yaygın örnekleri Ortodoks ve Katolik cemaat içinde otoriteyi elinde bulunduran Rumlara karşı, Arap matranlar tarafından sergilenmiştir. 1870'li yıllarda Ortodoks hiyerarşisi içerisinde yükselişe geçen Arap kökenli matranlar bir taraftan Rumca olan ayin dilini Arapçaya dönüştürmeye diğer taraftan da kilise hâkimiyetini ele geçirmeye çalışarak, yeni bir Arap hiyerarşisinin doğuşunu hazırladılar. Bu yeni hiyerarşi, 18. yüzyılın sonlarında gelişmeye başlayan Araplaştırma bilincini benimseyerek Doğu kiliselerine yönelik yeni politikalar geliştiren Vatikan'ın da desteğini aldı<sup>72</sup>. Bu durum, Osmanlı Devleti'ni Fransa ve Vatikan gibi yabancı güçlere dayalı politikalar geliştiren patriklere karşı daha temkinli adımlar atmaya sevk etmiştir.

1893 yılında Katolik Melkitlerle Papa XIII. Leo arasındaki ilişkileri geliştirmek amacıyla Kudüs'te toplanan bir Katolik organizasyonda Patrik Gariforyos Efendi de görev aldı. Toplantıda Papa'dan, bütün Melkitlerin lideri olduğuna dair bir tasdikname isteyen Gariforyos Efendi'ye sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Melkitlerin liderliği verildi. Bu olaydan

<sup>69</sup> BOA, *Dahiliye Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Kalemi* (DH.TMIK.S), 54/24, 20 Mayıs 1320/2 Haziran 1904.

<sup>70</sup> Bk. Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Ankara Üniversitesi D.T.C.F Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 28, 1995, s. 85-108.

<sup>71</sup> Paolo Maggiolini, *a.g.m.*, s. 282.

<sup>72</sup> Serge Keleher, "Church in the Middle: Greek-Catholics in Central and Eastern Europe", *Religion, State and Society*, Vol. 20, Nos. 3 & 4, (1992), s. 289, 291; Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 356.

sonra 33 yıllık patriklik dönemini tamamlayan Gariforyos Efendi, Temmuz 1897'de hayata gözlerini kapadı<sup>73</sup>.

#### 4. Çeriçeri Efendi'nin Patrikliği ve Ajan Olmakla Suçlanması

Suriye Valisi Hasan Refik Paşa (Temmuz 1896-Temmuz 1897)<sup>74</sup>, Gariforyos Yusuf Efendi'nin vefatının hemen ardından Melkit Patrikliği için<sup>75</sup>, Sinod'un seçim yapmak üzere Şam'da toplanacağını 14 Temmuz 1897'de Yıldız Sarayı'na bildirildi. Vali, gönderdiği telgrafta bu toplantıdan ziyade seçime katılacak Merciyun ve Hasbaya metropolidi Çeriçeri Efendi hakkında bazı gizli bilgilere yer vermişti<sup>76</sup>. Çeriçeri Efendi (1898-1902)<sup>77</sup>'nin Fransız fikir ve emellerine hizmet eden, fesat ehli ve patrikliğe münasip olmadığını belirten vali, onun yerine patrik adayı olabilecek birkaç kişinin adını vererek hükümetten bunlara gizli tebligat yapılmasını istemiştir<sup>78</sup>. Valinin bu tavrı aslında Çeriçeri Efendi'nin bölgedeki nüfuzunun bir yansımasıydı.

Kısa bir süre sonra Hasan Refik Paşa'nın yerine Beyrut valisi Hüseyin Nâzım Paşa (Temmuz 1897-Mart 1906) Suriye valisi olarak atandı<sup>79</sup>. Bu sırada, Cebel-i Lübnan Mutasarrıfı Naum Nimetullah Paşa (Ağustos 1892-Eylül 1902)<sup>80</sup> Sinod'un 10 Şubat'ta Lübnan sahilindeki Sarba Manastırı'nda

<sup>73</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 356-357.

<sup>74</sup> Sinan Kunalalp, *Son Dönem Osmanlı Erkân Ve Ricali (1839- 1922)*, İstanbul 1999, s. 38-39.

<sup>75</sup> Devlet Salnamelerine göre 1898'de Rum Melkit Katolik Patrikliği boş durumdadır. 1900 yılında ise Antakya ve İskenderiye ve Kudüs-i Şerif ve sair Memalik-i Mahruse-i Şahane Melkit Patrikliği'nde Butros Efendi'nin bulunduğu kaydedilmektedir (Canan Seyfeli, *a.g.m.*, s. 28).

<sup>76</sup> Bir başka belgede Çeriçeri Efendi hakkında Baniyas ve tevabii piskoposu Patrisi Çeriçeri Efendi ifadesi kullanılmaktadır (BOA, *İrade Hususi Kalemi (İ.HUS)*., 73/119, (4 Zilkade 1315/27 Mart 1898).

<sup>77</sup> Batı kaynaklarında Peter IV Jarajiry olarak bilinmektedir.

<sup>78</sup> Bunlar; devlete olan sadakatiyle tanınan Havran metropolidi, patrik vekili Nikola Efendi ve Baalbek eski metropolidi Cermanos Efendi idi (BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat Kalemi (Y.MTV)*, 163/16, 6 Temmuz 1313/18 Temmuz 1897).

<sup>79</sup> Sinan Kunalalp, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>80</sup> Sinan Kunalalp, *a.g.e.*, s. 113.

toplanaarak yeni patriği seçeceğini bildirdi. Bu toplantının kaç gün süreceği bilinmemekle beraber, papa vekilinin seçim öncesinde ve sonrasında düzenlenecek resmi törenlere katılacağı, buna mukabil seçime müdahil olmayacağı ifade edilmişti<sup>81</sup>. Papa vekilinin seçim mahallinde bulunacak olması dahi, seçimi devletin bir numaralı problemi haline getirmeye yeterliydi. Kurumlarına dışarıdan yapılacak müdahalelere karşı son derece müsamahasız olan Osmanlı Devleti, yabancı misyon şeflerinin ayin ve toplantılara katılabilmesini izne bağlamıştı. Suriye'den gelen bu haberi değerlendiren hükümet, Çeriçeri Efendi'nin seçim dışında bırakılması için patrik kaymakamından gerekli tedbirleri almasını istemişti. Ancak seçim bölgesinde ibrenin kendisinden yana döndüğüne inanan Çeriçeri Efendi, Beyrut'a gitmekte son derece kararlıydı. Cebel-i Lübnan mutasarrıflığı, beklentilerin tersine, seçime katılan 12 matranın çoğunun onu desteklediğini 25 Şubat 1898'de Adliye ve Mezahip Nezareti'ne bildirdi. Taraftarı, seçilmesi halinde Beyrut sokaklarında büyük bir merasim düzenleyeceklerdi<sup>82</sup>. Beyrut'tan Suriye valiliğine aynı gün gönderilen bir telgrafta seçimin yapıldığı ve Çeriçeri taraftarlarının sokağa döküldüğü haber verilmekteydi<sup>83</sup>.

Bu seçimin emre itaatsizlik anlamına gelmesi sebebiyle iptali için gerekli tedbirlerin alınmasını Adliye ve Mezahip Nezareti'nden isteyen hükümet, bundan Beyrut ve Cebel-i Lübnan'ın da haberdar edilmesini istemiştir<sup>84</sup>. 26 Şubat 1898'de Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı'na acil bir telgraf çekilerek, daha önceki patriğin hükümetin görüşü doğrultusunda ve ittifakla seçildiğine dikkat çeken Nezaret, Çeriçeri Efendi'nin seçiminde değil hükümetin, cemaat ileri gelenlerinin dahi görüşünün alınmadığına işaret etmiştir. Bu itibarla seçimin azınlık bir grubun oyu alınarak yapıldığını, bu sebeple seçimin iptal edilmemesi halinde yeni patriğin atanmayacağı ifade edilmiştir. Suriye valisi de ikaz edilerek, yeni patriğin hükümetin ve cemaatin hatırını, muhabbetini ve güvenini kazanmış, güzel ahlak sahibi,

<sup>81</sup> BOA, *Bâb-ı Âli Evrak Odası* (BEO), 1093/81954, Lef: 2, 23 Kanun-i Sani 1313/4 Şubat 1898.

<sup>82</sup> BOA, BEO., 1083/81169, 12 Şubat 1313/24 Şubat 1898.

<sup>83</sup> BOA, BEO., 1083/81168, 13 Şubat 1313/25 Şubat 1898; Patrik Gariforyos Efendi'nin yerine Şubat 1898'de IV. Butrus Geraygiry, Osmanlı belgelerinde geçen adıyla Çeriçeri Efendi seçildi. Ancak bu seçimin İstanbul hükümeti tarafından uzun süre kabul görmediği anlaşılmaktadır (Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 357).

<sup>84</sup> BOA, BEO., 1083/81170, 13 Şubat 1313/25 Şubat 1898.

adaletli ve açık fikirli olması istenmiştir. Oysaki seçimi bir oldubittiye getirilen Çeriçi Efendi'nin patrikliğinin kabulü mümkün olmadığından, seçimin iptali için ne gerekiyorsa yapılması emredilmiştir<sup>85</sup>.

Babîali seçim konusunda başından beri Suriye valiliğinden gelen bilgiler doğrultusunda hareket etmekteydi. Ancak gerek matranların ortaya koyduğu kararlılık ve gerekse Melkit cemaatinin yeni patrik Çeriçi Efendi'nin arkasında durması, hükümetin bazı hususları sorgulamasına ve seçim konusunda strateji değişikliğine gitmesine sebep oldu. Hükümet meseleyi sorgulamaya karar vererek, seçimin Çeriçi'ye duyulan bir husumet sebebiyle mi, yoksa patrik adayının yabancı ülkelerle gizli ilişkiler içinde olması sebebiyle mi karalandığının ortaya çıkarılmasına karar verdi. Suriye valisi Hüseyin Nazım Paşa'ya gönderilen bir emirde, patrik adayının Fransızların Cebel-i Lübnan'a yönelik yürüttükleri siyasete uygun tavır ve davranışlar içerisinde olup olmadığına sorgulanması istendi. Şayet böyle bir hal içerisinde ise bunun neden ve hangi gerekçelerle olmuş olabileceğinin araştırılması istendi<sup>86</sup>. Cebel-i Lübnan ve Beyrut'tan gelen bilgilere göre ise Çeriçi Efendi, matranların oy çokluğu, mezhep usul ve kaidelerine uygun olarak seçilmişti. Hükümetin Suriye valiliğinden gelen bilgiler sebebiyle duyduğu endişelerine rağmen, seçimin böyle bir netice vermesi, adaylarla ilgili bazı garazkâr tutum ve davranışların var olabileceğini akla getirmiştir.

<sup>85</sup> BOA, BEO., 1093/81956, 14 Şubat 1313/26 Şubat 1898.

<sup>86</sup> BOA, BEO., 1093/81954, Lef: 1, 22 Şubat 1313/6 Mart 1898. Lübnanlı bir Hıristiyan olan Yusuf Mihail'in 1887'de Beyrut'ta Paskalya yortusu sebebiyle ziyaret etmiş olduğu Metropolit Meletyos Efendi'nin şu görüşleri Çeriçi Efendi'nin hangi hususlarda Fransa'ya meyletmiş olduğunu göstermektedir: "Ey Suriyeliler! Bakınız nasıl bir hususta Fransızlar sayesinde terakki ediyorsunuz. Fransızlar sayesinde ulûm ve fûnûn tahsil ediyorsunuz. Söyleyiniz ey Süriyeliler! Böyle bir devlet-i muazzamanın sinesinde bulunuyorsunuz. Onun ziyasıyla münevversiniz. Güneş gibi şuaları üzerinize atıyor. Şefkat ve merhametleri sizi ihâta ediyor. Böyle bir millet-i mufahhâme ki her evsâf-ı hamideyi hâvi ve her milletden âlidir. Böyle bir, şevk ü merhamet hiçbir devlette bulunmuyor. Söyleyiniz ey Suriyeliler ki, evladlarınızı böyle bir âdil devlet vikâye ediyor. Mübarek olsun ol Fransızların toprağı ki, böyle bir millet-i necibeyi hâvidir. Öyle bir hayırlı semere veriyor. Görüyorsunuz, ey Suriyeliler, Fransız millet-i azimesi ulûm ve fûnûnda her milletden ziyade ilerliyor. Sanayi ve imalatda sair milletlere tavakkuf ediyor. Ey Suriyeliler, söyleyiniz ki, böyle bir malumatlı millet-i mükerrerme vasıtasıyla terakki ediyorsunuz. Daha nice, nice iyilikler göreceksiniz." (Selçuk Günay, *a.g.m.*, s. 100).

Bu durumu göz ardı etmek istemeyen hükümet, seçim evrakının detaylı bir şekilde tetkikini istemiştir<sup>87</sup>.

Yapılan inceleme sonucunda, muhaliflerin resmi memuriyetleri berat ile tasdik edilmemiş Baalbek ve Trablus matranlarını seçime iştirak ettirdikleri gibi, Sur metropolitinden de vekâlet alarak Çeriçeri aleyhinde oy kullandıkları anlaşılmıştır. Muhalif kanadın tasarladığı bu taktik bir netice vermeyecek olsa da, çıkarılacak yaygara bir ecnebi müdahalesi için kullanılabilir yeni bir fırsat olabilirdi. Böyle bir durumu aklından dahi geçirmek istemeyen hükümet, çareyi patriğin istifasını istemekte görmüştür. Ancak Çeriçeri Efendi'nin buna yanaşmayacağı aşikâr olduğundan, memuriyetinin tasdikinden başka bir yol da kalmamıştı. Bu konuda bir çıkmaz ile karşı karşıya kalan hükümet, yukarıda bahsi geçen şüpheli durumları göz ardı ederek Çeriçeri Efendi'nin memuriyetinin tasdikine karar verdi. Tarafların oluru alan hükümet, emsaline göre berat verilmesine dair tezkereyi yeniden görüşülmek üzere 27 Mart 1898'de Adliye ve Mezahip Nezareti'ne gönderdi<sup>88</sup>. Tezkere üzerinde Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'da yapılan görüşmeler neticesinde, patrikliği engelleyecek bir durumun tespit edilmemesi halinde atamasının yapılmasına ve beratının verilmesine karar verilerek, Beyrut, Cebel-i Lübnan ve Suriye valiliklerinin de bilgilendirilmesi istendi<sup>89</sup>.

Soruşturmaya müdahil olan Mısır Fevkalade Komiseri Ahmet Muhtar Paşa, 15 Kasım 1898'de Çeriçeri Efendi'nin patrikliğinin Osmanlı Devleti için vatana ihanet, Avrupalı güçler için ise devletin iç işlerine müdahale etme fırsatı veren yeni bir araç olabileceğine işaret etmiştir<sup>90</sup>. Paşa, Çeriçeri Efendi'nin mezhepler arasında baş gösterebilecek bir çatışmanın fitilini yakacak tavır ve davranışlar sergilediğini, cemaat arasında tefrikaya yol açtığını, patrikliğinin tasvip edilmemesi halinde benzeri bir gailenin fitilini yakabileceğini belirtmiştir. Paşa'nın verdiği bilgilerden tedirgin olan ve mezhep kavgalarının arasında kalmak istemeyen hükümet, Çeriçeri Efendi'ye berat vermekten uzun bir süre kaçınmıştır. Bu durum patriklik

<sup>87</sup> BOA, *İrade Hususi Kalemi* (İ.HUS), 73/119, 27 Mart 1898.

<sup>88</sup> BOA, İ.HUS, 73/119, 27 Mart 1898.

<sup>89</sup> BOA, *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Kalemi* (Y.A.HUS), 394/27, 4 Zilkade 1315/27 Mart 1898.

<sup>90</sup> BOA, BEO., 1227/92024, Lef: 2, 3 Teşrin-i Sani 1314/15 Kasım 1898.



konusunda ibrenin Gariforyos Yusuf Efendi'ye dönmesine sebep olmuştur. Ancak patrikliğe namzet olmak üzere Roma'dan İskenderiye'ye hareket eden Gariforyos Yusuf Efendi'nin beklenmedik vefatı, adaylık konusunda Çeriçeri Efendi'nin önündeki engeli de ortadan kaldırmıştır. Ancak vilayetlerden gelen istihbarî bilgiler hükümet kadar, Katolik cemaatin de tedirginliğini artırmıştır<sup>91</sup>. Hükümet ve cemaat kanadındaki bu tedirginliğin yanısıra patrik adayının lehinde ve aleyhindeki haberler seçimin mutlak surette yenilenmesini gerektirmiştir (4 Mart 1899)<sup>92</sup>. Bu husus Adliye ve Mezahip Nezareti'nin hazırladığı 8 Mart 1899 tarihli raporla da teyid edilmiştir<sup>93</sup>. Bu rapor Meclis-i Vükelâ'da ele alındı ve neticede, Çeriçeri Efendi'nin 1860 Lübnan olaylarında Fransa'nın yapmış olduğu müdahaleyi tasvip eden fikirlere sahip olduğunu ortaya koydu. Bu delil, adayın Melkit patriği tayin edilmesini sakıncalı hale getirmişti. Ancak, seçimin yok sayılmasının bazı mahzurlarının olabileceği anlaşıldığından, seçimin usulü dairesinde yeniden yapılmasına karar verildi. Bu husus 21 Mart 1898'de Suriye vilayetine, Cebel mutasarrıflığına ve Beyrut vilayetine bildirildi<sup>94</sup>.

Seçimin kesin olarak tekrarlanacağına inanılması üzerine Çeriçeri Efendi, Merciyun'da bir konuşma yaparak fitne çıkarmaya çalışmıştır. Bunun üzerine bir açıklama yapan Şam Katolikleri, Çeriçeri Efendi'nin patrikliğini kesinlikle kabul etmeyeceklerini bildirdiler. Çeriçeri Efendi de piskoposu olduğu Mısır'a giderek patrikliğinin tasdiki için bazı vasıtalar aramaya başladı. Bu konuda bir değerlendirme yapan hükümet, 26 Kasım

<sup>91</sup> BOA, BEO., 1227/92024, Lef: 1, 8 Teşrin-i Sani 1314/20 Kasım 1898.

<sup>92</sup> BOA, BEO., 1275/95599, 20 Şubat 1314/4 Mart 1899.

<sup>93</sup> Nezaret tarafından incelenen evrakın büyük bir kısmı, Melkit Patriği seçim meselesi, Beyrut'ta bulunan Papa vekilinin talepleri ve seçime yapmış olduğu varsayılan müdahaleye dair iddiaların reddine aitti. Evraklar üzerinde yapılan detaylı inceleme, 12 matranın seçime katıldığını, bunlardan 6'sının Çeriçeri Efendi'nin, 4'ünün Patrik kaymakamının, 2'sinin ise başka bir matranın lehine oy kullandıklarını göstermiştir. Bu durum matranlar arasında ihtilaf çıkmasına ve bir müddet sonra gayri kanuni olarak yeniden toplanılarak seçimin tekrarlanmasına ve bu defa da çoğunluğun Çeriçeri Efendi'ye oy kullandığı ortaya çıkmıştır. İkinci celsede Çeriçeri'nin lehinde oy kullananların 7'ye yükseldiği görülmüştür. Bu sonuç seçime iştirak etmiş olan Trablus ve Baalbek matranlarının seçim dışında bırakılması ve Sur matran vekilinin teamüle aykırı olarak seçime dâhil edilmesiyle elde edilmişti (BOA, Y.A.HUS., 394/27, 25 Şevval 1316/8 Mart 1899).

<sup>94</sup> BOA, Y.A.HUS., 394/27, 25 Şevval 1316/8 Mart 1899.

1898'de Çeriçeri Efendi'nin patrikliğinin hiçbir suretle tasdikinin mümkün olamayacağını ilan etti. Hükümet, Suriye vilayetinden Çeriçeri Efendi'nin Mısır'da yayınlanan Deba Gazetesi'ne vermiş olduğu nutkun yer aldığı 11 Eylül 1898 tarihli nüshanın tespitini talep etti. Bu konuda bir cevap alamayan hükümet, söz konusu demeçte devlet aleyhinde bir hususun var olup olmadığı tespit edilene kadar seçimin iptali veya patrikliğın düşürülmesiyle ilgili bir muamele yapılmayacağını açıklayarak, son sözün Meclis-i Mahsus-ı Vükelâ'ya ait olduğuna işaret etti<sup>95</sup>.

Suriye vilayeti, Çeriçeri Efendi hakkında ortaya atılmış olan iddiaları doğrulayacak herhangi bir izahat yapılamaması üzerine 21 Mart 1899'da meseleyi incelemeye almıştır. Görülen o ki, Çeriçeri Efendi'nin Fransa taraftarı olduğuna dair iddialar dışında herhangi bir suçlayıcı bilgi ve belgeye tesadüf edilememiştir. Ancak seçimin yenilenmesine dair Suriye, Beyrut ve Cebel-i Lübnan'a yapılan tebligatlara verilen cevaplarda ortak bir dil kullanılmış ve seçimin yapılmasının mümkün olamayacağı iddia edilmiştir. Söz konusu vilayetlerden yapılan açıklamalarda bir ecnebi müdahalesi kuşkusunun her daim bulunduğu iddia edilerek, seçim konusunda kasıtlı bir saptırmanın olduğuna dair ipuçlarının gelmeye başladığı vurgulanmıştır. Bu netice karşısında Babıali, meseleyi Meclis-i Mahsus-ı Vükelâ'ya havale etmiştir. Konu üzerinde yapılan incelemeler Çeriçeri Efendi'nin memuriyetinin tasdikinin bir mecburiyet haline geldiğini göstermiştir<sup>96</sup>.

Bunun üzerine Sadaret, Çeriçeri Efendi'nin patrikliğini tasdike karar vererek, hazırladığı mazbataları 27 Mart 1899'da Yıldız Sarayı'na gönderdi<sup>97</sup>. Konu üzerinde yapılan mütalaada bu mazbataya atıfta bulunulmuş ve sadaretin görüşü de alındıktan sonra mazbata 29 Mart 1899'da padişaha sunulmuştur. Padişah aynı gün Çeriçeri Efendi'nin memuriyetini onaylamıştır<sup>98</sup>.

Patrikliği Osmanlı Devleti tarafından da tasdik edilen Çeriçeri Efendi hakkında vilayetlerden bilgi akışı devam etmiştir. Beyrut vilayetinden ve Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı'ndan gelen telgraflar Çeriçeri Efendi'nin

<sup>95</sup> BOA, Y.A.HUS, 394/27,24 Şubat 1314/8 Mart 1899.

<sup>96</sup> BOA, Y.A.HUS., 394/27, 9 Mart 1315/21 Mart 1899.

<sup>97</sup> BOA, Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzat Kalemi (Y.PRK. BŞK), 58/118, 9 Zilkade 1316/21 Mart 1899.

<sup>98</sup> BOA, Y.PRK. BŞK., 58/118, 9 Zilkade 1316/21 Mart 1899.

patriklik meclisinde bulunan üyelerin çoğunluğun oyunu aldığına işaret ediyordu. Bu bilgiler gelen mazbatalar ile birleştirilerek Meclis-i Mahsus-ı Vükelâ'ya sunuldu. Beyrut'ta bulunan patrik kaymakamı vilayet meclisine davet edilerek patrikle ilgili o güne kadar elde edilen deliller ve Meclis-i Vükelâ kararları birleştirilerek, hem kendisine hem de mutasarrıf Naum Paşa (1892-1902)'ya tebliğ edildi<sup>99</sup>.

Hükümet, bir ecnebi müdahalesine maruz kalmadan Çeriçeri Efendi'den kurtulmaya çalışmaktaydı. Çeriçeri Efendi de kendisine yönelik karalama kampanyasını bertaraf etmek ve dedikodulara bir son vermek amacıyla Mısır Fevkalade Komiseri Ahmet Muhtar Paşa'dan İstanbul'a gitmek için izin istedi. Konuyu İstanbul'a bildiren Ahmet Muhtar Paşa'ya gerekli izni vermesi emredildi (13 Nisan 1899)<sup>100</sup>. 5 Mayıs 1900'de Adliye ve Mezahip Nezareti'ne Arapça bir arzuhal gönderen Çeriçeri Efendi, Fransa'ya giderek hem Paris, Marsilya ve Roma'yı ziyaret etmek hem de tedavi olmak istediğini bildirerek bu ziyareti ertelemek zorunda kaldı. Söz konusu arzuhalde 12 Mayıs 1900'de yola çıkacağını bildiren Çeriçeri Efendi, bu ziyaret esnasında temas edeceği önemli bilgi, belge, bazı neşriyat ve evrakı Roma ve Paris Sefirleri vasıtasıyla İstanbul'a göndereceğini ifade etti<sup>101</sup>. Çeriçeri Efendi'nin Fransa seyahatinin perde arkasında, aynı tarihlerde Antakya Ortodoks Kilisesi'nde patriklik konusunda baş gösteren Rum-Arap çatışmasından faydalanarak kilise mevzuatını yenilemek ve Roma'da bulunan İnanç Yayma Topluluğu'na sunmak vardı<sup>102</sup>.

Çeriçeri Efendi, izin talebine henüz cevap verilmemişken Mısır'dan izinsiz ayrılarak Fransa'ya gitti. Adliye ve Mezahip Nezareti, patriklerin ve ruhani reislerin memuriyetlerine dâhil olan mahaller dışına çıkmalarının ve bilhassa ecnebi diyarlarına gitmelerinin padişahın iradesini çiğnemek

<sup>99</sup> BOA, İ.HUS, 73/119,17 Zilkade 1316/29 Mart 1899. Naum Paşa hakkında bk. Engin Deniz Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley: University of California Press, 1993, s. 59 vd. Cebel-i Lübnan'da Naum Paşa, II. Wilhelm'i karşılayan kişidir (Ökkeş Kürşad Karacaçıl, "II. Wilhelm'in Osmanlı İmparatorluğunu Ziyareti Ve Mihmandarı Mehmed Şakir Paşa'nın Günlüğü (1898)", *Türkiyat Mecmuası*, C. 24, Sayı: 1, (Güz 2014), s. 87).

<sup>100</sup> BOA, *İrade Eyalet-i Mümtaze Mısır Kalemi* (İ.MTZ. (05), 30/1705, 2 Zilhicce 1316/13 Nisan 1899.

<sup>101</sup> BOA, Y.MTV., 202/99, Lef: 1, 4 Mayıs 1316/17 Mayıs 1900.

<sup>102</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 357.

anlamına geldiğini ve bunun da patrikler hakkındaki bazı şüphelerin doğruluğuna işaret edebileceğini belirtmiştir<sup>103</sup>. Nezaretin bu değerlendirmesini kabul etmeyen Çeriçeri Efendi, 11 Ağustos 1901'de İstanbul'a bir arzuhal göndererek adaylığına hanel getiren olayın Papa vekilinin seçim tarihinde bölgede olmasının sebep olduğuna işaret etmiştir. Patrik, Papa vekili seçim mahalline bir gün evvel ve sadece dua etmek amacıyla geldiğini, buna mukabil seçim mahalline hiçbir şekilde uğramadığını, seçimin hiçbir aşamasında bulunmadığını bildirdi. Çeriçeri Efendi bu durumu hükümete izah etmede güçlük çekmesi sebebiyle izin almaksızın Mısır'dan ayrıldığını bildirdi<sup>104</sup>.

Bu talihsiz girişim ve Fransa'nın bölgedeki faaliyetleri, Çeriçeri Efendi'nin patrikliğinin önünde iki büyük engel olarak duruyordu. Patrikliğinin yolunun açılması için öncelikle Papa vekilinin seçime iştirak etmediğinin ispatı gerekmektedir. İkinci olarak da Lübnan olayları sebebiyle Fransa'nın bölgede oynadığı olumsuz rolün giderilmesi gerekmektedir.

Fransız hükümetinin Çeriçeri Efendi'nin atanmasına yönelik yapmış olduğu bazı açıklamalar, Patriğin Fransa tarafından desteklendiği imajına sebep olduğundan, iki taraf arasında nasıl bir ilişki olduğunun kestirilememesi, Osmanlı Devleti'ni bir hayli tedirgin etmiştir<sup>105</sup>. Suriye valiliğinin iddialarını destekleyen bu durum, Çeriçeri Efendi'nin hastalığından dolayı Fransa'ya gittiğine dair ortaya koyduğu mazeretin aslında iddiadan öte bir şey olmadığı, buna mukabil amacının Fransa'nın desteğini almak ve Avrupalı güçleri meseleye müdahil olma yönünde teşvik etmek olduğu anlaşılmıştır.

Çeriçeri Efendi'nin patrikliği, kendi hırs ve hevesi sebebiyle Osmanlı Devleti, Fransa ve Papa'nın müdahaleleri arasında kaynamış görünmektedir. Esasen, cemaatinin büyük bir bölümünün desteğini alan bir patriğin kendi geleceğini kendi elleriyle karartmasını anlatan bu hadise, Beyrut Valisi Reşid Paşa'nın 25 Nisan 1902'de Çeriçeri Efendi'nin hayata gözlerini kapadığını haber vermesiyle sona ermiştir<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> BOA, Y.MTV., 202/99, Lef: 1, 4 Mayıs 1316/17 Mayıs 1900.

<sup>104</sup> BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Teşrifat-ı Umumiye Kalemi* (Y.PRK. TŞF), 6/56, Lef: 1, 25 Rebiülahir 1319/11 Ağustos 1901.

<sup>105</sup> BOA, Y.PRK. TŞF, 6/56, Lef: 1, 25 Rebiülahir 1319/11 Ağustos 1901.

<sup>106</sup> BOA, BEO., 1835/137616, Lef: 2, 12 Nisan 1318/ 25 Nisan 1902.

## 5. Kyrillos Geha Efendi'nin Patrikliği ve "Rûmâl-i Ubûdiyet" Meselesi

Çeriçeri Efendi'nin ani ölüm haberi devlet erkânı kadar Suriye'deki Katolik cemaati de üzmüştür. Bu haber 27 Nisan 1902'de Sadaret tarafından da doğrulanmıştır<sup>107</sup>. 6 Ağustos 1902'de Suriye Valisi Hüseyin Nazım Paşa, Halep metropolidi Kyrillos Geha Efendi'nin, Melkit Patriği seçildiğini haber vermiştir<sup>108</sup>. Patrikliği padişah tarafından da onaylanan Kyrillos Geha Efendi, 7 Ağustos'ta yapılacak patriklik merasim törenine katılmak üzere aynı gün Beyrut treni ile Şam'a hareket etmişti<sup>109</sup>. Ancak Adliye ve Mezahip Nezareti'nin Sadarete göndermiş olduğu acil ibareli bir mazbata, Suriye valisinin bu durumdan habersiz olduğunu göstermekteydi. Nitekim, Suriye Valisi Hüseyin Nazım Paşa, nezarete göndermiş olduğu bir telgrafta söz konusu tayin ve törenle ilgili iradenin henüz kendisine ulaşmamış olduğunu bildirmekteydi<sup>110</sup>. Telgrafın arkasına düşülen bir not, iradenin çıkarıldığı bilgisinin yanlışlığına işaret etmekteydi. Hükümet 9 Ağustos'ta Amedî kalemine emir vererek, bu durumun Suriye vilayetine tebliğini istemiştir. Ayrıca yazılmış bir irade varsa bunun da acilen Adliye ve Mezahip Nezareti'ne bildirilmesini emretmiştir<sup>111</sup>.

Suriye Valisi Hüseyin Nazım Paşa, 4 Eylül 1902'de Kyrillos Geha Efendi'nin Rum Katolik Melkit Patriği olarak memuriyet beratını alarak, makamına oturduğunu ve atanmasından dolayı padişaha teşekkür etmek için selefleri gibi İstanbul'a gelmek istediğini önce Mabeyn Başkıtabet

<sup>107</sup> BOA, BEO., 1835/137616, Lef: 1, 14 Nisan 1318/ 27 Nisan 1902.

<sup>108</sup> Arşiv belgelerinden "Ceha Efendi" olarak okunabilen ismin aslı Cyrille VIII Géha Efendi (1902-1916)'dir (*Serge Descy, The Melkite Church, Boston 1993, s. 64-67*). Geha Efendi'nin patrik olarak 27 Haziran 1903'te seçildiği ve Roma'dan gönderilen bir bildiriyle 8 Ağustos 1903'te göreve başladığı anlaşılmaktadır (A. Fortescue, "Batı Süryaniler'den Melkitler Suryaye Malkaye ya da Suryoye Malkoye", *Journal of the Assyrian Academic Society*, (Çvr. Meral Ünüvar), C. 10, Sayı: 2, 1996, s. 8; Canan Seyfeli, *a.g.m.*, s. 29; Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 357). Makalede patriğin adı Kyrillos Geha Efendi şeklinde geçecektir.

<sup>109</sup> BOA, BEO., 1900/142444, Lef: 4, 24 Temmuz 1318/6 Ağustos 1902.

<sup>110</sup> BOA, BEO., 1900/142444, Lef: 3, 26 Temmuz 1318/9 Ağustos 1902.

<sup>111</sup> BOA, BEO., 1900/142444, Lef: 3, 26 Temmuz 1318/9 Ağustos 1902.

kalemine<sup>112</sup>, 14 Ekim'de ise Adliye ve Mezahip Nezareti'ne bildirdi<sup>113</sup>. 18 Ekim'de Sadarete sunulan bu talep<sup>114</sup> neticesiz kalmıştır. Bunun üzerine Kyrillos Geha Efendi 31 Ekim<sup>115</sup> ve 26 Kasım tarihlerinde Adliye ve Mezahip Nezareti'ne başvurarak talebini yinelemiştir. Patrik, telgrafında İstanbul'a gelmek amacıyla yaptığı taleplerin sürekli görmezlikten gelinmesini sorgulamaktaydı. Yaşadığı bu belirsizlikten dolayı İstanbul'a gelmekten vaz geçtiğini, birkaç gün Cebel-i Lübnan ve Beyrut'ta ikamet ettikten sonra kısa aylarını geçirmek üzere Mısır'a gitmek arzusunda olduğunu, şayet bu defa da bir cevap alamaz ise 27 Kasım'da Mısır'a gitmek üzere Suriye'den ayrılacağını ifade etmiştir<sup>116</sup>.

Kyrillos Geha Efendi'nin bu son çağrısı üzerine Adliye ve Mezahip Nazırı durumu 1 Aralık 1902'de Sadarete bildirdi<sup>117</sup>. Konuyla ilgili olarak sadareten bir açıklama yapılmaması üzerine nezaret 7 Aralık 1902'de talebini bir kez daha iletmiştir. Bunun üzerine 11 Aralık 1902'de Sadaret bir açıklama yapmıştır. Yapılan açıklamada, memuriyette çok yeni olması sebebiyle Kyrillos Geha Efendi'nin üstleneceği mesleği henüz layıkıyla tanımadığına işaret edilmiştir. Bu sebeple İstanbul'a ya da Mısır'a gitmesi konusunun Suriye valiliğinin iznine bağlı olduğuna işaret edilmiştir. Şayet bu konuda şüphe uyandıran bir husus var ise bununla ilgili bilgilerin Suriye vilayetinden talep edilmesinin daha doğru olacağı bildirilmiştir. Sadaret, belgenin arkasına Kyrillos Geha Efendi'nin Mısır'a neden gitmek istediğinin araştırılmasını isteyen 14 Aralık tarihli bir derkenar eklemiştir. Derkenardaki hususlar 17 Aralık'ta bir tahrir haline getirilerek Adliye ve Mezahip Nezareti'ne gönderildi. Bu tahrirde; Kyrillos Geha Efendi'nin tebdil-i hava için Mısır'a gitmesini veya orada ikametini men etmek mümkün olamayacağından, *cemaati hakkında bir şikâyeti mi var? Yoksa kendi menfaatine ve hükümetimiz aleyhinde mesuliyet gerektirecek bir hareket içerisinde*

<sup>112</sup> BOA, Y.MTV., 234/13, Lef: 1, 22 Ağustos 1318/4 Eylül 1902.

<sup>113</sup> BOA, BEO, 2378/178337, Lef: 6, 1 Teşrin-i Evvel 1318/14 Ekim 1902.

<sup>114</sup> BOA, BEO, 2378/178337, Lef: 4, 5 Teşrin-i Evvel 1318/18 Ekim 1902. Lef 4 ve Lef 6'ya ait belgeler 18 Receb 1320/21 Ekim 1902'de Babiali Evrak odasında işleme konulmuştur (BOA, BEO, 2378/178337, Lef: 5).

<sup>115</sup> BOA, BEO, 2378/178337, Lef: 3, 18 Teşrin-i Evvel 1318/31 Ekim 1902.

<sup>116</sup> BOA, BEO., 1959/146893, Lef: 3, 13 Teşrin-i Sani 1318/26 Kasım 1902.

<sup>117</sup> BOA, BEO., 1959/146893, Lef: 2, 18 Teşrin-i Sani 1318/1 Aralık 1902.

*midir?* gibi hususların tetkik edilmesi emredilmiştir<sup>118</sup>. Derkenarda ayrıca patriğin mahalli memuriyetinden ayrılırken izin talep edip etmediği hakkında sorgulanması da emredilmiştir<sup>119</sup>.

Patrik Kyrillos Geha Efendi'nin meslekteki tecrübesizliği sebebiyle İstanbul yerine Mısır'a gitmeyi tercih etmesi devlet nazarında şüphe uyandırmıştı. Geha Efendi vermiş olduğu ifadesinde; İskenderiye'de bulunan Rum Melkit Cemaati tarafından eski patrik zamanında başlatılan ve İskenderiye Patrikliği adı altında kurulmaya çalışılan yeni patrikliği engelleyebilmek için Mısır'a gitmeye karar verdiğini beyan etmiştir. Bu bilgiler üzerine mesele önce Sadarete, sonra Adliye ve Mezahip Nezareti'ne ve 26 Aralık'da da Mabeyn Başkâtipliğine bildirilmiştir. Mabeyn Başkâtipliği, bu yeni patrikliğe asla izin verilemeyeceğini ve gerekli tedbirlerin acilen alınacağını bildirdi<sup>120</sup>.

Beyrut valisi Reşit Mümtaz Paşa (Temmuz 1897-Eylül 1903)<sup>121</sup>, Kyrillos Geha Efendi'nin Mısır'a gitmekle ilgili talebinin aslında doğrudan onun iradesinin bir ürünü olmadığını, bu yolculuğun esasında Mısır'daki Rum Katolik kilisesinde yapılması düşünülen devir ve teslim işlerini yoluna koymakla ilgili olduğunu ifade etmiştir<sup>122</sup>. Vali, patriğin yolculuğa çıkmadan evvel Mısır'dan sonra önce İstanbul'a mı, yoksa Roma'ya mı gitmenin daha doğru olacağı konusunda çelişki içinde kalmasında Papa ile yapmış olduğu muhtemel bir haberleşmenin de etkisi olduğuna işaret ederek, her ne dakar önce Roma'ya gitmeye karar vermiş olsa da İskenderiye matranının ölümü üzerine tekrar Mısır'a dönmek zorunda kaldığının anlaşıldığını bildirmiştir<sup>123</sup>.

Patrik Kyrillos Geha Efendi, aleyhindeki haberleri boşa çıkarmak ve padişahın güvenini kazanmak için 12 Temmuz 1904'te İstanbul'a gitmek üzere yeni bir izin talebinde bulundu. Suriye Valisi Hüseyin Nazım Paşa, bu taleple ilgili olarak Adliye ve Mezahip Nezareti'ne gönderdiği takrirde, Geha

<sup>118</sup> BOA, BEO., 1964/147297, Lef: 2, 28 Teşrin-i Sani 1318/11 Aralık 1902.

<sup>119</sup> BOA, BEO., 1964/147297, Lef: 1, 4 Kanun-i Evvel 1318/17 Aralık 1902.

<sup>120</sup> BOA, BEO., 1970/147682, Lef: 1, 13 Kanun-i Evvel 1318/26 Aralık 1902.

<sup>121</sup> Sinan Kunalp, *a.g.e.*, s. 118.

<sup>122</sup> BOA, Y.A.HUS., 439/59, Lef:2, 3, 16 Kanun-ı Evvel 1318/29 Aralık 1902.

<sup>123</sup> BOA, Y.A.HUS., 439/59, Lef: 1,2 , 28 Kanun-ı Evvel 1318/10 Ocak 1903.

Efendi'nin birçok kez İstanbul'a gitmek üzere talepte bulunduğuna işaret ederek, Mısır'dan döndükten sonra vekili aracılığıyla bu talepte bulunduğunu belirtmiştir<sup>124</sup>. Nezaret bu hususu 26 Temmuz 1904'te Sadaret'e bildirmiş ve verilecek cevap hakkında bilgi istemiştir<sup>125</sup>.

Hükümetin, Nezaret'in talebine de cevap vermemiş olduğu, 25 Temmuz'da yapılan yeni bir başvurudan anlaşılmaktadır. 28 Temmuz'da Adliye ve Mezahip Nezareti'ne ulaşan bu başvuruda selefleri gibi Geha Efendi'nin de İstanbul'a gelerek "Rûmâl-i Ubûdiyyet"<sup>126</sup>/*Biat Etme*" kararında olduğu ifade edilmekteydi<sup>127</sup>. Taleple ilgili karar 6 Eylül'de Suriye valiliğine bildirildi ve patriğin aynı gün İstanbul'a hareketi istendi<sup>128</sup>.

Ser-kâtip-i şehriyâri Tahsin Paşa, 9 Eylül Cuma günü İstanbul'a ayak basması beklenen patriğin kira ve masrafları için Dâhiliye ve Maliye nezaretlerinden gerekli tedbirlerin alınmasını istedi. Selefî Çeriçeri Efendi gibi, Geha Efendi de teşrifat memurunun refakatinde merasim odasında ağırLANACAKTI<sup>129</sup>.

Melkit Patriğinin İstanbul'a gelişiyle ilgili teferruat, onun geri dönüşünden sonra yapılan yazışmaların detaylarından öğrenilebilmektedir. Geha Efendi İstanbul'a 9 Eylül 1904 Cuma günü gelecekti. Bilinmeyen bir sebeple iki gün sonra yani Pazartesi günü İstanbul'a ulaşmıştır. Zamanında gelmiş olsaydı teşrifat memuru Talat Bey tarafından Yıldız Sarayı Selamlığı'nda merasimle karşıLANACAKTI. Ancak, bu sarkma sebebiyle karşılama yapılmadı ve patrik bir otele yerleştirildi<sup>130</sup>. Bu gecikmeye rağmen

<sup>124</sup> Bununla ilgili olarak gönderilen tezkerede; "intihapları tasdik edilen patriklerin memnuniyetlerini belirtmek için İstanbul'a geldiklerini" bildirmiştir (BOA, BEO., 2378/178337, Lef: 8, 29 Haziran 1320/12 Temmuz 1904); Geha Kyrillos'un izin talebine dair rica mektubu (BOA, BEO., 2378/178337, Lef: 9, 29 Haziran 1320/12 Temmuz 1904).

<sup>125</sup> BOA, BEO., 2378/178337, Lef: 7, 13 Temmuz 1320/26 Temmuz 1904.

<sup>126</sup> Rûmâl: Yüz süren, yüz sürücü, (Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 2004, s. 898.) Ubûdiyyet ise; kulluk, kölelik, aşırı bağlılık anlamına gelmektedir (Develioğlu, *a.g.e.*, s. 1116).

<sup>127</sup> BOA, BEO., 2378/178337, Lef: 1, 15 Temmuz 1320/28 Temmuz 1904.

<sup>128</sup> Patriği karşılamak üzere bir de teşrifat memuru görevlendirildi (BOA, BEO., 2406/180431, Lef: 1, 26 Ağustos 1320/8 Eylül 1904).

<sup>129</sup> BOA, BEO., 2407/180455, 29 Cemaziye'l-Ahir 1322/10 Eylül 1904.

<sup>130</sup> BOA, BEO., 2461/181765, 10 Şevval 1322/18 Aralık 1904.



tersane eminden seyahati boyunca kullanması için bir istimbote talep edildi. Dâhiliye Nazırı bu talebi 10 Eylül'de Yıldız Sarayı'na bildirdi<sup>131</sup>. Geha Efendi İstanbul'da 33 gün kaldı. Bu süre içinde hane kirası ve yemek masrafı için 18 bin kuruş sarf edildi<sup>132</sup>. Kendisine verilen 300 lira atıye-i ihsaniye dışında Maliye Nezareti'nden de 100 lira harcırah verilmişti<sup>133</sup>.

19 Eylül'de Padişah tarafından kabul edilen Patrik, *murassa nişan-ı âlî-i Osmani* ile taltif edildi<sup>134</sup>. 10 Ekim'de Sadaret, Adliye ve Mezahip Nezareti'nden patriğin geriye dönüş masraflarının karşılanması istendi<sup>135</sup>. 17 Ekim'deki bir başka emir Geha Efendi'nin seyahati boyunca 6500 kuruş masraf yapmış olduğunu, taraflara henüz bir ödeme yapılmadığını, ancak talep sahiplerinin müracaatı üzerine teşrifat memuru Talat Bey'den bu masrafların hızlı bir şekilde ödenmesi istendi<sup>136</sup>.

Kyrillos Geha Efendi, "Rûmâl-i Ubûdiyet için geldiği İstanbul'da temaslarına devam ederken hükümetin diğer patrikhanelere verdiği yardımlardan Beyoğlu'nda Sakız Ağacı semtinde bulunan kilise ve patrikhane fukara ve muhtaçlarının da hissedar edilmelerini temine çalıştı. Ayrıca Halep'teki Melkitlerin vergiden muaf olmalarını da temin ederek cemaati adına yeni haklar elde etmek için uğraştı. Babâli, Kyrillos Geha Efendi'ye beklenilenden daha büyük bir müsamaha göstermiş ve 5 Mart 1905'te Maliye Nezareti'nden işlemlerin tamamlanmasını istedi<sup>137</sup>. Patrik, İstanbul temaslarını tamamlamasına rağmen, bir taraftan da cemaatine ait

<sup>131</sup> BOA, BEO., 2412/180873, Lef: 1, 6 Eylül 1320/19 Eylül 1904.

<sup>132</sup> Sadaret'ten Dâhiliye Mektûbî Kalemî'ne gönderilen 17 Aralık 1904 tarihli bir başka tezkere ise Patriğin İstanbul'a ayak basmasından itibaren teşrifat dairesi tarafından karşılama merasiminin düzenlendiği, Beyoğlu'nda ikamet etmesi için bir hane tahsis edildiği ve iaşesinin karşılanması için de Tokatlıyan Lokantası'nda yemek tahsis edildiği bildirilmiştir (BOA, DH.MKT., 916/15, Lef: 1, 5 Kanun-i Evvel 1320/18 Aralık 1904; BEO, 2466/184877, 12 Şevval 1322/20 Aralık 1904).

<sup>133</sup> BOA, BEO., 2505/187823, Lef: 1, 27 Kanun-i Sani 1320/9 Şubat 1905.

<sup>134</sup> Maliye Nezareti nişanla ilgili muameleyi 29 Eylül'de tamamladı (BOA, BEO., 2421/181506, Lef: 1, 16 Eylül 1320/29 Eylül 1904).

<sup>135</sup> BOA, BEO., 2427/181979, Lef: 1, 27 Eylül 1320/10 Ekim 1904. Maliye Nezareti, Geha Efendi'nin masraflarıyla ilgili gerekli incelemeyi tamamladı. Ortaya çıkan hesaba göre, İstanbul'da bulunduğu müddet zarfından patriğin 6500 kuruş masrafının olduğu tespit edilmiştir (BOA, BEO., 2450/183687, Lef: 1, 4 Teşrin-i Evvel 1320/17 Ekim 1904).

<sup>136</sup> BOA, BEO, 2450/183687, Lef: 1, 4 Teşrin-i Evvel 1320/17 Ekim 1904.

<sup>137</sup> BOA, DH.MKT., 936/61, Lef: 1, 19 Şubat 1320/4 Mart 1905.

işleri takip etti<sup>138</sup>, diğer taraftan ertelemiş olduğu Roma ziyaretini tamamlamak üzere Roma'da düzenlenen bir ayine katılmak için izin almaya çalıştı. Patriğin bu talebiyle ilgili arzuhali Tahsin Paşa tarafından 23 Ocak 1908'de padişaha arz edildi<sup>139</sup>.

1909 yılında kilise meclisinde ortaya atılan konsey önerisiyle uğraşmak zorunda kalan Geha Efendi, aslında kilise kurallarının yenilenmesine dair taleplerle karşı karşıya idi. Konsey, taraftarlarının baskısı altında Melkit Katolik Meclisi'ni Ayne'l-Trazda toplamak zorunda kalan Geha Efendi, Papa X. Pius'un söz konusu konseyi Roma'ya daveti karşısında zor durumda kaldı. Papa'nın Melkit konularına karışmasını istemeyen konsey bu daveti reddetti. Böylece konsey, daha önce hazırlanmış olan, ancak Papalık tarafından onaylanmayan mevzuata göre idareyi elde tutmak isteyerek, patriğin yanı sıra ikinci bir güç olarak ortaya çıktı<sup>140</sup>.

Konseye rağmen Roma ile ilişkilerini her zaman sıcak tutan Geha Efendi, Osmanlı Devleti dışında Vatikan'dan olduğu kadar Fransa'dan da büyük itibar gördü. Girit Meselesi'nin yeniden gündeme geldiği 1911 yılı arifesinde<sup>141</sup> Fransa hükümeti, Geha Efendi'ye en büyük nişanlardan biri olan *Komander* rütbesini temsilen *Lejyon Dönör Nişanı* vermek istemiştir<sup>142</sup>. Bu nişanın Patriğe hangi şartlar dâhilinde verildiği bir muamma olmakla beraber, nişanı almak istediğini 14 Eylül'de Dâhiliye Nezareti'ne bildirdi.

<sup>138</sup> Bu yazışmaların bir kısmı, Melkit cemaatine tahsis edilmiş vakıflarla ilgili bazı tespitlere işaret etmektedir. Beyrut vilayetine bağlı Sayda kazasında bulunan Hunusiyye Karyesi'nin ¼ arazisinin geliri Ayne'l-Traz Katolik Mektebi'ne ait idi. Bu gelir uzun zamandan beri Cebel-i Lübnan varidat defterine kayıtlı idi. Gariforyos Efendi ile köylüler arasında bu kayıtlı ilgili bir ihtilaf mahkemeye taşınmıştı. Köylülerin iddiaları reddedilerek eski patriğin tasarruf hakları teyit edilmişti. Ancak Beyrut Defterdarının Sayda tapu kâtipliğinden elde ettiği bilgiye göre arazinin ¼'ü boş idi. Boş olan arazi satılmak üzere müzayedeye konulmakla beraber, Beyrut Defterdarlığı, resmi muamelelerin neticesine kadar müzayedenin ertelenmesini istemişti. Patrik Geha Efendi de İstanbul'daki vekili vasıtasıyla yeni bir inceleme başlatmıştı (BOA, BEO., 2560/191885, 12 Nisan 1321/25 Nisan 1905).

<sup>139</sup> BOA, İ.HUS., 162/33, Lef: 1, 20 Zilhicce 1325/24 Ocak 1908.

<sup>140</sup> Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 357.

<sup>141</sup> Önder Kocatürk, *Türk-İngiliz İlişkileri'nin Kopuş Sürecinde Son Aşama (1911-1914)*, (Dr. Tezi, İ.Ü., A.T.İ.İ.T. Enstitüsü, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı), İstanbul 2010, s. 30 vd.

<sup>142</sup> BOA, *İrade Talifat Kalemi* (İ.TAL), 475/11, 1 Eylül 1327/14 Eylül 1911.

Sadrızam İbrahim Hakkı Paşa (Ocak 1910-Eylül 1911<sup>143</sup>), nişanın kabul edilmesinde bir sakınca olmadığına işaret ederek, buna dair kararnameyi 16 Eylül'de imzaladı ve 23 Eylül'de padişaha sundu. Talebin kabul edildiğine dair irade 2 Ekim'de çıktı. İrade 7 Ekim'de Suriye valisi tarafından patriğe tebliğ edildi<sup>144</sup>.

Kyryllos Geha Efendi'nin 1916 yılına kadar süren görevi esnasında selefleri Çeriçeri ve Gariforyos efendilerin vefatlarından sonra üzerlerinde kalmış olan emlak ve arazilerin cemaati adına vakıf haline getirilmesiyle ilgili olarak İstanbul ile yazıştığı görülmektedir. Bu yazışmalarda selefleri üzerinde kayıtlı olan ve el koyduğu mallarla ilgili Şura-yı Devlet 2 Nisan 1913'te bir karar almıştı. Kararda söz konusu emlak ve arazilerin cemaat müesseselerine vakfedilmesine rağmen patrik tarafından el konulan bu müstemilat ve arazinin nerelerde olduğu ve arazinin durumu mütalaa edilmişti<sup>145</sup>. Bu bilgi 15 Nisan'da Defter-i Hakanî'ye de bildirildi. Divan-ı Hümâyûn kalemi 23 Temmuz 1913'te konuyu ele alarak söz konusu malların mevkii ve miktarları hakkında mahallinden gönderilen defterlerde yeterli muhteviyatın olmadığına karar verdi. Defterlerde arazinin çeşitlerine temas edilmemiş olması, bunlar üzerinde gereken incelemenin yapılmasını engellediğinden, inceleme işinin Mülkiye ve Maarif dairelerince yapılması emredilmiştir<sup>146</sup>. İnceleme sırasında eski patriklerin vârisleri tarafından yapılan itirazlarla ilgili olarak 20 Ocak'ta Maliye Nezareti tarafından Şura-yı

<sup>143</sup> Sinan Kunalp, *a.g.e.*, s.82.

<sup>144</sup> BOA, BEO, 3940/295431, 7 Eylül 1327/20 Eylül 1911.

<sup>145</sup> Babıali ile bu konuda ilk teması 11 Kasım 1902 (29 Teşrin-i Evvel 1318) tarihinde Çeriçeri Efendi kurmuştur. Çeriçeri Efendi'nin Babıali'ye sunduğu bilgi ve belgeler arasında 26 Nisan 1903 (28 Muharrem 1321) tarihli bir hüccet de yer almaktaydı. Bu Çeriçeri Efendi'nin üzerinde Şam, Beyrut ve Cebel-i Lübnan'da bir miktar emlak ve arazi kaydı göstermekteydi. Birçok kişi üzerinde de senetli ve senetsiz mal ve emlak bulunuyordu. Bunun dışındaki hakların tamamı patriklik makamına ait idi. 11 Kasım 1902 (29 Teşrin-i evvel 1318)'de alınan bir kararda; bütün mal ve hakların mezhep müesseselerine vakfı gerekiyordu. Hükümet, emlakın mülk olanları üzerinde işlem yapılmasına izin veriyordu. Arazilerin miri arazi olduğu anlaşılınca arazilerin vakıf ilan edilmesine izin verilmemişti. Bununla beraber hüccette yazılı olan emlakın cinsine ve çeşidine bakılmaksızın, Patrik Gariforyos Efendi üzerinde ve boş olması lazım gelen emlakı Kyryllos Geha Efendi'nin nasıl ve neye dayanarak el koymuş olduğu anlaşılammıştı (BOA, ŞD., 86/13, 20 Mart 1329/2 Nisan 1913).

<sup>146</sup> BOA, *Şura-yı Devlet Evrakı* (ŞD), 86/13, 11 Ağustos 1329/24 Ağustos 1913.

Devlet'e gönderilen bilgi ve belgeler, 24 Ağustos'ta incelenmek üzere ilgili nezaretlere gönderildi. Yapılan inceleme sonucunda söz konusu emlakın muhtelif cemaatlere ait müesseselere vakfedilmiş olduğu tespit edilmiş ve bu durumdan vârisler de haberdar edilmişti<sup>147</sup>.

Divan-ı Hümâyûn Beylikçi Kalemi'nin konuyla ilgili tezkereye düşmüş olduğu derkenarda, mezheplere ait müesseselere sadece mülk olan malların vakfedilebileceği, şayet vakfetmek isteyenler varsa bu malların kendilerine ait olduklarını gösteren senetlere sahip olmaları gerektiği bildirilmiştir. Eski Patrik Çeriçeri Efendi'ye 9 Nisan 1899'da verilen patriklik beratında konuyla ilgili olarak şu husus dikkat çekmektedir: "Söz konusu cemaat üyelerinin yaşadıkları süre içerisinde patriğe, matranlara, papazlara ve kilise fukarasına bir miktar şey vasiyet ederek ölürlerse, vakfedilen mal ve mülkün vârislerine verilmesi şer'i olarak hükme bağlanmıştır. Vârisiz ölen papazların, keşişlerin ve keşişelerin her neyi varsa, bunlara patrik tarafından el konulması halinde bu el konulanlara beytülmal, kassam, mütevelliler, subaşılar ve onların adamları tarafından asla müdahale edilmeyecekti. Vâris bırakarak ölenlerin de nakitlerine, diğer mal ve eşyalarına hiçbir şekilde el konulamayacaktı. Bunların dışında ölmüş olan matran, keşiş ve keşişeler sağken ayinleri gereği, kilise fukarasına ve patriklerine her ne isterlerse onu vasiyet edebileceklerdi. Ancak vasiyet edecekleri şeylerin kendilerine ait olduğuna dair, Katolik olmak koşuluyla, cemaatlerinden şahitler göstermeleri gerekmektedir. Ayrıca kilise ve manastırlarla ilgili bağlara, bahçelere, çiftliklere, tarlalara, çayırlara, değirmenlere, kiliseye mum imal eden mumhanelere ve

<sup>147</sup> BOA, BEO, 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916. Bu inceleme sonucunda Beyrut Defterdarlığı, bu emlak ile ilgili hazırladığı tahriratta, Beyrut Mahkemesi'nin tahsis ettiği 26 Nisan 1903 tarihli hüccet sureti de yer almıştır. Bununla Mısır Mahkemesi'nden gelen hüccet karşılaştırılarak Çeriçeri Efendi adına kilisenin tasarruf ettiği emlak, nakit para, mallar ve yapılan tasarrufların patriğe ait olduğuna dair açıklamalar reddedilmiştir. Bu itibarla Çeriçeri Efendi'nin gizli kalan mallarının da bunlara dâhil olup söz konusu hüküm bu emlak ve malları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Hüccetten bu emlakın ve arazinin patrikliğe ait bazı müesseselere tahsis edildiği anlaşılmaktaydı. Aslında Çeriçeri Efendi'nin vârisleri emlakın intikali için daha önce bazı teşebbüslerde bulunmuş ama olumlu cevap alamamışlardı. Bab-ı âli tarafından ilan edilen 11 Kasım 1902 tarihli kararda emlakın muhtelif cemaatlere ait müesseselere vakfedildiği vârislere de bildirilmiştir (BOA, BEO, 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916).

kiliseye vakfedilmiş dükkân, mal, eşya ve duvarlara ve bunları tasarruf edenlere şer'i izin olmadıkça müdahale edilemeyecekti"<sup>148</sup>.

Bu hükümler söz konusu emlâkin patrikliğe bağlı müesseselere vakfedilmiş olduğunu gösteren hücceti doğrulasa da, bu mal ve emlâkin patrikliğe ait olduğu hususunda bir müracaatta bulunulması halinde, emlâkin vakfedildiğini gösteren senetlerin ilgililere sunulmasına karar verilmişti<sup>149</sup>. Bu karar dikkate alındığında patrikhane ve manastırlar adına senet verilmesi uygun olmadığı anlaşılmıştır. Bununla beraber mal ve gayrimenkul tabirinin miri arazileri kapsamadığı gibi bunların vakfedilmeye uygun olmadığı da tespit edilmiştir. Buna mukabil sadece emlâk olarak dahi ruhban tasarrufunda bulunan miri arazi veya vakıf gelirlerinin de patrikler adına intikal muamelesinin yapılmasına izin verilmemektedir. Buna karşılık patriklerin üzerinde bulunan ve kendilerine ait olan mal ve gayrimenkullerin vârislere veya patriklere intikali de mümkün olabilmektedir<sup>150</sup>.

Maliye Nezareti'nden Şura-yı Devlet'e gönderilen bir mazbatada intikal tezkirelerine atıfta bulunulmakta ve eski patriklerden Gariforyos Efendi'nin üzerinden düşürülmesi gereken emlâke de Patrik Geha Efendi'nin el konulmuş olduğuna dikkat çekilmektedir. Geha Eendi ayrıca bu emlâk dışında Çeriçeri Efendi'den intikal eden emlâki de tasarruf etmekteydi ki bunun doğru olup olmadığı merak konusu olmuştu. Şura-yı Devlet, söz konusu hüccette, malların aidiyeti konusunda yapılan açıklamayı dikkate

<sup>148</sup> BOA, BEO, 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916.

<sup>149</sup> BOA, BEO, 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916. Beyrut Defterdarlığı'nın 28 Aralık 1912'de gönderdiği telgrafta, bu hüccete atıfta bulunulmaktaydı. Hüccetin tercümesinde Çeriçeri Efendi, Geha Efendi'nin el koyduğu malları satın aldığı tespit edilmiştir. Buna Suriye, Beyrut, Cebel-i Lübnan ve Mısır Eyaleti resmi defterleri ve sicilleri delil idi. Çeriçeri Efendi bunlar üzerinde kayıtlı emlâkin temin şeklinin, cinsinin, durumunun ve mal, gayrimenkul ve nakit paranın resmi senetli veya senetsiz olanların bilgilerinin verildiğine dair deliller göstermekteydi. Hüccetin devamında, Patrik olması sebebiyle üzerinde kayıtlı mal ve emlâk aynı zamanda Melkit Patriğine de aitti. Bu mallardan yapılacak istifade ve tasarruf da ancak patrikliğe ait olabirdi (24 Ekim 1901)". Hüccetteki bu beyana göre, Melkit Patriği olması, söz konusu mal ve emlâkin Geha Efendi'ye intikali mümkün kılmakta idi. Aksi bir durumda bu mal ve mülkün tamamına vakıf muamelesi yapılarak, patrikliğe ait müesseselere devri için senet düzenlenmesi gerekmekteydi (BOA, BEO, 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916).

<sup>150</sup> BOA, BEO, 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916.

alarak devlet malı olmaları sebebiyle söz konusu malların vakfedilmelerinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Bu itibarla hüccet tarihine kadar Çeriçeri Efendi adına kayıtlı mal ve gayrimenkulden sadece mülk olanların vakfedilebileceğine karar verilmiştir. Buna karşılık cemaatlere ait müesseseler adına mülk dışındaki malların vakfedilebileceğine dayanak yapılmak istenen 11 Kasım 1902 tarihli tezkerenin gerçekte bu konuyla doğrudan bir ilgisinin olmadığı da yapılan açıklamaya ilave edilmiştir. Bu sebeple, hüccet içeriğinde yer alan mal ve emlak hakkında hüccetin mahiyetine göre ve kanun hükmü dairesinde muamele edilmesi için Maliye Nezareti'ne gerekli tebligatın yapılmasına karar verilmiştir<sup>151</sup>.

Kyryllos Geha Efendi'nin, Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerinin yukarıda bahsi geçen vakıf meselesiyle ilgili yazışmalarla son bulunduğu anlaşılmaktadır. Geha Efendi, patrikliğinin sona erdiği 9 Mart 1916'da gitmiş olduğu Mısır'dan geri dönememişti. Çünkü Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ve Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi sebebiyle İngiltere geçici de olsa işgal altında tuttuğu Mısır'ı ilhak etmişti. Bu sebeple geri dönemeyen Patriğin yeri boş kalmış ve yerine yeni bir patrik ataması da yapılamamıştı. Osmanlı Devleti, patriğin geri gelemeyeceğine karar vermiş olmalı ki, cemaatin başıboş kalmaması için teamüllere uygun olarak işleri vekâleten de olsa yürütecek bir patrik kaymakamının atanmasına karar verdiği anlaşılmaktadır<sup>152</sup>.

## 6. Melkit Patrikliğinde Kaymakamlık Dönemi: Basiliyus Neccar Efendi

Adliye ve Mezâhib Nezareti'nden Dördüncü Ordu Komutanı Cemal Paşa'ya 27 Ekim 1915 tarihinde gönderilen bir mazbatadan, Kyryllos Geha Efendi'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce gittiği Mısır'dan tekrar görevinin başına dönmesi için yapılan ihtarlara rağmen, patriğin Mısır'da

<sup>151</sup> BOA, BEO, 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916.

<sup>152</sup> BOA, BEO., 4405/330338, Lef: 2, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916; Şaban Ortak, *Osmanlı'nın Son Manevralarından Suriye Ve Garbi Arabistan Tehciri*, Ankara 2011, s. 125. Osmanlı kaynakları tarafından teyid edilmeyen bir bilgiye göre; Patrik Kyryllos Geha Efendi, Mısır'da bulunduğu sırada Osmanlı hükümeti tarafından ihanetle suçlanarak ölüme mahkûm edilmiştir (Charles Frazee, *a.g.e.*, s. 357).

kalmakta ısrar ettiği anlaşılmaktadır<sup>153</sup>. Bunun üzerine, yukarıda da işaret edildiği gibi, cemaatin huzurunun temini için acilen bir patrik kaymakamının seçilmesi emredilmişti. Nezaret, 23 Ocak 1916'da Cemal Paşa'ya bir emir göndererek Sayda Metropoliti Basiliyus Neccar Efendi'nin kaymakamlığa tayin edildiğini bildirmiştir<sup>154</sup>. Adliye Nazırı, Melkit Patrikliği ile Papalık arasındaki mezhepsel ilişkiyi 1 Şubat 1916'da ortaya koymuştur. Nazır, Osmanlı tebaası ruhani reislerin Papa ile ilişkilerinin hususi ve mezhebi olduğunu, buna mukabil resmi bir mahiyet taşımadığını bildirmiştir. Nazır ayrıca Patrik kaymakamının Roma ile kuracağı irtibatın veya yapacağı müracaatların resmi bir hüviyetinin olamayacağını, resmi teşebbüslerden kaçınılması gerektiği gibi Papa nezdinde hiçbir teşebbüste bulunulmaması emredilmiştir. Şayet Papa, Osmanlı tebaası Katoliklere yönelik bir muamelede veya bir incelemede bulunulmak isterse buna da asla izin verilemezdi. Buna mukabil memuriyeti Padişah iradesine dayanmayan kaymakamın, sadece istifasının talep edilebileceği hatırlatılmaktaydı. Bu durumda yeni bir kaymakam tayini için Papa vazifeyi mecburen metropolitlere vermek zorunda idi ki, böyle olması halinde Osmanlı Devleti kaymakamın atanmasını veya azlini ertelenmek veya müşkülata uğratmak konusunda daima irade sahibi olabilecekti. Zira cemaatin resmi bir ruhani reisten mahrum kalması durumu esasında doğrudan Papa'yı veya Melkit Patrikliği'ni ilgilendiren bir husus iken, bu husus devleti tebaasıyla ilgili alacağı kararlara mani değildi<sup>155</sup>.

Cemal Paşa'ya çekilen bu telgrafın asıl amacı, geçmişte olduğu gibi patriklerin zaman zaman Osmanlı Devleti'nin izni olmaksızın Papa ile gayri meşru ilişkiler kurmasından duyulan rahatsızlıkları gidermekti. İkinci bir husus ise, ruhani reislerin Papa ile kurdukları mezhebi ilişkilerin bir gereklilikten kaynaklandığının ortaya konulmasıydı. Buna mukabil patriklerin zaman zaman bilinçli veya bilinç dışı Vatikan'ın veya bir başka ecnebi devletin koruyuculuğuna ihtiyaç duymaları devletin iç işlerine doğrudan müdahaleyi gerektirecek bahaneler üretmek için yeterli olduğuna işaret edilerek, özellikle bu hususta dikkatli olunması istenilmekteydi.

<sup>153</sup> Kyrillos Geha Efendi 1916 yılında Mısır'da öldü (Charles Frazee, ., s. 357).

<sup>154</sup> BOA, *Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi* (DH. ŞFR), 60/98, Lef: 1, 10 Kanun-i Sani 1331/23 Ocak 1916.

<sup>155</sup> BOA, DH.ŞFR., 60/195, Lef: 1, 19 Kanun-i Sani 1331/1 Şubat 1916.

Osmanlı Devleti kendi hukuki ve siyasi haklarının bağlı olduğu şartları yukarıdaki izahat çerçevesinde ortaya koyduktan sonra, Basiliyus Efendi'nin kaymakamlığının bekletilmeksizin tasdiki yoluna gitmiştir. Ancak Basiliyus Efendi bu makamda çok fazla kalamamış, kısa bir süre sonra ölmüştür. Ölüm haberi 22 Şubat 1916'ta Cemal Paşa'ya da bildirilmiştir. Bunun üzerine yeni bir patrik kaymakamının seçilmesi için gerekli hazırlıkların başlatılması istenmiştir. Patrik kaymakamı olarak da daha önce Basiliyus Efendi'ye alternatif olarak gösterilmiş olan Zahle metropolidinin tanınmasına karar verilmişti. Cemal Paşa'dan bu konudaki düşünceleri sorulmakla beraber Zahle metropolitinin kim olduğu hakkında bir bilgiye rastlanılmamıştır<sup>156</sup>.

Patrik Geha Efendi'nin ölümünden sonra patriklik atamalarında yaşanan üç yıllık bir aradan sonra 6 Nisan 1919'da Dimitrios I. Cady Efendi'nin Melkit Patriği seçildiği tespit edilebilmektedir<sup>157</sup>. Bu son patrik ile Osmanlı Devleti'nin Melkit Patrikliği ile olan ilişkisi resmi olarak kesilmiştir. Bölge bu tarihten sonra işgale uğramış olduğundan, patriklerle ilgili bilgiler bu atama ile sona ermiştir.

## 7. Sonuç

1830 yılına kadar Katolik Ermeni Patrikliği'ne bağlı olan Melkitler, ilk patrikleri Maksimus III. Mazlum ile başlayan bağımsız patriklik kurma aşamasında ortaya koyulan yeni yasalar çerçevesinde yeni bir nizamname oluşturmaya muvaffak olmuştur. Osmanlı Devleti bu nizamnameyi temel olarak bağımsız Melkit Patrikliği'nin kuruluşuna izin vermiştir.

Bu tarihten 1916 yılına kadar Melkitler arasından seçilmiş olan yaklaşık 16 patriğin hemen tamamı Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurmaya özen göstermiştir. Ancak patrikler zaman zaman yabancı devletlerin ve kurumların etkisi altında kalarak özellikle bölgedeki etkinliğini artırmak çabası içinde olan Fransa ve Vatikan'ın müdahalelerine maruz kalmışlardır. Osmanlı Devleti, bu müdahaleleri önlemek için birbirine rakip bu iki gücün,

<sup>156</sup> BOA, DH.ŞFR., 61/73, Lef: 1, 9 Şubat 1331/22 Nisan 1916.

<sup>157</sup> Patrik Dimitrios Cady 25 Ekim 1925'te vefat etmiştir (Charles Savona-Ventura, *The Grand Priory of the Maltese Islands of the Military & Hospitaller Order of St Lazarus of Jerusalem*, Malta 2012, s. 65).



Fransa ve Vatikan'ın rekabetinden faydalanarak politik denge kurmaya çalışmış, ancak bu çabalar bazen sekteye uğrasa da, genellikle başarılı sonuçlar alınmıştır.

Osmanlı Devleti, Melkit Patriklerini diğer patrikler karşısında tatlı-sert bir politika ile daima taltif etmeye çalışmıştır. Patrik Maksimus III. Mazlum'dan Kyrillos Geha Efendi'ye kadarki süreç içerisinde patriklerin kendi yanlışlarından doğan müdahaleler dışında adalet ve hukuka riayet edilmiştir. Buna mukabil Suriye valilerinin zaman zaman patriklerle olan ikili ilişkileri, devletin yanıtılmasına ve bazı hukuksuzlukların vuku bulmasına sebep olabilmıştır. Ancak bu tür ilişkilerin takibi yapılmış, şüpheli durumlar hakkında gerekli tedbirler alınmıştır.

Osmanlı Devleti gayrimüslim tebaa ile olan ilişkilerini, onların sıkıntılarına çare bulmak üzerine kurduğu bir politika çerçevesinde yürütmüştür. Millet Sistemi de denilen bu politika gayrimüslimlerin hukuki ve sosyal yaşamlarına hiçbir şekilde müdahale edilmesine izin vermemiş, bilakis patriklerin görevlerine dönmeleri hususuna, problem devlet aleyhinde de olsa, büyük önem verilmiştir. 1916 yılında, Patrik Geha Efendi'nin daha önce Mısır'a giderek bir daha geri dönmek istememesine rağmen Osmanlı Devleti, patriği geri getirmek için birçok defalar müdahalede bulunmuş ve kendisine tabi bir kurumun başsız kalmasına müsaade edilemeyeceğini göstermiştir. Ancak yapılan müdahalelere rağmen ölümüne kadar Mısır'da ikamet etmesi sebebiyle Melkit cemaati 3 yıl boyunca patrik kaymakamları vasıtasıyla yönetilmiştir. Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'nin bütün cemaatlere olduğu gibi Melkitlere de oldukça müsamahalı davranmış olduğu görülmektedir. Bu müsamahanın Melkit patriklerinin ekseriyeti tarafından minnet ve şükranla karşılanmış olduğu da belgelere yansımıştır.

## KAYNAKÇA

## Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

A. DVN.MHM (*Sadâret Divan-ı Hümayûn Mühimme Kalemî*), 10/86.

BEO (*Babiâli Evrak Odası*), 1093/81954, 4405/330338, 1072/80354, 1083/81169, 1227/92024, 1275/95599, 1959/146893, 1964/147297, 1964/147297, 1970/147682, 2378/178337, 2378/178337, 2406/180431, 2412/180873, 2421/181506, 2427/181979, 2505/187823, 2560/191985, 981/73509, 981/73509, 2450/183687, 4405/330338, 1835/137616, 1900/142444, 1900/142444, 1900/142444, 1900/142449.

DH.ŞFR (*Dahiliye Nezareti Şifre Kalemî*), 60/195, 60/98, 61/73.

DH.MKT (*Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî*), 906/31, 916/15380, 94/77.

HR.MKT (*Hariciye Nezareti Mektubi Kalemî*), 71/8.

HR.TO (*Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı*), 464/35.

İ. DH (*İrade Dâhiliye*), 549/38235.

İ.HR (*İrade Hariciye*), 10/86, 106/5191, 110/5394, 133/6812.

İ.HUS (*İrade Hususi*), 120/75, 73/119.

İ.MTZ.(05) (*İrade Eyalet-i Mümtaze Mısır*), 30/1705.

ŞD (*Şura-yı Devlet Evrakı*), 86/13, 86/13, 86/13, 2292/33-15.

Y.A.HUS (*Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Kalemî*), 394/27, 394/27, 395/73, 395/73, 439/59, 439/59, 439/59, 394/27.

Y.EE (*Yıldız Esas Evrakı*), 79/34.

Y.MTV (*Yıldız Mütenevvi Maruzat Kalemî*), 234/13, 163/16, 202/99.

Y.PRK.BŞK (*Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı Kalemî*), 58/118.

Y.PRK.ŞD (*Yıldız Perakende Evrakı Şura-yı Devlet Maruzatı Kalemî*), 3/69.

Y.PRK.TŞF (*Yıldız Perakende Evrakı Teşrifat-ı Umumiye Kalemî*), 6/56.

## Yayınlanmış Eser ve Makaleler

- ABDALLAH, RAHEB, “Greek Melkite Catholic Patriarchate Of Antioch: Birth, Evolution, And Current Orientations”, *Ekklesiastikos Pharos*, (Trnsl. Nicholas J. Samra), Vol: LII, Issue: II-III, s. 1-21.
- AKARLI, Engin, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- BEYDİLLİ, Kemal, *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*, Harvard 1995.
- BOZKURT, Gülnihal, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara 1996.
- DADYAN, Saro, “1861 Cebel-i Lübnan Nizamnamesi ve Özerk Cebel-i Lübnan'ın İlk Mutasarrıfı Garabed Artin Davud Paşa”, *Toplumsal Tarih*, Sayı: 239, (Kasım 2013), s. 22-26.
- DANIŞMEND, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Cilt: IV., İstanbul 1925.
- DAVINSON, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, (Türkçesi: Osman Akınhay), İstanbul 2005
- DESCY, Serge, *The Melkite Church*, Boston 1993.
- DOĞAN KARABURUN, Derya-Banu Mustan Dönmez, “Antakya Arap Ortodokslarında Dinsel Müzik Uygulamaları, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 58, Yaz-2016, s.998-1017.
- DUMAN, Olcay Özkaya, “Bir Orta - Doğu Buhranı Cebel-i Lübnan Olayları (1860-61), *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, 2006, s. 1-15.
- Düstur, Tertip I*, Cilt: I, Dersaadet 1289.
- ENGELHARDT, Edouard-Philippe, *Tanzimat ve Türkiye*, Çev. Ali Reşad, İstanbul 1999.
- FORTESCUE, A., “Batı Süryaniler'den Melkitler Suryaye Malkaye ya da Suryoye Malkoye”, *Journal of the Assyrian Academic Society*, (Çvr. Meral Ünüvar), C. 10, Sayı: 2, 1996, s. 1-28.
- FRAZEE, Charles A., *Katolikler ve Sultanlar (Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923)*, (Çvr. Cemile Erdek), Küre Yayınları, İstanbul 2009.

- GÜNAY, Selçuk, “II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Arap Ayrı-  
lıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri”, *Ankara  
Üniversitesi D.T.C.F Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 28,  
1995, s. 85-108.
- HACHEM, G., “Les Melkites Catholiques Et Les Illusions De L’unionisme  
Entre Vatican I Et Vatican II.”, *Les Chretiens de France au service des  
chretiens d’Orient*, 1998, s. 1-32.
- KARACAGİL, Ö. Kürşad, “II. Wilhelm’in Osmanlı İmparatorluğunu Ziyareti  
Ve Mihmandarı Mehmed Şakir Paşa’nın Günlüğü (1898)”, *Türkiyat  
Mecmuası*, C. 24, Güz, 2014, s. 73-97.
- KELEHER, Serge, “Church in the Middle: Greek-Catholics in Central and  
Eastern Europe”, *Religion, State and Society*, Vol. 20, Nos. 3-4, (1992), s.  
289-302.
- KHAİRALLAH, Philip A., “The Ecumenical Vocation of the Melkite Church”,  
*St. Vladimir’s Theological Quarterly*, Vol: 30, No: 3, 1986, s. 189-216.
- KİLDANİ, Hanna, *Modern Christianity in the Holy Land*, (Çvr. George Musleh),  
Bloomington/İndiana 2010.
- KOCATÜRK, Önder, *Türk-İngiliz İlişkileri’nin Kopuş Sürecinde Son Aşama (1911-  
1914)*, (Dr. Tezi, İ.Ü., A.T.İ.İ.T. Enstitüsü, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap  
Tarihi Anabilim Dalı), İstanbul 2010.
- KÖKSAL, Osman, “Adliye Örgütünün Problemleri ve Yapılması Gerekli  
Düzenlemelere Dair II. Abdülhamit’e Sunulan bir Layiha”, AÜ,  
Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM),  
Sayı:9, Ankara 1998, s. 263-285.
- KUNERALP, Sinan, “Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922)”  
*Prosopografik Rehber*, İstanbul 1999.
- MAGGIOLİNİ, Paolo, “Tradition and Modernity: the Melkite Catholic Church,  
the Holy See and the Ottoman empire from the Tanzimat Era to the  
Mandate System”, *ARAM: Western Christian Missions in the Levant the  
Arab Renaissance Mandatism*, Cilt: 25: 1&2 (2013), s. 271-287.
- MASTERS, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Chambridge  
University Press, 2001.
- ORTAYLI, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 3. Baskı, Ankara 2008.
- REYHAN, Cenk, “Cebel-i Lübnan Vilayet Nizamnamesi”, *Memleket Siyaset Yö-  
netim*, Sayı: 1, (2006), s. 171-181.

- SAMUR, Sebahattin, “Cebel-i Havran’da Dürziler ve Sultan Abdülhamit’in Bunlarla İlgili Politikası (1878-1900)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 5, Kayseri 1994, s. 399-408.
- SARIYILDIZ, Gülden, “Osmanlı Devleti’nde Protestan Ermeni Milleti ve Kilisesinin Tanınması”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, Yıl: 1/2002, Sayı: 2, s. 249-267.
- SEYFELİ, Canan, “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Melkit Patrikliği (1847-1918)”, *Karadeniz (Black Sea-Черное Море) Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 11, Giresun 2014, s. 9-39.
- ULMAN, Halûk, *1860-1861 Suriye Buhranı, -Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, Ankara 1966.
- VENTURA, Charles Savona, *Biographies Ordo Sancti Lazari Hierusalem Grand Maître, Protecteurs&Administrateurs*, Malta 2012.
- VENTURA, Charles Savona, *The Grand Priory of the Maltese Islands of the Military and Hospitaller Order of St Lazarus of Jerusalem*, Malta 2012.
- YURDAKUL, İlhami, “Kudüs Deyru’s-Sultan Habeşlilerinin ve Mısır Kıptilerinin Dini-Siyasi Nüfuz Mücadelesi”, *VAKANÜVİS-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1, (Ortadoğu Özel Sayısı), s. 198-237.

“THE ESTABLISHMENT OF MELKIT PATRIARCH AND THEIR RELATIONS WITH  
THE OTTOMAN STATE, PAPAL AND FRANCE (1853-1916)”

*Abstract*

*Melkits began to be transferred from the Orthodox Rum community in the 1724s, and were connected to the Istanbul Rum Patriarchate until 1830 by the establishment of the Armenian Catholic Patriarchate in 1830. Maksimus III Mazlum who organized the Melkit as a nation and was elected patriarch in the Antioch Synod (1833), recognized the Ottoman Empire as the official patriarch on 7 January 1848. However, the fact that the Melkits became an independent patriarch was made possible by their complete separation from the Catholic Armenian Patriarchate on 7<sup>th</sup> June 1853. Melkit Patriarchate completed the establishment process of the 1860-1861 Lebanese Depression until it was engaged in expanding the spiritual boundaries. After this date, Melkits who returned to Europe due to increasing intervention in the region, has opened the door of intervention in the internal affairs of the Ottoman Empire from time to time by taking one of these two forces in the struggle for influence in order to undertake the patronage of Catholicism which started between France and the Vatican. However, the ongoing upsurge between the Melkit Patriarchate and the Ottoman Empire halted from 1914 to 1919, when Dimitrios I Cady Efendi was appointed in 1916, when Patriarch Geha Efendi went to Egypt. After this the region is out of Ottoman State and the relations are completely cut. In this study, Establishment of Melkite Patriarch and the relations of Melkits with the Ottoman Empire, France and the Vatican will be emphasized.*

*Keywords*

*Melkite, Rum, Catholic, Ottoman State, Vatican, France.*

## CUMHURİYET ÖNCESİNDE AVUKATLIK VE İSTANBUL BAROSU'NUN KURULUŞU\*

*Şerafettin Can ERDEM\*\**

### ÖZET

*Avukatlık ve bu mesleği yapanlar her dönemde hukuk kavramının önemli bir parçasını oluşturmuşlardır. Bu makalede, Cumhuriyet öncesinde avukatlık kurumunun geçirdiği aşamalar ele alınmıştır. Tarihî sürecin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan İstanbul Barosu'nun kuruluşu da bu anlayış içerisinde incelenmiştir. Bu çerçevede, "dava vekili" ve "avukat" terimleri arasındaki benzerlik, farklılık ve nüanslar da araştırılmıştır. "Dava Vekilleri Cemiyeti" ve "Baro" terimlerinin özellikle II. Meşrutiyetten (1908) sonra aynı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Makalede, Osmanlı arşiv belgeleri, diğer ana kaynaklar ve ilgili literatür kullanılmıştır.*

### *Anahtar Kelimeler*

*Avukat, Dava Vekili, Dava Vekilleri Cemiyeti, İstanbul Barosu.*

### Giriş

Bu çalışmada, Cumhuriyetin ilan edilmesinden önce avukatlık mesleğinin geçirdiği aşamalar ele alınmıştır. Bu süreçte yer alan kavramları anlamaya ve açıklamaya yönelik çabalarımız sırasında bazı sorunlarla karşılaşmıştır. Bunların çözümünde arşiv belgeleri, Düstur serisi ve konuyla ilgili nizamnamelerin yanı sıra, belirtilen hususlarda yazılmış makale, kitap gibi ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

Bilindiği üzere yargılama hukukunun olmazsa olmazlarından biri de savunma görevidir. İslam hukukunda ve Tanzimat dönemine kadar Osmanlı yargı sisteminde batıdaki örneklerinde görüldüğü gibi mesleki bir örgüt olarak baroya ve buna bağlı olarak çalışan avukatlara rastlamak mümkün

---

\* Makalenin geliş tarihi: 07.09.2018 / Kabul tarihi: 18.11.2018

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, [cerdem@marmara.edu.tr](mailto:cerdem@marmara.edu.tr)

değildi. Yine de Osmanlı mahkemelerinde bugün bildiğimiz anlamda avukatların görevlerini üstlenen ve ‘vekil’ tabir edilen kişiler vardı<sup>1</sup>. Vekiller Batı hukukunda savunma görevini yerine getiren avukatların bütün özelliklerini taşımasalar da mahkemede tarafların haklarını savunarak bir avukatın yapması gereken işi yapıyorlardı<sup>2</sup>. Nitekim zamanla vekillik önemli ve kazanç getiren bir meslek haline geldi. Böylece, vekiller baro benzeri örgütlenmelere de gittiler. Ancak avukatlık kurumunun Osmanlı Devleti’nde batılı anlamda ortaya çıkışı Tanzimat dönemindeki hukuki gelişmelerle olmuştu<sup>3</sup>. Diğer yandan Dava vekiline ayak kavafı veya kâğıt kavafı da denilirdi<sup>4</sup>. Ancak buradan hareketle avukatlık kurumunun kaynağı İslamiyet’teki ‘vekilliktir’ diye düşünülmemelidir. Çünkü vekilliğin anlamı Avrupa hukukundaki avukatlık kavramından farklıydı. İslam’daki vekillik sıradan bir vekâlet ilişkisine işaret ediyordu. İslam hukukunda dava vekilinin birtakım haklara ve borçlara sahip bir meslek olduğu anlayışı yoktu. Bu çerçevede vekil, adaletin yerini bulmasına katkı sağlayan ve böylelikle kamu hizmeti de sunan birisi değildi. Bütün bu nedenlerle vekillik, Osmanlı Devleti’nde Tanzimat dönemine kadar avukatlıkla özdeşleştirilebilecek bir kavram olamamıştı<sup>5</sup>. Öyle ki bu vekillerin özel büroları yoktu, hatta müvekkilleri ile görüşmelerini mahkeme kapısında yapar ve anlaşılırdı. Alacakları ücret de bu görüşme sırasında belli olurdu. Eğer vekilin alacağı ücret tespit edilmemişse, benzeri bir davada meslektaşını ücret almışsa o da aynısını talep ederdi. Söz konusu vekiller iyi bir öğrenim görmüş değillerdi. Çoğunlukla şer’i mahkemelerde mübaşir olarak çalışmış, yargılamayla ilgili usulleri bilen kişiler vekillik yapıyorlardı. Dolayısıyla temsil ettikleri kişileri savunma yetki ve kabiliyeti yoktu. Meşruiyetini İslâm hukukundan alan vekillerin bu işi yapabilmeleri kadı’nın iznine bağlıydı<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> İbrahim Durhan, “Ülkemizde Avukatlık Kurumunun Tarihsel Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 3-4, (Aralık 2004), s. 25.

<sup>2</sup> Fahrettin Atar, “Avukat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 4, s. 166-167.

<sup>3</sup> İbrahim Durhan, *a.g.m.*, s. 26.

<sup>4</sup> Ali Haydar Özkent, “Avukat”, *İstanbul Barosu Mecmuası*, S. 2, (Şubat 1937), s. 105.

<sup>5</sup> Umut Karabulut, “Muhâmât Kanunu: Türkiye’de Avukatlık Kurumunun Düzenlenmesi ve İstanbul Barosunda Yaşanan Tasfiyeler”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. XIII/27, (2013-Güz), s. 81. Durhan, *a.g.m.*, s. 28.

<sup>6</sup> Seda Örsten Esirgen, “Tanzimat’tan Cumhuriyete Avukatlık”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 63 (4), 2014, s. 739-740; “Bununla birlikte, İslam hukukunda



Buna göre, gıyaben yargılama gibi bir usul olmadığından bunlar kişiyi temsil etmek için vekâlet alan değil, kadı (hâkim) tarafından vekil tayin edilen kimseler konumundaydılar. Bu kişilere *vekil-i müsahhar* denmekteydi. Bu konumdaki vekil, davayla ilgili olarak müvekkiliyle öncesinde görüşemediği için onu savunamıyordu. Yalnızca karşı tarafın iddialarını reddetmek veya bunları ispata davet etmekten öteye gidemiyordu. Dava vekilliği olarak bilinen bu meslek avukatlığın ilk basamağını teşkil etmişti.

Tanzimat öncesinde ise, Osmanlı yargı teşkilâtı *arzuhalci* adı verilen ve yazdıkları dilekçelerle davalıya da davacıya da hukuki yardımda bulunan kişilerin varlığıyla açıklanabilecek bir sistemle çalışıyordu denilebilir. Bu nedenle konuya girmeden önce arzuhalcilik hakkında bilgi verilmelidir.

## 1- Arzuhal ve Arzuhalcilik

Arz kelimesi lügatlerde, “bir büyüğe sunma, takdim, resmî bir evrakın padişaha sunulması” olarak tarif edilmektedir. Osmanlı Diplomatiğinde de aynı anlamda kullanılmaktaydı. Resmî görevlilerin veya halkın özel talep ve şikâyetlerini dile getirdikleri belgelere arzuhal denilirdi. Hukuk lügatlerinde arzuhal, “gerek şahsa ve gerek ammeye taalluku olan bir hakkın temini veya bir haksızlığın kaldırılması, tanzimi ve siyasî, idarî, adlî muamelenin yapılması için hakikî ve hükmî şahıslar tarafından mercilerine verilen dilekçe veya bazen de ihbar ve şikâyet kâğıdı”; “bireylerin resmî daire, kurum ve kuruluşlarla olan ilişkilerinde kullandıkları ve bu makamlara dilek, istek ve şikâyetlerini yönelttikleri başvuru belgesini ihtiva eden dilekçe” olarak tarif edilmektedir<sup>7</sup>. Osmanlı Devleti’nde halkın haklarını korumak için devlete yapılacak başvuruları şekle bağlamakla, yani arzuhal-leri yazmakla görevli kişiler arzuhalcilerdi. Belge üreticisi konumunda bulunan esnaf grubu olarak da nitelendirilebilecek olan arzuhalci esnafı,

---

*‘husumete vekâlet’ bir başka deyişle ‘murafaaya vekâlet’ kurumu çerçevesinde, davacı veya davalının bir şahsı kendi adına davada taraf olmak üzere vekil tayin etmesi mümkün kılınmış; hangi durumlarda vekil tayin edilebileceği öngörülmüştür. Ancak bu faaliyeti yerine getiren kişilerin belirli niteliklere sahip olmaları şartı aranmamış; sistematik bir çalışma usulü olmadan, yargılama sürecine etkileri sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla bu çerçevede Osmanlı Devleti’nde Tanzimat öncesi dönemde savunma, yargının kurucu unsuru sayılmamıştır”*

<sup>7</sup> Gülden Sarıyıldız, *Sokak Yazıcıları*, İstanbul 2010, 1-2. Ayrıca bkz. Mehmet İpşirli, “Arzuhal”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 3, s. 447-448.

arşiv belgelerinde “arz-ı hâlcî güruhu”, “arz-ı hâlcî taifesi”, “yazıcı esnafı”, “arz-ı hâl yazıcıları”, “sokak yazıcıları”, “dükkân yazıcıları” gibi adlarla tanımlanmıştır<sup>8</sup>.

Belirli nitelikleri taşımayanların arzuhalcilik yapmalarına izin verilmezdi. Arzuhalciler doğru ve güzel dilekçe yazabilen, namuslu olan, yasalara ve devletin kurallarına vâkîf, deneyimli kimseler arasından seçilirdi<sup>9</sup>. Arzuhalci, kendisine başvuran kişinin dileğini yazmadan önce yürürlükteki yasalar ve kurallar açısından bir sakınca doğup doğmayacağını kontrol ederdi. Çünkü arzuhaller çoklukla selamlık alaylarında, padişahın ardınca giden kapıcılar kethüdasına sunulur, padişah tarafından da okunurdu<sup>10</sup>.

Arzuhalcilik mesleğine seçimle girilirdi. Eskiden arzuhalcilerin seçimi, arzuhalciler, çavuşlar kâtibi ve emini vasıtasıyla gerekli niteliklere sahip kimseler arasından yapılırdı ve seçilen kişinin arzuhalcilik yapabileceğini gösteren izin tezkireleri de Çavuşbaşı tarafından verilirdi<sup>11</sup>. İzin tezkiresi almak için ilgililerden oluşan bir heyet tarafından yapılan sınavda başarılı olmak gerekirdi<sup>12</sup>. Sınavda arzuhalci adaylarının yazım kurallarıyla başvuru yöntemleri hakkında bilgi, yazı ve hat türlerinde yetenek sahibi olup olmadıklarına bakılırdı. Doğrudan padişaha ve sadrazama sunulan arzuhallerin her yönüyle düzgün olması beklenirdi. Ayrıca arzuhalciler yazılan dilekçenin Saray’ın yahut Babıali’nin hangi birimine gönderileceğini de bilmeliydiler. Zamanla, ehliyetsiz kimselerin aralarına girmesiyle itibar kaybına uğrayan arzuhalcilerden şikâyetler artmaya başlamıştır. Yine de arzuhalciliğin 1865 yılına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Dava vekilinin ilk görevi olan yazı ile savunmayı arzuhalciler yaparken, ‘muhezir’ adı verilen ve çeşitli nedenlerle mahkemeye gidemeyen veya kendini savunamayan kişileri kadı’nın karşısında sözlü olarak savunan bir diğer grup daha ortaya çıkmıştır. Bunların en önemli özelliği kadılarıyla iyi ve sürekli ilişkiler kurmuş olmalarıydı. Çoğunlukla mahalle bakkallığı yapan bu kişiler Karamanlı,

<sup>8</sup> Gülden Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>9</sup> Turan Tanyer, “Eski İstanbul’da Arzuhalciler”, *TBB Dergisi*, S. 53 (2004), s. 271-272.

<sup>10</sup> Turan Tanyer *aynı yer*.

<sup>11</sup> Murat Uluskan, *Divân-ı Hümayun Çavuşları*, (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul 2004, s. 114.

<sup>12</sup> Gülden Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 105.

Niğdeli, İncesulu bakkallardı. Alışveriş dolayısıyla kadılarla tanışıklıkları olan bu kimseler, işleri çabucak hallediyorlardı. kadılarla kurdukları yakın ilişkiler sayesinde büyük paralar kazanan bu gibiler zamanla daha çok kazanmak için insanları maddi ve manevi zararlara uğratmışlardır. Yazıhaneleri olmayan bu gibilere ayakta dolaştıkları için ‘ayak kavafı’ veya cepleri tomarla kâğıt dolu olduğu için kâğıt kavafı da denirdi. Doğru dürüst okuma yazması olmayan, yabancı dil bilmeyen hatta Türkçeyi dahi güzel kullanmayan bu kavafılar, avukatlar hakkında kullanılan birçok sıfatın ilk muhatapları olmuşlardır<sup>13</sup>.

Arzuhalciler İstanbul’un çeşitli yerlerinde, özellikle Beyazıt ve Ayasofya meydanlarıyla Yeni Cami’nin arkasında sıra sıra dizilmiş bir halde bulunurlardı. Önlerinde masa olarak kullandıkları portakal, limon sandıkları bulunur etrafında da kısa bacaklı sandalyeler olurdu. Çukur bir tabağa doldurulmuş kalemler ve Çanak kale işi allı, kırmızı çiçekli mürekkep hokkaları da arzuhalcilerin olmazsa olmazları arasındaydı<sup>14</sup>.

Arzuhalcilik yükseköğrenim gerektirmediği ve âmiri, memuru, zorlu iş takipçileri, devam mecburiyeti olmadığı için cazipti. Mahalle mektebini bitirmiş, bazen rüştiye tahsili de görmüş ve el yazısı düzgün, güzelce olanların bu mesleğe yönelmeleri şaşırtıcı değildi<sup>15</sup>.

Arzuhalcilik, Osmanlılarda resmî izinle yapılabilen teşkilâta bağlı bir meslek olup, arzuhalcibaşının denetimine tâbi bir esnaf grubuydu. Daha önce belirtildiği üzere devletin tayin ettiği arzuhalcilerin yanında çeşitli yerlerde kanuna aykırı bir biçimde arzuhaller kaleme alan, zaman aşımına uğradığı halde eski davaları yeniden ihdas ederek halkı ve devleti zarara

<sup>13</sup> Ali Haydar Özkent, *a.g.m.*, s. 105; Funda Öztürk, *Osmanlı Devleti’nin Adli Modernleşme Sürecinde Avukatlık Mesleği*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 2017, s. 79-87. Her meslek grubunda olabileceği gibi, avukatlar arasında da meslek ahlakına aykırı hareket edenler yüzünden toptancı bir yaklaşımla hak etmedikleri halde, yalancı, müzevir gibi sıfatlar yakıştırılması tabii ki doğru değildir. Avukatlık mesleğine ilişkin bu gibi tanımlamaların çoğunun halk tarafından yakıştırılmış olması ise bu kurumun resmi bir örgütlenme modelinden bağımsız geliştiğine delâlet etmektedir. Umur Karabulut, *a.g.m.*, s. 80.

<sup>14</sup> Münir Süleyman Çapanoğlu, “Eski Arzuhalciler”, *Resimli Tarih Mecmuası*, C. 2, S. 24 (Aralık 1951), s. 1174.

<sup>15</sup> Ercüment Ekrem Talu, “Arzuhalciler”, *Resimli Tarih Mecmuası*, C. IV, S. 48 (1953), s. 2784.

sokan birtakım kimseler ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine izin almadan arzuhal yazanların şiddetle cezalandırılması yoluna gidilmişti<sup>16</sup>. Dikkat çekici bir diğer husus da bazı kalem kâtipleri ve memurların kanunen yasak olmasına rağmen arzuhalcilerin işlerine müdahale etmeleri ve onların işlerini yaparak para kazanmaya çalışmaları olmuştur. Hemen her dönemde rastlanan bu gibi olaylar sonucunda işleri azalan ve mağdur olan arzuhalci esnafının yakınmaları devletin çeşitli önlemler almasını gerektirmişti. Kanuna aykırı olarak bu işleri yapan kimi kâtip ve memurlara sürgün gibi cezalar da verilmişti<sup>17</sup>.

Arzuhalciliğin ancak esnafın sorumlusu olan arzuhalcibaşından izin tezkiresi alarak yapılabileceği XIX. yüzyılda da devam eden bir uygulama oldu. Meclis-i Vâlâ kefile bağlanmadıkça hiç kimsenin başına buyruk bir şekilde arzuhalcilik yapmamasını karara bağladı. İlginçtir, bazı durumlarda tezkire almadan, izinsiz arzuhalcilik yapılmasına göz yumulduğu da oluyordu. Bazı kişilerin de, fakirliklerine merhamet edilerek arzuhal yazmalarına izin verilmişti<sup>18</sup>. Bu uygulama, Osmanlı Devleti'nin fakirlikle mücadele ve yoksullara yardım politikasının bir sonucu olarak görülmelidir<sup>19</sup>.

XX. yüzyılın başlarında kimi arzuhalciler, mesleklerini artık yazıhanelerinde sürdürmeye başlamışlardı. Tanzimat döneminde merkez ve taşra teşkilâtında reform yapılmasıyla birlikte artan bürokrasi ve yazışmalar şeyhülislamlıkta arzuhalcinin iş yükünün ağırlaşmasına, bu da onlara yardımcı olmak üzere muavinler tayin edilmesine ve arzuhalciliğin bir oda şeklinde teşkilatlanmasına yol açmıştı<sup>20</sup>. Tanzimat'tan sonra taşradaki idareciler yeni birtakım yetkilerle donatılınca, arzuhalcilik taşrada da bir meslek haline gelmiş bunlar zamanla dava vekili konumuna gelmişlerdi<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Gülden Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 102, 103.

<sup>17</sup> Gülden Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 103, 104.

<sup>18</sup> Gülden Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>19</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Ali Düzgün, *Sultan II. Abdülhamid Döneminde Muhtacın Maaşı Uygulaması*, (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2009, s. IX.

<sup>20</sup> İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Reform (1826-1876)*, İstanbul 2008, s. 65.

<sup>21</sup> Gülden Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 110.

Tanzimat'tan önce dava vekili olarak adlandırılan bir zümre yoktu. Kâtip ve memurların kendi mesleklerini icra etmelerinden rahatsız olan ve bundan yakınan arzuhalciler arasında dava vekilliği yapanlar vardı. Bu çerçevede, avukatlık işleri kapsamında değerlendirilebilecek olan arzuhalcilik hukuk tarihinde önemli bir rol oynamıştı. Osmanlılarda muhâmi denilen avukatlık mesleğinin çekirdeğini de işte bu arzuhalci sınıfı meydana getirmişti<sup>22</sup>.

## 2- Avukatlık Kurumunun Oluşumu

### a- Dava Vekilliği ile ilgili düzenlemeler

Osmanlı Devleti'nde avukatlık kurumunun oluşumuna zemin hazırlayan birtakım düzenlemeler yapılmıştı. Bu konu ile ilgili ilk düzenlemenin 1858 (1274) tarihli *Ceza Kanunname-i Hümayunu*<sup>23</sup> olduğu da söylenebilir. Ancak bu kanunnameye avukat ya da vekilden söz edilmemekle birlikte, meslek sırrını saklamayanlar hakkında öngörülen ceza, vekillik mesleğini yapanları da kapsamaktadır. İlgili maddede bazı meslek mensupları sayılmış ve bunların dışında kalan meslek sahipleri ise 'emsali kimseler' olarak nitelendirilmiştir. Fakat burada vekillik mesleği zikredilmemiştir. Bu husus, kanunnamenin yayınlandığı dönemde dava vekilliğinin henüz bir meslek vasfını kazanmadığı, ayrıca vekillik daha çok müzevir ve ayak kavafı tabir edilen kötü şöhretli kişiler tarafından icra edildiği için saygın bir meslek sayılmadığı, bu yüzden adının geçmediği şeklinde yorumlanabilir<sup>24</sup>.

Bu konuyla ilgili bir başka düzenleme 1861 tarihinde yayınlanan *Usulü Muhakeme-i Ticarete Dair Nizamname*'dir<sup>25</sup>. Buna göre, hiç kimse geçerli bir vekâletnameye sahip olmaksızın veya mahkeme huzurunda taraflardan birisince vekil kılınmadıkça vekâlet edemeyecekti<sup>26</sup>. Bu nizamname, 1858 tarihli *Ceza Kanunname-i Hümayununa* göre, 'vekil' ve 'vekâlet' hususlarında daha

<sup>22</sup> Gülden Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>23</sup> M.Akif Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 7, s. 478-482.

<sup>24</sup> İbrahim Durhan, *a.g.m.*, s. 31.

<sup>25</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 1, s. 780-811.

<sup>26</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 1, s. 786-787; Durhan, *aym yer*.

anlaşılır hükümler içerse de, kurumsal olarak vekillik ya da avukatlıktan söz etmemektedir.

*Ticaret Deavî Kalemî Nizamnamesi* (7 Temmuz 1868)'nde<sup>27</sup> ise arzuhalcilerle ilgili bir düzenlemeye yer verilmekteydi. Mahkeme kalemlerinin nezaretinde arzuhalci esnafı arasından seçilecek iki kişinin de bulunmasını öngören nizamname, ilgili dairelere dilekçe vermek isteyenlerin bu kişilere başvurarak dilekçelerini yazdırabileceklerine hükmediyordu<sup>28</sup>.

7 Mayıs 1869 tarihli *Şura-yı Devlet Nizamname-i Dâhiliyesi*<sup>29</sup> de yine bu husustaki düzenlemeler arasında sayılmalıdır. Nizamname, geçerli bir mazereti olmaksızın mahkemeye gelmeyen davacının bir vekil tayin edebileceğine hükmetmekteydi. Davalının da aynı tasarrufta bulunup bulunamayacağı tam olarak belli değilse de, yalnızca davacıya vekil tayin etme hakkı tanındığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen davacı da vekil tayin etme konusunda tam bir özgürlüğe sahip değildi. Dava başvurusunu bizzat yapmak zorunda olan davacı, sadece zorunlu nedenlerle davasını takip edemezse kendisine bir vekil tayin edebilecekti<sup>30</sup>.

14 Şubat 1870 tarihli *Divan-ı Ahkâm-ı Adliyenin Nizamname-i Dâhiliyesi*, bir kimsenin Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'ye yazılı şartları taşıyan bir dilekçeyle ve yasada öngörülen süre içinde başvuru yapabileceğini bildiriyordu. Bir vekil aracılığıyla da başvuruda bulunulabilecekti. Bir yüksek mahkeme ve temyiz merciine vekil aracılığıyla başvuru hakkı tanınması vekillik mesleğinin kurumsallaşmasında bir aşama olarak nitelendirilebilirse de, bu düzenlemelerin yalnızca İslam'ın dava vekâletine dair yaklaşımını yansıttığı söylenebilir<sup>31</sup>.

Medeni hukuk kurallarını içeren *Mecelle*'de de vekâletle ilgili yaklaşımda bir değişiklik yoktu. Mecelledeki düzenlemelerde, vekâletin genel hükümleri, çeşitleri, davaya vekâletin esasları, tarafların hak ve yükümlülükleri gibi hususlara değinilmiş, fakat dava vekâleti özel hukuk açısından irdelenmiştir. Ancak dava vekilliğiyle ilgili olarak *Mecelle*'nin içerdiği

<sup>27</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 1, s. 814-820.

<sup>28</sup> İbrahim Durhan, *a.g.m.*, s. 32.

<sup>29</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 1, s. 707-718.

<sup>30</sup> İbrahim Durhan, *aym yer*.

<sup>31</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 1, s. 328-342; Durhan, *a.g.m.*, s. 33.

hükümler yaygın ve bilinen anlamda bir savunma makamı öngörmüyordu. Bu yönüyle Mecelle<sup>32</sup>, dava vekilliğinin kamu düzeni ile ilgili olduğunu, vekillerin birtakım özel şartları haiz olmaları gerektiğini ve vekilliğin adaletin dağıtılmasında pay sahibi olabileceğini onaylayan bir metin değildi<sup>33</sup>. Bu anlamda Mecelle'nin, savunmanın bir kurum olarak ortaya çıkışında büyük pay sahibi olduğu söylenemez.

Dava vekillerinin savunma görevini ilk defa zikreden *Dersaadet ve Mülhakatı İdare-i Zabıta ve Mülkiye ve Mehakimi Nizamiyesine Dair Nizamname* (22 Şubat 1870)'dir<sup>34</sup>. Bu nizamnamenin dördüncü ve son faslı "Usûl-i Muhakemâta Dair"<sup>35</sup> idi. Burada, cinayet davalarında davalı ve davacının, sanığın mahkemede bizzat bulunması şartıyla "liecli'l-müdafaa" (müdafaa etmek için) bir vekil bulundurma hakkı dile getirilmişti (76. Madde). Bu durum dava vekilliğinin avukatlık mesleğine dönüşmesi yolunda adımlar atıldığının bir göstergesi sayılabilir. Yine dava vekilinin Osmanlı Devleti tebaasından olması, resmi surette hazırlanmış ve asilin imzası bulunan bir vekâletnameye sahip olması gerektiği de zikredilmekteydi<sup>36</sup>. Ayrıca, meclislerde görülecek davalarda kimlerin vekâlet edemeyeceği de belirtilmişti. Bunlar, reis, a'zâ, kâtip, mümeyyiz, müstantik ile subaylar ve askerlerdi. Fakat adı geçenler, mahkemelerde resmî sıfatları olmaksızın kişisel davalarını takip edebilecekler, eş, kayınvalide ve bazı yakın akrabalarına da vekâlet edebileceklerdi. Asıl ve ikinci dereceden akrabalar vekâlet edilebilecekler arasındaydı<sup>37</sup>.

25 Ağustos 1873 tarihli *Ceride-i Mehakim*'de yayınlanan "Dava Vekillerinin İmtihanına ve Kazananlara Şehadetname Verilmesine Dair Resmî İlan"da, her devlette, mahkemelerde dava vekilliği yapanların saygın bir zümreye mensup oldukları belirtiliyordu. Hukuk, kanunlar ve diğer bilimlerle ilgili eğitim almayanlar ve sınava tâbi tutularak liyakat derecesine göre

<sup>32</sup> M. Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 28, s. 231-235.

<sup>33</sup> İbrahim Durhan, *a.g.m.*, s. 33-34.

<sup>34</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C.1, s. 688-702.

<sup>35</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 1, s. 699-700; Durhan, *a.g.m.*, s. 32.

<sup>36</sup> *Dersaadet ve Mülhakatı İdare-i Zabıta ve Mülkiye ve Mehakimi Nizamiyesine Dair Nizamname*, madde: 77.

<sup>37</sup> *Dersaadet ve Mülhakatı İdare-i Zabıta ve Mülkiye ve Mehakimi Nizamiyesine Dair Nizamname*, madde: 78.

diploma sahibi olmayanlar bu sınıfa giremezler deniyordu. Ancak diploma sahibi olanların hükümet ve halk nezdinde saygı ve kabul gördükleri vurgulanıyordu. Osmanlı Devleti'nde ise dava vekâletinde bulunup da güvenilir ve liyakat sahibi olanların yetkin olmayanlarla karıştıkları, çoğunluk içerisinde kayboldukları tespiti yapılıyordu. Bu yüzden, kabiliyetli ve liyakat sahibi olanlar mesleğe rağbet etmiyordu. İşte bu soruna çözüm bulmak amacıyla, Babıâli'de Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Nezareti dairelerinde görev yapan kimselerden bir komisyon oluşturulmuştu. Bu komisyon, mahkemelerde dava vekilliği yapanları çağırarak suretiyle sınava tabi tutacak, başarılı olanlara diploma verecek ayrıca dava vekilleri hakkında bir nizamname hazırlayacaktı<sup>38</sup>.

*Mehâkim-i Nizamiye Dava Vekillerinin Usul-i İntihab ve İmtihanlarına Dair Kararname*'de ise, Dava Vekâleti için komisyona başvuruda bulunacakların 21 yaşından küçük olamayacağı belirtiliyordu. Mahkemeler, meclisler ve benzeri resmi dairelerde memur olanlarla, yüz kızartıcı suçlardan hapis cezası alan ve memuriyetten çıkarılanların da kabul görmeyecekleri ekleniyordu. Dava Vekâleti için diploma alamayacaklara iflas ettikleri anlaşılınlar da dâhildi. Komisyona çağrılacak dava vekillerinin mutlaka Türkçe okuyup yazabilmeleri gerekiyordu. Türkçe yazamayanların kesinlikle başka bir dilde yazabilmesi şarttı. Komisyon, sınavı bu esaslara göre yapacaktı. Dava Vekillerinin yaş, memleket, mezun olduğu okul ve özelliklerine dair komisyonda bir çizelge hazırlanacak, sınav bitiminde bu bilgileri içeren çizelge Nezaret-i Ahkâm-ı Adliye'ye sunulacaktı. Vekillerin sınıf ve görevlerinin bu çizelgeye göre belirlenmesi öngörülüyordu<sup>39</sup>. Bu kararnameyle öngörülen hususlar daha sonra yayınlanacak olan nizamnamelelere esas oluşturacaktı.

Avukatlık mesleğinin oluşmasına dayanak olan dava vekilliğini icra edecek olanlarla ilgili ayrıntılı hükümler ihtiva eden ilk düzenleme 17 Kasım 1875 tarihinde yayınlanmış olan *Mehâkim-i Nizâmiyye Da'va Vekilleri Hakkında Nizamname*'dir<sup>40</sup>. Bu nizamname, dava vekilliğini disipline eden bir düzenleme getirmiştir. Bu açıdan Türk hukuk tarihinde bir dönüm

<sup>38</sup> 13 Ağustos 1289 (1873) tarihli *Ceride-i Mehakim*'den naklen Ali Haydar Özkent, *a.g.e.*, s. 42-43.

<sup>39</sup> Ali Haydar Özkent, *aymı yer*.

<sup>40</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 3, s. 198-209.



noktasıdır. Nizamnâme’de bugünkü tabirle avukatlık mesleği “dava vekilliği” olarak nitelendirilmekte ve bu mesleği yapabilmek için Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti’nden ruhsat almak gerektiği belirtilmekteydi. Nizamnâme ayrıca dava vekili olmanın şartlarını da sıralamıştı. Buna göre;

1. Mekteb-i Hukuk mezunu olmak.
2. Özel olarak hukuk eğitimi alanların bunu Mekteb-i Hukuk’a ispat ederek ellerinde bulunan ruus ya da şهادetnâme’yi tasdik ettirmek.
3. Devlet memuru olmamak.
4. Yüz kızartıcı suçlar ve cinayetten mahkûm olmamak.
5. Tüccar ve sarraf olup resmen iflas etmemiş olmak veya iflas etmişse kanunen iade-i itibar etmiş olmak.

Bu şartları yerine getirip dava vekili olmak isteyenler, özgeçmişlerini, mezun oldukları okul ve mesleklerini içeren bir dosya hazırlayarak Divân-ı Ahkâm-ı Adliye Nezâreti’ne başvuracak ve hazırlanacak cetvele isimlerini yazdıracaktı. Bu kişiler, kurallar gereği nezaret tarafından mühürlü ruhsatname çıkartmaya mecburdu. Bu nizamname, Baro’nun temelini teşkil eden Dava Vekilleri Cemiyeti’nin kurulmasını da öngörüyordu. Ancak bu düzenleme sadece İstanbul için geçerli kılınmıştı. Tüm ülkeye uygulanması ise 27 Haziran 1879 tarihinde yayınlanan genelgeyle mümkün olmuştu. Bu genelgede bazı yerlerde dava vekilliği yapanların asgari şartları haiz olmadıkları belirtiliyordu. Bunların yanlışlarının hem ahaliyi zarara uğrattığı hem de mahkemeleri meşgul ettiği için önlenmesi gerektiğine dikkat çekiliyordu. Dava Vekilleri hakkındaki nizamname yayınlandığı zaman vilayetlerde dava vekillerinin sayısının azlığı yüzünden yalnızca İstanbul’da uygulandığı, artık böyle bir durumun söz konusu olmadığı vurgulanıyordu. Taşrada her isteyenin dava vekilliğine girişmesinden doğan zararların giderilmesi için adı geçen nizamname hükümlerinin vilayet ve mutasarrıflıklarda da uygulanması gerektiği bildiriliyordu. Bu mesleği yapmak isteyenlerin verecekleri dilekçelerin incelenerek sınav belgelerinin Adliye Nezâreti’ne gönderilmesi isteniyordu<sup>41</sup>. Adliye Nezâreti’nin dava vekilliği

<sup>41</sup> “Deavi Vekâleti Nizamının Vilayette Dahi İcrasına Dair Adliye Nezaretinden Vilayet ile Müstakilen İdare Olunan Mutasarrıflıklara ve Mehâkim-i Nizamiye Rüesasına Yazılan Tahrirât-ı Umumiye”, *Düstur*, 1. Tertip, C. 4, s. 716-717.

mesleğini yapacak olanlarla ilgili gösterdiği hassasiyet *Hukuk Mektebi Nizamnamesi*'ndeki hükümlerden de anlaşılmaktadır. Bunlara göre, okuldan diplomasını alan öğrenciler nizamiye mahkemelerinde en az bir sene stajyer üye olarak görev yaptıktan sonra İstanbul ve vilayetlerdeki ilk derece mahkemeleri üyeliklerinde bulunabileceklerdi. Diploma sahibi olup da dava vekilliği yapmak isteyenler nizamiye mahkemelerine bir sene devam ettikleri takdirde vekâlet ruhsatnamesi almaya hak kazanacaklardı. Mektep mezunu olmayan hiç kimseye dava vekâleti için ruhsatname verilmeyecekti<sup>42</sup>.

26 Şubat 1884 tarihli *Dava Vekilleri Hakkında Rumeli-i Şarkîye Mahsus Kanun-ı Vilayet*'de<sup>43</sup> bir kişinin avukatlık fennini yerine getirebilmesi için gerekli şartlar sıralanmıştı. Buna göre, kişinin mesleği yapabilmesi için 21 yaşını tamamlamış, yüz kızartıcı suçlardan hüküm giymemiş olması gerekmektedir. Ayrıca herhangi bir suçtan bir yıldan fazla hapis cezası almaması, devlet memuru olmaması koşulu dile getirilmişti. Avukatlık yapacak kişinin ruhsatının olması, bu ruhsatı alabilmek için bir komisyon tarafından yapılacak sınavda avukatlık yapabileceğini ispat etmesi veya hukuk mektebinden diploma almış olması gerekmektedir. 5 bölüm ve 42 maddeden oluşan bu kanunda, Doğu Rumeli vilayetinde dava vekilliği yapmak isteyenlerle ilgili tüm hususlara ayrıntılı bir biçimde yer verilmişti. Sınavların ne surette yapılacağından avukatların hakları ve görevlerine, kimlerin avukatlık mesleğinden mahrum edilebileceğinden avukatların mesleki sorumluluklarına kadar hemen her hususun yer aldığı bu kanun, diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Şöyle ki; bu kanunda dava vekilliği ile avukatlık terimi aynı manada kullanılmış, kanun başlığında “dava vekili” tabiri kullanmasına rağmen, metinde “avukatlık fenni” ve “avukatlık” terimleri tercih edilmiştir. Elbette ki burada “avukatlık” kelimesi günümüz manasında kullanılmasa da dava vekilliğinin avukatlığa dönüşmeye başladığının bir göstergesi olabilir.

Osmanlı devletinde gerek İstanbul gerekse taşrada bulunan dava vekillerinin, mevcut nizamnamelerdeki esasları haiz oldukları söylenemezdi. Nitekim, dava vekillerinin mesleklerini icra ederken keyfilikten uzak durmalarını sağlamak için bazı önlemler de alınmıştı. Bir davayı üstlenen

<sup>42</sup> Fatmagül Demirel, *Adliye Nezareti Kuruluşu ve Faaliyetleri (1876-1914)*, İstanbul 2008, s. 102.

<sup>43</sup> *Düstur*, 1. Tertip, Zeyl 3, s. 231-239.

vekil, duruşmaya gelmediği takdirde mahkemeye çağrılan şahitlerin geliş gidiş masraflarını karşılamak zorunda bırakılmıştı. Eğer vekil aynı davaya ikinci kez icabet etmezse, bu mesleği icra etme yetkisi elinden alınırdı<sup>44</sup>.

Vekillerle ilgili bir diğer husus, diploma meselesiydi. Yani bir tarafta Mekteb-i Hukuk mezunu avukatlar, diğer tarafta ise bu okuldan mezun olmayan “alaylı” avukatlar vardı. Bu sebeple, Mekteb-i Hukuk mezunu olmayanların avukatlık yapmasını engellemek için 1878 yılında kurulan Dava Vekilleri Cemiyeti, bir mücadelenin içine girmişti. Adliye Nezareti’ne yaptığı sürekli başvurular neticesinde 1884 yılında *Dava Vekillerinin İmtihanına Dair Nizamnâme* yayınlandı<sup>45</sup>. Bu nizamnâme, avukatlık yapacakların hukuk mektebinden mezun olmalarını şart koşmaktaydı (madde 1). Hukuk mektebinden mezun olmayıp, özel okullarda hukuk okuyarak avukatlık yapmak isteyenler ise imtihana tabi olacaklardı. Bunlar Adliye Nezareti’nden alacakları ruhsatname ile taşrada görev yapabileceklerdi. İmtihana girecek olanlarda en az 25 yaşında olmak şartı aranıyordu. Ayrıca Adliye Nezareti’ne vereceği dilekçeye ekli özgeçmişinde milliyetini, babasının adını, memuriyetini veya sanatını, o ana kadar hangi meslekte bulunduğunu, hangi mekteplerde hangi dersleri ve hukuk ilmini kimlerden, ne şekilde öğrendiğini belirten diplomalarla teyit etmeye mecburdu. İmtihana gireceklerin Türkçe okuyup yazması şarttı. Bu imtihan Hukuk mektebi müdürünün reisliği ve öğretmenlerinin huzurunda İstanbul’da yılda iki kez yapılacaktı. Mecelle, Arazi Kanunnamesi, Tapu Nizamnamesi, Ticaret-i Berriyye ve Bahriyyeden imtihana girip başarılı olanlar taşrada avukatlık yapabilecekleri. Taşrada ikamet edenler isterlerse İstanbul’da imtihana girebilecekleri gibi, buldukları yerlerde de adliye müfettişinin reisliği altında merkez istinaf ve bidayet mahkemeleri birinci ve ikinci reislerinden ve ticaret mahkemesi reisi ile savcıdan oluşan heyet huzurunda imtihana girebileceklerdi. Başarılı olanlar, imtihan oldukları vilayet sınırları içerisinde avukatlık yapabileceklerdi.

<sup>44</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı (Y.A.RES), nr. 25/11, 16 Za 1301.

<sup>45</sup> BOA, Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Nizamat Defterleri (A.DVNS. NZAM. d. 00001), s. 151-153; *Düstur*, 1. Tertip, Zeyl 4, s. 35. *Türkiye’de Savunma Mesleğinin Gelişimi* (Türkiye Barolar Birliği Yayını) adlı eserde nizamname tarihi “fî gurre-i Zilhicce sene 1301 (1885)” olarak verilmektedir.

1886 yılı dava vekilleriyle ilgili düzenlemelerin hayata geçirildiği bir yıl olmuştu. Nitekim bu yıl içerisinde avukatlık mesleği ile ilgili hususları düzenlemeye çalışan talimatnameler çıkarılmıştı. 6 Eylül 1886'da 114 maddelik *Adliye Nezareti'ne Merbut Mehakim-i Nizamiye ve Devairde Alınması Lazım Gelen Harçları Mübeyyin Tarife* yayınlanmıştı. Bu tarifeyle mahkemelere verilecek her türlü dilekçe, itiraznâme, beyanname, vekâletname ilmühaber, ihtarname vb. işlemler için alınacak ücretler belirlenmişti<sup>46</sup>. 8 Ekim 1886 tarihinde ise *Maliye Nezareti'ne Bağlı Hukuk Müşavirleriyle Dava Vekillerine Dair Talimat*<sup>47</sup> yayınlanarak Maliye Nezareti bünyesinde görev yapan dava vekillerinin teşkilatı, İstanbul'da ve vilayetlerde istihdam edilmiş olanların görevleri tarif edilmişti. İstanbul'daki dava vekillerinin aidatıyla, vilayetlerde görev yapan dava vekillerine verilecek ücrete ilişkin hükümleri de içeren bu talimatname 64 maddeden oluşuyordu.

*Mehâkim-i Nizâmîyye Da'va Vekilleri Hakkında Nizamnâme*'nin ancak ruhsatname alan kimselerin dava vekilliği yapabileceğine ilişkin hükmü, 19 Eylül 1886 tarihli bir İrade-i Seniyye ile lağvedilmişti. Bunun nedeni Hukuk Mektebi mezunu dava vekillerinin sayısının az olması ve halkın hukukunu koruma konusunda mağdur olmasıydı. Buna göre, sadece ceza davalarına bakan vekiller için Hukuk Mektebi'nden mezun olmak şartı aranacaktı<sup>48</sup>. Nitekim daha önce yayınlanan *Usul-i Muhakemât-ı Cezaiye Kanun-ı Muvakkati* (1879)'nde de cinayet suçundan yargılanan kimselerin savunmasını üstlenen vekillerin şahadetnameli olması gerektiği belirtilmişti. Ancak diplomalı dava vekillerinin sayılarının yeterli sayıda olmayışı, bazı yerlerde mevcut nizamname hükümlerine aykırı bir uygulamaya yol açıyordu. Şahadetnameli vekil bulunmayan yerlerde mahkemenin uygun göreceği dışarıdan veya mahkeme kâtiplerinden birinin vekil olarak tayin edilmesi için, 1888 yılında adı geçen kanun-ı muvakkatin 250. maddesine ek yapılması istenmişti<sup>49</sup>. Bu girişimle ceza kanunundaki boşluğun doldurulmasına çalışılmış, diplomalı dava vekili bulunmayan yerlerde diplomasız

<sup>46</sup> BOA, A. DVNS. NZAM. d. 0002, s. 131-140.

<sup>47</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 5, s. 531.

<sup>48</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 5, s. 520-521; Osman Kuntman, "Türkiye'de Avukatlık Mesleğinin, İstanbul Barosunun Tarihçesi ve Yabancıların Kurduğu Baro", *İstanbul Barosu Dergisi*, C. 62, S. 4-5-6 (Nisan, Mayıs, Haziran), 1988, s. 265; Fatmagül Demirel, *a.g.e.*, 278.

<sup>49</sup> BOA. Y.A. RES, nr. 48/32, 24 Za 1306.

vekillerin mahkemelerde görevlendirilmesi zorunluluk haline gelmişti. Ancak bu durumdaki vekillerin ücretlerinin nasıl ödeneceği hususunda bir açıklık yoktu. Özellikle hazineyi ilgilendiren davalarda görev alan diplomatsız vekillerin ücretleriyle ilgili olarak 28 Ocak 1905 tarihinde bir tamim yayınlanmıştı. Buna göre, bunların ücretlerinin, diplomalı vekillerde olduğu gibi, davayı kaybeden tarafça ödenmesi gerektiği bildirilmişti<sup>50</sup>. Ancak uygulamada hazine davalarında vekillik vasıflarını haiz olmayan kimseler ve özellikle de mahkeme kâtipleri görevlendirilmişti. Oysaki bu durum nizamnameye aykırıydı. Kâtiplerin uhdesindeki hazine davaları sürüncemede kaldığından, bunların yerine uygun ve muktedir vekiller bulunarak davaların onlara verilmesi ve hazinenin zarara uğratılmasının önüne geçilmesi, 24 Haziran 1909 tarihinde bütün vilayet defterdarlıklarına tebliğ edilmişti<sup>51</sup>.

Osmanlı Devleti'nin Girit vilayetinde geçerli olmak üzere yayınlanan *Girit Vilayeti Dava Vekilleri Hakkında Nizamname* ise 4 Kânunusani 1891 tarihlidir. Bu nizamnameye göre, yabancı bir ülkede Hukuk Mektebi bitirerek diploma almış olanlar Osmanlı Devleti'nin adli kanunlarından Türkçe veya Rumca sınava tabi tutulacak ve Adliye Nezareti'nden onaylı bir diploma almadıkça ve ayrıca gerekli vasıf ve şartları taşımadıkça dava vekilliği yapamayacaklardı. Yine bu nizamname, Adliye Nezareti'nden diploması olmayıp dava vekilliği yapmak isteyenlerin sınava tabi tutulmasını öngörüyordu. Sınav komisyonu da vilayet merkezindeki istinaf ve bidayet mahkemeleri başkanı, savcılar ve adı geçen mahkemelerden kura ile seçilecek birer üye ve başkâtiplerden oluşacaktı. Nizamnamenin dava vekillerinin görev ve sorumluluklarını içeren 27-39. maddelerine göre de, üzerine aldığı davayla ilgilenmeyerek savsaklayan bir dava vekili hakkında müvekkili tarafından şikâyette bulunulursa ilk defasında mahkeme başkanınca uyarılacak, ihmalin tekrarı halinde daha sert biçimde dikkati çekilecekti. Dava Vekilinin üçüncü defa da kayıtsız kalması halinde, işin derecesine göre on beş günden altı aya kadar meslekten men cezası verilebilecekti<sup>52</sup>. Ayrıca, yine bu nizamnamenin 34. maddesine göre dava vekilleri mahkeme huzurunda mesleklerini icra ederken nezaketsiz davranır ve aşırıya kaçarlarsa

<sup>50</sup> BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi, (DH. MKT), nr. 927/17, 22 Za 1322.

<sup>51</sup> BOA, Rumeli Müfettişliği Umum Evrakı, (TFR, I.UM), nr. 29/2823, 5 S 1327.

<sup>52</sup> BOA, Rumeli Müfettişliği Umum Evrakı, (TFR, I.UM), nr. 29/2823, 5 S 1327.

kendilerine bir gümüş mecididen bir Osmanlı altınına kadar varan nakit para cezası verilecekti. Bu madde, dava vekillerinin cezalandırılmalarında maddi yaptırım öngörmekteydi. Daha önce açık yargılama sırasında mahkemenin emir ve uyarılarına aykırı davranışların mahkeme başkanı tarafından 24 saatliğine tutuklanması mümkündü. *Girit Ceziresi Mehakimine Mahsus Usul-i Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu*'nun 1 Haziran 1892 tarihli kanunla değiştirilen 66. maddesi de dava vekillerinin cezalandırılmalarında 34. maddenin dikkate alınacağını hükme bağlıyordu. Yani dava vekilleri tutuklanamazlardı<sup>53</sup>.

#### b- “Dava Vekili” Yerine “Muhamî” Tabirinin Kullanılması Teklifi

23 Temmuz 1908 tarihinde II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle İstanbul'daki dava vekilleri dönemin özgürlükçü havası içerisinde toplanmışlar ve mesleklerini icra etmek hususunda birtakım kararlar almışlardı. Toplantı 31 Temmuz 1908 tarihinde, Divanyolu'nda bulunan ve Arif'in Kıraathanesi adıyla bilinen büyük bir kahvehanede gerçekleşmişti. Toplantıya 125 dava vekili katılmış, ihtiyar lakabıyla bilinen Edip Efendi başkanlık etmişti. Görüşmelerde iki husus ön plana çıkmıştı: Birincisi meslekle ilgili var olan olumsuz fikirleri çürütmek için propaganda yapmak, yasal ve ahlaki şartlara sahip olmayanların faaliyetlerine engel olmak için ilgili makamlar nezdinde girişimlerde bulunmaktı. İkincisi ise avukatın işi yalnızca anlaşmazlıklara çözüm getirmek olmadığından, dava vekili adı yerine kullanılacak bir isim belirlemektir. Gerçi avukat sözcüğü biliniyor ve kullanılıyordu ancak yabancı bir kelime olduğu için resmî dile girmesi istenmiyordu. Nihayet “himaye eden, yardım eden” anlamını taşıyan ve Mısır'da da kullanılan ‘muhamî’de karar kılınmıştı<sup>54</sup>. Yapılan tartışmalar sonucunda Hukuk ve Nüvvap Mektebi<sup>55</sup> mezunlarıyla, basit bir sınav sonucunda ruhsatname almış olanlardan başvuruda bulunanların dava vekilliği yapabileceği kararlaştırılmıştı.

<sup>53</sup> Osman Kuntman, *a.g.m.*, s. 266.

<sup>54</sup> Ejder Yılmaz, “Bir Meslek Olarak Dünden Yarına Avukatlık”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 44, S. 1, s. 197. Özkent, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>55</sup> Nâip yetiştiren okullara verilen ad. Nâip; vekil, kadı vekili, şeriat hükümlerine göre hüküm veren hâkim anlamına gelmektedir.

Adı geçen toplantının da etkisiyle “dava vekâleti” tabirinin de değiştirilmesi gündeme gelmişti. Bu tabirin tam olarak avukat kelimesinin anlamını karşılamadığı düşünülmüş ve yerine “muhamî” tabirinin kullanılması uygun bulunmuştu<sup>56</sup>. Nitekim baronun Adliye Nezareti’ne yaptığı baskılar sonucunda<sup>57</sup> 1909’da hazırlanan 96 maddelik kanun layihası da muhamî adıyla hazırlanmıştı (*Muhamât Kanunu Layihası*)<sup>58</sup>. Her ne kadar kanunlaşmamışsa da böyle bir layihanın hazırlanmasında baronun oynadığı rolü ve işlerini ne kadar ciddiye aldıklarını göstermesi açısından önemlidir. Adı geçen layihanın gerekçesinde ‘dava vekili’ ile ‘muhamî’ tabiri arasındaki fark da açıklanıyordu. Buna göre dava vekili, sadece husumete vekâlet etmek demektir. Yani müvekkilin iddia ve müdafaasını yine müvekkile dayanarak hâkime aktarmaktır. Oysa muhamî, kanunlara dayanarak müvekkilin haklarını korumaya çalışan ve adaletin yerini bulması için hizmet eden anlamına gelmekteydi<sup>59</sup>. Bu layihanın gündeme gelmesinde, hukuku muhafaza etmekten aciz, ahlaksız bazı kimselerin dava vekili unvanıyla hukuku ihlal etmeleri ve düzeni bozmaları etkili olmuştu. Ancak hukuk mektebi mezunu veya ruhsatnamesi olmadığı halde dava vekilliğini namuslu bir şekilde yapanların da haklarının korunması gerekmektedir. Layihanın hazırlanmasının ana sebebi buydu. Bir türlü son şeklini alıp kanunlaşmaması, asıl maksadın hâsıl olamamasına neden olmuştu. Bunun için 16 Eylül 1909 tarihinde layihanın konuyla ilgili iki maddesinin geçici olarak yürürlüğe konmasına karar verildi<sup>60</sup>. Bu geçici maddeler 27 Eylül 1909 tarihli *Takvim-i Vekayî*’de *Dava Vekilleri Hakkında Kanun-ı Muvakkat* adıyla neşredilmişti<sup>61</sup>. Bu maddeler şunlardı:

1. Yabancı hukuk okullarından mezun olup, Osmanlı mahkemelerinde en az üç seneden beri meslek ahlakına uygun olarak çalıştıklarını, 10

<sup>56</sup> BOA, Şura-yı Devlet Ticaret Nezareti (ŞD. TNZ.), nr. 2794/ 68, 24 N 1328; Meclis-i Vükela Mazbataları (MV), 145/4, 7 Şevval 1328; Babıali Evrak Odası (BEO), 3822/286641, 12 Za 1328.

<sup>57</sup> Saffet Nezihî Bölükbaşı, “Ülkemizde Avukatlık ve Savunma”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, S. 1, 1988, s. 38-39.

<sup>58</sup> *Muhamât Kanunu Layihası* için bakınız *Muhamât*, nr. 38, 1 Mart 1333; nr. 55-11, 1 Eylül 1338; nr. 59-15, 1 Kânunusâni 1339.

<sup>59</sup> BOA, ŞD. TNZ., nr. 2794/ 68, 24 N 1328.

<sup>60</sup> BOA, ADVNS. NZAM. d.00012, s. 369; Baro Reisi Lütü Fikri, “Adliye Vekâlet-i Celîlesine”, *Muhamât*, nr. 68-23, 1 Teşrinievvel 1339, s. 731.

<sup>61</sup> *Düstur*, 2. Tertip, C. 1, s. 751.

diplomalı vekil ve 3 mahkeme reisinin yazılı şahitliğiyle kendilerini Türkçe ifade edebildiklerini belgeleyenler ve adli evrak düzenleyebilecek kabiliyete sahip olanlar, Dava Vekilleri Cemiyeti Yönetim Kurulu tarafından seçilmiş bir heyet huzurunda sınava tabi tutularak, verilen tasdikname ile ruhsatname alabilirler.

2. Hukuk mektebinden mezun olmadığı halde üç seneden beri meslek ahlakına uygun bir şekilde Dersaadet'te dava vekilliği yaptıklarını ispat edenler bu nizamname maddelerinin yayınlanmasından itibaren bir sene zarfında imtihanla ruhsatname alabilirler. Şöyle ki bunların imtihanı hukuk mektebi öğretmeni olup aynı zamanda cemiyet yönetim kurulunda bulunan iki kişinin katılımıyla yapılacak ve bundan dolayı hiçbir vergi ve harç alınmayacaktır. İmtihana girmek isteyenler, imtihan sonucu belli oluncaya kadar nizamname hükümlerine uymak koşuluyla dava vekilliği yapabileceklerdir.

*Takvim-i Vekayi*'de 22 Şubat 1914'te yayınlanan *Mehakim-i Şer'iyе'de İcra-yı Vekâlet Edebilecekler Hakkında Kanun* ise, şer'i mahkemelerde kimlerin dava vekilliği yapabileceğini belirliyordu. Bunlar, Medresetülkuzat (Kadılar Medresesi) veya Darülfünun-ı Osmani hukuk şubesi mezunlarıyla, en az beş sene süreyle bilfiil kadılık veya müftülükte bulunup liyakat ve hizmetleri dolayısıyla Şeyhülislamlık makamının yeterlik belgesi verdiği kimselerdi. Ancak Darülfünun hukuk şubesince sınava tabi tutularak dava vekâleti diploması almış olanlar Medresetülkuzat'ta okutulan derslerden yine Şeyhülislamlık tarafından belirlenmiş bir heyetçe yapılacak sınavı geçtikleri takdirde dava vekilliği yapabileceklerdi<sup>62</sup>.

8 Mart 1915 tarihli *Memalik-i Osmaniye'de Bulunan Ecnabilerin Hukuk ve Vezâifi Hakkında Kanun-ı Muvakkat* da dava vekilliğinin yalnızca Türkler tarafından yapılabileceğini öngörüyordu<sup>63</sup>. I. Dünya Savaşı şartları dikkate alındığında, böyle bir tasarrufta bulunmuş olması şaşırtıcı değildir.

Dava vekilliğinin icrasında sürekli olarak gündeme gelen bir husus da, şahadetnameli vekillerin bulunmadığı yerlerde nasıl bir uygulama yapılacağıydı. Zaman içinde çıkarılan ek kanunlarla ya da ilgili yerlere

<sup>62</sup> *Düstur*, 2. Tertip, C. 7, s. 400.

<sup>63</sup> *Düstur*, 2. Tertip, C. 7, s. 458-459. Şener Battal, Nurşen Erdem, "Avukatlık Mesleğinin Türkiye'deki Tarihçesi", *Ankara Barosu Dergisi*, S. 5-6, 1985, s. 678. Ancak makalede kanunun tarihi, sehven 23 Şubat 1916 olarak verilmiştir.



gönderilen talimatlarla çözülmeye çalışılan bu sorunu tamamen ortadan kaldırmak için 18 Ocak 1921 tarihinde *Dava Vekili Ruhsatnamesi İstihsaline Dair Nizamnâme* çıkarılmıştı. Bu nizamnâme, bütün mahkemelerde vekillik yapmak isteyenleri ruhsatname almaya mecbur kılıyordu<sup>64</sup>. B.M.M Hükümetinin çıkardığı nizamname, yayınlandığı tarihten sonra ruhsatnamesiz dava vekilliği yapılmasını yasaklıyordu. Dava vekâleti ruhsatnamesi, Adliye Vekâleti bünyesinde kurulmuş bir heyetin veya il ve sancak merkezlerindeki adliye encümenlerinin yapacağı sınavda başarılı olanlara verilecekti. Ancak daha önce taşra encümenlerince ve Dersaadet Hukuk Mektebince yapılan sınava girerek ruhsatname alanlar, Hukuk Mektebi mezunları, mektepten mezun olmayıp bir yıldan fazla aralıksız olarak savcılıklarda, kadılıklarda ve mahkeme başkanlıklarında görev yapmış olanlar beş lira harç ödedikleri takdirde sınavsız dava vekili ruhsatnamesi alabileceklerdi. Memurlara ruhsatname verilmeyecekti. Dava Vekili sınavına girerek ruhsatname almak isteyenlerin yirmi yaşını doldurmuş ve iyi hâl sahibi olması, küçük suçlardan ve cinayetten mahkûm olmaması ve Devlet-i Aliye tebaasından bulunması şarttı. Ayrıca eskiden görev yaptıkları memuriyetlerde zimmet ve ilişkileri olmadığını resmi belgeyle ispat etmeleri gerekiyordu. 1875 tarihli *Dava Vekilleri Nizamnâmesi*'nin bu nizamnameye aykırı olan hükümleri de kaldırılıyordu<sup>65</sup>.

## İstanbul Barosunun Kuruluşu

### a. İlk Osmanlı (Ecnebi) Barosu

Osmanlı Devleti'ndeki ilk baro, Fransız uyruklu Louis Amiable tarafından 1870 yılında kurulmuştu. İstanbul'da bulunan avukatlar 1872'de ikinci toplantılarını gerçekleştirmişlerdi. Bu tarihte Hukuk Mektebi henüz açılmamıştı. Baronun resmi adı da Konstantinople Barosu Cemiyeti (*Societe du Barreau de Constantinople*) idi. İstanbul Ecnebi Avukatlar Barosu olarak da bilinen baronun ilk levhasında kayıtlı bulunan 33 asıl ve fahri üyeden yalnız beşi Osmanlı tabiiyetine mensuptu. Diğerleri İngiliz, Fransız, İtalyan, Avusturyalı, Yunanlı, Belçikalı ve Rus uyrukluymdu. Baroya kayıtlı avukatlar

<sup>64</sup> Osman Kuntman, *a.g.m.*, s. 267.

<sup>65</sup> *Düstur*, 3. Tertip, C. 1, s. 192.

içerisinde hiç Türk bulunmamaktaydı. Osmanlı uyruklu beş avukat ise şunlardı; Meryem Kouli (1870 Paris Hukuk Mektebi mezunu), Hogotisyen (1827 Brüksel Hukuk Mektebi Mezunu), Dr. Serviçen (1875 Paris Hukuk Mektebi mezunu), Apostolidis (1866 Atina Hukuk Mektebi mezunu) ve Dr. Jakobo Miltiyadis (1875 Paris Hukuk Mektebi mezunu). Bu baronun 1876 tarihli levhasına göre yönetim kurulu şu isimlerden oluşuyordu<sup>66</sup>:

<i>Yönetim Kurulu Üyeleri</i>	<i>Onur Üyeleri</i>
Georges Furlani (Başkan, İtalyan)	Spiridion Triandafillis (Yunan)
Jean A. Rosasco (Sandık Emni, İtalyan)	James Carlille M'Coan (İngiliz)
Lewis F. Mizzi (Kâtip, İngiliz)	Pier Beretta (Yunan)
Georges Le Chevalier (Üye, Fransız)	Louise Amiable (Fransız)
Paule Juste Magliola (Üye, İtalyan)	Leopold Delord (Fransız)
Gerasime Xidias Typaldos (Üye, Yunan)	
Charles Michel (Üye, Fransız)	

Ecnebi Barosu Türkiye'de dava vekâleti ve avukatlık mesleğinin doğmasında mühim bir rol oynamıştı. Bir örnek teşkil etmesi açısından önemi inkâr edilemeyecek olan Ecnebi Barosu'na bağlı avukatların faaliyetleri ve cazip kazançları meslekle ilgili cemiyetlerin kurulmasında etkili olmuştu. Ecnebi Barosu'nun hukuk ve adaletle ilgili meslek sahiplerini kontrol altında tutmak hususunda gösterdiği başarı, öteden beri bu konuda sıkıntılar yaşayan Osmanlı Devleti'nin konuyla ilgili birimlerini harekete geçirmişti<sup>67</sup>.

Zaman içerisinde önemini yavaş yavaş yitiren Ecnebi Barosu varlığını 1908 II. Meşrutiyetin ilanına kadar sürdürmüştü. Hatta Paris Barosu, Napoleon tarafından baronun hayata geçirildiği tarihin yüzüncü yıldönümünü kutlamak için bir davetiye göndermişti. O tarihte Ecnebi Barosu başkanlığında bulunan İngiliz Lewis Mizzi bu davetiyeyi İstanbul Barosu Başkanına vermiş ve baroyu temsilen Abdurrahman Eren 1919 yılı Ekim ayında Paris ve Londra barolarını ziyaret etmişti<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Osman Kuntman, *a.g.m.*, s. 280.

<sup>67</sup> Ali Haydar Özkent, *a.g.e.*, s. 49-50.

<sup>68</sup> Ali Haydar Özkent, *a.g.e.*, s. 46-47.

## b. Dava Vekilleri Cemiyeti (İstanbul Barosu)

Dava vekilliğiyle ilgili ilk düzenleme olan 17 Kasım 1875 tarihli *Mehâkim-i Nizâmiyye Da'va Vekilleri Hakkında Nizamnâme*'nin dördüncü faslı, günümüzde baro tabir edilen Dava Vekilleri Cemiyeti'nin kurulmasına ayrılmıştı<sup>69</sup>. Buna göre oluşturulacak cemiyetin birinci ve ikinci başkanları ve dört üyesi bulunacaktı. Bunlar İstanbul'da bulunan dava vekilleri arasından seçilecekti. Gerek başkanın gerekse üyelerin hizmet süresi iki yıldır. Ancak her yıl üyelerin yarısı değiştirilerek, onların yerini kura ile seçilecek yeni üyeler dolduracaktı. Bir sonraki yıl ise eski üyeler görevden çekilecek yerine yenileri atanacaktı. Görev süresi dolan üyenin yeniden seçilebilmesi için de en az bir yıl geçmesi gerekirdi. Ancak bu kural başkan için geçerli değildi. Böylece üyeler sık sık değiştirilmek suretiyle cemiyetteki tüm vekillere görev yapma imkânı sunulacaktı. Ayrıca, cemiyet üyelerinin tam katılımı sağlanmadıkça toplantıya başlanamayacaktı. Bir konu müzakere edildikten sonra yapılan oylamada oylar eşit çıkarsa sonucu başkanın oyu belirleyecekti<sup>70</sup>.

Dava Vekilleri Cemiyeti'nin görevleri yine nizamnamede açıkça belirtilmişti. Divân-ı Ahkâm-ı Adliye Nezâreti tarafından dava vekilleri hakkında verilecek kararların tüm dava vekillerine duyurulması cemiyetin birinci görevidir. Ayrıca, vekillerin isteklerini bir mazbata ile Adliye Nezâreti'ne bildirmek, yine cemiyetin görevleri arasındaydı. Dava vekilleriyle ilgili kuralların uygulanmasının sağlanması da cemiyetin sorumluluğundaydı. Dava vekillerinin kendi aralarında çıkan tartışmalarda arabuluculuk yaparak barışın sağlanması, yine dava vekillerinin ücret ve masrafları ile ilgili mevcut tarifeden dolayı bir sıkıntı oluşması halinde durumun Nezarete bildirilmesi cemiyetin sorumlulukları arasındaydı. Maddi gücü yeterli olmayan davacıların cemiyete başvurmaları halinde dava işlerinin ücretsiz olarak yürütülmesini sağlamak da cemiyetin bir diğer görevidir<sup>71</sup>.

Cemiyetin belli kurallar çerçevesinde usulünce işleyişini sağlamak için bir takım tedbirler alınmıştı. Buna göre kurallara aykırı davranan dava vekilleri öncelikle cemiyet tarafından ihtar edilir, bunun yeterli olmadığı durumda vekil cemiyet önünde başkan tarafından azarlanarak cemiyetten

<sup>69</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 3, s. 198-209.

<sup>70</sup> *Mehâkim-i Nizâmiyye Da'va Vekilleri Hakkında Nizamnâme*, madde: 30-33.

<sup>71</sup> Madde: 37-38.

çıkarılabilir. Hatta cemiyet, bir dava vekili hakkında yapılan şikâyeti değerlendirip, ciddi bulunması halinde o dava vekilinin görevden uzaklaştırılması hususunda bir mazbata hazırlayıp Divân-ı Ahkâm-ı Adliye'ye gönderme yetkisine sahipti<sup>72</sup>.

1875 tarihli nizamnamede Dava Vekilleri Cemiyeti'nin kurulması öngörülmüş ise de cemiyetin ilk genel kurulu 24 Mart 1294 (5 Nisan 1878) tarihinde yapılmıştı. Dolayısıyla asıl bu tarih, İstanbul Barosu'nun kuruluş tarihi olarak kabul edilmelidir<sup>73</sup>.

Nizamnâme'ye uygun olarak cemiyetin Dâimî Heyeti oluşturulmuştu. Buna göre cemiyetin idarî kadrosu şöyleydi<sup>74</sup>;

Birinci Reis: Alexandre Meryem Kouli	Üye: Bedros Şaşayan
İkinci Reis: Mehmet Şehrî	Üye: Kostaki Sardeneski
Katip ve Sandık Emîni: Karabet Gürcü	Üye: Agop Mircikyan

İdarî kadrosu oluşturulan cemiyetin ilk toplantısı, en yaşlı üye olan Kostaki Sardeneski Efendi'nin nutku ile açılmıştı. Sardeneski Efendi bu nutkunda Romalılardan itibaren avukatlık mesleğinin geçirdiği evrelerden kısaca bahsetmiş, Osmanlı Devleti'nde avukatlık mesleğinin ortaya çıkışı ve dava vekillerine neden ihtiyaç duyulduğu anlatmış, Dava Vekilleri Cemiyeti Nizamnâmesi'nin çıkarılmasından duyulan memnuniyeti dile getirmişti<sup>75</sup>. Dava Vekilleri Cemiyeti (İstanbul Barosu) açıldığı gün birinci levhaya kayıtlı toplam 63 üyesi bulunmaktaydı. Bunlardan 12'si Müslüman, 11'i Rum, 38'i Ermeni, geriye kalanlar Rus, İngiliz, Fransız ve İtalyan üyelerden oluşmaktaydı<sup>76</sup>. Üyelerin yalnızca on ikisinin Müslüman olması, tarihî süreç hakkında bir fikir vermektedir.

<sup>72</sup> Madde: 39-40.

<sup>73</sup> Osman Kuntman, *a.g.m.*, s. 255; Abdurrahman Adil, "İstanbul Türk Barosu ve Tarihi Teşekkülü", *İstanbul Barosu Mecmuası*, Sayı 38-1 (Ocak 1930), s. 5.

<sup>74</sup> Ali Haydar Özkent, "Dünün ve Bugünün Türk Avukatlığına ve Barolarına Kısa Bir Bakış -Türk Avukatlığı", *İstanbul Barosu Dergisi*, S. 10, s. 648. Nizamnamede heyet-i daimedeki üye sayısının 4 olması gerektiği belirtildiği halde, burada 3 olması dikkat çekmektedir.

<sup>75</sup> Ali Haydar Özkent, *a.g.e.*, s. 57-58.

<sup>76</sup> Abdurrahman Adil, *a.g.m.*, s. 6-7; Ali Haydar Özkent *Avukatın Kitabı* adlı eserinde bu sayıyı 62 olarak göstermektedir. Verdiği listede üye sayısı 61'dir (s. 59-60). Diğer

<i>1878 Tarihli Birinci Levhaya Kayıtlı Üyelerin İsimleri</i> <sup>77</sup>	
Birinci Sınıf	
İbrahim	Bedros Şaşayan
Edvar İd	Bogos Mıgırdıçyan
Artin Begyan	Gabriel Gargor
Artin Haçaturyan	Civani Afker
İsmail Hakkı	Hüseyin Fikri <sup>78</sup>
Andırya Kokidi	Hasan Fehmi <sup>79</sup>
Andon Afker	Haruçyan Sebilyan
Ohanes Musdıçyan	Rosolato Fransua <sup>80</sup>
Serope Basmacıyan	Mehmet İzzet
Serope Aznavur	Mehmet Ali
Simon Tıngıroğlu	Mişel Doriza
Simonidi	Nazaret Haçeryan <sup>81</sup>
Toros Saraçyan <sup>82</sup>	Nazaret Şahbaz
Osman Nuri	Nicola Makri
Alexandre Meryem Kouli	Vasilaki Tiryakioğlu
Avadis Kololyan	Viçen Serviçen

kaynaklarla karşılaştırıldığında sayınının 63 olduğu, Ali Haydar Özkent'in listesinde iki üyenin adının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri birinci sınıf dava vekillerinden Simon Tıngıroğlu, diğeri ise ikinci sınıf dava vekillerinden Seyyit Ali'dir.

<sup>77</sup> Osman Kuntman, *a.g.m.*, s. 285.

<sup>78</sup> Hukukçu ve siyaset adamı Lütfi Fikri Bey'in babasıdır. Adliye Mektebi'nde okumuş, valilik de yapmıştır. Hasan Fehmi Paşa'nın hemşerisi olup Hazine-i Hassa Riyasetinde iken vefat etmiştir (Ali Birinci, "Lutfi Fikri", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27, s. 233-234).

<sup>79</sup> Hasan Fehmi Paşa: Vezaret Rütbesi ile Adliye Nezaretinde bulundu. Birinci Meclis-i Mebusan'ın ikinci devresinde başkanlık yaptı. II. Abdülhamid döneminde özel görevle Londra'ya gönderilmiştir. En son görevi II. Meşrutiyet Döneminde Şûra-yı Devlet Reisliğidir. (Aytan Can Tunalı, *Hasan Fehmi Paşa*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/1573/17060>. Erişim tarihi 15.11.2018)

<sup>80</sup> Rus tebaasındandır. Hariciye Nezaretinde bünyesinde oluşturulan "Tazminat-ı Şahsiye Komisyonu"nda Rus üye olarak görev yapmıştır (A. Adil, *a.g.m.*, s. 9)

<sup>81</sup> Hukuk Mektebi'nde ceza hukuku okumuş olup sigortalar üzerine çok yazı yazmıştır. Selanik İstinaf Mahkemesi üyeliğinde bulunmuştur. (A. Adil, *aym yer*)

<sup>82</sup> Büyük şair Namık Kemal'i cinayet mahkemesinde savunmuş ve beraat ettirmiştir. Trabzon ve Edirne İstinaf Müdde-i Umûmiliklerinde bulunmuştur (A. Adil, *aym yer*)

Avadis Yordamyan	Viçen Hocosyan <sup>83</sup>
Kostaki Sardeneski	Yani Zisi
Kasbar Gülbenkyan	Yorgi Apostolidi
Kirkor Gazozoğlu	Yorgi Dale
Kigork Derdrof	Françesko Miltiyadi Toroni
Mehmet Şehri <sup>84</sup>	İlya Malyaka
İkinci Sınıf	
Agop Mercikyan	Todoraki Bostancıoğlu
Osep Irganyan	Avadis Beşiryan
Hüseyin Şükrü	Karabet Güreyan
Hamparsum Ömüryan	Lazaraki Macarinos
Rupen Tütünyan	Manuk Narlıyan
Rupen Kuyumyan	Mıgırdıç Asasyan
Zenon Derunyan	Mehmet Naim
Serkis Esmeryan	Ali Rıza
Seyyit Ali	
Üçüncü Sınıf	
Kevork Mardirosyan	Mardiros Kololyan

Dersaadet Dava Vekilleri Cemiyeti'nin merkezi Galata'da eski borsa binasına bitişik Çalyan Hanının yanındaki Yıldız Hanında bir odadaydı. Genel toplantılar eskiden Bizans Lokantası adıyla bilinen lokantanın üstündeki Artin Ağa'nın lokantasında yapılıyordu. 1893 yılında cemiyetin toplantı yeri, Adliye Nezareti'nin bulunduğu Darülfünun binasının üst katında merdiven başındaki camekânlı odaydı. Odanın üzerinde "şehadetnameli dava vekillerine mahsus oda" levhası bulunmaktaydı. Bu tarihte cemiyetin başkanı Manyasizâde Refik Bey'di<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Hukuk tahsilini Avrupa'da yapmış olup, eğitimine Mekteb-i Mülkiye'de devam etmiştir. Birinci hukuk mahkemesi ile muhtelit birinci ticaret meclisi üyesiydi (A. Adil, *a.g.m.*, s. 10).

<sup>84</sup> Yanyalıdır. Devrinin parlak bir avukatı olup Mithat Paşa'nın Yıldız'da yapılan yargılamasında bulunmuştur. (A. Adil, *a.g.m.*, s. 8).

<sup>85</sup> Zafer Toprak, "Baro", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 2, s. 59; Rıza Nur, "Memleketimizde Avukatlık ve İstanbul Barosunun Tarihçesi", *İstanbul Barosu Mecmuası*, Kasım 1933, s. 437; Demirel, *a.g.e.*, s. 290.

Dersaadet Dava Vekilleri Cemiyeti'nin ikinci levhası 1296 (1880) tarihliydi. Burada kayıtlı vekillerin sayısı 105'ti. Heyet-i Daime şu isimlerden oluşuyordu<sup>86</sup> ;

Rosolato, Başkan (Rus)	Edvar İd (İngiliz), Üye
Nazaret Haçeryan, İkinci Başkan	Mehmet Ali, Üye
Karakin Melekyan, Üye	Manok Narhyan, Üye

Osmanlı Barosunun bu ikinci levhasında da başkan ve üyelerin önemli bir bölümünün yabancı ve gayrimüslim olmaları düşündürücüdür. Bu durum, kapitülasyonlarla hemen her alanda kendilerine avantajlar sağlamış olan yabancıların, hukuk sahasında da etkin olduklarını göstermesi açısından çarpıcı bir örnektir.

Dersaadet Dava Vekilleri Cemiyeti'nin 1886 yılındaki heyet-i daime başkanı ise Mehmet Reşit Efendi idi. Agop Boşnakyan, Şeyh Hasan Tahsin, Filipomen Dimitrikopolo, Kevork Mardiroşyan da diğer üyelerdi. 1880 tarihli levhada Rus Rosolato başkanken bu defa başkan Türk'tü ve bir de Türk üye bulunuyordu. Fakat 1886 tarihli levhada kayıtlı bulunanların çoğunluğunu yine Türk olmayanlar oluşturuyordu<sup>87</sup>. Heyet-i Daimesini Mehmed Reşid, Agop Boşnakyan, Hasan Tahsin, Philippomene Dimitracopoulo ve Kevork Mardiroşyan'ın oluşturduğu, Baro'nun bu üçüncü levhasına kayıtlı avukatların isimleri şunlardı<sup>88</sup> :

<sup>86</sup> Seda Örsten Esirgen, *a.g.m.*, s. 771.

<sup>87</sup> Zafer Toprak, *a.g.m.*, s. 58-61.

<sup>88</sup> Özkent'in eserinde (s. 63), heyet-i daime başkanı ve üyelerinin isimleri verilirken Miltiyadi Kara Vokiros adlı avukat da üyeler arasında sayılmaktadır. Ancak, bu levhaya kayıtlı olan avukatları içeren evrakta Miltiyadi Kara Vokiros'un adı heyet-i daime üyeleri arasında bulunmamaktadır. [http://www.armenews.com/article.php3?id\\_article=79355](http://www.armenews.com/article.php3?id_article=79355) (Erişim tarihi 12 Ocak 2014).

<b>1886-87 Yılına Ait İstanbul Barosu Levhasına Kayıtlı Üyelerin İsimleri</b>			
Mehmed Şehrî	Artin Hatchadourian	İbrahim Şevki	Nazareth Hatcherian
Simeon Tinguir	Avedis Kololian	Artin Beguian	Alexandre Meriem-Kouly
Osman Nuri	Kirkor Hazarossian	Ohannes Mosdidjian	Yani Zissi
Simeonides Leonidas	Mehmed İzzet	Hampartzoum Eumurian	Serope Basmadjian
Roupen Tutundjian	Yorgui Apostolides	İsmail Hakkı	Roupen Kouyoumdjian
Oussef Erganian	Boghos Miguirditchian	Edward Ede	François Rossolato
Miguirditch Essassian	Zenope Deroyans	Nazareth Chahbaz	Avedis Yordamian
Kevork Mardirossian	Bedros Chachian	Afker Andon	Mardiros Kololian
Georges Derderoff	Mehmed Ali	Avedis Beşiryan	İlia Maliaca
Miguirditch Chichmanian	Serkiz Esmerian	Papaz-oglou Vassilaki	Leonidas Rota
Artin Toptach	Mehmed Reşid	Kirkor Tchitdjian	Mahmud Hamdi
Jacques Barozzi	Karekine Melikian	Mardiros Papazian	Mehmed Celâl
Manyasizade Mehmed Refik	Philopemen Demetracop	Trifon Basmadjides	Stepan Afker
Nichan B. Boyadjian	Mehmed Vehbi	İsmail Fazıl	Ohannes Tchalian
Tiryak-oglou Christaki	Agop Boşnakyan	Akribas Tourian	Ohannes Bey Alexanian
İsmail Zühdî	Kirimizade Mehmed Nechat	Kerope Haytayan	Hasan Tahsin
Yani Kessarides	Costaki Levides	Youvan-oglou Simeon	Yordan Refailidi
Mehmed Ataullah	Pandelaky Kildjianidi	Hattatzâde İsmail Hakkı	Pandelaky Eftimiadi
Alexandre Adamides	Saraf-oglou Ohannes	Kevork Kartalian	Nicoghos Terzian
Tchivi-oglou Bodos	Bostancioğlu Teodoraki	Kechich-oglou Nicolaki	Ohannes Markarian
Zirone Tchakmamdjian	Tevfik	Mehmed Edibe	Mitiadi Karavokyros
Yanco Mamopoulo	Kale-i Sultaniyeli İzzet	Mahmud Nedim	Vassilaki Dessiris
Ahmed Agâh	Virginio Pedrelli	Muradian Vartan	Yorguiadis Nicolas
Mehmed Urfan	Kambalouri? Yani?	Sinabian Kirkor	Recai
Kalaydjian Kirkor	Ahmed Nazif	Mehmed Salahaddin	Aleco Alexandrides
Simeon Stepan	Zohrabian Kirkor	Petro-Kaya-oglou Yanco	İsmail İlyas
Victor Macridi	Kouyoumdjan Kalousd		



II. Meşrutiyetin ilan edilmesinin ardından dava vekilleri, 31 Temmuz 1908 tarihinde toplandı. Bu toplantıya 125 dava vekili katılmış, ihtiyar lakabıyla bilinen Edip Efendi başkanlık etmişti. Başvuru yapanların adları kaydedilmek suretiyle de bir levha oluşturulmuştu. Bu levha 1939 yılına kadar İstanbul Barosuna esas teşkil etmekte ve baroya üye avukatların sicilleri ve numara sıraları da bu kayda dayanmaktadır. Söz konusu toplantıda Manyasizade Refik Bey de başkanlığa seçilmişti<sup>89</sup>. Toplantının aşağıdaki dava vekillerinin katılımıyla gerçekleştiği tahmin edilmektedir<sup>90</sup>:

Abdurrahman Adil	İlyas Ressam	Kirkor Apikyan	Avram Nahum	Mustafa Halit
Sadettin Ferit	Yorgaki Pavli	Mihran Körpeyan	Mustafa Halit	Misak Narliyan
Manyasizade Refik Sait	Zuhrap	Hrisantos Tomaidis	Seniyeddin	Toptaş Artin
Kavvaszade Fuat	Agop Bahri	Enemotarhi Manas	Kirkor Sinanyan	Refik Habib
Mehmet Talat	Kuddusi	Ahmet Saki	Yusufis Yordanakis	Kalef Gabay
Yusuf Kemal Tengirşenk	Erginli Necati	Hüseyin Kâzım	Şekip Adut	Davut Ruso
Filibeli Kemal	Anastasyadis Samuel	Artin Kayseriliyan	Haydar Rifat	
Vilademir Mirmiroğlu	Muhtar Mardin	Marko Nahum	Hayati	

Manyasizade Refik Bey'in başkanlığı çok uzun sürmemiş, Ekim 1908'de Adliye Nazırlığına getirilince başkanlıktan istifa etmişti. Yerine Yusuf Kemal Tengirşenk seçilmiş, bir yıl sonra O da Avrupa'ya gideceği için görevden ayrılmıştı. 1909'da başkanlığa Mahmut Mahir Bey getirilmişti. 1911 yılına kadar iki yıl görev yapan Mahir Bey'den sonra bu makama Kavvaszade Fuat Bey gelmişti. Ancak Fuat Bey'in başkanlığı, ruhsatnamesinin ikinci sınıf olması yüzünden Adliye Nezareti tarafından onaylanmamıştı<sup>91</sup>.

28 Kasım 1909 tarihli, *Adliye Müfettişlerinin Vezaif ve Derece-i Salâhiyetlerini Mübeyyin Talimat*'ın 13. maddesi de dava vekilleriyle ilgiliydi. Bu talimata göre, dava vekilleri hakkında herhangi bir şikâyet söz konusu

<sup>89</sup> Ali Haydar Özkent, *aynı yer.*; Osman Kuntman, *a.g.m.*, s. 275.

<sup>90</sup> Osman Kuntman, *a.g.e.*, s. 275-276.

<sup>91</sup> Osman Kuntman, *aynı yer.*

olduğunda müfettişler, baro teşkilâtı bulunan yerlerde baronun dikkatini çekecekler ve yapılan işlemin takipçisi olacaklardı. Baro teşkilâtı bulunmayan yerlerdeyse soruşturmayı bizzat yürütecek ve sonuçlandıracaklardı. Burada dikkati çeken husus “baro” tabirinin kullanılmasıdır<sup>92</sup>. Nitekim 24 Nisan 1913 tarihli *Sulh Hâkimleri Kanunu*’nun 94. maddesinde yine “Dava vekilleri cemiyeti”nden bahsediliyordu. Burada Dava vekilleri cemiyeti kurulan yerlerde dava vekili ikame edilebilir, cemiyet bulunmayan yerlerde dava vekili kabul olunmaz deniyordu<sup>93</sup>. Bu iki örnekten anlaşıldığına göre, o dönemde iki tabir de birbirinin yerine kullanılmaktaydı.

23 Eylül 1912 tarihli *Muhamat* dergisinde *Dersaadet Muhamîler Cemiyeti Nizamnâme-i Dâhiliyesi*’ne yer verilmişti<sup>94</sup>. Birbirini izleyen sayılarda verilen bu nizamnamenin bazı maddelerinin numaralandırılmamış olması, bunun bir layiha olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim 1921 tarihinde yayınlanacak olan *Dersaadet Muhamîleri Cemiyeti Nizamname-i Dâhilisi* ile hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Muhtemelen bir türlü kanunlaştırılmayan *Muhamât Kanunu Layihası* örneğinde olduğu gibi, cemiyet nizamnamesi de 1921’e kadar layiha halinde kalmıştı.

I. Dünya Savaşının başladığı 1914 yılında Baro başkanlığına bu defa Celalettin Arif Bey seçilmiş ve bu görevini 1920 yılına kadar sürdürmüştü. 1920’de açılan son Osmanlı Meclis-i Mebusanına milletvekili olarak girince başkanlıktan istifa etmişti. Bu tarihte Baro başkanlığına Lütfi Fikri Bey seçilmişti. O’nun başkanlığındaki Baro’nun yönetim kurulunda Yordanaki Haralambidi ikinci başkan, Giritli Ahmet Saki üye ve kâtiplik, Mihran Körpeyan üye ve muhasebecilik, İhsan ve Marko Nahum da üye olarak yer almışlardı<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> *Düstur*, 2. Tertip, C. 2, s. 33.

<sup>93</sup> *Düstur*, 2. Tertip, C. 5, s. 348.

<sup>94</sup> “Dersaadet Muhamîler Cemiyeti Nizamnâme-i Dâhiliyesi”, *Muhamat*, nr. 15, 10 Eylül 1328; nr. 16, 10 Teşrinievvel 1328; nr. 25-26, 5 Eylül 1329; nr. 29, 10 Kânunuevvel 1329; nr. 31, 10 Şubat 1329. Bu son sayıda 45. maddeye kadar gelinmiş olup, devamı var denilmekteyse de ilerleyen sayılarda diğer maddelerine rastlanmamıştır. Oysaki 1921 tarihli nizamname 70 maddeden oluşmaktadır.

<sup>95</sup> *Dersaadet Barosu Levhası*, İstanbul 1922/1338, s. 3.

### c. Dersaadet Muhamileri Cemiyeti

25 Nisan 1921 tarihinde avukatlık mesleği ile ilgili düzenlemelerin yanı sıra, bu mesleği icra edenlerin teşkil edeceği cemiyete dair bir düzenleme de yapılmış, *Dersaadet Muhamileri Cemiyeti Nizamname-i Dâhilisi*<sup>96</sup> yayınlanmıştı. Dersaadet Muhamileri Cemiyeti'nin, *Dava Vekilleri Nizamnamesi*<sup>97</sup> hükümlerine uygun olarak levhaya kayıtlı olanlardan meydana gelmesi öngörülmüştü.

Kanunen muhamî vasıflarını haiz olup cemiyete kaydolmak isteyenler, cemiyet levhasına kayıtlı iki arkadaş tarafından yönetim kuruluna takdim-nâme vermek suretiyle önerilebilecekti. Cemiyete kaydolan bütün avukatlara verilen onaylı kimlik belgelerinde fotoğraflarının da bulunması şarttı<sup>98</sup>.

Cemiyetin asıl hedefi avukatlık mesleğinin sürdürülmesiydi. Bu hedefe ulaşabilmek için ilk önce, meslekî ve kişisel haysiyetlerini koruyarak çalışan avukatlara gereken saygının gösterilmesi, haklarının ve ortak menfaatlerinin korunması cemiyetin görevlerindendi. İkinci olarak yürürlükteki yasaların ıslahına ve iyi bir şekilde uygulanmasına yardımcı olabilecek tasarılar hazırlanması, konferanslar düzenlenmesi; avukatların mesleki olarak işlerini yürütebilmeleri için sürekli kontrol altında bulundurulmaları ve gerektiğinde ilgili bölümdeki hükümlere uygun olarak cezalandırılmaları da öngörülmüştü<sup>99</sup>.

Düzenli olarak üç ayda bir toplanacak olan Yönetim Kurulu üyeliğine seçilecek avukatlarla ilgili olarak da birtakım kriterler getirilmişti. Buna göre en az beş sene aralıksız İstanbul'da avukatlık mesleğini yapmış olmak şarttı. Avukatlar arasında disiplin cezası almış olanların da, cezalarını çekmelerinin üzerinden en az iki yıl geçmiş olması gerekmektedir. Yönetim kurulu üyeliğine seçilip bunu kabul eden avukatlar, geçerli bir mazeretleri olmaksızın üst üste üç toplantıda bulunmazlar veya bu sırada disiplin cezası alırlarsa bu görevlerinden ayrılmış sayılırlardı. İki yıl geçmedikçe de tekrar seçilemezlerdi. Ölüm, istifa veya ayrılma nedeniyle boş kalan üyelik için ilk genel

<sup>96</sup> BOA, Şura-yı Devlet Husûsiye (ŞD. HU.), No: 2845/20.

<sup>97</sup> "Mehâkim-i Nizâmîyye Da'va Vekilleri Hakkında Nizamnâme", *Düstur*, 1. Tertip, C. 3, s. 198-209.

<sup>98</sup> *Dersaadet Muhamileri Cemiyeti Nizamname-i Dâhilisi (DMCN)*, madde: 2.

<sup>99</sup> *DMCN*, madde: 8.

kurulda seçim yapılınca değin, yönetim kurulu kararıyla seçilen bir avukat o görevi yerine getirirdi. Cemiyet levhaya kaydolunacaklar hakkında soruşturma yapar, kabul veya reddedilmelerini kararlaştırırdı. Gerektiğinde cemiyet, üyeleri hakkında disiplin cezaları verirdi. Avukatlar arasında ortaya çıkan ve avukatlık mesleğine ilişkin anlaşmazlıkları mümkünse barış yoluyla sonuçlandırırdı. Avukat ile müvekkilleri arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları, ancak müvekkiller tarafından bir dilekçeyle bildirilirse barış yoluyla çözerdi. Cemiyetin mali işlerini yönetir, her yıl hesap verir ve genel olarak haklarını, çıkarlarını korurdu<sup>100</sup>.

Cumhuriyet öncesi baro tarihinin en kalabalık levhası 10 Ocak 1922 tarihli dördüncü levhasıydı ve buna kayıtlı olan avukatların sayısı 533'tü<sup>101</sup>. Cumhuriyet'in ilanından önce, 15 Mayıs 1923 tarihinde meslekî örgütlenme için harcanan çabaları hiçe sayan bir tamim yayınlandı. Buna göre, hukuk mahkemelerinde dava vekâleti serbest bırakılıyordu. Bu arada BMM hükümeti aldığı bir kararla, millî meclis üyelerinin dava vekilliği yapmalarını yasaklamıştı<sup>102</sup>. Akabinde yıllardır yasalaşmayı bekleyen *Muhamat Kanunu Layihası* görüşülmeye başlanacak ve 3 Nisan 1924 tarihinde de kanunlaşacaktı. Avukatlık mesleğiyle bağdaşmayan kişilerin tasfiyesi amacıyla Muhamat Kanununun geçici bir maddesine göre kurulan '*Tefrik Meclisi*', İstanbul Barosu'nu münfesihi saymış, baronun bütün evrakına el koymuş, kayıtlı 960 üyenin 482'sini üyelikten çıkarmış, levhada 473 kişi kalmıştı<sup>103</sup>. '*Tefrik Meclisi*'nin aldığı bu karar İstanbul Barosu'nun tepkisini çekmiş, Baro Genel Kurulu 28 Ağustos 1924 tarihinde tasfiye edilen avukatların da katılımıyla toplanmış, Lütfi Fikri Bey başkanlığa seçilmiş ve Cumhuriyet döneminin ilk baro başkanı olmuştu. İki yıl sonra da Kanun'dan '*Muhamî*' sözcüğü çıkarılarak yerine avukat sözcüğü yazılmıştı<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> DMCND, madde: 23-27.

<sup>101</sup> Aynı yer. Levhada yer alan avukatların isimleri için bk. EK.

<sup>102</sup> *Düstur*, 1. Tertip, C. 2, s. 221.

<sup>103</sup> [www.istanbulbarosu.org.tr/FooterContent.aspx?ID=1&Desc=Tarih](http://www.istanbulbarosu.org.tr/FooterContent.aspx?ID=1&Desc=Tarih) (Erişim Tarihi 24 Ekim 2017)

<sup>104</sup> Zafer Toprak, *a.g.m.*, s. 60; Rıza Nur, *a.g.m.*, s. 439.

## Sonuç

İslam hukukuna dayanan Osmanlı yargı sisteminde yazdıkları dilekçelerle davalıya da davacıya da hukuki yardımda bulunan arzuhalciler, modern manada savunma ve temsil hizmetini yerine getirmekten yoksundu. Buna rağmen arzuhalcilik, Tanzimat döneminde özellikle taşrada bir meslek haline gelmişti. Tanzimat'tan önce dava vekili olarak adlandırılan bir zümre yoktu. Ancak arzuhalciler arasında dava vekilliği yapanlar vardı. Bu çerçevede, daha önce avukatlık işleri kapsamında değerlendirilebileceği yorumunu yaptığımız arzuhalcilik, hukuk tarihinde önemli bir rol oynamıştı. Dolayısıyla, Osmanlılarda muhâmî denilen avukatlık mesleğinin çekirdeğini de işte bu arzuhalci sınıfı meydana getirmişti.

Avukatlığın ilk evresi olarak tanımlayabileceğimiz dava vekilliği, bilinen anlamda bir savunma makamı değildi. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan dönemde avukatlık kurumunun oluşumuna zemin hazırlayan birtakım düzenlemeler yapılmıştı. Hatta bazı nizamnamelerde dava vekilinin savunma görevinden de bahsedilmişti. Ancak bu savunma görevi sadece davalı veya davacının beyanlarına dayanılarak yapılmaktaydı. Dava vekilliği, görev ve yetkileri bakımından tam olarak avukatlığa karşılık gelme de bu iki tabir zaman zaman aynı anlamda kullanılmıştı. Nitekim 1884 tarihli *Dava Vekilleri Hakkında Rumeli-i Şarkîye Mahsus Kanun-ı Vilâyet*'de terim olarak "avukatlık" kullanılmakla birlikte, aslında dava vekili tarif ediliyordu. Belki de bu, ikisi arasında çok keskin sınırlar olmadığını göstergesiydi. Ancak yabancı bir kelime olduğu için avukat kelimesi pek tercih edilmemişti. Bu nedenle avukat terimi yerine, himaye eden, yardım eden anlamını taşıyan muhamîde karar kılınmıştı. 1909'da hazırlanan *Muhâmât Kanunu Layihası*'nda 'dava vekili' ile 'muhâmî' tabiri arasındaki farka dikkat çekilmişti. Buna göre dava vekili sadece müvekkilin iddia ve müdafaasını hâkime aktarıyordu. Oysa muhâmî, kanunlara dayanarak müvekkilin haklarını korumaya çalışan ve adaletin yerini bulması için hizmet eden bir görevi ifa ediyordu. Nitekim Dava vekilliği zamanla 'muhamat' olarak adlandırılmış ve bu mesleği icra edenlere de muhâmî denilmiştir. Benzer durum baronun çekirdeğini oluşturan dava vekilleri cemiyeti için de söz konusuydu. Özellikle II. Meşrutiyet sonrasında baro ve dava vekilleri cemiyeti aynı anlamda kullanılmıştır.

Cumhuriyet'e kadar avukatlık mesleğinin icrası ve gelişimi doğrultusunda birçok yasal düzenleme yapılmıştı. Buna rağmen dava vekilliği, yargı sistemi içinde hak ettiği yere gelememişti. Avukatlık mesleğinin daha disiplinli bir sisteme oturtulabilmesi için yapılan çalışmalar uzun süre layiha olarak kalmış, Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra yürürlüğe giren *Muhamat Kanunu* ile önemli bir mesafe katedilmişti.

### Kaynakça

#### 1- Arşiv Kaynakları:

##### a. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul.

Bâb-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Nizâmât Defterleri (A.DVNS. NZAM):  
d. 00001, d. 0002.

Babıali Evrak Odası (BEO): 3822/286641.

Dâhiliye Nezareti Mektubî Kalemi, (DH. MKT), nr. 927/17.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV): 145/4.

Rumeli Müfettişliği Umum Evrakı, (TFR, I.UM:), nr. 29/2823.

Şura-yı Devlet Husûsiye (ŞD. HU.): No: 2845/20.

Şura-yı Devlet Ticaret Nezareti (ŞD. TNZ.): nr. 2794/ 68.

Yıldız Sadaret Resmi Maruzât Evrakı (Y.A. RES): nr. 25/11; 48/32.

#### 2- Resmî Yayınlar

*Düstur* : 1. Tertip, C. 2, C. 3, C. 4; C. 5; Zeyl 3; Zeyl 4; 2. Tertip, C. 1, C. 7, 3.  
Tertip, C. 1.

*Dersaadet Barosu Levhası*, İstanbul 1922/1338, s. 3.

#### 3- Süreli Yayınlar

*Muhamat*: nr. 15, 10 Eylül 1328; nr. 16, 10 Teşrinievvel 1328; nr. 25-26, 5 Eylül 1329; nr. 29, 10 Kânunuevvel 1329; nr. 31, 10 Şubat 1329, nr. 38, 1 Mart 1333; nr. 55-11, 1 Eylül 1338; nr. 59-

15, 1 Kânunusâni 1339.

## 4- Araştırma ve İnceleme Eserleri

- ABDURRAHMAN ADİL, “İstanbul Türk Barosu ve Tarihi Teşekkülü”, *İstanbul Barosu Mecmuası*, Sayı 38-1 (Ocak 1930), s. 5-10.
- ATAR, Fahrettin, “Avukat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 4, s. 166-167.
- AYDIN, M. Akif, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 28, s. 231-235.
- , “Osmanlı Ceza Hukuku”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 7, s. 478-482.
- BATTAL, Şener, Nurşen Erdem, “Avukatlık Mesleğinin Türkiye’deki Tarihçesi”, *Ankara Barosu Dergisi*, S. 5-6, 1985, s. 675-685.
- BİRİNCİ, Ali, “Lutfi Fikri”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27, s. 233-234.
- BÖLÜKBAŞI, Saffet Nezihi, “Ülkemizde Avukatlık ve Savunma”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, S. 1, 1988, s. 29-42.
- CAN TUNALI, Ayten, *Hasan Fehmi Paşa*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/1573/17060>. Erişim tarihi 15.11.2018)
- ÇAPANOĞLU, Münir Süleyman, “Eski Arzuhalciler”, *Resimli Tarih Mecmuası*, C. 2, S. 24 (Aralık 1951), s. 1174-1175.
- DEMİREL, Fatmagül, *Adliye Nezareti Kuruluşu ve Faaliyetleri (1876-1914)*, İstanbul 2008.
- DURHAN, İbrahim, “Ülkemizde Avukatlık Kurumunun Tarihsel Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 3-4, (Aralık 2004), s. 55-111.
- DÜZGÜN, Mehmet Ali, *Sultan II. Abdülhamid Döneminde Muhtâcîn Maaşı Uygulaması*, (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2009.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Arzuhal”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 3, s. 447-448.
- KARABULUT, Umut, “Muhâmât Kanunu: Türkiye’de Avukatlık Kurumunun Düzenlenmesi ve İstanbul Barosunda Yaşanan Tasfiyeler”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. XIII/27, (2013-Güz), 79-104.
- KUNTMAN, Osman, “Türkiye’de Avukatlık Mesleğinin, İstanbul Barosunun Tarihçesi ve Yabancıların Kurduğu Baro”, *İstanbul Barosu Dergisi*, C. 62, S. 4-5-6 (Nisan, Mayıs, Haziran), 1988, s. 254-285.
- NUR, Rıza, “Memleketimizde Avukatlık ve İstanbul Barosunun Tarihçesi”, *İstanbul Barosu Mecmuası*, Kasım 1933, s. 430-446.

- ÖRSTEN ESİRGEN, Seda “Tanzimat’tan Cumhuriyete Avukatlık”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 63 (4), 2014, s. 737-778.
- ÖZKENT, Ali Haydar, “Avukat”, *İstanbul Barosu Mecmuası*, S. 2, (Şubat 1937), s. 101-144.
- , “Dünün ve Bugünün Türk Avukatlığına ve Barolarına Kısa Bir Bakış -Türk Avukatlığı”, *İstanbul Barosu Dergisi*, S. 10, s. 643-651.
- ÖZTÜRK, Funda, *Osmanlı Devleti’nin Adli Modernleşme Sürecinde Avukatlık Mesleği*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 2017.
- SARIYILDIZ, Gülden, *Sokak Yazıcıları*, İstanbul 2010.
- TALU,ERCÜMENT EKREM, “Arzuhalci”, *Resimli Tarih Mecmuası*, C. IV, S. 48 (1953), s. 2784-2786.
- TANYER, Turan, “Eski İstanbul’da Arzuhalciler”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, S. 53 (2004), s. 271-284.
- TOPRAK, Zafer, “Baro”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 2, s. 58-61. *Türkiye’de Savunma Mesleğinin Gelişimi* (Türkiye Barolar Birliği Yayını), İstanbul 1972.
- ULUSKAN, Murat, *Divân-ı Hümayun Çavuşları*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2004.
- YILMAZ, Ejder, “Bir Meslek Olarak Dünden Yarına Avukatlık”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 44, S. 1, s. 193-208.
- YURDAKUL, İlhami, *Osmanlı İlmiye Teşkilâtında Reform (1826-1876)*, İstanbul 2008.



**EK: 1922 Tarihli İstanbul Barosu Levhasına Kayıtlı Üyelerin İsimleri**

Güloğlu Avram	Halebliyan Nişan	Ali Haydar bin Hacı Minla	Paroni Karabet
Tomaidi Hrisantos	Hasan Fehmi	Ahmed Sadeddin	Akliyan Mardiros
Gregoyan Keğvork	İsak Hezan	Karayan Estepan	Mehmed Sabri
Mehmed Talat	Mustafa Faik	Emin Âli	şirinyan Hayk
Anastasyadi Samuel	Drahami Apostol	Hasan Lütfi	Ahmed Hamdi Ali
Efimiyanidi Yorgaki	Mehmed Sıdkı	Ali Haydar	Yusuf Hafid
Baravyan Ohannes	Eflatun	Hafız Abdülkerim	Osman Nuri
David Roso	Ahmed Vefik	Mustafa Hayri	Benison Galiçidi
Giridi Ahmed Sâki	Eyüb Sabri Ali	Karvolidi Kostantin	Mehmed Münir
Avralopulos Eftatyos	Ahmed Ramiz	Talha Cenaheddin	Avram Mişon
Dermosisyan David	Ali Haydar Beykozlu	Hamdi Halim	Ahmed Necati Efzaleddin
Kapus Konstantin	Hafız Mehmed Emin	Mehmed Nuri	Mehmed Sadi
Hüseyin Kâzım	Kahyaoğlu Nikolaki	Ali Nüzhet	Ali Rıza
Kayseriliyan Artin	Abdülrezzak	Mehmed şükrü bin Hasan	Hüseyin Avni
Mehmed Behram	Gencusto oğlu Elkiyoyadis	Mehmed Tevfik	Eşref Culusi
Yusufidis Yordanaki	Ali Galib	Mustafa Âdil	Ahmed Nuri bin Hasan
İsmail Hakkı bin Hüseyin	Celaleddin Feyyazi	Ahmed Cevdet	Âynizade Hasan Tahsin
Sadeddin Ferid	Kuyumcıyan Latfik	Sarrafyar Artur	Ahmed Hilmi
Körpeyan Mihran	Ahmed Muhtar Nasuhizade	Mehmed Fahreddin	Menahim Algo Adış

Yazıcıyan Toros	Cenbeşyan Aram	Emanuelidi Emanuel	Hafız Mehmed bin Ahmed
Narlıyan Misak	Mehmed Hayreddin	Sadi	Karyan Setrak
Ali Sâib	Dimitri Kandıralı	Ali Necmeddin Hoca Şahinzade	Mehmed Arif Mustafa
Mamuplo Yanko	Kalinoğlu Bodosaki	İsak Sağız	Server Cemal
İstepaniyan Simon	Mustafa Reşad	Mehmed Münir	Yodahabib
Toptaş Artin	Yako Şaivel	Kandiyan Leon	Evrefanidi Nikolaki
Bahri Agob	Faik Abdülhalim	Şüküryan Kirkor	Mehmed Mevahib
Abdurrahman Hulusi	Tabiboğlu Sokrat	Hilmi Hüseyin bin Hasan Sabri	Abdürrahim Münib
Apikyan Kirkor	Kaysiriliyan Kigork	Ömer Lütfi bin Şaban	Hacı Evliya
Şemvan Levi	İzzet	Hasan Vasfi	Ahmed Ekrem
Mirmiroğlu Viladimir	Mehmed Şefkati	Papadopolo Pandali	Abdurrahman Niyazi
Ressam İlyas	İsmail Ratıb	İsmail Pertev bin Ahmed	İsmail Nazım
Mehmed Kuddusi	Samuel Kemal Papo	Salih Zühdi	Mosesyan Kasbar
Haralambidi Yordanaki	Kavafyan Leon	Mahmud Nedim	Sevkeryan Kirkor
Kavasoğlu Fuad	Mihram Nail	Mehmed Refet	Grigoryadi Dimitri
Simon Hunter	Hocazade Şakir	Ali Ahmed	Yavruyan Nasib
Pirlioğlu Todoraki	Salaheddin Neşet	Tenbakuciyan Vahram	Gülbaba Vasilaki
Abdurrahman Âdil	Hançeryan Hayk	Hasan Tahsin Minla	Mehmed Cemil
Hasan Hayri	Mehmed Şevket	Ahmed Esad bin Ali Haydar	Ahmed Kamil
Hüsnü Selim	Mahmud Rifat	Şakir	Orhan Midhat
Yaldızcıyan Bogos	Baloğlu Yani	Hüsnü Hami Abdülkadir	Barsamyan Yetvaret

Avram Naum	İsak Ferara	Mehmed Fevzi	Misaelidi Misael
Mahmud Faik	Mustafa Fevzi	Mehmed Zeki bin Mahmud	Mehmed Besim
Atamyas Kırkor	Bahri	Arşam Vahram	Degirmencioglu Arslan
Rali Kostantin	Şerafeddin	İbrahim Şükri bin Ahmed Faik	Ahmed Rauf
Şekib J. Adut	Hasan Akif	Raşid(Aydınoğlu)	Osman Saad
Çivioğlu Bedosaki	Celâl Derviş	Dayioğlu Kostantin	Mişvan Şevki
Haytayan Gerope	Leon Amaraci	Ekonomidi Elkiyoyadi	Hasan Fehmi
Esmeryan Serkis	Yadigaroglu Avram	Gordiyas Artin	İbrahim Senih
Yeşva Eskenazi	Ali Kemal	İsmail Ağah bin İshak Tefvik	Angelidi Timestokli
Patridi Yovanaki	Hakkı Tarık	Garabedian Kırkor	Basmacıyan Onnik
Yorkiyadi Aristidi	Maidi Matiyadi	Mehmed Münib	Tabibzade Mihael Latif
Refik Habib Hezkaya	Abdullah	Antranik	Elmasiyan Korken
Mehmed Asaf	Hayri Şerafeddin	Ahmed Cevdet Şemseddin	Mehmed İkbâl
Hamdi Aşaki	Emin Aziz Tahsin		
Serkisyan Havran	Mehmed Haşim	Mustafa Münir	Hasan Sadri
Sinanyan Bağdasar	Halil	Mustafa Fehmi	İlber Kohen
Leon Şuneman	İhsan	Bünyamin Kamer	Hüseyin Hüsnu
Terziyan Pozant	Prodor Rimidis Yani	Ali Kadri	Mehmed Niyazi
Valyas Simyonaki	Sünbülidis Dimestokli	Jora Yorgi	Mehmed Burhaneddin
Anamutarşi Manas	Vitali Öjlu	Harputliyan Vahan	Namık Zeki
Serayid Aryan Haçik	Kürkçüoğlu Larari	Yusuf Kenan	Ekrem Ahmed

Moses Fikri	Elefiryadis Yorgiyos	Gülbenkyan İstapan	Ezril Hezan
Logofti Kostaki	Misailidi Yovanaki	Mahmud Celaleddin	Ahmed Hamdi
Hayafı	Patridi Yani	Çalkayan Ohannes	Ali Kemal bin Raşid
Gözübüyükyan Arakil	Petraki Vasil	İbrahim Celaleddin	Hasan Tahsin
Çaylakyan Mıgırdiç	Mamuplo Petro	Mehmed Hüsameddin	Süleyman Sırrı Oflu
Aynacıoğlu Hermelyus	Ömer Faruki	İbrahim İhsan	Mehmed Hikmet
Velyicanidi Mihalaki	Fuad Hulusi	Mehmed Kâzım	Seyid Yahya
Aycıyan Karabet	Markopolo Vasilaki	Hafız Halil Rüşdi	İsmail Raşid bin Hamdi
Kardaşyan Ohannes	Nikidaoğlu Simiyonaki	Hüdaverdi Vahan	Mehmed Memduh
Yusuf Cemal Minlâ	Ahmed Cemal	Bezaris Sofokli	Şehrikyan Karnik
Mustafa Halid	Mustafa Beşar Sadıki	Abdülkadir bin Hasan	Mehmed Cevdet
Nikolayidi Mihalaki	Hacıyan Ohannes	Ahmed Asım	Devletyan Bedros
Marko Nahum	Cemil Süyufi	Ahmed Selahaddin	Salih Kemal
Yani Serafim Velidoğlu	İkonomidis İstefanos	Yusuf Ziya	Mustafa Asım
Kalef Gabay	Hafız Mehmed Vehbi	Kuzgancı oğlu Yordan	Hasan Cezmi
Hasan Tahsin	Bugucyan Artin	Seyid Mahmud	Mihaelidi Aristidi
Halil Hilmi	Hasan Ferid	Mehmed Ziyaeddin	Ahmed Nazif
Kapamacıyan Ağob	Akkilyan Vartan	Mavropolo Hristo Lazaraki	Arkiropolo Vasilaki
İshak Tranato	Halil Seyfeddin	Abdullah Halis	Bostancı oğlu Kalaevalos
Hüsrevyan Hümayak	Dershakyan Tomas	Ahmed Fazıl	Mehmed Emin Sami
Ağniyadi Haralambos	Jak Hatem	Laskaridi Kalodi	Tevfik bin Hilmi

Hikmet Süleyman	Daniel Behar	Sadi Rıza	Marko Mercan
Salih İhsan	Azem	İsmail Sıdkı	Aziz bin Zeynel
Sulakyan Karabet	Mehmed Emin (Selanikli)	Ali Kemal	Mehmed Şevki
Neşterciyan Mikael	Şabat Haim	Ankalidi Hristaki	Ekmekciyan Kirkor
Mehmed Arif	Gülboğosyan Armenak	Mehmed Cevdet Ferid	Osman Zeki
Emniyet oğlu Nikidas	Yağcıoğlu Dimustin	Seyfeddin Pertev	İhsan Fikri
Emanuel Feyzi Menahim	Şahob Armenak	Necib Necmi	Hasan Halki
Ahmed Muhtar Mardinizâde	Serveryan Nişan	Hasan Hikmet	Mehmed Ferid
Evyaniyidis Evyan	Papazyan Artin	Mehmed Burhaneddin Ziya	Mehmed Vehbi
Keoka Kiryako	Hüseyin Hüsnü (Selanikli)	Lütfi Hamdi	Hafız Abdullah
Said Namık	Ahmed Cemal Hazem	İbrahim Şinasi	Çömlekcian Nişan
Haydar Rıfat	Nesim Saltı	Mustafa Şakir	Mehmed Ferid
Ali Rıza	Mahmud Mazhar	Çopuryan Hırant	Arzuoğlu Pavlaki
Zenbeloğlu Nikolaki	Said Minla	Abdullah Safi	Nazif
Mehmed Tevfik	Yusuf Ziya Minla	Hüsameddin Ahmed	Osman bin Şerif
Celâl Hacı Sufi (Kıbrıslı)	Şakir	Hüseyin Hüsameddin	Yudamayir
Mahir Roso	İsmail Münir	Mustafa Rıza	Ahmed Sedad
Haşim Nüzhet	Mişvan Vantora	Ali Galib	Abdo
Levandyadi Yordanaki	Ahmed Hamdi Trabzonlu	Yusuf Nuri	Ahmed Nureddin
Ömer Lütfi	Sahakyan Mesrub	Gedikyan İstapan	Cemaleddin Fazıl
Gülbâli İstefan	Pirimiyan Andre	Abdullah Vehbi	Sarrafyah Vahram

Mahmud Hilmi Reşid Efendizade	Terbandoros	Mehmed Hüsnu Nuri	Ziyaeddin Nuri
İsmail Hakkı Üsküdarlı	Mavridi Panayot	Ali Nihad	Mındıkyan Aram
Baroh Nae	Franko Prodorumus	Muslihiddin Âdil	Subhi Ziya
Papazyan Rupen	Mehmed Asaf	Mustafa Nazmi	Papadopulo Nikolaki
İsmail Refik	Esad Muhlis	Mehmed Fehmi	Feridun Fikri
Sabih Şevket	Mehmed Muammer	Medhi Said	Pertev Aram
Katibyan Sempat	Hamid Nazım	Muslihiddin İhsan	Selahaddin Sadık
Libas Mihalaki	İsmail Saib	Ekrem	Faik Şevket
Kalafaki Panayot	Loranyanzade	İbrahim Edhem	İbrahim Reşad
Mayidi Bodosaki	Diyamandi Yovan	Selim Nafid	Osman Sermed
Süleyman Vecdi	Zekeriya Macid	Mehmed Vahid	Muron Polci
Rosanatal Adolf	İsmail Hakkı	Osman Nuri	Sarıyan Ermenak
Efteyan Onnik	Kalfopolo Corci	Mustafa Lütfi	Hasr Fayn Haçador
Zarifopolo Fotaki	Menahim bin Avram	Potikyan Pol	Osman Cevad Hakkı Selanikli
Markaryan Haçik	Sandalcıoğlu Eftatyos	Mehmed Mihri	Süleyman Sırrı
Simanato Tolado	Sezar Lazaraki	Mahmud Kamil	Jak Yakob Yakar
Lütfi Fikri	Hamid	İbrahim	Kavanidi Yani
Nesim Mazliyah	Moskoplü Dimitri	Mehmed Fahreddin	Estefanidi Vasilaki
İsmail Aysî	Kayakeşiş oğlu Kostaki	Şavaraş Ağobyan	Leonyadi Nikya
Sarrafyân Karabet	Mustafa Safvet	Hafız Sadık	Gariboğlu Vasilaki
Afan Osman	Esayan Toros	İsmail Rıza	Eftihidis Yanko

Kahveciyan Haçik	İsmail Hakkı	Mehmed Abdülkadir	Haralambos Kondos
Makaryosoğlu Haralambos	Çimen oğlu Yovanaki	Ferid Ressay	Mehmed Selahaddin
Yorgiyadi Tanaşaki	Hüseyin Hüsnü	Mustafa Şevket Minla	Mehmed Celaleddin Said
Avakyan Ohannes	Mehmed Salih	Hacı Rıfat	Kemaleddin Şükrü
Mehmed Bekir	İbrahim Necmi	Süleyman Ferid Davud	İsmail Şevket
Hasan Tahsin	Ahmed Ferid	Murad oğlu Mardiros	Hafız Ali Rıza
Leon Faraci	Haşim Refet	Ali İffet	Kalfayan İpek
İskarpatyoti Partenaki	İrfan Emin	Abdurrahman Cemil	Mahmud Mahir
Rober Mizrahi	Mehmed Muhiddin	(Nazkizade) Mehmed Namık	İbrahim Mamur
Hasan Cevad	Takovaryan Antranik	İbrahim Bahaddin	

“ADVOCACY BEFORE THE TURKISH REPUBLIC AND  
FOUNDATION OF THE İSTANBUL BAR ASSOCIATION”

*Abstract*

*Advocacy and who performed this profession have been an important part of the concept of law in every period. The stages of advocacy before the Turkish Republic has been analyzed in this paper. Being a natural result of the historical process, the foundation of the İstanbul Bar Association is discussed. In this context we investigated the similarity, diversity and nuances between the terms of “attorney” and “advocate”. Also it’s determined that the terms “Dava Vekilleri Cemiyeti” and “Bar Association” were used in the same meaning after the Second Constitution. Ottoman archival documents, other main sources and related literature are used in this paper.*

*Keywords*

*Advocate, Attorney, Association of Attorneys, İstanbul Bar Association.*



## Divan Şairi Neye Hamd Eder Niye Şükreder?

### BİR ANLATIM BİÇİMİ OLARAK HAMD\*

Betül SINAN NİZAM\*\*

#### ÖZET

Osmanlı şairlerinin ürettikleri metinlerde/eserlerde yer alan kelimelerin nerede, ne amaçla, hangi bağlamlarda kullanıldıklarının incelenmesi şairlerin zihin yapısının, dünyayı algılayış biçiminin, dönemin edebiyat normları ve şiir yazma pratiklerinin ortaya konması bakımından son derece önemlidir. Özellikle takdir/beğeni, mutluluk, minnet, kırgınlık, şaşkınlık gibi duyguların yansıması olan kelimelerin bu zihin yapısı ve şiir geleneğinin ortaya çıkarılmasındaki rolü bugüne kadar göz ardı edilmiş gibi görünmektedir. Bu çalışmada Osmanlı şairlerinin kendisi, memduhu ve/veya toplum için önemli/değerli gördükleri olaylar sonucunda sevinçlerinin ve Allah'a minnettarlıklarının ifadesi olan hamd/şükür söylemleri üzerinde durulmuştur. Bunun için öncelikle şairlerin şükürle karşıladıkları olaylar maddeler hâlinde sıralanmıştır. Bu aynı zamanda Osmanlı toplumunun olaylara bakış açısını, davranış kalıplarını, beklentilerini ve bunların yüzyıllar içinde değişimini göstermesi bakımından önemlidir. Son bölümde ise bu söylemin şairlerin yaşanan olayların bireyler ve/veya toplum üzerindeki olumlu etkilerini anlatırken faydalandıkları bir anlatım biçimi/kurgusal özellik olduğu iddia edilmiştir.

#### Anahtar Kelimeler

Hamd, şükür, kaside, tarih manzumesi, söylem biçimi.

#### Giriş

Osmanlı şairleri yaşadıkları/tanıklık ettikleri olayları anlatırken çoğunlukla kendilerinin ve toplumun sevinç, heyecan, üzüntü, öfke, minnet, beğeni, şaşkınlık gibi his ve tepkilerini de ortaya koyarlar. Bu anlamda bu duyguların yansımaları olan ünlem, sözcük ve ibareler aslında toplumun ve sanatçıların yaşam biçim ve algısını, düşünce sistemini, sanat anlayışını, beklenti ve taleplerini gösterir. Dolayısıyla bunlar Osmanlı toplum ve

\* Makalenin geliş tarihi: 18.09.2018 / Kabul tarihi: 19.10.2018

\*\* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, [betulnizam@gmail.com](mailto:betulnizam@gmail.com)

edebiyatını anlamaya çalışırken dikkate alınması gereken unsurlar arasındadır. Bundan hareketle bu makalede şairlerin Allah'a minnettarlığını ifade ederken kullandıkları kelime ve ibareler üzerinde durulmuştur. Bir başka deyişle makalenin konusu, şairlerin sevinçle karşıladıkları ve Allah'tan gelen bir nimet olarak gördükleri durum ve olaylar neticesinde kullandıkları hamd/şükür söylemidir.

Çalışmada on dördüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar yaklaşık 150 divandaki -özel durumlar dışında gazel, mesnevi ve çoğu musammât dışarıda tutularak- kaside, kıta, terkib-bend, terci-bend ile tarih manzumeleri incelenmiştir. Bunlarda “şükür, hamd, teşekkür, sipâs, minnet” sözcükleri<sup>1</sup> taranmış, bu kelimelerin ve/veya bunları içeren ibarelerin bazı şairlerce oldukça sık kullanılırken bazılarının divanında -en azından üzerinde durulan bağlamlarda- yer almadığı gözlemlenmiştir. Bu konunun sebepleri (şairin meşrebi, yaşadıkları, döneminin özellikleri vb.) üzerinde ayrıca bir çalışma yapılabilir. Yine şairlerin bu söylemi manzumelerin herhangi bir yerinde -örneğin kasidelerde nesibden dua bölümüne kadar herhangi bir beyitte- kullanabildikleri, ayrıca yeri geldikçe değinileceği gibi şiirlerinde şükürle ilgili çeşitli pratik, âdet ve kalıplaşmış ifadelere yer verdikleri görülmüştür. Son olarak hamd etmenin nedenlerinin/vesilelerinin yüzyıllara göre değişiklik gösterebildiği tespit edilmiştir.

“Hamd” sözlüklerde “medih, senâ, sitâyîş, sipâs, şükür, şükran, teşekkür, rıza, hoşnutluk, üzerine lazım gelen hakkı ve minnet-i nimeti eda eylemek” olarak tanımlanır ve yalnız Allah hakkında kullanıldığı vurgulanır.<sup>2</sup> İslamî literatürde terim olarak “Bütün medih türlerini içeren, sevgi ve tâzimle Allah'a yönelen övgü ve şükür”<sup>3</sup> anlamına gelir.

<sup>1</sup> Bu sözcükleri içeren ve oldukça fazla sayıda olan ibareler makale boyunca örnek beyitlerde yer alacağından burada ayrıca verilmedi. Yine de birkaç örnek olarak “bi-hamdi'llâh, şükrü li'llâh, minnetu'llâh, Hakk'a şükr ü sipâs ola” gösterilebilir. Ayrıca divanlarda nispeten daha az geçen “tahdîs, tahmîd, şâkir, hâmid, şekûr, mahmedet, nemek-helâl, nahmedu'llâh, cezâka'llâh” gibi kelime ve ibareler de rastlanılması hâlinde incelemeye dâhil edildi.

<sup>2</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul 2013, II, 1410; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1992, 558.

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu, “Hamd”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 442. Ayrıca bkz. Rağıb el-İsfahanî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul 2010, 308.

“Şükür” ise “görülen iyiliğe mukabil hoşnutluğu ve minnettarlığı gösterme, ihsanı bilip neşr eyleme, muhsin ve münimin tefaddul eylediği nimetin kıymetini bilip insanlara yayma, münim ve muhsini medh ü senâ eyleme, hamd, sipâs” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Terim olarak “Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah’a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma”<sup>5</sup> anlamındadır.

“Şükür” kökünden türeyen “teşekkür” de “şükretme, bir iyiliğe/ihsana/nimete karşı şükür ü sipâs edip minnettarlık gösterme, sipâs-gû veya şâkirü’n-nime olma” demektir.<sup>6</sup> “Minnet” sözlüklerde “şükür, hamd, sipâs, görülen bir iyiliğe karşı daima izhar-ı ihtiyaçla arz-ı şükran ve mahcubiyet etme, yük altında kalma”<sup>7</sup>, “sipâs” ise “şükür, hamd, senâ, minnet”<sup>8</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Hamd ve şükür kavramları arasındaki farklar bu çalışmanın kapsamı dışındadır.<sup>9</sup> Zaten divan şairlerinin bu ikisi arasında herhangi bir ayrım gözetmedikleri görülür. Bunun yanında şairlerin sosyal/siyasal hayat içinde sevinçle karşıladıkları olaylar, dolayısıyla bunlarla ilgili şükürleri üzerinde durularak konu bakımından sınırlamaya gidilmiştir. Bu nedenle tevhid, tahmid, münacat, naat, miraciyye gibi dinî türler tarama dışında bırakılmıştır.

<sup>4</sup> Mütercim Âsım Efendi, *a.g.e.*, 2071; Şemseddin Sami, *a.g.e.*, 782.

<sup>5</sup> Mustafa Çağrıcı, “Şükür”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 259. Ayrıca bkz. Rağıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, 560-1.

<sup>6</sup> Mütercim Âsım Efendi, *a.g.e.*, 2072; Şemseddin Sami, *a.g.e.*, 407; Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*, haz. Recep Toparlı, Ankara 2000, 858; Muallim Nâci, *Lûgat-i Nâci*, İstanbul 1987, 244.

<sup>7</sup> Şemseddin Sami, *a.g.e.*, 1410. Sözlüklerde minnetin ayrıca “ihsan, lütuf, kerem, iyilik etmek, ihsan eylemek, iyiliği başa kakmak” anlamları da verilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrıcı, “Minnet”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 115-6.

<sup>8</sup> Şemseddin Sami, *a.g.e.*, 707; Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs, Ankara 2000, 683.

<sup>9</sup> Bu konuda bilgi için bkz. Topaloğlu, *a.g.m.*, 442-5; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili-Türkçe Tefsir*, İstanbul t.y, I, 56-60; Rağıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, 308; Bilal Gündüz, *Kur’an’da Küfrün Karşıtı Olarak Şükür*, YLT, Selçuk Üniversitesi SBE 2011, 48-51. Bunun yanında bazı sözlüklerde şükür ve hamdin anlamları verildikten sonra geniş açıklamalar yapılmış; örneğin bu ikisi (ve ayrıca medih) arasındaki farklar, şükürün çeşitleri, mukabili (zıttı), kaideleri anlatılmıştır. Dolayısıyla geniş bilgi için bu sözlüklere de bakılabilir: Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîr*, 1410 ve 2071-2.

Ancak kısaca şairlerin divanlarda dinî-tasavvufî konularla ilgili şunlara hamd ettikleri söylenebilir: İman sahibi olma (Azbi, K4/1, s. 103)<sup>10</sup>, sünnî Müslüman olma (Aşkî, KM67/I, s. 259), Hz. Peygamber'in ümmeti olma (Aşkî, KM5/VI, s. 142; Alî Emîrî, N4/4, s. 270), Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin'i sevme (Aşkî, KM15/13, s. 158), âl-i abânın torunu olma (Bahrî, 14/1, s. 58), Mevlevîlik, Nakşîlik, Melamîlik gibi belli dinî/tasavvufî zümrelere dâhil olma veya belirli şeyhlerin müridi/kulu olma (Câzib, K3/31, s. 71; Âbid, Mh1/5, s. 94), tasavvufî mertebelere/sırlara erme (Bahrî, 97/5, s. 145; Aşkî, KM35/3, s. 204 ve KM84/VII, s. 279), Allah'ın rahmet ve ihsanlarına nail olma (Dânişî, K18/1, s. 104) vb.<sup>11</sup>

### Divan Şairlerinin Şükür Vesileleri

*Doğum (Viladet)*: Şairler; padişahların, memduhlarının, dostlarının veya kendilerinin çocuklarının doğumu için yazdıkları tarih manzumeleri ya da kasidelerde sevinçlerinin göstergesi olarak Allah'a hamd ederler. Bazı durumlarda sanatsal ifadelerle dile getirilen bazen ise çok sade olabilen bu şükürler şairin yeteneği ya da sanat anlayışına, manzumenin türü ve sunulduğu kişiye, doğan bebeğin kimliğine göre farklılık gösterebilir. Örneğin Âkif (ö. 1243/1827) Ebûbekir Ağa'nın oğlunun doğumuna yazdığı tarih manzumesine

*Hamd ola* Hazret-i el-Hâc Ebûbekr Ağa'yı

Etdi bir bahtlu ferzend ile Rabb'im tebcîl (Âkif, T27/1, s. 278)<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Nazım şeklini belirten harf(ler)den sonraki ilk sayı beytin alındığı manzumenin, ikincisi beytin numarasını göstermektedir, daha sonra sayfa numarası verilmiştir. (Tarih manzumeleri için T kısaltması kullanılmıştır.) Manzume numarasının eserde verilmediği durumlarda mecburen sadece sayfa numarası beyit numarasıyla birlikte belirtildi. Manzumelerin sınıflandırılmayıp sadece numaralandırıldığı çalışmalarda yalnız bu numara verildi. Manzumenin biçiminin yanlış gösterilmesi hâlinde karışıklığa sebep olmamak için bir değişikliğe gidilmedi.

<sup>11</sup> Özellikle dinî-tasavvufî muhtevalı şiirlerde "el-hamdü li'llâh, şükür yâ Rabbî" gibi ifadeler sıklıkla redif olarak kullanılmıştır. Bkz. Dânişî, K19, s. 105 ve K20, s. 106-7; Bahrî, 241, s. 282-3.

<sup>12</sup> Beyitler makaleye alınırken -varsa- nazal n (ñ) dışındaki transkripsiyon işaretleri atılmış ve makalede birlik sağlanabilmesi için gerekli durumlarda imlada değişiklikler yapılmıştır. Beyitler aktarılırken yanlışlar mümkün olduğunca düzeltilmiş, makalenin yekûnunu artırmamak ve amacın dışına çıkmamak için dipnotlarda bu durum belirtilmemiştir. Son olarak beyitlerin alındığı eserlerin künyesi kaynakçada verilmiştir.

beytiyle son derece yalın bir şekilde başlarken Belîğ (ö. 1174/1760-1) Halil İbrahim adlı bebeğin doğumunu Allah'ın lütfunun ışıklar saçan güneşinin doğuşu olarak anlatmaktadır:

*Minnetu'llâh* sa'âdetle tulû' itdi bu dem

Mihr-i tâb-efgen-i eltâf-ı Hudâvend-i 'alîm (Belîğ, T22/1, s. 97)

Doğumun bu şekilde çoğunlukla güneş, yıldız, ay veya inciyle benzerlik kurularak nur saçma şeklinde ifade edilmesi ve dolayısıyla buna şükür oldukça yaygın bir anlatım şeklidir.<sup>13</sup> Bunun yanında bebeğin güle veya daha sıklıkla goncaya benzetilerek gelmesi/açılması,<sup>14</sup> çocuğun ulaşmasının şerbetiyle susuzluğun giderilmesi<sup>15</sup> gibi sebeplerle hamdlere de rastlanır. Şairler bu şekilde bebeğin, ailesinin ve/veya toplumun hayatına kattığı güzelliklere, insanların yaşamlarında meydana getirdiği olumlu değişikliklere mecazlar ve benzetmelerin yardımıyla hamd etmişlerdir. Ebûbekir Celâlî'nin (ö. 1233/1817-8) II. Mahmûd'un (salt. 1808-1839) kızı Ayşe Sultan<sup>16</sup> (ö. 1225/1810) için yazdığı tarih manzumesinde söz ustalarının yine viladet fermanını yazmakla kâğıda övünme şerefi bahşetmelerine hamd etmesi, bir doğum için sanatlı ya da dolaylı bir şekilde hamd etmeye örnek olmaktadır diğer yandan Osmanlı'da sultan ya da şehzade doğumlarının fermanlarla devlet ricaline ve sonra halka duyurma âdetine<sup>17</sup> de işaret etmektedir:

*Bi-hamdî'llâh* yine sebt-i menâşîr-i velâdetle

Suhanverler şeref-bahş-ı mübâhât oldu kırtâsa (Celâlî, T34/1, s. 254)

Lâzîkîzâde Nâfiz'in (ö. 1181/1767) III. Mustafâ'nın (salt. 1757-1774) kızı Hibetullâh Sultan'ın<sup>18</sup> (ö. 1175/1762) doğumuna yazdığı tarih kasidesi ise

<sup>13</sup> Beylikçi İzzet, T5/6, s. 288; Vehbî, T5/6, s. 304 ve T19/5, s. 314; Nâfiz, K2/6, s. 51.

<sup>14</sup> Âkif, T15/2, s. 265; Şeyhülislam Yahyâ, s. 18/1.

<sup>15</sup> Âkif, T24/4, s. 275. Şairlerin tarih manzumelerinde çocuk doğum ve ölümlerini anlatış biçimleriyle ilgili bir çalışmamın yakında yayımlanacağını ümit ediyorum.

<sup>16</sup> 1809 yılının temmuz ayında doğan ve altı yedi aylıkken ölen Ayşe Sultan hakkında bilgi için bkz. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, 128-9.

<sup>17</sup> Bu gelenek hakkında bilgi için bkz. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara 1971, 75-6 veya İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1945, 167-8.

<sup>18</sup> Bkz. Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, 100.

Sultan'ın doğum donanmasını<sup>19</sup> sanatlı bir şekilde tasviri ve dolayısıyla içerdiği bilgiler bakımından önemlidir. Lâzîkizâde kasidesine

*Hamdü li'llâh* ruh-güşâ oldu yine rûy-ı safâ  
Buldu mir'ât-ı cihân her vech ile hüsn ü bahâ (Nâfiz, K1/1, s. 44)

şeklinde başlayarak hanedanda otuz yıl aradan sonra gerçekleşen doğuma<sup>20</sup> ve neticesinde düzenlenen şenliklerin güzelliğine, neşe vericiliğine, eğlenceli oluşuna aynı anda hamd eder gibidir.

Divanlarda doğumlarla ilgili farklı durumlara şükürler bulunabilmektedir. Örneğin Ahmed Yârî'nin (ö. 1100/1688-9'dan sonra[?]) bir tarih kıtasında Seyyid Çelebi'nin iki oğlu bir başka deyişle başlıkta da belirtildiği gibi tev'emânî (ikizleri) olmasına hamd ettiği görülür:<sup>21</sup>

*Hamdü li'llâh* iki mahdûm-ile kıldı ber-murâd  
Seyyid-i vâlâ-tebâr ol âl-i pâk-i Ahmed'i (Yârî, T18/3, s. 954)

Ahmed Nâmî'nin (ö. 1084/1673) şükrü ise bebeğin cinsiyetiyle alakalıdır. Şair, Sultan İbrâhîm'in (salt. 1640-1648) oğlu olmadığı için mahzun olduğunu dile getirerek Allah'ın ona erkek evlat vermesine şükreder:

Olmaduğundan bir oğul mahzûn idi gâyetde ol  
*Minnet Hudâ'ya* kim bu yıl lutf eyledi Subhân'umuz (Nâmî, T14/3, s.301)<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Donanma, "muhtelif şenlik vesileleriyle resmi binaların, evlerin, dükkânların ve meydanların donatılması münasebetiyle kullanılan bir tâbirdir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, I, 474. Hibetullâh Sultan'ın doğum donanması hakkında ayrıntılı bilgi ve Haşmet'in bu konuda yazdığı *Vilâdetnâme* ya da *Sûrnâme* olarak anılan eserinin metni için bkz. Mehmet Arslan, *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*, İstanbul 2011, VI-VII, 31-74.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Uluçay, *Harem II*, 74 (168. dipnot).

<sup>21</sup> Ahmed Rüşdî (ö. On yedinci yüzyılın sonu) de Sultan II. Ahmed'in (salt. 1691-1695) ikizleri Selîm ve İbrâhîm için yazdığı tarih kıtasına hamdle başlar (Ahmed Rüşdî, T5/1, s. 152).

<sup>22</sup> Nâmî, divanını tertip ettikten sonra şiirlerini ikiye ayırıp *Hüsn-i Hakîki* ve *Hüsn-i Mecâzi* adlarıyla iki farklı divan oluşturmuştur. Bkz. Ahmet Nâmî, *Ahmet Nâmî Dîvânı*, haz. Ahmet Yenikale, Ankara 2017, 11. Divanın neşri de Nâmî'nin bu son tertibine göre yapılmıştır. Sayfa numaraları verildiği için beyitlerin hangi divanda yer aldığı ayrıca belirtilmedi.

Aşkî (ö. 984/1576) de II. Selîm'in (salt. 1566-1574) oğlu III. Murâd'ın (salt. 1574-1595) doğumuna tarih düşürürken padişahın çocuksuz olmamasına hamd eder:

Cihân bâğında çün *el-hamdü li'llâh*

Degüldür mîveden ol serv sâde (Aşkî, Mk20/4, s. 661)

Bazen bir bebeğin doğumu için söylenilen manzumede daha önce doğan çocukların -ki bunlar daha çok şehzade veya sultanlardır- adının anıldığı ve onların doğumu için de şükredildiği görülür.<sup>23</sup> Nevres-i Kadîm (ö. 1175/1762), Sultan III. Mustafâ'nın kızı Şâh Sultan'ın<sup>24</sup> (ö. 1216/1802) viladetine düşürdüğü tarihte cihan halkının henüz bir önceki sultanın doğumuna -ki bu Şâh Sultan'dan iki yıl önce doğan Hibetullâh Sultan'dır- hamdden âcizken,<sup>25</sup> meleklerin<sup>26</sup> ve insanların alınları hâlâ secdedeyken yeni bir sultanın daha geldiğini müjdeler (Nevres-i Kadîm, T23/6, s. 357).

Doğumlara hamdin ilginç bir örneği *Enderunlu Ferîd Divanı*'nda bulunmaktadır. Ferîd (ö. 1258/1842), Sultan II. Mahmûd'un Mekke'yi alması<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Ferîd, Ms52/13, s. 64.

<sup>24</sup> Bkz. Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, 101-2.

<sup>25</sup> Divanlarda hamde kâdir olamama, şükürden âciz olma veya şükürünü eda/ifa edememe gibi ifadeler sıklıkla geçmektedir. Şairler bu şekilde gerçekleşen olayların önemini, Allah'ın ve/veya memduhun ne büyük lütufta bulunduğunu vurgulamaktadırlar. Diğer bazı örnekler için bkz. Nefî, K20/26, s. 191; Vahyî, T30/7, s. 507; Aşkî Mustafâ, T12/44, s. 607; Vehbî, K27/44, s. 139, K31/36, s. 161, K33/52, s. 169, K54/71, s. 233. Anlaşıldığı üzere Sünbülzâde Vehbî bu söylemi âdeta üslubunun bir parçası hâline getirmiştir. Bu durumu, şairin kasidelerinde ifade şekli bakımından tekrara düştüğü şeklinde yorumlamak da mümkündür.

<sup>26</sup> Divanlarda şairler kendileri dışındaki varlık, şey ve insanların şükürlerinden de bahsediler. Burada olduğu gibi meleklerin yanı sıra kalem (Celâlî, T63/8, s. 276), cûybâr (Ahmed Rüşdî, K3/5, s. 21), bülbül (Câzib, K6/4, s. 83) çeşitli sebeplerle hamdettiği söylenen varlıklardandır. Cesârî (ö. 1245/1829), ise Sadrazam Yûsuf Paşa'nın (ö. 1215/1800) fetih haberi alınca Allah'a şükredip sayısız kurban kestiğini anlatır (Cesârî, 844/7, s. 1130). Belirli kişilerin veya tüm halkın şükürü için ayrıca bkz. Cem'i, K8/9, s. 101; Abdî, K10/53, s. 132. Bir diğer anlatım şekli de şairlerin başkalarının ağzından yazdıkları manzumelerde yine onların sesinden hamd etmesidir. Örneğin Yenişehirli Avnî (ö. 1301/1883) bir şeyhin karısının vefatına yazdığı tarihi bu hanımın sesinden kaleme almıştır. Manzumede Rüveyde Hanım, kocası Şeyh Süleymân'ın tabutunu omuzlamasına şükreder (Avnî, T16/6, s. 676). Ayrıca bkz. Ferîd, Ms36/2, s. 53.

<sup>27</sup> Mekke'nin 1228'de (1813) Tosun Paşa (ö. 1816) tarafından yeniden fethi ile ilgili bkz. Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Mekke (Tarih/Osmanlı Dönemi)", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 564.

üzerine yazdığı tarih kasidesi içerisinde, aynı günün gecesinde doğan şehzadenin dünyaya mutluluk getirmesine hamd etmektedir. Bir fetihname içinde bulunan bu beyit, viladetname dışındaki türler içinde de doğumlardan bahsedilmesine ve tabii buna şükre güzel bir örnektir:

Kudûm-ı meymenet-melzûm-ı şeh-zâde *bi-hamdî'llâh*

Nüvîd-i Mekke aḡşamı ferahnâk itdi dünyâyı (Ferîd, Ms63/35, s. 92)

Son olarak, bazı manzumelerde şairler farklı durum/konularla ilgili hamd ederek konuyu doğuma bağlamışlardır. Örneğin Birrî (ö. 1128/1716), Ahmed isimli oğlunun dünyaya gelmesine düşürdüğü tarihe, kendisinin yakîn sahibi olmasına ve Allah'ın her maksadını vermesine şükrederek başlar. Sonrasında ihlasla Allah'tan bir çocuk istediğini ve Allah'ın ona lütufta bulunduğunu söyler. Böylece hamdın sınırı genişlemiş ve çocuk aslında şairin Allah'a imanının bir simgesi/sonucu olarak yansıtılmıştır. Bu durum şairin kendini (ve soyunu) yüceltme ve övme yolu olarak da görülebilir:

*Hamdü li'llâh* var yakînüm Birriyâ

Hazret-i Mevlâ virür her maksadum (Birrî, Kt10/1, s. 358)

Edirneli Nazmî (ö. 967/1559'dan sonra) de Nişancı Celâlzâde'nin (ö. 975/1567) oğlunun viladeti için yazdığı tarihine Nişancı'nın övgüsüyle başlar ve insanların onun zatıyla şereflenmesine hamd eder (Nazmî, T93/2, s. 3887).

*Ölüm*: Taranan yaklaşık 150 divan içinde ölüme, daha doğru bir ifadeyle ölüm şekline hamdin tek örneği *Bâkî Divanı*'nda bulunmaktadır. Bâkî (ö. 1008/1600), Kanunî Sultan Süleymân'ın (salt. 1520-1566) vefatı dolayısıyla yazdığı mersiyede Allah'a her iki dünyadaki karşılığında dolayı onu gazilik ve şehitlikle şereflendirdiği için hamd etmekte ve böylece farklı bir söylem geliştirmektedir:

*Minnet Hudâ'ya* iki cihânda kılup sa'îd

Nâm-ı şerîfün eyledi hem gâzî hem şehîd (Bâkî, Ms1/VI, s. 79)

Şair ayrıca Mihrimâh Sultan'ın (ö. 985/1578) ölümü üzerine yazdığı mersiyede onun cennette çetr-i hümayunda oturduğunu ve hizmetinde gilman ile hurilerin bulunduğunu söylemiş, Allah'a Sultan'ı her iki cihanda devlete layık gördüğü için şükretmiştir (Bâkî, Ms2/IV, s. 85).



Çocuklarının doğum ve ölümlerine yazdığı tarihlerle dikkat çeken Sâkîb Mustafâ Dede (ö. 1148/1735) ise oğlu Hüseyin'in ölümüne düşürdüğü bir tarihe hamd ile başlar. Ancak onu Bâkî'den ayıran, şairin bir şekilde ölümle ilişkili bir duruma hamd etmesi değil, oğlunun ölümünü anlattığı şiire onun doğumuna şükrederek başlamasıdır. Şair çocuğunun doğumunun kendi üzerindeki olumlu etkilerini anlattıktan sonra konuyu ölümüne getirir ve manzumenin sonunda tarih düşürür (Sâkîb Dede, K33/1, s. 178).

*Sıhhate kavuşma (İfâkat)*: Osmanlı şairleri çeşitli hastalıklara yakalanan memduhlarının ya da memduhlarının akrabalarının, kendi dost ve çocuklarının iyileşmeleri üzerine -veya en azından onlara şifa dileklerini iletmek için- şiirler yazmışlar ve bunlarda hastayı sıhhate kavuşturduğu için Allah'a şükretmişlerdir.<sup>28</sup> Başlıklarında "ifâkat, âfiyet-yâb, şifâiyye, sıhhat-nâme" gibi kelimeler barındırabilen bu manzumelerde şairler hasta olan kişi için kendilerinin ve halkın durmadan dua ettiğini belirttikten sonra bu duaların kabulü için de ayrıca hamd ederler. Örneğin Nedîm (ö. 1143/1730), padişahın sıhhate kavuşması üzerine yazdığı terki-b-bendinde şöyle söylemektedir:

Der-i Hak'da *bi-hamdi'llâh* du'âmız müstecâb oldu  
Hele cism-i şerîfîn sıhhat ile kâm-yâb oldu (Nedîm, Ms1/I, s. 174)

Yerine geldi cânı *hamdü li'llâh* rub'-ı meskûnuñ  
Efendim buldu sıhhat *çok şükür* cism-i hümâyûnuñ (Nedîm, Ms1/II, s. 174)

Burada "el-hamdü li'llâh" redifli olduğundan makalenin konusu açısından önem taşıyan Ahmedî'nin (ö. 815/1412-3[?]) sıhhatname türündeki gazelinden özellikle bahsetmek gerekir. Bir şaha yazıldığı anlaşılan gazel artık -ve şimdilik- sıhhatname türünün tespit edebildiğimiz ilk örneği gibi

<sup>28</sup> Sıhhatname olarak adlandırılan bu tür hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Arslan, "Sıhhatnâmeler", *Türkler*, Ankara 2002, XI, 776-90 ve Halûk Gökalp, "Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 14, İstanbul 2006, 101-30. Arslan sıhhatnamelerin ilk kısımlarında hatta ilk beyitlerinde (s. 778), Gökalp sıhhatnamelerin yanı sıra methiye, bahariyye, surname gibi türlerin giriş beyitlerinde (s. 118) "hamd" sözcüğünün kullanılmasına dikkat çekmiştir. Bu tespitler doğru olmakla beraber bu tür manzumelerde şairin şükürünü son beyit de dâhil olmak üzere manzumenin herhangi bir yerinde dile getirebildiği görülmektedir.

görülmektedir. Zira sıhhatnamelerle ilgili bugüne dek yapılan araştırmalarda bu türün ilk örneği olarak Ahmed Paşa'nın (ö. 902/1496-7) Fatih Sultan Mehmed (salt. 1444-1446, 1451-1481) için yazdığı kaside zikredilmektedir.<sup>29</sup> Bununla birlikte şimdiye kadar sıhhatnamelerin gazel biçimli tek örneği bilinmekteyken -ki bu Şeref Hanım'a (ö. 1277/1861) aittir-<sup>30</sup> Ahmedî'nin ve aşağıda değinilecek olan Beyânî'nin (ö. 1075/1664-5) gazelleri diğer örnekleri teşkil etmektedirler. Bu durum divanlardaki gazeller içinde başka sıhhatnamelerin bulunabileceğini de göstermektedir. Gazele gelince, tıp tahsili de gördüğü bilinen Ahmedî<sup>31</sup> 14 beyitlik manzumesinde söz konusu şahın sağlığına kavuşması, halkın duasının kabul olması ve iyileşme müjdesiyle yeryüzüne neşvünema ermesi gibi sebeplerle hamd eder:<sup>32</sup>

Melik buldı şifâ *el-hamdü li'llâh*  
Cihân toldı safâ *el-hamdü li'llâh*

Şehûn sağlığıdır halkuñ du'âsı  
Kabûl oldu du'â *el-hamdü li'llâh*

Yirûn her zerresi üşbu haberden  
Bulur neşv ü nemâ *el-hamdü li'llâh* (Ahmedî, G617/1, 7, 10, s. 560, 561)

İleriki bölümlerde üzerinde durulacağı gibi bu tür manzumelerde hastalık dönemleri genellikle küsûf, sehâb, sermâ gibi olumsuzlayıcı mecaz ve benzetmelerle anlatılıp hastalıktan iyileşme bahar, gül, gülşen, düğün, Kadir gecesi, bayram vs. ile özdeşleştirilmiştir. Ancak Beyânî'nin Siyâvuş Paşa (ö. 1066/1656) çiçek çıkarttığına söylediğini belirttiği gazeli anlatım şekli ve özellikle hamdın sebebi bakımından pek çok sıhhatnameden

<sup>29</sup> Arslan, *a.g.m.*, 777, Gökalp, *a.g.m.*, 110.

<sup>30</sup> Bkz. Gökalp, *a.g.m.*, 115.

<sup>31</sup> Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Şâir ve Hekim Ahmedî (Hayatı ve Eserleri)*, İstanbul 1954, 10. Şehsuvaroğlu, Ahmedî'nin hekimliğinin de şairliği kadar kuvvetli olduğunu (s. 79) fakat pratik tababet yapıp yapmadığı ve saraylarda yalnız musahip sıfatıyla mı yoksa aynı zamanda saray hekimi olarak da mı bulunduğu hakkında kesin bir bilgiye sahip olunmadığını (s. 11) belirtir.

<sup>32</sup> Konu dışına çıkmamak adına bu sıhhatnamenin tarihsel arka planını (sunulduğu şah, yazılma nedeni vb.) tespit edebildiğim diğer sıhhatnameleri de inceleyen bir makalede ele almayı planlıyorum.

farklıdır. Çiçek hastalığına son derece iyimser şekilde yaklaşan şair, Paşa'nın vücudunun kış mevsiminde çiçek açan bir gül fidanına benzediğini sanatlı bir şekilde anlatır ve daha sonra Allah'a onun yüzünün gül bahçesine bahar tazeliği/parlaklığı verdiği için hamd eder.<sup>33</sup> Bu şekilde hastalığı sanat yapmanın belki de Paşa'nın dikkatini çekmenin yolu olarak kullanan Beyânî bir sonraki beytinde klasik bir şekilde Paşa'yı koruduğu için Allah'a şükreder:

*Hamd ol Cenâb-ı fâyiz-i bâğ-ı cihâna kim  
Viridi cemâli gülşenine revnak-ı bahâr*

*Şükr ol Hudâ-yı mün'ime kim eyledi bize  
Hıfz etmek-ile zâtını ihsân-ı bî-şümâr (Beyânî, G95/7-8, s. 223)*

Lebîb-i Âmidî (ö. 1182/1768) de Yahyâ Paşa'nın kızamığa yakalanıp iyileşen oğlu Alî Bey için hastalık sürecini hoş benzetmelerle anlattığı bir sıhhatname yazmıştır. Şair kasidesine Yahyâ Paşa'nın oğlunun iyileşmesinden dolayı sevinç duymasına şükrederek başlar. Dolayısıyla şairin kasidenin muhatabının/memduhunun sevincini -bu sevinç neticesinde elde edeceği lütuflar nedeniyle olsa gerek- hastanın iyileşmesine öncelendiği söylenebilir:

*Gonçeveş derhem iken hâtır-ı destûr-ı zamân  
Sad-şükür buldu güşâyiş çü gül-i bâğ-ı cinân (Lebîb, K11/1, s. 99)*

Yârî'nin şair olduğu anlaşılan dostu Mahdûm'un<sup>34</sup> iyileşmesi üzerine kaleme aldığı "Der-‘Âfiyet-yâbî-i Hazret-i Mahdûm" başlıklı kıtası diğer

<sup>33</sup> Çiçek hastalığının, isminin edebî çağrışımlarından ve görünüşünden dolayı şairlere bu olumlu bakış açısını verdiği anlaşılmaktadır. Diğer örnekler için bkz. Gökalp, *a.g.m.*, 120. Aynı anlatım şekli Lebîb-i Âmidî'nin (ö. 1182/1768) kızamığı tasvirinde de görülmektedir. Bkz. Lebîb, K11/6-9, s. 100. Beyânî'yi farklı kılan bu hastalığın fiziksel emareleri için hamd etmesidir.

<sup>34</sup> *Yârî Divanı'nın* neşrinde Mahdûm'un *Tezkire-i Safâyi'* de adı anılan ve 1112'de (1700-1) ölen bir şair olduğu söylenmiştir (Ahmed Yârî, *Yârî Divânı*, haz. Nurgül Karayazı, ed. Nihat Öztoprak, İstanbul 2013, 218). Bu tezkirede (bkz. Nuran (Üzer) Altuner, *Safâî ve Tezkiresi: İnceleme-Tenkritli Metin-İndeks*, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE 1989, III, 785-6) ve *Tuhfe-i Nâilî'* de (Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî-Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara 2001, II, 936) "Mahdûm" maddesinde ele alınan bu şair hakkında ayrıntılı bilgi Sâlim'in tezkiresinde "Ahmed Yahyâ" başlığı altında bulunabilmektedir. (Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, haz. Adnan İnce, Ankara 2018, 103-5). Buna göre 1086 (1676)-1112

sıhhatnamelerden kelime kadrosundaki farklılık bakımından ayrılır. Yârî, şair olması dolayısıyla “hikmetli, fasih söz söyleyen” Mahdûm’u ünlü nahiv âlimi Ebû Alî’ye (ö. 377/987)<sup>35</sup> benzeter ve afiyete kavuşmasından dolayı Allah’a şükreder:

*Minnet Allâh’a* hele ‘âfiyet-endûz oldu  
Bû ‘Aliyyü’ş-şiyem ol nâtuka-pîrâ-yı hikem (Yârî, Kt68/1, s. 980)

*Kutlu/güzel bir zamana ulaşma:* Şairler gazel, kaside ve tarih manzumelerinde ramazan, bayram, nevrüz, bahar, yeni yıl gibi değerli, önemli ve/veya mübarek görülen vakitlere erişmekten ya da bu zamanların ermesinden/gelmesinden<sup>36</sup> dolayı hamd ederler. Bu konular için kaleme alınan ramazaniyye,<sup>37</sup> iydiyye,<sup>38</sup> nevrüziyye<sup>39</sup> ve bahariyye<sup>40</sup> gibi türlerin girişlerinde ya da ilerleyen beyitlerinde bu zamanların güzellikleri de dile getirilerek insanlar üzerindeki olumlu etkileri bazen son derece sade bazen sanatlı şekilde anlatılır ve şükredilir. Vahyî (ö. 1130/1718) ilk beş beytinde “Hamdü li’llâh” ön redifini<sup>41</sup> kullandığı ramazaniyyesinde bu ayla birlikte

---

(1700) yılları arasında yaşayan şairin bu beyitte anılan şairle aynı kişi olduğu hakkında şüphelerim var. Zira her ne kadar Yârî’nin doğum ve ölüm yılları kesin olarak bilinmese de divanından ve bazı kaynaklardan özellikle meslek hayatı ile ilgili bilgilere ulaşılabilir. Buna göre Yârî, Ahmed Yahyâ (Mahdûm) doğmadan çok önce doğmuştur (bkz. Karayazı, *a.g.e.*, 24-31). Ancak hayatının son yıllarında genç yaştaki Mahdûm ile dostluk kurması da mümkündür.

<sup>35</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Reşit Özbalıkcı, “Ebû Ali el-Fârisî”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 88-90.

<sup>36</sup> Bu başlık altında şairlerin gerçek anlamıyla bahara ve bayrama ulaşmalarına hamd etmeleri ele alınmıştır. Bilindiği ve ileriki bölümlerde değinileceği gibi şairler pek çok olayı da mecazen bahar ve bayrama erişmek olarak anlatabilmektedir.

<sup>37</sup> Ramazaniyyeler için bkz. Hakan Yekbaş, “Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak”, *Uluslararası Ramazan Sempozyumu Ramazan ve Oruç*, İstanbul 2015, 305-59.

<sup>38</sup> Mustafa Uzun, “İydiyye”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 222-4.

<sup>39</sup> Cemal Bayak, “Nevrûziyye”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 62.

<sup>40</sup> Arzu Kalender, “*Taze Can Buldu Cihan*”: *Osmanlı Şiirinde Bahar*, YLT, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002.

<sup>41</sup> Ön redif için bkz. Yaşar Aydemir-Halil Çeltik, “Redife Farklı Bir Bakış: Divan Şiirinde Ön Kafiye ve Ön Redif”, *Bilig*, 46, Ankara 2008, 193-214. “Hamdü li’llâh” ibaresinin ön redif olarak kullanıldığı diğer örnekler için bkz. Birrî, Mt4/5-8, s. 187; Sâbit, K30/1-3, s. 99-100.

neşe günlerinin Allah'ın lütfuyla geldiğini, herkesin emeline/muradına kavuşacağını söyleyerek hamd eder (Vahyî, K21/1-5, s. 304-5).<sup>42</sup>

Özellikle ramazan bayramı için yazılan ıydiyyelerde oruç ile imsakin yani zor ve sıkıntılı bir sürecin bitip bayramın gelmesine sevinçle hamd edilir:<sup>43</sup>

Minnet Cenâb-ı Hakk'a ki imsâk-ı rûzenün  
Bozdı tılısmını yed-i cûd u sehâ-yı 'îd (Sâbit, K6/7, s. 30)

Baharın ya da yılın başlangıcı kabul edilen nevrüz<sup>44</sup> ise şairler tarafından baharın müjdecisi olduğu için şükredilmeye layık görülür.<sup>45</sup> Divanlarda şairler sıklıkla bu ve benzeri (bir durumdan dolayı şükürün lüzumlu/vacip olduğu, hamd etme zamanının geldiği...) ifade biçimlerini kullanmışlardır:<sup>46</sup>

Eyledi makdem-i sultân-ı bahârı tebşîr  
Lâyık-ı şükür ü sezâvâr-ı senâdır nev-rûz (Abdî, G172/6, s. 350)

“Mevsim-i gül” olan bahar ise kokusu, canlılığı, renkleri ile şükürle karşılaşılır.<sup>47</sup> Şairler kış mevsiminin sonlanıp havaların yumuşamasına/ısınmasına,<sup>48</sup> baharın müjdecisi olduğu için bâd-ı sabânın esmesine<sup>49</sup> ve dolayısıyla gam ve mihnetten kurtulup sevince ve refaha kavuşmaya<sup>50</sup> mecazlar ve benzetmelerin de yardımıyla bol bol şükrederler. Bu durumda elbette ki bağa bahçeye açılabilmenin ve iştret meclislerinin canlanmasının da etkisi büyüktür:

<sup>42</sup> Diğer örnekler için bkz. Abdülbâkî Nâsır, K1/1, s. 1; Vahyî, K21/1-5, s. 304-5; Câzib, K5/1, s. 78.

<sup>43</sup> Bayramlara hamd için bkz. Sâbit, K6/7, s. 30; Vahyî, K23/1, s. 308 ve K26/1, s. 311; Nâdirî, K34/1, s. 198.

<sup>44</sup> Şinasi Gündüz, “Nevruz”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 60-1.

<sup>45</sup> Nevruz dolayısıyla şükre örnek için bkz. Bâdî, K(numarasız)/6, 12, s. 40, 41; Arşî, K10/11, s. 70.

<sup>46</sup> Ayrıca bkz. Vehbî, K42/70, s. 194; Nedîm, K3/14, s. 34; Nâbî, T104/50, s. 261; Nefî, K16/8, s. 166.

<sup>47</sup> Abdülbâkî Nâsır, K10/1, s. 25.

<sup>48</sup> Âsım, K15/2, s. 223; Aşkî, KM36/1, s. 205.

<sup>49</sup> Bâdî, K(numarasız)/1, s. 51.

<sup>50</sup> Hâletî, K8/1, s. 97; Lebîb, K6/19, s. 79.

*Hamdü li'llâh* itidâle irdi devr-i rûzigâr  
Geçdi eyyâm-ı şitâ irişdi fasl-ı nev-bahâr (Aşkî, KM36/1, s. 205)

Yine fasl-ı bahâr oldu açıldı gonce-i ra'nâ  
*Bi-hamdî'llâh* çözüldi 'ukde-i gam çün yah-ı sermâ (Hâletî, K8/1, s. 97)

Divanlarda yeni girilen yıl için tarih manzumeleri<sup>51</sup> yazan şairlerin hamdlerine de rastlanmaktadır. Örneğin farklı yıllara tekrar tekrar tarihler düşüren Bâdî (ö. 1325/1908) bunların birinde senenin 1293'e (28 Ocak 1876) ulaşmasına hamd etmektedir:

Bâdî sâl-i neve târîh didi lafzen ma'nen  
Seneler basdı *şükür* biñ iki yüz toksan üçe (Bâdî, T(numarasız)/1, s. 107)

Cesârî (ö. 1245/1829) ise kalenderî tarihine bir önceki yıldaki kıtlığı anlatarak başlar ve daha sonra yağmur yağıp ekinlerin bitmesine hamd eder (Cesârî, KT756/5, s. 1044). Şair memduhunu övdükten sonra 1210 yılının muharrem ayına (18 Temmuz 1795) tarih düşürerek manzumesine son verir.

*Padişahın tahta çıkışı (Cülus)*: Osmanlı şairleri padişahların cülusları için pek çok kaside yazmış, tarihler düşürmüşlerdir. Bunlarda padişahın Allah'ın gölgesi olarak tahta çıkıp imâmü'l-müslimîn yani halife olmasına,<sup>52</sup> güneş gibi tahtı nurlandırmasına,<sup>53</sup> ülkenin (mülk-i Süleymânînin) şeref bulmasına,<sup>54</sup> cihanın baştan sona hurrem olmasına<sup>55</sup> şükredilir.

<sup>51</sup> Hicrî takvimin ilk ayının muharrem olmasından dolayı "muharremiyye" olarak adlandırılan ve çoğunda asıl amacın padişahın yeni yılını kutlamak olduğu bu tür manzumeler için bkz. Mustafa Uzun, "Muharremiyye", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 9 ve Ahmet Topal, "Klasik Türk Edebiyatında Muharrem Ayı Etrafında Yazılan Şiirler", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, Erzurum 2007, 96-9. Aşkî Mustafâ ise "mâh-ı receb" redifli manzumesinde 1268 yılının receb ayı (21 Nisan 1852) için hamd ederek tarih düşürür:

İşte bu sâle erişdiñ *hamd ola* târîh-i tâm

Hak mübârek eylesün bu 'Aşkîyâ mâh-ı receb (Aşkî Mustafâ, G73/16, s. 208)

<sup>52</sup> Celâlî, T10/2, s. 224; Bâdî, T(numarasız)/1, s. 109.

<sup>53</sup> Celâlî, T32/1, s. 251.

<sup>54</sup> Bâkî, K5/1, s. 16; Hâletî, K1/1, s. 84.

<sup>55</sup> Abdülbâkî Ârif, Tk1/III, s. 117.

Cülusiye<sup>56</sup> olarak adlandırılan bu manzumelerde padişahlar için “güneş” benzetmesi sıklıkla yapılmış, şairler bu anlatıma uygun şekilde hamdlerini dile getirmişlerdir. Örneğin Nev’izâde Atâyî (ö. 1045/1635), IV. Murâd’ın cülusuna yazdığı kasidede onun tahta çıkmasını güneşin şeref burcuna gelmesine benzeterek hamd eder ki şeref burcu herhangi bir gezegenin Zodyak takımıydızı içerisinde ulaştığı en yüksek noktadır ve itibar yüksekliğini ifade etmek için kullanılır.<sup>57</sup> Şair bu şekilde IV. Murâd’ın doğru konuma/hak ettiği makama ulaştığını vurgular:

Subh-dem tahta geçüp şâh-ı Süleymân-te’yîd  
*Hamdü li’llâh* ki şeref burcına geldi hurşîd (Atâyî, K19/1, s. 83)

Bazı cülusiyyelerde yeni padişahın birtakım niteliklerinin ön plana çıkarılıp özellikle bunlar için şükredildiği görülür. Örneğin Bâkî ve Haşmet (ö. 1182/1768-9), III. Murâd ve III. Osmân’ın (salt. 1754-1757) kullarını kayırma ve cömertlik özelliklerine vurgu yaparak aslında lütuf beklentilerini dile getirmişlerdir:

Devletinde mihnet-i devrândan ey Bâkî ne gam  
*Hamdü li’llâh* Pâdişâh-ı bende-perverdür gelen (Bâkî, Ms3/IV, s. 88)

Pes bu devlet bize Bârî’ye teşekkür edelim<sup>58</sup>  
 Zât-ı pür-cüduñu Hak eyledi dehre ihsân (Haşmet, T1/27, s. 99)

II. Osmân’a (salt. 1618-1622) sunulmuş bir *Şehnâme*’si de bulunan Ganîzâde ise I. Mustafâ’nın (salt. 1617-1618, 1622-1623) cülusuna yazdığı ve baştan sona padişahın kahramanlığına, düşmanı kahrediciliğine vurgu yaptığı kasidesine hamdle başlar. Şair muhtemelen bu şekilde kendisine zulmettiğini söylediği zalimler için padişahı yardım istemeye (b. 37) zemin hazırlamaktadır:

*Hamdü li’llâh* eyledi taht-ı sa’âdetde karâr  
 Kahramân-ı bahr u ber sâhib-kırân-ı rûzîgâr (Nâdirî, K17/1, s. 150)

<sup>56</sup> Bkz. Abdülkadir Özcan, “Cülûs”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 113.

<sup>57</sup> Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, İstanbul 2017, II, 307.

<sup>58</sup> Divanlarda şairlerin kendilerine ve başkalarına (veya kalem gibi nesnelere) hamd etmeyi telkin edici “şükür/hamd/teşekkür et/eyle/edelim/eyleyeyim” gibi ifadelerine sıklıkla rastlanır: Behcetî, K25/16, s. 369; Hâletî, T1/1, s. 218; Aşkî Mustafâ, T23/1, s. 625 ve T34/60, s. 657.

Sünbülzâde Vehbî'nin (ö. 1224/1809) “Kasîde-i Vassâfiyye der-Sitâyîş-i Sultân Selîm” başlıklı oldukça uzun methiye kasidesi bir yandan cülusiyyeler dışında da padişahların tahta çıkmalarından bahsedildiğini gösterirken diğer yandan tahta geçen sultanın ayırt edici bir özelliği için şükredilmesini örnekler. Vehbî, III. Selîm’i (salt. 1789-1807) cömertlik, kahramanlık gibi tüm padişahlar için kullanılan genel geçer vasıflar<sup>59</sup> yerine “ıslahatçı zihniyeti” ile saltanatı boyunca askerî, idarî ve iktisadî pek çok yeniliğe imza atması<sup>60</sup> ile anar. Dolayısıyla yüzyıl ve şartlar değişikçe hamdlerin sebeplerinin/vesilelerinin değiştiği de görülür:

*Bi-hamdî’llâh* yine tecdîd için ahkâm-ı ecdâdın

Getirdi taht-ı iclâle Hudâ Sultân Selîm Han’ı (Vehbî, K28/17, s. 141)

Farklı sultanlar için kaleme aldığı manzumelerinde bu sultanların tahta çıkmasına hamd eden Ahmedî, cülusiyyelerin ilk örneği sayılabilecek ürünler vermesi bakımından zikredilmeye değerdir. Şair Emir Süleymân için yazdığı bir terkib-bendinde onun yokluğunun kötü etkilerini anlattıktan sonra tahta geçmesi üzerine duyduğu mutluluğu dile getirerek hamd eder. Şair muhtemelen Ankara Savaşı’ndan sonra Bursa’ya giden Süleymân’ın Timur’un torununun onu yakalamak için harekete geçtiğini duyunca 805 (1402) yılında ailesi, kardeşleri, devlet hazinesi ve arşivleri yanına alıp Gelibolu’ya gitmesini ve 806’da (1404) Bursa’yı hâkimiyeti altına alarak şehre dönüşünü anlatmaktadır.<sup>61</sup>

*Minnet Hak’a* [ki] baht-ıla tahtına geldi şâh

Başına kodı lâle bigi la’lden külâh (Ahmedî, TkI/2, s. 199)

Şair, “‘Dârüssaltana’ olarak kabul edilen Bursa’yı ve Rumeli’nin merkezi Edirne’yi ele geçirmek için birbirleriyle mücadeleye giriş(en)”<sup>62</sup> dört kardeşten biri olan ve bu mücadeleyi kazanıp Osmanlı padişahı olan I. Mehmed’i methettiği kasidesine de Mehmed’in “tahtına girer erişmesine”

<sup>59</sup> Bu konuda bkz. Deniz Yağcı, *16. Yüzyıl Kasidelerinde Methiye*, YLT, Celal Bayar Üniversitesi SBE 2007, 20-178.

<sup>60</sup> Detaylı bilgi için bkz. Kemal Beydilli, “Selim III”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 420-5.

<sup>61</sup> Levent Kayapınar, “Süleyman Çelebi, Emîr”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 83-4; Fahamettin Başar, “Fetret Devri”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 480.

<sup>62</sup> Halil İnalıcık, “Mehmed I”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 391.



şükrederek başlar. Dolayısıyla bu methiye I. Mehmed'in kardeşlerini yenip Bursa'yı ikinci ve son kez ele geçirmesinden -813'ten (1411)- sonra söylenmiş olmalıdır (Ahmedî, K9/1, s. 29).<sup>63</sup>

Osmanlı şairleri padişahlar dışında, Kırım'da hüküm süren Giray hanedanına mensup Kırım hanlarının<sup>64</sup> tahta çıkışlarını da tebrik etmişlerdir. Osmanlı himayesinde bulunan bu zatların bazıları için şiirler yazan Ağazâde Örfî (ö. 1192/1778[?]) bir kasidesinde II. Mengli Giray'ın (salt. 1724-1730, 1737-1739) 1150'de (1737) ikinci kez han oluşuna<sup>65</sup> şükreder:

Cihâna müjde-i teşrîfi çünkü râygân oldu  
Dedim kendi efendim *hamdü li'llâh* yine han oldu (Örfî, T15/1, s. 255)

*Bir göreve başlama/atanma*: Padişahların tahta çıkmalarına cülüsiyyeler yazan Osmanlı şairleri yeni bir memuriyete başlayan zatları tebrik etmek, onlara bağlılıklarını ve lütuf beklentilerini bildirmek için de kasideler veya tarih manzumeleri yazmışlardır. Çeşitli mesleklerle ilgili terminoloji de barındırabilen bu şiirlerde şairler söz konusu makama adı anılan kişinin gelmesi/atanması,<sup>66</sup> böylece bu zatın itibar bulması,<sup>67</sup> kapısının âlemin sığınağı olması,<sup>68</sup> âlemin/o makamın nizam/adalet/şeref/süs vb. bulması,<sup>69</sup> şairin/halkın/salihlerin dualarının kabulü<sup>70</sup> gibi sebeplerle hamd ederler:

*Hamdü li'llâh* ki Hasan-zâde Hüseyin'i kıldı  
Haremeyn'e yazıcı lutf-ı Hudâ-yı Kâdir (Celâlî, T164/1, s. 343)  
Tâ ki olunduñ vezâret birle da'vet dergehe  
*Hamdü li'llâh* 'izzet ile ber-mezîd oldu kapuñ (Nazmî, T324/1, s. 3967)

<sup>63</sup> *a.g.m.*, 391; Başar, *a.g.m.*, 481.

<sup>64</sup> Halil İncalcık, "Kırım", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 450-8; Halil İncalcık, "Giray", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 76-8.

<sup>65</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa İsen, "Nevâyî, II. Mengli Giray", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1376> (21.04.2018)

<sup>66</sup> Celâlî, T127/1, s. 320 ve T130/1, s. 322; Nazmî, T339/2, s. 3972.

<sup>67</sup> Nazmî, T323/1, s. 3967 ve T332/1, s. 3970.

<sup>68</sup> Nazmî, T148/1, s. 3908 ve T287/1, s. 3954.

<sup>69</sup> Nedîm, K12/48, s. 63; Ahmed Rüşdî, K6/2, s. 27; Celâlî, T96/1, s.299; Nâdirî, K23/1, s.167.

<sup>70</sup> Zâtî, K28/4, s. 94; Neylî, T57/1, s. 451; Alî Emîrî, T16/7, s. 242.

*Hamdü li'llâh* kademi kıldı müşerref sadrı  
Oldı makbûl niyâz-ı 'ulemâ vü sulehâ (Nâmî, 25/21, s. 82)

Bir şahsın aynı makama ikinci veya üçüncü kez atanmasını konu edinen ve buna şükrü içeren manzumeler de oldukça fazladır.<sup>71</sup> Bosnalı Sâbit (ö. 1124/1712) muhatabının görevden uzak kaldığı zamanda yaşananları güzel bir benzetmeyle anlatır:

*Li'llâhi'l-hamd* yine Hazret-i Şeyhü'l-İslâm  
Oldı tekrâr şeref-bahş-ı makâm-ı fetvâ  
Bâğ-ı 'ilmün suyu yabana akarken *sad şükr*  
Yine eski yolını buldı kadîmî mecrâ (Sâbit, T25/1, 3, s. 193)

Divanlarda meslek erbaplarının “terfi (terakkî)” etmesine de değerlerinin artması, saygın hâle gelmeleri gibi nedenlerle şükredilir.<sup>72</sup> Edirneli Nazmî kapıcılar kethüdası<sup>73</sup> olan bir zat için şunları söyler:

Kethudâlıkları kapucularuñ  
Tapuña oldı terakkî bulduñ  
*Şükr Hakk'a* ki sa'âdetle tamâm  
Yücerək pâyelere toğrulduñ (Nazmî, T134/1-2, s. 3902)

Atanan kişilerin bazı özelliklerinin sıralanıp bunlar için şükredilmesi o görevin gerektirdiği vasıfları, dolayısıyla o dönem insanının söz konusu makamdan beklentilerini göstermesi bakımından önemlidir. Nâmî, Abdürrahîm Efendi'nin (ö. 1066/1656) Anadolu kazaskerliğine atanmasına onun faziletli, ilim ve edeb sahibi, şeriata ve peygambere bağlı olduğunu söyleyerek şükreder:<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Neylî, K11/4, s. 265; Celâlî, T79/1, s. 288 ve T114/1, s. 311; Nazmî, T158/1, s. 3911.

<sup>72</sup> Nazmî, T177/1-2, s. 3919 ve T332/1, s. 3970.

<sup>73</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkadir Özcan, “Kapıcı”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 345-6.

<sup>74</sup> Celâlî de Kethüdâzâde Efendi adlı Rumeli kazaskeri için yazdığı tarihte “salâh, zühd ve ilim” kavramlarını vurgulayarak şükreder (Celâlî, T110/1, s. 309). Yine Celâlî, şeyhülislamlık vazifesine getirilen Mehmed Mekki Efendi'nin (ö. 1212/1797) “dânâ-yı himem-güster ve nihrîr-i hüner-pîrâ” olduğunu söyleyerek şükretmiştir (Celâlî, T65/1, s. 278). Ayrıca bkz. Ahmed Rüşdî, T6/1, s. 153; Çeşmîzâde Reşîd, T17/2, s. 260.

*Hamdü li'llâh* sadr-ı 'âli-câh-ı Anatoli'ya  
Fazlıla meşhûr bir mahdûm-ı emceddür gelen

*Hamdü li'llâh* bir vücûd-ı kâmil-i 'ilm [ü] edeb  
Pertev-i şems-i şerî'at zıll-i Ahmed'dür gelen (Nâmî, T41/1-2, s. 310)

Bazı zatlar, anılan özelliklerle meşhur tarihî ve/veya efsanevî kişiliklere benzetilerek ya da onlarla kıyaslanarak övülür.<sup>75</sup> *Medine Tarihi* adlı bir eseri de olan ve yirmi yıldan fazla Medine'de ikamet eden<sup>76</sup> Aşkî Mustafâ (ö. 1288/1871-1294/1877 arasında), Dâver Paşa'nın şeyhülharem<sup>77</sup> olarak Medine'ye gelmesine,<sup>78</sup> Arapça bilmek zorunda olan âlimler olan şeyhülharem-lerin bu yönlerine atıfta bulunarak ve Harîrî (ö. 516/1122)<sup>79</sup> ile Taberî'nin (ö. 310/923)<sup>80</sup> adını anarak şükreder:

'İlm ile bahs idemez gelse Harîrî Taberî<sup>81</sup>  
*Hamdü li'llâh* bize kâmûs-ı belâgat geldi (Aşkî Mustafâ, T13/19, s. 608)

<sup>75</sup> Ahmed Rüşdî, T6/1, s. 153; Neylî, K11/4, s. 265.

<sup>76</sup> Melek Bıyık Yapa, *Aşkî Mustafa Dîvân-Edisyon Kritik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2007, 7 ve 20.

<sup>77</sup> "Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî de ders veren tanınmış âlimlere, burada görev yapan hizmetlilerden sorumlu kişilere, ayrıca Mekke ve Medine'nin yönetimini üstlenen kimselere verilen unvan". Bkz. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Şeyhülharem", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 90-1.

<sup>78</sup> "Berây-ı Kudûm-i Dâver Paşa Şeyhü'l-harem-i Medîne-i Münevvere" adını taşıyan ve "geldi" redifli bu kaside aslında bir kudumiyyedir. Manzume Dâver Paşa'nın Medine'ye atanarak gelmesini anlattığı için bu başlık altında incelendi.

<sup>79</sup> Osmanlıda çok okunan *Makâmât* adlı eserin sahibi ünlü dil âlimi hakkında bkz. Hulusî Kılıç, "Harîrî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 191-2.

<sup>80</sup> Taberî Arap dili ve edebiyatı, aruz ve beyan ilimlerine vakıf bir müfessir, tarihçi, muhaddis, fakih ve şairdir. Bkz. Mustafa Fayda-Y. Şevki Yavuz-M. Suat Mertoğlu, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 314-20.

<sup>81</sup> Bazı metinlerde "Taberistanlı Cerîr anlamındaki Cerîr-i Taberî yerine Darîr ü Taberî veya Harîrî Taberî yazıldığı" görülmektedir. Bkz. Cemâl Kurnaz-Halil Çeltik, "Muşşerden Uzun Musammatlar ve Bilinmeyen Nazım Şekillerinden Yirmilik", *Turkish Studies (International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic)*, IV/2, Ankara 2009, 872. Burada da aynı durum söz konusu olabilir; ancak Aşkî'nin Harîrî'ye başka manzumelerde de gönderme yaptığı görülür (Aşkî, T12/10, s. 605 ve T80/8, s. 693).

Bazı manzumelerde kişilerin hakkıyla söz konusu göreve getirildiğinin vurgulanması “liyakat”ın dolayısıyla adaletin şairler (ve tabii halk) tarafından önemsendiğini gösterir. Örneğin Edirneli Nazmî Süleymân Paşa'nın (ö. 954/1547) vezirliğinin hak edilmiş olduğunu vurgulayarak şükretmiştir:<sup>82</sup>

Devlet ü 'izzet ü ikbâl-ile bi'l-istihkâk  
Şükr kim geldi vezîr oldı Süleymân Paşa (Nazmî, T60/1, s. 3876)

*Yaşanılan zaman, hüküm süren padişah ve/veya memduhun özellikleri:* Türü ne olursa olsun (fethiyye, cülusiyye, kudumiyye, methiye vb.) divanlardaki manzumelerde yaşanılan devrin, hüküm süren padişahın ve/veya devlet görevlilerinin birtakım özellikleri için şükürler bulunur. Öncelikle şairler o devirde yaşamalarına/o zamana erişmelerine hamd ederler:

*Bi-hamdi'llâh* yetişdim kuvvet-i bahtım ile ben de  
Zamân-ı kâm-bahş-ı Hazret-i Sultân Selîm Han'a (Vehbî, K19/2, s. 109)

Bazıları ise “marifet, adalet, emniyet, metanet, himmet, huzur, mutluluk, zafer kazanma, şeriat üzere olma” gibi nedenlerle, cenneti bile kıskandıran devirleri veya padişahlar/devlet görevlileri/memduhlar için Allah'a şükretmişlerdir. Divanlarda bu tür hamdlerin pek çok örneğini bulmak mümkündür:<sup>83</sup>

*Hamdü li'llâh* ki zemânında Muhammed Han'ı  
Geçdi eyyâm-ı cehâlet irişüp fazl-ı Hudâ (Nâdirî, K22/7, s. 194)

Pâdişah 'adl-ile *bi-hamdi'llâh*  
Zulmdan kamu halka me'mendür (Ahmedî, K32/8, s. 88)

Cenâb-ı Hak hatâdan saklasın zât-ı hümayûnuñ  
*Bi-hamdi'llâh* cihân 'ahdiñde cümle emn ü râhatdır (Nedîm, K13/45, s. 66)

<sup>82</sup> Nazmî, T27/2, s. 3864, T100/2, s. 3890 ve T187/1, s. 3920; Çeşmîzâde Reşid, T33/4, s.271.

<sup>83</sup> Behcetî, 9/6, 10, s. 292 ve 293; Abdî, T11/14, s. 238; Dânişî, K11/10, s. 94; Âlî, Kt3/1-3, s. 89; Alî Emîrî, K7/14, s. 166; Nâbî, K15/37, s. 91 ve T16/30, s. 165; Nefî, K59/1, s. 408; Nedîm, K12/49, s. 63.

Nefî, Şeyhülislam Esad Efendi'ye (ö. 1034/1625) yazdığı kıtada doğru-  
dan memduhunun o olmasına şükreder:

*Hele şükürüm budur ki memdûhum*  
‘Âlemün sadr-ı dîn-penâhıdur (Nefî, Kt1/27, s. 433)

Özellikle içinde bulunulan zamanda irfan ve hüner sahiplerinin, âlim  
ve sanatçıların korunup kollanması, lütuf görmesi şairler tarafından şükür  
ve takdirle karşılanır:<sup>84</sup>

*Hamdü li'llâh* öyle bir vakt-i ‘inâyetdir bu kim  
Ehl-i dâniş rağbet-i şâhenşeh-i devrân bulur (Vehbî, K18/9, s. 106)<sup>85</sup>

*Askerî/siyasî başarılar:* Osmanlının cihan hâkimiyeti idealini  
desteklemek amacıyla, çıkılan seferler, yapılan gazalar ve fetihler, kazanılan  
zaferler ile ilgili pek çok kaside/tarih manzumesi kaleme alınmış, bunlarda  
veya methiye kasidelerinde fethin nasip olması, padişahın/vezirin muzaffer  
olması, bir şehir/kale/boğazın alınması, müjdeli haberin ulaşması veya şairin  
bunun tanığı/övuçüsü olması gibi nedenlerle şükredilmiştir.<sup>86</sup>

*Bi-hamdî'llâh* refik oldı yine tevfik-i Rabbânî  
Muzaffer kıldı sultân-ı cevân-baht-ı cihânânı (Bâkî, K14/1, s. 33)

*Hamdü li'llâh* çemen-i feth-i Süleymânîde  
Oldı dil bülbülü şevk ile senâ-hân-ı gazâ (Aşkî, KM17/26, s. 163)

Padişahı/devleti temsil eden Osmanlı ordusunun/İslam askerinin gücü,  
kalabalıklığı, kahramanlığı, nizamı pek çok şiirde şükredilerek anlatılır.<sup>87</sup>  
Birrî askerinin cesaretine “kırgın aslan” benzetmesiyle şükrederken “1788’de  
Avusturya seferi sırasında Ordu-yı Hümayun kadılığı nâibliği yap[an]”<sup>88</sup>  
Sünbülzâde ordunun düzenine hamd eder:

<sup>84</sup> Nefî, K27/51, s. 230.

<sup>85</sup> Ayrıca bkz. Vehbî, K15/46, s. 98; Çeşmizâde Reşid, 8/43, s. 98.

<sup>86</sup> Celâlî, T2/1, s. 216; Cem’î, T8/1, s. 194; Abdülbâkî Nâsır, K11/1, s. 29.

<sup>87</sup> Sâbit, K23/26, s. 96; Birri, Mt4/6-7 ve 44, s. 187 ve 189.

<sup>88</sup> Selim Sırrı Kuru, “Sünbülzâde Vehbî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 140.

*Hamdü li'llâh* himmet-i sultân-ı 'adl-âyîn ile  
Leşker-i İslâm'ın oldu her biri şîr-i jiyân (Birri, Mt4/5, s. 187)

*El-minnetü li'llâh* ki nizâm üzre müretteb  
Tedbîr ile ser-te-ser ordu-yı hümâyûn (Vehbî, K9/9, s. 86)

Divan şairleri, sefer hâlindeki Osmanlı ordusu ya da donanması için de şükrederler. Zira “mübarek” olduğu düşünülen sefer yeni bir zaferin/fethin ilk adımı dolayısıyla müjdecisidir:

*Hamdü li'llâh* yine der-kâr olup bâd-ı şimâl  
Çıkdı deryâya donanma-yı hümâyûn-ikbâl (Cem'i, K7/1, s. 95)

*Bi-hamdi'llâh* mübârekdir sefer şevketlü hünkârım  
Nümâyân oldu âsâr-ı zafer şevketlü hünkârım (Vehbî, K12/1, s. 88)

Osmanlı donanmasına güç katan savaş gemilerinin yapılıp suya indirilmesi de şairler tarafından sevinç ve şükürlerle karşılanmıştır. Nedîm, 1134'te (1722) yapılan üç ambarlı kalyon<sup>89</sup> için defaatle tarih düşürüp hamd eder:<sup>90</sup>

Âba üç anbarlı kıldı meymenet ile nüzûl  
Şükr İlah'a indi üç anbarlı sa'd eyyâmda (Nedîm, Kt 15/11, s. 124)

Bu muhteşem ve coşkulu ordu/donanma karşısında “düşmân-ı dîn”in kanlara gark olması;<sup>91</sup> aklını kaybetmesi;<sup>92</sup> makhûr (bozulmuş), dağılmış, müdemmer, zelil, helâk veya bed-nâm olması;<sup>93</sup> dolayısıyla nâ-kâm hâle düşmesi<sup>94</sup> şükürle anlatılır. Zira bu İslâm'ın küfre üstünlüğüdür. Hâletî düşmanın elindeki imkânlara rağmen imanın nurunun ateşe/küfre üstünlüğüne, Ganîzâde “gazi” olarak nitelendirdiği Sultan Ahmed'in kâfirden - Sinop kıyılarını yağmalayan Kazaklardan<sup>95</sup> intikam almasına<sup>96</sup> şükreder:

<sup>89</sup> İdris Bostan, “Gemi (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 14.

<sup>90</sup> Ayrıca bkz. Nedîm, Kt15/7, s. 124 ve Kt16/9, s. 125.

<sup>91</sup> Âsım, K6/11, s. 179; Birri, Mt4/8, s. 187; Nedîm, K15/27, s. 70.

<sup>92</sup> Behcetî, K14/20, s. 317.

<sup>93</sup> Celâlî, T2/12, s. 217; Cemâlî, 6/9, s. 121; Kâtibzâde Sâkıb, Kt15/15, s. 102; Atâyî, K15/57, s. 77.

<sup>94</sup> Abdî, Tk10/12, s. 212.

<sup>95</sup> Mücteba İlgürel, “Ahmed (I)”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 32.

<sup>96</sup> Düşmandan intikam almakla ilgili ayrıca bkz. Hâletî K9/1, s. 101; Vehbî, T46/33, s. 338.

Tayanurdu be-gâyet top-ı âteş-bârına düşmen  
*Bi-hamdî'llâh* ki gâlib geldi nâra nûrî îmânun (Hâletî, K7/9, s. 96)

*Hamdü li'llâh* husrev-i gâzî şeh-i 'âlî-makâm  
 Tîğ-i 'âlem-gîr ile kâfirden aldı intikâm (Nâdirî, K13/1, s. 139)

Mısır, Yemen, Hemedan, Revan, Şirvan, Rodos, Belgrad, Niş, Nemçe (Avusturya) vilayetleri; Kamanıçe, Çehrin ve Koron kaleleri; Mehadiye Boğazı şairlerin fethine şükrettikleri yerlerden sadece bazısıdır.<sup>97</sup> Nedîm, Revan'ın fethinden hemen sonra düzenlenen ve padişahın da katıldığı mecliste şükür için bir tatlı çeşidi olan revani yemenin gerekliliğinden bahsederek söz oyunu yapar:

*Sad-bâr-ı şükr ü minnet* aldı yine Revân'ı  
 Hakan-ı rub'-ı meskûn Sultân Murâd-ı Râbî' (Atâyî, T25/1, s. 278)

Tezkîr için feth-i Revân ni'meti *şükriün*  
 Meclisde gerek kim gele helvâ vü revânî (Nedîm, K25/14, s. 92)

Divanlarda Osmanlı şairlerinin imparatorluk içindeki askerî-siyasî mücadeleler/isyanlar ile ilgili manzumeleri ve bunların bastırılmasına şükürleri de yer almaktadır.<sup>98</sup> Bu anlamda özellikle Celâlî isyanlarının yansımaları görülür. Edirneli Nazmî, 962'de (1555) gerçekleşen Düzmece Mustafâ hadisesini<sup>99</sup> ayrıntılarıyla anlattığı tarihinde kendini Şehzade Mustafâ olarak tanıtan kimseyi “müfsid”, etrafında topladıklarını şeytan ordusu (hayl-i şeyâtîn) olarak niteler (b. 1-2). Şair söz konusu şahsın idamıyla sonuçlanan bu isyanın hızlı bir şekilde bastırılmasına hamd etmektedir:

Tutuldu bî-ta'ab pes devletinde şeh Süleymân'ın  
 Zevâl irdi *Hudâ'ya hamd* tîz günde o bed-hâle (Nazmî, T353/4, s. 3977)

<sup>97</sup> Örnekler için bkz. Za'îfi, T10/1, s. 258; Ahmed Rüşdî, T2/2, s. 151; Celâlî, T21/1, s. 236.

<sup>98</sup> Lebib, T8/36, s. 197 ve T34/1, s. 227. Lebib'in bahsettiği olayların tarihi arka planı için bkz. Kenan Bozkurt, “Şehir Tarihi ve Tarihe Tanıklık Bağlamında Lebib'in Tarihleri”, *SOBİDER*, 17, Malatya 2017, 221-5.

<sup>99</sup> Kaynaklarda Celâlîlik olarak geçen ve Şehzade Mustafa'nın idamından (1553) sonra ortaya çıkan Düzmece Mustafa isyanı ile ilgili bkz. Mücteba İlgürel, “Celâlî İsyancıları”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 253.

Ganîzâde de aldığı “sert ve kanlı tedbirler sonucu” Celâlî baskısının Anadolu halkı üzerindeki etkilerini ortadan kaldıran Kuyucu Murâd Paşa’ya (ö. 1020/1611)<sup>100</sup> yazdığı kasidesinde on yedinci yüzyılın hemen başında Halep, Anadolu ve Bağdat’ta ortaya çıkan isyanlardan bahseder. Kiminin adını anarak kimine gönderme yaparak Kalenderoğlu Mehmed, Canbulatoğlu Alî, Tavîl Ahmed, Meymûn gibi Celâlî reislerinin kötülük ve fitnelerini anlatır (b. 2-5). Şair bir taraftan kâfir kralın da savaşı âdet edinip İslam askerine rahat vermediğini söyler (b. 6). Kuyucu Murâd Paşa hem Celâlî isyanlarını bastırmış, hem de çok uzun yıllar süren Osmanlı-Avusturya mücadelesini Zitvatorok Antlaşması ile sonlandırmıştır. Dolayısıyla Ganîzâde, Paşa’nın iç huzuru sağlamasına ve uzun yıllar süren savaşlar sonucunda sulh yapmasına hamd etmiştir. Şair Celâlî isyanlarına gönderme yapacak şekilde Allah’ın ismi olan “zü’l-celâli ve’l-ikrâm”<sup>101</sup> ibaresini de kullanarak sanat yapar:<sup>102</sup>

*Hezâr şükr* ki âhir bu hâli def itdi

Kemâl-i merhamet-i zü’l-celâli ve’l-ikrâm (Nâdirî, K24/10, s. 170)

*Barış (Sulh)*: On yedinci yüzyıldan sonra savaşlar sonrasında yapılan barışlar -özellikle Karlofça (1110/1699) ve Pasarofça (1130/1718)- için sulhiyeler<sup>103</sup> yazılmış, şairler bunlarda savaşın bitip dünyanın yeniden düzen bulması; fitne, keder ve gözyaşının yerini barış günleri, huzur, sükûnet ve emniyetin alması gibi nedenlerle hamd etmişlerdir.<sup>104</sup> Hamd söyleminin bağlamının/vesilesinin farklılaşması bir yandan kasidelerde bir araya

<sup>100</sup> Kuyucu Murâd Paşa ve dönemindeki Celâlî isyanları hakkında bkz. *a.g.m.*, 254 ve Ömer İşbilir, “Kuyucu Murad Paşa”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 507-8.

<sup>101</sup> “Azamet ve kerem sahibi”.

<sup>102</sup> Nâdirî, Murâd Paşa’ya yazdığı bir diğer kasidesinde de onun Celâlî zulmetini def ederek nur-ı cemal mazhar olduğunu söyler. Böylece söz oyunları ile Allah’ın celal ve cemal sıfatlarını hatırlatır (Nâdirî, K25/36, s. 175).

<sup>103</sup> Nâbî, Sâbit ve Seyyid Vehbî’nin sulhiyelerinden yola çıkılarak bu türle ilgili yapılan çalışma için bkz. Bayram Rahimguliyev, *Osmanlı Edebiyatında Dönüşümün Şiiri: Sulhiyeler*, YLT, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007. Nâbî ve Sâbit’in sulhiyeleri için ayrıca bkz. Ali Fuat Bilkan, “İki Sulhiye ve Osmanlı Toplumunda Barış Özlemi”, *Osmanlı Şiirine Modern Yaklaşımlar*, İstanbul 2006, 66-96.

<sup>104</sup> Rahimguliyev, şairlerin toprak kaybına rağmen hamd etmelerine dikkat çekerek bu şekilde toprak ve otorite kaybına göz yumduklarını söyler. Kaybedilenlerin görünme-yişini ve yenilgi karşısında bile sevinir hâle gelmeyi de sanatçıların/toplumun barış



gelen kelimelerde değişiklik meydana getirmesi diğer yandan Osmanlı aydınının/toplumunun değişen zihniyet yapısını göstermesi açısından kayda değerdir. Zira on yedinci yüzyılın sonuna kadar padişahın cihan hâkimiyeti ideali şairler tarafından tereddütsüz desteklenirken 1699'dan ya da başka bir deyişle on sekizinci yüzyılın başından itibaren sulh kavramı önem kazanmaya başlamış, sulhün özlemini çeken bazı şairler divanlarında savaş karşıtı söylemlerle padişahları barışa yönlendirmişlerdir.<sup>105</sup>

Âsım (ö. 1122/1710), divanındaki 7. kasideye<sup>106</sup> barışın memlekette oluşturduğu olumlu havayı anlatarak başlar (b. 1-15) ve sulh için şükreder:

*Bi-hamdi'llâh* münevver oldı subh-ı sulh ile 'âlem  
Zalâm-ı fitne hep peygûlelerde ihtifâ eyler (Âsım, K7/16, s. 185)

Şairin bahsettiği sulh “Osmanlılar’ın başarısız Viyana kuşatması ardından Avusturya, Lehistan, Venedik’in oluşturduğu ve 1695’te Rusya’nın da katıldığı müttefik kuvvetler karşısında değişik cephelerde yaptıkları mücadelelere son veren Karlofça Antlaşması”dır.<sup>107</sup> Şair daha sonra “bu sulha bâ’is” (b. 17) olan Râmî Paşa’nın (ö. 1119/1708) övgüsüne geçer ki Râmî Mehmed Paşa Karlofça barış müzakerelerinde başmurahtas (delege) olarak bulunmuştur.<sup>108</sup> Âsım övgüsü boyunca farklı beyitlerde Mehmed Paşa’nın bu barış antlaşmasıyla devlete/topluma yaptığı katkılardan bahseder (b. 21, 36, 64).

---

olmasaydı devletin daha kötü bir duruma düşeceğinin farkında olmalarına bağlar. Bunu da A. Fuat Bilkan gibi yeni bir anlayış ve dünya görüşünün yansıması olarak yorumlar. Bkz. Rahimguliyev, *a.g.t.*, 42-8 ve 66.

<sup>105</sup> Nuran Tezcan, Atâyi’nin *Sâkinâme* (‘*Âlemnümâ*) ve *Nefhatü'l-Ezhâr* mesnevilerinin sebep-i teliflerinden yola çıkarak bu savaş karşıtı söylemin on yedinci yüzyılın başında da var olduğunu belirtir. Bkz. Nuran Tezcan, “Sebeb-i Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü”, *Doğu-Batı*, 52, Ankara/İstanbul 2010, 56 ve 61-2.

<sup>106</sup> İlgili çalışmalarda muhtemelen görülmediği için üzerinde durulmayan bu kaside de bir sulhiye örneğidir. Zira şair övgüsünü “sulh” söylemi etrafında geliştirir. *Âsım Divanı* üzerinde yapılan çalışmada [Musa Tozlu, *Âsım (öl. H. 1122/M. 1710) Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2013.] başlığı bulunmayan bu kasidenin sulhiye olduğu fark edilmemiştir. Tezde şairin “Sulhiyyedür” başlıklı kasidesi (K17) divandaki tek sulhiye örneği olarak gösterilir. Şairin bir diğer sulhiyesi için bkz. Âsım, K12, s. 208-15. Son olarak Âsım’ın sulhiyeleriyle ilgili bir yazı yazmakta olduğumu belirtmek isterim.

<sup>107</sup> Abdülkadir Özcan, “Karlofça (Karlofça Antlaşması)”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 504.

<sup>108</sup> Recep Ahışalı, “Râmî Mehmed Paşa”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 449-51.

Şair divanındaki bir diğer kasidede dönemin padişahı II. Mustafâ, barışın sağlanmasında çaba harcayan Amcazâde Hüseyin Paşa (ö. 1114/1702) ve Râmî Mehmed'i övdükten (b. 26-52) sonra halkın asayiş bulmasına hamd eder:

*Hakk'a şükr ü sipâs ola dâ'im*  
Buldı âsâyîşi kibâr ü sığar (Âsım, K17/53, s. 238)

1683-1699 yılları arasında devam eden ve Karlofça Antlaşması ile son bulan bu savaşlar esnasında Bosna'da bazı kaleler işgal edilmiş, antlaşma yapılırken de bunlarla ilgili uzun tartışmalar yapılmıştır.<sup>109</sup> Dolayısıyla Bosna'da bu uzun savaşların etkileri bir hayli hissedilmiştir. Âsım aynı kasidede Bosna valisi Halîl Paşa'yı (ö. 1715) da överek Bosna'nın antlaşmadan sonraki yeni durumuna şükreder:

*Hakk'a minnet diyâr-ı Bosna'da hiç*  
Kalmadı şimdi kimse zâr u nizâr (Âsım, K17/73, s. 240)

Bir diğer Bosnalı şair Sâbit de Amcazâde Hüseyin Paşa'nın övgüsü için yazdığı kasidesine Nâbî (ö. 1124/1712) gibi hamdle başlar.<sup>110</sup> Onun hamdinin sebebi Karlofça'ya fetva çıkmasıdır. Şair barışı şerbete, savaşı içilmesi haram olan şaraba benzeterek toplumun savaş ve barışa bakış açısını oldukça hoş bir şekilde yansıtmıştır. Böylece daha önceki yüzyıllardaki "şehadet şerbeti barış şerbetine dönüşmüştür":<sup>111</sup>

*Şükr-i Bârî ki be-fetvâ-yı imâm-ı İslâm*  
Şerbet-i sulh helâl oldu mey-i ceng harâm (Sâbit, K41/1, s. 142)

Nedîm ise "18. yüzyılın başında özellikle İbrâhîm Paşa'nın gayretleriyle oluşturulan barış ve istikrar dönemi"nden<sup>112</sup> son derece memnun görünmektedir. Şair İbrâhîm Paşa için yazdığı methiyede savaş (rezm) zamanının

<sup>109</sup> Özcan, "Karlofça", 504 ve 506.

<sup>110</sup> Nâbî'nin meşhur beyti şöyledir: *Li'llâhi'l-hamd* olup ma'reke-i ceng tamâm/Buldı 'âlem yeñiden sulh u salâh ile nizâm (Nâbî, K13/1, s. 72) Şair aynı kasidenin 95. beytinde de hamd eder.

<sup>111</sup> Rahimguliyev, *a.g.t.*, 41. Sulhiyelerdeki bu imge değişimi için bkz. *a.g.t.*, 49-60.

<sup>112</sup> Nedîm, *Nedîm Dîvânı*, haz. Muhsin Macit, Ankara 2017, 10.

geçtiğini, artık bezm vakti olduğunu (b. 2) dile getirir ve bu sulh dönemine şükreder:

*Bi-hamdî'llâh* yine feyz-i safâ şâmil cihân üzre  
Cihân âsâr-ı hükm-i sulh ile emn ü amân üzre (Nedîm, K5/1, s. 40)

*Memduhun bir yeri teşrifî:* Padişahın (bazen bir paşanın) seferden dönüşünün veya av, kışlama gibi nedenlerle bir şehre gelişinin, herhangi bir memduhun çeşitli sebeplerle bir yeri teşrifinin anlatıldığı kaside ve tarih manzumelerinde söz konusu zatın selamle/sıhhatle o yere varması,<sup>113</sup> (böylece) yüzünü görmenin nasip olması,<sup>114</sup> eteğinin öpülebilmesi,<sup>115</sup> halkın/şairin muradına ermesi<sup>116</sup> ve şehrin şeref bulması<sup>117</sup> gibi nedenlerle şükürlere rastlanmaktadır. Kendisi de bir asker olan ve Kanunî ile pek çok sefere katılan<sup>118</sup> Üsküdarlı Aşkî bir kasidesinde Kanunî ve gazilerin, Azmizâde Hâletî (ö. 1040/1631) ise bir tarih manzumesinde III. Mehmed'in (salt. 1595-1603) gazadan/seferden sağlıklı dönmesine<sup>119</sup> hamd eder. Konu ne olursa olsun (doğum, teşrif, cülus vb.) özellikle tarih düşürülen beyitte hamd etme pek çok şairde görülen yaygın bir tutumdur.<sup>120</sup>

Fezâ-yı kudsi ervâh-ı şehîdân eyleyüp mesken  
*Bi-hamdî'llâh* girü sıhhatle cümle gâziyân geldi (Aşkî, KM28/9, s. 196)

*Hamd idüp* Hâletî didi târih  
Geldi şâh-ı cihân selâmetle (Hâletî, T4/4, s. 220)

Ganîzâde Nâdirî (ö. 1036/1627) de 1612 yılı aralık ayı sonlarında sürek avı için İstanbul'dan Edirne'ye giden ve burada geçirdiği kışın ardından

<sup>113</sup> Aşkî, KM28/9, s. 196; Hâletî, T4/4, s. 220; Nazmî, Mk2/1, s. 3780.

<sup>114</sup> Ahmedî, Tk5/1, s. 208; Nâdirî, K6/7, s. 120; Nazmî, Mk2/5, s. 3780.

<sup>115</sup> Nedîm, K30/6, s. 97.

<sup>116</sup> Aşkî Mustafâ, T77/34, s. 687; Nefî, K25/9, s. 215.

<sup>117</sup> Yârî, Kt77/1, s. 987.

<sup>118</sup> İsmail Ünver, "Aşkî, Üsküdarlı", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 23.

<sup>119</sup> Gazadan dönmeye ilgili hamd örnekleri için ayrıca bkz. Celâlî, T57/1, s. 270; Behcetî, K15/1, s. 321; Vechî, 121/4, s. 100.

<sup>120</sup> Diğer bazı örnekler için bkz. Aşkî Mustafâ, T34/60, s. 657 ve T77/45, s. 688; Örfî, T13/1, s. 253; Rehâyî, T13/1, s. 132; Nazmî, T42/2, s. 3870.

baharla birlikte (nisan ortalarında) Bolayır, Gelibolu üzerinden avlanarak 14 Mayıs 1613'te İstanbul'a varan I. Ahmed'e<sup>121</sup> (salt. 1603-1617) yazdığı kaside Padişah'ın İstanbul'a dönüşüne hamd etmektedir:

*Bi-hamdî'llâh* yirine geldi halk-ı 'âlemün cânı  
Şu dem kim 'izz ile taht-ı kadîminde karâr itdi (Nâdirî, K11/35, s. 136)

Bu sürekle avıyla ilgili ayrıntılı bilgiler içeren kasidesini 14 Mayıs 1613'te ya da hemen sonrasında yazdığı anlaşılabilir şairin bu esnada I. Ahmed'in yanında olduğu bilinmektedir.<sup>122</sup> Zaten kendisi de bir sonraki beyitte bu yolculuk esnasında Padişah'ın hizmetinde olmasına şükretmektedir:

Hudâvendâ Hudâ'nun şükriñ eyler Nâdirî benden  
Ki her sâ'at rikâbuñda anı hıdmet-güzâr itdi (Nâdirî, K11/36, s. 136)

Lâle devrinin eğlencelerini tablo çizer gibi anlatan Nedîm'in "Teşrif-i Sadr-ı 'Âlî İbrâhîm Paşa be-Sarây-ı Mustafâ Paşa be-Şeb-i Helvâ" başlıklı kasidesi Paşa'nın bir kış gecesinde düzenlenen helva sohbetine<sup>123</sup> gelişine hamdle başlar.<sup>124</sup> Beyitteki "yine" sözcüğü özellikle Sadrazam İbrâhîm Paşa (ö. 1143/1730), İbrâhîm Paşa'nın damatları kaptan-ı derya Mustafâ Paşa (ö. 1143/1730) ve Mehmed Kethüdâ'nın (ö. 1143/1730) saray/konaklarında düzenlenen, sıklıkla padişahın da teşrifıyla yapılan<sup>125</sup> meclislere/eğlencelere işaret etmektedir:

*Hamdü li'llâh* yine ikbâl ile düstûr-ı güzîn  
Geldi bu meclise mânend-i meh-i ferverdîn (Nedîm, K26/1, s. 93)

Şairler bazen gelen/teşrif eden kişinin kimliğine ya da mesleğine uygun özelliklerini ön plana çıkararak hamd ederler. Örneğin Cem'i (ö. 1070/1659-

<sup>121</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Çelik, "Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne'nin Yeri ve Edirne Kazasındaki Av Alanları (Hassa Şikâr-gâhı)", *XIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 4-8 Ekim 1999) Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara 2002, III/III. kısım, 6.

<sup>122</sup> Mustafa Uzun, "Ganîzâde Mehmed Nâdirî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 355.

<sup>123</sup> Kış toplantıları hakkında kullanılan bu tabirle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Pakalın, *a.g.e.*, 797-9.

<sup>124</sup> *Nedîm Divanı*'nda Damad İbrâhîm Paşa'nın helva sohbetini teşrifî dolayısıyla hamdin diğer örnekleri için bkz. Nedîm, K28/3-5, s. 95 ve K30/6, s. 97.

<sup>125</sup> Pakalın, *a.g.e.*, 798-9.

60), IV. Murâd'la (salt. 1623-1640) birlikte gittiği Bağdat seferinden dönen Şeyhülislam Yahyâ'ya (ö. 1053/1644) yazdığı kasidede insanların, irfan ehlinin kiblesinin âsîtanı olan Şeyhülislam'ın gelmesinden dolayı şükür secdesi yapmaları gerektiğini vurgular. “Bir nimete kavuşma veya bir sıkıntı ya da musibetten kurtulma sebebiyle Allah'a karşı şükran ifadesi olarak yapılan”<sup>126</sup> şükür secdesi, pek çok şairin çeşitli konular dâhilinde kullandığı bir tabirdir:<sup>127</sup>

*Secde-i şükr* iderek yârân teveccüh eylesün  
Âsîtan-ı kible-i erbâb-ı ‘irfândur gelen (Cem’î, K10/17, s. 110)

Şairlerin kendilerinin ve tüm şehrin sevincini dile getirdikleri bu manzumelerde coşkunun asıl nedeni -seferden dönülüyorsa zafer kazanmanın yanı sıra- memduhun, özellikle de padişahın gittiği şehri ve insanlarını (ve elbette şairi) lütuflarıyla mamur etmesidir. Bâlî (ö. 1001/1592'den sonra), II. Selîm'in avlanmak için Edirne'ye gelmesi üzerine yazdığı kasidede Padişah'ı Hüma kuşuna benzeterek onun şehre uğur, zenginlik, bolluk getirdiğini anlatmak ister:<sup>128</sup>

*Bi-hamdî'llâh* ki şehre devlet-ile pâdişâh geldi  
Hümâveş sâye salar halka bir zıll-i Hudâ geldi (Bâlî, K18/1, s. 144)

On beşinci yüzyıl şairlerinden Fânî'nin (ö. 910/1504[?]) baştan sona Bozdağ yaylağını methettiği kasidesinde Şehzade Korkut'un (ö. 919/1513) gelişiyile “müşerref” olan şehrin (b. 27) cennete döndüğünü söyleyip şükretmesinin nedeni de budur:

Sâyesi Tûbî boyunuñ *hamdü li'llâh* düşeli  
Sahn-ı cennetdür sanasın kim kazâ-yı Bozdağ (Fânî, K4/30, s. 29)

<sup>126</sup> Nihat Dalgın, “Secde”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 272.

<sup>127</sup> “Secde-i şükr” veya “secde-i şükrân” şeklindeki diğer bazı örnekler için bkz. Abdî, T9/9, s. 236; Lebîb, K7/16, s. 83 ve T4/12, s. 185.

<sup>128</sup> Bu kudumiyye ve sosyal-tarihi bağlamı hakkında bilgi için bkz. Betül Sinan Nizam, “Edirneli Şair Bâlî Çelebi'nin Kaleminden 16. Yüzyıl Osmanlı Sosyal ve Siyasal Hayatı”, *Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları*, XLVII, [Cambridge] 2017, 131-61.

IV. Murâd tarafından Edirne'ye sürülen Nefî (ö. 1044/1635) ise Sultan'ın Edirne'ye gelişi üzerine yazdığı kasidede şehrin sevincini ve kazanımlarını anlattıktan sonra sözü kendine getirir. Bu "teşrif" in kendi üzerindeki olumlu etkilerini dile getiren şair "yeniden padişahın iltifatını kazanarak İstanbul'a dön[müştür]":<sup>129</sup>

*Hamdü li'llâh* devlet el viridi açıldı tâli'üm

Kalmadum künc-i belâ-yı firkatünde nâ-murâd (Nefî, K25/9, s. 215)

*Herhangi bir yapının inşası veya tamiri:* Osmanlı şairleri divanlarına saray, kasır, cami, medrese, türbe, kapı, kale, kışla, top/silah ambarı, çeşme vb. yapılar için düştükleri tarihleri de dâhil etmişlerdir. Genellikle divanların sonunda veya kasideler arasında yer verdikleri bu manzumelerde yapıyı inşa ettiren ya da yenileteni överler ve bu zatları söz konusu esere muvaffak eylediği için Allah'a hamd ederler. Yapının tamamlanması, tamir edilişi, yenilenmesi, sağlamaştırılması, âbâd/mamur edilmesi şükredilen diğer durumlardır:<sup>130</sup>

*Bi-hamdî'llâh* bu âsâra muvaffak eyledi Mevlâ

O düstûrî ki hîç mazhar degüldür aña bir düstûr (Kâtibzâde Sâkıb, Kt9/5, s. 91)

*Bi-hamdî'llâh* Hudâ'nuñ oldu lutf-ı bî-dirîğinden

O hısnı ser-te-ser ta'mîre emri anlaruñ cârî (Kâtibzâde Sâkıb, Kt13/13, s. 97)

Bu hamdlerin içeriği, bir başka deyişle beytin kelime kadrosu yapının türüne ve işlevine göre değişiklik gösterebilir. Örneğin Nedîm Üsküdar'da Başkadın Çeşmesi'nin<sup>131</sup> yapılışına düştüğü tarihte mahallenin susuzluğunun giderilmesine şükrederken, Darüssaade Ağası Hacı Beşîr Ağa'nın (ö. 1159/

<sup>129</sup> Metin Akkuş, "Nefî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 524.

<sup>130</sup> Bâdî, T(numarasız)/3, s. 72; Za'îfî, T4/1, s. 255; Vehbî, T29/1, s. 321.

<sup>131</sup> Bu çeşme için bkz. İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri II-Beyoğlu ve Üsküdar Cihetleri*, İstanbul 1945, 312-4 ve *Osmanlı Kitabeleri Projesi*, haz. Hatice Aynur-Kayoko Hayashi-Hakan Karateke, <http://www.ottomaninscriptions.com/information.aspx?ref=gmap&bid=892&hid=988> (31.08.2018).

1746) “devlet-serây”ı<sup>132</sup> için yazdığı manzumede sarayın süs ve ziynetlerle donatılması ile eğlence ve neşenin mekânı olmasına hamd eder:

Bu mahalle âb-ı sâfiye katı muhtâc idi  
*Hakk'a şükr olsun* bu mâ 'atşânı irvâ eyledi (Nedîm, Kt22/5, s. 129)

*Bi-hamdî'llâh* tamâm olup kemâl-i zîb ü ziynetle  
 Fezâ-yı pâki âsâyışgeh-i sûr u safâ oldu (Nedîm, Kt45/14, s. 148)

Abdî-i Karahisârî (ö. 1302/1884), Sultan Abdülazîz'i (salt. 1861-1876), Beylerbeyi ve Çırağan saraylarını, Gülhane'deki top ambarını, Beşiktaş çarşısını vs. övdüğü muâşşerinde Maçka'daki silah ambarına şükretmekten cayanların layığının Maçka'daki kabristana düşmek olduğunu söylemektedir. Böylece bir nevi bedduada bulunarak şükürsüzlüğün cezasını dile getirir:

Böyle bir debbüyuñ eden *hamd ü şükr*inden nükûl  
 Düşse lâyıık hâk-i idbâra mezâr-ı Maçka'da (Abdî, Tk9/4, s. 202-3)

Ahmedî ise I. Mehmed'in övgüsü için yazdığı “mülk” redifli kasidesinde bir yapının inşası ya da yenilenmesine değil bir yapılar bütünü olan şehrin imarına/bayındır hâle gelmesine şükretmektedir. Şair kasideyi muhtemelen I. Mehmed'in Bursa'yı tekrar ele geçirip hükümdarlığını ilan etmesinden sonra yazmıştır:

Deyyâr memleketde yoğ-ıdı sen irmedin  
 Sinüñle oldı *şükr* 'imâret diyâr-ı mülk (Ahmedî, K49/17, s. 121)

<sup>132</sup> Sahilde olduğu anlaşılan (b. 7) bu sarayla ilgili kaynaklarda bilgiye ulaşılamadı; ancak Ayvansarayî, Beşir Ağa'nın “Bahâriye nâm sâhilhânede” vefat ettiğini belirtir. Bkz. Ayvansarayî Hüseyin Efendi-Alî Sâtı' Efendi-Süleymân Besîm Efendi, *Hadîkatü'l-Cevâmi'* (İstanbul Câmileri ve Diğer Dinî-Sivil Mi'mârî Yapılar), haz. Ahmed Neziht Galitekin, İstanbul 2001, 90. Ayrıca bkz. George Junne, *The Black Eunuchs of the Ottoman Empire-Networks of Power in the Court of the Sultan*, London 2016, 192 ve Necdet Sakaoğlu, “Beşir Ağa (Hacı)”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, II, 174. Bu bilgiden yola çıkarak olsa gerek bazı araştırmacılar Nedîm'in şiirinin konusunu oluşturan bu sarayın Eyüp Bahariye'de olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin bkz. Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa-18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlknur Güzel, İstanbul 2010, 265 ve 283.

*Şairlik yeteneği ve şiirin nitelikleri:* Osmanlı şairleri özellikle kasidelerinin fahriye kısımlarında söz söyleme kabiliyetleri ile kendilerinin ve şiirlerinin birtakım özelliklerine, bunların Allah'tan gelen bir lütf olduğunu da vurgulayarak şükretmişlerdir. Çeşitli benzetmelerden yararlanan sanatçılar bu şekilde ne kadar iyi şair olduklarını anlatmaya çalışırlar. Şairlerin öncelikle Allah'ın kendilerini bir şair/söz ustası olarak yaratmasına, şiir söyleme kabiliyeti vermesine hamd ettikleri görülür.<sup>133</sup> Zâtî (ö. 953/1546), kendini rağbet edilen sözler söyleyen bir papağana benzetmiş ve bu lütf için sürekli şükrettiğini söylemiştir. “Şekker-i şükr” ifadesi cinas yapma olanağı da sağladığı için olsa gerek şairler tarafından çokça kullanılır:<sup>134</sup>

*Şükr* aña kim bizi halk itdi Hudâ-yı müte'âl  
Dilümüz eyledi miftâh-ı suhan virdi kemâl

*Şekker-i şükrin* ağızdan ne için düşürevüz  
*Şükr* aña k'itdi bizi tûtî-i mergûb-mekâl (Zâtî, K5/1, 3, s. 8)

Osmanlı Türkçesiyle yazdığı bir divanı olan Fransız çocuk şair Charles Vernet (ö. 1866[?]) ise Osmanlı şairlerinden farklı olarak Allah'ın küçük yaşta ona “Türkçe” şiir söyleme kabiliyeti ihsan etmesine şükreder:

Hocasız on dört yaşında şâ'ir oldum Türki'de  
*Biñ sipâs olsun* odur ihsân-ı Yezdân'ım benim (Verne, K8/2, s. 59)<sup>135</sup>

Divan şairleri kendilerinin ve eserlerinin, şiirde veya iyi bir sanatçıda bulunması gereken özelliklere sahip olmasına hamd etmişlerdir. İrfan, hüner, ilim ve kemal bu faziletlerden sadece bazısıdır.<sup>136</sup> Ali Emîrî (ö. 1342/1924), Sultan Abdülazîz'e yazdığı kasidesinin ilk bölümünde şairliğini överken kitaplarla olan dostluğuna ve dolayısıyla ilim ve kemal sahibi oluşuna şükreder:

<sup>133</sup> Tûrâbî, Mf1/1, s. 728; Vehbî, T(numarasız)/1, s. 502.

<sup>134</sup> Şairler bazen bu iki kelimeyi tamlama kurmadan ama aynı beyitte kullanmışlardır. Yine bazen “şeker” sözcüğünün yerine aynı anlama gelen “sükker” de tercih edilebilmektedir. Örnekler için bkz. Ahmedî, K27/8, s. 80 ve K55/22, s. 138; Bâkî, K20/39, s. 52; Vehbî, K34/46, s. 173; Neylî, K11/4, s. 265.

<sup>135</sup> Ayrıca bkz. Verne, K2/18, s. 48.

<sup>136</sup> Yârî, K43/80, s. 466 ve K43/114, s. 468.



Bulmadım dünyâda gitdi kendime bir âşinâ  
*Hamdü li'llâh* âşinâ ders ü kitâb oldu baña

*Şükriü li'llâh* sa'y edip kesb eyledim ilm ü kemâl  
 Pîşvâ oldu baña imdâd-ı feyz-i kibriyâ (Alî Emîrî, K5/1, 7, s. 153)

Şairler söyleyecek sözlerinin hiçbir zaman tükenmemesine, her zaman söz/şiir üretebilecek kabiliyette olmalarına da şükrederler. Yârî şiir söyleme yeteneğini hazineye benzetir ve bu hazinenin bolluğunu anlatmak için değerli şiirlerini ganimet olarak/karşılıksız dağıttığını ifade eder:

*El-minnetü li'llâh* ki gencîne-i tab'um  
 Dünyâyı ider muğtenem-i gevher-i fâhir (Yârî, K44/11, s. 469)

Eşref Paşa (ö. 1312/1894) da şiir yazmaya başladığında sayısız manaların hücumuna uğradığını söyleyip bu kudrete hamd eder:

*Hamdü li'llâh* kuvvet-i tab'ım degil ol gûne kim  
 Nazm için endîşeye versin kemâl-i ıztırâb

*Minnet Allâh'a* baña ol rütbe vermiş iktidâr  
 Başlasam nazma hücum eyler ma'ânî bî-hisâb (Eşref, K22/36-37, s. 77)

Nefî aynı durumu yeteneğinin sınırlarını zorlamadığını söyleyerek anlatır:

*Minnet Allâh'a* ki virmiş o kadar isti'dâd  
 Nazm için eylemezsin tab'uma zûr u ibrâm (Nefî, K50/47, s. 360)

Şairlerin kendilerini sık sık meşhur Arap ve İran şairleriyle kıyasladıkları ve onlara benzerlikleri ya da onlardan üstünlükleri ile övündükleri malumdur. Zaman zaman bu duruma şükür de edilir. Edirneli Hüseyin Âlî (ö. 1058/1648[?]) “Hz. Peygamber’in şairi olarak tanınan sahabi” Hassan b. Sâbit (ö. 60/680 [?])<sup>137</sup> ve meşhur Arap hatibi Sehbân'ı<sup>138</sup> anarak kendisinin, zamanında bu şairler gibi olmasına hamd eder:

<sup>137</sup> Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 399-402.

<sup>138</sup> Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, haz. Cemâl Kurnaz, İstanbul 2004, 260.

*Bi-hamdî'llâh* benim dehrüñ bugün Hassân u Sehbân'ı  
Müsellemdür sözüm cümle kirâm-ı nükte-sencâna (Âlî, K4/90, s. 25)

Dolayısıyla divanlarda sık sık karşılaşılan muhatabın/memduhun met-hini yapmaya/yapabilmeye şükrün nedeni de temelde bunun için gerekli özelliklere şairlerin kendilerinin sahip olmalarıdır. Aşkî gönlünü “belâgat” bağında memduhunu öven bir kuşa benzeterek hamd eder. Atâyî ise şiirini öven beyitlerden sonra meduhunun övücüsü olmanın kendisi için en büyük servet olduğunu söylemektedir:

*Hamdü li'llâh* ol belâgat büstânınuñ bu dem  
Gülşen-i medhinde gönlüm murg-ı hoş-elhânıdur (Aşkî, KM32/33, s. 201)

*Bi-hamdî'llâh* baña yitmez mi bu ser-mâye-i devlet  
Ki oldum bir senüñ gibi kerem-kâruñ senâ-kârı (Atâyî, K5/55, s. 44)

Gerekli özelliklere sahip olup memduhu lâıykıyla övebilen şairler revaç-tadır, rağbet görür, bir başka deyişle iltifata mazhar olur. Bu da elbette ki şükredilmesi gereken bir durumdur. Hâletî, kendisini övmenin gereksiz olduğunu, pazarda satılan bir mala benzettiği şiirinin müşterisinin çok olduğunu söyleyerek hamd eder:

Ne lâzım saña ey dil çak bu denlü hod-fürüş olmak  
*Bi-hamdî'llâh* metâ'-ı nazmuñuñ germ oldı bâzârı (Hâletî, K32/44, s. 149)

*Eser yazma ve tamamlama*: Şairler özellikle eserlerinin en sonun-da yer verdikleri tarih manzumesinde o divanın/mesnevinin vb. bitirilmesi, şiirlerin dağınık kalmaması, bir eser tertip edebilme gibi nedenlerle Allah'a hamd etmişlerdir. Bunun yanında divanlarının içinde bir bölümün (örneğin gazeliyyât), bir manzumenin (örneğin şehrengiz, tarih) son bulmasına hamd eden şairler de vardır:<sup>139</sup>

Hıtâmü'l-misk olup târîh-i tâmın söyledi ber-câ  
*Bi-hamdî'llâh* tamâm oldı hele dîvânuñ ey 'Aşkî (Aşkî Mustafâ, G555/15, s. 564)

<sup>139</sup> Feyzî, T1/5, s. 17; Vehî, 214/21, s. 149; Vehbî, G271/1-2, s. 481.

Kâtibzâde Sâkıb (ö. 1129/1716-7) ise mesnevi nazım şekliyle yazdığı dibacesinde manzum bir eser tertip ettiği böylece şairlik yoluna girdiği için hamd eder:

*Hamdü li'llâh* ki oldı baña nasîb  
Eser-i nazm eyledüm tertîb

*Hamdü li'llâh* ki itdi Hazret-i Hak  
Şu'arâ silkine beni mülhak (Kâtibzâde Sâkıb, D1/59-60, s. 38)

Divanlarda şairlerin kendilerinin veya bir başkasının çoğalttıkları eserler için de şükürler bulunmaktadır. Âbid (ö. 1290/1874'ten sonra) yazdığı tarih manzumesinde anlattığı üzere Abdulganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *Füsûsü'l-Hikem* şerhini<sup>140</sup> çoğaltmış ve en sonunda bir tarih düşürerek nüshayı tamamlamasına şükretmiştir:

Müeyesser kıldı çünkü Hak tamâmın şükr edip 'Âbid  
Mücevherle yazaydın târihi lâyıık idi hakkâ (Âbid, T(numarasız)/9, s. 129)

Burada *Aşkî Mustafâ Divanı*'nın sonunda kâtip Mehmed Sâlih Efendi'nin eserin istinsahına düşürdüğü tarihten de bahsetmek gerekir.<sup>141</sup> Müstensih 1275'te (1858)<sup>142</sup> nüshayı tamamlamış ve yazdığı manzumede kendisine seslenerek bu duruma zevkle şükretmesini söylemiştir:

*Şükr it* bu hâle zevkle ey kâtib-i fakîr  
Kim buldı hatm nüsha-i eş'âr-ı dil-pezîr (Aşkî Mustafâ, T88/1, s. 706)

*Kişisel meseleler:* Divanlarda şairlerin kendileri veya dostları/memduhları ile ilgili şahsî konular için Allah'a hamd ettikleri görülür. Sûzî

<sup>140</sup> Bkz. Abdulcebar Kavak, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri", *Universal Journal of Theology*, I/1, y.y. 2016, 51-73.

<sup>141</sup> Sâlih Efendi, Aşkî'nin divanını üç kez istinsah etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevisi (Metin-Muhtevâ-Tahlil)*, YLT, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE 2007, 27-8.

<sup>142</sup> Aşkî'nin divanını konu alan çalışmada bu tarih sehven "1285/1858" şeklinde verilmiştir. Yapa, a.g.t., 706.

(ö. 1246/1830) hacca gitmesini anlattığı manzumesinde Medine’yi görme isteğinin kabulüne şükreder:<sup>143</sup>

Rûz u şeb ârzû iderdim çün Medîne şehrini  
*Hamdü li’llâh* kim kabûl oldu niyâz-ı ‘âcizân (Sûzî, 18/6, s. 62)

Şahsî meselelerle ilgili şükürler çoğunlukla memduhun iltifatına nail olmak içindir. Şair bu şekilde övünerek bir isteğini dile getirmek ya da kendini temize çıkarmak ister. Örneğin müderrislik ile kadılık yapan ve pek çok kez görevlerinden azledilen<sup>144</sup> Ganîzâde, farklı kişilere farklı vesilelerle yazdığı kasidelerinde sadece nesri ve nazmını övmekle kalmaz memuriyetleri esnasında hep adaletli davrandığını, din ve devlet işlerinde özenli davrandığını, şeriatın kurallarını hakkıyla uyguladığını söyleyerek şükreder. Bu şekilde farklı beyitlerde “günahsızlığını (K18/38), ihanete uğramışlığını (K25/42), mahzuniyetini (K28/41)” beyan eden şair “merhamet (K18/36), himmet (K25/45), dest-gîrlük (K28/41), istihdam (K25/45)” taleplerine zemin hazırlamış olur:

*Minnet Allâh’a* idüp her mansıbumda ma’delet  
Kâr-ı dîn ü devlete itdüm firâvân ihtimâm (Nâdirî, K25/38, s. 175)<sup>145</sup>

Âşık Çelebi (ö. 979/1572) de kadılık görevi esnasında “Alî Pürtek Reis’in maiyetindeki filo, hükümdar gemisi de beraber olmak üzere Rusçuk önünden geçerken” karşılaşması teklifini “O birkaç tahtayı tazimden padişahımıza ne şeref ait olur.” gerekçesiyle önemsememiş, Alî Pürtek’in divanda bu olayı abartılı şekilde anlatmasıyla görevinden azledilmiştir.<sup>146</sup> Şair bu olayı anlattığı kasidesinde kendini “mücrim” diye arz eyleyen (b. 26) Pürtek’in yalan söylediğinin anlaşılmasına şükreder:

*Bi-hamdî’llâh* sözi kizb olduğu isnâd u bühtânı  
Bilindi ser-be-ser erkâna vü paşaya ağaya (Âşık Çelebi, 13/31, s. 57)

<sup>143</sup> Azmî de Halep’te Hz. Zekeriyyâ Türbesi’ni ziyaret etmesiyle ilgili şükreder (Azmî, K2/9, s. 195).

<sup>144</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzun, “Ganîzâde Mehmed Nâdirî”, 355.

<sup>145</sup> Ayrıca bkz. Nâdirî, K18/37, s. 154 ve K28/42, s. 184.

<sup>146</sup> Âşık Çelebi, *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ (İnceleme-Metin)*, haz. Filiz Kılıç, İstanbul 2010, I, 38.

Âkif, velinimetinin (b. 2) küçük yaştaki oğlu Mustafâ'nın *Kur'ân*'ı hatmetmesine tarih düşürüp hamd ederken elbette ki yine memduhunun iltifatına nail olmak istemiştir:

Bi'd-du'â 'Âkif dedim bu mısra'ı târîh için  
Mustafâ Beg *hamd ola* itmâm-ı Kur'ân eyledi (Âkif, T23/5, s. 274)

*Bir lutf/hediye/mansıba nail olma*: Sıralanan tüm bu vesilelerle şükrünü ifa eden şairlerin tek amacı elbette memduhunun takdirini kazanıp iltifatına mazhar olabilmektir. Bu iltifata nail olduklarında ise yine Allah'a hamd edip sevinçlerini ve memduha minnetlerini dile getirirler. Dolayısıyla zaman zaman "talepkâr" yönleriyle değil en azından bazı konularda "isteğine ulaşmış, tatmin olmuş" kimlikleriyle yer alırlar divanlarda. Memduhunun şairi kulluğa kabulü, şairin onun kapısında bende/hizmetli olabilmesi veya onun dergâhına intisap etme başlıca hamd sebebidir.<sup>147</sup>

*Şükr-i Hudâ* ki kulluğa itdün beni kabûl  
Rûy-ı niyâzı eyleyeyin ferş-i âsitân (Nâdirî, K29/33, s. 187)

Şairlerin memduhunun methini yapabilmek için gerekli vasıflara/şairlik kudretine sahip olma, dolayısıyla şiirinin rağbet görmesi gibi sebeplerle övünüp şükrettikleri yukarıda belirtilmişti. İşte şairler bu rağbeti memduhunun onları kulluğa kabulü olarak yorumlayıp ayrıca bu sebeple de hamd etmişlerdir:

Cihânda *şükriüm odur* 'abd-i kemterîn itdi  
Vücûd-ı cûd-şi'ârûn bu ben senâ-h'ânı (Yârî, K29/32, s. 421)<sup>148</sup>

Divanlarda şairlerin herhangi bir hediyeye/caizeye/mansıba mazhar olmanın şükrünü ettikleri de görülür. Nedîm "Kasîde Der-Sitâyîş-i Vezîr-i A'zam İbrâhîm Paşa Berây-ı Teşekkür-i Medrese"<sup>149</sup> başlıklı kasidesinde

<sup>147</sup> Nâdirî, K11/36, s. 136; Kâtibzâde Sâkıb, K8/1, s. 67; Nef'i, K55/1-2, s. 386.

<sup>148</sup> Yârî'nin bire bir aynı beyti için bkz. K33/52, s. 437.

<sup>149</sup> Makalenin "Giriş" kısmında anlamı verilen "teşekkür" kelimesinin divanlarda yalnızca Allah'a şükrü/minnettarlığı ifade etmek için kullanılmadığı bunun yanında bugünkü anlamına benzer şekilde bir hediye/caize/mansıb elde etme sonucunda memduha teşekkürü anlattığı da görülmektedir. Kaynaklardaki insanın insana

Sadrızam İbrâhîm Paşa'nın ihsanıyla "çerağ edilmesi"ni yani medresede müderris olarak göreve getirilmesini anlatır ve hamd eder:

*Bi-hamdî'llâh* ki oldum devletinde matlaba nâ'il

Çerâğ etdî'n 'inâyetle Nedîm-i zâr-ı şeydâyı (Nedîm, K8/45, s. 52)

teşekkürünün de bir şükür yolu olduğu vurgusu ve Hz. Peygamber'in "Allah'a şükretmeyen insanlara teşekkür etmez, insanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmez." hadisi (bkz. Çağrırcı, "Şükür", 259-61 ve Gündüz, *a.g.t.*, 10, 13-4 ve 32-4.) göz önüne alındığında bu durum makalenin konusu bakımından önemli hâle gelmektedir. Öncelikle "teşekkür"ün salt Allah'a şükürü ifade ettiği beyitler için bkz. Haşmet, T1/27, s. 99; Lebîb, K8/79-80, s. 92 ve T3/63, s. 183; Sâkıb Dede, T7/4, s. 551; Bâdî, K(numarasız)/12, s. 41 ve T1/7, s. 70; Abdî, K18/16, s. 154. Şairler bu beyitlerde doğrudan *teşekkür* sözcüğünü kullanabildikleri gibi *teşekkürler Hudâ'ya/Bârî'ye teşekkür edelim* gibi ifade kalıplarından da yararlanmışlardır. (Taramalarımnda ve TEBDİZ projesinde kelimeyi arattığımda dikkatimi çeken bir husus da hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın "teşekkür" kelimesine on yedinci yüzyıldan itibaren rastlanması. Daha çok divan incelendiğinde durumun değişmesi mümkün.) Kelimenin bir insana teşekkürü ifade edecek şekilde kullanımının örnekleri içinse bkz. Nâbî, K20/49, s. 122 ve T95/2, s. 248; Nâfiz, K1/46, s. 47; Nedîm, K10/27, s. 56; Ferid T58/8, s. 78; Aşkî Mustafâ, G6/5, s. 160 ve G334/6, s. 397. Şairlerin bu tür beyitlerde insana teşekkürün de bir çeşit Allah'a şükretme yolu olduğunun bilincinde olarak kelimeyi her iki anlamıyla kullandıkları söylenebilir. Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta sözcüğün manzume başlıklarında kullanılması durumudur ki aynı anlam farkı/benzerliği meselesi burada da ortaya çıkar. Örneğin Nedîm'in "Sıhhate kavuşma" bahsinde üzerinde durulan "Terkib-bend der-Teşekkür-i Sıhhat-i Şehensâh-ı 'Âlem" başlıklı manzumesi (Msl) padişahın iyileşmesinden ötürü şairin Allah'a şükürünü anlatırken yukarıda başlığı verilen kasidesi mansıb için İbrâhîm Paşa'ya teşekkürü ve dolayısıyla bu nimet için Allah'a şükürü aynı anda ifade eder. Başlıklarda "teşekkür" ibaresi için ayrıca bkz. Vehbî, K18, s. 106 ve K59, s. 257; Aşkî Mustafâ, T26, s. 633; Nevres-i Kadîm, 19, s. 297. Kelimenin Allah'a şükürü ve insana teşekkürü ima eden anlamlarını ayırt etmeden teşekkür içerikli şiirler hakkında yazılmış bir makale için bkz. İbrahim Halil Tuğluk, "Arz-ı İhtirâm: Teşekkür-nâme-Klâsik Türk Şiirinde Teşekkür İçerikli Şiirler", *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, 2, y.y. 2015, 88-100. Tuğluk'un da belirttiği gibi başlığında "teşekkür" ibaresi olan manzumelerin bir kısmı şairlere memduhları tarafından at/katır (Haşmet, Mk16, s. 243) saat (Sâbit, K25, s. 98) kitap (*Mesnevi*) (Şeyh Gâlip, K17, s. 27), para/altın (Haşmet, Ts6, s. 119; Nevres-i Kadîm, 19, s. 297) gibi hediyeler verilmesi üzerine kaleme alınmıştır (*a.g.m.*, 97-8). Çoğunun içeriğinde hamd/teşekkür/şükür ibareleri geçmez. Yine Tuğluk'un belirttiği gibi bu muhtevadan ziyade şiirlerin adlandırılması ile ilgili bir durumdur (*a.g.m.*, 91). Zira Sâbit'in "Sâ'atün Teşekkürüne" başlıklı manzumesinin (Sâbit, K25, s. 98) hemen altında kendisine verilen altın, samur kürk ve pirinç için yazılmış beş manzume daha vardır ve hiçbirinin başlığında ya da içeriğinde "teşekkür" kelimesi yoktur. Bu nedenle fark edilmediklerinden olsa gerek bu şiirler söz konusu makalede yer almaz.

Ravzî'nin (ö. 1009/1600'den sonra) pilav sevgisi ve özlemine anlatarak başladığı kasidesindeki III. Murâd zamanında Atmeydanı'nda katıldığı bir düğünde (b. 13)<sup>150</sup> Sultan'dan gelen bir ihsan olduğu gerekçesiyle pilav yemesine şükürü ilginçtir. Arpa kıtlığı ve isteği ile ilgili iki kaside de yazan (K6 ve K7) şair bu şekilde zorluk içinde yaşadığını, dolayısıyla iltifat beklentisini ve düğüne çağrılmasının bu açıdan önemini anlatmak istemiş olmalıdır:

*Hakk'a yüz biñ şükr ü minnet kim baña kıldı 'atâ*

Şeh Murâd ibn-i Selîm ibn-i Süleymân'um pilav (Ravzî, K11/15, s. 75)

Divanlarda memduhunun ihsanının çokluğu da vurgulanıp şükredilir.<sup>151</sup> Bu şükür çoğunlukla sonraki beyitlerde dile getirilen isteğin (daha çok ihsan, kulluğa yeniden kabul edilme) zeminini oluşturur. Atayî mahmûleri memduhunun ihsanının balının etrafına üşüşen karıncalara benzeterек sanatlı bir şekilde bu bolluğu anlatır:

*Minnet Allâh'a benüm gibi nice mûr-ı za'îf*

Şehd-i ihsânı ile gark-ı ni'amdur şimdi (Atâyî, K17/11, s. 81)

*Diğer konular:* Divanlarda yukarıdaki sınıflamalara dâhil edilemeyecek çok farklı durumlar için hamdlere rastlanabilmektedir. Daha fazla divan tarandığında bunlarla ilgili daha çok örneklere elbette rastlanabilir. Bunlardan Osmanlının sosyal ve siyasal yaşamı, hayat algısı, şairler ve çevresindekilerle ilgili çeşitli durumlar vb. hakkında çıkarımlar yapılabilir. Örneğin Şeyhülislam Yahyâ "Der-Şükr-i Bârân" başlıklı kıtasında şehir halkı tarafından yapılan yağmur duasının kabulüne hamd eder:

*Cenâb-ı Hazret-i Bârî'den isteyüp bârân*

*Hezâr minnet ü yüz şükr aña ki itdi nüzûl* (Şeyhülislâm Yahyâ, TK27/1, s. 495)

Aşkî, Kanunî'nin şehzadelerinin sünnet düğününü anlattığı kasidede düğünün başlamasıyla dünyanın mutluluk ile dolmasına/şenlenmesine şükretmektedir:

<sup>150</sup> Bunun III. Mehmed'in sünnet düğünü olma ihtimali yüksektir. Bkz. Edincikli Ravzî, *Ravzî Dîvânı*, haz. Yaşar Aydemir, Ankara 2017, 13-4.

<sup>151</sup> Çeşmizâde Reşid, 5/45, s. 45.

Oldı çün kim ibtidâ-yı sûr-ı şâh-ı kâmurân  
*Hamdû li'llâh* ser-be-ser toldı sürûr ile cihân (Aşkî, KM27/1, s. 190)

Nedîm, III. Ahmed'in (salt. 1703-1730) çıktığı bir av için yazdığı kaside avın güzel geçmesine hamd eder:

*Hele Allâh'a şükr olsun* güzel sayd u şikâr oldu  
 Hemîşe bendenin böyle hulûsu âşkâr olsun (Nedîm, K35/8, s. 101)

*Edirneli Nazmî Divanı*'nda ise Boğdan beyinin Müslüman olmasına düşürülen tarihlerden birinde Şeh Süleymân'ın devrinde putların kırılmasına hamd edilirken (T295/5) diğerinde doğrudan beyin hidayete erişine şükredilir. Sözü geçen kişi Boğdan voyvodası Petru Rareş'in (salt. 1527-1538, 1541-1546) İstanbul'da yıllarca rehine olarak kalan ve daha sonra İslamiyet'i de kabul eden halefi ve oğlu İliaş (ö. 1562)<sup>152</sup> olmalıdır:<sup>153</sup>

Kılıp Bogdan begine bir hidâyet hazret-i Hâdî  
 Şehûn öninde dîne gelmeğe geldi hemân *bi'l-hamd*

Müselmân oldı şâh öninde Nazmî didi târîhin  
 Müselmân oldı bir kâfir begi *Hâdî'ye biñ biñ hamd* (Nazmî, T294/1-2, s. 3956)

### Ortak Söylem Biçimi Olarak Hamd

Osmanlı şairleri doğum, ölüm, hastalıktan iyileşme, sefere çıkma, barış antlaşması imzalama, düğün ve baharın gelmesi gibi her türlü olayı/durumu memduha ulaşmanın, ona şiir sunmanın vesilesi kılmışlardır. Bu şekilde söz konusu olayın kendileri özelinde birey ve toplum hayatındaki etkilerini, bu olayla şairin/toplumun yaşadığı “olumlu” değişimleri anlatıp bunları memduhu övmenin bir yolu olarak kullanırlar. Bir başka deyişle şairler ele aldıkları olayın öncesi ve sonrasını, eski ve yeni “hâl” arasındaki farkı ortaya koyarlar ve bunun çoğu zaman memduhtan kaynaklanması hasebiyle ona olan bağlılıklarını dile getirirler. Klasik Türk şiirinin yapısı gereği bu eski-

<sup>152</sup> Abdülkadir Özcan, “Boğdan”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 270.

<sup>153</sup> Neşirde bu iki tarihten biri 958, diğeri 957 olarak hesaplanmıştır. Doğrusu 958'dir (1551).



yeni, önce-sonra arasındaki kıyaslama mecaz, teşbih ve tezatlarla yapılır. Üstelik konu ne olursa olsun kullanılan mecazlar/benzetmeler aşağı yukarı aynıdır. Gerçekleşen olaydan önce şairin ve halkın gam/keder/mihnet/bela/fitne/meşakkat içinde bulunduğu nahoş zamanlar hep aynı olumsuzlayıcı benzetmelerle anlatılır. Yine olayın vuku bulmasından sonra gelen ve şairi/halkı sürura/memnuniyete/zenginliğe gark eden güzel günlerin benzetilenleri ortaktır. Bu noktada konu da önemsizleşir. Anlatılan ne olursa olsun olayın gerçekleşmesinden önce karanlık içinde kalan, kışı yaşayan, kargaşa/fitne/savaşın ortasında bulunan, hasta hatta ölü olan şair/toplum/ devir/makam her ne olduysa güneşe dolayısıyla gündüze, bahara, barışa, sıhhate, taze cana kavuşur. Dolayısıyla bu tür şiirler şairlerin/toplumların mutsuzluktan mutluluğa, ümitsizlikten iyimserliğe geçiş hikâyelerinin anlatıldığı ürünlerdir. Hamd ve şükür de şairin sıkıntılı günlerden feraha çıkmasının sonucunda yani kavuşulan bir nimetin gereği olarak yerini alır bu manzumelerde. Dolayısıyla şairin konunun ne olduğunun pek de önemi olmadan sevincini, heyecanını, minnetini ifade etmek için kullandığı ortak bir anlatım kalıbıdır. Ulaşılan “yeni” zamanda hep “mutlu” rolünü üstlenen şair, hamd söyleminden Allah’tan gelen nimetin/lütfun/ihsanın karşılığında bir anlatım tekniği olarak yararlanır.<sup>154</sup>

Şairler eski ve yeni hâl arasında karşılaştırma yaparken zamanın/rüzgârın/feleğin döndüğünü, bahtın artık yaver gittiğini, çarhın insafa geldiğini söyleyip hamd edebilmektedirler. Bu, önce ile sonra arasındaki farkı,

<sup>154</sup> Ebubekir Şahin, medh ve hamd kavramları çerçevesinde methiye kasideleri ile Fatiha Suresi’nin yapısal benzerliğini ortaya koymuştur. Buna göre hitabın yönü, elkabın sıralanması, âcizliği bildirme, kulun fahriyesi, sondaki dua içerikli bölüm, Fatiha’nın *Kur’ân*’daki buna karşın kasidelerin divanlardaki yeri gibi konular bakımından kasideler ve bu sure birbirlerine benzer. Hamd kelimesinin “övgü” anlamını öne çıkaran Şahin bu şekilde kasidelerin geleneksel kurgusunun kaynağının -resmî belgeler/dilekçeler gibi- övgü ve dua niteliğinde iki ayrı bölümden oluşan Fatiha Suresi olduğunu ispatlar. Bkz. Ebubekir Şahin, “Medh ve Hamd Kavramları Çerçevesinde Medhiye Üslûbu Üzerine”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VIII: Kasideye Medhiye: Biçime, İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler*, İstanbul 2013, 341-61. Bu çalışma da yaşanan olumlu/güzel olaylar sonucunda Allah’a minnetarlığın ifadesi olarak dile getirilen hamd/şükür söyleminin bir anlatım tekniği/kurgusal özellik olduğunu söyleyerek Şahin’in tezini bir bakıma desteklemektedir. Öte yandan hepsi için geçerli olmasa bile kasidelerin önemli bir kısmının Fatiha gibi “hamd” lafzı ile başlaması bir diğer biçimsel benzerlik olarak durmaktadır.

yaşanan değişimi uzun uzun anlatmaya yarar. Örneğin bir pašaya yazdığı methiye kasidesine

*Hamdü li'llâh* gitdi devr-i nâ-savâb-ı rûzigâr  
Döndi ber-vefk-i temennâ âsiyâb-ı rûzigâr (Sâbit, K18/1, s. 76)

şeklinde başlayan Sâbit, “rûzgârın müsait olup paşanın kapısına şükrederek yüzünü sürdüğü”nü dile getirdiği 16. beyte kadar talihinin nasıl değiştiğini öncesiyle kıyaslayarak anlatır.<sup>155</sup>

Şairler bazen kendilerinin veya halkın durumundaki/duygularındaki değişimleri doğrudan belirterek bunun için şükrederler. “Kederin gönülden sürülüp derunun/cihanın şevkle dolması, be-kâm olma, halkın/zamanın/makamın vakt-i hürreme/saadete ermesi, âlemin neşe bulması, gönüllerin açılıp şadıman olması, gamdan azad olma”<sup>156</sup> sıklıkla dile getirilir. Örneğin Aşkî Mustafâ, Sultan Abdülmecîd’in (salt. 1823-1861) şehzadesinin doğumuna yazdığı tarih manzumesine şöyle başlar:

Derûnumdan sürüldi gam be-hakk-ı bâ-yı bismi'llâh  
İrince sem'üme teşrif-i şeh-zâde *bi-hamdi'llâh*(Aşkî Mustafâ, T4/1,s.587)

Sâkîb Dede de yazdığı tarih manzumesinde daha önce sürekli ağlarken oğlunun doğumuyla gözünün aydınlandığını söyleyerek hayatındaki/duygularındaki durumundaki değişikliğe hamd eder (Sâkîb Dede, T22/1, s. 577).

Lebîb ise bu durumu yaşanan olumlu olayın kurban bayramına da denk gelmesi sebebiyle keder kurbanını kesmek şeklinde mecazlı anlatır. Beyit kurban ve şükür ilişkisini ortaya koyması bakımından da önemlidir. Zira kurban “Allah’a verdiği nimetlerden dolayı şükür anlamı da taşır.”<sup>157</sup>

<sup>155</sup> Nefî, K16/1 ve 8, s. 166, K43/1, s. 319 ve K54/1, s. 381; Vehbî, M7/100, s. 53; Nedim, K8/12-13, s. 50.

<sup>156</sup> Lebîb, K6/19, s. 79 ve T4/12, s. 185; Celâlî, T40/1, s. 259; Nazmî, T84/6, s. 3885; Vehbî, T1/1, s. 301; Âkîf, T24/9, s. 275.

<sup>157</sup> Ali Bardakoğlu, “Kurban”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, s. 436. Bunun yanında İslam’da dolayısıyla Osmanlı toplumunda şükür için kurban kesmek yaygın bir uygulamadır. Örneğin “çocuğun doğumunun ilk günlerinde bir şükran ifadesi olarak kesilen kurban” akika denir (bkz. Fahrettin Atar, “Akika”, *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 263-4). Temettü ve kırân haccı yapanların da şükür kurbanı kesmeleri gerekmektedir (Salim Ögüt, “Hedy”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 156). Şükür için kurban kesmeyle ilgili ayrıca bkz. Cesârî, 844/7, s. 1130; Zâtî, K12/14, s. 35.

Gusfend-i kederi şükr ile kurbân etdik  
 ‘Îd-i adhâ ile bu müjde ber-â-ber geldi (Lebîb, T39/5, s. 233)

Söz konusu olayın gerçekleşmesinden sonra yaşanan güzellikler de çoğunlukla mecaz, benzetme ve tezatlarla anlatılır. Şair böylece bu olaya eşdeğerde gördüğü durumları/olayları anarak yaşanan sevinci/heyecanı somutlaştırmış olur. Goncanın/gülün açılması,<sup>158</sup> kışın bitip baharın gelmesi,<sup>159</sup> karanlık geceden veya kûsûftan (güneş tutulması) sonra güneşin doğup sabah/aydınlık olması,<sup>160</sup> eskiden hasta olan şairin/halkın yeni durumla şifa bulması,<sup>161</sup> ölü şair ya da âlemin yeniden dirilmesi/hayat bulması,<sup>162</sup> sıkıntılı günlerin/ramazanın bitip Kadir gecesinin/bayramın gelmesi<sup>163</sup> vb. gerçekleşen olayın/kavuşulan nimetin en çok kullanılan benzetmelikleridir. Tüm bunlar ve bunlarla eşdeğer tutulan olay, insanlar üzerindeki olumlu etkilerinden dolayı elbette ki hamd edilmeye lâyıktır. Örneğin Nedîm, Mîr İzzet Alî Bey’in defterdarlığından önce bu makamı “hasta” olarak nitelerken onun göreve başlamasıyla “müsteşfi” olduğunu yani şifa bulduğunu dile getirip hamd eder. Şair hemen sonraki beyitte de bu durumun kendisi ve diğer insanlar üzerinde nevruz ve bayram etkisi oluşturduğunu belirtip bu “lutfâ” şükretmiştir:

Bu câh u menzilet kim olmuş idi bir zamân<sup>164</sup> mu’tel  
*Bi-hamdî’llâh* gelüp kilkinden oldu şimdi müsteşfi

<sup>158</sup> Kâtibzâde Sâkîb, K7/1, s. 64; Bâkî, K2/9, s. 6; Nedîm, Ms1/I, s. 174; Lebîb, K11/1, s. 99; Şeyhülislam Yahyâ, s. 18/1.

<sup>159</sup> Atâyî, K31/12, s. 122; Âsım, T1/1, s. 269; Abdülbâkî Ârif, K2/5, s. 60; Nâdirî, K37/8, s. 205.

<sup>160</sup> Nâfiz, K4/1-2, s. 53-4; Kâtibzâde Sâkîb, K7/22, s. 66 ve Kt16/24, s. 104; Şeyh Gâlib, K15/29, s. 23-4; Vahyî, T28/1, s. 505; Nâdirî, K37/1, s. 205.

<sup>161</sup> Sâbit K30/1, s. 99; Nevres-i Kadîm, T30/19, s. 366; Âşık Çelebi, 8/4, s. 34; Hâletî K23/9, s. 128; Nâmî, T24/1, s. 304; Nâdirî, K18/1, s. 152.

<sup>162</sup> Sâbit K30/3, s. 100; Aşkî, KM28/2, s. 195 ve KM41/5, s. 218; Abdî, K(numarasız)/4, s. 159.

<sup>163</sup> Birrî, K10/6, s. 208; Lebîb, T46/1, s. 245; Aşkî, KM22/26, s. 178.

<sup>164</sup> Nedîm’in “bir zamân” ifadesi söz konusu makamın hastalığını/kötülüğünü belli bir zaman dilimine kısıtlaması bakımından anlamlıdır. Bu ifade ve eski/önce ile yeni/sonrının kıyaslanıp hamd edilmesi esnasında sıklıkla kullanılan “yine” sözcüğü (bkz. Abdülbâkî Ârif, K2/5, s. 60; Cem’î, K21/1-2, s. 154; Lebîb, T53/12, s. 254; Hâletî, K24/2, s. 130; Kâtibzâde Sâkîb, K7/1-2, s. 64; Nedîm, K5/1, 7, s. 40-1 ve Kt7/1-2, s. 117)

Meserretle ser-â-ser vaktimiz nevrûz u ıyd oldu  
*Hudâ'ya hamd* kim bahtın görüldü böyle bir lutfu (Nedîm, T48/6-7, s. 151)

Yine Nedîm, İbrâhîm Paşa'nın vezarete gelmesi dolayısıyla yazdığı tarih kasesinde kendisinin bu durumdan duyduğu mutluluğu anlatıp şükrederken sade ve güzel bir anlatımla tüm bu söylenenleri özetliyor gibidir:

*Bi-hamdi'llâh* yine feyz-i nesîm-i şevk ü şâdîden  
 Hezâran gonca-i ümmîd handân oldu bir günde  
 Bahâra dahı doksan gün var ammâ kim *bi-hamdi'llâh*  
 Meserret gülşeni fasl-ı bahârân oldu bir günde (Nedîm, T34/1, 4, s. 138)<sup>165</sup>

## S o n u ç

Divan şairleri başlarından geçen veya şahit oldukları olay/durumları anlattıkları metinlerde çoğunlukla bunları kendileri ve toplum üzerindeki etkilerini, halkın bu olay ve durumlar karşısındaki his ve tepkilerini de dile getirirler. Bu duygu ve tepkiler arasında sevinç ve heyecanın ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu söylenebilir. Zira şairler memduhlarına ulaşabilmek, onların lütuflarına tekrar ve tekrar nail olabilmek için memduh, şair ve/veya toplumun hoşuna giden; faydasına olan; huzur, mutluluk, başarı, üstünlük ya da refah getiren olayları özellikle şiirlerinin konusu olarak seçerler. Bebeğin doğumu, hastanın iyileşmesi, savaşın kazanılması, bir yerin fethi, barış antlaşmasının imzalanması, memuriyete atanma, bir yapının inşası, kutlu bir zamana ulaşma, lütfâ nail olma, nitelikli şiir üretme, eser yazma - ister memduh ister şair olsun- bireyleri ya da tüm halkı mutlu eden, heyecanlandıran dolayısıyla da şiirlerde sıklıkla ele alınan olaylardır.

---

şairlerin hayatla/elde edilen nimetlerle ilgili farkındalıklarını ortaya koyar. Zira bağlama göre “yine” kelimesi Allah'ın/memduhın lütfunun çokluğunu/sıklığını/tekrarını ifade edebildiği gibi kederin, sıkıntının, zorluğun kısaca kötü günlerin (kışın, gecenin/güneş tutulmasının yani karanlığın, ramazanın, hastalığın) ve mutluluğun, huzurun, kolaylık ve rahatlığın (baharın, aydınlığın, bayramın, şifa bulmanın) iç içeliğini/yan yanlığını/art ardalığını/sürekliliğini de imler. Dolayısıyla şair ümidini hiç kaybetmez ve nimete tekrar kavuştuğunda şükürünü eda eder.

<sup>165</sup> Bâkî de III. Mehmed'in tahta çıkmasıyla kış mevsiminde dünyanın baharı bulunduğunu söyler (Bâkî, K9/1, s. 25).

Bu olayları Allah'tan gelen bir nimet olarak gören şairler manzumelerinde bunların karşılığında Allah'a hamd ederler. Zira bunlar şahısların ve toplumun yaşamını tamamen aksi ve olumlu yönde değiştirmiştir; mutlaka şükür ifa edilmelidir. Bebek doğmadan; bir yapı inşa edilmeden; memduhun hastalık sürecinde; kış mevsiminde; zaferden, fetihten, barıştan, padişahın teşrifinden, bir atamadan önce kişiler ya da toplum karanlık içindedir, hasta ya da ölüdür. Ancak bu olaylar gerçekleştiğinde aydınlığa kavuşur, feraha çıkar, iyileşir ya da taze cana kavuşur. Kısaca sıkıntılı ve gamlı günler sona erer ki bu da kişiler ve toplumda “rıza, memnuniyete, hoşnutluğa, minnettarlığa” yol açar. Dolayısıyla şükür ve hamdin şartları yerine gelir, şaire düşen şimdiki hâl için “minnet-i nimeti eda etmek, minnettarlığını göstermek, sipâs-gû/şâkirü'n-ni'me olmak”tır. Bu nedenle pek çok manzumede şairlerin hamd ve şükürlerini dile getirdikleri görülür.

Şairlerin tüm bu olayların öncesi ve sonrasını, etkilerini aynı mecaz ve benzetmeliklerle anlatıp hamd etmeleri “anlatım”da özel olarak konunun önemli olmadığı anlamına gelmektedir. Doğum, iyileşme, cülus, atanma, mansıba nail olmanın şair ve topluma getirilerinin ifadesinde temelde fark yoktur. Bu gibi nimetlere kavuşmanın gereği olan hamd/şükür söylemi de bir kurgu özelliği, ortak bir anlatım biçimi olarak yer alır metinlerde. Yine şairlerin farklı yüzyıllarda farklı olayları anlatırken aynı mecazları kullanıp şükretmesi bu durumun bir diğer göstergesidir. Örneğin on yedinci yüzyılın sonuna kadar Osmanlı'nın cihan hâkimiyeti idealini koşulsuz destekleyen, zafer ve fetih öncesini kış, karanlık, hastalık olarak tanımlayıp fetihler için şükreden şairler bundan sonra savaş dönemlerini aynı şekilde tasvir edip barışa hamd ederler. Artık aydınlık veya bahar olan fetih dönemi değil barış dönemi olmuştur. Şairlerin hamd vesilesi ya da hamdin bağlamı değişmiş ancak mecaz ve benzetmelikler aynen tekrar edilmiştir. Olayların farklı dönemlerde farklı şekillerde algılanışı ve dolayısıyla anlatımı Osmanlı toplumu ve edebiyatının değişimini gözler önüne sermesi bakımından da önemlidir.

## K a y n a k ç a

*Divanlar:*

- Abbâs Efendi-zâde Mehmet, *Haşmet Divânı*, haz. İ. Hakkı Aksoyak-Mehmet Arslan, Ankara 2018. (e-kitap)
- ADMIŞ, Aysel, *Âkif Divânı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*, YLT, Cumhuriyet Üniversitesi SBE 2007.
- Ahmed Yârî, *Yârî Divânı*, haz. Nurgül Karayazı, ed. Nihat Öztoprak, İstanbul 2013.
- Ahmedî, *Divân*, haz. Yaşar Akdoğan, y.y t.y. (e-kitap)
- Ahmet Nâmî, *Ahmet Nâmî Divânı*, haz. Ahmet Yenikale, Ankara 2017. (e-kitap)
- AKARSU, Kâmil, *Za'îfi Divânı (Metin, Tahlil ve Sistematik İndeks)*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE 1989.
- AKKAYA, Hüseyin, *Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 1994.
- AKKUŞ, Metin, *Nef'î Sanatı ve Türkçe Divânı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE 1991.
- AKKUŞ, Yasemin, *Benderli Cesârî'nin (Ölüm: 1829) Divânı ve Divânçesi (İnceleme-Tenkitle Metin)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2010.
- ALBAYRAK, Çağdaş, *Ağazâde 'Örfî Divânı (Transkripsiyonlu Metin Aktarımı)*, YLT, Trakya Üniversitesi SBE 2009.
- ARSLAN, Mustafa Uğurlu, *Ali Emîrî Efendi ve Divanı*, YLT, Fatih Üniversitesi SBE 2008.
- ATALAY, Veli, *Vechî Divânı*, YLT Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE 2017.
- AZAR, Birol, *Türabî Divânı (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi SBE 2005.
- Azmizâde Hâletî, *Azmizâde Hâletî Divânı*, haz. Bayram Ali Kaya, Ankara 2017. (e-kitap)
- Bâkî Divânı (Tenkitle Basım)*, haz. Sabahattin Küçük, Ankara 1994.

- BAŞPINAR, Fatih, *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divan'ı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2008.
- BAYRAM, Sibel, *Azbi Baba: Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, YLT, Trakya Üniversitesi SBE 2006.
- BİLKAN, Ali Fuat, *Nâbi'nin Türkçe Divâmı (Karşılaştırmalı Metin)*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE 1993.
- ÇOBANOĞLU, Ferda, *Enderunlu Ferid İbrahim Divânı'nın Metni ve İncelemesi*, YLT, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2006.
- DEMİREL, Gamze, *18. Yüzyıl Şairlerinden Belîğ Mehmed Emîn Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tahlil)*, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi SBE 2005, II.
- DERDİYOK, İ. Çetin, *Cemâli Divânı (İnceleme-Metin)*, YLT, Çukurova Üniversitesi SBE 1988.
- Diyarbakırlı Lebîb, *Lebîb Divânı*, haz. Orhan Kurtoğlu, Ankara 2017. (e-kitap)
- DUYMAZ, Mehmet, *Diyarbakırlı Azmî ve Divânçesi (İnceleme-Metin-İndeks)*, YLT, Gazi Üniversitesi SBE 2010.
- Edincikli Ravzî, *Ravzî Divânı*, haz. Yaşar Aydemir, Ankara 2017. (e-kitap)
- Edirneli Nazmî, *Edirneli Nazmî Divânı*, haz. Sibel Üst, Ankara 2018. (e-kitap)
- ERKUL, Rasih, *Birri Mehmed Dede (Magnisalı)-Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divânının Tenkidli Metni*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE 1992.
- Es-seyyid Pir Mehmed bin Çelebi, *Âşık Çelebi Divânı*, haz. Filiz Kılıç, Ankara 2017. (e-kitap)
- GÜLEN, Fatma Nur, *Âbid Efendi'nin Divânçesi (İnceleme-Metin-Sözlük)*, YLT, Fatih Üniversitesi SBE 2011.
- GÜLER, Zülfü, *Âli (Edirneli Hüseyin Efendi)-Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divânının Tenkitli Metni*, YLT, Fırat Üniversitesi SBE 1999.
- İLGAR, Yusuf, *Afyonkarahisarlı Şâir Ali Feyzî (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Türkçe Divânı)*, YLT, Afyonkarahisar Üniversitesi SBE 1997.
- KAHRAMAN, Bahattin, *Arşi Divânı'nın Tenkidli Metni*, YLT, Selçuk Üniversitesi SBE 1989, I-II.
- KARACAN, Turgut, *XVII. Yüzyıl Şairlerimizden Sâbit ve Edisyon Kritikli Divan Metni*, YLT, Atatürk Üniversitesi SBE 1981, II.
- Kâtib-zâde Sâkîb Mustafâ, *Kâtib-zâde Sâkîb Divânı*, haz. Mehmet Kırbıyık, Ankara 2017. (e-kitap)

- KAYHAN, Abdulkadir, *‘Divan-ı Fanî’ İncelemesi*, YLT, Fatih Üniversitesi SBE 2005.
- KOPARAN, Birgül, *Cem’î-Hayati, Edebî Şahsiyeti ve Divânı’nın Tenkidli Metni*, YLT, Selçuk Üniversitesi SBE 1995.
- KÖKTÜRK, Hayriye Serap, *Charles Vernet Divanı*, YLT, İstanbul Üniversitesi SBE 1998.
- KURTOĞLU, Orhan, *Zâtî Divâm’ının Gazeller Dışında Kalan Şiirleri Üzerine Bir Araştırma*, YLT, Gazi Üniversitesi SBE 1995.
- KÜLEKÇİ, Numan, *Ganî-zâde Nâdirî-Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divâm ve Şeh-nâmesi’nin Tenkidli Metni*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE 1985.
- Lâzîkizâde Feyzullah Nâfiz, *Lâzîkizâde Feyzullah Nâfiz ve Divânı*, haz. Hiclal Demir, Ankara 2017. (e-kitap)
- Mevlevîlikte Bir Hanedanlık Kurucusu Sâkîb Dede ve Divânı*, haz. Ahmet Arı, y.y t.y. (e-kitap)
- Mîrzâ-zâde Ahmed Neylî ve Divanı*, haz. Atabey Kılıç, İstanbul 2004.
- Nedîm, *Nedîm Divânı*, haz. Muhsin Macit, Ankara 2017. (e-kitap)
- Nev’î-zâde Atâyî, *Nev’î-zâde Atâyî Divânı*, haz. Saadet Karaköse, Ankara 2017. (e-kitap)
- OKMAK, Özgür, *Ahmed Bâdî Divânı (Metin-inceleme)*, YLT, Trakya Üniversitesi SBE 2008.
- ÖLMEZ, Ahmet, *Behcetî Hüseyin Efendi, Divan-Hayati, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE 1996.
- ÖZER, Bülent, *Dânişî Divânı (İnceleme, Metin, Nesre Çeviri, İndeks)*, YLT, Kocaeli Üniversitesi SBE 2004.
- SAĞLAM, Hacer, *Abdî-i Karahisârî ve Divanı*, YLT, Gazi Üniversitesi SBE 2011.
- SARIKAYA, Erdem, *Ebubekir Celâlî Divanı: Karşılaştırmalı Metin-İnceleme*, YLT, İstanbul Kültür Üniversitesi SBE 2008.
- SİNAN, Betül, *Bâlî Çelebi ve Divanı (2b-35a): İnceleme-Metin*, YLT, Boğaziçi Üniversitesi SBE 2004.
- STOJANOVSKA, Ivona, *Bahrî Divanı ve İncelemesi*, YLT, İstanbul Üniversitesi SBE 2015.
- Sünbülzâde Vehbî, *Sünbülzâde Vehbî Divânı*, haz. Ahmet Yenikale, Ankara 2017. (e-kitap)



- ŞAHİN, Ali, *Abdülbâki Ârif Efendi (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni)*, YLT, Selçuk Üniversitesi SBE 2002.
- ŞEN, Fatma Meliha, *Beylikçi İzzet Bey Divanı (İnceleme-Metin)*, YLT, İstanbul Üniversitesi SBE 1995.
- Şeyh Gâlib Dîvânı*, haz. Naci Okçu. y.y t.y. (e-kitap)
- Şeyhülislam Yahyâ, *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı*, haz. Hasan Kavruk, y.y t.y. (e-kitap)
- TANRIBUYURDU, Gülçin, *Eşref Paşa Dîvânı (İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Nesre Çeviri)*, YLT, Kocaeli Üniversitesi SBE 2006.
- TAŞ, Hakan, *Vahyî Divanı ve İncelenmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE 2004, II.
- TOZLU, Musa, *Âsım (öl. H. 1122/M. 1710) Dîvânı (İnceleme-Tenkitletli Metin)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2013.
- TUNADURUR, Melike, *Edirneli Ahmed Rüşdi Divanı*, YLT, Trakya Üniversitesi SBE 2012.
- TURAN, Lokman, *Yenişehirlî Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şu'arâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE 1998, II.
- ULUOCAK, Mustafa, *Çeşmî-zâde Reşîd Dîvânı: İnceleme ve Tenkitli Metin*, YLT, Uludağ Üniversitesi SBE 1998.
- Ulusoy, Ayşe, *Sûzi Divanı (Tenkitli Metin Neşri)*, YLT, Cumhuriyet Üniversitesi SBE 2004.
- UZUN, Süreyya, *Üsküdarlı Aşkî Divanı-Tenkitletli Metin, Nesre Çeviri ve 16. Yüzyıl Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları*, YLT, İstanbul Üniversitesi SBE 2011.
- YAPA, Melek Bıyık, *Abdülbâkî Nâsır Dede Divânı-Giriş, Metin, İndeks*, YLT, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 1996.
- , *Aşkî Mustafa Dîvânı-Edisyon Kritik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2007.
- YERDEMİR, Fatih, *Rehâyî Divanı-İnceleme-Metin-Dizin*, YLT, Gazi Üniversitesi SBE 2007.
- YILMAZ, Salih, *Câzib Divanı-İnceleme, Metin*, YLT, Gazi Üniversitesi SBE 2010.

*Diğer:*

- AHISHALI, Recep, “Râmi Mehmed Paşa”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV.
- Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*, haz. Recep Toparlı, Ankara 2000.
- AKKUŞ, Metin, “Nef’î”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII.
- ALTUNER, Nuran (Üzer), *Safâî ve Tezkiresi: İnceleme-Tenkritli Metin-İndeks*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE 1989, III.
- ARSLAN, Mehmet, *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*, İstanbul 2011, VI-VII.
- , “Sıhhatnameler”, *Türkler*, Ankara 2002, XI.
- Âşık Çelebi, *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ (İnceleme-Metin)*, haz. Filiz Kılıç, İstanbul 2010, I.
- ATAR, Fahrettin, “Akika”, *DİA*, İstanbul 1989, II.
- AYDEMİR, Yaşar-Halil Çeltik, “Redife Farklı Bir Bakış: Divan Şiirinde Ön Kafiye ve Ön Redif”, *Bilig*, 46, Ankara 2008, 193-214.
- Ayvansarayî Hüseyin Efendi-Ali Sâtı’ Efendi-Süylemân Besim Efendi, *Hadikatü’l-Cevâmi’ (İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mi’mârî Yapılar)*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul 2001.
- BARDAKOĞLU, Ali, “Kurban”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI.
- BAŞ, Mehmet Şamil, *Aşkî Mustafa Efendi’nin Vahdet-nâme Mesnevîsi (Metin-Muhtevâ-Tahlil)*, YLT, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE 2007.
- BAŞAR, Fahamettin, “Fetret Devri”, *DİA*, İstanbul 1995, XII.
- BAYAK, Cemal, “Nevrûziyye”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII.
- BEYDİLLİ, Kemal, “Selim III”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI.
- BİLKAN, Ali Fuat, “İki Sulhiyye ve Osmanlı Toplumunda Barış Özlemi”, *Osmanlı Şiirine Modern Yaklaşımlar*, İstanbul 2006.
- BOSTAN, İdris, “Gemi (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV.
- BOZKURT, Kenan, “Şehir Tarihi ve Tarihe Tanıklık Bağlamında Lebîb’in Tarihleri”, *SOBİDER*, 17, Malatya 2017, 210-29.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Minnet”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX.
- , “Şükür”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX.
- ÇELİK, Şenol, “Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne’nin Yeri ve Edirne Kazasındaki Av Alanları (Hassa Şikâr-gâhı)”, *XIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 4-8 Ekim 1999) Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara 2002, III/III. kısım.
- DALGIN, Nihat, “Secde”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI.

- DİKMEN, Hamit, *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE 1991.
- ELMALI, Hüseyin, “Hassân b. Sâbit”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI.
- FAYDA, Mustafa-Y. Şevki Yavuz-M. Suat Mertoğlu, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX.
- GÖKALP, Halûk, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 14, İstanbul 2006, 101-30.
- GÜNDÜZ, Bilal, *Kur'an'da Küfrün Karşıtı Olarak Şükür*, YLT, Selçuk Üniversitesi SBE 2011.
- GÜNDÜZ, Şinasi, “Nevruz”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII.
- HAMADEH, Shirine, *Şehr-i Sefa-18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlknur Güzel, İstanbul 2010.
- İLGÜREL, Mücteba, “Ahmed (I)”, *DİA*, İstanbul 1989, II.
- , “Celâlî İsyancıları”, *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- İNALCIK, Halil, “Giray”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV.
- , “Kırım”, *DİA*, Ankara 2002, XXV.
- , “Mehmed I”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII.
- İSEN, Mustafa, “Nevâyî, II. Mengli Giray”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1376> (21.04.2018)
- İŞBİLİR, Ömer, “Kuyucu Murad Paşa”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI.
- JUNNE, George, *The Black Eunuchs of the Ottoman Empire-Networks of Power in the Court of the Sultan*, London 2016.
- KALENDER, Arzu, “*Taze Can Buldu Cihan*”: Osmanlı Şiirinde Bahar, YLT, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002.
- KAVAK, Abdulcebbar, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri”, *Universal Journal of Theology*, I/1, y.y. 2016, 51-73. (online)
- KAYAPINAR, Levent, “Süleyman Çelebi, Emîr”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII.
- KILIÇ, Hulusî, “Harîrî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI.
- KURNAZ, Cemâl-Halil Çeltik, “Muaşşerden Uzun Musammatlar ve Bilinmeyen Nazım Şekillerinden Yirmilik”, *Turkish Studies (International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic)*, IV/2, Ankara 2009, 864-99.

- KURU, Selim Sırrı, “Sünbülzâde Vehbî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII.
- KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri, “Mekke (Tarih/Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII.
- , “Şeyhülharem”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX.
- Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, *Tezkiretü’ş-şuarâ*, haz. Adnan İnce, Ankara 2018. (e-kitap)
- Muallim Nâci, *Lûgat-i Nâci*, İstanbul 1987.
- Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs, Ankara 2000.
- , *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul 2013, II.
- ONAY, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, haz. Cemâl Kurnaz, İstanbul 2004.
- Osmanlı Kitabeleri Projesi*, haz. Hatice Aynur-Kayoko Hayashi-Hakan Karateke, <http://www.ottomaninscriptions.com/information.aspx?ref=gmap&bid=892&hid=988> (31.08.2018)
- ÖĞÜT, Salim, “Hedy”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII.
- ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit, “Ebû Ali el-Fârisî”, *DİA*, İstanbul 1994, X.
- ÖZCAN, Abdülkadir, “Boğdan”, *DİA*, İstanbul 1992, VI.
- , “Cülûs”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- , “Kapıcı”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV.
- , “Karlofça (Karlofça Antlaşması)”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, I.
- Rağıb el-İsfahanî, *Müfredât (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul 2010.
- RAHİMGULİYEV, Bayram, *Osmanlı Edebiyatında Dönüşümün Şiiri: Sulhiyyeler*, YLT, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007.
- SAKAOĞLU, Necdet, “Beşir Ağa (Hacı)”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, II.
- SİNAN NİZAM, Betül, Edirneli Şair Bâlî Çelebi’nin Kaleminden 16. Yüzyıl Osmanlı Sosyal ve Siyasal Hayatı”, *Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları*, XLVII, [Cambridge] 2017, 131-61.

- ŞAHİN, Ebubekir, “Medh ve Hamd Kavramları Çerçevesinde Medhiye Üslûbu Üzerine”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VIII: Kasîdeye Medhiye: Biçime, İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler*, İstanbul 2013.
- ŞEHİSUVAROĞLU, Bedi N, *Şâir ve Hekim Ahmedî (Hayatı ve Eserleri)*, İstanbul 1954.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1992.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, İstanbul 2017, II.
- TANIŞIK, İbrahim Hilmi, *İstanbul Çeşmeleri II-Beyoğlu ve Üsküdar Cihetleri*, İstanbul 1945.
- TEZCAN, Nuran, “Sebeb-i Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü”, *Doğu-Batı*, 52, Ankara/İstanbul 2010, 49-75.
- TOPAL, Ahmet, “Klasik Türk Edebiyatında Muharrem Ayı Etrafında Yazılan Şiirler”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, Erzurum 2007, 89-104.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Hamd”, *DİA*, İstanbul 1997, XV.
- TUĞLUK, İbrahim Halil, “Arz-ı İhtirâm: Teşekkür-nâme-Klâsik Türk Şiirinde Teşekkür İçerikli Şiirler”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, 2, y.y. 2015, 88-100. (online)
- TUMAN, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî-Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara 2001, II.
- ULUÇAY, Çağatay, *Harem II*, Ankara 1971.
- , *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980.
- UZUN, Mustafa, “Ganîzâde Mehmed Nâdirî”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII.
- , “İydiyye”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX.
- , “Muharremiyye”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1945.
- ÜNVER, İsmail, “Aşkî, Üsküdarlı”, *DİA*, İstanbul 1991, IV.
- YAĞCI, Deniz, *16. Yüzyıl Kasidelerinde Methiye*, YLT, Celal Bayar Üniversitesi SBE 2007.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili-Türkçe Tefsir*, İstanbul t.y.
- YEKBAŞ, Hakan, “Ramazanı Divan Şiiri Metinlerinden Okumak”, *Uluslararası Ramazan Sempozyumu Ramazan ve Oruç*, İstanbul 2015, s. 305-359.

“WHAT IS A DIVAN POET TYPICALLY THANKFUL FOR AND WHY?  
THANKFULNESS AS A WAY OF LITERARY EXPRESSION”

*Abstract*

*In the works of the Ottoman poets, it is very important to examine the placement and context of the words, as well as the intention for which they were used, so as to understand the poets' way of thinking, worldview, the literary norms of the period and the practices of writing poetry. The role of words reflecting feelings, such as admiration, happiness, thankfulness, anger and confusion in revealing this mode of thought and tradition of poetry seems to have been overlooked to this day. The Ottoman poets' discourse of thankfulness, as a result of their joy and gratitude of the events that they considered important for themselves, their praised and society, have been made clear in this work. Therefore, the events which the poets met with particular thanks have been listed. At the same time, it is very important to show attitudes, behavioural patterns and expectations of Ottoman society and the way these have changed across the centuries. The final section asserts that this discourse is a particular wording that the poets made use of while telling the positive impacts of the events encountered on the individual and society.*

*Keywords*

*Thankfulness, qasida, chronogram, way of expression.*

## DERZİ-ZÂDE ULVÎ VE MANİSA ŞEHRENGİZİ\*

Büşra ÇELİK\*\*

### ÖZET

Klasik Türk edebiyatının sanılanın aksine sosyal hayatla iç içe olduğunun önemli delillerinden biri olan şehrengizler, ilk defa 16. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış, klasik biçimini koruyarak 18. yüzyılın sonuna kadar yazılmaya devam etmiştir. Kime yahut niçin yazıldığı tartışma konusu olan ve her araştırmacının kendi bakış açısına göre cevap vermeye çalıştığı bu eserler esasen Osmanlı kültür tarihçiliği bakımından bir vesika niteliği taşımaktadır.

16. yüzyıl şairlerinden olan Derzi-zâde Ulvî'nin hayatı hakkında çoğu zaman spekülâtif yorumlar yapılmıştır. Bunun en önemli sebebi ise, şairin eserlerine ve yazdıklarına bakılmaksızın, sadece tezkirelerde yer alan bilgileri kaynak eleştirisi yapmadan yorumlamaya çalışmaktır. Muallim-zâde Ahmed Efendi'nin danışmentliğini yaptığı dönemde hocasıyla birlikte Manisa'ya gelen Ulvî, o sırada Manisa Sancakbeyi olan II. Selim adına 1556'da tamamladığı bir şehrengiz kaleme alır. Şehrengizin ilk bölümü sergüzeştname özelliği taşımakta olup şairin bizzat İstanbul'dan çıkıp Manisa'ya gelmesi ve çarşıda bir güzele âşık olmasının ardından başından geçen olaylar anlatılmaktadır. Üç nüshası olan şehrengiz, mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup bünyesinde üç gazel, biri tarih olmak üzere beş kıta bulundurmaktadır. Makalenin giriş bölümünde şehrengiz türü hakkında bilgi verildikten sonra, birinci bölümde Derzi-zâde Ulvî'nin hayatı, edebî şahsiyeti ve eserleri ile Manisa şehri ve II. Selim'e dair birkaç not sunulacak, ikinci bölümde şehrengiz ana hatları ile incelenip tenkitli metin neşri yapılacaktır.

### Anahtar Kelimeler

*Derzi-zâde Ulvî, Şehrengiz, Sergüzeştname, Mesnevi, Muallim-zâde Ahmed Efendi [ö. 1572].*

## Giriş

Klasik Türk Edebiyatı'nın sosyal hayatla iç içe olduğunun kanıtlarından bir tanesi de yazılan şehrengizlerdir. Edebiyatımızda ilk örneğinin

\* Makalenin geliş tarihi: 04.04.2018 / Kabul tarihi: 15.09.2018

\*\* Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, [busra.celik@hotmail.com](mailto:busra.celik@hotmail.com)

Mesîhî (ö. 1512'den sonra) tarafından verildiğine hükmedilen<sup>1</sup> şehrengiz türü, daha sonraki yüzyıllarda da şairler tarafından rağbet görmeye devam etmiş ve bazı şehirlere ithafen şehrengizler kaleme alınmıştır.

Şehrengiz türüyle alakalı çalışma yapan araştırmacıların bu türe dair üç şeye cevap bulma arayışı içinde olduklarını görmekteyiz. Bunlardan ilki şehrengizin tanımını yapmaktır. Bu türle alakalı çalışma yapan çoğu araştırmacı şehrengiz türünü tanımlama gayreti içindedir. İkincisi şehrengizin kim için yahut ne için yazıldığı sorusuna yanıt bulmaktır. Araştırmacıardan bazıları, bu türün şairin sanat kaygısına kapılmadan tasavvufî gönderme yapmaksızın gerçek aşkı anlattığı eserler olarak değerlendirirken<sup>2</sup> bazıları ise “coğrafi bilgi, geçmişteki değişik meslekler, bunlara ait ortak kültür, bazı mesleklerin pirleri ve devamı, bazı köklü ailelerin lakap ve künyeleri ile nesilden nesle tanınmaları, bazı hastalıklı tiplerin toplum içindeki yerleri hakkında<sup>3</sup> bilgi veren eserler olarak görmektedir. Üçüncüsü ise şehrengiz yazarlarının cinsî yönelimiyle alakalı sorulardır. Şehrengiz türüne dair ilk çalışma hüviyetine sahip 1937 yılında M. İzzet Deliçay tarafından mezuniyet tezi olarak hazırlanmış eserde, yazar bu eserlerin bir çeşit günah çıkarma olduğunu “merkezi ağırlığı mahubculuk ve seksüel hayata dayanan bir günah itirafı” olduğunu söylese de Çavuşoğlu, Akkuş, Mermer gibi araştırmacılar yazarın bu görüşüne karşı çıkar.<sup>4</sup>

Şehrengiz türü hakkında ilk kapsamlı çalışma Agâh Sırrı Levend tarafından yapılmıştır. Levend, *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul* adlı kitabında şehrengizin tanımını “bir şehrin güzellerini tasvir maksadiyle kaleme alınmış eserler” şeklinde yaparak Azîzî'nin şehrengizi hariç bu eserlerin erkek güzellerine yazıldığını belirtir. Levend'e göre şehrengizler tıpkı gavazat-nameler, sûr-nameler, ta'rif-nameler gibi

<sup>1</sup> Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul*, İstanbul 1958, s. 16.

<sup>2</sup> Levend, a.g.e., s. 13.

<sup>3</sup> Abdulkadiroğlu'ndan aktaran Abdülkerim Gülhan, "Şehrengiz Türü ve Ravzî'nin Edincik Şehrengizleri", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/2, 2012 Spring, s. 517.

<sup>4</sup> Aktaran Emine Tuğcu, *Şehrengizler ve Âyine-i Hübân-ı Bursa: Bursa Şehrengizlerinde Güzeller*, Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 3-4.



tamamıyla yerlidir<sup>5</sup>. Gibb, tıpkı Levend gibi, *A History of Ottoman Poetry* adlı kitabında şehrengiz türünün Arap ve Fars edebiyatında örneği görülme- yen, özgün bir tür olduğunu söylese de, Tezcan ulaştığı bilgilerden bu türün hâli- hazırda Fars edebiyatında şehr-âşûb adıyla var olduğunu ve çok sayıda İranlı şairin bu türde eserler vücuda getirdiğini belirtir.<sup>6</sup>

Şehr ve engîz kelimelerinden müteşekkil olan bu sözcük, şehri karış- tıran, tahrik eden, uyandıran, heyecanlandıran manasına gelir.<sup>7</sup> Bir edebiyat terimi olarak ise şehrengiz, bir şehrin güzellerini, doğal ve tarihî güzelli- kleriyle sanat ve meslek dallarında ün yapmış kişileri ve onların sosyal durum- larını anlatan<sup>8</sup> yahut bir şehrin kendisine âşık olunan güzel ve çoğu çarşı esnafından olan delikanlılarını tasvir eden, öven şiirlerden oluşan<sup>9</sup> genellikle mesnevi nazım şeklinde kaleme alınmış eserlerdir.

## 1. Derzi-zâde Ulvî

### 1.1. Hayatı

16. yüzyılın seçkin şairlerinden Ulvî'nin adı Mehmed'dir.<sup>10</sup> Derzi- zâde namıyla şöhret bulan şair<sup>11</sup>, dânişment taifesindedir. Ulvî, Arap ve Rum diyarlarında kadı ve hakimlik yaptığı bilinen ilmiye sınıfı mensubu bir baba<sup>12</sup> ile aslen Rus bir cariye olduğu rivayet edilen bir annenin oğludur.<sup>13</sup>

<sup>5</sup> Levend, a.g.e., s. 14.

<sup>6</sup> Nuran Tezcan, *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış*, İstanbul 2016, s. 181.

<sup>7</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1972, III. Cilt, 327; Tezcan, a.g.e., s. 181.

<sup>8</sup> Bayram Ali Kaya, "Şehrengiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, C. 38, s. 461.

<sup>9</sup> Tezcan, a.g.e., s. 181.

<sup>10</sup> İbrahim Kutluk, *Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiretü's-Şu'arâ*, Ankara 2014, C. 2, 646; Mustafa İsen, *Gelibolulu Âli Mustafa Efendi Kühü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, Ankara 1994, s. 318.

<sup>11</sup> Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi Meşâ'irü's-Şu'arâ (İnceleme-Metin)*, İstanbul 2010, C. 2, 1105; Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin)*, Ankara 2005, s. 429.

<sup>12</sup> Kutluk, a.g.e., s. 397.

<sup>13</sup> İsen, a.g.e., s. 318-319.

Küçük kardeşi Mustafa Re'yi (ö. 1573) de şair olup<sup>14</sup> her ikisi de o dönemin oldukça dikkat çeken gözde kişilerindedir. İstanbullu<sup>15</sup> olan şairin nesebi hususunda anne ve babasıyla alakalı rivayetler dışında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Muallim-zâde Ahmed Efendi (ö. 1572)'nin Manisa müftüsü olduğu dönemde danışmendi olarak tahsilini sürdürmüştür.<sup>16</sup> Hamisi Turak Çelebi sayesinde Şehzade Selim'e musahip olan Ulvî Selim'in bölüğünde bir süre hizmet etmiştir. Turak Çelebi'nin ani ölümüyle sarsılan şair, Ulvî "*Sensüzün ben cihânı n'eyleyeyin~Ne cihân tende cânı n'eyleyeyin*" diyerek "demleri gamlara ve âlemleri matemlere" değişip, h. 970/m. 1563 senesinde nazlı vatanını terk etmiştir. Varlığını heba, kaftanını aba edip yalın ayak başı kabak saba ulağı gibi ayrılığın uçsuz bucaksız çölüne düşüp gezmiştir.<sup>17</sup> Gurbet hayatı meşakkatli ve yoksulluk içerisinde geçen şair bu durumu "... yokluk içerisinde ancak minnetsiz ve ihtiyacımı Allah'tan gayrıya arz etmeden" şeklinde ifade eder. Zorunlu seyahatinin yaklaşık üçüncü yılında Şehzade Selim'in tahta çıkmasıyla birlikte İstanbul'a döner. Bir süre Monla Hubbî (ö. 1590)'nin mülazımlığını yapan şair<sup>18</sup> rütbe ve makam derdinde olmayıp mülazemetle yetinir.<sup>19</sup> Hayatının sonlarına doğru giderek ilim yolunu terk eden Derzi-zâde Ulvî<sup>20</sup> şaraba muhabbeti ziyadeleşerek ayaşlara karışır,<sup>21</sup> 1585 yılında İstanbul'da vefat eder.

## 1.2. Edebî Şahsiyeti

Ulvî, çoğu tezkire yazarları tarafından beğenilmiştir. Şiirlerinde letafet, incelik ve lirizm vardır. Hayali ince, açık ve anlaşılır sözler söyleyen şairdir. Necâtî yolunun takipçisi denilebilir. Hasan Çelebi'ye göre Ulvî, üslubu temiz, ince hayallî, açık, anlaşılır ve tatlı sözler söyleyen bir şairdir. Tezkire

<sup>14</sup> Kılıç, a.g.e., C. 2, s. 1105; C. 3, s. 1341.

<sup>15</sup> İsen, a.g.e., s. 318; Fikri Yavuz- İsmail Özen, Bursalı Mehmed Tâhir Bey: Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1972, C. 2, s. 23.

<sup>16</sup> Kutluk, a.g.e., s. 648; Riyâzî, Riyâzü'ş-Şu'arâ, Nuruosmaniye 3724., 109<sup>a</sup>.

<sup>17</sup> Derzi-zâde ~Ulvî, Divân, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Ek 150, 11<sup>a-b</sup>.

<sup>18</sup> İsen, a.g.e., s. 318.

<sup>19</sup> Kutluk, a.g.e., s. 649-650.

<sup>20</sup> Yavuz-Özen, a.g.e., s. 23.

<sup>21</sup> İsen, a.g.e., s. 318-319.

yazarı, şairin “ulvî” mizacını fikir ve hayal kanatlarıyla fesahat ve belagat göğünde uçan bir doğana benzetmiştir. İfadelerindeki daimi uyum, hüsn-i tevriye ve iham ile söyleyiş güzelliğini yüceltmış ve geliştirmiştir. Hasan Çelebi, bazı insafsız ve müfterilerin Ulvî’yi “çok söyleyen bir şairdir ve şiirlerinin edası sadedir” şeklinde eleştirdiklerini ancak bu eleştirinin insafa sığmayacağını ifade etmiştir. Öyle ki şairin, eşi benzeri bulunmayacak derecede sanatlı ve muhayyel olan ve kendisinin icat ettiği can alıcı kasideleri bulunduğunu söyleyerek şairin her beytinde “hazân u bahâr” ifadesini kullandığı Hazân ve Bahâr Kasidesi’ni daha sonra da Hâce Selmân’a cevap/nazire olarak yazdığı Çâr-ender-çâr Kasidesi’ni örnek olarak sunmuştur. Kınalı-zade aynı zamanda murabba, tahmis, merâsî, terciât ve tesdisinin de meşhur olduğunu söyleyerek beyitlerinden bazı örnekler vermiştir.<sup>22</sup>

Beyânî’ye göre Ulvî, şairler içerisinde Derzi-zâde lakabıyla bilinen imtiyazlı yani diğerlerinden ayrılmış, seçkin bir şairdir. Belagat burcunun zirvesinde bir hayli “ulvî” uçarak akranları arasında yücelmiştir. Beyânî, Ulvî’nin şiirlerinin üslubunu temiz, manasını ise yakıcı olarak değerlendirmiştir. Gazellerini sanatlı ve muhayyel bulurken kasidelerinin eşi benzeri olmadığını belirtmiştir. “*Hazân u Bâhâr*”, “*Çâr-ender-çâr*” ve “*Âteş ü Âb*” kasideleri gibi ince ve zarif icatları vardır diyerek beyitlerinden birkaç örnek sunmuştur.<sup>23</sup>

### 1.3. Eserleri

Ulvî’nin iki eseri vardır. Bunlardan biri bizim de makalemize konu olan *Manisa Şehrengizi*, diğeri ise *Dîvân*’ıdır. Riyâzî’nin *Tezkire*’si<sup>24</sup> hariç tüm kaynaklarda Ulvî’nin divan tertip etmediğini, şiirlerinin dağınık hâlde kaldığı yazar. Ancak, elimizde bulunan dört adet divan nüshasından ve dibacesinden elde ettiğimiz bilgilerden bu bilgilerin yanlış olduğu sonucuna varmış bulunmaktayız.

<sup>22</sup> Kutluk, a.g.e., s. 646-647.

<sup>23</sup> İbrahim Kutluk, *Beyânî Mustafa Bin Cârullah Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, Ankara 1997, s. 178.

<sup>24</sup> Riyâzî, a.g.e., 109<sup>b</sup>.

## 2. Manisa Şehrengizi

### 2.1. Şehzadeler Şehri Manisa

Ege Bölgesi'nde yer alan Manisa Dağı'nın kuzey eteğinde, Gediz nehri- nin geçtiği ovanın kenarında denizden 50-70 m. yükseklikte yer alan şehir tarih boyunca birçok devlet ve millete ev sahipliği yapmıştır.<sup>25</sup> 1313 yılında Saruhan Bey tarafından fethedilen şehir yavaş yavaş Bizanslı görüntüsünden sıyrılıp Türk-İslam şehri hüviyeti kazanmıştır. Saruhanoğulları hükümdarı olan Hızırşah tarafından 1390 yılında "sulh tarikiyle" Yıldırım Bayezid'e teslim edilen, ancak bir süre sonra Timur'un Anadolu'ya girmesiyle Yıldırım'ın elinden çıkan bu topraklar yine Hızırşah'ın eline geçer. Çelebi Mehmet'in Anadolu birliğini sağlamak arzusuyla giriştiği harekatta Manisa tekrar zaptedilir.<sup>26</sup>

Şehzadeler, Türk devlet geleneğince, idari işlerde tecrübe kazanmak üzere çeşitli Osmanlı şehirlerine valilik yapmak üzere gönderilirdi. Manisa'ya vali/sancakbeyi olarak ilk defa Yıldırım Bayezid'in oğlu Ertuğrul gönderilmiş, onun vefat etmesinden sonra ise Bayezid'in oğlu Süleyman bu şehirde sancakbeyi olmuştur. 16. yüzyılın sonuna kadar şehzadeler şehri olarak bilinen şehirde birçok sultanın şehzadelik zamanı burada geçmiş, İstanbul'a yakın olması sebebiyle de gözde şehzadeler yahut diğer bir deyişle veliaht şehzadeler buraya gönderilmiştir. Manisa'dan, Fatih Sultan Mehmet (1451), Kanunî Sultan Süleyman (1520), III. Murat (1574) ve III. Mehmet (1595) Manisa'ya şehzade olarak gelip sultan olarak geri dönen hükümdarlardır<sup>27</sup>. Ayrıca, Fatih'in ortanca oğlu Şehzade Mustafa, II. Bayezid'in oğlu Abdullah, Şehinşah, Korkud, Alemşah ve son olarak Şehzade Mahmud Manisa'ya gelmiştir. Hükümdar olan Yavuz Sultan Selim oğlu Süleyman'ı Manisa'ya göndermiştir. Süleyman'ın tahta çıkmasıyla önce Mustafa, daha sonra Mehmet en son da Selim sancak beyliği vazifesiyle gönderilmiştir. Selim'in oğlu III. Murad burada doğmuş, babasının tahta çıkmasıyla şehzadelikliğini burada geçirmiştir. III. Murad'ın oğlu Mehmed Manisa'ya gönderilen son şehzade olmuştur.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Feridun Emecen, "Manisa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. 27, s. 577.

<sup>26</sup> Aynı yazar, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 17-21.

<sup>27</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı, Ankara 1988, s. 122.

<sup>28</sup> Uzunçarşılı, a.g.e., s. 118-120.

## 2.2. Derzi-zâde Ulvî'nin Manisa Şehrengizi

Türk Edebiyatı'nda Manisa iline şehrengiz yazan iki şairden birinin Ulvî olduğunu söyleyen Fatih Tıgılı, ilgili makalesinde Ulvî'nin Manisa Şehrengizi'nden ilk defa 1935'te M. İzzet Deliçay'ın mezuniyet tezinde bahsettiğini bildirmiştir.<sup>29</sup> Daha sonra 1958 yılında Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul* adlı kitabında Ulvî'ye de yer vererek şehrengizin ana hatlarıyla birlikte nüshaları hakkında bilgi vermiştir<sup>30</sup>. Levend, şehrengizin iki nüshası olduğunu kaydetmiş, ancak Süleymaniye nüshasının içindeki şehrengizden bahsetmemiştir. Ulvî'nin Manisa Şehrengizi metni üzerine bugüne kadar iki çalışma yapılmıştır. İlki Mustafa Tanrısever tarafından mezuniyet tezi<sup>31</sup> hazırlanmış olup söz konusu tezin esasını Üniversite nüshası oluşturmuştur.<sup>32</sup> İkincisi ise İsmail Çetin tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Derzi-zâde Ulvî (Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Divan'ının Tenkitli Metni)* başlıklı tezdur.<sup>33</sup> Üniversite nüshası esas alınarak hazırlanan mezuniyet tezindeki beyit sayısı 274, Süleymaniye nüshası esas alınarak hazırlanan yüksek lisans tezindeki beyit sayısı ise 317'dir.

Manisa Şehrengizi'nin bilinen üç nüshası vardır. Bunların ilki Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Ek 150 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan *Derzi-zâde Ulvî Divânı*'nın 237<sup>a</sup>-240<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshada bulunan şehrengizin baş ve orta kısımları eksiktir. İkincisi İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 1532 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan *Mecmû'a-i Devâvîn*'dir. Şehrengiz, mecmuanın 125<sup>b</sup>-128<sup>a</sup> yaprakları arasında bulunmaktadır. Son nüsha ise, Erzurum Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Kütüphanesi, Agâh Sırrı Levend

<sup>29</sup> Fatih Tıgılı, "Klasik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Câmi'î'nin Manisa Şehrengizi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, s. 232.

<sup>30</sup> Levend, a.g.e., s. 47.

<sup>31</sup> Mustafa Tanrısever, *Şehr-engiz-i Ulvî Çelebi (Manisa Şehrengizi)*, Ankara Üniversitesi DTCF Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bitirme Tezi, 1972.

<sup>32</sup> Barış Karacasu, "Türk Edebiyatında Şehr-engizler" Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C. 5, S. 10, s. 272.

<sup>33</sup> İsmail Çetin, *Derzi-zâde 'Ulvî (Hayatı Edebi Şahsiyeti ve Divanının Tenkidli Metni)*, Fırat Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1993.

Kitapları 322-339 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan *Şehrengizler Mecmuası*'nın içindedir. Şehrengiz 10<sup>b</sup>-22<sup>a</sup> varakları arasında bulunmaktadır. Bu nüshanın bir özelliği de eserin sonunda şehrengizin yazılış tarihiyle alakalı bir tarih kıtası içermesidir. Buna göre eser h. 964/m. 1556'da yazılmıştır.<sup>34</sup> Mesnevi şeklinde yazılan eserin içinde ayrıca üç gazel ve beş kıta bulunmaktadır. Aruzun Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ülün kalıbıyla yazılan eserde toplam beyit sayısı 503'tür.

Ulvî'nin Manisa Şehrengizi bir bakıma sergüzeştname özelliği taşımaktadır.<sup>35</sup> Şöyle ki: Şair İstanbul'dan ayrılıp Manisa'ya gelme macerasını ve Manisa'da başından geçenleri hikâyeleştirerek okuyucuya sunar. Ulvî, eserinde tasviriden, iç monologdan, tahkiyeden yararlanır. Eserine işlevsel üç adet gazel koyarak sözünü kuvvetlendirir.

Eserin ana hatları şöyledir:

#### 1. M ü n a c a t 1 - 4 1

Bu kısımda şair isyan denizine battığını, güzelleri düşünmekten dini imanı elden bıraktığını anlatmakta ve okuyucuyu etkilemek üzere trajik örnekler vermektedir. Abdest almaya eline ibrik aldığında, şarap şişesi gördüğünü, ne zaman namaz kılmaya başlasa, servi boylu bir güzele sarıldığını zannettiği anlatır. Onun için cennet tasvirleri artık ehemmiyetini kaybetmiş, tek düşüncesi sevdiğinin sokağı, mahallesi olmuştur. Cehennem şiddeti bile o "kâfir" sevgilinin ayrılığı yanında bir hiç kalmıştır. Bu tür uç örnekler vererek aşkının şiddetini anlatmaya çalışarak hem okuyucunun ve hem Yaradan'ın merhametini kazanır, Allah'tan af diler. Bir önceki beyitlerdeki samimi tavrını burada da sürdürür. "Cihan belasından kurtulmak isterken, enbiya ve evliyâ yolundan ayrılmamak ister."

<sup>34</sup> Tıgılı, aynı makalenin 232. sayfasında Ulvî'nin eserini 1566'dan sonra yazılmış olduğunu Levend'e atf yaparak öne sürmüştür. Ancak Levend'in ilgili kitabında eserin 1556'da yazılmış olduğu kayıtlıdır.

<sup>35</sup> Bu yönüyle Kâtib Davud'un İstanbul ve Vize Şehrengizi'ne benzer. Yine içinde gazellerin bulunması bakımından da bu şehrengizle ortak yanları vardır. Bk. Hasan Kaya, "Kâtib Davud'un İstanbul ve Vize Şehrengizi", *Turkish Studies*, Volume 10/12, Summer 2015, s. 641.

## 2. Na't 42-56

Ulvî, saadet sabahının aydın delili, şefaet burcunun parlayan ayı, alemlerin övüncü, bütün nebilerin sultanı olan Hz. Peygamber'in en güzel ve en bilinen özellikleriyle medhine başlar. O olmasaydı felekler yaratılmazdı... Bütün mevcudat varlığını O'na borçludur. O, insanlık denizinin “yetim(iri ve güzel) incisi”dir. Ulvî, Hz. Peygamber'in alındaki “Nûr-ı Muhammedî”ye, gölgesiz yaratıldığına, başının üzerindeki buluta atıfta bulunduktan sonra ayı ikiye ayırdığı “şakk-ı kamer” mucizesini anarak dört halife övgüsüne geçer.

## 3. Hulefâ-yı Râşidîn Övgüsü 57-61

Bu kısımda Hz. Ebû Bekir'den başlayarak sırasıyla, Hz. Ömer, Hz. Osman ve son halife Hz. Ali'yi metheden Ulvî, her bir halifeyi yine en bilinen özellikleriyle metheder. Hz. Ebû Bekir'i “sıddîk” oluşuyla, Hz. Ömer'i “mehabet” devletinin önderi oluşuyla anar. Hz. Osman Kur'an'a saygısı ve hafızlık yönüyle, Hz. Ali ise yiğitliği ve “Allah'ın aslanı” yönüyle anılmıştır. İslam dinini bir saraya benzeten Ulvî, dört halifenin İslam'ın dört rüknü, yani temeli olduğunu söyler.

## 4. Bahariye/Nevruziye 62-81

Bahariye türünde yazılmış kasideleri andıran bu kısımda Ulvî, ruhu besleyen rüzgarın cihanı süslediğini, artık soğuk havaların yerini itidalli havalara bıraktığını söyler. Çimenler “kardan kürkleri”ni çıkarıp, gümüş vücutlu insanlar, artık gömlekle dolaşmaya başlarlar. Çiçekler kış uykusundan uyanıp, gül bahçelerini süslerler. Gül bahçesinin rüzgarı, kurumuş bitkilere Hz. İsa'nın nefesi gibi can verir. Bahar tasvirlerinde nevrüz genellikle kış ordusunu dağıtan bir asker yahut sultana benzetilir. “Rezm” tasvirini bitiren Ulvî “bezm”i tavsif etmeye başlar. Gül bahçesinde meclis kurulur, nergis elinde “zerrin kadeh” tutar. Lale “ayağı üstünde” piyale çeker. Ulvî tasvirlerinde son derece başarılı bir şairdir. Dil kabiliyeti ve hayal gücü sayesinde oldukça canlı tasvirler yapmıştır. Burada klasik edebiyatta en sık kullanılan çiçek kadrosuyla başarılı bir işret meclisi kurulmuş ve her çiçek kendi özelliğine göre, daha doğru deyişle kendine

yakışan tavırla tepki vermiştir. Nergis şebnem yani çiy içkisini içtikten sonra sevgilinin gözü gibi “mahmur ve mağrur”, sümbül ise “saçını başını” dağıtmış bir şekilde karşımıza çıkar. Gül, sarhoşluğun verdiği etkiyle “yakasını” yırtıp, susam çiçeği meclis ahalisine “hançer” çeker. Çiçeklerden sonra sırasıyla rüzgârın, nehrin, ağaçların içkiye tepkileri yer alır. Şiirlerde genelde bir “pîr-i fânî”ye benzetilen çınar “ellerini” kaldırıp dua eder. Yanındaki bahar kuşları çınarın duasına “amin” der.

### 5. Manisa’ya Sefer 82-87

Ulvî, iç aleminde görüp bizlere de aktardığı bu tabloda etkilenmiş olacak ki “cünun”un kendisine üstün geldiğini söyleyip, belki de tebdil-i mekanda ferahlık vardır diyerek seyahate çıkmak istediğini belirtir. Köhne felekten yokluk abası giyip vatan dediği İstanbul’dan ayrılır. “Âşığa yâ sabr yâ sefer” atasözünü çağrıştıracak şekilde, sabrının kalmadığını ve artık yapacak tek şeyin seyahata çıkmak olduğunu söyler. Gurbet yoluna düşen Ulvî, Manisa’yı kendisine mesken eder.

### 6. Âşık olması 88-103

Ulvî, bu kısımda Manisa çarşısında dolaşırken, aniden bir şahın kendisini “mat” ettiğini söyler. O nazlı güzele gönlünü kaptıran şair kendisini bir gül bahçesinde bulur. Binbir çeşit çiçekle dolu olan bu bahçede bülbüller ah u figan ediyor. Ama ne bahçe! Adeta cennet! Hatta cennetten ziyade güzel bir kadın... Ulvî bu kısımda bahçeyi sevgilisi, bazı çiçekleri ise sevgilisinin güzellik unsuru olarak algılamaktadır. Tabiatıta gördüğü her şey artık ona sevgilisini çağrıştırmaktadır. Şair yine burada aşkının ne kadar yoğun ve şiddetli olduğunu, nereye bakarsa baksın orada sevgilisini gördüğünü mesajını vermektedir. Nergisler, sevgilisinin gözlerini, güller yanaklarını, sümbül ise siyah kaküllerini andırmakta... Gonca sevgilinin ağzı, çiy tanesi dişleri, dili ise açılmış güllerin kırmızı yaprakları... Menekşe, yanağına dökülen zülüfleri, gelinciğin bağrındaki siyah yara ise sevgilinin yanağındaki ben, açılmamış zambak ise sevgilinin parmakları... Ulvî, ağacı sevgilisi sanıp ona sarılacak kadar kendisinden geçmiş, akli başından gitmiştir.



### 7. Sebeb-i Te'lif 104-129

104. beyitten itibaren şair eserin yazılış amacını anlatır. O gül bahçesinde bu hâl üzere otururken, seçkin, nüktedan ve zarif bir kişi Ulvî'nin yanına gelir. Birlikte biraz vakit geçirip, şiir okuduktan sonra o kişi Ulvî'ye şiirlerini çok beğendiğini ve sözlerinden onun çok âşık olduğunu anladığını söyler. Ulvî'nin sözlerinin incisini dinledikten sonra deniz gibi coştüğünü dile getiren bu şahıs Ulvî'ye Manisa şehrinin güzellerini baştan başa methetmesini tavsiye eder. Böylelikle Ulvî eserinin bir rica üzerine yazıldığını okura iletmış olur. Ulvî, karşısındaki kişiye bu eseri yazmaya mecalinin olmadığını söyleyerek kendisini naza çeker. En sonunda çok içten yapılan bu ısrara dayanamayarak eseri yazmaya karar verir. Ancak nereden başlamalı...

### 8. Sultan II. Selim Övgüsü 130-150

Bu bölümde, şairin gönlüne birdenbire Hak katından bir ilham gelir, “şah”ın adını eserin başına yazar. Buna göre Ulvî'nin ilham kaynağı Şehzade Selim'dir. Bir idarecide olması gereken özellikleri -ki bunlar Selim'de Allah vergisidir- sırasıyla sayar. Selim'in adaletinin yanında Nuşirevan'ın adaleti bir hiçtir. Acem komutanlarından Kahraman, Husrev, Cem ve Rüstem Selim gibi bir hükümdarın karşısında anca bir köle olabilir. Bu kısımda dikkat çekici bir husus vardır. Ulvî, **sîn**, **lâm**, **yâ** ve **mîm** harfleriyle bir oyun yaparak “Selîm” adını beyitlerin içine gizler. Sîn harfi onun Sitanbul'a sultan olması için bir senet, lâm harfi adaletine bir delildir. Yâ harfi deryâ mülkünün ona boyun eğdiğini gösterirken, mîm harfi ise İslâm kelimesindeki mîmdir. O dostlarına cemaliyle, düşmanlarına celaliyle davranır. Bundan sonra dört halifenin öne çıkan özelliklerini Şehzade'ye tatbik ederek, bu kısmı dua ile bitirir.

### 9. Manisa Şehri'ne Övgü 151-208

Şehzade'nin övgüsünü bitiren Ulvî bu kısımda O'nun “tahtgâhı” olan Manisa'yı anlatmaya başlar. Kainat içinde Manisa'ya benzer bir şehir bulunmadığını söyleyen Ulvî, güzel ve yemyeşil ovalarını rüzgarda dalga vuran tıpkı bir yeşil (Hazar?) denize benzetir. Gökyüzü öylesine uçsuz bucaksızdır

ki kıyısız bir denize teşbih edilir. Hisarındaki kaleler, yelken açmış gemilere benzer. Manisa'nın "Yenikale"sinden "Eskihisar"ından bahseden Ulvî, camilerle dolu olan şehir merkezini anlatmaya başlar. Şehirdeki camiler ya dikkat çekici yahut sayıca fazla olacak ki Ulvî, cami tasvirlerine geniş yer verir. Sonra şehri bir gül bahçesine, güzel sesli insanları o bahçenin bülbülüne teşbih eder. Burada Manisa kenti, İstanbul, Edirne ve Bursa gibi şehirlerle kıyaslanarak Manisa üstün tutulur. Manisa'nın havuz ve göllerine güzellerin girdiği beyitler uzun uzadıya tasvir edilir. Ulvî, şehri cennete benzetererek, burada sevgilinin yüzünü görmenin imkan dahilinde olduğunu belirtir. Âşıkları, Yakub'a, Mecnun'a, Vamık ve Ferhad'a; maşukları, Yusuf'a, Leyla'ya, Azra ve Şirin'e benzetir. Ulvî burada âşık olanların kendilerini feda edebilecek türden âşık olduklarını, sevilenlerin ise gerçekten güzellikleriyle herkesten üstün olduklarını söylemekle birlikte bizi birazdan geliştirecek olan olaylara hazırlamaktadır.

#### 10. Sevgiliye Övgü ve Âşığının Hâlleri 209-232

Yalnızca bizim edebiyatımızda değil dünya edebiyatında da insanın, kendisinden daha üstün (para, yaş, bilgi vs.) birine duyduğu aşk, trajikliği ve imkansızlığı oranında her zaman dikkat uyandırmıştır. Kendisini köle, kul, dilenci olarak gören Ulvî, bir padişaha tutulduğunu söyleyerek okuyucunun dikkatini çekmeyi başarır. O güzel nazlı sevgilisi, sürekli işve yaparak âşığın kafasını karıştıırken, âşığın ettiği ahlar, feleklere ulaşmakta, âşığın boyu sıkıntıdan "hîlal" gibi iki büklüm olmakta... Bu ifadelerden Ulvî'nin işinin oldukça zor olduğunu sezmekteyiz. Ulvî'nin kendisine karşı ilgisini fark etmiş olacak ki sevgilisi, hüsnüne "mağrur" olup, ona "bakmayı" bırakıyor. Bundan sonrası ise tam bir çile... Şair, öyle bir servi boylu sevmiştir ki her gün başında kıyamet kopmakta, aşkının şarabından göz yaşı gibi çoşmakta... Siyah saçları yüzünden bir yerde duramaz hâle gelir, hasta gözleri yüzünden ah edip inler. Hıçkırıklardan bedeni kıl kadar kalsa da, yine "fıkr-i muhâl" peşindedir. Burada "hâle münasip" bir gazel söyleyip sevgilisine seslenen Ulvî, çaresizlikle birlikte hesap soran bir ruh hâliyle sevgilisine meydan okumaktadır. "yok mı hey zâlim" redifli bu gazelle hem sevgilisinin müstağni tavırlarından şikayet edip artık bunun ne zaman son ereceğini hem de ellerin sözüne uyup selamını nasıl kestiğini, göz ucuyla bile olsa nasıl selam vermediğini sorar. Elbette uyarmaktan da geri durmaz: "*Güzellik böyle kalmaz...*"

## 11. Sevgiliyle Âşığın Hasbihâli 233-265

Âşık bu şekilde sabahlara kadar ah eder, sevgilisinin mahallesinde gezip “Yâ Allâh” çeker. Bir gün nasıl olmuşsa gezmeye çıkan sevgili, Ulvî’yi görünce “Bu delinin mahalleimde ne işi var, ey Allah’ım yoksa bana mı âşık?” diye kendi kendine sorar. Ulvî’nin hâli o kadar kötüdür ki sevgilisi de onun bu hâline dayanamaz, mahzun olur. Ulvî, aşkına karşılık bulduğunu düşünerek içinden zafer naraları atmaya başlar: “Yolunda sadık olan âşıklar, elbette kavuşmaya layık olurlar. Ne kadar dert ve ayrılık çekerlerse, sevgilinin o denli arzusu artar.” Maşuk, “*Ey zavallî âşık, sana aşk olsun!*” deyip Ulvî’nin hâlini hatrını sormaya, sevdiği kişinin ismini öğrenmek için ağzını aramaya başlar. Ulvî, uzun zamandan beri bu anı beklemiş gibi sevgilisinin başkalarından üstün olduğunu türlü teşbih ve sembollerle anlatmaya koyulur. Sevgili, bu genel ifadelerden hiçbir şey anlamamış olacak ki direkt olarak isim sorar: “*Ol nev-cevânuñ adı nedir?*” Ulvî, duymazlıktan gelerek aşka dair fikir yahut tecrübelerini tek tek serdedi: “Eğer âşığın deliliği artarsa, sırrını vermeye o kadar talip olur. Eğer hasret yüzünden çaresiz kalmışsa, o denli aşkını belli etmeye çalışır.” Ulvî, en sonunda soruya güzel bir gazelle karşılık verir: “*Sana âşığım gibi derunumda alamet var*” diyerek aşkını karşısındakine itiraf eder. Sevgili, Ulvî’nin kendi âşığı olduğunu anladıktan sonra hemen yine müstağni bir tavra bürünüp, gözden kaybolur.

## 12. Sevgilinin Firkati 266-322

Sevgili oradan hızlı bir şekilde uzaklaşıp istiğna tahtına kurulur. Ulvî’nin hâli besbeter olur. Ayrılık derdiyle aşkı doğru orantıda artar, aralarındaki soğukluk, hummalı vücudunda hararete neden olur. Ulvî, tıpkı diğer şairler gibi tabiati kişileştirerek, kendi matemine ortak eder. Artık görünenler yıldız değildir, ahlardan gökyüzüne saçılan kıvılcımdır. Dünyayı karanlık gece gibi sis değil, Ulvî’nin ahının siyah dumanı kaplamıştır. Tüm evren, samanyolu, bulutlar, yağmur, ay... Ulvî için karaları bağlamış, her yeri matem havası bürümüştür. Bu esnada ağlamaktan uykusu gelen Ulvî, sevgilisini rüyasında görür. “*Aşk yolunda sadık olanlar, sevgililerini rüyasında görmekte teselli bulurlar.*” Sevgilisi, artık bahtının gözünü uykudan uyandır

diyerek Ulvî'nin aşkına karşılık verdiğini hissettirir. Ulvî, ağlarken güldüğünü, düşünde sultan olduğunu belirtir. Buradan sonra uzun bir gün ağarması tasviri yapan Ulvî, yine hâle uygun bir gazel söyler.

### 13. Dua ve Hatime 323-344

Bu kısımda Ulvî iki maşuk modeli çizer. Birincisi aşıklarına karşılık veren... Bu cins maşuklara hayır dualarda bulunan Ulvî, böyle bir sevgiliye can feda etmekten geri durmayacağını, zerre gibi ayaklar altına alınmaktan çekinmeyeceğini bildirir. Hüsnüne mağrur olan, yani güzelliğine güvenip âşıklarına aldırış etmeyen maşuk modeline Ulvî bedduada bulunur. Onun da kendisi gibi vefasız birine âşik olmasını ve âşikların gönüllerine neler yaptığını anlamasını ister.

Şiirinin şöhret bulmasını Allah'tan dileyen Ulvî, her beytinin âşikane olduğunu ve tüm dünyaya yayılsa buna taaccüp edilmeyeceğini söyler. Kendisine öz eleştiride bulunan şair “çok hercayi ve avare” bir gönlü olduğunu, bir dilber sevmekle yetinmediğini söyler. Mesîhî'ye meydan okuyan şair, O'nun sözlerinin “canı” olmadığını ve kendi şiirinin kılıcıyla savaşılmayacağını belirtir.

### 14. Şehrengiz 345-486

Bu kısımda Ulvî sırasıyla, Hızır Şâh, İbrâhîm Hân, Dervîş, Kâdî-zâde Ahmed, Hüseyin Hân, Gazzâz Mehemed, Bûstân, Mû-miyân, Ak Yılduz, Abdî Şâh, Hüseyin, Yûsuf, Cafer, Kuloğlu, Halîl, Yûsuf, Berber-zâde Mehemed, Hasan Bâlî, Mesîhâ, Yûsuf, Mehemed Şâh, Nebî, Alî Bâlî, Ahmed Bâlî, Cafer adlı kişilerin güzellikleri, maharetlerini, kişiliklerini methetmiştir. Aşağıdaki tabloda kendisine manzume yazılan kişilerin isimleri, meslekleri ve kaçır adet beyit yazıldığı yer almaktadır.

<i>Beyit sayısı</i>	<i>İsim</i>	<i>Meslek</i>
7	Hızır Şâh	
7	İbrâhîm Hân	Haffaf/Başmakçı
8	Dervîş	
5	Kadı-zâde Ahmed	Âlim/Müderriş
8	Aşçı-zâde Hüseyin Hân	
7	Gazzâz Mehemmed	Gazzâz/İpekçi
5	Bûstân	
5	Mûtâb-zâde Mû-miyân	
5	Ak Yılduz	
5	Abdi Şâh	Sipahi
5	Hüseyin	Müezzin
6	Yûsuf	
5	Cafer	
5	Kuloğlı	Kuloğlu(?)
5	Halil	
5	Yûsuf	
5	Berber-zâde Mehemmed	Sipahi
5	Hasan Bâlî	Tellak
5	Mesihâ	
5	Yûsuf	
9	Kethudâ-zâde Mehemmed Şâh	
5	Nebî	
5	Ali Bâlî	
5	Ahmed Bâlî	
5	Cafer	Berber

### 15. Tarih 487-503

Ulvî, Şehrengiz'ini bitirirken 17 beyitlik tarih kıtasıyla şehrengizin tamamlandığı seneye tarih düşürür. “Şeh-i hûbân” tarihine göre şehrengiz 956/1556 yılında tamamlanmıştır.

### Sonuç

16. yüzyıl şairlerinden Derzi-zâde Ulvî'nin *Manisa Şehrengizi* Sultan II. Selim'e şehzadeligi döneminde sunulmuştur. 1556 yılında tamamlanan eser, Manisa şehrine yazılan iki şehrengizden biridir. Manisalı Câmî'nin eserini

ne zaman tamamladığı bilinmediği ve şahsı hakkında yeteri kadar bilgi olmadığı için hangisinin daha önce yazıldığı tespit edilememektedir. Şehrengiz, 1972'de Mustafa Tanrısever tarafından mezuniyet tezi olarak daha sonra 1993'te İsmail Çetin tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Üniversite nüshası esas alınarak hazırlanan mezuniyet tezindeki beyit sayısı 274, Süleymaniye nüshası esas alınarak hazırlanan yüksek lisans tezindeki beyit sayısı ise 317'dir. Tenkitli metin olarak hazırladığımız şehrengize Erzurum Atatürk Üniversitesi'ndeki nüshayı da dahil ettiğimizde toplam beyit sayısı 503'e ulaşmıştır.

Şehrengiz, kendi çağında yazılan diğer şehrengizlerden farklıdır. Derzî-zâde Ulvî, eserde şehrin güzellerini tavsif etmeden önce kendi başından geçen bir aşk hikâyesini anlatır. Bir çeşit sergüzeştname denilebilecek bu bölüm metnin dörtte birini oluşturmaktadır. Ulvî, mesnevi nazım şekliyle yazılan eserin içine, kendi iç dünyasına ve metnin bağlamına uygun üç adet gazel yazarak metni hareketlendirmiştir. Bu anlatım şekli diğer şehrengizlerde görülmez.

Ulvî, şehrengizin yazılma amacının, kendisine faydası dokunan bu insanlara dua edip şahıslarını övmek istediği için söylemiştir. Şiirin çok etkileyici ve yakıcı olması gerektiğini, dinleyenler üzerinde anca bu şekilde etki bırakabileceğini iddia eden Ulvî, ilk şehrengiz yazarı Mesîhî'ye de meydan okumaktan geri kalmamıştır. Ulvî'ye göre sözünün kılıcıyla çarpışmak için Mesîhî'nin sözlerinde yürek yoktur.

## 1.

*Mefā'ülün mefā'ülün fe'ülün*

*Hezec + --- / + --- / + ---*

1. İlâhî baħr-i 'iŝyâna ğariķam  
Tutuşdum nâr-ı hicrâna ğariķam
2. Yalın yüzlülerün ŝevkıyla yandum  
Kül oldum külli cânumdan uşandum
3. Giriftâram ser-i ğisû-yı yâre  
Hudâyâ kıl dil-i miskîne çâre
4. Siyeh kâkülleri aldı qarârum  
Gidüpdür âh elden ihtiyârum
5. Ğam-ı bîmâr-çeşmiyle za'ifem  
Miyânı gibi inceldüm naĥîfem
6. Gözüm yaşı beni düşkün êdüpdür  
Yüzüm şuyı katı çoķdan gidüpdür
7. Seg-i nefşüm yêder çeşm-i nizârı  
Yêder şayyâddur şankim ŝikârı
8. Mü'ezzin dêse ger *Allâhu ekber*  
Kıyâma geldi ğüyâ kıadd-i dilber
9. Vuzû için elüme alsam ibriķ  
Sebû-yı mey ğörinür baña taĥķiķ

---

1.S: 236<sup>a</sup>; E: 10<sup>b</sup>; Ü: 125<sup>b</sup>.

**Medĥ-i şehr-i Ma'nisâ S, şehr-engiz-i 'Ulvî E, şehr-engiz-İ 'Ulvî Çelebi Ü.**

1-151 arası S nüshasında bulunmamaktadır.

1 baħr-i 'iŝyâna ğariķam Ü: 'iŝķ-ı cânâna ğariķam E; hicrâna ğariķam Ü: hicrâna ğariķam E.

6 E: 11<sup>a</sup>.

10. ‘Aceb mi mescide ‘azm eylesem ger  
Baña mescid olupdur küy-ı dilber
11. Qarâr étmezdi dil mescidde bir ân  
Eger olmazsa seyr-i rüy-ı cânân
12. Cevânuñ şüret-i seyrine farzâ  
Olupdur deyr-i dil büthâne güyâ
13. Ne dem mihrâba baksa çeşm-i hünbâr  
Görinür gözüme çün resm-i derbâr
14. Kaçan el kavşurup tıram namâza  
Şarıldum şanuram bir serv-i nâza
15. Oğursam *Fâtiha* mescidde her-bâr  
Olur fikrüm her ân evşâf-ı dildâr
16. Eger varsam rükû‘a ham olup ten  
Selâm-ı yâre ta‘zîm eylerem şan
17. Düşüp ger mescid içre secde étsem  
Ayağına yüzüm sürdüm şanuram
18. Selâmı kim vèrem mescidde nâ-gâh  
‘İzâr-ı yâre bakdum şanuram âh
19. Ne mümkün okıyam tesbîh ü evrâd  
Meger hâl u haţ-ı yâri edem yâd
20. Gönül mescidde kılsa ger namâzı  
Eder şan yâr küyında niyâzı

---

10 eylesem Ü: étmesem E.

11 olmazsa E: olmasa Ü; cânân E: hübân Ü.

13 -Ü.

14 -Ü.

19 okıyam E: okısam Ü.

20 -Ü.



21. Çıkup kürsiye her dem vâ'iz-i pîr  
Naşîhat eyleyüp ger kılsa tefsîr
22. Ne dem kim eylese vaşf-ı cinânı  
Tefekkür ederem küy-ı cevânı
23. İşitsem Kevşerüñ medhîni ol ân  
Ederem fikr zülâl-i la'l-i cânân
24. Añarsa çünki düzağ şiddetin âh  
Añar ol kâfirüñ dil fürkatın âh
25. Namāza yüz yumadum yâ İlâhî  
Mu'azzeb eyleme ben rû-siyâhı
26. Günehkâram işüm cürm ü haţadur  
Kara bahtum gibi yüzüm qaradur
27. Benüm işyânuma yâ Rab had yok  
Haţâ vü cürmüme hergiz 'aded yok
28. Reh-i işyânda kaldum yâ İlâhî  
Meded yandum yakıldum yâ İlâhî
29. Yüzüm kara-durur yanuñda yâ Rab  
Bağışla şuçumı kılma mu'azzeb
30. Hudâyâ pâk-i zātuñ hürmetiy'çün  
Şol esmâ vü şifātuñ hürmetiy'çün

---

21 -Ü.

22 -Ü.

23 -Ü.

24 -Ü.

27 -Ü.

28 E: 11<sup>b</sup>; reh-i -E; yandum yakıldum Ü: yâbânda kaldum E.

29 -Ü.

30 hudâyâ Ü: ilâhî E.

31. Resül-i kibriyānuñ 'izzetiy'çün  
Anuñ qadr u celâli hürmetiy'çün
32. Dağı aşhâb u âli haqıy'çün  
Celâl-i dilber-i ra'nâ haqıy'çün
33. Kerâmet şahibi 'âşıklar-içün  
Yoluñda şubh-veş şadıqlar-içün
34. Ğarîbüñ rüz-ı hicrânı haqıy'çün  
Şeb-i fûrkatde efgânı haqıy'çün
35. Benüm bu bağrumuñ başı haqıy'çün  
Benüm bu gözlerüm yaşı haqıy'çün
36. Êdüp bu çeşm-i nâ-bînâ-yı pür-nür  
Baña kııl *şemme vechu'llâhı* manzûr
37. Tarîk-i Muştafâdan yâ İlâhî  
Şaşurma hışm ile ben rû-siyâhı
38. Beni kıurtar cihân içre belâdan  
Ayrma enbiyâdan evliyâdan
39. Kıara yazulı kıılma hâme gibi  
Kıara sevdâlı étme nâme gibi
40. Beni şol gözi açıklardan eyle  
Seni görmege lâyıqlardan eyle
41. Baña reh-ber olup imân ile dîn  
*Ağışnâ yâ gıyâşe'l-müstağışın*

---

31 anuñ qadr u celâli hürmetiy'çün Ü: cemî'-i enbiyânuñ 'izzeti'çün E.

32 dağı aşhâb u âli Ü: anuñ qadr u celâli E; celâl-i dilber-i ra'nâ Ü: dağı aşhâb u âli E. A mısraının vezni aksamaktadır.

33 kerâmet şahibi 'âşıklar-içün Ü: yoluñda şubh-veş şadıqlar-içün E; yoluñda şubh-veş şadıqlar-içün Ü: kerâmet şahibi 'âşıklar-içün E.

34 -Ü.

35 benüm bu bağrumuñ başı E: melâl-i 'âşıq-ı şeydâ Ü; gözlerüm yaşı E: bağrumuñ başı Ü.

39 -Ü.

42. Delîl-i rûşen-i şubh-ı sa'âdet  
Meh-i tâbende-i burc-ı şefâ'at
43. Şeh-i baht-ı velâyet fahr-ı devrân  
Cemî'-i enbiyâya ya'ni sulţân
44. Hâbîb-i hazret-i Yezdân u ma'bûd  
Muhammed Muştafâ Ahmed ü Maḥmûd
45. Murâdı haḫḫ olup o tıynet-i pâk  
Bulupdur imtizâcı âb ile ḫâk
46. Ğaraż olmasa ol olmazdı 'âlem  
Melâ'ikle vuḫûş u cinn ü âdem
47. Vücûda geldi anuñ'çün nüh-eflâk  
Bunu müş'ir degül mi ḫalka *levlâk*
48. Derûn-ı maḫzen-i esrâr-ı ḫaḫdur
49. Olaldan muştâf-ı *lâ-reybe* vâkıf  
Nigâh[un] her nihâli oldu kâşif
50. Odur dürr-i yetim-i yemm-i âdem  
Şadef olmışdı âna cism-i âdem
51. Yüzinden zâhir oldu pertev-i ḫaḫ  
Cihâna 'ilm-i şer'i vërdi revnaḫ

---

42 -Ü.

43 -Ü.

44 -Ü.

45 -Ü.

46 E: 12<sup>a</sup>; -Ü.

48 Beytin ikinci mısraı nüshada bulunmamaktadır.

49 -Ü; Bakara, 2/2, "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır."

50 -Ü.

51 -Ü. "zâhir" kelimesi "zâhir" şeklinde imla olunmuştur.

52. ‘Aceb mi sāyesi olmazsa anuñ  
Olur mı sāyesi nūr-ı Hūdānuñ
53. O mihr-i nūr ki meh ay āsmānı  
Olurdu başı üzre sāyebānı
54. Aña o Hāyy ki olup mu‘cizātı  
İki şaqq̄ êtdi māh-ı kâ‘inātı
55. Vücûda gelmese ol serv-i āzād  
Şerī‘at gülşeni olmazdı bünyād
56. Dilā hem çār-yār-ı şāh-ı devrān  
Olupdur қаşr-ı dīne çār-erkān
57. Birisi hāzret-i Bū Bekr-i siddīk  
Odur şāh-ı serīr-i mülk-i taḥkīk
58. ‘Ömerdür birisi yār u dilāver  
Mehābet milketine oldu ser-ver
59. Birisi daḥı ‘Oşmān ibni ‘Affān  
Olupdur ḥāfız-ı furqān-ı yezdān
60. Biri daḥı ‘Aliyyü'l-murtażādur  
Şecā‘atle bugün şīr-i ḥudādur
61. Nice olsun o şāha ‘Ulvi meddāḥ  
Ėder çünkim anuñ vaşfını Fettāḥ

---

52 -Ü.

53 -Ü.

54 -Ü.

55 -Ü.

56 -Ü.

57 -Ü.

58 -Ü.

59 -Ü.

60 -Ü.

61 -Ü.

62. Şehergeh kim nesīm-i rūḥ-perver  
Cihāna vèrmiş idi zīb ü zīver
63. Cihān ètdi yine ‘arz-ı cemālī  
Bürüdet gitdi buldı i‘tidālī
64. Çıkarup kākum-ı berfin çemenler  
Yürürdi pīrehenle sīm-tenler
65. Behiştāsā olup gülzār-ı ‘ālem  
Melālet gitdi her-kes oldı ḥurrem
66. Şitā ḥ‘ābından uyandı çü ezhār  
Şüküfeyle müzeyyen oldı gülzār
67. Mesīḥ-enfās olup bād-ı gülistān  
Nebāt-ı mürdeye gūyā vèrür cān
68. Yine nev-rüz sulṭānı şehergāh  
Şitā erbābını tağıtdı nā-gāh
69. Kırıldı ser-be-ser güleşende meclis  
Tutar zerrīn-kaḏeh destinde nergis
70. Açılmış dāğ-ı sīnem gibi lāle  
Ayağ üstinde nüş eyler piyāle
71. Yine bezm-i gülistānda benefşe  
Şehergeh jāleden açdı benefşe
72. Mey-i şeb-nemle nergis mest ü maḥmūr  
Olupdur çeşm-i dilber gibi maḡrūr
73. Vèrür aña biraz keyfiyyet mül  
Periştān kıldı gīsūsını sünbül

---

64 E: 12<sup>b</sup>; yürürdi E: yürüdi Ü.

66 -Ü.

68 -Ü.

72 -Ü.

73 -Ü.

74. Mey-i jāyleyle mest olup gül-i ter  
Açıldı yaqasın çāk êtdi yèr yèr
75. Gözine nergisüñ geldi o dem mey  
Hemân gögsine yaqdı bir siyeh key
76. ‘Aceb mestâne olmış süsen-i ter  
Çeker meclis ahālisine hancer
77. Şabā başduğı yeri bilmez oldu  
Şadā ile gülistān bezmi tıldı
78. Olaldan cüy-ı dil-cü kıtı ser-hōş  
Gehī pür-cüş oldu gāhi hāmüş
79. Ne hoşdur sāyesin şalduqça eşcār  
Ki şıhhat bulur anda varsa bīmār
80. Çenār el kıldurup her dem du‘aya  
Gülistān içre şükr eyler hudāya
81. Yanınca cümle murğān-ı bahārī  
Èder āmīn dèyü feryād u zārı
82. Nāzar kıldum bu hāliline cihānuñ  
Cününü gālīb oldu tende cānuñ
83. Kıilup dil mā-sivādan cümle ‘uzlet  
Görindi gözüme rāh-ı seyāhat
84. Fenā şālın gèyüp çarh-ı kühendin  
‘Alāka kıat‘ını êtdüm vaţandan

---

74 olup Ü: olmış E.

75 -Ü.

76 -Ü.

78 Ü: 126<sup>a</sup>; oldu gāhi Ü: olurdu gāh E.

79 -Ü.

80 -Ü.

81 -Ü.

82 kıldum Ü: êtdüm E.

85. Elinden şabrın alsa 'ışk-ı dilber  
Seferdür 'aŝıkuñ kârı démişler
86. Olup 'ışk-ı dilârâ ile şeydâ  
Diyâr-ı ğurbete gitdüm dirîĝâ
87. Cihânı câ-be-câ geŝt eyler iken  
Édindüm şehr-i Ma'nisâyı mesken
88. Éderken çâr-sû seyrini nâ-gâh  
Beni mât eyledi fi'l-hâl bir şâh
89. Görüp ol nâzenin hûbı dilâ ben  
Dil-i bî-çâremi aldurdum elden
90. Dil-i 'aşık aqarşudur be-her-hâl  
Gel inŝâf eyle olmasun mı meyyâl
91. O şehri geŝt éderken 'aŝıkâne  
Yolum düşdi benüm bir gülsitâne
92. Éder bülbül hezârân âh u ŝiven  
şüküfeyle tonanmış ŝahñ-ı gülşen
93. Ne gülşen Cennet-i Me'vâya beñzer  
Ne cennet dilber-i ra'nâyâ beñzer
94. Gözi nergis 'izârı güller olmuş  
Siyeh kâkülli sünbüller olmuş
95. Dehânı ğonce jâle oldu dendân  
Zebânı berg-i sürh-i verd-i ħandân

---

85 E: 13<sup>as</sup> -S.

90 eyle olmasun mı Ü: ét nice olmya E.

91 'aŝıkâne Ü: 'arîfâne E.

92 tonanmış Ü: bezenmiş E.

93 -Ü.

94 -Ü.

95 -Ü.

96. Benefşe nice beñzer kı1 neẓāre  
Cemālinden haṭ-1 zülf-i nigāre
97. Derūnında kızarımış dāğ-1 lāle  
Müşābihdür ruḥ-1 dilberde ḥāle
98. Görinen nā-şüküfte zanbaḳ-1 ḥüb  
Olupdur güyyiā engüşt-i maḥbüb
99. Sefīd-i berg-i verd-i şaḥn-1 gülzār  
Bilā-teşbih olupdur nāḥun-1 yār
100. Gülistān içre şol serv-i ḥırāmān  
Olupdur şanasın kim ḳadd-i cānān
101. Ḳad-i dilber yerine cān-1 bī-hūş  
Nihāl-i bāğ eylerdi der-āğüş
102. Ḳarār étdüm o bāğ-1 dilgüşāda  
Dil-i maḥzūn ile oldum şafāda
103. Ğam-1 cānān idi her dem celisüm  
Belā vü ḡuşsa olmışdı enīsüm
104. Gelüp nā-geh baña bir yār-1 mümtāz  
Suḥandān ü zarīf ü nükte-perdāz
105. Anuñla güft ü gū édüp dil-i zār  
Gehī ebyāt oḳındı gāh eş‘ār
106. Dēdi kim ey suḥan-perdāz-1 ‘ālem  
Saña çün mülk-i nazm oldı müselleme

---

96 -Ü.

97 -Ü.

98 -Ü.

99 -Ü.

100 -Ü.

105 E: 13<sup>b</sup>; -Ü.



107. Dağâyık sırrını sezdüm sözünden  
Hağâyık nürünü gördüm yüzünden
108. Sözünden 'aşık-ı şeydâsın ancağ  
Zarîf-i 'âlem ü dânasın ancağ
109. Zâ'if etmiş seni 'ışk-ı dilârâ  
Çatı âşüfte olmuşsın dirîğâ
110. N'ola bir nazm êderseñ bunda icâd  
Güzeller medhî ile ola bünyâd
111. Bu şehrüñ ser-be-ser hep meh-likâsın  
Çamu üftâde-diller dilrübâsın
112. Añup hep dilber-i ra'nâlarını  
Laţîf ü nâzük ü garrâlarını
113. Serîr-i mülk-i hüsne pâdişâhın  
Sipîhr-i evc-i nâza mihr ü mâhın
114. Melâhat gülşeninüñ güllerini  
Lebi gonce şacı sünbüllerini
115. Getür bir yere bir bir medhîn eyle  
Anuñ her birisinüñ vaşfin eyle
116. Güzeller şâhı olsun bir sehî-ğad  
Çara kaçısı gibi eyle ser-âmed
117. Laţîf ebyât [ile] bir hoş kitâb ét  
Güzeller midhatine fetḥ-i bâb ét

---

107 -Ü.

108 zarîf-i E: zarîf ü Ü.

111 -Ü.

112 añup hep E: bu şehrüñ Ü.

114 -Ü.

115 bir bir E: her bir Ü.

117 -Ü.

118. Kıpup meydān-ı nazmuñdan kıyāmet  
Elifler eylesünler ‘arz-ı kāmēt
119. Çekilmiş rāları mānend-i ebrū  
Dehen ‘arz ēde mīmi lāmı gīsū
120. Olup sīni anuñ dendān-ı dilber  
Ağız açup ola hār-ı suhanver
121. Bu üslūb üzre eyle nazmuñ hūb  
Suhandānlar kātında ola mergūb
122. Olup baħr-i muħīṭ-i nazma ğavvāş  
Çıkar içinden anuñ gevher-i hāş
123. Dür-i elfāzın ētdüm çünki işġā  
Hürüş u cūşa geldüm hem-çü deryā
124. Dēdüm ol yāre kim ey yār-ı cānum  
Egerçi tende yoġdur yarı cānum
125. Müşevveşdür benüm ğāyetde hālüm  
Ne hālüm kim ola medħe mecālüm
126. Cihān içinde hālüm oldı meşhūr  
Buyurmışlar ki *el-me'mūru maġrūr*
127. Dil ü cāndan baña çün ētdüñ ibrām  
Münāsib bu ki olam emrūne rām
128. Biraz efkāra varup bu dil-i zār  
Nice olsun dēr iken nazm u güftār
129. Tūlū‘ ētdi dilā feyz-i İlāhī  
Hemān ser-nāme kıldum nām-ı şāhı

---

118 -Ü.

119 -Ü.

120 -Ü.

121 -Ü.

126 E: 14<sup>a</sup>.

130. Şeh-i şâhenşehân-ı şâh-ı 'âlem  
Sa'âdet kaşırına sultân-ı a'zam
131. Serîr-i mülk-i taht-ı 'izzete şâh  
Sipihr-i evc-i burc-ı kudrete mâh
132. Ki ya'nî Hân Selim İbni Süleymân  
Olupdur 'adl ile hâkân-ı devrân
133. Olursa 'adl ü dâdı ol şehüñ yâd  
Olur Nüşinrevânuñ 'adli ber-bâd
134. Kılıdır Kahramân u Husrev u Cem  
Aña efgende bende olsa Rüstem
135. Bilâdu'llâh Nâzır oldı ol şâh  
'İbâdu'llâh Nâşır oldı ol şâh
136. Cihânda hulk ile ol dâne-i haqq  
Veliyyü'l-muhtak olmışdur muhaqqak
137. Başındadır külâh-ı 'izzet ü taht  
Elindedür livâ-yı devlet ü baht
138. Sitanbul içre olmasına sultân  
Sened olmışdur anuñ sini her ân
139. 'Adâlet üzre olduğına ol şâh  
Delâlet eyler anuñ lâmı her gâh
140. Bunı müş'ir degül midür ki ol yâ  
Müsellem ola aña mülk-i deryâ

---

131 serîr-i mülk-i taht-ı 'izzete E: serîr-i taht-ı hüsne 'izz ile Ü.

133 Ü: 126<sup>b</sup>; şehüñ Ü: şâhuñ E.

134 -Ü.

135 -Ü.

136 hulk-ıla ol dâne-i haqq E: luftı ol säye-i haqq Ü.

138 olmasına Ü: olmasa E.

140 ol Ü: o E; ola Ü: oldı E.

141. Olupdur mîmi anuñ mîm-i İslâm  
Éder luţfiyla cümle ħalka ikrâm
142. Éder ol dosta ‘arz-ı cemâli  
‘Adüya gösterür tiğ-ı celâli
143. Şadâkat mülkine ol şâh taĥkîk  
Olupdur şanasın Bû Bekr-i Sıddîk
144. ‘Ömer gibi dilir olup o sulţân  
Olupdur zübde-i evlâd-ı ‘Oşmân
145. Muĥibb-i çâr-yâr-ı Muştafâdur  
Şecâ‘atle ‘Aliyyü'l-murtażâdur
146. Dırâz étme sözi medĥ ü şenâ kııl  
Du‘â-yı devletini eyle ey dil
147. Şehâ vü luţf ile yâ Rabbi ol Ĥân  
Olupdur ‘âleme çün zıll-ı Yezdân
148. Édüp maĥşûdına her laĥza vâşıl  
Murâdı ĥırmenini eyle ĥâşıl
149. Getürme yolına gül-ı racîmi  
Naşib eyle aña râh-ı selîmi
150. Anuñ şemşirin üstün eyle her-bâr  
Be-ĥaĥk-ı Aĥmed ü Maĥmûd-ı muĥtâr
151. Çün ey dil eyledüñ evşâf-ı şâhı  
Nicedür söyle anuñ taĥt-gâhı

---

141 mîmi anuñ Ü: mîm gûyâ E; luţfiyla Ü: ĥulķıyla E.

146 E: 14<sup>b</sup>.

147 yâ rabbi Ü: yâ rab E.

148 édüp E: érüp Ü.

149 racîmi Ü: racim E; selîmi Ü: selim E.

151 -E.

152. Zebân-ı tûṭi-i bâğ-ı me'ânî  
Kelâma açdı bu resme dehânı
153. Dêdi kim kâ`inât içinde kaç'â  
Bulınmaz şeh-r-i Ma'nîsâya hem-tâ
154. Sevâd-ı şevketiyle oldı a'zam  
Olupdur âb-ı rûy-ı çeşm-i 'âlem
155. Öninde görünür bir hûb şahrâ  
Zemîni yemyeşil etmiş ser-â-pâ
156. Olupdur şanasın kim baḥr-i aḥzar  
Dem-â-dem mevc urur bâd ile yêr yêr
157. Göz érmez evcine hergiz cihânda  
Revâdur aña baḥr-i bî-girân da
158. Nazar kılsañ ḥişârında bedenler  
Şanasın yelken açmış fülke beñzer
159. Yeñi kal'a aña genc oldı her ân  
N'ola Eski ḥişârı olsa vîrân
160. Bulınmazmış egerçi aña hem-tâ  
Yıkılmış kalb-i 'âşık gibi ammâ
161. Cevâmi'le müzeyyen içi anuñ  
Görenler dér ki 'aynıdur cinânuñ
162. Olupdur kürsileri 'Arş-ı mu'allâ  
Hemân minberleridür Sidre güyâ

---

152 S: 236<sup>a</sup>.

154 ma'nîsâya S: ma'nîsâda E, Ü.

156 şanasın kim baḥr-i S, E: güyiyâ deryâ-yı Ü.

157 -Ü; aña S: aña dênse E.

161 -Ü.

162 -Ü; 'Arş-ı: 'Arşa S. A mısraının vezni aksamaktadır.

163. Cihānda her biridür kuṭb-ı ‘ālem  
Gelür ayaklarına cümle ādem
164. Başında her birinün ḳubbedür tāc  
Şanasın şeyḫlerdür ḫalka muḫtāc
165. Mināre ḳaldurup destin du‘āya  
Kemerler secde ḳılmıṣlar ḫudāya
166. Olupdur ḳubbeler eflāk-ı mīnā  
Mināre keh-keṣāndur aña gūyā
167. Ḳanādīl oldı ancak yer yer anda  
Ḥam-ı ṫāḳı hilāle beñzer anda
168. O şehri taḫt ēdelden āl-i ‘Oṣmān  
Aña revnaḳ vērūpdür ehl-i Ḳur‘ān
169. Dönūpdür gülşene ol şehri mümtāz  
Olupdur bülbüli her ḫüb-āvāz
170. İçi ḳat ḳat binālardur o şehri  
O şehri oldı yüzi şuyı bu dehrün
171. Ḥuşūşā şāh-ı devrānün sarāyı  
Zemīne ‘arz ēder saḳf-ı semāyı
172. Çü ebyāt ile olmuşdur müzeyyen  
N'ola her beyti olsa nazm-ı rüşen

---

163 -Ü.

164 -Ü; ḫalka E: ḫalk-ı S.

165 -Ü.

166 E: 15<sup>a</sup>; -Ü.

167 -Ü.

168 -Ü.

169 -Ü; bülbüli S: bülbüle E.

171 saḳf-ı S, E: saḳf u Ü.

172 -Ü.

173. O şehri hūblar dīvāne kılmış  
Dil-i ‘āşık gibi mestāne kılmış
174. Olupdur şanasın kim ‘āşık-ı pāk  
Çapular şanma kılmış yaqasın çāk
175. Olupdur sinesinde dāğ çāhı  
Elifler yēr yēr anda şāh-rāhı
176. Gediz ırmağı olup aña zencir  
Dil-i dīvānesine kıldı tedbır
177. Sitānbula şeref vèrdi çü deryā  
Girür deryāya anda niçe ra‘nā
178. Edirne şehrinüñ de ancak ey yār  
Hemān göze görünür Tuncası var
179. Egerçi Bursanuñ vardur şafāsı  
Bir iki yèrde olmış çaplucası
180. Velikin şehir-i Ma‘nīsāyı yēr yēr  
Müzeyyen kıldı niçe havz u hoş-ter
181. Şuya girür o havz içre güzeller  
Miyānı vü dehānı bī-bedeller
182. Açılır sīneler zībā bedenler  
Laţif ü nāzük ü garrā bedenler

---

173 -Ü; hūblar S: cūylar E.

174 -Ü.

175 -Ü.

176 -Ü.

177 -Ü.

178 -Ü.

179 -Ü.

180 -Ü.

181 -Ü.

182 -Ü.

183. Giribânın periler açsa her-bâr  
Yağasın çâk eder çok 'aşık-ı zâr
184. Şoyınsa nâz ile her hûb-ı mağrûr  
Tutulmuş mihre beñzer k'ola pür-nûr
185. Siyeh fûta tutınsa aķ bedenler  
Hemân nışfı tutulmuş aya beñzer
186. Temâşâ eylesen her-bâr maħbûb  
Olupdur şuya konmuş bir gül-i hûb
187. O havz içre görinen her dilârâ  
Kamerdür burc-ı âbide hemânâ
188. Siyeh kâkülli dilberler o mâda  
Şanasın saçlı yılduzdur semâda
189. Düşer biri biri üstine her hûr  
Zihî devlet zihî nûru 'alâ nûr
190. Şuya talsa o şehrüñ her cevânı  
Tolar nûr şanki mihr-i âsumânî
191. O havz içinde 'uşşâķ-ı cefâ-keş  
Yüzer deryâda güyâ hâr u hasveş
192. O şehr içinde vardur çok mesîre  
Velî olmaz çenârına nazîre

---

183 -Ü.

184 -Ü; k'ola Ü: ola E.

185 -Ü.

186 -Ü.

187 E: 15b; -Ü.

188 -Ü.

189 -Ü; 'alâ nûr S: 'alâ'n-nûr E.

190 -Ü.

191 -Ü; 'uşşâķ-ı S: 'uşşâķ u E; hâr u hasveş E: hâr u harveş S.



193. Aña beñzer anı cy-ı hev-baş  
ayt-efz v ran v şaf-baş
194. N'ola 'uş derse anı seyrn  
Olupdur her nihli add-i cnn
195. Elinden gitmesn tesbi d'im  
Olur ehl-i 'ibdet gibi 'im
196. der el aldurup aa mnct  
Vrr erbb-ı 'ıa vecd  hlt
197. N'ola drsem an Firdevs-i a'l  
Güzeller oldu anda şanki hr
198. Vrr her şh Tbdan nişn  
Olupdur Selseblb-ı revn
199. O şehre tn m cennet dye hern  
Olur ddr-ı yre anda imkn
200. Gzellerle müzeyyen ii anun  
Görinür anda hrs cinnun
201. Kimi Ysuf kimi hüsn ile ran  
Kimi Ya'kbveş 'ı ile şeyd
202. Kimisi mihr  kimi mşterdr  
Melhat evcinn meh-peykeridr
203. Kimi Leyl olupdur kimi Mecnn  
Biri birisine her biri meftn

---

194 -; 'uş E: 'uş-ı 'irfn S.

197 -.

198 -.

199 o şehre tn m cennet dye S, E: n'ola cennet dsem ol şehre .

202 : 127<sup>a</sup>.

204. Kimi ma‘şûk olupdur kimi ‘âşık  
Kimi ‘Azrâ-durur kimisi Vâmîk
205. Kiminûn la‘li Şîrîn kimi Ferhâd  
O olupdur her biri fenninde üstâd
206. Kiminûn ruhları şem‘-i şeb-efrûz  
Kimi pervâneveş olmuş ciger-sûz
207. Kimisi şâh u kimisi gedâdur  
Kimisi bende kimi pâdişâdur
208. Biri birisine ‘âşık geçerler  
Yolında şubhveş şâdık geçerler
209. Kulu oldum sevüp bir pâdişâhı  
Ederdüm rûz u şeb feryâd u âhı
210. Düşer mi hiç benüm gibi gedâya  
Kapusında kul olmak pâdişâyâ
211. Gönül bir nâzenîn maḥbûba düşdi  
Gönül bir şivesi çok ḥûba düşdi
212. Fiğānum érdi çarḥa ḥasret ile  
Hilâle döndi ḳaddüm miḥnet ile
213. Beni gözden bıraḳdı eyleyüp dūr  
Olup ḥüsn-i dil-efrûzına maḡrūr

---

204 kimi ‘Azrâ-durur kimisi Ü: kimi ‘Azrâ-‘izâr u kimi S, kimi ḡarrâ vü ‘Azrâ vü kimi E.

207 kimisi şâh u Ü: kimisi şâh S, E; kimisi bende S, E: kimi bende Ü.

208 -E.

209 -E.

210 -E.

211 -E; gönül bir nâzenîn maḥbûba S; gönül bir ‘iṣvesi çok ḥûba Ü; gönül bir şivesi çok ḥûba S; gönül bir nâzenîn maḥbûba Ü.

212 -E, -Ü.

213 -E, -Ü.

214. Nazîrin görmemişdür halk-ı âlem  
‘Aceb bilsem melek midür ya âdem
215. Tıttıydı âteş-i ‘ışk ile cânım  
Olupdur güşe-i hecrî mekânım
216. Dili kılca kôdı mûy-ı miyânı  
Kıyar yok yerlere cânâ dehânı
217. Vişâli ârzü-yî hâtırımdur  
Firâkı hod dem-â-dem hâzırımdur
218. Egerçi sevmişem bir serv-kâmet  
Kıparur başuma her gün kıyâmet
219. Olupdur âh kim ol yâr-i meh-veş  
Benüm âhum gibi gâyetde ser-keş
220. O saçı Leylinüñ Mecnûnı oldum  
Niçe yıl ‘âşık-ı mahzûnı oldum
221. O mihr-i burc-ı hüsne ‘âşık oldum  
Yolında şubh gibi şâdık oldum
222. Mey-i la‘li beni mestâne kıldı  
Dili kâkülleri divâne kıldı
223. Şarâb-ı ‘ışkını nüş eyler idüm  
Gözüm yaşî gibi cüş eyler idüm

---

214 -E, -Ü.

215 -E, -Ü.

216 -E, -Ü.

217 -E, -Ü.

218 -E.

219 -E.

220 -E.

221 -E, -Ü.

222 -E; dili S: veli Ü.

223 -E, -Ü.

224. Siyeh zülfi ğamıyla bî-ķarāram  
Göreldeñ çeşm-i bîmārını zāram
225. Beden mūya dönüpdür müyeden āh  
Fiġān u nāleden nāl oldu ten āh
226. Gelüp cāna leb-i la'l-i ħayāli  
Ėderdüm yoķ yere fikr-i muĥāli
227. Reh-i 'ışkın gezerdüm rüz u şeb āh  
Oķurdum řevķ ile bu şi'ri her ġāh

## 2.

*Mefā'ilün mefā'ilün mefā'ilün mefā'ilün*

*Hezec + --- / + --- / + --- / + ---*

**Ġazel-i Münāsib-i Hüb**

228. Ġinā-yı 'ıřķ ile öldüm 'ināyet yoķ mı hey zālim  
Cefā vü cevrüne hergiz nihāyet yoķ mı hey zālim
229. Nedür bu derd-i bî-dermān nedür bu cevr bu hicrān  
Nedür bu zulum-i bî-pāyān 'adālet yoķ mı hey zālim
230. Firāk-ı serv-ķaddüñle baña kıyduñ helāk étdüñ  
Cihān bākī midür rüz-ı kıyāmet yoķ mı hey zālim
231. Selāmuñ şimdi kesdüñ benden āġyāra uyup ġün kim  
Göz uciyla baķup ġāhī iřāret yoķ mı hey zālim
232. Güzellik böyle ķalmaz 'Ulviye cevr ü cefā ķılma  
Ĥaķuñdan yoķsa ĥüsnünde 'alāmet yoķ mı hey zālim

224 -E; çeşm-i bîmārını Ü: çeşmini bîmār u S.

225 -E.

226 -E, -Ü.

227 -E, -Ü.

2.Bu gazel Ü nüshasında bulunmamaktadır. Başlık E nüshasında yer almamaktadır.

**Ḥasb-i Ḥāl**

233. Bu resme eyler iken girye vü zār  
Ururdum sūz-ı dilden ḳalbüme nār
234. Êderdüm her gece tâ şubḫa dek āḥ  
Ṭolaşup kūyını dêrdüm ki Allāḥ
235. Görinmezse ḳapusında o meh-rū  
Gözüme ‘ālem olurdu ḳarañu
236. Seḫergeḫ āfitāb-ı ‘ālem-ārā  
Ziyā vèrmişdi āfāḳa ser-ā-pā
237. Yine ebr-i siyehden oldı lāmi‘  
Şeb-i baḫtum gidüp şan geldi ṭālī‘
238. Meger seyrāna çıḳmış bir gün ol yār  
Gezer kūyında gördüm bu dil-i zār
239. Maḫalleimde dèdi n'eyler bu şeydā  
Baña ‘āşık mı ki yā Rabb āyā
240. Görüp aḫvālümü gāyet diğèr-gün  
Benüm gibi o daḫı oldı maḫzün
241. Şu ‘āşık kim ola yolında şādık  
Vişāle olur ol elbetde lāyık

---

233 -E, -Ü.

234 -E, -Ü.

235 -E, -Ü.

236 -E, -Ü.

237 -E, -Ü.

238 -E, -Ü.

239 -E, -Ü.

240 -E, -Ü.

241 -E, -Ü.

242. Ne deñlü çekse derd ile firâkı  
Aña dildâruñ artar iştiyâkı
243. Eşer étmiş meger nâr-ı maḥabbet  
Ḳarîb olunca 'Ulviye ol âfet
244. Şanasın mürdeye geldi Mesîhâ  
Anı ihyâ eder bir demde güyâ
245. Dêdi 'ışık olsun ey bî-çâre 'âşık  
Belâ-yı 'ışık ile âvâre 'âşık
246. Nicesin hoş mısın ḥâlûñ nicedür  
Ġam-ı yâr ile aḥvâlûñ nicedür
247. Cünûnın var yine dîvânesin sen  
Şarâb-ı 'ışık ile mestânesin sen
248. Yaşuñ lâle gibi kıana boyanmış  
Derûnuñ dâğ-ı hicrân ile yanmış
249. Şararmış ḥasret ile cism-i zerdûñ  
Devâsuz mı cihânda yoḥsa derdüñ
250. 'Aceb kıanķı cefâkârı seversin  
Yine vâdî-i hicrânı gezersin
251. Dêdüm kim sevdüğümdür bir sehî-kad  
Ser-i zülfi gibi oldu ser-âmed

---

242 -E, -Ü.

243 -E, -Ü.

244 -E, -Ü.

245 -E, -Ü.

246 -E, -Ü.

247 -E, -Ü.

248 E: 17b; -Ü.

249 -Ü; yoḥsa S: yoḥsa E.

250 -Ü.

251 -Ü.

252. Müsellemdür melâhatle cihānda  
Güzellik cümle hatm olmuşdur anda
253. Dehānı gibi hiç mānendi yokdur  
Gözüm yaşı gibi 'uşşâkı çoğdur
254. Olupdur hüsni ile 'âlemde mümtâz  
Eder ehl-i niyâza 'işve vü nâz
255. Dedi nāmı nedür ol nev-cevānuñ  
Seni pîr eylemişdür 'ışkı anuñ
256. Cününü 'âşıkun ger olsa gâlib  
Olur ol deñlü keşf-i rāza tâlib
257. Ne deñlü hasret ile olsa nâ-çâr  
Eder ol deñlü 'ışkın yâre izhâr
258. Şorurken hālümü nâz ile ol şâh  
Bu şî'ri okudum şevk ile nâ-gâh

## 3.

*Mefā'ilün mefā'ilün mefā'ilün mefā'ilün*  
Hezec + --- / + --- / + --- / + ---

**Ġazel-i Münāsib-i Hüb**

259. Tıtuşdum âteş-i 'ışkuñla cismümde harâret var  
Saña 'âşık olam gibi derünümde 'alâmet var
260. 'Aceb midür yoluñda cân vërürsem hecr-i la'lünle  
Şehîd-i tiğ-i 'ışk olmağa gönümde şehâdet var

- 
- 252 -Ü.  
253 -Ü.  
254 -Ü.  
255 -Ü.  
256 -Ü.  
257 -Ü.  
258 -Ü.

3.Bu gazel Ü nüshasında bulunmamaktadır. Başlık E nüshasında yer almamaktadır.

261. Beni zulm ile öldürmek diler hancer çeküp gamzeñ  
Şehā dīvān-ı hüsnünde saña senden şikāyet var
262. Dil-i üftādemo gördün be-gāyet iltiyām étdün  
Tevāzu‘la selāmuñda senün çok dürlü hālet var
263. Kātı maḥzūn görüp cānā seni ‘Ulvi ḥazīn oldı  
Şafā-yı ḥāṭırı yoḡdur ki cānında ḡasāvet var

### İstignā-yı Cevān

264. İşitdi şirümi çün kim o ra‘nā  
Dēdi kim ‘āşıkum ancaḡ bu şeydā
265. Anı bildi ki ‘Ulvi mübtelādur  
Dēdi kim buña istignā revādur
266. Serir-i taḡt-ı istignāya ol şāh  
Geçüp gözden ṡulındı nitekim māh
267. Belā vü ḡasret ile ḡaldum anda  
Bu ḡāli görmesün kimse cihānda
268. Çeküp derd-i firāḡın ol cevānuñ  
Ziyāde oldı ‘ışkı ḡaste cānuñ
269. Ne deñlü yār ile olsa bürüdet  
Ten-i pür-süzda artar ḡarāret
270. Gözüm yaşına baḡmaz māh-pārem  
Düşüpdür yılduzum yoḡdur sitārem

---

264 -Ü.

265 -Ü.

266 -Ü.

267 E: 17<sup>b</sup>; -Ü.

268 -S, -E.

269 -S, -E.

270 -S, -E.



271. Şafağ gibi döküp kanını her-bâr  
Nücümâsâ ağardı çeşm-i hûn-bâr
272. Degül encüm felekle görinenler  
Şerâre saçdı âhum çarha yér yér
273. Qarardup ‘âlemi âhum duhâni  
Şeb-i zulmet gibi dutdı cihâni
274. Meger bir şeb sipihr-i lâcüverdî  
Aradan eyledi güm mihr-i zerdî
275. Niqâb-ı çihre-i eflâke ol şeb  
Ser-âmed tıtdı çeşmine çü kevkeb
276. Cihâni zulmeti ile şeb-i târ  
Zalâm-ı gamda çün taht-ı dil-i zâr
277. Felek âyinesi jeng-i şeb oldı  
Gözi görmez olup zulmetle tıldı
278. Qanâdil-i nücüm olup şikeste  
Sipihrüñ iki gözi oldı beste
279. Firâq-ı zülf-i yâri yâd kıldum  
Qara bahtum añup feryâd kıldum
280. Şeb-i miñnetde cevri-i dilberümden  
Qara günümdeki derd-i serümden
281. Qılurdum hâlümi bir bir hikâyet  
Éderdüm çarh-ı gâddâra şikâyet

---

271 -S, -E.

272 -S, -E.

273 -S, -E.

274 Der-şıfat-ı Şeb.

-S, -E.

275 -S, -E.

276 -S, -E.

279 añup S: gibi E, Ü.

281 éderdüm S, E: eylerdüm Ü.

282. Görüp baht-ı siyâhum zıll-ı 'âlem  
 Karalar géydi tıtdı baña mâtem
283. Görinen kehkeşân şanmañ ki eflâk  
 İşidüp hâlüm êtdi yaçasın çâk
284. Bulutlar 'âlemi tıtdı ser-â-ser  
 Benüm aḥvâlüme ağlamağ ister
285. Döküp bārân-ı eşkin çarḥ-ı mînâ  
 Fiğâna başladı ra'd êdüp ışğâ
286. Mehüñ şanmañ ḥusûf êrdi yüzine  
 Bükâdan kara şu indi gözine
287. Tıttup şâm-ı belâda gözlerüm âb  
 O demde geldi çeşm-i bahtuma ḥ'âb
288. Görüp seyrümde ol şeb ol cevânı  
 Muşavver oldu rûy-ı nîgeh-bânı
289. Şu dil kim ola bir meh-rûya 'âşık  
 Yolında şubḥ-veş mihriyle şâdık
290. Nigârı düşde ger kılsa tecellâ  
 Bulur seyrinde görmekle tesellâ
291. Dêdi kim nâz ile seyrümde ol yâr  
 Yüri bahtuñ gözin uyḥudan uyar
292. Meh-i ruḥsârımı bedr-i dücâ bil  
 Cemâlüm şevḳini şems-i duḥâ bil

282 karalar géydi S, Ü: kara géydi vü E; zıll S: zâl E, Ü.

284 ağlamağ Ü: ağlamak S, E.

286 -Ü; gözine S: yüzine E.

287 -Ü.

289 -Ü.

290 -Ü.

292 meh-i ruḥ-sârımı Ü: meh-i ruḥ-sârı S, meh-i ruḥ-sârını E; cemâlüm şevḳini: cemâl-i şevḳini E.

293. Yine seyrümde ey dil yāra érdüm  
Hemānā devlet-i bīdāra érdüm
294. Éderken girye ḥandān oldu gönlüm  
Düşinde yine sulṭān oldu gönlüm
295. Ḥayāl-i ḥ<sup>v</sup>āba beñzer vuşlat-ı yār  
Aḳar bir āba beñzer vuşlat-ı yār
296. Düşinde yāre ‘āşık olsa vāşıl  
Uyanup fūrḳatine degmez ey dil
297. Yine bu çeşm-i āb-ālūd uyandı  
Çerāğ-ı baht-ı ḥ<sup>v</sup>āb-ālūd uyandı
298. Yanup nār-ı şafaḳla perde-i şeb  
Şeḫergeh ḡāyib oldu gökde kevkeb
299. Ṭulū‘ étdi yine sulṭān-ı ḥāver  
Cihānı şubḫ-dem kıldı münevver
300. Yine şems-i duḫā oldu hüveydā  
Yine nūr-ı Ḥudā kıldı tecellā
301. Yine şubḫ-ı şafā şevḳ ile bī-bāk  
Libās-ı şāmı étdi şubḫ-dem çāk
302. Zümürred taḫta geçdi mihr-i enver  
Degüldür şa‘şa‘a taḫındı ḥancer
303. Diyār-ı şarḳdan ‘askerle geldi  
Şeḫer fetḫ étdi şāmuñ mülkin aldı
304. Gelüp yanına bir bir ḥayl-ı envār  
Başına ḡeydi ol dem şems destār

---

294 düşinde yine... -E.

296 -Ü.

297 çeşm-i āb-ālūd S: çeşm-i ḥvāb-ālūd Ü, E.

298 E: 18a; perde Ü: perre S.

300 kıldı S, E: oldu Ü.

303 şāmuñ S, Ü: şām E.

304 yanına E, Ü: pāyine S.

305. Geçer şark ile garba hükmi beñzer  
Olupdur mülk-i dünyâda Sikender
306. Gëyüp egnine yine bir serâser  
Cihâna sîm ü zer vërdi ser-â-ser
307. Ne hikmetdür bu kim hürşid-i gerdün  
Nazar kılsa éder toprağı altun
308. Yine nürânilik érdi zamâna  
Sipihr-i pîr döndi nev-cevâna
309. Açıldı bâğ-ı ‘âlem gülşen oldu  
Göñüller hânesi hep rûşen oldu
310. Bezendi meclis-i rüz pîr gördi  
Çopuzın zühre ortadan getürdi
311. Toğup evc-i semâdan mihr-i rûşen  
Beni kırtardı hicrân zulmetinden
312. Görindi yine ol şems-i cihânum  
Tutuşdı âteş-i mihr ile cânun
313. Yaturken dil zâlâm-ı gamda bî-tâb  
Tulû’ étdi o hürşid-i cihân-tâb
314. Sipihr-i hüsn içinde ol meh-i nev  
Yine dil hânesine şaldı pertev
315. Görindi baña çün ol nür-ı aħmed  
N’ola mümtâz édüp kılsam ser-âmed
316. Mürekkeble devât ü mühr töldi  
İçinde şa‘şa‘a zer hâme oldu
317. Anuñ vaşfını yazmağa ‘uşârid  
Édindi âsumânı mâ‘i kâğıd

---

308 pîr Ü: pîre S, E.

311 semâda S, Ü: semâdan E.

## 4.

*Fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlün*

*Remel+ + -- / + + -- / + + -- / + + -*

**Ġazel-i Münâsib-i Hüb**

318. Düşdi gönüm yine bir gül-ruh u gönce-dehene  
‘Ârızı luṭfi vèrür revnaḳı berg-i semene
319. Lâle-ḥaddin görüp evrâḳını gül vèrdi yèle  
Ḳâmeti lerze düşürse n'ola serv-i çemene
320. Çîn-i zülfi haberin vèrdi ḥaṭâ-y-ile meger  
Ḳanlar ağlatdı şabâ nâfe-i misk-i ḥotene
321. Görüp ol hür-ı perî-zâd ile aḡyârı dèdüm  
Ne revâdur ki melek hem-reh ola ehrimene
322. Nice sengîn-dil ola olmaya ‘Ulvî Ferhâd  
Bu gün ol Hüsrev-i sükker-leb [ü] şîrîn-suḥene
323. Şu dilber kim ola ma'ḳûla ḳâ' il  
Olur ‘uşşâḳına ‘âlemde mâ' il
324. Cemâli âfitâbı olsa rahşân  
Dutışsun âteş-i mihriyle devrân
325. Zevâle êrmesün mihr-i cemâli  
Olayın zerre gibi pây-mâli
326. Şehîd-i tiḡ-ı ‘ışḳı ola cānum  
Fedâ olsun aña rūḥ-ı revānum
327. Hüdâyâ anı serv-i ser-firâz èt  
Siyeh zülfi gibi ‘ömrin dirâz èt

4.E: 18<sup>a</sup>; Bu gazel Ü nüshasında bulunmamaktadır. Başlık E nüshasında yer almamaktadır.

324 olsa S, E: ola Ü; dutışsun S, Ü: çutışsun E.

326 ‘ışḳı Ü: ‘ışḳ S, E.

328. Şu dilber kim ola hüsline mağrūr  
Éder cevır ile her dem ‘āşıkın ħor
329. O da bir bī-vefāya ‘āşık olsun  
Dil-i ‘uşşāka étdüğini bulsun
330. Olup ma‘şūkı anuñ bir cefākār  
Éder mi ‘āşıkā görsün cefā kār
331. Éderse ‘āşıkın her dem mu‘azzeb  
Aña inşāf vēr luţf eyle yā Rab
332. Eger inşāfa gelmezse o ra‘nā  
Benüm gönłüm gibi kııl anı şeydā

## 5.

**Kıt‘a**

333. Cihān tırduqça tırsun her birisi  
İlāhī buñlaruñ ‘ömrin tıvıl ét
334. Cemāli güllerini eyle ħandān  
Melāĥat gülsitānı içre şād ét
335. Vişāle érgürüp ‘Ulvi ĥākiri  
Dilārālar yanında ber-murād ét
336. Murādum bu-durur senden ĥudāyā  
Yed-i ĥudretle nazmum eyle ifşā
337. Aña şöhret vērüp şehır içre her ān  
Periler medĥi dèyü étme pinhān

---

331 vēr S, E: vère Ü.

5.Ü nüshasında kıta şeklinde yazılan bu şiir S ve E nüshalarında mesnevi şeklinde yazılmıştır.

333 ilāhī buñlaruñ ‘ömrin tıvıl ét Ü: vişāle érgürüp ‘ulvi ĥākiri S, E.

334 E: 19a; melāĥat gülsitānı içre şād ét Ü: melāĥat gülsitānı içre şādān S, ne ĥaddümdür benüm evşāf-ı ĥübān E.

335 dilārālar yanında ber-murād ét: cihān tırduqça tırsun her birisi S, E.

337 medĥi E, Ü: medĥ S.

- 338 Bu nazmum n'ola yayılsa cihāna  
Çü her beyti olupdur 'āşıkāne

## 6.

 **Kıt'a** 

339. Ne ḥaddümdür benüm evşāf-ı ḥübān  
Ġaraž bunlara ancağ bir du'ādur
340. Görüp her birisinüñ iltiyāmın  
Dil ü cāndan hemān medḥ ü şenādur

## 7.

 **Kıt'a** 

341. Kātı hercāyidür āvāre gönüm  
Sevüp bir dilberi olmadı kāni'
342. Anuñ'çün cümlesin medḥ eyledüm kim  
Güzeller içre 'ışkum ola şāyi'

## 8.

 **Kıt'a** 

343. Söz oldur kim ola pür-ḥālet ü süz  
Vere erbāb-ı 'ışka vecd ü ḥāli

---

6.Ü nüshasında kıta şeklinde yazılan bu şiir S ve E nüshalarında mesnevi şeklinde yazılmıştır.

339 Ġaraž bunlara ancağ bir du'ādur Ü: görüp her birisinüñ iltiyāmın S, dil ü cāndan hemān medḥ ü şenādur E.

340 -E.

7.Ü nüshasında kıta şeklinde yazılan bu şiir S ve E nüshalarında mesnevi şeklinde yazılmıştır.

341 -E; kātı hercāyidür āvāre gönüm Ü: anuñ'çün cümlesin medḥ eyledügüm S.

342 -E; anuñ'çün cümlesin medḥ eyledüm kim Ü: sevüp bir dilberi olmadı kāni' S.

8.Ü nüshasında kıta şeklinde yazılan bu şiir S ve E nüshalarında mesnevi şeklinde yazılmıştır.

343 -E; vere erbāb-ı 'ışka vecd ü ḥāli Ü: mesīḥī sözlerinüñ cān[1] yokdur S.

344. **Mesîhî** sözlerinüñ cânı yoğdur  
Éde şemşîr-i nazmumla cidâli

## 9.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Hızr Şâh**

345. Melâhat mülkine olmuş idi şâh  
Gezerken gözüme tuş oldu nâ-gâh
346. Lebin âb-ı hayât étmiş o dilber  
Görinen bu ki nâmı Hızra beñzer
347. Olurken nâmını şormağa tâlib  
Dehâmı gibi gözden oldu gâyib
348. Tılandı necm-i çeşmümden o meh-rû  
Gözüme ‘âlem olmuşdı kârañu
349. ‘Aceb bilsem perîlerden mi ol cân  
K'anuñ cism-i laţifin görmez insân
350. Düşerken pâyine dedî ol âhû  
Gözüne görünür var gibi yâ hû
351. Görinürden görünmez gerçi çoğdur  
Nümâyişden anuñ mânendi yoğdur

---

344 -E; mesîhî sözlerinüñ cânı yoğdur Ü: vère erbâb-ı ‘ışka vecd ü hâli S.  
9.S: 238<sup>b</sup>; E: 19<sup>a</sup>; Ü: 127<sup>a</sup>.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Hızr Şâh Ü: Hızr Bâli S.** E nüshasında başlıklar yer almadığı için tekrar not düşülmeyecektir.

345 olmuş idi S: olmuşdı biri E, olmuş biri Ü; tuş oldu nâ-gâh Ü: düşdi oldu nâ-gâh S, düş oldu nâ-geh E.

347 şormağa E, Ü: şavmağa S.

348 -Ü.

349 -Ü; k'anuñ Ü: anuñ S, E.

350 -Ü.



## 10.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı İbrâhîm Hân**

352. Biri haffâfdur bir hûb dilber  
Anuñ nâmına İbrâhîm dërler
353. Hâyâl-i büse-i sâkıyle bestem  
Ayağına düşersem tañ mı mestem
354. Qanı çizme baña dësem o yâre  
Dil-i pür-zahmı eyler pâre pâre
355. Sebeb ne rişte-i zülfin görüben  
Vücüdum incelü mânend-i süzen
356. Kelek olduq dësek ol şâh nâ-gâh  
Nazar kılmaz bize yüz çevürüp âh
357. Yapışmış dâmenini kımaz elden  
Çiriş geçmek düşer mi aña düşmen
358. Dilâ başmağı resmini o mehtâb  
Gönüller mecidinde kıldı mihrâb

## 11.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Dervîş**

359. Bugün ser-defter-i hûbân arada  
Güzel dërseñ eger Yazıcı-zâde

---

10. S: 238<sup>b</sup>; E: 19<sup>a</sup>; Ü: 125<sup>b</sup>.

**Der-Vaşf-ı Cevân-ı İbrâhîm Hân Ü: Haffâf İbrâhîm S.**

354 dil-i pür-zahmı Ü, E: dil-i pür-zahmumı S.

355 -Ü; görüben E: görüp ben S; incelü S: ince olur Ü.

356 kelek E: felek S.

11. S: 238<sup>b</sup>; E: 19<sup>b</sup>; Ü: 125<sup>b</sup>.

**Der-vaşf-ı cevân-ı Dervîş Ü: DervîşS.**

359 -S, -E.

360. Anuñ Dervîşdür nâm-ı şerîfi  
Cihânı kul eder hulk-ı laţifi
361. Dehânı gibi hiç mânendi yokdur  
Gözüm yaşı gibi 'uşşâkı çoğdur
362. Birinüñ dahı nâmı oldu Dervîş  
Gedâsına olur gâyet cefâ-kîş
363. Reh-i 'ışkında dil pâ-mâli oldu  
Yolında baş açuğ abdâli oldu
364. Olaldan ol şehün yolında şeydâ  
Hemân nâmına dedüm bir mu'ammâ
365. Yüzi üstinde zülfin görse bir ân  
Fedâ eylerdi başın niçe sulţân
366. Beni kul etdi ol şâh-ı velâyet  
Edersem n'ola dervîşâne hıdmet

## 12.

**Ķâdı-zâde AĶmed**

367. Birisi Ķâdı-zâde nâmı AĶmed  
Görinür anda envâr-ı MuĶammed
368. Tâleb kılmış 'ulüma ol dilârâ  
'Aţâ kıl aña maţlûbın Ķudâyâ

---

360 -S, -E.

361 -S, -E.

362 -Ü.

364 -Ü.

365 -Ü.

12. S: 238<sup>b</sup>; E: 20<sup>a</sup>; Ü: 127<sup>a</sup>.

**Ķâdı-zâde AĶmed S: Der-vaşf-ı Cevân-ı Fazlı Şâh Ü.**

367 -Ü; birisi Ķâdı-zâde nâmı aĶmed S, E: birine dahı fazlı şâh dەرler Ü; görünür anda envâr-ı muĶammed S, E: kemâl-i fazl-ı ĶaĶka oldu mazhar Ü. Ü nüshasında bu beyit hariç diğەر beyitler S ve E nüshalarındakilerle aynı olduğı için Fazlı Şâh ile ilgili yeni bir başlık açmaya gerek duyulmamıştır.

369. Bulınmaz vuşlatı kuflına miftâh  
Hidâyetle meger fetâh éde fettâh
370. Kitâbı ‘aşık olup aña bî-bâk  
Yağasını éder şi‘rüm gibi çâk
371. Bilelden sūhte olduğum ol mâh  
Kitâbı gibi dürdi yüzini âh

## 13.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Hüseyn Hân**

372. Birisi Aşçı-zâde dilber-i hûb  
Hüseyn olmuşdur aña nâm-ı mergûb
373. Zülâl-i lebleri yâdına her ân  
Yezîd olsun yolunda vérmeyen cân
374. Teb-i ğamla şararsam tañ mı her gâh  
Nazar kılmaz bu rüy-ı zerde ol mâh
375. Bugün bir dânedür ol şâh-ı ‘âlem  
Ço sögsün ağzuma toyınca her dem
376. Beyâz-ı ‘arızıyla hâl-i zibâ  
Hemân dâneyle fülful oldu güyâ
377. Anı kuçmağ murâd étdüm boyınca  
Dehânı ağzuma söğdi tıuyınca
378. Bu gün bir dâne idi ol şeker-leb  
‘Aceb buğday aşı mı yédi yâ rab

---

371 yüzini âh E, Ü: yüzini mâh S.

13. S: 239<sup>a</sup>; E: 19<sup>b</sup>; Ü: 125<sup>b</sup>.

**Başlık S’de bulunmamaktadır.**

374 tañ mı S, E. n’ola Ü.

375 -S, -E.

376 -Ü.

377 -Ü.

378 -Ü.

379. Cemâli oldı gūyā ḥüsn cevānı  
Hemānā baḥş-ı gāyibdür dehānı

## 14.

**Ġazzāz Meḥemmed**

380. Biri ġazzāz dur nāmı Meḥemmed  
Dehānı oldı remz-i mīm-i Aḥmed
381. Laḳab ol gül-‘izāra ġonce-femdür  
Anuñ‘çün meskenüm ḥār-ı ‘ademdür
382. Başumı düğmeveş döğdi o dilber  
Dönüpdür ibrişime cism-i läğer
383. Gözümde merdüm ile ḥalka gūyā  
İlikle düğmesi oldı hemānā
384. Dükānında varup seyr eyledüm ben  
İligi görünürdi parmağından
385. Gözümle rişte-i eşki görenler  
Dédiler kim ayuñ dördine beñzer
386. Eger kuçsam anuñ ince miyānın  
İlik gibi emerdüm çaç dehānın

## 15.

**Büstān**

387. Birinüñ daḥı nāmı Büstāndur  
Yüzi gül ḳāmeti serv-i revāndur

---

379 gūyā Ü: anuñ S, E; hemānā Ü: hemān S, E.

14. S: 239<sup>a</sup>; E: 19<sup>b</sup>; -Ü.

**Başlık S’de bulunmamaktadır.**

15. S: 239<sup>a</sup>; E: 20<sup>a</sup>; Ü: 126<sup>a</sup>.

**Ü nüshasında başlık yer almamaktadır.**

388. Cemâlinde dilâ tıfl-ı dehânı  
Oğur güyâ kitâb-ı *Büstâm*
389. Beni bâğa şalup gîsûsı tenhâ  
Éderler büstân seyrini a'dâ
390. Ruğ-ı zerdüm görüp bozıldı ol hân  
Hâzân érüp şarardı şanki büstân
391. Raķib-i ħarla gezse tañ mı her ân  
Eşek başıyladur her yérde büstân

## 16.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Mü-miyân**

392. Biri Mütâb-zâde Mü-miyândur  
Dili kılca kıoyan ol nev-cevândur
393. N'ola baķmazsa müy-ı cisme her dem  
Gözine kılca gelmez ħalk-ı 'âlem
394. Baña 'arz êtdi zülfin ol perî-şân  
Dil-i âşüftemi kıldı perîşân
395. Terâş olsa 'aceb mi ħaţtı her gâh  
Ruĥı üstine kıl kıondurmaz ol mâh
396. Dögünmekden kıarardı şanmañuz ten  
Yolında kıara çullar geymişem ben

---

388 dilâ S, E: anuñ Ü.

390 ħazân érüp şarardı şanki büstân Ü: ħazân érüp bozıldı şanki büstân S, raķib-i ħarla gezse tañ mı her ân E.

391 raķib-i ħarla gezse tañ mı her ân S, Ü: eşek başıyladur her yérde büstân E; eşek başıyladur her yérde büstân S, Ü: ħazân érüp bozıldı şanki büstân E.

16. S: 239<sup>a</sup>; E: 20<sup>a</sup>; Ü: 125<sup>b</sup>.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Mü-miyân Ü: Mü-miyân S.**

393 baķmazsa E, Ü: yaķmazsa S; cisme E: cism S, Ü.

## 17.

**Der-vaşf-ı Cevân Aқыılduz**

397. Birinüñ dağı nāmı Aқыılduz  
Ruḥı meh-tābına müştāk yılduz
398. İki aḥter-durur ‘ayneyni lâmi‘  
Yanında burc-ı kavsuñ oldu ṭāli‘
399. Ruḥı levḥin görüp bezm-i şafāda  
Defin zühre yere çaldı semāda
400. Nice beñzer nazār kııl ol cemāle  
Kaşı mirriḥ üstinde hilāle
401. Görüp mihriyle yandum ol cevānı  
Bugünden yılduzum sevmişdür anı

## 18.

**‘Abdī Şāh**

402. Birine dağı ‘Abdī Şāh dەرler  
Kul oldum ol efendiye muḥarrer
403. Sipāhidür dilā ol şāh-ı ‘ālem  
‘Aceb mi ġāşiyedarı olursam
404. Eşigi bendesidür mihr-i raḥşān  
Kapusında karaḫul oldu keyvān
405. Niçe meh-rūlar anuñ bendesidür  
Niçe cānāneler efgendesidür

---

17. S: 239<sup>a</sup>; E: 20<sup>a</sup>; Ü: 126<sup>a</sup>.

**Der-vaşf-ı Cevān-ı Aқыılduz Ü: Aқыılduz S.**

398 ‘ayneyni Ü: ‘aynı S, E; oldu ṭāli‘ S, E; oldu lâmi‘ Ü.

402 mirriḥ Ü: murġı S, E.

18. S: 239<sup>a</sup>; E: 20<sup>b</sup>; -Ü.

406. apusunda ul olduğum görenler  
Ddiler baa 'Abdu'llha bezer

## 19.

**Der-vaşf-1 Cevn-1 Hüseyin**

407. M'ezzndr biri bir hb-1 ra'na  
Hüseyin olmışdır aa nm-1 zb
408. Hseyin nağmesiyle olsa fk  
Nevsn bselik eylerdi 'uşşk
409. şadsn işitmez oldum anu  
Bize vechi nedür bunca ezanu
410. Nazar den ddi hddinde hle  
Menr-1 ka'bede bezer Bille
411. M'ezzin olalı ol serv-met  
alınd 'lem içre penc nevbet

## 20.

**Der-vaşf-1 Cevn-1 Ysuf**

412. Birin nm Ysuf dilber-i hb  
Olupdur hüsni Ysuf gibi mergb
413. Serr-i mşr-1 nza geçdi ol yr  
Aarsa Nl-i eşküm n'ola her-br

---

406 bezer S: drler E.

19. S: 239<sup>b</sup>; -E; : 126<sup>b</sup>.

**Der-Vaşf-1 Cevn-1 Hüseyin : Hüseyin S.**

409 işitmez : işitmiş S.

410 menr : mişl S.

20. S: 239<sup>b</sup>; E: 20<sup>b</sup>; : 126<sup>b</sup>.

**Der-Vaşf-1 Cevn-1 Ysuf : Ysuf S.**

412 -E.

413 -S, -E.

414. ‘Azîz-i Mısr-ı hüsn olmışdur ol şâh  
N'ola Ya'kûb olursam aña her gâh
415. Cemâlinde görinen ol zenahdân  
Edüpdür başuma dünyâyı zindân
416. Sipihre tañ mı baş egmezse ol şâh  
Terâzûsından inmez mihr ile mâh
417. Cemâl-i muşhafında haţtı güyâ  
Olupdur sûre-i yûsuf hemânâ

## 21.

## Ca'fer

418. Birinüñ dahı nâmı oldu Ca'fer  
Çeker ehl-i dile müjgânı hancer
419. Mey-i la'lîn içüp mestâne çeşmi  
Kıyar hışm ile her dem câna çeşmi
420. Şehîd-i tiğ-ı 'ışk oldu cânım  
Fedâ olsun aña rûh-ı revânum
421. Benem ol gamzesi hûn-rîze 'aşık  
Yolında şubh-veş mihriyle şadıķ
422. Hümâ-veş yüksek uçar ol dilâver  
Hemân-dem Ca'fer-i Tayyâra beñzer

## 22.

## Kuloğlı

423. Biri bir sim-ten zerrîn-külehdür  
Melâhat burcına ruhsârı mehdür

---

414 -Ü.

415 cemâlinde Ü: 'izârında S, E.

21. S: 239<sup>b</sup>; E: 20<sup>b</sup>; -Ü.

421 hûn-rîze E: hûn-rîz-i S.

22. S: 239<sup>b</sup>; E: 20<sup>b</sup>; Ü: 127<sup>b</sup>.

Ü'de başlık yoktur.



424. Kuloğlıdur dilâ ol şâh-ı ‘âlem  
N'ola begler kulu olursa her dem
425. Eger pehlüya çekseydüm o mâhı  
Göge êrgüre idüm ben külâhı
426. Yüzdür âfitâb-ı ‘âlem-ârâ  
Külâhı şa‘şa‘adur aña güyâ
427. Hilâl ebrûsını görüp o şâhuñ  
Külâhı başına tar oldı mâhûñ

## 23.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Halil**

428. Halil oldı biri bir hûb dilber  
Şanemler yolına cânlar vürürler
429. Cemâli Ka‘bedür zülfi Haremür  
‘İzârı gülşen-i bâğ-ı iremür
430. Yanaldan nâr-ı ‘ışk ile dil ü cân  
Ten oldı dâğlarla bir gülistân
431. ‘Aceb midür hasûdı etse merdûd  
Halile döst olmaz çünki Nemrûd
432. Görenler hâlini haddinde dërler  
Düşüpdür nâra İbrâhîm bin Âzer

---

426 külâhı S, E: külâh Ü.

427 tar Ü: dâr S, E.

23. S: 239<sup>b</sup>; E: 21<sup>a</sup>; Ü: 127<sup>b</sup>.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Halil Ü: Halil S.**

428 biri bir S, E: birisi Ü.

430 yanaldan Ü: yenüldi S, E; dâğlarla E, Ü: dâğlar S.

431 ‘aceb midür S, E. ‘aceb mi ol Ü.

432 ibrahîm bin âzer S, E: ibrahîm âzer Ü.

## 24.

**Yüsuf**

433. Birinüñ dağı oldı nāmı Yüsuf  
Dil-i ya'ķüb-ı 'ıŝķuñ kāmı Yüsuf
434. Serîr-i Mıŝr-ı nāza geçdi ol yâr  
Aķarsa Nil-i eşķüm n'ola her-bâr
435. Hemân gördükde ol dem dödüm anı  
Saña ĥüsn ile Yüsuf oldı ŝānî
436. Tūlū' édüp bugün ol mäh-ı ken'an  
Züleyhâ gibi ĥalkı kıldı ĥayrân
437. Turunc ġabġabını görüp behey yâr  
Elini ĥancer-i ĥayretle toġrar

## 25.

**Berber-zāde Meĥemmed**

438. Sipāhidür biri nāmı Meĥemmed  
ŝefî' olmaz baña ol nūr-ı Aĥmed
439. Aña şehr içre Berber-zāde dërler  
Yolında baş vërüpdür niçe ser-ver
440. Olupdur na'l-i esbi mäh-pârem  
Sitâm-ı süm-i raĥşıdur sitârem
441. Çekerse başum üzre ĥancer-i med  
Dil-i mecrûĥa olur 'ömr-i sermed
442. Temāŝâ eyleñüz ol nev-terāŝı  
Hilâle egdürür her demde başı

---

24. S: 239<sup>b</sup>; E: 21<sup>a</sup>; -Ü.

437 toġrar S: doġrar E.

25. S: 239<sup>b</sup>; E: 21<sup>a</sup>; -Ü.

440 sitâm S: sitârem E.

## 26.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Ḥasan Bâli**

443. Ḥasan Bâli biri bir çeşmi âfet  
Aña dellâklik olmışdı şan'at
444. Mu'anber oldı şanmañ şahn-ı ḥammâm  
Periştân kıldı zülfin ol gül-endâm
445. Felek bir kûbbe-i ḥammâmı oldı  
Meh-i nev tiği encüm câmı oldı
446. Beni şanmañ terâş eyler o meh-rû  
Kazır ser-levḥasından kara yazu
447. Baña ḥalvetde görinse o cânân  
Gelür qabr içre güyâ mürdeye cân

## 27.

**Mesîḥâ**

448. Birisi dahı bir maḥbûb-ı tersâ  
Gök altında gibi güyâ Mesîḥâ
449. Anuñ destârı ile ebruvânı  
Hemân iki hilâl-i âsumânî
450. Beni kul eyledi ol nâ-müselmân  
Kılupdur küfr-i zülfin câna imân
451. Mesîḥâ-lebleriyle olsa zâhir  
Eder göz göre 'ışk ehlini kâfir

---

26. S: 240<sup>a</sup>; E: 21<sup>a</sup>; Ü: 127<sup>a</sup>.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Ḥasan Bâli Ü: Ḥasan Bâli S.**

443 aña dellâklik olmışdı Ü: olupdur dellâllik ol yâre S, E.

447 görinse E, Ü: görinse S; güyâ Ü: şankim S, E.

27. S: 240<sup>a</sup>; E: 21<sup>b</sup>; -Ü.

448 gibi E: lebi S.

452. Ne var añılsa ol zülf-i perîşân  
Bulur sünbülle revnağ çün gülistân

## 28.

**Yüsuf**

453. Çıkar hammâmda gördüm birisin  
Dédüm aña meleksin yâ perîsin
454. Hârâretten 'arağ-rîz olmuş ol şâh  
Nücûm içre görünür nitelim mâh
455. Baña cevr êtdüğü'çün ol dil-ârâm  
Başına ıssı şular koydı hammâm
456. Baqıp halvet içinde ol cevâna  
Bu beyti eyledüm anda terâne
457. Neden düşdi 'acebâ ey yüzi mâh  
Olupdur meskenüñ yüsuf gibi çâh

## 29.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Mehemmed Şâh**

458. Birisi Kethuzâ-zâde Mehemmed  
Yüzinde zâhir olmuş nür-ı Aşmed
459. Niçe meh-rûlar anuñ bendesidür  
Niçe cânâneler efgendesidür
460. Gül-i nevrestedür tâze cevândur  
Gözi ser-fitne-i âhîr zamândur

---

452 revnağ -S.

28. S: 240<sup>a</sup>; E: 21<sup>b</sup>; -Ü.

29. S: 240<sup>a</sup>; E: 21<sup>b</sup>; Ü: 127<sup>b</sup>.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Mehemmed Şâh Ü: Kethuzâ-zâde Mehemmed S.**

459 -S, -E.

460 -S, -E.

461. Müsellemdür melâhatle cihânda  
Güzellik cümle hatm olmuşdur anda
462. Ruḥı âyîne-i nūr-ı Hudâdur  
Cemâli maṭla<sup>ç</sup>-ı şems-i duḥâdur
463. Görinen şanmañuz mihr-i dıraḥşân  
Ruḥı pertev şalar eflâke her ân
464. Baña cevr édüp ol qaddi kıyâmet  
Günâhum 'afv édüp kılmaz şefâ'at
465. N'ola ger şoñra añılsa ol âfet  
Olur çün cümleden şoñra kıyâmet
466. 'Ayân eyler yüzinde enfi güyâ  
İki şakḳ olduğını mâh-ı garrâ

## 30.

## Nebî

467. Nebî dërler birine bir cevândur  
Gözi ser-fitne-i âḥir zamândur
468. Dehânı oldı remz-i mîm-i Aḥmed  
'İzârı nūr-ı ruḥsâr-ı Muḥammed
469. Olup saḳf-ı serây-ı ḥüsne şemse  
Cemâli ta'n eder çarḥ üzre şemse
470. Çıkarılmışdur yolından ol ḥabîbi  
Nedür bilsem ebü cehîl raḳîbi

---

461 -S, -E.

462 -Ü.

463 -Ü.

465 -S, -E.

466 -Ü.

30. S: 240<sup>a</sup>; E: 21<sup>b</sup>; -Ü.

471. N'ola ger şoñra añılsa ol āfet  
Olur çün cümleden şoñra kıyāmet

## 31.

**Der-vaşf-ı Cevān-ı 'Alī Şāh**

472. 'Alī bāli biri bir şāh-ı hūbān  
'Alī sīretlūdūr ol şīr-i yezdān
473. Hāsan-şūret melek-sīmā güzeldūr  
Reh-i 'ıŝķında cān vērsem maħaldūr
474. Sūvār-ı düldül-i nāz oldı ol şāh  
Yolında қаnber olsam n'ola her gāh
475. Gören dēdi dükānında o şāhı  
Görün gelmiş esed burcına māhī
476. Nice beñzer gözinde kıl nezāre  
Her iki kirpügi bir zül-feķāre

## 32.

**Der-vaşf-ı Cevān-ı Aħmed Şāh**

477. Birine [kim] beg Aħmed Bāli dērler  
Olupdur nāmı anuñ şems-i enver
478. Daħı āyīne-i nūr-ı hudādūr  
Cemāli maṭla<sup>c</sup>-ı şems-i duħādūr
479. Cihānuñ yügrügidūr ħüsn ile ol  
N'ola şehler қatında olsa maқbül
480. Başum tācıdur ol sultān-ı hūbān  
Ayağı tozı olsam ṭañ mı hemān

---

471 añılsa E: gelse S.

31. -S; -E; Ü: 125<sup>b</sup>.

32. -S; -E; Ü: 126<sup>a</sup>.

481. Aña étsem n'ola taḥsīn ü sâbâş  
Ki ḥaḳḳıdır güzellig tâcı biñ baş

## 33.

**Der-vaşf-ı Cevân-ı Ca'fer**

482. Birisi daḥı bir maḥbûb berber  
Anuñ nâm-ı laṭîfi oldu Ca'fer
483. Çekerse başum üzre ḥancer-i med  
Dil-i mecrûḥa olur baḥt-ı sermed
484. Temâşâ eyleñüz ol nev-terâşı  
Hilâle egdürür her demde başı
485. Benem ol ğamzesi ḥûn-rîze 'âşık  
Yolında şubḥ-veş mihr ile şâdıḳ
486. Hümâ-veş yüksek uçar ol dilâver  
Hemânâ ca'fer-i ṭayyâra beñzer

## 34.

*Mef'ülü mef'ülü mef'ülü fe'ülün**Hezec-- + / + -- + / + -- + / + --*

487. Âşüfte édüpdür beni bir ğonce-i ḥandân  
Bülbül gibi küyında olursam n'ola nâlân
488. Kevşer leb-i şîrini-durur kâmeti Ṭübâ  
Ruḥsârı cinân gülşenidür kendüsi ğilmân
489. Dil Yüsufını ḳapsa n'ola gürg-i maḥabbet  
Ya'kübü édüpdür beni ol Yüsuf-ı Ken'ân
490. Medyünü imiş leblerini cân-ı faḳîrüm  
Zindân-ı bedende anı ḥabs étدی o sulṭân

---

33. -S; -E; Ü: 126<sup>a</sup>.

34. S: 240<sup>b</sup>; E: 22<sup>a</sup>; -Ü.

11b éder: éder şevḳle S. Vezin gereĝi deĝiştirilmiştir.

491. Bend olalı zülfî resenine dil-i Hârût  
Çâh-ı gama şaldı beni ol hûb zenaḥ-dân
492. Zih-gîrini engüşti ile gördügi demde  
Çanlar döküp oldı gözümüñ ḥalḫası giryân
493. Gösterdi baña yâsemenüñ tâze nihâlin  
Aḫ sâde ile şalınup ol naḫl-i ḫırâmân
494. Gêydükde siyeh câmesin ol lâle-‘izârum  
Şandum ki ḫara cild ile bir tâze gülîstân
495. [Rüşen] ḫılıp ol yüzi mişbâḫ-ı melâḫat  
Envâr-ı ‘izârıyla ziyâ-güster olur cân
496. Maḫşûdumı ḫâşıl êder ol tâze cevânum  
Maḫlûbını her demde ‘aḫâ eyleye Yezdân
497. ‘Âşıkı olup bencileyin aña kitâbı  
Şi‘rüm gibi her laḫza êder çâk-ı girîbân
498. Ḳoynına kitâbı gibi girmek diledüm âḫ  
Ol körpe ḫuz[1] soydı beni eyledi ‘uryân
499. Şem‘î ruḫına sũḫte olduḫumı ḫuymuş  
Yüzini kitâbı gibi dürse n'ola her ân
500. Göz göre mübârek elini öpdî kitâbı  
Biraz eline aldı anı elledi yârân
501. Maḫmûd olalı nâmı o sulḫân-ı cihânuñ  
Şeh-nâme dèdi medḫine her mîr-i suḫandân
502. Görüp anı Ma‘nîsâda hemân ‘âşık oldum  
Dil nîzesi mihr-i ruḫın êtdi meh-i tâbân
503. Dilberlerüñ âlâyına şâḫ olmuş o dilber  
‘Ulvi dèdi târiḫini anuñ “şeh-i ḫübân”



## KAYNAKÇA

- ÇETİN, İsmail, *Derzi-zâde ‘Ulvî (Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Divanının Tenkidli Metni)*, Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1993, XX+626 s. (Danışman: Namık Açıkgoz)
- DERZİ-ZÂDE ‘ULVÎ, *Divân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Ek 150, 247 vr.
- EMECEN, Feridun, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK Yay., Ankara 1989.
- , "Manisa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, C. 27, s. 577-583.
- , "Selim II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, C. 36, s. 414-418.
- GÜLHAN, Abdülkerim, "Şehrengiz Türü ve Ravzî'nin Edincik Şehrengizleri", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/2 Spring 2012, p.515-545.
- İSEN, Mustafa, *Gelibolulu Âli Mustafa Efendi Kühnü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısım*, AKM Yay., Ankara 1994.
- KARACASU, Barış, "Türk Edebiyatında Şehr-engizler" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2007, C. 5, S. 10, s. 259-313.
- KAYA, Bayram Ali, "Şehrengiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, C. 38, s. 461-462.
- KAYA, Hasan, "Kâtib Davud'un İstanbul ve Vize Şehrengizi", *Turkish Studies*, Volume 10/12, Summer 2015, s. 631-686.
- KILIÇ, Filiz, *Âşık Çelebi Meşâ'irü'ş-Şu'arâ (İnceleme-Metin)*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., İstanbul 2010.
- KUTLUK, İbrahim, *Beyânî Mustafa Bin Cârullah Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, TTK Basımevi, Ankara 1997.
- KUTLUK, İbrahim, *Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, TTK.Yay., Ankara 2014.
- LEVEND, Agah Sırrı, *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul*, İstanbul Fetih Derneği, İstanbul Enstitüsü Yay., 1958.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1972.
- RİYÂZÎ, *Riyâzü'ş-Şu'arâ*, Nuruosmaniye 3724, 148 vr.
- SOLMAZ, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin)*, AKM Yay., Ankara 2005.
- TANRISEVER, Mustafa, *Şehr-engiz-i Ulvî Çelebi (Manisa Şehrengizi)*, Bitirme Tezi, Ankara Üniversitesi DTCF Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 1972. (Danışman: Hasibe Mazioglu)

- TEZCAN, Nuran, *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2016.
- TİĞLİ, Fatih, "Klasik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Câmî'î'nin Manisa Şehrengizi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, 2008, s. 229-248.
- TUĞCU, Emine, *Şehrengizler ve Âyîne-i Hübân-ı Bursa: Bursa Şehrengizlerinde Güzeller*, Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, vii+156. (Danışman: Nuran Tezcan)
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, TTK Yay., Ankara 1988.
- YAVUZ, Fikri-ÖZEN, İsmail, *Bursalı Mehmed Tâhir Bey: Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., İstanbul 1972.

"DERZİ-ZÂDE ULVÎ AND HIS SHEHRENGİZ OF MANISA"

*Abstract*

*Shehrengiz was written for the first time in the first quarter of the 16<sup>th</sup> century and continued to be written until the end of the 18<sup>th</sup> century, preserving its classical form. One of the most important proofs that classical Turkish literature -in contrast to what's thought to be- is interwoven with social life. These works, which are the subject of debate about whom or why they are written and each researcher tries to answer according to his/her own point of view, is actually a documentary in terms of Ottoman cultural historiography.*

*Many times speculative interpretations have been made about the life of Derzi-zâde Ulvî, a poet of the 16<sup>th</sup> century. The most important reason behind this is that regardless of the poet's works and writings, only the information in the tezkires is tried to interpret without criticizing the source. Muallim-zâde Ahmed Efendi, whom Ulvi did his counseling, came to Manisa with his teacher/mentor. In this period when Selim II was the governor of Manisa city, he wrote a shehrengiz in the name of Selim in 1556. The first chapter of shehrengiz carry serguzeshtnaame feature and the poet himself tells about the advent of parting from Istanbul and coming to Manisa, and the events that followed him after he fell in love with a fairy tale in the bazaar. After giving information about shehrengiz genre in the entrance section, in the first part, the life of Derzi-zâde Ulvî, Manisa city and a few notes about Selim II will be presented, and the second part will be reviewed with the main lines of shehrengiz and the critically text will be published.*

*Keywords*

*Derzi-zâde Ulvî, Shehrengiz, Serguzeshtnaame, Mathnawi, Muallim-zâde Ahmed Efendi [D. 1572].*

## Batılılaşmanın Sosyo-Kültürel Parodisi:

### ARABA SEVDASI\*

Serkan ÖZDEMİR\*\*

#### ÖZET

Ortaçağ karnaval yaşamından günümüze kadar parodi önemli bir halk mizah biçimi ve yazınsal yöntem olarak kullanılır. Parodi, sosyal ve yazınsal alanlarda görülen aksaklıkların giderilmesine mizah ve eleştiri yoluyla katkı sağlar. *Araba Sevdası*'nda Batılılaşma çerçevesinde ortaya çıkan sosyal ve kültürel değişimler parodik bir biçimde ele alınır. Recaizade Mahmut Ekrem, içinde bulunduğu topluma eleştirel gözle bakarak, Bîhruz Bey'in şahsında ironik biçimde dönemin aydın tipi ve batılılaşmanın yüzeyselliğiyle alay eder. Diğer taraftan kültürel alanda yazarların Batı medeniyeti karşısındaki durumlarının parodisini yaparak romanını metin, tür ve üslup parodisine dönüştürür. Bu nedenle *Araba Sevdası* parodik bir roman olma niteliği taşır.

#### Anahtar Kelimeler

*Araba Sevdası, parodi, ironi, tür, metin, Batılılaşma, alaycı taklit.*

## Giriş

Parodi, Yunanca 'para' ön eki ile 'ode' sözcüğünün birleşiminden türemiştir. Gérard Genette, 'bir şeyin kenarında, karşısında, yanı sıra' gibi anlamlara sahip 'para' ekinin aynı zamanda uyumsuzluk ve benzerlik bildirdiğini, 'ode' sözcüğün ise 'şiir, şarkı, ilahi' gibi anlamlara geldiğini ve manzum eserler için kullanıldığını belirtir.<sup>1</sup> Parodi bir yazınsal terim olarak kullanıldığında en basit anlamıyla "alaycı taklit" olarak nitelenir. Sözcüğün

\* Makalenin geliş tarihi: 30.05.2018 / Kabul tarihi: 28.08.2018

\*\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, [serkan.ozdemir@marmara.edu.tr](mailto:serkan.ozdemir@marmara.edu.tr)

<sup>1</sup> Margeret A. Rose, *Parody: Ancient, Modern and Post-modern*, Cambridge Uni. Press, New York 1995, s. 7-15.

bu bağlamdaki ilk kullanımına Aristoteles'in *Poetika*'sında rastlanır. Aristoteles taklide dayalı şiirlerden söz ederken, onları 'parodie şiir' olarak niteler.<sup>2</sup>

Bakhtin, parodiyi diğer kuramcılardan farklı olarak pastiş ile birlikte "biçemleştirme" olarak adlandırır.<sup>3</sup> Bir başkasına ait söylemin ödünç alınması ve başka bir amaçla kullanılması olarak açıklanabilecek olan 'biçemleştirme' aynı zamanda, farklı söylemlerin bir arada bulunduğu 'söyleşimci' (dialogic) bir metin yapısını ortaya çıkarır. Bakhtin'e göre parodi, söylemlerin ödünç alınarak farklı amaçla kullanımına ve birden fazla sesin bir araya gelmesine dayanır. Bu aslında her düzeyde ötekine ait olan sesin de dikkate alındığı bir kolektif bilincin yansımasıdır.<sup>4</sup>

Romanı diğer türlerin parodisi olarak niteleyen Bakhtin her ikisinin (roman ve parodi) köklerini ortaçağ karnaval kültüründe bulur.<sup>5</sup> Parodiyi ortaçağ karnaval kültürünün bir unsuru olarak görür. Parodi hem halk kültürünün bir eğlence biçimi hem de modern romanın gelişimine katkı sunan yazınsal bir yöntemdir. Bu nedenle de parodik romanlar karnavalesk bir 'çok seslilik' ve 'söyleşimcilik' barındırır.

Margeret Rose, komik alıntı, taklit ve dönüşüm için klasik Yunan edebiyatında 'parodi' kavramının kullanıldığını belirtir. Bu kullanım alanı gittikçe daralır. Rose, *Oxford English Dictionary*'ye yaptığı göndermeyle parodinin 18.yy.'ın büyük bir bölümünde alaycı taklitle dayanan şiir veya şarkı olarak nitelendirildiğini ifade eder.<sup>6</sup> Kendisi parodiyi, "Önceden oluşmuş

<sup>2</sup> Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, Mayıs 2004, s.14.

<sup>3</sup> Kubilay Aktulum, söyleşimcilik ve parodi arasındaki ilişkiyi Bakhtin'e atıfla şu şekilde izah eder; "...parodi ister yazınsal ister toplumsal olsun, bir başka söylemin biçimleştirilmesinin özel bir durumudur. Bu anlamda parodi roman söylemine özgü söyleşimciliğin ya da çok dilliliğin özel bir durumudur." Detaylı bilgi için bkz. Kubilay Aktulum, *Parçalılık Metinlerarasılık*, Öteki Yayınevi, Ankara, Nisan 2004, s. 289.

<sup>4</sup> Mikhail Bakhtin, *Karnavalın Romana*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s.22 (Bu tespitlere Sibel Irzık, kitap için yazdığı ön sözde yer verir.).

<sup>5</sup> Mikhail Bakhtin, *a.g.e.*, s.167.

<sup>6</sup> Margeret A. Rose, *Parody: Ancient, Modern and Post-modern*, Cambridge Uni. Press, New York 1995, p. 5.

yazınsal dilin, komik etkisi yaratacak şekilde eleştirel niyetle alıntılanması...<sup>7</sup> şeklinde tanımlar. Bu bir anlamda yazınsal geleneği oluşturan metinlerin ve türlerin dönüşerek devam etmesini sağlar.

*“Parodi etimolojik, tarihi ve sosyolojik perspektifleri de yansıtarak, daha önceye ait bir metnin, başka bir metinle nihai olarak komik etkisi yaratacak biçimde, uyumsuz bir çerçeveye konması olarak tanımlanabilir.”<sup>8</sup>*

Simon Denith, ‘*parodia*’nın şiir yarışmalarında ödüllendirilen özel bir yazınsal biçim olduğunu, Romalı ve Yunan yazarlar tarafından komik etkisi yaratmanın gerekli olmadığını, kendisinden önceki metinlere gönderen bir ‘alıntı’ (quotation) ve ‘anıştırma’ (allusion) olarak yaygın şekilde kullanıldığını belirtir.<sup>9</sup>

Kubilay Aktulum, parodiyi Genette’in yaklaşımına uygun olarak metin ve/ya söylemler arasındaki taklit ilişkisi olarak niteler. Parodinin özünün taklit ilişkisi olduğunu, ancak her taklit işleminin bir parodi olamayacağını vurgular.<sup>10</sup> Parodinin oyun ve yergi olmak üzere gerçekleştiği iki düzleme dikkat çekerek, Daniel Sangsue’nin “*Parodi özgül bir metnin oyunsal, gülünç ya da yergisel bir amaçla dönüştürülmesidir.*”<sup>11</sup> şeklindeki tanımına yer verir.

Oğuz Cebeci, parodiyi bir tez -parodisi yapılacak metin- ile yazarın ona karşı tutumunu içeren bir antitez arasında gerçekleşen sentez olarak niteler. Bu sentezi ise yazarın yeniden yorumlama ve/ya fikir değiştirme faaliyeti olarak görür. İki metin ve düşünce arasındaki bu durumun tam bir sentez olmadığını, komik bir uyumsuzluk ile aralarındaki farkın korunduğunu belirtir. Parodiyi, iki metin arasındaki biçim ilişkisi olarak sınırlandırmaz. Rose’un parodinin tarihî, sosyal ve etimolojik yönlerini de göz önünde

<sup>7</sup> Linda Hutcheon, *A Theory of Parody The Teaching of Twentieth-Century Art Forms*, University of Illinois Press, New York 2000, p. 41 (Çeviren/Aktaran: Serkan Özdemir).

<sup>8</sup> Margret A. Rose’den aktaran: Oğuz Cebeci, *Komik Edebi Türler, Parodi, Satir ve İroni*, İthaki Yayınları, İstanbul 2008, s. 84.

<sup>9</sup> Simon Dentith, *Parody*, Routledge, London and New York 2000, p. 10.

<sup>10</sup> Kubilay Aktulum’un belirttiği iki düzleme ilave olarak, Gerard Genette Palempses’ten ciddi düzlemde gerçekleşen parodilerden de söz ettiğini, bu nedenle parodinin oyun veya yergi ile sınırlanamayacağını da belirtmek gerekir. Detaylı bilgi için bkz. Kubilay Aktulum, *Parçalılık Metinlerarsılık*, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004, s. 287.

<sup>11</sup> Kubilay Aktulum, *a.g.e.*, s. 289.

bulunduran, onu bir metnin başka bir metinle gülünç bir durum yaratacak şekilde uyumsuz bir çerçeveye yerleştirilmesi olarak niteleyen tanımını benimser.<sup>12</sup>

Parodi tanımlarının ortak noktasını Ortaçağ karnaval yaşamından bu yana taklit, dönüşüm ve mizah biçimi olma özelliğine sahiplik oluşturur. En geniş anlamıyla parodi, *Oxford English Dictionary*'de bir yapıtın orjinaline dayanılarak, komik etkisi yaratacak şekilde yapılan taklidi olarak tanımlanır.<sup>13</sup> Zaman zaman parodinin yalnızca metinsel düzlemde değil, sosyal ve kültürel alanlarda da mizahî bir eleştiri biçimi olarak kullanıldığı görülür.

Ortaçağ karnaval yaşamında halk mizah biçimi olarak eğlendirmeyi amaçlayan parodi, yazınsal alanda ise gülünç dönüştürmeler vasıtasıyla eğlendirirken eleştiri işlevini de gerçekleştirir. *Araba Sevdası* bu bakımdan batılılaşmayı mizahî ve eleştirel olarak irdelerken, farklı metin ve söylemlerin gülünç taklitleri sayılabilecek parodik dönüştürmeleri kullanır. Bu nedenle Rezaizade Mahmut Ekrem içinde yaşadığı sosyal ve kültürel ortamı mizahî ve eleştirel bir bakış açısıyla *Araba Sevdası*'nda parodileştirir.

### Kültürel Karmaşadan Metinsel Kargaşaya :

İçerik itibarıyla bir aşk romanı olarak nitelenebilecek *Araba Sevdası*'nda (1896) Tanzimat döneminin edebiyat anlayışı ve Batı kaynaklı aşk romanları eleştirilir. Rezaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*'nda yanlış Batılılaşmayı, bir alafranga figür olan Bihruz Bey üzerinden eleştirir. Bu dönem romanlarında görülen Felatun, Bihruz, Meftun, Şöhret Beyler gibi alafranga tipler modernleşmeyi biçimsel düzeyde algılayan ve yaşayan gülünçleştirilmiş parodik figürler olarak aşırı veya yanlış Batılılaşmayı simgelerler.<sup>14</sup> Zeynep Kerman, alafranga tiplerin ortaya çıkışını medeniyet değişimiyle açıklayarak, "*Medeniyet değiştirmenin tabii sonucu, yeni insan tiplerinin ortaya çıkmasıdır.*" tespitinde bulunur.<sup>15</sup> Jale Parla, alafranga tipleri Tanzimat

<sup>12</sup> Oğuz Cebeci, *Komik Edebi Türler Parodi, Satir ve İroni*, İthaki Yay., İstanbul 2008, s. 82.

<sup>13</sup> Linda Hutcheon, *A Theory of Parody The Teaching of Twentieth-Century Art Forms*, University of Illinois Press, New York, 2000, p. 32 (Çeviren : Serkan Özdemir).

<sup>14</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 43-44.

<sup>15</sup> "Türk Edebiyatında İşlenen Belli Başlı Genç Tipleri" adlı yazısında Zeynep Kerman, alafranga tipin Tanzimat ile gelen yenileşme ve değişim hareketinden sonra görülmeye

romanının alegorik nitelikte olmasıyla ilişkilendirerek bu tiplerin toplumsal ve kültürel değerleri temsil ettiğini ileri sürer.<sup>16</sup> Bu nedenle “Bihruz Bey bir kişi değil, yalan yanlış bir metinler bohçası, anlamsız dizgeler listesidir.” diyerek Bihruz Bey karakteri etrafında yaratılan kargaşa ve bilinçsizliğe dikkat çeker.<sup>17</sup>

Okura sunulan tipler ve sosyal olaylar dikkate alındığında Tanzimat romanı, kültürel arada kalmışlığın bunalımlarını ve yanlış Batılılaşmanın neticelerini, bunun sosyal alandaki yansımalarını işler. Bu nedenle Ahmet Hamdi Tanpınar, yazarın içinde bulunduğu gerçekliğe yabancı kalamadığını belirterek “Hiçbir muharrir yoktur ki, kendi neslinin hikâyesini bir defa olsun yapmasın.”<sup>18</sup> ifadesine yer verir. *Araba Sevdası*, böyle bir kültürel ve sosyal farkındalıkla yazılmasına karşın kullanılan parodi, pastiş gibi anlatım yöntemleri ve mizahî yönü nedeniyle dönemin diğer örneklerinden ayrılır.

*“Onun çabası, döneminin bilinç karmaşasını ve o karmaşa içindeki kahramanının bakış açısını parodi yoluyla romanda temsil ettirmek, dünyayı kahramanının gözünden görünür kılarak o bilinç karmaşasının dışında kalmayı sağlamak doğrultusundadır.”*<sup>19</sup>

*Araba Sevdası*’nı ‘medeniyet buhranı’, kültür karmaşası’ ve/ya ‘Batılılaşma’ sorunu bağlamında değerlendirmekle birlikte, biçimsel özellikleriyle de ele alan Berna Moran, romanın temel özelliklerinden birinin parodi olduğunu belirtir. Bunun Türk romanı için bir ilk, hatta Batı romanı için

---

başlanıldığına dikkat çekerek “Tanzimat’tan sonra ortaya çıkan en önemli tiplerden biri dejenere batı hayranı, batılı olmayı sadece kılık-kıyafet yani dış görünüşte arayan “alafranga” tiptir.” tespitine yer verir. Bu ifadeler Bihruz, Felatun, Müştak, Şöhretzade Şatır Bey gibi Tanzimatı romanı karakterlerinin ortak özelliğine vurgu yapması bakımından önemlidir. Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, s.381.

<sup>16</sup> Jale Parla, Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 60.

<sup>17</sup> Jale Parla, Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 35.

<sup>18</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, , YKY, İstanbul 2007, s. 441.

<sup>19</sup> Alper Akçam, *Türk Romanında Karnaval*, Ürün Yay., Ankara 2010, s. 124-125.

bile erken bir örnek olduğunu ifade eder.<sup>20</sup> Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda yansıtmaya çalıştığı sosyo-kültürel karmaşayı okura aktarmak için tercih ettiği yöntem çoğunlukla parodidir. Jale Parla, romanda Batı-Doğu ekserinde bir metinler kargaşası yaratıldığını, metinlerin parodi aracılığıyla dönüştürüldüğünü, yazarın Bihruz Bey'i ve okuru bir metinler labirentine sürüklediğini ve romanın baştan sona bir okuma-yazma parodisi biçiminde kurgulandığını belirtir.<sup>21</sup> Okur her fırsatta öykünülen, parodisi yapılan, alıntılanan veya aşırılan metinlerle karşı karşıya gelir. Bu metinler genellikle aşkı konu edinmiş Fransız edebiyatı örnekleridir. *Araba Sevdası*'nı "alafranga züppe tipliyle alay eden bir roman" olarak niteleyen Berna Moran, eserde Bihruz'un okuduğu Fransızca aşk romanlarından esinlendiğini, bu kitapların etkisinde kalarak sürüklendiği aşkın da alay konusu olduğunu şu şekilde aktarır.

*"Yazar, yalnız Bihruz'un züppeliği ile alay etmiyor, onun özendiği bir aşk çeşidi ile alay ediyor daha çok. Ama bu, Batı'ya özenmenin başka bir şeklidir. Zira bu aşkın kaynağı da romantik Fransız edebiyatıdır ve Bihruz işte bu Fransız romanlarının kahramanlarına hayrandır; onlara özenmektedir."*<sup>22</sup>

Bihruz Bey'in romanda okuduğu eserler bir yandan Tanzimat döneminin edebî yönelimlerini, kültürel etkileşimlerini gösterirken, bir yandan Türk romanının doğuşunda Fransız edebiyatının ve romantik akımın etkisine işaret eder. Bihruz Bey'in Fransız edebiyatına olan hayranlığı ve öykündüğü Fransız aşk romanları, onu bir metinler kargaşasına iter. Bihruz Bey'in metinler arasındaki bilinçsiz sürüklenmesi ve metin tercihleri, kültürel bir değişimin hâkim olduğu Tanzimat edebiyatının kendini inşa etme serüveninde kendisine sağlam bir zemin, epistemolojik bir temel aramasıyla özdeşleştirilebilir.<sup>23</sup> Bu metinler arasında Bernardin de Saint-Pierre'in *Paul*

<sup>20</sup> Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009 s. 73-86.

<sup>21</sup> Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 123-146.

<sup>22</sup> Berna Moran, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>23</sup> Jale Parla, Tanzimat romancılarının kendilerine epistemolojik temel aramasıyla ilgili olarak, dönemin aydın ve yazarlarının Beşir Fuad'a kadar kültürel bir bunalım içinde olmadıklarını, mutlak metin olarak adlandırılan İslamî epistemolojinin mutlak etkisi



ile *Virginie*'i, Alexandra Dumas'ın *Kamelyalı Kadın*'ı, Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* adlı yapıtı, Alphonse de Lamartine'nin *Graziella*'sı, Abbé Prévost'nun *Manon Lescaut*'su aşk temasının işlenmesi ve romantizm bakımından dikkat çeken örneklerdir.

Don Kişot'un köylü kızı Dulcinea'yı yüceltmesi gibi Bihruz Bey de okuduğu kitaplarla şekillendirdiği hayal dünyasında Periveş Hanım'ı yücelterek kendine bir aşk icat eder. Don Kişot'un şövalye romanlarını okuyarak şövalye yaşantısını taklit etmeye çalışması gibi Bihruz Bey de Fransız romanlarında anlatılan aşkların tesirinde bir hayatı yaşayarak, yukarıda anılan aşk romanlarındaki hayata öykünür. Bu noktada *Araba Sevdası*'nın baş karakteri parodik bir figür olarak okura sunulur.

*“Yazar bir yandan alafranga züppe tipiyle alay ederken, bir yandan da belli bir tür aşk edebiyatının ‘parodisi’ni yapmış, bir taşla iki kuş vurmuş oluyor.”*<sup>24</sup>

Bihruz Bey, santimentalist aşk romanlarının, Tanzimat döneminin edebiyat yönelimlerinin, toplumun elitlerinin batılılaşma anlayışlarının bir bedende cisim bulmuş şeklidir. Bihruz Bey yalnızca bir roman karakteri veya tip değil, Felatun Bey gibi, Meftun Bey gibi bir dönemin temel sosyo-kültürel özelliklerini, sorunlarını, kültürel eğilimlerini, yaşam tarzını bünyesinde toplayan, sembolize eden, toplumu yansıtan parodik bir figürdür.

*Araba Sevdası*'nı Tanzimat romanları içerisinde farklı kılan özelliklerden biri, daha önce rastlanılmayan bir sorgulamayla kendi döneminin kültürel eğilimine olan ironik/parodik yaklaşımıdır. Bu yaklaşım romanda mizah unsurunu öne çıkarırken yazarın içinde bulunduğu toplumu eleştirmesine de olanak sağlar. Yazar içinde bulunduğu toplumun yaşadığı kültürel arada kalmışlığı ve karmaşayı, Bihruz Bey'in seçtiği metinlerle oluşan kargaşa ve ortaya çıkan bilinçsizlik-anlamsızlık üzerinden aktarır. Gerek Bihruz Bey'in tuhafliklarla örülü davranışları, gerek daha önceki metinlerin alaycı biçimde dönüştürülmesine dayalı parodiler romanı mizah ve eleştiri yönünden zenginleştirir.

---

altında olduklarını ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 23-48.

<sup>24</sup> Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 76.

## Tekniğe Yansıyan Batılılaşma: Parodik Metinler

*Araba Sevdası*'nda sevdiği kadının peşinden koşarken trajikomik bir duruma düşen Bihruz Bey'in Doğu-Batı arasındaki metinsel ve yaşamsal serüveni, onu sosyo-kültürel bir senteze ulaştırmak yerine gülünç-absürd bir taklitçiliğe sürükler. Onun düştüğü durum Tanzimat döneminin alegorik bir yansıması olarak Batılılaşmanın doğru bir epistemolojik temele oturtulmadıkça, bilinçsiz bir tutkuyla, rasyonel akla dayanmadan gerçekleştirilemeyeceğine işaret eder. Romandaki bilinçsizlik/şuursuzluk, Bihruz'un el attığı metinlerde kendini gösterir. Bihruz, okuduklarını anlayamadan metinler arasında savrulur durur, yanlış metinler seçip yanlış anlamlar çıkartır. Fatih Altuğ, Bihruz'un etkilendiği, örnek aldığı Fransızca metinleri kavrayacak düzeyde Fransızca'ya sahip olmadığını, bu nedenle onun dilinin Fransızca ile Osmanlı Türkçesi arasında konumlandığını belirtir.<sup>25</sup> Bazen bu durum anlamın tamamıyla yitip gitmesine, her şeyin absürd duygusu içinde kaybolmasına neden olur. Toplum Doğu ile Batı'nın sosyal ve kültürel iklimleri arasında nasıl bilinçsizce sürükleniyorsa, Bihruz Bey de Fransızca metinler ile Enderunlu Vâsıf'ın Divan'ı arasında savrulup durur. Bu metinsel tercihler, bilinçsiz sürükleniş ise dönem aydınınının içinde bulunduğu sosyal karmaşanın bir parodisi olarak değerlendirilebilir. Daha önce Jale Parla'ya göndermeyle ifade edildiği üzere alegorik yapısı sayesinde roman, metinsel düzlemde toplumsal değer ve durumların parodisinin yapıldığı ironik bir metne dönüşür.

*Araba Sevdası*'nda Bihruz Bey'in kendisinin parodik bir figür olmasının yanında, üslup, metin, dil ve tür olmak üzere parodinin tüm biçimlerinin varlığından söz edilebilir. Metinde tür parodisine örnek olarak Bihruz Bey'in Periveş Hanım'a yazmaya çalıştığı mektup gösterilebilir. Aşkını Fransız aşk romanlarındaki gibi yaşamaya çalışan Bihruz Bey âşık olduğu sarı saçlı Periveş Hanım'a yazacağı mektup için de Fransızca iki metin seçer. Bu eserlerden biri J. J. Rousseau'nun mektuplardan oluşan *Nouvelle Héloïse (Julie yahut Yeni Heloise)* adlı yapıtı, diğeri ise sıradan aşk mektuplarının yer

<sup>25</sup> Fatih Altuğ, "Araba Sevdası'na ve Bihruz'un Zihnine Sızan Fransız Edebiyatı", *Hece Dergisi*, Türk Romanı Özel Sayısı, İstanbul 2002, s. 895-905.

aldığı *Sécretaire des Amants* adlı yapıttır.<sup>26</sup> Birinci kitapta Bihruz Bey'in etkilenerek tercüme etmeye çalıştığı, başarılı olamayıp, bazı yerlerini aşırıldığı mektup şöyle başlar.

*“Sizden kaçmak lazım matmazel, bunu iyiden iyiye anlıyorum. Bu kadar bile beklememeliydim. Daha doğrusu, sizi hiç görmemeliydim. Fakat şimdi ne yap-sam? Nasıl hareket etsem? Bana dostluk vadettiniz; şaşkınlığımı görün de bana akıl verin. Biliyorsunuz ki evinize sırf anneniz hanımefendinin daveti üzerine girdim.”*<sup>27</sup>

Yukarıdaki mektuba öykünen ve onu tercümeyle çalışan kahraman, Periveş Hanım gibi soylu bir aileye mensup bir kadına yazılacak mektuptaki ifadelerin, hislerin de asil olması gerektiği düşüncesiyle Fransızca kaynak-lara müracaat etmeyi zaruret olarak görür. Eline aldığı *Nouvelle Héloïse* adlı yapıtı karıştırırken rastladığı mektubu tercümeyle başlayan Bihruz Bey, bu mektuptaki ifadeleri kendine göre değiştirmeye çalışmış, bazı ifadeleri aşırarak kendi mektubuna taşımış, ancak ortaya saçma, anlaşılması güç bir mektup çıkmıştır. Bihruz Bey'in yazmaya çalıştığı birinci mektuba aşağıdaki ifadelerle başlaması iki metin arasında parodik ilişkiyi göstermesi bakımın-dan dikkat çekicidir:

*“Ah! Güzel hanımefendi!*

*Sizden kaçmalıyım. Evet efendim! Burasını pek iyi hissediyorum. O kadarcık bile durup size bakmamalı idim. Lakin bugünkü gün ne yapmalı?. Kendimi nasıl idare etmeli?. Bakınız hâlîme de aşık-ı biçarenize bir konye veriniz.*

*Bilirsiniz ki bendeniz bahçeye kendi arzumu girmedim; nigah-ı mestanenizin davetiyle girdim. Yer aynalarını letafetine hayran eden cemalinizi yakından gördüm; çıldırıldım! Evet! Sizden ayrıldıktan sonra bahçenin öbür kapısından adeta mezon dezalyeneden kurtulmuş gibi çıktım! Bunun üzerinde zat-ı ismetanelerini temin edebilirim...”*<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Romanda yer verilen Fransız edebiyatı örnekleri hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Fatih Altuğ, “Araba Sevdası”na ve Bihruz’un Zihnine Sızan Fransız Edebiyatı”, *Hece Dergisi*, Türk Romanı Özel Sayısı, İstanbul 2002, s. 895-905.

<sup>27</sup> Rezaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*, Haz. Fatih Altuğ, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 307.

<sup>28</sup> Rezaizade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.103-106.

*Nouvelle Héloïse*'den alıntılanan ifadeler, Recaiade Mahmut Ekrem'in bu metni dönüştürmek suretiyle kullandığını gösterir. Yazar aşk mektuplarının parodisini yaparak romanı bir tür parodisine dönüştürürken, bilinçli olarak yaptığı üslup değişiklikleri dikkat çeker. Bihruz Bey, ilk mektup denemesinde uğradığı başarısızlığın ardından bu kez *Sécretaire des Amants* adlı kitaptan faydalanarak yeni bir mektup yazmaya çalışır. Örnek aldığı bu eserdeki mektupları “cüz’i tebdilat ile kendi gibi bir âşığın işine gelebilecek surette tertip olunmuş şeyler”, Bihruz Bey’in yazdığı ikinci mektubu ise, “udhuke-i garabet” ve “ucube-i kitabet” olarak niteler.<sup>29</sup> Bihruz Bey’in mektubundan alıntılanan aşağıdaki ifadelerde romanın genel üslubunun ve anlatıcının değiştiği gözlemlenir. *Sécretaire des Amants*'dan alıntılanan bölümde ise iki mektup arasındaki benzerlik aşk mektuplarının parodik olarak dönüştürüldüğünü gösterir.

*“İmdi hâk-i pay-i ismetanelerine yüzüm gözüm sürüp hal-i perişanımı serbestçe arz etmeklik için merhametinize kulluğunuza lâıyk bir çaker-i senser olduğumu isbat eylemek üzere münasip bir mahalde randevu ita buyurmaklığınızı istirham eder ve işbu arizamın cevabını almak için işbu gelecek Pazar günü Büyük Çamlıca’da kâin gazinoda teşrif-i ismetanenize muntazır bulunacağımı arz ile hatm-i kelâm eylerim. Herhalde ferman zat-ı ismetanelerindir.”<sup>30</sup>*

Yukarıdaki alıntıda ‘gariplikler komedisi’ olarak nitelenen mektubun dikkat çeken bir özelliği kullanılan üslubun ağırlığıdır. Anlatı akışının kesildiği bu bölümde anlatıcı Bihruz Bey’in üslubunu taklit eder. Bu taklit etme süreci, metnin anlaşılmalığı, üslubun tuhaflığı ve daha sonra eklenecek şiir tercümesi de göz önünde bulundurulduğunda romanın ‘gariplikler komedisi’ olarak nitelenmesi anlamlı hale gelir ve metnin kendi içinde de bir üslup ve tür parodisine dönüştüğü gözlemlenir. Çünkü yazar eleştiri amacıyla Bihruz Bey’in üslubunu ve *Sécretaire des Amants*’ı taklit ederek dönüştürür. Bihruz Bey’in mektuptaki üslubu, aşk mektuplarına özgü santimentalist ve romantik dilin parodisidir. Bu mektuplar sevdiği kadına mektup yazmaktan aciz olan Bihruz Bey’in içerisinde bulunduğu gülünç durumu göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Mektupların bazı ifadelerini aşırarak suretiyle kullanan Bihruz Bey, *Sécretaire des Amants*’daki bir şiiri de tercüme etmeye çalışır. Ancak bu tercüme anlamsız bir metnin ortaya

<sup>29</sup> Recaiade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.107-110.

<sup>30</sup> Recaiade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.109.

çıkmasına neden olur. *Araba Sevdası*'nda yer verilen M. Pons de Verduu'ya ait "Adı Bilinmeyen Güzel Bir Kadına" adlı şiirin tercümesi, romanın Bihruz Bey'in okuma parodisine dönüştüğünün güzel bir örneğidir. Bihruz Bey'in çevirisi anlamın kısmen kaybolduğu yeni bir metne dönüşmüştür.<sup>31</sup>

*"Gül tesmiye ederim  
O müennese ki benim aklımı bulandırır.  
Eğer kelime şeyi resmetmeye borçlu ise  
O müennesin bu dilber ismi almaya hakkı vardı,  
Bir gül gibi.  
Bir gül gibi  
Beni kendisine doğru çektiğinden beri  
Yüreğim hiç durmayarak vuruyor.  
Onu koklamaktan yanıyorum.  
Bir gül gibi!  
Bir gül gibi  
Düşünmeksizin mest eder;  
Sebep olduğu santiman  
O santimanlardan değildir ki geçtiği görülür  
Bir gül gibi."*

<sup>31</sup> Araba Sevdası'nda parodisi yapılan M. Pons de Verduu'ya ait "Adı Bilinmeyen Güzel Bir Kadına" adlı şiirin orijinal hali şöyledir:

*"Gül koydum adını  
Kurcalayan aklımı:  
Sözcükler betimleyecekse  
Layıktır o bu güzel isme  
Bir gül gibi.  
Bir gül gibi  
Çekmesini bilir beni kendine,  
Kalbim çarpar durmadan bir an bile;  
İçime çekerken kokusunu yanıp tutuşurum  
Bir gül gibi.  
Bir gül gibi  
Düşüncesizce sarhoş eder;  
Ve ortaya çıkardığı his  
Geçip gidecek türden değildir hiç,  
Bir gül gibi."* Rezaizade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.313

İki metin arasındaki ilişkinin dilsel boyutuna bakıldığında aşk şiirlerine özgü santimentalist dil ile oynandığı, bu dilin anlamsızlaştırılarak parodisinin yapıldığı görülür. Yazmaya çalıştığı mektup için *Sécretaire des Amants*'daki şiirleri karıştırdığı sırada yukarıdaki chanson tarzındaki şiire rastlayarak, onu tercüme etmeye çalışan Bihruz Bey, alafrangalığın bir gereği olarak eleştirilerini Türk şiirine yöneltir. “*Ah Türklerde adam gibi bir şair gelmemiş ki, yalnız Vâsıf isminde birisi şansonette epeyce meşhur olmuş ise de bunun yazdığı şeylerin de ekseri komik nevinden.. Sanki Türklerin [Molyer]'i olacak.*”<sup>32</sup> Bihruz Bey'in sarf ettiği bu sözler yazınsal bir eleştiri olmakla birlikte, Tanzimat dönemi kültür ve sanat çevrelerince divan şiirinin yadsınarak Batılı şiir formlarına yönelişin de parodik bir eleştirisi kabul edilebilir. Ekrem, bilinçli olarak roman karakterine bunları söyletmek suretiyle içinde bulunduğu edebiyat ortamının Namık Kemal gibi Tanzimat yazar ve şairlerinin divan şiirine olan saldırılarına ironik bir gönderme yapar.

Yaptığı tercümenin anlamsızlığı nedeniyle Türkçe şiirlere yönelen Bihruz Bey, Enderunlu Vasıf'ın *Divan-ı Eşâr*'ını karıştırarak Batılı tarzda şarkı formuna yakın (chanson) şiirleri işaretler. Ancak Bihruz Bey'in şiir seçme süreci tam bir okuma parodisine dönüşür. Bihruz Bey okuduğu şiirleri sözlük yardımıyla, sözcüklerin birincil anlamlarına bağlı kalarak anlamaya çalışır. Ortaya çıkan absürd durum ve yanlış okumalar metnin ironisini güçlendirirken, Bihruz Bey'in bu şiiri anlamak için gerekli donanımdan yoksun olduğuna işaret eder. Bihruz Bey'in Enderunlu Vasıf'ın dizelerinde yer alan ‘çûb-ı müje’ tamlamasını ‘sokak süpürgesi’ olarak okuyup, anlamlandırması bahsedilen okuma parodisine ve metnin ironisine bir örnektir.

“Çûb-ı müjeye n'ola dayansa niğeh-i yâr  
Bâ za'f-ı savm hasta-i bî-tâb u tüvândır  
Kâfûr gibi ten ile o bâlâ-kad-i nâzık  
San kâmet-i şem'-i 'asel-i câmi'-i ândır”<sup>33</sup>

Yazarın, Bihruz Bey'i bilinçli olarak metinler labirentine sürüklemesiyle açığa çıkan anlamsal uyumsuzluktan doğan absürt duygusu, romanda

<sup>32</sup> Rezaizade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.112.

<sup>33</sup> “Yârin bakışı kirpiklerinin [sokak süpürgesinin] teline dayansa n'olur? / Oruçlu bulunduğu gücü kuvveti tükenmiş hasta [gibi]dir / O kâfur bedeni ile uzun ve nazık boyu / Sanki güzellik camiiinin [aydınlatici] balmumudur boyu posu.” Rezaizade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.115.

komik etkisini yaratır. Aynı zamanda yapılan metinsel göndermeler Batılılaşmanın yarattığı kültürel karmaşa ve değişimle divan şiirinden ve edebi gelenekten kopuşa işaret eder. Daha önce de vurgulanan Türklerde şair yetişmeyeceğine ilişkin tespit ‘çûb-ı müje’ (sokak süpürgesinin teli) tamlamasının şiirde yer almaması gerektiği yönündeki düşünceyle pekiştirilir. Yazarın bu durumu ifade etmek üzere sarf ettiği “Bihruz Bey [çûb] kelimesini mahut sokak süpürgesi karinesiyile o süpürge den bir tel olmak üzere tanımak istedi.”<sup>34</sup> şeklindeki söz aynı zamanda bir metinsel ve kültürel yabancılaşmaya işaret eder. Bu yabancılaşma Batılı tarzda edebi biçimlerin ve türlerin etkisiyle kültürel mirastan ve gelenekten uzaklaşma şeklinde gerçekleşir. Bihruz Bey’in yaşadığı yabancılaşmanın romandaki en somut ifadesi aşağıdaki alıntıda ortaya çıkar. Bihruz Bey’in anlamadığı bu ifadeler için Çince benzetmesi yaptığı ifadeler, onun içinde bulunduğu toplumunun kültürel birikiminden ne kadar uzak olduğunu gösterir.

*“Baş tarafından sahifelere bir çok göz gezdirdi. Aradığını bulamadığı, gördüğü şeylerin birçoğunu anlamak şöyle dursun hatta okumaya bile muktedir olamadığı cihetle sıkılmaya ve ara sıra bıyık altından müstehziyane gülerek: “Çince mi bunlar?. Kel drol dö lãngaj!”<sup>35</sup>*

Romanda buna benzer bir başka parodi örneğine, yine Bihruz Bey’in *Divan-ı Eş’âr*’dan şiir seçme serüveninde rastlanır. Bihruz Bey’in seçtiği şiirlerden birini okumaya çalışması, yine bir okuma parodisi olarak karşımıza çıkar. Enderunlu Vâsıf’ın “Bir siyeh-çerde civandır/Hüsnü mümtaz-ı cihandır/Aşkî gönlümde nihandır/Bunca dem bunca zamandır”<sup>36</sup> dizelerindeki “bir siyeh-” ifadesini Arap alfabesiyle okuyamayan Bihruz Bey, sözcüğün olası okunuşlarını sıralarken metinde komik etkinin üst düzeye çıkmasına neden olur. “Bir karayağız delikanlıdır” dizesiyle başlayan bu şiiri anlamadığı için yanlış bir seçim yapan Bihruz Bey, sarı saçlı bir kadın (Perives hanım) için uygun olmayacak bir şiirde karar kılarak ironiyi doruğa çıkarır. İroni için gerekli olan çatışmalı ve uygunsuz bağdaştırma ortaya çıkar. Bihruz Bey, “bir siyeh-” ifadesini “bersiye”, “çerde” ifadesini de “cerde” şeklinde okuyarak, sözlük aracılığıyla bunun “sarı renk at” manasında

<sup>34</sup> Rezaizade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.115.

<sup>35</sup>“Kel drol dö lãngaj!” (Ne tuhaf ifade!) Rezaizade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.115.

<sup>36</sup> Rezaizade Mahmut Ekrem, *a.g.e.*, s.121.

kullanıldığını öğrenir. Bihruz Bey, şarkının ilk dizesini “Bersiyeye nam kız genç bir blondur” şeklinde anlamlandırır.<sup>37</sup> Yazarın romanda dili oyunsallaştırdığının belirgin bir göstergesi olan bu değişimler, eserin bir dil parodisi olarak aslında roman dilini de mizahın nesnesi, parodinin hedefi haline getirdiğine işaret eder.

## S o n u ç

Araba Sevdası, toplumsal koşullar itibarıyla Doğu ile Batı arasındaki kültür, yaşam ve kimlik bunalımının en üst düzeyde hissedildiği bir dönemin ürünüdür. Bu süreçte yaşanan değişime eleştirel bir gözle bakan Recaizade Mahmut Ekrem, Tanzimat dönemin zihniyetini ironik bir yaklaşımla ele alır. Jale Parla'nın belirttiği üzere yazar kahramanını ve okurunu metinlerin anlamlandırılmadığı bir “labirent” içinde sürükleyerek metinsel ve anlamsal bir kargaşa yaratır. Bu metinsel kargaşa, Tanzimat döneminde iki medeniyet arasında sıkışan toplumun kültürel kargaşasını ve arada kalmışlığını simgeler. Yazar bu dönemin yalnızca sosyal değişimden kaynaklanan

<sup>37</sup> Romandaki bu diyalog sözcüklerin farklı okunuş ve anlamları üzerinden nasıl bir parodiye ve ironiye yol açıldığını göstermesi bakımından dikkat çeker:

“–Bana da Fransızca gibi geliyor, hem galiba *persiye* olacak, *persiyden*

–*Persiy maydonoz demek değil mi?*

–*Öyle ya persiye de içinde yeşil lekeleri olan şeye denir.*

–*Öyle ise rokfor peyniri... Yahut kırlihanım peyniri, onun da lekeleri dışındadır!*

–*Daha neler! “bersiye” bir şiir içinde imiş deniyor, şiirde rokfor peynirinin münasebeti ne?..*

–*Belki bir lokantanın münüsünde görülmüştür!..*

–*Değil mon şer!.. Değil, bir şansonetin içinde yazılı, hem de Türkçe şansonet..*

–*İşte lügatler geldi..*

–*İbrida “bersiye”yi ara bakalım..*

–*Zannetmem ki bulunsun..*

–*Sabret bakalım, na işte berse beşik sallamak..*

–*Daha münasebetlisi berso değil mi?*

–*Bana kalsa bersöz hepsinden muvaffak, ekseriya alafranga bestelere bersöz namı verirler.*

–*Lügatte “bersiye” yok mu?.*

–*O yok..*

–*Madem ki bir poezi içinde imiş berje (çoban) olmalı, yakışan bu!.. “Recaizade Mahmut Ekrem, a.g.e., s.173.*



sorunlarını değil, kültürel yönelimlerden kaynaklı sorunlarını da ele alarak, ortaya çıkan anlaşılması güç karmaşayı işler. Bunu yaparken kullandığı temel araç ise parodidir. Yazar parodiyi kullanarak metinleri bozar, sözcüklerle oynar, üslub değişimlerine başvurur. Romanda gönderme yapılan, parodik olarak dönüştürülen metinler, medeniyet değişiminin yarattığı kültürel ikiliğe ve yabancılaşmaya işaret eder. Ayrıca yazarın kullandığı yöntem (parodi), romanda farklı kültürlerden gelen yazınsal türleri bir araya getirir. Yazarın, metinleri ve türleri dönüştürme, yabancı ve Türkçe sözcükleri bir arada kullanma çabası, Batılılaşmanın yazınsal tekniğe yansımaları olarak değerlendirilebilir. Metinlerin ve Bihruz Bey'in dönüşümü bir yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Bihruz Bey'in bireysel yabancılaşma serüveni, yazarın ironik ve parodik tavrıyla güçlü bir mizah örneğine dönüşür. Kendi yaşadığı dönemin bilinç ve kültür düzeyine yönelttiği mizahi bakış ve kullandığı yöntemler, romanı Türk edebiyatının önemli parodik romanlarından biri haline getirir.

Tanzimat döneminin sosyal ve edebî anlamda eleştirisi olarak nitelenebilecek bu parodik roman, gerek metinsel göndermeleriyle gerekse anlatım tekniğiyle farklı bir anlatım tarzını benimseyerek, daha sonraki süreçte Hüseyin Rahmi ile devam edecek ironik roman anlayışının gelişmesinde rol oynar.

#### KAYNAKÇA

- ROSE, Margeret A., *Parody: Ancient, Modern and Post-modern*, Cambridge Uni. Press, New York 1995.
- ARİSTOTELES, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul Mayıs 2004.
- AKTULUM, Kubilay, *Parçalılık Metinlerarsılık*, Öteki Yayınevi, Ankara 2004.
- BAKHTIN, Mikhail, *Karnavaladan Romana*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- HUTCHEON, Linda, *A Theory of Parody The Teaching of Twentieth-Century Art Forms*, University of Illinois Pres, New York 2000.
- DENTITH, Simon, *Parody*, Routledge, London and New York 2000.
- CEBECİ, Oğuz, *Komik Edebi Türler Parodi, Satir ve İroni*, İthaki Yay., İstanbul 2008.

- KERMAN, Zeynep, *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, YKY, İstanbul 2007.
- AKÇAM, Alper, *Türk Romanında Karnaval*, Ürün Yay., Ankara 2010.
- MORAN, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yay., İstanbul 2009.
- PARLA, Jale, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yay., İstanbul 2012.
- RECAİZADE MAHMUT EKREM, *Araba Sevdası*, Haz.; Fatih Altuğ, İletişim Yay., İstanbul 2014.
- ALTUĞ, Fatih, “Araba Sevdasını’na ve Bihruz’un Zihnine Sızan Fransız Edebiyatı”, *Hece Dergisi, Türk Romanı Özel Sayısı*, İstanbul 2002, s. 895-905.
- MARDİN, Şerif, *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, İletişim Yay., İstanbul 1991.

“THE SOCIO-CULTURAL PARODY OF WESTERNIZATION: ARABA SEVDASI”

*Abstract*

*Parody has been used as an important type of folk humor and a literary method since the times of medieval carnival life. It contributes to solving the problems in social and literary fields through humor and criticism. In Araba Sevdası, the social and cultural changes emerging during Westernization are dealt with in a parodic way. With a critical approach to the society of his time, Recaizade Mahmud Ekrem ironically makes sarcasm of the intellectual model of the period and the superficiality of westernization through Behruz Bey - the main character of the novel. In other respects, by parody of the situation of the authors in cultural field in the face of the western civilization, he turns his novel into a text, type and style parody. Therefore, Araba Sevdası has the characteristics of a parodic novel.*

*Keywords*

*Araba Sevdası, parody, irony, text, Westernization, sarcastic imitation.*

SÂMIHA AYVERDİ ROMANINDA DİNDAR KADIN  
TASAVVURU\*

*Fulya İBANOĞLU\*\**

ÖZET

Romanlar bir cemiyetin değişimlerini, sosyal tarihini takip edebilmek için mühim metinlerdir. Türk modernleşme tarihini de romanlar üzerinden değerlendirmek mümkündür. II. Abdülhamid devrinde doğup Cumhuriyet'in ilk 70 yılına şahitlik eden, Osmanlı'nın ilmiye, seyyiye ve kalemiye sınıfından mühim kimselerle bağları olan Sâmiha Ayverdi'nin romanları tüm bu mirasın izlerini taşıması sebebiyle çok önemli metinlerdir. Bu makalede, fikrî eserlerinde olduğu gibi romanlarında da Türk Batılılaşmasını tenkit eden yazarın, bu eserlerinin tarihsel bağlamı, ortaya konuldukları devrin şartları ve okuyucu da dikkate alarak, kurguladığı "dindar kadın" imajı ortaya konulacaktır. Bu bağlamda, yazarın biyografisiyle, romanların ortaya konulduğu zaman dilimi ve romanlardaki kadın kahramanlar arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı, varsa bu ilişkinin nasıl tanımlanacağı irdelenecektir. Bu noktada yazarın, şehirli, saygın ailelere mensup, eğitilmiş, materyalizme karşı maneviyatı savunan kahramanları, romanlarının ana kadın karakterleridir. Buna mukabil, bazen İstanbullu bazen taşralı, ahlâkî zaafları olan, dış güzelliklerine önem veren, maddî zevkler peşinde koşan, geleneğin tenkitçisi, Batı'nın kültür ve düşünce dünyasının cahili iken bir Batılı gibi yaşamayı tercih eden kadın karakterleri de vardır. Çizilen bu iki zıt kadın tipi aracılığıyla yazar, İstanbul'da Osmanlı tecrübesinden süzülen İslâm'ın temsilcisi "yeni dindar kadın" tasavvurunu nereye oturttuğunu göstermektedir.

*Anahtar Kelimeler*

*Sâmiha Ayverdi, dindar kadın, Türk Batılılaşması, Osmanlı İslâm', roman.*

Bir sanat eseri üç ontolojik zemin hesaba katılarak değerlendirmek gerekir: Sanatkâr, eseri ve sanatkârla eserin üçüncü şahıslar tarafından idrak

\* Makalenin geliş tarihi: 28.06.2018 / Kabul tarihi: 27.08.2018

Bu makale, İstanbul Şehir Üniversitesi ve Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı işbirliğiyle Şehir Üniversitesi'nde düzenlenen "Sâmiha Ayverdi, İstanbul, Kadınlık ve Tarih" konulu sempozyumda 20 Aralık 2013'te sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

\*\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi, [fulyaibanoglu@gmail.com](mailto:fulyaibanoglu@gmail.com)

edildiği alan. Sanatkârı sanat icracası kılan tecrübeleri, o tecrübeleri doğuran, besleyen geçmişi ve bugünüdür.<sup>1</sup> O, eserini, içinde yaşadığı kâinatı duyan, düşünen ve bunları resmedebilen bir varlık olarak ortaya koyar. Edebiyat sosyolojisi bağlamında, Pierre Macherey'in de dikkat çektiği gibi, yazarın iradî olarak esere dahil ettikleriyle dışarda bıraktıkları, eserde neyin söylendiği kadar ne ile ilgili sükût edildiği<sup>2</sup> de önemlidir.<sup>3</sup> Nihayet sanat eserine şahit olanlar da sanatkâr gibi bir mazinin muhassılası, bir istikbalin muntazırı ve bir halin sarıp sarmaladığı, içtimaî, tarihî ve ferdî kayıtlarla dünyayı okumak mecburiyetinde varlıklardır. Bu zaruretlerin yekûnu, sanat eserini anlama ve anlamlandırma faaliyetlerinde ilk elden tesir gösterecek, hatta faili olacaktır.

Bir sanat eseri olarak edebiyata baktığımızda onu tarihsel bağlamından, ortaya konulduğu koşullardan, tabii okurundan bağımsız ele almak ve “biyografik eleştiri”den kaçınmak<sup>4</sup> yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi pek mümkün görünmüyor. Bu nedenle nesnellik adına edebî ürünü kendi dışında hiçbir şeyden etkilenmeyen bir *varlık* olarak değerlendirmekten kaçındığımız bu makalede, ifade etmek istediklerimizi Gadamer'den mülhem, *benim ufku*mla eserin çıkıp geldiği *ufuğun* kesiştiği<sup>5</sup> bir alanda söylemeyi deneyeceğiz. Zira Sâmîha Ayverdi'nin romanını onun sosyo-kültürel arka planının bir neticesi olarak, determinist bir biçimde okumanın edebiyatın alanını daraltma<sup>6</sup> ihtimaline rağmen bu metinleri aynı zamanda Türk modernleşme tarihinin kaynaklarından biri olarak görmekteyiz. Sâmîha

<sup>1</sup> Edebiyat eseri ile sanatkârının biyografisi arasındaki irtibatın tahlili için bkz. Réne Wellek-Austin Warren, *Edebiyat Teorisi*, İstanbul 2011, s. 85-91

<sup>2</sup> “Düşünülebilin her şey açık seçik düşünülebilir. Söylenebilen her şey de açık seçik söylenebilir. Ama düşünülebilin her şey söylenemez.” aforizmasını Wittgenstein'den aktaran ve susmanın estetiğine dikkat çeken bir metin için bkz. Susan Sontag, *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*, İstanbul 1998, s. 58.

<sup>3</sup> Mustafa Kemal Şan, “Edebiyat Sosyolojisinin Tarihinden Basamaklar” *Edebiyat Sosyolojisi*, Ankara 2004, s. 115.

<sup>4</sup> Edebiyat eseri nedir, nasıl okunur, yorumlanır, yazarın niyeti gibi meseleleri modern cevaplar muvacehesinde değerlendiren temel bir eser olarak bkz. Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, İstanbul 1990, s. 84.

<sup>5</sup> Gadamer, bu noktada anlamının metnin içinden çıkıp geldiği tarihle yorumcunun içinde bulunduğu tarihin kaynaştığını savunur ve bunu “sıladan ayrılmayız, sılaya döneriz” şeklinde ifade eder. bkz. Eagleton, *a.g.e.*, 98.

<sup>6</sup> Wellek ve Waren, *a.g.e.*, 83-84.

Ayverdi, II. Abdülhamid devrinde dünyaya gözlerini açıp, Cumhuriyet'in ilanından yetmiş yıl sonra vefat eden, son dönem Türk-İslâm tarihinin önemli pek çok hadisesine şahit olmuş, İstanbul'un tüm bu devirlerde geçirdiği değişimleri bizzat yaşamış bir yazardır. Üstelik terbiyesini aldığı aile İstanbul aristokrasisine mensup, aynı zamanda tasavvuf kültürünün canlı olarak yaşandığı bir muhittendir. Bu durum yani onun tarihî ve coğrafi bakımdan kritik bir yerde durması sanatına, dolayısıyla romanına da tesir etmiş; seçtiği mekânlar, kahramanlar, olay örgüsü ve dili onun bu konunun bir yansıması olarak Türk edebiyatı ve Türk düşünce tarihinde yerini almıştır.<sup>7</sup>

Kadir Özkese, "Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları" makalesinde Ayverdi'nin tasavvufî hayat hakkındaki telakîlerini ortaya koyarak aynı zamanda onun din tasavvurunu bizlere vermektedir.<sup>8</sup> Ancak metinde, tasavvufî hayatı yaşayan ya da tasavvufî tecrübeyi idrak eden kimseyi tavsif için "dindar" tabiri kullanılmamıştır. Biz ise, daha önce Sevim Zehra Kaya'nın, Ayverdi romanındaki kadınlar için yaptığı "insan kadın"<sup>9</sup> kavramsallaştırmasından biraz farklı ve ulaşmak istediğimiz hedef açısından daha kuşatıcı olacağını düşündüğümüz "dindar kadın" tabirini -yazar hiç bir yerde ve biçimde zikretmese de- kullanarak romanlarındaki dinî-ahlâkî-manevî tecrübeyi önemseyen daha doğrusu hayatının merkezine alan kadın kahramanlarına odaklanacağız. Bu kahramanlar aracılığıyla Ayverdi'nin dindar kadın tasavvurunu tasvir ve tahlil etmeye, Türk

<sup>7</sup> Bizim bu makalede usûl bakımından kendisinden ilham aldığımız Tanpınar da, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* isimli eserinde şöyle demektedir: "Edebiyat vakıalarını zaman çerçevesi içinde olduğu gibi sıralamak, birbiriyle olan münasebetlerini ve dışardan gelen tesirleri tayin etmek, büyük zevk ve fikir cereyanlarını ayırmak, hülâsa her türlü vesikanın hakkını vererek bir devrin edebî çehresini tespitte çalışmak, edebiyat tarihinden beklenen şeylerin en kısa ifadesidir". bkz. Ahmed Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2001, s. IX. Edebiyat ile düşünce arasındaki münasebete dikkat çeken Mehmet Kaplan'la alakalı bir değerlendirme için de bkz. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul 2017, s. 292-295. Yine muhtemelen Tanpınar'dan mülhem, Karpat'ın "Türkiye'nin sosyal tarihini yazacak olanların ilk sağlam dayanağı şüphesiz ki edebiyat olacaktır" ifadeleri de burada hatırlanabilir. bkz. Kemal Karpat, *Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular*, İstanbul 1962, 159.

<sup>8</sup> Kadir Özköse, "Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları", *G.O.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, Tokat 2013, 3-30.

<sup>9</sup> Sevim Zehra Kaya, "*Kadın İnsan ve İnsan Kadın*", *Harf Harf Kadınlar Sempozyumu- 2007*, İstanbul 2008, 166.

modernleşmesinin dindarlık algısını incelemek açısından bu metinlerin elverişli olup olmadığına bakacağız. Kanaatimizce bu tabirin Sâmiha Ayverdi romanlarındaki kaynakları, hem kendisinin hem Türk-İslâm tarihinin ortak birikimi yani Osmanlı İstanbul'u, dolayısıyla biyografisi, Kenan Rifâî Hazretlerinin temsil ettiği gelenek ve son olarak romanlarını yazdığı dönemdir.

Özellikle son iki yüzyılda Türk-İslâm coğrafyasında yaşayan din tasavvurunu ve içtimâî-fikrî sahadaki değişimleri örneklendirebilmek adına Ayverdi romanındaki kadın tipleri, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçişte maziden nelerin nasıl aktarıldığı, yazarın Meşrutiyet neslinden biri olarak hangi hasletlere ve hassasiyetlere sahip çıktığı, İstanbullu-Müslüman-Osmanlı toplumunun, ne türden zevkleri, zaafı ve idrakleri bulunduğu, neleri önemseyip nelerden vazgeçtikleri, din duygusunun şehirli-mutasavvıf bir fertte ne türden bir renge büründüğünü görebilmek açısından önemli ipuçları vermektedir.<sup>10</sup> Denilebilir ki altı yüz yıllık tecrübenin büyütüp beslediği bir İstanbullu, dahası konak ve tasavvuf çevresine mensup bir Meşrutiyet tipinden bahsedilecekse, bu tipin hususen dindarlığını, daha farklı bir söyleyişle dindarlık tasavvurunu görebilmek açısından, yine böyle bir kanaldan gelen yazar vesilesiyle, bu romanların kahramanlarının bazı malumâtlar vereceği aşikârdır.

Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz üzere Sâmiha Ayverdi'nin yaşadığı çağ, Osmanlı'nın Tanzimat'la ivme kazanan sosyal değişim sürecinin Cumhuriyet'in ilanından sonra daha farklı bir atmosfere büründüğü yıllara tekabül eder. Tekkelerin kapatılması<sup>11</sup>, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Arap harflerinin

<sup>10</sup> Müslüman-Türk-İstanbullu olup, kalemiye, ilmiye ya da seyfiyeye mensup ailelerden birinde, Osmanlı'nın bu en velveleli devrinde doğanların hayatlarına dair başka bazı metinlerde de söz konusu ettiğimiz meselelerle ilgili mühim noktalar yakalanabilir. Msl. bkz. Edhem Eldem vd., *Sedad Hakkı Eldem, Gençlik Yılları-1*, İstanbul 2008.

<sup>11</sup> Konumuzla da alakalı olan tekkelerin kapatılmasına dair, şeyhlerin ve dervişlerin içinde buldukları halle ilgili ne düşündükleri, tepki verip vermedikleri, bu tarihlerde hangi eserleri kaleme aldıklarına dair mühim bilgiler ihtiva eden bazı metinler için bkz. Mustafa Kara, *Buhara, Bursa, Bosna Şehirler, Süfiler, Tekkeler*, İstanbul: Dergâh Yay., 2012, s. 485-505 ve 522-536; Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüzde Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2010, s. 104-112 ve 153-175. Ayrıca Çağdaş Türk Düşüncesi açısından konunun değerlendirildiği önemli bir yazı için bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* içinde "Cümle Mevcudât Zakir... Cumhuriyet Türkiye'sinde Tasavvuf ve Tarikatlar", İstanbul 2008, 237-275.

yerini Latin alfabesine bırakması milletin intibak etmek zorunda kaldığı son derece hayatî meselelerdir. Bu noktada, bize yardımcı olacak yazılı metinlerden biri hatıralar<sup>12</sup> diğeri de romanlardır. Bilhassa romanlar diğer nesir türlerinden farklı bir biçimde, semboller ve mecazlardan istifade edebildiği nispette serbest ve esnek anlatım imkânlarıyla, romanı ortaya koyanın iddialarını daha rahat ifade etme fırsatı vermektedir.

Söz buraya intikal ettiğinde öncelikle dikkat edilmesi gereken husus şudur: Ayverdi'nin ilk verdiği eserler, yani 1950'lere kadar, ana teması ilahî aşk olan romanlarıdır. Düşünce ve his dünyasını, değişen hayat tasavvuruna yönelik tenkitlerini ve özellikle geleneksel din tasavvurundan nispeten farklılaşan yorumlarını, fikrî metinlerle değil romanlar aracılığıyla vermeyi tercih eden yazar, 1938-48 arasına tekabül eden bu dönemde, “dost” diye hitap ettiği “*deruni dünyasına tesir eden şahsiyetini yoğuran Hocası Kenan Rifai*”<sup>13</sup> hayattadır. Henüz yirmi iki yaşındayken, tekkelerin kapatıldığı döneme rastlayan tarihlerde Kenan Rifâî Hazretlerinin Mesnevî derslerini temize çekme vazifesini üstlenen<sup>14</sup> Ayverdi, çok kıymetli hocasını 1950'de kaybetmiştir. Yazarın, roman yazımından fikrî eserler vermeye başlaması arasındaki geçişte de Şeyhi Kenan Rifâî'nin irtihali milat olmuştur.

Bunun yanı sıra Ayverdi, tam bir Osmanlı'dır. Kendini, “Bir ceddimiz yeniçeri, bir ceddimiz Macar ellerinde yatan Gül Baba, büyük babam şehid, babam gazi. Ecdadımız ölüm dirim macerasını bu topraklarda yaşamış, hayat ve beka oyununu bu topraklarda oynamış. Bir Orta Asya damgasını taşıyan”<sup>15</sup> biri olarak tarif eder. İstanbul Şehzadebaşı gibi devrin karakteristik bir muhitinde, anne amcası Gül Baba'nın torunu İbrahim Efendi Konağı'nda ilk

<sup>12</sup> Mesela, Feridun Uzluk'a Ahmed Remzi Dede'nin yazdığı mektubundaki “*Evet Ramazan-ı Şerifte Yeni Cami’de yalnız cumaları ba’d-e’l-asr Mesnevi-i Şerif okudum fakat, ne Hazret-i Pîrim diyebildim ne Mesnevî. ‘E’azım-ı eimme-i haneftıyyeden Muhammed Celaleddin Sıddiki-i Belhi-i Rumî, ab-ı zülal-i dil-teşnegân-ı irfan ve kâşif-i esrar-ı meani-i Kur’an olan kitab-ı müstetabında buyurur’ gibi bir tabirarla... ders yapmış olduk*” şeklindeki ifadeleri dönemin şartları içinde Mesnevî’den dahi bahsedebilmenin ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Mektup için bkz. Feridun Nâfîz Uzluk’a Gönderilen Mevlevî Mektupları, haz. Y. Şafak-Y. Öz, Konya 2007, s. 88.

<sup>13</sup> Banıççek Kırcıoğlu, “*Sâmiha Ayverdi Hayatı-Eserleri*”, Erzurum 1990, basılmamış doktora tezi, s. 37.

<sup>14</sup> Sâmiha Ayverdi, *Rahmet Kapısı*, İstanbul 2008, s. 69.

<sup>15</sup> Banıççek Kırcıoğlu, *a.g.t.*, 3.

çocukluk devirlerini geçirmiş Sâmiha Ayverdi, bu anlamda Osmanlı'nın asırların birikimiyle şekillenmiş, içinde pek çok güzelliğin yanı sıra hâlâ çözülemeyen problemlerini de barındıran kültür muhitinde büyüme imkânına sahip olmuştur. Bu muhitte kalemiye, ilmiye ve seyfiye geleneğiyle beraber, medrese ve tekke çevrelerinin de tesirleri vardır. Dolayısıyla millî-dinî-kültürel pek çok inceliği en rafine kanallardan alma bahtiyarlığına eriştiği gibi, mahiyeti literatürde henüz çok da tartışılmayan İstanbul'da kıvamını bulmuş “Osmanlı İslâmı”nın bir bakıma son temsilcilerindedir. Bu durum kanaatimizce makalede ele almaya çalıştığımız “dindar kadın” meselesinin mihenk noktasıdır. İfade etmeye çalıştığımız şeyi pekiştirmek bakımından kendisiyle ilgili bir kitabın yazarının şu haklı sözlerini burada zikretmek uygun olacaktır:

*“İbrahim Efendi Konağı ile imparatorluğun çöküşü arasında bir paralellik yakalayan yazar, Türk-İslâm sentezini aksettiren kültürü ile İstanbul medeniyetini ve aile çevresini tanıtmak için bu konağı, itibarî bir dünyanın merkezî mekânı olarak seçer. Konakta yaşamış ya da bu konakla irtibatı bulunan kişiler, kimi zaman romanlarının itibarî dünyasına yerleştirilmişlerdir (...) bu sebeple romanlarındaki kişilerle ilgili satırlar hatıra özelliği taşımaktadır”.*<sup>16</sup>

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus bu romanlardaki dindar kadınların en önemli kaynağının yazarın annesi oluşudur.<sup>17</sup> Yazar hatıralarında büyük bir samimiyetle annesinin mânâyı, babasının maddeyi temsil ettiğini zikreder.<sup>18</sup> Yine taşıdığı ruh ve icra ettiği misyon bakımından vurguladığı

<sup>16</sup> Banıçicek Kırzioğlu, *a.g.t.*, s. 5.

<sup>17</sup> “Osmanlı İslâm”ının “anne”ler üzerinden nakledilişinin izlerine Ayverdi’yle çağdaş başka isimlerin hatıralarında da tesadüf ediyoruz. Msl. bkz. Saffet Tanman, *İlgaz Dağları’ndan Batnas Tepeleri’ne*, İstanbul 2008, s. 26 vd.

<sup>18</sup> Sâmiha Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, Ankara 1974, s. 2, 147. Aristokrat bir aileden gelen, Ayverdi’yle çağdaş Yakup Kadri’nin de hatıralarında, taşralı ve tasavvufa meyilli babasıyla şehirli annesinin temsil ettiği dünyaları anlatırken kendisinin dini hayatında, din tasavvurunda annesinin tesirinin babasından daha fazla olduğu satır aralarında okunmaktadır. bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Anamın Kitabı*, İstanbul 1957.



haremlığın kendisine kazandırdığı hasletler ve fikriyatı ifade ederken “asırların içinden süzüle durula gelmiş tarihî imanın irsî ve tabii bekçilerinin yaşadığı hal”<sup>19</sup> şeklindeki tanımı oldukça önemlidir. Dolayısıyla romanlarındaki dindar kadınlar da tıpkı annesi ve onun temsil ettiği haremlik gibi manevî yanı kuvvetli, ilahî aşkın arayışı içinde olan, hayatın anlamını manevî yatta bulan, “*asırların içinden süzüle durula gelmiş tarihî imana*” sahip kadınlardır.

Şimdi bir diğer önemli noktaya geçebiliriz. Ayverdi'nin romanlarını yazdığı 1938-1948 arası, Cumhuriyet inkılablarının özellikle İslâm kültürü üzerinde baskısını hissettirdiği yıllardır. Dinî içerikli metinlerin yayınlanmasında ciddi engeller vardır.<sup>20</sup> Harf inkılabı yasakları tüm şiddetiyle devam etmekte, medrese ve tekke geleneğinden beslenmiş kalemler, isimler bir kenara çekilmeyi tercih etmiştir.<sup>21</sup> Tekkelerin kapalı olması, buralarda gerçekleşen sohbetlerin, derslerin akim kalmasına neden olmuştur. Bu yasaklardan elbette Ayverdi'nin mensub olduğu Rifâî Tekkesi de nasibini almış, meydan kapanmış ve fakat sohbetler aracılığıyla manevî terbiye devam etmiştir. Sâmiha Ayverdi romanlarıyla bir nevi, manevî terbiyenin devamını Kenan Rifâî'nin telkiniyle, devam ettirmeyi tercih etmiş görünmektedir.

Bu noktada son dönem Türk düşüncesinde benzerine sık rastladığımız, klasik İslâm algısında modernleşmeyle beraber ortaya çıkan farklılaşmaların ve problemlerin Kenan Rifâî'nin din anlayışında da görüldüğünü söylemek icap edecektir. Bunları anlamak, Ayverdi romanındaki İslâm tasavvurunun arka planını, dolayısıyla dindar kadın tipinin hususiyetlerine dair ipuçları vereceği için mevzumuzla alakalı olanlara burada kısaca değineceğiz.

Öncelikle Kenan Rifâî'ye göre din fikri dünya tarihinde çocukluk, ergenlik ve rüşd evrelerinden geçmiş, böylece dünya tarihi totemizmden tevhid inancına, nihayet din fikri evrilme sürecini İslâm'da kemal bularak tamamlamıştır. Bu nedenle Kenan Rifâî'ye göre kaynak itibarıyla tüm dinler birdir ve esas olan Allah'ı tanımak ve kalbi temizlemektir. İnsanlık bunu

<sup>19</sup> Sâmiha Ayverdi, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>20</sup> İsmail Kara, *a.g.e.*, s. 194-210.

<sup>21</sup> Sâmiha Ayverdi, *Mülakatlar*, İstanbul 2005, s. 230.

öğrenme yolunda İslâm gelinceye kadar bir eğitimden geçmiştir.<sup>22</sup> Bu yaklaşım, II. Meşrutiyet devriyle hız kazanan “din fitrîdir”<sup>23</sup> tartışmalarının merkezinde yer almakta, dinin Comtevari bir telakkiyle evrime tabi olduğu fikrinden neşet etmektedir. Yine iman-amel konusunda, kalbin hallerine ve mahlûkatın hâlikin varlığının en büyük delili olduğunu görme gayretine vurgu yapan Kenan Rifâî için “*İbret nazarıyla etrafına bakmak, işte bu da ibadettir*”.<sup>24</sup>

Bilindiği üzere İslâm’ın değişime, yenilenmeye açık bir din olduğu vurgusu da bu devrin en çok konuşulan meselelerindedir. Tanzimat’tan itibaren “İslâm mani-i terakki midir?” sorusuna verilen cevaplarda taraflar umumiyetle Müslümanları itham etmiş, zira aslında İslâm’ın değişime yani tekâmüle/terakkiye açık bir din olduğunu dile getirmişlerdir. Bu savunmanın temelinde İslâm’ın klasik “manevî terakki” idealinin, hayatın her cephesindeki değişimi açıklamak için de başvurulması yatmaktadır.<sup>25</sup> Özetlemeye çalıştığımız bu meseleyle ilgili Kenan Rifâî’nin “*Müslümanlık ana şartları sabit tutulmak suretiyle zaman ve mekan içindeki sosyal tekâmüle müsait inkılâpçı bir harekettir. Hz. Muhammed ‘müslümanların güzel gördükleri her şey onlar için şer’î hüküm mahiyetindedir*”<sup>26</sup> hadisine işareti de dikkatlerden kaçmamalıdır.

<sup>22</sup> Sâmiha Ayverdi-Nezihe Araz vd., *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul 1965, s. 135.

<sup>23</sup> Tanzimat ve hususen Meşrutiyet aydınının sıkça tartıştığı modernleşmenin tesirinde şekillenen bir mesele olarak “İslâm’ın fitrîliği” ile ilgili pek çok metin henüz yeteri kadar ele alınmamıştır. Kenan Rifâî’nin beyanlarının tarihiyle paralelliği sebebiyle, Akseki’nin Diyanet İşleri riyasetinde bulunduğu dönemde yayınladığı bir esere bu açıdan bakılabilir: A[hmet] Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabii ve Umumî Bir Din’dir*, c. I, İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1943. Ayrıca Akseki’nin konuyla ilgili daha erken dönem görüşlerinin değerlendirmesi için: Fulya İbanoğlu, “Aksekili’nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: “Beşeriyetin Kaynağı Hz.Adem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?”, *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*, Ankara 2017, s. 463-468.

<sup>24</sup> Sâmiha Ayverdi, *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 142.

<sup>25</sup> Konuyla alakalı tartışmalara örnek olması bakımından, Kenan Rifâî (1867-1950) hazretleriyle de aşağı yukarı aynı tarihlerde hayatta olan Elmalılı Hamdi Yazır’ın (1878-1942) terakki değerlendirmeleri için şu tebliğe bakılabilir: Fulya İbanoğlu, “Mevcûdu Muhafaza Ederak Terakkî Etmek: Elmalılı Hamdi Efendi’de Terakki Fikri”, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu-Antalya 2012*, Ankara 2015, s. 517-526.

<sup>26</sup> Sâmiha Ayverdi, *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 145.

Son olarak, ona göre tasavvuf “cümle mevcudâtı hak, Hakk’ı da halk bilmek”tir.<sup>27</sup> Sâmiha Ayverdi de hocasından öğrendiği tasavvufu “İrfan ve aşk kesilmiş kulun Allah’ı bilmesi”<sup>28</sup> şeklinde tarif etmiştir. Hatta ona göre “Dindar olmak kendi kendinin olmak demektir. İklimlere, milletlere göre değiştiği gibi şahısların kültür, duygu durumlarına göre de değişir”<sup>29</sup>. Makalenin esas gayesi, Ayverdi’nin şeyhi Kenan Rifâî’nin din tasavvurunu değerlendirmek olmadığından şimdilik bu kadarıyla iktifa edeceğiz.

Bahsi geçen bu konular, Ayverdi romanındaki dindar kadının hangi hususiyetlerle öne çıktığını fark edebilmek bakımından önemli ipuçlarıdır. Bu ipuçlarına ihtiyacımız var, çünkü Sâmiha Ayverdi 1948’e kadarki romanlarında açıkça “dindar” ve “Müslüman” kavramlarını kullanmamaktadır. Hatta “İslâm” kelimesi de romanlarda geçmemektedir. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi aslında bu kelimeleri rahatça kullanmak dönem itibarıyla oldukça zordur. Bunları anlatabilme noktasında, romanın ifade bakımından nispeten rahat, metafora, sembollere açık bir edebî tür oluşundan istifade ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu türden ifadelerin yokluğu sadece bu romanların bir tür baskı dönemi ürünü eserler olmalarıyla açıklanamaz. Aynı zamanda Ayverdi’nin tasvir etmeye çalıştığı dindar kadının öncelikle dindarlığını ruhunda yaşayan, manevî hallerle ilahî yolculuğunu gerçekleştiren ve bu yürüyüşün neticesinin hayatında güzel ahlâk şeklinde tecelli etmesi de, yazarı mecazî bir dil kullanmaya sevk etmiştir, denilebilir. O halde şimdi dikkatlerimizi romanlardaki bu kadınlara çevirip, meseleyi daha yakından görmeye çalışalım.

Yazarın ilk romanı olan *Aşk Budur* 1938 tarihlidir. Ancak ikinci baskısının yapılmasına yazar izin vermemiştir. Biz de yazarın bu hassasiyetine uyarak ikinci romanından itibaren kahramanlarını incelemeyi tercih ettik. İkinci romanı 1939 tarihinde yayınlanan *Batmayan Gün*’ün kahramanı Aliye, ideal aşkı arayan, İstanbullu, müreffeh ve eğitilmiş bir ailenin kızıdır. Ayverdi’nin tüm romanlarında ana kahraman elbette kadın değildir. Fakat sadece *Batmayan Gün*’ün Aliye’si dahi araştırma konusu açısından epeyce ipucu barındırmaktadır.

<sup>27</sup> Sâmiha Ayverdi, *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 186.

<sup>28</sup> Sâmiha Ayverdi, *Mülakatlar*, s. 63.

<sup>29</sup> Emin Işık, “Sâmiha Ayverdi’nin Dindarlık Anlayışı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 4/2, İstanbul 1994, s. 9.

Yurtdışı tecrübesi sebebiyle yabancı lisan bilen, iç güzelliğiyle dış güzelliği birbirine mütenasip Aliye, Batılı görgüsü olan ve fakat dedesinin temsil ettiği maziye meftun bir genç kadındır. Hissî ve zihnî gelişimi oldukça yüksek, modern çağda maziye özleyen, materyalizme muhalif, sanata meyyal, zarif bir kadındır. Ancak Aliye tüm bu güzelliklerin batmaya mahkûm olduğunun da farkındadır. Kendisine hediye edilen “batan gün” ismini taşıyan elbise için şunları söyler: “Evet bu güneş batar, bu güneş söner, zira maddî bir varlıktır. Fakat hakikat güneşinin gurubu yoktur. O güneş batmaz. Aliye’nin de vücudu güneşi bir gün olup batacaktır. Fakat mânası asla!”<sup>30</sup>

Onun bu türden bir dünya tasavvuru geliştirmesinin arkasındaki sebep merhum dedesinin köşkteki resimleri, kitapları ve notlarını içeren defterleridir. Bu miras vesilesiyle onun manevî dünyasına yakınlaşan Aliye, dedesinin sanat ve düşünce dünyasının tesirinde kendi iç dünyasını zenginleştirmekte, yaşadığı dış dünyayı ise eleştirmektedir. İçinde keşfettiği dünyayla dışarda şahit olduğu dünya arasındaki çelişki kendisini tanıma yolunda onu daha da tetikler. Aliye’nin anlamaya çalıştığı bu mazi aslında Ayverdi’nin eserlerinde sıkça vurgu yaptığı “tarihî iman”ın kendisidir. Aliye’nin dedesi İrfan Paşa’nın defterlerinde tesadüf ettiği,

*“(…) İnsan kendi mânevî varlığında bile sükûnu temin edemedikten sonra, başkalarının sulh olmasını ümit etmemelidir; kendini ıslah etmeyi bırakıp başkalarının ıslahına meşgul olmamalıdır. Değnek eğri olursa gölgesi doğru olur mu? Ancak kendi ile doğru olanla başkaları doğrulur. Şunu bil ki bu cenkten kendi gayretinle kurtulmaya muktedir değilsin. Meğer ki seni, sulh cihanına Allah geri çeksün, ki orada cenk ve çekişme yoktur. O cihân, birlikten başka değildir; zirâ orada zıt yoktur ki ihtilâf ve cenk olsun.”<sup>31</sup>*

gibi ifadelerle yazar aslında bir yandan İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden, nefsinin bilmek, vahdet-i vücud gibi mevzuları zikretmekte, bir yandan bunları benimseyip zevk alan Aliye’nin şahsında “dindar kadın”ın düşünce dünyasının nasıl olması icap ettiğine dikkat çekmektedir.

<sup>30</sup> Sâmîha Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 264.

<sup>31</sup> *a.g.e.*, s. 111.

Yazar, Aliye'nin aracılığıyla derunî istikrar,<sup>32</sup> mesut olmak için secde etmenin gerekliliği,<sup>33</sup> aklın ve ilmin hakikati bulmada yetersizliği, maddenin dar çemberinden kurtulma,<sup>34</sup> dünyaya iltifat etmeme,<sup>35</sup> kabuk bilgisi değil özün bilgisine vâkıf olma,<sup>36</sup> ebedî yoldaş olacak bir gaye arayışı,<sup>37</sup> kötülüklerden uzak kalmanın ruhun devası olması,<sup>38</sup> vicdanî bilgi<sup>39</sup> gibi hallere, kavramlara vurgu yapmakta, bunlara sahip olan bir kadının, dindar Aliye'nin tablosunu çizmektedir.

Tekâmül fikrinin bir tezahürü olarak tahlil edebileceğimiz dans ile sema arasında Aliye'nin ağzından kurduğu irtibat da dikkat çekicidir:

*“Fakat Cevat Bey her âdet gibi raks da bir ihtiyacı karşılamak için ortaya çıkmış, bilâhare birçok menfaatlerin ve sebeplerim tesiriyle değişe değişe, yahut bozula bozula bugünkü hâline gelmiş ve kim bilir daha ne hallere gelecektir. Dansın başlangıcına kadar dikkatimizi uzatırsak, bu beden hareketinin estetik bir ihtiyaçtan doğduğu meydana çıkar. Nitekim bizdeki zeybek oyunlar, millî ve mahallî hareketler, hep dansın safvetini muhâfaza eden ilk şekillerden ibârettir. Hatta Orta Asya Türklerinin yarı beşerî, yarı ilahî bakışları da kolayına küçümsenecek bir târihî gerçek midir? Asırlar içinde tekâmül ede ede Mevlevîlerin semâna çizgi verdiğini nasıl düşünemeyiz?”<sup>40</sup>*

Yazarın üçüncü romanı *Ateş Ağacı* 1941'de yayımlanır. Roman, Cemil'in hikâyesidir. Amcası tarafından büyütülmüş Cemil, amcasının onun için siyasete atılıp zengin bir ailenin kızıyla evlenmesi gibi isteklerine rağmen, İstanbul'dan kaçıp teyze kızıyla evlenir ve Bursa'da ilk mektep öğretmenliği yapmayı tercih eder. Burada bir vesileyle tanıştığı Fransız arkeolog hanımla birbirlerine aşık olurlar. İki arasında duygusal yakınlaşmayı sağlayan

<sup>32</sup> a.g.e., s. 14.

<sup>33</sup> a.g.e., s. 16.

<sup>34</sup> a.g.e., s. 19.

<sup>35</sup> a.g.e., s. 47.

<sup>36</sup> a.g.e., s. 30.

<sup>37</sup> a.g.e., s. 26.

<sup>38</sup> a.g.e., s. 89.

<sup>39</sup> a.g.e., s. 13.

<sup>40</sup> a.g.e., s. 53.

madde ve mâna alemi karşısında tutundukları ortak tavidir. Jülyet Cemil'in hayatında, Hıristiyan olmasına rağmen, Allah'a duyulan aşkın temsilcisidir.

Sâmiha Ayverdi Jülyet karakteriyle, maddeden tatmin olmayan, hayatın anlamını bulmak için çabalayan bir Avrupalı genç kadın imajı çizmektedir. Dolayısıyla Jülyet'in şahsında hakikatin meftunu olmanın herhangi bir dine mensubiyetle sınırlandırılmayacağı fikriyle karşılaşmaktadır. Zira arkeolog olan bu kadın, hakikati aradığı yolculuğunda ta Avrupa'dan kalkıp Anadolu'ya gelmiştir. Cemil ona öylesine hayrandır ki "Bu ne geniş fihristli bir kadın"<sup>41</sup> demekten kendini alamaz. Jülyet varlık hakkında düşünen, anlamaya çalışan, mevcudat karşısında acizliğinin farkında ve fakat "acizini bilmek, acizden kurtulmanın tek yolu"<sup>42</sup> diyerek aslında "*kendini bilen Rabbini bilir*" hakikatine yaklaşmış biridir. Manevî heyecanların, ruhî kıymetlerin peşinde, toplumların manevî esaslarına dikkat çeken, insanın mâna tarafının ihmal edildiğini dert edinen Jülyet, batı medeniyetinin bir makine gibi sadece hayatın madde cephesine yöneldiğini, buna mukabil "cemiyetin manevî esaslarını, ahlâkını, faziletini, şuurunu gün günden silip götürdüğünü"<sup>43</sup>, "İlim sadece cehli törpüleyip eritiyor, fakat iç hayatını allak bullak eden, ruha, hikmetle karışık bir heyecan ve zindelik veren ve ömrün tesellisini teşkil eden kuvvet, aşk yoluyla kazandığımız hakikatlerdir"<sup>44</sup> diyebilecek kadar da *dindardır*.

Düşünceli, zeki, hayatın maddî tarafıyla yetinmeyen Jülyet Cemil'le başka bir din ve ırktan olmasına rağmen aynı arayış içindedir ve onları bu arayış aşkta birleştirecektir. Öyle ki Ayverdi, Jülyet'in dilinden Kenan Rifâî'nin şu sözlerini anmaktan kendini alamaz: "İnsanları hakikate yaklaştıran ya müz'ic ve kemirici bir azap ya da aşktır."<sup>45</sup> Aslında Ayverdi'nin kaleminde, Jülyet, semavî dinler ve İslâm ayırımının eksikliğini temsil eden bir tiptir. Zira Ayverdi'ye göre "Dinlerin özü ve cevheri olan tasavvuf, daha ileri basamaklarına ise Musevilikte ve İsevilikte çıktıktan sonra kemalli ve

<sup>41</sup> Sâmiha Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 102.

<sup>42</sup> *a.g.e.*, s. 109.

<sup>43</sup> *a.g.e.*, s. 113.

<sup>44</sup> *a.g.e.*, s. 171.

<sup>45</sup> *a.g.e.*, s. 123.

nihaî ifadesini İslâmiyette bulmuştur.”<sup>46</sup> Yani aslında Batılı kimliğiyle Jül-yet, aynı zamanda dinin özünü yakalayan dindar bir kadındır.

Ayverdi'nin *Yaşayan Ölü* isimli 1942 tarihli romanı İslâm düşüncesinde “ölmeden önce ölmek” mevzuu üzere inşa edilmiştir denilebilir. İstanbullu varlıklı bir ailenin kızıyken bu hayattan sıkılan Leyla fizik öğretmeni olarak Konya'ya gitmeyi tercih eder. Burada Hattat Gerçek Çelebi ve torunu müzehhibe Ayşe'yle tanışır. Onların sanatları aracılığıyla maziye sahip çıkıp manevî tatmini buldukları sade ve sakin hayatlarına büyük bir yakınlık duyar. Çelebi'nin mütevazi evinin duvarlarına astığı kendi hattı olan Kenan Rifâî'den, Fuzulî'den, Mevlana ve Niyazi Mısrî'den beyitler, cümleler, etraftaki kitaplar, rahleler Leyla'yı farkına varmadan manevî olarak eğitir. Bunu kendisi şöyle ifade eder: “Bu odada feragat ve kemalî, bu odada tarih ve anane, bu odada ibda ve sanat, bu odada bilgi ve irfan ve nihayet bu odada teessür ve vecd var.”<sup>47</sup> Anadolu'nun sıcaklığıyla bu evin ve içindekilerinin ruh iklimi onu kuşatır ve “Dünyayı beşer gözü ile değil insan gözü ile görüp, gene bir beşer gibi değil, bir insan gibi yaşayabilmek”<sup>48</sup> arzusunda olan Leyla, Çelebi'yle tanıştıktan çok sonraları şu cümleyi kurar: “Çelebi, Çelebi, ruhumun atına öyle bir kamçı vur ki, beni de semavattan ileri götürsün”.<sup>49</sup> İçinde bulunduğu bu duygusal yoğunluk, hayatının bundan önceki evresinde aşka kıymet vermeyen birisi olmasına rağmen, karşılıksız bir aşka bile isteye düşmesiyle neticelenir. Gerçek Çelebi'nin muhitinde geçirdiği günler Leyla'ya başka tür bir sevgiyi öğretir. Çelebi'yi sevmektedir, ancak bu sevgi bir tür hayranlıktır. Onun “*yaprağının altına gizlenmiş bir çiçek gibi kendini göstermeden koku saçmasına*” hayrandır. “Çelebi o tip erkeklerdendir ki, onlar değil ihtiyarlıklarında, gençliklerinde dahi bir erkek olarak sevilmezler ve sevmeyenler. Esâsen ben de bu ihtiyar dostu, belki bu o meziyeti için daha çok benimsemişimdir.”<sup>50</sup> diyen Leyla için hakiki aşk artık insanın hayatta tekâmül edebilmesinin bir aracı haline gelmiştir.

Çünkü Gerçek Çelebi'nin evinde ona duyduğu muhabbet Leyla'yı halden hale çevirmiştir. Şöyle ki,

<sup>46</sup> Sâmiha Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 77.

<sup>47</sup> Sâmiha Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 61.

<sup>48</sup> *a.g.e.*, s. 43.

<sup>49</sup> Sâmiha Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 80.

<sup>50</sup> *a.g.e.*, s. 53.

*“Ben bu çatının altında bir yandan soyundum, bir yandan da giyindim. Buraya geldiğim zaman kibirli, küstah belki de bencildim. El’an da aynı kötü itiyatlardan içimde izler olduğuna şüphe etmiyorum; fakat bütün bu zararlı ve tehlikeli vasıfların, açlıktan ölmeye mahkûm bir zindan ehli gibi kıvıldamaya mecalleri yok. Benim kötülüklerimi bu insanların meziyetleri, faziletleri ve büyüklükleri boğazladı. Hislere ferah ve adâletle tasarruf etmenin, zaafının, ihtirasların üstüne yükselmekle mümkün olabileceğini onlardan öğrendim.”*

diyen Leyla, bu evde dünyanın dünyevîlere, ahiretin uhrevîlere vecdle bağışlandığını, kapısından hayatın ihtiraslarının girmedğini zevkle anlatmaktadır.<sup>51</sup>

Özetlemeye çalıştığımız Leyla karakteriyle Sâmiha Ayverdi bize, sade bir hayatı tercih edip sade insan olan<sup>52</sup>, buna mukabil klasik Türk-İslâm sanatlarıyla hemhal, sükûn ve iç asayişini sağlama arayışında<sup>53</sup>, Yunus’tan, Mevlâna’dan zevk alan<sup>54</sup> bir dindar kadın kimliği çizmektedir. Bu kadın çok sevdiği halde aşkını bir başkasının aşkı sebebiyle gizler; çünkü artık Gerçek Çelebi’nin “gölgesinde gelişen bir ruh, değil benim gibi zulmanî ihtirasların, hatta nuranî arzuların bile esîri olmamalıdır. Ayşe’yi kıskanmakla işlediğim suç, Çelebi’nin ahlâk anlayışına ihanettir. Mademki dünyanın menfaat cehenneminden kaçtım ve Çelebi’nin garezsizlik cennetinde hayat buldum şu halde değil en sevdiğim insana, kâinat zerrelere en basit bir varlığa dahi içimde tek kötü ilişki kalmamalıdır.”<sup>55</sup> Leyla “Çelebi’de bulduğu manevî zevkin, aşk ve irfanın meczubu”<sup>56</sup> bir kadındır artık. Çelebi’yi arkadaşı Seniye’ye anlatırken başvurduğu şu ifadelerle de Leyla’nın kimliğini, Ayverdi pekiştirmektedir: “Beşeriyeti esir etmiş olan azılı hislere galebe çalmış bir insan, bu bence erişebileceğimiz en yüksek kıymet!”<sup>57</sup>

<sup>51</sup> a.g.e., s. 55-56.

<sup>52</sup> a.g.e., s. 31.

<sup>53</sup> a.g.e., s. 53.

<sup>54</sup> a.g.e., s. 159.

<sup>55</sup> a.g.e., s. 139.

<sup>56</sup> a.g.e., s. 144.

<sup>57</sup> a.g.e., s. 41.



1942'ye geldiğinde yazarın beşinci romanı *İnsan ve Şeytan* yayınlanır. Eserle ilgili öncelikle dikkat çeken bir hususa işaret etmek gerekiyor: Bu tarihe kadarki romanlarda dinin amelî, zahirî tarafını ifade eden bazı kavramlar (dua, secde v.b.) mâna yönüyle ele alınıp, mecazen zikredilmiş, amele taalluk eden esaslar konu edilmemiştir. Bu romanla birlikte bu türden esasların zahiri manaları da gözetilerek mevzu edilmiş, ezan,<sup>58</sup> teravih namazı gibi<sup>59</sup> dinin zahirine taalluk eden, hatta şairinden sayılan bazı hükümler açıkça roman kahramanlarının gündeminde yer almıştır.

Romanın kahramanı Doktor Şevket olmakla birlikte onun kötülüklerini ve zafiyetlerini okuyucunun gözünde, sahip olduğu güzel hasletlerle daha da vurgulayan, tam da zıttı olan eşi İsmet Hanım ve kızı Güzin dindar kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. Kızı Güzin dünyayı bir gurbethâne<sup>60</sup> olarak gördüğünden dünyayı tüm zevklerine rağmen bir baş ağrısı olarak kabul eden<sup>61</sup> genç bir hanımdır. İsmet Hanım ise beşeriyetin çeşitli arzularından kurtulmuş<sup>62</sup>, “yaratıcı kuvvetin önünde beşeriyetin, küçüklüğünü bildiği nispette büyüdüğünü” savunan<sup>63</sup>, feragat, asalet ve vefa timsali, manevî erzak arayışında<sup>64</sup>, derunî bir hayat yaşayan<sup>65</sup>, lüzumsuz endişelerden kendini alıkoymayı bilen, ihtiraslarına hakim olma idealinde<sup>66</sup> bir kadındır.

Romanda, İsmet Hanım'ın aksi tabiatte, materyalist dünya görüşünü benimsemiş dayısına seslenişi son derece çarpıcıdır:

*“Sen dümensiz, küreksiz bir kayık gibi başı boş yelken açmış gidiyorsun. Halbuki hayat yolu, bir yarış ihtirasıyla koşularak geçilemez. Menzilin neresi? Dur biraz, dinlen, pusulanı aç bak, gittiğin yeri gör! Herkes bir teknenin sahibidir ve hayat seferi esnasında onu*

<sup>58</sup> Sâmîha Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, s. 68.

<sup>59</sup> *a.g.e.*, s. 60.

<sup>60</sup> *a.g.e.*, s. 168.

<sup>61</sup> *a.g.e.*, s. 169.

<sup>62</sup> *a.g.e.*, s. 18.

<sup>63</sup> *a.g.e.*, s. 20.

<sup>64</sup> *a.g.e.*, s. 22.

<sup>65</sup> *a.g.e.*, s. 12.

<sup>66</sup> *a.g.e.*, s. 199.

*idareden mesuldür. Sana, dur biraz, etrafını araştır ve tekne, görülmesi, bilinmesi icap eden kıymetleri bul, yerleştir, diyorum”.*<sup>67</sup>

Aslında bu hitap, Ayverdi'nin dünyasındaki dindar kadının maddepe-restlere seslenişinin çok özlü bir ifadesidir.

İsmet Hanım eşi Doktor Şevket Bey tarafından, kaynının kızının iğvaatı neticesinde aldatıldığında, bir mektup yazar. Mektup, İsmet Hanım'ın ruh dünyasını neredeyse her cepheden gözler önüne sermektedir:

*“... Mektubundan sonra sana bir kat daha acıyorum. Ne tuhaf.. benden düşmanlarıyla birleşmemi isteyecek kadar eski bir yoldaşın karakterini unutmuş, yahut anlamamış olman yalnız hayret değil, teessüf de edilir. Ben cefadan değil, sırasında vefadan bile utanırım! Ne mübarektir o dudak ki: Benim vücudumdan hiyânet ve cinâyet aramak, nehir içinde kuru kerpiç aramaya benzer demıştır (...) Bana bu cefâyı takdir eden kudretten sızıldanmak acemiliğini göstereyim de: ‘Buyruğuma râzı olmayan, benden başka Rab arasın’ sitemine mi mazhar olayım? Hattâ ben onun kazâsından korunmak için duâ etmek küfrünü dahi işleyemem.”*<sup>68</sup>

İsmet Hanım'dan başka, hikâye içinde çok öne çıkmasa da müspet bir biçimde romana girmiş bir kadın kahramana daha dikkat çekmek istiyoruz: Şeker Dadı. “*Maziden çıkıp gelen bu kadın rüyalarla amel eder, korkulu rüya görüldüğünde dua edilmesi gerektiğine inanan bir mistiktir*”.<sup>69</sup> Dolayısıyla yine Ayverdi'nin o çok önemsedığı mazinin temsilcisi bu kadın, son derece gayri maddî bir bilgi kaynağı olan rüyalarına göre hayatını tanzim etmekte, bunları bir işaret kabul edip yine son derece gayri maddî bir çare olan duayla başına gelebilecek hallere karşı tedbir almayı tercih etmektedir. Onun bu tavrını mistiklik olarak tarif eden İsmet Hanım, bu bakımdan aslında bizzat Ayverdi'nin kendisidir.

1943'te *Son Menzil* isimli romanıyla karşımıza çıkan Ayverdi, seçtiği bu metaforik isimle – ele aldığımız konunun bütünlüğünü bozması endişesiyle romanların isimleri üzerinde durmadık, aslında hepsi kendi içinde

<sup>67</sup> Samiha Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, s. 21.

<sup>68</sup> *a.g.e.*, s. 224.

<sup>69</sup> *a.g.e.*, s. 246.

değerlendirilmeyi hak ediyor- dünyada ulaşılması gereken gerçek ve nihâî hedefin ilahî aşk olduğunu anlatmayı denemektedir. Kahraman yine İstanbul'un seçkin ailelerinden birinin kızı Seniha'dır. Bir vesileyle aktrist olan Seniha hayatının önemli bir kısmı sahnede geçmesine rağmen kimseyle laubali olmayan, dürüst, alımlı, vakur, şöhretten ve dünya zevklerinden sıkılan<sup>70</sup> bir kadındır. Ona göre hayat *"esrarının cahili olanlar için bir zindan"*dır, yani hakikatini anlayamayan, bilmeyenler için dünya bir zindandır. Bundan ancak kendi kendisiyle barışık, olgun, derin insanlar kurtulabilir.<sup>71</sup> Roman Seniha'nın Haşim'e, Melek'e duyduğu aşkın araya bir başkasının girmesiyle bitemeyeceğini, zira esas itibarıyla sevginin gerçek menzil olduğunu söylemesiyle son bulur. Bu son aslında dünyada ulaşılması ya da idrak edilmesi gereken nihâî mânânın Seniha'nın şahsında dillendirilmesidir.

Romanda kadın kahraman üzerinden bazı dinî pratikler açıkça yer almıştır. Mesela sabahları annesinin kıldığı namazları seyrederek büyüyen Seniha o anları şöyle tasvir eder: *"Seccadesinden namazımı bitirip duasını ederken gözlerimi açardım. Hafif, içten ve biri birine geçmiş hecelerle Ayete'l- Kürsî okurdu. Ben bu sûreyi beş yaşına varmadan annemi seyrederken öğrenmiştim. Manasını sonradan öğrendiğim bu ahenktâr sözlerin içimde ihya ettiği zevki hâlâ en taze, en yakın bir sükûnla duyarım. İnanmak... Baştan başa Allah'ın tasarruf kuvvetlerine inanmak zevki"*. Seniha'nın annesinden manevî beslenişini temsil eden bu satırlar, Ayverdi'nin dindar kadın inşasında esas aldığı ilkeleri görmemiz açısından önemlidir. Çünkü Seniha da Ayverdi gibi, *"olgun bir annenin mukallidi olmakta bile huşu ve zevk varmış"*<sup>72</sup> demektedir.

Seniha hayat serüveninde Haşim'e duyduğu karşılıksız aşk vesilesiyle nihayet, hakiki menzilin Allah aşkı olduğunu ikrar eder. Öyle ki tüm zevklerden ve sevgilerden sıyrılmış, Haşim'in dahi kendisini sevip sevmemesi onun için artık ehemmiyetini kaybetmiştir. Ancak yine de hakiki aşkın boyasıyla tam olarak boyanamadığından dertlidir:

*"O kadar sevdim o kadar sevdim ki artık yorulduğum ve tükendim  
Hâşim. Şimdi sevginin de üstünde bir hâyatım var, sana muhtaç  
değilim. Öyle ki elle tutulur hiçbir noktaya ilişmeden, sendelemeden bir  
zevk dünyasına ermiş gibiyim. Gerçi ben aşkın tâlimi ile kendi içime*

<sup>70</sup> Sâmiha Ayverdi, *Son Menzil*, s. 79.

<sup>71</sup> a.g.e., s. 165-166.

<sup>72</sup> a.g.e., s. 89.

*girdim, kendimi tanıdım. Fakat bulmadan bulmaya fark var Hâşim. Buldum, lâkin onun rengine boyanamadım. O ban demişti ki: Mâdemki seviyorsun, benim sana yüz gösterdiğim kalıba ilişip kalma. Ben güneş gibi her tarafa birden aksederim; o duvar ki aksim hengâmında güneş kesilir, gurup zâmanında soğuk bir taş yığımindan başka bir şey değildir (...) Fakat ben bu sesi dinlemedim, içimin sana uymuş nâkıs hükümlerine boyun eğdim. Maamâfih aşk ne mertebe olursa olsun insanla ebediyet cihâmı arasında en kavî köprü en sahih elçi.”<sup>73</sup>*

Haşim’e duyduğu aşkı itiraf ettikten sonra yine ona, kendisine duyduğu aşk sebebiyle yükseldiğini ve fakat onun aşkında takılıp kaldığı için ilerleyemediğini fark eden Seniha, insanın “kendisi gibi bir insanın sevgisinde oyalanmak” için yaratılmadığını, aksine “aşkı bir vücuttan tattıktan sonra onu bütün kâinatta görmeyi öğrenmesi”<sup>74</sup> icap ettiğine iman eden dindar bir kadındır.

1944 tarihli *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, Ayverdi’nin Tanzimat inkılâplarını açıkça tenkit ettiği, bu noktada diğer romanlarından farklı bir biçimde fikrî tartışmalara yer verdiği bir metin özelliği taşıyor. Romanda öne çıkan bir dindar kadın karakter yoktur. Fakat roman kahramanı Adlî’nin annesinin ruh hali ve dünya görüşünün tasvirleri, Ayverdi’nin romanlarında müspet bir yerde duran kadınların tam aksi olmak bakımından dindar kadın tarifini pekiştirmektedir. Yani yazar bu romanda cemiyete rehber olacak dindar kadının zıttı bir kimliği inşa ederek tezatın ifade gücüne müracaat etmiştir. Bu kadın, “Avrupai olmanın hakikî mânâsını anlamadan Frenkleş”<sup>75</sup> miştir. Öyle ki piyano ile meşgul, başında “horoz kuyruğunu hatırlatan titrek, uzun tüylü şapkası, yakasından, kol ağzlarından dantel fıskırması on dokuzuncu asır modeli süslü” bir kadından lisan dersi almayı tercih eden, kendi annesinin zevklerini devri geçmiş bulan<sup>76</sup>, Tanzimat neslinin bozulmuş bir örneğidir.<sup>77</sup>

Buna mukabil Adlî’nin ananesi, Nedim’den, Fuzulî’den, Battal Gazi’den, Yunus Emre’den anlayan, dayısının yeni cemiyetin ihtiyacı olarak

<sup>73</sup> a.g.e., s. 225.

<sup>74</sup> a.g.e., s. 241-242.

<sup>75</sup> Sâmîha Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, İstanbul 2009, s. 18-19.

<sup>76</sup> a.g.e., s. 19.

<sup>77</sup> a.g.e., s. 107.

tarif ettiği bir hanımefendidir: “*Bize anam gibi kadın lazım. Hem ruhen münevver, hem de memleketin başına dert olmayacak, çalışkan, şuurlu kadın*”.<sup>78</sup> Buna göre denilebilir ki dindar kadın, Anadolu Türk Müslümanlığının hem halk düzeyinde hem havas arasında düşünce ve sanat üretmiş kıymetlerinden haberdar bir şahsiyettir.

Romanda Sâmiha Ayverdi'nin, Müslümanlığın pratiklerini üzerinde taşıyan ancak hakkında çok fazla bir şey de bilmediğimiz bir kadını son derece romantik ve müspet bir dille tarifine de rastlarız. Kadın, Adlî'nin, anne-oğul ilişkilerine çok imrendiği arkadaşının annesidir ve Ayverdi onu roman boyunca belki hiç bir kadını tarif etmediği kadar hoş bir üslûpla tasvir eder: “*Siyah çarşafının eteğini bir yasemin demeti gibi elinde tutan beyaz el, ayışığının soluk ve esrarlı rengini hatırlatan bembeyaz bir yüz ve nihayet bu dünyadan başka bir yere bakan kudretli gözler...*”<sup>79</sup> Burada yazar kuvvetli bir biçimde dış görünüşü ve örtüsüyle sergilediği güzelliğini tasvir ettiği bu kadının aslında mükemmel bir anne olarak manevî simasıyla zahirinin ahengine dikkatimizi çekmeye çalışmaktadır.

Ayrıca *Yolcu Nereye Gidiyorsun*'da Sâmiha Ayverdi diğer romanlarında görmediğimiz bir biçimde aristokrat ve İstanbullu olmayan genç bir kadın, Anadolu Mecbure karakteriyle de, Avrupa'laşmamış, “*okumak kaygısıyla kadınlığından feragat etmeyip*” saflığını korumuş, meziyet ve fazilet denen manevî imtiyazlara sahip, sade bir güzelliği olan, basit bilgi ve görgüsüne rağmen daima güzelliklere yönelen, zarif ve selim zevklere sahip, eski ile yeniyi kıvamında kendinde barındıran<sup>80</sup> bir kadın tipi resmederek, dindar kadının başka cephelerine işaret etmektedir.

Nihayet *Mesihpaşa İmamı*, Türkiye'de tek parti döneminin baskısının hafiflediği yıllara tesadüf eder. 1948'de yayınlanan Ayverdi'nin bu son romanında ilk kez *din* ve *dindar* tabirinin kullanıldığını görüyoruz. Bu noktada romanda din, din adamı, cami, cemaat, imam, İslâm hakkında yazarın pek çok kanaatini okuma imkânı bulmaktayız. Özellikle din ve dindar hakkında bundan önceki romanlarının satır aralarında aradığımız bilgileri bu romanda sarıh bir biçimde vermektedir. Mesela Mesihpaşa İmamı'nın oğlunun iki arkadaşı arasında geçen bir konuşmada, “*(...) din, başlı başına*

<sup>78</sup> a.g.e., s. 109.

<sup>79</sup> a.g.e., s. 105.

<sup>80</sup> a.g.e., s. 227.

*cemiyetin ne fazlalığını aşındırır ne de eksikliğini tamamlar. Dindar geçinip filan camide öğle namazını kılarak falanda ikindiye bekleyen murâbahacı, küpesini rehin getiren dul kadından yüzde yüz faiz almak için dinin hangi emrinden istifade etmiştir? (...) Adam, avuç avuç fakire sadaka verir; fakat karşılığında cennete girmek ya da cehennemden kurtulmak ümidi ya da sevap kazanmak dileği vardır (...) din ahlâk ve fazilettir.”<sup>81</sup>* ifadeleri Kenan Rifâî'nin pek çok sohbetinde işaret ettiği, Ayverdi'nin de benimsediği ilkelerdir. Yazar bu cümlelerle açıkça toplumdaki yaygın din ve dindarlık anlayışını tenkit etmektedir. Zira çizilmeye çalışılan tipler, amel bakımından dindar, fakat kalben dindarlıkları malûl kimselerdir.

Yine de roman kahramanı Hâlis Efendi'nin hanımı Gülsüm'ün şahsiyetinde Ayverdi'nin dindar kadın tipolojisi için öne çıkardığı hasletleri görmek mümkündür. Gülsüm, dünya zevklerini bir kenara bırakmış, kendisini çok sevdiği kocasına ve çocuklarına vakfetmiş, sade, feragat sahibi, gönül ehli bir kadındır.<sup>82</sup> Hâlis Efendi ilerleyen yaşında bir genç kadına aşık olduğunda dahi bunu hüznle ve fakat şikâyet etmeden karşılamayı başarabilmiştir. Bu hadisenin az öncesinde Hâlis Efendi ile aralarında geçen aşağıdaki muhavere, belki de dindar kadının Allah'la kurması gereken irtibatı en sade biçimde ifade etmektedir:

*“Biliyor musun efendi, ben kendimi bildim bileli Allah’ımdan hiçbir şeyi istemedim. Neden şaştın öyle? Hakikaten Hâlis Efendi şaşırmişti. Zira karşısındaki rızâ ve teslimiyete mukabil kendisi serâpâ istek ve arzu idi. Elinde olsa günde kırk türlü isteyecek ve istemeyecek şey bulur ve bunları elde ederken başka arzuların dalgası ile karşılaşırdı.*

*- Yâ? Hiçbir şey istemedim. Ne verdiyse râzı oldum, ne aldıysa hoş gördüm. Yalnız bir kere dedim ki: Yâ Rabbî artık onun karşısına seveceği bir kadın getir...”<sup>83</sup>*

Özetlemeye çalıştığımız üzere, Ayverdi'nin romanlarındaki dindar kadınlar umum itibarıyla, kalben ahlâkî noksanlıklardan uzak, ilahî aşkı ve ona ulaşmayı hayat gayesi edinmiş karakterlerdir. Genellikle İstanbul'un yüksek zümre ailelerinden gelen, Batı tarzı tahsil almış, yurtdışına seyahat

<sup>81</sup> Sâmiha Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, İstanbul 2010, s. 83-84.

<sup>82</sup> Msl. bkz. *a.g.e.*, s. 228.

<sup>83</sup> *a.g.e.*, s. 229.

etmiş, kimisi Avrupa'da eğitim görmüş, dış ve iç güzelliği arasında ciddi paralellikler bulunan, eğitilmiş erkeklerle çatışabilecek kadar hissî ve zihnî kabiliyetleri yüksek, toplumda yaşanan maddeperest eğilimlere karşı mazideki hayatı özleyen, materyalizme karşı manevî duyarlılığı tercih eden, derunî tecrübeler yaşayan ve bunu da ilk önce maddî aşk üzerinden tadan, ilahî aşk ve hakikat arayıcısı, sadeliği önemseyen, en mühimi hayatta başlarına gelen musibetler karşısında şikâyet etmek yerine rıza gösterebilen kadınlardır.

Bu kadınların dünyasında öne çıkan kavramlara baktığımızda da çok ilginç bir tablo ortaya çıkmaktadır: Vicdanî bilgi, derunî istikrar, dünyaya iltifat etmeme, maddenin baskısından kurtulma, ebedî hayata ulaştıracak bir gaye arayışı, manevî aşk, tefekkür, sadelik, iç huzura sahip olma, maddî ilmi bir zindan gibi dar görme, köklere duyulan derin alaka, feragat, fedakârlık, vefa, asalet gibi ahlâkî ilkelerin öne çıkması, dünyanın gurbet olduğu fikri, gençliğin ve güzelliğin geçici bir servet olduğunun idraki, manevî erzak temin etme gayreti, kemal arayışı... Romanlarındaki kadın kahramanlardan yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız, belki daha pek çok benzerini sıralayabileceğimiz bu his ve tavırların yekûnu Sâmiha Ayverdi'nin din ve dindarlık hakkındaki tasavvurunun "bir tarafını" verir görünmektedir. Zira bu makalede yazarın sadece romanları üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Yine de yukarıdan beri zikredilen vasıfların hemen hepsi İslâm'ın özüne taalluk eden, ahlâkî tarafını vurgu yapan, tasavvufun da temel düsturlarıdır. Bunlar arasında gündelik hayatta dinin pratikte nasıl yaşanması gerektiğine, daha açık ifade edecek olursak ahkâmıla ilgili meselelere neredeyse hiç değinilmediği görülmektedir. Ayverdi'nin cümleleriyle meseleyi ortaya koyacak olursak,

*"... bu [Tasavvuf] bir ihtiyaç-ı beşerîdir ki, hiçbir devirde ondan müstağni olunamamıştır (...) Bu işin hacıhla hocalıkla, nafîle namazla, savm-ı Davudlarla alakası yoktur. Tasavvuf, irfan ve aşk kesilmiş kulun Allah'ı bilmesidir. O kadar (...) "Tekkeye gelince, devletin kuruluşundan bu yana millî bünye içinde, onun kadar sözü geçkin bir tasfiye ve terbiye cihazı olmamıştır. Ona, şiir, musikî, yazı ve akla gelen gelmeyen her çeşit el sanatlarının içinde gelişip yaşama imkânı bulduğu millî bir müessese demek caizdir".<sup>84</sup>*

<sup>84</sup> Sâmiha Ayverdi, *Mülakatlar*, s. 63, 51.

Sâmiha Ayverdi bu tasavvuru geliştirip beslerken makalenin girişinde ifade etmeye çalıştığımız kaynaklardan istifade etmiş, onların tesirinde kalmış ve nihayet kendi kabında şekil vermiştir. Romanlarıyla son dönem İstanbullu Osmanlı İslâmı'nın ne olduğuna dair pek çok bilgi vermiş; modernleşmeyle birlikte değişen cemiyet hayatının özellikle, büründüğü maddeci kisveyi özgün bir biçimde dile getirmiş, tenkit etmiş, bu vesileyle mânâyı temsil edenle maddeyi temsil eden kadın tipleri arasındaki zıtlıkları resmetmiş, kendine mahsus bir Batılılaşma eleştirisi ortaya koymuştur.

Nihayet, dikkat çekmeyi istediğimiz husus, girişte serdettiğimiz sebepler ve romanlardan getirdiğimiz deliller muvacehesinde, düşünce tarihimiz açısından peşine düşülmesi gereken mühim bir sorunun/cevabın bir kez de Ayverdi romanları vesilesiyle tahlil edilmesi gereğidir. Bu meyanda, İstanbullu, kalemiye, ilmiye ya da seyfiyeye mensup ailelerde yetişmiş kimselerin temsil ettiği bir Osmanlı İslâmı var[mı]dır? Bu tipin insan, kâinat ve yaratıcıyla irtibatı, dünya tasavvuru, geleneksel İslâm tasavvuruyla hangi açılardan benzeşir, hangi konularda ayrışır? Bu tipin, istikbale yönelik teklifleri nelerdir? Nihayet bu prototipin dindarlık durumu nasıl tavsif ve tazviz edilebilir? Biz şimdilik bu makale ile bu soruların cevaplarına ışık tutmak üzere öncelikli olarak Ayverdi'nin romanlarındaki dindar kadının vasıflarını ortaya koymayı denedik. Bundan sonra, diğer eserlerini de göz önünde bulundurarak mevzu ettiğimiz soruların cevaplarını aramayı deneyeceğiz. Bu bağlamda edebiyatın imkânlarından istifade ederek, Sâmiha Ayverdi'nin romanları üzerinden ele aldığımız dindar kadın tasavvuru eksikleri, problemleri ve teklifleriyle anlaşılmaya, tartışılmaya değer bir mesele olarak düşünce tarihimizde yerini almıştır.

#### K a y n a k ç a

A[hmet] Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umumî Bir Din'dir*, I, İstanbul 1943.

AYVERDİ, Sâmiha, *Ateş Ağacı*, İstanbul 2010.

———, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, Ankara 1974.

———, *İnsan ve Şeytan*, İstanbul 2011.

———, *Mesihpaşa İmamı*, İstanbul 2010.

———, *Mülakatlar*, İstanbul 2005.



- , *Rahmet Kapısı*, İstanbul 2008.
- , *Batmayan Gün*, İstanbul 2012.
- , Nezihe Araz vd. *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, haz. İstanbul 1965.
- , *Son Menzil*, İstanbul 2007.
- , *Yaşayan Ölü*, İstanbul 2012.
- , *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, İstanbul 2009.
- BOOTH, Wayne C., *Kurmacanın Retoriği*, İstanbul 2012.
- EAGLETON, Terry, *Edebiyat Kuramı*, İstanbul 1990.
- ELDEM, Edhem vd., *Sedad Hakkı Eldem, Gençlik Yılları-1*, İstanbul 2008.
- IŞIK, Emin, “Samihâ Ayverdi’nin Dindarlık Anlayışı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 4/2, İstanbul 1994.
- İBANOĞLU, Fulya, “Aksekili’nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: Beşeriyetin Kaynağı Hz.Adem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?”, *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*, Ankara 2017, s. 463-468.
- , “Mevcûdu Muhafaza Ederek Terakkî Etmek: Elmalılı Hamdi Efendi’de Terakkî Fikri”, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu-Antalya 2012*, Ankara 2015, s. 517-526.
- KARA, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye’si’nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2008.
- , *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul 2017.
- , *Buhara, Bursa, Bosna Şehirler, Sûfiler, Tekkeler*, İstanbul 2012.
- , *Metinlerle Günümüzde Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2010.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, *Anamın Kitabı*, İstanbul 1957.
- KARPAT, Kemal, *Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular*, İstanbul 1962.
- KAYA, Sevim Zehra, “Kadın İnsan ve İnsan Kadın”, *Harf Harf Kadınlar Sempozyumu- 2007*, Ed. Nazife Şişman. İstanbul 2008.
- KIRZIOĞLU, Banıççek, “Sâmiha Ayverdi Hayatı-Eserleri” I, Erzurum 1990, basılmamış Basılmamış doktora Doktora tezi Tezi.
- ÖZKÖSE, Kadir Özköse, “Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları”, *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, Tokat 2013, s. 3-30.
- SONTAG, Susan, *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*, İstanbul 1998.
- ŞAFAK, Yakup, Yusuf Öz, *Feridun Nâfiz Uzluk’a Gönderilen Mevlevî Mektupları*, Konya 2007.

ŞAN, Mustafa Kemal, “Edebiyat Sosyolojisinin Tarihinden Basamaklar”, *Edebiyat Sosyolojisi*, Ankara 2004, s. 91-132.

TANMAN, Saffet Tanman, *İlgaz Dağları’ndan Batnas Tepeleri’ne*, İstanbul 2008

TANPINAR, Ahmed Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2001.

“THE IDEA ‘PIOUS WOMAN’ IN NOVELS OF SÂMIHA AYVERDİ”

*Abstract*

*Novels are significant texts to follow the changes of a society and its social history. Likewise, it is possible to interpret the history of Turkish modernization by means of novels. The novels of Sâmiha Ayverdi, who was born in the period of Abdülhamid II, witnessed the first seventy years of the Republic and had close relations with scholars, bureaucracy and administrators, are of great significance in terms of bearing the traces of this heritage. In this article, we will present the image of “pious woman” depicted by our writer, who criticizes Turkish Westernization process both in her novels and other works, by taking the historical context and the conditions of the age into consideration. In this context, it will be discussed if there is a relationship between the biography of the writer, women heroines in her novels and the age in which these novels were written or not and if there is any, how this relation can be defined. Women characters in the novels of our writer are educated townswomen who belong to prestigious families and defend spirituality against materialism. However, she also has woman characters, some are Istanbulite, some are from the periphery, who have ethical weaknesses, give importance to the outer appearance, chase after material pleasures, criticize tradition, have no idea about the cultural and intellectual atmosphere of the West while living like a Westerner. By means of these two opposing women prototypes, the writer demonstrates where she puts the image of “new pious woman”, who is the representative of Islam that is inherited from the Ottoman experience.*

*Keywords*

*Sâmiha Ayverdi, pious woman, Turkish Westernization, Ottoman Islam, novel.*

## TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ DERGİSİ'NİN YAYIN İLKELERİ

1. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* tarih ve edebiyat alanında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ULAKBİM Sosyal Bilimler Veritabanı, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index indeksleri tarafından taranan, Academic Keys veri tabanları tarafından takip edilen Uluslar arası hakemli, Türkiye'nin ilk sosyal ve beşerî bilimler dergisidir.

2. Makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiri, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

3. Derginin dili Türkçe'dir. Ancak ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların yaygın doğu ve batı dillerinden biriyle hazırladıkları yazılar ve Türk lehçelerinde yazılmış yazılar da yayımlanabilir. Yayımlanacak her yazının başında Türkçe ve İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. İngilizce özetin başına İngilizce başlık da konmalıdır. Diğer dillerde yayımlanacak makaleler için o dillerde özet ve anahtar kelime eklenebilir. Özetler 150 ile 200'er kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 10 kelime olmalıdır.

4. Dergi, Bahar ve Güz döneminde olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Gerekli hallerde Yayın Kurulunun kararıyla Özel Sayı olarak da yayımlanabilir. Bir yazarın bir sayıda birden fazla yazısı yayımlanamaz.

5. Dergi, hakemli bir yayındır. Gönderilen yazılar önce konu, sunuş tarzı ve teknik bakımdan Yayın Kurulunca incelenir. Yayımlanmaya uygun bulunanlar konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması hâlinde yayımlanır. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde ise makale üçüncü bir hakeme gönderilir ve onun kararına göre hareket edilir. Hakemler raporlarında bazı hususların düzeltilmesini istemişlerse düzeltmelerin yapılması için makaleler yazara geri gönderilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise sebebini yazılı olarak açıklamalıdır. Yazıların değerlendirilmesi esnasında gizlilik esastır. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara da hakem adı bildirilmez. Raporlar beş yıl süreyle saklı tutulur.

6. Yazılarda Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzuna uyulması tavsiye edilir. Ancak, netice olarak yazılardaki imlâdan yazarlar sorumludur.

7. Yazılar, dergimize [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com) adresinden gönderilmelidir. Yazıda metin okuma varsa, metnin orijinalinin fotokopisi de incelemenin sağlıklı olabilmesi için dosyaya konmalıdır. Aynı durum tercüme için de geçerli olup tercüme metnin orijinali de gönderilmelidir. Zira, tercüme çalışmaları da telif çalışmaları gibi hakem onayına gönderilir.

8. Makalelerin bütününde, (transkripsiyonlu metnin yer aldığı bölümlerin dışında da) -dipnotlar dahil- “DEV-RA” fontu kullanılmalıdır. DEV-RA fontu Yazım ve Yayın İlkeleri bölümünden indirilebilir. Normal metinde 12, dipnotta 9 punto ölçüsü kullanılmalıdır.

9. Yazar adı, başlığın altına yazılmalı; unvanı, görev yeri ve elektronik posta adresi dipnotta (\*) işareti ile yazılarak belirtilmelidir. Başlığa konacak dipnotu da (\*) işareti ile gösterilmelidir.

10. Kaynak göstermede takip edilecek usuller:

Dergide, klasik dipnot sistemi uygulanmaktadır. Dipnotlar, ilgili kelime veya cümlelerin sonuna rakam konarak sayfa altında verilmektedir.

Kitaplarda: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, sayfa.

Örnek: Amil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

Birden çok cildi olan eserlerde: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, cilt, sayfa.

Örnek: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

Makalelerde: Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Dergi Adı (veya kısaltması)*, cildi / sayısı, Baskı yeri ve yılı, sayfası.

Örnek: M.Orhan Okay, “Duanın Şiiri”, *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Yazarsız çalışmalar başlıklarıyla kaynak gösterilirler. Bunun için başlıkta anlamlı kısaltmalar yapılabilir.

Dipnotlarda atıf yapılan eserin ilk geçtiği yerde tam künyesi verilmeli, daha sonraki yerlerde “a.g.e.,” şeklinde; eğer atıf yapılan makale ise “a.g.m.,” olarak kısaltılmalıdır. Yazar adı ve soyadı iptal edilmemelidir.

11. Makale içinde gösterilen başvuru kaynaklarının tümü makalenin sonunda bibliyografya/kaynakçada ilk yazarın soyadına göre alfabetik verilmelidir. Yararlanıldığı halde metinde yer verilmeyen kaynaklar bibliyografyada gösterilmez.

Kaynakçada dipnottan farklı olarak ilk yazarın soyadı başa alınır, yayınevi gösterilmemişse baskı yerinden önce yayınevi gösterilerek yukarıdaki sistem uygulanır.

Çift veya daha çok yazarlı eserlerde ilk yazarın soyadı başa alınarak soyadı, adı yazılır, diğer yazarlarınki adı soyadı sıralamasıyla yazılır.

Herhangi bir internet adresine yapılan göndermelerde bu adresler kaynaklar arasında verilmeli ve mutlaka indirme tarihi belirtilmelidir:

<http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat>(14.10.2006)

12. Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

13. Yazar, ad ve soyadı ile birlikte akademik unvanını ve görev yaptığı kurum adını tam olarak belirtmelidir. Ayrıca, kendisiyle irtibat kurulabilmesi için sitemize üye olmalıdır.

14. Yayımlanacak makalelerde esasa ilişkin olmayan redaksiyon değişiklikleri ve tashihler, dergi Yayın Kurulu ve Anadili Sorumluları tarafından yapılır.
15. Makale, tercüme veya eleştirisi yayımlananlara 1 adet basılı dergi verilir.
16. Gönderilen makalelerin işlemleri [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com) adresinden takip edilebilir.
17. Basılmayan yazılar iade edilmez.

## AUTHOR' S GUIDE

1. *The Journal of Turkish Cultural Studies* is the first international social and humanities journal that publishes academic works in the field of history and literature and is scanned by ULAKBIM Database of Social Sciences, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index and followed by Academic Keys database.

2. Submission of an article is taken to imply that it has not been previously published, they should be appropriate to the academic standards and should be original. Parts of an M.A. or a Ph. D. thesis or their abstracts are not published. A paper presented at a scientific meeting can be published in the form of an article if it is not published anywhere else.

3. The language of the Journal is Turkish. However, the articles written in other widespread languages or in one of the Turkish dialects are also welcomed. All contributions should include an abstract in both Turkish and English, and the keywords both in Turkish and English are also required. The English abstract should have an English title, too. For the articles written in other languages, an abstract and keywords in that language should be added. The abstracts should be in 150 - 200 words, and the keywords should not exceed 10.

4. The Journal is published semiannually in autumn and spring. If required, upon the decision of the Editorial Board, a Special Issue can be published additionally. In every issue only one article of the same author can be published.

5. The Journal is a refereed journal. The articles submitted for publication are firstly evaluated by the Editorial Board in terms of their content, style and methodology. The ones which are chosen to be published are sent to two specialists of the subject for refereeing. If both of the reports of the referees are positive, they are published. If one of the reports is positive and the other one negative, the article is passed to an external referee and according to the decision of this referee the final decision is given. If the referees ask for some changes in their reports, the article is sent back to author for the changes. If the author does not agree with the conditions of the referees, s/he should explain her/his reasons in a written form. Confidentiality is the main point in the evaluation of the articles. For the purposes of blind refereeing, the names of the authors are not sent to the referees, and the authors are not informed with the names of the referees. The reports are kept for five years as confidential. A letter is sent to the referees of the published issue about their refereeing of the relevant issue.

6. The spelling rules in the Spelling Guide of the Turkish Language Association are advised to be followed. However, the writers are responsible for the spelling in their articles.

7. Articles must be sent to our journal at [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com). If there are transliterations in the articles, the photocopies of the original texts should be enclosed to the file sent so as to provide a reliable evaluation. The same condition is also valid for the

translations, therefore the source texts of the translations should also be submitted since the translations are also evaluated by the referees.

8. In all articles the "DEV-RA" font (including the notes) should be used (except for the sections where the transcriptional text is included). The DEV-RA font can be downloaded from the Writing and Publishing Policies section. In the normal text, 12 point, in the footnote 9 point should be used.

9. The name of the writer should be written under the title of the article; the academic title, the institution and the e-mail address of the writer should be given as a footnote with an asteriks (\*). The footnote(s) related to the title of the article should also be given with the asteriks.

10. The guidelines for references:

In the journal, classical footnote system is used. Footnotes must be given under the page by putting a number at the end of the relevant word or sentence.

For the books: Name and surname of the author, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example: Örnek: Amil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

For the works of multi-volumes: Name and surname of the author, *Name of the Book*, publication place and year, volume, page.

Example: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşlikatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

For articles: Name and surname of the author, "Title of the Article", *Name of the Journal*, volume and issue of the journal, publication place and year, page number(s).

Example: Örnek: M.Orhan Okay, "Duanın Şiiri", *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Works without authors are cited by their titles. For this, there can be meaningful abbreviations in the title.

11. All referenced works must be given in the bibliography at the end of the article. The works that are not used in the article even though they are being made use of are not shown in the bibliography.

The referenced works must be listed in the same system as in the article. In the case of diversity of resources, encyclopedias, biography sources, articles, archive documents etc. can be classified within itself. For the use of materials from the archives, the names of the registers should be written in *italics* and the classifications of the documents in standard fonts.

References to two-author works, the name and the surname of the first author and the name and the surname of the second author should be written. There should be an "-" between the names of the two authors.

Example: Mehmet Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri, ...

References to multi-author works, after the name and the surname of the first author is given, the names of all the authors should be given in the same order.

For the references to the web addresses, these addresses should be given in the bibliography and the date of the last visit to these addresses should be mentioned.  
<<http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat>> (14.10.2006)

12. 11. The authors of the articles are responsible for their works.

13. The writers should mention their academic titles and their institutions exactly, besides their surnames and names. Moreover, they should be a member of the site to contact with them.

14. For the articles to be published, the changes in editing and proofreading which are not related to the content are done by the Editorial Board and editors of the native language.

15. To the writers whose articles, translations or critical reviews are published, 1 published journal is given.

16. The process of the submitted articles can be followed at [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com)

17. The Works which are not published are not returned.