
TÜRK KÜLTÜRÜ
İNCELEMELERİ
D e r g i s i

The Journal of Turkish Cultural Studies

43

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi

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

Yayın Türü
İlmî ve Edebî

Dizgi-Mizanpaj
Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Dizgi Servisi

Baskı-Cilt
Çalış Ofset
Davutpaşa Caddesi No: 8
Topkapı/İstanbul
Sertifika No: 12107

Kapak Tasarım
Minyatür Ajans

ISSN 1302-4787

Yönetim Yeri/Address for Correspondence

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

Tel: (0212) 519 99 70-1

Belgegeçer: (0212) 519 99 72

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

Teknik Sorumlular
Doç. Dr. Recep AHISHALI
ahishali@marmara.edu.tr
Zeynep Öz
zeynep.agdas@marmara.edu.tr

Tanıtım Sorumlusu
Dr. Öğr. Üyesi Nusret GEDİK
nusret.gedik@marmara.edu.tr

Abone İşleri/Subscribtion

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER İbrahim BİZ
nuyaniker@marmara.edu.tr *ibrahimbiz@hotmail.com*

© *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*
Dergimizdeki yazılar kaynak gösterilerek iktibas edilebilir.
Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Sayı/Issue: 43 • 2020 BAHAR/SPRING

TÜRK KÜLTÜRÜ
İNCELEMELERİ
D e r g i s i

The Journal of Turkish Cultural Studies

43

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 2020

KOCAV Adına sahibi/Owner on Behalf of KOCAV

Dr. Ali ÜREY

aliurey@kocav.org.tr

EDİTÖRLER/EDITORS

Genel/Editor-in-chief

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

noztoprak@fsm.edu.tr

Tarih/History

Prof. Dr. Davut HUT
davouthut@marmara.edu.tr

Edebiyat/Literature

Doç. Dr. Ümran AY
umran.ay@gmail.com

SEKRETERLER/SEKRETARIES

Tarih/History

Doç. Dr. Uğur DEMİR
ugur1768@gmail.com

Edebiyat/Literature

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER
nuyaniker@marmara.edu.tr

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ali AKYILDIZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Erhan AFYONCU (Milli Savunma Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatih ANDI (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülay Öğün BEZER (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Günay KUT (Boğaziçi Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İlber ORTAYLI (Galatasaray Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal BEYDİLLİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan BİLGİN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Sebahat DENİZ (Marmara Üniversitesi)

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN
Prof. Dr. Cemal YILDIZ Prof. Dr. Mustafa S. KÜÇÜKAŞÇI
Prof. Dr. Cengiz TOMAR Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN
Prof. Dr. Davut HUT Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ
Prof. Dr. Emel KEFELİ Prof. Dr. Ömer ZÜLFE
Prof. Dr. Hakan TAŞ Prof. Dr. Üzeyir ASLAN
Prof. Dr. Hasan AKAY Prof. Dr. Yüksel ÇELİK
Prof. Dr. Mehmet AÇA Prof. Dr. Zekeriya KURŞUN
Prof. Dr. Muhammet GÜR Doç. Dr. Murat ULUSKAN
Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ Doç. Dr. Recep AHISHALI
Prof. Dr. Ali SATAN Doç. Dr. Uğur DEMİR
Doç. Dr. Murat ELMALI Doç. Dr. Ümran AY
Doç. Dr. Hanefi BOSTAN Doç. Dr. Nursel UYANIKER

**İNGİLİZCE SORUMLULARI/
ENGLISH LANGUAGE EDITOR**

Öğr. Gör. Dr. Burak ÖZSÖZ
Zeynep ÖZ

**ANA DİLİ SORUMLULARI/
LANGUAGE EDITOR**

Dr. Öğr. Üyesi Nusret GEDİK
Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin AYÇİÇEĞİ

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ / CORRESPONDENTS ABROAD

A B D / U S A

Walter G. ANDREWS
2908 131st 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 I 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 I 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 I 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 Í A R A B Í S T A N / S A U D I A R A B I A

Dr. Mohammad M. Al-QURAINI

P.O. Box. 5074 Pin Code 31982

Al-Hassa/S. ARABIA

Y U N A N I 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/TABLE OF CONTENTS

Tarih / History

Uğur DEMİR

“Belde-i Tayyibe” İstanbul, Osmanlılar İçin Lanetli Bir Şehir,
Fethi De Kıyamet Alameti Miydi? / For Ottomans Was
“Belde-I Tayyibe” Istanbul A Cursed City And Was Its
Conquest The Sign Of Doomsday? 1-66

Şaduman TUNCER

Padişah Kızlarının Küçük Yaşlarda Yaptıkları Şekî Evlilikler:
III. Ahmed’in Kızı Fatma Sultan Örneği / The Symbolic Royal
Marriages Of Very Young Ottoman Princesses: The Case Of
Fatma Sultan, Daughter Of Ahmed III 67-108

Mehmet KORKMAZ

Bahriye Müze Ve Kütüphane İdaresi’nin Kurucu Müdürü
Mehmet Hikmet (Salahor) Paşa (1863-1934): Hayatı, Askerî Fa-
aliyetleri Ve Eserleri / Founder Director Of The Naval Museum
And Library Administration “Mehmet Hikmet (Salahor)
Pasha”(1863-1934): His Life, Military Activities And Works 109-154

Sumiyo OKUMURA

Doğu’dan Batı’ya Kültür Ve Sanat Etkileşiminde Osmanlı
Çatma Yastık Yüzlerinin Yeri Ve Önemi / The Importance Of
Ottoman Voided-Velvet Cushion Covers (Yastık)In The Inter-
action Of Culture And Art Between The East And The West 155-184

Edebiyat / Literature

Ahmet KARTAL

Klasik Türk Şairinin Dilinden “Baykara Meclisi / “Baykara
Council” From The Language Of Classical Turkish Poet .. 185-208

Mustafa ÖZKAT

Sultan III. Murad’ın Lugazları Ve Bu Lugazlara Yazılan Cevap-
lar/ The ‘Lugazs’ Of Sultan Murad III And Answers To These
‘Lugazs’ 209-288

Ahmet Kemal GÜMÜŞ

Fuzûlî'nin Ayakkabıcılık Terimleri İle Yazdığı Muvaşşah
Gazeli/ Fuzuli's Muvaşşah Ghazal That He Wrote With
Shoemaking Terms 289-304

Kübra CEYLAN

Kâsım-ı Envâr'ın Edebî Mirâsı Ve Klasik Türk Edebiyatına
Etkisi: Sarı Abdullah Efendi Örneği/ Literary Legacy Of
Qasem Anwar And His Influence To Classical Turkish
Literature: The Case Of Sarı Abdullah Efendi 305-348

Abdulmuttalip İPEK

Diyarbakırlı Hâmî'nin Manzum Bir Seyahatnamesi Yahut Lâle
Devri'nde Âbâd İstanbul Hâricindeki Yabanâbâd/ A Verse
Travelogue By Hami Of Diyarbakir Or The Wilderness Outside
Civilized Istanbul In Tulip Period 349-400

Murat ELMALI

The Story Of King Chashtana In Old Uıghur From The Point Of
View Of Semiotics/"Göstergebilimsel Açıdan Eski Uygurca
Çaştanê Bey Hikayesi 401-444

Sine DEMİRKIVIRAN

Hybridität In Der Übersetzung Orientalischer Literatur –
Verschmelzung Morgenländischer Illustrationen Und
Abendländischer Rezeption Als Ein
Interkulturalitätskonzept?/ "Doğu Edebiyatı Çevirisinde
Melezlik - Şark Resminin Garp Alımlamasıyla Kaynaşması Bir
Kültürlerarasılık Konsepti Olabilir Mi? 445-474

Nihat ÖZTOPRAK

Türkiye'de Sosyal Bilimlerde Akademik Dergiciliğin
Meseleleri Çalıştayı Raporu/ Workshop on the Issues of
Academic Journalism in Social Sciences in Turkey 475-488

“BELDE-İ TAYYİBE” İSTANBUL, OSMANLILAR İÇİN
LANETLİ BİR ŞEHİR, FETHİ DE KIYAMET ALAMETİ
MİYDİ?*

Uğur DEMİR**

“Feth olduğu İslâmbol yârâna alâmetdir
Târîhini yazmışlar, küffâra kıyâmetdir”
Evlîyâ Çelebi

ÖZET

Bazı araştırmacılar, muasır Osmanlı müelliflerinin İstanbul'un fethini kıyamet alameti olarak gördüklerini, fethine muhalif olduklarını ve şehrin lanetli olduğuna inandıklarını iddia etmektedirler. Bunun yanında şehrin fethini müjdeleyen meşhur hadisin bu müelliflerin malumu olmadığı, mezkûr hadise muahhar müelliflerin atf yaptıkları ileri sürülmektedir. Bu makalede, önce İstanbul'un fethi ile ilgili âyet ve hadislerin ilk defa 1422 kuşatmasında gündeme geldiği; bu mânâda Emîr Sultan'ın öne çıktığı ileri sürüldü. 1452 yılında fiten hadislerine dayanarak şehrin kuşatmasına karşı çıkanların ise Çandarlı Halil Paşa taraftarı ulema olduğu; Akşemseddin başta olmak üzere fetih taraftarı ulemanın da bu hadisleri şehrin fethedileceğine dair Peygamberî bir müjde olarak yorumladıkları ortaya konulmaya çalışıldı. Makalede müelliflerin, bazıları fiten hadislerine atf yapsalar da, İstanbul'u uğursuz bir şehir olarak görmedikleri; şehrin fethine muhalif olmadıkları ve büyük bir kısmının Fatih Sultan Mehmed'i övgüyle zikrettikleri ortaya konuldu. Şehri fethedecek emir ve onun ordusunun övüldüğü meşhur hadisin II. Bayezid devrinden itibaren daha fazla gündeme geldiği tespit edildi. Ayrıca bu hadisin Osmanlılar tarafından hem fetihten önce hem de fetihten sonra bilindiği savunuldu. Buna mukabil fiten hadislerine atf yapılmasının sebeplerinin neler olduğu ve bunların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duruldu.

Anahtar Kelimeler

II. Mehmed, İstanbul, İstanbul'un fethi, fetih hadisi, lanetli şehir.

* Makalenin geliş tarihi: 30.03.2020 / Kabul tarihi: 06.05.2020

** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. /
ugur1768@gmail.com (https://orcid.org/0000-0002-6960-4211)

Giriş

İstanbul'un fethi hiç şüphesiz Dünya tarihinin en önemli hâdiselerinden biridir. Bununla beraber, özellikle ülkemizde konu ile ilgili yapılan son çalışmalarda, çağdaş veya muahhar Osmanlı kaynaklarının fethi kısaca anlattıkları, üstelik müelliflerin büyük bir kısmının fethi muhalif oldukları ve bu muhalefetin oldukça yaygın bir durum arzettiği; İstanbul'un fethini anlatırken fiten ve melâhim¹ konulu hadisleri kullanmalarının onların hem İstanbul'un uğursuzluğuna inandıklarına hem de fethi kıyamet sürecinin başlangıcı/kıyamet alameti olarak² gördüklerine dair delil teşkil ettiği ileri sürülmeye başlandı³. Bu tezin sahipleri kaynaklardaki bilgileri, kendi görüşlerine mesnet

¹ Daha çok hadis literatüründe "İslâm toplumunda çeşitli dinî ve siyâsî sebeplerle ortaya çıkan her tür sosyal kargaşa, savaş ve ölümle sonuçlanan olay, kıyametten önce zuhur etmesi beklenen alâmetler" olarak izah edilen fiten ve melâhim hakkında bk. İlyas Çelebi, "İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997, 151-196; a.g.y, "Fiten ve Melâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (=DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 149-153; Kamil Çakın, "Fiten Rivayetlerinin Tabiatı", *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara 2016, 251-270. İstanbul'un fethi ile ilgili fiten ve melâhim hadislerinin de değerlendirildiği çalışmalar için bk. Refiye Öznil Sarp, *Fiten ve Melâhim Edebiyatı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010; Seyit Ali Güşen, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

² Aşağıda temas edeceğim araştırmacıları yalnızca sevk eden temel meselelerden biri de "kıyametin" mahiyetine dair yaklaşımlarıdır. Yazılanlara bakılırsa, kıyamet alameti olduğu rivayet edilen her işareti olumsuz anlamda yorumladıkları görülmektedir. Buna mukabil İslâm inancında durumun böyle olmadığı, muhakkak bir mukadderat olan ve aslında Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle birlikte en büyük alametinin de zuhur etmiş olduğu kıyametin ve onun yaklaştığının işaretlerinin Osmanlılar tarafından nasıl anlaşıldığı, müstakil çalışmalara konu olacak kadar mühim bir meseledir.

³ Aslında bu görüş hiç de yeni değildir. Mesela Reşid Rıza'nın *el-Menâr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Mısır 1373, IX, 447) adlı eserindeki ifadelerini Pazarbaşı şöyle nakleder: "Reşid Rıza'nın (ö.1935): "Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır..." ayetiyle ilgili ideolojik okuması, hayli ürkütücü ve üzücü bir örnektir. O, tefsirinde hocalarımızın hocası dediği ve büyük âlim olarak nitelendirdiği Mahmut en-Neşşâbe'nin (1810-1890) şu çirkin ve gerçek dışı sözlerine yer vermiştir: "İstanbul'un fethedilmesini kıyamet alameti olarak gösteren hadisin manası, Arapların İstanbul'u Türk zorbalarından fethedeceği demektir." Reşit Rıza, *Türkler aleyhinde bu sözleri insafsızca sarf eden hocasının sözlerini tefsirine aldığı yetmiyormuş gibi, onun bir*

teşkil edecek şekilde, seçkici bir yaklaşımla zeminlerinden ve bağlamlarından cimbızla seçerek kullanılmaktadırlar. Ayrıca yine bu araştırmacılar kaynakları malul bulmaktadırlar⁴.

*siyasetçi olmadığını ve üstelik onun zamanında Türklerle Araplar arasında bir düşmanlık bulunmadığını da söyleyerek savunmuş ve kendi düşüncesine hocasının bu sözlerini dayanak yapmıştır. Reşit Rıza, İstanbul'un fethine ilişkin Peygamberimizin sözlerini ve birçok İslam âlimi tarafından asırlarca tescil edilen yorumuna da tefsirinde oldukça imalı bir biçimde yer vererek bu ön yargısını daha da belirginleştirmek istemektedir: "Müslüman Türkler, bu hadislerin Fâtilh Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethiyle gerçekleştiğini söylerler. Ama gerçek şudur ki, bu fetihle birlikte Deccal da ortaya çıkacaktır". Bu tür dini ve bilimsel dayanaktan yoksun yorumları, müfessirlerin ideolojik okumaları olarak değerlendiriyoruz" (Erdoğan Pazarbaşı, "Osmanlı Dönemi Kur'an Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler", *Türkler*, ed. H. C. Güzel-K. Çiçek-S. Koca, Ankara 2002, XI, 104-105). Tespitlerimize göre, İstanbul'un fethinin apokaliptik temalar ihtiva ettiği ve şehrin fethi ile ilgili hadislere dair ilk defa müstakil çalışmayı Louis Massignon kaleme almıştır. Massignon şehrin fethi ile ilgili kehanetlere de temas etmiştir ("Textes prémonitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453", *Oriens*, VI, 1953, 10-17). Bu çalışmanın şehrin fethinin uğursuzluğu ile ilgili sonraki çalışmalara ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'u apokaliptik temalar minvalinde ele alan makalelerin bir araya getirildiği bir çalışma için bk. *Les Traditions Apocalyptiques au Tournant de la Chute de Constantinople*, ed. Benjamin Lellouch-Stephanie Yerasimos, Paris 1999. İstanbul'un "uğursuz şehir olduğu" ve fethinin de kıyamet alameti sayıldığında dair oluşan literatür hakkında genel bir değerlendirme için bk. Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", *Journal of Early Modern History*, 14, 2010, 317-354.*

⁴ Son zamanlarda İstanbul'un fethinin "genellikle hamasi bir çerçevede ele alındığını" savunan ve bu hamasetten kurtulmak için, her ne kadar kendileri geleneksel ve yerli olduğunu iddia etseler de, aslında büyük oranda ithal olan bir yaklaşımla bu hadiseyi kıyamet ile özdeşleştiren; İstanbul'un Osmanlı müelliflerince "mev'ud" değil "meşum" bir şehir olarak görüldüğünü savunan araştırmacılara misal olarak Feridun M. Emecen verilebilir. İstanbul'un fethi ile ilgili ilk kitabında "kıyamet" bahsine hiç yer vermeyen hocamızın, bu söyleme sonradan ünsiyet kesbettiği, bunda da söz konusu söylemin hem makaleler hem kitaplar hem de sempozyumlar vasıtasıyla yaygınlaştırılmasının büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Emecen'in özellikle Stefanos Yerasimos'un çalışmalarının (hassaten "*Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*", çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1993") etkisi altında kaldığı ve Yerasimos'un, kıyamet söylemi bağlamındaki düşüncelerini daha da ileriye taşıdığı görülmektedir. Bu minvalde Emecen'in mevzubahis konuyla ilgili önce kendisinin bir farkındalık yaşadığını ve daha sonra da bu farkındalığı Türkiye'deki herkese yaymaya çalıştığını söylemek mümkündür. Nitekim Sayın Emecen'in İstanbul'un fethi ile ilgili çalışmalarının şu kronolojik sıralaması dahi bu değişimin en iyi şahididir: "İstanbul'un Fethine Giden Yol (1451-1453)", *Toplumsal Tarih*, III/17, İstanbul 1995, 22-29; "İstanbul'un Fethi", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 212-220.

Müelliflerin büyük bir kısmının, konuya dair bilgileri bir mesaj vermek üzere kendilerince anlamlandırıp kurguladıkları ve zaman zaman da hakikati tahrif ettikleri veya abarttıkları bir dereceye kadar doğrudur. Fakat bu tavır, bizim onların eserlerini bütünüyle yok sayıp duyarsız kalmamızı veya onları tamamen kara delikler olarak yaftalamamızı icap ettirmez. Bu durumda araştırmacının öncelikle yapması gereken husus, ele aldığı konuyla ilgili eser veren müelliflerin ifadelerini cımbızlamak değil, yazarın ne demek istediğini, metnin tamamını veya ifadelerin bağlamını dikkate alarak anlamlandırmak olmalıdır. Aksi bir tavrın mesela bir müellifi İstanbul'un fethi bahsinde sadece kıyamet ile ilgili hadisleri kaydettiği için fethi muhalif olarak göstermek örneğinde olduğu gibi, araştırmacıyı vahim hatalara sürükleyeceği aşikârdır.

"İstanbul'un Fethi", *Türkler*, ed. H. C. Güzel-K. Çiçek-S. Koca, Ankara 2002, IX, 312-321; *İstanbul'un Fethi Olayı ve Meseleleri*, İstanbul 2003; "Lânetli Şehir Düştü: İstanbul'un Fethi ve Kıyâmet Senaryoları", *Osmanlı Araştırmaları*, 22/22, 2003, 191-205 (Emecen'in fethi ile ilgili kanaatlerinin bu yazısından itibaren büyük bir değişim geçirdiği görülür); "Dönemin Türk Kaynaklarında Fethi Olayının Algılanışı ve İdeolojik Yaklaşım", 550. *Yılında Fethi ve İstanbul, 14-15 Haziran 2003, Bildiriler*, Ankara 2007, 83-104; *Fethi ve Kıyamet 1453: İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, İstanbul 2012; "Emperyal Kentlerin Uğursuzluğu: İstanbul ve Apokaliptik Temalar", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul 2015, II, 348-363. Bu çalışmalar içinde özellikle "Lânetli Şehir Düştü" başlıklı makale ibretâmizdir. Çünkü İstanbul'un fethine muhalif olan ve bunu dünyanın en kötü olaylarından biri olarak telakki eden tarihçiler-araştırmacılar dahi böyle bir başlık at(a)mamışlardır. Ayrıca Emecen'in *Fethi ve Kıyamet* kitabında ciddi bir tenakuzun olduğu görülmektedir. Çünkü kitabın ilk bölümünde İstanbul'un "Hz. Peygamber'in bizzat müjdelediği bir şehir-i mev'ûd" olduğu savunulur. Emecen şöyle der: "Bütün bunlara hiç şüphe yok ki Hz. Peygamber'e atfedilen türlü hadisler de eklenebilir. Arap literatüründe bu hadislerin şehre yönelik fetih umutlarını devamlı şekilde canlı tuttuğu açıktır. Bu hadislerin bir bölümünün sıhhati şüpheli olsa da ortaya çıkan tasavvurlarda ve fetih düşüncesinde itici rolleri olduğunu unutmamak gerekir" (*Fethi ve Kıyamet*, s.29). Buna mukabil bu uyarıyı öncelikle Emecen'in kendisinin unuttuğu görülmektedir. Zira kitabın "Lânetli Şehir: Fethi Öncesi Osmanlı Literatüründe İstanbul Kavramı" başlıklı bölümde Hz. Peygamber'in hadislerinden yalnızca fiten hadislerini öne çıkararak şehrin lanetli olduğunu ortaya koymak için çabalamış, bir önceki bölümdeki kendi uyarısını unutmamıştır. Osmanlılar şehrin fethi ile ilgili yalnızca kötü imajlar taşıyan geleneği mi devraldılar? Almadıkları açık. Fakat Emecen'in Osmanlıların şehrin fethi ile ilgili Hz. Peygamber'in müjdelerini dikkate aldıklarına dair geniş bir literatürü görmezlikten gelmesi yanlış bir tutumdur.

Konuyla ilgili araştırmalarda göze çarpan bir diğer problem de İstanbul'un fethine dair hadislere yaklaşımla ilgilidir⁵. İlgili hadisler daha çok ilahiyat araştırmacıları tarafından ele alınmış ve mesele çoğu zaman hadislerin sıhhat derecesi ve muteber olup olmadığı bağlamında incelenmiştir. Bu yaklaşım tarzı büyük oranda tarihçileri de etkilemiştir⁶. Ancak, muhakkak elzem olan bu tartışmanın haricinde, ister makbul isterse de merdud olarak değerlendirilsin mezkûr hadislerin özellikle Osmanlı kamuoyu, siyaset ve ilim

⁵ İstanbul'un fethi ile ilgili hadislerin bir arada değerlendirildiği çalışmalar için bk. Ali Yardım, "Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, XIII/2, Mart-Nisan 1974, 116-123; a.g.y, "Türk'ün Şeref Madalyası: Fetih Hadisi", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, 3, Temmuz 1979, 62-75; İsmail Lütfi Çakan, "Fetih Hadisi ve Akşemseddin'in Fetihteki Yeri", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1991, 153-162; Adem Aslan, *Fetih Hadisleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, 37-52; İsrail Balcı, "İstanbul'un Fethine İlişkin Hadis Rivayetlerine Farklı Bir Yaklaşım", *Osmanlı İstanbulu, II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 27-29 Mayıs 2014*, İstanbul 2014, 859-889. Balcı'nın bu çalışmasında Emecen'in kurgusunun esas alındığı görülmektedir. Mustafa Küçükaşcı, "Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Siyaset ve Yönetim-I*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2015, 284-293.

⁶ Burada meselenin ilahiyat akademisince büyük oranda ve sadece hadis ilmi kapsamında tartışılmasının da konuyu, ilahiyat boyutu itibarıyla bir bütün olarak ve gereğince değerlendirmekten uzaklaştırdığını ifade etmeliyiz. Çünkü geleneğe ilahiyatın başka alanlarında da İstanbul'un fethine atıflar yapılmış ve bu durum da Osmanlı müelliflerini etkilemiştir. Mesela İbn Kesir Tefsir'inde Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'ya (a.s) yönelik "Sana uyanları kıyâmet gününe kadar, inkâr edenlerin üstünde tutacağım" sözü hakkında şu yorumu yapmıştır: "Hz. Muhammed'e iman edenler aynı zamanda Mesih'e de gerçekten iman etmişlerdir. Müslümanlar Nasrânîleri Şam'dan çıkarıp onları Rum ülkesine sürünce, onlar da kendi şehirleri olan Konstantiniyye'ye sığınmışlardır. İslam ve Müslümanlar, kıyâmete kadar onlardan üstün olmaya devam edeceklerdir. Hz. Peygamber, onların âkıbetini ümmetine şöyle haber vermiştir: Konstantiniyye fetholunacak, onların malları ganimet olarak alınacak ve Rumlar, insanlığın tarihte bir benzerini görmediği ve bundan sonra da göremeyeceği bir şekilde büyük bir bozguna uğratılacaklardır" (Erdoğan Pazarbaşı, "Osmanlı Dönemi Kur'an Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler", 103). Burada Hadislerle ilgili meselenin modern ilahiyat akademisince genellikle tek boyutlu olarak sadece isnat ve sıhhat açısından değerlendirilmesinin konunun ilgi odağını ve kapsamını daralttığını ve gereğince değerlendirmekten uzaklaştırdığını ifade etmeliyiz. Ayrıca meselenin geleneğe ilahiyatın muhtelif alanlarıyla da ilişki ve irtibatlı olarak ele alındığını ve bu yönüyle de Osmanlı müelliflerini etkilediğini belirtmeliyiz.

adamları tarafından nasıl algılandığı ve bu algının İstanbul'un fethindeki etkileri üzerinde ise fazla durulmamıştır. Mevcut çalışmaların çoğunda ise aşâğıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere, temel dayanakları, genel yaklaşımları ve iddia ettikleri tezler başta olmak üzere birtakım ciddi problemler mevcuttur. Ancak, söz konusu iddia ve tezlere günümüz akademisindeki yegâne reddiye/tenkit, İdris Bostan tarafından kaleme alınmıştır⁷.

Araştırmalarda karşılaştığımız kusurlardan biri de İstanbul ve bu şehrin fethinin taşıdığı anlamın, daha çok Arap-İslâm tarih yazıcılığı perspektifinde değerlendirilmesidir⁸. Buna mukabil, Türklerin İslâmiyet'i kabülünden önce

⁷ "Konstantiniye Elbette Fetholunacaktır! Osmanlı Kaynaklarında Fetih Hadisi Meselesi"

(https://www.academia.edu/36740465/_Kostant%C4%B1niye_elbette_fetholunacaktır%C4%B1r_Osmanlı%C4%B1_Kaynaklar%C4%B1nda_Fetih_Hadisi). Sayın Bostan'ın makalesinin hemen girişindeki şu değerlendirme önemlidir: "*İstanbul'un fethi algısı üzerine son zamanlarda ortaya atılan bazı yaklaşımlar ve bu arada fetihden önce ve fetih döneminde geliştiği öne sürülen olumsuz İstanbul imajı hakkındaki değerlendirmeler daha çok efsane ve mitolojik anlayışlara dayanmaktadır. Fetih sonrasındaki bazı uygulamalardan hoşnut olmayan zümrelerin menfi görüşleri ise sanki bu konudaki asıl düşünce imiş gibi ele alınmaktadır. Nitekim bunun sonucu olarak da İstanbul'un fethine dair bilinen meşhur hadis-i şerifin doğruluğu tartışma konusu yapıldığı gibi, bu hadisin fetih döneminde pek bilinmediği ve dönemin Osmanlı kaynaklarında bulunmadığı görüşü de bu tartışmalar arasında yer almaktadır. Aslında kaynakların verdiği sahil bilgileri ve değerlendirmeler konuya iddia edilen zaviyeden bakmayı gerektirmeyecek kadar vâzıh iken, kendi bağlamında anlaşılır olduğu halde öne sürülen şâz fikirlerin, hak ettiğinden çok gündeme taşınması mevzuu yanlış mecralara götürmektedir. Halbuki bu konudaki hadis o derece mütevatir bir hale gelmiş olmalı ki, ilk İslam kuşatmalarından itibaren herkesçe bilindiği ve benimsendiği anlaşılmaktadır*".

⁸ 1453'te fethinden önce Araplar'ın İstanbul'a dair bilgileri ve şehir ile ilgili inançları için bk. Semavi Eyice, "Bazı İslâm Yazarlarına Göre Fetih'den Önce İstanbul", *İstanbul Araştırmaları*, 2, 1997, 7-28; Nadia Maria El Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, çev. Mehmet Morali, İstanbul 2012; Casim Avcı, "Arap-İslam Kaynaklarında İstanbul", *İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. Yüzyıl) 30-31 Mayıs 2003*, ed. Sümer Atasoy, İstanbul 2004, 99-111; a.g.y., "Müslüman Arap Kaynaklarında Bizans Başşehri İstanbul (Konstantinopolis)", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 47-48, 2010-2011, 73-98; Remzi İğrek, *Fetih Öncesi Müslüman Seyyahlara Göre İstanbul*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019. Bu çalışmalarda da işaret edildiği üzere Araplar'ın büyük çoğunluğu için İstanbul, bazılarının ileri sürdüğü gibi, lanetli bir şehir olarak görülüyordu. Buna mukabil, son zamanlarda şehrin uğursuzluğuna, lanetli olduğuna ve fethinin de kıyamet alameti sayıldığına dair kanaatlerin aşırı genelleştirildiği, istisnai olan bu tür yaklaşımların, kastı olarak daha öne çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir.

de İstanbul ile yakından ilgilendikleri, hatta Avrupa Hun Hakanı Attila'nın şehri kuşatmak üzere 447'de bir sefer tertip ettiği ve bu münasebetle şehri korumak üzere surların tahkim edildiği; Attila döneminden itibaren İstanbul'un ele geçirilmesinin Türklerin bir ideali hâline geldiği ve bu idealin hayata geçirilmesi için Türkiye Selçukluları zamanında da harekete geçildiği gerçeği maalesef büyük mikyasta ihmal edilen tarihi bir realitedir⁹. Bu realite ihmal edildiği için Osmanlılar nazarında İstanbul'un ne anlam ifade ettiği hep İslâm tarihi birikimi özelinden hareketle eksik olarak değerlendirilmiştir. Bunda hiç şüphesiz Osmanlı dönemi müelliflerinden itibaren yerleşen tarih yazım geleneğinin de büyük etkisi olmalıdır.

Osmanlı tarihinde İstanbul'un fethinin müjdelendiğine dair ilk tartışmalar ne zaman gündeme gelmiştir? Fatih Sultan Mehmed tarafından şehrin kuşatılma kararı ilan edildiğinde ve bunun için fiilen savaşa başlandığı günlerde Osmanlı devlet ricali ve uleması için İstanbul'un fethi hangi anlamlara geliyordu? Ümera ve ulemanın şehrin kuşatılmasına yönelik düşünce ve bakışlarındaki farklılıkların temelindeki saikler nelerdir? Bunun için hem fethi isteyenler hem de fethi muhalif olanlar hangi argümanları kullanıyorlardı? Bu ihtilafta şehrin fethiyle ilgili hadislerle nasıl müracaat ediliyordu? Bu sualler ve bunlara aranan cevaplar çalışmamızın ilk bölümünü teşkil edecektir. Çalışmamızın devamında ise artık popüler bir tartışma konusu olan İstanbul'un fethinin ulemanın duası yüzü suyu hürmetine mi yoksa Fatih'in kılıcının hakkıyla mı mümkün olduğu ve bu tartışmanın kıyamet hadisleriyle bağlantısı; "*Kostantiniyye elbette fethedilecek*" mealindeki hadisin ilk defa ve ne anlamda Osmanlı kaynaklarında kullanılmaya başlandığı suallerine cevap aranacaktır. Çalışmamızın son bölümünde ise kıyamete işaret eden hadislerle atfı yaptıkları gerekçesiyle muhalif oldukları iddia edilen Osmanlı müelliflerinin İstanbul'un fethine gerçekte ne anlamlar yükledikleri incelenecektir.

⁹ Türklerin İstanbul muhasaraları ve şehrin Türkler için ne anlam ifade ettiği hakkında bk. İbrahim Kafesoğlu, "XII. Asra Kadar İstanbul'un Türkler Tarafından Muhasaraları", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, III, İstanbul 1957; Erdoğan Merçil, "Türkler ve İstanbul (Fethiye Kadar)", 550. *Yılında Fetih ve İstanbul, İstanbul, 14-15 Haziran 2003, Bildiriler*, Ankara 2007, 63-75.

Osmanlı Tarihinde İstanbul'un Fethinin Müjdelendiği İddiası İlk Defa Ne Zaman Gündeme Geldi?

Osmanlı birlikleri, 1302 Koyunhisar zaferinden kısa bir süre sonra İstanbul'u tehdit etmeye başladılar. Nitekim şehir, Osmanlı ordusu tarafından ilk defa 1391 yılında muhasara edildi ve bu muhasara 1396'ya kadar devam etti. Daha sonra da 1411'de Musa Çelebi tarafından tekrar kuşatıldı. 1453'ten önce İstanbul'un son muhasarası ise II. Murad döneminde 1422 yılında gerçekleşti¹⁰. Özellikle son kuşatmanın serencamı ve bu süreçte gündeme gelen konulara dair ayrıntılı bilgilere sahibiz. Bu ayrıntılardan biri de şehrin fethinin bizzat Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde tebşir edildiğini vurgulayan ifadelerin dile getirilmesidir. Fethin müjdelenmesi meselesi 1453'teki tartışmaları hem anlamamız hem de bu tartışmaların tarihsel teorik zeminini görmemiz açısından önemlidir.

10 Haziran 1422'de Mihâl Bey komutasındaki öncü birliklerin İstanbul surları önünde görülmesiyle kuşatma başladı. II. Murad ise 20 Haziran'da şehir surları önünde idi. Bu muhasara hakkında en ayrıntılı bilgileri bir görgü şahidi olan Bizanslı tarihçi Ioannec Kananoc verir¹¹. Kananoc, kuşatma ile ilgili olarak Emîr Sultan'ın¹² rolüne de uzun uzun temas eder¹³.

II. Murad'ın İstanbul'un fethine girişeceğini ilan etmesinin bütün İslâm dünyasında büyük bir heyecana sebep olduğu anlaşılmaktadır. Kananoc'un yazdıklarına bakılırsa Emîr Sultan, Osmanlı hükümdarları tarafından büyük

¹⁰ Osman Gazi'den II. Murad'a kadar Osmanlı-Bizans münasebetleri ve İstanbul muhasaraları hakkında bk. Fahameddin Başar, "Osmanlıların Fetihden Önceki İstanbul Kuşatmaları", *Bizantion'dan Constantinopolis'e İstanbul Kuşatmaları*, ed. Murat Arslan - Turhan Kaçar, İstanbul 2017, 383-401; Halil İnalçık, *İki Karanın Sultanı, İki Denizin Hakanı, Kâyser-i Rûm Fâtih Sultan Mehmed Han*, İstanbul 2019, 5-99.

¹¹ Zafer Taşlıkoğlu, "II. Murad'ın İstanbul Muhasarası Hakkında Bir Eser", *İÜ Tarih Dergisi*, VIII/11-12, İstanbul 1956, 209-226.

¹² Emîr Sultan hakkında bk. M. Cavid Baysun, "Emîr Sultan'ın Hayatı ve Şahsiyeti", *İÜ Tarih Dergisi*, I/1, İstanbul 1949, 77-94; a.g.y., "Emîr Sultan", *İA*, IV, 261-263; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emîr Sultan", *DİA*, XI, 146-148.

¹³ Kananoc'un Emîr Sultan hakkında bu kadar fazla bilgiye sahip olmasında Emîr Sultan'ın İstanbul'da da birçok müridinin bulunmasının katkısı olsa gerektir (bk. *Emîr Sultân Menâkıbnâmeleri ve Nimetullah'ın Menâkıb-ı Emîr Sultân Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, haz. Abdullah Uğur, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, 159).

saygı görüyordu ve onun “her şeyi vukuundan evvel haber vermekle maruf” olduğuna inanıyorlardı¹⁴. Emîr, 1422’de muhasara başladığında başlangıçta Bursa’da kalmış ve muhasaranın ilerleyen günlerinde savaşa dâhil olmuştur. Fakat bu arada II. Murad’a şöyle bir haber göndermiştir: “*Bak, sakın, ben oraya gelip, taarruz saatini, o eşref ânını bildirmedikçe Bizanslılarla muharebeye kalkışıp, orduyu, müslüman soyunu kırdırıp mahvedeyim demeyin. Peygamber Efendimizin bizlere bu husustaki irşadları vâsidedir. O eşref saatini haberini ondan alacağız; ben ki her şeyi vukuundan evvel haber veren bir evliyayım; beni bekleyin*”¹⁵.

Emir Sultan, Osmanlı ordusu ve II. Murad tarafından mutantan surette karşılandı; ardından askere Hz. Peygamber’in fetihle ilgili şu müjdelerini bildirdi: “*Ey müslümanlar ve ey bütün bu kuvvetlerin hükümdarı, biliniz ki beni bu raya o büyük insan, Peygamber yolladı; Muhammed tarafından gönderilmiş bulunuyorum; sizlere gaipten haber vermeğe geliyorum; taarruz saatini, şehrin düşüşünü, Bizans’ın teslim ânını söyleyeceğim. Bence malûm olan vakit, saat gelinceye kadar kendinizi buna hazırlayınız*”¹⁶. Bu konuşmadan birkaç gün sonra Emîr Sultan, bizzat atının üzerinde elinde kalkan olduğu halde İstanbul surlarına hücum etti fakat 1422 yılındaki muhasara Şehzade Mustafa’nın Bizans tarafından desteklenerek isyan etmesiyle birlikte 6 Eylül’de sonlandırıldı¹⁷.

Emîr Sultan’ın 1422 yılındaki İstanbul muhasarasına iştirak edip şehrin fethedileceğini haber vermesi birkaç açıdan önem arz eder. Öncelikle bu dönemde şehrin fethinin hem Kur’an hem de Hz. Peygamber tarafından müjdelendiğine dair güçlü bir inancın olduğunu gösterir. Bu inanç, 1453’teki tartışmalarda da fethe taraftar olanların elini güçlendirmiş olmalıdır. Dahası fetih meselesine bu minvalde yaklaşılabileceğine dair bir geleneğin de bulunduğu görülmektedir. Bu yüzden fetih öncesinde İstanbul’un tamamen uğursuz görüldüğünü ve fethin de kıyamet alameti olarak telakki edildiğini iddia

¹⁴ “II. Murad’ın İstanbul Muhasarası Hakkında Bir Eser”, 217.

¹⁵ “II. Murad’ın İstanbul Muhasarası Hakkında Bir Eser”, 217.

¹⁶ “II. Murad’ın İstanbul Muhasarası Hakkında Bir Eser”, 217-218.

¹⁷ 1422 muhasarasının ana kaynaklar minvalinde değerlendirmesi için bk. Şahin Kılıç, “Önemli Bir Bizans Kısa Kroniği ve Osmanlı Tarihine Katkıları”, *İÜ Tarih Dergisi*, 55, 2012/1, 62-65. Ayrıca bk. İnalçık, *Kâyser-i Rûm Fâtih Sultan Mehmed Han*, 87-99. Bizans kısa kroniklerinde de seferin seyri hakkında önemli bilgiler mevcuttur. Mesela bunlardan birinde Mihâl Bey’in 10 Haziran’da şehri muhasaraya başladığı, II. Murad’ın 20 Haziran’da İstanbul önlerine geldiği, 6 Eylül’de ise şehir önlerinden ayrıldığı bilgisi verilir (Şahin Kılıç, *Bizans Kısa Kronikleri (Chronica Byzantina Breviora), Osmanlı Tarihinin Bizanslı Tanıkları*, İstanbul 2013, 82, 89, 95, 264, 280).

etmek pek mümkün değildir. 1422'deki tartışmaların süregelerek 1453'teki tartışmalara uzandığı ve nihayet fethe muhalif olanların elini güçlendirecek bir argüman sunduğu da kesinlikle düşünülebilir. Zira Emîr Sultan gibi büyük bir velînin tebşiratına rağmen şehrin fethedilememesi İstanbul'un fethinin müyesser olmayacağını iddia edenlerin delillerinden biri olmuştur denebilir. Aşağıda 1453'te fethe muhalif olanlar ve fetih taraftarları arasında yaşanan tartışmalar ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1422 kuşatmasında Ahmed Bîcân'ın tavrının da önemli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Ahmed Bîcân'ın İstanbul'un fethine olumsuz anlamlar yüklediği ileri sürülmektedir. Bununla ilgili literatürü aşağıda tartışacağız. Burada 1422 muhasarasındaki yaklaşımı üzerinde duracağız.

Ahmed Bîcân'ın 29 Mayıs 1453'te tamamladığı *Müntehâ* adlı eserinden anlaşıldığına göre müellifin II. Murad komutasındaki kuşatmaya bizzat katıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in "*Denizde bir kez gazâ' etmek on kez karada kara yerde gazâ' etmekten efdaldir; ve bir kez hacc eylemek hacc, eylemeyen kişiye on gazâ'dan efdaldir; ve hacca varmış kişi bir kez gazâ' etmek on hacdan yeğdir; ve bir kez denizde gazâ' etmek yüz kez tetavvû' yüz hacdan yeğdir*" hadisini naklettikten sonra şöyle yazar: "*el-Hamdüli'llâh! Nice kez denizde ve Konstantiniyye'de gazâ' etmişizdir. İnşâ'Allâhu Teâlâ gazâda şehîd oluruz*"¹⁸. Buradan da müellifin, İstanbul muhasarasına katılmayı Hz. Peygamber'in müjdesine nail olmak için bir vasita olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Bunlar, Ahmed Bîcân'ın şehrin fethi ve fethin kıyamet alameti olmasına farklı anlamlar yüklediğini gösterir. Hem fiten hadislerine işaret edilmesi hem de şehrin fethinin arzu edilip, bu uğurda şehid olunmak istenmesi günümüz araştırmacısı için bir tenakuz olarak görülebilir. Fakat durumun bir tenakuzdan ziyade özellikle İstanbul ile ilgili fiten hadislerine yüklenen anlamın farklılaşmasından, mezkûr hadislerin tarihin muhtelif dönemlerinde ve günümüzde farklı anlaşılmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

¹⁸ Ahmed Bîcân'ın "*Müntehâ*" İsimli *Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi*, haz. Ayşe Beyazıt, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, 416. Bu tez daha sonra kitap olarak neşredilmiştir (bk. Ahmed Bîcân, *el-Münteha: Fusûs'u'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul 2011).

1452’de İstanbul’un Fethine Muhalif Olanlar Hangi Argümanları İleri Sürüyorlardı?

Fatih Sultan Mehmed, 1452’de İstanbul’u fethetmek istediğini açıkça ilan ettiğinde ciddi bir muhalefetle karşılaştı. Muhaliflerin başını ise Veziriazam Çandarlı Halil Paşa çekiyordu, çünkü kendince haklı sebepleri vardı. Nitekim veziriazam, kuşatmanın muzafferiyetle neticelenmesinin bir taraftan kendi iktidarının sonu olacağını düşünüyor, diğer taraftan da bu teşebbüsün başarılı olmaması halinde devletin bekasına hanel geleceğine inanıyordu. Bu sebeple İstanbul’un kuşatılmasına karşı çıkan devlet adamları ve ulema ile birlikte bu teşebbüsün aleyhinde bir söylem geliştirdiler. Kuşatmaya muhalif olanlar ilk olarak şehrin daha önce de birçok defa muhasara edilmesine rağmen bir türlü fethedilemediği yani fethinin imkânsız olduğu; ikinci olarak zaten fethin hadislerde de işaret edildiği üzere bir kıyamet sebebi sayıldığı hususların üzerinde durmaktaydılar.

Muhalifler her fırsatta II. Mehmed’e, İstanbul’un ne kadar müstahkem bir şehir olduğunu, daha önce defaatle kuşatılmasına rağmen bir türlü fethedilemediğini, şayet şehir kuşatılırsa bunun daha büyük bir tehlikeye sebep olacağını anlatıyorlardı¹⁹. Karamanî Mehmed Paşa’nın anlatımıyla: “*Bu şehri; Rûm, Şam ve Trabzon denizlerinin kucakladığı iki kıta sarmıştı. Kâfirlerden büyük bir kalabalık bu şehri gece, gündüz koruyordu. Doğru ve sağlam düşünce sahibi olanlar burasının fethine imkân bulunmadığına, kâfirlerin elinden alınmasının muhal olduğuna, buraya mâlik olmaya çalışmanın soğuk demiri döğmeğe, burayı elde etmek istemenin kötü şeytandan hayır ummaya benzediğine hükmediyorlardı*”²⁰.

Şehrin fethinin mümkün olmadığıyla ilgili Kıvamî de şunları yazar: “*Gördiler ki bir mu’azzam kal’a. Hîç yir yüzünde bunun emsali bir kal’a dahi kimse görmüş degül. Kandakımın içine baktılar; gördiler dibi tahte’s-serâda; ve yukarı burç u barolarına baktılar, uçları fevka’l-’ulâda. İki taraftı arkalarını bahra virmiş ve bir taraftı sinesini berden yana dutmuş; içi toptolu cünd-i şeyâtîn ve melâ’in Frenk ve Rum, Arnavud, Bulgar ve Cinvoiz ve Katalan. Ne kadar ki yitmiş iki millettin eşirrâsı, müfsidîn ve münâfikîn var-ısa, Allâhu Ta’âlâ’nun ve Rasûliniün düşmenleri var-ısa, içinde cem’ olmuş-*

¹⁹ Tursun Bey, *Târîh-i Ebu’l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum, İstanbul 1977, 40.

²⁰ “Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi”, çev. Konyalı İbrahim Hakkı, *Osmanlı Tarihleri I*, İstanbul 1949, 352.

lar. Kazâ-peyker-ler ve kader-endâzlar, şöyle ki hisârün her burç u barolarından parniklarla ve zenâbereklerle tüfeklerle bir iki ferseng yirden âdem oğlanını hisar yöresine iltmezlerdi”²¹.

Halil Konevî de şehrin surlarının aşılmasının zorluğunu şöyle anlatır: “İkinci yıl Sultan Kostantiniyye’nin muhasarasına teveccüh eyledi. Kostantiniyye ki kâfirlerin muazzam şehirlerindendi. Gümüş üzerine işlenmiş siyah karartı gibiydi ki siyahlığı açıkça görünüyordu. O görülmemiş bir sur idi ki alanının heybeti ve azametinin parlaklığını insanlık görmüş ve cihan dönmüştü. Öyle bir şehirdi ki evlerinin tarafları mermerden işlenmişti. Ve öyle bir şehirdi ki burçlarının dışı ve çayurlarının içi perilerin şarap kadehinden düzenlenmişti. Ve öyle bir hisardı ki kubbesi yüz yıllık mesafeden görünürdü. “Ayların burcu.” Ve öyle sağlamdı ki burcun sağlamlığı yerden göğe kadar hikâye olmuştur ve öyle sağlam bir belde idi ki binalarının sağlamlığı rivayetlere konu olmuştur. “Onların yerleri sağlamdır.” Beğenilen ve tamah edilen bir şehir idi. Denizden ve karadan çok muhasara edilmiş fakat tasarruf altına alınması zordu”²².

Konevî, şehrin fethi hususunda, hatalı biçimde II. Mehmed’e muhalefet edenlerin bulunduğunu da “Bu düşüncelerde olmak gerçekten kötüdür. İşte burası o kahramanlar kahramanı ve sultanlar sultanı olan cihan sultanının teveccühünü celp etti. Onun böyle bir yeri alamayacağını ve fethedemeyeceğini söylemek gerçekten bilgisizlik ve cahilliktir ki onun burayı alamaması imkânsızdır ve böyle düşünmek pişmanlıktır” cümleleriyle izah eder²³.

İdris-i Bitlisî de şehrin fethedilemez olduğuna dair kanaatlerle ilgili şu bilgileri verir: “...kâfir ve İslâm beldeleri arasında mahsur kalan bu beldenin surları Rum ülkelerinin bütün hisarlarından daha büyük ve son derece sağlam idi. Burası bir merkez durumundaydı ki, bütün Rum ülkeleri ve şehirleri uydusu gibiydi. Bu şehir öyle bir kale mesâbesindeydi ki, hendeği derin denizlerdi. Rumun iki büyük bölgesi olan Anadolu ve Rumeli arasında bir geçit şeklinde en iyi noktada yer almaktadır. Müslüman sultanların her bir zuhurunda, bilhassa Sultan’ın vâlidî Murad Han, her taraftan mülk ve hükümeti Konstantiniye dâr eyleyip bir merhaleye kadar Anadolu

²¹ Kivâmî, *Fetihnâme*, haz. Ceyhun Vedat Uygur, İstanbul 2007, 136.

²² Osmanlı’da Farsça Tarih Yazıcılığı ve Hacı Halil Konevî’nin *Tevârih-i Âl-i Osman Adlı Eserinin Tercümesi*, haz. Engin Salduz, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2019, 62.

²³ Osmanlı’da Farsça Tarih Yazıcılığı ve Hacı Halil Konevî’nin *Tevârih-i Âl-i Osman Adlı Eserinin Tercümesi*, 64.

ve Rumeli şehir ve hisarlarını elde etmişti. Sultan'ın her bir ecdâdı zamanında, hususan Sultanü'l-guzât Murad Han her ne kadar bu şehri de teshir ve fetih maksadıyla hareket etmişler, ancak birkaç büyük engel sebebiyle bu memleketin fethi geri kalmıştır. Fethin önünde tedbiri mümkün olmayan iki büyük engel bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi; bu büyük şehri bütün küffârın merkezi mesâbesindeydi: Ayasofya Kilisesi Hazret-i İsa'nın makarrından sonra bütün müşrikler için en önemli mabed sayılıyordu. Bu mabedi tazîm ve tekrîm ederlerdi. Ne zaman ki azîm bir vâkıa zuhûr etse, müşrikler ordusu kara ve denizden yardıma koşarlar ve bu şehri müdafaa da her zaman hazır bulunurlardı. Frenk, Ungurus, Çasar ve Rus Hıristiyan krallarının müttefiken hareket etmeleriyle hiçbir zaman savaş ve tehlike bu şehrin surlarına ulaşmamıştı. Hal böyle olunca, imânın nam u nişânı, hikâye şekli dışında bu şehre giremiyorlardı. Bir diğer engel ise, müslüman sultanların vüzerâ ve ümerasının bu hususta sorumsuz davranmalarıydı. Zira ne zaman ki gazi sultanlar Konstantiniye'nin fethine azmedip asker toplasalar, vüzerâ ve ümera fâsıd tamahları için, bu hareketi durdurmak üzere çeşitli hile ve tezvîre başvururlardı. Bunlar her zaman deliller ileri sürerek fetihden imtinâyâ hükmederlerdi. Bu duruma delil olarak da sâbık sultanların fetihden acziyetini gösterirlerdi"²⁴.

Şehrin fethedilemez olduğuna dair yalnızca Türkler'de değil Rumlar arasında da güçlü bir inanışın mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Oruç Bey, bu hususta şu rivayeti nakleder: "Edrene'de ejderhâ-peyker toplar dökdürüp dahi hisârün çengine ne gerek olursa anları bile alıp tostogru Kostantin üzerine düşdiler. Her taraftan toplar kadar yarağ olmaz. Kal'a çengine mahal ve münâsib olan yirlerden kurdurup döğmege başladılar. Kal'anun burçlarını ve bedenlerini çepçevre yıkdılar. Kostantin teküri nice idelüm deyü tanışık itdiler. Keşişler ileri gelüp ne korkarsın? Allâhu ta'âlâ bu şehri Türk'e nasîb itmez. İşda bizüm kitâbumuzda yazıludur ki döger döger almaz, âciz kalur döner yine gider. Noldunuz neye bayılırsız din bir mikdâr dahi gayret idüği kal'ayı virmen didiler. Bu sözi keşişlerden işitdiler sevinçle şâd oldular. Tekür dahi teselli ile kendüye gurur virüp emr eyledi. Hisârün götri" topların hisar başına çıkarup dâyiresine yer yerin dizdiler. Ve âdemlerden bedenlere

²⁴ İdris-i Bitlisî'nin Heşt Behişt'ine Göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi, haz. Muhammed İbrahim Yıldırım, Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, 119. Yayımları için bk. İdris-i Bitlisî, Heşt Behişt VII. Ketîbe. Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481, Tashih-Tahkik-Çeviri, haz. Muhammed İbrahim Yıldırım, Ankara 2013.

dahi âdem çıkardılar. Ehl-i İslâm 'akarsu çağırıp dürlü dürlü cevâblar herbeler söyleyüp hâşâ Sultân Muhammed'e dil uzadup mühmel mühmel sözler söylediler. Hattâ kendüsi dahi işidüp bî-huzûr oldu".²⁵

Çandarlı ve taraftarları, kuşatmanın yanlış olduğunu ortaya koymak üzere hadislere, özellikle de İstanbul'un fethinin kıyameti başlatacağına dair fiten ve melâhim hadislerine müracaat ettiler. Bu konuda muhaliflerin hem şehrin fethinin mümkün olmamasını hem de kıyamet ile ilgili hadisleri delil göstererek İstanbul kuşatmasına nasıl karşı geldiklerine dair Kemalpaşazâde şu önemli bilgileri verir: "*Erkân-ı dîvân-ı keyvân-eyvân-ı pâdişâhî, a'yân-ı sükkân-ı südde-i âsumân-mekân-ı şâhî, işaret ü ibâretle ol kal'ay-i men'ün menâ'atını ve içinde dâyire-i şümârdan bî-rûn ve' hadd ü adedden efvân menâ'a cemâ'atını beyân eyleyüb, ârây-ı cihân-ârâlarını bir araya cem' etdiler; fethine ikdâm olduğu takdirce encâm-ı kâr husûl-i merâma vüsûl bulmayub, kesr-i şevket-i İslâm şenâ'atin ta'rîz u kinâyetle arz eyleyüb her çend ki sultân-ı ercümendi, ol himmet bülendi muktezâsından men' etdiler; imdâd-ı emdâd-ı ilâhîye mu'temid olub emrinde mucidd oldu; kim-senin fikrinden müstemidd olmayub kendü re'yinde müstebid oldu. "Sıkku bi'n-nâsi rüyedîn" emseliyle amel kıldı, erbâb-ı 'arz bu bâbda eshâb-ı garaz idüğün bildi. Çün vezîr ü müşirin bu bâbda tedbîr-i pür-tezvîri iktizây-i havây-i nefsi leimden sâdır idüğü akl-ı selîmine ve ta'b-ı müstakimine mütebâdır idi, her biri kendü kolayın gözleyüb, "devlete lâyük hizmet kulâyın, maslahat bitmesinde olayın" dimedikleri zamîr-i münîr-i âyine-nazîrinde zâhir idi"²⁶. Müellif, Çandarlı Halil Paşa'nun fetihteki rolünü anlattığı kısımda da kuşatmaya muhalif olanların bunu nasıl meşrulaştırdıklarını şöyle izah eder: "*Cümle hiyelinden biri bu ki, Rûm diyârî'nun ulemây-ı kibârın kalem-i fetvâ ile müsellemler olan nâmdârın pâdişâh-ı gerdûn-ıktidâra söyledürdi; ol kal'anun kal'ına ikdâm u ihtimâmdan mukeddemât-ı men'i her birine ibrâm idüb söyledürdi. Onlar dahi cenâb-ı kâmyâbun dest-i ihtimâmını akd ve pây-ı ikdamını akl etmek için ol bâbda nice fasl ehadîs-i bî-asl nakl idüb fâsid ihkâm iderlerdi: "Henüz mezkûr hisârın ki âlem ortasında iştihârla "ke'nârin alâ- alemdür, fethi hengâmı ve ol diyârda râyet-i islâmın ref'i eyyâmı gelmemişdür" derlerdi"²⁷.**

²⁵ Oruç Beğ Tarihi (Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım), haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2007, 79, dipnot nr. 452. Gelibolulu Mustafa Âlî de benzeri bir rivayeti nakleder (Kühû'l-ahbâr, C.II, Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481, haz. Hüdaî Şentürk, Ankara 2003, 11-12).

²⁶ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter (Tenkitli Transkripsiyon)*, haz. Şerafettin Turan, Ankara 1991, 31.

²⁷ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*, 91.

Kemalpaşazâde, Çandarlı Halil Paşa'nın özellikle İstanbul'un fethine muhalefet etmek üzere ulemanın "*kalem-i fetvâ ile müsellem*" olan nüfuzlu ve önde gelenlerini kendi tarafına çektiğini ileri sürer. Halil Paşa ulemanın önde gelenlerini yanına çekmek hususunda fazla zorluk yaşamamış olmalıdır. Zira kendisi de Osmanlı ulema ailelerinin en nüfuzlularından birine mensuptu ve Rumeli Kazaskerliği'ne kadar yükselmişti. Bu sayede kendi siyasî söylemlerini destekleme konusunda ulemeden destek bulmakta zorlanmamış olması gerekir.

Çandarlı'yı destekleyen ulemanın İstanbul kuşatmasına karşı çıkarken özellikle hadis literatürüne müracaat ettiği görülmektedir. Kemalpaşazâde buna "*ehadîs-i bî-asl*" diyerek hem işaret eder hem de bu hadislere nasıl baktığını ortaya koyar. Müellif, ulemanın hangi hadisleri delil gösterdiklerine dair bir misal vermese de bunların kıyamet ile ilgili hadisler olduğu açıktır. Zaten Kemalpaşazâde'nin ulemanın ağzından aktardığı "*Henüz mezkûr hisârün ki âlem ortasında iştihârla "ke'nârin alâ- alemdür, fethi hengâmı ve ol diyârda râyet-i islâmün ref-i eyyâmı gelmemişdür*" cümleleri de kıyamet hadislerine işaret eder.

Kemalpaşazâde'nin ancak işaret ederek bıraktığı hadis meselesine Emir Hüseyin-i Enîsî'nin *Menâkıb-ı Akşemseddîn* adlı eserinde açıklık getirilir. Enîsî'nin kaydı şöyledir: "*Feth-i Konstantiniyye sene hamse ve hamsîne ve semânü mietin târîhinde merhûm sultân Mehemed Han yigirmi bir yaşında pâdişâh oldu. Bir yıldan sonra Edirne'de ulemâ ve ümerâ ve a'yân-ı velâyet-ile Konstantiniyye fethin müşâvere eylediler. Bir kimse mübâşeret eylemeğe râzî olmadı. Ashâb-ı rasûlullâhdan ve hulefâ-i râşidînden ve sâyir nice pâdişâhlar Konstantiniyye fethine gelüp müyesser olmadığını beyân eyleyüp ve hadîs-i şerîf nakl eylediler ki "Ey ümmet, sizi altı şey bekliyor" dedi ve...beşinciyi şöyle anlattı: Sizinle sarıoğulları arasında bir barış başgösterip dokuz ay ya da bir kadının gebeliği boyunca size katılmaları sonra sizden ayrılmaya başlamaları" dedi. Altıncı dedi bir şehrin açılması dedi. Ey Allah'ın elçisi hangi şehir dedim. Konstantiniyye dedi". Öyle olsa Konstantiniyye'nün fethi Mehdi'nündür didiler. Sultân Mehemed'i gazâdan men' itdiklerinden Akşemsüddin işitdi, cevâb virdi ki evvelâ Konstantiniyye'yi Sultân Mehemed Hân fetih eyler, sonra benî asfar alur. Mevâlî ile çok mübâhese eyledi. Âhir Sultân Mehemed şeyhün sözine i'tibâr ve i'tikâd eyledi"*²⁸.

²⁸ Akşemseddin *Hayatı ve Eserleri*, haz. Ali İhsan Yurt-Mustafa Kaçalın, İstanbul 1994, 134.

Kıyamî de, muhalifler tarafından dile getirildiğine işaret etmeden, İstanbul ile ilgili kıyamet hadislerini delil göstererek şehrin muhkem ve fethedilmesi zor bir yer olduğunu söyleyenler olduğuna dair şunları yazar: “*Ve hatta hakkında Peygamber’in sahih hadisi de vardır: ‘‘Rasûllullâh (s.a.v) dedi ki: ‘Onlar ganimetleri taksim ederlerken, Kostantiniyye’yi fethedecekler’. Bir başka hadiste de şöyle gelmiştir: ‘İşitecek (veya görecek) olduğunuz şehrin bir tarafı karada, bir tarafı da denizde olacaktır’. Ashâb dediler ki: Evet ey Allah’ın elçisi’. Şüphesiz o namlı şehir ve öylesi bir sağlam kale bu olmalı, tâ yapılışının başlangıcından bu zamana dek müşriklerin ve şeytanların yuvası olmuştur. Böyle bir sağlam kaleyi de hiçbir zaman ve zeminde kimse görmüş değildir’’*²⁹.”

İstanbul’un fethinin zor olduğu, fetih sonrasında Molla Gürânî tarafından kaleme alınan ve Memlûk hükümdarına gönderilen fetihnâmede de özellikle belirtilir. Fetihnâmede, bu durumun üzerinde hassaten durulması, başarılan işin büyüklüğünü ve aşılması imkânsız görülen surların aşılarak fetih gerçekleştirildiğini anlatmak içindi. Fetihnâmede şehrin fethinin zorluğu şöyle tarif edilmiştir: “*Bu şehir kuvvetle teçhiz edilmişti ve ram edilmesi güçtü. Destekleri yüksek, temeli sağlamdı; cesur müşrikler ile- Tanrı onları nerede olurlarsa olsunlar terk etsin!- dolu idi. Bunlar iman ehline karşı kendilerini büyük görürler, Rodos, Katalan, Venedik, Ceneviz ve başkaları gibi Garb Adaları’nun şirk ve isyan ehlinde yardım alırlardı. Etrafı sağlam, kuvvetli, yüksek ve nizamı düzgün bir surla çevrilmişti. Büyük seleflerimiz, o büyük fehâmetli sultanlar, cihadın hakkını vererek çalıştıkları halde, onu ele geçiremediler ve ondan bir şeye nail olamadılar. Bu yeryüzü halkının dilinde Kostantiniye diye nam salmış olan büyük bir kaledir...’’*³⁰.”

Fetih sonrasında Edirne Kadısı İbrahim Efendi ve naibi Emin Bey’e gönderilen Türkçe fetihnâmede de “*kala-ı Kostantiniyye kim sâ’b-ı su’ûbet ile ru’b-ı meskûnda meşhûr ve ma’rûf idi. Şöyle kim, mülûk-i mâzî ve pâdişâhân-ı müteakdimîn hezârân rey ü tedbirle cidd ü cehd idüp fethine çâre ve imkân bulamamışlar idi’’*³¹ denilerek İstanbul’un fethinin zorluğuna dair kanaatler nakledilir.

²⁹ Kıyamî, *Fetihnâme*, 137-139.

³⁰ Molla Gürânî’nin kaleme aldığı nâme için bk. Ahmed Ateş, “İstanbul’un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar”, *İÜ Tarih Dergisi*, 7, İstanbul 1953, 17-18.

³¹ Burada fetihnâmenin Refet Yinanç tarafından yapılan neşri esas alındı, fakat bazı okuma kusurları yazmadan ikmâl edildi (*Mecmua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad

Fethе Muhalif Olanlara Karşı Fatih Sultan Mehmed Nasıl Bir Söylem Geliştirdi?

II. Mehmed'in İstanbul'u kuşatma niyeti ve bu tasavvurunu da farklı mecralarda resmî olarak dile getirmesi üzerine muhaliflerin değişik argümanlarla fethе direndiklerini; bu dirençte özellikle şehrin fethi ile ilgili kıyamet hadislerini ve daha önce şehrin fethedilememiş olmasına şehrin muhkem yapısını, daha önceden defalarca denenmesine rağmen fethedilememiş oluşunu ve nihayet fethi kıyamet alameti olarak nitelendirebilecek yorumlara kapı aralayan birtakım rivayetleri delil olarak ileri sürdüklerini gördük. Muhalefetin bu delillerine karşı II. Mehmed ve fetih taraftarları da karşı söylemler geliştirdiler. Bu minvalde özellikle 1452 kışında Edirne'de toplanan meşveret meclisinde Fatih Sultan Mehmed'in konuşması ve muhaliflerin itirazları önem arz eder.

1452 kışında II. Mehmed'in huzurunda yapılan meşveret meclisinde her iki taraf da kendi görüşlerini dile getirme imkânı bulmuş ve bu toplantının mahiyeti farklı kaynaklar vasıtasıyla günümüze intikal etmiştir³². Tacizâde Cafer Çelebi'nin naklettiğine göre Fatih, yaptığı konuşmada bundan sonra gaza için çalışacağını, bu maksatla memleketinin ortasında bulunan İstanbul'u fethetmeyi düşündüğünü beyan etmiş ve bu fikriyle ilgili devlet adamlarının görüşlerini açıklamalarını istemiştir. Devlet erkânının bir kısmı Sultan'ın fikrine olumlu yaklaşmasına rağmen diğer kısmı bazı gerekçeler ileri sürerek bu görüşün isabetli olmadığını beyan etmişlerdir. Tacizâde itiraz edenlerin gerekçelerini de şöyle sıralar: "*Bir kısmı da yapısının kuvvetli, giriş ve çıkış noktalarının zorluk ve sağlamlığını düşünerek, kuşkunun akılla çelişmesine yol*

Efendi, nr. 3879, vr. 40a; "Fatih'in Türkçe İstanbul Fetihnâmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 29, Nisan 1984, 19). Edirne kadısına gönderilen fetihnâmeyle ilk defa Tansel atfı yapmış (Selâhattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyetleri*, Ankara 1953, 91, 94) ancak fetihnâmeyle Edirne kadısının gönderdiği cevap ne Tansel ne de Yinanç tarafından kullanılmıştır (vr. 40b). Edirne kadısının gönderdiği cevap maalesef eksiktir. Çünkü mecmuada kadının gönderdiği cevabı ihtiva eden yalnızca bir sayfa mevcut ve devamını ihtiva eden sayfa(lar) ise kopmuştur.

³² Toplantının ayrıntıları ve kaynakların verdikleri bilgilerin mukayesesi için bk. Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara 1995, 124-126; Feridun M. Emecen, *Fatih ve Kıyamet 1453, İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, İstanbul 2017, 183-192.

verip, elde edilmesini anka kuşunu avlamaya benzetip, zabtedilmesi, gök kalesinin fethine denk sayılarak, bu husustan vazgeçilmesini daha uygun gösterdiler”³³.

Kritovulos ise Fatih’in konuşmasını uzun uzun nakledip, sultanın “kı-saca söylemek gerekirse, ya şehirle birlikte ülkeme sahip olurum ya da şehre sahip olamazsam onun uğruna ülkemi de kaybetmeye razıyım” diyerek kararlılığını a-lenen izhar ettiğini yazar³⁴. Bu kaynakta Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’un fethedilemeyeceği gibi bir düşünceye sahip olunmamasına İstanbul’un fethi-nin mümkün olmadığı şeklinde önyargının kırılması hususuna özellikle vurgu yapması ve şehrin fethinin nasıl mümkün olacağına dair izahatta bu-lunması aynı zamanda muhalefetin esas yaklaşım tarzının, şehrin fethinin imkânsızlığı minvalinde sürdürüldüğünün bir başka göstergesidir.

Fatih Sultan Mehmed, Çandarlı’nın bir kısım ulema aracılığıyla yaptığı muhalefete yalnızca siyasi, tarihi ve askerî şartlarla ilgili yapılması gereken-leri izah ederek karşı durmadı. Bunun yanısıra fethine inanarak kendisini des-tekleyen ulema vasıtasıyla da alternatif bir söylem geliştirdi. Bu mânâda özel-likle Akşemseddin ve Molla Gürânî’nin Sultan’ın en önde gelen destekçileri oldukları anlaşılmaktadır. Önde gelen Osmanlı ilmiye ricalinin, en azından bir bölümünün, şehrin ele geçirilmesinin mümkün olmadığına, zaten bunun için hadislerde işaret edilen zamanın da gelmediğine vurgu yaparak İstan-bul’un fethine muhalefet etmelerine mukabil Akşemseddin tam tersi bir tavır sergiledi³⁵. Bu hususta onun İstanbul muhasarasının en zor günlerinde Fa-tih’e gönderdiği mektupta, menakıbında ve *Kritovulos Tarihi*’nde önemli bil-giler mevcuttur.

³³ Celalzâde’nin *Selimmâmesi*’nin içindeki kısım (Celâl-zade Mustafa, *Selim-nâme*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Ankara 1990, 337-340. Kıvâmî de meşveret meclisinden, benzeri cümlelerle kısaca bahseder (*Fetihnâme*, 102-103).

³⁴ Fatih’in konuşmasının verildiği kısım için bk. *Krivotulos Tarihi 1451-1467*, çev. Ari Çokona, İstanbul 2012, 77-109.

³⁵ Akşemseddin’in İstanbul’un fethinde oynadığı role dair bk. İsmail Lütfi Çakan, “Fetih Hadisi ve Akşemseddin’in Fetihteki Yeri”, 160-162; Abdülkadir Özcan, “Akşemseddin, Fatih ve Fetih”, *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya 2000, 245-250; Mehmet Yavuz, “İstanbul’un Fethi ve Akşemseddin”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, 2017, 185-200.

Akşemseddin, 1453'ten önce iki defa Edirne'ye gelerek Fatih Sultan Mehmed ile görüşme imkânı bulmuştu³⁶. Onun Edirne'ye geldiği günlerde siyaset mahfillerinde İstanbul'un fethi meselesi gündemin ilk sırasındaydı. Bu tartışmalarda Akşemseddin'in de II. Mehmed'in yanında durduğu, istikbale dair bazı işaretlerde bulunarak İstanbul'un fethini müjdelediği ve bu sayede muhaliflere karşı bir söylem oluşturmada büyük hizmetler gördüğü anlaşılmaktadır. 1453'te İstanbul kuşatmasının devam ettiği günlerde Fatih'e gönderdiği mektubundaki şu ifadeleri konumuz itibarıyla önemlidir: *"Bu hâdise ki ol gemi ehlinden oldu. Kalbe hayli tekessür ve melâlet getirdi. Bir fırsat görünürdü fevt olduğuna gayretler geldi. Biri gayret-i dîn ki kâfirler ferah olup semânete-i a'dâi olundu. Ve biri bu ki mübârek vücûdunuza noksan rey ve adem-i nefâz-ı hükm nisbet olmak ve biri bu ki bu za'îfe adem-i isticâbet-i du'â nisbet olmak ve tebşîrimiz gayr-ı mu'teber olmak ve daha mahzûz çok"*³⁷.

Mektuptaki **"bu za'îfe adem-i isticâbet-i du'â nisbet olmak ve tebşîrimiz gayr-ı mu'teber olmak"** ifadeleri Akşemseddin'in fethi daha öncesinden müjdelediğini ve bunun da herkese ilan edildiğini; birkısım ulemanın aleyh-teki propagandasına karşılık Akşemseddin'in, fethi önceden müjdeleyerek tam tersi söylem geliştirdiğini gösterir.

1452'deki meşveret meclisinde İstanbul'un kuşatılmasına muhalif olanlar ile taraftar olanlar arasında neler konuşulduğuna dair önemli bilgiler veren Enîsî, Akşemseddin'in muhalif ulemanın kıyamete işaret eden kimi hadisleri delil getirerek kuşatmaya karşı çıkmalarına itiraz ettiğini ve mezkûr hadislerin kıyamete değil İstanbul'un II. Mehmed tarafından fethedileceğine bir işaret olduğu tezini yorumlayabileceği fikrini savunduğunu yazar³⁸.

*Menakıbnâme'*de, Akşemseddin'in yalnızca kıyamet ile ilgili bazı hadisleri farklı yorumlayarak İstanbul'un kuşatılmasını desteklediği değil, bunun yanında ileri sürülen hadislerle farklı yorumun yanısıra fethin kesinlikle

³⁶ Akşemseddin. *Hayatı ve Eserleri*, 26, 131-132; Orhan F. Köprülü-Mustafa Uzun, "Akşemseddin", *DİA*, II, 300.

³⁷ Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (=TSMA), nr. E 5584 (bk. Akşemseddin. *Hayatı ve Eserleri*, 345).

³⁸ Akşemseddin. *Hayatı ve Eserleri*, 134.

mümkün olacağına dair bazı tebşiratta da bulunduğu bilgisi de verilir³⁹. Bütün bunlar da Fatih Sultan Mehmed'in şehri kuşatma konusunda önündeki en büyük engelin, muhasaranın fetihle neticelenmeyeceğine dair artık aşılması hayli güç bir şekilde gelenekselleşmiş inanç olduğunu gösterir. Akşemseddin, hadisi farklı yorumlayarak öncelikle fethin mümkün olduğunu aklen iddia etmiş, tebşiratıyla da bu görüşünü mânen desteklemiştir. Buna mukabil, 29 Mayıs 1453'te fetih gerçekleşene kadar söylem itibarıyla müşkil durumda olanın Fatih ve taraftarları olduğu kesindir. Zira muhalifler tarihen sabit olan İstanbul'un fethedilemez olduğu vakasından hareket ediyorlar ve kıyamet hadislerine de bu mânâda anlam veriyorlardı. Bu yaklaşım ve yorum, 29 Mayıs'a kadar da daha güçlü ve doğru yorum olarak görülüyordu. 29 Mayıs akşamında ise fethin müyesser olmasıyla bir taraftan muhalif söylemin mesnedi büyük oranda hükümsüz kalırken diğer taraftan da Akşemseddin gibi ulemanın tebşiratının da doğruluğu tescil edildi.

Akşemseddin'in İstanbul'un fethiyle ilgili hadisleri fethin müjdesi olarak yorumlaması ve şehrin fethedilemez olduğu inancına meydan okuması, mezkûr hadislerin yorumlanmasında bir dönüm noktası olmuş gibidir. Zira İstanbul'un fethini anlatan ve bunun için kıyamete işaret eden hadislerine atıf yapan müelliflerin neredeyse hepsi, hadisleri fethin müjdelenmesine bir delil olarak yorumlamışlardır. Buna mukabil, modern araştırmalarda bu duruma dikkat edilmemiş ve bu hadislere atıf yapan Osmanlı müelliflerinin tümünün fethi muhalif oldukları gibi garip bir sonuca ulaşılmıştır.

Muhalif ulemaya karşılık II. Mehmed'in yanında duran ve fethin mümkün olduğuna dair söylemin oluşmasında büyük hizmetleri bulunan bir diğer şahsiyet Molla Gürânî'dir. Gürânî, daha şehzadelik yıllarından itibaren Fatih'in yakınında bulundu ve onun ikinci saltanatında 1451'de Rumeli Kazaskerliği'ne getirildi. İstanbul'un fethinin gündeme geldiği 1452'de de kazasker olarak görev yapmaktaydı. Kaynaklarda Gürânî'nin fetih taraftarı

³⁹ Kritovulos, Edirne'de 1452'de İstanbul kuşatmasının tartışıldığı günlerde muhaliflerin söylemine karşılık bazı âlimlerin ise fethi müjdelediğini yazar. İlgili bölüm şu şekildedir: *"Bu yüzden, artık onu hiçbir şey durduramazdı; elindekilerle yetinerek barışı korumaya niyeti yoktu. Savaş ilan ederek Polis'i fethetmek istiyordu. Bu hedefini, çok önem verdiği bazı ilahi işaretler ve geleceği tahmin edebilenlerin kullandığı kehanet, alamet ve belirtiler de destekliyordu. İlahi işaretlerin tümü aynı şeyi öngörüüyordu, Polis'i fethedenin kendisi olacağını söylüyordu"* (Kritovulos Tarihi 1451-1467, 77).

grubun içinde yer aldığı kaydedilir⁴⁰; fakat ayrıntı verilmez. Onun fetih sonrasında Memlûk sultanına gönderilen nâmeyi kaleme aldığı bilinmektedir. Bu nâmedeki bilgilerden hareketle Gürânî'nin fetih öncesinde, İstanbul'un fethine muhalif ulemanın atfı yaptıkları hadisleri farklı zeminlerde yorumladığı anlaşılmaktadır. Zira nâmede, İstanbul'un fethiyle ilgili kıyamete işaret eden hadisleri olumsuz çağrışımlar taşıyan birer referans olarak değil; bilakis Fatih'in fethinin büyüklüğünü ve dinî meşruiyetini ortaya koymak üzere kullanmıştır⁴¹. Gürânî'nin buradaki yorumu, fetih öncesinde Akşemseddin'in hadislerle getirdiği yorumla neredeyse aynıdır. Tek farkla ki biri fethedilmenden evvel bir tebşiratta bulunmuş ve fethin imkânsız olmadığına işaret etmiş⁴², diğeri ise fetihden sonra İslâm âleminin imkânsız olarak gördüğü şeyin Fatih tarafından hayata geçirildiğini haber vermiş ve böylece II. Mehmed'in büyüklüğünü vurgulamak istemiştir.

İstanbul'un fethi ve fethin tebşir edilmesi Osmanlı sufi çevreleri açısından yüksek bir değer ve anlam taşımaktaydı. Mesela bunlardan biri Emîr Sultan'ın halifelerinden Hacı İsa Dede idi. İsa Dede, Fatih Sultan Mehmed'in yakınlarından biriydi ve İstanbul'un fethinde de bizzat bulunmuştu⁴³. İstanbul'un fethi ile ilgili İsa Dede ile Aşıkpaşazâde arasında şöyle önemli bir konuşma nakledilir: *"Ve gine nakl-i sahîhle menkûldir Aşık Paşâ oğlu Pîr Azîz rahmetüllâh rivâyet idüb didi kim ol vakit kim İslambol gazâsına vardık. Gördim Hâcî İsâ Dede merhûm anda gelmişin. Ben didim yâ Hâcî karındâş, işbu yıl sizi Hicâz seferine gitdi diyü istimâ' olındı idi. Ne oldı kim gine bunda hâzır olmışsınız? diyücek, ayıtdı kim yâ karındâş, belî kîbel-i Hakk'dan emirlenüb Hicâz'a müteveccih olmışdım. Andan kîbel-i Hakk'dan buyurık oldı kim teveccühin olub ve hâlis niyyetün olduğı*

⁴⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *DİA*, XXX, 248-250.

⁴¹ Ahmed Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", 14-21.

⁴² Akşemseddin'in bu tebşiratını ve Hz. Eyyüb'un kabrinin keşfini "efsane/hikâye/fıkra/mitos" olarak görenler de mevcuttur. Her ne kadar bazı tarihçiler başka tarihçilere "Akşemseddin'in tebşiratu ve keşfini düz bir mantıkla mahkûm etmemesi" gerektiğini tavsiye etse de kendileri bu mantıktan kurtulamamıştır. Bu çelişkili duruma güzel bir misal için bk. Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 336-338.

⁴³ İsa Dede ile Fatih Sultan Mehmed'in arasındaki yakınlığa dair Emîr Sultan menâkıbnâmelerinde önemli bilgiler nakledilir. Hatta bu yakınlığın bazı Osmanlı ulemasını rahatsız ettiği belirtilir (bk. *Menâkıb-ı Emîr Sultan (Hüsâmeddin Bursevî) İnceleme ve Metin*, haz. Nurettin Kahraman, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, 278-283, 294-295, 301).

ecilden hacın makbûl oldu. İmdi işbu yıl İslambol feth olınsa gerek, dön var ol gazâda bile ol diyü buyurdılar. Ol ecilden geldim, didi; çünkim bu kelâmı işidüb İslambol fethine şühemiz def olıcak; Allah'a hamd eyledik"⁴⁴.

Çağdaş kaynaklarda yer almamakla birlikte muahhar kaynaklarda Fatih Sultan Mehmed'in Nisan 1453'te Edirne'den hareket ederken askere yaptığı konuşmada âyet ve hadislerden deliller getirerek fethin müyesser olacağını, fethedildiği takdirde bu beldenin Hz. Peygamber'in hadislerinde işaret ettiği üzere güvenilir bir yere döneceğini anlattığı⁴⁵, hatta bu konuşma esnasında "*Kostantiniyye muhakkak feth edilecektir. Onu fetheden emir ne güzel emir, onu fetheden ordu ne güzel ordu*" hadisine de atıf yaptığı yazmaktadır⁴⁶.

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinden sonra da benzer söylemler geliştirmeye devam etti. Fethin kutlu ve tebşir edilmiş olduğunu ortaya koymak üzere gayret gösterdi. Bu minvalde bir taraftan İstanbul ve şehrin sembolü olan Ayasofya'nın tarihlerini farklı bir kurgu içinde yazdırdı; diğer taraftan da fethin meşruiyet kaynaklarından Eyyüb Sultan'ın kabrinin bulunması için özel bir gayret gösterdi. Yine bu mânâda şehrin mamur hale getirilmesi de olumlu söylemin hem mesnetlerinden biri hem de kendisi hâline getirildi. Bu yüzden olsa gerek kıyamete işaret eden hadislerde şehrin harap olması yerine imar edilmiş bir şehir kurgusu merkeze alındı. Kemalpaşazâde'nin ifadesiyle "*kahr ile tedmîrden sonra mihr ile ta'mîr etti*"⁴⁷. Bunun yansıması olarak da Osmanlı tarihlerinde çoğu zaman İstanbul'un fethinin askerî serencamından ziyade şehrin kadim tarihi ve imarı konusu öne çıkarıldı.

⁴⁴ *Menâkıb-ı Emir Sultan (Hüsâmeddin Bursevî) İnceleme ve Metin*, haz. Nurettin Kahraman, 300. Aynı menâkıb için ayrıca bk. *Yahyâ Bin Bahşî'nin Menâkıb-ı Emîr Sultân (Menâkıb-ı Cevâhir) Adlı Eseri, İnceleme-Metin*, haz. Hatice Liman, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008, 115.

⁴⁵ Hoca Saadeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1279, I, 430.

⁴⁶ *Solak-zâde Tarihi'nin Tahlili ve Metin Tenkidi*, haz. Süleyman Lokmacı, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015, 279-280.

⁴⁷ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*, 96.

İstanbul, Ulemanın Duası Hürmetine mi Yoksa Kılıç Hakkı İle mi Fethedildi Tartışmasının Esası Nedir?

İstanbul kuşatmasına muhalefet eden ulema ile ilgili olması hasebiyle burada başka bir iddiayı da ele almamız gerekir. İddiaya göre İstanbul'un fethinden sonra şehre giren Fatih Sultan Mehmed ile kendisini karşılayan ulema arasında bir tartışma yaşanmıştır. Tartışmanın sebebi, ulemanın fethin kendi duaları yüzü suyu hürmetine müyesser olduğunu ileri sürmelerine mukabil, II. Mehmed'in bunun kılıcının hakkıyla olduğunu savunmasıdır. Bazı kaynaklarda bu tartışmanın Fatih ile Akşemseddin arasında yaşandığı dahi ileri sürülmüş ve Akşemseddin'in İstanbul'dan ayrılması bu tartışmaya bağlanmıştır. Buna mukabil tartışmanın mahiyeti iddia edilenlerden oldukça farklıdır.

Rivayetin kaynağı Kemalpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eseridir. Bu eserde Fatih Sultan Mehmed'in törenle İstanbul'a girişi esnasında yaşananlar anlatılırken Sultan'ın bir kısım ulema ile diyaloguna da yer verilir. Kemalpaşazâde'nin anlatımıyla Fatih'in konuştuğu ulema, Çandarlı Halil Paşa'nın hevâsına tâbi olup İstanbul'un fethine muhalefet etmiş bulunanlardır. Bu ulemanın "*Elhamdülillah, ehl-i ilmün duası cündiyle hisâr feth oldu. Pâdişâh-ı İslâm-penâh ceş-i küffâr-ı bed-fercâma zafer buldı*" mânâsındaki sözleri üzerine Fatih de kuşatmaya muhalif oldukları için kendilerinden incindiği ulemaya hitaben, "*Monla*⁴⁸, *salusluğa yer yok, kendü kılıcım alubdururun, kim-senüzden himmet ve inâyet olmamışdır; deşt-i vegada dest-i ihtimâmla kûs-i ikdâmı yalnız çalub âvâze-i fethi dervâze-i eflâke salubdururun*" demiştir⁴⁹. Anlaşılacağı üzere, Fatih'in kılıç hakkını savunduğu ve dualarının fetihle etkisinin olmadığını ifade ettiği ulema, İstanbul'un kuşatılmasına karşı olan ve Çandarlı Halil Paşa'nın yanında duranlardır. Yoksa II. Mehmed'in sözünün Akşemseddin ve fethine katkısı olan diğer âlimlerin dualarıyla bir ilgisi yoktur⁵⁰.

⁴⁸ Metinde "Menule" şeklinde okunmuştur ancak kelimenin "monla" okunmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

⁴⁹ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*, 93.

⁵⁰ Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Hakan Yılmaz, "İstanbul'un Fethi ve Akşemseddin'in Fetihteki Rolü İle İlgili Yeni Bazı İddiâlar Üzerine", <https://www.hakikat.com/hakikat-dergisi/istanbulun-fethi-ve-aksem-seddinin-fetihteki-rolu-ile-ilgili-yeni-bazi-iddialar-uzerine> (son erişim tarihi 3 Mart 2020).

Meşhur Fetih Hadisi Osmanlılarda İlk Defa Kim Tarafından ve Hangi Anlamda Kullanılmıştır?

İstanbul'un fethinin tebşir edildiği, bu fethi gerçekleştirecek emir ile onun askerlerinin övüldüğü "*Kostantiniyye elbette fetholunacaktır, onu fetheden kumandan ne güzel kumandan ve onu fetheden ordu ne güzel ordudur*" mealindeki meşhur hadise⁵¹ ilk defa Mehmed Neşrî'nin atf yaptığı; Neşrî'den önceki Osmanlı müelliflerinin bu hadisi bilmedikleri iddia edilmektedir⁵². Neşrî'nin eserinin sonraki teliflerinde yer verilen mezkûr hadisin, ilk versiyonda bulunmaması bu iddia sahiplerinin en büyük mesnedi durumundadır⁵³. Aynı görüşü paylaşanlar, Osmanlı aydınının meşhur hadis yerine İstanbul'un fetihle ilgili fiten hadislerine yoğunlaştığını veya bunlara atf yaparak fethi muhalif bir tavır sergilediklerini savunmaktadırlar.

⁵¹ Hadisin senetleri ve bunlarla ilgili değerlendirmeler için bk. İsmail Lütfi Çakan, "Fetih Hadisi ve Akşemseddin'in Fetihteki Yeri", 155-157; Mehmet Ali Kulat, "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 37/2, Nisan-Haziran 2001, 5-23; İmamzâde Mehmed Es'ad Efendi, *Değeri ve Tesiri Açısından Fetih Hadisi*, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 2002; Adem Aslan, *Fetih Hadisleri*, 43-46.

⁵² Emecen'in bu konudaki görüşü şu şekildedir: "Ancak burada yeri gelmişken fetih müjdesini bildiren, hatta fethedecek kumandanın adını veren hadisler dönemin Osmanlı kaynaklarında hiç atf yapılmadığı, bunların sonraki muahhar dönemlerde ortaya çıktığını belirtmek gerekir" (Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 43). Buna mukabil zikredilen hadisin bilinmemesi mümkün değildir. Çünkü bu hadisin yer aldığı kaynaklar Osmanlı aydınları tarafından da iyi bilinen eserlerdir. Bunun en güzel delili de fetih hadisini ihtiva eden yazma eserlerin bazılarının İstanbul kütüphanelerindeki mevcudiyetidir. Mesela bu eserlerden İbn Kânî'nin *Mu'cemü's-Sahâbe* adlı eseri Köprülü Kütüphanesi, nr. 452'de; Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr* adlı eseri Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, nr. 465/1-2'de; İbn Manda'nın *Esmâü's-Sahâbe* adlı eseri Köprülü Kütüphanesi, nr. 242'de, Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin *Ma'rifetü's-Sahâbe* adlı eseri, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, nr. 497/1'dedir (bk. Ali Yardım, "Türk'ün Şeref Madalyası: Fetih Hadisi", 68-69). Ayrıca Emecen'in hadisin mahiyetini de tam olarak anlamadığı görülmektedir. Çünkü Emecen, İstanbul'un kimin tarafından fethedileceğine dair hadisler olduğunu ve bunların Osmanlı aydını tarafından bilinmediğini "**fethedecek kumandanın adını veren hadislere**" ifadesiyle vurgular. Buna mukabil şehrin fethi ile ilgili hadislerin hiç birinde bu kişinin ismi doğrudan verilmediği gibi işarette dahi bulunulmamıştır.

⁵³ Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 43, dipnot nr. 38.

Tespitlerimize göre Neşrî'den önce de İstanbul'un fethiyle ilgili olumlu anlamda yorumlanan hadislere atıf yapılmıştır⁵⁴. Bu minvalde Bayatlı Mahmud, 1482'de tamamladığı düşünülen *Câm-ı Cem-i Âyin* adlı eserinde "*İstanbul'un fethi büyük hizmettir*" anlamındaki bir hadise atıf yapar⁵⁵. Bayatlı Mahmud'un bu atfı İstanbul'un fethi ile ilgili fiten hadisleri haricindeki hadislerin de Osmanlı müellifleri tarafından bilindiğini gösterir⁵⁶.

Osmanlı müellifleri İstanbul'un fethinin Hz. Peygamber tarafından müjdelendiğini "*Ümmetimden gemiye binen ilk ordu (cenneti) kendilerine vacip kılmiştir. Ayrıca ümmetimden kayserle ilk olarak gaza eden ordunun günahları affedilmiştir*" hadisine⁵⁷ atıf yaparak da savunurlar⁵⁸.

İlk dönem Osmanlı kaynaklarında zikredilen "*Her kim Kostantıniyye'de Ayasofya içinde iki rekât namaz kıla, cennetlikdür*" mealindeki hadis de şehrin fethine yönelik bir ideal ve hedef sunduğu düşünülebilecek niteliktedir⁵⁹.

"*Kostantıniyye elbette fetholunacaktır, onu fetheden kumandan ne güzel kumandan ve onu fetheden ordu ne güzel ordudur*" hadisini tam haliyle eserine alan ilk Osmanlı müverrihinin Mehmed Neşrî olduğunun iddiasını yukarıda belirttik. Buna mukabil Neşrî'nin müellif nüshasına en yakın ve en eski nüshalarında bu hadis kaydedilmemiştir. Neşrî'nin kaleminden çıktığı tahmin edilen ve 1485 yılı olaylarına kadar meydana gelen hâdiseleri ihtiva eden Menzel

⁵⁴ Bu konuya yukarıda zikrettiğimiz çalışmada İdris Bostan da temas eder.

⁵⁵ *Osmanlı Tarihleri I*, 396.

⁵⁶ İstanbul'un fethiyle ilgili olumlu ve olumsuz işaretler taşıyan hadislerin bir arada değerlendirildiği önemli bir çalışma için bk. İdris Bostan, "Konstantıniye Elbette Fetholunacaktır"

(https://www.academia.edu/36740465/_Kostant%C4%B1niyye_elbette_fetholunacaktır%C4%B1r_Osman%C4%B1_Kaynaklar%C4%B1nda_Fetih_Hadisi)

⁵⁷ Hadisin tam metni için bk. İdris Bostan, https://www.academia.edu/36740465/_Kostant%C4%B1niyye_elbette_fetholunacaktır%C4%B1r_Osman%C4%B1_Kaynaklar%C4%B1nda_Fetih_Hadisi, 32

⁵⁸ Kemalpaşazâde bu hadise Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin bulunması bahsinde temas eder (İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*, 100). Şeyh Mer'î b. Yusuf el-Kermî de II. Osman'a sunduğu *Kalâidü'l-ıkyân fi Fezâil-i Âl-i Osman* adlı Arapça eserinde bu hadise, İstanbul'un fethinin bizzat Hz. Peygamber tarafından tebşir edildiğini belirtmek için atıf yapar (bk. Eyüp Öztürk, "Araplar ve Osmanlı Hanedanı: Mer'î b. Yusuf Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, 2011, 241-276; *Osman Oğulları'nın Menşei ve Üstün Vasıfları*, yay. haz. A. Rıza Karabulut, Ankara 2008, 256-257).

⁵⁹ *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman (F. Giese Neşri)*, haz. Nihat Azamat, İstanbul 1992, 107.

nüshasında, ilgili kayıt şu şekildedir: “Gaziler şehre girüp, tekfurun başın kesdiler. Ve Kir-Luka’yı ta’allukâtıyla esîr itdiler. Ve dahi bir düzme varıdı, Osmân-oglu dirlerdi, anı dahi depelediler. Şehrin yagma idüp, mübâlağa toyumluklar oldı. Hattâ, darb-ı mesel olmuşdur, bir kişiyi gınâya nisbet itseler, ‘İstanbul yağmasına mı tuş geldün’ dirler. El-kıssa, anda olan toyumlukları tamâm zıkr idersevüz, kelâm tatvîl olur”. Neşrî’nin eseri, daha sonra birçok defa istinsah edilmiş ve bu istinsahların bazılarında metne ilaveler de yapılmıştır. Fetih hadisinin kaydedildiği ve Neşrî’nin ilk versiyonuna özellikle İstanbul’un fethi bahsinde uzun eklemeler yapılan nüsha ise 22 Ramazan 1066/19 Temmuz 1656’da istinsah edilmiştir. 1656 tarihli nüshada fetih hadisinin de geçtiği bölüm şu şekildedir: “Gaziler şehre girip, Tekvurun başını kestiler ve veziri Kir Luka’yı dahi ta’allukatiyle esir ettiler. Ve dahi kalede Osman oğlu geçinir bir düzme varıdı, anı-dahi tepelediler. O har-nihâd horyadlarını bi-esrihim kılıçtan geçirdiler. Ehl ü ıyallerini esîr-i selâsil ü eglâl edip, Ayasofya’da vesâir kiliselerde altın ve gümüş putları gaziler nacak üşürüp, kimi kolunu, kimi budunu, kimi başını götürüp ve kâfirlerin meta’larından her ne-kim buldular ise, yağma edip, mübâlağa doyumluklar oldu. Kale’n-Nebi aleyhi’s-selâm, “Letüftehannel-Konstantiniyyete ni’me’l-emîrî emîruha ve ni’me’l-ceyşü ceyşühâ”. Hatta Gaziler Filoriyi, akçeyi ölçek ile bahş ettiler. Ol vakitten beri darb-ı mesel olmuştur ki, bir kişiyi gınâya nispet etseler, “İstanbul yağmasına mı tuş oldun” derler”⁶⁰.

Görüldüğü üzere fetih hadisi, ilk defa Mehmed Neşrî tarafından kullanılmamış, 1656 tarihli istinsah nüshada müstensih tarafından ilave edilmiştir. Ayrıca müstensih mezkûr hadisi, bugün anladığımızdan oldukça farklı bir anlamda kullanmış gibidir. Müstensihin burada İstanbul’un fethinde askerin büyük ganimete nail olarak sevineceğinin tebşir edildiğine vurgu yaptığı açıktır. Benzeri bir kurguyu, hadise değil de Kur’an’a atıf yaparak Behiştî de nakleder ve şunları yazar: “Sağîr ü kebîr, bernâ vü pîr bend-i kemened ile esîr olup ganî vü fakir dest-gîr ü hakîr oldılar. Gazîlerün ellerine bî-hisâb esbâb ile garrâ mahbûblar ve hüsnâ mahbûbeler girüp, bî-kıyâs ecnâs-ı kelâ ve envâ-i dîba sîm ü zer ü evânîler girdi “Ve adekümillâhü megânime kesîraten te’huzûnehâ (Allah size elde edeceğiniz birçok ganimetler vaat etmiştir)” va’desi muhakkak oldu”⁶¹.

⁶⁰ Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, II, haz. Faik Reşit Unat- Mehmed A. Köymen, Ankara 1995, 705-707; Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2008, 313-314.

⁶¹ Behiştî Ahmed Çelebi, *Târîh-i Behiştî (Vâridât-ı Sübhânî ve Fütühât-ı Osmânî) (791-907/1389-1502)* II, haz. Fatma Kaytaz, ed. Mertol Tulum, Ankara 2016, 270.

Meşhur fetih hadisine ilk defa Neşrî atf yapmadığına göre, bu bilgiyi literatüre ilk kez kim kazandırmıştır? Şimdiki tespitlerimize göre İstanbul'un fethedileceğinin tebşir edildiği ve bunu hayata geçirecek olan kumandan ile askerlerinin övüldüğü hadis, ilk defa II. Bayezid dönemi Arap ulemasından Ahmed b. El-Hüseyin bin Muhammed bin el-Uleyf tarafından kaydedilmiştir. Uleyf, II. Bayezid'e sunduğu *Kitâbü'd-Dürri'l-Manzum Fî Menâkibi's-Sultân Bâyezid Melikü'r-Rum* adlı 30 Mayıs 1505'te tamamladığı kitabında İstanbul'un fethinin kıyamet alameti olup olmadığına dair de bir bölüm tahsis etmiştir. İstanbul ile ilgili iki müstakil başlık açmış ve bunlarda önce şehri met-hetmiş, sonra da şehrin tarihinden anekdotlar nakletmiştir. Müellif, bu vesileyle şehirle ilgili gördüğü birtakım hadisleri de kaydetmiştir. Burada İstanbul'un fethinin kıyamet alameti olup olmadığı, Osmanlılar tarafından hâkim olunmasının kıyameti başlatacak olan mı yoksa kıyamet başlangıcın-dan önceki fetih mi olduğu meselesi rivayetler üzerinden müzakere edilir. el-Uleyf, bu meyanda "*Kostantiniyye bir gün mutlaka fetholunacaktır. Onu fetheden asker ne güzel asker, onu fetheden kumandan ne güzel kumandan-dır*" hadisini de nakleder⁶². Müellif, İstanbul'un fethini de detaylı şekilde anlatırken gemilerin nasıl karadan yürütüldüğünü bazı Rumlardan duyduklarına istinaden yazar. el-Uleyf'e göre İstanbul'un fethinin taşıdığı anlam şöyle özetlenebilir: "*Onun fethiyle Müslümanların gözü aydınlanmış ve Allah bu fetihle din düşmanlarını da zelil etmişti. Fetihle birlikte kötülük kapıları kapandı ve İslâm dinine de büyük faydalar sağlandı. Allah, Sultan Mehmed'in iyilikleri arasında sayılan bu büyük fethi Sultan için hazırladı. Bu fetih, Osmanoğulları memleketini temeli sağlam, direkleri sarsılmaz, bilek kemikleri gibi güçlü, bahar yağmurları gibi akıcı ve yardımları tükenmez kıldığı gibi sevinçleri de Ad Kavmi'nin yüksek binalarını geçmişti. Sultan Mehmed'den önceki melikler veya hükümdarlar onu fethetmek istemişler fakat zorlandıkları için gerçekleştirememişlerdi. Bu yüzden Allah Kostantiniyye'nin fethini Sultan Mehmed'e nasip etmiş ve fethi Sultan'a bir ihsan veya bir bağış olarak vermişti. Şüphesiz bu fetih Sultan'a Allah'ın bir nimetidir. Bundan*

⁶² Ahmed bin el-Hüseyin bin Muhammed bin el-Uleyf'in *Kitâbü'd-Dürri'l-Manzum fî Menâkibi's-Sultân Bâyezid Melikü'r-Rum Adlı Eserinin Çeviri ve Değerlendirilmesi*, haz. Saad F. Oumar, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2010, 189-217.

sonra Kostantiniyye mülkün merkezi, güçlülüğün mekânı, ilmin kurumu, başkanlığın merkezi, siyasetin mahalli, mücahitlerin meydanı, fakirlerin barınağı, korkanların sığınağı olmuştur”⁶³.

Tespitlerimize göre bahse konu hadisin zikredildiği bir diğer kaynak da Kanunî Sultan Süleyman döneminde kaleme alınmıştır. Bu eser Muhibbüddîn İbn Fehd tarafından 3 Ağustos 1522’de tamamlanan ve Kanunî’ye ithaf edilen *el-Cevâhirü’l-hisân fî menâkibi’s-Sultân Süleymân b. Osmân*’dır⁶⁴. Eserde Yavuz Sultan Selim’e kadar olan Osmanlı tarihi özet bir şekilde anlatıldıktan sonra I. Selim dönemi hâdiselerinin anlatımına geçilir. Adeta bir *Selimmâme* hüviyeti taşıyan bu eserin ikinci bölümü, el-Uleyf’in yukarıda zikrettiğimiz eserinde olduğu gibi Rum diyarı ve buradaki insanların faziletine dair bilgiler ihtiva eder. Yine bu bölümde, el-Uleyf’in yazdıklarına çok benzer bir şekilde İstanbul kuşatmaları ve şehrin Fatih Sultan Mehmed tarafından fethi anlatılırken bu vesileyle şehrin fethiyle ilgili meşhur hadis de nakledilir⁶⁵.

El-Uleyf ve Muhibbüddîn İbn Fehd’in eserlerinden sonra Osmanlı tarihçileri tarafından da meşhur fetih hadisine atıf yapılmaya başlanmıştır. Tespitlerimize göre bu müelliflerin ilki Gelibolulu Mustafa Âlî’dir. Ayrıca Âlî, fiten hadisleriyle şehrin fethini müjdeleyen hadisi tevil etme yoluna giden ilk müelliftir ve vardığı neticeyi şöyle izah eder⁶⁶: “Beşinci vaki’-a-i Külliye: Feth-i Kostantiniyye’dir ki, a’zam-ı medâyin-i dünyâ ve ekber-i memâlik-i kübrâdır. Hafi olmaya ki şehir-i Kostantiniyye’nün teshîri, melhâme-i ‘uzmâ idüğine delâl, ‘aded-i nücûmdan çokdur. Ve illâ Ebû-Hureyre radiya’llahu ‘anh’dan rivâyet olunan Hadisi Şerif-i Tavîl, vaki’-i hâle delîl-i celîl idüğünde söz yokdur. Zirâ buyurmuşlardur ki; ... Ma’nî-i şerîfi, ya’ni ki: Hazret-i Resûl-i Ekrem salla’llahu ‘aleyhi ve sellem ümmet-i celîlü’l-himmetden bi-tarîki’l-i lâm istifhâm buyurup: “Hiç bir şehir işidür misiz ki, iki cânibi bahre ve bir tarafı berr ola” didüklerinde “Buyur yâ Resûla’llah” diyü cevâb virilüp, Hazret-i Sultân-ı Enbiyâ salla’llahu ‘aleyhi ve sellem dahı ta’yîn-i melhâme-i kübrâ kılup: “Kıyâmet kopmaz; illâ mukaddemâ evlâd-ı İshak ‘aleyhi’s-selâm’dan yetmiş bin kişi ol şehre gazâ iderler; muhâsara itdüklerinde, ne silâhla ceng ve ne sehmiye kasd-i âheng eylerler. Ancak evvela “La ilahe illa’llahu ve Allahu ekber”

⁶³ *Kitâbü’l-Dürri’l-Manzum fî Menâkibi’s-Sultân Bâyezid Melikü’r-Rum*, 113.

⁶⁴ Müellif ve eser hakkında bk. Sâmî es-Sakkar, “İbn Fehd, Muhibbüddîn”, *DİA*, XIX, 486-487.

⁶⁵ *el-Cevâhirü’l-hisân fî Menâkibi’s-Sultân Süleymân bin Osmân*, haz. Muhammed Bin Selâme el-Atvî, 83b.

⁶⁶ *Kühû’l-ahbâr*, C.II, Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481, 10, 14, 15-16.

didüklerinde, bahre muttasıl olan iki burcun birisi yıkılır. Sâniyen tekbîr eyledüklerinde, ol bahre mümâss olan cânibin biri dahi hâke berâber olur. Sâlisen tekbîr itdükleri gibi, ol bir taraftaki sûri dahi dögilüp ol mücâhidlere yol açılır. Bu tarîkıla ol medîne-i kübrâya ehl-i İslâm duhûl idüp feth olunur" diyü buyurulmuşdur. Pes selâtîn-i Âl-i Osman evlâd-ı İbî İshâk 'aleyhi's-selam'dan idükleri yukarıda beyân olunmuşdur. Ve İstanbul fethine me'mûr olan guzât-ı cumhûr cem'an yetmiş bin nüfûs-ı me'sûr idüğü ve feth ü teshîre mübâşeret-i mücâhidîn, tîr ü şemşir ile vuku' bulmayup, her ne cânibe yürüyüş itdiler ise tekbîr-künân ve şehâdet kelimesini guyân oldukları hâlde nusret ü zafer buldukları, Mevlâna İdris-i Münşî'nün Heşt Behîşt nâm kitâbında ve ba'zı kütüb-i müverrihinde tahkîk kılınmışdur. Husûsâ, dîvâr-i hisârun bahrden cânibe yıkılması ve berr tarafındaki sûri darb-ı topla düşüp hâke berâber olması cemi'an mazmûn-ı Hadîs-i Şerîf'e muvâfıkdur. Eğer süâl olunup, "Bu Hadîs-i Şerîf'de işâret olunan feth-i Kostantiniyye, eşrât-ı sa'atden olan fethden olmak ve ba'd-ı zabtî'l-müslimîn, kuffâr-ı muşrikîn tasarrufına duhûli maksud idüğü tahakkuk bulmak ve evlâd-ı İshâk'dan murâd, Benû-İsrâil nâmındaki kavm-i Yahûd olmak câiz degül midür? Ve Hadîs-i Şerîf'de mestûr olan kelime-i tâmmе şehâdet eylememesi ile hilâfı bâriz degül midür" dinilürse, cevâb verirüz ki, Hazret-i Sultân-ı Enbiyâ'nun salla'llahu 'aleyhi ve sellem ümmetine bi-tarîkı't-tebşîr buyurdıkları Hadîs-i Şerîf ve mahall-i âhârda "Müfettihi-i Kostantiniyye ni'me'l-emiru emiruhum, ni'me'l-ceyşu ceyşuhum" nazmındaki makal-i latîf, ol ihtimâle mâni'dür. Zîrâ sebîl-i cihâd u gazâda i'lâ-i kelime-i 'ulyâ maksûd olup, guzât-ı muvahhidîn ve âdetâ ol mahallerde şehâdet kelimesini guyâ olup, tekbîre mu'tâd oldukları, hod beyân-ı vâki'dür... Sultân Muhammed Hân'un himmeti "müsteftih-i Kostantiniyye Ni'me'l-emîru emîruhum" kendinün safahât-ı âsârına yazılmak ve ecdâd-ı i'zâmî mâ-beyninde bu Hadîs-i Şerîf'den zâtına âyid olan vasf-ı cemîlle imtiyâz bulmak idi. Nitekim evliyâ-i güzînle zümre-i mücâhidinün sa'y ü dikkatleri tetimme-i Hadîs-i Resûl-i Ekrem salla'llahu 'aleyhi ve sellem olan "Ni'me'l-ceyşu ceyşuhum" ser-nâmesiyle, evsâf-ı haseneleri rûz-i kıyâmete dek dillerde dâstân olmak idi"⁶⁷.

Âlî, fetih hadisi ve İstanbul'un fethi ile ilgili kendisine ait şu şiire de yer verir:

"Ol şehen-şeh ü Muhammed Hân ki, Sultân-ı Rusül
Zâtını vasf eyleyüp hakkında dir: "Ni'me'l-emîr"
Feth-i İstanbul'da hâzır bulman gâzîlerin

⁶⁷ Kühnü'l-ahbâr, C.II, Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481, 9-14.

Nitekim medhinde "Ni'me'l-ceyş" okur nazm-ı Beşîr

Vâli-i vâlâ-himemdür ol emîr-i muhterem

İsmi sâmi, kadri âli, bahtı çün mihr-i müinîr"⁶⁸.

Âlî'den itibaren bugünkü anlamlandırılışına yakın bir şekilde literatüre girmesi kuvvetle muhtemel olan⁶⁹ İstanbul'un fethinin müsbet mânâda tebşir edildiği hadise, sonraki müelliflerin bazıları tarafından atf yapılmadığı bilinmektedir⁷⁰. Bunun sebebine dair Şaban-ı Şifâî 1704'te III. Ahmed'e sunduğu *Fezâil-i Âl-i Osman* adlı eserinde dikkat çekici bilgiler vermektedir. Şifâî'nin eseri aslında Şeyh Mer'î b. Yusuf el-Kermî'nin *Kalâidü'l-ıkyân fî Fezâil-i Âl-i Osman* adlı Arapça yazılan ve II. Osman'a sunulan eserinin Türkçe'ye ilaveli serbest tercümesidir. Şifâî, Mer'î'nin yukarıda naklettiğimiz "*Ümmetimden gemiye binen ilk ordu*" mealindeki hadisi Osmanoğulları'nın faziletlerine bir delil olarak gösterip "*Konstantiniyye elbette fetholunacaktır*" hadisine atf yapmaması sebebiyle, tercümeyle şu açıklamayı ilave etmiştir: "*Yani elbette Kostantiniyye feth olunur yani feth olunsun, zîrâ benim ümmet-i huceste-sîretim şark ve mağribe müstevî olurlar. Anlardan bir asker-i halef-peyker ol belde-i azîmeyi feth iderler. Ol fethde anların serdârları olan emîr ne güzel emîrdir. Ol asker ne güzel askerdir*" buyurmuşlardır. *Amma kibâr-ı muhaddisîn bu haber-i latîfin tahrîr olunduğu üzere iştibâh etmişlerdir. Musannif-i merhûm dahi ta'arruz eylemeyüp ancak Ümmü Harâm bint Melhan radiallahu te'âlâ anhâdan rivâyet olunup Sahîh-i Buhârî'de mestûr olan hadîs-i şerîfi îrâd*" etmiştir⁷¹.

⁶⁸ *Kühü'l-ahbâr, C.II, Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481, 15.*

⁶⁹ Âlî'nin çağdaşı Nev'î de İstanbul'un fethini meşhur fetih hadisine işaret ederek değerlendirir ("*Ve kelâm-ı ni'me'l-emîr ki resul-ı en'âmdan sâdır olmuştur. Bunların hakkındadır*" (bk. Nev'î Efendi, *Netâyîcü'l-Fümûn ve Mehâsinü'l-Mütûn (Giriş-Metin-Dizinler)*, haz. Nadir İlhan, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1992, 72-73).

⁷⁰ Mesela Neşrî'nin tarihini gören, Âl-i Osman'ın tebşir edildiğini ortaya koymak adına İstanbul ile ilgili hadislerin büyük bir kısmına atf yapan ve kendisi de hadis ilmi ile yakından ilgilenen İdris-i Bitlisî veya benzeri şekilde Müneccimbaşı (bk. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Camiü'd-Düvel*, haz. Ahmed Ağrakça, İstanbul 1995, 245) meşhur fetih hadisine atf yapmaz. Fetihle ilgili en güzel tarihin Neşrî tarafından kaydedilen "*Beldetün tayyibetün*" tarihi olduğunu belirten Hoca Saadeddin de şehrin fethiyle ilgili başka hadislere atf yaparken mezkûr hadisten hiç bahsetmez (bk. Hoca Saadeddin, *Tâcü't-tevârih*, I, 430-431).

⁷¹ *Fezâil-i Âl-i Osman*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3404, vr. 95a.

Şifaî'nin verdiği bu bilgiler Osmanlı müelliflerinin meşhur fetih hadisinden haberdar olmalarına mukabil en azından bazılarının, sıhhati konusundaki tereddütleri sebebiyle, hadise bilerek atıf yapmadıklarını ortaya koyar. Buna mukabil bazı ulemanın mütereddit tavrına karşılık, bu hadis 16. yüzyıldan itibaren İstanbul halkı tarafından bilindiği ve kabul gördüğü kesindir. Nitekim Evliyâ Çelebi'nin naklettiğine göre Fatih Sultan Mehmed Camii'nin kible kapısının sağ tarafında, 1611'de vefat eden dönemin meşhur hattatı Demircikulu Yûsuf'un yazdığı "*çâr-kûşe beyâz mermer üzre müzehheb ve lâciverd, celî hat ile tahrîr olunan*" bir fetih hadisi vardı⁷². Yine bu bağlamda Ayasofya'ya da 1697 tarihini taşıyan başka bir fetih hadisi asılmıştı. Ayrıca fetih hadisine dair müstakil risaleler kaleme alınmıştır⁷³.

İstanbul'un Fethi Osmanlı Müellifleri İçin Kıyamet Alameti miydi?

Yukarıda da nakledildiği üzere, bazı araştırmacılar fethi çağdaş veya fetihten kısa bir müddet sonra eserlerini kaleme alan bazı Osmanlı müelliflerinin İstanbul'un fethini kıyamet alameti olarak gördüklerini, şehrin uğursuz olduğuna inandıklarını ve Fatih Sultan Mehmed'e muhalif olduklarını iddia etmektedirler. Hatta bazıları bu iddialarını ilk dönem kaynaklarının neredeyse tamamına teşmil etmektedirler. Burada, bütün Osmanlı kaynaklarının zikredilen meseleleri nasıl değerlendirdiklerini değerlendirmek mümkün değildir. Bunun yerine aşağıda araştırmacıların öne çıkardığı kaynaklar ve müellifler özelinde meseleleri ele almaya çalışacağız.

İstanbul'un uğursuzluğu konusunda ilk atıf yapılan eser *Acâibü'l-Mahlûkât* tercümeleridir. Bu eserin ilk Türkçe tercümesi 1361 yılında Edirne'nin fethinden sonraki bir tarihte kaleme alınmıştır. Burada "Kostantiniyye-İstanbul" başlığı altında şehir hakkında bilgiler verilir. Fakat bu bilgilerde şehrin uğursuzluğuna, fethinin kıyamet alameti sayıldığına dair hiçbir

⁷² Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi I. Kitap*, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006, 56.

⁷³ Bu risalelere bazı misaller için bk. *Mecmua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3851, vr. 297b-300a; İmamzâde Mehmed Es'ad Efendi, *Değeri ve Tesisi Açısından Fetih Hadîsi ve Feth-i Kostantîniyye*, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 2002 (Bu eserin bir yazma nüshası için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr. 439, vr. 1b-20b).

atf yoktur. Bilakis şehrin fethinin bir ideal olduğuna dair cümleler mevcuttur. *Acâibü'l-Mahlûkât*'ın ikinci tercümesi I. Mehmed zamanında yapılmıştır ve bu tercümede ise İstanbul ile ilgili bir lanet nakledilir. Buna mukabil lanetin şehir ile ilgili olmayıp, şehir sakinleri "ehl-i Kostantiniyye" ile ilgili olduğu açıktır. Bu yüzden bu tercümede de şehrin ne kendisi ne de fethi ile ilgili olumsuz bir kanaat taşınmamaktadır⁷⁴.

İstanbul'un fethinin kıyamet alametleri arasında yer aldığını zikreden ve bunun ile ilgili Ebû Hureyre'den bir hadis rivayet eden ilk müellif Bedr-i Dilşad'dır. Bedr-i Dilşad, 1427'de tamamladığı *Muradnâme*'sind bunları yazar⁷⁵.

Yazıcıoğlu Mehmed'in 1449'da tamamladığı *Muhammediyye* ile kardeşi Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân'ın 1451'de tercümesini bitirdiği *Envârü'l-Âşîkîn* adlı eserlerde de İstanbul ile ilgili melâhim hadislerine atf yapılır⁷⁶. Her iki eserin İstanbul'un fethi ile ilgili fiten hadislerine vurgu yaparak bir kurgu gerçekleştirilmelerinin temel sebebi bir geleneği devam ettiriyor olmalarında yatar. Zira 1453'te Fatih tarafından fethedilene kadar birçok defa İslâm orduları tarafından kuşatılan şehrin, kaynaklara yansıdığı kadarıyla ilk dönemlerde fethedileceğine dair güçlü bir inanç söz konusu iken -ki bu sebeple önde gelen sahabenin bir kısmının şehri kuşatmaya gelen ordulara katıldığı bilinir- sonraları bu düşüncede bir değişim vuku bulduğu, artık fethedilemez ve dolayısıyla da vaadedilmiş topraklardan lanetlenmiş şehre dönüşen İstanbul inancının kamuoyunda gitgide yerleşerek Osmanlı müelliflerini de uzun süre

⁷⁴ *Acâibü'l-Mahlûkât*'ın tercümeleri hakkında en önemli çalışmayı Günay Kut kaleme almıştır. Kut bu çalışmasında bu eserin 10 ayrı Türkçe tercümesini ve bunların telif tarihlerini tespit etmiş, kütüphane kataloglarındaki bilgileri düzeltilmiş ve İstanbul ile ilgili kısımları transkribe etmiştir ("Türk Edebiyatında Acâibü'l-Mahlûkât Tercümeleri Üzerine", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 23-28 Eylül 1985, cilt I*, İstanbul 1985, 183-193). Emecen de bu eserin tercümelerine temas eder ve alıntılar yapar, ancak eser ile ilgili Kut'un tespitlerine hiç atf yapmaz. Bilakis tercümelemlerle ilgili problemleri kendisi çözmüş intibaanı verir (*Fetih ve Kıyamet*, 34-36).

⁷⁵ Eserdeki bilgilerin değerlendirilmesi için bk. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 36-37, 44-45.

⁷⁶ Eserdeki bilgilerin değerlendirilmesi için bk. Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 44-46. Ahmed Bîcân'ın *Envârü'l-Âşîkin*'deki kıyametle ilgili görüşleri hakkında bk. 15. Y.Y. Osmanlı Popüler Dînî Edebiyatındaki Fiten Hadislerinin Tahrir ve Tenkîdi (*Envârü'l-Âşîkin Örneği*), haz. Ahmet Emin Seyhan, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2006; Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", *Journal of Early Modern History*, 14, 2010, 317-354.

tesiri altına aldığı kesindir. Buna mukabil daha Fatih devri müelliflerinden itibaren Osmanlı tarihçilerinin bu konuya işaret eden fiten hadislerini olumsuz anlamından çok farklı bir şekilde tefsir etmeye başladıkları ve bu mânâda kıyamet meselesine de olumlu misyonlar yükledikleri, hatta Âl-i Osman'ın bekasını bu hadislerle dayandırdıkları da görülür. Bu sebeple İstanbul'un fethinden önce yazılan eserlerdeki olumsuz imajı, fetih sonrasında kaleme alınan eserlerdeki İstanbul imajı ile ayrı değerlendirmek gerekir. Çünkü eserler farklı şartların tesiri altında kaleme alınmışlardır. Bunun en güzel misallerinden biri 29 Mayıs 1453'te tamamlanan Ahmed Bîcân'ın *Müntehâ*'sıdır⁷⁷.

Ahmed Bîcân'ın İstanbul'un fethine yaklaşımında değişiklik olduğu ileri sürülmekte, hatta şehrin fethi ile ilgili fiten hadisini "biraz yumuşatmak gereği hissettiği", "böylece İstanbul'u kıyamet başlancının alâmeti olmaktan çıkarmaya" çalıştığı iddia edilmektedir⁷⁸. Bu değerlendirmelerin sufi geleneğin tam olarak anlaşılmasından ortaya çıktığı, Ahmed Bîcân'ın yazdıklarının günümüz yaklaşımlarına kurban edildiği ortadadır. Ayrıca Bîcân'ın İstanbul'un fethi ve Fatih Sultan Mehmed'in şahsı ile ilgili yazdıklarının, yazılanların siyak-sibakından koparılmak suretiyle, araştırmacının keyfî tasarrufu sonucu tamamının nakledilmediği; bunun yerine araştırmacının varmak istediği neticeyi destekleyecek kısımları aldığı ve diğer kısımları ise görmezlikten geldiği görülmektedir. Yazıcıoğlu Muhammed'in 1449 Ağustos'unda Gelibolu'da tamamladığı *Muhammediyye* adlı eserinde II. Murad'ı övdükten sonra II. Mehmed için de "*Budağı var adı Sultan Muhammed/ Odur tahtında şimdi Han Muhammed*⁷⁹/*Onu kutb etti devr-i kâyinâta/ Açar kendi kanadın mümkünâta/ Bu iki şâh ile mülk oldu berrâk / Sanasın şems ile bedr etti işrâk/Hüdâvendâ*

⁷⁷ *Müntehâ*'da kıyamet hadisinin yorumlanışındaki "yumuşama!" hakkında bk. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 52-53. Eser için bk. Ahmed Bîcân'ın "*Müntehâ*" İsimli *Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi*, haz. Ayşe Beyazıt, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008. Bu tez daha sonra kitap olarak neşredilmiştir (bk. Ahmed Bîcân, *el-Münteha: Fusûs'u'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul 2011).

⁷⁸ Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 52-53.

⁷⁹ Yazıcıoğlu, her ne kadar eserini 1449'da tamamlasa da 1446 yılında yazmaya başlamıştır. Buradaki ifadesi 1446 yılında II. Mehmed, ilk saltanatından henüz indirilmeden yazılmış olmalıdır. Çünkü II. Mehmed, 1446 Ağustos'unda tahtan indirildi ve yerine ikinci defa olmak üzere babası II. Murad geçti.

dilerven bu iki han /Cihan durdukça olsun mülke sultan” ifadeleri müellifin Fatih Sultan Mehmed’e bakışını da ortaya koyar⁸⁰.

Ahmed Bîcan, *Müntehâ* adlı eserinin ilk telifini 29 Mayıs 1453’te, son telifini ise 1466’ta tamamlamıştır. Eserin ilk telifi ile son telifi arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Eserin ilk telifinin üç yılda bitirildiği ve 29 Mayıs 1453’te son hâlinin verildiği anlaşılmaktadır. 1466’da tamamlanan nüshada ise ilk nüshaya göre metnin genişletildiği görülmektedir. İlk telifte “*Bu kitâbı cem’ ettim üç yılda. Ve târîh sekiz yüz elli yedi senesinde Sultân Muhammed bin Murâd Hân (halleda’llâhu devletehû) İstanbul’u feth edicek Cemâziye’l-ûlâ’nın yirminci gününde idi bu kitâb tâmâm oldu*” demek suretiyle İstanbul’un fethinden duyduğu memnuniyeti ifade etmek istemiş, aynı zamanda bu “kutlu olayın” tarihi ile kendi eserinin bitiş tarihini gün olarak denk getirmek istemiştir⁸¹. 1466 yılındaki telifinde ise genişletilmiş metinde Fatih Sultan Mehmed ile ilgili şu methiyeye yer vermiştir: “*Elhamdülillâhi’l-azîz’l-vehhâb ki Sultân-ı cihân, şehinşâh-ı keyvân, cihângîr-i zamân, pâdişâh-ı deverân Sultân Muhammed Hân -tavvele-allâhü umrahü- yeryüzünde bir dahî nazîri yok ve tevârihte dahî kimesne nişânın vermiş değil. Ve âlemin âhîrine değîn bunculayın gâzî pâdişâh gelmeyiserdir. Zîrâ ki saltanatı atadan ve dededen mîrâstur. Memleketi küffâr elinden kılıçla alınmıştır, helâl emlâktir. Ve mâl ki vilâyetinde mescidlere ve imâretlere ve huffâza ve gâzîlere sarf olunur. Emvâl gazâdandır ve küffâr harâcıdır. Ve ammâ kendisi mahmûb-rûy ve mergûb-huydur. Şecâatte Rüstem-i dâsitândır ve sehâvette deryâ-yı ummândır. Âdîl, âkîl ve cihângîr pâdişâh-ı mu’teber, makbul ü memdûh -ebbedeallâhü memleketehü-. İmdi, Ol Sultân Muhammed Hân ki pâdişâhtır Rûm’a ve gayri yerlere husûsâ kim İstanbul’u kâfirlerden cebr ile aldı. İçinde latîf imâretler ve câmi’ler yaptı ki Arap’ta ve Acem’de onların misillü yoktur. Galata’yı ve Sinop’u ve Samsun’u ve Trabzon’u aldı. Aşağı denizde Midilli’yi ve Bosna’yı ve Mora’yı ve Arnaut’u kılıçla aldı ve gâzîlere haraç ederdi ve gâzîler şâhi ve şehitler sultânı idi. Zirâ ki efdal-i guzât onlardır ki benû esfara karşı durup Mağrip’ten yana kılıç vururlardı. Ve Amûriyye’yi ve Benî Esfar’ı almak kasdın ederdi. Zîrâ kıyâmete yakın kâfirin galebesi Mağrip’ten yandan olsa gerektir. Pes öyle olsa Sultân Muhammed ol Benî Esfer’e karşı durup onları men eyler. Öyle olsa gâzîlerin efdali Osmanoğlanları’dır. Allâh Teâlâ onlara rahmet eylesin. Ve şehzâdelerini kıyâmete değîn pâyidâr eylesin”⁸².*

⁸⁰ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, haz. Amil Çelebioğlu, İstanbul 1996, 844-845.

⁸¹ Ahmed Bîcan’ın “*Müntehâ*” İsimli *Fusûs Tercümesi İşığında Tasaovuf Düşüncesi*, 52-53, 494.

⁸² Ahmed Bîcân, *Müntehâ*, Milli Kütüphane, nr. 06 Mil Yz A 3271, vr. 2b-3a,-4b.

Müntehâ'nın ilk telifinde İstanbul'a dair iki açıklama bulunur. Bunlardan ilki şöyledir: "Muhaddisler eyitirler: "Evvel Benî el-Asfar çıkar mağribden Frenk'le ittifâk ederler. Seksen sancak cem' olur ve her sancakta on iki bin kişi olur. Ya'nî ser-cümle on kerre yüz binden kırk bin er eksik olur. Hâsıl-ı kelâm Şâm katında bir köy vardır "A'mâk" derler, ona değin varırlar. Ve Medîne'den İslâm leşkери gelirler, üç bölük olurlar. Kâfirlerle uğraşırlar. Bir bölüğün, kâfiri sıyar; ve bir bölüğünü kırarlar efdal-i şehîd onlar olurlar; ve bir bölüğü, kâfiri sıyarlar Benî-İshâk'tan yetmiş kişi İstanbûl'un üzerine geeler bir kez "Lâ ilâhe illallah" derler denizden tarafı yakılır. Ve bir dahi onculayın derler bir yanı dahi yakılır. Ve bir dahi derler bir tarafı dahi yakılır. Ondan **Konstantiniyye'yi yağma ederler**. Şeytân gelip çağırır ki: 'Deccâl çıktı. Oğlunuzu ve kızınızı esîr etti. Siz yağma içindesiz' diye. Bunlar dahi geri Şâm'a varınca Deccâl çıkar; ondan sonra kıyâmetin nişânları belirmeye başlar"⁸³. Müellifin burada Arapların İstanbul kuşatmalarını kastettiği aşikârdır. Ayrıca Ahmed Bîcân'ın bu ilk değerlendirmesinde İstanbul'un fethini değil, yağmalanmasını izah ettiği ve bu yağmadan sonra İslâm ordusunun Şâm'a geri döneceğini yazdığı dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Bu değerlendirmenin II. Mehmed'in İstanbul kuşatması ile ilgili olmadığı açıktır.

Müntehâ'daki İstanbul ile ilgili ikinci açıklama ise kıyamet alametleri bahsinde geçer. Ahmed Bîcân burada şehrin fethini "Konstantiniyye ya'ni İstanbûl feth olmak îmân kuvvetleri galebe eyleyip şeytân şehirlerin yakıp harâb etmekten ibârettir" şeklinde olumlu bir anlam vererek izah eder⁸⁴. Müellifin İstanbul'a dair değerlendirmelerinin farklı konuları izah etmek üzere ele alındığı ortadadır. Bu yüzden yazılanları bir "yumuşama" olarak değerlendirmek doğru olmasa gerektir. Çünkü Ahmed Bîcân'a göre, yukarıda da temas edildiği üzere, İstanbul'un muhasarasında bulunmak Hz. Peygamber'in müjdesine nail olmak için bir vasıta idi.

Fetihten sonra yazılıp İstanbul'un fethine değilse de bizzat şehrin kendisine uğursuz gözüyle bakan kaynaklardan Ebu'l-Hayr-ı Rûmî'nin *Saltuk-nâme*'sinin de üzerinde hassaten durmak icab eder. Çünkü bu eser, her ne kadar bazı araştırmacıların serhat boylarındaki gazilerin imparatorluğun

⁸³ Ahmed Bîcân'ın "Müntehâ" İsimli *Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi*, 447-448. Ayrıca bk. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 52.

⁸⁴ Ahmed Bîcân'ın "Müntehâ" İsimli *Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi*, 469. Ayrıca bk. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 52-53.

merkezileşmesine duydukları tepkinin yazıya dökülmüş hâli olarak değerlendirme meylinde olmalarına mukabil⁸⁵, Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinin Edirne kalmasını savunanların görüşünü ve başkent İstanbul'a taşınmasına karşı çıkanların düşüncelerini yansıtmaktadır. Bu sebeple İstanbul uğursuz bir yer olarak gösterilmiştir⁸⁶. Muhalefetin temelindeki bu saik, araştırmacılar tarafından gözden kaçırılmış veya önemli görülmemiş gibidir. Buna mukabil *Saltuknâme*'de İstanbul'un fethine olumlu anlamlar da yüklenildiği görülür. Mesela bir bölümde Âl-i Osman'dan Mehmed adlı birinin geleceği, İstanbul'u fethedeceği ve bu şehrin kıyamet gününe kadar onların elinde kalacağı, şehrin yıkılmasının ise sonraları Müslümanlar arasında "*fısk u fücûr, fesâd ve zinâ ve livatâdan ve zulüm ve cevden ve bed ef'âllerin*" çoğalması yüzünden Allah'ın şehre çokça kıtlık, veba ve zelzele vermesi yüzünden olacağını yazar⁸⁷. Böylelikle müellif aynı zamanda Âl-i Osman'ın kıyamete kadar İstanbul'a hükümran olacağını ve payidar kalacağını da ifade etmiş olur. *Saltuknâme*'de Benî-Asfar'ın da Almanlar ve Ruslar olduğu, bunların sonra Türklerin üzerine yürüyecekleri⁸⁸; "*Türklere zevâl*" olmadığı, kıyamete kadar var olacakları kaydedilir⁸⁹.

Saltuknâme'nin bütünü değerlendirildiğinde eserdeki bilgilerin zemininden ve müellifin kurgusundan uzak bir şekilde, cımbızlanarak ele alındığı,

⁸⁵ Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 55.

⁸⁶ *Saltuknâme*deki şu ifadeler bu hususa işaret eder: "Eğer pâdişâh olursam, Edirne'den gayrı yırde oturmayam, didi. Pes çün Sultân Mehmed bu Rûm diyârına dahı Sultân Murâd Hân'dan sonra cülûs idüüp, pâdişâh oldu, Edirne'de gazâlar eyledi. Şöyle kim Tuna'dan berü olan kâfirleri ve tekûrları giderdi, ellerinden yirlerin aldı, feth idüüp Müslümanlık kıldı. Kâfirler Tuna'dan öte kaldı. Bu Tuna suyu deniz gibi suydı, gemiyle geçilürdi. İskeleleri zabt itdiler, Rumili'ne kâfir geçürmediler. Müslümânlar emîn oldılar, korkusuz olup, râhat oldılar. İl emînlik oldu. Müslümânlar Tuna'dan geçüp, öte varup akın ider oldılar, küffâra huzûr virmediler. Çün Sultân, Edirne'de kim Konstantiniyye'nün feth için yarak gördi idi kim varup ala. Meğer ol vakt begler İstanbul'un alınmasının istemediler idi. Zirâ anun ma'mûrlığı memleketi harâb ider, hem içine giren pâdişâh gazâdan kalur, havâsı kemdür, ağırdur. Nikris ve envâ marazlar ol yirden peydâ olurdu ve idene zarardur. Şâyed pâdişâh ana mâvil idüüp taht idine, deniz sebebinden ötürü ehl-i harb gâzilere i'tibâr kılmaya, sefer denize düşe diyü mukayyed olmadılar" (Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltık-nâme*, haz. Necati Demir-M. Dursun Erdem, İstanbul 2007, 615).

⁸⁷ Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltık-nâme*, 399. Emecen, *Saltuknâme*'deki bu kısmı kendi cümleleriyle özetlerken metnin sıyak-sibakını da bozmuştur (*Fetih ve Kıyamet*, 55-56).

⁸⁸ Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltık-nâme*, 354-356.

⁸⁹ Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltık-nâme*, 351.

Rumî'nin İstanbul'un başkent olmasına açıkça muhalefetine buranın fethe dilmesine de bir muhalefet olarak nakledildiği, ayrıca *Saltuknâme*'deki kurgunun, bazı benzerliklerine rağmen, kıyamet hadislerine atf yapan diğer eserlerin kurgularıyla aynı şeyi yazdıkları gibi genellemeci bir yaklaşımla ele alındığı ortadadır.

Fiten hadislerinden etkilendiği ve eserinde İstanbul'un fethi bahsini ele alırken bu hadislerin de etkisiyle fethi karşı olumsuz bir yaklaşım sergilediği iddia edilen Fatih devri müelliflerinden bir diğeri Enverî'dir. Enverî'nin mevzu bahis bazı hadislerde geçen Benî Asfar'a temas ettiği doğrudur; fakat müellif, kıyamet sürecini tetikleyen tutum ve davranışlarıyla süreçte etkili bir aktör olarak tavsif edilen toplum olan Benî Asfar'ı Fatih için değil, Macar Kralı Mathias⁹⁰ ve Eflak Voyvodası Vlad'ı⁹¹ nitelemek için kullanır⁹². Müellif anlatımını edebî olarak güçlendirmek üzere Benî Asfar ifadesini bir metafor olarak tercih etmiştir ve bu yalnızca Enverî'ye has bir durum değildir. Enverî için Fatih Sultan Mehmed, "zıll-i Hak"⁹³, "zıll-i İlâh"⁹⁴ veya "şîr-i Hak"⁹⁵, "şîr-i Yezdân"⁹⁶ ve nihayet "ebü'l-feth"⁹⁷. Yine müellife göre İstanbul'un fethi ise Fatih'in fazlına ve onun "zıll-i İlâh" olduğuna bir delildir. Enverî, fethi bakışını şu beyitleriyle özetler: "Çok çeriyle geldi nice pâdişâh/Hak ta'âlâ virmedi bu fethi râh/Yapılıp devr-i Süleymân'dan berü/Çok selâtîn fethine vermişdi rû/Cümlesi

⁹⁰ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2003, 51, 54, 62, 64, 68. "Fitnenün başıydı Vilk-oğh la'în/Anı kılmuşdı Benî-asfer mu'în" (51); "Ol la'în derdi Benî-asfer benem/Şâha varan sâhib-i asker benem" (54); "Didi paşaya dönüp sen Lâz'a var (Yanko-oğh kimdür ider kârzâr/Ol Benî-asfer olur ise eğer/İtikadum bu bulasın sen zafer" (64).

⁹¹ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 66. "Dinle Eşâk illerinde neyledi/Leşker-i İslâm iltüp toyladı/Voyvoda dirdi Benî-asfer benem/Gelse sultân uğrasa sanma dönem".

⁹² II. Murad'ın gazalarını kaleme alan Zaifî de Benî Asfar tabirini Macarlar için kullanır (Gelibolulu Za'ifî Muhammed, *Gazâvat-ı Sultân Murâd Han, İnceleme (Ses Değişmeleri, Benzeşmeleri ve Uyumları) Metin-Sözlük*, haz. Mehmet Sarı, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, 264).

⁹³ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 46,

⁹⁴ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 49.

⁹⁵ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 52.

⁹⁶ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 54.

⁹⁷ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 56. Enverî'nin Fatih Sultan Mehmed'in nasıl biri olduğuna dair kaleme aldığı uzun bir bölüm için bk. *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 61-63.

ol hasret ile gitdiler/Fethine anun vasiyyet itdiler/Fazlına bu pâdişahundur delîl/Âleme zıll-i İlâh'undur delîl"⁹⁸.

Fatih devri müelliflerinden Şükrullah⁹⁹ ve Karamanî Mehmed Paşa fiten hadislerine işaret etmezler. Bilakis her ikisi de II. Mehmed için övgü dolu ifadeler kullanırlar. Mesela Karamanî Mehmed Paşa Fatih Sultan Mehmed için "yüce bir padişah", "zaman hükümdarlarının efendisi", "dünyada gövedeki ruh",

⁹⁸ *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî*, 51.

⁹⁹ Şükrullah'ın Fatih Sultan Mehmed'e bakışının nasıl olduğuna dair bk. Şükrullah b. Şihâbeddîn Ahmed b. Zeyneddîn Zekî, *Behcetü't-Tevârîh (İnceleme-Metin-Tercüme)*, haz. Hasan Almaz, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, 96-97, 372-373. Şükrullah, 1459'da Fatih Sultan Mehmed'e sunduğu *Minhâcü'r-Reşâd* adlı bir çeşit ilmiyal kitabı olan risalede ise İstanbul'un fethi ile ilgili kıyamet hadislerini de ele alır (Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 56-57; *Behcetü't-Tevârîh (İnceleme-Metin-Tercüme)*, 21-22). Şükrullah'ın ikinci risalede kıyamet hadislerini zikretmesine rağmen, bu onun İstanbul'un fethine muhalif olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Diğer müelliflerin eserlerinde görüldüğü üzere Şükrullah da bu hadislerle getirdiği yorumla Âl-i Osmân'ın kıyamete kadar payidar olacağını ve saltanatının süreceğini ifade etmektedir. Yani Şükrullah'a göre de kıyamet hadislerinde işaret edildiği gibi İstanbul'u fethetmek olumsuz değil, bilakis olumlu bir durumdur. Ayrıca Şükrullah, bir dünya tarihi olan *Behcetü't-Tevârîh* adlı eserinde, İbnü'l-Arabî'nin eserlerine atıf yaparak Âl-i Osman'ın "nur-ı Muhammediyeyi" taşıdığını, onların tarih boyunca dünya hükümdarlık hiyerarşisinde önceliğinin ve üstünlüğünün bulunduğunu savunur (Sara Nur Yıldız, "Şükrullah", *DİA*, XXIX, 257-258). Şükrullah, *Behcetü't-Tevârîh*'te ayrıca kıyametin ne zaman kopacağını, İstanbul'un fethi bahsine hiç temas etmeden ele alır. Müellifin kıyametin kopmasına 59 yıl kaldığını ileri sürmesinin sebebi ise eserini yazdığı 859 (1455) yılından hicrî 1000 yılına değin bu kadar sürenin kalmasıdır. Yani müellife göre hicrî 1000 yılında kıyamet kopacaktır (*Behcetü't-Tevârîh (İnceleme-Metin-Tercüme)*, 144), ancak müellifin bu kaydını dikkatle okumak gerekir. Zira Şükrullah kopmasının muhtemel olduğu kıyametle ilgili yaptığı açıklamada şunları yazar: "Filozoflar ise kıyametin üç çeşit olduğunu iddia ederler. Biri küçük, biri büyük, biri de en büyük. Küçük kıyamet, dünyanın başlangıcının üzerinden geçen her bin yılda yeryüzünün bir kısım yerinin yıkılması ve birkaç yeni kuralın gelmesidir. Büyük kıyamet, yedi küçük kıyametin geçmesidir. Yani her yedi bin yılın geçmesiyle yedi yıldız bir burçta toplanır. Şayet bu burç sulu ise tümü suya gömülür. Eğer ateşli ise tümü ateşle yok olur. Havalı ise rüzgâr ile yok olur. Eğer topraklı ise deprem ve üzüntü korkusuyla yok olup helak olacaktır. Tıpkı çocuğun suyla yok olduğu Nûh tufanında olduğu gibi. Fakat bu kıyamette biraz insan kalacak. O kıyamet tufanı geçince tekrar yeniden nesiller türeyecek ve derlenip toplanıncaya dek doğup büyüyecekler. Fakat bu yüzyılın başında ortaya çıkan kimseler, yeniden kurallar ortaya çıkarır ve git gide her şeyi kemale ulaştıracaklardır. En büyük kıyamet ise yedi büyük kıyametin geçmesidir. Yani kırk dokuz bin yılın geçmesidir..." Şükrullah, filozofların bu açıklamasının ehl-i sünnet âlimleri ve kendisi tarafından doğru bulunmadığını, gerekçeleri ile birlikte izah eder (144-145).

“yurdu ve dini korumak, müslümanlığı ve müslümanları gözetmek işinde” öncüydü. Yine bu minvalde Fatih, “Allah’ın arslanı”, “çekilmiş keskin kılıcı”, “Allah yolunda gazi”, “hevâ ve hevesini kendisine ilâh yapanı cezalandıran”, “övülme sınırlarını aştığı için en güzel şeyle dahi övülse ayrı sayılan”dı¹⁰⁰. Mehmed Paşa, İstanbul’un fethine de bizzat Kur’an’da işaret ve tebşir edilen bir hâdisе olarak bakar ve bunun için 857/1453’e denk gelen “beldetün tayyibetün” âyetini delil gösterir¹⁰¹.

Kıyamet ile ilgili hadislere atf yapmasa da Fatih devri şairlerinden Karamanlı Aynî¹⁰² ise İstanbul’u şöyle anlatır:

“Şehr-i âzam kim binâsı gerçi mâ u tıyndedür
Ya anun üstüindedür cennet yahud altındadır
Bu haber kim söylenür hem zâhîr ü bâtındadır
Revnakı bu kâ’inâtun şehr-i Konstantindedür
Ger sala Sultan Muhammed Zülfikâr-ı Hayderî
Misl-i Hayberdür güşâd ide bu yedi kişveri
Dir melekler nutka geldikçe felekler dilberi
Revnakı bu kâ’inâtun şehr-i Konstantindedür
Misl-i dünyâdur anun içindeki camileri
Zeyn olur hem cum’a gün huffâz ile mahfilleri
Gûşe ber gûşe pür olmuşdur cihan hâmilleri
Revnakı bu kâ’inâtun şehr-i Konstantindedür
İki âlem görmeği fikr ider isen cân ile
Var Kalâtâ şehrine deryâyı geç seyrân ile
Bâde vir de ömrü nuş it bâde-i hûban ile
Revnakı bu kâ’inâtun şehr-i Konstantindedür
Şûle saldıkaçâ zemin üstüne mâh-ı encümen
Nerkis-i ra’nâ biter hâk üzre her gûşe çemen
Dir zebân-i cân ile sorsan bu güftârı çü men

¹⁰⁰ Osmanlı Tarihleri I, 349-350.

¹⁰¹ “Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi”, 352.

¹⁰² İsmail Ünver, “Aynî, Karamanlı”, DİA, IV, 273.

*Revnakı bu kâ'inâtun şehri-i Konstantindedür
 Feth idüp Sultan Muhammed anda çün câ eyledi
 Kâr-i âliler yapub firdevs-i a'lâ eyledi
 Değmemiş ey Aynî pür gülman ü havrâ eyledi
 Revnakı bu kâ'inâtun şehri-i Konstantindedür".*

Akşemseddin'in halifelerinden Abdurrahim Karahisârî de 1453'te İznik'te yazıp II. Mehmed'e ithaf ettiği *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr* adlı eserinde İstanbul'un fethine tarih düşürmüş¹⁰³ ve Sultan'ı da "Çün ki ol zamân, sultân-ı a'zam ve hâkân-ı muazzam, mâlik-i rikâbi'l-ümem, sâhibü's-seyfi ve'l-kalem, zıllullah fi'l-âlem, râfi-i livâ-i kelimetullah, el-mücâhidu fi sebîlillah, iskender-i devrân, sâhibkırân-ı zamân, dürr-i sade-i cihân, yegâne-i nesl-i Osmân, es-sultân ibni's-sultân ibni's-sultân, Sultân Muhammed bin Murâd bin Muhammed Hân" olarak nitelendirerek methetmiştir¹⁰⁴. Karahisârî'nin fethe, fetihle ilgili fiten hadislerine yaklaşımının nasıl olduğunu Orhan şöyle değerlendirir: "Karahisârî kendinden önceki meşhur Bayramîler, Yazıcıoğlu Mehmed ve Ahmed Bîcân kardeşler gibi kıyâmet alâmetleriyle ilgilenmiş, bu konuda kaleme aldığı müstakil risâlesinde selefleri gibi İstanbul'un fethini kıyâmetin alâmetleri arasında zikretmiştir. Fethe mânen ve maddeten destek vermiş, bizzat kuşatmada bulunmuş bir sûfi olarak Karahisârî'nin bu risâlesini fetihden önce değil de fetihden sonra yazmış olması

¹⁰³ "Hisn-ı İstambulu ol bil kim bu şâh/ Feth idüp kıldı sanem ehlin tebâh/ Nakş-ı ter yazıp ko nokta râ'sına/Bulasın bî-şüphe târîhine râh/Ne yılda feth kılmuştır o şehri şâh-ı bî-hemtâ/Bilir târihimizi bîkem sayan, târihimiz kem tâ".

¹⁰⁴ Abdullah Taha Orhan, *Abdurrahim Karahisârî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr İsimli Eseri (Metin ve İnceleme)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, 95. Buna mukabil Karahisârî, 1458 Mayıs'ında tamamladığı *Risâle fi eşrâti's-sâ'a* adlı Veziriazam Mahmud Paşa'ya ithaf ettiği eserinde kıyâmet meselesini ele alır. Bu eserde İstanbul'un fethi ile ilgili fiten hadisleri de değerlendirilir. Abdullah Taha Orhan, Karahisârî'nin İstanbul'un fethine ve Fatih Sultan Mehmed'e bakışında bir kırılma yaşandığını, bunun sebebinin de şeyhi Akşemseddin ile II. Mehmed'in arasının açılmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ileri sürer ve şu değerlendirmede bulunur: "Kıyâmet alâmetlerinin görülmeye başlandığından bahseden Karahisârî, ahlâkî çöküntüye bağlı bazı alâmetleri zikreder. Daha sonra dünyânın ömrünün yedi bin sene olduğunu, ilk yaratılıştan âhir zamana kadar neler görüleceğini, Mehdî ve Mesih'in nasıl geleceklerini, nerelerde neler yapacaklarını anlatan rivâyetleri aktarır. Sahîh hadîs kaynaklarında çeşitli tarîklerle zikredilen, Konstantiniyye'nin fethinin ardından Deccâl'in çıkacağını haber veren rivâyetleri etraflıca ele alır. Bu rivâyetlerde Konstantiniyye'nin fethinden sonra Roma'nın da fethedileceği bildirilir... Eser sonda yine başa dönerek tamamlanır. Dünyânın ömrünün yedi bin sene olduğu ve "Konstantiniyye fetholmadan kıyâmet kopmaz" gibi rivâyetler tekrar edilir" (90-91).

önemlidir. Çünkü ona göre fetih bir “lânet” ya da bir felâket olarak kıyâmetin alâmeti olmaktan öte anlamlar ve imkânlar barındırmaktadır. Tasavvufî düşüncenin genelinde olduğu gibi o da kıyâmeti ve alâmetlerini daha çok bâtınî ve enfûsî olarak te’vîl etmiştir. Kıyâmeti ölüm düşüncesi ve insanın “ölmeden önce ölmesi” fikriyle ilişkilendirerek gündelik hayatın içine çekmiştir. Ona göre esas felâket, ahlâkî yozlaşmadır. Bu yüzden eserine kıyâmet öncesinde meydana gelecek bazı ahlâkî problemlere temas ederek başlayıp, eseri yine ahlâkî bir mesele olarak “namazda huşû’un kaybına” değinerek bitirir. Ona göre “namazda huşû’un kaybedilmesi”, Konstantiniyye’nin lânetli olarak görülen boyutu ya da kozmolojik bir felâket olarak kıyâmetten daha çok üzerinde durulmayı hak eden bir meseledir. İstanbul’un fethi ise, muhâlif olan devlet adamlarının öne sürdüğü tüm olumsuzluklara rağmen, hidâyetin genişlemesinin bir imkânı olarak değerlidir”¹⁰⁵.

Fiten konulu hadislerle atıf yaptıkları için Osmanlı müelliflerinin İstanbul’u uğursuz gördükleri ve şehrin fethine de muhalif oldukları yorumu, İstanbul’un fethinin ardından gönderilen fetihnâmeler mevzubahis olunca ilginç bir neticeye varmaktadır. Şayet modern şârihlerin izahlarını doğru kabul edersek bizzat Fatih Sultan Mehmed’in de göndermiş olduğu fetihnâmelere fiten hadislerine atıf yapıldığı için İstanbul’u uğursuz bir şehir olarak gördüğü ve aslında şehri fethederek kıyamet sürecini başlatmak istediği gibi bir

¹⁰⁵ Abdullah Taha Orhan, *Abdurrahim Karahisârî’nin Tasavvufî Görüşleri ve Münyetü’l-Ebrâr ve Gunyetü’l-Ahyâr İsimli Eseri*, 95-96. Fatih devrinin başka mutasavvıfları da Sultan’ın icraatlarına dair tebsiratta bulunmuşlardır. Mesela bunlardan Halvetî Seydî’nin şu mektubu manidardır: II. Bayezid dönemi Halvetî şeyhlerinden Seydi’in gördüğü bir rüya münasebetiyle saraya gönderdiği mektubunda Fatih Sultan Mehmed için yazdıkları da önem arz eder. İlgili mektup şu şekildedir: “...Bir nice vâkı’â görüldü Hazret-i Resûl’den sultânıma i’lâmçün beşâret oldu ki bu fakir sultânımdan vâsîü’l-kalb ve settâr-sıfat kimesne görmedim. Âlem-i vâkı’ada görüldü ki Hazret-i Resûl aleyhisselâm bir âlî makamda oturur, Gazî Hüdâvendigâr merhûm karşısına turur, sağ yanında Hazret-i Şems-i Tebrîzî ve Seyyid Buhârî ve Hâcî Bayram rahmetullah. Gazî Hüdâvendigâr, Seyyid Buhârî’ye, “Emîrim Sultân Mehemed’in a’dâsı kesîrdir, Hazret-i Resûl’den du’â temennâ edâ verünüz” der. Seyyid Buhârî, temennâ-yı du’â edüp Hazret-i Resûl du’â eder ki, “Allah Te’âlâ muzaffer ede! Her ne tarafa müteveccih olursa”. Ve bir mübârek sa’atde dahi âlem-i mu’ayyende görüldü ki bir şems inip sultânımın önünde secde eyler ve bir... devletli başına bür efsân eder. Bir nûrânî bir sultânımın elin alıp bir buraka bindirüp iledür bir âlî tahta geçirür. Sual oldu pîrden ki, “Sen kimsin? Bu güneş secde etdüğü nedir?” Pîr cevâb verir ki “Sırr-ı Muhammed’im. Güneş, devlet güneşidir. Hakk Te’âlâ hazretinden Sultân Mehemed’e atâdır ve hem diyâr-ı Arab’ın fethidir. Ve bir mübârek vaktde dahi âlem-i mu’ayyende Hazret-i Resûl, “Eydür Belgrad’a gazâ olsa gerekdür” der...” (TSMA, Evrak nr. 757-58. Arşivdeki özette belge II. Bayezid dönemine tarihlendirilmiştir).

sonuca ulaşmamız gerekir. Buna mukabil İstanbul ile ilgili fiten hadislerinin en azından Fatih ve taraftarlarınca böyle yorumlanmadığı muhakkaktır.

Molla Gürânî tarafından kaleme alınan ve Memlûk sultanına gönderilen İstanbul fetihnâmesinde Hz. Peygamber'in "*Onlar kılıçlarını zeytin ağaçlarına asmış oldukları halde ganimetleri bölüşürlerken, Kostantiniye'yi fethederler*" hadisine atıf yapılır¹⁰⁶. Emecen, zikredilen hadisin tamamına değil de birkısına atıf yapılmasını "ilginç" bulur ve hadisin "maksada uygun biçimde eksik olarak alıntılanmış" belirtir. Ayrıca metinlerin "ustalıkla ayıklandığını", "istenmeyen bahislerin tamamen çıkarıldığını", Molla Gürânî'nin "makul ve tabii en az tehlikeli [hadisi]" tercih ettiğini iddia eder. Yine Emecen, Gürânî'nin kaleme aldığı fetihnâmede "başka bir hadisin zikredilmediğini" savunur¹⁰⁷. Bu iddiaların vakiayı komplo teorileri çerçevesinde ve tarihî zemininden koparmak suretiyle yanlış anlamaktan kaynaklandığı açıktır. Evvela en azından tarihçinin birçok metinde âyet ve hadislerin tamamının değil de birkısının alıntılanmış olduğunu, bunun bir gelenek olduğunu bilmesi ve biliyorsa bunu okuyucuyla paylaşması gerekirdi. Aksi halde Gürânî'yi "işgüzarlıkla" veya hadisi kendine göre tahrif etmekle itham etmek gibi bir neticeye ulaşmak kaçınılmazdır. Ayrıca böyle bir tevil, fetihnâmenin muhataplarını da en azından hafife almaktır. Ayrıca Emecen'in iddia ettiği gibi Gürânî'nin kaleme aldığı fetihnâmede yalnızca zikredilen hadise atıf yoktur. Çünkü fetihnâmede şöyle yazar: "*bundan başka meşhur doğru hadisler gibi Peygamber'in doğru sözlerinde, Muhammed Mustafa'nın - ona ve evladına en tam selât ve selâmlar olsun!- haberlerinin bahsettiği şehrin o olması imkânsız değildir*". Buradan da İstanbul'un fethi ile ilgili Hz. Peygamber'in başka hadislerinin de Molla Gürânî tarafından bilindiği fakat muhatabın bunları bildiği düşünülmediğinden hadislerin tamamı alıntılanmamıştır.

Gürânî'nin kaleme aldığı fetihnâmenin Emecen'in iddia ettiği gibi "ustalıkla metinlerin ayıklanmış" hâli şeklinde anlaşılmadığının en iyi göstergelerinden biri de fetihnâmeye verilen cevaptır. Burada tek bir olumsuz anlam taşıyan imâ dahi yoktur. Bilakis fetihnâmenin ifadesinin güzelliği takdir edilmekte, İstanbul'un fethinin "Ulu Tanrı'nın" Fatih Sultan Mehmed'e "gizli

¹⁰⁶ Hadisin tamamı için bk. İsrail Balcı, "İstanbul'un Fethine İlişkin Hadis Rivayetlerine Farklı Bir Yaklaşım", 873-874.

¹⁰⁷ Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 53-54.

lütfü" ve fethin "parlak bir fetih" olduğu belirtilmektedir. Mısır'dan gelen cevaptaki ifadelerle İstanbul'un fethi şu anlamlara gelmektedir: "*Vermiş olduğu bu parlak fetihten, Tanrı'dan korkanların gönüllerinin yakîn üzere sabit bırakılmasını ve bir Tanrı'ya inananların sözlerinin mühlitler üzerine galib getirilmesini tazammun eden bu nimetten ve îman kelimelerini yaygın bir hâle getiren, sâdıkların alınlarını ağartan, müslümanları güldürüp, birbirlerine müjdelere verdiren, Tanrı'ya şirk koşanların, o kötülük yapan kâfirlerin yüzlerini karalığın kapladığı keder tozları ile örten "* bu zaferden dolayı azîz ve celîl olan Tanrı'ya tekrar şükrettik"¹⁰⁸.

Molla Gürânî'nin ikinci bir İstanbul fetihnâmesi daha kaleme aldığı bilinmektedir, fakat bunun metni henüz tespit edilememiştir¹⁰⁹. Buna mukabil ikinci fetihnameye cevaben Memlük Sultanı İnal'ın gönderdiği nâme tespit edilmiştir. İnal'ın nâmesinde Fatih Sultan Mehmed, övücü unvanlarla anıldıktan sonra, "fakir ve yoksulların sığınağı, İslâmiyet ordularının önderi, devletler kuran, ülkeler yükselten, İslâm sınırlarının koruyucusu, Muhammed dininin yardımcısı hükümdar ve sultanların sultanı ve Emîr el-Mü'minin'in kolu" şeklinde tarif edilmektedir. Ayrıca yine bu nâmede İstanbul'un fethi de şöyle karşılanmaktadır: "*Her Müslüman onunla sevindi ve Fetih sûresini çıkarıp, okudu: 'Tanrı sana kıymetli bir zafer verecek'...*"¹¹⁰.

¹⁰⁸ Gürânî'nin fetihnâmesi için bk. Ahmed Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", 14-21.

¹⁰⁹ Ahmed Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", 26-27, dipnot nr. 28.

¹¹⁰ Ahmed Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", 26-27. Emecen'in kendi kurgusuna muhalif olduğu için olsa gerek fetihnâmelere gelen cevabî nâmelere "kıyamet" veya fethin nasıl anlaşıldığı bağlamında temas etmemesi dikkate şayandır. Bu, onun Molla Gürânî'yi tenkit ettiği duruma düştüğünün en iyi nişanesidir. İstanbul'un fethinin Mısır'da büyük bir sevinçle karşılandığını dönemin Memlûklü tarihçileri de yazar. Mesela İbn İyâs, şehrin fethini şöyle anlatır: "857 Şevval ayında (8 Ekim 1453) Anadolu Meliki Muhamed b. Osman'ın elçisi geldi. O, büyük Kostantniyye'nin fethini sultana haber verdi. (Sultan Mehmet) Kostantniyye'nin fethinde pek çok yeni savaş aleti ile değişik yöntemler ve teknikler kullanmıştır. Fetih 857 yılı Cemâdi el-Ülâ ayının 20'sinde Salı günü (29 Mayıs 1453) gerçekleşti. Bu sultana bildirildiğinde Kale'de müjde davulları çalındı. Kahire'nin süslenmesi emredildi. Sonra sultan, ikinci Emr-i Ahur Yarşıbay'ı bu büyük fethi kutlamak için İbn Osman'a elçi olarak tayin etti. Yarşıbay İbn Osman'ın ülkesine gitmek üzere yola çıktı". Yine başka bir Memlûklü tarihçi İbn Tagriberdi de şehrin fethini şöyle anlatır: "857 yılı Şevval ayının 23'ünde Cumartesi günü (27 Ekim 1453 Cuma) Anadolu ülkesinin Meliki Hondgar Muhammed bek İbn Murad bek b.

Mekke şerifinin gönderdiği cevabî nâmede de, kendilerine gönderilen fetihnâmenin Kâbe karşısında açıldığı ve oradakilere okunduğu, fetihnâmede “iman edenler için rahmet ve şifa olan Kur’an’dan parçalar gördükleri”, fetihnâmedeki hadislerden “Peygamberlerin sonuncusu olan Tanrı Elçisi’nin mucizesinin zahir olduğunu müşahede ettikleri” belirtilmektedir. Bu ifadeler İstanbul’un fethedileceğinin haber verildiği hadislerin Mekke şerifi tarafından da bir müjde olarak görüldüğünü ve bu müjdeye Fatih Sultan Mehmed’in nail olduğunu düşündüğünü gösterir. Şerifin şu ifadeleri de fetihin büyüklüğünü belirtmektedir: “*Bu, yerine getirilmesi güç ve sayılması da beşer takatinin dışında olan bir fariza idi*”¹¹¹.

Karakoyunlu Sultanı Cihan Şah’a gönderilen fetihnâmede de fiten hadislerinden birine atıf yapıldığı, bu yüzden de bunun fethi kıyamet bağlamında değerlendiren geleneğin bir yansıması olduğu iddia edilmektedir. Molla Gürânî’nin yazdığı fetihnâmelerde olduğu gibi bu fetihnâmeyi kaleme alan Hâce Kerimî’nin hadisleri kendine göre ayıkladığı ileri sürülmektedir¹¹². Buna mukabil bu değerlendirmeler de metinlerin siyak-sibakından çıkarılarak, araştırmacının kurgusuna kurban edilmesinin güzel bir delilidir. Kerimî, Fetih Suresi’nin ilk âyeti ile fetihnameye başlar. Sonrasında başka âyet ve hadislerle metnini temellendirir. Kerimî de, Molla Gürânî’nin yukarıda ele aldığımız fetihnâmesinde naklettiği “*Onlar ganimetleri paylaşıırken Kostantiniye fethedilecektir*” hadisine atıf yapar. Ayrıca “Bir tarafı karada, bir tarafı denizde olan şehri duyduunuz mu?” mealindeki hadise de yer verir. Münşi, bu iki hadisin haricinde İstanbul ile ilgili Hz. Peygamber’in başka hadislerinin de bulunduğunu yazar. Ardından İstanbul’un sağlam ve fethinin müşkil olduğuna dair çağdaş ve muahhar müelliflerin ifadelerine oldukça benzer tanımlamada

Osman’ın elçisi Memlûk sultanı el-Melik el-Eşref Aynal’ın cülusunu tebrik etmek ve yine İstanbul şehrinin fethini Tanrı’nın Sultan Mehmet’e nasip ettiğini haber vermek için geldi. Fatih Sultan Mehmet İstanbul’u zorlu bir savaştan sonra, 857 yılı Cemâdi el-Ülâ ayının 20’sinde Salı günü aldı. Ben de bu büyük fetih için Tanrı’ya şükrediyorum”. İbn İyâs’ın anlattığına göre Fatih Sultan Mehmed’in vefatı Kahire’de de büyük bir üzüntü ile karşılandı. Bu bilgiler için bk. Cüneyt Kanat, “Memlûk Kaynaklarındaki Osmanlı İmajının Değişim Süreci”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXI/1, Temmuz 2006, 128.

¹¹¹ Ahmed Ateş, “İstanbul’un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar”, 33-36. Emecen, Mekke şerifinden gelen cevabî nâmeye de, hiç temas etmez.

¹¹² Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 54-55.

bulunur. Böylece bu zor işin II. Mehmed tarafından başarıldığını anlatır. Bu anlatım Memlûklü sultanına ve Mekke şerifine gönderilen fetihnâmelerde de yakın cümlelerle tekrar edilmektedir. Fetihnâmelerde aynı hadislerin tercih edilmesinin temel sebebi, bu hadislerin İstanbul'un fethinin zorluğuna işaret etmesidir. Böylece münşiler anlatımlarını güçlendirmektedir. Bu, onların İstanbul ile ilgili diğer hadisleri bilmedikleri anlamına asla gelmez. Zaten hem Gürânî hem de Kerimî, başka hadislerin de mevcudiyetine işaret eder¹¹³.

Karakoyunlu Sultanı Cihan Şah adına gönderilen cevabî nâmede ise İstanbul'un fethi tebrik edilmiş, âyet ve hadislerle bu fethin büyüklüğü anlatılmış, Fatih Sultan Mehmed için de övücü sıfatlar kullanılmıştır. Ayrıca fethin Karakoyunlu ülkesinin her yerinde büyük şenliklerle kutlandığı haber verilmiştir¹¹⁴.

Fetih sonrası dönemde II. Bayezid devri kaynaklarından bazıları da Fatih Sultan Mehmed'i ve İstanbul'un fethini fiten hadislerine atf yaparak ele alır. Mesela Kıvamî, İstanbul'un fethini anlattığı kısımlarda kıyamete matuf olarak değerlendirilen hadislerin tam metnini değil ancak fethi olumlu yönleriyle yansıtabilecek bölümlerini alıntılar¹¹⁵. Dahası Kıvamî aynı zamanda Fatih ve fethi öven âyet ve başka hadislere de yer verir. Görüldüğü üzere Kıvamî, fiten hadislerine atf yaptığı için fethi muhalif değildir, bilakis fethi kutlu göstermek için kendince bir kurguyu tercih etmiştir.

Bizzat II. Bayezid'in talebi üzerine Farsça bir Osmanlı tarihi kaleme alan Hacı el-Konevî¹¹⁶ de İstanbul'un fethini anlattığı kısımlarda bu hadiseye olumlu anlamlar yükler. Eserde II. Mehmed için "*merhum ve affedilmiş ve mesud ve ibadeti makbul said şehid sultan*" ibarelerine yer verilmekte; İstanbul'un fethinin zorlukları anlatılmakta ve şehrin güzellikleri izah edilmekte; şehrin

¹¹³ Kermî'nin kaleme aldığı fetihnâme için bk. Ahmed Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", 36-43.

¹¹⁴ Cihan Şah'dan gelen cevabî nâme için bk. Ahmed Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", 44-50. Emecen, bu nâmeye de hiç temas etmez.

¹¹⁵ Kıvamî, *Fetihnâme*, 137.

¹¹⁶ *Osmanlı'da Farsça Tarih Yazıcılığı ve Hacı Halil Konevî'nin Tevârih-i Âl-i Osman Adlı Eserinin Tercümesi*, haz. Engin Salduz, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2019. Salduz, eserin bizzat Fatih Sultan Mehmed'in talebi üzerine hazırlandığını yazarak yanılmaktadır.

nasıl fethedildiği sanatlı bir dille açıklanmaktadır¹¹⁷. Eserin devamında Fatih devrinin fetihlerinin anlatımı da, herhangi bir eleştiri veya olumsuz kanaat beyan edilmeden tasvir edilmektedir¹¹⁸.

II. Bayezid devri müelliflerinden fiten hadislerine atıf yaptığı için İstanbul'un fethine olumsuz bir gelişme olarak baktığı iddia edilen Oruç Bey'in ilgili cümleleri şöyledir: *"Bunların ecdâdları bunlardır kim zıkr olundu. Kostantin'e beg oldular, ale't-tertîb, Zeyne'l-Arab, Tirmizî ve Kurtubî ve Kuşeyrî râvîleri bunlardır kim dinildi radıya'llâhu ta'âlâ anhum ecma'în. Bu râvîler ulular kim gelmişlerdür, Kostantin'ün târîhini bildüklerince bulduklarınca rivâyet kılmuşlardur. Ve dahi bir râvî rivayet kıldı kim, Mesâbih Şerhi'nde dinilmişdür kim, Deccâl-i la'în çıkmazdan öndin bir dahi Kostantin seyfle alma, andan sonra kıyâmet kopacak, Ebû İshâk oğlanlarından Mehdi adlu ol gele yürüş idüp tekbîrle ala dirler. Ol seyfle alınan didükleri budur kim, şimdiki zamânumuzda kim pâdişâhü'l-İslâm ve'l-müslimîn, kâtilü'l-kefereti ve'l-müşrikîn kâmiu'l-fecere ve'l-mütemerridîn a 'dâ'ü'd-dîn"*¹¹⁹. Oruç Bey'in cümlelerinin yanlış yorumlandığı kanaatindeyiz. Zira burada Deccal çıkmadan önce İstanbul'un bir defa kılıçla fethedileceğinin işaret edildiğini ve bunun da Fatih Sultan Mehmed tarafından gerçekleştirilen fetih olduğunu savunması, fethin muhalefetten ziyade fethin nasıl gerçekleştiğine yönelik başlayan tartışmalara bir cevap niteliğindedir. Ayrıca müellif burada Osmanoğulları'nın kıyamete kadar devam edeceğini de ima etmektedir ki, bu yaklaşım tarzı sonraki dönem müelliflerince hem Âl-i Osman'ın fazileti hem de iktidarının rûz-ı kıyamete kadar süreceğine dair tezlerin temellendirilmesi için kullanılacaktır.

Oruç Bey'in tarihinin tamamına bakıldığında onun İstanbul'un fethine *"Bel-detün tayyibetün"* âyetini delil olarak gösteren geleneğin devam ettiricisi olduğu¹²⁰, Fatih Sultan Mehmed'in cülusuna da Kur'an'da *"rahmete Rabbihî"* âyetiyle işaret edildiğini düşündüğü¹²¹ anlaşılır.

¹¹⁷ Osmanlı'da Farsça Tarih Yazıcılığı ve Hacı Halil Konevî'nin Tevârih-i Âl-i Osman Adlı Eserinin Tercümesi, 60-65.

¹¹⁸ Osmanlı'da Farsça Tarih Yazıcılığı ve Hacı Halil Konevî'nin Tevârih-i Âl-i Osman Adlı Eserinin Tercümesi, 65-74.

¹¹⁹ Oruç Beğ Tarihi (Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım), 111-112.

¹²⁰ Oruç Beğ Tarihi (Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım), 78, 112.

¹²¹ Oruç Beğ Tarihi (Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım), 78.

II. Bayezid devrinde kaleme alınan *Tevârîh-i Âl-i Osmanların* da İstanbul'un fethine ve Fatih Sultan Mehmed'e neredeyse Oruç Bey'de geçen cümlelerin aynısıyla baktıkları¹²²; dolayısıyla bu konuda her iki kaynak türünün birbirinden etkilendikleri veya ortak bir kaynaktan beslendikleri açıktır.

II. Bayezid devrinin müverrihlerinden bir diğeri olan Ruhi de Fatih veya İstanbul'un fethi bahsinde olumsuz bir görüş beyan etmez¹²³. Yine bu devrin müelliflerinden Kemal, Fatih hakkında "*şâh-ı devrân*", "*şâh-ı gazî*", "*nûr-ı Hicâzî*" ifadelerine yer vererek onun uygulamalarıyla Nuşirevan'ın adının dahi unutulduğunu belirtir. İstanbul'un fethedilmesini ise Allah'ın takdiri olarak tavsif eder. İstanbul'un fethinin Avrupa'daki etkisine dair değerli bilgiler veren Kemal, kıyamet bahsinde ise şunları yazar: "*Olur her vilâyet-i gebr gam-gîn/Döküp yaşlar kılur her biri nefrîn/Anarlar uluyup Lât u Menât'ı/Döküp yaşlar kılurlar âhu katı/Tamâm üç yıl Firengistan tutar yas/Çanın her yirde çalmaz oldu papas/Her iklimde olan banlar papaslar/Tutar yasını İstanbul'un anlar/Düşer küffârün üstine melâlet/Bularun başına kopdı kıyâmet*". Kemal için İstanbul şehri ise uğursuzluğu değil dünyadaki cenneti temsil eder¹²⁴.

Dönemin tarihçilerinden bir diğeri Behiştî de Fatih Sultan Mehmed hakkında "*Sultân-ı millet-i Muhammedî, mâlik-i ezimme-i ümmet-i Ahmedî*", "*İskender-i zamân, dârâ-yı devrân*" sıfatlarını kullanır. Behiştî, İstanbul'un fethedilmesinin mümkün olmadığına dair genel inancı nakleder ve buranın kıyamete kadar fethedilemeyeceğinin söylendiğini yazar. Sonrasında ise tumturaklı ifadelerle fethi hikâye ederek Fatih'in imkânsız görüneni başardığını kaydeder¹²⁵.

Devrin bir diğeri önemli tarihçisi de Tursun Bey'dir. Tursun Bey eserinde Fatih Sultan Mehmed'e müstesna bir yer verir. Müverrih, şehrin fethine teşebbüs edildiğinde muhaliflerin bunun imkânsız olduğuna dair söylemlerine temas eder, fethi ayrıntılı bir şekilde anlatır. II. Mehmed'in fetihden sonra İstanbul'a girişini tasvir ettiği şu cümleler, müellifin Sultan'a ve fethine bakışını gösteren en çarpıcı

¹²² Oruç Beğ Tarihi (Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım), 124.

¹²³ "Rûhî Târîhi", neşr. Yaşar Yücel-Halil Erdoğan, *TTK Belgeler*, XIV/18, Ankara 1992, 359-472.

¹²⁴ XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal, *Selâtin-nâme (1299-1490)*, haz. Necdet Öztürk, Ankara 2001, 167-168. Kemal'in İstanbul'a dair övgüsü şu şekildedir: "Ki şöyle itdi İstanbul'ı ma'mûr/Özi şan cennet içi toptolu hûr/Eger bu şehri görse Mısır ile Şâm/Kılurdu âh u hasret subhile şâm" (171).

¹²⁵ Behiştî Ahmed Çelebi, *Târîh-i Behiştî, Vâridât-ı Sübhânî ve Fütûhât-ı Osmânî (791-907/1389-1502) II*, haz. Fatma Kaytaz, ed. Mertol Tulum, Ankara 2016, 249-271.

kısımlardır: “Sultân Mehmed-i hâzî, Hazret-i Mehmed-i arabî ‘aleyhi efdalü’s-salvât’, Burak’a binüp seyr-i cennet ider gibi, ulemâ ve ümerâsı ile kal’ayı teşrif buyurdu”. Daha sonra şu şiiri nakleder: “Ol Muhammed anda hatm oldu, der-i peygamberî/Bu Mehmed odı andan âyet-i din-perverî/Ol Muhammed oldu Hak’tan rehnümây-ı cümle halk/Bu Mehmed andan açtı bâb-ı rahmet-i gösterî/Ol Muhammed Hak’tan oldu rahmeten li’l-âlemîn/Bu Mehmed halka oldu zol-ı fazl-ı tengri”¹²⁶.

İbn Kemal’in Fatih Sultan Mehmed ve İstanbul’un fethi hakkındaki düşünceleri üzerinde hassaten durulmalıdır. Çünkü bazı araştırmalarda İbn Kemal’in tarihini bizzat II. Bâyezid’in emri ile kaleme aldığı ve bu devirde “Fatih ve İstanbul’un fethine duyulan [resmî] muhalefeti” eserinde imâ yollu da olsa ihsas ettirdiği ileri sürülmektedir¹²⁷. İbn Kemâl ile ilgili bu iddialar, daha öncekilerde olduğu gibi, müellifin yazdıklarının tamamına bakmadan, metnin siyak-sibakına dikkat etmeden, seçkici bir yaklaşımla yazılanları bir anlamda tahrif etmenin güzel bir numunesidir. Nitekim müverrih, iddia edilenlerin çok uzağında bir İstanbul’un fethi ve Fatih Sultan Mehmed imajı resmetmektedir. Öncelikle ikinci defa cülusu münasebetiyle yazdığı şiirinde II. Mehmed için “Harun Reşid” ve “Gazneli Mahmud” teşbihinde bulunur; cülusa düşürülen “Halledallâhu sultânehu” tarihi nakleder; cülus münasebetiyle yeni sultanı över¹²⁸. Müellif, Fatih Sultan Mehmed için tarihinin yedinci cildini tahsis eder ve bu cildin sonunda II. Mehmed ile ilgili genel değerlendirmelerde de bulunur. Burada Fatih’in ölümüne bir merisiye kaleme alır ve Sultan’ın vefatını bir kıyamet alameti olarak verir. Kemalpaşazâde’ye göre II. Mehmed “sahibkıran-ı zamandır”. Müellife göre İstanbul’un fethi ne bir kıyamet alametiydi ne de şehir uğursuz bir belde idi. Bilakis fetih bizzat Kur’an’da tebşir edilmişti¹²⁹.

¹²⁶ Tursun Bey, *Târîh-i Ebü’l-Feth*, 62-63. Emecen, Tursun Bey’in “Fâtih devrinin bir bakıma müdafaasını” yaptığını ileri sürer (*Fetih ve Kıyamet*, 74-75). Buna mukabil II. Mehmed’in ilk saltanatı ile ilgili en sert eleştirilerden birini Tursun Bey yapar.

¹²⁷ Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 75. Emecen, İbn Kemal’in İstanbul’un fethi ile ilgili yazdıklarını Tursun Bey’in yazdıklarıyla mukayese ederek şunları da ileri sürer: “İbn Kemal çok açıktır ki II. Bayezid döneminin genel hâleti ruhiyesi içinde olayı değerlendirmiştir. Onun amacı Tursun Bey gibi Fâtih devrinin bir bakıma müdafaasını yapmak değildir. O bunun tersini yaparak bir ölçüde Tursun Bey’i dengelemiş gözükmektedir” (74-75).

¹²⁸ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*, 1-5.

¹²⁹ İbn Kemal’in Fatih Sultan Mehmed devri ile ilgili yazdıkları için bk. İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*.

İstanbul'un fethine kutsî bir anlam yükleyip, Âl-i Osman'ın tebşir edildiğini bu duruma dayanarak ortaya koyan ve bu görüşüyle fetih konusunda sonraki dönem müelliflerini büyük ölçüde etkileyen II. Bayezid devrinin en önemli tarihçilerinden biri de hiç şüphesiz İdris-i Bidlisî'dir¹³⁰. Bidlisî, ilk sekiz Osmanlı padişahını anlattığı tarihinin birinci cildinde Âl-i Osman'ın faziletlerini uzun uzun izah eder ve bu minvalde İstanbul'un fethine ayrı bir önem atfeder. Bidlisî'ye göre İstanbul'un fethi "*Sultan Mahmud'un sair fetihlerinden ve de acayip mâbetlere sahip olan Sunnat'ın inatçı kâfirleriyle olan savaşından daha meşhurdur*". Bu fetih "*Mekke-i Müşerrefe'nin fethinin müjdelenmesi hükmünde açıklanmıştır...*" ve "*Bundan daha fazla ne şekilde bir şeref ve meziyet tasavvur edilebilir*"¹³¹ ilavesiyle fethine bir tür kutsiyet izafe edilmiştir. Bidlisî daha sonra Osmanlılardan önce İslâm ordularının İstanbul kuşatmalarına ve neden bu şehrin önemli olduğuna dair uzun bir bahis kaleme almıştır. Müellife göre İstanbul'un fethedileceği bizzat Hz. Peygamber tarafından müjdelenmiş¹³² ve "*Kuşkusuz bu din-perver devlet ve fetih, adının İslâm'ın yüce isimlerinden olduğu, peygamberin temiz soyunun sünnetlerini takip eden Âl-i Osman hanedanının saadetli evlâdına nasip*" olmuştur. "*Yüce cedleri olan Hz. İshak'ın duasının getirdiği bereketle onun peygamber milletindeki mane'î makam rütbesi, dünyevî serverliği ve memleketi hilâfete intisap etmiş bütün soyuyla beraber ona müyesser oldu*"¹³³.

İdris-i Bidlisî, "*Kelâm-ı fasîh-i peygamberî olan sahih hadislerde Kostantiniyye fethinin vaadinde sarîh işâretler*" bulunduğunu, bu yüzden de "*bütün gözlerin*

¹³⁰ Bitlisî ve tesirleri hakkında bk. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlisî (1457-1520)*, haz. Vural Genç, Ankara 2019; *İdris-i Bidlisî, Heşt Bihîşt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*, haz. Vural Genç, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

¹³¹ İdris-i Bidlisî, *Heşt Bihîşt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*, haz. Vural Genç, 60-63.

¹³² "*Çünkü Peygamberin vaât ettiği Kostantiniyye'nin fethinin saadeti ahir zamanda nübüvvet hanedanın muhlisleri olan, velâyet ve mürüvvet kârhanesinde pakize itikadlı mücahitler olan Âl-i Osman hanedanına nasip olacaktır*".

¹³³ İdris-i Bidlisî, *Heşt Bihîşt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*, haz. Vural Genç, 159-162.

bu vaadin gerçekleşmesine muntazır” olduğunu kaydeder. Devamında ise İstanbul’un fethinin müjdelendiği ve tamamı fiten hadisleri arasında yer alan hadislerden beş adet misal getirir¹³⁴.

İdris-i Bidlisî’nin İstanbul ile ilgili fiten ve melâhim hadislerine atıf yapmasına rağmen, bunları Akşemseddin’in yüklediği anlamda kullandığı, yani fethedilmesi mümkün olmadığı düşünülen şehrin fethinin Fatih Sultan Mehmed’e müjdelendiği şeklinde yorumladığı görülür. Bu yüzden müellifin zikredilen hadislere atıfta bulunması, kendisinin fethi olumsuz bakıyor oluşundan değil, tam tersine bu hadislerin fethi tebşir ettiğine yönelik inancından kaynaklanmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed’in “özel sohbet halkasına dâhil olduğu anlaşılan” ve II. Bâyezid’e Arapça bir siyasetnâme sunan, ismi tespit edilememiş bir müellifin de II. Mehmed’i ideal sultan tipi olarak öne sürdüğü görülmektedir¹³⁵. Yine II. Bayezid devri müelliflerinden Ahmed Rıdvân da II. Mehmed’i övücü ifadelerde bulunur¹³⁶.

Osmanlı müellifi olmasa da eserini II. Bayezid’e sunan İbrahim ibn-i Bâlî’nin hem İstanbul hem de şehrin fethine dair yazdıkları önemlidir. Eser, Memlûklü Sultanı Kayıtbay’a sunulmuştur. Müellif, II. Bayezid zamanında İstanbul’a elçi olarak gönderilmiş ve bu vesileyle şehir hakkında bizzat gözlem yapabilme imkânı bulmuştur. Müellifin *Hikmet-nâme* adlı eserinde “Fî zikri medîneti Konstantiniyye ve bihâ mine'l-’acâyib” başlığı altında önce İstanbul anlatılır. “Fî medhi Sultân Muhammed bin ‘Osmân ve fethi medîneti Konstantiniyye” başlığı altında da şehrin fethi anlatılır. İbrahim ibn-i Bâlî’ye göre Fatih Sultan Mehmed “yeryüzünün pehlivanıdır” ve yârâna “rahmet kapısıdır”; İstanbul da 29 Cemaziyelâhir 857/7 Temmuz 1453’te “rûz-ı mübârekde” fethedilmiştir. Müellif daha sonra Ayasofya, Eski Saray, elinde

¹³⁴ *İdris-i Bidlisî’nin Heşt Behist’ine Göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi*, haz. Muhammed İbrahim Yıldırım, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, 128.

¹³⁵ *Sultan, Ordu ve Reaya: II. Bayezid’e Sunulan Müellifi Meçhul Bir Siyasetnâme (İnceleme-Tercüme-Metin)*, haz. Özgür Kavak, İstanbul 2020, 52-54, 59, 68, 70, 83 (Sultan Mehmed yaşadığı yüzyılın mührü idi), 129-130.

¹³⁶ İsmail Ünver, “Ahmed Rıdvân’ın İskender-nâmesindeki Osmanlı Tarihi (Nusretnâme-i Osman) Bölümü”, *Ankara Üniversitesi Türkoloji Dergisi*, VIII, Ankara 1979, 366-373.

“Kızıl Elma” tutan Bizans imparatoru anıtı¹³⁷ ve At Meydanı’nu anlatır¹³⁸. Müellifin kıyamet alametleri ile ilgili yazdığı bölümde ise “Kostantin’in fethini” de zikreder. Fakat müellifin yazdıklarına bakılırsa bunun Fatih Sultan Mehmed’in fethi ile hiçbir alakası yoktur¹³⁹.

II. Bayezid devrinin tamamen Fatih Sultan Mehmed’e ve devrine bir ak-sülamel olmadığına en mânidar göstergelerinden biri de Şehzade Abdullah’ın vasiyetidir. II. Bayezid’in eşlerinden Şirin Hatun’dan olan oğlu Şehzade Abdullah¹⁴⁰, hastalandığı günlerde vâlikesine ölümü hâlinde İstanbul’da dedesi II. Mehmed’in yanına defnedilmesini vasiyet etmiştir. Şirin Hatun’un II. Bayezid’e gönderdiği mektup şöyledir: “...*Bundan evvel merhûm, mağfûr begcünüz tâbe serahu hazretleri hasta olıcak bütiün odlara yanmış anasına şöyle vasiyet etdi. Eğer Allah sıhhat verirse hoş! Ve eğer hakimallah düşüp ölürsem beni sultânü’s-selâtin halledallahu mülkehu hazretlerine arz edesiz, anda İstanbul’da merhûm dedem sultân yanında koyup cânumu anun hizmetine musâhib etsün deyü vasiyet etmiş idi. İmdi kerem ve lütf edesiz. Hüsn vechile arz-ı edâ viresiz. Devletlü hünkârdan destûr olunup merhûmun vasiyeti yerine vara... Bende-i vâlide-i Abdullah Çelebi*”¹⁴¹.

Yukarıdaki misallerden de anlaşıldığı üzere II. Bayezid devri müverrihlerinin hiç birinde Fatih Sultan Mehmed veya İstanbul’un fethine yönelik bir

¹³⁷ İbrahim ibn-i Bâli’nin “Kızılelma” ile ilgili yazdıkları mühimdir. Müellife göre bu kürenin anlamı şudur: “*Uzanmış bir alın bâsû-yı deryâ/Bir elinde tutar bir top peydâ/Bu resme vârid olmuş durur akoâl/Hakîk ol mül ü ol at o timsâl/Meger Konstantiniyye kabrdür ol/K’anuñ bünyâdudur şehri Sıtanbul/ Görenler ol misâli böyle mensûb/ Bir eli boş bir elinde tutar top/Bu resme kıldılar te’vîl anı/Dimekdür kim tutupdurdum cihânı/Bu dünyâyı Hudâ emri-le hûb/Elüme almışdum şöyle kim top/Eğer sende benim tek hân olasın/Cihânda yalnızuz sultân olasın/Tutarsın yir yüzünü tül eğer ‘arz/Senüñ ola temâmet mülket-i arz/ Yapasın sen dahı çeküp beliyye/Benüm tek sen saña Konstantiniyye/Koyasın gidesin anı ser-encâm/Niçe kim biz koyup gitdük binâ kâm/Meger sultân Muhammed ibn-i ‘Osmân/Kılıcak ol yiri âhir müselmân/Kopardı mîlden düşürdi anı/Turupdur şimdi mîl üzere nişânu*”. Kızılelma ile ilgili yapılan çalışmalarda imparatorun elindeki bu altın kürenin İstanbul’un fethinden çok önce kaybolmuş olduğu ileri sürülür (bk.Orhan Şaik Gökyay, “Kızılelma”, *DİA*, XXV, 560).

¹³⁸ *İbrâhim İbn-i Bâli’nin Hikmet-nâmesi (1b-149a)*, haz. Mustafa Altun, Ankara 2017, I, 170-179.

¹³⁹ *İbrâhim İbn-i Bâli’nin Hikmet-nâmesi (149b-300a)*, haz. Mustafa Altun, Ankara 2018, II, 508 vd.

¹⁴⁰ M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, İstanbul 2001, 46.

¹⁴¹ TSMA, Evrak nr. 757-9.

muhalefet ve olumsuz bakış açısı söz konusu değildir. Bu yüzden bu kaynaklardan hareketle II. Bayezid devrinin Fatih devrine fetih nokta-i nazarından bir aksülamel olduğunu iddia etmek de doğru olmasa gerektir. Aksine Fatih devri ve İstanbul'un fethinin tarihi, büyük oranda II. Bayezid devrinde kalem alınmıştır. Daha da önemlisi bu devirde II. Mehmed ve İstanbul'un fethi, en önemli meşruiyet kaynaklarına dönüştürülmüştür.

Fiten hadislerine atıf yapan, fakat bunu Âl-i Osmân'ın kutsallığına dair bir delil olarak izah edip, şehrin fethine dair Hz. Peygamber'in meşhur hadisini değerlendiren bir diğer müellif Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Âlî, eserlerinin genelinde Osmanlı başkenti hakkında olumlu görüşler serdetmiştir. Mesela şehrin fethiyle ilgili kıyamet konulu hadisleri değerlendirirken İstanbul için "*a'zam-ı medâyin-i dünyâ ve ekber-i memâlik-i kübrâdır*" der. Yine bu mânâda Mısır ile İstanbul'u mukayese ettiği başka bir eserinde de "*Pes vilâyet-i Mısır, Kâhire-i uzma 'Ümmü'd-dünyâ' nâmu ile müsemma olduğu gibi Konstantiniyye-i kübrâ 'Ebu'd-dünyâ' şöhreti ile eşher-i medâyin-i bi-hemtâ idi*" diye yazar¹⁴².

Selanikî Mustafa'nın bir cümlesinden hareketle İstanbul'un uğursuzluğuna inandığı¹⁴³ ve bu mânâda fiten hadislerine işaret ettiği yönündeki çıkarımlar da yanlış değilse bile müellifin İstanbul telakkisini oldukça eksik yansıtmaktadır¹⁴⁴. Zira Selanikî, tarihinin birçok yerinde İstanbul ile ilgili övücü

¹⁴² Gelibolu Mustafa Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâis Fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis, haz. Mehmet Şeker, Ankara 1997, 262-263.

¹⁴³ Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî (1003-1008/1595-1600), haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999, II, 759.

¹⁴⁴ Emecen, Selânikî'nin İstanbul'daki veba salgını münasebetiyle, "*İstanbul vilâyetine hükemâ arz-ı vebâiyye dedikleri üzere, kadimî hüneri yine zâhir oldu*" cümlesinden hareketle şu genellemelerde bulunur: "*Şüphesiz bu sözler imparatorluk payitahtının parlak tarihî geçmişinin daha kuruluşuyla başlayan olumsuz, karanlık bir başka yüzü daha olduğu konusunda tıpkı Bizanslı meslektaşları gibi Osmanlı entellektüellerinin de zihin dünyalarının arka planında yer bulan bir kanaate işaret eder. Bundan daha da ileri giderek İstanbul'u ilk kuruluşundan itibaren "Allah'ın lânetine uğramış", bu yüzden de sıklıkla felâketlere duçar olan bir şehir şeklinde tanımlayan ciddi bir kaynak külliyatı oluşmuştur..." (Fetih ve Kıyamet, 31).*

ifadeler kullanır. Mesela İstanbul için “Mahmiye-i İstanbul”¹⁴⁵, “mahrûsa-i İstanbul”¹⁴⁶, “Âsitâne-i Sa’âdet”, “Âsitâne-i sa’âdet-medâr”¹⁴⁷, “Âsitâne-i sa’âdet-âşiyân”¹⁴⁸, “südde-i sa’âdet-medâr”¹⁴⁹, “südde-i sa’âdet-nişân ve Atebe-i aliyye-i refi’ü'l-mekân”¹⁵⁰, “dârü’s-saltanatı’s-seniyye-i Kostantiniyye”¹⁵¹, “dârü’s-saltanatı’s-seniyye mahrûsa-i İstanbul”¹⁵² gibi tavsifler yapar.

Vanî Mehmed Efendi, “Arâisü’l-Kur’an” adlı eserinde İstanbul ile ilgili fiten hadislerine atıfta bulunmuştur ancak evvelce oluşmuş olan Osmanlı geleneğine istinaden bu hadislere müsbet bir anlam vererek şerh etmiştir. Ayrıca meşhur fetih hadisine atıf yapmıştır. Vanî, şehrin fethini ve fetihle ilgili hadisleri şöyle şerhetmiştir: “Beydâvî, Mesâbîh’in şerhi olan Ezhâr’da şöyle demiştir: Bu şehirle kastedilen, Konstantiniyye’dir. Burasının Rûmiyye olduğu da söylenmiştir. Mehdî, 1500 gemiden oluşan ordusuyla bu şehre yürümüş ve burayı fethetmiştir. Birinci görüş daha sahihtir. Dârimî, Hz. Muhammed’e bu iki şehirden hangisinin; Konstantiniyye’nin mi, yoksa Rumiyye’nin mi, önce fetholunacağı sorulunca O’nun, Hirakl’in şehri Konstantiniyye’dir, dediğini nakletmiştir. Suyûtî, Câmiu’s-Sağîr’de “Konstantiniyye kesinlikle fetholunacaktır. Onun komutanı ne güzel komutandır. Bu ordu, ne güzel ordudur” hadisini nakletmiştir. İbn Kesir, Kur’an’da Allah’ın İsa için: “Sana uyanları kıyamet gününe kadar, inkâr edenlerin üstünde tutacağım” sözü hakkında şu yorumu yapmıştır: Hz. Muhammed’e iman edenler, aynı zamanda Mesih’e de iman etmiş olurlar. Dolayısıyla bu ayet Müslümanlara hitap etmektedir. Onlar, Nasranîleri Şam’dan zorla çıkarmışlar ve Rum ülkesine sürmüşlerdir. Onlar da kendi şehirleri olan Konstantiniyye’ye sığınmışlardır. İslam ve Müslümanlar, kıyamete kadar onlardan üstün olmaya devam edeceklerdir. Hz. Peygamber, onların akıbetini ümmetine şöyle haber vermiştir: “Konstantiniyye fetholunacak, onların malları ganimet olarak alınacak ve Rumlar, insanlığın tarihte bir benzerini görmediği ve bundan sonra da göremeyeceği bir şekilde büyük bir boz-

¹⁴⁵ Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999, I, 56.

¹⁴⁶ *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), I, 68, 84, 182

¹⁴⁷ *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), I, 97.

¹⁴⁸ *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), I, 116.

¹⁴⁹ *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), I, 74-75.

¹⁵⁰ *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), I, 92.

¹⁵¹ *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), I, 133.

¹⁵² *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), I, 154.

guna uğratılacaklardır. Bu duruma göre, birinci hadiste geçen tekbir ile surun yıkılmasından maksat, bunun kolay bir fetih olacağıdır. Nitekim böyle de olmuş ve İstanbul'u Türkler fethetmiştir. Kumandanları, Sultan Muhammed b. Sultan Murad el-Osmani'dir. O, 857/1453 yılında 54 gün süren bir savaşla Konstantiniyye'yi fethetmiştir. Mesleme b. Abdü'l-Melik el-Mervânî, İstanbul'u yedi sene muhasara etmiş ve fethetmeye muvaffak olamamıştır. Bundan önce Yezîd b. Muâviye de, yaklaşık altı ay boyunca bu şehri kuşatmış ve Peygamberimizin arkadaşı Ebû Eyyûb el-Ensârî de burada vefat etmiştir. Görüldüğü gibi fetih ne onlara ne de onlardan başkasına nasip olmuştur. Sanki Türklerin fethi yalnızca, tekbir ile gerçekleşmiş ve bu tekbir silaha ve savaşa gerek kalmaksızın yeterli olmuştur. Aynı şekilde birinci hadisin sonundaki, Deccal'ın çıkışıyla ilgili haber de bunun gibidir. Bundan maksat, kıyametin yakın olmasıdır. Yani İstanbul'un fethi, kıyamete yakın olmuştur"¹⁵³.

Daha Fatih Sultan Mehmed devrinden itibaren İstanbul'un fethine düşürülen tarihlerde de şehrin fethine Kur'an'da müjdelenen bir hâdis olarak bakıldığını gösteren karineler bulunur. Osmanlı kroniklerinin çoğunda da eb-cet hesabıyla 857/1453'e tekabül eden bu tarihlere atıf yapıldığı görülür. Söz konusu eserlerde İstanbul'un fethine "Âhirûn", "Beldetü'n-tayyibetün", "Beldetü'n-Zekiyye", "Avn-i Hâlık" kelime ve terkipleriyle tarih düşülmüştür. İstanbul'un ilk kadısı Hızır Çelebi'ye ait olduğu düşünülen tarihteki ifadesiyle "Feth-i Istanbula nusrat bulmadılar evvelûn/Feth idüb Sultan Muhammed kıldı tarih Ahirûn"; Gedik Ahmed Paşa'ya ait olduğu tahmin edilen tarihteki kayda göre "Ol Hüma sayeliü Sultan Muhammed kim ana/Virdi Hak tali'-i pîruz ile baht-i sermed/OL şehinşaha nasib itdi Sikender tahtın/Küfr ye'cucuna kahrı kılıcı oldu sed/Hoş gaza eyled(i) küffarına Istanbulun/Fethine tarihdürür Nusrat-ı din-i Ahmed"; Fatih devri ricalinden Veliyüddünzâde Şemsüddin Ahmed Paşa'nın Arapça düştüğü tarihteki ifadesiyle "Kal'atü Kostantin fetehahâl/Sultanüna'l-adlü bi-seyfin hazîz/Entakana'llahü bi-tarihiha/Yensuruhü'llahü bi-nasrin aziz"dir ("Kostantin kalesinin fethine, adil sultanımız çevik kılıçla gaza etti. Allah bize tarihini söyletti: "Allah ona aziz bir zafer verir")"¹⁵⁴.

¹⁵³ Erdoğan Pazarbaşı, "Arâisül-Kur'an'da Türkler", *Biliname*, X/1, 2006, 13-31.

¹⁵⁴ İstanbul'un fethine düşürülen tarihler için bk. A. Süheyl Ünver, *İstanbul Fethiyle Kalelerinin Manzum ve Mensur Tarih İbareleri*, İstanbul 1953.

Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri şairleri de hem İstanbul'un güzelliklerine hem de şehrin fethine dair şiirler kaleme almışlardır. Ayrıca bu şairler II. Mehmed için de övücü ifadeler kullanmışlardır¹⁵⁵.

Osmanlı saltanatının en önemli meşruiyet kaynaklarından kılıç alayında Fatih Sultan Mehmed ve özellikle de Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin türbelerinin ziyaret edilmesi İstanbul'un fethine yüklenen sembolik anlamın en mânidar göstergelerindedir. Bu tür ziyaretlerin ne zaman başladığına dair kesin bilgiler yoktur, ancak Kanunî Sultan Süleyman'ın cülusunda başlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Kanunî'nin cülusu münasebetiyle Çavuş Hacı Halil'in sunduğu bir arzda sultana önce Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kim olduğuna dair bilgi verilir, ardından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin ve "dedesi gazî padişah Sultan [II.] Mehmed'in" türbesinin ziyaret edilmesi tavsiye edilir. Halil Çavuş, bu ziyaretlerin sultanın babasına da "gayet hoş geldiğini" belirtir¹⁵⁶. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin daha II. Mehmed devrinde halkın yoğun ilgi gösterdiği bir ziyaretgâha dönüşmüş olması¹⁵⁷ İstanbul'un fethine halkın da kutsî bir anlam yüklediğinin işareti sayılmalıdır.

Sonuç

İstanbul, hiç şüphe yok ki Hz. Peygamber tarafından fethi müjdelenen bir şehirdi. Birçok İslâm komutanı, ordusunu bu müjdeye nâil olabilmek için seferber etti. Fethin bu seferlerle mümkün olmaması üzerine başlangıçta vadedilmiş olarak görülen bu şehir ile ilgili süreç içerisinde birtakım olumsuz

¹⁵⁵ Asaf Halet Çelebi, *Dîvan Şiirinde İstanbul*, Ankara 2015; Hatice Aynur, "Şehri Sözle Resmetmek: Osmanlı Edebî Metinlerinde İstanbul (XV-XVIII. Yüzyıllar)", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Edebiyat, Kültür ve Sanat*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2015, VII, 128-145; Pervin Çapan, "Tezkirelerde İstanbul'un Ele Alınışı", *İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 31, İstanbul 2004, 25-52; Sultan Şahin, *Fatih Sultan Mehmed Devri Şairlerinin Gözünde Fatih*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul 2019. Buna mukabil şairlerin şahsî kırgınlık ve kızgınlıkları sebebiyle veya zor günlerde yazılan şiirlerde İstanbul hakkında olumsuz sözler beyan edenler de mevcuttur. Buna bazı misaller için bk. Esra Egüz, "İstanbul'a İçeriden ve Dışarıdan Bakışlar: Veysi, Nedîm, Râmî ve Süheylî'nin İstanbul'a Dair Birer Manzumesi", *İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 40, 2009, 35-93; Hatice Aynur, "Şehri Sözle Resmetmek: Osmanlı Edebî Metinlerinde İstanbul (XV-XVIII. Yüzyıllar)", 136-137.

¹⁵⁶ TSMA, Evrak nr. 967-26.

¹⁵⁷ Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, 75.

kanaatler ve inançlar oluşmaya başladı. Bunların en aşılması da şehrin fethe dilemeyeceği algısı idi. Elbette II. Mehmed de, muhalifleri tarafından her fırsatta dillendirilen bu olumsuz inancı aşmak için büyük bir çaba gösterdi. 29 Mayıs 1453'te İstanbul'un fethi, öncelikle bu inancın yersizliğini ortaya koydu. Hz. Peygamber tarafından tebşir edilen feth-i mübîn Fatih Sultan Mehmed ve onun ordusuna nasip oldu.

Bu çalışmada öncelikle 1422 yılında İstanbul muhasara edildiğinde Emîr Sultan'ın şehrin fethinin Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinde müjdelendiğine dair söyledikleri üzerinde duruldu. Bu söylemin 1452-1453'deki tartışmalara da etki ettiği tespit edildi ve buna dair misaller verildi.

Çalışmada daha sonra Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmeye niyet ettiğinde kendisine muhalefet edenlerin hangi argümanları ileri sürdükleri ve bu argümanlar arasında şehrin fethinin kıyamet alameti olduğu yönündeki hadislerin yerinin ne olduğu üzerinde duruldu. Çalışmamızda fiten hadislerine işaret ederek şehrin fethine karşı çıkanların Çandarlı taraftarı ulema olduğu tespit edildi. II. Mehmed taraftarı Akşemseddin ve diğer ulemanın ise fiten hadislerini farklı şekillerde tefsir ve şerh ettiği ve bu hadislerin kıyametin habercisi olmayıp, şehrin fethine işaretler olduğu yönünde yorumlandığı görüldü. Akşemseddin'in İstanbul'un fethi ile ilgili hadisleri olumlu mânâda şerh etmesinin sonraki dönem Osmanlı aydınını da büyük oranda etkilediği anlaşılmaktadır. Bu yüzden bu çalışmada fiten hadislerine atf yaptıkları için Osmanlı münevverinin İstanbul'un fethine kıyamet alameti olarak baktıkları yönündeki iddiaların gerçeği yansıtmadığı gösterildi.

Bu çalışmada, Osmanlı tarihçilerinin büyük oranda İstanbul'un fethine ve Fatih Sultan Mehmed'e muhalif oldukları; İstanbul'u uğursuz bir şehir olarak telakki ettikleri yönündeki yaklaşımın hayli genellemeci olduğu; bazı menfi ifadelerle rağmen durumun büyük oranda iddia edilenlerin aksi yönde olduğu neticesine varıldı. Ayrıca Osmanlı müelliflerinin İstanbul'un fethedileceğini müjdeleyen ve bunu yerine getirecek olan emir ile onun ordusunun övüldüğü hadisi bilmediklerinin imâ veya iddia edilmesinin de doğru olmadığı görüldü. Her ne kadar şimdilik bu hadise atf yaparak İstanbul'un fethini izah eden ilk metinler II. Bayezid döneminde ortaya çıksa da, bu Osmanlıların meşhur hadisi bilmedikleri anlamına asla gelmez. Çünkü İstanbul'u fethedecek emir ve onun ordusunu öven hadisi ihtiva eden kaynaklar Osmanlılar tarafından da bilinmekteydi. Fatih Sultan Mehmed devrinde İstanbul'un

fethi ile ilgili daha çok fiten ve melâhim konulu hadislere atıf yapılmasının sebebi ise, mezkûr hadislerin şehrin fethinin zorluğuna işaret etmelerindendi. Böylece Fatih devri ulemâsı fiten hadislerini delil göstererek İstanbul'un fethiyle büyük bir işin başarıldığını göstermek istemişlerdir.

Fiten ve melâhim konulu hadislerin fetih öncesinde ve hemen sonrasında Osmanlılar tarafından daha fazla atıf yapılmasının bir diğer sebebi de, birçok kuşatmaya rağmen İstanbul'un bir türlü ele geçirilememesiydi. Bu yüzden şehrin fethinin neredeyse imkânsız olduğuna dair de bir inanç oluşmuştu ve bu inancı fiten hadisleri de pekiştiriyordu. Buna mukabil fetihten sonra şehirle ilgili müjdeli habeler ihtiva eden diğer hadislerin giderek ağırlık kazanmak suretiyle atıf almaya başladığı tespit edilmiştir.

Çalışmamızda, ister fiten ve melâhim konulu hadislere isterse de fethi müjdeleyen hadislere atıf yapılsın, bazı araştırmalarda iddia edildiği gibi Osmanlılar için İstanbul'un uğursuz bir şehir olmadığı ve şehrin fethinin de büyük çoğunluk tarafından kıyamet alameti olarak görülmediği ileri sürülmüştür. Aslında Evliyâ-yı bî-riyâ'nın naklettiği şu tarih, Osmanlıların fethi nasıl anladıklarına dair başka söze hacet bırakmaz: "*Feth olduğu İslâmbol yârâna alâmetdir! Târîhini yazmışlar, küffâra kıyâmetdir*"¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi I. Kitap*, 40.

KAYNAKÇA

- “Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi”, çev. İbrahim Hakkı Konyalı, *Osmanlı Tarihleri I*, İstanbul 1949.
- “Rûhî Târîhi”, neşr. Yaşar Yücel-Halil Erdoğan, *TTK Belgeler*, XIV/18, Ankara 1992.
- AHMED BÎCÂN, *el-Münteha: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul 2011.
- _____, *Müntehâ*, Milli Kütüphane, nr. 06 Mil Yz A 3271.
- Ahmed Bîcan'ın “Müntehâ” İsimli Fusûs Tercümesi İşığında Tasavvuf Düşüncesi, haz. Ayşe Beyazıt, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Ahmed bin el-Hüseyn bin Muhammed bin el-Uleyf'in Kitâbü'd-Dürri'l-Manzum fî Menâkibi's-Sultân Bâyezid Melikü'r-Rum Adlı Eserinin Çeviri ve Değerlendirilmesi, haz. Saad F. Oumar, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2010.
- Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman (F. Giese Neşri)*, haz. Nihat Azamat, İstanbul 1992.
- ATEŞ, Ahmed, “İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar”, *İÜ Tarih Dergisi*, 7, İstanbul 1953.
- BEHİŞTÎ AHMED ÇELEBİ, *Târîh-i Behiştî (Vâridât-ı Sübhânî ve Fütûhât-ı Osmânî) (791-907/1389-1502) II*, haz. Fatma Kaytaç, ed. Mertol Tulum, Ankara 2016.
- CELÂL-ZADE MUSTAFA, *Selîm-nâme*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Ankara 1990.
- EBU'L-HAYR-I RÛMÎ, *Saltık-nâme*, haz. Necati Demir-M. Dursun Erdem, İstanbul 2007.
- MUHİBBÜDDİN İBN FEHD, *el-Cevâhirü'l-hisân fî Menâkibi's-Sultân Süleymân bin Osmân*, haz. Muhammed Bin Selâme el-Atvî, Umman 2018.
- Emîr Sultân Menâkibnâmeleri ve Nimetullah'ın Menâkibi's-Sultân Adlı Eseri (İnceleme-Metin), haz. Abdullah Uğur, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- EVLİYÂ ÇELEBİ B. DERVİŞ MEHEMMED ZILLÎ, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi I. Kitap*, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006.

Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466), haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2003.

Fezâil-i Âl-i Osman, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3404.

Gelibolu Mustafa Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâis Fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis, haz. Mehmet Şeker, Ankara 1997.

GELİBOLULU ZA'İFÎ MUHAMMED, *Gazâvat-ı Sultân Murâd Han, İnceleme (Ses Değişmeleri, Benzeşmeleri ve Uyumları) Metin-Sözlük*, haz. Mehmet Sarı, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.

HOCA SAADEDDİN, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1279, I.

İBN KEMAL, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter (Tenkitli Transkripsiyon)*, haz. Şerafettin Turan, Ankara 1991.

İbrâhim İbn-i Bâlî'nin *Hikmet-nâmesi (1b-149a)*, haz. Mustafa Altun, Ankara 2017, I.

İbrâhim İbn-i Bâlî'nin *Hikmet-nâmesi (149b-300a)*, haz. Mustafa Altun, Ankara 2018, II.

İDRİS-İ BİTLİSÎ, *Heşt Behişt VII. Ketîbe. Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481, Tashih-Tahkik-Çeviri*, haz. Muhammed İbrahim Yıldırım, Ankara 2013.

İDRİS-İ BİTLİSÎ, *Heşt Bihîşt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*, haz. Vural Genç, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

İdris-i Bitlisi'nin Heşt Behîst'ine Göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi, haz. Muhammed İbrahim Yıldırım, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

İMAMZÂDE MEHMED ES'AD EFENDİ, *Değeri ve Tesiri Açısından Fetih Hadîsi*, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 2002.

KILIÇ, Şahin, "Önemli Bir Bizans Kısa Kroniği ve Osmanlı Tarihine Katkıları", *İÜ Tarih Dergisi*, 55, İstanbul 2012.

_____, *Bizans Kısa Kronikleri (Chronica Byzantina Breviora), Osmanlı Tarihinin Bizanslı Tanıkları*, İstanbul 2013.

KIVÂMÎ, *Fetihnâme*, haz. Ceyhun Vedat Uygur, İstanbul 2007.

Krivotulos Tarihi 1451-1467, çev. Ari Çokona, İstanbul 2012.

Künhü'l-ahbâr, C. II, Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481, haz. Hüdayi Şentürk, Ankara 2003.

Mecmua, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3851.

Mecmua, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3879.

MEHMED NEŞRÎ, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, haz. Faik Reşit Unat- Mehmed A. Köymen, Ankara 1995, II.

Menâkıb-ı Emir Sultan (Hüsâmeddin Bursevî) İnceleme ve Metin, haz. Nurettin Kahraman, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.

MEVLÂNÂ MEHMED NEŞRÎ, *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2008.

MÜNECCİMBAŞI AHMED B. LÜTFULLAH, *Camiü'd-Düvel*, haz. Ahmed Ağırakça, İstanbul 1995.

NEV'Î EFENDİ, *Netâyicü'l-Fünûn ve Mehâsinü'l-Mütûn (Giriş-Metin-Dizinler)*, haz. Nadir İlhan, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1992.

ORHAN, Abdullah Taha, *Abdurrahim Karahisârî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr İsimli Eseri (Metin ve İnceleme)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

Oruç Beğ Tarihi (Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım), haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2007.

Osman Oğulları'nın Menşei ve Üstün Vasıfları, yay. haz. A. Rıza Karabulut, Ankara 2008.

REŞİD RIZA, *el-Menâr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Mısır 1373, IX.

SALDUZ, Engin, *Osmanlı'da Farsça Tarih Yazıcılığı ve Hacı Halil Konevî'nin Tevârih-i Âl-i Osman Adlı Eserinin Tercümesi*, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2019.

SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ, *Tarih-i Selânikî (1003-1008/1595-1600)*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999, I-II.

Solak-zâde Tarihi'nin Tahlili ve Metin Tenkidî, haz. Süleyman Lokmacı, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.

Sultan, Ordu ve Reaya: II. Bayezid'e Sunulan Müellifi Meçhul Bir Siyasetnâme (İnceleme-Tercüme-Metin), haz. Özgür Kavak, İstanbul 2020.

TURSUN BEY, *Târîh-i Ebu'l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum, İstanbul 1977.

- ÜNVER, İsmail, "Ahmed Rıdvan'ın İskender-nâmesindeki Osmanlı Tarihi (Nusretnâme-i Osman) Bölümü", *Ankara Üniversitesi Türkoloji Dergisi*, VIII, Ankara 1979.
- XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal, *Selâtin-nâme (1299-1490)*, haz. Necdet Öztürk, Ankara 2001.
- Yahyâ Bin Bahşî'nin Menâkıb-ı Emîr Sultân (Menâkıb-ı Cevâhîr) Adlı Eseri, İnceleme-Metin*, haz. Hatice Liman, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008.
- YAZICOĞLU MEHMED, *Muhammediye*, haz. Amil Çelebioğlu, İstanbul 1996, II.
- YİNANÇ, Refet, "Fatih'in Türkçe İstanbul Fetihnâmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 29, Nisan 1984.
- ZEYNEDDİN ZEKÎ, *Behcetü't-Tevârîh (İnceleme-Metin-Tercüme)*, haz. Hasan Almaz, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

Araştırma Eserleri / Makaleler

15. Y.Y. Osmanlı Popüler Dînî Edebiyatındaki Fiten Hadislerinin Tahric ve Tenkîdi (*Envâru'l-Âşikîn Örneği*), haz. Ahmet Emin Seyhan, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2006.
- ALGÜL, Hüseyin-AZAMAT, Nihat, "Emîr Sultan", *DİA*, XI.
- ASAF HALET ÇELEBİ, *Dîvan Şiirinde İstanbul*, Ankara 2015.
- ASLAN, Adem, *Fetih Hadisleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- AVCI, Casim, "Arap-İslam Kaynaklarında İstanbul", *İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. Yüzyıl) 30-31 Mayıs 2003*, ed. Sümer Atasoy, İstanbul 2004, 99-111.
- _____, "Müslüman Arap Kaynaklarında Bizans Başşehri İstanbul (Konstantinopolis)", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı: 47-48, 2010-2011, 73-98.
- AYNUR, Hatice, "Şehri Sözle Resmetmek: Osmanlı Edebî Metinlerinde İstanbul (XV-XVIII. Yüzyıllar)", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Edebiyat, Kültür ve Sanat*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2015, VII, 128-145.

- BALCI, İsrail, "İstanbul'un Fethine İlişkin Hadis Rivayetlerine Farklı Bir Yaklaşım", *Osmanlı İstanbulu, II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri*, 27-29 Mayıs 2014, İstanbul 2014.
- BAŞAR, Fahameddin, "Osmanlıların Fetihten Önceki İstanbul Kuşatmaları", *Bizantion'dan Constantinopolis'e İstanbul Kuşatmaları*, ed. Murat Arslan - Turhan Kaçar, İstanbul 2017.
- BAYSUN, M. Cavid, "Emîr Sultan'ın Hayatı ve Şahsiyeti", *İÜ Tarih Dergisi*, I/1, İstanbul 1949.
- _____, "Emîr Sultan", *İA*, IV.
- BOSTAN, İdris, "Konstantiniye Elbette Fetholunacaktır! Osmanlı Kaynaklarında Fetih Hadisi Meselesi" (https://www.academia.edu/36740465/_Kostant%C4%B1niyye_el_bette_fetholunacakt%C4%B1r_Osmanl%C4%B1_Kaynaklar%C4%B1nda_Fetih_Hadisi).
- ÇAKAN, İsmail Lütü, "Fetih Hadisi ve Akşemseddin'in Fetihteki Yeri", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1991.
- ÇAKIN, Kamil, "Fiten Rivayetlerinin Tabiatı", *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Himet Eroğlu, Ankara 2016, 251-270.
- ÇAPAN, Pervin, "Tezkirelerde İstanbul'un Ele Alınışı", *İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 31, İstanbul 2004, 25-52.
- ÇELEBİ, İlyas, "İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997, 151-196.
- _____, "Fiten ve Melâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (=DİA), İstanbul 1996, XIII.
- EGÜZ, Esra, "İstanbul'a İçeriden ve Dışarıdan Bakışlar: Veysî, Nedîm, Râmî ve Süheylî'nin İstanbul'a Dair Birer Manzumesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (=TDED), 40, 2009, 35-93.
- EL CHEİKH, Nadia Maria, *Arapların Gözüyle Bizans*, çev. Mehmet Morali, İstanbul 2012.
- EMECEN, Feridun M., "İstanbul'un Fethine Giden Yol (1451-1453)", *Toplumsal Tarih*, III/17, İstanbul 1995.
- _____, "İstanbul'un Fethi", *DİA*, XXIII.

- _____, "İstanbul'un Fethi", *Türkler*, ed. H. C. Güzel-K. Çiçek-S. Koca, Ankara 2002, IX.
- _____, *İstanbul'un Fethi Olayı ve Meseleleri*, İstanbul 2003.
- _____, "Lânetli Şehir Düştü: İstanbul'un Fethi ve Kıyâmet Senaryoları", *Osmanlı Araştırmaları*, 22/22, 2003, 191-205.
- _____, "Dönemin Türk Kaynaklarında Fetih Olayının Algılanışı ve İdeolojik Yaklaşım", 550. Yılında Fetih ve İstanbul, 14-15 Haziran 2003, *Bildiriler*, Ankara 2007.
- _____, *Fetih ve Kıyamet 1453: İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, İstanbul 2012.
- _____, "Emperyal Kentlerin Uğursuzluğu: İstanbul ve Apokaliptik Temalar", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, II, İstanbul 2015.
- _____, *Fetih ve Kıyamet 1453, İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, İstanbul 2017.
- ES-SAKKAR, Sâmî, "İbn Fehd, Muhibbüddin", *DİA*, XIX.
- EYİCE, Semavi "Bazı İslâm Yazarlarına Göre Fetih'den Önce İstanbul", *İstanbul Araştırmaları*, 2, 1997.
- GENÇ, Vural, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî (1457-1520)*, Ankara 2019.
- GÖKYAY, Orhan Şaik, "Kızılelma", *DİA*, XXV.
- GÜŞEN, Seyit Ali, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.
- İĞREK, Remzi, *Fetih Öncesi Müslüman Seyyahlara Göre İstanbul*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.
- İNALCIK, Halil, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara 1995.
- _____, *İki Karanın Sultanı, İki Denizin Hakanı, Kâyser-i Rûm Fâtih Sultan Mehmed Han*, İstanbul 2019.
- KAFESOĞLU, İbrahim, "XII. Asra Kadar İstanbul'un Türkler Tarafından Muhasaraları", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, III, İstanbul 1957.
- KANAT, Cüneyt, "Memlûk Kaynaklarındaki Osmanlı İmajının Değişim Süreci", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXI/1, Temmuz 2006.
- KÖPRÜLÜ, Orhan F., Mustafa Uzun, "Akşemseddin", *DİA*, II.

- KULAT, Mehmet Ali, "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 37/2, Nisan-Haziran 2001, 5-23.
- KUT, Günay, "Türk Edebiyatında Acâibü'l-Mahlûkât Tercümeleri Üzerine", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 23-28 Eylül 1985, cilt I*, İstanbul 1985, 183-193.
- KÜÇÜKAŞCI, Mustafa, "Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Siyaset ve Yönetim-I*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2015, 284-293.
- Les Traditions Apocalyptiques au Tournant de la Chute de Constantinople*, ed. Benjamin Lellouch-Stephanie Yerasimos, Paris 1999.
- MASSIGNON, Louis, "Textes prémonitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453", *Oriens*, VI, 1953, 10-17.
- MERÇİL, Erdoğan, "Türkler ve İstanbul (Fetih Kadar)", *550. Yılında Fetih ve İstanbul, İstanbul, 14-15 Haziran 2003, Bildiriler*, Ankara 2007.
- ÖZCAN, Abdülkadir, "Akşemseddin, Fatih ve Fetih", *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya 2000.
- ÖZTÜRK, Eyüp, "Araplar ve Osmanlı Hanedanı: Mer'î b. Yusuf Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, 2011.
- PAZARBAŞI, Erdoğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler", *Türkler*, Ankara 2002, XI.
- _____, "Arâisûl-Kur'an'da Türkler", *Biliname*, X/1, 2006.
- YILDIZ, Sara Nur, "Şükrullah", *DİA*, XXIX.
- SARP, Refiye Öznül, *Fiten ve Melâhim Edebiyatı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- ŞAHİN, Kaya, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", *Journal of Early Modern History*, 14, 2010.
- ŞAHİN, Sultan, *Fatih Sultan Mehmed Devri Şairlerinin Gözünde Fatih*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul 2019.
- TANSEL, Selahattin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyetleri*, Ankara 1953.
- TAŞLIKOĞLU, Zafer, "II. Murad'ın İstanbul Muhasarası Hakkında Bir Eser", *İÜ Tarih Dergisi*, VIII/11-12, İstanbul 1956.
- ULUÇAY, M. Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, İstanbul 2001.

ÜNVER, İsmail, "Aynî, Karamanlı", *DİA*, IV.

ÜNVER, A. Süheyl, *İstanbul Fethiyle Kalelerinin Manzum ve Mensur Tarih İbarelere*, İstanbul 1953.

YARDIM, Ali, "Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, XIII/2, Mart-Nisan 1974, 116-123.

_____, "Türk'ün Şeref Madalyası: Fetih Hadisi", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, 3, Temmuz 1979, 62-75

YAŞAROĞLU, M. Kâmil, "Molla Gürânî", *DİA*, XXX.

YAVUZ, Mehmet, "İstanbul'un Fethi ve Akşemseddin", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, 20

17.

YERASİMOS, Stefanos, *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1993.

YILMAZ, Hakan, "İstanbul'un Fethi ve Akşemseddin'in Fetihteki Rolü İle İlgili Yeni Bazı İddiâlar Üzerine", *Hakikat Aylık İslâm Dergisi*, Haziran 2014.

YURT, Ali İhsan, Mustafa Kaçalin, *Akşemseddin. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1994.

“FOR OTTOMANS WAS “BELDE-I TAYYIBE” ISTANBUL A CURSED CITY
AND WAS ITS CONQUEST THE SIGN OF DOOMSDAY?”

Abstract

Some researchers claim that contemporary Ottoman writers saw the conquest of Istanbul as a sign of doomsday, they were against the conquest and they believed the city was cursed. Besides it is suggested that these writers didn't know this famous hadith and later writers referred to the aforesaid hadith. This paper argues that the verses and hadiths about the Conquest of Istanbul were distinguished at first in the siege of 1422 and it was Emir Sultan who had prominence in this matter. Also in this paper it has been tried to reveal that the ones who opposed to conquest of Istanbul by using hadiths about doomsday in 1452 were the supporters of Çandarlı (Djandarlı) Halil Pasha and scholars, notably Akşemseddin (Ak shams al-din), who supported the conquest commented these hadiths as good news that came from the Prophet. In this article, it is claimed that these scholars did not see Istanbul as a cursed city even though they made references to the hadiths about doomsday, they did not oppose the conquest, and most of them spoke highly of Mehmed the Conqueror. It has been proven that the famous hadith that praises the commander and the army who would conquer the city gained currency in Bayezid II's time. Also it is claimed that Ottomans were aware of this hadith both before and after the conquest. It is also discussed why Ottoman scholars made references to the hadiths about doomsday and how they should be understood.

Keywords

Mehmed II, Istanbul/Constantinople, Conquest of Istanbul, hadith of conquest, cursed city.

PADİŞAH KIZLARININ KÜÇÜK YAŞLARDA
YAPTIKLARI ŞEKLİ EVLİLİKLER: III. AHMED'İN
KIZI FATMA SULTAN ÖRNEĞİ*

Şaduman TUNCER**

ÖZET

Osmanlı padişahlarının kızları, her dönem siyasi evliliklerin önemli birer parçası oldular. Siyasi çıkarların ağır bastığı durumlarda kızlar, buluşa ermeleri beklenmeden, devrin önde gelen devlet adamlarıyla evlendirildiler. Örneklerine 17. ve 18. yüzyıllarda rastlanan bu modelde, gerçek manada birlikteliklere dönüşmeleri için sultanların akıl baliğ olmaları bekleneneğinden, aslında izdivaçlar şekliydi ve daha ziyade sembolik değeri haizdi. Araştırmalarda bu tarz evlilikler, sahip oldukları dönem siyasasını değiştirme potansiyelleriyle öne çıkarıldıklarından, mahiyet ve içeriklerine ilişkin çok az şey bilinmektedir. Bu makalede, Sultan III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın çocuk yaşta, (Şehid) Ali Paşa ile yaptığı izdivaç örneği üzerinden şekli evlilik modelinin ana hatlarıyla ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Osmanlı hanedanunun o dönem konutu olan Topkapı Sarayı'na ait günümüze ulaşan kayıtlardan istifade edilerek çocuk sultanın diğünüyle birlikte başladığı yeni hayatın detayları gün yüzüne çıkarılacaktır. Bu süreçte, hayatı baştan aşığıya değışen bir diğeri isim Ali Paşa'dır. Paşa bir yandan beş yaşındaki bir kız çocuğunun şeklen de olsa kocası olmakla çeşitli mesuliyetler yüklenecek, diğeri yandan hanedan damadı olmanın ayrıcalığıyla kariyer basamaklarını hızlı bir şekilde tırmanacaktır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Hanedanı, Siyasi Evlilikler, Damad Vezirler, Çocuk Sultanlar, Fatma Sultan, Şehid Ali Paşa.

* Makalenin geliş tarihi: 27.02.2020 / Kabul tarihi: 15.05.2020

Makalenin yazım aşamasındaki katkı ve yönlendirmeleri için Prof. Dr. Ali Akyıldız'a teşekkür ederim.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. / sadumantuncer@hotmail.com (<https://orcid.org/0000-0002-1910-3507>)

Giriş

Bu makale, III. Ahmed'in (1703-1730) kızı Fatma Sultan'ın (1704-1733), dört buçuk yaşındayken Şehid Ali Paşa'yla (ö. 1716) yaptığı, yedi yıl süren şekli evliliğini konu edinmektedir. Osmanlı hanedanında örneklerine 17. ve 18. yüzyıllarda rastlanan şekli evlilik usulünde, hanedan mensubu kızlar, yaşlarının küçüklüğüne bakılmaksızın dönem siyasasının gereği, devrin önde gelen devlet adamlarıyla izdivaçlara sürüklenmişler, kızlar ergenliğe girene kadar karı-koca ilişkisi söz konusu olmadığından, bu evlilikler uzun yıllar *sûrî*, yani şekilden ibaret kalmıştır. Dönem kaynaklarında bu tarz evlilikler, daha ziyade oluştukları siyasi zemin ve oluşturdıkları yeni iktidar ağları üzerinden yer bulduğundan, söz konusu evlilik modelinin uygulanışı hakkında pek bilgi yoktur. Bu makalede bir örnek üzerinden, çocuk bir sultanla bir vezirin *sûrî* de olsa başladıkları yeni evlilik hayatının mahiyeti ve detayları gün yüzüne çıkarılarak, şekli evlilik müessesesinin işleyişi hususunda literatüre katkı sunmak hedeflenmektedir. Bu amaçla, Fatma Sultan'ın çok küçük yaşta evlendirilmesine duyulan gereksinim, sultanın düğününün ayrıntıları, söz konusu düğün akabinde çocuk sultan ve damat paşanın yaşantılarının nasıl şekillendiği, bu süreçte sultanın hayatında damat paşanın ne derece etkin olduğu gibi hususlar irdelenecektir.

Tarihte hanedanla yönetilen diğer devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de siyasi amaçlarla yapılan evlilikler, hanedan mensubu kızların her asırda kaderleri oldu. Devletin kuruluş döneminde "dış politika malzemesi" yapılan bu kızlar, Anadolu'daki Türk beyliklerinin birine gelin gönderildiler; 15. yüzyılın sonlarına doğru toprak bütünlüğü sağlanıp "ittifak evlilikleri" zeminini yitirdiğinde, merkez siyasetinde "değerlendirilerek" dönemin üst düzey devlet adamlarıyla evlendirilmeye başlandılar.¹ Padişah kızı olmanın doğası gereği sultanlar, ilerleyen yüzyıllarda da bu tarz evlilik projelerinin içinde yer almayı sürdürdüler.² Oldukça kanıksanmış bu uygulamayı gerekli kılan nedenler çeşitlidir ve dönemden döneme değişiklik arz etmiştir.

¹ A.D. Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev. Şefaettin Severcan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 154-155; Leslie Peirce, *Harem-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, s. 91-92.

² Osmanlı Devleti'nin her döneminde padişah kızlarının evliliklerinde siyasetin etkin olduğuna dair bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 3. baskı,

Osmanlı padişahlarının, devrin en güçlü devlet adamlarını veya gelecek vadeden bürokratlarını, kızlarıyla evlendirip hanedana damat yaparak, bu kişileri kendilerine daha bağlı ve sadık kılmayı amaçladıkları muhakkaktır.³ Nitekim damatlıkla onurlandırılıp devlet idaresinde önemli görevlere getirilen vezirler arasında, tahttaki padişahın en güvenilir danışmanı mesabesine çıkanlar çoktur.⁴ Karşı taraf ise beraberinde ciddi maddi külfetler yüklenmiş olmakla birlikte, edindiği hanedan damadı statüsüyle, kariyer basamaklarını daha hızlı çıkma ya da bulunduğu mevkide kendini sağlama alma, hatta devlet idaresindeki nüfuzunu artırma gibi menfaatlerin peşindedir. Esasen padişah kızı-vezir evlilikleri, farklı stratejik yaklaşımların şekillendirdiği projeler olarak görülebilir. Böylesi evlilik projelerinin bazılarının, gelin adayının yaşının evlilik için uygunluğuna bakılmaksızın hayata geçirilmiş olması, durumu daha da karmaşık bir hale getirir.

Tespit edilen ilk örnekleri I. Ahmed (1603-1617) dönemine denk gelen⁵ bu yeni usulde, siyasi çıkarların ağır bastığı durumlarda, padişah kızları yaşları çok küçük olmasına rağmen evlendirildiler. “Padişah kızı-vezir birleşmeleriyle yaratılan iktidar bağlarına”⁶ duyulan ihtiyacın şiddetine göre farklı sıklıklarla başvuru bu yöntem, II. Mahmud (1808-1839) dönemine kadar⁷ yani iki asır boyunca uygulamada kaldı. Hanedana ait tüm düğünlerde gözetilen her ayrıntı ve âdetin, bunlara gelinle damadın nikâhlarının kıyılması da dâhildir, çocuk sultanların düğünlerinde de aynı şekilde tatbik edildiği bilinmektedir. Bilinen bir diğer husus, bu evliliklerin *sûrî* olduğu, yani şekilde

Ankara: TTK Basımevi, 1998, s. 159-166; Çağatay Uluçay, *Harem II*, 6. baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017, s. 164-168; A.D. Alderson, *a.g.e.*, s. 154-155; Leslie Peirce, *a.g.e.*, s. 90-128.

³ Leslie Peirce, *a.g.e.*, s. 91.

⁴ Kanunî Sultan Süleyman’ın, kız kardeşi Hadice Sultan’la evlendirdiği Sadrazam İbrahim Paşa ile kızı Mihrimah Sultan’la evlendirdiği bir diğer sadrazamı Rüstem Paşa, bu şekilde “nedim” damat vezirlerdendir (Peirce, *a.g.e.*, s. 100 ve devam eden sayfalar). Bu makalede konu edilecek olan Fatma Sultan’ın ilk eşi Sadrazam Şehid Ali Paşa ve ikinci eşi Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa da ileride belirtileceği gibi III. Ahmed’in gözdesiydiler.

⁵ Çağatay Uluçay, *Harem II*, s. 169.

⁶ Leslie Peirce, *a.g.e.*, s. 94.

⁷ Çağatay Uluçay, *Harem II*, s. 169.

kaldığı ve zifaf için kız çocuğunun bulûğa ermesinin beklendiği, o vakte kadar damadın kızla yalnız bırakılmadığıdır.⁸ Bu şekilde küçük yaşta gelin edilen sultanlardan, ergenlik çağına kadar başından birden fazla evlilik geçenler bile olmuştur. Örneğin, Sultan İbrahim (1640-1648) üç kızını da (Fatma, Gevherhan ve Beyhan) çok küçük yaşlarda evlendirdi.⁹ Bunlardan Fatma Sultan (d. 1642), ilk izdivacını üç yaşında yaptı ve kocasının kısa sürede vefatıyla dört yaşında dul kaldı. Aynı yıl tekrar evlendirilen sultanın, ergenlik çağına girmesi beklenirken ikinci eşinin ölümü üzerine, on beş yaşında belki de daha zifaf gerçekleşmeden yine dul kaldığı belirtilmektedir.¹⁰ I. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan ve IV. Murad'ın (1623-1640) kızı Kaya Sultan bulûğ çağına gelmeden evlendirilen diğer sultanlardandır.¹¹

Evliliklerinin gerçek bir beraberliğe dönüşmesi için bulûğa ermeleri beklenecek olan bu sultanların, bekleme safhasını nerede ve nasıl geçirdikleri ise muammadır. Örneğin kızların, akıl baliğ olana değin Topkapı Sarayı'nda aileleriyle birlikte kalmaya devam mı ettikleri, yoksa kendilerine tahsis edilen konaklara geçerek buralarda mı yaşadıkları tam bilinmemektedir. Damat paşaların, bu çocukların yeni hayatlarında ne ölçüde varlık gösterdiği, her iki durum için de geçerli bir diğer bilinmezliktir. İlk durumda, yani küçük sultanın bulûğ çağını Topkapı Sarayı'nda beklediği düşünüldüğünde, paşa ile sultan arasında, paşanın kendisini ziyaret etmesi, hediye takdim etmesi gibi bir etkileşimden söz etmek mümkün müydü? İkinci durumdaysa, düğününün akabinde hemen kendi konağında ikamete başlayan küçük bir kızın yeni hayatı nasıl şekillenirdi ve bu süreçte damat paşaya biçilen rolün mahiyeti neydi? Bu noktada; sultanın yeni yaşam alanını padişahın mı damat paşanın mı hazır ettiği, yeni meskende düzenin nasıl sağlandığı, buradaki harcamaların, çocuğun şahsî giderlerinin kimin tarafından karşılandığı, çocuğun aldığı eğitimin niteliği ve ailesiyle iletişiminin ne boyutlarda olduğu, damat paşanın sultanın hayatında ne derece görünürlük ve etkinliğe sahip olduğu gibi soruları, birbiri ardınca sıralamak mümkündür.

⁸ Osmanlı hanedanında küçük yaşta evlendirilen sultanların, bulûğ çağına gelene kadar eşleriyle yalnız bırakılmadıkları ve bu tarz evliliklerin sadece sembolik değeri olduğuna dair bkz. A.D. Alderson, *a.g.e.*, s. 157.

⁹ Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, 4. Baskı, Ankara: TTK Basımevi, 2001, s. 63-65.

¹⁰ Çağatay Uluçay, *aynı eser*, s. 63.

¹¹ Çağatay Uluçay, *aynı eser*, s. 50, 54.

Üzerinde yeterince çalışmadığı için *sûrî* evlilik yapan padişah kızlarının zifaf öncesi dönemi nasıl geçirdikleri hususunda yazıp çizmek, genel geçer kabuller oluşturmak bir hayli zordur. Hatta eldeki veriler bulûğa dek ailesiyle yaşayanlar kadar düğünüyle birlikte yeni hanesinde yeni bir hayata başlayanların da olduğunu düşündürür. Damatların durumunu belirlemek, daha da güçtür. Belirsizliklerin fazlalığı bu konuda yapılacak örnek olay incelemelerine duyulan gereksimi artırmaktadır. Araştırmacılara bu noktada en çok fayda sağlayacak kaynak ise, mahiyet itibarıyla, arşiv evrakı, özellikle de yüzyıllar boyunca Osmanlı hanedanının konutu işlevi görmüş Topkapı Sarayı'na ait kayıtlardır.

Literatürde daha çok, ikinci eşi Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'yla (1718-1730) tanınan Fatma Sultan, ilk evliliğini dört buçuk yaşındayken yaptı. Babası III. Ahmed (1703-1730) tarafından 1709 senesinde Silahdar Ali Ağa'yla (sonradan Sadrazam Şehid Ali Paşa) evlendirildi, bu ismin 1716 senesinde vefatı üzerine, henüz bulûğa ermeden tekrar "dul" kaldı. Fatma Sultan'ın *sûrî* evlilik sürecini ele alıp yukarıda sıralanan sorulara bu isim özelinde cevap arayacak olan bu makale, aslında tam bir örnek olay incelemesidir. Elde edilen sonuçların, ileride alanda yapılacak bütüncül bir çalışmaya zemin teşkil etmesi umulmaktadır. Bütüncülden kasıt, ortak kaderi paylaşan farklı dönemlerden olabildiğince çok sayıda sultan kızına ait hususiyetlerin karşılaştırmalı olarak ele alınmasıdır. Osmanlı Devleti'nde küçük yaşta evlendirilen padişah kızlarının başladıkları yeni hayatın karakteristik özellikleri hakkında genellemeler yapmak, genel geçer yargılara ulaşmak ancak bundan sonra mümkün olabilir.

Fatma Sultan'ın Kısa Biyografisi

III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan, 22 Ekim 1704 (22 Cemaziyelahir 1116) tarihinde Topkapı Sarayı'nda dünyaya geldi.¹² Dönem kroniği *Târîh-i*

¹² *Nusretnâme: İnceleme Metin (1106-1133/1695-1721)/Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa*, haz. Mehmet Topal, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018, s. 820; *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan, Ankara: TTK, 2000, s. 289; *T SMA (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi)*, d. nr. 51, vr.34b (sadece ay bilgisi vardır); *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, Ahmet Zeki İzgöer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, II, 735 (22 Cemaziyelvel); *Uşşâkizâde Târîhi*, haz. Raşit Gündoğdu, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2005, II, 785 (5 Cemaziyelvel).

*Râşid'*deki sorunlu kayıt nedeniyle, doğum tarihini bir ay önce gösteren çalışmalar da vardır.¹³ Bir başka yanılığın sultanın annesinin adına ilişkin yapılmıştır. *Sicill-i Osmanî'*de, Hâce Ayşe Bahri/Behri Kadın ismi zikredilse de annesi, Emetullah Başkadin'dır (ö. 1733).¹⁴ İlk çocuk olması hasebiyle doğumu, İstanbul'da dört gün boyunca coşkuyla kutlanan Fatma Sultan'ın çocukluğu, Topkapı Sarayı harem dairesinde, art arda yaşanan bebek ölümlerinin gölgesinde geçti.¹⁵ Nitekim 1710 senesine kadar dünyaya gelen on bir kardeşinden sadece Ümmügülsüm Sultan (1708-1732) hayatta kaldı.¹⁶ Diğerleri, muhtemelen bu-

¹³ Bir önceki dipnotta künyesi verilen, *Târîh-i Râşid'*deki kayda atfen doğum tarihini, 22 Eylül 1704 (22 Cemaziyelevvel 1116) olarak kabul edenlere örnek olarak bkz. A.D. Alderson, *a.g.e.* Şema XLI; Necdet Sakaoğlu, *Bu Müllkün Kadın Sultanları*, İstanbul: Alfa, 2015, s. 422; Ahmet Refik, *Fatma Sultan*, yay. haz. Esra Keskinliç, Rifat Günelan, İstanbul: L&M Yayınları, 2004, s. 12. Fakat ilgili kronikteki kayıt, önceki-sonraki kayıtlarla tutarlılık açısından dikkatle incelendiğinde Râşid'in ay bilgisini sehven Cemaziyelevvel olarak yazdığı gayet açıktır. Ayrıca, III. Ahmed'in sadrazamına bu doğumu müjdelediği hatt-ı hümayun suretindeki hitap, Sadrazam Kalaylıkoz Ahmed Paşa'yadır ki bu kişi sadarete, 28 Eylül 1704 tarihinde getirildi (*Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 289). Padişaha sunulan doğum hediyelerine ait kayıtlarda yine aynı sadrazamın ismi geçer (*T SMA.d.*, nr. 15, vr.119a). O nedenle Fatma Sultan'ın 22 Eylül değil, 22 Ekim 1704 doğumlu olduğu kesindir.

¹⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, yay. haz. Nuri Akbayar, eski yazıdan aktaran Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, I, 6. Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın bir telhisinde kullandığı ifade bu ihtimali boşa çıkarır: "*Vâlîde-i mükerreme sa'adetlü, ismetlü başkadın efendimizin dahi dest-i şeriflerin bûs idüüp anların dahi izn-i hümayûnların ricâ iderler*" (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi [BOA]. AE.SAMD.III, 229/22017). Emetullah, III. Ahmed'in tahta çıkışından en geç kırk gün sonra başkadin unvanını almıştı (*T SMA.d.*, nr. 2352/303, 27 Ca 1115/8 Ekim 1703). Ayrıca bkz. *Padişahın Kadınları ve Kızları*, s. 80.

¹⁵ Bu amaçla gündüz vakitlerinde şehirdeki dükkânlarla sokaklar süslendi (*şehir donanması*), her gün üçer defa top atışı yapıldı, eğlencelerin dördüncü günü esnaf alayı düzenlendi. Ayrıca Sarayburnu önünde, denizde, padişahın seyri için temsili bir kale kuşatması gösterisi gerçekleştirildi (*Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 289; *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 736). Dördüncü gün akşamı ise havai fişek gösterileri yapıldı (*Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 820). Osmanlı teşrifatında gelenek haline gelmiş, padişah çocuklarının doğumları, yani *vilâdet-i hümayûnları* üzerine yapılan kutlamaların içerikleri hakkında bkz. Mehmet Arslan, "Osmanlı Döneminde Padişah Çocuklarının Doğumları Münasebetiyle Yapılan Şenlikler ve Vilâdetnâme-i Hadîce Sultân", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1997, sayı 4, s. 21-56.

¹⁶ Şehzade İsa, Mayıs 1706'da üç aylıkken (*Nusretnâme: İnceleme Metin*", s. 840), Şehzade Mehmed, Haziran 1706'da yedi aylıkken (*aynı eser*, s. 841), Şehzade Ali Eylül

laşıcı hastalıkların neden olduğu salgınlar sonucunda henüz birkaç aylık bebekken öldüler.¹⁷ Fatma Sultan'ın sarayda yaşanan hastalık vakalarından etkilenip etkilenmediğini belirlemek kolay değilse de eldeki verilerden, kendisinin ilerleyen yaşlarında sık hastalandığı ve oldukça hassas bir bünyeye sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹⁸

İleride konu edileceği üzere Fatma Sultan, 1709 Mayıs'ında babası tarafından, görkemli bir dizi alay ve eğlence eşliğinde Silahdar Ali Ağa ile evlendirildi. Düğünden sonra ikinci vezirlikle rikâb kaymakamlığına getirilen Ali Paşa, 1713 senesinde sadrazam olarak atandı. 1716 senesinde Osmanlı ordusunun başında katıldığı Avusturya Seferi sırasında Petervaradin Savaşı'nda şehit düştü.¹⁹ Böylece sultan, ikili arasında gerçek bir evlilik hayatı yaşanmadan dul kaldı ve bir yıl sonra on üç yaşına geldiğinde ikinci kez evlendirildi.

1706'da üç aylıkken (*aynu eser*, s. 843), Rukiye Sultan 1707'de dört aylıkken (*aynu eser*, s. 854), Hadice Sultan 1708'de bir yaşındayken (*aynu eser*, s. 856), Şehzade Selim 1708'de sekiz aylıkken (*Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 793), Şehzade Murad 1708'de iki aylıkken (*aynu eser*, s. 791), Zeynep Sultan 1708'de dokuz aylıkken (*aynu eser*, s. 796, s. 708), Şehzade Abdülmelik 1710'da üç aylıkken (*aynu eser*, s. 832), bir diğer Zeynep Sultan 1710'da yedi aylıkken vefat etti (*aynu eser*, s. 838).

¹⁷ Örneğin, 1707-1708 senelerinde çiçek salgını olduğu, III. Ahmed'in de 1708 senesinde çiçek hastalığına yakalandığı ve hastalığın şiddetinden ötürü kendisinden bir ara ümit kesilen hükümdarın iyileşmesinin kırk günü bulduğu bilinmektedir (*Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 867).

¹⁸ Fatma Sultan'ın sağlık problemleri, III. Ahmed ile sultanın ikinci eşi Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa arasında gerçekleşen yazışmalarda sık sık konu edilmiştir. Yakalandığı ve hayli şiddetli seyrettiği anlaşılan kızamık hastalığı bunlardandır. Sultanın hastalık sebebiyle günlerce yemeden içmeden kesilmiş vaziyette ateş içinde yattığı ve tedavisi için değişik yöntemler denendiği ortaya çıkmaktadır (BOA, AE.SAMD.III, 223/21492; 228/21903; 228/21904; BOA, HAT, 1447/41).

¹⁹ İznikli olan Ali Paşa, küçük yaşta II. Ahmed devrinde saraya girdi, Enderun'da eğitim aldı, II. Mustafa saltanatında Silahdar Çorlulu Ali Paşa'ya intisap etti. III. Ahmed döneminde sarayda rikâbdar ve çukadarlık görevinden sonra Aralık 1704 tarihinde padişahın silahdarlığına getirildi. Ali Paşa'ya ait biyografik bilgi için bkz. Abdülkadir Özcan, "Şehid Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 2010, 433-434; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/II, 6. Baskı, Ankara: TTK Yayınevi, 2011, 300-305; *Hadikatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri Osmanlı Sadrazamları*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitapevi, 2013, s. 169-174.

Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'yla yaptığı on üç yıl süren bu izdivaçtan Mehmed Bey adında bir oğlu oldu.²⁰ Fatma Sultan'ın hayatının bu kısmına ilişkin, başta sadrazam kocası ve padişah babasıyla ilişkileri olmak üzere, kayda değer bir hayli husus vardır. Bunları genel hatlarıyla anlatmaya girişmek bile makalenin odağını kaydıracağından Fatma Sultan-Nevşehirli evliliğini başka bir çalışmaya bırakmak yerinde olacaktır.

Fatma Sultan, 1730 yılında çıkan ve tarihte Patrona İsyanı olarak anılan ayaklanmayla babasının hal' ve kocasının katledilmesinin ardından maalesef çok yaşamadı.²¹ Zilkade 1145/Nisan-Mayıs 1733 tarihinde yirmi dokuz gibi hayli erken bir yaşta vefat etti.²² Oğlu Mehmed Bey de annesinin ardından H. 1150 senesinde (1737-1738) öldü.²³ Anne-oğul, III. Ahmed'in ve hanedanının büyük kısmının defnedildiği Bahçekapı'daki Turhan Valide Sultan Türbesi'ne gömülmüştür. Sultanın dış görünüşüne dair pek bir şey bilinmemektedir. Lady Montagu'nun, Nevşehirli'ye ait olduğunu kaydettiği bir şiirin içeriğinden hareketle kendisinin, kara gözlü, kara kaşlı olduğu düşünülmektedir.²⁴ Fatma Sultan'ın bânisi olduğu hayır eserleri arasında,

²⁰ Nevşehirli Damad İbrahim Paşa hakkında kısa biyografik bilgi için bkz. Münir Aktepe, "Damad İbrahim Paşa, Nevşehirli", *DİA*, VIII, 1993, 441-443; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/II, 310-316; *Hadikatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri*, s. 177-182.

²¹ İsyân günleri üzerine monografik bir çalışma için bkz. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958.

²² *Subhî Tarihi, Sâmî ve Şâkir Tarihleriyle Birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)*, haz. Mesut Aydın, İstanbul: Kitabevi, 2007, s. 198; *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târîhi, Mür'î't-Tevârih I*, haz. Münir Aktepe, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, s. 30; *T SMA.d*, nr. 19/2, vr.50b. Ölümü üzerine Şair Seyyid Vehbî bir tarih manzumesi kaleme aldı (Hamid Dikmen, "Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni", Ankara Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı ABD Doktora Tezi, 1999, II, 342-379).

²³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 25.

²⁴ Çağatay Uluçay, *Padişahın Kadınları ve Kızları*, s. 84. Ayrıca bkz. Halsband (ed.), *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford: Oxford University Press, 1956, I, 334.

Paşa Kapısı'nda yaşadığı sarayın yanında yaptırdığı ve 1727 senesinde faaliyete geçen bir cami²⁵ ile 1728 senesinde Üsküdar'da inşa ettirdiği bir çeşme göze çarpar.²⁶

Fatma Sultan ile Ali Paşa'nın Düğünü

Fatma Sultan, dört yaşını henüz birkaç ay önce doldurmuştu ki babası onu, Silahdar Ali Ağa'yla evlendirmeye niyetlendi.²⁷ Çoğu Osmanlı hanedan evliliğinde olduğu gibi bu kez de damat seçiminde, siyasi âmiller belirleyici olmuştu. Ali Ağa, 1704 senesinden beri silahdarlığını yürüttüğü padişahın güven ve muhabbetini kazanmış, hükümdarın yakınındaki etkin ekibe çoktan dâhil olmuş bir isimdi.²⁸ III. Ahmed, kendisine damat yapmakla Ali Ağa'yla arasındaki muhabbeti iyice sağlamlaştırmayı hedefliyordu.²⁹ Önceki padişah II. Mustafa'nın kızı Emine Sultan'la evli olan hanedanın bir diğer damadı dönemin sadrazamı Çorlulu Ali Paşa (1706-1710), kendi aleyhine sonuçlar doğuracağı endişesiyle bu izdivacın karşısında durdu³⁰. Sadrazam Çorlulu

²⁵ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, III, 1561-2. Bu caminin sonraki yüzyıllarda geçirdiği değişim için bkz. Semavi Eyice, "İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergahı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Mecmuası*, İstanbul, 1987, XLIII, s. 475-511.

²⁶ Hatice Aynur & Hakan Karateke, *III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri: 1703-1730*, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1995, s. 196.

²⁷ Osmanlı hanedanında evleneceği kişi hususunda sultanların rızasının alınmadığı ve bu noktada karar merciinin padişah olduğuna dair bkz. Çağatay Uluçay, *Harem II*, s. 166.

²⁸ Aralık 1704 itibariyle silahdarlık görevine getirilmiş olan (*Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 746) Ali Ağa, 1706 ilkbaharına gelindiğinde, III. Ahmed'in etrafındaki etkin ekibe yavaş yavaş dâhil olmaya başlamıştı (*aynı eser*, s. 762-763). Dönemin yabancı tanıklarından De La Motraye'ye göre, Ali Ağa 1709 senesindeki düğünü esnasında, padişahın güven ve lütfuna çoktan mazhar olmuş bir şahsiyetti (Aubry de La Motraye, *A. De La Motraye's Travels Through Europe, Asia, and into Parts of Africa with Proper Cutts and Maps Containing A Great Variety of Geographical, Topographical, and Political Observation*, London, Printed for the Author, 1723, I, 284).

²⁹ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 802.

³⁰ Eski padişah II. Mustafa, gözde adamlarından olan Çorlulu Ali Paşa'yı kızı Emine Sultan'la nişanlamış fakat padişah 1703 yılında hal' edilince düğün geri kalmıştı. III. Ahmed, 1708 yılı Nisan ayında yapılan bir dizi merasim eşliğinde ikiliyi evlendirdi (*Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 791-2; Mehmet Arslan, "II. Mustafa'nın Kızları Ayşe Sultan ve Emine Sultan'ın Düğünleri Üzerine Bir Belge", *Osmanlı Makaleleri (Edebiyat-Tarih-Kültür)*, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000, s. 553-565).

Ali Paşa'yı endişeye sevk eden nokta, Silahdar Ali Ağa'nın hanedanla sıhriyet kurunca etkinliğini daha da artırarak sadaret işlerinde kendisine rakip olması ihtimaliydi.³¹

Bu kaygılarla alternatif isim arayışına girişen Çorlulu, münasip gördüğü eski kethüdası Kubbe Veziri Abdurrahman Paşa'yı III. Ahmed'e damat olarak önerdi. Hatta daha da ileri giderek Abdurrahman Paşa'ya alelacele nişan hazırlığı yaptırdı, kendisi de yardım sadedinde Fatma Sultan'ın kullanımı için bir ev satın alıp evin tadilatını başlattı. Mekânı, verdiği bir yemek ziyafetiyle hükümdara gösterdi ve kendisinden müspet yönde cevap almaya uğraştı.³² Çorlulu'nun bu ve benzeri teşebbüslerine rağmen III. Ahmed tavrını, Fatma Sultan'ı, Silahdar Ali Ağa'ya vermekten yana koydu ve 16 Ocak 1709'da Ali Ağa'ya damatlık hil'ati giydirdi. Sadrazamın ve onun adayı Abdurrahman Paşa'nın gönlünü almak içinse bir diğer kızı, iki yaşındaki Ümmügülsüm Sultan'ı Abdurrahman Paşa'yla nişanlamayı kararlaştırdı.³³

Nişanları hemen yapılan Ümmügülsüm Sultan-Abdurrahman Paşa çiftinin düğünü, ağırdan alınmış gibidir. Nitekim damat namzedi paşa, altı yıl sonra öldüğünde (1715)³⁴ izdivaç hâlâ gerçekleşmemişti.³⁵ Aynı ağırdan alma, Fatma Sultan-Silahdar Ali Ağa izdivacı için de pekâlâ söz konusu edilebilirdi.

³¹ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 802.

³² Bahçekapısı'nda Kasapbaşı Mehmed Ağa'nun evi satın alınmıştı (*aymı yer*).

³³ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 801-803. *Nusretnâme*'de Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın Silahdar Ali Ağa'nın damatlığını önleme çabasından söz edilmez. Sadece nişan ve düğün anlatılır (*Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 873, 877-879). Öte yandan IV. Murad (1623-1640) zamanında da benzer bir padişah-silahdar-sadrazam üçgeninin oluştuğu göze çarpmaktadır. IV. Murad, çok sevdiği ve sofrada arkadaşlığı yaptığı Silahdar Mustafa Paşa'yı damadı yapmak isteyince henüz yaşı küçük olan kızı Kaya Sultan'ı (ö. 1659) bu isimle evlendirmeye niyetlenir. Fakat dönemin sadrazamı Kara Mustafa Paşa bu duruma razı olmaz. Fatma Sultan örneğinden farklı olarak bu kez, sadrazam amacına ulaşır ve izdivaç gerçekleşmez. Kaya Sultan, on üç yaşına geldiğinde Melek Ahmed Paşa adında başka bir vezirle evlendirilir (*Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları*, s. 54).

³⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 98.

³⁵ Fatma Sultan ile Silahdar Ali Ağa'nın nişan merasiminin yapıldığı 12 Mayıs 1709 tarihinde Ümmügülsüm Sultan ile Abdurrahman Paşa da nişanlandı. Literatürde, Ümmügülsüm Sultan'ın iki yaşında evlendirildiği söylemiyle sıkça karşılaşıldığından bu kızın o tarihte sadece nişanlandığını, ilerleyen yıllarda sultanın bulûğa ermesi beklenirken Abdurrahman Paşa'nın vefatıyla düğünün geri kaldığını tekrar vurgulamak gerekir.

III. Ahmed, denkleme Çorlulu tarafından başka bir damat adayı sokulmasaydı, muhtemelen düğün için bu kadar aceleci davranmayacaktı. Ümmügül-süm Sultan gibi Fatma Sultan'ı da nişanlamakla yetinecek, nikâh ve düğün için sultanın biraz daha büyümesini bekleyecekti.

Zaten kendisinin Fatma Sultan haricinde diğer kızlarının izdivaçlarında yaş hususunu gözettiği fark edilir. Hükümdar diğer altı kızını, iki farklı zamanda üçerli gruplar halinde evlendirmiştir. Düğünleri 1724 yılında yapılan ilk gruptaki Ümmügül-süm (d. 1708), Hadice (d. 1710) ve Atike (d. 1712) sultanlar, evlendirildiklerinde sırasıyla on altı, on dört ve on iki yaşlarındaydılar.³⁶ İkinci gruptaki Saliha (d. 1715), Zeynep (d. 1718) ve Ayşe (d. 1718) sultanlar ise evlendirildikleri 1728 senesinde on-on üç yaşları arasındaydılar.³⁷ Bu kişilerin düğün anlatılarının yer aldığı kronikte, sultanların "*sinn-i rüşd ü temyîze*" vardıkları vurgusu her defasında yapılmıştır.³⁸ Öte yandan, padişahın bir yazışmada kullandığı ifadeleri bu konudaki genel tutumunun, bulûğ çağını beklemek olduğunu gösterir.³⁹ Kaldı ki hanedan kurallarına göre, Fatma Sultan-Ali Ağa izdivacı şekilden öteye geçmeyecektir.⁴⁰

Fatma Sultan-Ali Ağa çifti için düzenlenen düğünün detaylarına gelince, III. Ahmed, 4 Mayıs 1709 tarihinde nişan ağırlığını sunması için Ali Ağa'ya emir gönderip düğünü Dîvân azalarına duyurarak süreci başlattı.⁴¹ Ardından

³⁶ Düğünlerine dair tafsilat için bkz. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, III, 1345-6, 1349-1354; Tülay Artan, "Royal Weddings and the Grand Vezirate: Institutional and Symbolic Change in the Early Eighteenth Century", *Royal Courts in Dynastic States and Empires. A Global Perspective*, eds. Tülay Artan, Jeroen Duindam and Metin Kunt, Leiden: Brill, 2011, s. 341.

³⁷ Düğünlerine dair bilgi için bkz. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, III, 1596-7, 1615-1616.

³⁸ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, III, 1345 ve 1596.

³⁹ "Benim Vezîrim. Dünkü gün müzâkere olunan sultânân mâddesi kable'l-vukû' kimseye ifşâ olunmayup ketm oluna. Dahi ona vakit vardır. Acele olacak mevâddan değildir. Benim murâdım ba'de'l-bulûğ virmeğdir. Ma'lûmun oldukda kimseye ifşâ etmeyesin!" (BOA, C. SM, 26/1304). Beyaz üzerine yazılmış, tarihsiz bu hatt-ı hümayun, Uluçay tarafından, hangi padişaha ait olduğu belirtilmeden kullanılmıştır (Uluçay, *Harem II*, s. 169). Ama belgenin üslûbuyla el yazısının karakteristik özellikleri, III. Ahmed'e ait diğer hatt-ı hümayunlarla yüksek oranda örtüştüğünden bu belge, III. Ahmed'e ait olmalıdır.

⁴⁰ Lady Montagu, bu durumu evlilikten ziyade bir kontrat olarak algılar: "that ought rather to be called a contract than a marriage, not having ever lived with him" (*The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, I, 321).

⁴¹ Çağatay Uluçay, "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma", *İstanbul Enstitüsü Mecmuası IV*, İstanbul: Baha Matbaası, 1958, s. 140.

12 Mayıs Pazar günü çiftin nişan töreni yapıldı, ertesi gün de nikâhları kıyıldı. İki tören de Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusuna kurulan çadırlar içinde, vüze ve ulemanın katılımıyla gerçekleşti.⁴² Geline ve ailesine sunulmak üzere hazırlanan, çoğunluğunu mücevher ve ziynet eşyalarının oluşturduğu nişan setleri ve hediyeler, Ali Ağa'ya oldukça pahalıya mal olmuştu.⁴³ Sofa Köşkü'nde sergilenen nişan takımlarını görmeye gelen devlet büyükleri de hükümdar ve Fatma Sultan için kendi hazırladıkları hediyeleri sunmayı ihmal etmediler.⁴⁴ Ziyafet sofralarının kurulduğu⁴⁵ nikâh gününde Ali Ağa, ikinci vezirlik rütbesiyle taltif edilerek rikâb kaymakamlığı görevine atandı.⁴⁶ Her zamanki gibi gelinle damadın vekilleri tarafından temsil edildiği ve nikâhu şeyhülislam efendinin kıydığı törende, Fatma Sultan'ın vekili dönemin darüssaade ağası, Ali Ağa'nunki ise kaptan paşaydı.⁴⁷ Âdet olduğu üzere nikâhın akabinde gelinin çeyizinin yeni hanesine nakledilmesi gerekiyordu.

Fatma Sultan'ın yeni hanesi, babasının kendisine hediye ettiği Paşa Kapısı'ndaki Bıyıklı Mustafa Paşa Sarayı olacaktı. Topkapı Sarayı'nun yakınındaki bu bina o sıralar defterdarların kullanımında olduğu için düğünden aylar önce yapının boşaltılması ve tamir-yenileme işlerine başlanması yönünde bir

⁴² Belirtildiği gibi bu esnada Ümmügülüm Sultan ile Abdurrahman Paşa'nın nişanları da yapıldı (Mehmet Arslan, "III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan'ın Düğünü Üzerine Önemli Bir Belge", *Yedi İklim*, İstanbul, 1993, IV, sayı 43, s. 70, 72; Uluçay, *a.g.m.*, s. 141, 143; *T SMA.d*, nr. 10590, vr.8b,13a).

⁴³ Damat tarafından, Fatma Sultan, III. Ahmed, Valide Gülnuş Emetullah Sultan, darüssaade ağası ve Fatma Sultan'ın sekiz cariyesine sunulan hediyelerin tam listesi için bkz. Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 71; *T SMA.d*, nr. 10590, vr.10b-11a .

⁴⁴ Dönemin şeyhülislamı, kaptan paşası, yeniçeri ağası, defterdarı, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, nakibüleşraf, İstanbul kadısı, Eflak ve Boğdan voyvodaları tarafından gelen hediyelerin müfredatı için bkz. *T SMA.d*, nr. 2352/817; *T SMA.d*, nr. 10590, vr.1b-7a; Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 69-70.

⁴⁵ Nikâh günü verilen ziyafette tatlı ve içeceklerin yapımında kullanılacak malzemelerin listesi için bkz. BOA, *D.BŞM.d*, nr. 1141, vr.4.

⁴⁶ Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 71; Çağatay Uluçay, *a.g.m.*, s. 143; *T SMA.d*, nr. 10590, vr.13a.

⁴⁷ Fatma Sultan'ın mihr-i müecceli 40 bin altındı (*Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 811). İkinci eşi Nevşehirli'yle kıyılan nikâhunda bu rakam 20 bin altına düştü (*T SMA. E. 406/8 (T SMA No: 922/1)*).

ferman çıkarıldı.⁴⁸ Fakat sarayın tadilatı zamanında bitirilemeyince, düğün için çifte, Eyüp'teki Valide Sultan Yalısı tahsis edildi.

Nikâhtan hemen sonra sultanın çeyizi ve eşyaları, yüklendikleri çok sayıda binek hayvanı ve arabayla nümayiş içinde Topkapı Sarayı'ndan çıkarılarak, tertip edilen alayla Eyüp'teki yalıya getirildi.⁴⁹ Kızının çeyiz masraflarını özel hazinesinden karşılayan padişah, bu amaçla 16.806 kuruş ödedi.⁵⁰ Meblağ oldukça yüksektir fakat hükümdarın bir yıl sonra evlendirdiği yeğeni Safiye Sultan'ın çeyizi için de benzer bir rakamı (15.000 kuruş) gözden çıkarması, uygulamanın, Fatma Sultan'a has olmadığını gösterir.⁵¹ Fatma Sultan'ın yalıya nakli için âdet gereği perşembe günü beklenerek 16 Mayıs'ta, sultan için muazzam bir gelin alayı düzenlendi.⁵² Dört buçuk yaşındaki sultan, devlet ileri gelenlerinin de yer aldığı kalabalık alayın arasında, bindirildiği gümüş bir arabayla, İstanbul sokaklarını geçerek yalıya ulaştı. Sultanı yalnız bırakmayan babası, babaannesi Valide Gülnuş Emetullah Sultan ve diğer harem ahali de yalıya geçtiler. Aynı günün akşamında yapılan eğlence ve ışıklı gösterilerin akabinde damat Ali Paşa, darüssaade ağasının yanında

⁴⁸ Tamir işlerine başlanması yönünde çıkarılan ferman 31 Aralık 1708 tarihlidir. Eskiden Veziriazam Bıyıklı Mustafa Paşa mülkü olan bu yapı, Paşa Kapısı'na yakınlığından dolayı defterdarlara tahsis edilmiş durumdaydı. Saray, Fatma Sultan'a verilince buradaki defterdarların aynı mahaldeki Suyabatan Sarayı'na taşınmaları kararlaştırıldı (*Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 801). III. Ahmed, düğünden kırk gün önce 5 Nisan 1709 tarihinde, buraya gelerek yapının tamir işlerinin ne aşamada olduğunu teftiş etti (*TSMA.d.*, nr. 2352/339).

⁴⁹ Çığatay Uluçay, *Harem II*, s. 185; Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 67.

⁵⁰ *TSMA. E. 523/2*, vr.15.

⁵¹ *Aynı belge*. Sultan'ın çeyizine harcanan paranın o dönemki alım gücü değeri, III. Ahmed'in kütüphane inşaatına harcadığı miktarla kıyaslanarak anlaşılabilir. Hükümdarın, masraflarını özel hazinesinden karşıladığı, Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusuna 1719 senesinde inşa ettirdiği Enderun Kütüphanesi binası toplamda 19.577 kuruşa mal olmuştu (*TSMA.d.*, nr. 2362/11, vr.3a; *TSMA.d.*, nr. 2363/2, vr.2b).

⁵² Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 73; Çığatay Uluçay, *a.g.m.*, s. 145.

“sembolik olarak” gerdeğe girdi.⁵³ III. Ahmed, kızının yanında düğün eğlenceleri sonlanıncaya değin, yani dört gün daha kaldıktan sonra Topkapı Sarayı’na döndü.⁵⁴

Bu arada, düğünü takip eden yıllarda yaşanan siyasi gelişmeler, izdivacı engellemeye çalışan Sadrazam Çorlulu Ali Paşa’yı endişelerinde haklı çıkarır cinstendir. Zira Fatma Sultan’ın eşi olunca Ali Paşa, düğünle birlikte getirildiği rikâb kaymakamlığı görevinde gördüğü teveccühü günden güne artırmış, III. Ahmed’in etrafındaki etkin ekipteki yerini sağlama almıştır.⁵⁵ Padişahın itimat ve güvenini kazanıp gözde vezir mesabesine ulaşmanın ayrıcalığıyla, saray ve devlet idaresine ilişkin meselelerde sözünü dinletir olmuştur. Yaptığı telkinlerin III. Ahmed üzerindeki etkisi, Sadrazam Çorlulu Ali Paşa’nın 1710 senesinde görevden el çekirilişi hadisesinde kendini iyiden hissettirir.⁵⁶ Dönemin müellifi Fındıklılı Mehmed Ağa’ya göre Ali Paşa, sadaret makamına çıkacağı 1713 senesine kadar Çorlulu ve ondan sonraki beş sadrazamın kaderlerinde belirleyici rol oynayan bir numaralı kişidir.⁵⁷ Padişahın

⁵³ Literatürde düğünü anlatan çalışmalarda, paşanın “sembolik olarak gerdeğe girdiği” ifade edilmekle yetinilmiştir (Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 68; Çağatay Uluçay, *a.g.m.*, s. 147; Çağatay Uluçay, *Harem II*, s. 190). Çünkü düğünün en ayrıntılı anlatısı olan *Sûrnâme* bile ilgili ânın mahiyetinin tam olarak anlaşılmasına izin vermez. *Sûrnâme*ye göre, gelinin alayla Eyüp Valide Sultan Yalısı’na getirildiği günün akşamında düğün eğlenceleri bitip yatsı namazından sonra herkes mekânuna çekildiğinde, sadrazam, şeyhülislam, darüssaade ağası ve sağdıç paşa, Damad Ali Paşa’yı önlerine katarak harem kapısına kadar getirmişler, kapı önünde şeyhülislam bir miktar dua etmiş, sonrasında Damad Ali Paşa ve darüssaade ağası hareme girmiş, diğerleri ise dağılmıştır (*TSMA.d*, nr. 10590, vr.19a).

⁵⁴ Düğün münasebetiyle tertip edilen alay ve eğlencelerin tafsilatı için bkz. Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 66-74; Çağatay Uluçay, *a.g.m.*, s. 139-146; *TSMA.d*, nr. 10590; *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 807-812; *Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 877-879; *Uşşâkzâde Târîhi*, II, 971-9; Çağatay Uluçay, “Beş Yaşında İken Nikâhlanan ve Beşikte Nişânlanan Sultanlar”, *Yeni Tarih Dergisi I*, 1957, s. 103-107; Çağatay Uluçay, *Harem II*, s. 177-192.

⁵⁵ Çağdaşı bir müellif, daha düğünününden birkaç ay sonra, Kaymakam Ali Paşa’yı III. Ahmed’in “*sıhr-i mükerremleri*” olarak niteler (*Uşşâkzâde Târîhi*, II, 987).

⁵⁶ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 835-6; Akdes Nimet Kurat, *The Despatches of Sir Robert Sutton, Ambassador in Constantinople (1710-1714)*, London: Office of Royal History Society, 1953, s. 17-18 (3/14 Temmuz 1710 tarihli İngiliz Elçi Robert Sutton’a ait mektup).

⁵⁷ Bu beş sadrazam, Köprülüzâde Numan Paşa, Baltacı Mehmed Paşa, Gürcü Yusuf Paşa, Nişancı Süleyman Paşa ve Hoca İbrahim Paşa’dır (*Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 1054).

sonsuz güvenini kazandığı anlaşılan paşanın, bu süre zarfında perde arkasından devlet işlerini idare ettiği, önemli atama ve azillerde büyük pay sahibi olduğu hususunda çağdaşı gözlemciler hem fikirdirler.⁵⁸ Ali Paşa, 1713 senesinde sadrazamlığa geldikten sonra da III. Ahmed'in nezdindeki ayrıcalıklı yerini koruyabilmek için gerekli stratejik adımları hiç çekinmeden atmayı sürdürmüş, rakip olma potansiyeli beliren devlet adamlarını saf dışı bırakmaktan geri durmamıştır.⁵⁹

Fatma Sultan'ın Yeni Yaşantısı

Bu noktada cevaplanması gereken ilk soru Fatma Sultan'ın düğününden sonra nerede yaşadığıdır. Aşağıda örnekleri verileceği üzere, döneme ait kayıtlar incelendiğinde sultanın, Topkapı Sarayı'na geri dönmediği ve müstakil bir hayata başladığı ortaya çıkar. Anlaşılan o ki sultan, babasının kendisine verdiği Paşa Kapısı'ndaki sarayın tamiratı tamamlanuncaya kadar Eyüp Valide Sultan Yalısı'nda kaldı, babası onu burada ziyarete geldi.⁶⁰ Sultan, düğününü takip eden üç ay içerisinde de inşası tamamlanan kendi sarayına taşındı. Zira 1709 Temmuz sonunda düzenlenmiş bir makbuza göre, sultana ait eşyalar Eyüp'teki yalıdan sultanın Paşa Kapısı'ndaki sarayına nakledilirken

⁵⁸ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 840, 859-860, 871; Akdes Nimet Kurat, *a.g.e.*, s. 83, 148, 174; *İstanbul'da Fransız Elçiliği, Marki de Bonnac'ın Tarihi Hatırat ve Belgeleri*, çev. Ali Şevket Bizer, yay. haz. Mustafa Daş, Ankara: TTK, 2017, s. 161.

⁵⁹ Akdes Nimet Kurat, *a.g.e.*, s. 178-179, 191; *İstanbul'da Fransız Elçiliği*, s. 166, 190. Duruma dair somut bir örnek için Ali Paşa'nın sadrazamlığı döneminde İstanbul Bostancıbaşı (sonradan Sadrazam) Arnavut Hacı Halil Ağa'ya yaptığı muamelenin ayrıntılarına bakılabilir (*Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 1031).

⁶⁰ III. Ahmed, 20 Mayıs Cumartesi günü Topkapı Sarayı'na döndüğü yalıya iki gün sonra yeniden geldi. On gün sonraki ziyaretinde (2 Haziran 1709) ise Fatma Sultan'a İç Hazine'den 6.000 çil akçe ihşanda bulundu (*TSM.A.d*, nr. 2352/341). Valide Sultan Yalısı, IV. Mehmed tarafından validesi Turhan Sultan için yaptırılmış, bu kişinin ölümünün ardından hasekisi Gülnuş Emetullah Sultan'a verilmişti. III. Ahmed validesi Gülnuş Sultan'ın vefatından (1715) sonra bu yalığı kızı Fatma Sultan'a hediye edecektir. Fakat bina, aynı şekilde Valide Sultan Yalısı olarak anılmaya devam etmiştir. Yerinin Eyüp'te, Feshane Caddesi üzerinde sahil şeridinde, Zal Mahmud Paşa Camii avlu kapısı karşısında olduğu rivayet edilir (Mehmet Nermi Haskan, *Eyüpsultan Tarihi*, İstanbul: Eyüp Belediyesi, 1996, s. 365).

onlarca beygir kiralanmıştı.⁶¹ Yine aynı günlerde sultan sarayının tamiratının tamamlanması vesilesiyle Fatma Sultan'ın eşi Kaymakam Ali Paşa, padişahın iştirakiyle bir ziyafet vermişti.⁶² III. Ahmed'in, 1 Eylül 1709 tarihinde Fatma Sultan'ın sarayına gittiği ve burada kızı ile kızının kethüdasına bir takım hediyeler verdiği bilgisinden hareketle, sultanın en geç bu tarihte kendi sarayında yaşamaya başladığı söylenebilir.⁶³

Nitekim padişahın belli vesilelerle harem dairesindeki kişilere İç Hazine'den verdiği ihsan ve bahşişlerin yer aldığı kayıtlar da Fatma Sultan'ın, düğününden sonra Topkapı Sarayı'na geri dönmediğine delalet ederler. *Göç bahşişi* ile *surre altını* listeleri bu kabildendir. Bahar ve yaz mevsimlerini Topkapı Sarayı'ndan ziyade sayfiyede geçirmeyi yeğleyen III. Ahmed, her yıl harem ahalisiyle birlikte, Boğaz ve Haliç taraflarındaki yalı ve sahilsaraylara mevsimlik olarak geçirdi.⁶⁴ Her taşınma ameliyesi öncesi, o göçe katılan harem üyelerine vermeyi âdet haline getirdiği *göç bahşiş*lerine ilişkin kayıtlar incelendiğinde, düğününden önce gerçekleşen göçlerin katılımcı listelerinde Fatma Sultan'ın ismi varken⁶⁵ 1709 yılından sonraki göç listelerinde, Fatma Sultan adının hiç geçmediği fark edilir.⁶⁶

⁶¹ 1709 yılı Temmuz sonunda Fatma Sultan'ın kıyafet ve eşyalarının Eyüp'ten Paşa Kapısı'ndaki sarayına taşındığı anlaşılmaktadır. 31 Temmuz 1709 (23 Ca 1121) tarihli bir makbuza göre taşınma esnasında mîrî arabalara koşulan otuz dokuz çift *bargir* için toplamda 15 kuruş ödendi (BOA, AE.SAMD.III, 43/4304).

⁶² 3 Ağustos 1709 (26 Ca 1121) tarihinde gerçekleşen ziyafette III. Ahmed, damadı Kaymakam Ali Paşa'ya kürk giydirdi (BOA, AE.SAMD.III, 109/10711).

⁶³ “Şeoketlü kerâmetlü efendimiz hazretleri sa’âdetlü Fatma Sultân efendimizin sarâyına gittikde ...” (TSMA. E. 523/2, vr.13, 25 C 1121/1 Eylül 1709). Hükümdar bu ziyareti sırasında İç Hazine'den Fatma Sultan'a ve kızının kethüdası kadına ihsanlarda bulundu (TSMA.d, nr. 2352/408, Cemaziyelahir 1121/Ağustos-Eylül 1121).

⁶⁴ Göçlerin mahiyeti için bkz. Emine Dingç, “Osmanlı Padişahlarının Yazlık Saray Kültürü: Göç-i Hümayun (18. yüzyıl)”, XVI. *Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, IV. cilt I. Kısım, Ankara, 2015, s. 229-252.

⁶⁵ Her göç başlangıcında rutin olarak göçe katılan fertlere İç Hazine'den verilen ihsanlardan katılımcıları belirlemek mümkündür. Örneğin Fatma Sultan'ın ismi üst üste iki yıl Haliç'teki Karaağaç Bahçesi'ndeki saraydan Tersane Bahçesi'ndekine yapılan göç esnasında verilen göç bahşişi kayıtlarında vardır ve kendisine her seferinde 60 kuruş ihsan edilmiştir (TSMA.d, nr. 2352/624, 27 Eylül 1707; TSMA.d, nr. 2352/627, 18 Eylül 1708).

⁶⁶ Örneğin, yaz mevsimini geçirmek üzere farklı yıllarda Tersane Bahçesi'ndeki saraya yapılan iki “bütün” göçün (harem ahalisinin tamamının katıldığı göçler) ihsan

Aynı amaca matuf bir diğer evrak grubu, her sene *Surre-i şerifin* yola çıkış vaktinde yine harem üyelerine verilen *surre altını* miktarını gösteren kayıtlardır. Hükümdar, her sene Receb ayında kutsal topraklara yollanan *Surre-i şerife*⁶⁷ kendi adına yaptığı hatırı sayılır meblâğlardaki katkıya ek olarak, haremdeki kadınlarıyla dört-beş yaşına gelmiş çocuklarına da *surre altını* adı altında ihsanda bulunmuştur.⁶⁸ Fatma Sultan kendisine *surre altını* verilecek yaşa ancak geldiğinde, evlenerek harem dairesinden ayrıldığından, babasının saltanatı boyunca verdiği bu ihsanın kaydedildiği belgelerde ismine hiç denk gelinmez. Bununla birlikte kardeşleri Ümmügülsüm, Hadice, Atike, Saliha, Zeynep ve Ayşe sultanların adları, evlendikleri vakte kadar istisnasız her yıl *surre altını* listelerinde vardır. Bu kişiler listelerden ancak düğünlerinden sonra çıkarılmışlardır.⁶⁹

Neticede ortaya çıkan, Fatma Sultan'ın, düğünü akabinde kısa bir süre düğün için getirildiği Eyüp Valide Sultan Yalısı'nda kaldıktan sonra babası-

kayıtlarında Fatma Sultan'ın ismi yoktur (*TSMA.d*, nr. 2353/279, 20 Haziran 1710; *TSMA.d*, nr. 2060, vr.12b, 13 Temmuz 1714). Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

⁶⁷ Osmanlı sarayında her yıl Receb ayında *Surre-i hümayun*, yani Mekke ve Medine halkına dağıtılmak üzere başta padişah, saray halkı ve devlet ricalinden toplanan para ve hediyeler, onları yerine ulaştırmakla görevli alaya merasim eşliğinde teslim edilir ve düzenlenen alayla Surre saraydan çıkarılır kutsal topraklara doğru yola koyulurdu. Surre alayının ayrıntıları ve Surre'nin içeriğine dair bkz. Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991; Tufan Buzpınar, "Surre", *DİA*, XXXVII, 2009, 567-569.

⁶⁸ Padişahın maksadı, haremdeki kişilerin kendi adlarına gönderdikleri Surre miktarına destek çıkmak olmalıdır. Bu arada, kadınlara *surre altını* ihsanının her yıl muhakkak yapıldığı halde çocukların doğar doğmaz listelere eklenmediği fark edilir. Çocukların kimisi dört, kimisi beş, kimisi de altı yaşındayken listede ismi belirir ama değişmeyen bir husus, ismi bir defa eklendikten sonra artık o kıza evlenene kadar her sene bu ihsanun verildiğidir.

⁶⁹ Ümmügülsüm Sultan'ın ismi, *surre altını* ihsan listelerinde dört yaşına geldiği 1712 yılında belirir, evlendiği 1724 yılına kadar aynı şekilde devam eder. Hadice Sultan'ınki de dört yaşına geldiği 1714 yılında başlar ve evlendiği 1724'e kadar sürer. Saliha Sultan'ın ki altı yaşındayken yani 1721'de başlar ve 1728 senesinde evlenince kesilir. Diğerlerinde de durum benzerdir. Sultanlara verilen *surre altını* ihsanlarını takip etmek için bakınız bazı yıllara ait Receb ayı Ceyb-i hümayun defterlerine; *TSMA.d*, nr. 2353/409 (1712 yılı); 2353/282 (1714); 2358/6 (1715); 2363/7 (1720); 2364/6 (1721); 2366/7 (1723); 2367/7 (1724); 2369/7 (1726); 2371/7 (1728); 2372/7 (1729).

nın kendisi için yeniden yaptırdığı ve içini döşettiği Paşa Kapısı'ndaki sarayına geçtiğidir.⁷⁰ İçinde, en az yirmi odası ve dört köşkü bulunan bu sarayın, yenilenen iç döşemesi, padişaha 21.000 kuruşa mal olmuştu.⁷¹ Tadilat sırasında bina sınırları, Feyzullah Efendi kerimesinden alınan bir duvar ve bitişikteki Abdurrahman Paşa Sarayı'ndan dâhil edilen kısımlarla genişletildi, ayrıca harem kısmına ait ayrı bir bahçe düzenlendi.⁷² III. Ahmed, Çağaloğlu/Cığaloğlu Sarayı civarında bulunan bu sarayın su ihtiyacını kızına, Halkalı Suları'ndan "dört masura su" ihsan ederek giderdi.⁷³ O sırada beş yaşında olan sultan, kendisine tahsis edilmiş bir grup hizmetli ve cariyeyle birlikte burada yeni bir hayata başladı. Bu saray, sultanın yaşamı boyunca daimi konutu olarak kalacak, sultan, ikinci eşi Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'yla da aynı mekânda yaşamayı sürdürecektir.⁷⁴ Hatta yapı, bu dönemin

⁷⁰ Bu sarayın tamiri için gerekli olan 7.000 adet taş tuğla, 1.000 adet büyük taş ve 1.500 adet küçük yarma taşın Kütahya'da işletileceği, III. Ahmed'e ait bir hükümden anlaşılmaktadır (Refik, *Fatma Sultan*, s. 30-33).

⁷¹ Sarayın iç döşemesinde kullanılan eşyaları gösteren belgeye göre sarayın bölümleri şöyleydi: binanın harem kısmında divânihâneye bitişik bir oda, bu odaya bitişik yarım sofalı büyük bir oda ve küçük bir köşk, sedefli oda, fevkânî köşk, sofa, ocaklı oda, selsebilli köşk, kubbeli kış odası, selsebilli oda, mabeyn odası, buranın yakınındaki abdest odası, taşrada paşa hazretlerinin odası, camlı köşk, bunun yakınındaki abdest odası, eskiden baş bakıkkulu ağalarına mahsus olan oda, iskemle odası, kütüphane odası, camekân odası, paşa hazretlerinin odası, kethüda bey odası, hazinedar ağa odası, divan efendisi odası, kapıcılar kethüdası odası, sultan kethüdası odası ve sultan ağası odası (BOA, *D.BŞM.d.*, nr. 1444, vr.3-5; BOA, *MAD.d.*, nr. 2483, vr.34, Cemaziyelevvel 1121/Temmuz-Ağustos 1709).

⁷² BOA, *D.BŞM.d.*, nr. 1610/40 (29 Ra 1121/8 Haziran 1709).

⁷³ BOA, AE.SAMD.III, 229/21995 (7 Za 1120/18 Ocak 1709). "Masura" terimi, Osmanlı'da suyollarından gelip konak ve hamamlara verilen suyun miktarını, suyun akışının kalınlığına göre tespit için kullanılan bir ölçü birimiydi. Örneğin, 8 masura suyun günlük tekabül ettiği miktar, 52 m³ idi (Kazım Çeçen, "Maksem", *DİA*, XXVII, 2003, s. 453).

⁷⁴ Bu, Fatma Sultan'a has bir uygulama değildi. Birden fazla evlilik tecrübesi yaşayan padişah kızları içinde, her defasında farklı evlere gelin gidenler kadar eşi değiştiği halde aynı mekânda yaşamayı sürdürenler de vardır. Örneğin, Sultan İbrahim'in çok küçük yaşta evlendirdiği Fatma Sultan ilk evliliğinde, damat Kaptan-ı Derya Musahip Yusuf Paşa'ya tahsis edilen saraya götürülmüş, bir yıl sonraki ikinci evliliğinde ise damat Musahip Fazlı Paşa'nın Binbirdirek'teki sarayına gitmişti. Diğer taraftan çok küçük yaşta evlendirilen bir başka isim, I. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan, beşinci evliliği gerçekleştiğinde hâlâ yerleştirildiği ilk eşi olan Sadrazam Nasuh Paşa'ya ait sarayda oturmaktaydı. Sırasıyla bkz. Çağatay Uluçay, *Padişahın Kadınları ve Kızları*, s. 63, 50-51.

başında bir onarım daha geçirecek, bu kez bitişikteki Abdurrahman Paşa Sarayı'nın tamamı dâhil edilerek genişletilen selamlık bölümü, Nevşehirli'nin on iki yıllık sadareti boyunca sadrazam sarayı olarak kullanılacaktır.⁷⁵

Fatma Sultan'ın Paşa Kapısı'ndaki sarayda başladığı yeni hayata ilişkin birkaç tespitte bulunmak mümkündür. Sultan sarayının iç işleyişini, sultanın kethüda kadını,⁷⁶ dış dünyayla irtibatını ise kethüdası ve baş ağası olan kişiler sağlamıştır.⁷⁷ Sultanın hizmetindeki cariyelerin sayısını kestirmek güçtür. Topkapı Sarayı'ndaki cariyelerinin⁷⁸ onunla birlikte yeni hanesine gönderilip gönderilmediği belirlenemedi fakat düğünden birkaç ay sonra III. Ahmed'in dört tane vasıflı cariyeye satın alarak kızına yolladığı saptanmaktadır.⁷⁹ Her biri aşçı olan bu kızların bir tanesi aynı zamanda nakış ustasıydı.⁸⁰ Anlaşılan, bu hususta Damad Ali Paşa da sorumluluk almıştı. Örneğin, 1714 senesinde sultan için üç tane cariyeye temin etti. Biri Rus, biri Çerkes olan ve üçüncüsü adı üzerinden (Alemsâh) kayda geçirilmiş olan bu kişiler için paşa, toplamda

⁷⁵ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 1146; Tülay Artan, "Alay Köşkü Yakınlarında Bâbiâli'nin Oluşumu ve Süleymaniye'de Bir Sadrazam Sarayı", *Bir Alleme-i Cihan Stefan Yerasimos (1942-2005)*, ed. Çağatay Anadol, Edhem Eldem ve Aksel Tibet, İstanbul: Kitapevi, 2012, s. 99-103.

⁷⁶ Ağustos-Eylül 1709 tarihi itibarıyla sultanın işlerini yürüten "kethüda kadını" vardı (*T SMA.d.*, nr. 2352/408). Fatma Sultan'ın ikinci evliliği esnasında da sarayının işleyişi kethüda kadının uhdesindeydi (BOA, AE.SAMD.III, 222/21407).

⁷⁷ Fatma Sultan Sarayı'nın yerleşim planında, sultanın kethüdası ve baş ağası olan kişiler için bu görevlilerin isimleriyle anılan müstakil odalar bulunmaktadır (BOA, *D.BŞM.d.*, nr. 1444, vr.4; *MAD.d.*, nr. 2483, vr.34, Ağustos-Eylül 1709). 1711 tarihinde Fatma Sultan'ın ağasının adı Mehmed (BOA, C.SM, 135/6772), kethüdası ise 1714'te Mahmud Ağa'ydı (BOA, *KK.d.*, nr. 7430, vr.2, 3, 17). Fatma Sultan'ın eşi Ali Paşa, Mahmud Ağa için 295 kuruşa Rus bir cariyeye satın almıştı (varak 3).

⁷⁸ Bir kayda göre bunların sayısı sekizdi (Mehmet Arslan, *a.g.m.*, s. 71).

⁷⁹ Alderson, padişah kızlarının evlenince kişisel olarak sahip oldukları yirmiyeye yakın hizmetçiyi beraberlerinde yeni hanelerine getirdiklerini kaydeder (A.D. Alderson, *a.g.e.*, s. 156).

⁸⁰ Gülbeyaz isimli aşçı cariyeye 475 kuruşa, Latif isimli aşçı cariyeye 420 kuruşa, hem aşçı hem nakışçı olan Safiye isimli bir diğeri 400 kuruşa ve son olarak yine aşçı Anber Cariye 430 kuruşa satın alındı, bu dördüne toplamda 1.725 kuruş ödendi (BOA, *MAD.d.*, nr. 2483, vr.29, Şaban 1121/Ekim-Kasım 1709). Fatma Sultan'ın Küçük Ayşe Cariye adında da bir cariyesi vardı (*T SMA.d.*, nr. 2353/19, Rebiülevvel 1124/Nisan-Mayıs 1712).

2.550 kuruş ödedi.⁸¹ O sıralar padişahın harem dairesine satın alınan cariyeler için kişi başına 120-325 kuruş arasında makul rakamlar ödendiği,⁸² miktarın cariye için müzik enstrümanı çalabilmek gibi ek meziyetleri olduğunda arttığı⁸³ hesaba katıldığında, Ali Paşa'nın ödediği rakamın yüksekliğini, söz konusu kişilerin sahip olduğu meziyetlere vermek gerekir. İlgili kayıta bu kişilerin "hanım" şeklinde nitelendirilmiş olmaları, onların, çocuk yaştaki Fatma Sultan'a mürebbiyelik yapmak, sultanı eğitmek, ona âdâb-ı muaşeret kuralarını öğretmek gibi özel maksatlarla satın alınmış olma ihtimallerini akla getirir.⁸⁴

Fatma Sultan Topkapı Sarayı'ndan ayrıldığına, eğitim çağına ancak gelmişti o nedenle, okumaya yeni ikametgâhında başlatılmış olmalıdır.⁸⁵ Nitekim III. Ahmed'in diğer kızlarının eğitim süreçleri saray kayıtlarından büyük oranda takip edilebilmekteyken aynı evrak grubunda Fatma Sultan'ın ne Kur'an eğitimine başlatıldığı merasim ne de ilk hatmine ilişkin malumata denk gelinmez.⁸⁶ Fakat sultanın yeni konutunda aldığı eğitimin mahiyetini

⁸¹ Sultan için alınan Rus hanıma 670 kuruş, Çerkes hanıma 950 kuruş, Alemşâh'a 930 kuruş olmak üzere toplam 2.550 kuruş ödendi (BOA, *KK.d.*, nr. 7430, vr.8, Rebiülevvel 1126/Mart-Nisan 1714).

⁸² III. Ahmed'in haremine değişik zamanlarda bu şekilde makul ücretler ödenerek alınan cariyeler hakkında bkz. Betül İpşirli Argıt, *Harem-i Hümayun Cariyeleri*, 18. *Yüzyıl*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017, s. 75. Bu durumun çok sayıda örneklerinden bir kaçını için bkz. *TSMA.d.*, nr. 2353/455; *TSMA. E.* 523/2, vr.11, 12, 15, 16; *TSMA. E.* 802/11, vr.24.

⁸³ Örneğin Alemşâh isminde kanunî bir cariye için 1.200 kuruş ve neyzen olan bir başkası için 1.100 kuruş verilmişti (*TSMA.d.*, nr. 2352/905 ve 907, H. 1120/1708-1709).

⁸⁴ Bu husustaki fikirlerini benimle paylaşan ve makale boyunca tartışmaya açılmış pek çok mesele hakkında görüş bildirme nezaketinde bulunan Doç Dr. Betül İpşirli Argıt'a teşekkür ederim.

⁸⁵ Osmanlı hanedanında, tahsil çağı gelmiş, dört-altı yaş aralığındaki çocukların tahsiline merasim eşliğinde hocaların tayin edildiği ve çocukların talime başlatıldıklarına (*bed'-i besmele*), söz konusu erkek çocuğu yani şehzade olduğunda bu amaçla yapılan merasimin harem dışına taşığı ve devlet erkânının da davet edildiğine dair bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, s. 110; Dündar Alikılıç, *İmparatorluk Seremonisi: Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler*, İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004, s. 181-184.

⁸⁶ Örneğin III. Ahmed'in eğitim yaşına ermiş olan kızlarından Atike Sultan dört yaşında hocaya çıktı (*TSMA. d.* 2359/7), ilk Kur'an hatmini ise sekiz yaşında tamamladı (*TSMA. d.* 2363/10 ve *TSMA. d.* 1996/1, vr.104b). Benzer şekilde Ayşe Sultan üç yaşında, Ümmüselme Sultan dört buçuk yaşında, Esma Sultan dört yaşında

somutlaştırmaya yarayacak bir belgeye de henüz ulaşamadı. Yine de kendisinin en başından beri, bir odası kütüphane işlevi gören bir mekânda yaşadığı söylenmelidir.⁸⁷ Kitaplara düşkünlüğüyle bilinen eşi Ali Paşa⁸⁸, burada bir kütüphane oluşturmuştu. Yine sarayda, kitap istinsahı işiyle meşgul en az bir kişi istihdam edilmiş durumdaydı.⁸⁹

Sultanın Yeni Yaşantısında Ali Paşa'nın Yeri

Bu şekli evliliğin ilk dört yılını rikâb kaymakamı, sonraki üç yılını sadrazam olarak geçiren Damad Ali Paşa'nın nerede yaşadığı, Fatma Sultan'la aynı çatı altında kalıp kalmadığı, cevaplanması gereken bir diğer sorudur. Bu aşamada paşanın, sultanla evliliği süresince ikamet etmiş olması muhtemel mahalleri saptamak gerekir. İlk belirtilmesi gereken bunun, Ali Paşa'nın ilk evliliği olmadığıdır. O sıralar otuz yaşına yaklaşmış bulunan paşa, hâlihazırda, ikisi erkek, beş çocuk sahibiydi.⁹⁰ Tüm çocuklarının aynı anneden olup olmadığı bilinmemekle birlikte küçük oğlu Abdullah Bey'in annesinin, 1716 tarihi itibarıyla hayatta olmadığı anlaşılıyor.⁹¹ Geleneklere göre Ali Paşa hanedana damat seçilir seçilmez, varsa devam eden evliliğini derhal sonlandırmış olmalıdır. Çünkü padişah kızlarıyla evlenecek adaylar mevcut eş veya eşlerini boşamak zorundaydılar.⁹²

hocaya başlatıldılar. Sırasıyla bkz. *T SMA.d*, nr. 2365/3; 2370/3; 2373/10. Ümmügülüm Sultan dokuz yaşında, Ümmüseleme Sultan altı yaşında ilk Kur'an hatmini bitirmişti. Sırasıyla bkz. *T SMA.d*, nr. 2358/62; 2371/5. Bu aşamada, hükümdarın kızlarından ergenlik çağında evlendirilmiş olduğundan eğitimlerini Topkapı Sarayı'nda tamamlamış olması gereken iki tanesinin daha eğitim süreçlerine dair ilgili saray evrakında malumata rastlanılmadığı belirtilmelidir. Bunlar, Saliha (d. 1715) ve Zeynep (d. 1718) sultanlardır.

⁸⁷ BOA, *D. BŞM.d*, nr. 1444, vr.2.

⁸⁸ Şehid Ali Paşa'nın kitap merakına dair bkz. İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yay., 2015, s. 172 ve devam eden sayfalar.

⁸⁹ BOA, *KK.d*, nr. 7430, vr.32 (Zilhicce 1126/Kasım-Aralık 1714).

⁹⁰ BOA, *İE. MHF*, 1/105 (Ramazan 1128/Ağustos-Eylül 1716, Ali Paşa şehit olduğunda hazırlanan tereke kaydı).

⁹¹ Aynı belge.

⁹² A.D. Alderson, *a.g.e.*, s. 156; De La Motraye, *a.g.e.*, I, 254. *Peçevî Tarihi*'nde geçen bir hadise, hanedana damat adayı seçilen ismin mevcut ailesinin, bu kuralı kabullenmek istemediği durumların varlığını göstermesi açısından kayda değerdir. Anlatıya göre,

Düğünün gerçekleştiği 1709 senesinde Ali Paşa'nın, Topkapı Sarayı'nın kara surları üzerinde, Sirkeci'ye yakın giriş kapılarından birisi olan Demirkapı yakınlarında (kapının karşısına düşen tarafta) bir sarayı vardı. Dönem kroniklerindeki anlatı, düğün sırasında Ali Paşa'nın bu sarayda yaşıyor olduğunu gösterir. Ama daha önce belirtildiği gibi düğün için Fatma Sultan ve çeyizi buraya getirilmemiştir. Vakanüvis Râşid, söz konusu sarayın o tarihte hâlâ eski sahibi Rami Paşa'nın adıyla anıldığını söylerse de diğer kaynaklar bu bilgiyi teyit etmez.⁹³ Râşid'in yanıldığı varsayımı üzerinden devam edip, Ali Paşa'nın sarayının izi sürüldüğünde, söz konusu yapının, paşanın 1716 tarihli tereke kaydında geçen Demirkapı yakınındaki Dâye Hatun Mahallesi'nde bulunan "dahiliyeli-hariciyeli" mülkü olduğu düşünülebilir. Kayda göre burası paşa öldüğünde çocuklarına vakfedilmiş durumdadır.⁹⁴

Diğer taraftan Fatma Sultan'ın Paşa Kapısı'ndaki sarayının yeni yerleşim planındaki bazı detaylar, binanın en başından, Ali Paşa'nın ihtiyaçları hesaba katılarak dizayn edildiğini gösterir. Yapı, bahsi geçtiği üzere, düğünün gerçekleştiği sene geçirdiği kapsamlı onarım ve genişletme faaliyetleri neticesinde, haremlik ve selamlık şeklinde iki ana bölüme ayrılmış durumdaydı ve selamlık kısmında Ali Paşa'nın bir "dairesi" mevcuttu.⁹⁵ Dairenin genişliği bilinmese de bu kısımda en az iki tane odanın paşa için döşendiği kesindir.⁹⁶ Ayrıca o sıralar rikâb kaymakamlığı görevini yürüten paşanın, büyük ihtimal

Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın (ö. 1579) ölümüyle dul kalan II. Selim'in (1566-1574) kızı İsmihan Sultan (ö. 1585), ikinci evliliğini Budin Valisi Kalaylıkoz Ali Paşa'yla yapmak isteyince Budin'deki paşaya bu yönde bir emir yollar. Emiri alan paşa, karısını hemen boşar, ailesini Budin'de bırakıp düğün için İstanbul'a gelir. Paşanın ardından ağlayıp sızlanan karısı ve çocuklarının hallerine "Budin'in dağı taşı ağlamış", paşanın boşadığı karısının ettiği beddua tutunca İsmihan Sultan, düğünden bir yıl sonra ölmüştür. Sultanın vefatının akabinde Budin'e geri dönen paşa da kısa süre sonra bu şehirde ölmüştür (Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi II*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 100 Temel Eser, 1982, s. 24-5. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Saray Teşkilatı*, s. 163; Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, s. 41).

⁹³ *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 811; *Nusretname: İnceleme Metin*, s. 877, 894; BOA, *KK.d.*, nr. 7340, vr.7, 24.

⁹⁴ BOA, İE. MHF, 1/105. Tülay Artan, Râşid'in verdiği bilgiyi doğru kabul ederek Ali Paşa'nın sarayının Rami Paşa Sarayı olarak bilinen yapı olduğunu söyler (Artan, "Alay Köşkü Yakınlarında", s. 96-7).

⁹⁵ BOA, *D.BŞM.d.*, nr. 1610/40 (29 Ra 1121/8 Haziran 1709).

⁹⁶ BOA, *D.BŞM.d.*, nr. 1444, vr.2, 4; BOA, *MAD.d.*, nr. 2483, vr.32, 33 (Cemaziyelevvel 1121/Temmuz-Ağustos 1709).

emri altında çalışmakta olan “kethüda bey”, “hazinedar ağa”, “dîvân efendisi” ve “kapıcılar kethüdası” gibi görevlilere de müstakil odalar ayrılmıştı.⁹⁷ Yine yukarıda bahsedildiği üzere sarayın, kütüphane olarak düzenlenen odasında paşa kitap biriktirmeye başlamıştı. Zaten arşiv belgelerinde bu yapı, ilk günden itibaren bazen paşanın bazen sultanın adıyla kayıtlara geçirilmiştir. Durum, binanın bu ikisinin kullanımında olduğu bilgisinin yaygınlığını ihsas eder. Öyle ki kayıtları tutan saray kâtipleri, deftere bu binayla ilgili bir not alırken hangisinin adıyla kaydederlerse etsinler aynı mekânın anlaşılacağına farkındadırlar.⁹⁸

Bu arada Ali Paşa'nın 1713 senesinde sadaret makamına geldikten sonra sadrazam sarayı olarak nereyi kullandığı net değildir. Kendinden önceki sadrazamların, en azından Çorlulu Ali Paşa'dan itibaren sadaret işlerini, arşiv belgelerinde “Demirkapı yakınındaki sadrazam sarayı”, dönem kroniğinde “Temürkapu Sarayı” şeklinde geçen mîrîye ait bir sarayda yürüttükleri bilinmektedir.⁹⁹ Sadarettteki ilk yedi ayını atandığı şehir Edirne'de geçiren Ali

⁹⁷ BOA, *D.BŞM.d.*, nr. 1444, vr.4; BOA, *MAD.d.*, nr. 2483, vr.34. Bu görevlilerin Fatma Sultan'ın hizmetinde çalışmadığı kesin çünkü aynı sayfadaki bir sonraki girdide sultan için çalışan kişilerden bahsedildiğinde -ki bunlar kethüda ve baş ağaydunların sultanın kethüdası ve ağası olduğunun özellikle belirtildiği görülür.

⁹⁸ Padişahın, İç Hazine'den yaptığı harcamaların kaydedildiği dönemin hazine kethüdası tarafından tutulmuş hacimli bir defterde (*TSMA.d.*, nr. 1996, vr.4a), III. Ahmed'in 13 Aralık 1710 (21 L 1122) tarihinde yaptığı faaliyet, “*Sa'âdetlü Sultân sarâyına binîş oldukda Fatma Sultân hazretlerine ihsân*” ifadesiyle anlatılmışken, bu masrafların aylık olarak padişahın onayına sunulduğu defter parçasında (*TSMA.d.*, nr. 2354/21) ifade, “*Kâ'immakâm Ali Paşa sarâyına binîş oldukda, Sa'âdetlü Fatma Sultân hazretlerine ihsân buyurulan*” şeklini almıştır. Benzer bir başkası için bkz. *TSMA.d.*, nr. 1996, vr.83b; *TSMA.d.*, nr. 2358 (27 M 1127/12 Şubat 1715). Hatta aynı belgede iki kullanımla birden karşılaşmak bile mümkündür. Sultan sarayının iç döşemesiyle ilgili bir defterde (BOA, *D. BŞM.d.*, nr. 1444), atılan başlık (varak 2) “*Defter-i mefrûşât-ı sarây-ı hazret-i Kâ'immakâm Paşa*” şeklindeyken belgenin son kısmında (varak 5) hesap özeti verilirken kullanılan ifade “*İsmetlü iffetlü Fatma Sultân Efendimiz hazretlerinin sarâylarına fermân-ı alileri ile gümrük emîni ağa kulları tarafından ferş olunan mefrûşât*” şeklindedir.

⁹⁹ Arşiv belgelerinde “*sarây-ı sadr-ı âlî der kurb-i Temürkapu*” şeklinde geçen bu yapının Çorlulu Ali Paşa'nın sadaretinde 1706-1709 yılları arasında, hayli bakımdan geçtiği ortaya çıkar (BOA, *AE.SAMD.* III. 120/11772; *İE.ML.*, 69/6436; 113/10701). Aralık 1710'a ait bir başka iç döşeme kaydı Baltacı Mehmed Paşa'nın da sadaretinde aynı yapıyı kullandığını gösterir (BOA, *MAD. d.*, nr. 3453, vr.28-31). Dönem vakanüvisi bu yapıyı “*Temürkapu Sârâyı*” şeklinde adlandırır. Sadrazam Köprülüzâde Numan Paşa

Paşa, İstanbul'a geldiğinde, sadrazam dairesi çalışanlarını aynı binaya yerleştirmiş olmalıdır. En az yirmi bir odası¹⁰⁰ bulunan bu saray, hem sadaret personeline ofis hem de Ali Paşa'ya konut işlevi görmüş, yani örneklerine 17. yüzyıl ortalarından beri rastlanan "ikametgâh-makam" şeklinde kullanılmışa benziyor.¹⁰¹ Ali Paşa'nın sadaret dairesi masraflarının kaydedildiği defterde geçen bir ifade, söz konusu sadrazam sarayının Topkapı Sarayı Alay Köşkü'nün karşı tarafında bir mevkide bulunduğuna işaret eder ki bu tarif az önce bahsedilen Demirkapı Sarayı olarak geçen yapının konumuyla büyük oranda örtüşür.¹⁰² Fatma Sultan'ın sarayının aynı amaçla kullanılmış olma ihtimali, selamlık kısmı yeterli genişlikte olmadığından hayli düşüktür. Bahsedildiği üzere Ali Paşa'nın halefi sadrazam Nevşehirli, ancak bu kısmı genişlettirdikten sonra sadaret dairesini buraya taşıyabilmiştir.

Ali Paşa'nın Demirkapı'daki kendi sarayı ve mîrîye ait sadrazam sarayı haricinde Boğaz'ın iki kıyısında ve Haliç'te toplamda en az dört tane de yalısı vardı. Öldüğü 1716 senesinde tutulan tereke kaydına göre bunlar, Ortaköy Defterdarburnu'nda, Eyüp'te, Üsküdar-İstavroz semtindeki Yemişli Bahçe'de bulunan yalılar ile Nakkaş Paşa Yalısı olarak anılan bir diğerydi.¹⁰³ Tabii bu mülkleri Fatma Sultan'la izdivacına müteakip edinmiş olması muhtemeldir. Örneğin Ortaköy'deki yalı kendisine, düğününden birkaç ay sonra III. Ahmed tarafından hediye edilmişti.¹⁰⁴

Bunlar arasında Ortaköy Yalısı her anlamda daha bir öne çıkar. Zira öldüğünde hazırlanan tereke kaydındaki en teferruatlı eşya listesi buraya aittir. Aynı kayıta tespit edilen bu mekândaki yüzlerce cilt kitap ve yedi tane cariyeye ile kırk tane erkek köle de burayı paşanın diğer meskenlerinden ayırır.¹⁰⁵ İyi bir kitap koleksiyoncusu olarak bilinen paşa, bahsi geçtiği üzere Fatma

(*Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 840) ve Sadrazam Yusuf Paşa'nın (*aynı eser*, s. 862) bu şekilde Demirkapı Sarayı'nı sadaret dairesi olarak kullandıkları anlaşılıyor.

¹⁰⁰ BOA, MAD. d, nr. 3453, vr.29.

¹⁰¹ Tülay Artan, "Alay Köşkü Yakınlarında", s. 74.

¹⁰² BOA, KK.d, nr. 7430, vr.5.

¹⁰³ BOA, İE.MHF, 1/105 (Ramazan 1128/Ağustos-Eylül 1716). Aynı kayda göre, hatta Ortaköy'de asıl yalının yanında ve ona eklenmiş durumda, İstanbul Ağası Yalısı diye bilinen daha küçük bir yalısı daha vardı.

¹⁰⁴ Burası Gümrükçü Ahmed Ağa Yalısı olarak bilinmekteydi. Ocak 1710 tarihli mülknamesi için bkz. BOA, C.DH, 271/13515 (13 Za 1121).

¹⁰⁵ BOA, İE.MHF, 1/105 (Ramazan 1128/Ağustos-Eylül 1716).

Sultan Sarayı'nda ve bazı mülklerinin birer odasında kütüphaneler oluşturmuş, bunlardan İstavroz'daki yalısı ile Üskübî Mahallesi'ndeki konağında topladığı kitapların bakım ve muhafazası için 1715 senesinde bir de vakıf kurmuştu.¹⁰⁶ Bu kadarıyla da yetinmeyerek, kitaplarını bir çatı altına toplamak amacıyla müstakil bir kütüphane inşa ettirmiş, Şehzadebaşı Camii yakınındaki bu bina, 1716 senesinde paşanın ölümünden birkaç ay önce faaliyete geçmişti.¹⁰⁷ Ali Paşa'nın öldüğünde hâlâ Ortaköy'deki yalısında durmakta olan 392 adet kitabı, yeni yaptırdığı kütüphanesine vakfetmemiş olması bunları, kendi şahsî kullanımına ayırdığını düşündürür.¹⁰⁸

Tereke kaydında varlığı tespit edilen bu yalıdaki cariyelere gelince, söz konusu cariyeler birkaç zamandır yalıda bulunuyor olmalılardır. Örneğin 1714 senesinde Ali Paşa'nın, üç cariye satın alarak buraya yerleştirdiği görülüyor.¹⁰⁹ O dönem uzun yıllar İstanbul'da bulunmuş Fransız seyyah Aubry de La Motraye, evlendirilen sultan kızlarının, gerdeğe giremeyecek kadar küçük olduğu durumlarda, padişahın, damadına bir *odalık* sunduğunu ve kızı ergenlik çağına gelinceye değin onunla oyalanmasına izin verdiğini kaydeder.¹¹⁰ Tereke kaydından, Ortaköy'deki cariyelerin yalıda hangi amaçla barındırıldığı, Ali Paşa'nın bunlarla bir münasebetinin söz konusu olup

¹⁰⁶ İsmail Erünsal, "Şehid Ali Paşa Kütüphanesi", *DİA*, XXXVIII, 2010, 435. Ayrıca bkz. aynı yazar, "Şehid Ali Paşa'nın İstanbul'da Kurduğu Kütüphane ve Müsadere Edilen Kitapları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi I*, 1987, s. 79-90.

¹⁰⁷ İsmail Erünsal, "Şehid Ali Paşa Kütüphanesi", s. 435.

¹⁰⁸ Aynı tereke kaydına göre paşanın, Şehzadebaşı'ndaki kütüphanede, vakfettiği kitaplar haricinde sefere giderken "*mülkü olmak üzere*" kadife bir sandık içinde sakladığı tamamı musavver 10 adet kitabı ile Yavuz Selim Camii'nde duran 247 adet kitabı daha vardı (BOA, İE.MHF, 1/105).

¹⁰⁹ Bunlardan Belkis isimli Rus cariye için 236 kuruş, başka birisi için 800 kuruş ödemişti, üçüncüsü ise 444 kuruşa alınan Gürcü bir cariyeydi ve bir oğlu ve iki kızıyla birlikte satın alınmıştı. Sırasıyla bkz. BOA, *KK.d*, nr. 7430, vr.3, 5 ve 10, 31. Aynı tarihlerde Yemişli Bahçe'deki yalı için de iki cariye satın alınmıştır. Aşçı Rus cariyeye 325 kuruş, Gürcü Rukiye'ye 258 kuruş ödendi (*aynı defter*, s. 33). Aynı yıl buraya küçüküklü büyüklü on sekiz tane esir de yerleştirilmiş, bunların kıyafetlerine 387 kuruş ödenmişti (*aynı defter*, s. 34). Fakat Ali Paşa'nın tereke kaydının Yemişli Bahçe'yle ilgili kısmında hiç cariyeye rast gelinmez.

¹¹⁰ 1699-1711 yılları arasında İstanbul'da bulunmuş olan De La Motraye, bu konuda şunları yazmıştır: "*If the princess too young for consummation, the Grand Seignior presents him[the Vizier] an Odalick, whom alone he must make use of, till his Confort is of Age; after*

olmadığını tespit imkânsızdır. Yine de burada hangi amaçla tutulduğundan bağımsız olarak belli sayıda cariye ile erkek kölenin varlığı ve kütüphanesine vakfetmeyi büyük ihtimalle şahsî kullanıma ayırdığı kitapların bulunuyor olması gibi hususlar, mekânın paşa tarafından sık kullanıldığının göstergesidirler.

Ali Paşa, bunların haricinde sahip olduğu diğer mülklerini, önceki evliliğinden/evliliklerinden olan evlatlarının kullanımına vakfetmiştir. Zikredilen tereke kaydından anlaşılan, çocuklarına vakfettiği mülkler arasında, Taşoda diye bilinen bir yapının da bulunduğu ve çocuklarının burada yaşıyor olduklarıdır.¹¹¹ Taşoda, Yerebatan Sarnıcı ve Ayasofya Camii civarını içine alan Üskübî Mahallesi'ndeydi¹¹² ve Tülay Artan'ın tespitine göre Fatma Sultan Sarayı'na oldukça yakındı.¹¹³ Ali Paşa buraya küçük oğlu Abdullah Bey'i ve üç kızını yerleştirmişti. Çocukların her birine çeşitli sayılarda cariye tahsis edip, Abdullah Bey'e ayrıca parasal değeri yüksek eşyalarla gayrimenkulle-

*which she must be discarded, and he is only allowed to keep a great number of She-Slaves to wait on her [the princess]" (De La Motraye, a.g.e., s. 254). Hammer de benzer şeyleri söyler (Joseph de Hammer-Purgstall, *Historie de l'Empire otoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1835-1843, XIV, s. 21-24. Aktaran; Fanny Davis, *Osmanlı Hanımı-1718'den 1918'e Bir Toplumsal Tarih*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: YKY, 2006, s. 35, 45).*

¹¹¹ BOA, İE.MHF, 1/105. Belgeye göre bu şekilde çocuklarına vakfettiği diğer mülkleri, İstanbul'da Elvanzâde Mahallesi'ndeki hariciyeli-dahiliyeli mülk, Demirkapı yakınında Dâye Hatun Mahallesi'ndeki hariciyeli-dahiliyeli mülk ve Anadolu yakasında Yemişli Bahçe yakınında Dilsizzâde Yalısı olarak bilinen inşasına yeni başlanmış olan yalıydı.

¹¹² Aynı belge. Yerebatan Sarnıcı ve Ayasofya Camii'nin etrafını kapsayan Üskübî Mahallesi'nin adı, 1491 senesinde buraya yapılan Üskübî İbrahim Ağa Mescidi'nden gelir. Mahalle, 18. yüzyılın sonunda Yerebatan Mahallesi olarak anılmaya başlar (Ayhan Han, "Osmanlı Döneminde Yerebatan Sarnıcı ve Mahallesi", *YILLIK: Annual of Istanbul Studies I*, 2019, s. 84, 88). Tülay Artan, Taşoda'nın, bölgede tespit edilen sadrazam saraylarından bugüne ulaşan bir yapı parçası olduğunu, günümüzdeki Alemdar Yokuşu ile Yerebatan Caddesi'nin kesiştiği yere yakın bir konumda bulunduğunu ve Yerebatan Sarnıcı'nın üzerine inşa edilmiş olduğunu kaydeder. Ayrıca yazar, Taşoda'nın literatürde, Şehid Ali Paşa'yla ilişkilendirildiğine dikkati çeker fakat bu iddianın henüz belgelendirilemediğini belirtir (Artan, "Alay Köşkü Yakınlarında", s. 80). İlgili tereke kaydı (BOA, İE.MHF, 1/105), Taşoda'nın literatürde Ali Paşa'yla ilişkilendirilmesinin doğru bir tespit olduğunu gösterir.

¹¹³ Tülay Artan, "Alay Köşkü Yakınlarında", s. 80.

rinin kira gelirinden pay vermiş olan paşanın, Fatma Sultan'la evliyken çocuklarının maişetlerinin teminini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Görülen o ki, kendisi de ara sıra Taşoda'ya gidip çocuklarıyla kalıyordu.¹¹⁵

Yani, Şehid Ali Paşa'nın olası ikamet mahalleri olarak şunlar ortaya çıkıyor: Demirkapı yakınlarındaki kendine ait saray, aynı bölgedeki mîrîye ait sadrazam sarayı, bunlara oldukça yakın olan Fatma Sultan Sarayı, yine aynı bölgede çocuklarının yaşadığı Taşoda ve başta Ortaköy'deki olmak üzere dört adet yalı. Bu noktada, paşanın hayatının belirli bir zaman dilimine odaklanıp o süre zarfında mesken olarak nerelerin öne çıktığını saptamak isabetli olacaktır. Eldeki en ayrıntılı veriler o yıla ait olduğundan, bu amaçla 1714 senesini seçip yılın tamamını kapsayan sadrazam dairesine ait bir masraf defteri dikkatle incelendiğinde, paşanın daimi ikametgâhının en azından o dönem için "sadrazam sarayı" olarak anılan yapı olduğu fikri ağır basar. Ali

¹¹⁴ Tereke kaydına göre Ali Paşa, oğlu Abdullah Bey'e kimisi küçük kimisi büyük toplam sekiz, kızlarından Hanife'ye iki, Safiye ile Bektaş'a birer cariyeye tahsis etmişti. Muhallefat zaptı tutulurken Abdullah Bey'in üzerinde bulunan 814,5 kuruş, babasının gelir getiren gayrimenkullerinden ona verdiği hisseden gelen paraydı. Öte yandan Abdullah Bey, merhum validesinden kalma 1.000 adet zincirli altına sahipti (BOA, İE.MHF, 1/105).

¹¹⁵ BOA, İE.MHF, 1/105. Ali Paşa'nın tereke kaydında, Üskübî Mahallesi'nde sahip olduğu yapının Taşoda olarak isimlendirildiği tespit edilmişti. O nedenle önceki sayfada bahsedilen Üskübî Mahallesi'ndeki, bir odası kütüphaneye çevrilen ve buradaki kitaplar için 1715 senesinde bir vakıf kurulan konak, Taşoda olmalıdır. Her ne kadar bina Taşoda olarak anılmışsa da tereke kaydından, burada Ali Paşa'nın oğlu ve üç kızının her birine ayrı oda tahsis edildiği ve hizmetlerini gören toplamda on iki tane cariyenin yaşam sürdürdüğü düşünüldüğünde bir konak mahiyeti taşıdığı açıktır. Öte yandan Ali Paşa'nın, Fatma Sultan Sarayı'ndaki kütüphaneyi, yangın ihtimaline karşı tedbir amaçlı olsa gerek, 1714 senesinde taş bir binaya ("*kârgîr hazîneye*") taşıttığı ve nakil masrafı olarak 28 kuruş harcadığı göze çarpar (BOA, KK.d, nr. 7430, vr.19, Receb 1126/Temmuz-Ağustos 1714). Bundan hareketle bahsi geçen taş binanın sultan sarayının yakınında bulunan Taşoda olduğu düşünülebilir yani, Ali Paşa'nın, 1709 senesinden beri Sultan Sarayı'nda biriktirmekte olduğu kitapları 1714 senesinde Taşoda'ya, yani Üskübî Mahallesi'ndeki konağına taşıtmış olması olasıdır. Daha önce de belirtildiği üzere, akabinde 1715'te bu konaktaki kitapların bakım ve muhafazası için bir vakıf kurmuş, 1716 senesinde de kitaplar için müstakil bir kütüphane binası inşa ettirerek (Şehzadebaşı'ndaki kütüphanesi) tüm kitapları tek bir çatı altında toplamıştır.

Paşa bu seneyi sadrazam sarayından, Ortaköy, Eyüp ve İstavroz semtlerindeki yalılılarıyla, Paşa Kapısı'ndaki Fatma Sultan Sarayı arasında gidiş gelişler şeklinde geçirmiştir.¹¹⁶

Paşanın, o yıl içinde sultanın sarayına en az on dört defa gittiği saptanır.¹¹⁷ Öte yandan Eyüp'teki yalısında bulunduğu zamanların en azından bir kısmında, Fatma Sultan da yanındadır.¹¹⁸ Sultanın bu şekilde Eyüp'e bir gidişinin lalelerin açma zamanına denk gelmesi, Ali Paşa'nın iştirak ettiği, civardaki İbrahim Hanzâde Yalısı'nda düzenlenen ve III. Ahmed'in de katıldığı bir lale çırağını eğlencesine sultanı da yanında götürdüğünü düşündürür.¹¹⁹ Aslına bakılırsa sultanın, paşanın peşi sıra Eyüp yalısına gidişleri düğününü müteakip başlamıştır. 1710 Ekim ayında, yani henüz bir yıllık evlilerken Ali Paşa, dönemin sadrazamı Baltacı Mehmed Paşa ile şeyhülislamı Paşmakcızâde es-Seyyid Ali Efendi'ye Eyüp yalısında ziyafet verdiğinde, Fatma Sultan da oradadır hatta bu iki zata kürk ihsanında bulunmuştur.¹²⁰ 1712 senesi yazında sultan yine yalidayken ağırlanan misafir bu kez babası III. Ahmed'dir.¹²¹

1713 senesinde Ruslarla beliren harp ihtimali üzerine bir yıllığına Edirne'ye taşınıldığında da durum değişmez. III. Ahmed, haremi ve devlet erkânıyla birlikte Edirne'ye gittiğinde, Rikâb Kaymakamı Ali Paşa ile Fatma

¹¹⁶ BOA, *KK.d.*, nr. 7430 (H. 1126/1714 senesi dâ'ire-i sadr-ı âli mesârîfâtı).

¹¹⁷ BOA, *KK.d.*, nr. 7430, vr.4, 7, 7, 9, 9, 10, 24, 24, 25, 27, 27, 29, 30, 32 (Safer, Rebiülevvel, Rebiülevvel, Rebiülahir, Rebiülahir, Rebiülahir, Ramazan, Ramazan, Şevval, Şevval, Şevval, Zilkade, Zilkade, Zilhicce 1126).

¹¹⁸ 1714 senesi içinde Fatma Sultan, Eyüp'teki yalya en az iki kez gitti. Bu gidişlerinde, Ali Paşa'nın da mekânda olduğu tespit edilmektedir (BOA, *KK.d.*, nr. 7430, vr.9, Rebiülahir 1126/Nisan-Mayıs 1714; *aynı defter*, vr.24, 13 N 1126/22 Eylül 1714).

¹¹⁹ *Aynı defter*, vr.9 (Rebiülahir 1126/Nisan-Mayıs 1714). Lalelerin açtığı bahar aylarında havanın açık olduğu gecelerde, bahçelerdeki lalelerin, alt kısımlarına yerleştirilen mum ve kandillerle aydınlatılması suretiyle lale çiçeklerinin akislerinin, ay ışığı altında oluşturduğu müthiş manzaranın temaşası olan *lale çırağını* eğlenceleri üzerine yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Özlem Kumbar, "Lale Devri'nin Lalesi: Çiçek Üzerinden Bir Dönem Sorgulaması", İstanbul Medeniyet Üniversitesi, SBE Yeniçağ Tarihi Bilimdah Yüksek Lisans Tezi, 2016.

¹²⁰ *Uşşâkizâde Târîhi*, II, 1035.

¹²¹ "[Ayın] yirmi altısında Dâmâd Paşa yalısına biniş oldukda Sa'âdetlü Fatma Sultân hazretlerine altı yüz gurusluk zolota ihsân olunmağın" (T SMA.d., nr. 1996, vr.26b, 26 R 112/2 Haziran 1712).

Sultan da yanındaydı. Sultan için Edirne’de müstakil bir saray tahsis edildi.¹²² Bu saray da kayıtlara bazen “damad paşa sarayı” bazen de “sultan sarayı” şeklinde geçirilmiştir.¹²³ Edirne’ye benzer amaçlarla taşınılan 1715 ve 1716 senelerinde ise uhdesine verilen sadrazamlık görevi sebebiyle orduyla birlikte sefere iştirak etmesi gerektiğinden Ali Paşa, Edirne’de kalmamış, ilkinde Mora, ikincisinde Avusturya üzerine düzenlenen seferleri komuta etmiştir. İkisinde de diğer hanedan üyeleri gibi Fatma Sultan’ın da Edirne’ye götürüldüğü ve en azından 1715 senesindeki gidişinde sultanın yine kendi sarayında ikamet ettiği kesindir.¹²⁴

Şehid Ali Paşa’nın Fatma Sultan’ın hayatındaki yeri hususunda göze çarpan bir diğer husus, gerçek bir beraberliğe dönüşmeyen tüm bu şekli evlilik sürecinde paşayla sultan arasında -sultanın kethüdalarınınca sağlanmış olan- belli seviyede bir iletişimin varlığıdır. Nitekim sultan tarafından birkaç defa paşaya aşure yollandığı,¹²⁵ yine paşaya tezkere yazılıp sultanın baş ağasıyla ulaştırıldığı göze çarpar.¹²⁶ Ali Paşa, sultanın sarayında çıkan tamirlik işlerin masrafını karşılamakta,¹²⁷ sultanın şahsî kullanımı için gereken giyim-

¹²² BOA, İE.ENB, 6/691(Zilhicce 1124/Ocak 1713).

¹²³ III. Ahmed’in 25 Temmuz 1713’te (2 B 1125) yaptığı etkinlik bir belgede Sultan Sarayı’na binişte güreş seyriyken (TSMA. d, nr. 2353/73) ifade diğerinde Damad Paşa Sarayı şeklini alır (TSMA.d, nr. 1996/1, vr.55b). Benzer bir başkası Fatma Sultan’ın orada yaşadığını gösterir; “[Ayın] yedisinde, Kâ’immakâm Paşa sarâyına biniş oldukça, Sa’âdetlü Fatma Sultân hazretlerine ihsân buyurulan iki bin çil akçe” (TSMA.d, nr. 2353/67, 7 M 1125/3 Şubat 1713).

¹²⁴ “İsmetlü Fatma Sultân efendimizin Edirne sarâyında matbah ta’mîr olunup masrafı teslim olundu. 577 guruş 49 akçe” (TSMA.d, nr. 2358/45, Cemaziyelevvel 1127/Mayıs-Haziran 1715). Fakat 1716 senesinde sultanın Edirne’de, nerede ikamet ettiği kesinleştirilemedi.

¹²⁵ BOA, KK.d, nr. 7430, vr.2 (Muharrem 1126), vr.9 (Rebiülahir 1126), vr.27 (Şevval 1126).

¹²⁶ *Aynı defter*, vr.6, 18 (bu kez tezkereyi baltacılar kethüdası getirir).

¹²⁷ Sadece 1714 senesinde Fatma Sultan’ın sarayında Ali Paşa tarafından görülen tamirlik işler şöyleydi: Sultan Sarayı’nda vâki Abdurrahman Paşa Sarayı mahallinde olan tamirat 733 kuruş tuttu, Sultan Sarayı’ndaki kapı üzerinde bulunan divânhânenin perdesi 37 kuruşa yenilendi, Sultan Sarayı’nda matbah tarafından kuşhane hedmi, duvar tamiri gibi işlere 137 kuruş verildi. Sırasıyla bkz. *aynı defter*, vr.5, 8, 17.

kuşam eşyası ve mücevher gibi ürünleri tedarik etmekteydi.¹²⁸ Zikredildiği üzere, onun işlerini görmesi için cariye satın almıştı.¹²⁹ Ayrıca sultanın Kurban bayramlarındaki bayramlık kıyafetleri de paşa tarafından hazır ediliyordu.¹³⁰

Eldeki bilgilerle, Damad Ali Paşa'nın Fatma Sultan Sarayı'na belli aralıklarla girip çıkmakta olduğu hatta sultanın, paşaya ait başka meskenlere de götürüldüğü rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca sultanın gerek bireysel ihtiyaçlarının gerekse yaşadığı alandaki eksikliklerin paşa tarafından giderildiği ortadadır. Ali Paşa'nın vefatından çok kısa bir süre sonra, 1717'de, Osmanlı memleketine gelen Lady Montagu, paşanın Fatma Sultan'la yaşamadığını fakat kendisine sultanı sarayda görme izni verildiğini yazar.¹³¹ Teamül gereği ergenliğine dek Fatma Sultan'a yaklaşması yasak olan Ali Paşa'nın, bu haliyle bile sultanın hayatında oldukça etkin bir figür olduğu barizdir. Paul Ricaut'un aktardığına göre zaten, Osmanlı hanedanına damat olmuş bir paşa, yaşı küçük de olsa evlendiği sultanın, artık her türlü harcama ve masrafını karşılamakla, ona standardı yüksek bir yaşam sunmakla yükümlüdür.¹³²

Tabii bu yükümlülük, padişah tarafından Fatma Sultan'a yapılan ödenek, tahsisat ve tayinatların kesildiği anlamına gelmez. Nitekim Fatma Sultan'a saray mutfağından günlük verilen tayinat, düğününden sonra devam

¹²⁸ *Aynı defter*, vr.8 (sultan için yaptırılan iki zümrüt küpe, altın kuşak), vr.11 (kesilen yazlık kumaş), vr.13 (kuşağı için alınan iki adet elmas), vr.19 (kaftan, dizlik vs.), vr.22 (kuşak), vr.26 (altın zincir), vr.30 (kesilen kumaş), vr.35 (bayramlık kıyafet).

¹²⁹ *Aynı defter*, vr.8.

¹³⁰ Paşa, sultana bayramlık kesilen *esvâb* için 215 kuruş ödemişti (*aynı defter*, vr.35, Zilhicce 1126/Aralık 1714).

¹³¹ Seyyahın ifadelerinden, kastedilen sarayın, neresi olduğunu belirlemek imkânsızdır: "She is, ..., not having ever lived with him. He had the permission of visiting her in the seraglio" (*The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, I, s. 321).

¹³² Paul Ricaut, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Hâlihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl)*, terc. Halil İnalçık-Nihan Özyıldırım, Ankara: TTK, 2012, s. 63. Alderson da aynı fikirdedir (A.D. Alderson, *a.g.e.*, s. 157).

ettirilmiş,¹³³ diğer hanedan kızlarında olduğu gibi ona da *mevâcib* olarak adlandırılan bir maaş bağlanmıştı.¹³⁴ Bunların haricinde III. Ahmed, kızına zaman zaman hediye verir ve özel hazinesinden para ihsanında bulunurdu.¹³⁵ Ayrıca sultanın Ramazan bayramlarındaki kıyafet masraflarını babası karşılar,¹³⁶ kızı da babasının bu davranışına, bayram hediyesi yollayarak karşılık verirdi.¹³⁷ Hükümdar, dönemin gözde bahçelerinden Bakırköy bölgesindeki Vidos Bahçesi'ni de kızına ihsan etti.¹³⁸ Öte yandan Ali Paşa'ya, mutasarrıf olduğu Teke Sancağı'ndan toplanan mevcut vergi gelirine ek olarak düğünden sonra Kıbrıs eyaleti hassı gibi önemli bir gelir ilavesi yapıldı.¹³⁹ Bu kadarıyla yetinilmeyerek, evliliklerinin üzerinden iki yıl geçmeden ve paşa hâlâ rikâb kaymakamlığı görevindeyken "*masraflarına kifâyet için*" bir de Midilli Adası mukataası kendine has tayin edildi.¹⁴⁰

¹³³ BOA, MAD.d, nr. 948, vr.46. Padişahın 1728 senesinde evlenen kızı Ayşe Sultan'ın da mutfak tayinatı yeniden düzenlenerek düğününden sonra yeni haliyle devam ettirildi (BOA, AE.SAMD.III, 18/1721).

¹³⁴ Kendisine Hazine-i Âmire'den 48.000 akçe *mevâcib* ödendiği anlaşılmaktadır (BOA, AE.SAMD.III, 148/14576, Rebiülevvel 1128/Mart 1716). Sultan mukabelesini bazen, İstanbul ve Tevabii Simkeşhane Mukataası akçesinden alıyordu (BOA, AE.SAMD. III, 62/6236, Nisan 1712).

¹³⁵ III. Ahmed'in İç Hazine'den Fatma Sultan'a verdiği ihsanlara örnek olarak; 6.000 çil akçe (TSMA. d. 2352/342, Haziran 1709); 735 kuruş (TSMA.d, nr. 32, vr.44a, Temmuz 1709); 200 kuruş (aynı defter, vr.44b, Ağustos 1709); 15 kese zolota her kesesi 500 kuruş (aynı defter, vr.46b, Eylül 1709); 100 kuruş (TSMA.d, nr. 2354/13, Nisan 1710); 100 kuruş (TSMA. d. 32, vr.56b, Mayıs 1710); 100 kuruş (TSMA.d, nr. 2354/16, Temmuz 1710) ve benzeri.

¹³⁶ Bu durum ikinci evliliği döneminde de devam etti. Her iki evliliğine dair çok sayıda örnekten bir kaçını için bkz. TSMA.d, nr. 2353/333 (1710 senesi Ramazan'ı); TSMA.d, nr. 2353/339 (1712); TSMA.d, nr. 2363/9, vr.4a (1720) ve sair.

¹³⁷ TSMA.d, nr. 2353/350 (Ramazan 1125/Ekim 1713).

¹³⁸ Burası sultana, Aralık 1714 tarihinde verilmiş durumdaydı (*Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 983).

¹³⁹ *Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 881. Eylül 1709 tarihi itibarıyla Kaymakam Ali Paşa'nın gelirlerinden birisi mutasarrıf olduğu Teke Sancağı'ndan toplanan vergilerdi (BOA, A.DVNSMHM.d, nr.116, vr.225, hüküm no 948, Evasıt-ı Receb 1121/Eylül 1709).

¹⁴⁰ BOA, AE.SAMD.III, 182/17737 (Muharrem 1123/Mart 1711).

Sultan'ın Topkapı Sarayı ile İrtibatı

Fatma Sultan, kendi hanesinde ikamet etse de belli aralıklarla ailesini görmeye Topkapı Sarayı'na gitmiştir. Harem dairesi için tertip edilen *bahçe halveti* gibi eğlencelere iştiraki de bu kapsamdadır. Yılda ortalama iki-üç kez yapılan *bahçe halveti*, harem üyelerinin sadece kendilerine tahsis edilmiş bir bahçede gün boyunca gönüllerince vakit geçirdikleri, serbestçe yiyip içip eğlenme ve padişahla hasbihâl etme imkânı buldukları bir eğlenceydi.¹⁴¹ Fatma Sultan, düğününden sonra yapılan tüm *bahçe halvetlerine* değilse de evraka yansıdığı kadarıyla, ilki, düğününden yaklaşık dört ay sonra, yani 7 Eylül 1709 tarihinde¹⁴² olmak üzere yılda en az bir tanesine iştirak etti.¹⁴³ Bu durum hayatının sonraki safhasında da aynı şekilde devam edecek, Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'yla evliliği sırasında da sultan, *bahçe halvetlerine* hükümdarın davetlisi olarak katılacaktır.¹⁴⁴

Bununla birlikte sultanın ailesinin yanına gidişleri *bahçe halveti*yle sınırlı kalmaz. Örneğin, 1714 yılı içinde gerçekleştirdiği dokuz farklı ziyaretin¹⁴⁵ sadece birisi *halvet* eğlencesi vesilesiyleydi.¹⁴⁶ Bir diğeri Kurban bayramına,¹⁴⁷ üçüncüsü ise sultanın yeni doğan kardeşi için harem dairesinde kutlama tertibi alındığı güne¹⁴⁸ denk gelir. Sultanın, Topkapı Sarayı ziyaretlerinde göze

¹⁴¹ Osmanlı sarayındaki *bahçe halvetlerine* dair bkz. Çağatay Uluçay, *Harem II*, s. 253-5; Ali Akyıldız, *Haremın Padişahu Valide Sultan*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, s. 268-9. III. Ahmed dönemindeki *halvet* eğlencesinin mahiyetine dair ayrıca bkz. De La Motraye, *a.g.e.*, s. 248.

¹⁴² TSMA. E. 802/10, vr.21; TSMA.d, nr. 32, vr.45b (2 B 1121/7 Eylül 1709).

¹⁴³ Sonrakilere örnek olarak bkz. TSMA.d, nr. 2353/44 (15 Z 1122/4 Şubat 1711) ; TSMA.d, nr. 2353/47 ve TSMA.d, nr. 1996, vr.9a (25 Ra 1123/13 Mayıs 1711); TSMA.d, nr. 2353/408 (16 Z 1123/25 Ocak 1712) ve benzeri.

¹⁴⁴ Fatma Sultan'ın halvetlere katıldığını gösteren diğer yazışmalar için bkz. BOA, AE.SAMD.III, 229/22045; 214/20697; C.SM, 92/4615; A.AMD, 03/05.

¹⁴⁵ BOA, KK.d, nr. 7430, vr.2, 4, 7, 12, 17, 26, 29, 32 (Muharrem, Safer, Rebiülevvel, Cemaziyelevvel, Receb, Şaban, Şevval, Zilkade, Zilhicce 1126).

¹⁴⁶ 29 B 1126/9 Eylül 1714; BOA, KK.d, nr. 7430, vr.7. Belirtilen tarihte Topkapı Sarayı Hasbahçesi'nde *bahçe halveti* yapıldığına dair bkz. TSMA.d, nr. 2353/83.

¹⁴⁷ BOA, KK.d, nr. 7430, vr.32.

¹⁴⁸ 23 Ra 1126/8 Nisan 1714; BOA, KK.d, nr. 7430, vr.7. Bu tarihte III. Ahmed'in Zeynep ismini verdiği bir kızı dünyaya geldi (*Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 993; BOA, MAD.d, nr. 1667, vr.31). Bu doğum münasebetiyle Fatma Sultan'ın eşi Sadrazam (Şehid) Ali Paşa, padişaha hediye sunmuştur (TSMA.d, nr. 9670/43). Zeynep Sultan, çok

çarpan bir diğer ayrıntı, her gidişi öncesinde kendisine, eşi Ali Paşa tarafından yirmi beş kuruşluk araba harçlığı verildiğidir.¹⁴⁹ Tersine ziyaretler, yani Topkapı Sarayı'ndan sultanın yanına gelenler de oluyordu. Örneğin 1714 senesi içinde sultanın annesi Emetullah Başkadın kızının yanına en az bir kez geldi.¹⁵⁰ Annesi, sultanın ikinci evliliği sırasında da yanına gidip gelmeyi sürdürdü, hatta bir defasında kızının evindeyken hastalandı.¹⁵¹ Makale boyunca verilen örneklerden anlaşılacağı üzere III. Ahmed kızını, gerek başka meskenlerde gerek Paşa Kapısı'ndaki sarayında daima belli aralıklarla ziyaret etmiştir.¹⁵² Bu ziyaretlerden en azından bir kısmında Ali Paşa'nın ortamda bulunduğu kesindir. Örneğin padişahın, şehzadesiyle birlikte kızını görmeye geldiği 1714 senesi Kadir Gecesi'nde, paşa da mekândaydı.¹⁵³

Ali Paşa'nın Ölümü ve Sultanın İkinci Kez Evlendirilmesi

Fatma Sultan'ın 1716 senesindeki Edirne'ye üçüncü ve son gidişi, hayatının seyrini değiştirecek gelişmelere gebeydi. Eşi Sadrazam Ali Paşa, Avusturya üzerine çıkılan sefer esnasında Petervaradin Muharebesi'nde 5 Ağustos 1716 tarihinde şehit oldu.¹⁵⁴ Böylece Fatma Sultan gerçek manada bir evlilik yaşamadan on üç yaşında dul kaldı. Ali Paşa'nın zevcesi olarak İstanbul'dan Edirne yoluna düşmüş olan sultan, iki yıl sonra İstanbul'a, artık başka bir ismin, Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın eşi olarak dönecekti. 1717 senesi

yaşamayacak ve 1715 senesi sonlarına doğru vefat edecektir (BOA, AE.SAMD.III, 163/15926; TSMA.d, nr. 2358/51).

¹⁴⁹ Fatma Sultan'ın Topkapı Sarayı'na gidişlerini gösteren referansa bakınız.

¹⁵⁰ BOA, KK.d, nr. 7430, vr.2 (Muharrem 1126/Ocak-Şubat 1714).

¹⁵¹ O dönem III. Ahmed'in, Emetullah Başkadın'ın tedavisi için yapılması gerekenler hususunda damadıyla yazıştığı göze çarpar (BOA, AE.SAMD.III, 21900).

¹⁵² TSMA.d, nr. 2354/21 (21 L 1122/13 Aralık 1710); nr. 2353/55 (16 Ra 1124/23 Nisan 1712); nr. 2358/1 (Muharrem 1127/Şubat 1715).

¹⁵³ Sadrazam Ali Paşa da ziyaret esnasında oradaydı ve şehzadeye hediye takdim etmişti (BOA, KK.d.nr, 7430, vr.23).

¹⁵⁴ Ali Paşa'nın naaşı Edirne'ye götürülmedi, paşa, muharebe alanına yakınlığından ötürü Belgrad'a, Kalemeydan'daki Osmanlı kalesine gömüldü (Abdülkadir Özcan, "Şehid Ali Paşa", *DİA*, s. 464).

Şubat ayında Edirne’de nikâhlandığı¹⁵⁵ yeni eşi de eskisi gibi, babasının güven ve itimadını kazanmış, yabancı tanıkların bile padişahın musahibi, gözdesi olarak nitelendirdikleri bir isimdi.¹⁵⁶ O da izdivaç gerçekleştiğinde rikâb kaymakamlığı görevindeydi ama birkaç ay içinde sadarete getirilecekti.¹⁵⁷ Lady Montagu’ya göre Nevşehirli Damad İbrahim Paşa’nın bu hasletleri, on üç yaşındaki bir kızın gönlünü ona açması için yeterli değildi.¹⁵⁸ Çünkü Nevşehirli ile Fatma Sultan arasında kırk gibi büyük bir yaş farkı vardı. O sıralar elli yaşının üstünde olan paşa, sultanın babası III. Ahmed’den bile on yaş büyüktü. Evli olan paşanın, yaşça Fatma Sultan’dan büyük ve evli iki kızı¹⁵⁹ ile daha küçük bir oğlu vardı.¹⁶⁰ Oysa otuz beş yaşındayken ölen¹⁶¹ Şehid Ali Paşa seyyaha göre, imparatorluğun en yakışıklı adamlarından biriydi ve Fatma Sultan, ona gönülden bağlanmıştı.¹⁶² Montagu’nun belirttiği bir diğer nokta sultanın, Nevşehirli’yi ilk gördüğünde gözyaşlarını tutamadığıydı.¹⁶³

¹⁵⁵ Bu nikâhın anlatısı için bkz. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 1055; *Nusretnâme: İnceleme Metin*, s. 1061; BOA, BEO. *Sadaret Dept.*, nr. 346, vr.69; TSMA. E. 406/8 (TSMA No: 922/1).

¹⁵⁶ İngiltere’den Edirne’ye henüz gelmiş olan İngiliz elçisi Edward W. Montagu, “musahip ve gözde” olarak nitelendirdiği bu şahsın, padişahın güvenini tamamen kazandığını ve devletin tüm işlerini elinde tuttuğunu bildirmekteydi: “*The next day I was with the Musaip or Favourite who has all the businesse of the Empire upon his hands and has the entire confidence of the Grand Signior*” (*National Archives [NA], State Papers [SP] 97/24 Part 1*, f.14a,10/21 Nisan 1717 tarihli). Rikâb Kaymakamı Nevşehirli Damad İbrahim Paşa’nın, III. Ahmed’in “*sevgili adamı olduğunu*”, dönemin bir başka yabancı gözlemcisi de ifade etmiştir (Kelemen Mikes, *Türkiye Mektupları*, terc. Sadrettin Karatay, Ankara: TTK, 2014, s. 4).

¹⁵⁷ Nevşehirli Damad İbrahim Paşa sadrazamlık görevine 6 Mayıs 1718 tarihinde getirildi.

¹⁵⁸ *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, I, 321.

¹⁵⁹ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Saray Teşkilatı*, s. 165.

¹⁶⁰ Nevşehirli’nin ismi Mehmed olan bu oğlu, 1720 senesinde III. Ahmed’in şehzadelerinin sünnet düğünü esnasında sünnet edildi (*Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 1211).

¹⁶¹ Ali Paşa’nın öldüğünde otuz beş yaşında olduğuna dair bkz. Abdülkadir Özcan, “Şehid Ali Paşa”, *DİA*, s. 433.

¹⁶² *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, I, 321. Ali Paşa’nın güzel yüzü olduğu *Sicill-i Osmanî*’de de ifade edilmiştir (Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, I, 274).

¹⁶³ *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, I, 321. Bu arada Lady Montagu, Ali Paşa’nın zevcesi için Kadıköy Kanal Boyu’nda yaptırdığı ama sultanı burada ağırlandıktan sonra öldüğünü belirttiği bir sarayı gezmiş ve yapıya hayran kalmıştır (*aynu eser*, s. 413). Makalede Ali Paşa’nın terekesinden tespit edilen mülklerin hiç birinin

Sonuç

Bu makalede, Fatma Sultan'ın çocuk yaşta Şehid Ali Paşa'yla yaptığı şekli evlilik ele alındı. İlk örneklerine 17. yüzyılın başında rastlanan bu evlilik modelinin 18. yüzyıl başında gerçekleşen bir örneği incelendi. III. Ahmed'in, kızını akıl baliğ olmadan evlendirmesinin arkasında, güvendiği ve yakın çevresine dâhil ettiği bir devlet adamıyla arasındaki bağı bir an evvel kavileştirme arzusu yatıyordu. Dönemin sadrazamı Çorlulu Ali Paşa'nın bu izdivaç projesinin önüne geçmek için başvurduğu yöntemler, siyasi evliliklere yüklenen anlamın ve atfedilen değerın boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Şehid Ali Paşa şekli de olsa yaptığı evlilikle hanedana damat olunca, III. Ahmed'in üzerindeki etkinliğini iyiden artırmış, kendisi sadrazam oluncaya kadar devlet işlerini perde arkasından yönetmiş, alınan tüm önemli kararların mimarı olmuştur. Sadrazamlığı boyunca da mutlak otorite sahibi olmayı sürdürmüştür.

Fatma Sultan-Ali Paşa şekli evliliğinin mahiyeti hususunda ortaya çıkanlar; çocuk sultanın düğününden sonra Topkapı Sarayı'na geri dönmediği ve bulûğ çağını babasının kendisine tahsis ettiği Paşa Kapısı'ndaki Bıyıklı Mustafa Paşa Sarayı'nda beklediği, yine de belli periyotlarda Topkapı Sarayı'na ailesini ziyarete gittiği, ailesinin de kendisini görmeye geldiği, padişahın kızını yakın takibinde tuttuğu, kızına bir takım maddî olanaklar sunmayı hep sürdürdüğü ama eşi Şehid Ali Paşa'nın da sultanın yeni yaşantısındaki görünürlük derecesinin bir hayli yüksek olduğu şeklindedir. Damat paşanın, çocuk sultanın sarayında kendisi ve çalışanları için dayanıp döşenmiş odaları bulunduğu, burada bir kütüphane oluşturduğu, sultanın ve konutunun her türlü ihtiyacını gördüğü, sultanın sarayına belli aralıklarla gelip gittiği ve sultanı da kendine ait bazıyalılara götürdüğü tespit edilmektedir. Fakat henüz Ali Paşa'nın sultanın sarayına daimi ikametgâh fonksiyonu yükleyip yüklenmediği netleştirilememiştir. Yine de en azından sadaret görevini yürüttüğü 1713-1716 arasında -ki seferler nedeniyle bu sürenin üçte birini bile İstanbul'da geçirmemiştir- kendisinin daimi ikametgâhunun mîrîye ait olan sadrazam sarayı olduğu, Ortaköy'deki yalısının da daha ziyade yazlık amaçlı kullanıldığı kanaati ağır basmaktadır. Paşa, ara sıra Fatma Sultan'ın

konum bilgisi seyyahın bahsettiği sarayla örtüşmüyor. Burası Salacak sahilinde bir yapı olmalıdır.

sarayına, ara sıra da Taşoda konağına yerleştirdiği çocuklarının yanına gitmişse de sadrazam sarayında ve çok sayıda kız-erkek köleyi barındırdığı, kitaplarını tuttuğu, kendisine padişahın hediyesi olan Ortaköy'deki yalısında daha çok vakit geçirmiş olmalıdır.

Şehid Ali Paşa 1716 senesinde savaş meydanında beklenmedik bir şekilde ölünce, III. Ahmed, çok sevdiği bu musahip vezirinin yerine hemen bir başkasını koyarak on üç yaşına gelmiş Fatma Sultan'ı başka bir siyasi evlilik projesinin içine çekmiştir. Sultan, bu kez babasının yeni gözdesi Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'yla evlendirilmiştir. İlk eşi Ali Paşa'nın, yakışıklı olarak kabul edilen dış görünüşü ve zevcesinin üzerine titreyen haliyle Fatma Sultan'ı etkilediği anlaşılmaktadır. Kendisiyle geçirdiği yedi yıllık zaman diliminin sonunda sultanın, Ali Paşa'ya hayli bağlanmış olduğu, o nedenle kendisinden kırk yaş büyük olan ikinci eşi Nevşehirli'ye alışmakta oldukça zorluk çektiği rivayet edilir.

Fatma Sultan'ın *sûrî* evliliğine ilişkin makalede yapılan tespitlerin, daha doğrusu, babası ve kocası tarafından onun için çizilen yolun ve onun adına alınan kararların, benzer kaderi paylaşan diğer padişah kızlarınınkilerle ne oranda örtüştüğü önemlidir. Bunun tespiti ancak, farklı dönemlerde yaşamış, olabildiğince çok sayıda padişah kızı üzerinde örnek olay incelemeleri yapmakla mümkün olabilir. Aksi takdirde, Osmanlı tarihinde iki yüzyıl boyunca örneklerine rastlanan bu şekli evlilik usulünün mahiyetine dair genel geçer yargılara varılamaz. Osmanlı müesseseleri hakkında yüzyılları kapsayan genellemeler yapmak için ilgili konunun "bir kesitini değil de süreç olarak incelenmesinin"¹⁶⁴ gerekliliği ortadayken, Fatma Sultan'ın yaşadığı süreci, başka araştırmalar olmaksızın genele teşmil etmek beraberinde birtakım sakıncalar getirecektir. O nedenle bu konu hakkında ortak kabuller oluşması için alanda yapılacak araştırmaların belli bir seviyeye ulaşması beklenmelidir.

¹⁶⁴ Özlem Çaykent & Sinan Kaya, "Ali Akyıldız ile "Padişah-ı Mecâzi" Kadınlar, Harem ve Tarih Üzerine" (söyleşi), *Toplumsal Tarih*, Mart 2018, sayı 291, s. 63.

KAYNAKÇA

A.Arşiv Belgeleri

a)

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA).d, 15; 20; 19/2; 32; 51; 1996/1; 2060; 2352/303/339/341/342/408/624/627/817;2353/19/44/47/55/67/73/83/279/282/333/339/350/408/409; 2354/13/16/21; 2358/1/6/45/51/62; 2359/7; 2360/7; 2362/11; 2363/2/7/9/10; 2364/6; 2365/3; 2366/7; 2367/7; 2369/7; 2370/3; 2371/5/7; 2372/7; 2373/7/10; 9670/43; 10590.

TSMA. E. 406/8; 523/2; 802/10.

b)

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA):

Bab-ı Asaî Mühimme Defterleri (A.DVNSMHHM). d, nr. 116.

Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO). Sadaret Deft., nr. 346.

Bab-ı Defterî Başmuhasebe Kalemî (D.BŞM).d, nr. 1141; 1444; 1610/40.

Kamil Kepeci (KK). d, nr. 7430.

Maliyeden Müdevver (MAD). d, nr. 948; 1667; 2483; 3453

Bab-ı Asaî Amedi Kalemî (A.AMD), 03/05.

Ali Emiri Sultan III. Ahmed (AE.SAMD. III), 18/1721; 43/4304; 63/6236; 109/10711; 148/14576; 163/15926; 182/17737; 214/20697; 219/21168; 222/21407; 223/21492; 228/21900; 228/21903; 228/21904; 229/21995; 229/22017; 229/22045.

Cevdet Dahiliye (C.DH), 271/13515.

Cevdet Saray (C.SM), 26/1304; 92/4615; 135/6772.

Hatt-ı Hümayun (HAT), 1447/41.

İbnül Emin Ensab (İE.ENB), 6/691.

İbnül Emin Muhallefat (İE.MHF), 1/105.

c)

National Archives (NA) State Papers (SP) 97/ 24 Part 1.

B. Kaynak Eserler

- Ahmet Refik, *Fatma Sultan*, yay. haz. Esra Keskinılıç, Rıfat Günalan, İstanbul: L&M Yayınları, 2004.
- AKTEPE, Münir, "Çorlulu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VIII, 1993, s. 370-371.
- AKTEPE, Münir, "Damad İbrahim Paşa, Nevşehirli", *DİA*, c. VIII, 1993, s. 441-443.
- AKTEPE, Münir, *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958.
- AKYILDIZ, Ali, *Haremin Padişahı Valide Sultan*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- AKYILDIZ, Ali, *Mümin ve Müsriif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- ALDERSON, A.D., *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev. Şefaettin Severcan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- ALİKILIÇ, Dünder, *İmparatorluk Seremonisi: Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler*, İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004.
- Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan, Ankara: TTK, 2000.
- ARSLAN, Mehmet, "II. Mustafa'nın Kızları Ayşe Sultan ve Emine Sultan'ın Düşünleri Üzerine Bir Belge", *Osmanlı Makaleleri (Edebiyat-Tarih-Kültür)*, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000, s. 553-565.
- ARSLAN, Mehmet, "III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan'ın Düşünü Üzerine Önemli Bir Belge", *Yedi İklim*, İstanbul, 1993, c. IV, sayı 43, s. 66-74.
- ARSLAN, Mehmet, "Osmanlı Döneminde Padişah Çocuklarının Doğumları Münasebetiyle Yapılan Şenlikler ve Vilâdetnâme-i Hadîce Sultân", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1997, sayı 4, s. 21-56.
- ARTAN, Tülay, "Alay Köşkü Yakınlarında Bâbiâlî'nin Oluşumu ve Süleymaniye'de Bir Sadrazam Sarayı", *Bir Alleme-i Cihan Stefan Yerasimos (1942-2005)*, ed. Çağatay Anadol, Edhem Eldem ve Aksel Tibet, İstanbul: Kitapevi, 2012, s. 73-140.
- ARTAN, Tülay, "Royal Weddings and the Grand Vezirate: Institutional and Symbolic Change in the Early Eighteenth Century", *Royal Courts in Dynastic States and Empires. A Global Perspective*, eds. Tülay Artan, Jeroen Duindam and Metin Kunt, Leiden: Brill, 2011, s. 339-399.

- ATALAR, Münir, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- AYNUR, Hatice & Karateke, Hakan, III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri: 1703-1730, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., 1995.
- BUZPINAR, Tufan, "Surre", *DİA*, c. XXXVII, 2009, s. 567-569.
- ÇAYKENT, Özlem & Kaya, Sinan, "Ali Akyıldız ile "Padişah-ı Mecâzi" Kadınlar, Harem ve Tarih Üzerine" (söyleşi), *Toplumsal Tarih*, Mart 2018, sayı 291, s. 62-70.
- Çeçen, Kazım. "Maksem", *DİA*, c. XXVII, 2003, s. 452-453.
- DAVİS, Fanny, *Osmanlı Hanımı-1718'den 1918'e Bir Toplumsal Tarih*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: YKY, 2006.
- DE LA MOTRAYE, Aubry, A. *De La Motraye's Travels Through Europe, Asia, and into Parts of Africa with Proper Cutts and Maps Containing A Great Variety of Geographical, Topographical, and Political Observation*, Volume I, London, Printed for the Author, 1723.
- DIKMEN, Hamid, "Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD Doktora Tezi, 1999, c. II.
- DİNGEÇ, Emine, "Osmanlı Padişahlarının Yazlık Saray Kültürü: Göç-i Hümayun (18. yüzyıl)", *XVI. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, IV. cilt I. Kısım, Ankara, 2015, s. 229-252.
- ERÜNSAL, İsmail, "Şehid Ali Paşa Kütüphanesi", *DİA*, c. XXXVIII, 2010, s. 435-436.
- ERÜNSAL, İsmail, "Şehid Ali Paşa'nın İstanbul'da Kurduğu Kütüphane ve Müsadere Edilen Kitapları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi I*, 1987, s. 79-90.
- ERÜNSAL, İsmail, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yay., 2015.
- EYİCE, Semavi, "İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergahı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Mecmuası*, İstanbul, 1987, c. 43, s. 475-511.
- Hadikatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri Osmanlı Sadrazamları*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitapevi, 2013.
- HALSBAND (ed.), *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford: Oxford University Press, vol. I, 1956.

- HAMMER-PURGSTALL, Joseph de, *Historie de l'Empire otoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, Paris, vol. XIV, 1835-1843.
- HASKAN, Mehmet Mermi, *Eyüpsultan Tarihi*, İstanbul: Eyüp Belediyesi, 1996.
- İstanbul'da Fransız Elçiliği, Marki de Bonnac'ın Tarihi Hatırat ve Belgeleri*, çev. Ali Şevket Bizer, yay. haz. Mustafa Daş, Ankara: TTK, 2017.
- KUMBAR, Özlem, "Lale Devri'nin Lalesi: Çiçek Üzerinden Bir Dönem Sorgulaması", İstanbul Medeniyet Üniversitesi, SBE Yeniçağ Tarihi Bilimdalı Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- KURAT, Akdes Nimet, *The Despatches of Sir Robert Sutton, Ambassador in Constantinople (1710-1714)*, London: Office of Royal History Society, 1953.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, yay. haz. Nuri Akbayar, eski yazıdan aktaran Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, c. I.
- MİKES, Kelemen, *Türkiye Mektupları*, terc. Sadrettin Karatay, Ankara: TTK, 2014.
- Nusretnâme: İnceleme Metin (1106-1133/1695-1721)/Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa*, haz. Mehmet Topal, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018.
- ÖZCAN, Abdülkadir, "Şehid Ali Paşa", *DİA*, c. XXXVIII, 2010, s. 433-434.
- Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi II*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 100 Temel Eser, 1982.
- PEİRCE, Leslie, *Harem-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadımlar*, çev. Ayşe Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- RİCAUT, Paul, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Hâlihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl)*, terc. Halil İncılık-Nihan Özyıldırım; çeviri yazı Ali Emre Özyıldırım; giriş Bülent Arı, Ankara: TTK, 2012.
- SAKAOĞLU, Necdet, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, İstanbul: Alfa, 2015.
- Subhî Tarihi, Sâmi ve Şâkir Tarihleriyle Birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)*, haz. Mesut Aydın, İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târîhi, Mür'î't-Tevârih I*, haz. Münir Aktepe, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.
- Târîh-i Râşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, Ahmet Zeki İzgöer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, c. II.

- ULUÇAY, Çağatay, "Beş Yaşında İken Nikâhlanan ve Beşikte Nişânlanan Sultanlar", *Yeni Tarih Dergisi I*, 1957, s. 103-107.
- ULUÇAY, Çağatay, "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma", *İstanbul Enstitüsü Mecmuası IV*, İstanbul: Baha Matbaası, 1958, s. 135-165.
- ULUÇAY, Çağatay, *Harem II*, 6. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- ULUÇAY, Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, 4. Baskı, Ankara: TTK, 2001.
- Uşşâkizâde Târihi*, haz. Raşit Gündoğdu, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2005, c. II.
- UZUNÇARŞILI, İ. H, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 3. Baskı, Ankara: TTK, 1998.
- UZUNÇARŞILI, İ. H, *Osmanlı Tarihi*, c. IV /I, Ankara: TTK, 2007.
- UZUNÇARŞILI, İ. H, *Osmanlı Tarihi*, c. IV /II, 6. Baskı, Ankara: TTK, 2011.

“THE SYMBOLIC ROYAL MARRIAGES OF VERY YOUNG OTTOMAN
PRINCESSES: THE CASE OF FATMA SULTAN, DAUGHTER OF AHMED III”

Abstract

The daughters of Ottoman sultans always became vital parts of political marriages in each era. When political interests predominated, some very young princesses were married to the prominent statesmen of the period. This model of marriage, of which examples were found in the 17th and 18th centuries, was quite ostensible. Child-marriages could not be consummated until the princesses reached puberty, but these marriages were given importance in terms of their potential to shape politics of that period. On the other hand, there is almost no information concerning the nature and details of this ostensible marriage took place between such a child princess and a vizier. In this article, by using the case-study format, a contribution will be made to the literature through outlining the ostensible marriage took place between Fatma Sultan and Sehid Ali Pasha. By using extant records of Topkapı Palace, the residence of the Ottoman Dynasty at that time, the details of child-princess' new life starting with her wedding will be revealed. Ali Pasha was another figure whose life changed entirely. The Pasha, on the one hand will have some responsibilities stemming from being the husband of a five-year-old girl, though it is a symbolic marriage, on the other hand he will advance in his political career rapidly thanks to his marriage into the royal family.

Keywords

Ottoman Dynasty, Political Marriages, Damad Viziers, Child-Princesses, Fatma Sultan, Sehid Ali Pasha.

BAHRIYE MÜZE VE KÜTÜPHANE
İDARESİ'NİN KURUCU MÜDÜRÜ
MEHMET HİKMET (SALAHOR) PAŞA
(1863-1934): HAYATI, ASKERİ
FAALİYETLERİ VE ESERLERİ *

*Mehmet KORKMAZ***

ÖZET

Bahriye Mektebi'nden 1882'de mezun olan Mehmet Hikmet Paşa, Osmanlı donanması ile Bahriye Nezareti'nin çeşitli daire ve komisyonlarında uzun yıllar görev yapmıştır. Atina Sefareti emrinde atasenaval (deniz atasesi) olarak bulunmuş, ardından Sultan II. Abdülhamit döneminde Yıldız Sarayı'nda padişah yaveri olarak vazifelendirilmiştir. Aynı dönemde 1897 yılında tesis edilen Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi'ne kurucu müdür olarak atandığı gibi Tersâne-i Âmire bünyesinde Terzihane'nin açılışına da öncülük etmiştir. Sonraki yıllarda bahriyede birçok farklı üst düzey vazifelerde bulunarak başarılı işlere imza atmıştır. Osmanlı donanması için Amerika Birleşik Devletleri ve bazı Avrupa ülkelerindeki tersanelerde inşa ettirilen gemilere nezaret etmek üzere geçici görevle birçok defa yurtdışına da gönderilmiştir. Gittiği ülkelerin deniz ticaretini, bahriye teşkilatını, tersanelerini ve donanma gemilerini inceleme imkânı bulmuştur. Paşa, Sadece incelemekle kalmamış, edindiği izlenimleri yazmıştır. Türk denizciliği ile Avrupa ülkeleri denizciliğini mukayese eden yazılar kaleme almıştır. Son dönem Osmanlı bahriyesinde önemli makamlarda bulunmasına ve çok sayıda telif ve tercüme eseri olmasına rağmen mevcut literatürde hakkında fazla bilgi bulunmayan Bahriye Mirlihası Mehmet Hikmet Paşa'nın hayat hikâyesinin ve askerî faaliyetlerinin ortaya çıkarılması bu makalenin temel hedeflerinden biridir.

Anahtar Kelimeler

Mehmet Hikmet (Salahor) Paşa, Bahriye Müzesi ve Kütüphanesi, Müzecilik, Kütüphanecilik, Osmanlı Donanması.

* Makalenin geliş tarihi: 15.02.2020 / Kabul tarihi: 14.05.2020

** Dr., Deniz Müzesi, Deniz Tarihi Arşivi Arşiv Uzmanı / mkorkmaz10@gmail.com
(ORCID Numarası: 0000-0002-7988-742X)

Giriş

Mehmet Hikmet, 1882 yılında Bahriye Mektebi'nin güverte sınıfından mezun olduktan sonra bir süre Donanma-yı Hümâyün gemilerinde görev yaptı. Ardından Atina Sefareti emrine ataşenaval olarak atandı. Üç yıl sonra İstanbul'a döndüğünde Sultan II. Abdülhamit'in oğlu Şehzade Burhanettin Efendi'nin özel hocalığına tayin edildi. II. Abdülhamit döneminde yaklaşık 22,5 yıl (1881-1903) Bahriye Nazırı olarak görev yapan dönemin muktedir devlet adamlarından Bozcaadalı Hasan Hüsnü Paşa'nın damadı olması sebebiyle diğer bahriye subaylarına göre daha ayrıcalıklı bir konumda bulunmuştur. Fakat bu durum 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Hikmet Paşa'nın aleyhine dönmüştür. Nitekim, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinden sonra Abdülhamit dönemi ricalinden olduğu gerekçesiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldı; İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasi baskısıyla Basra Bahriye Kumandanlığı'na tayin edildi. Aynı dönemde çıkarılan *Tasfiye-i Rütbe Kanunu* gereği birçok subaya uygulandığı gibi rütbesi de bir derece tenzil edildi. Bahriye Nezareti'nin üst makamlarında görev yapmasına ve çok sayıda telif ve tercüme çalışması bulunmasına rağmen Hikmet Paşa'nın şimdiye kadar müstakil bir incelemenin konusu olmadığı görülmektedir. Büyük ölçüde birincil kaynaklar ve ayrıca ilgili literatür eşliğinde hazırlanan bu çalışma, Hikmet Paşa'nın hayatını ve askerî faaliyetlerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Mehmet Hikmet'in Doğumu ve Ailesi

Mehmet Hikmet, İstanbul'un Mahmutpaşa semtinde 25 Nisan 1863'te doğdu. Babası Salahor¹ Şeyh Bekir Efendizâde şöhretiyle bilinen Hacı İsmet Paşa'nın oğlu olan Bekir Siddık Bey'dir. Babasının adı bazı kaynaklarda Ebu-

¹ "Salahor" lakabının hangi anlama geldiği tespit edilememekle birlikte, tarih sözlüklerinde yer alan "Salahur-ı Hassa", yani Saray'daki Has Ahır'ın birinci sınıf hademelerinden olan binicilere verilen isimden gelmiş olma ihtimali akla gelmektedir. XVIII. yüzyılda salahurların sayısı iki bin civarındaydı. Padişahların atlarını talim ettirmek ve resmi günlerde bunlara binerek hüner göstermek salahurların vazifeleri arasındaydı. Has salahurlarının âmiri terfi ederse ikinci imrahorluk verilirdi. Bunlara serâhur da denirdi. Bkz. Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati*, İstanbul 1986, s. 297.

bekir Sıddık olarak da geçmekte olup kendisi askerlik mesleğini seçmişti. Bekir Sıddık Bey ile ilgili malumat son derece kısıtlı olup yüzbaşı rütbesindeyken Doksanıç Harbi olarak da bilinen 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi'nde Erzurum önlere şehit olduğu bilgisi mevcuttur.² Mehmet Hikmet Paşa, vefatından kısa süre evvel yazdığı kendi terceme-i hâl varakasinda, babasının ve dedesinin harp meydanında şehit olduğundan bahsetmektedir.³

Mehmet Hikmet, ilk evliliğini Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa'nın kızıyla yaptı.⁴ Bu evliliğin ne zaman gerçekleştiği tam olarak tespit edilememekle birlikte Hikmet Paşa'nın 1904 tarihli bir arzuhalinde "sekiz yıl damadı olduğum" ve "üç evladım ve validem ile hayat sürmekteyim"⁵ ifadeleri nazarı itibara alındığında bu tarihte Hasan Hüsnü Paşa'nın kızıyla artık evli olmadığı anlaşılmaktadır. Hikmet Paşa'nın kendi yazdığı özgeçmişinde, fazla bir detay vermeden harpte bir oğlunun şehit olduğundan bahsetmesi⁶ ilk evliliğinden olan üç evladından birini kaybettiğini göstermektedir. Hikmet Paşa ikinci evliliğini Avusturyalı Gertrude Alexandra Schweitzer (d. 1892) ile yaptı (1907). Bu evlilikten Ayşe Sâmîye (1909), Emine Nilüfer (1922) ve Fatma Hâle (1925) adlı kızları olmuştur.⁷

2. Mehmet Hikmet'in Eğitim Hayatı

² *Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, Dâhiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Defterleri (DH.SAİD.d.) 153/39; *Deniz Müzesi Komutanlığı, Deniz Tarihi Arşivi (DTA)*, Bahriye Nezareti Sicill-i Ahvâl Kalemi (BH.SAİD.) 18958/30, Lef 5 (Bu vesika için bkz. EK-1); Mehmet Hikmet, *Sefâin-i Harbiye ve Ticâriye-i Osmâniye'nin Islahı Hakkında Lâyiha*, İstanbul 1308, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T.Y. 4124, s. 3.

³ "Muhtasar Terceme-i Hâl", Özer Ali Önkâl Arşivi. Özer Ali Bey, Mehmet Hikmet Paşa'nın kızı Ayşe Samiye hanımın torunlarından olup bu makalenin hazırlanışı sırasında kendisi tarafından paylaşılan bazı belge ve bilgiler çalışmamızın kimi eksik yanlarının tamamlanmasına imkân sağlamıştır. Bu vesileyle kendisine çok teşekkür ederim.

⁴ Hasan Hüsnü Paşa'nın tespit edebildiğimiz 14 çocuğundan dördü kız olup bunların adları Hamide, Emine Nimet, Fatma Nazime ve Naile'dir. Mehmet Hikmet'in burada adı geçenlerden ilki (Hamide) hariç diğerlerinden biriyle evlenmiş olduğu değerlendirilmektedir.

⁵ BOA, Yıldız Perakende Askerî (Y.PRK.ASK.) 226/103. Lef 1; Yıldız Perakende Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AZJ.) 40/27.

⁶ "Muhtasar Terceme-i Hâl", Özer Ali Önkâl Arşivi.

⁷ Bu bilgi, şifahen sayın Özer Ali Önkâl Bey'den alınmıştır.

Mehmet Hikmet, ilk eğitimine İstanbul Yenibahçe civarında bulunan Arabacı Mektebi adlı sıbyan mektebinde başladı. Buradaki eğitimine devam ederken dedesi İsmet Paşa'dan hususi olarak Türkçe ve Farsça dersleri aldı. Ayrıca ailesi tarafından tutulan hususi hocalardan Arapça ve Farsça öğrendi. Ardından o günkü mevcut rüşdiyeler arasında iyi eğitim vermesiyle bilinen Çağaloğlu'ndaki Dârülmaârif Rüşdiyesi'nde eğitim gördü. Burayı tamamladıktan sonra Kuleli Askerî İdadî Mektebi'ne kayıt yaptırdı. Müteakiben iki yıl Pangaltı'daki Harbiye Mektebi'nde eğitim gördü. Fakat bir süre sonra bu okuldan ayrılma kararı alarak 14 Mart 1880 tarihinde Heybeliada'daki Bahriye Mektebi'ne geçti. 27 Ağustos 1882'de mülâzım-ı sâni (teğmen) rütbesiyle mektebin güverte kısmından sınıf ikincisi olarak mezun oldu.⁸ İyi bir eğitim aldığı görülen Mehmet Hikmet'in aynı zamanda başarılı bir öğrencilik hayatı geçirdiği de anlaşılmaktadır.

İyi derecede Fransızca, İngilizce ve Rumca bilen Mehmet Hikmet, İngilizce'yi Bahriye Mektebi'nde öğrenmişti. Fransızca'yı ise idadi mektebinde ve buradan mezun olduktan sonra devam ettiği Pangaltı'daki Harbiye Mektebi'nde öğrenmişti. Atina'da atasenaival olarak görev yaptığı sırada aldığı özel derslerle Fransızca'yı ilerlettiği gibi yine burada aldığı özel derslerle Rumca da öğrenmişti.⁹ Kendi terceme-i hâl varakasında "Biraz da Almanca anlarım"¹⁰ diye yazmış olmasından Almanca'ya da âşina olduğu anlaşılmaktadır. Eğitim hayatının ilk yıllarında öğrendiği Arapça ve Farsça dillerine zaten vukûfiyeti vardı.

3. Mehmet Hikmet Bey'in Meslek Hayatı

Mehmet Hikmet, Bahriye Mektebi'nden mezun olduktan sonra mülâzım-ı sâni rütbesiyle *Hüdavendigâr* adlı top talim gemisinde vazife yaptı. Bu sırada birinci derecede topçu zâbiti diploması aldı. Ardından *Muhbir-i Sürrur* adlı torpil tâlim gemisinde eğitim gördü. Bir ara *Asâr-ı Tevîfik* fırkateyninde görevlendirildi. 6 Temmuz 1884'te mülâzım-ı evvel (üsteğmen) rütbesine terfi etti. Zırhlı *Orhaniye* fırkateyninde seyr-i sefâin muavini olarak

⁸ BOA, DH.SAİD.d. 153/39; DTA, Yoklama Kalemi Defterleri (YKL.d.) 3942/81; BH.SAİD. 18958/30, Lef 5; Bahriye Nezareti (BN.) 382/13844; Fahri Çoker, *Deniz Harp Okulumuz 1773*, Deniz Basımevi Müdürlüğü, İstanbul 1977, s. 52.

⁹ DTA, BN. 382/13844.

¹⁰ "Muhtasar Terceme-i Hâl", Özer Ali Önkal Arşivi.

bulundu. Sonra Tîr-i Güverte'de¹¹ görev yaptı. 12 Temmuz 1885'te yüzbaşı rütbesine terfi etti. 18 Temmuz 1886'da 20 Sterlin maaşla Atina Sefareti emrine ataşenaval¹² olarak atandı.¹³ Bu görevi sırasında Yunanistan hükûmetinin bahriye politikası ve gemi inşa faaliyetlerine dair topladığı bilgileri düzenli olarak İstanbul'a gönderdi. Sadece Yunan donanması değil, başta İngiltere'nin Akdeniz Filosu donanmasına dair olmak üzere farklı konularda İstanbul'a raporlar yazdığı görülmektedir. 6 Ekim 1886 tarihinde Yunanistan'ı ziyaret eden İngiltere kraliçesinin ikinci oğlu Edinburgh Dükü'nün hem ziyaretine ilişkin hem de bu ziyarete iştirak eden İngiltere'nin Akdeniz filosuna ait üç zırhlı fırkateyn, dört korvet ile iki torpidoya ve bunların teknik özelliklerine dair Hikmet Efendi'nin bir raporu mevcuttur.¹⁴

Hikmet Efendi 30 Ekim 1888 tarihli bir diğer raporunda Yunan Kralı Yorgi'nin tahta çıkışının 25. yılı kutlamaları sebebiyle Almanya, Avusturya, İngiltere, Rusya ve Fransa devletleri tarafından tören için gönderilen harp gemileri ile bunların teknik özelliklerine ve tören sırasında icra ettikleri faaliyetlere dair bilgiler vermiştir.¹⁵ Hikmet Efendi Yunan donanma politikası ve bilhassa Yunanistan tarafından Avrupa'ya sipariş verilen harp gemilerine dair hazırladığı raporlarını da düzenli olarak Bahriye Nezareti'ne göndermiştir. 9 Nisan 1889 tarihli raporunda Yunanistan'da icra edilecek askerî talimler ile Avrupa'ya sipariş olunan harp gemileri ve olası Yunan saldırı planlarına dair

¹¹ Tîr-i Güverte, Tersane-i Âmire'de gemilerin armalarını imal etmek, arma mevkilerini tespit etmek ve donatmak gibi uzmanlık gerektiren işlerle uğraşan bir birimdir. Bkz. Süleyman Nutki, *Kamus-ı Bahrî*, İstanbul 1917, s. 133; Lütfi Gürçay, *Gemici Dili*, İstanbul 1943, s. 382. Bu konuya dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Metin Ünver, "A Lesser Known Branch in the Ottoman Imperial Dockyard: Tir-i Guverte", *Between Continents, Proceedings of the Twelfth Symposium on Boat and Ship Archaeology*, ed. Nergis Günsenin, İstanbul-Türkiye, 7 - 12 September 2009, Ege Yayınları, İstanbul 2012, s.189-193.

¹² Osmanlı Devleti'nde ataşenavallık kurumuna ilişkin detaylı bilgi için bkz. Aydın Çakmak-Süleyman Beyoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Bir Modernleşme Uygulaması Olarak Ataşenavallık", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 66 (2017/2), İstanbul 2017, s. 77-106. Osmanlı Devleti'nde ataşenavallar da dâhil olmak üzere askerî ataşelik kurumunun gelişimine ilişkin ayrıca bkz. Gültekin Yıldız, *Osmanlı Devleti'nde Askerî İstihbarat (1864-1914)*, İstanbul 2019, s. 42-87.

¹³ DTA, YKL.d. 3942/81; BH.SAİD. 18958/30, Lef 5.

¹⁴ Söz konusu rapor için bkz. BOA, Y.PRK.ASK. 35/68. Lef 1.

¹⁵ Söz konusu raporlar için bkz. BOA, Y.PRK.ASK. 51/40. Lef 2-4; Y.PRK.ASK. 51/41. Lef 2.

malumat verdiği görülmektedir.¹⁶ 26 Aralık 1889 tarihli diğer bir raporunda ise Yunanistan'ın Avrupa'da imal ettirdiği iki zırhlı kruvazöre ilişkin detaylı teknik bilgilere yer verdiği dikkati çekmektedir. Yunanistan'ın dört adet zırhlı daha sipariş vermek istediği ve bunun için bütçeden tahsisat talep ettiği bilgisi de bu raporda yer almıştır.¹⁷ Hikmet Efendi tarafından Bahriye Nezareti'ne gönderilen raporlarda değinilen konuların çoğu, öneminden dolayı Sultan II. Abdülhamit'e arz edilmek üzere Bahriye Nezareti tarafından Yıldız Sarayı Mabeyn-i Hümayun Başkâtâbeti'ne havale edilmiştir.

Hikmet Efendi Atina'da yaklaşık üç yıl kaldıktan sonra 27 Eylül 1889'da İstanbul'a döndü ve Zırhlı *Orhaniye* fırkateyninde görevlendirildi. Aynı zamanda Bahriye Nezareti yâver-i harpliğine tayin edildi.¹⁸ O yıl ilave görevle Bahriye Mektebi İngiliz lisanı imtihanlarında mümeyyiz olarak vazifelendirildi. Mektepteki yabancı dil eğitimi üzerine hazırladığı ve Bahriye Nezareti'ne takdim ettiği altı sayfalık lâyihası Mabeyn-i Hümayun Başkâtipliği'ne de arz edildi. Hikmet Efendi lâyihasında Bahriye Mektebi'nde verilmekte olan İngilizce derslerinin yetersiz olduğuna, öğrencilerin bu dili gerektiği gibi öğrenemediklerine dikkat çekmiştir. İngilizce'nin yanı sıra ikinci yabancı dil olarak Fransızca'nın yahut da İngilizce yerine Fransızca dersinin Bahriye Mektebi'nde öğretilmesinin gerekliliğine değinmiştir.¹⁹ Bahriye Mektebi'ndeki eğitime dair Sultan II. Abdülhamit'in emri üzerine Hikmet Efendi ile Mabeyn-i Hümayun mütercimlerinden Hakkı Bey'in birlikte hazırladıkları bir diğer lâyihada da mektebin idaresi ve eğitim kalitesinin yükseltilmesi konularında görüş beyan edilmiştir.²⁰

Bu dönemde yüzbaşı rütbesinde bulunan Hikmet Efendi'nin Bahriye Mektebi'ndeki eğitim kalitesinin yükseltilmesine ilişkin raporlar kaleme alması ve bunu devletin en üst makamlarına arz etmesi, onun içinde bulunduğu askerî sınıfa ve mesleğine duyduğu derin ilginin bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Hikmet Efendi meslek hayatının sonraki yıllarında aşağıda

¹⁶ BOA, Y.PRK.ASK. 54/35. Lef 2-3.

¹⁷ BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV.) 41/88.

¹⁸ DTA, YKL.d. 3942/81; BH.SAİD. 18958/30, Lef 5; *Salnâme-i Bahrî*, Matbaa-i Bahriye, sene 1307, s. 111; *Ceride-i Bahriye*, sayı: 18, 6 Şubat 1305, s. 1.

¹⁹ Söz konusu lâyiha için bkz. DTA, BN. 661/26430.

²⁰ Bkz. DTA, BN. 661/26430. (22 Aralık 1891).

ayrıntılı olarak üzerinde durulacağı üzere, farklı konularda çok sayıda raporlar hazırladı. Yüzbaşı rütbesindeyken yazdığı “*Sefâin-i Harbiye ve Ticariye-i Osmaniye'nin Islahı Hakkında Lâyiha*” başlıklı bir raporu da bulunmakta olup bu rapor, aşağıda makalemizin Hikmet Efendi'nin eserleriyle ilgili bölümünde ele alınacaktır.

1889 yılının son aylarında Atina'daki görevinden İstanbul'a döndükten sonra Hikmet Efendi'ye ilave görev olarak o sırada henüz beş yaşında bulunan ve bahriyeye kaydı yaptırılan Sultan II. Abdülhamit'in oğlu Şehzade Burhanettin Efendi'ye hususi hocalık yapma vazifesi de verildi.²¹ Aynı zamanda *fahrî yaver-i hazret-i şehriyârî* unvanı alarak padişah yaverleri arasına girdi. Ardından sırasıyla 11 Mart 1892'de binbaşı, 26 Aralık 1893'te kaymakam (yarbay), 29 Nisan 1896'da ise miralay (albay) rütbelere terfi etmiştir.²²

3.1. Mehmet Hikmet Bey'in Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi Müdürlüğü

Hikmet Bey albay rütbesinde bulunduğu sırada, 31 Ağustos 1897'de açılan Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi'ne müdür olarak atandı. O sırada binbaşı rütbesinde bulunan Süleyman Nutki ile birlikte müzenin kurucuları arasına dâhil edildi. Ayrıca Kalyon Kâtibi Ömer Efendi hâfız-ı kütüb (kütüphaneci), Brik Kâtibi Hasan Efendi ise tahrirat (yazı işleri) kâtibi tayin edilmiştir. Sultan II. Abdülhamit'in onayı ile kurulan ve bugün Deniz Müzesi olarak faaliyetlerini devam ettiren bu kurumun teşkilinde ve gelişiminde Hikmet Bey, yardımcısı Süleyman Nutki Bey ile birlikte önemli işlere imza atmıştır.²³

Bahriye Müzesi'nin ilk kadrosunda yer alan isimlerden biri olan Nutki, sonraki yıllarda müze ile ilgili kaleme aldığı yazılarında müzenin açılmasına ilişkin bazı mühim bilgilere yer vermiştir. Bahriye Müzesi açılması için doğrudan Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa'ya bir mektup yazdığını beyan eden Nutki, bahriyeye ilişkin birçok nadir eserin tersaneninin hurda mağazalarında

²¹ Hikmet Bey sonraki yıllarda hazırladığı bir raporunda, Şehzade Burhanettin Efendi'nin eğitimiyle yaklaşık 15 yıl ilgilendiğini ifade etmektedir. Bkz. BOA, Y.PRK.ASK. 226/103, Lef 1.

²² *Ceride-i Bahriye*, sayı: 38, 11 Kasım 1890, s. 141; DTA, YKL.d. 3942/81; DTA, BH.SAİD. 18958/30, Lef 5.

²³ *Bahriye Salnâmesi*, Onuncu Def'a, (Hicrî 1317), s. 38. Hikmet Bey ile Süleyman Nutki ve müze personelinin birlikte olduğu bir fotoğraf için bkz. EK-3.

harap bir vaziyette bulunduğunu gördüğünden bunların bir mekânda sergilenmesinin önemi üzerinde durmuştur. Gemi modelleri, feshedilen gemilerin isim levhaları, baş figürleri, makine modelleri, seyir aletleri gibi kullanılmayan fakat tarihi değere sahip objelerin sergilenmesine dair bu mektuba, açılacak müzenin işleyişine dair 3-4 maddelik bir nizamnameyi ek yaptığını da beyan etmektedir. Nutki, teklifinin Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa tarafından uygun görüldüğünü, fakat o sırada yüzbaşı rütbesinde bulunduğunu, dolayısıyla her yere nüfuz edemeyeceği ve almak istediği şeyler için bahriye dairelerine söz dinletemeyeceği gerekçesiyle müzeye kendisinin yerine Albay Hikmet'in tayin edildiğini de ifade etmektedir.²⁴

Hikmet Bey'in müzeye müdür olarak tayinini, bu zor iş için muhtaç olunan desteğin sağlanmasına yönelik bir adım olarak niteleyen Süleyman Nutki, Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa'nın müzenin açılmasına izin vermesini *bahriyeye yapılan en faydalı bir hizmet* olarak yorumlamıştır. Tersane-i Âmire fabrikaları ile ambar ve mağazalarında âtil vaziyette, hatta çamurlar içinde bulunan top, gülle, silah gibi âsâr-ı atika (eski eserler) müze için toplanmaya çalışılırken mağaza bekçilerinin ve memurlarının mukavemetiyle karşılaşıldığı fakat Hikmet Bey'in nüfuzunu kullanmasıyla bu zorlukların üstesinden gelindiği bilgisi de Nutki tarafından verilmektedir.²⁵

İlk olarak Tersane-i Âmire içerisindeki Mayın ve Müfreze Kumandanlığı'na ait üç katlı bir bina Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi'ne tahsis edilmiştir.²⁶ Binada fiziki olarak gerekli hazırlık ve düzenlemeler yapıldıktan sonra başta Tersane-i Âmire olmak üzere Bahriye Nezaretî'nin çeşitli birimlerinden toplanan müzelik objeler bu binada sergilenmek üzere hazır hâle getirilmiştir. Müze bünyesinde bir de bahriye ihtisas kütüphanesi teşkil edilmiştir.

Müze ve kütüphanedeki hazırlıklar tam olarak bitmemiş olsa da Sultan II. Abdülhamit'in tahta çıkışının 21. yılına rastlayan Rumi 19 Ağustos 1313 /

²⁴ Süleyman Nutki, "Bahriye Müze ve Kütüphanesi", *Donanma Mecmuası*, Sene 4, Sayı 31-7 (Eylül 1328), s. 348-349; *Süleyman Nutki Bey'in Hatıraları*, Haz: Nurcan Bal, İstanbul 2003, s. 121.

²⁵ Süleyman Nutki, a.g.m., s, 349.

²⁶ Süleyman Nutki, "O tarihte yeni inşa edilmiş olan eski Tîr-i Güverte Kışlası karşısındaki binanın üst katına arka tarafından bir kapı açılarak müzeye tahsis edilmiştir" ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Süleyman Nutki, a.g.m., s, 349.

Miladi 31 Ağustos 1897 tarihinde müzenin resmi açılışı törenle gerçekleştirilmiştir. Törene Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa ile birlikte bazı bahriye ümera ve zâbitleri de katılmıştır. Bu sırada nazır, müze ziyaret defterinin başına müzenin faydalı olmasına ilişkin temennilerini yazmıştır.²⁷ Ertesi günkü *Tercüman-ı Hakikat Gazetesi'*nde Bahriye Müze ve Kütüphanesi İdaresi'nin teşkilini, bahriyedeki ilerlemenin göstergesi olarak yorumlayan bir haber yer almıştır. Nazırın kütüphaneye kıymetli bir yadigar olmak üzere fıstıkî renkli, âbâdî kâğıt üzerine el yazısıyla yazılı, haritalar ve resimlerle süslü bahriyeye ait üç ciltlik güzide bir eseri hediye ettiği haberde yer almıştır. Tersane-i Âmire'nin bütün kısımlarını gösteren bir adet haritanın da yine nazır tarafından kütüphaneye hediye edildiği açıklanmıştır.²⁸ Haberde üç cilt olarak bahsi geçen eserin Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriye'*sinin müstensih nüshaları olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu eserler hâlen Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi yazma eserler koleksiyonu arasında bulunmaktadır. Eserlerin iç kapağında 19 Ağustos 1313 (31 Ağustos 1897) tarihinde Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa tarafından kütüphaneye hediye edildiklerine dair malumat mevcuttur.²⁹

Kütüphaneye, başta nazır olmak üzere bahriye ümera ve zabitlerinin bazı yazma ve matbu eserler bağışladıkları ve kütüphanenin ilk koleksiyonlarının bu şekilde meydana geldiği anlaşılmaktadır.³⁰ Nitekim, Hikmet Bey ile Süleyman Nutki Bey de kütüphaneye kitap bağışı yapanlar arasında bulunmaktadır. Hikmet Bey'in 16'sı Türkçe (üçü el yazması), 8'i İngilizce, 5'i Fransızca, 3'ü Rusça ve ikisi Yunanca dillerinde olmak üzere toplam 34 adet kitap

²⁷ *Süleyman Nutki Bey'in Hatıraları*, s.122.

²⁸ *Tercümân-ı Hakikat*, sayı: 5869-669, 20 Ağustos 1313 (1 Eylül 1897), s. 2. Müzenin açılışına ilişkin gazetede ki bu haberden beni haberdar eden sayın Dr. Ruhi Güler'e teşekkür ederim. Bu haberin, bir gün evvel yayınlanan *Ceride-i Bahriye'*den aynen iktibas edildiği de anlaşılmaktadır. Bkz. *Ceride-i Bahriye*, sayı: 215, 19 Ağustos 1313, s. 98.

²⁹ Günümüzde Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi'nde 290 civarında yazma eser mevcuttur. Bu eserlerin uzman bir ekip (Günay Kut - Mehmet Akyar - Elvan Torun) tarafından hazırlanan kataloğunun önümüzdeki günlerde yayınlanması planlanmaktadır.

³⁰ Bahriye Müze ve Kütüphane idaresi'nin ilk oluşumunda toplanan kitaplara ve müze objelerine ilişkin bkz. *Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi*, (Hazırlayanlar: Miralay Hikmet - Binbaşı Süleyman Nutki), Bahriye Matbaası, İstanbul 1315. 56 s. (Katalogun basım yılı dış kapakta 1317, iç kapakta ise 1315 olarak yazılıdır).

bağışında bulunduğu görülmektedir. Bağışları arasındaki el yazması eserlerden ikisi ise kendisi tarafından yazılmıştır. Bunlar *Hendese Tertibi* (1881) ve *Mirat-i Sihhat ve Mecruhîne Muavenet* adlı eserleridir.³¹

Kitaplara ilave olarak yine Hikmet Bey tarafından, İstanbul Boğazı'na gerilen zincirin fotoğrafı, Kaptan-ı Derya Süleyman Paşa'yı tasvir eden bir tablo ile Trafalgar Muharebesi'ni gösteren bir tablo da Bahriye Müzesi'ne hediye edilmiştir.³² Sonraki dönemlerde gerek satın alma gerekse başta Bahriye Mektebi Kütüphanesi'nden olmak üzere bazı kütüphanelerden bahriyeye ilişkin kitaplar nakil yoluyla kütüphaneye dâhil edilmiş ve kütüphanenin ilk koleksiyonları oluşturulmuştur. Yine bazı bahriye subayları tarafından da zaman zaman kütüphaneye kitap bağışı gerçekleştirilmiştir.³³

³¹ *Denizde İntişâr-ı Revgan, Terakkiyât-ı Cedide-i Bahriye* (2 adet), *Karadeniz Kılavuzu, Terbiye-i Etfâl* adlı matbu eserler de Hikmet Bey'in kendi çalışmaları olup kütüphaneye hediye ettikleri arasındadır. Bağışladığı diğer eserler arasında Türkçe olanlar şunlardır: 1872 ve 1884 yıllarına ait iki adet *Takvim-i Bahrî; Heyet-i Bahriye ve İrtifa Almak Usulü; Ali Sedad, Kavaid-i Tahavvülât* (1300); *Talimnâme* (1295); Cemaleddin Efendi, *Osmanlı Tarihi ve Müverrihleri* (1314); Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Tarihi-i Osmanî* (1287); Ahmed Şakir Paşa, *Takvim-i Nücûmî* (1306); Ahmed Şakir Paşa, *Sene-i Maliye Hakkında Mütalaât* (1308). Hikmet Bey tarafından bağışlanan yabancı dildeki eser isimlerinin kataloğa Türkçe'deki karşılıklarıyla kaydedildikleri görülmektedir. Bunlardan İngilizce olanlar: Robert Ford, *Hendese* (1845); *Top Talimnâmeleri* (1871); *Top Talimnâmeleri* (1881); *Celalâbâd Müdafaası* (1851); *Seyahat İçin Zaman Cetveli; İngiltere Nizamnamesi* (1877); *Elektrik ve Tatbikatı*; James, *Kevâkib-i Sâbite* (1868). Fransızca eserler ise şunlardır: Julver, *Malumat-ı Bahrî* (1887); *Avrupa Süfüin-i Harbiyesi Tarifâtı* (1889); Kapril, *Torpedo* (1885); Duraser, *Zâbitân-ı Bahriyeye Muhtıra* (1888); Roşaro, *Fransa Bahriyesi* (1888). Rusça olanlar: *Alâim-i Havaiyye Dairesinin Kazai Bahriyeye Âit Raporu* (1884), *İstihkâm Risâlesi* (1871); *Gemicilere Mahsus Cep Kitabı* (1884). Yunanca olanlar: 1884 ve 1888 yıllarına ait iki adet *Yunan Bahriye Kanunnâmesi*. Bkz. *Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi*, s. 2-3, 5, 7, 9-10, 14-15, 20-21, 24, 26-27, 30-31.

³² *Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi*, s. 52-53.

³³ *Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi*, s. 2-53. 1901 yılında Bahriye Nezareti Baştercümanı Moiz Bey 37 adet, Sakız Adası Kardemile eski liman reisi Mülâzım-ı evvel Mehmet Rıfat Efendi ise Türkçe, İngilizce ve Fransızca dillerinde toplam 52 adet kitabı Bahriye Müzesi bünyesindeki kütüphaneye bağışlayanlar arasında yer almışlardır. Ayrıca Maarif-i Umumiye Nezareti Evrak Müdürü Ali Galib Bey de 139 adet kitap ve risaleyi Bahriye Kütüphanesi'ne bağışlamış, bu davranışından dolayı kendisine Bahriye Nezareti tarafından teşekkür yazısı gönderilmiştir. Bkz. *İkdam*, 8 Mayıs 1901, s.3; *DTA*, Mektubî Kalemi (MKT.) 1062/35. 4 Aralık 1897.

Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi'nin teşkili, geliştirilmesi ve müzede modern usule uygun olarak objelerin sergilenmesine ilişkin ilk çalışmalar Hikmet Bey'in müdürlüğü döneminde yapılmıştır. Müze ve kütüphanenin çalışma esasları belirlenmiş ve 29 maddeden oluşan *Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresine Dair Talimat* yayınlanmıştır. Kütüphane koleksiyonunun genişletilmesi amacıyla denizcilikle ilgili yayınların takibi ve temini yapılmıştır. Bu amaçla yurt dışından bazı mecmua ve kitaplar getirtilmiştir. Müze ve kütüphanenin ilk kataloğunun hazırlanması da yine bu dönemde olmuştur. Söz konusu katalogta, Hikmet Bey ve Nutki Bey tarafından ortak imzalı bir mukaddime yazısı kaleme alınmıştır.³⁴

Hikmet Bey 1897 yılından itibaren yaklaşık 11 yıl boyunca, yani 1908 yılının Kasım ayına kadar Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi'nin müdürü olarak vazife yapmıştır. Buna rağmen müzenin tarihçesine ilişkin bilgi veren bazı kaynaklarda Hikmet Bey'in adının yer almadığı yahut aynı dönemde görev yapan başka bir isimle karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Daha sonraki yıllarda bahriye nazırı olarak görev yapan fakat müzenin idareciliğinde hiç bulunmamış olan Arif Hikmet Paşa'nın kimi kaynaklarda müzenin kurucuları arasında gösterilmiş olması, benzer isimlerin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.³⁵

Hikmet Bey 1898 yılında Tersane-i Âmire içerisinde açılan Bahriye Terzihanesi'nin de kurucuları arasında yer almıştır. Kendisi, Terzihane'nin kurulması teklifinde bulunmuş, kabul edilmesi üzerine de 1898-1902 yılları arasında Bahriye Müzesi Müdürlüğü görevine ilave olarak Terzihane'nin de kurucu müdürlüğü görevini ifa etmiştir.³⁶

³⁴ *Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi*, Bahriye Müzesi'nin bu ilk kataloğundan sonra mevcut yayınlara göre bilinen ikinci kataloğu 1917 yılında basılmıştır. Bkz. *Bahriye Müzesi Kataloğu*, (Hazırlayan: Ali Sami), İstanbul 1333/1917, 84 sayfa+40 resim. Her iki matbu katalog Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi'nde mevcuttur.

³⁵ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan *İstanbul Deniz Müzesi* başlıklı maddede Deniz Müzesi'nin kurucusunun Arif Hikmet Paşa olduğunun yazılı olması, bu hatanın tekrar edildiğini göstermektedir. Bkz. Tayfun Akkaya, "İstanbul Deniz Müzesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, İstanbul 2001, s. 304-305.

³⁶ *DTA*, BN. 238/6630. Bahriye Yoklama Kalemî'nin 5 Ekim 1907 tarihli yazısı.

3.2. Mehmet Hikmet Bey'in Hususi Bir Tersane Açılmasına Dair Önerisi

Terzihane açılması örneğinde olduğu gibi yenilikçi ve girişimci yönü olduğu görülen Hikmet Bey'in bu değerlendirmeyi destekleyen bir diğer teşebbüsü de, Küçükçekmece Körfezi'nde hususi bir tersane açılmasına ilişkin önerisi olmuştur. Bu amaçla, 99 sene müddetle imtiyazını talep ettiği tersanenin teşkili için Ticaret ve Nafia Nezareti'ne 17 Nisan 1899 tarihinde yazılı bir başvuruda bulunmuştur. Karadeniz ile Akdeniz arasında işleyen gemilerin ana güzergâhında bulunan ve en önemli uğrak yeri olan İstanbul Limanı'na bir yıl içerisinde uğrayan gemi sayısının dünyanın en işlek limanlarına uğrayan gemi sayısından fazla olduğuna dikkat çekmiştir. İstanbul Boğazı'nda gemilerin çarpışması, bir yere çarpması veya batması gibi deniz kazalarına sık rastlandığından kazazede gemilerin tamiri için bir tersane açılmasının devlete yarar sağlayacağına değinmiştir. Tersane-i Âmire'deki fabrika ve havuzların yeni teknolojiyle donatılarak harp ve ticaret gemileri imal edebilecek dereceye çıkarılmış olmalarına rağmen buralarda genellikle Donanma-yı Hümayun ile İdare-i Mahsusa vapurları teçhiz ve tamir edilmekteydi. Bu hususa dikkat çeken Hikmet Bey, yabancı ticari gemi kaptanlarının mecbur kalmadıkça Tersane-i Âmire havuzlarına müracaat etmeyip genellikle tamiratı kendilerinin icra ettikleri veya ciddi tamirat için Odessa, Şıra, Malta, İskenderiye gibi limanlardan birine gittikleri bilgisini vermiştir.³⁷ Bu yüzden tam teçhizatlı bir tersane açmak istediğini beyan eden Hikmet Bey, üstün deniz gücüne sahip İngiltere'nin, ülkesindeki çok sayıdaki devlet tersanelerine ilave olarak hususi tersaneler açılmasına izin vermesini de örnek göstermiştir.

Fransa, Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde de bu tür hususi tersaneler açıldığına, gelişmiş devletlerin bunu teşvik ettiğine, böylece ilgili devletlerin deniz gücünü ileri bir seviyeye taşıdığına değinen Hikmet Bey, Osmanlı Devleti'nde de bir, hatta birkaç hususi tersanenin açılmasına ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir.³⁸ Avrupa'daki denizciliğe dair yenilikleri yakından

³⁷ DTA, BN. 438/16949. Miralay Hikmet Bey'den Ticaret ve Nafia Nezareti'ne, 17 Nisan 1899.

³⁸ Hikmet Bey, İngiliz Lloyd şirketinin 1889 senesinde İngiltere ve İrlanda hususi tezgâhlarında İngiltere ve diğer bazı ülkeler için yeni 1.400.000 tonilato hacminde 861 adet tüccar gemisi ile 191.500 tonilatuluk 41 adet harp gemisi inşa ettirdiği bilgisini de

takip ettiği anlaşılan Hikmet Bey, Rusya'daki gelişmelere de değinerek Azak Denizi ile Karadeniz sahillerinde Rusya'nın ticaret gemisi inşa eden hususi tersaneler açtığı bilgisini vermiştir. Osmanlı Devleti sahillerinin birçok Avrupa devletine göre daha uzun olduğuna dikkat çekerek hususi tersane açılmasının teşvik edilmesini istemiştir.

Hikmet Bey bu konuya ilgisinin, Atina'da atasenaal olarak bulunduğu sırada Yunanistan tarafından Pire'de açılmasına izin verilen yabancı bir fabrikayı gezdikten sonra oluşmaya başladığını ifade etmiştir. Yunan deniz gücünün gelişmesinde büyük hizmeti bulunan bu fabrikanın sahibi olan İngiliz'in, 30 yıl evvel aynı fabrikayı İstanbul'da açmak istediğini ama izin alamaması sebebiyle bundan vazgeçtiğini ve fabrikayı Pire'ye açtığını belirten Hikmet Bey, İstanbul'da bir hususi tersane açılmasına ilişkin görüşünün o zamandan itibaren başladığını ifade etmiştir. 1898 yılında Türk Boğazları'nda 52 geminin kazaya maruz kaldığı bilgisini de veren Hikmet Bey, hem bunların tamirine hem de boğazlardan geçen birçok geminin karinalarının sık sık temizlenmesine olan ihtiyaç sebebiyle hususi tersane açmayı teklif etmiştir.

Tersane-i Âmire havuzlarına bir yılda yalnız 12 gemi girdiği bilgisini paylaşan Hikmet Bey, açacağı tersanenin tesisi için gerekli sermayeyi, teşkil edeceği Osmanlı Anonim Şirketi vasıtasıyla tedarik edeceğini beyan etmiştir. Kuracağı şirketin en az 100 bin lira sermaye ile işe başlayacağını bildirmiş ve açılışından sonraki 30 yıl içerisinde Marmara Denizi, İstanbul ve Çanakkale'de benzeri bir şirkete imtiyaz verilmemesini talep etmiştir. Devletten gemi tamirine ilişkin gelecek taleplere uygun fiyatla öncelik vereceğini, imtiyaz müddetinin bitiminde tersane havuzlarını devlete bedelsiz olarak teslim edeceğini taahhüt etmiştir.³⁹

Hikmet Bey'in bu müracaatı Bahriye Nezareti'nin en üst karar alma mercii olan Şura-yı Bahriye'de değerlendirilmiş ve açılmak istenen tersanenin faydaları olmakla birlikte 100 bin liradan fazla sermaye ile kurulacak bir şirketin hissedarlarının ve çalışanlarından çoğunun emsallerinde görüldüğü

vermiştir. Bkz. *DTA*, BN. 438/16949. Miralay Hikmet Bey'den Ticaret ve Nafia Nezareti'ne, 17 Nisan 1899.

³⁹ *DTA*, BN. 438/16949. Miralay Hikmet Bey'den Ticaret ve Nafia Nezareti'ne, 17 Nisan 1899.

gibi ecnebilerden teşekkül etmesinin muhtemel olduğunun altı çizilmiştir. İstanbul'un önemli bir müdafaa noktası olan Küçükçekmece taraflarına ecnebinlerin uzun müddet yerleşmelerinin ileride bazı sorunlara da yol açacağı yorumu yapılmıştır.⁴⁰ Bu değerlendirme Bâbiâli'ye intikal ettirilmiştir. Tersanenin açılmadığı göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı hükûmetinin, ortaya konulan güvenlik vb. sakıncalar sebebiyle projeye onay vermediği anlaşılmaktadır.⁴¹

3.3. Mehmet Hikmet Bey'in Mirliva (Tuğamiral) Rütbesine Terfisi ve Geçici Yurtdışı Görevleri

Miralay Hikmet Bey, 20 Aralık 1899 tarihinde mirliva (tuğamiral) rütbesine terfi etti. Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi Müdürlüğü ile Yıldız Sarayı'nda sürdürdüğü padişah yaverliği görevlerine ilave olarak sonraki günlerde çeşitli komisyonlarda ve Avrupa'da inşa ettirilen gemilerin teftişinde görevlendirildi. Yıldız'daki yaverliği sırasında Osmanlı harp gemilerinin (*Mesudiye* ve *Asâr-ı Tevfik*) modernizasyonuna dair hazırladığı bir raporunda Bahriye Nezareti ile bazı teknik konularda farklı görüşlere sahip olduğu ve bunu da açıkça ifade ettiği görülmektedir.⁴²

⁴⁰ DTA, BN. 438/16949. Şura-yı Bahriye'nin 30 Mayıs 1899 tarihli mütalaası.

⁴¹ Hikmet Bey'in teklifine benzer bir imtiyaz talebi de Berlin'de yaşayan Baron Bürkle ve Konsolos Renne Bey tarafından imzalı dilekçeyle 1901 yılında Sadaret'e yapılmıştır. Küçükçekmece'de gemi inşa ve tamir etmek üzere bir fabrika tesisine ilişkin talep incelenmek üzere Bahriye Nezareti'ne havale edilmiştir. (Bkz. *İkdam*, 27 Nisan 1901, s. 1). 1903 yılında ise Giritli Raif Efendi, Beykoz koyunda veya onay verilecek bir mahalde İstanbul'a gelen gemilerin tamirine mahsus olmak üzere hususi bir tersane açmak istediğini bir dilekçeyle Ticaret ve Nafia Nezareti'ne bildirmiştir. Bu sırada mirliva rütbesinde bulunan Hikmet Paşa da daha evvel gündeme getirmiş olduğu teklifini ikinci defa Ticaret ve Nafia Nezareti'ne bildirmiştir. (Bkz. *İkdam*, 8 Haziran 1903, s. 2; *İkdam*, 25 Haziran 1903, s. 2). Bu gazete haberlerinde verilen bilgiye göre Osmanlı hükûmeti her iki kişiye de açılacak hususi tersaneler için ön şartlar koymuştur. Ayrıntısı haberde mevcut olan bu şartları yerine getirmeyi taahhüt eden tâliplerle imzalanan mukaveleler Sadaret'e gönderilmiştir. Fakat Bahriye Nezareti, Hikmet Paşa'nın şart koştuğu İstanbul Boğazı'nda ve Marmara'da başka bir imtiyaz talebine izin verilmemesi hususundaki isteğini, bunun deniz ticaretinin gelişmesine ilişkin mevcut düzenlemelere uygun olmayacağı gerekçesiyle kabul etmemiştir.

⁴² BOA, Y.PRK.ASK. 192/73. Mehmet Hikmet imzalı tarihsiz tahrirat. Vesikanın arka yüzünde BOA tarafından tahmini tarihlendirilmiştir ve H. 1320 yılı yazılmıştır.

Mirliva rütbesine terfi ettikten hemen sonraki günlerde Hikmet Paşa Osmanlı hükûmeti tarafından üçü İngiltere’de ve biri de Amerika Birleşik Devletleri’nde olmak üzere inşa edilecek dört geminin durumunu incelemek üzere İngiltere’ye gönderildi. ABD’nin Philadelphia kentindeki *The William Cramp & Sons Ship Engine Building Company* adlı şirkette bir adet kruvazör (*Mecidiye*), İngiltere’de ise Armstrong fabrikasında iki adet yat (*Ertuğrul* ve *Söğütlü*) ile bir adet kruvazör (*Hamidiye*) inşa edilmekteydi.⁴³ Hikmet Paşa önce İngiltere’de inşaları tamamlanan gemilerin denize indirilme törenine katılmak, ardından da ABD’ye geçerek inşası süren kruvazörün durumunu incelemek üzere 1903 yılının Eylül ayı başında tekrar Londra’ya gönderildi. İngiltere’de inşaları tamamlanan gemilerin denize indirilme törenine katıldı.⁴⁴ Ekim ayında ABD’ye geçerek inşası bitmek üzere olan *Mecidiye* kruvazörünün teslim alınmadan önceki teftişini yaptı.⁴⁵ Kruvazör 1902 yılında Sultan II. Abdülhamit’in emri üzerine sipariş edilmiş, ayrıca Armstrong fabrikasına bir adet de yat siparişi verilmişti.⁴⁶ İngiltere’de ve Amerika’da inşa edilen her iki kruvazör 1904 yılının Nisan ayı sonlarında İstanbul’a getirilerek donanma filosuna dâhil edilmiştir.

İngiltere ve Amerika’daki görevlerini tamamlayan Hikmet Bey, 1 Haziran 1904 tarihinde İstanbul’a dönmüştür.⁴⁷ Bahriye Müzesi Müdürlüğü görevinin yanı sıra Yıldız Sarayı’nda Padişah yaveri olarak vazifesini sürdürmüştür. Hikmet Paşa’nın bu döneme ilişkin faaliyetlerinden biri de II. Abdülhamit’in saray ressamı İtalyan Fausto Zonaro ile Padişah arasındaki iletişimi sağlamak olmuştur. Bu cümleden olarak, Fatih Sultan Mehmet’in re-

⁴³ BOA, DH.SAİD.d. 153/39; BEO. 2255/169113; BEO 2257/169236; İrade Hususi (İ.HUS.) 112/1321; Y.PRK.ASK. 226/103; DTA, YKL.d. 3942/81; BH.SAİD. 18958/30, Lef 1-4; Şura-yı Bahriye Defterleri (ŞUB.d.) 54/28. 9 Eylül 1903.

⁴⁴ BOA, Y.PRK.ASK. 206/57. Lef 2-3, Hikmet Paşa’dan Mabeyn-i Hümayun Başkitabeti’ne (15 Kasım 1903); DTA, MKT. 1479/193. (31 Ağustos 1903); MUH. 1924/94. (3 Eylül 1903); BN. 220/5846. 25 Ekim 1903 tarihli irade-i seniyye sureti; DTA, BN. 424/16045. 15 Ekim 1903 tarihli Şura-yı Bahriye kararı.

⁴⁵ DTA, BN. 424/16046. Bahriye Nezareti’nin 29 Eylül 1903 tarihli yazısı.

⁴⁶ *Mecidiye* kruvazörünün inşa sürecine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ender Kuntsal, *Osmanlı Bahriyesi’nde Bir Amerikalı: Bucknam Paşa*, İstanbul 2017, s. 45-93; *Mecidiye*’nin masraflarına karşılık ödenen meblağ için ayrıca bkz. Nurdan Şafak, *Osmanlı – Amerikan İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 151-152.

⁴⁷ DTA, BN. 238/6630. Bahriye Yoklama Kalemî’nin 5 Ekim 1907 tarihli yazısı.

simlerinin yapılmasına ilişkin Padişah emri, Hikmet Paşa aracılığıyla Zonaro'ya iletilmiştir. Zonaro resimleri yapabilmek için o döneme ilişkin giysileri görmek amacıyla bazı gravür ve baskıları Hikmet Paşa'dan almıştır. Zonaro, Fatih dönemine ilişkin incelemeleri rahatça yapabilmek için Bahriye Müzesi'ne serbestçe girip çıkmasını Hikmet Paşa'nun sağladığını anlarında dile getirmiştir.⁴⁸

Diğer taraftan Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa'nın 1903 yılında vefat etmesinden sonra Hikmet Paşa'nın zor günler geçirdiği, Bahriye Nezaretinde ve Yıldız Sarayı'nda aktif olarak bir görev verilmediği anlaşılmaktadır. Hikmet Paşa, Sultan II. Abdülhamit'e hitaben kaleme aldığı bir yazısında hem bu durumdan şikâyetçi olmuş hem de bazı farklı konulara değinmiştir. 15 sene müddetle Şehzade Burhanettin Efendi'nin eğitimiyle ilgilendiğini, Tersane-i Amire'de iki daire tesis ettiğini (Bahriye Müze ve Kütüphanesi ile Terzihane), İngiltere'ye sipariş edilen iki vapur ile bir kruvazörün inşasına nezaret etmek üzere bu ülkeye gittiğini ve gemilerden ikisini Midilli'ye kadar bizzat getirdiğini beyan etmiştir. İngiltere'de bulunduğu sürede İngiliz tersanelerini ve donanma gemilerini gezerek deniz harp sanayii ve denizciliğe ilişkin edindiği izlenimleri ayrıntılı raporlarla İstanbul'a bildirdiğini ifade etmiştir. Verilen bütün işleri layıkıyla yerine getirdiğini, hiçbir yolsuzluğunun bulunmadığını da dile getirerek, daha aktif olarak çalışabileceği bir iş verilmesi için talepte bulunmuştur.⁴⁹

Hikmet Paşa 14 Nisan 1906'da Bağdat ile Basra arasında Hazine-i Hâssa tarafından işletilmekte olan vapurlarla ilgili teknik hususlarda görüşlerine

⁴⁸ Fausto Zonaro, *Abdülhamid'in Hükümdarlığında Yirmi Yıl, Fausto Zonaro'nun Hatıraları ve Eserleri*, Hazırlayan: Cesare Mario Trevigne, Çevirenler: Turan Alptekin-Lotto Romano, YKY, İstanbul 2008, s. 261.

⁴⁹ Hikmet Paşa söz konusu raporunda ayrıca, uzun yıllar Bahriye Nazırı olarak görev yapan Hasan Hüsnü Paşa'nın sekiz yıl damadı olarak bulunmasına rağmen hâlâ bir evi dahi olmadığını ve kiracı olarak yaşadığını da açıklama gereği duymuştur. Altı senedir liva rütbesinde bulunmasına rağmen terfi ettirilmediği hususuna da değinmiştir. (Bkz. BOA, Y.PRK.ASK. 226/103. Lef 1-2). Hikmet Paşa'nın "sekiz yıl damadı olduğum" diye bir ifadede bulunmasından da anlaşılmaktadır ki, Hasan Hüsnü Paşa'nın kızıyla olan evliliği sona ermiştir. Zaten aynı yıllarda kaleme aldığı bir diğer arzualinde "validem ve üç evladımla kirada yaşamaktayım ve çok fazla da borcum bulunmaktadır" beyanı da Hikmet Paşa'nın maddi sıkıntılar içinde olduğunu açıklayan bir diğer ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. BOA, Y.PRK.AJZ. 40/27. Bu maddi sıkıntısının nedenlerine ilişkin bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

başvurulmak üzere Emlâk-i Hümayûn Komisyonu azalığına atanmıştır. 31 Ocak 1907'de tesis edilen Emlâk-i Hümayûn İdare-i Nehriye Şubesi'ne müdür tayin edilmiştir. Bu görevdeyken Basra-Bağdat arasında Hamidiye Vapur İdaresi tarafından işletilmek için Belçika'daki Kokril fabrikasına sipariş verilen iki nehir vapurunun inşasına nezaret etmek üzere Belçika'ya gönderilmiştir. Vapurlarla birlikte Basra ve Bağdat'taki tersane için malzeme siparişi de verilmişti. 16 Haziran 1907'de ise mevcut görevlerine ilave olarak Hereke Fabrika-i Hümayûnu'nda her sene açılması kararlaştırılan Sergi Komisyonu'nun azalığı vazifesi de kendisine tevdi edilmiştir.⁵⁰

Diğer taraftan II. Meşrutiyet'in getirmiş olduğu özgürlük havası içinde ülke genelinde çok sayıda sivil toplum örgütleri ve dernekler açılmaya başlamıştı. Bunlar arasında *Zâbitân-ı Bahriye Kulübü* de 1908 yılının Ekim ayında kurulmuş ve Hikmet Paşa kulübe başkan seçilmiştir. Kulübün fahrî başkanlığına ise kendisine yapılan teklifi kabul eden ve aynı zamanda resmî olarak Bahriye Nezareti yoklamasında kayıtlı bir zâbit olan Şehzade Burhanettin Efendi⁵¹ seçilmiştir. Hikmet Paşa'nın daha evvel şehzadenin hocalığını yaptığı göz önünde bulundurulduğunda, bu ilişkisini ileriki yıllarda da sürdürdüğü görülmektedir. Burhanettin Efendi'nin de iştirak ettiği kulübün resmi açılış töreninde Hikmet Paşa'nın yaptığı konuşma *Ceride-i Bahriye*'de aynen yayınlanmıştır. Bu konuşmasında Paşa, Osmanlı donanmasının muvaffak olması için çalışacaklarını söylemiş, ilk defa açılış gerçekleştirilen böyle bir kulübe başkan seçilmesinden dolayı da üyelere teşekkür etmiştir. Amaçlarının birlik ve beraberlik içinde hareket etmek, bahriye ile ilgili gelişmeleri takip etmek, bilimsel konferanslar düzenlemek ve Osmanlı bahriyesinin ileri seviyeye taşınmasında sorumluluk üstlenmek olduğunu ifade etmiştir.⁵²

Hikmet Paşa'nın kulübün açılışından kısa bir süre sonra Basra'ya tayin edilmesi ve sonrasında beş yıl kadar İstanbul'dan uzakta kaldığı göz önüne alındığında buradaki görevinin uzun sürmediği anlaşılmaktadır. Kulübün

⁵⁰ BOA, DH.SAİD.d. 153/39; Y.MTV. 306/140. 23 Şubat 1908; BEO. 3301/247527. Lef 1. 25 Nisan 1908; DTA, BH.SAİD. 18958/30, Lef 1-4; *Salnâme-i Bahrî*, Sene 1307, s. 111.

⁵¹ Burhanettin Efendi'nin haricinde altı şehzade daha Bahriye'ye kaydolan şehzadeler arasında yer alıyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Korkmaz, "Denizin Saraylıları: Bahriye'de Osmanlı Şehzadeleri", *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi*, I, (2019), s. 42-65.

⁵² *Ceride-i Bahriye*, Sayı: 391, 2 Teşrin-i Evvel 1324 (15 Ekim 1908), s. 41-42.

açılışına Burhanettin Efendi'nin davet edilmiş olmasının, daha sonra İttihatçılar tarafından Hikmet Paşa aleyhine kullanılacak bir argüman olacağına aşağıda değinilecektir.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra *bahriyede medeni bir teşebbüs* olarak nitelendirilen⁵³ Bahriye Kulübü'nün daha sonraki faaliyetlerine ilişkin fazla bir bilgi mevcut değildir. 1910 yılında kulübü daha etkin bir hâle getirmek amacıyla kulüp idaresi tarafından bahriye zabıtlarına çağrı yapıldığı görülmektedir.⁵⁴

3.4. Mehmet Hikmet Paşa'nın Basra Bahriye Kumandanlığı

Hikmet Paşa, Bahriye Nezareti ile çeşitli komisyonlardaki yoğun mesaisini sürdürürken 1908 yılının Eylül ayında görev süresi iki yıl olmak üzere Basra Bahriye Kumandanlığına tayin edildi. Osmanlı Devleti'nin merkeze en uzak mevkilerinden biri olan Basra vilayetinde, o yıllarda II. Meşrutiyet'in ilanının da etkisiyle asayişsizlik had safhaya varmıştı. Aşiretlerin devlete karşı ayaklanmaları, kendi aralarındaki çatışmaları, Basra Körfezi'nde cereyan eden korsanlık, İngilizlerin her geçen gün bu bölgede nüfuz artırmaya yönelik çalışmaları Osmanlı Devleti'ni meşgul eden konular arasındaydı.⁵⁵

Osmanlı hükûmeti, stratejik bir konumda olan Basra'da yaşanan sorunların üstesinden gelmek amacıyla oradaki deniz kuvvetini güçlendirmek ve Basra'nın denizden savunulmasını sağlamak amacıyla olsa gerek Basra

⁵³ *Ceride-i Bahriye*, Sayı: 473, 20 Mayıs 1326 (2 Haziran 1910), s. 705.

⁵⁴ *Ceride-i Bahriye*, Sayı: 473, 20 Mayıs 1326 (2 Haziran 1910), s. 705-706.

⁵⁵ XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin Basra körfezi ve Basra vilayeti politikası ile Basra'nın siyasi, idari ve askerî durumuna ilişkin çalışmalar için bkz.: Ebubekir Ceylan, *The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization and Development in the Nineteenth-Century Middle East*, London, 2011; Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, London, 2006; Zekeriya Kurşun, *Basra Körfezi'nde Osmanlı İngiliz Çekişmesi: Katar'da Osmanlılar (1871-1916)*, Ankara 2004; Burcu Kurt, *Osmanlı Basra'sında Devlet ve Toplum 1908-1914*, İstanbul 2015; Davut Hut, *XIX. Asrın İkinci Yarısında Basra Gümrüğü*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999; Mehmet Korkmaz, *Basra Körfezi'nde Osmanlı Denizcilik Faaliyetleri (1847-1914)*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018.

Bahriye Kumandanlığına üst rütbeli bir isim atamanın arayışı içindeydi. Hikmet Paşa'nın tayininden hemen önceki günlerde Bahriye Miralayı Hafız Hüseyin Bey rütbesi mirlivalığa yükselttiler 24 Şubat 1908'de Basra Komodorluğu'na tayin edilmişti. Fakat Hafız Hüseyin Paşa daha Basra'ya gitmeden görevden azledilmiş ve yerine aynı yılın Eylül ayında Hikmet Paşa tayin edilmiştir.⁵⁶ Bahriye Nezareti'nin tayin tezkeresinde, Hikmet Paşa'nın *muktedir ve liyakat sahibi, yabancı dil bilen bir bahriye ümerasından* olduğuna vurgu yapılmıştır.⁵⁷ Tayine itiraz eden Hikmet Paşa, başta sağlık sorunları olmak üzere birçok sebepten dolayı Basra'ya gitmek istemediğini bildirmiştir. Basra'ya yapılan atamalarda bir rütbe terfi kuralı olmasına rağmen bunun kendisine uygulanmadığını, tayinin kendisinin İstanbul'dan uzaklaştırılmak amacıyla gerçekleştirildiğini beyan etmiştir. Görev mahalline gitmesine dair birkaç defa ihtarda bulunulmasına rağmen hasta olduğunu ifade ederek rapor almıştır.⁵⁸

Tayininin durdurulması için konuyu bir dilekçeyle Sadaret'e ileten Hikmet Paşa, kendisinin kurmay bahriye ümerasından ve topçuluk, torpidoculuk sahasında ihtisas sahibi olduğundan, ataşenavallık da dâhil olmak üzere yıllardır farklı görevlerde bulunduğu bahsetmiştir. Girit Adası ihtilali ve 1897 Yunan Harbi zamanlarında mühim hizmetleri olduğunu, İngiltere, Belçika ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelere birçok defa resmi görevle giderek Osmanlı hükûmeti tarafından inşa ettirilen vapurlara nezaret ettiğini vurgulamıştır. Sadakat üzere olduğunun bütün bahriye zabıtlarınca bilindiğini, bunun bir göstergesi olarak kendisinin Bahriye Kulübü'ne başkan seçildiğini beyan etmiştir. Denizcilikle ilgili eserleri bulunduğunu, üç lisan bildiğini, Bahriye Nezareti bünyesinde iki resmi daire tesis ederek (müze ile terzihane) senelerce başarıyla idare ettiğini ifade etmiştir. Buna rağmen 10 yıldır liva rütbesinde kaldığını, bu durumun II. Meşrutiyet öncesi dönemde kendisinin himaye edilmediğinin ve o dönem idarecilerinin emellerine hizmet etmediğinin bir göstergesi olduğunu açıklamıştır. Basra Bahriye Kumandalığı'na bir süre önce paşalığa yeni terfi eden Hafız Hüseyin Paşa'nın tayin edildiğine ve kısa süre sonra da bu karardan vazgeçilmiş olmasına dikkat

⁵⁶ DTA, ŞUB.d. 657/172. 3 Mart 1908; MKT. 7543/142. 16 Şubat 1908; BN. 382/13844. 13 Eylül 1908 tarihli irade-i seniyye sureti.

⁵⁷ BOA, İrade Bahriye (İ.BH.) 8/18. 13 Eylül 1908; DTA, BN. 382/13844. 13 Eylül 1908 tarihli irade-i seniyye sureti; ŞUB.d. 669/24. 14 Eylül 1908.

⁵⁸ Mehmet Korkmaz, *a.g.t.*, s. 83.

çekmiştir. Rütbesinin terfi ettirilmeden Basra'ya tayin edilmiş olmasının ise askerî haysiyetine zarar verdiğini belirtmiştir.⁵⁹

Hikmet Paşa'nın itirazı, Sadaret tarafından cevaplandırılması amacıyla Bahriye Nezareti'ne havale edildiğinde, nezaret Hikmet Paşa'nın Basra'ya tayin edilme sebebinin, bölgenin ehemmiyeti gereği olduğu cevabını tekrarlamıştır.⁶⁰ Bunun üzerine Sadrazam Kâmil Paşa imzasıyla Bahriye Nezareti'ne gelen yazıda, Hikmet Paşa'nın kariyeri göz önüne alındığında nezaret bünyesinde münasip bir görevde istihdam edilmesinin daha uygun olacağı bildirilmiştir.⁶¹ Fakat Bahriye Nezareti'nin, Hikmet Paşa'yı Basra'ya gönderme konusunda ısrarlı bir tavır içerisinde olduğu dikkat çekmektedir. 25 Ekim 1908'de nezaret tarafından Hikmet Paşa'ya yapılan tebligatta, 29 Ekim'de İstanbul'dan İskenderun'a hareket edecek olan Mesajeri Vapur Kumpanyası'nın bir gemisiyle Basra'ya gitmesi emri verilmiştir.⁶² Hikmet Paşa'nın uhdesinde bulunan Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi mührünü buraya yeni müdür olarak atanan Kolağası Hakkı Efendi'ye teslim etmesi için de tebligatta bulunulmuştur.⁶³

Hikmet Paşa ise hasta olduğunu bildirerek bir süre daha izin istemiştir. 1909 yılının Ocak ayı ortalarında İstanbul'dan geçecek olan Rus kumpanyasına ait bir vapurla Basra'ya gideceği cevabını vermiştir. İklimi ile havası vahim olduğundan birçok bahriyelinin sıhhatinin bozulmasına, hatta ölümüne sebep olan Basra'ya gönderilmesine rağmen rütbesinin terfi ettirilmemesine de sitem etmiştir. İtirazından bir sonuç alamayan Hikmet Paşa, Mısır'a giden bir posta vapuruna binerek 2 Şubat 1909 tarihinde İstanbul'dan hareket etmiştir.⁶⁴

Mısır'a vardığında Port Said limanı yakınlarındaki Grand Otel'e yerleşerek oradan Basra'ya gidecek vapuru bekleyen Hikmet Paşa bir süre sonra

⁵⁹ DTA, BN. 382/13844. Hikmet Paşa'dan Sadaret'e gönderilen arzuhal, 14 Ekim 1908.

⁶⁰ DTA, BN. 382/13844. Şura-yı Bahriye'nin 7 Kasım 1908 tarihli yazısı.

⁶¹ DTA, BN. 382/13844. Sadaret'ten Bahriye Nezareti'ne, 16 Kasım 1908.

⁶² DTA, BN. 382/13844. Tersane-i Âmire Kumandanı Osman Ramiz'den Hikmet Paşa'ya, 25 Ekim 1908.

⁶³ DTA, BN. 382/13844. Tersane-i Âmire Kumandanı Osman Ramiz'den Hikmet Paşa'ya, 7 Kasım 1908.

⁶⁴ DTA, BN. 382/13844. Tersane-i Âmire Kumandanı Osman Ramiz'den Hikmet Paşa'ya, 28 Kasım 1908; BN. 382/13844. Hikmet Paşa'dan Bahriye Nezareti'ne, 25 Aralık 1908; *Ceride-i Bahriye*, Sayı: 405, 22 Kanun-ı sâni 1324, s. 150.

Basra'ya vasıta bulamadığını, ailesiyle birlikte olduğundan parasının bittiğini ve hastalığını gerekçe göstererek 1909 yılının Şubat ayı sonlarında İstanbul'a geri dönmüştür. Mısır'da beklerken rahatsızlığı üzerine aldığı sağlık raporlarını Bahriye Nezareti'ne sunarak Basra'da hizmet yapmaya sağlığının müsait olmadığını tekrarlamıştır.⁶⁵

Hikmet Paşa İstanbul'a geldiğinde Bahriye Nezareti kendisini kadro dışı ilan etmiş, daha evvel verilmiş olan harcırahın geri tahsili maksadıyla aylık maaşından kesinti yapılmıştır. Bahriye Nezareti, Hikmet Paşa'nın izinsiz olarak dönmesini, askerî emirleri yok hükmünde telakki eden bir davranış olarak değerlendirmiştir. Basra'da icrası lazım gelen tedbirlerin alınmasını geciktirdiğinden aşağıda ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere hakkında kanuni tahkikat yapılmasına karar verilmiştir.⁶⁶

Aynı günlerde İstanbul'da 1909 yılının Nisan ayı ortalarında, tarihe 31 Mart Vak'ası olarak geçen ve Sultan II. Abdülhamit'in tahtan indirilmesine kadar giden süreci başlatan karışıklıklar başlamıştı. Selanik'ten gelen Hareket Ordusu'nun İstanbul'daki isyancılara müdahale etmesinden sonraki günlerde II. Abdülhamit tahttan indirildi ve Mehmet Reşat tahta çıktı. Harbiye Nazırlığına getirilen Hareket Ordusu Kumandanı Mahmut Şevket Paşa, hükûmet ile meclis üzerinde otorite kurarak sıkı ve sert bir yönetim uygulamasıyla öne çıktı. Bu sırada Hikmet Paşa, Harbiye Nazırı'na bir mektup yazarak yardım talep etti. Mektupta kullandığı ifadeler yeni dönemin ruhuna uygundu. Zira Sultan II. Abdülhamit dönemini *devr-i istibdat* olarak tanımlayan Hikmet Paşa mektubunda, o devirde uğranılan çeşitli zorluklara rağmen birçok tehlikeye göğüs gererek sadakatle hizmet edenlerin başında yer aldığını, buna rağmen şimdi bir yanlış anlaşılma eseri olarak zarara uğradığını bildirdi. Mühim hizmetlerde bulunmasına rağmen 10 para geliri dahi olmadığını beyan etti. 4-5 senedir şirketler tarafından kendisine iş teklifleri yapıldığını, kabul ettiği takdirde refahla geçinebileceğini, ama bahriyede hizmet etmek istediğini bildirdi.⁶⁷ Vaktiyle II. Abdülhamit'in oğlu Şehzade Burhanettin Efendi'nin hocalığını yaptığından Bahriye Nazırı Arif Hikmet Paşa'nın

⁶⁵ DTA, BN. 382/13844. Hikmet Paşa'dan Bahriye Nezareti'ne, 3 Mart 1909.

⁶⁶ DTA, ŞUB.d. 676/47. 27 Aralık 1908; 739/6. 18 Mart 1909; 739/134. 22 Mart 1909; 731/102. 19 Mayıs 1909; Tersane (TRS.), 1653/39. 15 Mayıs 1909; BN. 382/13844. 29 Temmuz 1909 tarihli Divan-ı Harp fezlekesi.

⁶⁷ DTA, BN. 382/13844. Hikmet Paşa'dan Hareket Ordusu Kumandanı Mahmud Şevket Paşa'ya, 25 Mayıs 1909.

hışmına uğradığını vurguladı. Saray'a atamasının Bahriye Nezareti tarafından yapıldığını, Saray'la imtizaç edemediğinden beş yıl evvel oradan çıkarıldığını, şimdi ise bu yüzden mağdur edildiğini belirtti. Son 11 yılda rütbesinin terfi ettirilmediğini de hatırlattı. Sultan II. Abdülhamit'in kendisini katiyen sevmediğini, bu hususun Mabeyn erkânından tahkik edilebileceğini ifade etti. 31 Mart Vak'ası sırasında İstanbul'da bulunmasının irtica olaylarıyla kendisinin ilişkilendirilemeyeceği gibi Meşrutiyet'ten evvel Sultan II. Abdülhamit'in isteklerine hizmet etmediğine vurgu yaptı. Her türlü tahkikata hazır olduğunu da beyan etti.⁶⁸ Harbiye Nezareti tarafından bu mektuba ne cevap verildiği bilinmemekle beraber, Hikmet Paşa'nın lehine bir sonuç alınmadığı da anlaşılmaktadır.

Neticede Bahriye Nezareti tarafından Divan-ı Harb'e verilen Hikmet Paşa muhakeme sırasında tayinini, II. Meşrutiyet'in ilanı sonrası hükûmette etkinliğini artıran İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Sultan II. Abdülhamit dönemi idarecilerine karşı yaptığı kıyım kendisinin de maruz bırakılması olarak yorumlamıştır.⁶⁹ Diğer taraftan Bahriye Sıhhiye Heyeti tarafından hazırlanan raporda; Hikmet Paşa'nın bazı hastalıkları bulunduğu, fakat bunun Basra'da görev yapmasına engel olmadığı da açıklanmıştır.⁷⁰ Tahkikat sırasında Hikmet Paşa'nın Mısır'dan geldikten sonra kendisine Basra'ya gitmesine ilişkin ikinci bir tebligat yapılmadığı ve bahriyede kadro dışı ilan edildiğine dikkat çekilmiştir. Buna mukabil Hikmet Paşa, eğer kendisine Basra'ya gitme emri verilirse, hastalığına rağmen vatan ve millete hizmet etmek üzere görev yerine gideceğini beyan etmiştir.⁷¹

Bahriye Divan-ı Harbi'nde ferik rütbesinde reis ve aza bulunmaması göz önüne alınarak Hikmet Paşa, Nizamiye Divan-ı Harbi'nde muhakeme edilmişti.⁷² Yargılama neticesinde mahkeme heyeti tarafından hazırlanan fezlekedede, oy birliği ile men-i muhakeme kararıyla dava düşürülmüş, Basra'ya

⁶⁸ DTA, aynı vesika.

⁶⁹ Hikmet Paşa'nın 10 Temmuz 1909 tarihli ayrıntılı savunma yazısı için bkz. DTA, BN. 382/13844

⁷⁰ DTA, BN. 382/13844. Meclis-i Sıhhiye-i Bahriye'nin 15 Temmuz 1909 tarihli raporu.

⁷¹ DTA, BN. 382/13844. Divan-ı Harb-i Mahsus Riyaseti'nden Bahriye Nezareti'ne, 13 Temmuz 1909. Hikmet Paşa'nın Divan-ı Harp tahkikatına ilişkin ayrıca bkz. BOA, Bâbîali Evrak Odası (BEO.) 3556/266641; BEO. 3571/267760; İ.BH. 8/1327; DTA, BN. 382/13844.

⁷² DTA, BN. 382/13844. Bahriye Nezareti'nden Sadaret'e, 19 Haziran 1909.

tekrar tayin edilip edilmemesi hususu ise Bahriye Nezareti'nin tensibine bırakılmıştır.⁷³ Kararın açıklandığı günlerde yeni çıkarılmış olan *Tasfiye-i Rütbe Kanunu* gereğince Hikmet Paşa'nın rütbesi miralaya (albay) tenzil edilmiştir. Bu genel uygulamayla aynı zamanda birçok subayın rütbesi bir veya iki rütbe tenzil edilmiştir.⁷⁴ Böylece kendisinin sahip olduğu paşa unvanı da kalmadığından, bundan sonra Hikmet Bey olarak anılacaktır.

Basra'ya gideceğini ifade etmesi üzerine Hikmet Bey 1909 yılının Ağustos ayı sonlarında Basra Bahriye Kumandanlığına tekrar tayin edilmiştir. 1909 yılının Kasım ayından itibaren 1910 yılının Eylül ayına kadar yaklaşık bir yıl Basra'da görev yaptığı anlaşılan Hikmet Bey, Basra'ya gittiğinde orada harp gemisi olarak *Kilitbahir* korveti ile *Alus* vapuru bulunuyordu. 1910 yılının Ocak ayı sonlarında *Marmaris* gambotu da Basra'ya sevk edilmiştir. İki eski gemi ve bir gambotla nehir ve deniz güvenliğini sağlamanın mümkün olmayacağını Bahriye Nezareti'ne bildiren Hikmet Bey, Basra'daki en önemli eksikliğin yeterli sayıda gemi bulunmaması olduğuna dikkat çekmiştir. Dicle ve Fırat nehirleri boyunca isyancı aşiretlerin daimi olarak kargaşa çıkardıklarını, küçük deniz vasıtalarından mürekkep kuvvetli bir filo teşkiline şiddetle ihtiyaç olduğunu bildirmiş ve vasıta eksikliğinden doğacak olumsuzluklar karşısında mesuliyet kabul etmeyeceğini beyan etmiştir.⁷⁵

Basra'daki gemilerin tamiri için uygun havuz bulunmaması, bölgede mart ayı ortasından itibaren artan hava sıcaklığının öğleden sonra çalışmaya mâni olması⁷⁶ ve nehirlerin muhafazasız kalması gibi hususlar, Hikmet Bey'in Bahriye Nezareti'ne bildirdiği temel sorunlar arasında yer almıştır. Diğer taraftan, Basra Tersanesi'ndeki bahriye asker ve zabıtlarının istihkakı olan elbiseler 1898 senesinden itibaren Tersâne-i Âmire bünyesinde açılan terzihane-den gönderiliyordu. Hatırlanacağı üzere, İstanbul'da görevliyken bu

⁷³ DTA, BN. 382/13844. Divan-ı Harbin 29 Temmuz 1909 tarihli fezlekesi.

⁷⁴ DTA, BN. 408/15204. Basra Bahriye Kumandanı Hikmet Bey'den Bahriye Nezaretine, 16 Temmuz 1910.

⁷⁵ BOA, Dâhiliye Nezareti Muhaberât-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ.), 86-1/6. (14 Nisan 1910); DTA, MKT. 7385/19-20. (28 Ağustos 1909); 7578/183; Mehmet Korkmaz, *a.g.t.*, s. 336.

⁷⁶ 1899 senesi Temmuz ayında Basra'dan gönderilen ve İstanbul'da yayınlanmakta olan *Malumat* gazetesinde neşredilen bir mektupta, güneş sıcaklığının 44 dereceyi geçtiği ve aşırı sıcaklardan dolayı muzdarip durumda bulunduğu bilgisi verilmişti. *Malumat*, Sayı: 771, 4 Temmuz 1315 (15 Temmuz 1899), s. 2.

terzihanenin açılmasına öncülük eden Hikmet Bey, Basra Tersanesi bünyesinde de bir terzihane açmak üzere İstanbul'dan izin istemiştir. Basra'da askerî elbise imal edecek terzi bulunamadığından askerlerin elbiselerinin müteahhit vasıtasıyla Bağdat'ta diktirildiği, bunun yerine bir imalathane açılarak elbise ve kundura imal edilmesinin daha münasip olacağı üzerinde durmuştur. Bahriye Nezareti teklifi uygun görmüş ve bunların Basra'da imaline izin vermiştir.⁷⁷

Hikmet Bey, Bağdat civarındaki kömür madeni ve petrol yataklarına ilişkin de İstanbul'un dikkatini çekmiştir. Kömürün İngiltere'den, petrolün çoğunlukla Rusya'dan geldiğini, bu yüzden de yüz binlerce liranın memleket dışına çıktığını ifade etmiştir. Musul'da bulunan dört kömür madeninden nehir yoluyla Bağdat'a ve Basra'ya kömür naklinin kolay olacağını belirtmiştir. Van gölü civarında ve Fırat vadisinin bazı mevkilerinde zift ve petrol kaynakları olduğu haber alındığından bu kaynakların teknik bir heyet tarafından araştırılmasını istemiştir. Bulunacak petrolün modern teknolojiyle işletilmesi hâlinde dışarıya para gitmesinin önüne geçileceğini, aynı zamanda birçok kişiye de iş kapısı açılacağını bildirmiştir. Böylece zaten pek az kalan ormanların mahvolmaktan kurtarılmış olacağını vurgulamıştır. Bir İngiliz şirketinin (*Anglo-Persian Oil Company=APOC*) İran'ın Ahvaz taraflarında keşfettiği petrol kaynağını Muhammara'nın güneyindeki Abadan Adası'na demir borularla akıttığı malumatını da vermiştir.⁷⁸

Hikmet Bey, bölgenin yer altı ve yer üstü doğal zenginliklerine dair verdiği bilgilerle Osmanlı hükümetinin dikkatini bölgeye çekmeye çalışsa da bunda pek başarılı olduğu söylenemez. Dicle Nehri'nde Bağdat-Basra güzergâhında ticari nehir taşımacılığı yapan Osmanlı Devleti'ne ait İdare-i Nehriye ile aynı güzergâhta vapur işleten İngilizlerin ünlü Lynch Şirketi'nin birleştirilmesine karşı mütalaada bulunduğu da görülmektedir.⁷⁹ Bununla

⁷⁷ Mehmet Korkmaz, *a.g.t.*, s. 85.

⁷⁸ *DTA*, Mülga Bahriye Nezareti (MBN.), 666/277. Basra Bahriye Kumandanlığı'ndan Bağdat Vali ve Kumandanlığına. (25 Haziran 1910).

⁷⁹ *BOA*, BEO. 3679/275863. Sadaret'ten Maliye Nezareti'ne, 6 Aralık 1909; *DTA*, MKT. 7596/133. 1 Ocak 1910. Söz konusu raporların tahlili için bkz. Mehmet Korkmaz, *a.g.t.*, s. 189. İdare-i Nehriye ile Lynch Şirketi'nin birleştirilmesine ve böylece Dicle, Fırat ve Şattülrap nehirlerinde vapur işletme imtiyazının Lynch Şirketi'nin eline geçmesine karşı gerek Osmanlı devlet ricali gerekse Irak kamuoyunda imtiyazın iptaliyle sonuçlanacak ciddi tepkilere ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Burcu Kurt, *Osmanlı*

bağlantılı olarak, İngilizlerin Basra ve Basra Körfezi civarında her geçen gün artırmakta oldukları nüfuzlarına, onların aşiretlerle olan ilişkilerine ve buna karşı Osmanlı Devleti tarafından alınması gereken tedbirlere dair gönderdiği bir raporu da mevcuttur.⁸⁰ Basra'daki bahriyelilerin görev sürelerinin kısaltılmasını ve maaşlarına zam yapılmasını da isteyen Hikmet Bey, farklı bir iklimde yaşayan Basra'da maruz kalınan hastalıklar ve bölgenin önemli sağlık merkezlerinden biri olan Basra Bahriye Hastanesi'nin faaliyetleri hakkında da merkeze ayrıntılı bir rapor göndermiştir.⁸¹

Hikmet Bey'in Basra Komodorluğu görevi sırasında üzerinde durulması gereken bir diğer husus, o dönemde Basra Valisi olan Süleyman Nazif Bey ile yaşadığı sorunlardır. Süleyman Nazif Bey, Bağdat Valisi ve VI. Ordu Kumandanı Nazım Paşa⁸² ile Komodor Hikmet Bey'in ve bölgenin ileri gelen ailelerinden Basra Mebusu Nakibzade Seyyid Talib'in kendisine karşı muhalefet ederek işleri zorlaştırdıklarından bahisle İstanbul'a birçok defa şikâyetinde bulunmuştur. Bu durum bölgedeki üst düzey memurlar arasında yaşanan sorunları gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Yaşanan ihtilafların altında ise siyasi bazı yaklaşımlar olduğu, Süleyman Nazif Bey'in koyu bir İttihatçı olmasına karşılık Nazım Paşa'nın ve Hikmet Bey'in II. Abdülhamit dönemi

Irak'ında İngiliz Nüfuzuna Tepkiler: Dicle ve Fırat'ta Seyr-i Sefain İmtiyazı Teşebbüsü (1909-1913), Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul 2009, s. 21-41. Lynch imtiyazına gösterilen tepkilerde başı çekenlerden biri de dönemin İttihatçı Bağdat mebusu Babanzade İsmail Hakkı idi. Buradaki rolü için bkz. Davut Hut, "II. Meşrutiyet Döneminde Bir Osmanlı Entelektüeli: Babanzade İsmail Hakkı (1876-1913)", *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği*, Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı, Editörler: Zekeriya Kurşun-Haydar Çoruh, İstanbul 2013, s.114-116.

⁸⁰ DTA, BN. 220/5864. Belge Nu: 1. Basra Bahriye Kumandanı Hikmet Bey'den Bahriye Nezaretine, 11 Ağustos 1910. Söz konusu raporun değerlendirmesi için bkz. Mehmet Korkmaz, a.g.t., s. 235.

⁸¹ DTA, MBN 677/381. XX. yüzyıl başlarında Basra'da yaşanan sağlık sorunları ve Basra Bahriye Hastanesi'ne ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Korkmaz, a.g.t., s. 129-139.

⁸² Nazım Paşa'nın Bağdat Valiliği dönemine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Nevzat Artuç, "Osmanlı Devleti'nin Son Dönem Irak Politikasına Bir Örnek: Nazım Paşa'nın Bağdat Valiliği (25 Kasım 1909-15 Mart 1911)", *Bellekten*, Cilt: LXXIV, sayı 271 (Aralık 2010), s. 833-868.

ricalinden olmalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁸³ Basra Valisi, vilayetinin genel sorumluluğu kendisine ait iken Nazım Paşa'nın asayişle alakalı olmayan meselelere müdahalesinden şikâyetçiydi. Valiye göre başta Seyyid Talib ve Hikmet Bey ile birlikte eşraftan bazı kimseler bölgedeki idareciler arasındaki ihtilafı körüklüyorlar ve bunda da başarılı oluyorlardı.⁸⁴ Süleyman Nazif'e göre Nazım Paşa, Hikmet Bey'i sağ kolu gibi görüyor, ona ve onun gibilere gereğinden fazla yakınlık gösteriyordu.⁸⁵ Onun bu değerlendirmesi, II. Abdülhamit devri devlet ricalinden olmasından dolayı, Hikmet Bey'e özellikle de İttihatçılar tarafından kuşkuyla bakıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Basra Valisi'nin şikâyetlerini Bâbıâli'ye bildirmesi üzerine Hikmet Bey'e ihtarda bulunmuş, vatanın el birliğiyle ilerlemesine çalışılmasının gerektiği bir dönemde bu gibi ihtilaflara son verilmesi ve vali ile uyumlu bir şekilde mesaide bulunması istenmiştir.⁸⁶ Süleyman Nazif ile Hikmet Bey arasındaki çekişmenin devletin menfaatlerini ilgilendiren konularda bertaraf edilerek müşterek çalışmaya yöneldiği de görülmektedir. Nitekim, yukarıda değinilen Lynch imtiyazı meselesiyle ilgili olarak, Basra-Bağdat arasında işleyen vapurların sorumluluğu ve idaresini uhdesinde bulunduran İdare-i Nehriye Şirketi'nin İngiliz Lynch Şirketi tarafından ele geçirilmesine yönelik yürütülmekte olan politikaya karşı Süleyman Nazif Bey, İdare-i Nehriye'nin başına Basra Komodoru Hikmet Bey'in geçmesini İstanbul'a teklif etmiştir. Böylelikle Lynch Şirketi'nin faaliyetlerinin bertaraf edileceği yorumunda bulunmuştur.⁸⁷

Basra Komodorluğu vazifesinde bulunanların görev süreleri iki yıl olmakla birlikte Hikmet Bey bu makamda bir yıl kadar bulunduktan sonra 2 Ocak 1911'de İzmir ve Cezayir-i Bahr-i Sefid (Akdeniz/Ege Adaları) Komodorluğu görevine atanmıştır. Kendisi, 8 Mart'ta İzmir'e giderek vazifesine

⁸³ Basra'da yerel idareciler arasında yaşanan bu soruna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Burcu Kurt, a.g.e., s. 105-106, 117-120; aynı yazar, "Irak'ta "Muktedir" ve "Müşteki" Bir İttihatçı: Süleyman Nazif Bey'in Basra Valiliği", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, Yıl: 2012, s. 174-175.

⁸⁴ Burcu Kurt, a.g.e., s. 118.

⁸⁵ Burcu Kurt, a.g.m., s. 174-175.

⁸⁶ BOA, Dâhiliye Nezareti Mütenevvia (DH.MTV.), 14/1, Lef 3.

⁸⁷ BOA, BEO. 3679/275863. Sadaret'ten Maliye Nezareti'ne. 6 Aralık 1909.

başlamış, aynı yılın Kasım ayında İzmir Donanma Cemiyeti Komiserliği vazifesi de kendisine verilmiştir.⁸⁸

3.5. Mehmet Hikmet Bey'in İzmir Komodorluğu'ndaki Faaliyetleri (2 Ocak 1911 - Ağustos 1913)

Hikmet Bey İzmir'e geldiğinde İzmir Komodorluğu emrinde çeşitli tür ve büyüklükte 10 adet gemi mevcuttu. Hikmet Bey'in İzmir'de görev yaptığı dönem 1911 yılının Eylül ayında başlayan Trablusgarp ve ardından patlak veren Balkan Harbi günlerine rastladı. O sırada İzmir'de *Muin-i Zafer* zırhlısı, *İzzettin* ile *Timsah* vapurları, *Yunus* torpidosu, Reji idaresine ait iki adet vapur, bir İtalyan vatandaşına ait olup o sırada cereyan eden savaş gereği el konulan *Roma* adlı römorkör ile bir mavna ile iki duba bulunuyordu. Bunların haricinde Selanik'te *Fuad*, Sisam'da *İhsaniye* ve Ayvalık'ta ise *Trabzon* adlı vapurlar mevcut olup bunlar da İzmir Komodorluğu emrindeydi. Harbiye Nezareti, savaş sırasında İzmir Komodorluğu'nun Müretteb İzmir Kolordu Kumandanlığı'nın vereceği emirlere göre hareket etmesini istedi. Hikmet Bey'in aldığı emirleri icra etmeden önce Bahriye Nezareti'ne sorması ve kolordudan aldığı bazı emirlere muhalefet etmesi üzerine Kolordu Kumandanlığı Hikmet Bey'i Harbiye Nezareti'ne şikâyet etti. Bu konu, Harbiye Nezareti ile Bahriye Nezareti arasında birtakım yazışmalara da sebep olmuştur.⁸⁹

Diğer taraftan İtalya ordusunun Trablusgarp, Bingazi ve Derne'ye karşı başlattığı saldırı ve işgal girişiminin üzerinden aylar geçmiş olmasına rağmen İtalyanlar beklemedikleri bir direnişle karşılaşmışlardı. Bunun üzerine savaş Trablusgarp dışına yayma politikasına sarılan İtalya böylelikle Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp üzerindeki direnişini kırmak istiyordu. Bu amaçla Akdeniz'de bazı Osmanlı sahil şehirlerini topa tutan (Beyrut 1911) İtalyan kuvvetleri bazı adaları da işgal etti (Rodos ve On İki Ada). Çanakale Boğazı'na

⁸⁸ BOA, DH.SAİD.d. 153/39; DTA, YKL.d. 3942/81; BH.SAİD. 18958/30, Lef 1-4.

⁸⁹ DTA, BN. 451/17870. İzmir Komodoru Hikmet Bey'den Bahriye Nezaretine, 31 Ekim 1911.

saldırı düzenleyen (18 Nisan 1912) İtalyan donanması, Kızıldeniz’de de gambotlardan oluşan Osmanlı filosuna saldırarak büyük zarar verdi.⁹⁰

Osmanlı donanmasına göre üstün bir deniz gücüne sahip olan İtalya donanmasının hareketlerini artırması üzerine âni bir saldırıya karşı İzmir limanının tahkimi için de çalışmalar yapıldı. Müretteb İzmir Kolordu Kumandanlığı, ticari gemilerin yanaşmasına mâni olmayacak tarzda birkaç geminin batırılarak İzmir limanının kapatılması ve harp gemilerindeki topların karaya çıkarılıp tespit edilecek mevkilere tabiye edilmesi emrini verdi. İzmir limanı sahillerinin torpillenmesi için verilen emir üzerine de 1912 yılının Mart ayı sonlarında Hikmet Bey’in kumandasında çalışma başlatılmıştır.⁹¹

Muin-i Zafer korvetindeki 15 cm.lik topların sökülüp karaya tabiye edilmesine ilişkin karara, düşman gemilerindeki daha büyük çaplı topların karadaki topları susturulabileceği gerekçesiyle itiraz eden Hikmet Bey, topların gemide kalması durumunda düşmana daha fazla tahribat vereceği mütalaa-sında bulundu. Topların çıkarılması için çeşitli vasıtalara ihtiyaç olduğunu, bunun yerine liman girişinin taş ve dubalarla kapatılmasını önerdi.⁹² Hikmet Bey’in karşı görüş bildirmesi Harbiye Nezareti’nin ihtarına sebep oldu. Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa tarafından Bahriye Nezareti’ne gönderilen yazıda, alt rütbedeki subayların verilen emirlere uymaları istendi.⁹³ Harbiye Nezareti’nin ihtarına Bahriye Nazırı Hurşit Paşa imzasıyla gönderilen cevapta; Müretteb İzmir Kolordu Kumandanlığı’nın verdiği emirlere itaat edilerek topların gemiden karaya çıkarılması için Hikmet Bey’e talimat gönderildiği bildirildi. İzmir’de bu kadar tartışmaya sebep olacak donanma gücü

⁹⁰ Trablusgarp Harbi esnasında İtalyanların savaşı yaydığı alanlardan biri olan Kızıldeniz’deki Osmanlı-İtalyan çekişmesine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Korkmaz, “Kızıldeniz’de Rekabet: 1911-1912 Trablusgarp Harbi Sırasında Kızıldeniz’de Osmanlı-İtalyan Mücadelesi”, *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 21, (Şubat 2013), s. 17-43.

⁹¹ DTA, BN. 451/17870. İzmir Müretteb Kolordu Kumandanlığının 12 Aralık 1911 tarihli yazısı.

⁹² DTA, BN. 451/17870. Hikmet Paşa’dan Bahriye Nezareti’ne, 31 Ekim 1911.

⁹³ DTA, BN. 451/17870. Bahriye Nezareti’nden Harbiye Nezareti’ne, 30 Kasım 1911; DTA, BN. 451/17870. Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa’dan Bahriye Nezareti’ne, 2 Aralık 1911. Bu yazıda, 93 Harbi’nde Tuna Nehri filosunun bir serdarın kumandasına verilmiş olmasının devletin berrî ve bahrî kuvvetlerinin birlikte kullanılması uygulamasının Avrupa’dan daha evvel fiiliyata geçirilmesinin bir ispatı olduğuna da dikkat çekilmişti.

bulunmadığı halde her iki tarafın da ihtilafa sebebiyet vermiş olmalarının kabul edilemeyeceği aynı cevapta yer aldı.⁹⁴ Hikmet Bey ise Müretteb İzmir Kolordu Kumandanı İsmail Fazıl Paşa'nın emirlerine uyulmadığı gibi bir hususun söz konusu olmadığını, hatta paşanın, harbin başından beri yaptığı işler sebebiyle kendisini takdir ettiğini bildirdi. Buna rağmen İstanbul'a şikâyet edilmesinin üzücü olduğunu yazdı. Topların karaya çıkarılması için gece ve gündüz çalışıldığını da bildirdi.⁹⁵

İzmir limanının eski gemilerin batırılarak kapatılmasına ilişkin konu da tartışmaya sebep olmuştur. Hikmet Bey'in eski gemilerin patlayıcı maddeler kullanılarak batırılması önerisi, Bahriye Nezareti tarafından milletin parasını israf ettikten sonra işin içinden sıyrılıp çıkmak olarak yorumlanmıştı. Bu değerlendirmeye üzüldüğünü ifade eden Hikmet Bey, gemilerin patlayıcı maddelerle batırılmaları durumunda bunların düşman tarafından denizden çıkarılıp kullanılmasının önüne geçileceği görüşünü savunmuştur. İsrاف iddiası doğruysa kendisine hakarete varan bir cevap yazılması yerine hakkında tahkikat açılmasının icap edeceğini ifade etmiştir. Harbin ilanından beri yaptığı hizmetlerin herkes tarafından görüldüğünü, bunun için iltifat ve mükâfat beklerken tahkikata uğrayacak olmasının memlekette devam etmekte olan bazı yolsuzluklara bir çare teşkil edecekse gereğinin yapılmasını istemiştir.⁹⁶

Düşman saldırısı anında *Muin-i Zafer* korveti ile *İzzettin* vapurunun stim üzerinde her an batırılmaya hazır hâlde bulundurulmasının Müretteb İzmir Kolordu Kumandanlığı tarafından tebliği sonrası da bazı tartışmalar yaşanmıştır. Vapurların stim üzerinde bulundurulmalarının kazanlarının fayrap edilemeyecek derecede harap olmasına sebep olacağı gerekçesiyle bu emre karşı çıkan Hikmet Bey konuyu Bahriye Nezareti'ne bildirmiştir. Nezaret, komodora yönelik Müretteb İzmir Kolordu Kumandanlığı'nca münasip olmayan emir verilmesinin doğru olmadığı yorumunu yapmıştır. Komodora karşı haysiyet kırıcı muamelede bulunulmasının tasvip edilemeyeceği, bahriyeye ait hususlarda verilecek emirlerin komodorla istişare edildikten sonra alınması gerektiği beyan edilmiştir.⁹⁷ Bahriye Nezareti tarafından dile getirilen bu

⁹⁴ DTA, BN. 451/17870. Bahriye Nezareti'nden Harbiye Nezareti'ne, 3 Aralık 1911.

⁹⁵ DTA, BN. 451/17870. Hikmet Bey'den Bahriye Nezareti'ne, 3 Aralık 1911.

⁹⁶ DTA, BN. 451/17870. İzmir Komodoru Hikmet Bey'den Bahriye Nezareti'ne, 10 Nisan 1912.

⁹⁷ DTA, BN. 451/17870. Bahriye Nezareti'nden Harbiye Nezareti'ne, 24 Temmuz 1912.

konunun perde arkası Hikmet Bey'in aşağıdaki yazısından öğrenilmektedir. Buna göre Hikmet Bey kolordu kışlasına çağrılmış ve kendisine iki geminin stim üzerinde bulundurulması emri verilmiş, buna muhalif görüş beyan etmesi üzerine kolordu kumandan vekilinin tehdit ve tahkirine maruz kalmıştır. Konuyu Bahriye Nezareti'ne bildiren Hikmet Bey, eksik vasıtalar olmasına rağmen emrindeki bahriyelilerin olağanüstü gayretle çalıştıklarını, bizzat gemi süvarilerinin başlarında bulunarak geceleri dahi çalışıldığı bilgisini paylaşmıştır. Eğer harp hâli olmasa aldığı tehdit karşısında hemen istifayla cevap verilmesinin tabii olduğunu ilave etmiştir. İzmir'e tayin edilmesinin kendisinin talebi olmadığını, bilakis bunca senelik hizmetine karşı daha layık makamlarda olması gerekirken burada hizmet ettiğini ifade etmiştir.⁹⁸

Tam bu esnada 1912 yılının Mayıs ayı sonlarında İzmir'de bulunan harp gemilerindeki toplar ve topları kullanan zabitler ile efrat, Harbiye Nezareti'nin talep ve ısrarı üzerine kara ordusuna verilmiştir. Toplar karaya tabii edildiklerinden İzmir'de bahriyeye ait sadece nakliye vasıtaları, bahriye zabit ve efradı ile kara ordusuna destek hizmetlerinden başka yapılacak bir iş olmadığı Bahriye Nezareti tarafından açıklanmıştır.⁹⁹

Hikmet Bey, İzmir'de sorunlu günler geçirmiş olsa da yapmış olduğu hizmetleri sebebiyle birçok makamdan teşekkür ve takdir almıştır. Anadolu Garp Ordusu Kumandanlığı, 30 Temmuz 1912 tarihli telgrafında kendisini takdir etmiştir. Balkan Harbi sırasında Mısır Hilâl-i Ahmer Cemiyeti tarafından hastane gemisi olarak kullanılan ve Balkanlardan göçmenlerin nakli hususunda cemiyetin emrinde önemli görevler üstlenen *Bahr-i Ahmer Vapurunu*'nun¹⁰⁰ bakımı hususunda Hikmet Bey'in önemli gayretleri görülmüştür. Cemiyetin reisi Doktor Sabit Bey tarafından ve cemiyetin Mısır'daki reisi

⁹⁸ DTA, BN. 451/17870. Komodor Hikmet Bey'den Bahriye Nezareti'ne, 22 Temmuz 1912.

⁹⁹ DTA, BN. 451/17870. İzmir Komodoru Hikmet Bey'den Bahriye Nezareti'ne, 27 Mayıs 1912.

¹⁰⁰ Söz konusu vapurun Balkan Harbi esnasındaki faaliyetleri ile Balkanlardan İzmir'e vapurlarla göçmen nakline ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Korkmaz "Balkan Harbi'nde Mısır Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin Türkiye'ye Yönelik Sağlık ve İnsanî Yardım Faaliyetleri", *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 10, sayı: 20, Ağustos 2012, s. 1-22.

Prens Ömer Tosun Paşa tarafından Hikmet Bey'in çalışmaları takdirle karşılanmıştır. Adı geçenler tarafından kendisine teşekkür mektupları gönderilmiştir.¹⁰¹

16. Kolordu Kumandanı Mirliva Mehmet Hakkı Paşa¹⁰² da İstanbul'a gitmek üzere İzmir'den ayrılırken Hikmet Bey'e gönderdiği 4 Ekim 1912 tarihli yazısında, askerî birliklerin sevk ve idaresinde gösterdiği başarılı çalışmaları ve birlikte çalıştığı dönemde kendisine gösterilen yardım için teşekkür etmiştir.¹⁰³ Aynı şekilde 1911-1912 yıllarında İzmir Kuva-yı Mürettebe Kumandanı olarak görev yapan Ferik İsmail Fazıl Paşa, görevden ayrılırken İzmir Komodoru Hikmet Bey'e gönderdiği 29 Mayıs 1913 tarihli veda yazısında, "*Sizinle olan mesaimizde, gerek mesleğinize gerekse İngilizce ve Fransızca lisanlarına tam vukufiyetiniz, ayrıca âdab ve muaşeret hususundaki hâl ve hareketleriniz iftihar edilecek bir derecededir. Emrinizde bulunanları çok iyi idare ettiğinizi de gördüm. Aldığınız emirleri ifa hususundaki kabiliyetinizi tecrübeyle takdir ederim. Liyakatiniz ve mesleki tecrübenizle bahriye sınıfında büyük bir makamı işgal hakkına sahip olduğunuzu tasdik ederim.*"¹⁰⁴ ifadelerine yer vermiştir.

İzmir'deki görev süresini tamamlamasının ardından 30 Ağustos 1913'te İstanbul'a gelen Hikmet Bey'in yerine Bahriye 2. Daire Reisi olarak görev yapmakta olan Kalyon Kaptanı Ramiz Bey tayin edilmiştir. 6 Eylül 1913'te tedavi için Avrupa'ya gitmek üzere üç ay izin alan Hikmet Bey, 29 Ocak 1914'te albay rütbesinden emekli olmuştur. Böylelikle bahriyedeki 32 yıllık muvazzaf meslek hayatı sona ermiştir.¹⁰⁵

3.6. Hikmet Paşa'nın Aldığı Madalya ve Nişanlar

¹⁰¹ DTA, BH.SAİD. 18958/30, Lef 1.

¹⁰² Balkan Harbi sırasında Şark Ordusu'na bağlı 16. Kolordu Kumandanlığı görevinde bulunan Mirliva Mehmet Hakkı Paşa, sonradan Günçan soyadını almıştır. Bkz. İsmet Görgülü, *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922*, Ankara 1993, s. 20.

¹⁰³ DTA, BH.SAİD. 18958/30, Lef 4.

¹⁰⁴ DTA, BH.SAİD. 18958/30, Lef 3.

¹⁰⁵ Aynı dönemde Muhakemat Dairesi Reisi Halil Paşa, Masarifat Reisi Rasim Paşa, Bahriye Divan-ı Harp Reisi İsmail Paşa ve Ali Paşa gibi amirallerin emekliliğe sevk işlemi yapılmıştır. Hikmet Bey de aynı grup içinde emekli edilenler arasında yer almıştır. Bkz. DTA, BH.SAİD. 18958/30; MBN, 481/24.

Görev yaptığı dönem boyunca oldukça başarılı işler yaptığı anlaşılan Hikmet Bey'in taltif edildiği madalya ve nişanlar ile bunların verilmiş tarihleri şöyledir: Beşinci Rütbeden Mecîdî Nişanı (13 Ocak 1887), Gümüş Girit Madalyası (24 Ekim 1891), İftihar Madalyası (1 Eylül 1892), Dördüncü Rütbeden Mecîdî Nişanı (4 Eylül 1892), Dördüncü Rütbeden Osmânî Nişanı (6 Ocak 1893), Gümüş Liyakat Madalyası (5 Mart 1893), Altın Girit İftihar Madalyası (13 Mayıs 1894), Üçüncü Rütbeden Osmânî Nişanı (7 Eylül 1894), Üçüncü Rütbeden Mecîdî Nişanı (8 Kasım 1894), Gümüş İmtiyaz Madalyası (1 Şubat 1896), İkinci Rütbeden Mecîdî Nişanı (25 Mayıs 1896), Hamiyet-i Vatanîye Madalyası (29 Mart 1897), İkinci Rütbeden Osmânî Nişanı (13 Ocak 1898), Yunan Muharebe Madalyası (29 Temmuz 1898), Birinci Rütbeden Mecîdî Nişanı (1898), Altın Liyakat Madalyası (4 Ekim 1905). Ayrıca 1891'de Yunan Hükûmeti, 1896'da İran Hükûmeti, 1898'de Fransa ve Almanya devletleri ile 1899'da Karadağ Prensi, 1908'de de Belçika Hükûmeti tarafından kendisine çeşitli derecede nişanlar verilmiştir.¹⁰⁶

3.7. Mehmet Hikmet Paşa'nın Vefatı

Hikmet Paşa'nın emekli olmasından ve Cumhuriyet'in ilanından sonraki hayatına dair pek fazla malumat bulunmamaktadır. Gerçi emekli olur olmaz ticarete atıldığını kendisi ifade etmekteyse de ne iş yaptığıyla ilgili bilgi mevcut değildir. Yine kendisinin kaleme aldığı özgeçmişinde yazdığına göre, Birinci Dünya Harbi döneminde Almanya ve Avusturya'ya giderek ordu ve donanmanın ihtiyacı olan malzemelerin tedarikinde görev almıştır.¹⁰⁷ Emekli olduktan sonra Büyükkada'da ikamet ettiği bilgisi de mevcuttur.¹⁰⁸ Soyadı kanunu çıkmasından sonra Salahor soyadını almıştır. 1928 yılında *Yavuz-Havuz Davası* ile ilgili olarak TBMM Tahkikat Encümeni'nin, kendisinden bilirkişi olarak rapor talep etmesi üzerine bir rapor hazırlayarak Encümen'e göndermiştir.¹⁰⁹ Vefat etmeden birkaç yıl evvel Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nde görev

¹⁰⁶ BOA, İrade Taltifat (İ.TAL.), 240/1318, 456/1326; BEO. 3423/256657; DTA, BH.SAİD, 18958/30. Lef 5; *Ceride-i Bahriye*, 29 Teşrin-i evvel 1307, sayı: 64, s. 139.

¹⁰⁷ "Muhtasar Terceme-i Hâl", Özer Ali Önkal Arşivi.

¹⁰⁸ Bu bilgi sayın Özer Ali Önkal Bey'den alınmıştır.

¹⁰⁹ DTA, Bahriye Vekaleti (BV.) 270/5669.

yaptığını kendisi ifade etmektedir.¹¹⁰ Vefat ılanında “*sâbık belediye cemiyeti azasından*” ifadesinin bulunması, onun bir süre bu görevi ifa ettiğini göstermektedir.¹¹¹ Hikmet Bey 4 Eylül 1934 tarihinde Salı günü 71 yaşındayken vefat etmiştir.¹¹² Ertesi gün Beşiktaş’taki Sinan Paşa Camii’nde öğle namazına müteakip kılınan cenaze namazının ardından Yahya Efendi Dergâhu haziresindeki hususi kabrine defnedilmiştir.¹¹³

4. Mehmet Hikmet Paşa’nın Telif ve Tercüme Eserleri

Çalışkan olduğu kadar üretken kimliğiyle de temayüz eden Hikmet Bey’in denizciliğe dair telif ve tercüme ettiği çok sayıda eseri mevcuttur. Bunlardan günümüze intikal eden eserleri şunlardır:

4.1. *Hendese Tertibi*: El yazması bir eser olup Hikmet Bey tarafından Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresine bağışlanmıştır. 1881 yılında, yani Hikmet Bey’in henüz Bahriye Mektebi’nde talebe iken kaleme almış olduğu bir eserdir.¹¹⁴

4.2. *Mir’at-i Sıhhat-i Bahriye ve Mecruhîne Muâvenet*: Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi’nde (Demirbaş Numarası: Y. 13378) bulunan yazma eserin 1884-1885 yılları arasında yazıldığı anlaşılmaktadır. Eser, 159 sayfadan ibaret olup çizgili defter kâğıdına rik’a yazıyla kaleme alınmıştır. Eserde çeşitli hastalıklar ile bunların tedavileri, kimi ilaçlar hakkında bilgiler, yaralanma esnasında yapılacak tıbbi müdahaleler gibi hususlar yer almaktadır.¹¹⁵

4.3. *Sefâin-i Harbiye ve Ticâriye-i Osmâniye’nin Islâhı Hakkında Lâyiha*: Hikmet Bey’in Sağ Kolağası rütbesindeyken, 1 Ekim 1890 tarihinde kaleme aldığı bu lâyiha, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’nde (T.Y. 4124) kayıtlı olup 16 sayfa ve 4 varaktan ibarettir. Lâyihanın sonunda

¹¹⁰ “Muhtasar Terceme-i Hâl”, Özer Ali Önkal Arşivi.

¹¹¹ *Cumhuriyet*, 5 Eylül 1934, s. 4.

¹¹² Hikmet Paşa’nın vefat tarihine ilişkin bilgi, sayın Özer Ali Önkal Bey tarafından lütfedilmiştir.

¹¹³ *Cumhuriyet*, 5 Eylül 1934, s. 4.

¹¹⁴ *Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi*, s. 10.

¹¹⁵ Eserin kapağı için bu makalenin ekler kısmına (EK-2) bakınız.

bazı Avrupa devletlerindeki bahriye ümera ve zabitlerinin unvanları ve bunların Osmanlı Devleti'ndeki karşılıklarını gösteren bir liste mevcuttur.

4.4. Terakkiyât-ı Cedîde-i Bahriye: Eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde (T.Y. 4177) kayıtlı olup 113 sayfadan ibarettir. Eser, aynı isimle 1897 senesinde Bahriye Matbaası tarafından basılmıştır. Hikmet Bey bu çalışmasını Fransızca yazılmış bir kitabı esas alarak hazırladığını, İngilizce, Fransızca ve Rumca olarak konuya dair bazı kitap ve dergilerden de istifade ettiğini açıklamaktadır. İnşaat-ı Bahriye, Bahriye-i Harbiye ve Bahriye-i Ticariye ana başlıkları bulunan eserin bazı kısımları resimlerle desteklenmiştir. Birinci bölümde gemi ve vapurların inşasına ilişkin teknik ayrıntılar, ikinci bölümde büyük harp gemilerinin silahları, düvel-i muazzama ile diğer bazı devletlerin donanma ve bahriyeleri hakkında malumat verilmiştir. Son bölümde ise ticaret gemileri, yolcu vapurları ve gezinti gemileri hakkında bilgi paylaşılmıştır.

4.5. Karadeniz Kılavuzu: Hikmet Bey tarafından tercüme edilen bu eser, önce Bahriye Nezareti'nin süreli resmi yayını olan *Mecmua-i Fünûn-ı Bahriye*'nin 1891-1893 yılları arasında yayınlanan muhtelif sayılarında tefrika edilmiştir. Daha sonra kitap hâline getirilmiş ve Bahriye Erkân-ı Harbiye Dairesi'nin onayından geçtikten sonra 1896 yılında (H. 1314) Matbaa-i Bahriye'de basılmıştır. Karadeniz'e seyahat edecek gemicilere rehber olmak üzere hazırlanan 418 sayfalık eser, İngiltere Bahriye Nezareti tarafından seri hâlde neşrolunan Karadeniz Rehberi adlı eserlerden yararlanılarak hazırlanmıştır. Eser basıldıktan sonra bir nüshası Padişaha takdim edilmek üzere Yıldız Sarayı'na gönderilmiştir.¹¹⁶ Eserin matbu bir nüshası Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

4.6. Tahtelbahirler ve Göreceklere İşler: Denizaltılar ve işlevleri hakkında yazıldığı anlaşılan bu eser, 26x18,5 cm ebadında ve 129 sayfa olup 1318 yılında İstanbul'da basılmıştır.¹¹⁷

4.7. Harb Zamanında Sefâin-i Ticâriye ve Hamûleleri: (Mütercimi: Mehmet Hikmet), Bahriye Matbaası, İstanbul 1330, 51 sayfa. Eser, İngiltere Bah-

¹¹⁶ DTA, BN. 435/16666. Bahriye Nezareti'nin 31 Ocak 1897 tarihli arz tezkeresi.

¹¹⁷ *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi*, Hazırlayanlar: Ekmeleddin İhsanoğlu- Ramazan Şeşen-M. Serdar Bekar-Gülcan Gündüz, I. Cilt, İstanbul 2004, s. 209.

riye İstihbarat Şubesi tarafından hazırlanan İngiliz askerî ceridelerinden tercüme edilen bilgilerin bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. Eserin matbu bir nüshası Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

4.8. Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi: Bahriye Matbaası, İstanbul 1315, 56 sayfa, 39 cm. Hikmet Bey'in Süleyman Nutki Bey ile birlikte hazırladığı bu eserin basım yılı dış kapakta 1317, iç kapakta ise 1315 olarak yazılıdır. Eserin matbu bir nüshası Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

4.9. Diğer Eserleri: Hikmet Bey tarafından hazırlanan ve yukarıda künyeleri verilen telif ve tercüme eserlerin hâricinde Maarif Nezâreti'nin izniyle *Terbiye-i Etfâl* adlı bir eseri, *Âyine-i Efâl-i Lisân-ı Fransevî* adlı Türkçe-Fransızca matbu bir eseri, Mecmûa-i Fünûn-ı Bahriye'nin eki olarak Matbaa-i Bahriye'de basılan *Denizde İntişâr-ı Revgan*¹¹⁸ ve yine aynı şekilde *Almanya'da Müdafaa-i Sevâhil*, *İngiliz Zirhlisi Viktorya'nın Sûret-i Garkı* adlı mufassal ve resimli bir eseri mevcuttur. Adı geçen bu son eserleri ile *Heyet-i Fülkiye*, *Sûret-i Keoâkib* ve *Sihhatnüümâ-yı Bahriyyûn* adlarında basılmamış eserlerinin bulunduğu bilgisi, Hikmet Bey tarafından Sicil-i Ahvâl Umumi Komisyonu'na takdim edilen tercüme-i hâl varakasında ifade edilmektedir.¹¹⁹ Bunun yanı sıra Bahriye Nezâreti'nin resmî süreli yayınlarından olan *Ceride-i Bahriye* ile *Mecmua-i Fünûn-ı Bahriye*'de yayınlanan telif ve tercüme çok sayıda makalesi mevcuttur.¹²⁰

¹¹⁸ Mehmet Hikmet, "Denizde İntişâr-ı Revgan", *Mecmua-i Fünûn-ı Bahriye*, Yıl 1, Sayı 7 (Kânun-ı evvel 1305), s. 269-273; aynı mecmua, Yıl 1, Sayı 8 (Kânun-ı sâni 1305), s. 292-301; aynı mecmua, Yıl 1, Sayı 9 (Şubat 1305), s. 344-355; aynı mecmua, Ağustos 1308, s. 201-231.

¹¹⁹ DTA, BH.SAİD. 18958/30, Lef 5; BN. 382/13844.

¹²⁰ Bu makalelerden biri için bkz. Mehmet Hikmet, "Almanya'da Müdafaa-i Sevâhil Tanzimatının Mevadd-ı Mühimmesi", *Mecmua-i Fünun-ı Bahriye*, Mayıs 1306, s. 86-95. 1889-1914 yılları arasında Bahriye Nezâreti tarafından iki haftada bir yayınlanan *Ceride-i Bahriye* ve ayda bir yayınlanan *Mecmua-i Fünun-ı Bahriye* adlı süreli yayınların, bu makalenin hazırlanması sırasında yapılan araştırmalarda tam koleksiyonlarına ulaşmak mümkün olamamıştır. Ulaşıldığı takdirde yapılacak incelemelerde eğer varsa Mehmet Hikmet Bey'in diğer telif ve tercüme makalelerine erişim imkânı da doğacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada son dönem Osmanlı bahriyesinde önemli makamlarda bulunan Mehmet Hikmet Paşa'nın hayat hikâyesi ele alınmış ve askerî faaliyetleri tespit edilmiştir. Başarılı bir eğitim hayatı geçiren Hikmet Paşa'nın Bahriye Mektebi'nden sınıf ikincisi olarak mezun olması onun bu başarısındaki göstergelerinden biridir. Hikmet Paşa'nın hayatı incelendiğinde onun ehliyet ve liyakat sahibi olup bahriye mesleğine büyük ilgi duyduğu, bu durumun onu görevli olduğu işlerde oldukça aktif ve başarılı bir konuma getirdiği görülmektedir. Meslek hayatındaki başarılarının yanı sıra Sultan II. Abdülhamit'in oğlu Burhanettin Efendi'ye hoca olarak tayini, Yıldız Sarayı'na padişah yaveri olarak atanması ve Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa'nın damadı olması gibi hususlar da dikkate alındığında Hikmet Paşa'nın emsallerine nazaran biraz daha ön planda olmasına kapı aralamıştır. Bu durum aynı zamanda ikbal basamaklarını hızla çıkmasını sağlamıştır. 1892'de binbaşı, 1893'te kaymakam (yarbay), 1896'da miralay ve üç yıl sonra ise miraliva rütbesine hızla terfi etmesi bunun göstergesidir. Rütbe terfilerini kısa sürede almasının, onun meslek hayatındaki çalışkanlığı ve başarılarıyla ilgili olduğu kadar, karar alma mercilerine olan yakınlığıyla da ilgili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

1897 yılında atandığı ve 11 yıl boyunca sürdürdüğü Bahriye Müze ve Kütüphane İdaresi müdürlüğünün Hikmet Bey'in meslek hayatında önemli bir yeri olmuştur. Bu kurumun tesisi, teşkili ve geliştirilmesine ilişkin yaptığı çalışmalar ayrı bir kıymet taşımaktadır. Tersâne-i Âmire bünyesinde Terzihane'nin açılışına da öncülük eden Hikmet Paşa, iyi derecede İngilizce ve Fransızca bildiğinden gemi inşasına nezaret etmek üzere resmî görevle Amerika Birleşik Devletleri'ne ve bazı Avrupa ülkelerine gönderilmiştir. Bu vesileyle gittiği ülkelerin deniz ticaretini, bahriye teşkilatını, tersane ve donanma gemilerini inceleme imkânı bulmuştur. Buna ilişkin tecrübe ve görüşlerini yazmış olduğu çok sayıdaki telif ve tercüme eserinde, makalelerinde ortaya koymuştur. Bu yönüyle Hikmet Paşa, döneminin eli kalem tutan, aydın bahriye ümerası arasında yer almıştır.

Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa'nın vefatı (1903) ve Sultan II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinden (1909) sonraki yıllarda ise Hikmet Paşa zor günler geçirmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrası oluşan yeni askerî ve sivil

iktidar eliti ve bilhassa İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından Hamidiye dönemi ricalinden olduğu gerekçesiyle İstanbul'dan uzaklaştırılmış ve bir bakıma sürgüne, Basra'ya gönderilmiştir. Bu tayine karşı aldığı tavır üzerine Divan-ı Harbe sevk edilmişse de beraat etmiştir. Kendince münasip görmediği bir takım uygulamalara ve haksızlıklara itiraz etmekten çekinmeyen Hikmet Paşa, gösterdiği gayret ve başarılarının da takdir edilmesini isteyen bir tavır sergilemiştir. Bu yönüyle, yetenekli, çalışkan ve başarılı gibi, bu makalede sıklıkla vurgulanan vasıflarının yanında kendine güvenen, cesur ve özgün bir karakter taşıdığını da söyleyebiliriz.

Trablusgarp ve Balkan Harbi yıllarında İzmir Komodoru olarak görev yapan Mehmet Hikmet Paşa'nın, bu dönemdeki gerek İzmir limanının tahkimine yönelik gerekse Balkanlardan Müslüman ahalinin Anadolu'ya denizyoluyla nakli için yaptığı işler takdirle karşılanmıştır. 1914 yılının başlarında emekliliğe sevk edilen Hikmet Bey'in, 1934 yılında vefat edene kadar geçirdiği 20 yıllık hayatına dair ise şimdilik fazla bir malumat mevcut değildir.

KAYNAKÇA

1. Arşivler

1.1. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlık Osmanlı Arşivi [BOA]

Bâbîâli Evrak Odası (BEO.):

2255/169113; 2257/169236; 3301/247527; 3423/256657; 3556/266641;
3571/267760 ;

3679/275863.

Dâhiliye Nezareti Mütenevvia (DH.MTV): 14/1.

Dâhiliye Nezareti Muhâberât-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ.): 86-1/6.

Dâhiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Defterleri (DH.SAİD.d.): 153/39.

İrade Bahriye (İ.BH.): 8/18; 8/1327

İrade Hususî (İ.HUS.) : 112/1321.

İrade Taltif (İ.TAL.): 240/1318, 456/1326.

Yıldız Mütenevvia (Y.MTV.): 41/88; 306/140.

Yıldız Perakende Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AJZ.): 40/27

Yıldız Perakende Askerî (Y.PRK.ASK.): 35/68; 51/40; 51/41; 54/35; 192/73;
206/57; 226/103.

1.2. Deniz Müzesi Komutanlığı, Deniz Tarihi Arşivi [DTA]

Bahriye Nezareti Sicill-i Ahvâl İdaresi (BH.SAİD.) : 18958/30.

Bahriye Vekâleti (BV.): 270/5669.

Bahriye Nezareti (BN.): 220/5846; 238/6630; 382/13844; 408/15204;
424/16045; 424/16046; 435/16666; 438/16949; 451/17870; 661/26430.

Mülga Bahriye Nezareti (MBN.): 481/24; 666/277; 677/381.

Bahriye Nezareti Mektubi Kalemi (MKT.): 7385/19-20; 7543/142 ; 7578/183;
7596/133; 1062/35; 1479/193.

Şura-yı Bahriye Defterleri (ŞUB.d.): 54/28; 657/172; 669/24; 676/47; 731/102;
739/6.

Tersane (TRS.): 1653/39.

Bahriye Nezareti Yoklama Kalemi Defterleri (YKL.d.): 3942/81.

Fotoğraf Arşivi Koleksiyonu: AA.605-606.

2. Kitap ve Makaleler

AKKAYA, Tayfun, "İstanbul Deniz Müzesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, İstanbul 2001, s. 304-305.

ARTUÇ, Nevzat, "Osmanlı Devleti'nin Son Dönem Irak Politikasına Bir Örnek: Nazım Paşa'nın Bağdat Valiliği (25 Kasım 1909-15 Mart 1911)", *Belleten*, Cilt: LXXIV, sayı 271 (Aralık 2010), s. 833-870.

Bahriye Müzesi Katalogu, (Hazırlayan: Ali Sami), Bahriye Matbaası, İstanbul 1333/1917.

CEYLAN, Ebubekir, *The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization and Development in the Nineteenth-Century Middle East*, I.B. Tauris, London, 2011.

ÇAKMAK, Aydın - Süleyman Beyoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Bir Modernleşme Uygulaması Olarak Ataşenavallık", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 66 (2017/2), İstanbul 2017, s. 77-106.

ÇETİNSAYA, Gökhan, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, Routledge, London, 2006.

ÇOKER, Fahri, *Deniz Harp Okulumuz 1773*, Deniz Basımevi Md.lüğü, İstanbul 1977.

GÖRGÜLÜ, İsmet, *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922*, TTK Yayınları, Ankara 1993.

GÜRÇAY, Lütfi, *Gemici Dili*, Deniz Matbaası, İstanbul 1943.

HUT, Davut, "II. Meşrutiyet Döneminde Bir Osmanlı Entelektüeli: Babanzade İsmail Hakkı (1876-1913)", *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği*, Prof. Dr. Cevedet Küçük Armağanı, Editörler: Zekeriya Kurşun-Haydar Çoruh, İstanbul 2013, s. 101-122.

KORKMAZ, Mehmet, "Balkan Harbi'nde Mısır Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin Türkiye'ye Yönelik Sağlık ve İnsanî Yardım Faaliyetleri", *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 10, sayı: 20, Ağustos 2012, s. 1-22.

KORKMAZ, Mehmet, "Denizin Saraylıları: Bahriye'de Osmanlı Şehzadeleri", *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi*, I, (2019), s. 42-65.

- KORKMAZ, Mehmet, "Kızıldeniz'de Rekabet: 1911-1912 Trablusgarp Harbi Sırasında Kızıldeniz'de Osmanlı-İtalyan Mücadelesi", *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 21, (Şubat 2013), s. 17-43.
- KUNTSAL, Ender, *Osmanlı Bahriyesi'nde Bir Amerikalı: Bucknam Paşa*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- KURŞUN, Zekeriya, *Basra Körfezi'nde Osmanlı İngiliz Çekişmesi: Katar'da Osmanlılar (1871-1916)*, TTK Yayınları, Ankara 2004.
- KURT, Burcu, *Osmanlı Irak'ında İngiliz Nüfuzuna Tepkiler: Dicle ve Fırat'ta Seyri-i Sefain İmtiyazı Teşebbüsü (1909-1913)*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul 2009.
- KURT, Burcu, "Irak'ta "Muktedir" ve "Müşteki" Bir İttihatçı: Süleyman Nazif Bey'in Basra Valiliği", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, Yıl: 2012, s. 155-179.
- KURT, Burcu, *Osmanlı Basra'sında Devlet ve Toplum 1908-1914*, Küre Yayınları, İstanbul 2015.
- Müze ve Kütüphane İdaresinde Mevcut Âsâr-ı Nefise ve Kütüb-i Mütenevvia Fihristi*, (Hazırlayanlar: Miralay Hikmet-Binbaşı Süleyman Nutki), Bahriye Matbaası, İstanbul 1315.
- Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi*, Hazırlayanlar: Ekmeleddin İhsanoğlu- Ramazan Şeşen-M. Serdar Bekar-Gülcan Gündüz, I. Cilt, IRCICA Yayınları, İstanbul 2004.
- SERTOĞLU, Midhat, *Osmanlı Tarih Lûgatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986.
- Süleyman Nutki Bey'in Hatıraları*, Haz. Nurcan Bal, DZKK. Yayınları, İstanbul 2003.
- Süleyman Nutki, *Kamus-ı Bahrî*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1917.
- Süleyman Nutki, "Bahriye Müze ve Kütüphanesi", *Donanma Mecmuası*, Sene 4, Sayı 31-7 (Eylül 1328), s. 347-352.
- ŞAFAK, Nurdan, *Osmanlı – Amerikan İlişkileri*, OSAV Yayınları, İstanbul 2003.
- ÜNVER, Metin, "A Lesser Known Branch in the Ottoman Imperial Dockyard: Tir-i Guverte", *Between Continents, Proceedings of the Twelfth Symposium on Boat and Ship Archaeology*, ed. Nergis Günsenin, İstanbul, Türkiye, 7 - 12 September 2009, Ege Yayınları, İstanbul 2012, s.189-193.
- YILDIZ, Gültekin, *Osmanlı Devleti'nde Askerî İstihbarat (1864-1914)*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2019.

ZONARO, Fausto, *Abdülhamid'in Hükümdarlığında Yirmi Yıl, Fausto Zonaro'nun Hatıraları ve Eserleri*, Hazırlayan: Cesare Mario Trevigne, Çevirenler: Turan Alptekin-Lotto Romano, YKY Yayınları, İstanbul 2008.

3. Basılmamış Tezler

HUT, Davut, XIX. Asrın İkinci Yarısında Basra Gümrüğü, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999.

KORKMAZ, Mehmet, Basra Körfezi'nde Osmanlı Denizcilik Faaliyetleri (1847-1914), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018.

4. Süreli Yayınlar

Bahriye Salnâmesi, Onuncu Def'a, Matbaa-i Bahriye, (Hicrî 1317).

Ceride-i Bahriye, Sayı: 18, 6 Şubat 1305.

Ceride-i Bahriye, sayı: 38, 11 Kasım 1890.

Ceride-i Bahriye, Sayı: 391, 2 Teşrin-i Evvel 1324.

Ceride-i Bahriye, Sayı: 405, 22 Kanun-ı sâni 1324

Ceride-i Bahriye, Sayı: 473, 20 Mayıs 1326.

Cumhuriyet, 5 Eylül 1934.

İkdam, 27 Nisan 1901, 8 Mayıs 1901; 8 Haziran 1903; 25 Haziran 1903.

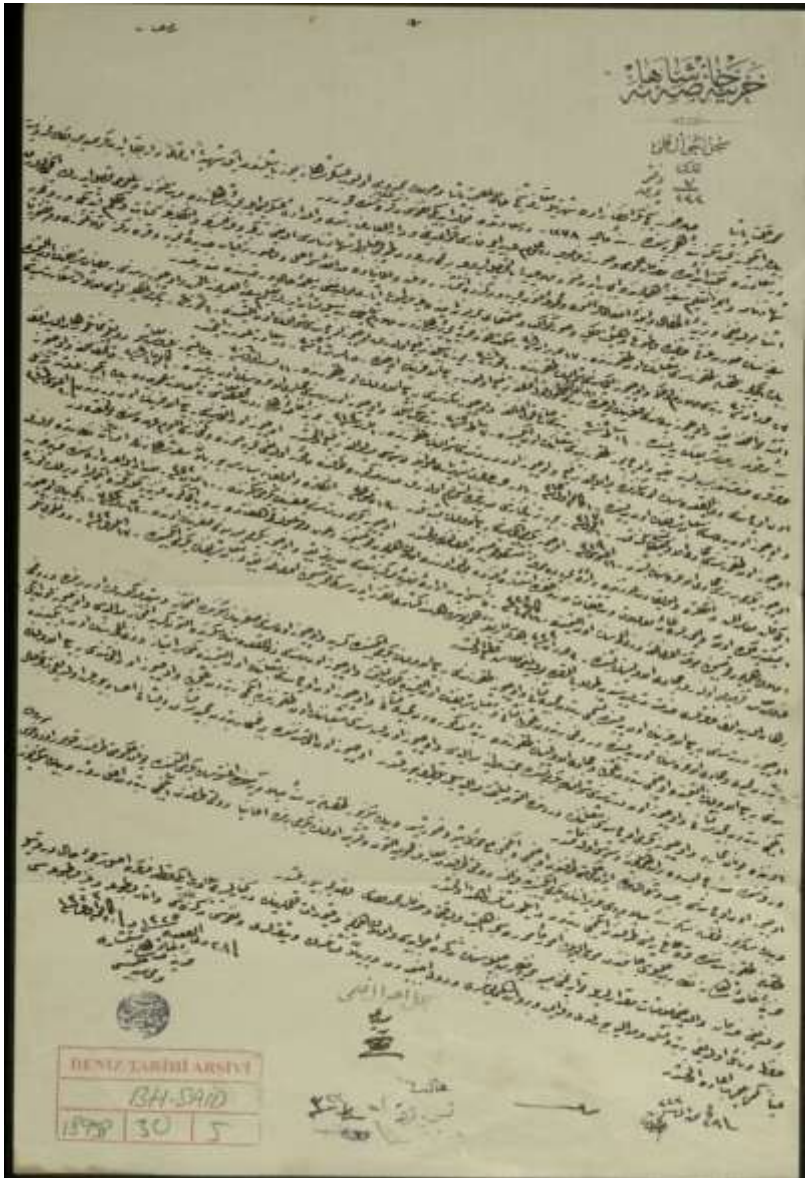
Malumat, Sayı: 771, 4 Temmuz 1315.

Mecmua-i Fünun-ı Bahriye, Sayı: 7-9, (Kanun-ı Evvel-Şubat 1305); Mayıs 1306; Ağustos 1308.

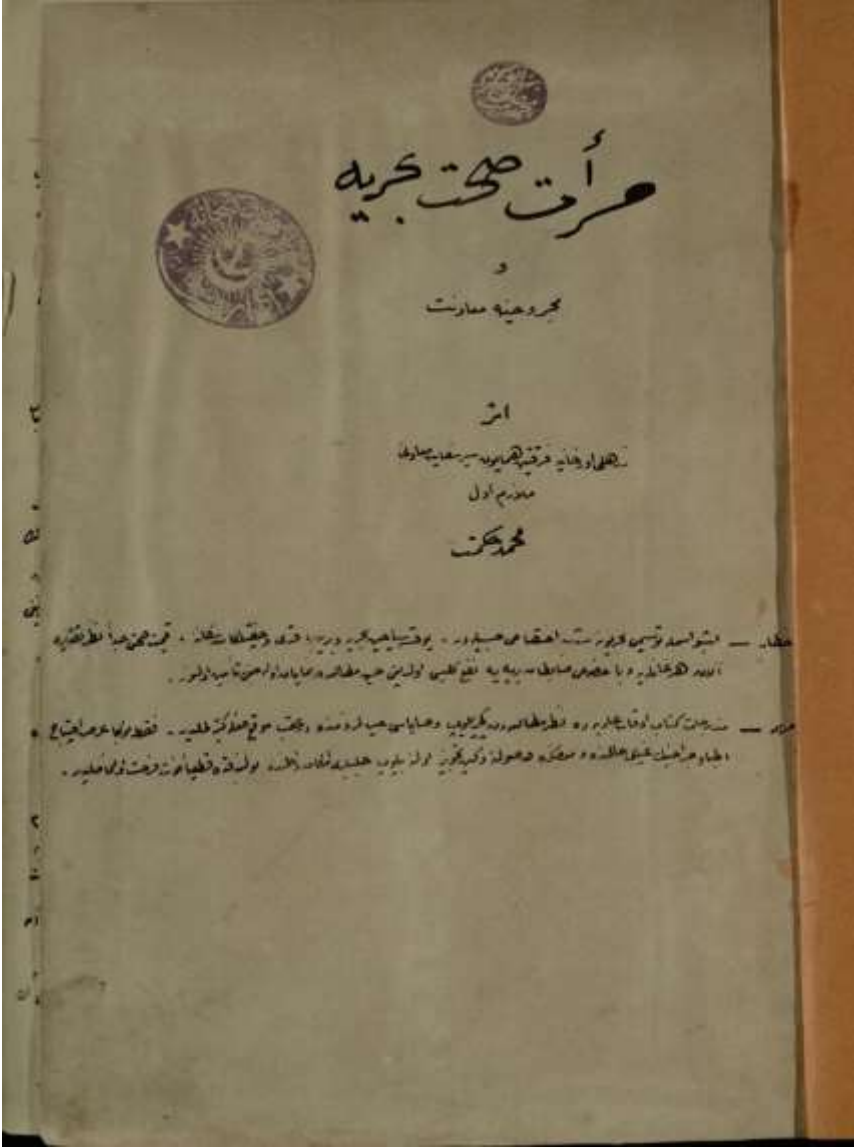
Salnâme-i Bahrî, Matbaa-i Bahriye, sene 1307.

Tercümân-ı Hakikat, Sayı: 5869-669, 1 Eylül 1897.

EKLER



EK-1: Hikmet Paşa'nın Hazine-i Hassa Sicill-i Ahval Komisyonu'na Sunduğu 2 Ocak 1908 Tarihli Özgeçmişi. (Kaynak: DTA, BH.SAİD. 18958/30. Lef 5).



EK-2: Hikmet Bey'in *Mir'at-i Sıhat-i Bahriye ve Mecruhîne Muâvenet* adlı yazma eserinin ilk sayfası. (Deniz Müzesi İhtisas Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü. Y. 13378).



EK-3: Hikmet Bey, Bahriye ve Müze Kütüphane İdaresi Müdürlüğü Yaptığı Dönemde Müzenin Kütüphanesinde Personel ile Birlikte (Sağdan 3. sırada). Onun hemen sağına ise Muavini Binbaşı Süleyman Nutki Bey bulunmaktadır. (Kaynak: Deniz Müzesi Fotoğraf Arşivi Nu: AA. 605).



EK-4: Mirliva Hikmet Paşa'nın Bir Fotoğrafı. Fotoğrafın altında "Müze-i Bahrî Müessislerinden Mirliva Hikmet Paşa" yazısı bulunmaktadır. (Kaynak: Deniz Müzesi Fotoğraf Arşivi, Nu: AA.606).

“FOUNDER DIRECTOR OF THE NAVAL MUSEUM AND LIBRARY
ADMINISTRATION MEHMET HIKMET (SALAHOR) PASHA (1863-1934): HIS
LIFE, MILITARY ACTIVITIES AND WORKS”

Abstract

Mehmet Hikmet Pasha worked in various departments and commissions of the Ottoman Navy after his graduation from Turkish Naval Academy (Bahriye Mektebi) in 1882. He served as a naval attaché inside the Embassy in Athens. During the reign of Abdulhamit II, he became the Sultan's aide-de-camp at Yıldız Palace. In 1897, he was appointed to the founding director of the Naval Museum and Library Administration and the opened of Tailor House (Terzihane) in Imperial Arsenal (Tersane-i Âmire). In the following years, Hikmet Pasha had accomplished many different high-level missions in the navy and accomplished successful works. Afterwards he was sent to many European countries and USA with an official duty to inspect the construction of ships. He found the opportunity to examine the maritime trade, naval organization, shipyards and ships of several countries. His experience and opinions on this subject can be followed from his published works. Despite the fact that Hikmet Pasha had important positions in the late Ottoman navy and had many copyrighted and translated works, there is not much information about the current literature. This study aims at revealing the life story of Mehmet Hikmet Pasha (1863-1934), who worked in important positions of late Ottoman navy.

Keywords

Mehmet Hikmet (Salahor) Pasha, Naval Museum and Library, Museology, Librarianship, Ottoman Navy

DOĞU'DAN BATI'YA KÜLTÜR VE SANAT
ETKİLEŞİMİNDE OSMANLI ÇATMA
YASTIK YÜZLERİNİN YERİ VE ÖNEMİ *

Sumiyo OKUMURA **

ÖZET

Osmanlı döneminde sıkça kullanılan çatma kadife yastık yüzleri, Türklerin geleneksel yaşam biçimini yansıtmaktadır. Osmanlı yastık yüzlerinde görülen kompozisyona baktığımızda, yastığın kısa kenarlarında yer alan nişli bordürlerin, Mısır'daki Memlüklerin yastıklarına çok benzediğini görmekteyiz. Aslında bu nişli kompozisyon, Doğu'daki Budizm'e ait dini kumaş panolarında görülen kompozisyon ile de oldukça yakınlık göstermektedir. Bunun sebebinin Osmanlıların kısa süreliğine de olsa Tebriz'i ve daha sonra Kahire'yi ele geçirmesiyle birlikte, yerli sanatkâr ve ustaları Osmanlı sarayına getirmesinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Saraya getirilen yabancı sanatkârlar ve ustalar, yaşadıkları yerlerden getirdikleri kültürü ve sanatı, yerleştikleri yerde de yaşatmaya devam etmiş ve orijinal anlamını yitirmiş desenleri ve kompozisyonları bir dekoratif unsur olarak kullanmışlardır. 16. yüzyıl ortasına gelindiğinde, bu kompozisyonun artık yastık yüzlerini oluşturan bir kalıp haline geldiği ve daha sofistike bir şekilde geliştiği görülmüştür. 17. yüzyılda ise sadece kadifeden değil, halıdan yapılan yastık yüzlerinin de yaygın hâle geldiğini, bugün mevcut olan eserlerden anlamak mümkündür. Bu makalede, Doğu ile Batı'nın bir sentezi olan çatma yastık yüzlerinde görülen kompozisyon üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler

İpekli kadife, çatma, yastık yüzü, Osmanlı kadife kumaşları, niş, sanatkârlar, sanatın himayesi.

* Makalenin geliş tarihi: 03.03.2020 / Kabul tarihi: 20.05.2020

** Dr., Sanat tarihçisi./ okumuras@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0001-7021-50580>)

Giriş

Osmanlı döneminde sıkça kullanılan çatma kadife yastık yüzlerinde, kısa kenarlarında nişli bordürün yer aldığı görülür. Bugüne kadar Osmanlı kumaşları ve kadife dokumacılığı üzerine Tahsin Öz, Nevber Gürsu, Nurhan Atasoy, Halil İnalçık, Hülya Tezcan, Hülya Bilgi, Patricia Baker, Louise W. Mackie ve Amanda Phillips gibi kıymetli araştırmacılar tarafından değerli çalışmalar yürütülmüştür. Ancak, yastıklarda görülen bu özellik hakkında derinlemesine pek inceleme yapılmadığı fark edilmiştir. Yastık yüzlerinde görülen nişli kompozisyonların nereden kaynaklanmış olabileceğini düşündüğümüzde, ilginç benzerlerini Mısır'daki Memlûklerin yastıklarında, ayrıca Mısır ve Osmanlı Kâbe perdelerinde ve Mısır'da dokunan halılarda da değişik şekillerde görmek mümkündür. Makalede, Osmanlı kadife ve çatma yastık yüzlerinde görülen nişli kompozisyon üzerine inceleme yapmak amacıyla, ilk olarak Osmanlı dönemine gelinceye kadarki gelişim süreci ele alınacak, sonra yastık yüzlerinde sıkça kullanılan çatma kadife dokumacılığı üzerinde durulacak, ardından yastık yüzlerindeki desenler ve kısa kenarlarında görülen nişli bordürleri konu edilecektir. Son olarak da batılılaşmasından sonra nişli kompozisyonun nasıl değiştiği, Osmanlı egemenliği altındaki Yunan/Ege adalarında benzer yastık yüzlerinin üretilmesi ve bugünkü yastık yüzleri hakkında bilgiler verilecektir.

1. Osmanlı Öncesinde Yastıklar

Minder anlamına da gelen yastık kelimesi, Türkçe olup "yastuq"tan gelmektedir.¹ Bugün örnekleri pek kalmamış ise de, Yakınoğu'da halı, hasır, keçe ve yer minderlerinin dışında yastıkların da kullanılmış olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. İslamiyet'ten önce Irak'ın güneydoğu'sunda bulunan Maysan'da üretilen dokumalar arasında yastık/baş yastığı (wasida) bulunduğunu; 10. yüzyılda Abbasiler döneminde Buhara'da halılar, düz dokumalar, elbise, yastık (balish), seccade ve çizgili Funduki mantolar (burd) dokunan bir imalathanenin yer aldığını; İran'da, Şiraz'a yakın Gundican'dan halılar, perdeler ve yastıkların (mak'ad) her bölgeye gönderildiğini ve Ha-

¹ Kaşgarlı Mahmûd, *Divânü Lugâti't-Türk*, (çev. ve düz. Seçkin Erdi vd.), İstanbul 2005, 670.

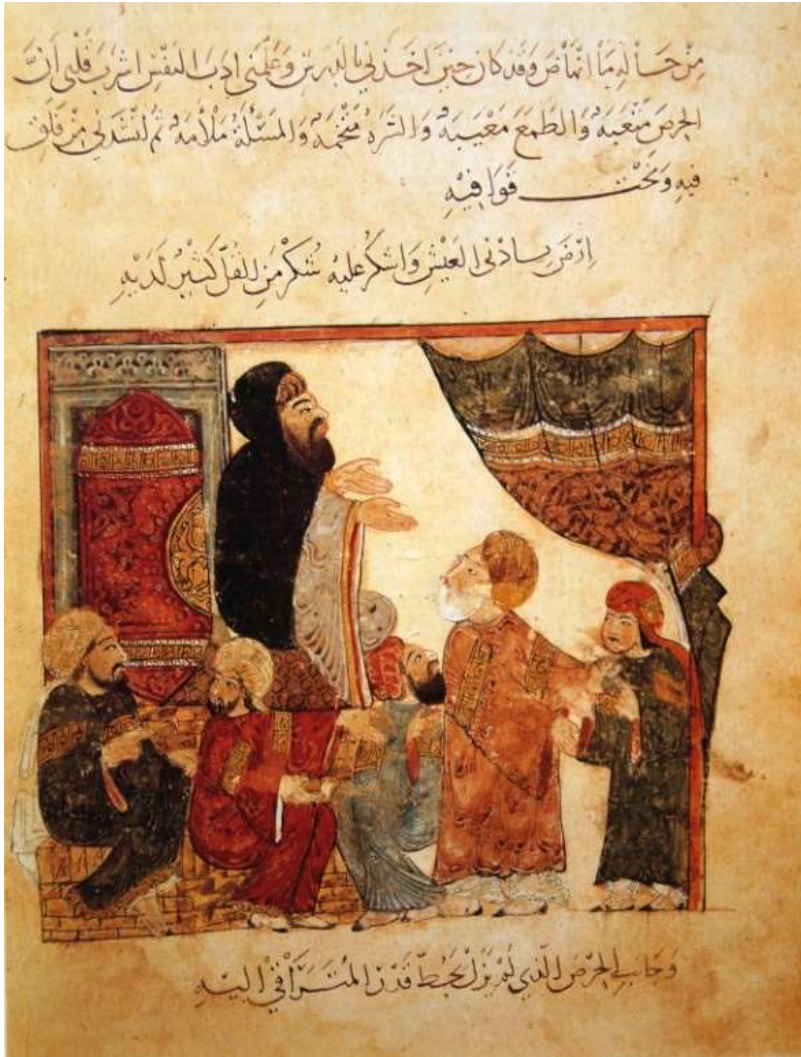
rizm'de yastık (ruy-i mikhadda) için kullanılan kılıfın üretildiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz.² Ayrıca İstahri, Makdisi ve İdrisi'nin, Ermenistan'ın o dönemdeki başkenti Dabil (Dovin)'de yünlü giysi, halılar, kemerler (tikka) ve kırmızı renge boyanmış başka türlü Ermeni kumaşlarıyla birlikte, baş yastığı (wasida) ve yastıklar (maka'id)'in da üretildiğinden bahsettiklerini, Serjeant'ın araştırmasından bilmekteyiz.³ İbn-i Havkal'a göre, Ermeni yastıkları (maka'id) ve halıları (ankhakh), başka yerde üretilen benzerleriyle muadil değildir.⁴ Kaynaklarda, yastıkların rengi ve şekli ifade edilmemiş olsa da minyatürlerden, halı ve keçe yer yaygılarının dışında, kare şekilli minderler ile beraber silindirik şeklinde yastıkların tasvir edildiği görülebilmektedir.⁵ (Resim 1)

² R. B. Serjeant, *Islamic Textiles, Material for a History up to the Mongol Conquest*, Lebanon 1972, 33, 50, 97, 105.

³ R. B. Serjeant, *a.g.e.*, 64, 65 ve 67.

⁴ R. B. Serjeant, *a.g.e.*, 64.

⁵ Silindirik yastık tasvirleri için bkz. *Maḳāmâtü'l-Ḥarîri'* den detay. "Ebû Zeyd ve oğlu, kadî'nun önünde", Paris Biblioteque Nationale, ms arabe 5847 (Hariri Schefer), fol. 114 verso; *Kelile ve Dimne'* den bir sayfa, Nasrullah Münşi, TSM.H. 363, 5b-6a.



Resim 1: "Ebû Zeyd ve oğlu Kadı'nın önünde", *Maqāmātū'l-Harīrī'* den detay. 13. Yüzyıl. Paris Biblioteque Nationale, ms arabe 5847 (Hariri Schefer), fol. 114b. (*Tissus d'egypte, Témoins du monde arabe VIIIe-XVe siècles* 1993, 30)

Büyük, uzun ve kısa kenarları büzülmüş olan silindirik yastıklar, Anadolu'da Bizans döneminde de görülür. Kapadokya mağaralarındaki fresklerde, minder gibi büyük yastıkların dışında, kenarları bağlanmış silindirik yastıklar da görmek mümkündür.⁶ (Resim 2)



Resim 2: “Doğum” konulu freskten detay. Tokalı Kilisesi, 10. Yüzyıl sonu - 11. Yüzyıl başı, Kapadokya (Ömer Demir, *Open Air Museum Göreme Maccan*, Ankara 2008, 39).

⁶ Kapadokya'daki Tokalı Kilisesi ve Karanlık Kilisesi'ndeki duvar fresklerinde yastık tasvirleri görülebilmektedir.

Timur döneminde Semerkand'a seyahat eden Ruy González de Clavijo, Bizans İmparatoru II. Manuel (1391-1425) yönetimi altındaki İstanbul'u ziyaret eder. 1403 senesinin 28 Ekim Pazar günü, İmparator II. Manuel tarafından kabul edildiğinde Clavijo, İmparator'un yüksek bir sedir üzerine oturmuş olduğunu ve arkasında altın sirmalarla işlenmiş siyah kadife bir yastığın bulunduğunu ifade eder.⁷ Uzun ve kenarı bağlanmış renkli yastıkların 15. yüzyıl ve sonraları İran⁸ ve Hindistan'da⁹ da kullanıldığı, ayrıca bunların kumaştan yapılmış olduğu minyatürlerden anlaşılmaktadır. (Resim 3) Bu tür silindirik yastıkların, Osmanlı döneminde de kullanılmaya devam edildiği, örnekleri pek kalmasa da mevcut minyatürlerden görülmektedir.¹⁰ (Resim 4) Bu silindirik şekilli yastıklar günümüzde hâlen kullanılmaktadır.

⁷ Ruy Gonzalez de Clavijo, *Timur Devrinde Semerkand'a Seyahat*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, 36.

⁸ Yastık tasvirli İran minyatürlerinden örnek olarak bkz. Nizami ve Emir Hüsrev Dihlevi (Mürşid Alaeddin Muhammed ve Şeyh Mürşid Alaeddin tarafından kopya edilmiştir), *Hamse*, TSM.H.1008, y. 35b-36a., 1490-1491, Şiraz, İran; "Uzanan şehzade", the Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, Washington D.C. S1986.300 (Vever Collection).

⁹ Hint minyatürlerin detayı için bkz. "Cihangir Şehzade Hürrem'e başlık süslemesini hediye ederken", *Windsor Padshahnama*, Payag, Hindistan, c. 1640, The Royal Collection, Windsor (RCIN 1005025) ve "Cihangir Deccan'dan dönen Şehzade Hürrem'i kabul ederken" (sol tarafındaki resim, Murar tarafından tasvir edildi), *Windsor Padshahnama*, Hindistan, c. 1640, The Royal Windsor Collection, Windsor (RCIN 1005025), bkz. Linda Komaroff (ed.), *Gifts of the Sultan, The Arts of Giving at the Islamic Courts* (Los Angeles, 2011), 170 ve 172.

¹⁰ Silindirik yastık tasvirli Osmanlı minyatür örnekleri için bkz. "Ferhad, Şirin'in huzurunda", Şeyhi, *Hüsrev ü Şirin* (1499), UUL, O, Vet.86, y.136b; "Hükümdarın meclisi", Hâtifi, *Hüsrev ü Şirin* (1498-9), NYMMA, 69.27, y.1a-2b; "Ferhad Gülnar'ın sarayında", Ali Şîr Nevâî, *Hamse* (1530-1), TSM, H.802, y.66a.; "Sultan III. Murad, Hoca Sadeddin ve Gazanfer Ağa", Gelibolulu Mustafa Ali, *Nusretname* (1584), TSM. H. 1365, y. 249b; "Sultan Murad'ın kitabı incelemesi", Su'ûdi, *Matali'ü's-sa'âde ve Yenabi'u's-siyâde* (1582), PBNF, Turc 242, y.7b.; "Hatice'nin evi konuklar için süsleniyor", *Siyer-i Nebi*, II. Cilt, TSM.H. 1222, s.88b.



Resim 3: “Cihangir Şehzade Hürrem'e başlık süslemesini hediye ederken”, *Windsor Padshahnama*. Payag, Hindistan, c.1640, Kraliyet Koleksiyonu, Windsor (RCIN 1005025). (Komaroff 2012: 171, F. 153)



Resim 4: “Sultan Murad'ın kitabı incelemesi”, Suûdî, *Matali'ü's-sa'âde ve Yenabi'u's-siyâde*. 1582, PBNF, Turc 242, y.7b. (Bağcı ve diğerleri, *Osmanlı Resim Sanatı*, Ankara 2012, 190, K. 153)

2. Osmanlı Döneminde Kadife Dokumacılığı ve Çatma Yastık Yüzleri

İstanbul'un fethinden sonra Osmanlıların Türk geleneği, kültürü ve yaşam biçimine bağlı olarak saraylarda ve konaklardaki hayatlarında, oturdukları divanlarda arkaya yaslanmak için daha yassı ve düz şekilli kadifenin bir türü olan çatma ile yastıkların yapıldığı bilinmektedir.¹¹ (Resim 5) Yastıklarda ipekli kemha ya da atlas dokumalarından daha çok çatma kadife dokumasının tercih edilmesindeki sebep olarak, arkaya yaslanıldığında aşağıya kaymaması, daha sıcak tutması ve kadifenin daha gösterişli olması gibi özellikleri söylenebilir.



Resim 5: "III. Murad, Dârüssaâde Ağası ve Has Oda ağalar", *Zübdetü't-Tevârîh*, 1583, TIEM, 1973, y. 88b. (Bağcı ve diğerleri, *a.g.e.*, 139, K. 103)

¹¹ Bkz. Hülya Bilgi, *Osmanlı İpekli Dokumaları Çatma ve Kemha* (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Müzesi, 2007), 90-127; Hülya Tezcan, "Osmanlı Konağında Bir Baş Odanın Tefrişi," *Ev Tekstili*, Yıl:1, Sayı:2 (Aralık 1993), 18; Amanda Phillips, *Weaving as Livelihood, Style as Status Ottoman Velvet in a Social and Economic Context, 1600-1750* (Oxford: Oxford University, 2011, basılmamış doktora tezi), 34-42; aynı yazar, "The Historiography of Ottoman Velvets, 2011-1572: scholars, craftsmen, consumers," *Journal of Art Historiography*, No. 6 (June 2012), 1-26.

Yastık yapımı için kullanılan kadife kumaşı, çözgü ile havları oluşturulan ipekli dokumadır. Havlar, özel tezgâhta takviyeli ipek çözgüler kullanılarak, çubuk ile oluşturulan ilmekleri kesilerek yapılmaktadır. Düz havlı kadife kumaşı dışında, çatma kadife kumaşı kaftan yapımı ve mefruşatlar için çok rağbet görmüştür. Çatmalar, genelde zemin kadife olup, desenleri gümüş klaptanla ya da tam tersi şekilde klaptanlı zemin üzerine havlarla oluşturulmuş desenlerle dokunmaktadır. Osmanlı kadifelerinin çoğu güvez renkli olup, bazen iki renkli bazen de üç renkli olarak dokunmuştur.

Kadifelerin, Osmanlılar tarafından üretilmeye başlanmadan önce, Anadolu'da Bizans ve Selçuklu şehirlerinde dokunmuş olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz.¹² İlhanlı Reşîdüddîn, Anadolu Selçuklu döneminde İlhanlı başkenti Tebriz'e her yıl Erzincan'dan 200 top kemha, 1,000 zira kadife ve başka Anadolu şehirlerinde dokunan 10.000 zira kırmızı renkli kumaşlar gönderildiğinden söz eder.¹³Niğbolu muharebesinde (1396) yaralanıp Osmanlılar tarafından esir alınan Alman seyyah ve yazar Johannes Schiltberger ise, Bursa'da güzel ipekli kumaşlar dokunduğunu ve İtalya'nın Venedik ve Lucca şehirlerine de ipek gönderildiğini¹⁴ ve ayrıca güzel kadifeler dokunduğunu anlatır.¹⁵Yaptığım araştırmada, Osmanlı kadife dokumacılığının Acemî doku-

¹² Bkz. Sumiyo Okumura, "Velvet and Patronage: The Origin and the Historical Background of Ottoman and Italian Velvets," *Cross Currents Land, Labor and the Port; Proceedings of the Textile Society of America 15th Biennial Symposium Proceedings* (Savannah/ USA, 2017)

<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1993&context=tsaconf> 2016: 13-15/18.

¹³ Halil İnalçık, *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 2008, 245, dipnot 5; Abdulhalik Bakır, "Ortaçağ İslam Dünyasında Dokuma Sanayi", *Belleten*, C.LXIV, S. 241 (Ankara, 2001), 767, dipnot 133.

¹⁴ Nurhan Atasoy vd., *İpek, Osmanlı Dokuma Sanatı*, İstanbul 2001,160, dipnot 68; Halil İnalçık, *a.g.e.*, 210; Hülya Tezcan'ın araştırmasında, Haçlı istilası yüzünden ipek dokuma ustalarının Bizans hakimiyeti altındaki Anadolu'dan Venedik'e yerleştiği ve böylece Venedik'in Ortaçağ ve Rönesans'ın en önemli ipek ve özellikle de ipek kadife dokumacılığının merkezi olduğundan bahseder. Bkz. Hülya Tezcan, "Topkapı Sarayı'nın Çatmaları," *Antikdekor*, Sayı 85 (Kasım-Aralık, 2004), 87.

¹⁵ Halil İnalçık, *a.g.e.*, 209-210; bkz. Okumura, "Velvet and Patronage"; aynı yazar, "Silk Velvets Identified as Byzantine: Were Silk Velvets Woven under the Byzantine Empire?", *Social Fabric: Deep Local to Pan Global; Proceedings of the Textile Society of America 16th Biennial Symposium Proceedings* (Vancouver / Kanada, 2019). <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2101&context=tsaconf>

macıları tarafından özel dokuma tezgâhı ile birlikte Bizans ve Selçuklu döneminde Anadolu'ya getirilmiş olduğunu, Arapça 'katıfa' ya da 'kadife' kelimesinin de bu kumaşlar ile birlikte yayılmış olduğunu tespit ettim.¹⁶ Ancak Osmanlı'dan önceki dönemde Anadolu'daki siyasi karmaşa nedeniyle, lüks ve pahalı olan ipekli kadife dokumalarının seri üretimi için ortamın hazır olmadığını söyleyebiliriz.¹⁷

Aynı dönemde Batı'da da kadife dokumacılığına başlanmış olup; 13. yüzyıl kayıtlarından Lucca'da kemha, kadife, atlas ve tafta cinsi kumaşların dokunduğunu, ayrıca 14. yüzyılda tek renk veya çok renkli birçok kadife çeşitlerinin üretildiğini yapılan araştırmalardan öğrenmekteyiz.¹⁸ Hatta 14. yüzyıl sonlarında, İtalyan kadifeler Orta Doğu'da aranan mallar arasına girmiş, Anadolu'ya ve Batı Avrupa'ya ihraç edilmiştir. Diğer yandan, kadife dokumacılığı için sadece Lucca'da değil, Floransa'da da 1460'larda ipekli kumaş imal eden 83 atölye bulunmakta, buralarda altın-gümüşlü kemha, tafta ve atlas kumaşları dışında kadifeler de dokunmaktaydı.¹⁹

¹⁶ Osmanlı kadife dokumacılığı hakkında bkz. Nurhan Atasoy vd. *a.g.e.*; Okumura, "Velvet and Patronage"; aynı yazar, "Silk Velvets Identified as Byzantine"; Phillips, "The Historiography of Ottoman Velvets."

¹⁷ Bkz. Okumura, "Velvet and Patronage"; aynı yazar, "Silk Velvets Identified as Byzantine."

¹⁸ Halil İnalçık, *a.g.e.*, 209-210. Avrupa'daki kadife dokumacılığı için bkz. Lisa Monnas, "Developments in Figured Velvet Weaving in Italy during the Fourteenth Century," *Bulletin de Liaison du Centre International d'etudes des Textiles Anciens*, vol. 63-64 (1986): 63-100; aynı yazar, *Merchants, Prices and Painters: Silk Fabrics in Italian and Northern Paintings, 1300-1500* (New Haven; London: Yale University Press, 2008); aynı yazar, "The Impact of Oriental Silks on Italian Silk Weaving in the Fourteenth Century," *The Power of Things and the Flow of Cultural Transformations, Art and Culture between Europe and Asia*, Lieselotte E. Saurma -Jeltsch and Anja Eisenbeiß (ed.), (Berlin; München: Deutscher Kunstverlag GmbH, 2010), 65-89; Sophie Desrosiers, "Sur L'Origine d'un Tissue qui a Participé à la fortune de Venise: le velours de soie", *La seta in Italia dal Medioevo al Seicento* (Venezia: Marsilio Editori, 2000), 35-61; Michael Peter, "A Head Start Through Technology: Early Oriental Velvets and the West", *Oriental Silks in Medieval Europe* (Abegg-Stiftung, 2016) | , 301-315; Roberta Orasi Randini, *The Velvets in the Collection of the Costume Gallery in Florence / I Velluti Nella Collezione Della Galleria del Costume di Firenze* (Firenze: Edizioni Polistampa, 2017).

¹⁹ Nurhan Atasoy vd., *a.g.e.*, 182; Hülya Tezcan, "Topkapı Sarayı'nun Çatmaları", 87-88.

Osmanlılar'da ipekli kadifeler, Sultan II. Mehmed (s. 1444-1446/1451-1481) döneminde, Bursa'da Ehl-i hiref'e bağlı kadife-i bâfân tarafından dokunmaya başlanmış olup, Osmanlı sarayında 1470'lerden sonra rağbet görmüştür. Bursa, Kefe'nin 1475 senesinde Osmanlılar tarafından alınmasından sonra, ipek ticaretinin merkezi hâline geldi. Bursa'da dokunan kadifeler, yerli ve yabancı piyasalarda çok rağbet görmüştür. Kadifelerin, çatma dışında rişte kadife ve uzun saçaklı ipekli kadife gibi farklı çeşitleri vardı.²⁰ Nitekim, 1489'da Venedik büyükelçisine verilen hediye listesinde, üç çeşit Bursa ipeği olarak çatma, benek kadife ve kemha bulunduğu yazılıdır.²¹ Ayrıca 1494'te yapılan sünnet düğünleri için, Gelibolu Beyi Sinan Paşa'nın iki oğluna, en iyi Bursa çatmasından, astarları İran'ın Yazd yapımı kemhasından iki kaftan yaptırılmıştır.²² İstanbul'da sarayın iç hazinesinde 28 Nisan 1496'da (13 Şaban 901) hazırlanan bir envanterde, renk ve desenlerine göre yedi sınıfa ayrılan on dokuz giysi ve Bursa kadifesinden bir minder yer aldığı görülür.²³ 15. yüzyılın sonlarına ait Bursa Kadı Sicili'nden ise, kölelerin mükâtebe için metal telleri ile kadifeler dokumuş olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Bursa'da dokunan ipekli kadifeler, İtalya'da özellikle Lucca, Venedik, Cenova ve Floransa'da üretilen kadifelerle rekabet edebilecek düzeydeydi. 15. yüzyılın sonundan 16. yüzyılın başlarına kadar tarihlendirilen arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Sultan II. Bayezid'in (s. 1481-1512) İdrisi Bitlisi'ye verdiği kaftanların çoğu "Frengi" (Avrupalı) değil, Osmanlı kadifelerinden yapılmıştı.²⁵ Evliya Çelebi, Bursa'nın esas ürününün, Şirvan ipeğinden farklı bir ipek olduğunu ve Filedar ovasının bu yüzden dut ağaçlarıyla ekili bulunduğunu aktarır ve yakut renkli Ceneviz kadifesine benzer kadifelerin üretildiğini ve ondan da çatma münakkaş kadife yastıkların yapıldığını anlatır.²⁶

²⁰ Rişte kadifelere Avrupalılar tarafından "Amazon" adı verilmektedir. Bkz. Hilal Kazan, *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi*, İstanbul 2010, 372.

²¹ Nurhan Atasoy vd., *a.g.e.*, 161, dipnot 75.

²² Nurhan Atasoy vd., *a.g.e.*, 161, dipnot 77: TSMA D. 10212.

²³ Nurhan Atasoy, vd., *a.g.e.*, 161, dipnot 79: TSMA D. 4, fol. 5b.

²⁴ Halil Sahillioğlu, "On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler," *Atatürk Yıllık Konferanslar VIII (1975-1976)*, Ankara: TTK, 1983, 224-225: *Bursa Kadı Sicili*, 4a vrk. 173b ve 3A, 389b.

²⁵ Hilal Kazan, *a.g.e.*, 90. Değişik kumaş cinsleri için bkz. Hilal Kazan, *a.g.e.*, 61.

²⁶ Hilal Kazan, *a.g.e.*, 157, dipnot 30.

Ancak, 1640 tarihli Narh Defterindeki İstanbul pazarında satılan ipekli kumaşlar listesinden 'İstanbul ve Bursa kırmızı, al ve mor kadifeleri'nin 280-340 akça; 'İstanbul'un telli ve nakışlı kadifesi'nin 360 akça; 'İstanbul'un sâde nakışlı kadifesinin 245 akça olduğunu;²⁷ şer'î mahkeme sicillerindeki tereke listesinden ise, Avrupa'dan ithal edilen ipekli kumaşlardan 'Firengî kırmızı kadife'nin 500-600, 'Firengî kırmızı heft-renk'in 400-500 ve 'Heftrenk'in de 260 akça olduğunu öğrenmekteyiz.²⁸ Buradan da anlaşılıyor ki, daha pahalı olmasına rağmen Osmanlı sarayında İtalyan kadifeleri tercih edilmiştir.²⁹

16. yüzyılda sosyo-ekonomik hayatın gelişimiyle birlikte Bursa'da dokunan çatma kadife yastık yüzleri sadece İstanbul'da değil, Anadolu'daki konaklarda da kullanılmaya başlanmıştır. Ancak yastık yüzleri için, pahalı ipekli kadifeler yerine aynı kompozisyon ile dokunan halıların daha çok kullanılmış olduğu dikkat çeker.³⁰ Halı yastık yüzleri, tüm Anadolu'ya yayılmış olup bugün hâlen yastık olarak dokunmaya ve kullanılmaya devam edilmektedir.

3. Osmanlı Yastık Yüzlerinde Görülen Desenler

Osmanlı döneminde yastıkların boyutu aşağı yukarı aynı olup, uzunluğu 102 -120 cm, eni ise 60 - 70 cm ve dikdörtgen şeklindedir.³¹ Bazen daha kısa, bazen de daha uzundur. Yastık yüzleri bazen çift, bazen de dörtlü grup olarak ipekli kadifelerden hazırlanmıştır.³² Çatma yastık yüzleri için, genelde ipekli kadife zemin üzerine desenleri gümüş kılaptan ile, ya da tam tersi olup kılaptanlı zemin üzerine ipekli kadife ile desenler dokunmuştur. Osmanlı minyatürlerinde görülen yastık yüzlerine baktığımızda, erken dönemden beri kare şekline yakın minderlerin kullanıldığı ve onun üstünde sonsuzluk

²⁷ Halil İnalçık, *a.g.e.*, 248.

²⁸ Halil İnalçık, *a.g.e.*, 250-251.

²⁹ Halil İnalçık, *a.g.e.*

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Brian Morehouse, *Yastıks Cushion Covers and Storage Bags of Anatolia*, Philadelphia 1996; aynı yazar, "Yastıks Contributing Factors to the Visual Vocabulary," *Anadolu Dokuma Mirası 1/ Weaving Heritage of Anatolia 1*, İstanbul 2007, 122-138.

³¹ Bkz. Hülya Bilgi, *Osmanlı İpekli Dokumaları Çatma ve Kemha*, 90-127; Hülya Tezcan, "Osmanlı Konağında Bir Baş Odanın Tefrişi", 18.

³² Nurhan Atasoy vd., *a.g.e.*, 223.

hissi veren küçük desenler tasvir edildiği görülür. Bunların yastık yüzü için özel desen olarak üretilmediği, düz desenli kumaş kullanılarak hazırlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı döneminde bugün 'Çintamani' olarak adlandırılan üç benek deseni ile dokunan kadifelerin ise çok rağbet gördüğünü belirtmek gerekir.³³ Üç benekli motif bazen sadece üç benekli olarak, bazen sadece dalgalı desenle, bazen de iki motifi birlikte desenlendirilmiştir.³⁴ 1483 yılında Venedik büyükelçisine sunulan hediye listesinde, altın iplikli çatma, benekli kadife ve kemha cinsi üç çeşit Bursa ipeği olduğu yazılıdır.³⁵ 1569 tarihli *Nüşet-i Esrâu'l-ahbâr der-Sefer-i Sigetvar*'da benek desenli yastık yüzünü görmek mümkündür.³⁶

Sultan III. Murad dönemine gelince (s. 1574-1595), yastıkların kısa kenarlarının biraz daha dar olduğu ve uzun kenarların daha uzadığı görülür. Minyatürlerden yastıkların palmet, çiçekler ve çintamani desenli kadife kumaştan yapılmış olduğu anlaşılır.³⁷ 16. yüzyıl sonuna doğru, yastıklar artık bugün müzeler ve özel koleksiyonlarda mevcut olan çatma yastık yüzleri formuna dönüşmüştür.³⁸ Günümüze kadar gelen yastık yüzlerinin çoğu 17. yüzyıldan

³³ Üç benek motifi için bkz. Sumiyo Okumura, "Various aspects of the Three-Dot Motif in the East and West", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları, Festschrift in Honor of Yusuf Oğuzoğlu*, Vol. 42 (December 2014), 195-227.

³⁴ Dalgalı desenli silindirik yastık için bkz. "Hz. Muhammed'in kılıcının Sultan III. Murad'a hediye edilmesi", Seyyid Lokman, *Şehinşâhnâme I*, 1581, İÜK, F. 1404, y.25a.

³⁵ Nurhan Atasoy vd., *a.g.e.*, 161, dipnot 75.

³⁶ Üç benekli yastığı gösteren minyatür örneği için bkz. "Sultan Süleyman'ın Janos Zigismond'u kabul etmesi", Ahmed Feridun, *Nüşet-i Esrâu'l-ahbâr der-Sefer-i Sigetvar*, 1569, TSM.H. 1339, y.16b.

³⁷ Kumaş desenli yastık yüzünü gösteren Osmanlı minyatür örneklerinden bazılar için bkz. "Hz. Muhammed'in kılıcının Sultan III. Murad'a hediye edilmesi", Seyyid Lokman, *Şehinşâhnâme I* (1581), İÜK, F.1404, y.25a, "Sultan I. Murad", Seyyid Lokman, *Kıyâfetü'l-İnsâniye fi Şemâ'ilü'l-Osmâniye* (1579), TSM.H. 1563, y.32b, "Sultan I. Selim", *Kıyâfetü'l-İnsâniye fi Şemâ'ilü'l-Osmâniye*, "Sultan III. Murad", Seyyid Lokman, *Kıyâfetü'l-İnsâniye fi Şemâ'ilü'l-Osmâniye* (1579), TSM.H. 1563, y.73b; "III. Murad, Dârüssaâde Ağası ve Has Odalı ağalar", Seyyid Lokman, *Zübdetü't-Tevârih*, 1583, TIEM, 1973, y.88b.

³⁸ Çatma yastık yüzleri için bkz. "Talîkîzâde'nin portresi", Talîkîzâde, *Şehnâme-i Hümayûn*, 1596-1600, TIEM, T.1965, y.119b; "Yazar Talîkîzâde, Nakkaş Hasan ve hattatın portresi", Talîkîzâde, *Eğri Fetihnâmesi*, 1596-1600, TSM.H. 1609, y.74a; "Gelin", *Kıyâfet Albümü*, 1645-1648, IDM, 2380, y.112a; "I. Selim", *Kebîr Musavver Silsilenâme*, 1710-20, TSM.A 3109, y.22b; "Yaşlı gelin", Nevizâde Atayî, *Hamse*, TSM.R. 816, 1728, y.102a.

sonra yapılmış olup bunlarda, başka sanat dallarında olduğu gibi genelde ana zeminde çintamani, karanfil çiçek motifi ve çınar yaprakları gibi, sonsuzluğa gitme hissi veren bitki deseni,³⁹ yuvarlak merkezi madalyon motifi,⁴⁰ etrafı bordürlü merkezi çiçek ya da madalyon deseni⁴¹ hâkimdir (Resim 6). Merkezi madalyondan çıkan uzun kollar, dört köşeyi lâle, karanfil ve güller gibi çiçek motifleri ve yapraklarla doldurmuştur.⁴² Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilen yastıklardan biri işlemeli olup, kadifedeki motifleri yansıtmaktadır.⁴³



Resim 6: Çatma yastık yüzü,17. Yüzyıl, Topkapı Sarayı Müzesi, TSM. 13/1441. Fotoğraf: Sumiyo Okumura.

³⁹ Karanfil motifli yastık yüzleri için bkz. TSM. 13/1451; ayrıca bkz. Hülya Bilgi, *a.g.e.*, 90-91, Kat.33; 110-111, Kat.43.

⁴⁰ Madalyonlu yastık yüzleri için bkz. TSM. 13/1441; ayrıca bkz. Hülya Bilgi, *a.g.e.*, 92-93, Kat.34.

⁴¹ Etrafı bordürlü, merkezi çiçekli ya da madalyonlu yastık yüzleri için bkz. TSM. 13/1465, TSM. 13/1457; ayrıca bkz. Hülya Bilgi, *a.g.e.*, 98-99, Kat.37; 100-101, Kat.38; 102-103, Kat.39; 104-105, Kat.40; 106-107, Kat.41.

⁴² Madalyon ve çiçek desenli yastık yüzleri için bkz. TSM. 13/1440; ayrıca bkz. Hülya Bilgi, *a.g.e.*, 108-109, Kat.42; 94-95, Kat.35; 96-97, Kat.36.

⁴³ İşlemeli yastık yüzü için bkz. TSM. 31/1225.

4. Yastık Yüzlerinde Görülen Nişli Kısa Kenarlar

Yastık yüzlerinin üst ve alt kısa kenarlarında Türkçe’de “niş” yabancı literatürde ise, “lappet” denilen kısım yer alır. Nişler genelde beş ya da altıya bölünmüş olup içinde lâle, gül ve karanfil gibi çiçek desenleri yer alır. Bu niş şeklinin nereden geldiği düşünüldüğünde; ilginç benzerleri Mısır’daki Memlüklerin yastıklarında görülmektedir. Nişleri, Mısır ve Osmanlı Kâbe perdelerinde,⁴⁴ ayrıca Mısır’da dokunan halılarda da değişik şekillerde görmek mümkündür.⁴⁵ George Washington Üniversitesi Tekstil Müzesi’nde muhafaza edilen bir yastık yüzünün⁴⁶ uzunluğu 40 cm, eni ise 26 cm olup bunun Memlük döneminde yapıldığı düşünülmektedir⁴⁷ (Resim 7). Yastığa, beyaz pamuklu ya da keten zemin üzerine kahverengi iplikle geometrik desenler işlenmiştir. Yastığın ortasında yer alan sekizgen içindeki şemse madalyon, dönüşümlü olarak yerleştirilen küçük şemse ve kap (*saki*) motifini içeren bir bordürle çevrilmiştir. Üst ve altındaki kısa kenarlarında ise beş niş görülür. Nişlerin kenarları arka tarafa kıvrılıp dikilmiş hâdedir (Resim 8).

⁴⁴ Kâbe perdeleri için bkz. Mohammed H. Al Mojan, *The Honorable Kabah Architecture and Kiswah*, Makkah: Alkawn Center 2010, 176; Hülya Tezcan, “Sürre Alayı Törenleri ve Kanuni Sultan Süleyman’ın Adını Taşıyan İlk Kâbe Perdesi”, *Antika*, Yıl 2, Sayı 23, Özel Sayı (Şubat 1987), 22; aynı yazar, *Astar al-Haramayn al-Sharifayn*, İstanbul: IRCICA 1996; aynı yazar, *Sacred Covers of Islam’s Holy Shrines with Samples from Topkapı Palace*, İstanbul 2017, 146-149, K.1; 150-151, K.2; 220-223, K. 41; 224-227, K. 42; 228-231, K. 43; 232-235, K. 44; 236-249, K. 45; 240-244, K. 46; bkz. Sumiyo Okumura, “The Mamluk Kaaba Curtain in the Bursa Grand Mosque,” *DigitalCommons@University of Nebraska-Lincoln*, Textile Society of America, Textile Society of America Symposium Proceedings.

<http://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/721/> (15 Mayıs, 2013)

⁴⁵ Memlük halıları için bkz. Sumiyo Okumura, *Turkic Influence on Mamluk Carpets*, İstanbul 2007.

⁴⁶ Envanter no. 73.730.

⁴⁷ George Washington Üniversitesi Tekstil Müzesi’nde araştırma yaparken bana yardımcı olan müze küratörü Sayın Sumru Belger Krody’ye çok teşekkür ederim.



Resim 7: Yastık yüzü. Memlük dönemi, 40 x 26 cm, George Washington Üniversitesi Tekstil Müzesi, envanter no. 73.730. Fotoğraf: © Sumiyo Okumura



Resim 8: Yastık yüzü detayı. Memlük dönemi, 40 x 26 cm, George Washington Üniversitesi Tekstil Müzesi, envanter no. 73.730. Fotoğraf: © Sumiyo Okumura

Nişlerin içine kahverengi iplikle çiçek ve geometrik motif işlenmiştir. Buna benzer bir örnek, Ashmolean Sanat ve Arkeoloji Müzesi'nde bulunmaktadır.⁴⁸ (Resim 9) 42 x 27 cm büyüklüğündeki keten yastık yüzü çok harap olup, koyu mavi renkli ipek ile nakış edilmiştir. Yastığın kısa kenarlarında, beşer parça niş bulunup, koyu mavi renkli ipekle geometrik motif yer alır. Nişlerin kenarlarının çizgilerle süslenmiş olduğu görülür. Benzer bir eserin Atina'daki Benaki Müzesi'nde bulunduğunu, yapılan araştırmalardan öğrenmekteyiz.⁴⁹



Resim 9: Yastık yüzü. Memlük dönemi, 42 x 27 cm, Ashmolean Sanat ve Arkeoloji Müzesi, envanter no. 1984.172. (Marianne Ellis, *Embroideries and Samplers from Islamic Egypt*, Oxford 2001, 39).

⁴⁸ Envanter no. 1984.172.

⁴⁹ Marianne Ellis, *Embroideries and Samplers from Islamic Egypt*, Oxford 2001, 39; ölçülerine bakılırsa, bu Memlük yastık yüzünün, baş yastığı olma ihtimali yüksektir.

13. ve 14. yüzyıllarda Hindistan'da yapılmış olduğu tahmin edilen bir pamuklu fragmanda, benzer nişli kenarları görmek mümkündür⁵⁰ (Resim 10). Ancak bu fragmanda, nişlerin tek tek ayrılmış şekilde değil, bir desen olarak baskı tekniği ile ifade edildiği dikkat çeker. Bu yastıklarda aynı tarz nişlerin yer almasının sadece tesadüf olmadığı, bunun bir kompozisyon kalıbı olarak kullanılmış olduğu muhakkaktır.



Resim 10: Niş desenli kumaş fragmanı. Hindistan, 13.-14. yüzyıl, 12 x 24 cm, Bouvier koleksiyonu, JFB. M. 112 (*Tissusd'egypte*, 309)

Bu kompozisyon, aslında Uygur minyatürlerinde sıkça tasvir edilen, Doğu'daki mabetlerde bulunan ibadet heykellerinin platformunu süsleyen kumaşlar ya da saçaklar ile çok yakınlık gösterir.⁵¹ Ayrıca Tibet ve Moğol topraklarında ortaya çıkan Ezoterik Budizm'de kullanılan kumaş ve kâğıt üzerine tasvir edilerek duvara asılan 'Tanka (*Thangka*)'nın kompozisyonu ile de oldukça benzerlik gösterir.⁵² Tankalar, Budizm'i yaymak üzere rahipler

⁵⁰ *Tissusd'egypte*, 309.

⁵¹ Bkz. Shelagh Vainker, *Chinese Silk A Cultural History*, London 2004, 90-91; Heinz Bechert ve Richard Gombrich (ed.), *The World of Buddhism*, London 1998, 247.

⁵² Bkz. James C.Y. Watt ve Anne E. Wardwell, *When Silk was Gold, Central Asian and Chinese Textiles*, New York 1997, 90-99; Vainker, *a.g.e.*, 151; mandala resimleri için bkz. Heinz Bechert, *a.g.e.*, 253-270; Martin Brauen, *Das Mandala*, (çev. Masahide Mori), Tokyo 2002; ayrıca Japonca kaynaklarından: Yukio Hatta, *Hi-mitsu Mandala no Sekai*, Tokyo 1988; Hisatoyo Ishida, *Mandala no Mikata, Pattern Ninshiki*, Tokyo 1984; *Mandala no Bizyutsu*, Tokyo: Syogakkan 1979; *Mandala: Deities of Tibetan and Nepalese Buddhism*

tarafından hazırlanan mandala resimleri olup, taşınırken kolaylık sağlamak için küçük boyutta yapılmışlardır. Erken 13. yüzyılda yapılan tanka resimlerinde, üstteki beş niş içinde nilüfer çiçeği yaprakları ile süslü taht üstünde beş ayrı tanrının oturduğu görülür.⁵³ (Resim 11 ve 12)



Resim 11: Akala Tankası. Tangut Xia dönemi (1032-1227), ipekli örtü (kesi), 90 x 56 cm, Potala Palası, Lhasa. (Watt ve Wardwell, *When Silk was Gold, Central Asian and Chinese Textiles*, 92)

(sergi kataloğu), (Osaka: The National Museum of Ethnology, 2003); Junko Miyazaki, *Mongol no Rekishi*, Tokyo 2002; Takezo Tatekawa (ed.), *Mandala* (sergi kataloğu), (Osaka: The National Museum of Ethnology, 2003); Kimiaki Tanaka, "Gen-cyoto Tibet Bukkyo Bizyutsu" *Sekai Bizyutsu Dai Zensyu*, vol.7 (Tokyo 1999), 325-332; Motohiro Yoritomi, *Mandala no Kansyo Kiso Chishiki*, Tokyo 1991.

⁵³ James C.Y. Watt, *a.g.e.*, 90-94. Tibet Budizmi için bkz. Heinz Bechert, *a.g.e.*



Resim 12: Vajrantaka Tankası. Tangut Xia dönemi (1032-1227), ipekli örtü (kesi), 53 x 40 cm, Potala Palası, Lhasa. (Watt ve Wardwell, *a.g.e.*, 93)

Ayrıca, üstünde 14 niş, altında 11 niş bulunan, 14. yüzyıla ait ipekli duvar resmi mandalada da nilüfer çiçeği yaprakları ile süslü taht üstünde tanrılar ve rahipler yer almaktadır.⁵⁴ Moğol İmparatorluğu döneminde fethedilen Doğu İran ve Kuzey Çin'den getirilen sanatkârlar, topluca Orta Asya'ya yerleştirilmiş ve yerli sanatkârlar ile birlikte Moğol sarayı için çalışmışlardır. Aynı zamanda ustaların Orta Asya'dan Kuzey Çin'e götürüldüğünü de kaynaklardan öğreniyoruz.⁵⁵ Bar Hebraeus'un raporunda, Abdurrahman adlı birinin, Hülagü'nün oğlu Ahmed'in elçisi olarak Suriye'ye giderken Tebriz'de yaklaşık bir ay kaldığını ve orada kuyumcu ve dokumacılar dâhil tüm ustaları toplayıp her şeyi 'saray tarzı'na dönüştürmüş olduğu yazar.⁵⁶ Sanatı ve sanatkârları koruyan hükümdarların himayesine erişmek üzere Doğu'dan Batı'ya doğru gelen sanatkârlar, İslam'ı kabul etmelerine rağmen eskiden beri kullandıkları ve düşüncelerinde iz bırakmış olan motif ve renkleri unutmayıp, bir eski gelenek olarak yerleştikleri yerde de kullanmaya devam etmişlerdir.⁵⁷ Böylece farklı kültürlerin kaynaşması ile birlikte, kullanılan teknik ve bezeme çeşitleri de gelişmiştir. Bu dönemdeki dokuma sanatına baktığımızda, Doğu'dan ve Batı'dan gelen etkileri görmek mümkündür.⁵⁸ İlhanlıların çöküşüyle birlikte dokumacı ve sanatkârların, daha güvenli ve o dönemde altın çağını yaşayan kültür merkezi Mısır'daki Memlük Devleti'ne kaçarak oraya yerleştikleri bilinmektedir. 14. yüzyılın sonunda İlhanlı Devleti'ni ortadan kaldıran Çağatay Han Timur, girdiği her yerdeki en iyi ve en faydalı adamları, en usta sanatkârları, Şam'daki bütün dokuyucuları ve ipekçileri toplayıp Semerkand'a göndermiştir.⁵⁹ Sultan II. Murad (s. 1421-1444/1446-1451) zamanından beri sanatkârları koruyan hükümdarların himayesine erişmek gayesiyle Osmanlı topraklarına gelen sanatkârlar, Sultan I. Selim (s. 1512-1520) döneminde daha da çoğalmıştır. Sultan I. Selim'in Tebriz'i (1514) ve Mısır'ı (1517) fethettiğinde, yerli sanatkârları İstanbul'a getirdiği ve sarayda görev-

⁵⁴ Bkz. "İmparatorluk portresi ile Yamantaka Mandala", New York Metropolitan Sanat Müzesi, Lila Acheson Wallace hediyesi, envanter no. 1992.54 (James C.Y. Watt, *a.g.e.*, 95-99, K. 25).

⁵⁵ James C.Y. Watt, *a.g.e.*

⁵⁶ Serjeant, *a.g.e.*, 68.

⁵⁷ Bkz. Okumura, *Turkic Influence on Mamluk Carpets*, 59-73.

⁵⁸ James C.Y. Watt, *a.g.e.*, 127-141.

⁵⁹ Clavijo, *a.g.e.*, 175.

lendirdiği bilinmektedir. Yapılan araştırmalardan, Tebriz'den gelen ve sayıları birkaç yüz kadar olan sanatkârların Amasya üzerinden İstanbul'a gönderildiğini, ayrıca yaklaşık 1000-1800 sanatkârın da Mısır İskenderiye'den gemilerle İstanbul'a getirildiğini öğrenmekteyiz.⁶⁰ Tebriz'den İstanbul'a getirilen Horasan ve Acem kökenli nakkaşlar ve Kahire'den getirilen Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan Mısırlı (Kıpti), Arap ve Türkmen kökenli sanatkârlar, tacirler ve ustalar, Osmanlı klasik sanatını oluşturmada büyük rol oynamışlardır. Bu sanatkârlar, yaşadıkları yerlerden getirdikleri kültürü yerleştikleri yerde de kullanmaya devam etmiş ve orijinal anlamını yitirmiş desenleri ve kompozisyonları dekoratif unsur olarak kullanmışlardır. Bu nişli kompozisyonun Osmanlı yastık yüzlerinde yer almasını, Doğu kültürünün bir izi olan kompozisyonun artık orijinal anlamını tamamen yitirmiş bir dekoratif unsuru olarak kullanılmaya devam edilmesiyle açıklamak mümkündür. 16. yüzyılın ortasından sonra, bu kompozisyon artık yastık yüzlerini oluşturan bir kalıp hâline gelmiş ve Osmanlı klasik sanatına uyum sağlayacak şekilde daha zengin ve sofistike bir şekle getirilmiştir.

16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıldan itibaren çatma yastık yüzlerinde görülen nişler, altıya bölünmüş bir desen olarak kompozisyon içinde yer almıştır. 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılda Osmanlı pazarı için Avrupa'da hazırlanmış olan yastıklara baktığımızda, ana zemindeki desenlerin tamamen farklı olmasına rağmen kısa kenarlarda aynı niş kompozisyonunun devam ettiği görülmektedir.⁶¹ Nişlerin içindeki desenler ise, Osmanlı desenlerinden esinlenmiş olmakla beraber oldukça farklıdır. 18. yüzyılda jakarlı Avrupa kumaşlarının Osmanlı pazarına girmesiyle, Osmanlı dokuma sanayii yeniden yapılanmaya mecbur kalmıştır. El tezgâhlarının yetersizliğinden dolayı Sultan III. Mustafa (s. 1757-1774) tarafından Üsküdar Ayazma Camii yakınında kırk kadar çatma atölyesinin kurulduğu ve 1804'te Sultan III. Selim (s. 1789-1807) tarafından Üsküdar Selimiye Camii külliyesi içinde dokuma atölyeleri kurulduğu bilinir. Buralarda ipeklî döşeme ve elbiselik kumaşlar ile birlikte yastık yüzleri

⁶⁰ Hilal Kazan, *a.g.e.*, 93-95.

⁶¹ Osmanlı pazarı için Avrupa'da üretilen yastık yüzleri için bkz. TSM. 13/1452; TSM. 13/1564; ayrıca bkz. Hülya Bilgi, *a.g.e.*, 116-117, Kat. 46.

de dokunmuştur. Bu yastık yüzlerinde, çinilerde görülen vazodan çıkan çiçekli panoların yer aldığı görülür.⁶² Artık geleneksel desen ve kompozisyon-
dan çok Avrupa etkilerini gösteren şema yer almaktadır.⁶³ (Resim 13) Halil İnalçık, 1910'da Bursa'da ilk makinenin faaliyete geçmesiyle birlikte ipekli sa-
nayıinde de jakar tezgâhının kullanılmaya başlandığını, ancak kefiye, poşu, krep, başörtüleri, abani ve kutnular, kadife yastık yüzleri gibi yerli halkın alış-
tığı kumaşların el tezgâhlarında dokunmaya devam ettiğini söyler.⁶⁴



Resim 13: Üsküdar Çatma Yastığı. Osmanlı, 19. yüzyıl, ipek, metarik ipli, 66 x 268 cm, TSM, envanter no. 13/1435. (Tezcan ve Okumura, *Textile Furnishings from the Topkapı Palace Museum*, 103).

⁶² Vazodan çıkan çiçekli panolu yastık yüzü için bkz. Sadberk Hanım Müzesi, envanter no. 10448-D.124.

⁶³ Batı etkili yastık yüzü için, TSM. 13/1435; ayrıca bkz. Hülya Bilgi, *a.g.e.*, 122-123, Kat. 49; 114-115, Kat. 45; 124-125, Kat. 50; 126-127, Kat. 51.

⁶⁴ Halil İnalçık, *a.g.e.*, 241.

Osmanlı idaresi altında Yunanistan'da, özellikle de Girit adasında, yastık yüzünde niş deseninin kullanılmaya devam edildiğini, 20. yüzyıl başında yapılan kumaş örneklerinden anlamak mümkündür.⁶⁵ (Resim 14) Az nişli ve nişlerin dikdörtgen değil de oval şeklinde olması dikkat çekicidir. Kadife yüzlü yastıkların eski geleneğin devamı olarak hâlâ kullanıldığını, Lübnan Baalbek'te bulunan Emevi dönemi Ulu Camii içinde, kamış saplarıyla doldurulmuş madalyon desenli kadife yastıklardan (Resim 15) ve Beyteddin Sarayı Müzesi'nde bulunan çatma yüzlü yastıklardan anlamak mümkündür. (Resim 16)

20. yüzyıla gelindiğinde, Türkiye'de hayat biçimi artık bir ölçüde Avrupalılaştırmış, insanların Türk geleneksel tarzdaki evlerinden daha çok apartmanlarda oturmayı tercih etmesi ve divanda değil, koltuklarda ve kanepelerde oturmalarının sonucu olarak evlerindeki eşyalar da değişmiştir. Nitekim, konumuz olan yastıklar da bu değişen eşyalardan biri olup, uzun ve dar şekilli yastıklardan, koltuklarda ve kanepelerde kullanılan kare şeklindeki yastıklara dönüşmüştür. Ancak, kenarları nişlerle süslenen geleneksel kadife yüzlü ya da halı yüzlü yastıklar, otantik bir görünüm vermek amacıyla bugün hâlen turistik ve geleneksel mekânlarda kullanılmaktadır.



Resim 14: İşlemeli yastık yüzü. 20. yüzyıl, 111 x 59 cm, Girit Adası, Dawkins Koleksiyonu, T.603-1950. (Johnstone, *A Guide to Greek Island Embroidery*, 108)

⁶⁵ Pauline Johnstone, *A Guide to Greek Island Embroidery*, London 1972, 108, Kat. 139; James Trilling, *Aegean Crossroads, Greek Island Embroideries in the Textile Museum*, Washington D.C 1983, Kat. 59.



Resim 15: Kadife yastık yüzü. 20. yüzyıl, Büyük Emevi Camii, Baalbek-Lübnan.
Fotoğraf: © Sumiyo Okumura



Resim16: Çatma yastık yüzü. 19. yüzyıl, Beyteddin Sarayı Müzesi, Beyteddin-Lübnan. Fotoğraf: © Sumiyo Okumura

Sonuç

Türklerin geleneksel yaşam biçimini yansıtan Osmanlı çatma kadife yastık yüzlerinde görülen nişli kompozisyonun, 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinin gelişmesiyle birlikte Osmanlı sarayına getirilen yabancı sanatkâr ve ustaların getirdikleri kültürlerinden kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. 16. yüzyılın ortalarından sonra, bu kompozisyonun artık yastık yüzlerini oluşturan bir kalıp hâline geldiği ve Osmanlı klasik sanatına uyum sağlayacak şekilde daha zengin ve sofistike bir şekle dönüştüğü görülmektedir. 17. yüzyıla gelindiğinde, sadece kadifeden değil, halıdan yapılan yastık yüzlerinin yaygın hâle geldiğini, bugün mevcut olan eserlerden anlamak mümkündür. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılda Osmanlı pazarı için Avrupa'da hazırlanmış olan yastıklarda, ana zemindeki desenlerin tamamen farklı olmasına rağmen kısa kenarlarda aynı niş kompozisyonun devam ettiği görülür. 20. yüzyılda hayat biçiminin artık Avrupalılaşmasından dolayı, evlerde kullanılan eşyalar da değişime uğramıştır. Nitekim, yastıklar da bunlardan biri olup, uzun ve dar şekilli yastıklardan, koltuklarda ve kanepelerde kullanılan kare şeklindeki yastıklara dönüşmüştür. Ancak, kenarları nişlerle süslenen geleneksel kadife yüzlü ya da halı yüzlü yastıklar, otantik bir görünüm vermek amacıyla bugün hâlen turistik ve geleneksel mekânlarda kullanılmaktadır.

KAYNAKÇA

- ATASOY, Nurhan; DENNY, Walter B.; MACKIE, Louise W. ve TEZCAN, Hülya. *İpek Osmanlı Dokuma Sanatı*. İstanbul: TEB İletişim ve Yayıncılık A.Ş., 2001.
- BAĞCI, Serpil; Çağman, Filiz; Renda, Günsel ve Tanındı, Zeren. *Osmanlı Resim Sanatı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.
- BAKER, Patricia. *Islamic Textiles*. London: British Museum Press, 1995.
- BAKIR, Abdulhalik. "Ortaçağ İslam Dünyasında Dokuma Sanayi," *Belleten*. C. LXIV, S. 241, Ankara: Türk Tarih Kurum Basımevi, 2001,749-826.
- BECHERT, Heinz ve GOMBRICH, Richard (ed.). *The World of Buddhism*. London: Thames and Hudson Ltd, 1998.
- BİLGİ, Hülya. *Osmanlı İpekli Dokumaları Çatma ve Kemha*. İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, Sadberk Hanım Müzesi, 2007.
- BRAUEN, Martin. *Das Mandala*. (çev. Masahide Mori), Tokyo 2002.
- CLAVIJO, Ruy Gonzalez de. *Timur Devrinde Semerkand'a Seyahat*. (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1975.
- DEMİR, Ömer. *Open Air Museum Göreme Maccan*. Ankara 2008.
- Dschingis Khan und seine erben - Das Weltreich der Mongolen*. (sergi kataloğu) München: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Hirmer Verlag GmbH, 2005.
- ELLIS, Marianne. *Embroideries and Samplers from Islamic Egypt*. Oxford: Ashmolean Museum, 2001.
- ERTUĞ, Ahmet (ed.). *Turkish Carpets from the 13th-18th Centuries*. İstanbul 1996.
- İNALCIK, Halil. *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2008.
- JOHNSTONE, Pauline. *A Guide to Greek Island Embroidery*. London: Victoria & Albert Museum, 1972.
- KAŞGARLI Mahmûd. *Divânü Lugâti't-Türk*. (çeviri, uyarlama ve düzenleme: Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurtsever), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- KAZAN, Hilal. *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi*. İstanbul: Isar, 2010.
- KOMAROFF, Linda (ed.). *Gifts of the Sultan, The Arts of Giving at the Islamic Courts*. Los Angeles: Museum Associates, 2011.

- MACKIE, Louise W. *Symbols of Power, Luxury Textiles from Islamic Lands, 7th-21th Century*. Cleveland: The Cleveland Museum of Art, 2015.
- MOREHOUSE, Brian. *Yastıks Cushion Covers and Storage Bags of Anatolia*. Philadelphia: 8th ICOC, 1996.
- MOREHOUSE, Brian. "Yastıks Contributing Factors to the Visual Vocabulary," *Anadolu Dokuma Mirası 1/Weaving Heritage of Anatolia 1*. İstanbul: the International Conference of Oriental Carpets, 2007, 122-138.
- OKUMURA, Sumiyo. *Turkic Influence on Mamluk Carpets*. İstanbul: IRCICA, 2007.
- OKUMURA, Sumiyo. "The Mamluk Kaaba Curtain in the Bursa Grand Mosque," *DigitalCommons@University of Nebraska-Lincoln, Textile Society of America, Textile Society of America Symposium Proceedings*. <http://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/721/> (15 Mayıs 2013)
- OKUMURA, Sumiyo. "Various Aspects of the Three-Dot Motif in the East and West." *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları, Festschrift in Honor of Yusuf Oğuzoğlu*. Vol. 42 (December 2014), 195-227. (Edited by Cemal Kafadar, Gönül Tekin and Zeynep Dörtok Abacı), Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2014.
- OKUMURA, Sumiyo. "Velvet and Patronage: The Origin and the Historical Background of Ottoman and Italian Velvets." *Cross Currents Land, Labor and the Port; Proceedings of the Textile Society of America 15th Biennial Symposium Proceedings*. Savannah/ USA. <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1993&context=tsaconf> (6 Kasım 2017)
- OKUMURA, Sumiyo. "Silk Velvets Identified as Byzantine: Were Silk Velvets Woven under the Byzantine Empire?," *Social Fabric: Deep Local to Pan Global; Proceedings of the Textile Society of America 16th Biennial Symposium Proceedings*. Vancouver/ KANADA. <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2101&context=tsaconf> (3 Temmuz 2019).
- ÖGEL, Bahaettin. *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara 1991.
- PHILLIPS, Amanda. "The Historiography of Ottoman Velvets, 1572-2011: Scholars, Craftsmen, Consumers" *Journal of Art Historiography*. Number 6 (June 2012), 1-26.

- ROXBURGH, David. (ed.). *Turks, A Journey of A Thousand Years, 600-1600*. London: Royal Academy of Arts, 2005.
- SAHİLLİOĞLU, Halil. "On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler," *Atatürk Yıllık Konferanslar VIII (1975-1976)*, Ankara: TTK, 1983.
- SERJEANT, R. B. *Islamic Textiles, Material for a History up to the Mongol Conquest*. Lebanon: Librairie du Liban, 1972.
- The 61st Annual Exhibition of Shoso-in Treasures*. Nara: Nara National Museum, 2009.
- TEZCAN, Hülya. "Osmanlı Konağında Bir Baş Odanın Tefrişi," *Ev Tekstili*. Yıl:1, Sayı:2 (Aralık 1993),18-19.
- TEZCAN, Hülya. "Topkapı Sarayı'nın Çatmaları," *Antikdekor*. Sayı 85 (Kasım-Aralık 2004), 86-94.
- TEZCAN, Hülya ve OKUMURA, Sumiyo (ed.). *Textile Furnishings from the Topkapı Palace Museum*. İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 2007.
- TEZCAN, Hülya. *Sacred Covers of Islam's Holy Shrines with Samples from Topkapı Palace*. İstanbul: Masa, 2017.
- THOMPSON, Jon ve CAMBY, Sheila R. (ed.). *Hunt for Paradise Court Arts of Safavid Iran 1501-1576*. Milano: Skira Editore S.P.A., 2003.
- Tissus d'egypte, Témoins du monde arabe VIIIe-XVe siècles*. Paris: Société Présence du Livre, 1993.
- TRILLING, James. *Aegean Crossroads, Greek Island Embroideries in the Textile Museum*. Washington D.C.: The Textile Museum, 1983.
- VAINKER, Shelagh. *Chinese Silk A Cultural History*. London: the British Museum Press, 2004.
- WATT, James C. Y. ve WARDWELL, Anne E. *When Silk was Gold Central Asian and Chinese Textiles*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1997.

“THE IMPORTANCE OF OTTOMAN VOIDED-VELVET CUSHION COVERS
(YASTIK) IN THE INTERACTION OF CULTURE AND ART BETWEEN THE EAST
AND THE WEST”

Abstract

Ottoman cushion covers (yastık) made with voided velvet (çatma) reflect Turkish traditional life. The composition seen in Ottoman cushion covers, especially the design of niches (lappets) on the short sides of the covers, similar to Mamluk cushion covers. This composition can also be seen in some Esoteric Buddhism textile compositions. These similarities can be explained as a consequence of the movement of artisans and craftsmen, whether freely in search of new patronage or by force, taken by conquerors to the capital as captives after Ottoman capture of Tabriz for a short period of time and their conquest of Cairo. Artisans coming to the Ottoman court continued to practice their culture and art, using the old patterns and colors that were deeply embedded in their memory. These patterns and compositions lost their original religious context and survived in art forms merely as decorative elements. The particular composition of Ottoman cushion covers was first adopted after the middle of the 16th century, and it developed more sophistication over time according to the prevailing fashions. Later, after the 17th century, the same composition moved beyond velvet to Ottoman cushion covers made of rug. This paper will shed light on the development of Ottoman cushion covers, which shows the synthesis of the East and the West.

Keywords

Silk velvet, voided velvet, cushion cover, Ottoman velvet textiles, lappet, artisans and craftsmen, artistic patronage.

KLASİK TÜRK ŞAIRİNİN DİLİNDEN
“BAYKARA MECLİSİ”*

Ahmet KARTAL**

ÖZET

Herât'ın önemli bir kültür ve medeniyet merkezi olmasını isteyen Hüseyin-i Baykara, bunu gerçekleştirmek için büyük bir gayret göstermiştir. Hatta bunun için başta Hüseyin-i Baykara ve Alî Şîr Nevâî olmak üzere diğer sultanlar, erkân-ı devlet ve ileri gelen diğer kimseler tarafından saray, köşk, ev, mescit, medrese, dükkân, meyhane, tekke, köy, bağ ve bahçelerde vb. tertip edilen meclislere hükümdarlar, devlet adamları, şairler, âlimler, ileri gelen kişiler, sanatkâr ve zanaatkârlar, çalgıcılar, şarkıcılar vb. katılmışlardır. Şiirde, sanatta, ilimde maharet sahibi ve yetenekli olup bu özellikleriyle sultan ile diğer devlet adamlarının dikkatini çekenlerin dâhil oldukları bu ilim-irfan meclislerinde, birçok âlim, şair ve sanatkârın yetişmesine imkân sağlanmıştır. Diğer taraftan oluşturulan bu ilim ve kültür meclisleri, daha sonra tanzim edilen bu tarzdaki diğer meclisler için bir sembol olmuştur. “Baykara meclisi” olarak adlandırılan bu meclisler, diğer meclislerin hüviyeti ile konumunun belirlenmesinde ve değerinin ortaya konulmasında bir kıyas unsuru olarak benimsenip kabul edilmiştir. Bu kabul neticesinde şairler ve yazarlar, bu meclisleri bir mukayese aracı olarak eserlerinde kullanmaya başlamışlardır. Bu çalışmada, klasik Türk şairlerinin şiirlerinde bu meclislerin nasıl kullanıldığı örnek metinlerle gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Hüseyin-i Baykara, Alî Şîr Nevâî, Baykara meclisi, Herât, klasik Türk şiiri.

* Makalenin geliş tarihi: 01.03.2020 / Kabul tarihi: 17.05.2020

Bu makale “Uluslararası Türkiye - Afganistan İlişkileri Sempozyumu (Eskişehir 2017)”nda sunulan bildirinin tekrar gözden geçirilerek genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

** Prof. Dr., Osmangazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. / ahmetkartal38@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0001-8563-1589>)

Kadim bir geçmişe sahip olan Türkler, hem İslâm'dan önce hem de İslâm'dan sonraki dönemlerde buldukları coğrafyalarda büyük, gelişmiş ve özgün bir kültür ve medeniyet teşekkül etmeyi başarmış ender milletlerdendir. Türk kültür ve medeniyetinin oluşup geliştiği ve tekâmüle ulaştığı bu coğrafi mekânların başında hiç şüphesiz Mâverâünnehir ve Türkistân bölgesi gelir. Bu bölgelerde oluşturulmaya çalışılan Türk kültür ve medeniyet hamlesinin teşekkülünde, ilmek ilmek işlenmesinde ve gelişiminde etkili olan faktörlerden biri hiç şüphesiz, ilme ve sanata sempatiyle yaklaşım önem veren Türk asıllı sultanlar, diğeri de erkân-ı devlet ve hali vakti yerinde olan ilim-irfan sahibi kimselerin tertip ettiği edebiyat ve kültür meclisleridir.¹

Hassaten ilim ve kültür merkezi hüviyetindeki Semerkand, Buhârâ, Herât, Kâşgar gibi yerleşim yerlerinde, bir taraftan kültür ve edebiyat meclisleri tertip edilirken diğeri taraftan bu yerler medrese ve kütüphanelerle donatılmıştır. Bu meclis ve medreselerde, hem madde hem de mânâ yönünden yüksek seciye ve şahsiyet sahibi önemli birçok âlim, sanatkâr ve bilge neşv ü nemâ bulmuş, ortaya koydukları düşünce ve eserlerle de bütün dünyaya takdim ve armağan edilmişlerdir.²

Oluşturulan bu meclisler, Türk tarihinde İslâm sonrası dönem esas alındığında, özellikle Karahanlılar döneminden başlayarak Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Timurlular, Şeybânîler, Akkoyunlular, Karakoyunlular, Osmanlılar... vd. Türk devletlerinde görülen ve gelenek hâline gelen bir durumdur. Bu geleneğin en önemli örneklerinden biri, hiç şüphesiz XV. asırda Timurlular devletinde karşımıza çıkmaktadır. Bu asrın başlarından itibaren Şâhruh, Baysungur, Uluğ Bey gibi devlet adamları da-ima âlim ve sanatkârları himaye etmiş ve desteklemişlerdir. XV. asrın ikinci

¹Ahmet Kartal, *Baykara Meclislerinden Çırağan Eğlencelerine Lâlezâr: Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2017, s. 13.

²Ahmet Kartal, *a.g.e.*, s. 13.

yarısından sonra, Herât'ın³ önemli bir kültür ve medeniyet merkezi olması için Hüseyin-i Baykara'nın gayret ve çabaları dikkat çekmektedir.⁴

Timurlular döneminde, sultanların sanata önem verip sanatkârı himaye etmesi ve onları desteklemesi, özellikle Hüseyin-i Baykara devrinde en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Bu dönemde, zirai kalkınmayla beraber kültürel sahada da önemli açılımlar gerçekleştirilmiş, hatta saray kültürünün kurumsallaşması sağlanmıştır.⁵ Hüseyin-i Baykara'nın tesis ettiği kültür, sanat, edebiyat ve bilim çevresi, İran'ın ve Doğu'nun entelektüel ve artistik/sanat hayatında büyük bir etki oluşturmuştur.⁶ Nitekim Hüseyin-i Baykara'nın tertip ettiği meclisleri ve çevresinde himaye ettiği seçkin sanatkârlarla olan münasebeti, sonraki dönemlerde de sıklıkla gündeme getirilip atf yapılan, hatta ideal olarak gösterilen bir hüviyet kazanmıştır. Bu başarısında, hem kendisine kadar gelen hâmilik geleneğini en iyi şekilde sürdürmesi hem bu tavır ve davranışı etrafında bulunanlara teşvik etmesi hem de bu gelenek içinde yetişmiş sanatkârların varlığından istifade etmesi etken olmuştur. Özellikle bu oluşuma, şiir, hat ve musiki ile meşguliyeti bilinen Baykara'nın nedimi ve aynı zamanda sanat hâmîsi olan Ali Şîr Nevâî (ö. 1441/1501), ünlü âlim ve şair Molla Abdurrahmân-ı Câmî (ö. 898/1492) gibi yakınlarının yönlendirmelerinin tesirli olduğu da rahatlıkla müşahede edilmektedir. Bu durum, bu devirde ilim ve sanat ekseninde entelektüel ve akademik bir zümrenin teşekkül etmesini sağlamıştır.⁷

Baykara meclisleri olarak anılan bu meclislerin hüviyeti şu şekilde kendisini göstermektedir⁸:

³ Kültür ve edebiyat meclislerinin tertip edilmesine vesile olan en önemli unsur, maddî destek ve uygun çevredir. Bu tür meclislerin her yönüyle güçlü bir şahsiyetin bilgisi, kültürü ve irfanıyla beslenmesi, meclisin kalitesini yükselten diğer bir amildir. İşte Herât, Hüseyin-i Baykara döneminde böylesine bir duruma sahipti (Abid Nazar Mahdum, "Farsça Kaynaklarda Ali Şîr Nevâyî", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XXXIV, İstanbul 2006, s. 129.)

⁴ Cemal Aksu, "Hüseyin-i Baykara ve Nevâyî Meclisleri", *Bir Kültür Muhiti Olarak Meclis Sempozyumu-4 Mart 2014*, [Yayımlanmamış Bildiri], s. 1-2; Ahmet Kartal, *a.g.e.*, s. 13-14.

⁵ Selman Benlioğlu, *Osmanlı Sarayında Mûsikînin Himâyesi (III. Selim ve II. Mahmud Dönemi)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2017, s. 33.

⁶ Selman Benlioğlu, *a.g.t.*, s. 34.

⁷ Selman Benlioğlu, *a.g.t.*, s. 33-34.

⁸ Geniş bilgi için bak. Ahmet Kartal, *a.g.e.*, s. 15-26.

Meclislerin kurulduğu yerler: Bu meclislerin genellikle tertip edildiği mekânlar şunlardır:

Saray, kasr/köşk, ev, mescid, medrese, dükkân, meyhane, tekke, köy, bağ ve bahçeler: Bâg-ı Zâgân, Bâg-ı Cihân-ârâ, Bâg-ı Gâzergâh, Çihâr-bâg vb.

Meclislere katılanlar: Başta Hüseyin-i Baykara ve Alî Şîr Nevâî olmak üzere diğer sultanlar, erkân-ı devlet ve ileri gelen diğer kimseler tarafından tertip edilen meclislere katılanlar, *Bedâyi'u'l-vekâyi'* isimli eserde bazen genel ifadelerle bazen de isimleri belirtilerek verilmiştir.

Meclislere katılanlar için kullanılan genel ifadeler şunlardır: Şuarâ/şairler; ulemâ/âlimler; fuzâlâ/faziletli, erdemli kişiler; zurefâ/zarif, hoş konuşan kimseler; nüdemâ/arkadaşlar; musâhibân/biriyle sohbet edenler, arkadaşlar; erbâb/ehil, becerikli kişiler; a'yân/ileri gelenler; ekâbir/ileri gelenler, devlet adamları; e'âlî/şeref ve itibar sahibi olanlar; mevâlî/âlimler; eşrâf/şeref ve itibar sahipleri; yârân/dostlar; havâs/saygın kimseler; kelânterân/ileri gelenler; vüzerâ/vezirler; hânendegân/şarkı söyleyenler; sâzendegân/çalgıcılar⁹; erkân-ı devlet/devlet adamları¹⁰...

Bazen meclislere katılanların isimlerinin zikredildiği de müşahede edilmektedir. Nitekim Hüseyin-i Baykara tarafından Bâg-ı Cihân-ârâ (Kasr-ı tarab-efzâ)'da tertip edilmesi düşünülen bir meclise davet edilecekler şunlardır: Alî Şîr Nevâî, Pehlevân Muhammed, Hâcegî Abdullah Sadr-ı Mürvârîd, Hâce Kemâlüddîn Hüseyin Nizâmü'l-mülk, Emîr Seyyid Bedr, Mîr Kâsım-ı Türkî-gûy, Emîr Cânî-i Müvelleh, Emîr Nizâm-ı Mukallid, Kâsım Mîr Hüseyinî, Mîrzâ-yı Tiryâkî, Tâhir Çeke, Serv-i Leb-i Cûy [veya Leb-cûy] (?), Mâh-ı Simnânî, Mîrek Za'ferânî, Rûhullah Perî, Şâh Muhammed-i Hânende.

Bu meclislere katılabilmek için şiirde, sanatta, ilimde... maharet sahibi, yetenekli, yetkin, başarılı ve işinin ehli olmak gerekmektedir. Ancak bu hüvi-

⁹*Bedâyi'u'l-vekâyi'*de geçen bazı hânenyeler ve sâzendeler için bk. s. I/18-25; Ahmet Kartal, *a.g.e.*, s. 47-50.

¹⁰Alî Şîr Nevâî'nin *Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi*'nde verilen bilgilere göre, bu tip meclislere o dönemin önemli "şu'arâ", "fuzâlâ" ve "zurefa"sının yanında "dervîşler" ve "ehlullah" da katılmaktadır. Ayrıca şehrin meşhur "sâzende", "hânende" ve "gûyende"leri de daima bu meclislerde hazır bulunmaktadırlar (Kemal Eraslan, "Nevâî'nin "Hâlât-ı Seyyid Hasan Big" Risâlesi", *Türkiyat Mecmuası*, c. XVI, İstanbul 1971, s. 95).

yete sahip olanlar, sultan ile diğer devlet adamlarının dikkatini çekip meclislere dâhil olabilmekteydiler. Nitekim Hâfız Gıyâsüddîn'in, Alî Şîr Nevâî'nin meclislerine katılması şöyle gerçekleşmiştir:

Azerbaycan'dan Horasan'a gelen Hâfız Gıyâsüddîn, Nevâî'nin meclisine katılabilmek için sahip olunan maharetle onun ilgisini çekip takdirini kazanmak gerektiğini öğrenir. Bunun üzerine bir gün Alî Şîr Nevâî'nin yaptığı Çehâr-bâg'a gelerek Nevâî'ye yedi kırâate göre *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberlediğini ve okuduğunu, şiir okuduğunu, kıssahân olup Emîr Hamza, Ebû Müslim ve Dârâb hikâyelerini anlattığını, mukallit olup çeşitli şiveleri başarılı bir şekilde taklit ettiğini, çeşitli ilimlere sahip olduğunu, dellâklık ve aşçılık yaptığını belirtmiştir. Nevâî, Hâfız Gıyâsüddîn'in sahip olduğunu belirttiği özelliklerinin gerçekliğini görmek için, onu, bir mecliste hazır bulunanların huzurunda imtihana tabi tutmuştur. Yapılan imtihan sonucunda, gerek Nevâî gerekse diğer katılımcıların takdir ve beğenisini kazanan Hâfız Gıyâsüddîn, tertip edilen meclislerin vazgeçilmez bir müdavimi olmuştur.

Meclislerde yapılan sohbet konuları: Bu meclislerde genellikle "şiir", "muamma"¹¹, "lügaz", "tarih düşürme", "nazire", "inşa/mektup", "musikî", "minyatür" ile "çeşitli dinî ve ilmî mevzular" sohbet ve tartışma konusu olarak müşahede edilmektedir.

Bu meclislerde, ayrıca herkes hünerini göstermekte, şakalaşmalar olmakta, satranç, tavla ve çeşitli eğlence oyunları oynanmakta, güreş tutulmakta, şiirler okunmakta, şarkılar söylenmekte, lügazlar okunmakta ve yazılmakta, Firdevsî'nin *Şeh-nâme*'si ile Hâfız-ı Şîrâzî ve Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Dîvân*'ı¹² okunmakta¹³, yorumlanması istenen ayetlerin tefsiri yapıl-

¹¹ Alî Şîr Nevâî'nin *Hâlât-ı Pehlevân Muhammed Risâlesi*'nde verilen bilgiye göre, bu meclislerin yayılmasının sebebi "şiir", "muamma" ve "musikî"dir. (Kemal Eraslan, "Nevâyî'nin "Hâlât-ı Pehlevân Muhammed" Risâlesi", *Türkiyat Mecmuası*, c. XIX, 1977-1979, İstanbul 1980, s. 129.)

¹² Hâfız-ı Şîrâzî ve Molla Câmî'nin *Dîvân*'ından tefe'ül de yapılmaktadır.

¹³ Alî Şîr Nevâî'nin *Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi*'nde verilen bilgilerden öğrendiğimize göre, bu meclislerde İranlı şairlerden Hâfız-ı Şîrâzî'nin *Dîvân*'ı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân*'ı ve Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Mantiku't-tayr*'ı okunmaktadır. Yine İmâm-ı Gazzâlî, özellikle *Kîmyâ-yı Sa'âdet*, ile Azîz-i Neseî'nin bazı risaleleri hakkında hem bilgi verilmekte hem de bunlardan çeşitli nakiller yapılmaktadır (Kemal Eraslan, "a.g.m.", İstanbul 1971, 95). Ayrıca Nevâî ve Mevlânâ Lutfî'nin Türkçe şiirlerinin de

makta, çeşitli içeceklerin, tatlıların ve yemeklerin sunulduğu ziyafetler verilmektedir. Hatta kişiler maharetlerini ispat etmek için sınava tabi tutulmaktadır.

Meclislerde verilen ihsanlar: Meclislerde, hem meclisi tertip edenleri hem de meclise katılanları bilgi, hüner ve yetenekleriyle tatmin eden şair, sanatkâr ve hüner sahibi kişiler ödüllendirilmiştir. Ödüller, ya meclisi tertip edenler ya da meclise katılan kişiler tarafından verilmektedir. Verilen ödüllerin ise genellikle dizginli ve eyerli at, kaftan, pûstîn/kürk, câme/gömlek, elbise, tenge/para ve hânî/altın olduğu görülmektedir. Bazen koyun, un ve ağaç da ödül olarak verilmektedir

Baykara Meclislerinin Klasik Türk Şiirine Yansıması

Herât'ın önemli bir kültür ve medeniyet merkezi olmasını arzu edip isteyen ve bunu gerçekleştirmek için büyük gayret gösterip çalışan Hüseyin-i Baykara ile onun sıra arkadaşı, veziri ve yakın dostu Alî Şîr Nevâî'nin hem tertip ettikleri hem de birçok âlim, şair ve sanatkârın yetişmesine imkân sağlayıp vesile oldukları ilim ve kültür meclisleri, daha sonra tanzim edilen bu tarzdaki diğer meclisler için bir alem ve sembol olmuştur. Hatta "Baykara meclisi" olarak adlandırılan bu meclisler, diğer meclislerin hüviyeti ile konunun belirlenmesinde ve değerinin ortaya konulmasında bir kıyas unsuru olarak benimsenip kabul edilmiştir. Bu kabul neticesinde şairler ve yazarlar, bu meclisleri bir mukayese aracı olarak eserlerinde kullanmışlardır. Bu durum, klasik şairlerimizin şiirlerinde de net bir şekilde görülmektedir. Nitekim Şâkir (XVIII. yy)'in memdûhunu¹⁴ överken, onun yüce meclisi için "Baykara meclisi mi ya da helva sohbeti mi?" diye soru sorması, bu anlayışı göstermektedir:

özellikle Horasan'da meşhur olduğu ve meclislerde okunduğu anlaşılmaktadır (Kemal Eraslan, "a.g.m.", İstanbul 1971, s. 93-94). Riyâzî tezkiresinde geçen bir anekdotan öğrendiğimize göre, bu meclislerde Anadolu şairlerinin şiirleri de takip edilmekte ve okunmaktadır (bk. Ali Alpa(r)slan, *Ahmet Paşa*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 9; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Fâtih Devrinde Edebî Hayat", *Yeni Mecmua*, 46, 30 Mayıs 1918, s. 390).

¹⁴Memdûh, methedilmiş, övülmüş, methedilen ve övülen anlamına gelmektedir.

Bu mu'allâ meclis-i hâs-ı şetâret-ihtisâs

Bezm-gâh-ı Baykara mı sohbet-i helvâmıdır (Yıldız 2002: 44)

Baykara meclislerinin irfan/ilim boyutuna dikkat çeken Ebûbekir Celâlî (ö. 1233/1817-18) de bu meclislerin rakipsiz olmayacağına vurgu yapmış ve bu tarz başka meclislerin de tertip edilebileceğini ifade etmiştir:

Gerdûn eder mi meclis-i 'irfânı bî-rakîb

Birdir hurûf-ı lafz-ı rakîbâ vü Baykara (Sarıkaya 2008: 473)

Oluşan bu anlayıştan dolayı da klasik şairlerimiz, dile getirip övdükleri her meclisi, Baykara meclisiyle karşılaştırıp ondan daha üstün görme temayülü sergilemişlerdir. Nitekim Sultan Mahmûd'un bir meclisini öven Leylâ Hanım (ö. 1164/1750-51), övdüğü meclis için "Baykara'yı kıskandıracak de-recede" ifadesini kullanmıştır:

Görse bezm-i devletin bir dem Hüseyin-i Baykara

Reşk ile bî-çâre eylerdi hemân câhın serâb (Şentürk 2017: 120)

Yenişehirli Belîğ (ö. 1174/1760-61) ise Râtıb Halîl Paşa (ö. 1214/1799)'ya takdim edildiği tahmin edilen bir kasidesinde, onun tertip ettiği meclisin, Hüseyin-i Baykara'nın meclisini gıpta ettirecek bir özelliğe sahip olduğunu belirtmiştir:

Bezimde meclis-i Şeh Baykaraya reşk-efken

Rezimde saf-şiken-i kalbgâh-ı Dârâdur (Demirel 2005: 23)

Yine Yenişehirli Belîğ (ö. 1174/1760-61), Silahdâr Mehmed Paşa (ö. 1188/1774) övgüsündeki kasidesinde ise Paşa'nın marifetli meclisine hayran olan feleğin, artık Baykara'nın meclisini unuttuğuna şöyle dikkat çekmiştir:

Ma'rifet-perver olan bezmine hayret-keş olup

Baykara meclisini çarh unıtdı hakkâ (Demirel 2005: 85)

Seyyid Vehbî (ö. 1149/1737) de, Dâmâd İbrâhîm Paşa (ö. 1143/1730)'nun tertip ettiği meclisleri görenin, Baykara'nın meclisine özlem duymayacağına vurgu yapmıştır:

Bezm-i sadr-ı a'zama gelsün de hasret gitmesün

Görmeyen Sultân Hüseyin-i Baykara devrânını (Dikmen 1991: 162)

Hatta dönemin şairlerini himaye edip destekleyen ve onlara çeşitli ih-sanlarda bulunan Dâmâd İbrâhîm Paşa'yı, dönemin Baykara'sı olarak nite-lendirmiştir:

Ma'ni-i cûd u 'atâ şîve-i ta'bîr-i sahâ
Dâye-bahş-ı üdebâ Baykara-yı eyyâm¹⁵ (Dikmen 1991: 177)

Ayrıca Seyyid Vehbî, Baykara unvanlı olarak nitelendirdiği Sultan III. Ahmed (sal. 1703-1730)'in dönemindeki canlılığa, Baykara meclislerine gönderme yaparak değinmiştir:

Şehr-i mâtem bize nev-rûz olacaktır zîrâ
'Asrımız 'ahd-i şeh-i Baykara-'unvândur¹⁶ (Dikmen 1991: 73)

Nâ'ilî-i Kadîm (ö. 1077/1666-67) de memdûhunun dönemini, tertip edilen eğlence, ziyafet ve şölenlerden/düğünlerden dolayı, Baykara devri olarak nitelendirmiştir:

Sultân Hüseyin-i Baykara devridir hemân
Eyyâm-ı devletünde cihân çeşn ü sûrdan (İpekten 1970: 124)

Nevres-i Kadîm (ö. 1175/1761-62) ise Hüseyin-i Baykara'yı, Hâtem-i Tâî, Rüstem, Efrâsiyâb/Alp er Tonga, Keyhüsrev, Behmen, Dârâ ve Sâm gibi dünyada "nam bırakan" şahsiyetler arasında göstermiştir:

Cihânda bir nice kimse egerçi nâm kodı
Ki oldı her biri dünyâda bâhirü'l-âsâr
Birisi Hâtem idi kim kerîm imiş dirler
Birisi Baykara 'ilmi[ni] itmiş istihzâr
Kimisi Rüstem ü Efrâsiyâb u Keyhüsrev
Kimisi Behmen ü Dârâ kimisi Sâm-süvâr (Yağcı 1993: 47)

Ayntablı Aynî (ö. 1180/1766-67) ve Arpaemîni-zâde Sâmî (ö. 1145/1732-33) de ihtişam ve kahramanlıklarıyla öne çıkmış olan şahsiyetlerin sıfatlarını sıralarken; Hüseyin-i Baykara'yı tertip ettiği "bezm/meclis"leri ile zikretmiş ve onun tanzim ettiği meclislerle "nâm bıraktığına/şöhret kazandığına" dikkat çekmiştir¹⁷:

¹⁵ Bu mısraın vezninde problem vardır.

¹⁶ Bu mısraın vezninde problem vardır.

¹⁷ Bu tarz kullanım Seyyid Vehbî Dîvânı'ndada görülmektedir:

Baykara-bezm ü Sikender-'azm ü Eflâtun-hired
Rüstem-i meydân-ı rezmâfet-res-i İsfendiyâr
Baykara-bezm ü Ferîdûn-'azm ü Key ü Sâm-rezm
Sâhibü'l-cezm ü Sikender-iktidâr-ı rûzgâr (Dikmen 1991: 62, 246)

Ferîdûn-saltanat Rüstem-şecâ'at Baykara-meclis
 Felâtûn-re'y ü İskender-haşem Dârâ-hadem Cem-câh
 'Adîl olmazlar aña rezm ü hazm ü bezm ü haşmetde
 Tehemten Sâm ü Zâl ü Rây ü Cem Key Baykara Sencer (Ayntablı Aynî)
 Sâhib-i tâc ü taht ü tîg ü kalem
 Baykara-bezm ü Keykubâd-'alem (Arpaemîni-zâde Sâmî (Şentürk 2017:120))

Nedîm (ö. 1143/1730) de, memdûhu için kullandığı "hidîv¹⁸-i Baykara-meclis/Baykara meclisli hidiv" terkiyiyle, bu hususa vurgu yapmıştır:

Hidîv-i Baykara-meclis ki târ-ı zülfi-nâhîde
 Kemîne mutribî der sen benüm târ u rebâbımsın (Macit 2016: 90)

Bazen de Hüseyin-i Baykara'nın, hem gayret ve çabaları hem de âlim ve sanatkârlara vermiş olduğu destek dolayısıyla şairler memdûhlarını "Baykara-himmet" şeklinde nitelendirmişlerdir. Nitekim Seyyid Vehbî'nin Sultan III. Ahmed (sal. 1703-1730) için kaleme aldığı *Sıhhat-nâme*'sinde geçen aşağıdaki beyti bunu göstermektedir:

Mutrib-i dil okısun şevkine sıhhat-nâme
 Ki şeh-i Baykara-yı himmete sıhhat geldi (Dikmen 1991: 66)

Klasik şiirimizde, övülen meclisin/toplantının derecesini belirtmek ve hüviyetini ortaya koymak için Baykara meclisinin daima benzetilen unsur olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Mustafa Efendi (XVIII. yy)'nin *Gülşen-i Pend*'inde geçen şu beyit, buna işaret etmektedir:

Gulâm-âsâ ola hânende-gânı
 Ki ol bezm-i Hüseyin-i Baykaradur (Şentürk 2017: 120)

Klasik şairler, övdükleri memdûhlarının meclislerini yüceltmek için bazen Baykara meclisini küçük görüp sönük olarak yansıtmışlardır. Nitekim Nedîm'in "Öyle bir zaman ki bir anı bile bin Baykara meclisine değışilmez." demesi bu şekildedir:

Bir vakt ü zamândır bu zamân kim değışilmez
 Bin Baykara bezmine her lahza vü ânı (Şentürk 2017: 120)

¹⁸1866-1922 yılları arasında sadrazam rütbe ve derecesinde bulunan Mısır valilerine verilen unvan (Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2010, s. 246).

Yine Nedîm'in, memdûhunu överken; "Kendi döneminin bir demine/anına yüzlerce Baykara'nın zamanı ve Cem'in devrinin feda olmasını" dile getiren şu beyti de bu anlamı ihtiva etmektedir:

Bu rûz odur ki sezâdır olursa bir demine
Fedâ zamâne-i sad Baykara vü müddet-i Cem (Macit 2016: 105)

Filibeli Vecdî (ö. 1008/1599) ise bu görüşü, meclisi süsleyen Sultan Hüseyin-i Baykara'nın gelip sultan meclisinin nasıl olması gerektiğini görsün diyerek dile getirmiştir:

'Arûsunu felek hem bezm-i sultânînedür görsün
Getür sultân Hüseyin-i Baykara-yı meclis-ârâyı (Kavruk vd. 2009: 58)

Fâik Ömer Efendi (ö. 1245/1829) de, memdûhunun meclisinin şevketini/azametini gören ve hayret içerisinde kalan Hüseyin-i Baykara'nın, şaşkınlık kadehiyle mahmur olacağını belirtmiştir:

Baykara görse olur şevket-i bezmiñ derhâl
Hayret-engîz olarak câm-ı velehle mahmûr (Büyükkaya 2008: 123)

Yine Ömer Fâik Efendi'nin, toplantılarını övdüğü memdûhu hakkında; "Eğer Sultan Baykara meclisinde bir gün nedim olsaydı, Buhara hükümdarlarına bununla iftihar ederdi." demesi de, söz konusu şahsın meclisini yine yüceltmek içindir:

İftihâr eylerdi şâhân-i Buhârâya eger
Meclisinde olsa şâh-i Baykara bir gün nedîm (Şentürk 2017: 120-21)

Sünbül-zâde Vehbî (ö. 1224/1809-10) ve Adanalı Sürûrî (ö. 1229/1814) de, aynı görüşe şu beyitlerinde yer vermişlerdir:

Şöhret-i bezmine şerminden olurdu nâdim
Baykara meclis-i 'irfânına olsaydı nedîm (Sünbül-zâde Vehbî)
Sohbetin anlamayup belki olurdu nâdim
Baykarâ meclis-i 'irfanına olsaydı nedîm (Adanalı Sürûrî (Şentürk 2017: 121))

Nedîm, Mustafâ Paşa'nın sarayında tertip etmiş olduğu helva sohbetine Sadrazam Damad İbrâhîm Paşa'nın teşrifi için kaleme aldığı kasidesinde, tertip edilen bu safa ve zevk veren meclisin ayakkabılığında, Baykara'nın alınını yere koymasının uygun olduğunu ifade etmiştir:

Habbezâ bezm-i safâ-bahş ki lâyük kılsa
Baykarâ saff-i ni'alinde anun vaz'-i cebîn (Macit 2016: 113)

Keçecizâde İzzet Molla (ö. 1245/1829) ise, memdûhunun meclisine Baykara eğer nedim olursa, orada şânına layık bir tazim göremeyeceğini vurgulamıştır:

Baykara meclisine olsa nedîm
Bulamaz şânına lâyıık ta'zîm (Ceylan vd 2004: 592)

Kâmî (ö. 987/1579) de memdûhu Alî Paşa'nın meclisini, kaleme aldığı musammat kasidesinde Baykara'nınkinden yüce görmüştür:

Bî-ma'ni hezâr itmesün lâf
Nâhun-zen olan nevâyı israf
Bu bezme sezâ neşîd-i eslâf
Tasmît-i şeref nesîc-i vassâf
Bâlâter-i bezm-i Baykaradur (Erişen Yazıcı 2017: 100)

Baykara meclisi olarak isimlendirilen bu meclislerde, bazen çeşitli sohbetlerin de edildiği müşahede edilmektedir¹⁹:

Sohbet iderler idi tenhaca germ-ülfet olup
Bezm-i Sultân-i Hüseyin-i Baykara-behçet olup (Seyyid Sırrı Alî (Kaçalın 1992: 70))

Halebli Edîb (ö. 1161/1748 ?) ise, Baykara meclislerinin rindler için bir sohbet anı olduğunu, onlara bir sohbet ortamı oluşturduğunu dile getirmiştir:

Gelince sâ'ati 'işretde bî-karâr oluyor
Evân-i sohbet olur bezm-i Baykara rinde (Mum 2004: I/744)

Üsküdarlı Sırrî (ö. 1111/1699), memdûhunun meclisindeki sohbetlerin yüzlerce Hüseyin-i Baykara'yı kıskandırdığını ifade etmektedir:

Mahrem-i bezm-i ferah-âyîni erbâb-ı kemâl
Ta'ne-dâd-ı sad-Hüseyin-i Baykaradur sohbeti (Kazan 2003: 246)

¹⁹ Evliyâ Çelebi'nin de *Seyâhat-nâme*'sinde, uğradığı yerlerde görüşüp konuştuğu kişilerle yapmış olduğu sohbetleri, "Hüseyin-i Baykara sohbetleri" olarak nitelendirdiği görülmektedir:

"Erzurûm içre hâne-i bî-minnetimize sıhhat ile vâsıl olup yine gümrük kitâbeti hizmetimize me'mûr olup her şeb Defterdâr-zâde efendimizin şeref-i sohbetiyle müşerref olup her şeb Hüseyin-i Baykara sohbetleri ederdik." (II/169-170)

Âkif (ö. 1243/1827) de, Alî Ârif Efendi'nin mâbeynleri²⁰ için yazdığı tarih manzumesinde, "Eğer Sultan Baykara Ârif Efendi'nin meclisine gelirse, onun mizacındaki şuhluk ve nüktedanlığından dolayı lâl olacağına (susacağına, konuşamayacağına)" vurgu yapmıştır:

Ez-cümle öyle şûh-mizâc nüktedân kim
Bezminde lâl olurdu eger gelse Baykara (Admış 2007: 263)

Nâ'îlî (ö. 1077/1666)'nin bir düğünü tasvir ederken; "Baykaraların kiskanacağı türden bir düğün" demesi, bu edebî ve ilmî meclislerin, aynı zamanda bir eğlence meclisi hüviyetine sahip olduğuna da işaret etmektedir²¹:

El-minnetü'llah ki dem-i sûr u safadır
Bu sûr hased-kerde-i sad Baykaradır (Şentürk 2017: 121)

Yine Nâ'îlî'nin, Mehmed Paşa'yı överken, onun dönemini, özellikle o dönemde yapılan düğün ve şöenlerden dolayı Hüseyin-i Baykar'a devriyle aynı görmesi de bu tarzdadır:

Sultân Hüseyin Bâylarâ devridir hemân
Eyyâm-i devletinde cihân çeşn ü sûrdan (İpekten 1970: 124)

Sünbül-zâde Vehbî, memdûhunun eğlence meclisinden bahsederken; "Eğer Câmî bu eğlenceyi görseydi, Baykara meclisini (bu meclise) feda ederdi." diyerek, hüviyet bakımından Baykara meclisini küçük görmüştür:

²⁰Mâbeyn, ev, konak ve saraylarda harem dairesiyle dış daireler arasında bulunan kısımdır. Buna zülveçeyn de denilmektedir (Fehmi Yılmaz, *a.g.e.*, s.380).

²¹Hüseyin-i Baykara'nın tertip ettiği ve yukarıda değindiğimiz sazlı-sözlü meclisler, Ahmet Talat Onay'ın ifadesiyle klasik edebiyatımıza tıpkı bir Cem haşmetiyle girmiş ve benzetme unsuru olarak kullanılmıştır (Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, Haz. Cemal Kurnaz, H Yayınları, İstanbul 2009, s. 88).

Nitekim yukarıda örneklerini verdiğimiz şairlerimizin şiirlerinin yanında Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde de aynı şekilde "Baykara meclisleri"nin beğenilen bir meclis için benzetme unsuru olarak karşımıza çıktığı müşahede edilmektedir:

"...Ve her tarafda çeng ü çegâne ve def ü tanbûr u santûr ve çeng ü rebâb u mûsikârlar çalınup kahvehâne ve meyhâne ve bozahânelerde ve gayri hayme vü bârgâhlarda bir hây hûy sâz u söz ü rakkâsân ve mutribân ve kaşmerân ve mukallidân [ve] meddâhânların cümlesiyle her gün her gece Hüseyin-i Baykara meclisleri olup...." (VIII/96)

Ayrıca Evliyâ Çelebi Seyâhat-nâmesi'sinde, "Hüseyin-i Baykara meclisi" ifadesinin yanı sıra "Baykara faslı", "Baykara zevki", "Baykara işretleri" ve "cem'iyet-i Hüseyin-i Baykara" tabirleri de kullanılmaktadır (Selman Benlioğlu, *a.g.t.*).

Eger Câmî göreydi bu safâyı
Fedâ eylerdi bezm-i Baykarayı (Yenikale 2017: 53)

Çeşmî-zâde Mustafa Reşid (ö. 1184/1770), memdûhunun tertip ettiği meclisin sefasından dolayı, yüzlerce Baykara'nın suskun kalacağına dikkat çekmiştir:

Safâ-yı bezminiñ sad Baykara dem-beste vü lâli
Hayâl-i nazmının 'Örfî²² vü Şevket²³ deng ü hayrânı (Atalay 2005: 98)

Kâmî de, memdûhu Damad Ali Paşa (ö. 1128/1716) tarafından tertip edilen ve İbn Abbâd ve Küşâcim'in süslediği meclisinin küçük kadehine Hüseyin-i Baykara'nın hasret olduğunu ifade ederek bu hususa vurgu yapmıştır:

²² 963/1556 yılında Şîrâz'da doğan Örfî'nin asıl adı Cemâleddîn Muhammed'dir. Şîrâz'da idarî ve hukukî görevler üstlenen babası Zeynelâbidîn Ali Belevî'nin mesleğine nispetle "Örfî" mahlasını kullanmıştır. Şîrâz'da öğrenim gören Örfî, özellikle hat ve musikide maharet kazanmıştır. Küçük yaşından itibaren şiire olan meyli, onu şiir meclislerine sevk etmiştir. Tarhî-i Şîrâzî, Kadrî-i Şîrâzî ve Molla Gayretî gibi şair ve ediplerin meclislerine katılarak şiir yeteneğini geliştirmiştir. Safevî hükümdarları I. Tahmasb ile I. Abbâs'ın şiir meclislerinde yer alan Örfî, bu meclislerde okunan Baba Figânî'nin gazellerinden etkilenmiş ve başlangıçta gazele yönelmiştir. Daha sonra Ekber Şah sarayının önde gelen şairlerinden Feyzî-i Hindî ile karşılaşan Örfî, Feyzî aracılığıyla sarayın melikü's-şu'arâsı Mesîhuddîn Ebü'l-Feth Gîlânî'yle tanışmıştır. Onun aracılığıyla sanatsever kumandan Abdurrahîm Hân-ı Hânân'ın hizmetine girmiştir. Böylece Ekber Şah'a ve Şehzade Selîm'e yakınlık sağlayan Örfî, Ekber Şah'ın Keşmir seferi münasebetiyle yazdığı *Kasîde-i Keşmîriyye*'sini ona sunmuştur. Bunun neticesinde hayatının sonuna kadar sarayda kalmıştır (bak. Rıza Kurtuluş, "Örfî-i Şîrâzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul 2007, s. 96-97.)

²³ Türk soylu olan Ebû İshâk Muhammed Şevket, İran'dan ziyade İran dışında, özellikle Türkiye'de şöhret kazanmış ve örnek alınan bir şair olmuştur. Buhârâlî olup 1037/1627-28'de doğmuştur. İlk şiirlerinde Nâzûk mahlasını kullanan Şevket, 1060/1650'de Meşhed'e gelmiş, akabinde Herât'a gitmiş ve orada Şafi-Kulî Han Şâmlu'nun hizmetine girmiştir. Bir müddet sonra, aynı zamanda dönemin önemli şairlerinden olan Horasan veziri Mîrzâ Sa'dü'ddîn Muhammed Râkım'ın etrafında yer almıştır. Hindistan'a gitme arzusunda olmuş, ancak bu arzusunu gerçekleştirememiştir. İsfahan'da 1111/1699-1700 yılında ölmüştür. Melankolik mizacı sebebiyle daima bir keder ve hüznün içinde yaşamıştır (Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968, s. 526-27).

Hüseyin-i Baykara hasret-keş-i peymânçe-i bezmi

Ki anda İbn-i 'Abbâd²⁴ ü Küşâcım²⁵ meclis-ârâdur (Erişen Yazıcı 2017: 65)

Başka bir beytinde ise, memdûhu Vezir İbrahim Paşa'nın sevinç ve coşku veren/oluşturan meclisinin süslerinin anıldıkça Hüseyin-i Baykara'nın ruhunun şad olacağını belirtmiştir:

Bi-hamdi'llâh zihî ârâyış-i bezm-i tarab-zâ kim

Anıldukça Hüseyin-i Baykara'nun rûhu şâd olsun(Erişen Yazıcı 2017: 78)

Hamilerin fikir ve düşüncelerinin hüviyetinin belirlenmesinde, yine Hüseyin-i Baykara'nın bir benzetme unsuru olarak kullanıldığı müşahede edilmektedir. Nitekim Nedîm, Sultan Ahmed'in bir beytinden hareketle oluşturduğu "tesdîs"inde memdûhunu överken; "Eğer Baykara onun düşüncelerini görseydi, kendi fikirlerini akim sayardı." diyerek bu hususa vurgu yapmıştır:

²⁴Kazvîn'e bağlı Tâlekân veya İstahr'da 326/938 yılında doğan ve İbn Abbâd ismiyle tanınan Sâhib b. Abbâd, temel bilgileri babasından aldıktan sonra, Büveyhî veziri edip ve şair Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in derslerine devam etmiştir. Dil ve edebiyat alanında yetişmesinde en büyük pay İbn Fâris'e aittir. Âlim, edip ve şair olan İbn Abbâd, nazım ve nesir mecmuaları ve şiirleriyle şöhret bulmuştur. Yâkût el-Hamevî, onun ilim ve fesahatteki şöhretiyle siyasetteki becerisinin tasvirinden müstağni olduğunu, hakkında söylenenlerin onun bu yönlerini anlatmada yeterli sayılmayacağını, İbnü'n-Nedîm de belâgat, fesahat ve şiirde asrının yegânesi olduğunu kaydetmiştir (bak. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul 2008, s. 512-15).

²⁵Şair ve edip olan Küşâcım'ın gerçek adı Ebü'l-Feth (Ebu Nasr) Mahmûd b. el-Hüseyin b. es-Sindî b. Şâhek'tir. 360/971 (?) yılında öldüğü tahmin edilmektedir. Methiye, hicviye ve mersiye gibi klasik şiir konularının yanı sıra bahçe, çiçek, ağaç ve yemiş tasvirleriyle dikkat çeken şair, Arap edebiyatında tabiat tasviri konusunda en başarılı sanatkârlardan biri sayılmaktadır. Küşâcım, dedesi Sindî vasıtasıyla aileye intikal eden Şia-İmamiyye akidesini benimsemiştir. Kasidelerinde, Ehl-i beyt'e duyduğu sevgiyi ve Hz. Hüseyin ile taraftarlarının Kerbelâ'da şehid edilmesini duygulu bir üslupla işlemiştir. Mes'ûdî, ondan övgüyle söz etmiş ve şiirlerine oldukça geniş yer vermiştir. İbnü'l-İmâd da zamanının "reyhânetü'l-edebe" diye tanımladığı şairin, üstün ilim ve sanat gücü sebebiyle "Küşâcım ilmi" şeklinde darbimesellere konu olduğunu kaydetmiştir. Küşâcım'ın eserleri, başta *Serî er-Reffâ* olmak üzere kendisinden sonra gelen şair ve ediplere örnek olmuştur (bak. Mehmet Sami Benli, "Küşâcım", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara 2002, s. 579).

Eylemiş tertîb-i dîvân gerçi kim Sultân Selîm
 Anda ammâ kim bu güne ma'nî-i nâzûk 'adîm
 Baykara görse sayardı kendi efkârın 'akîm
 Bak bu beyt-i pâke de var bâri şî'r öğren Nedîm
 Biz safâ ile Neşât-âbâdı etdik çün makar
 Sana da ey gam 'adem-âbâda lâzımdır sefer (Macit 2016: 241)

Bu hususa, Diyarbakırlı Lebîb (ö. 1182/1768-69) ise, Defterdar Râmî Paşa-zâde Mustafa Beg için yazdığı kasidesinde yer alan şu beytiyle değinmiştir:

Görse anıñ vâdi-i nâdi-i 'ilm ü sohbetin
 Vâdi-i Türkânesinden şerm ederdi Baykara (Kurtoğlu 2017: 103)

Methodilen hükümdar ve devlet erkânının ihtişamı ve zenginlikleri vurgulanırken, küçük gösterilen şahsiyetlerden birisi de Kırımlı Rahmî (ö. 1165/1752)'nin şu beytinde olduğu gibi Hüseyin-i Baykara'dır:

Şevket ü iclâlinüñ Dârâ kemine bendesi
 Bir karakullukçudur hâk-i derinde Baykara (Şentürk 2017: 120)

Gelibolulu Âlî (ö. 1008/1600) ise, yüzlerce Baykara ve Sultan Sencer'i, kendi memdûhuna göre küçük görmüş ve onları, onun indinde değersiz bir köle olduğuna vurgu yapmıştır:

Ey nice Baykara vü sad Sencer
 Hâk-i pâyında bende-i kemter (Aksoyak 2018: 1406)

İhtişamın fitrî olduğuna dikkat çeken Halebli Edîb ise, ihtişamın Hüseyin-i Baykara'nın meclisinin taklidiyle kazanıldığını şu beytiyle dile getirmiştir:

Cibillik'olmaya makrûn-ı hüsn-i ihtişam olmaz
 Anıñ kim haşmeti taklîd-i bezm-i Baykaradandır (Mum 2004: I/201)

Hami²⁶lerin, şair ve sanatkârlara verdikleri ihsanı yüceltmek için, ekseriyetle Hüseyin-i Baykara'nın ihsanları ya örnek gösterilmiş ya da küçümsenmiştir. Nitekim Nâ'ilî'nin; "Alî Şîr Nevâ'î'nin ruhu, o ihsan sahibinin ikbaliyle kıyaslandığında, Baykara'nın kendisine ettiği cömertlikten utanç duyardı." anlamındaki şu beyti bu tip söylemlerdendir:

²⁶ Âlim, şair ve sanatkârları himaye edip destekleyen.

Şermendedir ol dâdgerin rûh-ı Alî Şîr
İkbâline nisbet kerem-i Baykaradan (Şentürk 2017: 120)

Buna benzer kullanım, Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799)'in Sultan III. Selîm (sal. 1789-1807) övgüsünde kaleme aldığı kasidelerinde yer alan şu beyitlerinde de görülmektedir:

Keremler kim senin devrinde gördü Gâlib-i nâçâr
Hüseyn-i Baykaradan görmedi Câmî gibi yek-tâ
Hüseyn-i Baykara bahş etmemişdi Monla Câmîye
Bana ol kâmi kim bu husrev-i sâhib-kırân verdi (Şentürk 2017: 120)

Görüldüğü gibi Şeyh Gâlib, bu beyitlerinde, kendisinin Sultan III. Selîm (sal. 1789-1807)'den görmüş olduğu cömertliği ve ihsanı, Abdurrahmân-ı Câmî²⁷'nin Hüseyn-i Baykara'dan görmediğine dikkat çekmiştir. Şeyh Gâlib, başka bir beytinde ise, memdûhundan gördüğü ihsanı, ne Nizâmî-i Gencevî²⁸'nin İldenizli atabeklerinden Kızıllarlan²⁹'dan ne de Molla Câmî'nin Hüseyn-i Baykara'dan gördüğüne dikkat çekmiştir:

Bu güne lutfu kim ben gördüm aslâ görmemişlerdi
Kızıllarlan ü Sultân Baykaradan Gencevî Câmî (Okçu 2004: I/149)

Keçecizâde İzzet Molla (ö. 1245/1829), memdûhunun cömertliğine dikkat çekerken, Baykara'nın onun meclisine geldiği takdirde, onun cömertliğinin vermiş olduğu sevinçteki aşırılıktan dolayı kararsız kalacağını ifade etmiştir:

Bî-karâr eyler idi fart-ı neşât-ı keremi
Baykara olsa eger meclis-i hâssında nedîm (Ceylan vd. 2005: 195)

Başka bir beytinde ise, memdûhunun meclisinin hüviyetinden dolayı, orada Baykara'dan bahsetmeyi uygun görmediğini dillendirmiştir:

Meclis-i hazret-i mahdûm-ı hüner-perverde

²⁷Nakşebendî tarikatına mensup İranlı büyük âlim ve şairdir (bak. Ömer Okumuş, "Câmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, s. 94-99).

²⁸Genceli bir Türk olan Nizâmî, Farsça kaleme almış olduğu beş mesnevisiyle oluşturduğu hamsesiyle tanınmıştır (bak. Mehmet Kanar, "Nizâmî-i Gencevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul 2007, s. 183-85).

²⁹Azerbaycan atabeklerinden olan Kızıllarlan, âdil ve iyiliksever, dirayetli bir insandı. Şairleri himaye etmiş, Genceli Nizâmî, Evhadüddîn-i Enverî, Kıvâmî ve Zahir-i Fâryâbî gibi büyük şairler onun için kasideler yazarak bol câzeler almışlardır (bak. Faruk Sümer, "Kızıllarlan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara 2002, s. 544).

Baykara sohbetin açmağa utandım bu gice (Ceylan vd. 2005: 595)

Nâbî (ö. 1124/1712)'nin Râmî Mehmed Paşa (ö. 1119/1708) için söylediği; "Ali Şîr'i sana benzetme nasıl uygun olur? Çünkü sen onun şahundan (Hüseyin-i Baykara'dan) bile hem daha büyük hem de daha âlimsin." anlamına gelen şu beyti de, bu hüviyettir:

Sana tanzîr-i Alî Şîr ne lâyıkdur kim
Sen şehinden bile a'zemsün anuñ hem a'lem (Diriöz 1994: 542)

Gelibolulu Mustafa Âlî ise, Zahîr³⁰'in yüzünü Kızılarslan nasıl ak ettiyse, Abdurrahmân-ı Câmî'nin neşesini de Hüseyin-i Baykara'nun artırdığını söylemiştir:

Zahîrûñ oldı yüzün ağ iden Kızılarslan
Mezîd-i neş'e-i Câmî Hüseyin-i Baykara (Aksoyak 2018: 72)

Memdûhun güzelliklerine vurgu yapılırken, yine Hüseyin-i Baykara kıyas unsuru olarak kullanılmıştır. Yine memdûh yüceltilirken Baykara küçük görülmüştür. Nitekim Lebîb'in, Damat Râgıb Hüseyin Paşa'yı överken söylediği şu beyti bu tarzdadır:

Mücâneset fakat ismindedir anuñ yohsa
Bunun mehâsini sad-Baykaradan a'lâdır (Kurtoğlu 2017: 118)

Gelibolulu Âlî, Hüseyin-i Baykara'nun bütün şairler tarafından övüldüğüne, şu beytiyle vurgu yapmıştır:

Dahı Sultân Hüseyin-i Baykara
Oldı memdûh-ı cümle şu'ârâ (Aksoyak 2018: 1401)

Gelibolulu Mustafâ Âlî, Câmî ile Alî Şîr Nevâ'î'nin şairlerinden dolayı Hüseyin-i Baykara'nun isminin hala yaşadığına dikkat çekmiş, onun ölmediğini sanki uyuduğunu ifade etmiştir. Böylece, bu tip meclislere katılan şairlerin, yazdıkları şiirleriyle meclisi tertip edenlerin isimlerini yaştıklarına dikkat çekilmiştir:

³⁰Bugün Afganistan sınırları içinde kalan Cûzcân bölgesinde Belh şehri yakınlarındaki Fâryâb'da doğan Zahîr, "Sadru'l-hükemâ" ve "Melikü'l-keâm" unvanları ile tanınmıştır. Birçok kaynakta şiirlerinin güzelliğinden söz edilen Zahîr'in asıl edebî gücü ve sanatı, kasidelerinde görülmektedir (Mehmet Atalay, "Zahîr-i Fâryâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul 2013, s. 87-88).

Nazm-ı Câmîden Nevâyîden çü nâmı zindedür

Ölmemiş Sultân Hüseyin-i Baykara gûyâ uyur (Aksoyak 2018: 158)

Yenişehirli Belîğ (ö. 1174/1760-61) ise, "Eğer Câmî'nin şiirleri olmasaydı, Baykara ile Alî Şîr'in meclisleri kimin aklına gelirdi?" diyerek bu hususa vurgu yapmıştır:

Kim ider hayr ile yâd olmasa şî'r-i Câmî

Baykara ile Alî Şîr-i kerîmü's-şiyemi (Şentürk 2017: 120)

Bâlî de, Hüseyin-i Baykara'nun çeşitli marifetleri bünyesinde topladığına dikkat çekmiştir:

Nevâ-yı bülbüle sunsun yine gül lâle-gûn câmu

Ma'ârif mecma'ı ol şeh Hüseyin-i Baykara geldi (Yaşar 2005: 158)

Klasik şairlerimiz şiirlerinde, Hüseyin-i Baykara tarafından tertip edilen bu meclislere katılan bazı şairlerin isimlerini de zikretmişlerdir. Nitekim Sünbül-zâde Vehbî, bu meclislere katılan Abdurrahmân-ı Câmî'nin meclislere daima neşe verdiğini, Alî Şîr Nevâ'î'nin değerini bilen Hüseyin-i Baykara'nun onu himaye edip ona lütuflarda bulunduğunu şu beyitlerinde belirtmiştir:

Hüseyin-i Baykara bezminde Câmî

Degil mi neş'e-bahşâ-yı müdâm

Bilip kadrin 'Alî Şîr-i Nevâyî

Nevâ-yâb eyledi ol hoş-nevây (Yenikale 2017: 45)

Sünbül-zâde Vehbî, Baykara meclisine neşe veren Abdurrahmân-ı Câmî'nin gitmesiyle irfan meclisinin boş kaldığını şu beytinde dile getirmiştir:

Geçdi bezm-i Baykara Câmî içip sahbâsını

Vehbiyâ boş kaldı câm-ı meclis-i 'irfân dirîğ (Yenikale 2017: 4016)

Nedîm de, Alî Şîr Nevâ'î'nin, memdûhu Sultan III. Ahmed dönemine ulaşıyaydı, onun sekban³¹ı olacağını belirtmiştir:

Erişmiş olsa bu vakte Alî Şîr-i Nevâyî ger

Olurdu ol hidîv-i ekremin bî-şübhe sekbânı (Macit 2016: 66)

³¹ Yeniçeri ocağında bir sınıf olup bir bölük süvari ve 34 bölük piyadeden oluşmaktaydı. Ayrıca taşrada, valilerin kapı halkı denilen askerleri arasında sekban adlı bir sınıf bulunmaktaydı (Fehmi Yılmaz, *a.g.e.*, s. 574).

Lebîb, artık dillere destan olan Baykara meclisinin hüviyetinin geniş olarak yazıldığını dillendirmiştir:

Yazıldı menkabe-i bezm-i Baykara tafsîl

Muhassenâtı anın hep karîn-i imlâdır (Kurtoğlu 2017: 119)

Hatta Tûrâbî (XVII. yy)'nin, klasik şiirimizde haberci olarak da nitelenen bîd-ı sabâdan istenilen Hüseyin-i Baykara ile ilgili haberleri, şairlerimiz kaleme aldıkları şiirlerinde işlemişlerdir:

Eyâ bîd-ı sabâ ol dil-rübâmuzdan haber virgil

Esen geldüñ Hüseyin-i Baykaramuzdan haber virgil (Okuyucu 2004: 56)

Servet (ö. 1180/1766-67) ise her dönem birinin devranı olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim bir dönem Baykara ile Câmî'nin devranını oluşturan felek, daha sonra başkalarına aynı hüviyeti verecektir:

Felek her bir devirde birinin devrânıdır Servet

Bu bezme geldi nice Baykaralar nice Câmîler (Diriöz 2015: 113)

Evliyâ Çelebi (ö. 1095/1684 [?]) *Seyâhat-nâme*'sinde geçen şu ifadeler ise Hüseyin-i Baykara meclislerindeki çeşitliliği net bir şekilde göstermektedir:

“Ve bu çemenistânda selef sâhib-i hayrâtları gûnâ-gûn çemenzâr mastabalar ve müte'addid soffalar ve matbah-ı Keykâvûslarında mâ-i câriler ile kebâb âsiyâbları etmişler kim niçe yüz şişlere koyunları sancup çarhlara koyup dollâbların mâ-i câriyeler deverân etdirerek a'lâ latîf ter ü tâze kebâbları olur ve her köşe-i mesîregâhda gûnâ-gûn sohbetler olup kimi mübâhase-i 'ilm ve kimi ebyât-ı eş'âr ve kimi meddâhân-ı kıssahân kimi mukallidân-ı mudhikân ve kimi sâz u kimi söz ile taraf taraf Hüseyin- Baykara fasılları ederler.” (IV/17-18)

Sonuç

Hüseyin-i Baykara ve Ali Şîr Nevâî'nin tertip edip birçok âlim, şair ve sanatkârın yetişmesine vesile oldukları ilim ve kültür meclisleri, başta Türkistân coğrafyası olmak üzere Anadolu ve Balkanlarda oluşturulan bu tarzdaki meclisler için de bir alem ve sembol olmuştur. “Baykara meclisi” olarak adlandırılan bu meclisler, Anadolu'da tertip edilen bu tarz meclislerin hüviyetinin belirlenmesinde ve değerinin ortaya konulmasında bir kıyas unsuru

olarak benimsenip kabul edilmiştir. Bu kabul neticesinde Osmanlı şair ve yazarları, bu meclisleri bir mukayese aracı olarak eserlerinde kullanmışlardır.

Klasik şiirimizde, övülen meclisin derecesini belirtmek ve hüviyetini ortaya koymak için "Baykara meclisi"nin daima benzetilen unsur olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim klasik şairlerimiz, memdûhunun meclisini "Baykara meclisi" olarak nitelemişler, hatta onu "Baykara meclisi"yle karşılaştırıp ondan daha üstün görme temayülü sergilemişlerdir. Diğer taraftan memdûhunun meclisinin şevket ve azametini gören Hüseyin-i Baykara'nın, hayret içerisinde kalacağını belirtmişlerdir. Bu meclislerde çeşitli konularda sohbet ve konuşmaların yapıldığına dikkat çekmişlerdir. Dönemin şairlerini himaye edip destekleyen ve onlara çeşitli ihsanlarda bulunan devlet erkânını dönemin Baykara'sı olarak nitelendirmişlerdir.

Klasik şiirimizde, memdûhun dönemi, tertip edilen eğlence, ziyafet ve şölenlerden dolayı, Baykara devri olarak belirtilmiştir. Ayrıca ihtişam ve kahramanlıklarıyla öne çıkmış olan şahsiyetlerin sıfatları sıralanırken; Hüseyin-i Baykara tertip ettiği "bezm/meclis"ler ile zikredilmiştir. Hamilerin fikir ve düşüncelerinin hüviyeti belirlenirken ve onların güzelliklerine vurgu yapılırken, Hüseyin-i Baykara'nın bir benzetme unsuru olarak kullanıldığı müşahede edilmektedir. Yine hamilerin, şair ve sanatkârlara verdikleri ihsan yüceltilirken, ekseriyetle Hüseyin-i Baykara'nın ihsanları ya örnek gösterilmiş ya da küçümsenmiştir. Hüseyin-i Baykara tarafından tertip edilen bu meclislere katılan bazı şairlerin isimleri de metinlerde zikredilmiştir.

KAYNAKÇA

- ADMIŞ, Aysel, *Âkif Divanı (İnceleme -Transkripsiyonlu Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2007.
- AKSOYAK, İ. Hakkı, *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*, 2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divani-pdf.pdf?0>
- AKSU, Cemal, "Hüseyin Baykara ve Nevâyî Meclisleri", *Bir Kültür Muhiti Olarak Meclis Sempozyumu-4 Mart 2014*, [Yayımlanmamış Bildiri].
- ALPA(R)SLAN, Ali, *Ahmet Paşa*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- ATALAY, Mehmet, "Zahîr-i Fâryâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul 2013, s. 87-88.
- ATALAY, Rafet, *Reşîd Dîvânı [İnceleme-Metin]*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2005.
- ATEŞ, Ahmed, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.
- BENLİ, Mehmet Sami, "Küşâcım", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara 2002, s. 579.
- BENLİOĞLU, Selman, *Osmanlı Sarayında Mûsikînin Himâyesi (III. Selim ve II. Mahmud Dönemi)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2017.
- BÜYÜKKAYA, Hande, *Faik Ömer ve Divanı [Karşılaştırmalı Metin-İnceleme]*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul 2008.
- ÇELEBİ, İlyas, "Sâhib b. Abbâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul 2008, s. 512-15.
- DİKMEN, Hamit, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 1991.
- DİRİÖZ, Meserret, *Eserlerine Göre Nâbî*, Fey Yayınları, İstanbul 1994.
- DİRİÖZ, Meserret, *Servet Dîvânı [Tenkidli Basım]*, İstanbul 2015.
- ERASLAN, Kemal, "Nevâyî'nin "Hâlât-ı Seyyid Hasan Big" Risâlesi", *Türkiyat Mecmuası*, c. XVI, İstanbul 1971, s. 89-110.
- ERASLAN, Kemal, "Nevâyî'nin "Hâlât-ı Pehlevân Muhammed" Risâlesi", *Türkiyat Mecmuası*, c. XIX, 1977-1979, İstanbul 1980, s. 99-150.
- ERİŞEN YAZICI, Gülgün, *Kâmî Dîvânı*, 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0>

- Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Haz. Zekeriya Kurşun - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, c. 2, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.
- Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman, c. 4, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı – Robert Dankoff, c. 8, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- İPEKTEN, Halûk, *Nâ'ilî-i Kadîm Dîvânı -Edisyon Kritik-*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- KAÇALIN, Mustafa, *Seyyid Sırrı Ali, Tuhfe-i Rûmî*, İstanbul 1992.
- KANAR, Mehmet, "Nizâmî-i Gencevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul 2007, s. 183-85.
- KARTAL, Ahmet, *Baykara Meclislerinden Çırağan Eğlencelerine Lâlezâr: Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2017.
- KARTAL, Ahmet, "Baykara Meclisinden Yansımalar: -Edebî Meclisler 1-", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21, İstanbul 2018, s. 541-562.
- KAVRUK, Hasan – Bahir Selçuk, *Filibeli Vecdî ve Dîvân'ı [Metin-Dizin]*, Malatya 2009.
- KAZAN, Şevkiye, *Üsküdarlı Sırrı Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği Divan'ı (Tenkitli Metin-İnceleme) ve Şerhu Medhi'n-Nebi*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2003.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Fâtih Devrinde Edebî Hayat", *Yeni Mecmua*, 46, 30 Mayıs 1918, s. 389-91.
- KURTOĞLU, Orhan, *Lebib Dîvânı*, 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0>
- KURTULUŞ, Rıza, "Örfî-i Şîrâzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul 2007, s. 96-97.
- MACİT, Muhsin, *Nedîm Dîvânı [Metin-Dizin]*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2016.
- MAHDUM, Abid Nazar, "Farsça Kaynaklarda Alî Şîr Nevâyî", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XXXIV, İstanbul 2006, s. 103-55.
- OKÇU, Naci, *Şeyh Galib [Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumî Tahlîli ve Divanının Tenkidli Metni]*, 2 c., Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.
- OKUMUŞ, Ömer, "Câmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, s. 94-99.

- OKUYUCU, Cihan, *Ereğlîli Türâbî Divanı*, İstanbul 2004.
- ONAY, Ahmet Talat, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, Haz. Cemal Kurnaz, H Yayınları, İstanbul 2009.
- ÖZYILMAZ, Halime, *Üsküdarlı Sırrî: Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 1995.
- SARIKAYA, Erdem, *Ebubekir Celalî Divanı: Karşılaştırmalı Metin-İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul 2008.
- SÜMER, Faruk, "Kızılarslan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara 2002, s. 544.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, Osedam Yayınları, İstanbul 2017.
- Vâsîfî, Zeynüddîn Mahmûd-ı Vâsîf, *Bedâyi'u'l-vekâyi'*, nşr. A. Boldirev, Cild-i evvel, Çâp-i divvom, Çâphâne-i zer, 1349.
- Vâsîfî, Zeynüddîn Mahmûd-ı Vâsîfî, *Bedâyi'u'l-vekâyi'*, nşr. A. Boldirev, Cild-i divvom, Moskova 1961.
- YAĞCI, Şerife, *Nevres-i Kadîm Dîvânı ve İndeks*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1993.
- YAŞAR, Muhammet, *Bâlî, Hayatı-Edebî Kişiliği-Dîvânının Tenkitli Metni (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2005.
- YENİKALE, Ahmet, *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*, 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0>
- YILDIZ, Beyhan, *XVIII. Yüzyıl Divan Şairi Şâkir: Hayatı-Eseri-Edebî Kişiliği ve Divânının Tenkidli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2002.
- YILMAZ, Fehmi, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, Gökkuşbuca Yayınları, İstanbul 2010.

“‘BAYKARA COUNCIL’ FROM THE LANGUAGE OF CLASSICAL TURKISH POET”

Abstract

Hüseyin-i Baykara, who wanted Herat's to be an important center of culture and civilization, made a great effort to realize this. To do this, especially by Hüseyin-i Baykara and Alî Şîr Nevâî, by other sultans, statesmen and other prominent people; he organized councils in palaces, mansions, houses, masjids, madrasahs, shops, taverns, lodges, villages, vineyards and gardens. These councils were attended by rulers, statesmen, poets, scholars, notables, artisans, various occupational groups, instrumentalists and singers. In these science and wisdom councils in which people, who are talented in poetry, art, and knowledge, and who attract the attention of the sultan and other statesmen, attend; many scholars, poets and artisans have been trained. These scientific and cultural assemblies were a symbol for other assemblies in this style. These councils, referred to as “Baykara council”, have been adopted as a basis for determining the content and position of other assemblies. As a result of this acceptance, poets and writers began to use these assemblies as a comparative element in their works. In this study, it will be tried to show how these assemblies are used in the poems of the classical Turkish poets with sample texts.

“ *Keywords*

Hüseyin-i Baykara, Alî Şîr Nevâî, Baykara council, Herât, classical Turkish poetry.

SULTAN III. MURAD'IN LUGAZLARI VE BU LUGAZLARA YAZILAN CEVAPLAR *

Mustafa ÖZKAT **

ÖZET

Klasik Türk edebiyatı ürünlerinin birçoğunda anlamı gizleme, örtme, imâ etme ya da sezdirme eğilimi vardır. Bu durum şairin âdeta birinci öncelikli görevi gibidir. Aksi halde edebî sanatlarla mazmunlar, şiirde bir anlam kazanamazdı. Klasik Türk şiirinin özüne işlemiş olan bu durum, şairlerin edebî oyunlarına da malzeme oluşturmuş; lugaz ve muammalardan muvaşşah (akrostiş) şiirlere, müdevver şiirlerden muvassal beyit ya da dizelere varıncaya kadar pek çok tür ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nde sultan ve devlet ricalinin gerek mutasavvıf gerekse lâ-dinî şiirler yazan şairlerle olan yakınlığı, devletin kuruluşundan yıkılışına kadar varlığını korumuştur. Bu yakınlık, bazen sultan veya devlet ricalinin düzenlediği şiir meclislerinde bazen de yazılan bir şiirin karşılıklı olarak tanzir veya tahmis edilmesi ya da devlet ricalinin şiirlerine şerhler yazılmasıyla kendisini göstermiştir. Sultan III. Murad'a ait tespit ettiğimiz biri mensur altı lugaz ve bunlara yazılan cevaplar da bu yakınlığın bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sultan III. Murad'ın bu lugazlara yazılan cevapları ödüllendirmesi de Türk edebiyatında lugaz söyleme geleneğini yalnız eş dost arasında kalmaktan kurtararak, saray muhîtime de taşımış; koğuş ağasından şeyhülislâmına kadar lugaz ve mu'ammâ tanzîm edenler olmuştur. Bu yazımızda, öncelikle XV. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında örneklerini gördüğümüz lugazların özellikleri yeni örneklerle desteklenerek sıralandıktan sonra Türk edebiyatında bu türe ilgi gösteren bazı şairlerin listesi verilmiştir. En sonunda da şiir mecmualarını taramamız sonucunda ulaşabildiğimiz Sultan III. Murad'a ait biri mensur altı lugaz ile bunlara cevap yazan şairler, manzumeleriyle birlikte değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Dvân edebiyatı, lugaz, mu'ammâ, bilmece, Sultan III. Murad..

* Makalenin geliş tarihi: 02.03.2020 / Kabul tarihi: 29.03.2020

** Dr., Öğr. Üyesi, İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. / mustafaozkatz@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0002-6882-794X>)

1. GİRİŞ

Altı yüz yıl gibi geniş bir zaman diliminde tür ve şekil açısından birbirinden ilginç örnekler verilen Klasik Türk edebiyatında, her yeni taranan şiir mecmuasıyla sıra dışı pek çok örnek ortaya çıkmakta, bu edebiyata ait şiir örneklerinin yalnızca bir edebî zevk kazandırmayı değil aynı zamanda düşündürmeyi de amaçladığı anlaşılmaktadır. Bu örneklerle okuyucunun edebî zevkini artırmanın yanında onu eğlendirmenin de göz önünde bulundurduğu ortaya çıkmaktadır. Eğlendirerek öğretmek fikrinin de bunda etkin olduğunu söylemek mümkündür.

“Klasik Türk edebiyatı ürünlerinin birçoğunda mânâyı gizleme, örtme, îma etme ya da sezdirme temayülü kendisini gösterir. Bir mânânın üzerini örtme, sanatsal anlamda onun cazibesini artırma ya da sanatkârın hünerini sergileme amaçlarına hizmet edebilir; yahut, söylenenlerin seçkin bir zümreyi ve metindeki şifreyi önceden bilen kimseleri muhatap almasından kaynaklanabilir. Söz gelimi kimi Hurûfî kısaltmalarında, kısaltmanın işaret ettiği kavram bilinmediği takdirde doğru bir okuyuşa ulaşmak oldukça zordur.”¹

Mazmunların ve edebî sanatların egemen olduğu edebî ürünlerin bazılarında müphemlik (kapalılık) öyle bir boyuttur ki onu anlayabilmek için bir başka Dîvân şairinin yardımımıza koşmasını bekleriz. Nitekim muamma tarzındaki bir manzumede hangi ismin saklandığını anlamak hususunda -itiraf etmek gerekir ki- pek çoğumuz çaresiz kalır, “Acaba bu muamma, bir başka şair tarafından şerh edilmiş mi?” diye bir arayış içerisine gireriz.

Her ne kadar birtakım çevrelerce “bu edebiyatın halktan kopuk olduğu”, “yalnızca saray çevresinde tanındığı” düşüncesi dayatılmaya çalışılıyor olsa da Osmanlı Devleti’nde sultan ve devlet ricalinin gerek mutasavvıflar ve tekke muhitiyle gerekse lâ-dinî şiirler yazan şairlerle olan ilişkisi Osmânlı’nın kuruluşundan yıkılışına kadar açıkça gözlemlenebilen bir durumdur. Bu ilişki, bazen sultan veya devlet ricalinin düzenlediği şiir meclislerinde bulunmak bazen de yazılan bir şiirin karşılıklı olarak tanzir veya tahmis edilmesi ya da devlet ricalinin şiirlerine şerhler yazılması ile kendisini göstermiştir. Öyle anlaşılıyor ki makalemizle tanıtılmaya çalışacağımız Sultan III. Murâd’ın lugazları ile bu lugazlara yazılan cevaplar da yöneten-yönetilen

¹ Özer Şenödeyici, *Osmanlı'nın Görsel Şiirleri*, Kesit Yay., İstanbul Kasım 2012, s. 40.

arasındaki bu ilişkinin, yakınlığın bir başka yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. LUGAZ TÜRÜ VE ÖZELLİKLERİ:

Sözlükte “çöl faresinin, saklandığı yerin bulunmaması için yuvasını labirent gibi eğri büğrü kazması; saptırmak, sözün maksudını gizlemek, şaşırtmalı söz söylemek”² anlamlarına gelen **lağz** kökünden türeyen **lugaz / luğz / lağz** sözcüğünün bu anlamlarına ilave olarak “çöl faresinin yuvası, gidilmesi zor olan eğri büğrü yol; derin sır, bilmece, zekâ oyunu” gibi anlamları da vardır.³ Edebî terim olarak da lugaz şöyle açıklanmaktadır: “Edebiyatta ve özellikle şiirde bir sözü/kavramı açık bir dille anlatma yerine onu îmâ eden ifadeler kullanarak şiiri/sözü bir bilmece, hatta bazen bir muamma şekline sokmaya **ilgâz**, böyle şiire/söze **lugaz/luğz** denir. Ancak bunun edebî zevki okşayacak tarzda icra edilmesi şarttır.”⁴

Sözcük taşıdığı anlamlara paralel olarak hem beyân ilmi hem de aklî ilimler içerisinde değerlendirilmektedir: “Lugaz, bir düşünceyi mecazdan daha kapalı biçimde dile getiren bir anlatım tarzı olmasıyla beyan ilmi kapsamında bir disiplin sayıldığı gibi akıl ve zihni geliştirmesiyle de felsefe, mantık gibi aklî ilimlerden kabul edilir.”⁵

Lugaz ve muammâların ne zaman ortaya çıktığı konusunda kesin bir bilgi bulunmasa da her iki türün de birer zekâ oyunu özelliği göstermeleri,

² “el-Lugaz: bi’z-zimm ve fethü’l-gayn meyl etmek ve yaban faresinin delikleri hicr-i yerbû’ gibi. Cem’i elgâz gelür ve dahi lağz şol eğri çapraşık yola derler ki sâlikine meşgûl ola.” Ahterî (Muslihuddin Mustafa bin Şemseddin el-Karahisarî), *Ahterî-i Kebîr*, Sahâfiyye-i ‘Osmâniye Şirketi Matbaası, Dersaadet H. 1310/1892-3, s. 903.

“Ta’miye olunmuş, mestûrû’l-merâm olan kelâma denilür. Fârisîde *çîstân* ve Türkçede *bilmece* ta’bir olunur. Nitekim üdebâ ve şu’arâ nazmen ve nesren bir nesneyi nâzikâne setr ve ta’miye ile tertip ederler. Mu’ammadan farkı lugaz suâl tarikiyle olur, cem’i *elgâz* gelir ve “fare, Arap tavşanı” ta’bir olunan yaban faresinin yuvalarına denilür. Tevriye ve ta’miye ile hafır eylediklerine mebni fi’l-asl Arap tavşanının yuvasına itlak olunur idi ve burgaç olup sa’bû’l-mürûr olan yola da itlak olunur. Lağımlarda sıçan yolu ondan me’hûzdur ve meyl etmek.” Hüseyin Remzî, *Lugat-ı Remzî*, Cilt: II, Matba’a-i Hüseyin Remzî, İstanbul H. 1305/1887-8, s. 277.

³ İsmail Durmuş, “Lugaz”, *TDVİA*, Cilt: 27, Ankara 2003, s. 221.

⁴ İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 221.

⁵ İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 221.

ister istemez bu işe kafa yoran bir âlim tarafından ortaya çıkarıldıklarını düşündürmektedir: “Lugaz ve muammâların, zor anlamları çözmeye alışkanlığı kazanmak, boş zamanları değerlendirmek ve eğlenmek gibi amaçlarla eski filozoflardan biri tarafından icat edildiği ileri sürülmektedir.”⁶ Hiçbir kaynakta bu filozofun kim olduğu konusunda bilgi bulunmamaktadır. Arap edebiyatında İslâm öncesinde ilk örnekleri görülün lugazlar, önceleri şairler tarafından kaleme alınırken “Daha sonra lugaz manzumeleri nazmedenlerin çoğu şairler arasından değil fakih, gramerci, tabip gibi başka meslek sahipleri arasından ve özellikle entelektüel kesimden çıkmıştır. Edip Abdurrahman b. Muhammed en-Nazzâm, nahivci İbnü’l-Haşşâb, nahivci Ali b. İsâ el-Fihri, Muvahhid emirlerinden İbn Abdülmü’min diye tanınan Süleyman b. Abdullah, tabip İmâmüddin ed-Düneysirî, tabip Hibetullah İbnü’t-Tilmîz, tabip Yahyâ İbnü’t-Tilmîz, fakih Ahmed el-Vâdiâşî, edip ve fakih İbnü’l-Ceyyâb bunlar arasında sayılabilir.”⁷

Arap edebiyatında “lugaz” ve “ilgâz” tabirlerini ilk kullananlardan olan Halil b. Ahmed’in (öl. H. 175/791) Kitâbü’l-Mu’ammâ adıyla lugaz ve muammaya dair ilk eseri de yazdığı bildirilmektedir.⁸

“Arap edebiyatında ortaya çıkıp Arap ve Türk edebiyatlarında rağbet gören lugaz Fars edebiyatında genellikle yerini muammaya bırakmış ve muamma, lugazdan daha çok gelişme göstermiştir. Farsçada bu tür manzumeler için lugaz yanında çîstân ve uğlûta kelimeleri de kullanılır (Dihhüdâ, XII, 12405). Fars kültürünün etkisiyle Orta Asya Türklerinin bu tabiri kullandığı, Şiban Han’ın divânındaki ‘çîstân-ı iğne, çîstân-ı ok’ gibi başlıklardan (Şiban Han Dîvânı, s. 320-321) anlaşılmaktadır.”⁹

Az sayıda mensur örneğine¹⁰ rastlansa da lugazlar çoğunlukla manzum olarak kaleme alınmışlardır. Beyit sayısı 1-25 arasında değişen bu türe ait

⁶ İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 221.

⁷ İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 222.

⁸ İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 222.

⁹ Mustafa Uzun, “Lugaz / Türk Edebiyatı”, *TDVİA*, Cilt: 27, Ankara⁹ 2003, s. 222.

¹⁰ Çok sayıda olmamasına rağmen mensur (düzyazı) olarak yazılmış lugazlar da vardır. Örnek: (*Rahmî Efendi adlı bir müellife ait mensur lugaz ve halli*), İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp. Yazmaları, No: 121/5, vr. 60^b (Sadık Yazar, “İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü’ndeki El Yazmalarının Katalogu”, *Türkiyat Mecmuası*, Cilt: 26/1, İstanbul 2016, s. 404-405);

manzumeler arasında kıt'a ve gazel tipinde kafiyeleşmiş örnekler de bulunmasına rağmen mesnevî biçimi daha çok tercih edilmiştir. Beyit sayısı az olan lugazlarda mahlâs kullanılmamıştır. Aruzun her kalıbıyla yazılabilir olmalarına rağmen fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla yazılmış lugazlar çoğunluktadır.

Lugazların hemen hepsi üslup olarak "Nedir ol kim...", "Ol nedir kim...", "Bir acâyib nesne gördüm" gibi cümlelerle başlamakta;¹¹ "Bunu ârif olan bilir, kemâl erbâbı anlar, ona feyz kapısı açılır" gibi ifadelerle

(*Lugaz-ı İctimâ'iyye-i Sultân Mustafâ be-İsm-i Alî*) Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmaları, No: 179/2, vr. 89^b. Diyarbakırlı **Lebîb** (doğ. H. 1107/1695 - öl. H. 1182/1768) Dîvânı'nda, ikisi Türkçe, ikisi Arapça olmak üzere dört mensur lugaz bulunmaktadır (Orhan Kurtoğlu, *Diyarbakırlı Lebîb Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 417-418). Çukadâr Ahmed Aga-zâde **Şâkir** (doğ. H. 1178/1762 - öl. H. 1252/1836) Dîvânı'nda (Ankara Millî Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz FB 329, vr. 160^b) (Semra Yanbal, *Şâkir Mehmed Efendi Dîvânı (Metin-İnceleme)*, YYLT., Cumhuriyet Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı BD., Sivas Eylül 2009, s. 997), Ahmet **Neylî** (doğ. H. 1084/1673 - öl. H. 20 Rebûlâhîr 1161/19 Nisan 1748) Dîvânı'nda (Atabey Kılıç, *Ahmed Neylî Dîvânı*, YDT., Ege Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD., İzmir 1994, s. 441) da Arapça bir mensur lugaz yer aldığı gibi Zîver Paşa(1794-12 Haziran 1862)'nın *Âsâr-ı Zîver Paşa* adlı eserinde de birer adet Türkçe mensur mu'amma ve lugaz bulunmaktadır:

"Nedir ol cism-i mustatîlî'ş-şekil ki isminin mebnât-i adâd-ı harfi **Büniye'l-İslâmü alâ hams** (İslâm, beş esas üzerine bina edilmiştir.) nüktesini müzekkir ise de ma'nâ-yı terkîb-i lâfzîsi elsîne-i efrençiyede bir lûgat-ı mahsûs olup zebân-ı Fârisîde açık ve oğul demek olduğu ma'lûm-ı enâm ve ism-i mezkûrun **âhad** ve **mi'ti** ve **bedr** ve **peder** hisâbı üzre deryâ adedine bâliğ ve harf-i evvel ve sânisî yedi adedi câmi' olup aded-i mezkûr kalb olundukda lisân-ı Arabîde terdîd ma'nâsını hâsıl ve bu cihetle be-hisâb-ı cümel yüz yirmi dört adedi peyda ve sâlis ve râbi ve hâmis hurûfu adedi dahi iki yüz sekiz adede resîde olarak Arabîde harr-ı nârü'l-cahîm ma'nâsını îmâ eylediği vâreste-i kayd-ı i'lâmdır. Bu sûrette **âb** u **âteş-mizâc ya'nî mey mısra'ı vasf-ı hâlî ve te'yîd-i müddeâ-yı aşkbâzîde Pür-âteşdir derûnum serde dûd-âh peydâdır – Sezâ ol olsa deryâ nûs-ı hayret bu harâretle beyt-i şâirânesi dahi güvâh-ı makalî olduğundan başka sûre-i *Duhan*'da ešrât-ı kıyâmete dal olan **-Duhânin mübîn-cism-i mezkûrun ešrât-ı sâat-ı kıyâmete dahi alem-i ištîhar olması müselle-m-i sığâr u kibâr ve bir dinde sebât etmeyip gâh İslâm ve gâh efrence iddiâ-yı nisbet ile dünyâyı geşt ü güzâr eylediği âşikârdır. Bu acebdir ki; mizâcî câmi-i ezdâd olup gâhîce murg-ı âb gibi sularda ikamet ve gâhîce semender-vâr te'sîr-i germî-i âteş ile kesb-i rûh u kuvvet etmekte idüğü bî-irtiyâbdır.**" (VAPUR). Zîver Paşa, *Âsâr-ı Zîver Paşa / Dîvân ve Münşe'ât*, Matbaa-i Vilâyet, Bursa H. 1313/1895-6, s. 343-344.**

¹¹ Farsça lugazlar, Türkçe sorularla aynı anlama gelen "çîst, çîst ân ki, çîstân" gibi sorularla başlamaktadır.

bitmektedir. (Halk bilmecelelerinde ise bitiş cümleleri “Ya bunu bilirsin, ya bu gece ölürsün!” veya “Bunu bilmeyen eşek!” şeklindedir.)

“Lugaz lafız ve mâna lugazları olarak iki temel kategoriye ayrılır. Lafız lugazlarının birden çok mânaya sahip kelimenin uzak veya karşıt anlamını kastetmek (tevriye, lahn, melâhin, mugalata ma‘neviyye) kelimeyi anlamlı sözcüklere bölüp verilen müteradifleriyle bilinmesini istemek, iki kelimeyi bitişik yazmak, bir kelimeyi parçalayıp yazmak, hemzeliyi yumuşatmak (teshîl), nokta değişikliği yapmak (tashîf), tersinden okumak (kalb) ve başka bir dile nakletmek gibi birçok çeşidi vardır.”¹² Türk edebiyatında bu tarz, lugazlardan ziyade muammâlarda kullanılmıştır. “Mâna lugazlarında bir şeyin anılan vasıflarıyla kendisinin bilinmesi istenir.”¹³ Eğitim ve öğretim amaçlı, zekâ geliştirici lugazlar bu grupta yer alır. Türk edebiyatındaki lugaz örneklerinde daha çok bu ikinci özelliğin uygulandığı gözlenmektedir.

Lugazlarda her ne kadar ipucu verilse de bazılarının çözülmesi oldukça güçtür. Bu tür lugazlara “işârî lugaz” adı verilmektedir.¹⁴

“Manzum lugazlar divanların son kısmında ‘elgâz’ veya ‘lugaz âyîne’ başlıkları altında yer alırken mensur lugazlara daha çok cönklerde rastlanmaktadır.”¹⁵

Klasik Türk (Divan) edebiyatı sanatçılarının yanı sıra Âşık edebiyatı sanatçıları da lugaz türünde eser vermişlerdir.¹⁶ Ancak Âşık edebiyatında bu tür genellikle “muamma” adıyla anılmış, hem askı-muamma (muamma asma) hem de bağlama-muamma türünde örneklendirilmiştir.¹⁷ Âşık

¹² İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 221.

¹³ İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 221.

¹⁴ İsmail Durmuş, *a.g.m.*, s. 221.

¹⁵ Mustafa Uzun, *a.g.m.*, s. 223.

¹⁶ Âşık edebiyatındaki muamma ve lugazla ilgili olarak bkz. Cevriye Sezen Gönenc, *Âşık Tarzı Türk Şiirinde Muamma ve Lugaz*, YYLT., Fatih Üniversitesi SBE., Türk Dili ve Edebiyatı ABD., İstanbul 2011.

¹⁷ “Âşık, rakibini bağlayabilmek için cevabını bilemeyeceğini tahmin ettiği sorular sorar. Doğru cevap alamaması hâlinde onu mat etmiş olur. Bu türde verilen şiir örnekleri, âşık edebiyatı ürünleri içinde sanat yönünden en zayıf olanlardır. Âşık bütün gücünü sorunun doğru cevabını bulmaya ve söylemeye harcamaktadır. Bu sebeple doğru cevap verebilmek için bazen ölçü, kafiye gibi asli unsurlardan taviz verilir. Soru-cevap şeklinde sürdürülen ve “bağlama” biçiminde adlandırılması uygun olan bu tür karşılaşmalarda dünyanın kuruluşu, ahiret hayatı, peygamberler

edebiyatında muammâ asma (askı-muamma) tarzındaki uygulamaların yanı sıra atışmalarda usta âşıkların karşısındaki rakibi dinî-tasavvufî ve menkabevî konularda bilgi ve sanat yönünden sınamak amacıyla yönettikleri soruları içeren bağlama-muammaları da oldukça yaygın bir uygulamadır. XVIII. yüzyıl âşıklarından **Hüsâm**'ın sorularına **Siyâhî** mahlaslı bir âşığın verdiği cevap¹⁸ bu türdendir:

Hâzâ Su'âl-i Hüsâm

- 1 Gel imândan baña toğrı haber vèr
Cânda mıdır tende midir nerededir
Her evde bir kuş var kıanatsız uçar
Bilür misiñ ol kuş kıanķı şardadır
- 2 Ne yazıdır kâğıd üzre yazılmaz
Şuda yusañ mürekkebi azalmaz¹⁹
Ol kıanķı 'avratdır bikri bozulmaz
Kendine ğod cimâ' eden erdedir
- 3 Silkinüp gövdesi belürsiz olan
Şaç-ile [hem] cümle teni düz olan
Gündüz 'avrat olup gece kıız olan
Bilür misin ol kıanķı serverdedir
- 4 Kimdir başı gidüp gövdesi gezen
Ancalarıñ müşkil işini yazan
Cânı yokdur bunca civânlar düzen
Fikr ét bu kerâmet kıanķı pîrdedir
- 5 Kıanķı meyyit diri çıkmaz kıafâdan
Dili söylemezken bülbül gib'öten
Dünyâd'ölüp âġrete diri giden
Ol kıanķı serverdir ne diyârdadır
- 6 Ol kimdir ki segirtmekle yorulmaz
Ol kimdir ki aña cevâb vèrilmez

tarihi ve çeşitli efsanevi varlıkların mahiyeti ile ilgili sorular sorulur." Dilaver Düzgün, "Âşık Karşılaşmalarının Muhtevası", *Erzurum Gazetesi*, 28 Nisan 2010.

¹⁸ (Su'âl-i Hüsâm ve Cevâb-ı Siyâhî) İBB Atatürk Kit., Belediye Yazmaları, No: Bel_Yz_K0376, vr. 44^a.

¹⁹ azalmaz: bozulmaz (Metin)

Ol kimdir ki hem ölüp [hem] dirilmez
Ne dünyâda şağdır ne ĥod gürdadır

- 7 Altı ĥarf oldı şar'öküzüñ adı
Yüz tokuzda dehrde²⁰ karar eyledi
Ebced ĥesâbınca yazılıp idi
Eger yoklar iseñ **Ĥüsâm** bundadır²¹

Cevâb-ı Siyâhî

- 1 Īmân tende mi cānda mı sorarsan²²
İkrâr kande ise Īmân andadır
İkrâr Īmân ĥayâ üçü bir ma'nâ
Kalb[ler] içre daĥı ĥased perdedir
- 2 Bu bir ĥândır ki [bunda] konan göçer
Ecel irişür de kafâsın açar
İçinden cān kuşu kanatsız uçar
Vücüd dërler [ol] bir ulu şardadır
- 3 'Am(e)l defteri kâğıd üzre yazılmaz
Şuda yusañ mürekkebi azalmaz
Dünyâ bir 'avratdır bikri bozulmaz
Kendüye ĥod cimâ' olur erdedir
- 4 Ol bir daĥı kimdir adı Mihribân²³
Ĥüsünüñ medĥetmeden 'âcizdir lisân
Kendi[şi] pâdişâh kıızı şehribân
Īmâm Ĥüseyn adlu bir serverdedir
- 5 Başını kesince [hem] dimdik²⁴ gezer
Ancaların müşkil işini yazar

²⁰ dehrde: dünyâda (Metin)

²¹ "Ĥüsâm" sözcüğünün ebced değeri 109'dur. Muhtemelen H. 1109'da doğduğu için ona ebced hesabına göre bu ad verilmiştir. Bu durumda ne zaman öldüğünü bilemediğimiz âşığın H. 1109/1697-98'de doğduğu ve XVIII. yüzyılda yaşadığı ortaya çıkmaktadır.

²² Īmân tende mi cānda mı sorarsan: Īmân tende mi(dir) cānda mı(dir) sorarsan (Metin)

²³ Mihribân: Mihrâbân (Metin)

²⁴ dimdik: timtik (Metin)

Cānı yokdur anca cevāblar düzer
Bu kerāmet mektüb adlu pīrdedir

- 6 Belğ şehrinde İdrīs neler étmişdir
Üç yüz altmış beş yıl kulluk étmişdir
Dünyādan²⁵ aḥrete diri gitmişdir
‘İlliyyūn dēnilen²⁶ bir diyārdadır
- 7 Mekr etmekle gönül dili yorulmaz
Cāndan su’āl etseñ cevāb vērılmaz
Yalan bir şeydir hem ölüp dirilmez
Ne dünyāda şağdır ne ḥod gūrdadır
- 8 **Siyāhī** dēr *Hüsām* bizi şınadı
Cevābına eylemedik ‘inādı
Şar’öküzüñ ḥayāsın kim oynadı
Bilür misin ayakları nerdedir

Anonim Halk edebiyatındaki bilmecelerin de lugazlarla yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Ancak ölçü ve kafiyeleniş farkının yanında söyleyeninin belli olması nedeniyle lugazlar anonim halk edebiyatındaki bilmecelerden ayrılmaktadır. “Mâmafih söyleyeni unutulmuş veyâ kaybolmuş bir hayli lugazlar olduğu gibi bilhassa dili sâde ve beyit adedi az olan birçok lugazlar da halk bilmeceleri arasına karışıp yer yer vezin ve kafiyeleri bozularak günümüze kadar şifâhen yaşayagelmiştir.”²⁷ “Yâni bazı lugazların anonimleşmesine karşılık, halk bilmecelerinin de lugaz şairlerine mevzû ve karakteristik hususiyetlerin tesbitinde kaynaklık ettiğine şüphe yoktur.”²⁸

Bilmece olarak derlenen bazı lugazlar:

Bir acâyip nesne gördüm dört direk üstündedir
Eller oynar gözler bakar kol yürek üstündedir (*Çorap şişleri*)

Kudretu’llâh şehrinin bir tânesi
Oğlunun karnında yatar anesi (*İpek böceği ve kozası*)

²⁵ Dünyadan: Dünyāda ölmüş (Metin)

²⁶ dēnilen: dērler (Metin)

²⁷ Amil Çelebioğlu-Yusuf Ziya Öksüz, *Türk Bilmeceler Hazinesi*, Ülker Yayınevi, İstanbul 1979, s. 19-20.

²⁸ Amil Çelebioğlu-Yusuf Ziya Öksüz, *a.g.e.*, s. 20.

Bir acâyip nesne gördüm
Etrafında sûru var
Kendi kendin yer bitirir
Bir acâyip huyu var (Mum)

“Çarık”ın tanımlandığı;

“Giydim bozu
Gezdim düzü
Bir ağzı var

Kırk da gözü” şeklindeki anonim halk bilmececi de *Âşık Dizdarî* tarafından küçük değişikliklerle *lugaz* şekline sokulmuştur:

“Bir mu‘ammâ²⁹ yaptı *Âşık Dizdarî*
Bu dünyâda yoktur onun ayarı
Birdir burnu, yüz gözü, dört kulağı
Çevrilmiştir dört bir yandan kenarı
Diri iken dolaşır köyleri
Öldü amma gene gezer diyarı”

Muammâlarda yalnızca özel bir ad gizlidir. Bu özel ad, *esmâ-i hüsnâ*, *esmâ-i nebî* ya da sıradan bir insan ismi olabilmektedir. Akla gelebilecek her tür somut nesnenin özelliklerinin anlatılarak isimlerinin sorgulanması ve bir soru cümlesiyle başlaması, *lugaz*ları muammâlardan ayıran en önemli özelliktir. Ayrıca muammâlarda çözümü sağlayacak açıklamalarda oldukça kapalı bir anlatım tarzı hâkim olmasına rağmen, *lugaz*da daha çok ve ayrıntılı açıklama bulunmaktadır.

“*Lugaz*lar; metnindeki bilgiler, ipuçları, işaret ve îmâlar değerlendirilerek sezgi veya istihraç suretiyle çözülebildiğinden çok defa muammaya göre daha uzun ve ayrıntılı manzumeler hâlinde düzenlenir. Bilinmesi istenen şeyin sıfat ve alâmetlerini ustalıkla bir biçimde ancak müphem bir tarzda söylemek gerekir. Meselâ,

‘Ol nedir ki yok durur cisminde cân
Karnı içi dopdolu yılan çıyan
Dili yoktur yetmiş iki dil bilir
Başını kesiceğiz söyler ayan’ kıtası karnı kalem için

söylenmiş *lugaz*dır.”³⁰

²⁹ *Âşık*lar, *lugaz*ları mu‘ammâ olarak adlandırmışlardır.

³⁰ Mustafa Uzun, *a.g.m.*, s. 223.

“Muamma ile lugazın birleştirildiği manzumelere de rastlanır. Meselâ Nâbî'nin kendi adı için yazmış olduğu,

*'Bende yok sabr u sükûn sende vefâdan zerre
İki yokdan ne çıkar fikr edelim bir kerre'*

beyti gizli de olsa bir soru bulundurduğu için lugaza, bir varlığın kendisi değil de adı kastedildiği için muammaya yakındır. Bu tarz beyitlere ‘*muamma ber-tarîk-ı lugaz*’ ismi verilir.”³¹

“Türk edebiyatında lugazlara ‘*lugaz-gûne*’ denilen ve kıta, rubâî, bir veya birkaç beyit şeklinde kaleme alınan manzumeleri de dâhil etmek gerekir. Nâbî gibi şairlerde örneklerine çokça rastlanan bu şiirlerin ilk bakışta lugazlarla bir ilgisi görünmemekle beraber ‘*lugaz-gûne muammâ*’ veya ‘*muammâ be-tarîk-ı lugaz*’ denilen şiirlerde olduğu gibi anlatımlarında bazı müphemlikler görülmekte, okuyucuya sorular yöneltilmektedir.”³²

Lugazlardan eğlendirici özelliğinin yanında öğretici olarak, dinî ve fikhî konularda da yararlanılmıştır.³³ “Kelâm, fıkıh gibi dinî ilimlerle ilgili meseleleri anlatmak, hesap, nahiv, belâgat gibi alanlarda zihni açmak ve özellikle talebeleri bu gibi metinler üzerinde düşündürmeye ve doğruyu bulmaya yöneltmek için kaleme alınmış mensur lugazlar da vardır.”³⁴ Tarihçi Mehmed Şefik(öl. 1715)’in 1703 yılında meydana gelen “Edirne Vak’ası”nu konu alan *Şefiknâme* adlı eseri böyledir. Mehmed Şefik, eserini, olaya karışan bazı kimselerden çekindiği için herkesin anlayamayacağı şekilde mu’ammâ ve lugazlar kullanarak ağdalı bir dil ve kapalı bir üslupla kaleme almıştır.³⁵

³¹ M. A. Yekta Saraç, “Muamma / Türk Edebiyatı”, *TDVİA*, Cilt: 30, İstanbul 2005, s. 323.

³² Mustafa Uzun, *a.g.m.*, s. 223.

³³ Muhammet Tayyib Kılıç, “Bir Fıkıh Edebiyatı Türü Olarak Elgâz-ı Fıkhiyye (Fıkıh Bilmeceleri)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, Diyarbakır 2015, s. 35-98; Hüseyin Okur, “Fıkıhta Bir Anlatım Yöntemi Olarak Lugaz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 42, Şubat 2016, s. 1904-1914; Mehmet Güler, “Hâfız Osman Efendi’nin Ferâiz Lügazları”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 39, Sayı: 1, Haziran 2015, s. 181-226.

³⁴ Mustafa Uzun, *a.g.m.*, s. 223.

³⁵ Turgut Koçoğlu, *Şefik-nâme, Şefik-nâme Şerhi ve Edhem ü Hümmâ Mecmuası (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım, YYLT., Erciyes Üniversitesi SBE., Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı BD., Kayseri, Temmuz 2004.*

İran edebiyatında muammâ, Arap edebiyatında da lugaz yaygınlık kazanırken; Türk edebiyatında her iki tür de XV. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış ve XVIII. yüzyılda en verimli çağını yaşamıştır.

Türk edebiyatında lugaz türü ile ilgili bilgi verilen eserlerde genellikle muammâlarla birlikte değerlendirme yapılmakta ve lugazların muammâlardan sonra ortaya çıktığı îmâ edilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede Türk edebiyatında muamma tarzındaki ilk örneklerin **Germiyanlı Ahmedî**(öl. H. 815/1412)'nin *Dîvânı*'nda³⁶ ve **Mu'îni**(Muînüddîn b. Mustafa, XV. Yüzyıl)'nin *Mesnevî-i Murâdiyesi*'nde³⁷ yer aldığı ifade edilerek sanki bunların lugazların da ilk örneklerini oluşturduğu hissettirilmeye çalışılmaktadır. Şüphesiz bu iki tür arasında bir yakınlık olsa da muammâdan pek çok farklı özelliklere sahip lugaz türünün Türk edebiyatındaki tarihlenebilen en eski örneği, Ömer bin Mezîd(XV. Yüzyıl)'e aittir. Onun H. 840/1437 tarihinde derlediği Mecmû'atü'n-Nezâ'ir adlı nazire mecmuasında 20 muammâ (vr. 289 a -292 a) ve 7 lugaz (vr. 292 a -293 b) yer almaktadır.³⁸ Yine XV. yüzyıl şairlerinden Ahmed Paşa(öl. 1496-7)'nin *Dîvânı*'nda da "Lugaz-ı Şatranc" başlıklı bir lugaz bulunmaktadır.

(*Sivrisinek*)

Mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün
293^a Nedür ol kim şıfatda kuş gibidür
Kimi tolu kimisi boş gibidür

³⁶ *Ahmedî Dîvânı*'nda bu tür manzumelerin toplandığı "mu'ammeyât" başlıklı özel bir bölüm bulunmamaktadır. Ahmedî, yalnızca harflerle oynayarak, mu'ammâ tarzı içerisinde değerlendirilebilecek beyitler söylemiştir. Bu tarz manzumeleri için bkz. Bünyamin Ayçiçeği, "Ahmedî Divan'ında Harf ve Kelime Oyunları", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Ahmedî Sempozyumu (2 Mayıs 2018 Sivas) Bildirileri Kitabı*, (Editör: Alim Yıldız), Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2018, s. 163-172.

³⁷ "Min-Ba'zı Mu'ammîyâtı" başlıklı gazel tarzında kafiyeli 13 beyit tutarındaki bu manzume, "Sıdk u ihlâs u 'ışkı mezheb idin / Nefs ü ehvâ vü şevki merkeb idin" (3594. beyit) beytiyle başlamakta, "Mey-i 'Abdurrahîm'den içesin / Rûz u şeb 'ışk câmunı leb idin" (3606. beyit) beytiyle tamamlanmaktadır. Kemal Yavuz, *Mu'îni'nin Mesnevî-i Murâdiyesi / Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, II. Cilt (Metin), Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Konya, Aralık 2007, s. 363-364.

³⁸ Mecmû'atü'n-Nezâ'ir, Oxford School of Oriental and African Studies Library, No: MS 27689 (Süleymaniye Ktp. Fotokopi Böl., No: 289).

Yüzinde hortumu var file beñzer
Velikin incelikde kıla beñzer

Deve inciklüdür otursa çursa
Başı at başıdur dir kim ki görse

Başanlar boynına öküz didiler
Toñuz gibidür anda göz didiler

Geyik boynuzludur kerkes şanatlı
Uçıcağ birine yetmez biñ atlı

Yılandur kıyruğı vü kıarnı 'akrep
Dutup itmedi anı kimse merkep

293^b Toğuz dürlü nişanı var mu'ayyen
Luğazdur kim 'Ömer itdi mübeyyen

'Ömer bin Mezîd (XV. Yüzyıl)

'Ömer bin Mezîd, *Mecmu'atü'n-Nezâ'ir*, Süleymaniye Ktp. Fotokopi Böl., No:
289, vr. 293^{ab}.³⁹

Luğaz-ı Şaıtranc

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Ol ne çurfa kal'adur k'anda dü reng
Cânsuz erler var iderler şulh u ceng
Şulh ider ol kal'ayı def'î harâb
Ceng ma'mür ider anı bî-direng

Ahmed Paşa (öl. H. 815/1412)⁴⁰

Divan edebiyatında luğaz yazmak, bunlara cevap beklemek, dolayısıyla manzum veya mensur cevaplar tertip etmek, halk edebiyatında olduğu gibi

³⁹ Ömer b. Mezîd'in H. 840/1436-37 tarihinde derlediği *Mecmu'atü'n-Nezâ'ir*'in bu nüshası, Oxford School of Oriental and African Studies Library, No: 27.689'da kayıtlı olan nüshanın fotokopisidir. Eserde nazireler (4^b-277^a) bölümünden sonra vr. 277^b-288^a'da iki niyet tutma oyunu, vr. 292^a-293^b'de ("Sivrisinek"le ilgili kendi luğazı da dahil) 7 adet luğaz yer almaktadır. Türünün Türk edebiyatındaki ilk örneklerinden olan niyet tutma oyunu manzumesi, Mustafa Canpolat tarafından bir incelemeyle yayımlanmıştır: Mustafa Canpolat, "Divan Yazınına Yansıyan Bir Niyet Tutma Oyunu", *TDAY Belleten* 1977, Cilt: 25, Sayı: 1977, TDK Yay., Ankara 1978, s. 311-331.

⁴⁰ Ali Nihad Tarlan, *Ahmed Paşa Divanı*, MEB, İstanbul 1966, s. 383.

cevabı bilene ödül vaad etmek gibi bir gelenek de bulunmaktadır.⁴¹ Nitekim makalemize konu olan Sultan III. Murâd'ın lugazları böyle bir özellik taşımaktadır.

Lugazlara yazılan cevaplarda anlatım biçimi olarak genellikle çözümü yapılan lugazla cevap arasında bir uyum göze çarpmaktadır. Ancak mensur lugazlar mensur, manzum lugazlar da manzum olarak cevaplandırıldığı gibi manzum lugazlara mensur, mensur lugazlara da manzum cevapların yazıldığı örnekler de küçümsenmeyecek sayıdadır. Nâbî'nin "*İhlâs*" sûresi ve "*tesbih*" ile ilgili manzum lugazlarının mensur olarak çözülmesi,⁴² Sultan III. Murad'ın da çalışmamızda yer alan mensur lugazını (6. lugaz) Uşşâkî şeyhi Memi Cân-ı Saruhânî(öl. H. 1008/1599-1600)'nin manzum olarak cevaplandırması bu türdendir.⁴³ Manzum lugazlara yazılan cevaplarda, çözümü yapılan lugazla cevap arasında nazım şekli, ölçü ve kafiye uygunluğuna da dikkat edilmektedir.

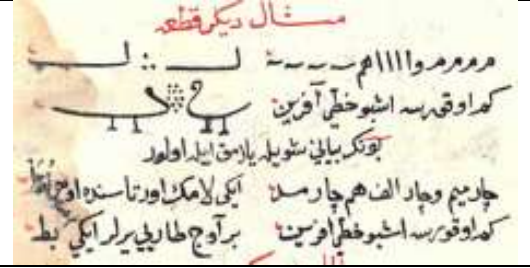

Bir ifadenin cazibesini artırmak amacıyla sanat yapmak veya hüner göstermek amacıyla mânânın üzerini örtme tarzında sergilenen ve görsel özelliklerin ön plana çıktığı eserler, pek çok şiir ve fevâ'id mecmûasının sayfalarını süslemektedir. Bu tür örneklerin, resmî haberleşmede gizli bilgilerin aktarılmasından, âşıkların sevgililerine haberiletmesine kadar pek çok amaç için kullanıldığına şahit oluruz. Bazılarında *kalem-i şecerî* (*kalem-i sevrek*) ya da *kalem-i tayr* gibi şifre alfabelerin kullanıldığı, bazılarında ise görsel başka şekillerin yer aldığı bu tür manzumeleri, muamma ve lugaz geleneğinin bir temsilcisi olarak gören araştırmacılar da bulunmaktadır.⁴⁴ Lugaz ve muammanın anlamını düşününce, bu araştırmacıları çok da haksız sayamayız. Aşağıdaki örnekler bu tarzdadır.

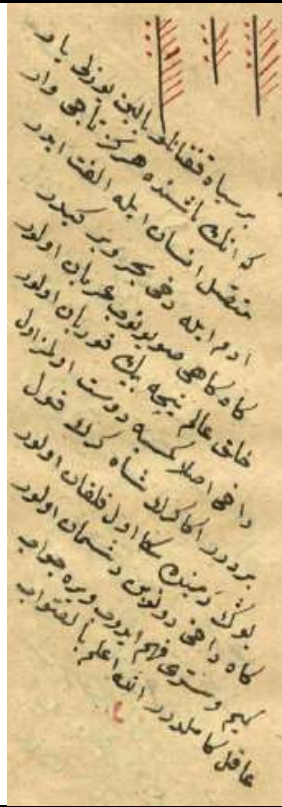
⁴¹ Mustafa Uzun, *a.g.m.*, s. 223.

⁴² İBB Atatürk Kit., Belediye Yazmaları, No: Bel_Yz_O0051, vr. 185^b-186^a.

⁴³ Ayrıca Sultan Mustafâ'nın Ali ismi ile ilgili mensur mu'ammaşına yazılan bir beyitlik cevap da böyledir: (*Lugaz-ı İctimâ'iyye-i Sultân Mustafâ be-İsm-i Alî*) Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmaları, No: 179/2, vr. 89^b.

⁴⁴ Özer Şenödeyici, *a.g.e.*, s. 40-50.

 <p>مثال دیگر قطعه مرور و واهااام سه سه سه که او قدر سه اشبو خطی آفرین بوتکه بیانی شویله یالمن ایله اولور چاریم و چار الف هم چار میل که او قدر سه اشبو خطی آفرین بر آوج طاری ییر لری اکی بط</p>	<p>Çār mīm ü çār elif hem çār med İki lāmuñ ortasında üç nuqať Kim oqursa işbu ھاٹتی āferīn Bir avuç ٲarıyı yirler iki bať</p>
<p>[(Sürûrî, <i>Bahrü'l-Ma'ârif</i>), Ankara Milli Ktp. Yazmalar Kol., No: 06 Mil Yz A 2978/6, vr. 107^b]</p>	
 <p>مثال دیگر قطعه قد موزونی کاره نشید هسته مرمان لیدرله جان بخشید بهنی پور سله بدوز بلیج بهنی صا نور اعمار نشید بروزم فورده</p>	<p>(‘Ömer) Kadd-i mevzûnı nigârîñ yaĥşidir Ĥabb-ı mercân lebleriñ cān-baĥşidir İsmini bu resm ile bilür bilen Bilmeyen şanur ağaĥlar naĥşidir</p>
<p>Ankara Milli Ktp. Yazmalar Kol., No: 06 Mil Yz A 497, vr. 11^b.</p>	

	<p style="text-align: center;">(Tîğ)</p> <p style="text-align: center;"><i>Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün</i></p> <p>Bir siyāh қаftānlu yalın yüzli yār Ki anuñ başında hergiz tacı var</p> <p>Muttaşıl insān ile ülfet ider Ādem ile dağı baħr u berr gider</p> <p>Gāh gāhī şoyunup 'uryān olur Halk-ı 'ālem nice biñ qurbān olur</p> <p>Dağı aşlā kimseye dost olmaz ol Bir durur aña gerek şāh gerek qul⁴⁵</p> <p>Buñ deminde saña ol qalkān olur Gāh dağı dönüben düşmān olur</p> <p>Kim o sırrı fehm idüp vire cevāb 'Āqil [ü] kāmil durur [ol] bi's-şevāb⁴⁶</p>
<p>Ankara Milli Ktp. Adnan Ötügen İl Halk Ktp. Yazmaları, No: 06 Hk 3655, vr. 31^a.</p>	

⁴⁵ Bu dizede vezin problemi bulunmaktadır.

⁴⁶ 'Āqil [ü] kāmil durur [ol] bi's-şevāb: 'Āqil kāmil durur Allāhu 'ālem bi's-şevāb (Metin)

Gelibolulu Sürûrî (Muslihuddin Mustafa, öl. 13. 1. 1562), <i>Bahrü'l-Ma'ârif</i> 'ten Örnekler	
	<p><i>Men m̄'il-i maḥbūb-ı müselsel- müyem</i> <i>Meftūn-ı miyān-ı meh-veṣ-i meh- rüyem</i> <i>Mey mī-ḥorem [ez-]miyān-ı meyḥāne mūdām</i> <i>Medḥ-i melik-i mülk ü mekân mī- güyem</i>⁴⁷</p> <p>Mekr itdi gözün meger bu câne Mekri kerem it mükerrer itme</p>
Ankara Milli Ktp. Yazmalar Kol., No: 06 Mil Yz A 2978/6, vr. 107 ^a	

Batı edebiyatında “akrostiş” (*acrostiche*), Klasik Türk edebiyatında ise “*muvaşşah*” olarak adlandırılan manzûmelerden -özel isim dışında- soyut ya da somut bir ad üzerine kurulmuş olanları da -içerisinde bir isim sakladıkları için- lugaz olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bilindiği üzere bu tarz manzûmelerde dize, beyit ya da bentlerin ilk harfleri dikkate alındığı gibi son harfleri, hatta ortada bulunan harfler de dikkate alınabilmektedir.

Bursalı Mustafa Eşref Paşa(1819-1894)'nın da bu tarz bir şiirinde, her beytin birinci dizelerinin ilk harflerinden (*acrostiche*) “*esîr-i dilberim* (اسیر دلبرم)”, son harflerinden (*mesostiche*) “*hayrân-ı aşkıım* (حیران عشقم)” tamlamaları çıkmaktadır.

⁴⁷ Farsça rubâ'inin tercümesi: “Ben müselsel (zincirleme) saçlı, ay yüzlü güzelin mâili; belî ay gibi olan güzelin meftûnuyum. Mey (şarap) içerim ve daima meyhane yakınında bulunurum. Mülkün ve mekânın sultanının övgüsünü yaparım.”

- Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün*
- (ا) **Â**şinâdır harem-i 'aşkda her hâle kade**h** (ح)
Yâr u hemdem olalı râh-ı kühen-sâle kadeh
- (س) **S**âki-i bezmin ayağın öperim sanma teh**î** (ى)
Bezle eder hep bana yâkûte-i seyyâle kadeh
- (ى) **Y**âre teklîf-i visâl etmede pek elzemdir (ر)
Ki nemek-dânlık eder sofrâ-i âmâle kadeh
- (ر) **R**evnak-ı bezme sebep gerdişidir mihr-âsâ (ا)
Gurre-mest olsa n'ola gurre-i ikbâle kadeh
- (د) **D**evr-i Cem'den nice efsâneler eyler eytan (ن)
Başlasa gulgul-i mînâ ile emsâle kadeh
- (ل) **L**â'î-i cânân gibi her şîveyi olmuş câmi' (ع)
Rûy-ı gül çehre-i mülden alalı jâle kadeh
- (ب) **B**ak meh-i rûze hitâmiyle olup bâde-fürûş (ش)
Neş'e-i tâm verir gurre-i şevvâle kadeh
- (ر) **R**indler sohbet-i telh ile bulur hulv-i mezâk (ق)
Rûy-ı dil göstereli bâde-i seyyâle kadeh
- (م) **M**eydir Eşref bana hem-hâne vü hem-râh müdâ**m** (م)
Mahrem olsa yeridir sînede her hâle kadeh⁴⁸

Mustafa Eşref Paşa (1819 - 1894)

XVII. yüzyılın şairlerinden olan **Şeyh Ahmed**'in H. 1051/1641 yılında yazdığı *Nazmü'l-Leâl* adlı Arapça-Türkçe manzum sözlüğünün son bölümündeki beş mesnevi de *muvaşşah* olarak kaleme alınmıştır.

"Bunlardan 29 beyitlik ilk mesnevîde, beyitlerin ilk mısralarının ilk harfleri Arap alfabesinin ebced sırasına göre dizilişini; yani *ebced* (ابجد), *hevvez* (هوز), *huttî* (حطى), *kelemen* (كلمن), *sa'feş* (سعفص), *karâşet* (قرشت), *şehaz* (ثخذ), *đazığtlen* (ضطغلا) kelime grubunu; ikinci mısraların ilk harfleri ile bütün mısraların son (revi) harfleri ise Arap alfabesindeki elif (ا), be (ب), te (ت), se (ث)... harf sırasını verir.

⁴⁸ Ahmet Talât Onay, *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, (Haz. Cemal Kurnaz) Akçağ Yay., Ankara 1996, s. 392-393.

İkinci mesnevî 29 beyittir. Bütün mısraların ilk harfleri, elif (ا), be (ب), te (ت), se (ث)... gibi Arap alfabesi harf sırasını verir; ikici mısraların sonlarında da harfin adı verilir; harf adı çoğunlukla birinci mısraın sonunda da verilmiştir.

Üçüncü mesnevî 21 beyittir. Son beyit, ilk 20 beytin birinci mısralarının ilk harfleri ile mısraların sonundaki kafiye (revi) harflerinden oluşur. Beytin birinci mısralarının ilk harfleri *Men-temennā vüṣūle ṣadri'l-me'ālī* (من تمنى وصول فليوشح صدر المعالى); kâfiye (revi) harfleri de *Felyüvaṣṣaḥ hıfẓan bi-Nazmi'l-Le'ālī* (حفظا بنظمالالى) mısraını verir ki bu aynı zamanda bendin son beyti olarak yazılmıştır. “*Kim yüce bir mertebeye ulaşmak isterse, Nazmü'l-Leâl'i ezberlesin.*” anlamında Arapça bir beyittir.

Dördüncü mesnevi 26 beyittir. Bunun da son beyti yine kendinden önceki 25 beytin muvaşşahundan çıkmaktadır. Beytin ilk harfleri birinci mısraı, son harfleri de ikinci mısraı oluşturur:

Ṭālib-i 'ilm ü kemāl iseñ oқи Nazm-ı Le'āl (طالب علم و کمال ایسک اوقی نظمالال)
Kişver-i dāniş ü faẓl u hüneri nazm ile al (کشور دانش فضل و هنری نظمیل ال)

Beşinci mesnevî 23 beyittir. Son beyit vezinle ilgilidir. Sondan bir önceki beyit ise, beyitlerin mısralarının ilk harflerindeki muvaşşahattan oluşur. Birinci mısraların ilk harfleri, *Ḥamdülillāh buldı pes nāmem kemāl* (حمدلله بولدی نام کمال), İkinci mısraların ilk harfleri *Nām u târiḥin didim Nazm-ı Le'āl* (نام و تاریخ دیدیم Nazm-ı Le'āl) mısraını; yine 21 beytin kafiye (revi) harfleri ise *Temme fî-seneti aḥadi ve ḥamsîn ü elf* (تم فی سنه احدى و خمسين و الف), yani “Bin elli bir yılında tamamlandı.” anlamına gelerek, eserin bitiriliş tarihini verir. Zaten *Nazm-ı Le'āl* (نظم لال) de ebced hesabıyla h. 1051/ m. 1641 tarihini vermektedir. ...Böylece müellif, tamamlanmasına iki farklı şekilde tarih düşürerek eserini bitirmiş oluyor.”⁴⁹

Bu tür şiirlerden özel isimler üzerine düzenlenmiş olanları da doğal olarak muamma türü içinde düşünülmelidir. Nitekim Gelibolulu Sürûrî(öl. 13 Ocak 1562)'ye ait aşağıdaki farklı bir *muvaşşah* örneğinde her sözcüğün ilk harfleri esas alındığında “Sultân Mustafâ” ismi ortaya çıkmaktadır:

⁴⁹ Abdülkerim Gülhan, “Şeyh Ahmed ve Manzum Sözlüğü Nazmü'l-Le'âl”, *ZfWT Zeitschrift für die Welt der Türken*, Vol. 2, No: 2, 2010, s. 211-212. (Eserin nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, No: 5802, vr. 62^a-66^a)

سير ليل و طول ايامده نكارك ميلينه صرف طور فهم اولمشدر تو ای شه گوشدار	Seyr-i leyl ü tül-i eyyâmda nigâruñ meyline Şarf-ı tavr-ı fehüm olmuşdur tü iy şeh gûş-dâr
سلطان مصطفا	Sultân Muşţafâ
(Sürûrî, <i>Bahrü'l-Ma'ârif</i>) Beyazıt Yazma Eserler Ktp. No: 5620, vr. 40 ^b .	

Türk edebiyatında lugaz söyleme geleneği yalnız eş dost arasında kalmamış, saray muhîtinde, sultan çevresinde de itibâr görmüş, koğuş ağasından şeyhülislâmına kadar lugaz ve mu'ammâ tanzîm edenler olmuştur: 'Ömer bin Mezîd (XV. Yüzyıl), Ahmed Paşa (1426?-1497), Şiban Han (öl. 1510 / Çağatay), Bursalı Lâmi'î Çelebi (1472-1532), Çağatay şairi Sâni (XVI. Yüzyıl), Nâlî (öl. 1674-5), Âşık Ömer (1651-1707), Himmət-zâde 'Abdî (1640-1710),⁵⁰ Arayıcızâde Hüseyin Ferdî (öl. 1708-1710), Nâbî (1642-1712), Sâbit (öl.1712), Vahyî (öl. 1718), Nedim (öl. 1730), Mehmed Râşid Ef. (öl. 1735), Seyyid Vehbî (öl. 1736), Nermî (XVIII. Yüzyıl),⁵¹ Rüşdî-zâde Hasan Reşid (öl. 1739-40), Subhizâde Feyzî (öl. 1739-40), Mirza-zâde Sâlim (öl. 1743), Fennî (öl. 1745), Ahmed Neylî (öl. 1748), Kırmılı Mustafa Rahmî (öl. 1751), Şeyhülislâm Es'ad Efendi (Ekim 1685-10.08.1753), Koca Râgıb Paşa (1698-1763), Diyarbakırlı Lebîb (1695-1768), Mustafa Sıdkî (öl. 1769), Fıtnat Hanım (öl. 1780), Pıriştineli Beğzâde Nûrî (öl. 1785'ten sonra), Zarîfî Ömer Efendi (öl. 1795), Şeyh Gâlib

⁵⁰ Lugazlardan oluşan *Dîvân-ı Lugaz* adlı bir eseri vardır: TSMK, Hazine, No: 1050, vr. 206^b-212^b. Eser Nihat Öztoprak tarafından yayımlanmıştır: "Himmetzâde Abdî'nin Dîvân-ı Lugazı", *Essays In Memory of Hazel E. Heughan*, (Edi.: İsmail E. Erünsal-Chistopher Ferrard-Hamza Kandur-A. Oğuz İcimsoy-Niyazi Çiçek), Hazel E. Heughan Educational Trust, Edinburg 2007, s. 145-179.

⁵¹ Tezkirelerde adı anılmayan fakat muhtemelen 18. yüzyılda yaşamış olan bu şairin Fatih Millet Yazma Eser Ktp. Ali Emîrî, Manzum, No: 567'de kayıtlı lügaz mecmuasının vr. 245^a-280^a arasında 23, vr. 338^a-387^a arasında da 21 olmak üzere 44 lugazı kayıtlıdır (Nurgül Ayar, *Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum 567'deki Lügaz Mecmuası* (vr. 245-280 *Metin-İnceleme*), YYLT, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ens., Türk Dili ve Edebiyatı ABD., Eski Türk Edebiyatı BD., İstanbul 2011, s. 18, 35; Ömer Hatunoğlu, *Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum 567'deki Lugaz Mecmuası* (vr. 334^b-383^b) (*İnceleme-Metin*), YYLT, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ens., Türk Dili ve Edebiyatı ABD., Eski Türk Edebiyatı BD., İstanbul 2013, s. 5-6). Ömer Hatunoğlu, tezinde, şairin Fatih Millet Yazma Eser Ktp. Ali Emîrî, Manzum, No: 567'de kayıtlı lugaz mecmuasının Mustafa Sıdkî Efendi (öl. H. Receb 1183/Kasım 1769)'ye ait *Mecmuâ-yı Hafıza* olduğunu iddia etmektedir (s. 7-8).

(1757-1799), Sümbülzâde Vehbî (öl. 1809) Türk edebiyatında lugaz yazan şairlerimizdendir.

Dîvan ve Halk Şairlerine Ait Bazı Lugaz Örnekleri:

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Ol nedür kim ikidür insânda
Üçden artuk olmadı hayvânda

Sende var hem bende var âdemde yok
Cümlede vardur disem 'âlemde yok

Kimsede olmaz velî herşeyde var
Olur anun ile 'âlemde vekar

On beş olmuşdur anun menzilleri
Birine kâbil degül varmak beri

Bir iki üçden ziyâde olmadı
Dördünü bir kimse yirde görmedi (**Arap alfabesindeki noktalar**)

Basît Çelebi (?-?)⁵²

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Ol nedür kim üç birâder her zamân
Birbiri ardınca olmuşlar revân

Yıldı bir kerre gelürler 'âleme
Makdemiyle kesb-i feyz eyler cihân

⁵² Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: II, MEB Yay., İstanbul 1952, s. 370. Bu lugazın "Mu'ammâ" başlıklı üç beyitlik bir başka versiyonu için bkz. Gülperi Bulut, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi 8358 Numaralı Şiir Mecmuasının Tanıtımı ve Transkripsiyonu (1-183. Sayfalar), YYLT., Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD., Afyonkarahisar 2019, s. 108.

Mu'ammâ

1 Ol nedür kim ikidür insânda

Üçden artık olmadı hayvânda

2 Sende var bende var âdemde yok

Cümlede var disem 'âlemde yok

3 Serseri gezdüm Mısr'da görmedüm bir dânesi

Şâm'a vardum gözüm üstünde тұrur üç dânesi

Kimseler görmüş değüldür yüzlerin
İsmi vardur cismi ammâ ki nihân

Birisi oldı hevâya münkalib
Birisi âb içre tutdı âşiyân

Gördi bulmuş her birisi yerlerin
Biri dahi eyledi hâki mekân

Serleri üç pâları beş anların
Kıl tefekkür eyledüm sana beyân⁵³ (*Cemre*)

Fıtnat Hanım (öl. 1780)

Muammâ (Lugaz)-Semâî

Bugün ben iki at gördüm
Ayağı dört yürür cansız
Dili yok söylemez mürdüm
Mukavva göğdesi kansız

Burnu sivri saklı başı
Ne belli erkek ne dişî
Nârı görse akar yaşı
Binersen yürimez sensiz

Kaşınmış kimse kaşımaz
Ademden gayrı taşımaz
Ne yazda kışda üşimez
Derisi var dimen gönsüz

Binüp yürütmekdir hüner
Sen döndükçe bile döner
Dini İslâm ana biner
Ne sever ne biner dinsiz

⁵³ Son beyitte "cemre" sözcüğünün başı ile sonunda yer alan harflerin ebced hesabındaki değerleri verilmiştir. Cemre (جمره) sözcüğünün başındaki "cim" (ج) harfinin değeri 3, sonundaki "he" (ه) harfinin değeri 5'tir. Halil Çeçen, *Fıtnat Hanım / Hayatı, Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*, YDT., İnönü Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Ed. Eğitimi ABD., Malatya 1996, s. 388.

Âşık Osman değil yalan
Yürüdükçe kılar nâlân
Bilür başında 'aklı olan
Ne bilür bunu iz'ânsız (Tabut)

Âşık Kâtip Osman (XVII. Yüzyıl)⁵⁴

Mu'ammâ / Lugaz

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Ol ne âfetdür vücudı hâliyâ ihfâdadur
Meskeni esfelde ammâ menzili bâlâdadur

'Âriyetden 'ârîdür kesretde vahdet eylemiş
Gövdesi ser-pâ bürehne şüreti zibâdadur

Ṭurup oturmaz [vü] yatmaz yiyüp içmekden berî
Ağlamağdan gülmeden âyîne gibi sâdedür

Söylemekden diñlemekden söylenüp diñlenmedi
Yiyüp içmez uyuyup uyanmadan âmâdedür

Ne gece ne gündüz olur aña [hem] ay ü güneş
Bu ne tağda (ne) bâğda ne dünyâda ne 'ukbâdadur

İsmi vardur cismi yok[dur] cismi vardur ismi yok
Bu ne yerde (ne) gökde ne şahrâda ne deryâdadur

Er dürür 'avret degül 'avret dürür hem er degül
Bir şifât olmaz mu'ayyen 'alleme'l-esmâ'dadur

Ey 'Ömer her kim bilürse bu mu'ammâ remzini
Başına teller taqınsun guşşadan âzâdedür (Ana rahminde çocuk,

cenîn)⁵⁵

⁵⁴ Şükrü Elçin, "Âşık Osman, Hayatı ve Şiirleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: XXIV-XXV, İstanbul 1986, s. 92.

⁵⁵ Koç Üniversitesi Suna Kıraç Ktp. Yazmaları, No: 282-283 (Envanter No: 168/I-II, Call No.: PL 232. M4368356), vr. 103^b (Mecmû'anın istinsah tarihi: Cumadelülâ 1156 / Temmuz 1743); Fatih Millet Yazma Eser Ktp. Ali Emiri, Manzum, No: 719, vr. 39^b (5 beyittir. 3., 4. ve 5. beyitler yer almamaktadır.).

3. SULTAN III. MURAD'IN HAYATI VE ESERLERİ:

Sultan III. Murad, H. 5 Cemâziyelevvel 953/4 Temmuz 1546 tarihinde babası Sultan II. Selim'in Saruhan sancak beyliği döneminde Manisa'da Bozdağ yaylasında dünyaya gelmiştir. Annesi, Venedik asıllı⁵⁶ haseki Afife Nûrbânû Sultan(öl. 1583)'dır. Nisan 1557 tarihindeki sünnet töreninden sonra (1558) henüz 18 yaşındayken dedesi Kânûnî Sultan Süleyman tarafından önce Aydın-ili sancak beyliğine atanmış, babası Şehzâde (Sultan II.) Selim'in Karaman eyaletine naklinden sonra da Akşehir sancak beyliğine getirilmiştir. Babası ile amcası Bâyezid arasında Konya ovasında meydana gelen savaş sırasında Konya Kalesi muhafazasında bulunmuştur. Bir süreliğine Kânûnî tarafından İstanbul'a çağrılan Şehzâde Murad, 25 Eylül 1561'de Şehzâde Bâyezid'in öldürülmesi üzerine Mart 1562'de Saruhan sancak beyliğine gönderilmiştir. 22 Aralık 1574'te padişah oluncaya kadar burada idarecilik yapmıştır.

Manisa'daki sancak beyliği sırasında kendisine lala olarak önce Ferruh Bey, ardından da Saruhânî Ca'fer Efendi (öl. 1574-5) görevlendirilmiştir. Arnavut asıllı Safiye Sultan ile burada tanışan Şehzâde Murad'ın bu evlilikten oğulları Mehmed (III. Mehmed, doğ. 1566) ve Mahmûd ile kızları Ayşe ve Fatma Sultan da burada dünyaya gelmiştir. Şehzâdeliği sırasında özellikle hocası Hoca Sâdeddîn Efendi (öl. 1599), defterdarı Kara Üveys Çelebi ve hareminden sorumlu Raziye Hatun (öl. 1597)'un etkisi altında kalmıştır.

Sultan III. Murad'ın şehzâdeliği döneminde başlayan Halvetî şeyhi Kastamonulu Şeyh Şa'bân-ı Velî(öl. 1568)'nin halifesi Şeyh Şücâ Dede(öl. 1588) ile olan yakınlığı, onun kuvvetli bir tasavvuf kültürü ile yetişmesinin de başlıca müsebbibi olmuştur. Onun bu tasavvuf muhiti içerisinde olgunlaşması çevresinde takvâ sahibi olarak anılmasına vesile olduğu gibi tasavvuf muhtevalı bütün lugazların III. Murad'a aidiyetini de kanıtlamaktadır.

Ölünceye kadar hiçbir savaşta ordunun başında yer almanış olan Sultan Murad, saltanatının ilk yıllarında, siyasî karışıklık içinde bocalayan Safevîlere

⁵⁶ Osmanlı topraklarına ayak basmadan önce Cecilia Venier-Baffo adıyla anılan Nûrbânû Sultan, Venedik doğumlu bir asilzade olup Venedik Dükü Sebastiano Venier'in kardeşi Nicolo Venier'in kızıdır.

karşı zafer elde etmiş, daha sonra Lehistan ve İngiltere ile olan ilişkileri geliştirmiş, Fas üzerinde Osmanlı nüfuzunun artmasını sağlamıştır.

Sultan III. Murâd devrinin sonlarına doğru ikinci büyük cephe Avrupa'da Habsburglara karşı açılmış, Batılı tarih kitaplarında "Onbeşyıl Savaşları" olarak adlandırılan Osmanlı-Avusturya savaşları bu devreye damgasını vurmuştur. Bu mücadeleler devam ederken H. 6 Cemâziyelevvel 1003/17 Ocak 1595'te Sultan III. Murâd vefat etmiştir.

Eserleri:

Osmanlı hânedanı içerisinde Kânûnî Sultan Süleyman'dan sonra en fazla şiir yazan padişah olmasının yanı sıra Şehzâde Korkut'tan sonra en fazla ilmî eser kaleme almış âlim bir hükümdârdır. Onun en önemli eseri *Dîvânî*'dir. Kaynaklarda, *Esrâr-nâme*, *Fütûhâtü's-Siyâm* (*Fütûhât-ı Ramazan*) ve *Farsça Dîvân[çe]* olmak üzere üç eserinin daha adı anılmaktadır.

Türkçe Dîvân: Oldukça hacimli olan *Dîvân*'ında 1567 gazel, 1 muhammes, 49 mesnevi, 38 kıt'a ve 47 müfret yer almaktadır. Bu yönüyle bir gazel şairi olarak tanımlanabilecek Sultân'ın gazellerinin çoğu münâcât ve na't türündedir. "Sultân Murâd, şiirlerini diğer Osmanlı sultanları gibi sade ve basit bir dille söylemiştir. Oldukça işlek bir şiir tekniğine sahiptir. Şiirlerinde Arapça ve Farsça kelime[ler] kullanmakla beraber terkiplere daha az rastlanmaktadır. Tasannua merakı yoktur. âdeta konuşur gibi bir şiir yazma lisânına sahiptir."⁵⁷ Arapça ve Farsçaya bu dillerde şiir yazacak derecede vakıf olan şairin *Dîvân*'ında mülemma manzumelerin sayısı oldukça fazladır: Arapça-Türkçe olarak 81 gazel, 4 mesnevi, 1 nazım; Arapça-Farsça-Türkçe bir gazel; Arapça-Farsça olarak da bir gazel yer almaktadır.

8 nüshası tespit edilen *Dîvân*'ı üzerine bir doktora tezi hazırlandı⁵⁸ gibi aynı araştırmacı tarafından bir inceleme ile birlikte (Süleymaniye Ktp. Fatih, No: 3874'da kayıtlı nüsha) tıpkıbasım olarak da yayımlanmıştır.⁵⁹

⁵⁷ Ahmet Kırkkılıç, *Sultân Üçüncü Murâd (Murâdi) Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânının Tenkidli Metni*, YDT., Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl., Erzurum 1985, s. 207.

⁵⁸ Ahmet Kırkkılıç, *a.g.t.*

⁵⁹ H. Ahmet Kırkkılıç, *Muradi Dîvanı (İnceleme-Tıpkıbasım) / Sultan Üçüncü Murat (1546, 1574-1595)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2012. (http://www.ekitap.yek.gov.tr/Home/Show2?BOOK_NO=6)

Esrâr-nâme: Şeyh Şemseddin Sivâsî tarafından şerh edildiği söylenen bu eserin bir nüshasına ulaşılamadığı bildirilmektedir.⁶⁰ Berlin Devlet Kütüphanesinde kayıtlı şairi bilinmeyen bir *Esrâr-nâme*,⁶¹ "Süci" ve "Esrâr" adlı iki kişi arasındaki muhavere üzerine inşa edilmiştir. Aruzun *mef'ûlü fâ'ilâtün mef'ûlü fâ'ilâtün* kalıbıyla kaleme alınmış bu eser, "*Şubh u şehir demiydi seyrider-idüm iy yâr / Bir bâğa irdi yolum vaşfına irmez efkâr*" beytiyle başlamaktadır. Kaside tarzındaki 115 beyitlik bu eserde adı geçen iki kahramandan "Süci", Sultan III. Murâd'ın çok büyük yakınlık duyduğu Şa'bâniyye tarikatı şeyhi Şeyh Şücâ (Şücâeddîn) Dede(öl. H. 996/1588-9)'yi çağrıştırmaktadır. İlk sayfası tezhipli ve çok güzel bir hatla kaydedilmiş şairi bilinmeyen bu eserin, Sultan III. Murâd'a ait olabileceği ihtimal dahilindedir.⁶²

Fütûhâtü's-Siyâm (Fütûhât-ı Ramazan): Nev'î-zâde 'Atâyî'nin "Târîka-i zühd ü şalâha sâlik ve gencîne-i esrâr-ı tevhîde mâlik fenn-i taşavvufda *Fütûhât-ı Şiyâm* adlı bir kitâb te'lîf itmişler idi. Vâlid-i merhûm '*Fütûhât-ı Mülûkî*' (فتوحات ملوكى) (1001) lafzını târîh düşürmüş idi. Dürç-i gevher-i esrâr u 'iber ve ehli yanında maqbûl eşerdür."⁶³ şeklinde tanıttığı tasavvufî bu eserin telifine Nev'î (öl. 24 Haziran 1599) "*Fütûhât-ı Mülûkî*" (1001/1593) terkiibini târîh düşürmüştür. Kaynaklarda, bugüne kadar bir nüshasına ulaşılamadığı

⁶⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt: 2, Matbaa-i 'Âmire, İstanbul H. 1333/1915, s. 413; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Cilt: III/1, TTK Basımevi, Ankara 1983, s. 114; Gönül Ayan, *Tebrizli Ahmedî, Esrâr-nâme (İnceleme-Metin)*, AKM Yay., Ankara 1996, s. XXIX.

⁶¹ XVI. yüzyılda kaleme alınmış bazı eserleri de barındıran bir mecmua içerisindedir: Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Osmanisch-türkische Sammelhandschrift, No: Diez A oct. 144, vr. 37^b-42^a.

⁶² Bu eser yeni harflerle de yayımlanmıştır: Meryem Babacan Bursalı, "Berlin Devlet Kütüphanesinde Bulunan Bir Mecmûa ve Müellifi Bilinmeyen Bir Eser: *Esrâr-nâme*", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*, Cilt: 1, Sayı: 2, Aralık 2017, s. 1-34.

⁶³ 'Atâullâh ibn Yahyâ Nev'îzâde 'Atâ'î, *Hadâ'ikü'l-Hakâ'ik fi Tekmîleti's-Şekâ'ik*: Zeyl-i Şekâ'ik, İstanbul, H. Gurre-i Zilhicce 1268/15 Eylül 1852, Cilt: 1, s. 383; Suat Donuk, *Nev'î-zâde Atâyî - Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmîleti's-Şakâ'ik (İnceleme-Metin)*, YDT., Celal Bayar Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı Programı, Manisa 2015, s. 1014.

bildirilen eserin *Mir'âtü'l-Gaybi'l-Hâkânî* adlı eser olduğunu ileri süren araştırmacılar da olmuştur.⁶⁴ Ancak Yaşar Kamil Uyar tarafından eserin bir nüshası tespit edilmiştir: Fatih Millet Yazma Eserler Kütüphanesi, Ali Emîrî, Manzum, No: 576, 103 vr. Farsça olarak kaleme alınan ve mensur bir mukaddime ile başlayan mesnevi tarzındaki 1645 beyitlik eserde, konular 91 ana başlık altında sunulmuştur. Başlıkların müstensih tarafından konmuş olma ihtimali yüksektir. Aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbının kullanıldığı eserin mukaddime kısmındaki bilgilere göre H. Ramazan 1001/Haziran 1593 tarihinde yazımına başlanmış ve aynı ay içerisinde Kadir Gecesi'nde tamamlanmıştır (H. 27 Ramazan 1001/27 Haziran 1593). Sultan III. Murâd, eserin tamamlanmasına -mukaddime kısmında- "Feyz-i 'Âlî" (فيض عالي) (1001) terki-bini tarih düşürmüştür.

Farsça Dîvân[çe]: Sultan III. Murâd'ın Farsça şiirlerinden oluşan Dîvânçe'sinde 39 gazel ve 2 mesnevî yer almaktadır. Gazelleri *Mir'âtü'l-Gaybi'l-Hâkânî* adıyla derlenen eserde devrin âlim, şeyh ve şairleri tarafından şerhe konu olduğu gibi mesnevileri de -küçük farklılıklarla- *Fütûhât-ı Ramazân'* da tekrarlanmıştır. Sultan III. Murâd'ın tasavvufî nitelikteki Farsça manzumelerinde vezin uygulamaları oldukça başarılıdır. Ancak bu eserindeki şiirlerinin dili, *Fütûhât-ı Ramazân'a* göre biraz daha ağırdır. Nüshaları: Fatih Millet Yazma Eserler Kütüphanesi, Ali Emîrî, Manzum, No: 329, vr. 1^b-12^b; Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüphanesi, No: 1901. Farsça bu manzumeleri Millet Kütüphanesi nüshasında şerh edilmemiş hâliyle yer alırken Türk İslam Eserleri Müzesindeki nüshada Türkçe şerhleri ile birlikte kaydedilmiştir.

Şairin *Fütûhâtü's-Siyâm (Fütûhât-ı Ramazan)* adlı eseri ile *Farsça Dîvânı* üzerinde bir doktora çalışması yapılmıştır.⁶⁵

Sultan III. Murâd'ın yazmış olduğu Arapça, Farsça ve Türkçe bazı şiirleri, devrin bazı âlim, şeyh ya da şairleri tarafından şerh edilmiştir.⁶⁶ *Bâkî*,

⁶⁴ Bekir Kütükoğlu, "Murad III", *TDVİA*, Cilt: 31, İstanbul 2006, s. 176.

⁶⁵ Kamil Yaşar Uyar, *Sultan III. Murad'ın Fütûhât-ı Ramazân'ı ve Farsça Dîvânı*, YDT., İstanbul Üniversitesi SBE. Edebiyat Fak. Fars Dili ve Edebiyatı ABD., İstanbul 1995.

⁶⁶ Sultan III. Murâd'ın Farsça beyitlerinin şerh edildiği mensur örneklerden biri DTCF Kütüphanesinde bulunmaktadır. "*Hâzâ Risâletü fi Tahkîki's-Şi'ri'l-Laţîf li-Sultân Murâd Hân İbni Sultân Selîm Hân*" başlıklı eser, "*Hamd ol şâni-i aferine ki semâ'ı semâvâtı muşavver-i muşavvit-ile münevver kıldı.*" sözleriyle başlamaktadır. Tevhit, na't ve Sultan Murâd'a övgü niteliğindeki bir girişin ardından asıl konuya geçilmektedir. Ankara

Hâşimî, İnânî, İzzî Sâdeddîn (Hoca Sâdeddîn), Şeyh Ca'fer Bi-kemâlî, Muhammed es-Siddîkî, Nişancı Muhyî, Nevâlî, Şeyh Selâmî Mustafa Ef., Sırrî, Subhî, Nıksarlı Şeyh Vâiz Emîr Hasan (b. Sinân), Yûsuf el-Kâdî ve Şeyhülislâm Zekerıyyâ olmak üzere toplam 14 kişilik bu âlim, şeyh ya da şairlerin kaleme aldığı 62 şerh, Nûh Halife (Nûh Ağa) b. 'Abdullâh tarafından H. 993/1585 yılında Hâne-i Hümayûn'da bir araya getirilerek *Mir'âtü'l-Gaybi'l-Hâkânî Min Fuyûzâtı Sultân Murâd Hân bin Sultân Selîm Hân* adıyla kitaplaştırılmıştır (Nüshası: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüphanesi, No: 1901, vr. 1^b-221^a). Eser üzerine bir yüksek lisans çalışması⁶⁷ yapıldığı gibi yeni harflerle de yayımlanmıştır.⁶⁸

Ayrıca Sultan III. Murâd'ın Manisa'daki şehzâdeliği döneminde gördüğü rüyâları yorumlaması için Şücâ (Şücâeddîn) Dede (öl. H. 996/1588-9)'ye gönderdiği mektuplar da Başmirahor Nûh Ağa (Nûh Halife) tarafından *Kitâbü'l-Menâmât* adıyla toplanmıştır (H. 1001/1592-3). "Osmanlı padişahları içinde rüyalarını ve dervişliğini kendi ağzından anlatan tek sultan"⁶⁹ olan III. Murâd'ın bu eseri "sadece Sultan III. Murad'ın tasavvuf tecrübesini ve şeyhiyle diyaloglarını içermez; aynı zamanda Şabanîye tarikatının seyr ü sulûk anlayışını, vahdet-i vücud tartışmalarını ve sarayın iç dünyasını, devrin politikalarını ayrıntılarıyla anlatır."⁷⁰ Kitapta yer alan mektupların sayısı 1858'dir. XVI. yüzyıl Türkçesine göre oldukça sade bir dille kaleme alınmış

Üniversitesi (DTCF) Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, No: Üniversite A 121/XXIII, vr. 134^b-138^a.

⁶⁷ Nurdan Şahin, *III. Murad'ın Şiirlerine Yazılan Şerhler Mecmuası: Şürûhu'l-Füyûzât (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE., Eski Türk Edebiyatı ABD., İstanbul 2019.

⁶⁸ Abdülkadir Dağlar vd., *Mir'âtü'l-Gaybi'l-Hâkânî / Sultân 3. Murâd'ın Gazellerine Şerhler*, DBY Yay., İstanbul, Ekim 2019.

⁶⁹ Türkân Alvan, "Devrinden Seyrine Sultan III. Murad'ın Kitâbü'l-Menâmât'taki Mektuplarına Dair Bazı Tespitler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 3, Bahar 2014, s. 27.

⁷⁰ Türkân Alvan, *a.g.m.*, s. 27.

eser, yeni harflerle de yayımlanmıştır.⁷¹ Mektuplar üzerinde bir değerlendirme yazısı da yayımlandığı⁷² gibi ayrıca mektupların geniş bir inceleme ile birlikte ikinci bir yayımı da Türkan Alvan tarafından tamamlanmak üzere.

Sultan III. Murâd'a ait eserlere, değişik şiir mecmualarında dağınık olarak yer alan lugazlarını da dâhil etmek gerekir. Şimdilik beşi manzum, biri mensur olmak üzere tespit ettiğimiz 6 lugazına, bundan sonraki araştırmalarda yenilerinin ekleneceğine şüphemiz yoktur.

4. SULTAN III. MURAD'IN LUGAZLARINA CEVAP YAZAN ŞAİR VE MUTASAVVIFLAR:⁷³

4.1. Budinli Cihâdî Beg (XVI. Yüzyıl)⁷⁴

Tezkirelerde adı anılmayan Cihâdî'nin yaşamı ile ilgili bilgi veren tek kaynak Sadeddin Nüzhet Ergun'un *Türk Şairleri* adlı eseridir.⁷⁵ Söz konusu eserde, XVI. yüzyıl şairi Cihâdî'nin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesindeki *Teşrih-i Tîbâ'* isimli Türkçe-Arapça manzum sözlüğüne (TY 3511, vr. 1^b-13^b) atıfta bulunulmuş ve bu eserdeki bilgilerden yararlanılarak

⁷¹ Özgen Felek, *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014. https://www.academia.edu/6198534/Kit%C4%81b%C3%BC1-Men%C4%81m%C4%81t_Sultan_III._Murad_%C4%B1n_R%C3%BCya_Mektuplar%C4%B1_The_Book_of_Dreams_The_Dream_Letters_of_Sultan_Murad_III._Tarih_Vakf%C4%B1_Yurt_Yay%C4%B1nlar%C4%B1_2014

⁷² Türkân Alvan, *a.g.m.*, s. 27-60.

⁷³ Bu bölümde tanıtılacak kişilerin eserleri üzerinde yapılmış çalışmalardan tespit ettiklerimizi yeri geldikçe belirttik. Üzerinde bir çalışma yapıp yapılmadığı bilinmeyenler için herhangi bir kayıt düşmedik.

⁷⁴ Sultan III. Murâd'a ait lugaz, Tayyâr-zâde Atâ'nın *Târîh-i 'Atâ'* (Tayyârzâde Ataullah Ahmed Ata Bey, *Târîh-i 'Atâ'*, Cilt: 4, Basiret Gazetesi Sâhib-i İmtiyâzı Enderûn-ı Hümâyûndan Alî Efendi'nin Matbaası, İstanbul, H. 25 Rebîülâhîr 1293/19 Mayıs 1876, s. 64-65) ve Mehmed Nail Tuman'ın *Tuhfe-i Nâilî* [Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara, 2001, s. 681/169] adlı eserlerinde Sultan IV. Murâd'a ait olarak gösterildiği için, bu kaynakları esas alan İsmail Hakkı Aksoyak, Cihâdî'yi XVII. yüzyılda yaşamış hazineli bir Enderun şairi olarak tanıtmışsa da doğru değildir. Bkz. "Cihâdî, Cihâdî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 21.01.2014, Erişim tarihi: 03.9.2019).

⁷⁵ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, Cilt: IV, (İstanbul), 1936-1945, s. 1080-1081.

hayatı aydınlatılmaya çalışılmıştır. Buna göre Cihâdî'nin aslen İzvornikli olduğu fakat Budin'de ikamet ettiği için Budinli Cihâdî olarak tanındığı bildirilmektedir. Bu bilgiler, *Teşrih-i Tıbbâ*'ın İstanbul Üniversitesi nüshasının 1^a sayfasındaki fevâid kaydında mensur olarak kaydedilmiş olduğu gibi eserin "Sebeb-i Te'lif" bölümünde de manzum olarak tekrarlanmıştır:

"Kemîne bende-i **İzvornikî**yem
Ma'ârif ehlinin bir 'aşıkıyam

Budûn'da sâkin olup nitekim nûn
Talebden hâli olmazdum dün ü gün

Gehî idüp ta'allüm gâhî ta'lîm
Baña keşf oldu bâb-ı fehm ü tefhîm" (vr. 3^a)

Son beyitteki ifadelere göre eğitim-öğretim faaliyetlerinin de içerisinde olan Cihâdî Beg'in *Teşrih-i Tıbbâ*' adlı eserini bu amaçla kaleme aldığı da söylenebilir. Eserin H. 1000/1594-5 yılında tamamlandığı göz önünde bulundurulursa Cihâdî'yi Sultan III. Murad devri (1574-1595) şairleri içerisinde değerlendirmek mümkündür. Sultan III. Murâd'ın lugazına yazdığı cevap karşılığı "çavuşluk" ve "ze'âmet" talebinde bulunan Cihâdî'nin bu lugazının yer aldığı bir mecmuadaki kayda göre bu talebinin kabul gördüğü ve uzun yıllar Macaristan'ın Hırvatistan sınırı yakınlarındaki Peç şehrinde yaşadığı ve hatta orayı vatan tuttuğu anlaşılmaktadır:

"Ol zamânda a'lâ ze'âmet ile çâvuşluk alup nice eyyâm u sene **Peçü**[y] nâm şehrde vağan eylemişdür."⁷⁶

Cihâdî Beg'in nerede ve ne zaman vefat ettiği bilinmese de uzun yıllar görev yaptığı Peç şehrinde vefat etmiş olma ihtimali yüksek görünmektedir.

Cihâdî'den bize miras kalan tek eser -yukarıda sözünü ettiğimiz- *Teşrih-i Tıbbâ*' adlı eseridir.

"Zikr idelüm anı kim şubh u mesâ
Her luğatle olunur aña şenâ

⁷⁶ Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232.M4368356, vr. 106^b.

Qāl ü hāl ile idüp her bār yād

Lafz u ma'nā şükriyi eyley 'ibād" dizeleriyle başlayan ve iki nüshası⁷⁷ tespit edilen eser, Türkçe-Arapça manzum bir sözlüktür. Aruzun pek çok farklı kalıbı kullanılarak kaleme alınmış olan eser, 369 beyit tutarındadır. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan eserin mesnevi tarzındaki 46 beyitlik giriş kısmında lügat ilminin önemine işaret edilerek fıkıh, hadis ve tefsir ilmine vâkıf olmak isteyenlerin Arapçaya hâkim olmaları gerektiği dile getirilmiştir. Sebeb-i te'lif bölümünün ardından asıl konuya geçilmiştir. Şair, mahlasını da bu bölümde anmıştır:

"Cihādî'ye du'â-i hayr idenler
Olar dîn ü dünyâda muzaffer" (vr. 4^a)

Eserin sözlük bölümü, klasik divanların gazeliyat bölümlerinde olduğu gibi kafiyeli sesler dikkate alınarak elif-ba sırasına göre düzenlenmiştir. Her bir harfte, gazel tarzında kafiyelenmiş 10-11 beyti geçmeyen manzumelerin sıralandığı bu bölümde, manzum olarak Arapça sözcüklerin Türkçe karşılıkları aktarılmıştır. Eserin Belgrad nüshasında, her bir harfle ilgili bölümlerin sonunda, taktî' beyitlerinden bir önceki beyitte, Türkçe birer cümlenin aynı vezinde Arapça tercümesine yer verilmiştir.

"Dil süst olur cehl-ile, 'ilm-ile diri
بِالْجَهْلِ يَهَى الْقَلْبَ وَ بِالْعِلْمِ يَحْيَى" (vr. 66^b)

Sade sayılabilecek bir dilin hâkim olduğu eser, mesnevi tarzında kafiyelenmiş 31 beyitlik "hâtîme" içerikli bir manzûme ile sona ermektedir.

"Didüm hem aña *Teşrîh-i Tıbbâ'* nâm

Dağı kıldum anı târîhe itmâm" sözlerine göre eserin adı olan *Teşrîh-i Tıbbâ'* (تشریح طباع), ebced hesabıyla eserin tamamlandığı tarihi de vermektedir. Buna göre H. 1000/1591-2 tarihinde tamamlanmış demektir.

"Tevekkül eyleyüp Rabb-i mu'îne

Bunu yazdum irince *âhîrîne*" (vr. 4^a) dizelerine göre eserini ömrünün son yıllarında tamamlamıştır. Eserin sonundaki;

⁷⁷ (*Kitâb-ı Teşrîh-i Tıbbâ'*) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. TY 3511, vr. 1^b-13^b (339 beyit); (*Kitâb-ı Teşrîh-i Tıbbâ'*); Belgrad Üniversitesi Dijital Ktp. (Digitalni Repozitorijum Univerziteta u Beogradu) Identifier: o:1528 (Rso-341-3), vr. 39^b-69^a. https://phaidrabbg.bg.ac.rs/detail_object/o:1528 [Erişim tarihi: 20.7.2019] (369 beyit).

“Nişf-ı manzûmı kitâbın buldı çünkim intihâ

Kısım-ı menşûra bi-‘avn’illâh kılalım ibtidâ” (vr. 69^a) ifadelerine göre eserin manzum kısmı sona ermekte ve mensur kısım başlamaktadır. Yani müellif eserini, manzum ve mensur olmak üzere iki bölüm olarak tasarlamıştır. Ancak elimizdeki her iki nüshada da manzum kısımlar kaydedilmiş olmasına rağmen mensur kısımlara yer verilmemiştir. Bu durumda ya müellifin ömrü yetmemiş ya da müstensihler mensur kısmı istinsah etmemiştir.

Sadeddin Nüzhet Ergun, Cihâdî’nin bu eserinin 1550 yılında vefat eden Muğlalı İbrâhîm Şâhidî’nin *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eserinin bir taklidi olarak kaleme alınmış olabileceği tahmininde bulunmaktadır.⁷⁸ Eserle ilgili bir inceleme yazısı yayımlanmıştır.⁷⁹

Budinli Cihâdî’nin *Teşrîh-i Tıbâ’* dan başka elimizde iki adet de manzumesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Sultan III. Murâd’ın lugazına aynı vezinle (*me’ûlü fâ’ilâtün me’ûlü fâ’ilâtün // müstef’ilün fe’ûlün müstef’ilün fe’ûlün*) kaleme aldığı üç beyitlik cevabı, ikincisi ise İBB Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları No: MC_Yz_K0479 numarada kayıtlı şiir mecmuasında “*Cihâdî Beg Fermâyed*” başlığıyla kaydedilmiş (vr. 15^b-16^a) olan 5 beyitlik gazelidir. Aruzun *me’ûlü fâ’ilâtü mefâ’ülü fâ’ilün* kalıbıyla kaleme alınmış âşıkâne bu gazelde şair, aşk yüzünden çektiği acıları dile getirmiştir. Gazelin matla’ beyti:

“Deşt-i fenâya düşdi arar şâh-ı râhumuz

Bir gird-bâddur tolanur tûrmaz âhumuz” şeklindedir.

4.2. Vusûlî (XVI. Yüzyıl):

Sultan III. Murâd’ın lugazına cevap yazan Vusûlî mahlaslı şairin kim olduğu tam olarak bilinmemektedir. Sultan III. Murâd devrinde (1574-1595) yaşamış Vusûlî mahlaslı üç şair bulunmaktadır: 1. Sultan II. Selim’in pabuççu-başısı Abdi Ağa’nın oğlu İstanbullu **Vusûlî Mehmed** (*Molla Çelebi* veya *Hubbî*

⁷⁸ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 1081.

⁷⁹ Hasan Doğan, “Budinli Cihâdî ve Teşrîh-i Tıbâ’ İsimli Türkçe-Arapça Manzum Sözlüğü”, *LITTERA TURCA Journal of Turkish Language and Literature*, Volume: 2, Issue: 4, Autumn 2016, s. 16-32.

Mollası,⁸⁰ doğ. H. 930/1523 – öl. H. 11 Receb 998/16 Mayıs 1590);⁸¹ 2. Yahyalı ocağına mensup uç beyi Üsküplü **Vusûlî Mehmed Beg** (*Küçük Bâli Paşazâde*, öl. H. 1000/1592);⁸² 3. Kütahyalı (Şuhudlu) Müderris **Vusûlî Hamza Çelebi** (öl. H. 1003/1594-5).⁸³

Sultan III. Murâd'ın lugazına cevap olarak yazılan manzûmenin şairinin, Rumeli şehirlerinden Üsküp'te doğmuş olan ve "*Küçük Bâli Paşazâde*" sıfatıyla tanınan Bosna Sancak Beyi **Vusûlî Mehmed Beg** (öl. H. 1000/1592) olma ihtimali oldukça yüksek görünmektedir. Bizi, bu şaire yönlendiren sâik, Sultan III. Murâd'ın lugazına cevap yazan şairlerin genellikle Rumelili ya da Rumeli illerinde yaşıyor olmalarıdır.

⁸⁰ XVI. yüzyıl Klasik Türk edebiyatının hanım şairlerinden ve Kânûnî Sultan Süleyman'ın sütkardeşi Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'nin torunu Aişe Hubbî Hatun(öl. H. 997/1589)'un damadıdır. Bu nedenle böyle anılmıştır.

⁸¹ Volkan Karagözlü, "Vusûlî, Mehmed", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 06.11.2013, Erişim Tarihi: 22.7.2019); Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018, s. 245-247; Aysun Sungurhan, *Kınalızâde Hasan Çelebi / Tezkiretü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 902-904; Aysun Sungurhan, *Beyânî / Tezkiretü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 229.

⁸² Filiz Kılıç, "Vusûlî, Küçük Bâli Paşazâde", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 24.02.2014, Erişim Tarihi: 22.7.2019); Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018, s. 247-248; Aysun Sungurhan, *Kınalızâde Hasan Çelebi / Tezkiretü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 904-905; Aysun Sungurhan, *Beyânî / Tezkiretü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 229; Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 271; Namık Açıköz, *Riyâzü's-Suara (Tezkiretü's-Şuarâ) / Riyâzî Muhammed Efendi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 338; Bekir Kayabaşı, *Kâf-zâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'ı*, YDT., İnönü Üniversitesi SBE., Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD., Malatya 1997, s. 591.

⁸³ Filiz Kılıç, "Vusûlî, Hamza Vusûlî Çelebi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 08.03.2014, Erişim Tarihi: 22.7.2019); Aysun Sungurhan, *Kınalızâde Hasan Çelebi / Tezkiretü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 905-906.

Üsküplü **Vusûlî** Mehmed Beg, Yahyalı ocağına mensuptur.⁸⁴ Küçük Bâli Paşa'nın oğlu olup, bir dönem Bosna Sancak Beyi ve Tameşvar yakınlarındaki Arad'da uç beyi olarak görev yapmıştır. Cömertliği, yardımseverliği, adaleti ve kahramanlığı ile tanınmış olan şair, H. 1000/1592 yılında vefat etmiştir. Mürettep Dîvânı bulunan şairin bu eseri, Hakan Taş tarafından yayımlanmıştır.⁸⁵ Ancak Sultan III. Murâd'ın lugazına cevap olarak yazdığı manzume, yayımlanmış Dîvân'da yer almamaktadır.

4.3. "Türbe Şeyhi" Bosnevî Ali Dede (Harîmî) (Öl. H. 1007/1598-9):

Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden olup, 1566'da Kanûnî Sultan Süleyman'la Sigetvar (Varat) Seferi'ne katılan ve H. 1007/1598-9 tarihinde Sigetvâr Kalesi yakınlarında vefat eden Bosnevî (Mostarlı Harîmî) Ali Dede'dir.⁸⁶ Babasının adı Mustafa'dır. Mostar'da doğmuştur. İlim tahsil etmek için İstanbul'a gelen şair, burada Halvetî şeyhi Nûreddinzâde'ye intisap etmiştir. Kânûnî'nin 6 Eylül 1566'da vefatından sonra Sigetvar'da yaptırılan türbenin uzun zaman türbedârı olan ve "Türbe Şeyhi" ünvanıyla tanınan Harîmî Ali Dede, 1593 yılında Sultan III. Murad tarafından Makâm-ı İbrâhîm'i yenilemek göreviyle Mekke'ye gönderilmiş, H. 1006/1597-8 yılında Serdâr-ı ekrem Satırcı Mehmed Paşa'nın daveti üzerine Varat Seferi'ne katılmış ve bu savaşta askeri coşturarak zaferin kazanılmasını sağlamıştır. H. 1007/1598-9 tarihinde vefat ettiğinde Sigetvar'da Sultan Süleyman'ın mezarının yakınına defnedilmiştir.

Manzum Eserleri:

⁸⁴ Yahyalı ocağı, Toroslar yöresinde, Kayseri'nin Yahyalı ilçesindedir.

⁸⁵ Hakan Taş, *Vusûlî (ö. 1000/1592) / Dîvân (İnceleme-Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*, (e-kitap), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müd. Yay., Ankara 2010.

⁸⁶ Mehmet Serhan Tayşi, "Ali Dede, Bosnevî", *TDVİA.*, Cilt: 2, İstanbul 1989, s. 386; Adem Ceyhan, "Alî Dede, Bosnevî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 09.09.2013, Erişim Tarihi: 03.9.2019); Âdem Ceyhan, "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecize Tercümesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: (Güz) 2003, Cilt: 1 Sayı: 2, Manisa, s. 45-58; Hüseyin Elmalı, "İbnu'n-Nahvi, el-Kasidetu'l-Münferice'si ve Tercümesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, İzmir 2002, s. 37-56.

1. *Tercüme-i Kasîde-i Rûhâniyye*: İbn Sînâ'nın meşhur Arapça kasidesinin nazmen Türkçeye tercümesidir. (Nuruosmaniye Ktp. No: 4024, vr. 40^b-54^a; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp. No: 2002)

2. *Nazm-ı Ehâdîs-i Erba'în (Tercüme-i Hadîs-i Erba'în)*: Celâleddin Süyûtî(öl. H. 911/1505)'nin *İtkân* adlı eserinden yararlanılarak kaleme alınan eserde, Kur'ân okuma ve ezberlemenin, Kur'ân ayet ve surelerinin faziletleri ile ilgili kırk hadis, ikişer beyit hâlinde nazmen Türkçeye çevrilmiştir. Nüshası: *Manzûmeti'l-Erba'îne Hadîsen*, Mısır Millî Ktp., Mecâmî Türkî Tal'at, No: 125, vr. 62^b-74^a.⁸⁷

3. *Şerh-i Çihl-Kelâm-ı Emîri'l-Mü'minîn*: Hz. Ali'ye ait kırk sözün ikişer beyitle Türkçeye çevirisidir.

4. *Çihl Kelimât-ı Hikmet (Kelimât-ı Alî, Şerh-i Çihl-Kelâm-ı Emîri'l-Mü'minîn)*: *Nesri'l-Leâlî* adlı eserden seçilen Hz. Ali'ye ait Arapça kırk hikmetli söz, ikişer beyit halinde manzum olarak tercüme veya şerh edilmiştir.⁸⁸

5. *Kasîde-i Münferice Tercümesi*: İbnu'n-Nahvî'ye (öl. H. 513/1119) nisbet edilen meşhur Arapça *Kasîdetü'l-Münferice*'nin nazmen Türkçeye tercümesidir.

6. Derviş "Bosnevî 'Alî b. Hacı Mustafa" adına kayıtlı *Amâ'il-i Fezâ'il-i Cihâd* adlı kırk hadis tercümesi de muhtemelen şairimize aittir. Türkçe kırk hadis tercümeleri arasında özel bir yere sahip olan bu eserin konusu cihat ağırlıklı olup, gâzilerin hayır duasını almak amacıyla kaleme alınmıştır. Eser üç bölümden meydana gelmiştir: Birinci bölümde gazâlarla ilgili manzum kırk hadis (*Tercüme-i Hadîs-i Erba'în*, Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, Nr. 1025, vr. 81^b-98^b), ikinci bölümde cihatla ilgili İmam Dimaşkı'nın *Kitâbu Fezâ'il-i Cihâd* adlı eserinden seçilmiş kırk hikâye (*Hikâye-i Erba'în*, vr. 98^b-145^b), üçüncü bölümde de cihatın faziletleriyle ilgili bilgiler (*Gâziler Menâkıbı*, vr. 145^b-160^b) yer almaktadır. Bu üç bölüm, 12 "bâb" a ayrılmıştır: 1. Gazâ fazileti hakkında kırk hadis, 2. Gazâ menâkıbı ile ilgili kırk hikâye, 3. Kıtal (savaş) anında gâzinin heybeti, 4. Düşmanla muharebe etmek, 5. Göğüs göğüse muharebe, 6. Cenk esnasında dayanıklılık, 7. Duâ, 8. Allah yolunda gazâyâ niyet, 9. Gulûlden

⁸⁷ Nasrullah Mübeşşir Tırâzî, *Filrisü'l-Mahtûtâtî't-Türkiyyeti'l-Osmâniyye*, el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Cilt: IV, Kahire 1992, s. 175.

⁸⁸ Adem Ceyhan, "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecîze Tercümesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: (Güz) 2003, Cilt: 1, Sayı: 2, Manisa, s. 45-58.

ihiraz (kamu malı talanından sakınma), 10. Allah yolunda meşveret ve ittifak, 11. Sabır, tevekkül ve rızâ, 12. Evrâd ve duâlar. Nüshaları: TSMK, Revan, No: 2034, vr. 4^b-69^a; Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, No: 1025, vr. 81^b-160^b.

Onun ayrıca, Süyûtî'nin "*tarihte ilkler*" tarzında kaleme aldığı ve bazı önemli sayılan işlerin başlangıçları hakkında bilgi verdiği "*Kitâbü'l-Evâ'il*" adlı eserini esas alarak kaleme aldığı *Muhâdaratü'l-Evâ'il ve Müsâmerâtü'l-Evâhir* ile *Havâtimü'l-Hikem ve Hallü'r-Rumûz ve Keşfü'l-Künûz, Temkînü'l-Makâm fî Mescidi'l-Harâm* (Süleymaniye Ktp. Esad Ef., No: 3814/1, vr. 4-32), *Risâle fî Beyâni Ricâli'l-Gayb* [Saraybosna Şarkiyat Ens. Ktp. (Orientalni institut iz biblioteke), No: 904], *Terbî'u'l-Merâtib* (Süleymaniye Ktp. Esad Ef., No: 1773) gibi çeşitli mensur eserleri de bulunmaktadır.

"İbn Sînâ'nın *Kasîde-i Rûhâniyyesine* ait tercümesi ve "çarh" redifli kasedesi (Berlin Devlet Ktp. Doğu bl. Ms. or. quart 1988, vr. 479^b-480^a) gibi bazı manzum eserleri, Türbe Şeyhi Bosnalı Ali Dede'nin şiirlerinde "*Harîmî*" mahlasını kullandığını göstermektedir."⁸⁹

4.4. (Merhaba-Zâde) Hulûsî Efendi (XVI. Yüzyıl):

Evlîya Çelebi Seyahatnamesi 5. Ciltte, "*Evsâf-ı Ziyâret-gâh-ı Kubûr-ı Şühedâyı Banyaluka Şehri*" başlıklı bölümde 1661 tarihinde ziyâret ettiği Banja Luka şehrinde bulunan ve 1579 tarihinde ilk Bosna Beylerbeyi Ferhad Paşa tarafından yaptırılan Ferhad Paşa (Ferhadiye) Camii'ni tanıtırken şu bilgileri aktarmaktadır: "Evvêlâ ziyâret-i Hazret-i Şehbâz Efendi ve Gâzî Halîl Paşa ve Malçoç Paşa ve *Merhaba-zâde Hulûsî Efendi* bunda kadı iken merhûm olup Ferhâd Paşa câmi'i sâhasında âsûde-hâldirler."⁹⁰ Galiba Merhaba-zâde Hulûsî Efendi'nin medfun olduğu hazîre, Banja Luka'nın Tesanj şehrinde bulunan Ferhad Paşa Külliyesi içerisinde yer almaktadır. İsmail Hakkı Aksoy'ın,

⁸⁹ Adem Ceyhan, "Alî Dede, Bosnevî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 09.9.2013, Erişim Tarihi: 03.9.2019).

⁹⁰ *Evlîyâ Çelebi b. Deroiş Mehemed Zillî, Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi V. Kitap (Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini, (Hazırlayanlar: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s. 261.*

*Ahdî Tezkiresi'*⁹¹ni tanık göstererek Üsküp / Yenipazarlı olduğunu söylediği Hulûsî⁹² mahlaslı şair de muhtemelen burada söz konusu ettiğimiz Merhabâ-zâde Hulûsî Efendi olsa gerektir.

“Hulûsî Efendi, şimdi Sırbistan sınırları içinde yer alan Yenipazarlıdır. Kabiliyetli biri olmasıyla Arapçaya meyledip tahsilindeki eksikliklerini gidermek için İstanbul'a gelmiştir. Burada ilimle meşgul olmuş, devrin önemli âlimlerinden ve kazaskerlerinden Bostanzâde Efendi'nin hizmetinde bulunmuş, dânişmendi olmuştur. Ardından Bağdat kassâm askeri olarak görev yapmıştır. Yeni manalar ihtiva eden şiirleri, ihâm-ı tâm sanatı örneklerindedir. Aynı zamanda yeni hayaller yaratma konusunda da başarılı bir şairdir. Şiirleri genellikle lirik nitelik taşır. İskender Paşa'nın oğlu Basra Beylerbeyi Ahmed Paşa'nın vasfında bir kaside nazmetmiştir.”⁹³ Sultan III. Murad'ın “*Kandil*” ve “*Ebced*”le ilgili iki lugazına manzum cevap yazmış, “*Kandil*” lugazına cevap yazdıktan sonra Sofya Kadılığına tayin edilmiştir.⁹⁴ Kandil lugazına yazdığı cevâbın üzerindeki “**Merhabâ-zâde Efendi Arnavûdî**” ibaresine göre şairin Arnavut asıllı olduğu anlaşılmaktadır.

4.5. Müdâmî (XVI. Yüzyıl):

Sultan III. Murad'ın lugazına cevap yazan bu şairin kimliği ile ilgili bilgimiz yoktur. *Tezkirelere Göre Dîvan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*⁹⁵ adlı esere göre Sultan III. Murad devrinde (22 Aralık 1574-17 Ocak 1595) yaşamış **Müdâmî** mahlaslı üç Divan şairi bulunmaktadır: 1. Kâdî Emîr Ni'met-zâde'nin oğlu

⁹¹ Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâ'sı (İnceleme-Metin)*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018, s. 152-153.

⁹² İsmail Hakkı Aksoyak, “Hulûsî, Hulûsî Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 01.03.2015, Erişim Tarihi: 03.9.2019).

⁹³ İsmail Hakkı Aksoyak, a.g.e.

⁹⁴ Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232 .M4368356, vr. 106^b.

⁹⁵ Haluk İpekten-Mustafa İsen-Recep Toparlı-Naci Okçu-Turgut Karabey, *Tezkirelere Göre Dîvan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 306-307.

İstanbul Müdâmî Hasan Çelebi (öl. Belgrat H. 1014/1605-6).⁹⁶ 2. Sipahi oğlanı Bölüğünden İstanbul Müdâmî Mehmed Beg (*Sîne Bülbüli Mehmed Çelebi*, öl. ?).⁹⁷ 3. Sipâhî zümresinden Gelibolulu Müdâmî Mehmed Efendi (*Kara Memi Çelebi*, öl. ?).⁹⁸ Sultan III. Murad'ın "Kandil" lugazına cevap yazan Müdâmî'nin bunlardan hangisi olduğunu bilmesek de Sultan III. Murad'ın lugazına cevap yazan şairlerin büyük bölümünün Rumeli'de yaşıyor olmalarını göz önünde bulundurduğumuzda Belgrat'ta vefat etmiş olan İstanbul Müdâmî Hasan Çelebi (öl. H. 1014/1605-6), diğerlerine göre daha ön plana çıkmaktadır.

Hayatı ile ilgili olarak üç tezkirede kısaca bilgi verilen **Müdâmî Hasan Çelebi**, Rızâ Tezkiresi'ne göre İstanbul'da doğmuştur. Riyâzî ve Kaf-zâde'ye göre Kâdî Emîr Nî' met-zâde'nin oğludur. Doğum tarihi bilinmeyen şair, Rızâ Tezkiresi'ne göre "Mülâzım ü müderris olmuştur." Riyâzî Tezkiresi müderrisliğinin derecesini "Otuz pâyesinde gûşe-nişîn-i seccâde-i ders ü ifâde olmuşdu." şeklinde tanımlarken, Rıza Tezkiresi'ne göre "Hûb u nazîf vücûd-ı şerîf idi" şeklinde güzel ve temiz bir vücuda sahip olduğu vurgulanmaktadır. Sultan III. Murad'ın lugazına cevaben yazdığı 3 beyitlik manzumenin son beytindeki;

"Ey şâh-ı heft-kişver kapuında bu Müdâmî"

Ma'zûl bir kuluñdur lutfuñla eyle ihyâ" ifadelerinden, bu manzumeyi yazdığı dönemde görevinden azledilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Lugazın çözümünden sonra görevine iade edilip edilmediği bilinmemektedir. Şairin ölüm

⁹⁶ Namık Açıkgöz, *Riyâzî'ş-Şuara (Tezkiretü'ş-Şuarâ) / Riyâzî Muhammed Efendi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 294; Gencay Zavotçu, *Rızâ Tezkiresi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 203; Bekir Kayabaşı, *Kâf-zâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'ı*, YDT., İnönü Üniversitesi SBE., Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD., Malatya 1997, s. 496.

⁹⁷ Süleyman Solmaz, *a.g.e.*, s. 270-271.

⁹⁸ Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018, s. 339; Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 206; Aysun Sungurhan, *Kınalızâde Hasan Çelebi / Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 768; Aysun Sungurhan, *Beyânî / Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 183; Bekir Kayabaşı, *a.g.t.*, s. 495.

tarihi, bütün tezkirelere göre H. 1014/1605-6'dır. Riyâzî ve Rızâ, şairin mezarının Belgrat'ta olduğunu bildirmektedir. Her üç tezkirede şairin şu beyti örnek olarak aktarılmıştır:

Sebeb-i nasb degül şimdi dilâ bî-kese zât

Alamaz mansıbı seyyid de olursa bi'z-zât

4.6. Hakîkî Ali Efendi (öl. H. 1050/1640'tan sonra):

Kaynaklarda, Halvetiyye'nin Sinâniyye koluna bağlı Hakîkî-zâde Osman (öl. H. 1037/1627) ile karıştırılan Hakîkî Ali Efendi, Melâmî-Bayrâmî şeyhlerindedir.⁹⁹ Eserlerinde Ahmed-i Sârbân(öl. H. 952/1545)'ın şiirlerinden alıntılar yapan Hakîkî Ali Efendi, Hüseyin Lâ-mekânî(öl. 21 Aralık 1625)'nin de halifelerindedir. İdrîs-i Muhtefî(öl. Nisan 1615)'den etkilenmiştir. H. 1050/1640'tan sonra vefat etmiştir.¹⁰⁰

Eserleri:

1. *Şuhûd-nâme*: 602 beyit tutarındaki bu eser, içerisinde gazellerin de yer aldığı mesnevi tarzında kaleme alınmıştır. Ayet ve hadis iktibaslarının yanında Nesîmî, Refî'î, Ahmed-i Sârbân'ın şiirlerinden ve Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'sinden alıntılara yer verilmiştir. Taklitçilerin ve ehl-i riyânun halleri Melâmî üslûba göre resmedilmiş; kendini mutasavvıf addederek dış

⁹⁹ Habeşî-zâde Rahîmî Bey manzum olarak Melâmî silsilesini aktardığı *Silsile-nâme-i Tarikat-ı Alîyye-i Melâmîyye-i Bayrâmîyye* adlı eserinde bir Bayrâmî kutbu olan Hasan Kabâdûz'u, Lâ-mekânî'yi ve Hakîkî Bey'i birlikte anmaktadır:

"Kabâdûzî Hasan'la hem Hüseyin Lâmekânî'dir

Hakîkî Bey ile bunlar kadeh-nûşân-ı vahdetdir"

(Abdurrezzak Tek, *Melamet Risaleleri*, Emin Yay., Bursa 2007, s. 529).

¹⁰⁰ Hakîkî ve eserleri ile ilgili olarak verilen bilgilerde Mehmet Yunus Yazıcı'nın yazdığı makaleden geniş ölçüde yararlanılmıştır: Mehmet Yunus Yazıcı, "III. Murad'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rifet-nâme", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 8, Güz 2017, s. 142-181. (ISSN: 2148-3507).

görünüşe önem verenler eleştirilerek bâtinî anlamda riyâkâr oldukları vurgulanmıştır.¹⁰¹ Nüshası: Manisa İl Halk Ktp. Akhisar Zeynelzade Kol., No: 45 Ak Ze 816/3, vr. 28^b-43^b.

2. *İrşad-nâme*: Pek çok nüshası bulunan ve içerisine manzûmeler serpiştirilmiş olan bu mensur eser, H. 1009/1600 yılında tamamlanmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Melâmî-Hamzavîliğin teşkilatını bildiren en eski ve aslı kitaptır. "*Hakikati Muhammediye, Hakikati insaniye, ismi cemâl ve celâle mazhar olmak suretile kâinatın zahirî iki muhalif veçh üzere devri, câhil ve kâmil mürşit, Melâmetin âdâbı, tâlibin gönülden düşmesi, tekrar yola gelmesi için verilen cezalar, kutup, irşâdın kutbun hakkı olduğu ve rehberlerin kutuptan müstefit oldukları, mümkün olduğu kadar tafsilen ve selis, sâde bir lisanla yazılmıştır.*"¹⁰²

"Gölpınarlı'nın sözlerine ek olarak *İrşad-nâme*'de; âlemin yaratılması, Allah'ın kendi cemâlini aynada müşahede etmek istemesi ve nurunun aksından âlemi var kılması, nur-ı Muhammedî teorisi, cevherin yaratılması ve onun heybet nazarıyla suya dönüşmesi, sudan da yerlerin ve göklerin oluşması, o cevherin de hakikat-i Muhammediyye olması, ardından diğer şeylerin oluşması ve her şeyin insan suretine gelmek için devretmesi, mürşid-i kamilin tarifi, sülûk etmenin gerekliliği, hakikat ehline teslim olmanın ahvâli, hakikat-i Muhammediyye'nin ve nûr-ı Ahmed'in iman ve irşâdda fonksiyonu, sâlik ve mürşid-i kâmilin ilişkileri, kutbun bir kişi olmasının manası, ehl-i nâr ve nûrun kim oldukları gibi konular da ele alınmıştır."¹⁰³

Bazı nüshaları: Manisa İl Halk Ktp. Akhisar Zeynelzade Kol., No: 45 Ak Ze 816/1, vr. 1^b-17^a; İBB Atatürk Kit. Osman Ergin Yazmaları, NO: OE_Yz_1330, vr. 1^b-31^a; No: OE_Yz_1429, vr. 1^b-20^a (İstinsah tar. H. 25 Zilhicce 1323/20 Şubat 1906). Yeni harflerle iki kez yayımlanmıştır.¹⁰⁴

3. *Ma'rifet-nâme*: Eser üzerine ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

¹⁰¹ Şair, eserinde Sultan III. Murâd'ı da anarak *Ma'rifet-nâme*'de yazdığı ilk cevaba benzer manzum bir parçayı bu eserinde de (vr. 33b-34b) vermiştir. Mehmet Yunus Yazıcı, *a.g.e.*, s. 147.

¹⁰² Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 211-212.

¹⁰³ Mehmet Yunus Yazıcı, *a.g.e.*, s. 148.

¹⁰⁴ Ali Çavuşoğlu, "Türk-İslam Kültüründe İrşad ve ve İrşad-nâme", *Türk Dili ve Edebiyat Makaleleri*, Sayı 2, Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sivas 2002, s. 323-362; Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risaleleri*, Emin Yay., Bursa 2007, s. 343 vd.

Hakîkî Ali Efendi'nin ayrıca *Silsile-nâme* ve *Tarikat-nâme* adlı eserlerinin de olduğu dile getirilmesine rağmen bu eserler bugüne kadar ele geçirilememiştir. Ayrıca çeşitli mecmualarda gazel, kaside ve ilahilerine de rastlanmaktadır.¹⁰⁵

4.7. Memî Cân Saruhânî (öl. H. 1008/1599-1600):

Sultan III. Murad'ın mensur lugazını manzum olarak çözen şairler arasında bulunan **Memî Cân-ı Saruhânî** (eş-Şeyh Mehmed Memî Cânverdi, öl. H. 1008/1599-1600), XVI. yüzyılın mutasavvıf şairlerinden olup, Uşşâkî tarikatına mensuptur. XVI. yüzyılın sonlarında Buharalı Hüsâmeddîn-i Uşşâkî (doğ. H. 880/1475 – öl. H. 1001/1593) tarafından oluşturulan Uşşâkiyye, Halvetiyye'nin Ahmediyye kolunun bir şubesidir. Tarikat, Hüsâmeddîn-i Uşşâkî'nin ölümünden sonra halifelerinden **Memî Cân-ı Saruhânî** kanalıyla devam etmiş, ikinci pîr Cemâleddîn-i Uşşâkî ve üçüncü pîr Abdullâh Salâhî-i Uşşâkî tarafından sistemleştirilmiştir.

Aslen Saruhan vilâyetinden olan Memî Cân Efendi, eğitimine burada başladıktan sonra Ümmî Sinân'a intisap etmiş ve seyr ü sülûkünü Hüsâmeddîn-i Uşşâkî'den tamamlamıştır.

"Memî Cân Efendi, on altı halife yetiştirmiş; silsilesi bunlardan Gelibolulu Şeyh Ömer Karîbî Efendi üzerinden devam etmiştir. Bir başka halifesi de Bursalı şair Şeyh Mehmed Subhî Efendi'dir. Kurduğu sohbet ve zikir halkasıyla uzun süre irşâd faaliyetlerinde bulunan Memî Cân Efendi 1008/1599-1600 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Ölümüne XVI. asır şairlerinden Hâşimî tarafından şöyle tarih düşürülmüştür:

Âlemün kutbı *Memî Cân* bu cihândan gitdi

Bâğ-ı Rıdvân'a irişüp yine mihmân-ı 'azîz

İşidüp **Hâşimi** dâ'î didi târihin anun

Eyleyüp rûhî revân virdi Memî cân-ı azîz (1008/1599-1600)."¹⁰⁶

¹⁰⁵ Mehmet Yunus Yazıcı, *a.g.e.*, s. 148-149.

¹⁰⁶ Ramazan Ekinci, "Memî Cân-ı Saruhanî ve Dîvançesi", *Sûfî Araştırmaları*, Sayı: 15, Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği Yay., Manisa 2017, s. 68 (65-118). Şairin hayatı ve edebî kişiliği ile ilgili bütün bilgiler bu makaleden özetlenmiştir. Ayrıca

Eserleri:

Dîvânçe: Müridleri tarafından derlendiği tahmin edilen *Dîvânçe*'sinde herhangi bir sanat kaygısı güdülmeden aruz ve hece ölçüsüyle kaleme alınmış 66 manzume yer almaktadır. Şiirlerinde "Memi Cân", "Cânî", "Derviş Memi" ve "Âşık Memi" mahlaslarını kullanan şairin manzumeleri oldukça sade olup, muhakkıkâne (gerçeği araştırmacı) tarzdadır. *Dîvânçe*nin, biri gayr-ı mürettep olmak üzere iki nüshası günümüze ulaşmıştır: Süleymaniye Ktp. Özel, No: 925, vr. 27^b-38^b; Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, No: 796/1, vr. 2^b-21^a. *Dîvânçe*, yeni harflerle yayımlanmıştır.¹⁰⁷

Memi Cân-ı Saruhanî'nin *Dîvânçe*'sinden başka tasavvufî görüşlerini ve ibadetlerin faziletlerini anlattığı üç mensur eseri bulunmaktadır: *Lübbü'l-Usûl fî-Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*, *Metâlibü's-Sülûk fî-Beyânî't-Tarîki'l-Meslûk*, *Uknûmü'l-Hikem fî-Mâ'rifeti'l-Sirri'l-Kıdem*.

4.8. Kâtib Mahmûd (XVI. Yüzyıl):

Sultan III. Murâd'ın şeyhlere yönelttiği mensur lugazına yine mensur olarak cevap veren Kâtib Mahmûd'un kim olduğu konusunda elimizde kuvvetli bir delil bulunmamaktadır. Hatta bu kişinin meşâyih, ilmiye ya da şu'ara zümresinden hangisine mensup olduğu da meçhulümüzdür.

Kaynaklarda "Kâtib Mahmûd" adı birkaç yerde geçmektedir. Bunlardan biri Sultan II. Selim zamanında (1566-1574) Bağdat Kadısı olan Kâtib Mahmûd'dur ki "Na'tî" mahlasıyla şiirler söyleyen İstanbullu Müderris Kâtib Mahmûd Efendi-zâde Ahmed Paşa'nın babasıdır.¹⁰⁸

şairin şiirleri ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Mahmut Erol Kılıç, "Manisalı Şeyh Memîcân-ı Sarûhânî (v. 1008/1600) ve Eserlerinde Mesnevî'den Tesirler", *I. Uluslararası Mesnevî ve Mevlevîhaneler Sempozyumu*, (19-21, Aralık 2001- Manisa Mevlevîhanesi), Celal Bayar Üniversitesi, Manisa 2002, s. 205-220.

¹⁰⁷ Ramazan Ekinci, *a.g.m.*, s. 65-118.

¹⁰⁸ Süleyman Solmaz, *a.g.e.*, s. 82-83; Volkan Karagözlü, "Na'tî, Kâtib Mahmûd Efendi-zâde Ahmed Paşa", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 16.08.2014, Erişim Tarihi: 21.9.2019).

İkincisi, “Râzî” mahlasıyla şiirler de yazan Vardar Yanicesi’nden Kâtib Mahmûd Çelebi’dir.¹⁰⁹ Simavlı Şeyh Abdullâh-ı (Molla) Îlâhî(öl. 1491)’nin akrabası olan bu şair, Âşık Çelebi’nin *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ* adlı tezkiresine göre Arapça bilgileri tahsil ettikten sonra kitabet, inşâ, hüsn-i hat ve imlâyâ yönelmiştir. Eleştirel bir düşünce yapısına sahip olan şair, yöneldiği her alanda büyük ilerleme kaydetmiş, Mehmed Paşa’nın yanında sır kâtipliği ve tezkiyecilik yapmıştır. Ayrıca nişancılık görevinde de bulunmuştur. Şiirde güzel dikkati, edebî sanatları kullanma becerisi ve temiz bir edâyla hayal dünyasında oluşturduğu anlamlar öylesine güçlüdür ki kendisine inanarak hareket etse birçok kimsenin şiir yazmaktan vazgeçmesine sebep olurdu. İnşâsı da çok üstün olan Râzî’nin ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

Kâtib Mahmûd olarak isim yapmış bir üçüncü kişi de Müderris Kâtib Mahmûd’dur. H. 970/1562-3 yılında Sahn-ı Seman Medreseleri’nden olan Karadeniz Ciheti Çifte Ayakkurşunlu Medresesi Müderrisi¹¹⁰ olan Kâtib Mahmûd’un hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgimiz yoktur. Mülazım olmadan ilmiye zümresi elemanlarının kimliğine girerek mansıb elde etmeye çalışan ve bu nedenle “ecnebi” olarak adlandırılan kişilerden biri olan Mevlana Mehmed’le ilgili bilgi verilirken Kâtib Mahmûd’un da adı anılmaktadır.

“Zekeriya Efendi’nin kadıaskerliği döneminde 7 Temmuz 1591 tarihli kayda göre yevmî otuz akçe ile Havale kadısı olan Mevlana Mehmed ecnebi olduğu gerekçesiyle azl olunmuştur (24 Ramazan 999). Ecnebi olduğu zikredilen Mehmed, Anadolu’da Kargu kasabasından olup Mehmed bin Hızır Hâcegizâde olarak tanınan kadının vefatından sonra onun kimliğini kullanmaya başlamıştır. Vefat eden Hâcegizâde Mehmed, *Kâtib Mahmûd Efendi*’den bağçe hocalığıyla mülazım olarak önce Pilav, devamında da Maveraünnehir kadılığında bulunmuş ve buradan munfasıl iken bazı sipahiler ile kavga edip katlolunmuştur.”¹¹¹

¹⁰⁹ Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018, s. 587.

¹¹⁰ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri / Teşkilat - Tarih*, İrfan Mat., İstanbul 1976, s. 376. Kâtib Mahmûd, H. Safer 977/Temmuz-Ağustos 1569’da yerini Ebussuud Efendi’nin torunu Abdülkerim b. Mehmed(öl. H. 22 Şevval 981/14 Şubat 1574)’e devretmiştir. Bkz. Ramazan Ekinci, “Abdülkerim bin Mehmed”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 21.01.2014, Erişim Tar.: 21.9.2019).

¹¹¹ Yasemin Beyazıt, “Osmanlı Klasik Döneminde ‘Merkezî’ Uygulama ve İlmiye Bürokrasisi’nde Bu Açından Karşılaşılan Sorunlar”, *Perspectives on Ottoman Studies /*

Sultan III. Murâd'ın lugazına cevap yazan Kâtib Mahmûd, burada zikredilen kişilerden biri ise bunun Râzî mahlasıyla şüirler de yazan Mahmûd Çelebi olma ihtimalini diğerlerine göre daha yüksek görmekteyiz. Ancak söz konusu cevabı yazan Kâtib Mahmûd, burada adı anılmayan bambaşka biri de olabilir.

5. SULTAN III. MURAD'IN LUGAZLARI VE BU LUGAZLARA YAZILAN CEVAPLAR:

Sultan III. Murâd'a ait lugazlar, Dîvân'ında yer almamaktadır. Çeşitli mecmuaları tarayarak tespit ettiğimiz bu lugazlar, bazı araştırmacılar tarafından Sultan IV. Murâd'a mal edildiği için doğal olarak bu lugazları cevaplandıran şairler de XVII. yüzyılda yaşamış gibi değerlendirilmiştir. Bu karışıklıkları daha çok aşağıda ikinci sırada değerlendirdiğimiz "Gergef, Kasnak" lugazına cevap yazan şairlerde görmekteyiz.¹¹²

Sultan III. Murâd'ın lugazları hem dinî hem de lâ-dînî konuları kapsamaktadır. Bu çerçevede lâ-dinî konulardaki lugazlar -biraz da mansıp peşinde koşan- Klasik Türk edebiyatının üçüncü, dördüncü derece şairleri tarafından cevaplandırılırken, tasavvufî içerikli lugazları da mutasavvıflar tarafından cevaplandırılmıştır. Bu çevrenin cevaplarında herhangi bir mansıp beklentisi olmadığı anlaşılmaktadır.

Sultan III. Murâd'ın lugazlarından bir kısmı manzum bir kısmı da mensurdur. Şüphesiz Klasik Türk edebiyatında kaleme alınan lugazlar içerisinde mensur olanları da bulunmaktadır. Ancak bu mensur lugazların kime ait olduğu ve bu türde en eski örneğin kim tarafından kaleme alındığı konusunda

Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO 18), (Editörler: Ekrem Causevic, Menad Moacanin, Vjeran Kursar), Lit Verlag Dr. W. Hopf Berlin 2010, s. 416.

¹¹² Sultan III. Murâd'a ait lugaz, Tayyâr-zâde Atâ'nın *Târîh-i 'Atâ* (Tayyâr-zâde Ataullah Ahmed Ata Bey, *Târîh-i 'Atâ*, Cilt: 4, Basîret Gazetesi Sâhib-i İmtiyâzı Enderûn-ı Hümâyûndan Alî Efendi'nin Matbaası, İstanbul, H. 25 Rebîülâhir 1293/19 Mayıs 1876, s. 64-65) ve Mehmed Nail Tuman'ın *Tuhfe-i Nâilî* (Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı), Bizim Büro Yay., Ankara, 2001, s. 681/169) adlı eserlerinde Sultan IV. Murâd'a ait olarak gösterildiği için, bu kaynakları esas alan İsmail Hakkı Aksoyak, Cihâdî'yi XVII. yüzyılda yaşamış hazineli bir Enderun şairi olarak tanıtmışsa da doğru değildir. Bkz. "Cihâdî, Cihâdî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 21.01.2014, Erişim Tarihi: 21.9.2019).

yeterince bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak söyleyeni belli olan örnekler göz önünde bulundurulduğunda, Sultan III. Murâd'a ait mensur lugaz örnekleri -şimdilik- bu türün en eski örnekleri olarak değerlendirilebilir.

5.1. Lugaz: Nargile

Yalnızca bir yazmada tespit edilen iki beyitlik bu lugazın çözümü ile ilgili şairler arasında herhangi bir müsabaka izine rastlanmamıştır. Aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınmış lugaz, nazım şekli açısından kıt'adan ziyade maniye benzetmektedir. Dil açısından oldukça sade ve ustaca bir söyleyişe sahiptir. Tespit edildiği yazma: Fatih Millet Yazma Eser Ktp. Ali Emîrî, Manzum, No: 718, vr. 76^b.

Lugaz-ı Sulţân Murâd

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Ol nedür kim bir göl içre bir yılan

Başı üzre oturur bir kuş hemân

Kuş yılanı yir yılan şuyı içer

Şu döğünür kuş ölür qalür yılan

5.2. Lugaz: Gergef, Kasnak, Çevre Ve İşlenilen Nakış

Aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınmış lugaz, gazel nazım şeklindedir. 5 beyit hâlinde tek yazmada tespit edilen bu lugaz, bir başka nüshada mahlas kullanılmadan 3 beyit olarak kaydedilmişken,¹¹³ Ahmet Talât

¹¹³ (1., 2., 4. beyitler) Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmaları, No: 179-001, vr. 8^b'de de yer almaktadır:

- 1 Ol nedür ki dört ayaklu cânı yok
Şanki bir qurı kafesdür qanı yok
- 2 Günde yüz biñ hañcer ursañ gögsine
Hañcere gögüs gerer efgâmi yok
- 3 Gülşeninde tâze güller bitirür
Güllerinüñ bülbül-i nâlâni yok

Onay tarafından da 4 beyit olarak yayımlanmıştır.¹¹⁴ Nüshalar arasında küçük söyleyiş farklılıkları bulunmaktadır. Oldukça sade bir söyleyişe sahip lugaz üzerinde herhangi bir müsabaka izine rastlanmamaktadır. Tespit edildiği yazma: Ankara Millî Ktp. Adnan Ötügen İl Halk Ktp., No: 06 Hk 3655, vr. 51^a.¹¹⁵

	<p><i>Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün</i> Ol nedür ki dört ayaklı cânı yok Şanki bir çurı deridür çanı yok</p> <p>Günde biñ hançer ururlar bağrına Hançere göğsün gerer çalkanı yok</p> <p>Üstüne güp güp düşer 'aşıkları Anları men' etmeğe fermânı yok</p> <p>Anda diken taze güller bitirür Gülinün bülbülinün nälânı yok Ey Murâdî bu mu'ammâyı bilen 'Aklı kâmindür velî noğşânı yok</p>
<p>Ankara Adnan Ötügen İl Halk Ktp., No: 06 Hk 3655, vr. 51^a.</p>	

¹¹⁴ Manzume, Sultan IV. Murad adına yayımlanmıştır: Ahmet Talât Onay, *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, (Haz. Cemal Kurnaz) Akçağ Yay., Ankara 1996, s. 383.

Ol nedür kim dört ayaklı, cânı yok
Sanki bir kuru deridür, kanı yok
Üstüne küp küp düşer 'aşıkları
Onları men' etmeğe dermânı yok
Durmayup hançer çekerler göğsüne
Hançere göğüs gerer, kalkanı yok
Ey **Murâdî** bu mu'ammâyı bilen
'Aklı kâmindür, velî noğşânı yok

¹¹⁵ Lugaz, mahlassız olarak ve küçük farklılıklarla 2 beyit halinde Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbî, No: 1542, vr. 43^b'de yer almaktadır:

Ol nedür ki dört ayaklı cânı yok
Günde biñ hançer urursuñ çanı yok
Urduğınca hançeri seyrân olur
Kim bakarsa yüzine hayrân olur

5.3. Lugaz: Kandil

Sultan III. Murad'a ait en tanınmış lugaz budur. Gazel tarzında düzenlenmiş 3 beyitlik bu lugaz, aruzun *mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün* (*müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün*) kalıbıyla kaleme alınmıştır. *Ata Tarihi*'nde Sultan IV. Murad'a atfedilerek "Lugaz-ı Murad Hân-ı Râbi'" başlığı altında eski harflerle yayımlanmıştır.¹¹⁶ Yazma nüshaları: (İ) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. TY. No: 1657, vr. 66^a; (K) Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232 .M4368356, vr. 106^b; (F) (*Lugaz Mecmuası*) Fatih Millet Ktp. Ali Emîrî, Manzum, No: 567, vr. 385^b;¹¹⁷ (S) (*Elgâz-ı Türkî*) Süleymaniye Ktp. Esad Ef., No: 3512/3, vr. 97^a.¹¹⁸ (Fatih Millet Yazma Eser Kütüphanesi ve Süleymaniye nüshaları arasında fark bulunmamaktadır. Yayında, "Muradî" mahlasını taşıması nedeniyle Koç Üniversitesi nüshası esas alınmış, diğer nüshalara ait farklar ise dipnotta gösterilmiştir.)

Luğaz-ı Sultân Murâd Raḥmetullâh¹¹⁹

Mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün

(*Müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün*)

¹¹⁶ Tayyârzâde Ataullah Ahmed Ata Bey, *Târîh-i 'Atâ*, Cilt: 4, Basîret Gazetesi Sâhib-i İmtiyâzı Enderûn-ı Hümâyûndan Alî Efendi'nin Matbaası, İstanbul, H. 25 Rebîülâhîr 1293/19 Mayıs 1876, s. 64-65. Bu eserde küçük farklılıklarla kaydedilmiş olan lugaz aşağıdaki şekildedir:

Luğaz-ı Murâd Hân-ı Râbi'

Bir ƙal'a-i mu'allak içinde oldı deryâ

Ol ƙal'anuñ içinde [bir] balıƙ eylemiş câ

Ƥutar ağızda balıƙ bir gevher-i yegâne

Ƥurdukça gevher anda balıƙı eyler [i]fnâ

İtdi **Murâd** bu nazmı meydân-ı şâ'irâne

Her kim dilerse manşib feth ide bunu ra'nâ

¹¹⁷ Ömer Hatunoğlu, *Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum 567'deki Lugaz Mecmuası* (vr. 334^b-383^b) (*İnceleme-Metin*), YYLT, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ens., Türk Dili ve Ed. ABD., Eski Türk Ed. BD., İstanbul 2013, s. 144.

¹¹⁸ Bu son nüsha esas alınarak Âmil Çelebioğlu tarafından yayımlanmıştır: Âmil Çelebioğlu-Yusuf Ziya Öksüz, *Türk Bilmeceler Hazînesi*, Ülker Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 19. Lugaz, Reşad Ekrem Koçu tarafından da yayımlanmıştır: "Âşık Şâir ve Pâdişâhlar", *Tercüman Gazetesi*, 24 Kasım 1970, s. 5. Bu yayımda da Âmil Çelebioğlu yayımındaki dizeler yer alırken sadece 3. beytin ilk dizesi "'Etdi/atdı **Murâd** bu nazmı meydâna şâ'irâne" şeklinde değişiklik göstermektedir.

¹¹⁹ Başlık: **Sultân Murâd** (İ); **Luğaz-ı Sultân Murâd** (F, S)

Bir al'a-i mu'allak iinde iki deryā¹²⁰
O deryānuñ iinde bir balı eylemiş cā¹²¹

Azında o balıuñ bir gevher-i yegāne¹²²
Tırdıca gevher anda balıı eyler ifnā¹²³

Didüm **Murādī** bunu tāb-ile ehl-i 'irfān¹²⁴
Her kim dilerse manşıb fet ide bunu a'lā¹²⁵

5.3.1. Sultan III. Murad'ın Bu Lugazına Yazılan Cevaplar:

Sultan III. Murad'ın bu lugazına beř řair tarafından cevap yazılmıřtır. Ü řair (**Budinli Cihādī Beg, Merhabā-zāde Hulūsī Efendi Arnavūdī ve Mūdāmī**), bu lugazın cevabını "*Kandil*" olarak tespit etmiř, bir řair (**Vusūlī**) "*erh-i Felek*" řeklinde cevaplandırmıř, bir řair de (**Bosnevī Ali Dede**) somut bir nesne olarak deęil tasavvufi olarak yorumlamıřtır. Bosnevī Ali Dede'nin cevabı iki, dięerlerinin cevabı üçer beyittir. Bütün cevaplar Sultan'ın lugazı ile aynı vezin ve kafiylededir.

5.3.1.1. Budinli Cihādī Beg'in Cevābı:

Cevāb-ı Cihādī

Mef'ulü fā'ilatün mef'ulü fā'ilatün
(*Müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün*)

andil al'a řāhum rüan iinde deryā
Balı fetil olupdur iinde eylemiş cā

Oldı 'alev aız(ın)da ol gevher-i yegāne
Durup yanunca her şeb balıı eyler ifnā

¹²⁰ iinde iki: oldı iinde (F, İ, S)

¹²¹ O deryānuñ iinde bir balı: Ol bar iinde gördüm bir mähī (F, İ, S)

¹²² Azında o balıuñ: O balıuñ azında (K); Azında mähī tutar (F, İ, S)

¹²³ balıı: mähīyi (F, İ, S)

¹²⁴ Didüm **Murādī** bunu tāb-ile ehl-i 'irfān: Halk anı hep aşarlar Manşür gibi dāre (F, İ, S)

¹²⁵ a'lā: ra'nā (F, İ, S)

Va'd eylemişsün ey şâh kâşiflere 'inâyet
Çâvuşluk u ze'âmet ister **Cihâdî** şâhâ."

(Der-kenâr) Ol zamânda a'lâ ze'âmet ile çâvuşluk alup nice eyyâm u sene **Peçû[y]** nâm şehrde vağan eylemişdür.¹²⁶

5.3.1.2. Vusûlî'nin Cevâbı:¹²⁷

Mef'ûlü fâ'ilâtün mef'lü fâ'ilâtün
(*Müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün*)

Ol kal'a-i mu'allak **çerh-i felek**dür âyâ¹²⁸
Bu nîlgün semâ'ı bulduğı [dem] o deryâ

Mâh-ı hilâl gevher ağzında cirm-i mehdür
Bedr olduğınca eyler mâhîyi anda ifnâ

Eflâke qâdrin irgür tâlib durur ziyâde
Serhadde bir livâya bendeñ **Vüşûli** şâhâ

5.3.1.3. Bosnevî (Mostarlı Harîmî) Ali Dede'nin Cevâbı:¹²⁹

Sigetvâr'da Sultân Süleymân Hazretlerinüñ Merkad-i Şerîflerinde Olan Merhûm '**Ali Dede**

Mef'ûlü fâ'ilâtün mef'ûlü fâ'ilâtün
(*Müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün*)

Ol kal'a-i mu'allak qâlib zî-kalb-i dâñâ
Hübbî hayâtı rûhuñ deryâ dem-i süveydâ

¹²⁶ Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232 .M4368356, vr. 106^b (Bu yazmada üçüncü beytin ilk dizesi yazılmadan atlanmıştır.) "Cevâb-ı Enderûnî Hazîneli Cihâdî Bey Efendi" başlığı altında *Ata Tarihi*'nde eski harflerle de yayımlanmıştır: Tayyârzâde Ataullah Ahmed Ata Bey, *Târîh-i 'Atâ*, Cilt: 4, Basîret Gazetesi Sâhib-i İmtiyâzı Enderûn-ı Hümâyûndan Alî Efendi'nin Matbaası, İstanbul, H. 25 Rebîülâhîr 1293/19 Mayıs 1876, s. 65.

¹²⁷ Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232 .M4368356, vr. 106^b.

¹²⁸ felek'dür âyâ: felek nâmı âyâ (Metin)

¹²⁹ Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232 .M4368356, vr. 106^b.

Ol gevher-i yegâne nuṭṭında göz[i] nûr
Berķ urıcaķ vüçüdın bi'l-cümle eyler ifnâ

(Der-kenar) Cevâb virmişdür lakin taşavvüfidür. İlähî ḥasene dimiş-
dür ammâ ḥayli bulmuşdur.

5.3.1.4. Merhabâ-zâde Hulûsî Efendi Arnavüdü'nin Cevâbı:¹³⁰

(Der-kenâr) Cevâb-ı **Merḥabâ-zâde Efendi Arnavüdü** bu cevâbı söy-
ledükde Şofıyye Qadıllığı şadaķa buyrulmuşdur.

Mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün
(*Müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün*)

Vallâhi her luğaz kim itmişdür ol şeh inşâ
Ma'nâ-yı beyti mergüb ta'biri ğâyet a'lâ

Qandil ola murâdı ol şâh-ı berr ü baḥrriñ
Balıķ fitil ü gevher nûrı vü cây-ı deryâ

Feth-i luğazdan eyü nice ğazel dimişdür
Eyler **Hulûşî** sen de bir eyüce temennâ

5.3.1.5. Müdâmî'nin Cevâbı:

Mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün
(*Müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün*)

Ol kal'a-yı mu'allaķ qandil olupdur âyâ
Qandil içinde şü olur [kim] mişâl-i deryâ

Mâhî fetil ü âteş aĝzında bir güherdür
Durdukça gevher anda mâhîyi ider ifnâ

Ey şâh-ı heft-kişver қаpuñda bu **Müdâmî**
Ma'zül bir қuluñdur luṭfuñla eyle ihyâ"¹³¹

¹³⁰ Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232 .M4368356, vr. 106^b.

¹³¹ Âmil Çelebioğlu-Yusuf Ziya Öksüz, *a.g.e.*, s. 19'dan naklen Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef., No: 3656, vr. 117^a.

Müdâmî'nin bu cevabından, azledilmiş bir devlet memuru olduğu anlaşılmaktadır. Şairin bu lugazdan sonra görevine iade edilip edilmediği ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır.



Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, Fuat Bayramoğlu Böl., No: PL232
.M4368356, vr. 106^b.

5.4. L u g a z : E b c e d

Sultan III. Murad'ın "Ebced" cevaplı bu lugazının yazma nüshaları oldukça fazladır. Gazel tarzında kafiyelenmiş 9 beyitlik bu lugaz, yalnızca Yenipazarlı Hulûsî Efendi tarafından ve yine 9 beyit olarak cevaplandırılmıştır. Pek çok nüshada Sultan'ın lugazı ile Hulûsî Efendi'nin cevabı birlikte kaydedilmişken üç nüshada (Fatih Millet Yazma Eser Ktp. Ali Emîrî, Manzum, No: 567, vr. 385^a; Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbî, No: 1542, vr. 41^{ab}; Süleymaniye Ktp. Esad Ef., No: 3512-003, vr. 96^b) sadece Sultan III. Murad'ın lugazına yer verilmiştir.

Sultan III. Murad'ın Lugazı:

Nüshaları: (A) (*Su'âl*) Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. Yazmalar Kol. No: 06 Hk 3655, vr. 4^b; (F) (*Lugaz-ı Murâdî*) Fatih Millet Yazma Eser Ktp. Ali Emîrî, Manzum, No: 567, vr. 385^a; (G) (*Lugaz-ı Sultân Murâd Hân 'Aleyhi'r-rahme*) Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmaları, No: 179-001, vr. 15^a; (İ) (*Lugaz-ı Sultân Murâd Hân*) İBB Atatürk Kit. Muallim Cevdet Yazmaları, No: MC_Yz_K_0554, 143^b; (M1) (*Lugaz-ı Sultân Murâd Hân*) Ankara Millî Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz A 54, vr. 3^b; (M2) (*Lugaz-ı Sultân Murâd*) Ankara Millî Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz A 774, vr. 24^b; (N) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. TY. No: 1657, vr. 65^b; (S1) (*Ebced*) Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbî, No: 1542, vr. 41^{ab},¹³² (S2) (*Murâdî*) Süleymaniye Ktp. Esad Ef., No: 3512-003, vr. 96^b,¹³³

A 4^b, F 385^a, G 15^a, İ 143^b, M1 3^b, M2 24^b, S1 41^{ab}, S2 96^b

L u g a z - ı S u l t â n M u r â d H â n¹³⁴

Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün

¹³² Bu nüsha, yalnızca Sultan Murâd'ın lugazını içermektedir, Hulûsî Efendi'nin cevabı yer almamaktadır. Nevin Çakıroğlu, *Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbî 1542'de Kayıtlı Muammâ-Lugaz Mecmuası (İnceleme-Metin)*, YYLT., Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ens. Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı BD., İstanbul 2014, s. 127-128.

¹³³ Bu nüsha, yalnızca Sultan Murâd'ın lugazını içermektedir, Hulûsî Efendi'nin cevabı yer almamaktadır.

¹³⁴ Başlık: Su'âl A; Luğaz-ı Murâdî F; Luğaz-ı Sultân Murâd Hân 'Aleyhi'r-rahme G; Luğaz-ı Sultân Murâd Hân İ, M1; Luğaz-ı Sultân Murâd M2; Ebced S1; Murâdî S2.

- 1 Ol söz ne durur kim ne hadîs_ola ne Qur'ân¹³⁵
Anı ne perî söylemiş ola ne hod insân¹³⁶
- 2 Tevrât u Zebûr ü dağı İncîl degüldür¹³⁷
'Âciz bunu fehm itmede Hâssân ile Şahbân¹³⁸
- 3 Bir sözdür o Qur'ân u hadîsüñ arasında¹³⁹
Cibrîl kelâmı dimiş ol söze niçe cân
- 4 Her süresinüñ harfi olupdur o sözüñ çâr¹⁴⁰
Mânend-i 'anâşır görünür her biri yeksân
- 5 Bir harfi cüdâ olsa eger kim rakamından¹⁴¹
Yirinde anuñ dört ıalır öyle kııl iz'ân¹⁴²
- 6 İkişi dağı başın alup gitse aradan¹⁴³
Şanmañ o kelâmuñ irişür dördine noqşân¹⁴⁴

¹³⁵ söz ne durur kim ne hadîs_ola: ne sözdür ki ne hadîs_ola vü A, ne sözdür kim ne hadîs_ola İ, S1, ne söz ola ki ne hadîs_ü M2; ne durur: nedür G

¹³⁶ perî söylemiş: perîler dimiş M2; ne hod: vü ne A

¹³⁷ Zebûr ü dağı İncîl: Zebûr'da dağı İncîl'de A, G; dağı İncîl: İncîl dağı S1

¹³⁸ bunu: anı M2

¹³⁹ 3. beyit M1'de yoktur. hadîsüñ: hadîs_İ

¹⁴⁰ her: ser A, G, M2; Her süresinüñ harfi olupdur o sözüñ çâr: Mecmû'-ı ħurûfî o sözüñ çâr olupdur F, N, S2

¹⁴¹ cüdâ: ħamîr A

¹⁴² anuñ dört: yine dördi M2, yine dört F, N, S2; öyle kııl iz'ân: zümre-i 'irfân F, N, S2; dört ıalır öyle kııl iz'ân: dört görür zümre-i 'irfân A, G, çâr görür zümre-i 'irfân S1

¹⁴³ 6. beyit M2'de yoktur. ikişi dağı başın alup: iki dağı başın aluban S1; gitse aradan: çıksa aradan A, ġâ'ib olursa M1

¹⁴⁴ şanmañ: şanma A, N; irişür: irişe M1, S1; Şanmañ o kelâmuñ irişür dördine noqşân: Yirinde anuñ dördi durur yine kemākân G

- 7 Üçler gibi üç harfi daħı ğā'ib olursa¹⁴⁵
Yirinde anuñ dördi olur yine nümāyān¹⁴⁶
- S1 41^b 8 Bir yerden eger dördi daħı eylese ğıybet¹⁴⁷
Maħşübi vü mektübi anuñ dört olur erkān¹⁴⁸
- 9 Her kim ki **Murādī'**ye ħaber virse bu sözden¹⁴⁹
Tilmiz ola bir niçe zamān aña dil ü cān¹⁵⁰

Nuruosmaniye Ktp. No: 4968 numarada kayıtlı şiir mecmuasında yine cevabı "Ebced" olan bir başka lugaz (vr. 183^a), söyleyiş itibariyle Sultan III. Murād'ın lugazını çağrıştırmaktadır. Şairi bilinmeyen bu beş beyitlik lugazı kaleme alan kişinin Sultan III. Murād'ın lugazını okumuş olma ihtimali yüksektir:

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
Ol nedür kim cisminüñ 'unşur gibi
Çārdur ħarfi kaçan itseñ şümār

Ol çehāruñ ger gidersen birini
Yine yirine ħalur anuñ çehār

Eyleseñ dördinden ıskāt ikisin
Hem-çünān dörd üzre ħalur ber-ħarār

Bu kez ol çāruñ üçin tarħ eyleseñ
Çārdur yine yirine ber-ħarār

Bu 'acebdür ger giderseñ çārını
Çār olur bākī hemīn ey baħtiyār

¹⁴⁵ daħı: eger F, N, S2; ğā'ib olursa: zā'il olursa A, gitse aradan M1

¹⁴⁶ dördi olur yine nümāyān: dört ħalur şöyle bil ey cān A, bākī ħalur dördi kemākān F, N, S2; nümāyān: kemākān S1; Yirinde anuñ dördi olur yine nümāyān: Şanma o kelāmuñ irişür dördine noħşān G

¹⁴⁷ eger: - A; eylese ğıybet: ğıybet iderse M1

¹⁴⁸ maħşübi: maħşülü A, maħzūfı F, N, S2; dört: çār S1; erkān: āġāh A, ey cān F, G, N, S2

¹⁴⁹ virse: vire A, M2

¹⁵⁰ Bu dize A'da yer almamaktadır. Tilmiz ola bir nice zamān aña dil ü cān: Tilmizi olam maħşadın idem aña iħsān M2; tilmiz: tilmizi G, N, S2; bir: - F, G, İ, N, S2; aña: tıflı F, G, N, S1, S2

Sultan III. Murad'ın Bu Luğazına Hulûsî Efendi'nin Yazdığı Cevap:

Sultan III. Murad'ın "Ebced" harfleriyle ilgili olan luğazına yalnızca Hulûsî Efendi cevap yazmıştır. Sultan Murad'ın luğazıyla aynı ölçü, kafiye ve beyit sayısına sahip olan manzumeye beş nüshada rastlanmıştır.

Nüshaları: **(A)** (*Cevâb*) Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. Yazmalar Kol. No: 06 Hk 3655, vr. 5^a (Anbar 2016: 26); **(G)** (*Hall-i Luğaz-ı Sultân Murâd li-Hulûsî*) Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmaları, No: 179-001, vr. 15^a;¹⁵¹ **(İ)** (*Cevâb-ı Hulûsî Efendi*) İBB Atatürk Kit. Muallim Cevdet Yazmaları, No: MC_Yz_K_0554, 143^b; **(M1)** (*Cevâb-ı Feth-i Hulûsî*) Ankara Millî Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz A 54, vr. 3^b; **(M2)** (*Cevâb-ı Hulûsî Efendi*) Ankara Millî Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz A 774, vr. 24^b-25^a.

Cevâb-ı Hulûşî Efendi¹⁵²

Mef' ulü mefâ' ilü mefâ' ilü fe' ulün

İtmiş yine ol şâh-ı cihân cümleye ihsân

Bir hûb luğaz kim anı feth itmeye Hâssân¹⁵³

Fethinde anuñ kâşır olupdur niçe dānā¹⁵⁴

İz'ân idemez niçe fuḥûl eylese pūyān¹⁵⁵

İrüp bu luğaz bende-i nāçîz ü ḥaḳîre¹⁵⁶

Ḥaḳḳ' uñ nazarı oldu ki ben eyledüm iz'ân¹⁵⁷

¹⁵¹ Bu nüshada 7 beyit yer almata olup, 8. ve 9. beyit eksiktir.

¹⁵² Başlık: **Cevâb A; Hall-i Luğaz-ı Sultân Murâd li-Hulûşî G; Cevâb-ı Hulûşî Efendi İ, M2; Cevâb-ı Feth-i Hulûşî M1.**

¹⁵³ Hâssân: Saḥbân M2

¹⁵⁴ olupdur niçe: ola nice ki A

¹⁵⁵ eylese pūyān: anı ḥired-dān A

¹⁵⁶ irüp: irdi A

¹⁵⁷ nazarı oldu ki ben: keremi oldu ki ben G, nazarı olduğunu M1, keremi oldu o dem M2

Mağşüdü şehün *ebced* ü *havvez* gibi elḥaḳ¹⁵⁸
Kim çār durur cümlesinün ḥarfi ḳıl iz'ān¹⁵⁹

Bir ḥarfi gidüp ya'nī elif gitse aradan¹⁶⁰
Bāyı sen iki şay ki aña gelmeye noḳşān¹⁶¹

M2 25^a İkişi gidüp ya'nī be vü dālı giderseñ¹⁶²
Dörd olur elif cīm-ile bil ey şeh-i ḥübān¹⁶³

Üçini giderseñ ki elif bā ile cīmdür¹⁶⁴
Dāl ḳala ki dördtür raḳamı olma hirāsān¹⁶⁵

Dördini giderseñ ki murādum yine dāldur¹⁶⁶
Bāyı sen iki şay ki aña gelmeye noḳşān¹⁶⁷

'Arz eyle **Hulūṣī** yūri maḳşūduñ o şāha¹⁶⁸
Ḥaḳ'dan umaram ḳılmaya red ol şeh-i devrān¹⁶⁹

¹⁵⁸ ebced ü havvez: süre-i ebced M2; elḥaḳ: ancak A

¹⁵⁹ Kim çār durur cümlesinün ḥarfi ḳıl iz'ān: Kim çār durur cümlesine ḥarfi ḳıl ifhām A, Kim çār durur cümle-i ḥarfeyni ḳıl im'ān G, Kim dāḥil ü iḥrācına ḥarfinde var imkān M2

¹⁶⁰ ya'nī: - A, ya'nī ki M2; gitse: ḳalksa G

¹⁶¹ bāyı sen: bāḳır A; sen iki şay: iki şay tā M2; sen iki şay ki aña gelmeye: iki şay gelmeye dörde yine G

¹⁶² gidüp ya'nī be vü: daḥı ya'nī ki bā M2; be: bāy A

¹⁶³ dörd: dört A, G, İ; bil: - İ; bil ey şeh-i ḥübān: bil ey şāh-ı cihān-bān A, bil ey şeh-i devrān G, ey şāhib-i 'irfān M2

¹⁶⁴ Üçini giderseñ ki elif bā ile cīmdür: Üçini giderseñ elif ü bā ile cīmdür A, Üçin giderüp ḳalsa faḳaḳ dāl yirinde G; bā ile cīmdür: cīm ile bādur M1

¹⁶⁵ Dāl ḳala ki dördtür raḳamı olma hirāsān: Ehl-i raḳama dördtür olan yine nümāyān G; ki: - M2

¹⁶⁶ 8. beyit G'de yoktur. dördini: dördi A; murādum: murādı A

¹⁶⁷ bāyı sen: bāḳiden A; aña gelmeye: ḥesāb olmaya M2

¹⁶⁸ 9. beyit G'de yoktur.

¹⁶⁹ umaram: dilerem A; ol şeh-i devrān: o şāh-ı cihān A

5.5. Lu gaz :

Su'âl-i Şâh-ı Cihân Sultân Murâd Hân*Mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün*

1. Kemâlât ile ma'mûr oldu kâmil
Dürüşgil 'ilme dâ'im olma câhil
2. Su'âlüm var saña virgil cevâbın
Nedür ol hâl ile virür hesâbın
3. İki başlu durur ol veçhidür çâr
Nigâristân-ı Çînî anda hep var
4. Leţâfetden zarîf ü pür teb ü tâb
İçilmez lîkin oldu kaçre-i âb
5. Tenâkuş söyleme sen eyle idrâk
Bunuñ fehminde kims'olmasa çâlâk¹⁷⁰
6. Mu'arrâdur müberrâdan zeleden
Hâlâş olmaz velîkin ol hâlelden
7. Rüsûmın cehd idüp eylerse ressam
Emek zâyî' ider eyler tama' hâm
8. Levâmî' ya nücûm u mihr ü mâh ol
Tutar bürka' velî ebr-i siyâh ol
9. Eger iderse aña dest-i bî-dâd
Derûnından ider ol âh u feryâd
10. Mücâhid ol anı tâbî' geçürme
Bulınmaz 'ömrüñi zâyî' geçürme
11. **Murâdî** var durur ol lîkin epsem
Hemân budur cevâb Allâhu a'lem¹⁷¹

¹⁷⁰ kims'olmasa: olmasa kimse (Vezin gereği bu değişiklik yapılmıştır.)

¹⁷¹ Manisa Yazma Eser Ktp. No: 45 Ak Ze 816, vr. 18b; Süleymaniye Ktp. Kasideczâde, No: 704, vr. 187b-188a. Mehmet Yunus Yazıcı, "III. Murad'ın Lugazına Hakîkî'nin

Sultan III. Murâd'ın bu lugazını üç değişik bakış açısıyla cevaplayan *Ma'rifet-nâme*, XVI. yüzyılın mutasavvıf şairlerinden Hakîkî Ali Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Hakîkî Ali Efendi'nin *Ma'rifet-nâme* adlı eseri, klasik Türk edebiyatında lugaz türü üzerinden padişah-mutasavvıf arasındaki edebî ilişkinin en somut örneklerindedir. Diğer lugaz cevaplarından farklı olarak bir lugaza bir değil birden çok cevabı içermekte olan *Ma'rifet-nâme*'de şair, lugazı manzum olarak üç farklı açıdan cevaplandırırken aynı zamanda tevillerle ahlâkî ve tasavvufî öğütler de vermeye çalışmıştır. Hatta şair, bu cevaplarla bir lugaza yanıt vermekten çok tevillerle ahlâkî-tasavvufî bir metin kurmayı amaçlamaktadır.¹⁷²

Mensur bir mukaddime ile başlayan Hakîkî Ali Efendi'nin *Ma'rifet-nâme* adlı eseri, mesnevi tarzında kaleme alınmıştır.

"Müellif bu mukaddimede eserinin isminin *Ma'rifet-nâme* olduğunu ve bu ismi neden verdiğini belirtir. Hakîkî, zamanın padişahı olan Sultan Murad Han'ın sorularına üç türlü cevap verdiğini, ilk cevabın mecaz yoluyla, kendi zamanındaki taklitçilerin durumlarına açıklama getirmek ve onlara nasihat etmek için; ikinci cevap '*mecaz hakikatlerin köprüsüdür*' sözünün anlamına atfen '*tâliblere*' dediği tasavvuf yolunda olanlar içindir. Son cevap ise '*Kendini bilen, kuşkusuz Rabbini de bilir*' sözüne binaen III. Murâd'ın lugazının her beytine ayrı ayrı cevaplar içerir. Cevaplar '*marifet-i nefse ve marifet-i Rabb'e mahsus olduğu için*' eserin ismine *Ma'rifet-nâme* adını vermiştir."¹⁷³

"Şükür ol Hâlık-ı Perverdigâr'a

Ki kıldı gizlü gencin âşikâra" beytiyle başlayan mesnevi kısmı, Murâdî'nin 11 beyitlik lugazıyla birlikte 440 beyittir.

"Eger târîh dilersen bu kelâma

Biñinde hicretün irdi temâma" (429. beyit) dizelerine göre H. 1000/1591-2 tarihinde tamamlanmıştır. Sultan III. Murad'ın lugazı da ona cevap yazılan kısımlar da aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Eserin içeriği ile ilgili Mehmet Yunus Yazıcı şu bilgileri aktarmaktadır:

Verdiği Cevaplar: *Ma'rifet-nâme*, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 8, Güz 2017, s. 153-154. (ISSN: 2148-3507)

¹⁷² Mehmet Yunus Yazıcı, *a.g.e.*, s. 150.

¹⁷³ Mehmet Yunus Yazıcı, *a.g.e.*, s. 149.

“Mukaddime ve besmelenin ardından ilk 9 beyit tahmid ve tevhid niteliğindedir. Daha sonra Hakîkî, ‘na’t’ mukabilinde (Hz.) Peygamberin ailesine ve ashabına selâm gönderir. Ardından (Hz.) Âdem’in yaratılması, şereflendirilmesi, isimlerin ona öğretilmesi, meleklere ve şeytanın (Hz.) Âdem’in yaratılma olayındaki tavrı resmedilir. Son olarak ahlâkî öğütler verilip söz Sultân Murâd Hân’ın sorduğu soruya getirilir. ‘Su’âl-i Şâh-ı Cihân Sultân Murâd Hân’ başlığı ile III. Murâd’ın 11 beyitlik lugazı yer alır. Lugazın ikinci beyitinde Murâdî, lugazların başında çokça görülen bir söz olan ‘Su’âlîm var’ ve ‘Nedür ol’ gibi kalıpları kullanır.

Lugazdan sonra Hakîkî ‘Cevâb-ı Evvel Alâ Tarîkî’l-mecâz Bâlâ Cemâl’ başlığı altında 45. ve 90. beyitler arasında bahsi geçen soruya cevabını verir. Burada tahkiyevî bir üslup göze çarpar. Bu soruyu (lugazı) duyanların çeşitli cevaplar verdiğini ancak sultanın cevapları kabul buyurmadığını söyler. Hakîkî’ye bu soru gelince cevabın ‘ana karnında oğlan’ olduğunu söylemiştir. Cevap ağızlara düşmüştür ve saray halkından birisi cevabı kendinin bulduğunu iddia ederek sultana cevabı iletmiştir. Hakîkî bunu yapmanın hırsızlık ve taklitçilik olduğunu söyler. Bundan sonra tahkiyevî üslubunu bırakarak daha çok ahlâkî ve didaktik bir üslupla öğütler verir ve bazı tasavvufî tasvirler yapar.

‘Cevâb-ı Evsatdur Alâ Vech-i Hakîkat’ başlığı altında ikinci cevap yer alır. Burada, Allah’ın âlemi ve insanı yaratması, dört unsur teorisinden hareketle insan ve âlemin hangi maddelerden nasıl var olduğu konu edinilmiştir. ‘Ana karnında oğlan’ cevabının iç yüzünü de Hakîkî burada açmaya başlar. Yûsuf ve Ya’kûb peygamberlerin hikâyesini de bu bölümde ‘ana karnında oğlan’ cevabını ‘kuyu’ metaforundan hareketle açıklamak için kullanır. ‘Ölmeden önce ölüniüz’ sözünden hareketle, cân Yûsuf’unu beden kuyusundan çıkarmanın ve nefsi terbiye etmenin gerekliliği vurgulanır. ‘Ana karnında oğlan’ doğar, dünyayı görüp anlayıp buluşa erişir. Buluşa erişmek kendini bilmektir. Kendini bilmek olgun insan olmaktır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat mertebelerine tâlip olmanın ve nefse uymamanın önemi, nasihatlar verilerek anlatıldıktan sonra Hakîkî, soruya yeniden döner. Sorunun cevabının verildiğini ancak her sözün başka bir bölümü olduğunu ve lugazın her bölümünün tevilinin yapılacağını haber verir.

Bundan sonraki başlık ‘Üçüncü Cevâbdur Ki Her Su’âlin Beyti ve Her Kelâmını Niçe Vech Üzre Te’vîl ve Hakikat Yüzünden Tafsîl ü Beyân Olunur’ şeklindedir. Burada lugazın her beytine sırasıyla teker teker cevap verilir. Önce ‘Beyt-i Evvel Ez-Su’âl’ başlığıyla III. Murâd’ın lugazından bir beyit verilmiş ve hemen ardından Hakîkî’nin teviller içeren cevabı gelmiştir. Cevaplar arası geçişler için ara başlıklar bulunmakla birlikte beyitlerde cevabın verildiğine ve yeni sorunun cevabına geçildiğine dair mısralar bulunmaktadır. 150. ve 440. beyitler arasındaki bu son bölüm eserin en hacimli kısmını teşkil etmektedir. Tamamen ahlâkî öğütler ve tasavvufî remizler içeren bu kısımda Hakîkî, mahlasını söylemiş, III. Murâd’a methiyede bulunmuş, mesnevîyi yazdığı tarihi belirtmiş ve cevabını muhtasar bir şekilde yazdığını söylemiştir. Hakîkî, eserinin son 8 beytinde ise gelenek üzere dua etmiştir.¹⁷⁴

Nüshaları: Manisa İl Halk Ktp. Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, No: 45 Ak Ze 816/2, vr. 17^b-28^a; Süleymaniye Ktp. Kasidecizâde, No: 704, vr. 186^a-202^a.¹⁷⁵ Yeni harflerle yayımlanmıştır.¹⁷⁶

5.6. Lugaz: (Tasavvufî Bir Lugaz)

Sultan Murâd’ın bu son lugazı, şeyhlere yönelttiği mensur bir soruya devrin mutasavvıfları tarafından verilen tasavvufî cevapları içermektedir. Dolayısıyla lugazları içerisinde mensur olan tek örnek budur. Bu yönüyle bu lugazın Türk edebiyatında en eski mensur lugaz olduğunu iddia etmek çok da yanlış olmasa gerektir. H. 1217/1802 tarihinde istinsah edilmiş bir mecmuada (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud, No: 2431-004, vr. 34^a), haşiyede bu lugazın ve çözümünün Arapça olarak da kaydedilmiş olması, Sultan Murad’ın bu lugazı Arapça olarak düzenlemiş olabileceği düşüncesini de akla getirmektedir. Bu lugaza cevap yazan şairlerin Sultan III. Murâd’a ait lugazı

¹⁷⁴ Mehmet Yunus Yazıcı, *a.g.e.*, s. 149-150.

¹⁷⁵ Eserin Hakîkî Yûsuf Efendi’ye atfedilen bir nüshası da Mısır Milli Kütüphanesinde (*Dârü’l-Kütübi’l-Kavmiye*) bulunmaktadır: *Ma’rifetnâme-i Hakîkî*, Dârü’l-Kütübi’l-Kavmiye, No: 13-M Mecâmî’ Türki, vr. 19-48 [Fatih Ramazan Süer, “Mısır Millî Kütüphanesinde (*Dârü’l-Kütübi’l-Kavmiye*) Bulunan Edebiyat İle İlgili Türkçe El Yazmaları”, *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 13, Eylül 2017, s. 681.]

¹⁷⁶ Mehmet Yunus Yazıcı, *a.g.e.*, s. 142-181.

eserlerinin başına ilave ederkenki ifade farklılıkları da bu düşüncüyü kuvvetlendirmektedir.

Bu mensur lugaz, üç mutasavvıf tarafından Türkçe olarak çözümlenmiştir. Biri manzum, ikisi mensur olarak kaleme alınan cevaplardan ikisinin müellifi bilinmemekte, birinin kim tarafından kaleme alındığı bilinmemektedir. Müellifi bilinen cevaplarda çözümler gayet açık ve anlaşılır bir şekilde yapılmış olmasına rağmen müellifi bilinmeyen çözümde gökyüzünün dokuz katı, bu katlardaki gök cisimleri, bunların tasavvufî karşılıkları, birkaç tablo halinde -ancak erbabının anlayabileceği bir tarzda- izah edilmeye çalışılmış ve dil açısından da diğerlerine oranla biraz daha ağır bir dil kullanılmıştır.

Sultan III. Murâd'ın şeyhlere yönelttiği soru şudur:

“Ol ne maḥlûḳ-ı bî-cândur ki ḥalk olalı bir kerre söyledi. İsmi vardır resmi yokdur. Saña eger dîrsem bilmezsin, dimezsem bilürsin. Fâtih-i ḡayr-ı meftûḥdur, meftûḥ-ı ḡayr-ı fâtihdür. Lâ-mekândur, mekânı vardır. Bî-nişândur, nişânı vardır. İn ü ândan fâriḡdür, in ü ânu vardır.”

1. ÇÖZÜM:

Sultan Murad'ın mensur bu lugazını manzum olarak cevaplandıran şairler de bulunmaktadır. Nitekim Uşşâkî şeyhi **Memi Cân-ı Saruhânî** (öl. H. 1008/1599-1600) bunlardan biridir.¹⁷⁷ Sultan III. Murad'a telif eserler ve şiirler de sunmuş olan Memi Cân-ı Saruhanî'nin murabba tarzındaki 4 bentlik cevâbî manzumesi, aruzun *fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Lugazın cevabını *“Hak Te'âlâ”* olarak düşünen Memi Cân, Allah'ın zâtî ve subûtî sıfatlarını göz önünde bulundurarak lugazı tasavvufî açıdan yorumlamıştır. Lugazın cevabı iki yazma nüshada kayıtlıdır: (Ö) Süleymaniye Ktp. Özel, No: 925, vr. 31^b-32^a; (H) Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, No: 796, vr. 8^a.

*Su'âl-i Sultân Murâd Ḥân 'Aleyhi'r-raḥmeti ve'l-ḡufrân*¹⁷⁸

¹⁷⁷ Ramazan Ekinci, “Memi Cân-ı Saruhanî ve Dîvançesi”, *Süfi Araştırmaları*, Sayı: 15, Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği Yay., Manisa, 2017, s. 90-91. Makalemizde kullandığımız metin ve dipnotlar bu makaleden alıntılanmıştır.

¹⁷⁸ 'Aleyhi'r-raḥmeti ve'l-ḡufrân: - H.

O¹⁷⁹ ne maḥlûḳ-ı bî-cāndur ki ḥalḳ olalı bir kere söyledi, dirsem bilmezsin; dimezsem bilürsin. Fātiḥdür, ğayr-ı meftûḥ.¹⁸⁰ Lā-mekāndur, mekānu vardur; bî-nişāndur, nişānu vardur. İn ü āndan fāriğdür, in ü ānu var[dur].¹⁸¹

Hāzā Cevābü eş-şeyḫi'ş-şüyüh Ḥazret-i Memi Cān Ḳuddise Sırruhū¹⁸²

Fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün

Ḥaḳ Te'ālā kā'inātuñ sırrını kıldı nihān
Günde bir āyīne içre gösterür 'aynun hemān
'İlm-i ḥikmet baḥrini ḥarf-i şadāsızdur bulan
İy Murādī Ḥaḳ olan yā Hū diyelüm her zamān

Ol ne maḥlûḳdur ne cānu var durur günden 'ayān
Kün¹⁸³ didi bir kerrede pes yoğ iken oldı cihān
Lā-mekāndur her mekān anuñ didi pīr ü cūvān
İy Murādī Ḥaḳ olan yā Hū diyelüm her zamān

Ġayr-ı meftûḥdur ḥaḳīḳat fetḥ ider ol müşkili
Her nişāndan bî-nişāndur līkin 'ālem toḫtolı
Gözlesem gizli görünmez ḥāl bu kim 'uḳbā dili
İy Murādī Ḥaḳ olan yā Hū diyelüm her zamān

İN ü āndan fāriğ oldı illa anı ḥalḳ ider
Diseler bilmez velī söylemeden bilür ider
Memi Cān dār-ı fenāda¹⁸⁴ cümle varı terk ider
İy Murādī Ḥaḳ olan yā Hū diyelüm her zamān

¹⁷⁹ O: Ol H.

¹⁸⁰ meftûḥ: meftûḥdur H.

¹⁸¹ Bu lügaz her iki nüshada da manzum bir metin gibi mısralar hâlinde yazılmıştır. Ancak dikkat edildiğinde ne hece ne de aruz ölçüsüne uymaktadır. Ayrıca kafiye de bulunmadığından mensur bir lügaz olarak değerlendirilmiştir.

¹⁸² eş-Şeyḫi'ş-şüyüh Ḥazret-i Memi Cān Ḳuddise Sırruhū: Kıdve-i erbābü'l-muḥaḳḳikīn, 'umde-i aḫḫābü'l-mürşidīn ü müdeḳḳikīn, 'ālim ü 'āmil, ḥaḳīḳat-i kāmilü'l-kümmel, pīr-i ṭarīḳat, eş-şeyḫü'ş-şüyüh Ḥazret-i Memi Cān Efendi Ḳuddise Sırruhū'l-'aziz ve raḥmetu'llāhi 'aleyhi'l-cevāb H.

¹⁸³ Kur'ân-ı Kerīm'de birçok sûrede (Bakara, 117; Âl-i İmrân, 47, 59; En'am, 73; Nahl, 40; Yâsîn, 82; Mü'min, 68) geçen "Ol!" der, o da oluverir" mânâsındaki âyetten kısmî iktibas yapılmıştır.

¹⁸⁴ dār-ı fenāda: dārü'l-fenāda H.

2. ÇÖZÜM:

Kâtib Mahmud'un cevabının kaydedildiği iki nüsha tespit edilmiştir: (*Su'âl-i Sultân Murâd*) İBB Atatürk Kit. Muallim Cevdet Yazmaları, No: MC_Yz_K_0554, vr. 79^a; (*Su'âl-i Sultân Murâd Hân li-'Ulemâ-i fî Zemânen*) Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud, No: 2431-004, vr. 34^a (İstinsah tarihi: H. 1217/1802).¹⁸⁵

Ol ne maḥlûk-ı bî-cândur ki ḥalk olalı bir kerre söyledi. İsmi vardur resmi yokdur. Saña eger dirsem bilmezsin, dimezsem bilürsin. Fâtiḥ ḡayr-ı meftûḥdur, meftûḥ ḡayr-ı fâtiḥdür. Lâ-mekândur, mekânı vardur. Bî-nişândur, nişânı vardur. İn ü ândan fâriḡdür, in ü ânu vardur. El-cevâb Allâhu a'lem bi's-şavâb. El-fakîr **Kâtib Maḥmûd-ı** ḥaḡîr: *Ol ne maḥlûk-ı bî-cândur* ki Allâhu a'lem rûḥ insânî

¹⁸⁵ İkinci nüsha, kütüphane kayıtlarına Aşkî adına kaydedilmiştir. Halbuki metinde Aşkî adı/mahlası geçmemektedir. Bu nüshanın haşiyesinde Sultan III. Murâd'ın lugazının Arapça tercümesi ile bu lugazın yine Arapça çözümünü de yer almaktadır. İki nüsha arasında küçük farklılıklar bulunmaktadır. İlk nüsha daha düzenli olduğu için makalemizde o nüsha tercih edilmiş, karşılaştırma yapmak isteyenler için de ikinci nüshadaki metnin dipnotta yer almasının uygun olacağı değerlendirilmiştir:

Su'âl-i Sultân Murâd Hân li-'Ulemâi fî Zemânen

Ol ne maḥlûk-ı bî-cândur ki ḥalk olalı bir kez söyledi. İsm var resm yok. Eger dirsem bilmezsin, dimezsem bilürsin. Fâtiḥ (ve) ḡayr-ı meftûḥdur ve meftûḥ be-ḡayr-ı fâtiḥdür. Lâ-mekândur, daḡı mekânı vardur. Bî-nişândur, daḡı nişânı vardur. El-cevâb: Allâhu a'lem bi-ḥaḡîkate. Rûḥ insânî ola. Zîrâ rûḥ 'alemi emrdendür. İnfikâk bulıcaḡ ol vaḡt maḥlûḡ dinmek câ'iz ola. "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"¹⁸⁵ âyet-i kerîme muḡtezâ ve muḡtevâsınca imdi emr âmirden infikâk bulıcaḡ maḥlûḡ dinmek câ'iz oldı. Ḥadîs-i şerîf: "الأرواح جنود مجنونة"¹⁸⁵ Ve rûḥ cân kendüdür, başka cânı yokdur. *Ḥalk olalı bir kerre söyledi:* Kaçan kim Ḥaḡḡ Te'âlâ ervâḡa "السنث برزكم" ḡitâbı itdükde "قالوا نلى" didiler. *İsm var, resm yok:* Niçün kim ma'lûm bi'l-ismdür ve ma'düm cismdür. *Saña eger dirsem bilmezsin, dimezsem bilürsin:* Zîrâ ḡaḡîkat-i rûḡ, 'uḡul ü fehmden mu'arrâdur dinilse ma'lûm olmaz. *Dimezsem bilürsin:* Zîrâ rûḡı 'âlemda bilmez kimesne yok. Zîrâ rûḡıñ varlığı cemî-i ecsâmda ma'lûmdur. *Fâtiḥdür.* Zîrâ rûḡ cism-i insâna ḡulül itdükde ḡayât virüp daḡı zulmât-ı cismâniyeyi nûr-ı âyetle feth idüp rûşen eyledi. Daḡı *ḡayr-ı meftûḥdur:* Zîrâ rûḡhâniyyeti leḡâfet-i i'tibâr ile mestürdür. *ḡayr-ı mürettebdür.* Zîrâ anı kimesne görmez. Ya meftûḡlıḡı nedir? Zîrâ esmâ' vü şifâtıyle 'âlem-i ecsâmde görünüp zâhirdür. Zîrâ rûḡ ḡadd-i zâtında kudretullâḡ ile meftûḡdur. Ḥalâyıḡda rûḡı bir kimesne feth idüp 'ayân u beyâne getürmiş degüldür. Ve *lâ-mekândur:* Zîrâ rûḡ mekânı göz-ile görünmüş degüldür. Yine *mekânı vardur* demekden murâd mekânı ḡalb-i insândur. Ve *bî-nişândur:* Zîrâ rûḡıñ keyfiyyetinden kimesne nişân virmez. Yine *nişânı vardur:* Zîrâ nişânı şahşiyyet-i insândur, ta'ayyün göstermişdür. *İN Ü ANLARINDA FÂRIḡDÜR:* Yine *İN Ü ANI DA VARDUR.* Zîrâ rûḡ cism-ile izdivâc bulmuşdur; gözde görür, ḡulaḡda işidür, dilde söyler. Bu yüzden *İN Ü ANI VARDUR.* Allâhu a'lem bi's-şavâb.

(Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud, No: 2431-004, vr. 34^a)

ola. Zîrâ rûh 'alem-i emrendür. Kâle Allâhu Te'âlâ "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"¹⁸⁶ Emr âmirdense infikâk bulıcağ mağlûk dinilmek olur. El-ğadîs: "الأرواح جنود مجنّدة"¹⁸⁷ Ve rûh cân kendidür, başka cânı yoğdur. *Ĥalk olalı bir kerre söyledi*: Zîrâ Ĥağğ Sübhâne vü Te'âlâ ervâha "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" diyü ĥitâb itdükde "بلى" didi, bir kerre söyledi. *İsmi vardur, resmi yoğdur*: Zîrâ ervâh, ma'lûm bi'l-ismdür ve ma'dûm bi'l-cîsimdür. Bu i'tibârla ismi vardur, resmi yoğdur. *Saña eger dirsem bilmezsin*: Zîrâ ĥağğat rûh, 'uğul ü fûhûmdan mu'arrâ vü müberrâdur. Dinilse ma'lûm olmaz. *Dimezsem bilürsin*: Zîrâ rûhı 'âlemde bilmez kimesne yoğdur. Rûhuñ var olduğı dimeksüz ma'lûmdur. *Fâtiğ-i ġayr-ı meftûğdur*: Fâtiğ ya'nî fetğ idici. Zîrâ rûh cism-i insâna ĥulûl itdükde ĥayât virüp zulmât-ı cismânîyeye nûr inüp tamâmiyle fetğ idüp 'âlem-i imkân rûşen olmuğdur. *Ėayr-ı meftûğdur*: Zîrâ rûhânîyyeti ve leğafeti i'tibâriyle mestürdür, ġayr-ı mürettebdür kimesne görmez. Meftûğ ya'nî açılmış, zîrâ esmâ' vü şıfâtı i'tibâriyle 'âlem-i iğyâ mihrin görünmiğdür, açığıdur. Ėayr-ı fâtiğdür: Zîrâ rûh ĥadd-i zâtında ġudretullâh ile meftûğdur. Ĥalâyığıdan anı ĥiğbir kimesne fetğ idüp 'ayâne getürmiğ degüldür. Bu i'tibârla ġayr-ı fâtiğdür. *Lâ-mekândur*: Zîrâ rûhuñ mekânını kimesne göz ile görmiş degüldür, ġayr-ı ma'ıyyetdür. *Mekânı vardur*: Mekânı şadr-ı insândur. *Bî-niğândur*: Zîrâ rûhuñ keyfiyyetinden kimesne niğân virmiş degüldür. *Niğânı vardur*: Niğânı teğağğuş-ı insândur ki ta'ayyün göstermiğdür. *İn ü ândan fâriğdür*: Zîrâ rûh lağıfdür, bî-ğuccetdür. İn ü ân cem'iyyetde olur. Anuñçün in ü ândan fâriğdür. *İn ü ânı vardur*: Zîrâ rûh cism-ile izdivâc bulmağla gözden görür, ġulağdan işidür, dilden söyler. Anuñçün in ü ânı vardur. Allâhu a'lem.

(*Su'âl-i Sultan Murâd*) İBB Atatürk Kit. Muallim Cevdet Yazmaları, No: MC_Yz_K_0554, vr. 79^a.

3. ÇÖZÜM:

Sultan III. Murâd'ın lugazına yazılan bu üçüncü çözümin hangi mutasavvıf tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Dil olarak diğlerlerine oranla daha ağır bir dilin kullanıldığı tablo hâlindeki bu eserde, ancak erbabının anlayacağı birtakım açıklamalar yapılmıştır. Göğün katları, bu katlardaki gök

¹⁸⁶ "De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir." mealindeki bu söz, İsrâ sûresi 85. ayetten alıntılanmıştır. Âyetin aslı ve mealı şöyledir: "وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ" {٨٥} "من العلم إلا قليلاً" Meâli: "Sana Rabbın hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir." Hayrettin Karaman vd., a.g.e., s. 289.

¹⁸⁷ "الأرواح جنود مجنّدة" Hadîs-i şerifin meâli: "Ruhlar askerdir." Metinde hadîs-i şerif "الروح الروح" (Ruh askerdir.) şeklinde kaydedilmiştir.

cisimleri, bunların tasavvufî anlamdaki karşılıkları verilmeye çalışılmıştır. Müellifin bunu yaparken bir açıklamaya yer vermemiş olması, lugazın çözümünü kavramayı güçleştirmektedir. Eser bu hâliyle âdetâ şerhe muhtaç görünmektedir.

(*Sultân Murâd'un Şeyhlerden Su'âl Buyurdıkları Es'iledür*) Süleymaniye Ktp. Ali Nihad Tarlan, No: 159-004, vr. 24^b-26^a.

24^b **Sultân Murâd'ın Şeyhlerden Su'âl Buyurdıkları Es'iledür**

*Ol ne maḥlûḳ ola gizli cāndur ki ol ḥalk olalı bir kerre söyledi.
İsmi yok; söylersem bilmezsin, söylemezsem bilürsin.
Bî-nişāndur, nişānı var. Lā-mekāndur, mekānı var.
Fātiḥe be-ğayr-ı meftūḥ, meftūḥ be-ğayr-ı fātiḥe.
Ānı āndan fāriḡdür ammā in [ü] ānı var.*

Tarîḳ-i İlähî

Felek-i ev-vel	Felek-i şānî	Felek-i sālîs-Ḳurşun	Felek-i rābî-Ḳalāy	Felek-i ḥāmis-Demir	Felek-i sādîs-Altun
'Arş	Kürs	Züḥal	Müşterî	Mirrîḥ	Şems
Muḥammed	Ülü'l-'azm	Mürsel	Enbiyâ	Evliyâ	'Ārif
	Felek-i sâbî- Jive	Felek-i sâmin-Bakır	Felek-i tâsi'-Gümüş		
	'Uṭārid	Zühre	Ḳamer		
	Zāhid	'Ābid	Mü'min		

Sem' - Başar	Şabūḫa ve 'ilm ü ḳudret ve irādet	Meşḡül-i fi'd-dünyâ	Meşḡül-i fi'l-belvâ
E'imme-i Ka'be	Ve ümmehât-ı esmâ'	Ḳalb-i rāḡıḅ	Ḳalb-i şābir
Tekellüm-i rûḥ	İnsân		

25^a

Meşğül-i fi'l- Mevlâ	Fi'l-i İlahî	Rûh-ı melikü'l- ahkâm Rubûbiyye	Rûh-ı şüfî Ef'al-i rubûbiyye	Rûh-ı nebâtî Âşâr-ı mevt
Kalb-i ârif	Kalb-i şârif	Kalb-i şâbir	Kalb-i 'âbid	Kalb-i râğıb
	'Aql-ı küll Nefs-i muţma'inne	'Aql-ı hoş Nefs-i mül- hime	'Aql-ı hasen Nefs-i levvâme	Fi'l-i 'âciz Nefs-i em- mâre

Kâbiliyyet	Vefâ	Beķâ	Likâ	Rızâ
Şüret	Şinâht	Nevvâre	Ķalbü'l-ķalb	Ķubbü'l-ķalb
	İhâta-i 'ilm	Nârullâh	BerzaĶ ve Ķayb-ı Çe- hevât	'Âlem-i Ķayb

Şaf	Ķüzn	Teslîm-i küll Ķadîs-i ķudsî	Dâ'ire-i Ķur'an BerzaĶ Darrü'l-umûr	Mest-i gül-i hüdhüd
Mülhime	Behce[t]	Ķaf (ق)	Şin (ش)	'Ayn (ع)
Ķaybü'l-Ķayb	Lâ ta'yîn-i cân	Vücüd-ı baĶt-ı lâ-mu'ayyen Maķâm-ı 'aşķ Dâ'ire-i AĶlâķ-ı İbrâhîm	Ta'yîn-i evvel Zât-ı maķâm-ı seyr-i Mirrîh Levh-i Dâ'ire-i AĶadiyyet	Esmâ'-ı ta'yîn- i şânî Şems, Dâ'ire-i vâĶidiyyet

25^b

Ķaķikat-i MuĶammedî Maķâm-ı Ķaķķ	Rûh-ı insânî Maķâm-ı MuĶammedî	Rûh-ı eşnâfî Maķâm-ı Âdem-i şâfî	Rûh-ı melekî Maķâm-ı şafâ	Rûh-ı Ķayvânî
'Azamût	Lâhût	Ceberût	Melekût	Nâsût

Hüviyyet-i cehen- nem Dâ'ire-i zât-ı heyülâ-i tehviyet 'İlm-i 'azamût Nefs-i haqîkat ve ahadiyyet. El-Ĥamdü Maĥmüd	Nüh eflāk. Razîyallāhu 'aley- him. Dâ'ire-i şifât- ı heyülâ', Küll-i heyülâ' Milliyet-i 'Ālem-i lāhūt. Maĥām-ı ħalb. Ĥadîş-i meleküt el-Ĥamdü el- ĥamd.	Dâ'ire-i ef'âl-i çār heyülâ' Ṭabî'at-ı heyülâ'-i keyfiyyet. 'Ālem-i ceberüt. Maĥām-ı rūhü'l-vehiyyet. El-Ĥamdü Muştafâ.	'Anâşır-ı irâdet. <i>Min kâne yer yedü veşâ'</i> . Heyülâ'-i şı- fatu. Heyülâ'-i şüret. 'İlm-i meleküt. Nefs-i muţma'inne. El- Ĥamdü meĥme- det.
Fe (ف)	Re (ر)	Şad (ص)	Te (ت)

Dâ'ire-i esmâ'-i يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ¹⁸⁸ Ĥālĥu'l-ĥalâlete ve'l- hidâye	Ġaybü'l-ġayb	Evvel-i mâ ĥalaĥa Allāh. Rūĥ-ı 'Azrâ'ıl (AM) Taşavvüf Terkü'd-du'â ve ketmü'l-'ayn	Yalñız 'ubüdiyyet
'Aşĥ	Muĥabbet	Hüve'l-bâtın	Rızĥ

ففتح الا اسم ما يكتبه فيه وهو القرطاس والمكتوب اى رقيه من نحو رقه يرقى رقا ¹⁸⁹	Evvel-i mâ ĥalaĥa Allāh Şūr-ı İsrâfıl.	Evvel-i mâ ĥalaĥa Allāh 'Aql-ı Cebrâ'ıl. Cevâb-ı Cebrâ'ıl: اِنَّ نَبِيَّيْ وَنَبِيَّهٖ سَبْعِيْنَ جَبَابَا مِنْ نُورٍ و عِلْق ¹⁹⁰	Evvel-i mâ ĥalaĥa Allāh el- 'İlmü ĥalem. Mikâyil
Ĥâmil-i refref	Hüve'l-evvel	Hüve'z-zâhir	Hüve'l-âĥir

¹⁸⁸ "O (Allah) dilediğini şaşırır, dilediğini doğru yola iletir" mealindeki bu söz, **Nahl** sûresi 93. ayetten alıntılanmıştır. Ayetin aslı ve meali şudur: " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً " " وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلِلشَّائِنِ غَمًّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ " Meali: "Allah dilesedydi hepimizi bir tek ümmet kılarđı; fakat O, dilediğini şaptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yaptıklarımızdan mutlaka sorumlu tutulacaksınız." Hayrettin Karaman-Ali Özek-Ibrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıncı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2008, s. 276.

¹⁸⁹ Kendisine yazılan şeyin ismi ki bu kâğıttır (kırtastır) ve yazılan şeydir. Yani "murakka", "rakâ", "yurakkî" kökünden.

¹⁹⁰ Benimle onun arasında nûrdan ve 'alaktan (kan pıhtısından) yetmiş perde vardır.

26^a

191 قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ 192 اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا	193 قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ 194 قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ	195 قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ 196 تَوَفَّاهُ رُسُلَنَا
Kıyâmet-i 'uzmâ	Kıyâmet-i kübrâ	Şuğrâ-i medînete

Kıyâmet-i 'Arş	'Aẓîm-i ğuşşâ 'Ayn-ı vâkt	Ka'be-i 'arş-ı kerîm Sîmurg-ı ebû'l- vâkt	'Arş-ı mecîd Hüd[hüd]-i hidâyet-i vâkt
قُلْ	هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	Rabb-i ħalâk	Rabbü'n-nâs

191 “Doğrusu size Allah’tan bir nur gelmiştir.” mealindeki bu söz, **Mâide** sûresi 15. ayetten alıntılanmıştır. Ayetin aslı ve mealî şudur: “ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ ” Meali: “Ey ehl-i kitap! Resûlümüz size Kitap’tan gizlemekte olduğunuz birçok şeyi açıklamak üzere geldi; birçok (kusurumuzu) da affediyor. Gerçekten size Allah’tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.” Hayrettin Karaman vd., a.g.e., s. 109.

192 “Allah, ölenin ruhlarını ölüm zamanı gelince alır.” mealindeki bu söz, **Zümer** sûresi 42. ayetten alıntılanmıştır. Ayetin aslı ve mealî şudur: “ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ” Meali: “Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphesiz ki bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır.” Hayrettin Karaman vd., a.g.e., s. 462.

193 “(Doğrusu) size Rabbiniz tarafından basiretler (idrak kabiliyeti) verilmiştir.” mealindeki bu söz, **En’âm** sûresi 104. ayetten alıntılanmıştır. Ayetin aslı ve mealî şudur: “ قَدْ جَاءَكُمْ ” (Doğrusu) size Rabbiniz tarafından basiretler (idrak kabiliyeti) verilmiştir. Artık kim hakkı görürse faydası kendisine, kim de kör olursa zararı kendisinedir. Ben üzerinize bekiği değilim.” Hayrettin Karaman vd., a.g.e., s. 140.

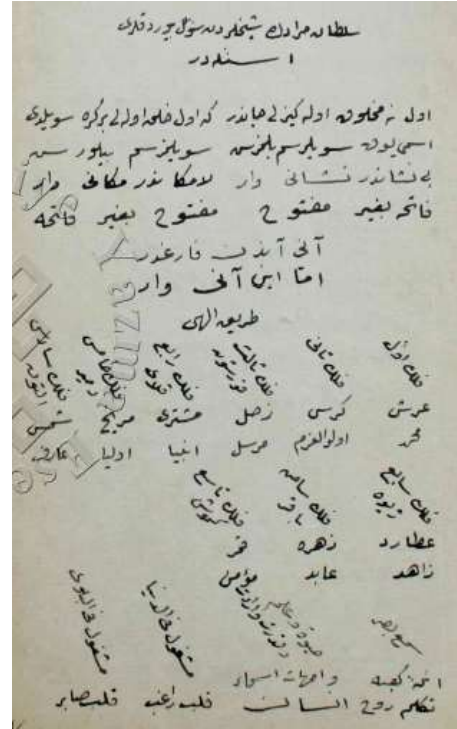
194 “De ki: ölüm meleği canınızı alacak” mealindeki bu söz, **Secde** sûresi 11. ayetten alıntılanmıştır. Ayetin aslı ve mealî şudur: “ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾ ” Meali: “De ki: Size vekil kalınan (bu konuda görevlendirilen) ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.” Hayrettin Karaman vd., a.g.e., s. 414.

195 “Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi.” mealindeki bu söz, **Nisâ** sûresi 174. ayetten alıntılanmıştır. Ayetin aslı ve mealî şudur: “ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا ” (Doğrusu) size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.” Hayrettin Karaman vd., a.g.e., s. 104.

196 “Elçilerimiz (görevli melekler) onun canını alırlar.” mealindeki bu söz, **En’âm** sûresi 61. ayetten alıntılanmıştır. Ayetin aslı ve mealî şudur: “ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ” (Doğrusu) size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.” Hayrettin Karaman vd., a.g.e., s. 134.

<p>Ḳāle'n-nebī 'aleyhi's-selām: Evvelü mā ḫalaqa Allāhü'l-ḳalem.</p>	<p>Ḳāle'n-nebī 'aleyhi's-selām: Evvelü mā ḫalaqa Allāhü'r-rūḫ</p>
<p>Ḳāle'n-nebī 'aleyhi's-selām: Evvelü mā ḫalaqa Allāhü'l-'aḳl.</p>	<p>Ḳāle 'aleyhi's-selām: 197 لا يصدر من الواحد إلا الواحد وحده لا شريك له</p>
<p>Ḳāle 'A.M.: السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه 198</p>	<p>Ḳāle 'aleyhi's-selām: 199 القدر حق صدقه رسول الله</p>

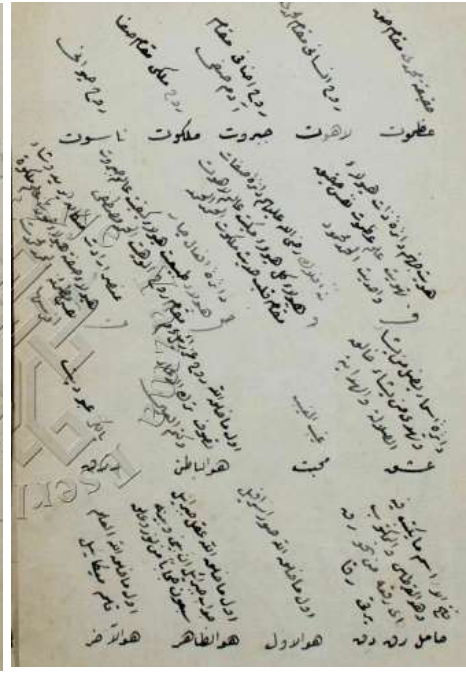
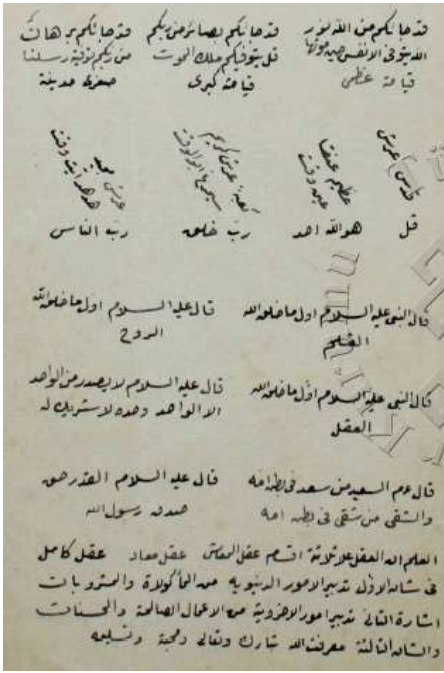
العلم اله العقل علا ثلاثة اقسام عقل المعاش عقل معاد عقل كامل. في ثلاثة الاول تدبير الامور الذنبويه من المأكولة والمشروبات. اشارة الثاني تدبير امور الاخرويّه من الاعمال الصالحة والحسنات. والثالثة الثالثه معرفت الله تبارك و تعالی و محبته و تسليمه.



¹⁹⁷ Birden bir çıkar; (Allah) tektir, ortağı yoktur.

¹⁹⁸ Said (mutlu) o kimsedir ki anne karnında said olmuş; şakî (âsî) o kimsedir ki annesinin karnında şakî olmuştur.

¹⁹⁹ Kader haktır.



(Sultân Murâd'un Şeyhlerden Su'âl Buyurdıkları Es'iledür) Süleymaniye Ktp. Ali Nihad Tarlan, No: 159-004, vr. 24^b-26^a.

6. SONUÇ :

Altı yüz yıllık zaman dilimi içerisinde edebî zevklerin yanı sıra eğitici, eğlendirici, düşündürücü pek çok örneğin verildiği Klasik Türk edebiyatında zaman zaman şairliği dışında hiçbir özellik taşımayan sıradan bir insanın sultanla aynı ortak noktada bulunduğu, edebî sohbetler yaptığına da şahit oluruz. Saray veya konaklarda “şuarâ meclisi” olarak adlandırılan mahfillerde statü farkı gözetilmeden her şair hünerini sergilediği gibi bazen de yine şiir aracılığı ile çok uzak diyarlardakilerle iletişim kurulduğu da sık rastlanan bir durumdur. Türk edebiyatında lugazlar da bu iletişimin önemli bir parçası olmuştur.

Mevcut bilgilerimize göre Türk edebiyatındaki manzum ilk 7 örneğini **Ömer bin Mezîd**(XV. Yüzyıl)'in 1437 tarihinde derlediği *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir* adlı nazire mecmuasında gördüğümüz bu lugaz türü, Klasik Türk edebiyatı

sanatçıları yanında âşıklar tarafından da benimsenmiş, “muammâ asma” ya da “askı” olarak adlandırılarak her âşıklar şöleninin vaz geçilmezleri arasında yerini almıştır.

Klasik Türk edebiyatında lugaz yazmak, bunlara manzum veya mensur cevaplar tertip etmek, cevabı bilene ödül vaad etmek gibi bir gelenek de muhtemeldir ki edebiyatımızda lugazın ilk örneklerinin verilmeye başlanmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. XVI. yüzyılda Sultan III. Murâd da bu geleneğin bir halkası olmuş, yazdığı manzum-mensur lugazlarıyla devrin hem şairleriyle hem de mutasavvıflarıyla kültürel bir köprü kurmaya çalışmıştır. Âşik edebiyatında ilk örneklerin ne zaman verildiği tam olarak kestirilemeyen “muammâ asma” geleneğinin de muhtemelen Sultân III. Murâd’ın bu uygulamasıyla hayat bulduğu düşünülebilir.

Şiir mecmualarını taramamız sonucunda tespit ettiğimiz Sultan III. Murâd’a ait biri mensur altı lugaz, sultanın geniş hacimli Dîvân’ına her nedense kaydedilmemiştir. Bir kısmı dinî bir kısmı da lâ-dînî konuları içeren bu lugazlar Dîvân’da yer almadığı için olsa gerek bazı araştırmacılar tarafından Sultan IV. Murâd’a atfedilmiştir. Sultan’ın lâ-dînî konulardaki lugazları -biraz da mansıp peşinde koşan- Klasik Türk edebiyatının üçüncü, dördüncü derece şairleri tarafından cevaplandırılırken, tasavvufî içerikli lugazları da mutasavvıf çevreler tarafından cevaplandırılmıştır. Bu çevrenin cevaplarında herhangi bir mansıp beklentisi ile karşılaşılmamıştır.

Sultan III. Murâd’ın kıt’a ve gazel tarzında düzenlemiş olduğu manzum lugazları, türün diğer örnekleriyle karşılaştırıldığında oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Sultan’ın cevabı “nargile” ve “gergef” olan lugazlarına yazılmış hiçbir cevap tespit edilemezken cevabı “kandil” olan lugazı hem kayıtlı olduğu nüshaların sayıca fazla olması hem de cevap yazan şairlerin çokluğu göz önünde bulundurulduğunda en tanınmış lugazı olma özelliği kazanmaktadır. Sultan III. Murâd’ın cevabı “ebced” olan dördüncü lugazını da kayıtlı olduğu mecmua sayısının fazlalığı bakımından ön sıralarda görmekteyiz. 11 beyitlik beşinci lugaz, Sultan’ın en geniş hacimli lugazı olup, XVI. yüzyılın mutasavvıf şairlerinden Hakîkî Ali Efendi tarafından *Ma’rifet-nâme* adlı eserinin yazılmasına vesile olmuştur. Hakîkî’nin mesnevi tarzındaki 440 beyitlik bu eserinde lugaz, manzum olarak üç farklı bakış açısıyla cevaplandırılmıştır. Sultanın tasavvufî özellikteki altıncı lugazı ise mensurdur. Bu lugaza, biri

manzum ikisi mensur olmak üzere üç cevap yazılmıştır. Bu cevaplardan ikisinin müellifi bilinirken, oldukça karmaşık bir şekilde yorumlanan üçüncü cevabın kim tarafından kaleme alındığı bilinmemektedir. Klasik Türk edebiyatında mensur lugazların kime ait olduğu ve bu türde en eski örneğin kim tarafından kaleme alındığı konusunda yeterince bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak söyleyeni belli olan örnekler göz önünde bulundurulduğunda, Sultan III. Murâd'a ait mensur lugazı -şimdilik- bu türün en eski örnekleri olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Şiir mecmuaları tarandıkça Sultan III. Murâd'a ait yeni lugazların ortaya çıkacağına hiç şüphe yoktur.

KAYNAKÇA

- AÇIKGÖZ, Namık, (e-kitap), *Riyâzü'ş-Şuara (Tezkiretü'ş-Şuarâ) / Riyâzî Muhammed Efendi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0>)
- AHTERÎ (Muslihuddin Mustafa bin Şemseddin el-Karahisarî), *Ahter-i Kebîr, Sahâfiyye-i 'Osmâniye Şirketi Matbaası, Dersaadet, H. 1310/1892-3.*
- AKSOYAK, İ. Hakkı, (e-makale), "Cihâdî, Cihâdî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 21.01.2014, Erişim Tarihi: 03.9.2019) (<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1445>)
- AKSOYAK, İ. Hakkı, (e-makale), "Hulûsî, Hulûsî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 01.03.2015, Erişim Tarihi: 03.9.2019) (<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=7403>)
- ALVAN, Türkân, "Devrinden Seyrine Sultan III. Murad'ın Kitâbü'l-Menâmât'taki Mektuplarına Dair Bazı Tespitler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 3, Bahar 2014, s. 27-60.
- ANBAR, Elif Nur, *Milli Kütüphane 06 Hk 3655 Numaralı Mecmuanın (6-55) Çeviriyazımı ve İncelenmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı BD., Ankara 2016.

- ‘ATAULLÂH ibn Yahyâ Nev‘izâde ‘Aṭâ’î, *Ḥadâ’ikü’l-Hakâ’ik fî Tekmiletî’ş-Şekâ’ik: Zeyl-i Şekâ’ik*, İstanbul, H. Gurre-i Zilhicce 1268/15 Eylül 1852, Cilt: 1, s. 383.
- AYAN, Gönül, *Tebrizli Ahmedî, Esrâr-nâme (İnceleme-Metin)*, AKM Yay., Ankara 1996.
- AYAR, Nurgül, *Millet Kütüphanesi Ali Emirî Manzum 567’deki Lügaz Mecmuası (vr. 245-280 Metin-İnceleme)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ens., Türk Dili ve Edebiyatı ABD., Eski Türk Edebiyatı BD., İstanbul 2011.
- AYÇİÇEĞİ, Bünyamin, “Ahmedî Divan’ında Harf ve Kelime Oyunları”, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Ahmedî Sempozyumu (2 Mayıs 2018 Sivas) Bildirileri Kitabı*, (Editör: Alim Yıldız), Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2018, s. 163-172.
- BALTACI, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri / Teşkilat - Tarih*, İrfan Mat., İstanbul 1976.
- BEYAZIT, Yasemin, “Osmanlı Klasik Döneminde ‘Merkezî’ Uygulama ve İlimiye Bürokrasisi’nde Bu Açından Karşılaşılan Sorunlar”, *Perspectives on Ottoman Studies / Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO 18)*, (Editörler: Ekrem Causevic, Menad Moacanin, Vjeran Kursar), Lıt Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2010, s. 413-423.
- BULUT, Gülperi, *Konya Yazma Eserler Kütüphanesi 8358 Numaralı Şiir Mecmuasının Tanıtımı ve Transkripsiyonu (1-183. Sayfalar)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD., Afyonkarahisar 2019.
- BURSALI Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt: 2, Matbaa-i ‘Âmire, İstanbul, H. 1333/1915.
- BURSALI, Meryem Babacan, “Berlin Devlet Kütüphanesinde Bulunan Bir Mecmûa ve Müellifi Bilinmeyen Bir Eser: Esrâr-nâme”, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*, Cilt: 1, Sayı: 2, Aralık 2017, s. 1-34.
- CANPOLAT, Mustafa, “Divan Yazınına Yansıyan Bir Niyet Tutma Oyunu”, *TDAY Belleten 1977*, Cilt: 25, Sayı: 1977, TDK Yay., Ankara 1978, s. 311-331.
- CEYHAN, Âdem, “Harîmî’nin Hz. Ali’den Kırk Vecize Tercümesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: (Güz) 2003 Cilt: 1 Sayı: 2, Manisa 2003, s. 45-58.

- CEYHAN, Âdem (e-makale), "Alî Dede, Bosnevî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 09.09.2013, Erişim Tarihi: 03.9.2019) (<http://www.turkedebiyat isimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=474>).
- ÇAKIROĞLU, Nevin, *Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbî 1542'de Kayıtlı Muammâ-Lugaz Mecmuası (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ens. Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı BD., İstanbul 2014.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali, "Türk-İslam Kültüründe İrşad ve ve İrşad-nâme", *Türk Dili ve Edebiyat Makaleleri*, Sayı: 2, Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sivas 2002.
- ÇEÇEN, Halil, *Fıtnat Hanım / Hayatı, Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD., Malatya 1996.
- ÇELEBİOĞLU, Amil - Öksüz, Yusuf Ziya, *Türk Bilmeceler Hazinesi*, Ülker Yayınevi, İstanbul 1979.
- DAĞLAR, Abdülkadir, "Şemseddîn-i Sivâsî'nin Şerhleri", *Şemseddin Sivasî Sempozyumu Bildirileri*, (Haz. Ahmet Dağüstü), Sivas Belediyesi (Yayınları), Sivas 2015, s. 201-220.
- DAĞLAR, Abdülkadir, "Şerhin Şiir Hâli: Sultan Murâdî Dîvânı'nda Şerh Nazariyatı", *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı, Yıl: 4, Aralık 2018, s. 504-527.
- DAĞLAR, Abdülkadir, *Mir'âtü'l-Gaybi'l-Hâkânî / Sultân 3. Murâd'ın Gazellelerine Şerhler*, DBY Yay., İstanbul, Ekim 2019.
- DOĞAN, Hasan, "Budinli Cihâdî ve Teşrih-i Tıbâ' İsimli Türkçe-Arapça Manzum Sözlüğü", *LİTTERA TURCA Journal of Turkish Language and Literature*, Volume: 2, Issue: 4, Autumn 2016, s. 16-32.
- DONUK, Suat, *Nev'î-zâde Atâyî – Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmületi'ş-Şakâ'ik (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Celal Bayar Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı Programı, Manisa 2015.
- DURMUŞ, İsmail, "Lugaz", *TDVİA*, Cilt: 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 221-222.
- DÜZGÜN, Dilaver (e-makale), "Âşık Karşılaşmalarının Muhtevası", *Erzurum Gazetesi*, 28 Nisan 2010.

(<https://erzurum.ktb.gov.tr/Eklenti/52687,dilaver-duzgun-asik-karsilasmalarinin-muhtevasipdf.pdf?0>)

- EKİNCİ, Ramazan (e-makale), “Abdülkerim bin Mehmed”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 21.01.2014, Erişim Tar.: 21.9.2019)
(<http://www.turkedebiyatiisimlersozluugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=48>)
- EKİNCİ, Ramazan, “Memi Cân-ı Saruhânî ve Dîvânçesi”, *Sûfi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği Yay., Manisa 2017, s. 65-118.
- ELÇİN, Şükrü, “Âşık Osman, Hayatı ve Şiirleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: XXIV-XXV, İstanbul 1986, s. 65-108.
- ELMALI, Hüseyin, “İbnu’n-Nahvi, el-Kasidetu’l-Münferice’si ve Tercümesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, İzmir 2002, s. 37-56.
- ERGÜN, Sadeddin Nüzhet, *Türk Şairleri*, Cilt: IV, (İstanbul 1936-1945), s. 1080-1081.
- EVLİYÂ ÇELEBİ b. Derviş Mehmed Zillî, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi V. Kitap (Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini)*, (Hazırlayanlar: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.
- FELEK, Özgen, *Kitâbü’l-Menâmât: Sultan III. Murad’ın Rüya Mektupları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014.
- GÖLPINARLI, Abdülbâkî, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- GÖNENÇ, Cevriye Sezen, *Âşık Tarzı Türk Şiirinde Muamma ve Lugaz*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi SBE., Türk Dili ve Edebiyatı ABD., İstanbul 2011.
- GÜLER, Mehmet, “Hâfız Osman Efendi’nin Ferâiz Lügazları”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 39, Sayı: 1, Haziran 2015, s. 181-226.
- GÜLHAN, Abdülkerim, “Şeyh Ahmed ve Manzum Sözlüğü Nazmü’l-Le’âl”, *ZfWT Zeitschrift für die Welt der Türken*, Vol. 2, No: 2, 2010, s. 201-226.

- HATUNOĞLU, Ömer, *Millet Kütüphanesi Ali Emirî Manzum 567'deki Lugaz Mecmuası (vr. 334^b-383^b) (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ens., Türk Dili ve Edebiyatı ABD., Eski Türk Edebiyatı BD., İstanbul 2013.
- HÜSEYİN REMZÎ, *Lugat-ı Remzî*, Cilt: II, Matba'a-i Hüseyin Remzî, İstanbul, H. 1305/1887-8, s. 277.
- İPEKTEN, Haluk - İsen, Mustafa - Toparlı, Recep - Okçu, Naci - Karabey, Turgut, *Tezkirelere Göre Dîvan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- İSEN, Mustafa (e-kitap), *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55739,kunhul-ahbarin-tezkire-kismpdf.pdf?0>)
- KARAGÖZLÜ, Volkan (e-makale), "Vusûlî, Mehmed", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 06.11.2013, Erişim Tarihi: 22.7.2019) (<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=897>)
- KARAGÖZLÜ, Volkan (e-makale), "Na'tî, Kâtib Mahmûd Efendi-zâde Ahmed Paşa", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 16.08.2014, Erişim Tarihi: 21.9.2019) (<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4021>)
- KARAMAN, Hayrettin - Özek, Ali - Dönmez, İbrahim Kâfi - Çağrııcı, Mustafa - Gümüş, Sadrettin - Turgut, Ali, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yay., Ankara 2008.
- KAYABAŞI, Bekir, *Kâf-zâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'ı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi SBE., Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD., Malatya 1997.
- KILIÇ, Atabey, *Ahmed Neylî Divanı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD., İzmir 1994.
- KILIÇ, Filiz (e-makale) "Vusûlî, Küçük Bâli Paşazâde", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Madde Yazım Tarihi: 24.02.2014, Erişim Tarihi: 22.7.2019) (<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1756>)
- KILIÇ, Filiz (e-kitap) *Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara

2018. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>)

- KILIÇ, Mahmut Erol, "Manisalı Şeyh Memîcân-ı Sarûhânî (v. 1008/1600) ve Eserlerinde Mesnevî'den Tesirler", *I. Uluslararası Mesnevi ve Mevlevîhaneler Sempozyumu, (19-21, Aralık 2001- Manisa Mevlevîhanesi)*, Celal Bayar Üniversitesi, Manisa 2002, s. 205-220.
- KILIÇ, M. Tayyib, "Bir Fıkıh Edebiyatı Türü Olarak Elgâz-ı Fıkhiyye (Fıkıh Bilmeceleri)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, Diyarbakır 2015, s. 35-98.
- KIRKILIÇ, Ahmet, *Sultân Üçüncü Murâd (Murâdî) / Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânının Tenkidli Metni*, Cilt I-II, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyat Bölümü, Erzurum 1985.
- KIRKILIÇ, H. Ahmet, *Murâdî Dîvânı (Sultan Üçüncü Murad)*, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2012. (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, No: 3874'teki Nüshanın Tıpkıbasımı).
- KOÇOĞLU, Turgut, *Şefik-nâme, Şefik-nâme Şerhi ve Edhem ü Hümmâ Mecmuası (İnceleme-Tenkitleli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE., Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı BD., Kayseri, Temmuz 2004.
- KOÇU, R. Ekrem, "Âşık Şâir ve Pâdişâhlar", *Tercüman Gazetesi*, 24 Kasım 1970, s. 5.
- KURTOĞLU, Orhan (e-kitap), *Diyarbakırlı Lebib Dîvânı (İnceleme-Tenkitleli Metin-Sözlük)*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0>)
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, "Murad III", *TDVİA*, Cilt: 31, İstanbul 2006, s. 172-176.
- OKUR, Hüseyin, "Fıkıhta Bir anlatım Yöntemi Olarak Lugaz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 42, Şubat 2016, s. 1904-1914. (Issn: 1307-9581)
- ONAY, Ahmet Talât, *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, (Haz. Cemal Kurnaz) Akçağ Yay., Ankara 1996.
- ÖZTOPRAK, Nihat, "Himmetzâde Abdî'nin Dîvân-ı Lugazı", *Essays In Memory of Hazel E. Heughan*, (Edi.: İsmail E. Erünsal-Chistopher Ferrard-

- Hamza Kandur-A. Oğuz İcimsoy-Niyazi Çiçek), Hazel E. Heughan Educational Trust, Edinburg 2007, s. 145-179.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: II, MEB Yay., İstanbul 1952.
- PAKSOY, Kezban, “Şerhu Gazeliyyâtu’s-Sultân Murâdu’s-Sâlis”, *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, Vol. 2/3, 2007, s. 444-448.
- SARAÇ, M. A. Yekta, “Muamma / Türk Edebiyatı”, *TDVİA*, Cilt: 30, İstanbul 2005, s. 323.
- SOLMAZ, Süleyman (e-kitap), *Ahdî ve Gülşen-i Şu’arâ’sı (İnceleme-Metin)*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56733,ahdi-gulsen-i-suarapdf.pdf?0>).
- SUNGURHAN, Aysun (e-kitap), *Kınalızâde Hasan Çelebi / Tezkiretü’ş-Şu’arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0>).
- SUNGURHAN, Aysun (e-kitap), *Beyânî / Tezkiretü’ş-Şu’arâ*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55835,beyani-tezkiresipdf.pdf?0>).
- SÜER, Fatih Ramazan, *Şemseddin Sivasî Külliyyatı -14-: Şerh-i Gazeliyyâtî’s-Sultân Muradu’s-Sâlis*, Sivas Belediyesi (Yayımları), İstanbul, Eylül 2017.
- SÜER, Fatih Ramazan, “Mısır Millî Kütüphanesinde (*Dârü’l-Kütübi’l-Kavmiye*) Bulunan Edebiyat İle İlgili Türkçe El Yazmaları”, *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 13, Eylül 2017, s. 590-698.
- ŞAHİN, Nurdan, *III. Murad’ın Şiirlerine Yazılan Şerhler Mecmuası: Şürûhu’l-Füyûzât (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı ABD., İstanbul 2019.
- ŞENÖDEYİCİ, Özer, *Osmanlı’nın Görsel Şiirleri*, Kesit Yay., İstanbul, Kasım 2012.
- TARLAN, Ali Nihad, *Ahmed Paşa Divanı*, MEB, İstanbul 1966.

- TAŞ, Hakan (e-kitap), *Vusûlî* (ö. 1000/1592) / *Dîvân (İnceleme-Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*, (e-kitap), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müd. Yay., Ankara 2010. (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10660,vusuli-divanipdf.pdf?0>)
- TAYŞİ, Mehmet Serhan (e-makale), (2013). "Ali Dede, Bosnevî", *TDVİA*, Cilt: 2, İstanbul, 1989, s. 386.
- TAYYAR-ZÂDE ATÂ, *Osmanlı Sarayı Tarihi Târîh-i Enderûn (IV)*, Haz. Mehmed Arslan, Kitabevi, İstanbul 2010, s. 119-120.
- TAYYAR-ZÂDE Ataullah Ahmed Ata Bey, *Târîh-i 'Atâ*, Cilt: 4, Basîret Gazetesi Sâhib-i İmtiyâzı Enderûn-ı Hümâyûndan Ali Efendi'nin Matbaası, İstanbul, H. 25 Rebûlâhir 1293/19 Mayıs 1876, s. 64-65.
- TEK, Abdürrezzak, *Melamet Risaleleri*, Emin Yay., Bursa 2007.
- TIRÂZÎ, Nasrullah Mübeşşir, *Fihrisü'l-Mahtûâtî't-Türkiyyeti'l-Osmâniyye*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, Cilt: IV, Kahire 1992.
- TUMAN, Mehmet Nail, *Tuhfe-i Nâilî*, (Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001, s. 681/169.
- USTA, İbrahim, "Arap Literatüründe 'Lugaz/Elgaz' Kültürü", *JASSS The Journal of Academic Social Science Studies / International Journal of Social Science*, Volume: 2, Issue: 1, Summer 2009, s. 89-99.
- UYAR, Kamil Yaşar, *Sultan III. Murad'ın Futûhât-ı Ramazân'ı ve Farsça Dîvânı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE. Edebiyat Fak. Fars Dili ve Edebiyatı ABD., İstanbul, 1995.
- UZUN, Mustafa, "Lugaz (Türk Edebiyatı)", *TDVİA*, Cilt: 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 222-223.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, (1983). *Osmanlı Tarihi*, Cilt: III/1, TTK Basımevi, Ankara.
- YANBAL, Semra, *Şâkir Mehmed Efendi Divânı (Metin-İnceleme)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE. Türk Dili ve Edebiyatı ABD. Eski Türk Edebiyatı BD., Sivas, Eylül 2009.
- YAVUZ, Kemal, *Mu'înî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi / Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, II. Cilt (Metin), Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Konya, Aralık 2007.
- YAZAR, Sadık, "İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'ndeki El Yazmalarının Katalogu", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt: 26/1, İstanbul 2016, s. 339-446. (ISSN: 0085-7432)

YAZICI, Mehmet Yunus, "III. Murad'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rifet-nâme", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 8, Güz 2017, s. 142-181 (ISSN: 2148-3507).

ZAVOTÇU, Gencay (e-kitap), *Rızâ Tzkiresi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2017, s. 203 (<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60735,riza-tezkiresipdf.pdf?0>)

ZÎVER PAŞA, *Âsâr-ı Zîver Paşa / Dîvân ve Münşe'ât*, Matbaa-i Vilâyet, Bursa H. 1313/1895-6.

"THE 'LUGAZS' OF SULTAN MURAD III AND ANSWERS TO THESE 'LUGAZS'"

Abstract

Many of the works of classical Turkish literature tend to conceal, hide, imply, or sense the meaning. This situation is like the first priority of the poet. Otherwise, mazmun cannot gain meaning in the poetry with literary arts. This situation, which has embraced the essence of classical Turkish poetry, has also created material for the literary plays of poets; many types of poems have emerged from "lugazs" and muammas to muvaşşah (acrostic) poems, from müdever poems to muvassal verses or couplets. In the Ottoman Empire, the affiliation of sultans and rulers with poets who wrote both religious and non-religious poems continued to exist from the foundation of the empire to its collapse. This affinity has been manifested by the reciprocal arrangement or prediction of a poem sometimes written in the assemblies of poems organized by the sultan or state administrators, or by annotation in the poems of the state administrators. The six "lugazs", one of which was written in the form of a prose, identified as belonging to Sultan Murad III, and the answers written to them are another indication of this affiliation. Sultan Murad III's reward for the answers written to these "lugazs" also liberated the tradition of telling "lugazs" in Turkish literature from being only among the friends, and elevated it to the palace neighborhood; from the ward to the shaykh al-Islam, there have been regulators of "lugazs" and mu'ammâ. In this article, first of all, the features of the "lugazs" that we have seen in Turkish literature since the 16th century are listed with the support of new examples, and then a list of some poets who are interested in this genre in Turkish literature is given. Finally, as a result of our analysis on poetry magazines, one of the six "lugazs" of Sultan Murad III and the poets who answered them were evaluated together with their verses.

Keywords

Dîvân Literature, lugaz, mu'ammâ, puzzle, Sultan Murad III.

FUZÛLÎ'NİN AYAKKABICILIK TERİMLERİ İLE YAZDIĞI MUVAŞŞAH GAZELİ*

Ahmet Kemal GÜMÜŞ**

ÖZET

Edebiyatçılar eserlerinde, genel olarak yaşadıkları toplumu ve o toplumun düşüncesini yansıtırlar. Bununla beraber saf gerçekliği anlatmak da onların görevi değildir. Şair ve yazarların büyük çoğunluğu gördükleri, dinledikleri, yaşadıkları hayatı, kurguyla süsledikten sonra yazıya döker. Edebiyat araştırmacıları da eser sahibinin yaşadığı dönemi aydınlatan bu kültürel öğeleri, kurgulanmış sanat metinlerinin içinden çekip çıkarmaya çalışırlar.

Divan şairleri yaşadıkları toplumun kültürel ve sosyal hayatı ile iç içe-dirler. Şiirlerinde savaş aletlerine, giyim kuşama, yemeklere, şerbetlere, mesleklere, ticaret kültürüne, esnaf tiplerine, doğal afetlere kadar bütün bir sosyal hayatı görmek mümkündür. Bu çalışmanın konusu da Fuzûlî'nin ayakkabıcı olması muhtemel 'Ali Bâlî adlı bir dostu için, ayakkabıcılık terimleri ile kaleme aldığı muvaşşah bir gazelidir. Çalışmanın giriş bölümünde muvaşşah gazel ile ilgili bilgi verildikten sonra, inceleme kısmında Fuzûlî'nin bahsedilen gazeli ayakkabıcılık terimleri ışığında değerlendirilecek ve gazelin nesre çevrilişi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Fuzûlî, ayakkabıcılık, muvaşşah, akrostiş, Ali Bâlî, Gazel.

GİRİŞ

"Süslenmiş, süslü, müzeyyen giyinip kuşanmış"¹ anlamlarına gelen, Arapça "vişah" kökünden türetilen muvaşşah kelimesi, edebiyat terimi olarak "bir manzumeyi oluşturan mısraların veya beyitlerin baş tarafına, ortasına

* Makalenin geliş tarihi: 17.04.2020 / Kabul tarihi: 15.05.2020

**Dr., Kozagaç MTAL Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, ahmetkemalgumus@gmail.com (https:// orcid.org/0000-0002-1855-2319)

Bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan değerli arkadaşım Dr. Metin Samancı'ya teşekkür ederim.

¹ Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, Çağrı Yay., İstanbul 2004, 1429-1430.

veya sonuna yerleştirilen harf, hece veya kelimeler marifetiyle gizli bir isim veya ifade oluşturmak"tır.² Muvaşşahın modern şiirde karşılığı akrostiştir. Muvaşşah hakkında "Lügatde müzeyyene dërler. Ve işlâhda ş'ol şî're dërler ki her beytinin yâ her mışrâ'nın evvelinde veyâ ortasında bir harf alıcak bir âdem adı çıka."³ diyen Surûrî, *Bahrü'l-Ma'ârif* adlı eserinde baş harflerinden Şultân Muştafâ adının çıktığı kendine ait bir gazel örneği verir.⁴ Muvaşşahlarda genellikle padişahın, şairin sevdiği bir dostunun, bir din büyüğünün adı; bazen de dua, unvan, hitap gibi ifadeler yer almaktadır.⁵

*Fuzûlî Divanı*⁶ CCXLIV (244) numarada kayıtlı gazelde, beyitlerin birinci mısralarının ilk harfleri 'Alî Bâlî adını vermektedir. Bu muvaşşah gazelde aynı zamanda, muhtemelen ayakkabıcı olan 'Alî Bâlî'nin mesleği ile ilgili bazı terimler sanatlı ifadelerle kullanılmıştır. Aynı divanın CCLVII (257) numaralı gazelinde de beyitlerin birinci mısralarının ilk harfleri yine 'Alî Bâlî adını vermektedir. Fakat bu muvaşşah gazelde ayakkabıcılıkla ilgili bir ifade bulunmamaktadır, başka bir 'Alî Bâlî olma ihtimali de gözden ırak tutulmamalıdır.⁷ Divanda başka muvaşşah gazele rastlanmamıştır.

² Orhan Kemal Tavukçu, "Muvaşşah (Akrostiş)", *Kültür Tarihimize Gizli Diller ve Şifreler*, Picus Yay., İstanbul 2008, 221.

³ Sürûrî, *Bahrü'l-Ma'ârif*, Milli Kütüphane, Yz. A. 9122, v. 4b.

⁴ Hakan Yekbaş, "Divan Şairinin Sessiz ve Gizli Anlatımı: Muvaşşah", *Turkish Studies*, Volume 7/3, Summer 2012, 2649-2700. (Hakan Yekbaş'ın muvaşşahla ilgili kaleme aldığı makalesinde tespit ettiği şiirlerin içinde, bu çalışmaya konu olan Fuzûlî'nin muvaşşah gazeli yer almamaktadır.)

⁵ Âmil Çelebioğlu, "Harflere Dair", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay. İstanbul 1998, 604.

⁶ Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Süheyl Beken, Müjgan Cumbur, *Fuzûlî Türkçe Divan*, Ankara 1958, 368.

⁷ Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Süheyl Beken, Müjgan Cumbur, *a.g.e.*, 381.

'ârîzuñ görse felek mihr biraşmaz aye (ع)
zerre zerre kıtur anı biraşur şahrâye
leblerüñ 'aksin alup bâğa girer her dem şu (ج)
reşkden kıan içürür berg-i gül-i ra'nâye
yèridür 'aksüne âyîne demür bend urşa (د)
ne için karşı durur sen kimi bî-hemtâye
bulduğı yerde hasedden gün urur sâyeñe tîğ (و)
ki refîk olmaya sen mâh-ı melek-sîmâye
oña peykan tikilür gamzeñ için peyveste (ي)

İNCELEME

Günlük hayat ile iç içe olan Divan Şiirinde gelenekleri, yeme-içme kültürünü, şehirlerin canlı tarihini, savaş manzaralarını, aşkı, daha doğrusu bütün bir hayatı bulmak mümkündür. Fatma Meliha Şen, Divan Şiirinde sosyal hayat hakkında yapılan araştırmaları derlemiştir.⁸ Bu derlemenin yapıldığı tarihten bugüne kadar Divan Şiirinde sosyal hayat hakkında yeni çalışmalar yapılmaktadır.⁹

16. asrın büyük şairi Fuzûlî [ö. 1556] "İlimsüz şi'r esâsı yoĥ dîvâr kimi olur ve esâssuz dîvâr ğâyetde bî-i'tibâr olur"¹⁰ diyerek şiirin ilimle, araştırma ile bir temele oturabileceğini, yoksa silinip gideceğini dile getirmiştir. Kendisi de eserlerini yazarken ilmin ışığında ilerlemiştir. Devrin en çok itibar edilen dilleri olan Türkçe, Farsça ve Arapça divanı bulunması da ilme ve öğrenmeye olan dikkatine bir delildir.¹¹ Fuzûlî, güzel ve kalıcı şiir yazabilmek için ilme sahip olduğu gibi kelimelere hakimiyeti yüksek, şiir zekası çok üstün bir şairdir.

şubĥ çekmiş çerĥe çalmış daşa tîĝin âf-tâb
zâhir itmiş ol meh-i dellâke 'ayn-i intisâb

[= Güneş sabahleyin feleğe çıkıp kılıcını taşa çalmış; tıpkı o, ay gibi güzel olan dellâke benzemiş.]

toĥınur ta'ne oĥı kaşuñ ucından yaye
lâ'l-i nâbuñ şıfatı şehd-i muşaffâdur lîk (ج)
acı êtmış anı şafra-yı ĥased şahbâye
yâr şalmazsa fuzûlî saña meylin ne 'aceb (ج)
nece meyl êtmek olur sen kimi bir rûsvâye

⁸ Fatma Meliha Şen, "Eski Türk Edebiyatında Sosyal Hayat Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9, İstanbul 2007, 467-506.

⁹ Divan Şiirinde sosyal hayata dair 2007 yılından sonra yazılan kitap ve makalelere birer örnek:

Vildan Serdaroĝlu Coşkun, *Zâtî Divanına Göre 16. Yüzyılda Sosyal Hayat*, İstanbul 2017, 422; Seyit Yavuz, "Mostarlı Ziyâî Divanı'na Sosyal Hayat Penceresinden Bakmak", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 67, Erzurum 2020, 207-228.

¹⁰ Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Süheyl Beken, Müjgan Cumbur, *a.g.e.*, 6.

¹¹ Abdülkadir Karahan, "Fuzûlî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, 243.

Yukarıda matla beyti verilen Fuzûlî Divanı XXXI (31) numarada kayıtlı gazel¹², âşîğın sevgilinin eziyetlerine boyun eğişinden, sevgilinin kılıcı ile kesilen başların safa bulduğundan, âşîğın binlerce başı olsa da yine sevgilinin kılıcından hiçbir darbeyi kaçırmayacağından, sevgilinin Çin sahrasına misk dökten bir ahu olduğundan bahsetmektedir. Fuzûlî, bütün bu klasik mazmunların arka planında kıvrak zekası ve dile hakimiyeti ile başka bir âlem gizlemektedir. "Bu gazel, eski hamam geleneğinde tellakların aynı zamanda birer berber olduklarını hatırlayarak yorumlanmalıdır. Bu matla beyti, aynı zamanda müteakip beyitlerin oluşturduğu dehlize bir giriş durumunda olup tamamını bunun ışığında değerlendirmek gerekir."¹³ Matla beytinde kılıcını taşa çalmak, usturasını bilemek amacıyla taşa sürtmeyi karşılamaktadır. Diğer beyitlerde de âşîğın can ve başını sevgiliye feda etmesi, aslında saç tellerinin usturaya vurulmasını; âşîğın binlerce başı, başındaki binlerce saç telini; ceylanın Çin sahrasına taze misk dökmesi, hızlı tıraş etmek isteyen acemi tellağın müşterilerinin orasını burasını kesip kanatmasını; âşîğın, sevgilinin kılıcından ümidini kesmemesi, karmakarışık olan saçlarını tıraş etmesi için sıra beklemesini ifade etmektedir. Gazel, bu bağlamda değerlendirildiğinde berberliğe dair kavramlar ön plana çıkmaktadır. Çalışmaya konu olan gazelde de Fuzûlî, şiirini bir zanaat olan ayakkabıcılık terimleri ile süslemiş, hayallerini tevriyeli ifadeler ile dile getirmiştir. İlk bakışta gazelde âşîğın derde ve kavgaya düşmesi, çöllerde yalnız bırakılması, zulümle iğne misali zayıflaması, yüzünün kanla kızarması, aşkının iplik misali uzayıp gitmesi görülür. Arka planda ise ayakkabı yapımında kullanılan derinin tabaklanmadan önce suya ıslatılması, güneşte kurutulması, kırmızı renge boyanması, inceltilmesi, yıpranan derinin kalıba alınması, çuvaldızla dikilmesi işlemleri vardır. Fuzûlî, iki anlama da gelebilen bu ifadeleri gazelinde yerli yerinde kullanarak hem şiirdeki ustalığını, hem de dericilik ve ayakkabıcılık hakkında bilgilerini ortaya koymuştur:

‘âşîk oldum yine bir tâze gül-i ra’nâya (ع)
ki şalur âl ile her dem meni yüz ğavġâyâ

let urup kâleb-i fersûdemi geh ħabs kılur (.)
geh serâsîme vü ‘uryân bıraġur şaĥrâyâ

¹² Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Süheyl Beken, Müjgan Cumbur, *a.g.e.*, 155.

¹³ Ahmet Atilla Şentürk, "Ali Nihad Tarlan'ın Fuzûlî Divânı Şerhi'ne Dair", *Bir*, 3, İstanbul 1995, 270-271.

yüzümüñ kan ile kimuhtını al étdüm kim (ع)
âlet-i şan'at ola ol büt-i bi-pervāya

bu ne işdür ki bizi iğne kimi inceldüp (ب)
şalur iplik kimi her dem bir uzun sevdāya

ayağın bağlamış āvārelerüñ şan'at ile (ا)
yoḥ nihāyet ser-i kūyuñda gezen şeydāya

laḥt laḥt olmuş iken ğamze direfşini çeküp (د)
çāre-sāz olmadı bir gün ten-i ğam-fersāya

yaḥa çāk édeni başmağ kimi şalur ayağa (ع)
éy fuzülī gör anuñ étdüğü istignāya¹⁴

Beyitlerin İncelenmesi

'âşık oldum yine bir tāze gül-i ra'nāya (ع)
ki şalur āl ile her dem meni yüz ğavġāya

[= Yine beni hile ile her an yüzlerce kavgaya düşüren/salan körpe, latif bir güzele âşık oldum.]

Âşık olunan latif/körpe güzel, bin bir hile ile âşığına dertten derde, kavgadan kavgaya sürüklemektedir. Gül-i ra'nā, iki renkli/iki yüzlü bir çiçektir. Şair, sevgilisinden bu ifade ile bahsederek onun hem al/kırmızı rengine, hem de âl, aldatıcı yönüne dikkat çekiyor.

Beytin ayakkabıcılık bağlamında açıklamasını yapmadan önce, derinin tabaklanmasına bakalım: "Deriler tabakhaneye getirildikten sonra ham deri deposuna alınır. Deriler ıslatılmak üzere pervanelere taşınır. Tabaklama işlemi öncesinde ilk süreç deriyi tabaklamaya hazırlama işlentilerinden geçirmektir. Bu işlentiler genellikle suyun daha çok kullanıldığı işlentiler olup deriyi yumuşatma yani yüzüm halindeki durumuna dönüştürmek için yapılmaktadır.

Islatma: Deri ıslatma; ön ıslatma ve ana ıslatma olarak iki gruba ayrılır. Ön ıslatma derilerin katı partiküllerden, kirden, dışkıdan, kandan ve tuz atıklarından arındırılması için yapılır. Ana ıslatma ise ön ıslatma ile temizlenmiş

¹⁴ Bu muvaşşah gazelin beyitlerinin ilk mısralarından çıkan 'Alī Bālī adı kolaylıkla görülebilsin diye gazel bütün olarak yazıldı.

olan derinin, hayvandan yüzüldükten sonra kaybetmiş olduğu suyu deriye kazandırma amacı güder. Islatma, derinin mümkün olduğunca hayvandan yüzüldüğü andaki özelliklerine kavuşturulması işlemidir. Derinin özelliklerini koruyabilmek için **su sık sık değiştirilmeli** ve yumuşatma olayı uzun sürmemelidir. Islatma işlemi deri işlentisinin **ilk aşaması** olup daha sonraki işlemlerin etkili bir şekilde yapılabilmesi için ıslatma işleminin etkin ve yeterli olması gerekir."¹⁵

Verilen bilgiler, beyitte geçen şalma, yüz, taze ifadelerine yeni anlamlar kazandırmaktadır. Ayakkabı ustasının eline ulaşan taze, yeni deri, ayakkabının yüzünü, üst kısmını, sayasını oluşturacaktır. Bu sebeple yumuşak olması, kolay şekil alması gerekir. Yüzüldükten sonra tuzlanıp kurutulan deri sık sık değiştirilen bir suya salınmalı, belki de bu değişim yüzlerce kez yapılmalıdır. Şair, bu bilgileri dikkate alarak hayallerini tevriyeyle dile getirmiştir. Gazelin ilk beytinde derinin tabaklanmadan önce ıslatılmasından bahsedilmesi, ayakkabı dikimi için yapılacak ilk işin bu olması bakımından da önemlidir.

let urup kâleb-i fersüdemî geh hâbs kıılır (.)
geh serâsîme vü 'uryân bırağur şahrâya

[= Bazen yıpranmış bedenimi/aşınmış kalıbımı döverek hapseder, bazen de sersem ve çıplak bir şekilde kırlara atar.]

Sevgili, âşığı zaman zaman cendereye koymakta, onu bunaltıp sıkırmaktadır. Bazen de hiç görmezden gelip başıboş bir şekilde kırlara, çöllere bırakmaktadır. Fuzûlî Divanı Şerhi'nde, serâsîme kelimesi için "aklını karıştırmak" karşılığı kullanılmış. "Bu durumda sevgili, âşığının bazen bedenine zulmeder, cismini ve maddesini ıstırap içinde bırakır; bazen de aklını karıştırarak onu deli ve çırlı çıplak bir halde sahraya atar. Madde de akıl da dardır, sevgili sahra gibi uçsuz bucaksız aşk âlemine düşürdüğü âşığı, fakirlik içinde bırakıyor."¹⁶ Beyte ayakkabıcılık bağlamında bakabilmek için derinin kalıba alındığı, dövülerek inceltildiği gibi bazı evreleri bilmek gerek:

"Daha sonra deri iyice kırıştırılır ve hazır tahta çerçeveler arasında sıkıştırılır. Tama sertleşinceye kadar sıcak işlem uygulanır, son aşamada katları

¹⁵ Melda Özdemir, Desen Karatekin, "Aydın İli Karacasu İlçesinde Deri Üretimi", *International Social Sciences Studies Journal*, 5/40, Bakü 2019, 4064.

¹⁶ Ali Nihad Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara 2005, 572.

açılarak düz hale getirilen derinin kat yerlerindeki kalıcı desen oluşturulmuş olmaktadır."¹⁷

"Örs: L biçiminde, iri bir demirin, kalınca bir ağaç kütüğüne baş aşağı çakılması ile yapılmış yardımcı bir tezgâhtır.

Muşta: Deri dövmek, gön ve kayışları düzeltmek, derileri taban astarına yapıştırmak için 8-10 cm boyunda üstü avuca sığacak büyüklükte, küre şeklinde ve kürenin altındaki bir girintiden sonra gittikçe genişleyen bir huni biçimindedir. Örsün üzerine geçirilen deri muşta ile dövülerek düzeltilir. Çarığın derisinin alt tabanındaki fazlalıklar kesildikten sonra 3-4 gün kadar kurumaya bırakılır."¹⁸

"Asarak kurutma, eski yöntemlerden biridir. Aynı zamanda maliyet bakımından ucuz olduğu için en çok tercih edilen yöntem de denebilir. Derilerin havayla etkileşimi ile kurumması sağlanır. Kuruma süresi, derilerin inceliğine kalınlığına ve mevsim sıcaklıklarına göre farklılık göstermektedir."¹⁹

İlk örnekleri Orta Asya'da görülen bir kadın ayakkabısı olan Başmak, üzerindeki derinin desenleri ile ön plandadır.²⁰ Ayakkabı ustası, imal ettiği ayakkabının derisini bir gergiye asmak, güneşin altına bırakmak gibi çeşitli yöntemlerle kurutur, üzerinin desenlerini ortaya çıkarır. Bazen de o deriyi kalıba koyup şekil alana kadar döver, düzeltir, sonra gergin bir şekilde kurumaya bırakır. Beyitte kullanılan ifadeler tabaklanmış derinin ayakkabı ustası tarafından çeşitli yöntemlerle kullanıldığını göstermektedir. Lâm harfi ile başlayan beyitte derinin örs üzerinde kalıba alınmasından bahsedilmesi, örsün şeklinin lâm (ل) harfine olan benzerliği düşünüldüğünde ayrı bir önem kazanmaktadır.

¹⁷ Seçil Teren, *Deri Ürünlerindeki Bitim İşlemleri Ve Ayakkabı, Saraciye, Giysi Ürünlerindeki Kullanımı*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Tekstil ve Moda Tasarımı Anasanat Dalı Tekstil ve Moda Tasarımı Programı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019, 63.

¹⁸ Sümeyye Enise Çam, *Kahramanmaraş İli Merkezindeki Yöresel Ayakkabıların İncelenmesi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü El Sanatları Eğitimi Ana Bilim Dalı Dekoratif Ürünler Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2019, 62-70.

¹⁹ Melda Özdemir, *Desen Karatekin*, a.g.m., 4070.

²⁰ Sümeyye Enise Çam, *a.g.e.*, 36.

yüzümüñ kan ile kimuhtını al êtdüm kim (ع)
 âlet-i şan'at ola ol büt-i bî-pervāya

[= Put misali o kayıtsız güzele sanat malzemesi olsun diye, yüzümün derisini kan ile kırmızıya boyadım.]

Durmadan ağlayan gözün beyaz kısımları zamanla kıpkırmızı olur. Bu kan kırmızısı gözlerden akan yaşlar, kişi sanki gerçekten kan ağlıyormuş intibası uyandırır. Aslında kan ağlamak tıbbi bir hakikattir. Çok acılar çekmekten ve sürekli ağlamaktan nihayet gözler kurur fakat ağlama hissi devam eder. Bu da gözdeki belki de vücudun en ince damarları olan kılcal damarları çatlatır ve sahiden kan sızar. Bu kan ağlamaktır. Şair beyitte, yüzünün akan bu kanlı yaşlar sebebiyle kıpkırmızı görüldüğünü söylemekte; bu kıpkırmızı yüzün kayıtsız sevgiliye sanat malzemesi olmasını istemektedir.

Kimuht kelimesi sözlüklerde, "At, eşek, deve vb. hayvan derisinden hazırlanan yapay sahtiyan"²¹ olarak geçmektedir. Keçi derisi için kullanılan sahtiyanla alakalı da şöyle bir bilgi bulunmaktadır: "Kısa konçlu, hafif ve kaba bir erkek ayakkabısı olan yemeninin her bölümünde farklı deriler kullanılmıştır. Tabanı manda derisinden, yüzü keçi derisinden, iç astarı koyun derisinden, iç tabanı sığır veya keçi derisinden ve kenarı oğlak derisinden olmak üzere toplamı beş farklı hayvanın derilerinin zahmetli bir süreçle dikilmesinden oluşur. Sığır derisi boyalı olmakla beraber manda derisi kendi rengindedir, boyasız kullanılmaktadır. Sahtiyanın ise siyah, gül şeftali dediğimiz parlak kırmızı, unnabî denilen mor, yalnızca kısa konçlu olan ve "edik" adı verilen yemeni çeşidinde sarı rengi kullanılmıştır. (...) Yemeniler, önceleri siyah ve kırmızı renkte üretiliyordu."²²

Beyitteki yüz ifadesi, sahtiyanın ayakkabının dış kısmında kullanıldığını akla getirir. Ayrıca ayakkabının bu yüzünün rengi de kırmızıdır. Şair, ayakkabı ustası alıp sanatı için kullansın diye, yüzünün sahtiyanını kan ile kırmızı rengine boyamaktadır.²³ Âşığın, kendisinden bir sevgiliymiş gibi bahsedilen

²¹ <https://ingilizce.cagdasozluk.com/kamus/osmanlica-ingilizce-sozluk-madde-54192.html> (25.03.2020)

²² Mehmet Ali Diyarbakırlıoğlu, *Kayıbolan Meslekler ve Son Ustalar*, İstanbul 2010, 34.

²³ Beyitten hareketle derinin kan ile kırmızı rengine boyandığı düşünülebilir, fakat bunu destekleyen bir bilgi bulunamadı.

ayakkabı ustasına, ayakkabı yapımına malzeme olarak yüzünü sunması, kişinin en yüce yeri olan yüzünün en alçağa, ayakların altına serilmesi dikkat çekicidir.

Eski zamanlarda erkeklerin kırmızı ayakkabı giydikleri müze ve koleksiyonlardaki örneklerden bilinmektedir. Şairler bu durumu beyitlerine taşımışlar, kırmızı renkli ayakkabı etrafında çeşitli hayaller geliştirmişlerdir.²⁴ Zâtî, sevgilinin âşığın kanına bastığı için ayakkabısının kırmızı göründüğünü söyler²⁵:

*ol âfet dōstlar şanmañ gëyüpdür kırmızı başmak
başupdur kanuma bir päre od olup yalıñ ayak*

[= Dostlar, o sevgili kırmızı ayakkabı giymiştir sanmayın; bir parça ateş olup yalın ayak kanıma basmıştır (da o yüzden ayakkabısı kırmızıdır).]

Fuzûlî de ayakkabıcıya verdiği yüzünün derisini, kanlı gözyaşları ile kırmızı rengine boyamıştır. Ayakkabının gerçekte kırmızı olan rengini, böyle hüznü bir hayal tasvirinde kullanmıştır.

bu ne işdür ki bizi iğne kimi inceldüp (ـ)
şalur iplik kimi her dem bir uzun sevdāya

[= (Sevgili) bizi iğne gibi inceltip, iplik gibi bitmek bilmeyen daimi bir aşka/sonsuz arzulara yöneltir; bu nasıl iştir?]

Aşk derdi ile ıstırap çeken âşık, hastalıktan iğne misali zayıflamıştır; sevgili tarafından iğne gibi inceltiştir. "Âşık, idrakini aşk ile iğne gibi inceltip her şeyi delip geçen bir hale getirmiştir. Böylesi bir uzun sevda, ancak İlâhî aşktır."²⁶

Ayakkabı yapımında birtakım işlemlerden geçen deri, taban malzemesi ile dikilerek birleştirilir. Derinin sertliğine göre bazen yalnızca iğne kullanmak yeterlidir. Derinin çok sert, kalın olduğu durumlarda ise çeşitli aletlerle deride delikler açılır, sonra da bu deliklerden geçirilen iplerle dikim işlemi

²⁴ Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1 (Âb-Azrail)*, İstanbul 2015, 459.

²⁵ Ali Nihad Tarlan, *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı: II. C*, İstanbul 1970, 165.

²⁶ Ali Nihad Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, 573.

gerçekleştirilir. Geleneksel ayakkabı yapımında taban ile sayanın birleştirilmesi genellikle dikiş ile sağlanmıştır, yapıştırma yöntemi çok az tercih edilmiştir.²⁷

"Köşker İğnesi: Yorgan iğnesi kalınlığında 8-10 cm uzunluğunda elastiki, ucu küt tel gibi bir alettir."²⁸ "Biz: Tüm Anadolu'da kullanılan ucu sivri saplı bir iğnenin adıdır. İnce ve kalın olmak üzere iki çeşidi bulunur. Sapı ağaçtan ve iğnesi çeliktendir. Boyu 15 cm civarında olur. Bizin sivri ucu ile yol açılır ve aradan iplik geçirilir."²⁹

Beyit ayakkabıcılık temelinde düşünülünce, iğneye dönen âşığın bitmek bilmeyen/uzun sevdası da iğne deliğinden bile geçen incecik bir ipliktir. Fakat bu iplik ne kadar ince olursa olsun, ayakkabının yüzünü tabanından ayırmayacak kadar kuvvetlidir.

ayağın bağlamış âvârelerüñ şan'at ile ()

yoğ nihâyet ser-i küyuñda gezen şeydâya

[= Başboşları büyü ile etkisi altına almış/zanaatı ile kendine bağlamış, mahallesinde dolaşan meczupların ardı arkası kesilmez.]

Beyitteki ayağın bağla- ifadesi, "etkisi altına almak, büyülemek, kendine âşik etmek" anlamlarına da gelmektedir.³⁰ Beyit bu çerçevede değerlendirildiğinde sevgili, hüneriyle âşıklarını büyülemiş, onları ayaklarından bağlayıp esir etmiş, avareye döndürmüştür.

Gazelin ilk beyitlerinde zanaatının inceliklerinden bahsedilen ayakkabı ustası, ortaya koyduğu sanat eseri ayakkabıları ile yalın ayak başı kabak avareleri kendine çekmektedir. Dükkanına gelen bu ayakları çıplak meczuplar, bir ayakkabı alabilmek/ayaklarını bağlamak (ayakkabı ile örtmek) için sıraya

²⁷ Sümeyye Enise Çam, *a.g.e.*, 112.

²⁸ Sümeyye Enise Çam, *a.g.e.*, 64.

²⁹ Sümeyye Enise Çam, *a.g.e.*, 72.

³⁰ Metin Samancı, *Fuzûlî'nin Anlam Dünyası: Anahtar Kelimeler ve Kavramlar Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul 2019, 154.

girmişlerdir. Bu uzun sıranın ardı arkası kesilmemektedir. Aylak, başıboş, perişan; aşkı sebebiyle akli başından giden³¹; meczup, çılgın³² anlamlarına gelen *āvāre* ve *şeydā* kelimeleri, fiziki olarak da dağınıklığı çağırıştırır. Akıl nimetinden mahrum kişiler genelde bakımsız, derbeder, elbisesi eski, ayakları ve başı çıplak halde tasvir edilir. Beyit, bu bilgilerin ışığında hem aşk yüzünden aklını kaybeden divaneleri, hem de ayakkabı ihtiyacı olan ayağı çıplak kimseleri 'Alī Bālī'nin dükkanında bir araya getirmiştir.

laht laht olmuş iken ğamze direfşini çeküp (J)

çāre-sāz olmadı bir gün ten-i ğam-fersāya

[= (Eski bir ayakkabı gibi) paramparça olmasına rağmen, kederlerin yıpratığı şu bedene bir gün olsun yan bakışının çuvaldızı ile çare bulmadı.]

Âşık, yıpranarak manen paramparça olmuştur. Sevgili, âşığın kederden yıpranan, gücü kuvveti kalmayan bedenine öldürücü yan bakışı ile çare olmamaktadır. Bir gün bile onu öldürüp dertlerinden kurtarmamaktadır. Öldürmediği gibi âşığı kavgalara düşürmeye, çöllere terk etmeye, yüzünü kanla boyamaya, iğne gibi inceltmeye, aşkından çıldırtmaya devam etmektedir.

Gazelin bu beytinde, ayakkabının imal edilmesiyle birlikte tamir edilmesi de söz konusudur. Saya (ayakkabının üst kısmı) ve taban iki ayrı parçadır. İğne, çuvaldız gibi sivri maddeler ve iplik yardımı ile bu iki parça birbirine tutturulur. Giyilmekten yıpranan ve tabanı sayasından ayrılan ayakkabı da yine bu metotlarla tamir edilir. Geleneksel ayakkabı dikiminde yapıştırılmadan çok dikişin tercih edildiğinden daha önce bahsedilmişti. Bu sebeple Fuzûlî de sevgilinin öldürücü yan bakışını *direfşe*, çuvaldıza benzetmiştir. *Direfş* kelimesinin ilk anlamı olan çuvaldız yerine sancak ifadesinin kullanılması klasik şiirde daha yaygındır.³³ Gazel, ayakkabıcılık bağlamında değerlendirildiğinde çuvaldız karşılığının daha uygun olduğu ortadadır.

"Bu aşamada tabanın iç kısmı ve çevresi sık bir şekilde kendir ipliği ile dikilir. Taban dikişi iç dikiş ve yan dikiş olmak üzere iki aşamadan oluşur. İç

³¹ İlhan Ayverdi, red. etimoloji Ahmet Topaloğlu, yay. haz. Kerim Can Bayar, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük A-G*, İstanbul 2006.

³² İlhan Ayverdi, red. etimoloji Ahmet Topaloğlu, yay. haz. Kerim Can Bayar, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük O-Z*, İstanbul 2006.

³³ Metin Samancı, *a.g.e.*, 262.

dikiş, tabanın orta kısmı tamamen dolacak şekilde kendir iplik ile dikilmesidir. Dikiş için çuvaldız iğne kullanılır."³⁴

yaħa çāk ēdeni bařmaħ kimi şalur ayaĝa (ع)

ēy fuzūlī gör anuñ ētdüĝi istiĝnāya

[= Yakasını yırtanı ayakkabı gibi ayaĝa giydirir/ayaklar altına alır; ey Fuzûlî, sevgilinin ettiĝi istiĝnaya bak!]

Kendisi için yakasını yırtanı ayakkabı gibi ayaĝının altına alan sevgili, âşıkların hakir görmektedir. Makta beytinde Fuzûlî, sevgilinin bu acımasız istiĝnasına dikkat çekiyor.

Ayaĝa giyilebilmesi için bařmaĝın üst kısmı açık bırakılır. Şair, yırtılan yakayı bu açıklıĝa benzetiyor. Bu beyitte yaka kelimesi önemlidir. Gömlek, ceket gibi giyim ürünlerinin yakaları olduĝu gibi, ayakkabılarda da ayaĝın ayakkabının içine girdiĝi açıklıĝın kenar kısımlarına yaka denilmektedir. Fuzûlî, kelimenin bu anlamını deĝerlendirmiş, tabana dikilen sayanın ayakkabı olabilmesi için yakalarının açılmasını işaret etmiştir.

SONUÇ

Muvaşşah, manzumeyi oluşturan mısra ya da beyitlerin baş, orta veya son kısımlarına yerleştirilen harf, hece veya kelimeler marifeti ile gizli bir isim ya da ifade oluşturma sanatıdır. Muvaşşahın modern şiirdeki karřılıĝı akrostiştir ve buĝün daha çok mısra başlarındaki harfler vasıtası ile yapılır. Bu çalışmada *Fuzûlî Divanı* 244 numarada kayıtlı ayakkabıcılık terimleri ile yazılmış muvaşşah bir gazel üzerinde durulmuştur. Nesre çevirisi yapılıp incelenen bu gazelde, ayakkabıcılıĝa dair bir takım bilgiler tevriyeli ifadelerle dile getirilmiştir. Bu tevriyeli ifadelere çalışmanın inceleme kısmında detaylı olarak deĝinilmiştir. Ayakkabı yapımında kullanılan derinin tabaklanması, kurutulması, boyanması, dikilmesi gibi işlemlerin klasik sevgili davranışlarının arasına gizlendiĝi beyitler açıklanmıştır. Ayakkabıcılık baĝlamında deĝerlendirildiĝinde yeni anlamlar kazanan ifadeler şunlardır:

³⁴ Sultan Sökmen, Zeynep Balkanal, "Bitlis'te Geleneksel Ayakkabıcılık: 'Harik' ve Son Usta Haydar Yılmaz", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/1, Edirne 2018, 393.

şuya şal-: Deriyi tabaklamak için yapılan işlemlerden ilkidir. Tuzlanıp kurutulan deri, işlenecek yumuşaklığa gelene kadar suda ıslatılır; bu su sık sık değiştirilmelidir.

ķāleb-i fersūde: Aşınmış kalıp; yıpranmış beden.

let ur-: Örs üzerindeki deriyi döverek inceltmek; şekil vermek; dövmek.

şahrāya bırak-: İşlenti için ıslatılan, *suya salınan* deriyi güneşin altına bırakarak kurutmak.

kimuhtını al  t-: Eski zamanlarda erkeklerin tercih ettiği kırmızı renkli ayakkabı imal etmek için, özellikle oğlak derisinden yapılan sahtiyanı kırmızı renge boyamak.

ayağın bağla-: Ayağına ayakkabı giydirmek; etkisi altına almak, büyülemek; kendine âşık etmek.

đamze direfşi: Yan bakış çuvaldızı; cana çuvaldız gibi işleyen yan bakış. *Ayakkabıcılık bağlamı düşünüldüğünde, taban ve saya kısımlarını birleştirmede kullanılan çuvaldız akla gelmelidir.*

ayağa şal-: Ayaklar altına almak; ayakkabı olarak ayağına giymek.

KAYNAKÇA

- AKYÜZ, Kenan, Sedit Yüksel, Süheyl Beken, Müjgan Cumbur, *Fuzûlî Türkçe Divan*, İş Bankası Yayınları, Ankara 1958, 368.
- AYVERDİ, İlhan, red. etimoloji Ahmet Topaloğlu, yay. haz. Kerim Can Bayar, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük A-G*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006.
- AYVERDİ, İlhan, red. etimoloji Ahmet Topaloğlu, yay. haz. Kerim Can Bayar, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük O-Z*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006.
- ÇAM, Sümeyye Enise, *Kahramanmaraş İli Merkezindeki Yöresel Ayakkabıların İncelenmesi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü El Sanatları Eğitimi Ana Bilim Dalı Dekortif Ürünler Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2019.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil, "Harflere Dair", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB Yay. İstanbul 1998.
- DİYARBAKIRLIOĞLU, Mehmet Ali, *Kayıbolan Meslekler ve Son Ustalar*, İTO Yayınları, İstanbul 2010.
- KARAHAN, Abdülkadir, "Fuzûlî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 243.
- ÖZDEMİR, Melda, Desen Karatekin, "Aydın İli Karacasu İlçesinde Deri Üretimi", *International Social Sciences Studies Journal*, 5/40, Bakü 2019.
- SAMANCI, Metin, *Fuzûlî'nin Anlam Dünyası: Anahtar Kelimeler ve Kavramlar Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2019.
- SÖKMEN, Sultan, Zeynep Balkanal, "Bitlis'te Geleneksel Ayakkabıcılık: 'Harik' ve Son Usta Haydar Yılmaz", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/1, Edirne 2018.
- Sürûrî, Bahrü'l-Ma'ârif, Milli Kütüphane, Yz. A. 9122, v. 4b.
- Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, Çağrı Yay., İstanbul 2004.
- ŞEN, Fatma Meliha, "Eski Türk Edebiyatında Sosyal Hayat Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9, İstanbul 2007.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla, "Ali Nihad Tarlan'ın Fuzûlî Dîvânı Şerhi'ne Dair", *Bir*, 3, İstanbul 1995.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1 (Âb-Azrail)*, OSEDAM, İstanbul 2015.

- TARLAN, Ali Nihad, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.
- TARLAN, Ali Nihad, *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı: II. C*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970.
- TAVUKÇU, Orhan Kemal, "Muvaşşah (Akrostiş)", *Kültür Tarihimize Gizli Diller ve Şifreler*, Picus Yay., İstanbul 2008.
- TEREN, Seçil, *Deri Ürünlerdeki Bitim İşlemleri Ve Ayakkabı, Saraciye, Giysi Ürünlerindeki Kullanımı*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Tekstil ve Moda Tasarımı Anasanat Dalı Tekstil ve Moda Tasarımı Programı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2019.
- YEKBAŞ, Hakan, "Divan Şairinin Sessiz ve Gizli Anlatımı: Muvaşşah", *Turkish Studies*, Volume 7/3, Summer 2012.
- <https://ingilizce.cagdasozluk.com/kamus/osmanlica-ingilizce-sozluk-madde-54192.html> (25.03.2020)

“FUZULİ’S MUVAŞŞAH GHAZAL THAT HE WROTE WITH SHOEMAKING
TERMS”

Abstract

Literary writers who do not reflect the period, culture, and the world in their works and who are completely away from the society are in the minority. However, it is not their duty to explain pure reality. The vast majority of poets and writers transcribe the life they see, listen to, live after fictionalizing. Literary researchers, too, try to pull these cultural elements out of the edited art texts that illuminate the period of the work of the author.

Divan poets are teeming with the cultural and social life of the society in which they live. In his poems, he added to war tools, clothing, food, sherbets, professions, trade culture, artisan typing, natural disasters, etc. it is possible to see a whole social life. The subject of this study is for a friend named ‘Alī Bālī, who is likely to be a shoemaker, an acrostic ghazal he wrote in the terms of shoemaking. After giving information about acrostic ghazal in the introduction part of the study, it will be evaluated in the light of the ghazal shoemaking terms of Fuzûlî in the examination part and the prose will be made around the prose..

Keywords

Fuzûlî, shoemaking, muvaşşah, acrostic, Ali Bâlî, Ghazal

KÂSİM-I ENVÂR'IN EDEBÎ MİRÂSİ VE KLASİK TÜRK
EDEBİYATINA ETKİSİ: SARI ABDULLAH EFENDİ
ÖRNEĞİ*

Kübra CEYLAN^{1**}

ÖZET

Kâsım-ı Envâr (ö. 837/1433), Timur'un (1370-1405) oğlu Şâhruh (1405-1447) döneminde Gîlân, Herat, Semerkant ve Horasan civârında yaşamış bir sûfî şâirdir. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklardan onun Şeyh Sadreddîn-i Erdebilî'nin (ö. 794/1392) müridlerinden ve halifelerinden olduğu anlaşılmaktadır. Nî'metullâhiyye, Kalenderiyye, Nakşibendiyye gibi dönemindeki diğer tasavvufî çevreler ile de yakın ilişkiler içinde olan Kâsım-ı Envâr bu ilişkileri sebebiyle zaman zaman siyâsî otorite tarafından kovuşturmaya uğrasa da cezbeli tavırları ve âşikâne şüirleri ile gittiği şehirlerde devlet büyüklerinin de içinde bulunduğu geniş mürid halkalarına hitap etmeyi başarmıştır. Kâsım-ı Envâr, renkli kişiliği ve şüirleri ile Türk edebiyatı tarihinde de etkisi görülmüş bir şâirdir. 17. yüzyıl Melâmî müelliflerinden Sarı Abdullah Efendi *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* isimli *Mesnevî* şerhinde Kâsım-ı Envâr'ın şüirlerinden sıklıkla istifâde etmektedir. Bu makalede Türk edebiyatına etki eden bir figür olarak Kâsım-ı Envâr'ın edebî kimliğini ortaya koyacak şekilde hayatına dair kaynakları, biyografisini, eserlerini ve dönemini incelemeyi amaçladık. Ayrıca bir Kâsım-ı Envâr okuyucusu olarak Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde *Mesnevî* ile Kâsım-ı Envâr *Dîvân*'ı arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmeye çalıştık..

Anahtar Kelimeler

Kâsım-ı Envâr, Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, *Mesnevî* Şerhi.

I. Giriş

14-15. yüzyıllarda İslam dünyası doğuda "Timur Rönesansı" olarak adlandırılan bir dönemi yaşamaktaydı. Bu dönemde Semerkant, Horasan, Herat, Şiraz, Meşhed, Merv ve Azerbaycan gibi birçok bölgeyi içine alan geniş

* Makalenin geliş tarihi: 16.02.2020 / Kabul tarihi: 18.03.2020

** Arş. Gör., Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Bölümü.
/ kubraceylan091@gmail.com (https://orcid.org/0000-0002-7135-3976)

bir coğrafyada hâkim olmayı başaran Timurlular, kazandıkları askerî başarıların yanı sıra kültür ve sanat hayatına verdikleri önem dolayısıyla da kendilerinden söz ettirmişlerdir. Timur'un Semerkant merkezli olarak başlattığı mimarî, ilmî, sosyal ve kültürel hayatı canlandırmaya yönelik girişimleri Şâhruh ile oğulları tarafından başta Herat olmak üzere hâkim oldukları diğer şehirlerde sürdürülmüş, bu dönemde Şâhruh ve oğlu Baysungur'un Herat'ta, Uluğ Bey'in Semerkant'ta gösterdiği çabalarla Abdülkâdir Merâgî, Kıvâmüddîn, Tebrizli Cafer, Kadızâde Rûmî, Gıyâsüddîn Kâşî, Ali Kuşçu gibi isimler yetişmiştir.² Diğer taraftan başta Timur olmak üzere, Timur devleti hükümdarları sûfî çevreler ile iyi ilişkiler içerisinde bulunmuşlardır. Timurluların yönetimi altındaki coğrafya Hurûfluk, Nurbahşilik, Muşa'sa'lık, Safevîlik, Ni'metullâhîlik, Nakşibendîlik, Kalenderîlik gibi gerek Sünnî gerek Şîî birtakım tasavvufî oluşumların faaliyet sahası olmuştur.³ Ancak Şâhruh döneminde şîî temâyüllü akımlara karşı alınan olumsuz tavır bu dönemde bazı tasavvufî çevreler ile gerilimler yaşanmasına sebep olmuştur.⁴ Bu gerilimlere rağmen Şâhruh şâir ve sanatkârları himâyeye ederek Herat'a gelmelerini sağlamış, onun döneminde Ni'metullâh-ı Velî, Kâtibî, Kâsım-ı Envâr, Emîr Hümâyün gibi şâirler yetişmiştir.⁵

Şâhruh döneminin önemli sûfî şâirlerinden Kâsım-ı Envâr gerek içinde bulunduğu siyâsî ve sûfî çevreler dolayısıyla gerekse Mevlânâ etkisini yansıtan şiirleriyle Türk edebiyatına çeşitli bağlamlarda etki etmiştir. Köprülü'nün asırlarca sevilerek okunduğunu bildirdiği⁶ Kâsım-ı Envâr şiirleri Türk şâirler ve müellifler tarafından da okunmuş, dîvânının birçok yazma nüshası ve şiirlerinin bulunduğu mecmualar Osmanlı kütüphanelerinde yer edinmiştir.⁷ Diğer taraftan klasik Türk edebiyatında Kâsım-ı Envâr'ı adıyla anan şâirler

² İsmail Aka, "Şâhruh", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahruh> (22.08.2019); Hayrûnnisa Alan, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular*, İstanbul 2007, s. 301-302

³ İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 2017, s. 193-196; Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Ankara 2009, s. 95-107.

⁴ Musa Şamil Yüksel, *a.g.e.*, s. 118.

⁵ Zebîdullâh-ı Safâ, *Târîh-i Edebiyât der-İrân*, Tahran 1364, IV, 217-463; İhsân Yârşâtr, *Şî'r-i Fârisî der-Ahd-i Şâhruh*, Tahran 1347, s. 247-250.

⁶ Franz Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet* (çev. Ragıp Hulusi/haz. Mehmet Kanar), İstanbul 1996, s. 76.

⁷ Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, İstanbul 1968, s. 327-33; Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfluk Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, s. 73-74.

de vardır. Nitekim Kâsım, 15. asrın son yarısı ile 16. asrın ilk yarısında yaşadığı bilinen Mevlevî şâirlerden Dîvâne Mehmed Çelebi'nin şu beyitlerinde karşımıza çıkar:

Tab'ım çerâğı Kâsım-ı Envâr'dan yanar
 Bûy-ı fenâ dimâğıma Attâr'dan gelir
 Nukl-i şarâb meclis-i gamda yeter bana
 Şol hûn-ı dil ki dîde-i hûnbârdan gelir⁸

Kâsım-ı Envâr'ın Anadolu'da Bayramî-Melâmî muhitler tarafından okunan bir şâir olduğu düşünülmektedir. Nitekim 16. yüzyılda Abdurrahmân el-Askerî tarafından kaleme alınan Melâmîlik metinlerinden *Mir'âtü'l-ışk'ta* Kâsım-ı Envâr'a ait şiirlere yer verilmektedir.⁹ 17. yüzyıla gelindiğinde dönemin Melâmî büyüklerinden ve *Mesnevî* şâiri Sarı Abdullah Efendi'nin Kâsım-ı Envâr ile özel bir hukukunun bulunduğu, onun renkli kişiliği ile hem kendi tabiatı hem *Mesnevî* beyitleri arasında bağlantılar yakaladığı ve bu vesile ile *Mesnevî* şerhinde Kâsım-ı Envâr'ın şiirlerine sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Bu çalışmada farklı sosyal çevreler ile kurduğu ilişkiler çerçevesinde Kâsım-ı Envâr'ın hayatına ilişkin birtakım hususlara dikkat çekilerek onun Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhindeki yansımaları, Türk edebiyatına etkisi bağlamında değerlendirilecektir.

II. Kâsım-ı Envâr'ın Hayatı Hakkında Bilgi Veren Klasik Kaynakların Değerlendirilmesi

Kâsım-ı Envâr'ın tarihî, tasavvufî ve edebî kişiliği hakkında bilgilere ölümdünden kısa bir süre sonra kaleme alınan tarih metinlerinde rastlanmakta olup sonraki dönemlerde tezkirelerin bu bilgilere dolaylı katkıları söz konusudur.¹⁰ Kâsım-ı Envâr'dan söz eden kaynakların ilki onun muâsırı olan Abdürrezzâk es-Semerkândî'nin (ö. 887/1482) 875/1470 yılında tamamlanan

⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *Dîvân Şiiri XV-XVI. Yüzyıllar*, İstanbul 1954, s. 134.

⁹ İsmail E. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahmân el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışk'ı*, Ankara 2003, s. 50, 61, 82, 104, 136.

¹⁰ Kâsım-ı Envâr'ın hayatına dâir bilgilerin yer aldığı klasik Farsça kaynaklar için bkz. *Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr* (tsh. Saîd Nefîsî), Tahran 1337/1958, s. 5-60 (Giriş). Saîd

*Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bahreyn*¹¹ isimli tarih kitabıdır.¹² Bu eserde Kâsım-ı Envâr, dönemin sultanı Şâhruh (1405-1447) ile ilgili olaylar dolayısıyla anılırken onun müstakil olarak biyografisini Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'ünde¹³, Devletşâh'ın (ö. 900/1494-95[?]) *Tezkire*'sinde¹⁴, Ali Şîr Nevâî'nin (ö. 906/1501) *Mecâlisü'n-nefâis*'inde¹⁵ ve *Nesâyimü'l-mahabbe*'sinde¹⁶, Kemâleddîn Hüseyin b. Gâzürgâhî'nin (hicrî 9. asır) *Mecâlisü'l-uşşâk*'ında¹⁷, Muhammed Kâdî-i Semerkandî'nin (ö. 921/1515)

Nefîsî'nin çalışması Kâsım-ı Envâr ve eserleri üzerine yapılan ilk çalışma olması ve Kâsım'a dâir kayıtların yer aldığı birincil kaynaklara yer vermesi bakımından önemlidir.

¹¹ Semerkandî'nin babasının Şâhruh'un sarayında imam olarak görev yapması ve kendisinin de sarayda yetişip elçilik vazifesi yürütmüş olması Şâhruh dönemi olayları hakkında verdiği bilgiler bakımından eseri kıymetli kılmaktadır. bkz. İsmail Aka, *Mirza Şâhruh ve Zamanı* (1405-1447), Ankara 1994, s. XIX.

¹² Eserde 831/1427 tarihinde Şâhruh'a düzenlenen suikast olayı detaylıca anlatılmakta, bu bağlamda Kâsım-ı Envâr'ın hâdise ile ilişkisi ve Herat'tan sürülmesi hakkında bilgi verilmektedir. Nefîsî, *Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 59-80.

¹³ Çalışma boyunca *Nefehât*'a yapılan atıflarda Lâmiî Çelebi tercümesinin Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara tarafından hazırlanan yayını esas alınmış; ancak farklılıklar söz konusu olduğunda Farsça yayına veya Osmanlı dönemi baskısına atıf yapılmıştır. bkz. Nüreddîn Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns min-hadarâti'l-kuds* (haz. Mahmûd Âbidî), Tahran 1386/2007, s. 590-593; Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-üns*, İstanbul 1270, s. 663-666; Abdurrahmân Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri: Nefehâtü'l-üns* (trc. ve şrh. Lâmiî Çelebi / haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul 1995, s. 808-810.

¹⁴ Esere yapılan atıflarda Necati Lugal tercümesi esas alınmış; ancak gerekli görülen yerlerde Farsça neşre başvurulmuştur. bkz. *Tezkiretü's-Şuarâ-i Devletşâh Semerkandî* (thk. Muhammed Abbâsî), Tahran [1337/ 1959], s. 385-392; Devletşâh, *Şâir Tezkireleri* (trc. Necâti Lugal), İstanbul 2011, s. 438-443.

¹⁵ Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis I* (Giriş ve Metin) (haz. Kemal Eraslan), Ankara 2001, s. 6-7.

¹⁶ Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe min-şemâyimi'l-fütüvve I: Metin* (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1996, s. 418-419.

¹⁷ Emir Kemâleddîn Hüseyin Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk: Tezkire-i Urefâ* (haz. Gulamrızâ Tabâtabâi Mecd), Tahran 1375/1996, s. 222-227.

Silsiletü'l-ârifîn'inde¹⁸, Fahreddîn Ali Safî'nin (ö. 939/1532) *Reşehât*'ında¹⁹ görmekteyiz. Öte yandan Hândmîr'in (ö. 942/1535-36) *Habîbü's-siyer*'inde²⁰, Mîrhând'ın (ö. 903/1498) *Ravzatü's-safâ*'sında²¹, Hasan Rumlu'nun (ö. 985/1577) *Ahsenü't-tevârîh*'inde²², Kefeli Hüseyin'in (ö. 1010/1601) *Râznâme*'sinde²³, Emîn-i Ahmed-i Râzî'nin (ö. 1002/1594'ten sonra) *Heft İklîm*'inde²⁴, Rızâ Kulihan'ın (ö. 1288/1871) *Mecmau'l-fusahâ*²⁵ ve *Riyâzü'l-ârifîn*²⁶ isimli eserlerinde Kâsım-ı Envâr'a dâir tarihî bilgiler yer almaktadır.

Nefehât, *Mecâlisü'l-uşşâk*, *Devletşâh Tezkiresi*, *Silsiletü'l-ârifîn*, *Reşehât* ve *Mecâlisü'l-mü'minîn* gibi eserlerde Kâsım-ı Envâr'ın sûfî kimliği ön plana çı-

¹⁸ Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın en önemli halifelerinden biri olan Muhammed Kâdî tarafından kaleme alınan eserde Kâsım-ı Envâr ile ilgili birçok menkıbevi anlatıma yer verilmektedir. Eserin bir kısmı Sarı Abdullah Efendi'nin akrabasından ve Bayramî-Melâmî çevresinden La'lizâde Abdülbâkî (ö. 1159/1746) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Muhammed b. Burhâneddîn-i Semerkandî, *Silsiletü'l-ârifîn ve Tezkiretü's-siddîkîn* (tsh. İhsânullân Şükrullâhî), Tahran 1388/2009, 235-241. Eser ve yazarı hakkında bilgi için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII. Asırlar]*, İstanbul 2007, s. 155-156, 175-177.

¹⁹ Eser, özellikle Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın Kâsım-ı Envâr ile ilişkisi ve ona dâir anlatımlarına yer vermesi ile Kâsım'ın diğer kaynaklarda bulunmayan farklı yönlerine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. *Reşehât*'a yönelik atıflarda İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî tarafından yapılan tercüme esas alınmıştır. bkz. Safiyyüddîn Ali, *Reşehât-ı Aymü'l-Hayât* (trc. İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî), y.y. 1291, s. 145-146, 150, 152, 311-312, 331-332, 340-341, 342-349, 351, 368, 375, 392. Eser ve yazarı hakkında bilgi için bkz. Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 156-158.

²⁰ Gıyâseddîn Hândmîr'e (ö. 942/1535-36) ait *Habîbü's-siyer fi-Ahbâri Efrâdi'l-beşer* isimli devletler esas alınarak hazırlanan üç ciltlik genel dünya tarihi için Abdülhüseyin Nevâî'nin bu eserdeki ricâli tasnif ettiği çalışmasından istifâde edilmiştir. bkz. Abdülhüseyin Nevâî, *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü's-siyer*, Tahran 1379/2000, 124-126.

²¹ Mîrhând, *Ravzatü's-safâ* (haz. Abbas Zeryâb), Tahran 1338/1959, II, 1160-1162.

²² Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2006, s. 207-209.

²³ Kefeli Hüseyin, *Râznâme* (haz. İ. Hakkı Aksoyak), Harvard 2004, s. 176-177.

²⁴ Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 29-30; Abdülhüseyin Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstücû der-Tasavvuf-i İrân*, Tahran 1389/2010, s. 200-206.

²⁵ Rızâ Kulihan Hidâyet, *Mecmau'l-fusahâ* (haz. Muzâhîr Musaffâ), Tahran 1382/2003, II/1, 88-90.

²⁶ Rızâ Kulihan Hidâyet, *Riyâzü'l-ârifîn* (haz. Mihr Ali Gürgânî), Tahran 1344/1966, s. 194-196.

karılarak kerâmetlerine ve menkıbelerine yer verilmekte, aynı zamanda şâirliği vurgulanıp şiirlerinden parçalar sunulmaktadır. *Matla'ı Sa'deyn, Habîbü's-siyer, Ravzatü's-safâ* gibi tarih metinlerinde ise Kâsım'ın siyâsî ilişkileri etrafında şekillenen olaylara dayalı bir anlatım esas alınmıştır. Zebîdullâh Safâ, İhsân Yârşâtır, E. G. Browne gibi Fars edebiyatı araştırmacıları Kâsım-ı Envâr'ı Şâhruh dönemi edebiyatının önemli sûfî temsilcilerinden olması bakımından ele almışlardır.²⁷ Türkçede müstakil olarak Kâsım-ı Envâr üzerine yapılmış çalışmalar Mâcî ve Karaismailoğlu ile sınırlı kalmakla birlikte Fuad Köprülü, Abdülbâki Gölpınarlı, Ahmet Yaşar Ocak gibi araştırmacılar döneme veya muhite ilişkin çalışmalarında Kâsım-ı Envâr'a yer vererek onu döneminin farklı tasavvufî zümreler arasında üstlendiği etkin rol bakımından değerlendirmişlerdir.²⁸

III. Kâsım-ı Envâr'ın Biyografisi ve Çevresi

Kaynaklarda Şâh Kâsım-ı Envâr²⁹ Şeyh Kâsım-ı Envâr³⁰, Mîr Kâsım-ı Envâr³¹, Seyyid Kâsım³², Kâsım-ı Tebrizî³³, Emîr Seyyid Kâsım-ı Tebrizî³⁴ gibi isimlerle anılan Kâsım-ı Envâr *Enîsü'l-ârifîn* isimli eserinin girişinde tam adını Ali b. Nasîr b. Hârûn b. Ebi'l-Kâsım el-Hüseynî et-Tebrizî el-meşhûr bi-

²⁷ Zebîdullâh-ı Safâ, *Târîh-i Edebiyât der-İrân*, IV, 252-264; Yârşâtır, *Şi'r-i Fârisî der-Ahd-i Şâhruh*, s. 84-86, 97, 121, 140-141, 184-188; E. G. Browne, "Qâsimu'l-Anwâr", *A Literary History of Persia*, Cambridge 1951, III, 473-487. Kâsım-ı Envâr'a dâir bilgi sunan kaynaklar içinde Abdülhüseyn Zerrinkub'un *Donbâle-i Cüstücû der-Tasavvuf-i İrân* isimli çalışması bu sûfî şâire dâir kaynaklarda yer alan kayıtları toparlayıp bütüncül bir yaklaşım ile değerlendirmesi bakımından kıymetlidir. Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstücû der-Tasavvuf-i İrân*, s. 200-206.

²⁸ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 76-79; Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, s. 16; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalendariler XVI-XVII. Yüzyıllar*, İstanbul 2016, s. 101-103.

²⁹ *Tezkiretü'ş-Şuarâ-i Devletşâh Semerkandî*, s. 385.

³⁰ *Devletşâh, Şâir Tezkireleri*, s. 438.

³¹ *Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6; Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, s. 176.

³² *Câmî, Nefehâtü'l-üns*, s. 590; Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 435; Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-üns*, s. 808.

³³ Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 342; Rızâ Kulhan, *Riyâzü'l-ârifîn*, s. 194; Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-üns*, s. 808.

³⁴ *Câmî, Nefehâtü'l-üns*, s. 590; Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 418.

Kâsımî şeklinde kaydetmektedir.³⁵ Lakabı Muînüddîn olarak verilmektedir.³⁶ Kaynaklarda “Seyyid” nisbesiyle anılmasından ve künyesinin “Hüseynî” olarak kaydedilmesinden Hz. Hüseyin’in soyundan geldiği anlaşılmaktadır. Saîd Nefîsî *Enîsü’l-ârifîn*’de yer alan şu beyitlerin onun Hz. Peygamber’in torunlarından ve Hz. Hüseyin’in soyundan olduğuna işâret ettiğini belirtir³⁷:

لاف فرزندى ندارم، يا رسول
در رهت خاکم، قبولم کن قبول

[Ey peygamber! Evlâdın olmanın sözünü etmem uygun düşmez. Ancak senin yolunda topprağım, beni kabûl buyur.]³⁸

گر حسینی نسبتم، گر از حجاز
نیست تدبیرم به جز سوز و گداز

[Nisbetim Hz. Hüseyin’e de olsa Hicaz’dan da olsam yanıp erimekten başka çarem yok.]³⁹

Nefîsî, Kâsım-ı Envâr’ın “şâh” olarak anılmasına ve bu unvanın onun yaşadığı dönemde Hz. Peygamber’in soyundan gelenler için kullanıldığına da dikkat çekmektedir.⁴⁰

Kâsım-ı Envâr şiirlerinde Kâsım, Kâsımî ve Kâsım-ı Envâr mahlaslarını kullanır. Rivâyete göre Kâsım-ı Envâr’ın rüyâsında ellerinde mum olan bir grubun onun elindeki mumdan ateş alarak mumlarını tutuşturduğunu görmesi üzerine sohbetlerine katıldığı ve müridi olduğu Şeyh Sadreddîn-i Erdebilî kendisine “Kâsım-ı Envâr” (ışıkları bölüşen) adını verir.⁴¹

³⁵ Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 360.

³⁶ Nûrullah Şuşterî, *Mecâlisü’l-mü’minîn*, Tahran 1365/1967, II, 44; Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 30.

³⁷ Nefîsî, bazı kaynaklarda Kâsım-ı Envâr’ın nesebinin İmâm Mûsâ Kâzım’a dayandırılmasını bu şiirlerde açıkça ifâde edilene aykırı olması dolayısıyla doğru bulmamaktadır. Ayrıca Kâsım’ın Musevî olarak anılmasının sebebinin müridi olduğu Sadreddîn-i Erdebilî’nin soyunun İmam Mûsâ Kâzım’a dayandırılması olabileceğini belirtir. Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 60-61.

³⁸ Kâsım-ı Envâr, *a.g.e.*, s. 362.

³⁹ Kâsım-ı Envâr, *a.g.e.*, s. 363.

⁴⁰ Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 101.

⁴¹ Nefîsî, *a.g.e.*, s. 64. Rüyanın *Mecâlisü’l-uşşâk*’taki anlatımı için bkz. Gâzürgâhî, *Mecâlisü’l-uşşâk*, s. 223-224.

Kaynaklarda aslen Azerbeycanlı olduğu⁴² belirtilen Kâsım-ı Envâr 756/1355⁴³ veya 757/1356⁴⁴ yılında Tebriz yakınlarındaki Serâb⁴⁵ şehrinde doğmuştur.⁴⁶ Kaynaklarda âilesine, zâhirî ilimlere yönelik eğitimine ve ders aldığı hocalarına ilişkin bilgilere rastlanmamaktadır. Ancak eserlerinden hareketle onun bu türlü ilimlere belli ölçüde vâkıf olduğu, hayatı boyunca yaptığı seyahatlerin de bu ilimleri tahsile yönelik olabileceği düşünülmektedir.⁴⁷ Kâsım-ı Envâr'ın Anadolu'ya da gittiğini ve burada Mevlânâ Cânî isimli meczûb ile görüşüp ondan etkilendiğini bildiren şu anlatımdan onun Tebriz'de bir süre eğitim aldığı sonucu çıkarılabilir.⁴⁸

Seyyid hazretleri mebdâdi-yi hâlde mecâzib ve mecânîne çok mülâzemet ederler imiş. Buyururlardı ki filân yerde bir kaviyyü'l-hâl meczûb vardır, ona vardım, gördüğüm gibi bildim ki Mevlânâ Cânî idi ki Tebriz'de bizim ile bile idi, tahsîl-i ilm ederdi. Ona lisân-ı Türkî ile dedim ki "Mevlânâ Cânî beni tanır mısın?" Dedi ki "Tanırım." Yani dedi ki "Bilirem Mevlânâ Seyyid'sin." Dedim ki "Sana ne hâl oldu?" Dedi ki "Ben de sencileyin sergeşte idim, her nesne beni dâimâ birer cânibe çekerdi. Yani keşâkeş-i tab'at ile sergerdân idim. Nâgâh bir nesne görünüp beni benden kaptı." Ondan sonra Türkî-yi Rûmî ile dedi ki "Dinlendim dinlendim." Hâce hazretleri buyururlar idi ki

⁴² Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6; Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 438.

⁴³ Muhsin Mâcit, "Kâsım-ı Envâr", <http://www.turkedebiyatisimlersozlugi.com> (25.04.2019); Adnan Karaismailoğlu, "Kâsım-ı Envâr", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasim-i-envar> (28.03.2019)

⁴⁴ Rızâ Kulhan, *Riyâzü'l-ârifîn*, s. 194. Browne ve Kiyarad da *Riyâzü'l-Ârifîn*'den hareketle doğum tarihini 757/1356 olarak kaydeder. Browne, *A Literary History of Persia*, III, 473; Kâsım-ı Envâr, *Die Ghaselen des Qasem Anwar: In der Überlieferung der Handschrift in der Mamier-Kulturstiftung: Dîvân-ı Gazeliyat* (haz. Khosro Kiyarad/trc. Sarah Kiyarad), Wiesbaden 2015, s. 449. Ayrıca bkz. Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstücû der-Tasavvuf-i İrân*, s. 200.

⁴⁵ *Devletşâh Tezkiresi*'nde Kâsım-ı Envâr'ın doğduğu şehir Surhâb/Sürhâb şeklinde kaydedilmiştir. *Tezkiretü'ş-Şuarâi Devletşâh Semerkandî*, s. 385; Devletşâh, *Şâir Tezkireleri* s. 438; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik*, s. 101. Ancak Saîd Nefîsî bunun doğru olmadığını, Sürhâb'ın Tebriz'deki Makberetü'ş-Şuarâ olarak da bilinen mahallesi olduğunu ifade eder. Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 64-65.

⁴⁶ Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6; Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 222.

⁴⁷ Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstücû der-Tasavvuf-i İrân*, s. 201.

⁴⁸ Zerrinkub, *a.g.e.*, s. 201.

“Her bâr ki Seyyid hazretleri bu hikâyeti söyleyelerdi gözlerinden yaş revân olurdu.” Ma'lûm oldu ki ol meczûbun kelâmı onların bâtınuna azîm te'sîr eylemiş imiş.⁴⁹

Kâsım-ı Envâr'ın hayatına dâir verilen bilgilerden onun küçük yaşlarından itibaren farklı tasavvufî muhitler ve sûfiler ile irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Şâh Ni'metullâh-ı Velî'nin (ö. 834/1431)⁵⁰ hac yolculuğuna gidişi veya bu seyahatten dönüşü sırasında uğradığı Serâb'da o dönemde çocuk yaşta olan Kâsım ile görüştüğü ve Ni'metullâh-ı Velî'nin küçük yaşına rağmen ondan etkilendiği rivâyet edilir.⁵¹ Kâsım-ı Envâr'ın hayatının ilerleyen aşamalarında da bu sûfî ile ilişkisinin sürdüğü görülmektedir.

⁴⁹ Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 348; Câmî, *Nefehâtü'l-üms*, s. 592; Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 418. Saîd Nefîsî bu olayı Muhammed Ma'sum-ı Şîrâzî'nin *Keşkül-i Şeyh Bahât* tercümesinden istifâdeyle aktarır. bkz. *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr*, s. 81-82 (Giriş). *Reşehât*'ta Kâsım-ı Envâr'ın “Mevâlî cinsinden sûfiyye meşrebinde iki kimse gördüm biri Mevlânâ Cânî-i Rûmî idi ve biri dahi Mevlânâ Nâsır-ı Buhârî idi.” dediği nakledildikten sonra bu menkıbeye yer verilir. Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 348. Nefîsî Kâsım-ı Envâr'ın Mevlânâ Cânî ile Yunan dili ile konuştuğunu Rum dilinden kastın bu olduğunu söyler. Zerrinkub ise bu dervişin Safevî şeyhlerine müntesip olan Türkmenlerden olduğunu, dolayısıyla Türkçe konuştuklarını belirtir. Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 82; Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstücû der-Tasavvuf-i İrân*, s. 201.

⁵⁰ XV. yüzyıldan itibaren Kirman, Mâverâünnehir, Kâhire, Suriye, Irak, Azerbaycan ve İran'ın birçok bölgesinde yayılarak Bektâşîlik üzerinden Anadolu'ya ulaşan Ni'metullâhiyye tarikatının kurucusu olan Şâh Ni'metullâh bu bölgelerdeki Türkmen halkın tasavvufa yönelerek müslümanlaşmasında etkili olmuş ancak yayılan ünü ve nüfuzu sebebi ile devlet nezdinde tehlike olarak görülerek Timur tarafından Mâverâünnehir'den uzaklaştırılmıştır. Timur'un oğlu Şâhruh'un ise kendisine iltifat ettiği nakledilmektedir. Ni'metullâhiyye tarikatı Şâh Ni'metullah'ın ölümünden sonra şîî unsurların etkisi altında kalarak Haydarî, Safevî ve Kalenderî meşreplerin bir arada bulunduğu bir tarikata evrilmiştir. Şâh Ni'metullâh ve takipçilerinin melâmî tavra sahip gezici dervişler olmalarından başka vahdet-i vücûdçu fikirleri, ilm-i hurûf ve gizlî ilimlerden istifâde etmeleri bu zümreleri bir arada tutan unsurlar olarak zikredilmektedir. Hayatı hakkında bilgi için bkz. *Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî: Risâle Abdürrezzâk Kirmânî, Faslı ez-Câmî' Müfîdî, Risâle Abdülazîz Vâizî* (tsh. Jean Aubin), Tahran 1361/1982, s. 2-131. Ayrıca bkz. Mahmud Erol Kılıç, “Ni'metullâh-ı Velî”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nimetullah-iveli> (20.08.2019).

⁵¹ *Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî*, s. 38; Rızâ Kulihan, *Riyâzü'l-ârifîn*, s. 194; Rızâ Kulihan, *Mecmau'l-fusahâ*, II/1, 89. Ayrıca bkz. Mâcit, “Kâsım-ı Envâr”, <http://www.turkedebiyatiisimlersonzlugugu.com> (25.04.2019); Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik*, s. 101.

Hayatı üzerindeki tesiri düşünüldüğünde Kâsım-ı Envâr'ın irtibatlı olduğu çevreler içerisinde öne çıkan ilişkisi Safeviyye tarikatının kurucusu Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö. 735/1334)'nin⁵² oğlu Şeyh Sadreddîn-i Erdebîlî (ö. 794/1392)⁵³ ile kurduğu ilişkidir. Kâsım-ı Envâr gençlik yıllarında Tebriz'de görüştüğü şeyhin müridi olarak tasavvuf yoluna girmiştir.⁵⁴ Şiirlerinde Sadrüddîn-i Erdebîlî'ye bağlılığına işaret eden beyitler vardır.⁵⁵ Kâsım-ı Envâr onun ölümü üzerine duyduğu üzüntüyü bu beyitler ile dile getirmiştir:

صدر ولایت، که نقد شیخ صفی داشت
 قرب نود سال بود رهبر این راه
 جانش به وقت رحیل عطس مزد و گفت
 "یا مَلَكَ الْمَوْتِ، فُذِّ وَصَلْتُ إِلَى اللَّهِ"
 حالت او را ملک چو دید عجب ماند
 گفت که: یا شیخ، أَلْفَ بَرَحْمَكِ اللَّهُ!

⁵² Tarihi süreçte Safevî hânedanlığına evrilen Safeviyye tarikatının kurucusu olan Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö. 735/1334), İlhanlı dönemi sûflilerinden, İbrâhim Zâhid-i Gîlânî'nin müridlerindendir. Erdebil merkezli tarikatın Anadolu da dâhil olmak üzere geniş çevrelere yayıldığı, Türkmen nüfûs üzerinde etkili olduğu, İlhanlı yöneticileri tarafından desteklendiği bilinmektedir. Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin menkıbevî hayatına dair geniş bilgi veren İbn Bezzâz'ın (ö. 759/1358'den sonra) *Safvetü's-safâ* isimli eseri için bkz. Serap Şah, *Safvetü's-safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkabeleri* (Doktora Tezi, 2007), Marmara Üniversitesi SBE, I-II. Ayrıca bkz. Reşat Öngören, "Safiyyüddîn-i Erdebîlî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safiyyuddin-i-erdebili> (20.08.2019); Muhammed Neşâti Şîrâzî, *Tezkire-i Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî* (tsh. Dâvûd Behlûlî), Kum 1389/2011.

⁵³ Vefâtının ardından babası Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin yerine postnişîn olan Sadreddîn-i Erdebîlî şeyhliğinin ilk döneminin siyâsî problemlerin baş gösterdiği bir devre olması ve Safevîlerin artan nüfûzu ile devlet tarafından tehlike olarak görülmesi neticesinde tâkibâta uğramış; fakat sonraki dönemlerde itibârını geri kazanmış, Erdebil ve Gîlân merkez olmak üzere tarikatın geniş çevrelerde yayılmasını sağlamıştır. bkz. Şah, *Safvetü's-safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkabeleri*, s. 79-81; Reşat Öngören, "Safeviyye", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviyye> (10.06.2019)

⁵⁴ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 438; Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6; Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 223; Rızâ Kulihan Hidâyet *Mecmau'l-fusahâ*, II/1, s. 89. Sarı Abdullah Efendi de *Cevheretü'l-bidâye*'de Kâsım-ı Envâr'ın Sadreddîn-i Erdebîlî'nin müridlerinden olduğunu şöyle ifade eder: "Seyyid Kâsım-ı Envâr-ı Tebrizî, Sadrüddîn-i Erdebîlî'nin mürid-i fehm-tîz pey-rev-i keş-hîzlerindendir." Zübeyde Özer, *Cevheretü'l-bidâye ve Dürretü'n-nihâye: Metin-İnceleme-Sözlük; Cilt I* (Doktora tezi, 2015), İstanbul Üniversitesi SBE, s. 491.

⁵⁵ Bu şiirler için bkz. Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 193, 340, 375.

قاسمی سوخته ز فرقت خواجه
صبر کن اندر فراق "صَبْرُكَ لِلَّهِ"

[Şeyh Safiyyüddîn'in bulunduğu velâyet mertebesine sahip olup doksan yıl var ki bu yolun rehberi idi. Rûhu göç etme vaktinde iken aksırdı ve şöyle dedi: Ey ölüm meleği, muhakkak Allah'a ulaştım. Melek onun hâlini görünce şaşırıp kaldı ve dedi ki: Ey şeyh, Allah sana binlerce rahmet etsin! Kâsımî onun ayrılığının acısı ile yanmıştır. Öyleyse ayrılığa sabret ki "sabrın da Allah içindir."]⁵⁶

Câmî *Nefehât*'ta ve Ali Şîr Nevâî *Nesâyimü'l-mahabbe*'de Kâsım-ı Envâr'ın Şeyh Sadreddîn-i Erdebilî'nin değil Evhadüddîn-i Kirmânî (ö. 635/1238)'nin⁵⁷ halifelerinden Şeyh Sadreddîn-i Ali Yemenî'nin müridi olduğu bilgisine yer verir.⁵⁸ Ancak 757/1356 (veya 756/1355) yılında doğduğu bilinen Kâsım-ı Envâr'ın 635/1238 tarihinde vefât eden Kirmânî'nin halifelerinden Sadreddîn-i Yemenî ile görüşmesi tarih bakımından mümkün görünmemektedir. Nitekim Ali Şîr Nevâî de *Nesâyimü'l-mahabbe*'de Câmî'den aktardığı bu kayda *Mecâlisü'n-nefâis*'te yer vermez.⁵⁹ Ayrıca Devletşâh da tezkiresinde Sadreddîn-i Yemenî'den söz etmemektedir. Zerrinkub, Câmî'nin bu tutumunu onun ve diğer Horasan şeyhlerinin Kâsım-ı Envâr'ın Safevî şeyhlerine bağlılığını benimsemek istemedikleri için şiirlerinde görülen etkinin Sadreddîn-i Erdebilî'den değil Sadreddîn-i Yemenî'den kaynaklandığını kabul etmek istedikleri şeklinde değerlendirir.⁶⁰

Kâsım-ı Envâr bir müddet şeyhi Sadreddîn-i Erdebilî'nin hizmetinde bulunduğundan sonra Gîlân'a gitmek üzere ondan halifelik almıştır. *Mecâlisü'l-*

⁵⁶ Kâsım-ı Envâr, *a.g.e.*, s. 340.

⁵⁷ Hayatı ve tarikatı hakkında bilgi için bkz. Moharram Mostafavî, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadüddîn-i Kirmânî ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, İstanbul 2016.

⁵⁸ Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 590; Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*, s. 663; Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 418; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, s. 207; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 473; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik*, s. 102. Lâmiî Çelebi'nin tercümesinde yer alan Kâsım-ı Envâr'ın Evhadüddîn-i Kirmânî'nin müridlerinden olan Sadreddîn-i Yemenî'nin sohbetlerinde bulunduğu dair bilgi eserin sadeleştirilmiş yayımında Kâsım-ı Envâr'ın Evhadüddîn-i Kirmânî'nin sohbetlerine katıldığı şeklinde ifade edilmiştir. bkz. Lâmiî Çelebi, *Evlîyâ Menkıbeleri*, s. 808; Câmî, *Nefehât*, s. 590.

⁵⁹ Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6-7; Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 67. Ayrıca bkz. Mâcî, "Kâsım-ı Envâr", <http://www.turkedebiyatitsimlersonuzlugu.com>.

⁶⁰ Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstücu der-Tasavvuf-i İrân*, s. 201.

uşşâk'ta Kâsım-ı Envâr'ın şeyhi tarafından irşâd ile görevlendirilmesini anlatan aşağıdaki menkıbede onun kendi zamanının velîlerinden ayrı bir yere sahip olduğu vurgulanmakta ve Hz. Peygamber'in hakikatine en münâsip tavrı sergileyen velî oluşu ifâde edilmektedir. Bu anlatıma göre Kâsım-ı Envâr çilesinin son gecesinde uyku ile uyanıklık arasında bir rüyâ görür. Rüyâsında Erdebil mescid-i câmiinin minberi üzerinde bir mum olduğunu görür. Bu mum Hz. Peygamber'dir. Câmînin etrafı da mumlarla kaplıdır, bunlar ise diğer peygamberler ve velîlerdir. Sonra Kâsım-ı Envâr kendisini pervâne misâli Hz. Peygamber'i temsil eden muma atıp yaktığını ve diğer peygamberler ve velîlerin de onun yaptığını yaptıklarını görür. Bunun üzerine o hâlde uyanır ve rüyâsını şeyhine anlatınca şeyhi kendisinin henüz böyle bir makâma ulaşmadığını imâ edip kendisini halifelik ile görevlendirerek Gılân'a gönderir.⁶¹ Kâsım-ı Envâr'ın *Risâle der-Beyân-ı İlm*'de bildirdiği üzere 779/1377 yılında Herat'ta olduğu⁶² düşünüldüğünde onun Gılân'a gönderilmesinin bu tarihten önce gerçekleştiği ve bu sırada yirmi iki yaşından küçük olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki beyitler onun erken yaşta şeyhinden hırka ve icâzet aldığına işâret sayılmıştır:

مرا علم ازل در سینه دادند
عجب علمی، ولی درسی، ندادند
مرا سه ساله، حالی گشته معلوم
که شیخ چله را در، سی ندادند

[Ezel ilmîni sînemize koydular. Şaşılacak bir ilim! Fakat ondan bir ders vermediler. Çiledeki şeyhe otuz senede vermedikleri hâl bana üç yılda malûm oldu.]⁶³

Bazı müellifler ikinci beyitteki سه ساله ifâdesinden hareketle Kâsım-ı Envâr'a üç yaşında ilâhî inâyet ile bu ilmin kapısının açıldığını iddia etmişlerdir.⁶⁴ Ancak beyti Kâsım-ı Envâr'ın çiledeki şeyhin otuz yılda ulaşamadığı hâlde üç yıl boyunca riyâzet ve mücâhede ile ulaştığı şeklinde anlamak daha

⁶¹ Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 224. *Mecâlisü'l-uşşâk*'ta bu rüyânın ardından Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin asıl adı Muînüddîn olan Kâsım-ı Envâr'a bu mahlası verdiği ifâde edilir.

⁶² Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 402.

⁶³ Kâsım-ı Envâr, *a.g.e.*, s. 336.

⁶⁴ Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 223; Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'mînîn*, s. 44.

doğru görünmektedir. Nitekim Nefisî ve Zerrinkub'un yorumları da bu doğrultudadır.⁶⁵ Diğer taraftan Kâsım'dan bahseden kaynaklarda onun riyâzet ve mücâhedeye verdiği önem vurgulanmış ve bu yönünü öne çıkaran anlatımlara yer verilmiştir.⁶⁶ Bu anlatımlarda dikkat çeken diğer bir husus onun mücâhede ve riyâzet ile geçen ömrünün son yıllarını rahat içinde geçirmiş olduğuna ilişkin rivâyetlerdir. Nitekim *Devletşâh Tezkiresi*'nde de benzer şekilde aktarılan⁶⁷ menkıbeye Sarı Abdullah Efendi tarafından da yer verilmiştir:

Hikâyet olunur ki Seyyid Kâsım Envâr kaddesallâhu sırrahû ibtidâ-i sülûklerinde mücâhede ve riyâzet ve cû' ve seher ve samt ve 'uzleti maktûr-i beşer olmayacak mertebeye iledüp hattâ mâni'-i nevm olmak için savma'alarının sakfına bir resen bend idüp ve pehlûları zemîne dokunmamak için ol resenün ucını koltuğundan kayd idermiş ve beden-i latifleri hilâl-veş nizâr ve miyânları mûy-veş hayâl olmuş iken mertebe-i kemâle vâsıl olduktan sonra mâbeynde hayli zamân mürûr idüp ittifâkan diyâr-ı âharda olan ahhâbından birisi mesâfe-i ba'ideden şedd-i rahl eyleyüp Kâsım-ı Envâr hazretlerinin ziyâretine geldükde savma'ada bulmayup su'âl itmekle fülân bâğçededür diyü haber virilmegin mahall-i mezbûra varup Kâsım-ı Envâr hazretlerini buldukda behişt-âsâ bir latif bâğçenün içinde bir bâlîne ittikâ' idüp ve müridlerinden birisi mübârek ayakların oğup ve beşere-i şeriflerine nazar itdükde humret ve bedenlerinde lahm u şahm müşâhede itmekle ziyârete gelen ol kimesne su'âl idüp siz hod mukaddemen şol makûle riyâzetde iken hâlâ bu kadar safâ ihtiyârına bâis ne vâki' oldı didükde "Ol zamân muhib idik şimdi mahbûb olduk" diyü buyurmuşlar.⁶⁸

⁶⁵ Nefisî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 62-63; Zerrinkub, *Donbâle-i Cüsticû der-Tasavvuf-i İrân*, s. 202.

⁶⁶ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 442-443; Muhammed Kâdi, *Silsiletü'l-ârifîn*, s. 235-241; Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 342-349.

⁶⁷ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 442-443.

⁶⁸ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul 1287, I, 366. *Devletşâh Tezkiresi*'nde bunun üzere Kâsım-ı Envâr'ın من گدا بودم درین خانه چو چاه * شاه گشتم قصر باید بهر شاه [Bu kuyu gibi evde bir dilenciydim, şimdi pâdişâh oldum. Pâdişâha bir saray lâzımdır] beytini okuduğu rivâyet edilir. Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 443. Sarı Abdullah Efendi Kâsım-ı Envâr'ın bu hâline şerhinin üçüncü cildinde şu şekilde

Kâsım-ı Envâr'ın Gîlân'a gittikten sonra burada etrafına geniş bir mürid halkası topladığı⁶⁹, bir süre kaldığı Gîlân'dan ayrıldıktan sonra Horasan'a gittiği ve bir müddet Nîşâbur'da bulunduğ⁷⁰ ancak müridleri ile birlikte bâzı âlimlerin ve özellikle tasavvuf dışı zümrelerin tepkisini çektiği için Herat'a gitmek zorunda kaldığı⁷¹ ve hayatının önemli bir bölümünü (elli yıl kadar) burada geçirdiği bilinmektedir. Herat, o dönemde Timur'un oğlu Şâhruh (ö. 850/1447)'un⁷² yönetimi altındaki devletin başşehri idi. Kâsım-ı Envâr bura-

değınmiştir: "Bu hikmet-i hafiyede hayrân olmuşuzdur ki enbiyâ-yı îzâmdan Dâvûd ve Süleymân ve Yûsuf aleyhimü's-selâm ve evliyâ-yı kirâmdan İskender ve Ömer bin Abdilazîz ve niçe selâtin ve ümerâ gelmişler ve Meccüddîn-i Bağdâdî ve Alâüddeve Simnânî ve Sadreddîn-i Konevî ve bunların emsâli kibâr-ı evliyâ niçe emvâl ü emlâke mâlik olmuşlardır. Ve Ubeydullâh-ı Ahrâr ve Kâsım-ı Envâr ve niçe kibâr dahı ba'de'r-riyâze râhat-ı cesedânî ve ni'met-i cismânîye iştiğâl gösterüp husûsan Evhadüddîn-i Kirmânî ve Fahreddîn-i Irâkî'nün hilâf-ı zâhir-i tarîka ba'zı hareketleri hikâyet olunup ve zamânumuzda dahı mazanne-i kerâmet niçe sâhib-i servet vardır." Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 370.

⁶⁹ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 438; Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6.

⁷⁰ Devletşâh, *a.g.e.*, s. 438.

⁷¹ Devletşâh, *a.g.e.*, s. 438. Ocak'ın belirttiğine göre Kâsım-ı Envâr "müridlerinin şeriata aykırı tavırları ve kendisinin panteizme kaçan vahdet-i vücûtçu fikirleri sebebiyle tepkilerle karşılaştı." bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğında Marjinal Sûfilik*, s. 102. Ayrıca bkz. Mâcîc, "Kâsım-ı Envâr", <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugi.com>.

⁷² Timur'un ölümünden sonra Timur devletini başarılı bir şekilde yönetmeyi başaran Şâhruh'un hükümeti döneminde Herat'ın önemli bir ilim ve kültür merkezi hâline geldiği, Şâhruh'un edip, şâir ve sanatkârları himâye ettiği bilinmektedir. bkz. İsmail Aka, "Şâhruh", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahruh> (22.08.2019). Kaynaklarda sünîliği ve sünî canlandırma politikası vurgulanan bir hükümdar olarak Şâhruh, hükümdarlığı süresince Timur devletinde gelenek olduğu üzere din adamları ve tarikat büyüklerine karşı gösterilen itinalı tutum ile birlikte devlete karşı sorun çıkaran veya tehlikeli görünen şahsiyetlere -özellikle Hurûflik, Muşâ'şalık ve Nûrbahşilik gibi aşırı şîî akımlara- karşı sert tedbirler almış, gerektiğinde sürgüne gönderme veya idam etme gibi yöntemlerle bu akımları etkisiz hâle getirme çabası içinde olmuştur. Bununla birlikte sünî tarikatlar ile iyi ilişkiler içinde olduğu özellikle Nakşibendî tarikâtının ileri gelenleri ile yakınlık kurduğu bilinmektedir. bkz. Aka, *Mirza Şâhruh ve Dönemi*, s. 208-211; Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, s. 118-119, 201. Şâhruh dönemi hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Aka, *Mirza Şâhruh ve Zamânı (1405-1447)*; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, s. 24-265.

daki irşad faaliyetleri neticesinde kısa sürede aralarında Herat'ın ileri gelenlerinin de bulunduğu geniş bir mürid topluluğu oluşturmayı başardı.⁷³ *Râznâme* ve *Devletşâh Tezkiresi*'nde belirtildiğine göre Kâsım-ı Envâr'ın ulaştığı bu şöhreti çekemeyenlerin Şâhruh'a onun isyân hazırlığında olduğunu bildirerek fitneye sebep olabileceğini söylemeleri üzerine Kâsım-ı Envâr Herat'tan ayrılmak zorunda kalmıştır.⁷⁴ *Devletşâh Tezkire*'sinde bu olayın Mirza Baysungur'un (ö. 837/1434)⁷⁵ ricâsı üzerine gerçekleştiği kaydedilir.⁷⁶ *Râznâme*'de ise bu olay şu şekilde anlatılmaktadır:

Ashâb u ahbâb miyânında niçe dürlü güft ü gû olup birkaç gün geçüp Şâhruh Mîrzâ Seyyid hazretlerin da'vet idüp mülâtefe yüzinden eydür ki "Cenâbunuza siz hod müsâferet ve gayrı diyâra mühâceret fermân olunmuşdı. Terk-i imtisâle sebep ve ulü'l-emre adem-i itâ'ate bâ'is nedür? Husûsâ kendü eş'ârınızdan tefe''ül buyurmuşsuz. Azm-i sefer görünmiş; min-ba'd tevakkufun aslı nedür?" Seyyid hazretleri buyururlar ki "Hâşâ ulü'l-emre muhâlefet maksûd degüldür. Fe-ammâ bi-hamdillâhi teâlâ İslâm pâdişâhu geçersiz ve adl ü insâf ile ittisâf da'vâsın idersiz. Sizün hakkunuzda bizden ne zuhûr itdi ki dârü'l-İslâm'dan git dîrsiz. Yarın huzûr-ı Hak'da ne cevâp virürsüz?" Mîrzâ'yı mülzem olup elinde *Dîvân-ı Hâfız* bulunur Seyyid hazretlerine sunup eydür ki "Hâce Hâfız hazretlerinün kelimât-ı kudsiyelerin dahı tefe''ül buyurun. Eger ikâmetünüze işâret olursa aslâ sizi incitmeyelüm ve müsâferet teklîf itmeyelüm. Ammâ şöyle bir ay intizâm-ı memleket ve be-hükm-i iktizâ-yı ahkâm-ı saltanat ile bir müddet irtihâl ve hicret, ayn-ı maslahat olmasın iş'âr iderse ümmîddür ki muhâlefeti ber-taraf idüp çıkup gidesiz ve bir vilâyeti dahı müşerref idesiz." Seyyid hazretleri dahı bu şart üzre tefe''ül

⁷³ Devletşâh, Kâsım'ın çok cezbeli bir kişi olduğunu, aleyhinde bulunan veya veliliğini inkâr edenlerin yanına geldiklerinde ona kapılıp imân ettiklerini söyler. Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 438. Ali Şîr Nevâî de kendisini "revişleri pâk, nefesleri âteşnâk" diyerek tarif eder. Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6.

⁷⁴ Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6; Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 438-439; Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, s. 176; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik*, s. 102. Ayrıca bkz. Mâcit, "Kâsım-ı Envâr", <http://www.turkedediyatuisimlersonzlugu.com>).

⁷⁵ Kültür ve sanat hayatına ilgisi ile dikkat çeken Şâhruh'un oğlu Mirza Baysungur hakkında bilgi için bkz. Ali Alparslan, "Baysungur, Gıyâseddîn", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/baysungur-giyaseddin> (22.08.2019).

⁷⁶ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 439.

buyurduklarında kezâlik bu kelimât-ı mu'ciz-simât dahı el-bereketü ma'a hareke müddeâsın te'yîd ü isbât eyler. Beyt:

ما آزموده‌ایم در این شهر بخت خویش
بیرون کشید باید از این ورطه رخت خویش

[Kendi bahtımızı bu şehirde sınıamışız. (Anladık ki)Kendi giysimizi bu bataktan dışarı çekmeliyiz.]⁷⁷

Devletşâh'ta ve daha sonra *Râznâme'*de üstü kapalı bir şekilde anlatılan bu olay diğer kaynaklarda daha detaylı bir şekilde yer bulmaktadır. Câmî, Kâsım-ı Envâr'ın sohbetlerinde bulunan bir kişinin Şâhruh'a suikast teşebbüsünde bulunduğunu ve bu olaydan sonra Kâsım'ın Herat'tan çıkarıldığını yazar.⁷⁸ Aynı olay *Matla'-ı Sa'deyn, Ravzatu's-safâ, Habîbü's-siyer* ve onlardan beslenen kaynaklarda daha detaylıca anlatılmaktadır. Buna göre Fazlullâh-ı Esterâbâdî'nin (ö. 796/1394)⁷⁹ müridlerinden ve aynı zamanda Kâsım-ı Envâr'ın sohbetlerinde bulunan, onun muhiplerinden hatta müridlerinden olduğu kaydedilen Ahmed-i Lor isimli bir dervişin 23 Rebîülevvel 830/21 Şubat 1427 tarihinde cuma namazı sırasında Şâhruh'u hançerleyip yaralaması üzerine müridlerinin arasında Kalenderî-Haydârî dervişlerin bulunması⁸⁰ sebebiyle zaten şüpheli durumda olan Kâsım-ı Envâr Herat'tan çıkarılmıştır.⁸¹

⁷⁷ Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, s. 177.

⁷⁸ Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üins*, s. 810; Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 226; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik*, s. 102. Ayrıca bkz. Karaismailoğlu, "Kâsım-ı Envâr", <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasim-i-envar>.

⁷⁹ XIV. yüzyılda İran ve Azerbaycan merkezli olarak yayılmaya başlayan Anadolu ve Balkanlarda da geniş bir etki alanına sahip olan Hurûfilik'in pîri olarak kabul edilen Fazlullâh-ı Hurûfî, harflerin bâtnî anlamları üzerinden kurduğu sistem ile birçok tarikat ve mezhebin bünyesine katılması dolayısıyla tasavvuf tarihinin etkin şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Öte yandan savundukları fikirler sebebiyle mevcut siyâsî otorite ile sürekli bir gerilim hâlinde olan Hurûfîler Fazlullâh-ı Hurûfî'nin Timur döneminde öldürülmesi ile başlayan, Şâhruh ve sonrasında devam eden yok etme ve uzaklaştırma politikalarına maruz bırakılmışlar ve tarihin farklı dönemlerinde bu çatışma ile anılmışlardır. Fazlullâh-ı Hurûfî'nin hayatı, etkileri ve Hurûfîlerin fikirleri için bkz. Shahzad Bashir, *Fazlullâh Esterâbâdî ve Hurûfilik* (çev. Ahmet Tunç Şen), İstanbul 2013; Fatih Usluer, *Hurûfilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul 2009.

⁸⁰ Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 76; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik*, s. 102-103.

⁸¹ Mîrhând, *Ravzatu's-safâ*, II, 1161; Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 80; Nevâî, *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü's-siyer*, III, 615-617; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, s. 208;

Matla'-ı Sa'deyn ve *Ravzatu's-safâ'* da Kâsım-ı Envâr'ın bu olay üzerine şikâyetini dile getirici olarak aktardıkları

قاسم سخن کوتاه کن، بر خیز و عزم راه کن
شکر بر طوطی فکن، مردار پیش کرکسان

[Kâsım! Sözü kısa tut, kalk ve yola koyul. Papağana şekeri, akbabaya leşi at.]⁸²

makta'lı gazele Devletşâh'ın tezkiresinde farklı bir bağlamda yer verilmiştir.⁸³

Kâsım-ı Envâr'ın Herat'tan ayrılırken bu beyti okuduğu rivâyet edilmektedir⁸⁴:

نمی دانم چه افتادست قسمت از قدر ما را
کزین درگاه می رانند دایم در بدر ما را

[Kaderden kısmetimize ne düştüğünü bilmiyorum. Hep beni bu eşikten başka kapılara sürüyorlar.]⁸⁵

Kâsım-ı Envâr'ın Hurûfî çevrelerle irtibâtının olup olmadığı veya nasıl bir ilişkisinin olduğu konusu tarih metinlerinden hareketle açıkça anlaşılammamaktadır. Ancak bu kaynakların hemen hepsinde Kâsım-ı Envâr'dan övgü ile söz edilmekte, Şâhruh'a düzenlenen suikast olayında suçlu bulunmasının zandan ibâret olduğunu îmâ eden anlatımlar yer almaktadır. Zerrinkub bu mevzu ile ilgili değerlendirmesinde Şâhruh döneminde Hurûfilere karşı uygulanan politikaya bağlı olarak suçsuz insanların tâkîbâta uğrayıp işkencelere maruz bırakıldığını veya sürgün edildiklerini, Kâsım-ı Envâr'ın da Baysungur'un ona karşı olan olumsuz tutumu neticesinde bu olayla ilişkilendirilip Herat'tan çıkarıldığını belirtir.⁸⁶ Gölpinarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*'nda Kâsım-ı Envâr'ın şiirlerinde Fazlullâh-ı Hurûfî ve Hurûfîliğe dâir hiçbir ifâdenin olmadığını, onun bu çevre ile ilişkilendirilmesinin sebebinin Bâtınîlerin halkı kendilerine çekmek için büyük ve tanınmış kişileri kendi

Browne, *A Literary History of Persia*, III, 473; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 76. Olayın detaylı anlatımı için bkz. Aka, *Mirza Şâhruh ve Zamanı*, s. 138-139; Gölpinarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, s. 26-27; Bashir, *Fazlullâh Esterâbâdî ve Hurûfîlik*, s. 93-96.

⁸² Kâsım-ı Envâr, *Külliyyât*, s. 236-237.

⁸³ Mîrhând, *Ravzatü's-safâ'*, II, 1161-1162; Nefîsî, *Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 80.

⁸⁴ Mîrhând, *Ravzatü's-safâ'*, II, 1162; Nefîsî, *Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 80.

⁸⁵ Kâsım-ı Envâr, *Külliyyât*, s. 14-15.

⁸⁶ Zerrinkub, *Donbâle-i Cüstüçü der-Tasavvuf-i İrân*, s. 203-204.

zümrelerindenmiş gibi göstererek kendi yollarını meşrûlaştırma çabalarından kaynaklandığını ifade eder.⁸⁷ Abdülkadir İnan ise E. G. Browne'a dayanarak Gölpinarlı'nın aksine Kâsım-ı Envâr'ın eserlerinde Hurûflîğe dâir izler bulunduğunu ve Gîlân'da Fazlullâh-ı Esterâbâdî ile görüşmüş olduğunu iddia eder. Kâsım-ı Envâr'ın Herat'ta bulunduğu sırada etrafında topladığı müridlerinin çokluğu ile Şâhruh'u ikinci planda bıraktığını ayrıca sünnî perspektif bakımından aykırı görülen vaazlarının Şâhruh ve oğullarını rahatsız ettiğini ve Kâsım-ı Envâr'ın kendilerine saygı göstermemesi sebebiyle ona karşı menfî bir tavırları olduğunu belirtir. Şâhruh'a düzenlenen suikast olayı ile ilgili olarak da Ahmed-i Lor'un Fazlullâh-ı Esterâbâdî'nin müridlerinden olup olaydan önce Kâsım-ı Envâr'ın evinden çıktığının ispat edildiğine ve bu sebeple Herat'tan kovulduğu bilgisine yer verir. Semerkant'a giden Kâsım'ın Uluğ Bey tarafından oldukça iyi karşılanması ve uzun bir müddet onun tesîri altında kalması Uluğ Bey'in döneminde şerîat kaidelerini tahrîf ettiğine ve onun bu tavrının ulemâ ve dervişler tarafından eleştirildiğine gerekçe gösterilmektedir.⁸⁸ Köprülü de Kâsım-ı Envâr gibi Maverâünnehir, Horasan, Âzerbaycan ve Irak bölgelerinde büyük bir etki alanına sahip olan bir sûfinin hem Safeviyye çevresi ile sıkı bir ilişki içerisinde olmasını hem de Hurûfî, Kalenderî-Haydârî zümrelerden birçok bâtinînin onun müridleri arasında yer almasını şüpheli bulur.⁸⁹ Ahmet Yaşar Ocak ise Şeyh Kutbuddîn Haydâr-ı Zâveî (ö. 1201,1205?), Şeyhülislâm Ahmed-i Câmî (ö.1141-1142) ve Şâh Ni'metullâh-ı Velî ile birlikte İran Kalenderîliği altında yer verdiği Kâsım-ı Envâr'ı panteizme varan vahdet-i vücûdçu fikirlere sahip bir sûfi olarak tanıttıktan sonra müridleri arasında şerîata aykırı davranışlar ile Kalenderî dervişlerinin bulunması sebebi ile Şâh Ni'metullâh'ın tarikatına mensup olabileceğini bildirir.⁹⁰

⁸⁷ Abdülbaki Gölpinarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, s. 16.

⁸⁸ Abdülkadir İnan, "Gûr-i Emîr Türbesi'nde Timur'un ve Ahfâdının Mezar Kitâbeleri", *TTK Belleten*, XXIV/93-94 (1960), s. 150-151.

⁸⁹ Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 77.

⁹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik*, s. 102-103.

Herat'tan ayrıldıktan sonra Belh üzerinden Semerkant'a giden⁹¹ Kâsım-ı Envâr, burada Şâhruh'un oğlu Uluğ Bey⁹² tarafından ilgiyle karşılanır. Hatta Uluğ Bey ile devrin ileri gelenlerinin onun müridi olduğuna ilişkin kayıtlar vardır.⁹³ Câmî *Nefehât*'ta Kâsım'ın Semerkant'tan Câm'a gidip yerleştiğini, 837/1433'te burada vefat ettiği bildirir.⁹⁴ Ancak Ali Şîr Nevâî ve Devletşâh'ın verdiği bilgilere göre Kâsım-ı Envâr buradan Herat'a geri döner.⁹⁵ Herat'ta Çağatay mirzâdelerinin ve ileri gelenlerinin etrafında toplanıp kendisine mürid oldukları kaydedilir.⁹⁶ Kâsım-ı Envâr bir müddet daha Herat'ta kaldıktan sonra ömrünün sonuna doğru Tebriz'e dönmek üzere yola çıkar. Yaşı ilerlediği için bu yolculuğu tahtirevan ile yaptığı nakledilmektedir.⁹⁷ Yol üzerinde dinlenmek üzere Horasan'ın Câm şehrinin Harcird köyünde bir bağa sığınır. Bu bağın havası Kâsım'ın mizâcına iyi gelir, bir müddet burada kaldıktan sonra çevresindeki büyükler bağı satın alıp ona hediye eder ve Kâsım-ı Envâr bu köye yerleşir.⁹⁸ Kâsım'ın Harcird'e yerleşmesinde Seyyid Ahmed-i Câmî'nin⁹⁹ rûhâniyetlerinden feyz almasının da etkili olduğu nakledilir.¹⁰⁰ Nitekim kendisi için şu beyitleri söylemiştir:

روضة المذنبين احمد جام
 أن نهنگ محیط بحر آشام
 آسمانیست پر مه و پروین
 بوستانیست پر گل و نسرين
 رحمت حق به دوستانش باد

⁹¹ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 439; Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6; Nefisî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 80.

⁹² Uluğ Bey'in hayatı ve dönemindeki faaliyetleri için bkz. Wilhelm Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı* (çev. İsmail Aka), Ankara 2015.

⁹³ Nevâî, *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü's-siyer*, s. 125; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, II, 1162; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, s. 208; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 473.

⁹⁴ Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*, s. 810.

⁹⁵ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 439; Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6.

⁹⁶ Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 6.

⁹⁷ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 440.

⁹⁸ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 440-441; Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*, s. 810; Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 7; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 473; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûflük*, s. 102.

⁹⁹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Abdülvahhab Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâme-kî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul 2013, s. 25-79.

¹⁰⁰ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 441.

لعنت حق به دشمنانش باد
هر که او دشمن خدا باشد
دشمن جمله اولیا باشد

[Denizler için deryânın timsahı olan Ahmed-i Câm'ın *Ravzatü'l-müznibîn*'i (Günâhkârların Bahçesi), aylar ve Ülker yıldızlarıyla dolu gök, gül ve nesrinle dolu bostandır. Tanrı onun dostlarına rahmet ve düşmanlarına lanet etsin. Tanrı'ya düşman olan onun bütün velîlerine düşmandır.]¹⁰¹

Mecâlisü'l-uşşâk'ta verilen bilgiye göre Kâsım-ı Envâr'ın Herat'tan ayrılmasından üç yıl sonra, Şâhruh'a suikast düzenleyen Ahmed-i Lor'un Fazlullâh-ı Hurûfî'nin halifelerinden olup olayın Kâsım ile ilgisi olmadığına anlaşılması üzerine dönemin önde gelen isimleri ve şehzâdeleri özür dilemek üzere Harcird'e gelmişlerdir.¹⁰²

Kâsım-ı Envâr vefât ettiği 835/1431¹⁰³ veya 837/1433-4 yılının rebûlâhir ayına kadar¹⁰⁴ Harcird'de yaptırdığı dergâhta yaşamıştır. Kabrinin bu dergâhın yakınında olduğu kaydedilmektedir.¹⁰⁵ Devletşâh'ın verdiği bilgiye göre Kâsım-ı Envâr'ın kabrini, müridlerinden Emîr Seyyid Kureyş el-Hüseynî yaptırmıştır.¹⁰⁶ Ali Şîr Nevâî ise bu kabrin onarılıp üzerine bir türbe yaptırılmasına vesilesi olmuştur.¹⁰⁷

¹⁰¹ Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 351-352; Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 441.

¹⁰² Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 227.

¹⁰³ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 441; Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 7.

¹⁰⁴ Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 227; Câmî, *Nefehât*, s. 593; Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 419; Nevâî, *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü's-siyer*, III, 3, 145; Rızâ Kulıhan, *Riyâzü'l-ârifîn*, s. 194; Rızâ Kulıhan, *Mecmau'l-fusahâ*, II, 89; Lâmiî Çelebî, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*, s. 810; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 207-209; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 473; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 76-77; Roger Savory, "Kâsım-ı Anwâr", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1997, IV, 721; Karaismailoğlu, "Kâsım-ı Envâr", <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasim-i-envar>.

¹⁰⁵ Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 7.

¹⁰⁶ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 441.

¹⁰⁷ Nevâî *Mecâlisü'n-nefâis*, s. 7; Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 442, 615. Devletşâh'ın verdiği bilgiden tezkiresini yazdığı sırada (892/1487) kabrin onarımının henüz tamamlanmadığı anlaşılmaktadır. Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 442. Ali Şîr Nevâî'nin Kâsım-ı Envâr'ın kabrini yenileme çalışması Timur ile başlayıp Şâhruh, Uluğ Bey, Hüseyin-i Baykara, Ali Şîr Nevâî gibi devleti temsil kabiliyetine sahip isimler tarafından devam ettirilen ve "Timur rönesansı" olarak da anılan devrede devletin geçmişi ihyâya yönelik faaliyetlerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Abdullah-

Saîd Nefîsî'nin Mîr Şeref Râkım-ı Buhârî'nin (ö. 1107/1695-96) *Târîh-nâme-i Râkım* isimli eserinden aktardığına göre "ayn-ı behîşt (837)" ve "dil-harâb (837)" terkipleri ile Kâsım-ı Envâr'ın vefâtına tarih düşülmüştür¹⁰⁸:

چراغ محفل اقطاب قاسم انوار
صفای باطن او حق ز نور پاک سرشت
کسی که لوح صفایش به چشم عقل آورد
سواد صفحه آیینهاست صورت زشت
به گوش هاتف غیب از زبان رضوان گفت
حساب سال وفاتش به جز «عین بهشت»

[Kutublar meclisinin çerâğı Kâsım-ı Envâr! Onun bâtınının safâsı, Hakk'ın pâk nûrundan bir mizaç taşır. Safâsının levhasına akıl gözüyle bakan kimseye, o aynada gözüken kendi çirkin sûretidir. Gaybdan bir hâtif Rıdvân meleğinin diliyle şöyle dedi: Onun vefât yılının hesabı "ayn-ı behîşt (837)"ten (cennet pınarı) başkası değildir.]

قاسم انوار آن قطب زمان
در سپهر معرفت بود آفتاب
راه عقبی را قدم از فرق کرد
ارچعی در گوش او باشد خطاب
بود چون دلها خراب از رحلتش
گشت از آن تاریخ فوتش «دلخراب»

[Zamanın kutbu olan Kâsım-ı Envâr, mârifet göğünde bir güneşti. "Bana dön" hitabı kulağına gelince öte dünyanın yolunu baştan sona geçip gitti. Gönüller onun gidişinden ötürü harap olduğu için vefat tarihi de "dil-harâb (837)" oldu.]

IV. Kâsım-ı Envâr'ın Edebî ve Tasavvufî Kişiliği

Kâsım-ı Envâr, hayatı boyunca yaptığı seyahatler ve yaşadığı şehirlerde birçok sûfî ile görüşme fırsatı bulmuştur. Bunlar arasında dikkat çekici olanlardan birisi yukarıda çocukluk döneminde de görüştüğü belirtilen Şâh

¹ Ensârî'nin (ö. 481/1089) Herat yakınlarında 829/1426 yılında Şâhrûh tarafından inşa ettirilen türbesi bunun en ihtişamlı örneklerinden biridir. Bkz. M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı* (Doktora tezi, 2013), Marmara Üniversitesi SBE, s. 70. Timurlular dönemindeki îmar faaliyetleri için bkz. Aka, *Şâhrûh ve Zamanı*, 193-200; Hayrûnnisa Alan, *Bozkardan Cennet Bahçesine Timurlular*, s. 294-306.

¹⁰⁸ Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 104.

Ni'metullâh-ı Velî'dir. Onun Horasan çevresinde geçirdiği süre zarfında Şâh Ni'metullâh-ı Velî ile görüştüğü, bir süre Şâh Ni'metullâh-ı Velî'nin Kirman civarında Kûbenân (Kûhbenân)'daki dergâhında kaldığı ve burada birkaç kez çile doldurduğu aktarılmaktadır.¹⁰⁹ Şâh Ni'metullâh'ın Kâsım-ı Envâr'dan övgüyle bahsettiği¹¹⁰ ve onu hakikî evlâdı olarak tanıttığı yönünde rivâyetler vardır.¹¹¹ Kâsım-ı Envâr'ın Şâh Ni'metullâh için şu beyti söylediği nakledilmektedir:

همه عالم چو مظهر عشقند
همه را بر کمال می بینم

[Bütün âlem aşkın zuhûr yeri olduğu için her şeyi kemâl üzere görüyorum.]¹¹²

Kâsım-ı Envâr'ın Şâh Ni'metullâh'ın ölümünden sonra Horasan'da Ni'metullâh-ı Velî'nin oğlu Halîlullâh-ı Kirmânî¹¹³ (ö. 860/1456) ile de görüştüğü ve ona Ni'metullâh-ı Velî'nin ölümü üzerine yazdığı bu beyti okuduğu rivayet edilmektedir¹¹⁴:

آن ماه مسافر سفری کرد ز کرمان
«اللَّهُ مَعَكَ» گفت همه جان کرمان

[O ay yüzlü yolcu Kirmân'dan gidince Kirmân'ın bütün cânları "Allah seninle beraberdir" dedi.]¹¹⁵

Kâsım-ı Envâr'ın yaşadığı dönemde Nakşibendî çevreler ile de ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir. Nakşibendî büyüklerinden Hâce Bahâeddîn

¹⁰⁹ *Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî*, s. 64-67; *Nefisî, Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr (Giriş)*, s. 91-94. *Devletşâh Tezkiresi'*nde Kazvin mescidinde itikâfa girdiği ve burada çok zikir yaptığı belirtilmektedir. *Devletşâh, Şâir Tezkireleri*, s. 442.

¹¹⁰ *Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî*, s. 38.

¹¹¹ *Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî*, s. 66. *Nefisî Târîh-i Müfîd'*den hareketle Kâsım-ı Envâr'ın Ni'metullâh-ı Velî ile birlikte dört kez hac yolculuğu yaptıkları bilgisine yer verir. *Nefisî, Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr (Giriş)*, s. 95-96. Diğer kaynaklarda ise dört kez hac yolcuğu yaptığı belirtilmekle birlikte Ni'metullâh-ı Velî ile birlikte olup olmadığına dâir bir bilgi bulunmamaktadır. *Gâzürgâhî, Mecâlisü'l-uşşâk*, s. 223; *Rızâ Kulhan, Mecmau'l-fusahâ*, s. 89.

¹¹² *Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî*, s. 44.

¹¹³ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Farhad Daftary, "Halîlullâh-ı Kirmânî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halilullah-i-kirmanî> (23.08.2019).

¹¹⁴ *Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî*, s. 67-68; *Nefisî, Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr (Giriş)*, s. 94.

¹¹⁵ *Kâsım-ı Envâr, Külliyyât*, s. 235.

Nakşibend ile Semerkant'ta görüşüp onun sohbetine katıldığı ve hatta *Reşehât*'ta bildirildiğine göre onun yoluna bağlandığı nakledilmektedir.¹¹⁶ Kâsım-ı Envâr'ın Horasan'da görüştüğü Nakşibendî büyüklerinden biri de Ubeydullâh-ı Ahrâr'dır.¹¹⁷ *Reşehât*'taki kayda göre Ubeydullâh-ı Ahrâr Horasan'a gelmeden önce Semerkant'ta Seyyid Kâsım-ı Tebrizî'ye hizmet etmiş, onun sohbetlerinde bulunmuş, Horasan'a geldikten sonra bir defa daha onunla görüşmüştür.¹¹⁸ *Reşehât*'ta Kâsım-ı Envâr ile ilgili anlatılara sıklıkla yer verilmekte ve ondan övgüyle söz edilmektedir. Kâsım'ın görüştüğü Nakşibendî büyükleri arasında Derviş Ahmed-i Semerkandî¹¹⁹, Şeyh Burhâneddîn-i Âbrîz¹²⁰ ve Sa'deddîn-i Kaşgârî (ö. 860/1456)¹²¹ zikredilmektedir. Kaşgârî'nin Kâsım-ı Envâr için "Onlar ma'âlî-i âlemin girdâbıdır. Bu asırda cemî-i evliyânın hakâyıkı onlarda cem' olmuştur." dediği rivâyet edilir.¹²²

Kâsım-ı Envâr ölümünden sonra kendisi hakkında bilgi veren kaynaklarda da mertebesi yüce bir şahsiyet olarak anılmış, kendisinden övgüyle söz edilmiştir. Devletşâh, tezkiresinde Kâsım-ı Envâr'ı "hakikat denizinin incisi, tarikat çöllерinin seyyâhu, lâhût [ilâhî âlem] göğünün doğanı, mülk ve melekût âleminin ârif ve âlimi" olarak niteler.¹²³ Fahreddîn Ali Sâfi, Ubeydullâh-

¹¹⁶ Câmî, *Nefehât*, s. 592; Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 342. *Nefehât*'ta Ebîverd'de görüştükleri kaydedilmiştir. Lâmiû Çelebi, *Evlîyâ Menkıbeleri*, 809.

¹¹⁷ Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), 90. Hayatı hakkında bilgi için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 155-188; Ali İhsan Çağlar, *15. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Nakşîliğin Sosyo-ekonomik Yapısı: Hâce Ahrâr ve Dönemi (1450-1490)* (Doktora tezi, 2015), Hacettepe Üniversitesi SBE, s. 45-117.

¹¹⁸ Muhammed Kâdî, *Silsiletü'l-ârifin*, s. 235; Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 342-349; Abdülmeccid Hânî, *Hadâiku'l-verdiyye [Nakşî Şeyhleri]* (trc. Mehmet Emin Fidan), İstanbul 2011, s. 583; Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, s. 159-160.

¹¹⁹ *Reşehât*'ta bizzat görüştüklerine dâir bir bilgi olmamakla birlikte Ahmed-i Semerkandî'nin Kâsım'a duyduğu muhabbete dâir ifâdeler yer alır. *Reşehât*'ta anlatılana göre Zeynüddîn-i Hâfî'nin (ö. 838/1435) müridlerinden olan Derviş Ahmed-i Semerkandî'nin vaaz meclislerinde Kâsım-ı Envâr'ın şiirlerinden okuması ve sohbet sonunda hânendelere onun şiirlerini okutturması şeyhinin ondan soğumasına neden olmuş ve neticede Derviş Ahmed'in sohbetlerine katılanlar yedi sekiz kişiden ibâret kalmıştır. Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 155. Zeynüddîn-i Hâfî ile Kâsım-ı Envâr arasındaki gerilime işâret eden benzer anlatımlar için bkz. Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 349, 351; *Hadâiku'l-verdiyye*, s. 582; Tosun 2007: 160-161, 169.

¹²⁰ Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 311-312.

¹²¹ Safiyyüddîn Ali, *a.g.e.*, s. 179-181.

¹²² Safiyyüddîn Ali, *a.g.e.*, s. 180.

¹²³ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 438.

1 Ahrâr'ın Kâsım-ı Envâr için kendisinden daha ulu bir kimse görmedim dediğini ve onun huzuruna her vardığında kâinatın merkez misâli onun etrafında dolaştığını ve onda toplanıp yok olduğunu müşâhede ettiğini aktarır.¹²⁴ Abdürrezzak-ı Semerkandî Kâsım'ı "murtazâ-yı a'zam muktedâ-yı mükerrem Mîr Kâsım-ı Envâr"¹²⁵, Mîrhând ise "Cenâb-ı siyâdet-meâb Emîr Kâsım-ı Envâr"¹²⁶ şeklinde nitelemiştir. Kâsım-ı Envâr'ın tarih kaynaklarında yer buluşu daha ziyâde Şâhruh'a düzenlenen suikast olayı sonrası Herat'tan sürülmesi vakasıyla ilgili olmakla birlikte bu türlü eserlerde de itibar sahibi bir şahsiyet olarak anılır. Bu durum Kâsım-ı Envâr'ın bir tarikat ve o tarikat etrafında şekillenen çevreyle sınırlı kalmayan, dönemindeki daha önce zikredilen birçok tasavvufî oluşum arasından kendisine taraftar bulabilen bir kişilik olduğunu göstermektedir.

Kaynaklarda ismi Mîr Mahdûm veya Mîr Mahtûm olarak da kaydedilen Mîr Mahdûm-ı Nîşâbüri (ö. 833/1429[?]), Kâsım-ı Envâr'ın müridlerinden olup Hurûfî çevrelerle münâsebetleri ile öne çıkarılan Emîr Gıyâseddîn Ali Turhân (ö. 837/1433'den önce) ile yakınlık kurmuştur. Şâhruh'a düzenlenen suikast olayı sonrasında Kâsım-ı Envâr'ın Herat'tan sürülmesi ve ilişkide olduğu Hurûfî çevreler dolayısıyla yakalanıp öldürülmüştür.¹²⁷ Kâsım-ı Envâr onun ölümü üzerine

میر مخدوم سفر کرد و دعایی فرمود
همه دل های عزیزان به فراقش فرسود

[Mîr Mahdûm sefer etti ve duâ buyurdu. Onun ayrılığıyla tüm büyüklerin gönülü incindi.]¹²⁸

beyti ile başlayan mersiyeyle kaleme almıştır.

Kâsım-ı Envâr'ın şiirlerinde daha ziyâde Mevlânâ'nın etkisi görülmektedir. Nefîsî Kâsım-ı Envâr'ın şiir söylemekteki maksadının şâirlik değil sahip olduğu hakîmâne ve ârifâne fikirleri ortaya koymak olduğunu, bu yönüyle de özellikle mesnevîlerinde Mevlânâ ve onun çizgisindeki şâirlerin takipçisi

¹²⁴ Muhammed Kâdî, *Silsiletü'l-ârifîn*, s. 236; Safiyyüddîn Ali, *Reşehât*, s. 342; Abdülmecîd Hânî, *Hadâîku'l-verdiyye*, s. 581.

¹²⁵ Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 80.

¹²⁶ Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, s. 1161.

¹²⁷ Nefîsî, *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 68-81.

¹²⁸ Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 333-334.

olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹ Kâsım-ı Envâr *Mesnevî'*ye olan ilgisini dîvânındaki şu beyitle dile getirmiştir:

جان معنی، قاسم، ار خواهی بخوان
مثنوی معنوی مولوی

[Ey Kâsım! Eğer mânânın cânını istiyorsan Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Manevî'* sini oku.]¹³⁰

Yârşâtır, *Enîsü'l-ârifîn* isimli mesnevîsinde Kâsım'ın, kullandığı üslûp ve kelimeler bakımından Mevlânâ ile Sa'dî arasında yer aldığını, beyitlerinin akıcılığı ve sağlamlığı bakımından Sa'dî'nin *Bostân'*ına, ârifâne tarzıyla Mevlânâ'nın *Mesnevî'*sine benzediğini; öte yandan eserinde kullandığı kavramlar bakımından döneminin alışkanlığı olduğu üzere erken dönem tasavvufu ile İbnü'l-Arabî'den tevârüs eden nazarî tasavvufun kavramlarını içiçe kattığını dile getirmiştir.¹³¹ Bu bağlamda Fuad Köprülü Kâsım-ı Envâr'ı "Mağribî (ö. 809/1407) vâdilerinde sûfiyâne manzûmeleri ile asırlarca zevk ve perestişle okunan" bir şâir olarak tanıtmıştır.¹³²

Devletsâh, "muvahhidâne şiiirler ve ârifâne mesnevîler" kaleme alan Kâsım-ı Envâr'ın Hâfız'a pek büyük sevgisi ve itikâdı olduğunu, dâimâ önünde *Hâfız Dîvân'*ı okuttuğunu bildirmektedir.¹³³ Ancak Nefîsî, Devletşâh'ın Kâsım-ı Envâr'ın şiiirlerini Hâfız'a benzetmesini doğru bulmaz ve Hâfız ile Kâsım-ı Envâr şiiirlerinin hiçbir açıdan benzeşmediğini yalnızca Kâsım-ı Envâr'ın Hâfız'ın gazellerindeki vezin, kâfiye ve redif ile şiiirler söylediğini belirtir.¹³⁴

¹²⁹ Nefîsî, *Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 107.

¹³⁰ Kâsım-ı Envâr, *Külliyyât*, s. 320.

¹³¹ Yârşâtır, *Şî'r-i Fârisî der-Ahd-i Şâhrüh*, s. 186.

¹³² Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmîyet*, s. 76.

¹³³ Devletşâh, *Şâir Tezkireleri*, s. 387, 439.

¹³⁴ Nefîsî, *Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr* (Giriş), s. 108.

Kâsım-ı Envâr'ın şiirleri içerisinde Gilân lehçesi ile yazılmış parçalar¹³⁵ ile Türkçe kaleme alınmış iki rubai, bir mülemma gazel ve bir mülemma mu-rabba bulunmaktadır.¹³⁶ Ayrıca Kâsım-ı Envâr'ın *Dîvân'*ında Türkçe kelime-lere yer verdiği şiirler de yer almaktadır.¹³⁷

Sabâhun mübârek olsun Çelebi selâm kıldun

Selâm ile cânı birdün Çelebi bizi unutma

...
سر قاسم فدایت دل و جان طفیل راهت
Çelebi bizi unutma¹³⁸ به خدا به روی ماهت

Kâsım-ı Envâr'ın eserleri, Saîd Nefîsî tarafından Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr adıyla tek ciltte neşredilmiştir. Bu neşre göre Kâsım'ın *Dîvân'*ı dışında Enîsü'l-ârifîn, Sad-makâm der-Istîlâh-ı Sûfiyye (Makâmâtü'l-ârifîn), Beyân-ı Vâkı'a-i Dîden-i Emîr Tîmûr isimli üç müstakil mesnevîsi ile Risâle-i Suâl u Cevâb ve Risâle der-Beyân-ı İlm isimli iki mensûr risâlesi bulunmaktadır. Eserlerinin dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshasının bulun-ması, onun hem kendi döneminde hem de sonrasında çok okunan şâirler ara-sında yer aldığını göstermektedir.¹³⁹

V. Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde Kâsım-ı Envâr

17. yüzyıl Osmanlı İstanbul'unun çok yönlü kişiliklerinden biri olan Sarı Abdullah Efendi içinde bulunduğu tarikat çevreleri, irtibat kurduğu sûfler ve devlet adamları, kendisine verilen devlet görevleri ve yaptığı seyahatler ile telif ettiği eserlerin içeriği arasında doğrudan ilişki kuran bir müelliftir. Dolayısıyla Sarı Abdullah'ın, Mevlânâ'nın *Mesnevî*-yi Ma'nevî'sini şerh ettiği

¹³⁵ Bu şiirler için bkz. Kâsım-ı Envâr, *Külliyyât*, s. 342-344; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 479-482.

¹³⁶ G.M. Meredith Owens bu şiirleri neşretmiştir. bkz. Owens, G.M. Meredith, "The Turkish Verses of Qâsim al-Anvâr", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV/1, 1962, s. 155-161; Kâsım-ı Envâr, *Külliyyât*, s. 407-408.

¹³⁷ Bu şiirler için bkz. Mâcit, "Kâsım-ı Envâr", <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>.

¹³⁸ G.M. Meredith Owens, "The Turkish Verses of Qâsim al-Anvâr", s. 159.

¹³⁹ Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler*, s. 327-336; Nefîsî, *Külliyyât-ı Kâsım-ı Envâr (Giriş)*, s. 111-112.

sırada özellikle şerhinin ikinci cildinin son yarısı ile üçüncü cildinde Kâsım-ı Envâr Dîvân'ına ilgi göstermiş olması onun hayatının safhaları ile irtibatlı olarak gözükmetedir. Bu yüzden Sarı Abdullah'ın biyografisinin ana çizgilerinden burada kısaca bahsetmek gerekmektedir.

Kaynaklarda 29 Safer 992/12 Mart 1584 tarihinde İstanbul'da doğduğu¹⁴⁰ belirtilen Sarı Abdullah Efendi'nin babası İstanbul'a göç edip yerleşen ve burada devlet vazifelerinde bulunan Mağrib şehzâdelerinden Seyyid Muhammed isimli bir zât; annesi ise vezir, kaptânıderyâ ve sadrâzam olarak görev yapmış Halil Paşa'nın (ö. 1038/1629)¹⁴¹ kardeşi Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın (ö. 997/1570?) kızıdır.¹⁴² Sarı Abdullah küçük yaşta babasını kaybedince üvey babası, Bayramî-Melâmî kutbu İdrîs-i Muhtefî'nin (ö. 1024/1615)¹⁴³ mensuplarından Hacı Hüseyin Ağa (ö. 1040/1631)¹⁴⁴ kendisi ile ilgilenmiştir. Sarı Abdullah Efendi, Hacı Hüseyin Ağa vasıtasıyla erken yaşta kendisini melâmî çevreler içinde bulmuş, önce İdris-i Muhtefî'ye, onun vefâtından sonra Hacı Kabâyî Efendi'ye (ö. 1036/1626)¹⁴⁵, onun ardından da Sütçü Beşir Ağa'ya (1073/1663)¹⁴⁶ intisâb etmiştir.¹⁴⁷ Sarı Abdullah'ın Halil Paşa'nın himâyesinde geçirdiği gençlik yıllarında iyi bir tahsil ve terbiye gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁴⁸ Bu yıllarda çeşitli tarikat muhitleri ile irtibatla ol-

¹⁴⁰ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi: Mecmuatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye* (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 275; Müstakimzâde Süleyman Saâdeddîn, "Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye", *Bayrâmî Melâmîliğine Dâir Melâmet Risâleleri* (haz. Abdurrezzak Tek), Bursa 2007, s. 291; Ömer Faruk Akün, "Sarı Abdullah", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul t.y., X, 216; Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (Doktora Tezi, 2002), Marmara Üniversitesi SBE, s. 53-54; Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri*, İstanbul 2015, s. 343.

¹⁴¹ Alexander H. De Groot, "Halil Paşa, Kayserili", <https://islamansiklopedisi.org.tr/halil-pasa-kayserili> (04.08.19)

¹⁴² Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 291; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 216; Ülker Aytekin, *a.g.e.*, s. 53-54; Şaban Er, *a.g.e.*, s. 343.

¹⁴³ Şaban Er, *a.g.e.*, s. 295-304.

¹⁴⁴ Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 289.

¹⁴⁵ Şaban Er, *a.g.e.*, s. 330-331.

¹⁴⁶ Şaban Er, *a.g.e.*, 332-38.

¹⁴⁷ Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 291-293; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 217; Şaban Er, *a.g.e.*, s. 343-344.

¹⁴⁸ Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 216; Ülker Aytekin, *a.g.e.*, s. 54; Şaban Er, *a.g.e.*, s. 343.

muş, Halil Paşa'nın şeyhi ve hâmîsi Aziz Mahmûd Hüdâyî'den feyz almıştır.149 Aldığı hat eğitiminin neticesinde Sadrâzam Halil Paşa'nın divitdârı olarak memûriyete başlamış ve onunla birlikte seferlere katılarak çeşitli şehirlerde bulunmuştur. 1025-1027/1617-1619 yılları arasında Halil Paşa ile birlikte İran seferine çıkmıştır.150 Halil Paşa'nın sadâretten azledilmesinin ardından onun hizmetinde kalmış ve bu sırada eserlerini telif etmeye başlamıştır. Halil Paşa'nın ikinci defa sadrâzamlık görevine getirildiği 1036-37/1626-28 yılları arasında Dîvân-ı Hümâyûn tezkirecisi olarak tekrar İran seferine çıkmış, 1037/1627'de vefât eden reisülküttâbın yerine bu vazifeye getirilmiştir; ancak seferin başarısızlıkla neticelenmesi sebebiyle Halil Paşa ile birlikte 1037/1628'de görevlerinden azledilmişlerdir.151 Sarı Abdullah İstanbul'a döndükten sonra yaşamını bir süre gizlenerek sürdürmüş, 1629'da Halil Paşa'nın vefât etmesinin ardından uzlet hayatına çekilmiş ve eser telifiyle meşgul olmuştur.152 1047/1638 yılında reisülküttâb kaymakamlığına getirilmesi dolayısıyla IV. Murad'ın Bağdat Seferi'ne katılmış, sefer sırasında önce yeniden reisülküttâplığa ardından reisülküttâb kaymakamlığına getirilmiş, bu tarihten 1658-59'a kadar mâliye ile ilgili çeşitli görevlerde bulunmuş, son olarak 1065/1654 tarihinde başladığı mensuh mukâtaacılığı vazifesini yürütmüş ve memuriyetten ayrılmıştır.153 Son yıllarını Koca Mustafa Paşa Dergâhı yakınındaki evinde edebî ve ilmî faaliyetlerle meşgul olarak geçirmiş, 1071/1660 yılında vefât etmiştir.154

Sarı Abdullah Efendi üstlendiği devlet vazifelerini yürütürken bir taraftan da telif çalışmalarını sürdürmüş, çok yönlü ilmî ve tasavvufî birikimini yazdığı *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebede'* ve *'l-meâd*, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, *Cevheretü'l-bidâye* ve *Dürretü'n-nihâye*, *Nasîhatü'l-mülûk* Tergîben li-

¹⁴⁹ Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 293; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 216-217; Nihat Azamat, "Sarı Abdullah Efendi", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sari-abdullah-efendi> (04.08.19)).

¹⁵⁰ Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 294; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 217.

¹⁵¹ Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 294; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 217; Ülker AYTEKİN, *a.g.e.*, s. 55; Şaban ER, *a.g.e.*, s. 344.

¹⁵² Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 294; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 217; Ülker AYTEKİN, *a.g.e.*, s. 56; Şaban ER, *a.g.e.*, s. 344-345.

¹⁵³ Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 294; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 217; Ülker AYTEKİN, *a.g.e.*, s. 56-57; Şaban ER, *a.g.e.*, s. 345.

¹⁵⁴ Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 294; Ömer Faruk Akün, *a.g.m.*, X, 217; Ülker AYTEKİN, *a.g.e.*, s. 60; Şaban ER, *a.g.e.*, s. 348-349.

Hüsni's-sülûk gibi eserlerinde ortaya koymuştur. Eserlerinde kullandığı kaynaklar dikkate alındığında Sarı Abdullah'ın geniş bir ilgi alanına sahip olduğu, farklı ilmî ve kültürel çevrelere hitâp eden metinler ile meşgul olduğu ve bu metinlerden edindiği birikimi muhataplarına sunmaya gayret ettiği görülmektedir. Bu sebeple Sarı Abdullah'ın eserleri kaynak bakımından Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ından İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine, Zemaşerî'nin *Keşşâf*'ından Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ına, Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ından Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyye'sine kadar uzanan geniş bir literatür ağı ortaya koymaktadır.155 Sarı Abdullah'ın eserlerinde farklı temsil gücüne sahip metinleri bir arada kullandığı bunu yaparken de kendi düşünce sistemini o bütün içerisinde meşrû bir yere oturtma çabası içerisinde olduğu görülmektedir.156

Sarı Abdullah Efendi'nin küçük yaşta Bayrâmî-Melâmî çevreler ile tanışması ve bu ilişkiyi ömrü boyunca sürdürmesi onun hayatında ve eserleri üzerinde belirleyici olmuştur. Bu yüzden Sarı Abdullah'ın mevcut ilmî-tasavvufî mirâs ile kendi Melâmî kimliği ve fikirleri arasında sürekli bir sentez kurma çabası içerisinde olduğu görülür. Melâmîliğin söz konusu gelenele çatışmadığını ve bu ilmî mirâsın kendi düşünce yapısını desteklediğini, kullandığı kaynaklar üzerinden ortaya koymaya gayret etmiştir. Diğer taraftan Sarı Abdullah Aziz Mahmud Hüdâî ile kurduğu irtibat neticesinde Celvetîler, Mesnevî ile kurduğu bağ sebebiyle de Mevlevî çevrelerle bir arada bulunmuş157 ve bu farklı birikimlerden gelen unsurları kendi şahsında toplamayı başarmıştır.

Sarı Abdullah'ın Halil Paşa ile münâsebetleri ve bulunduğu devlet vazifeleri ile katıldığı İran seferleri, onun eserlerinde literatür bakımından belirleyici role sahip bir diğer husustur. Sarı Abdullah'ın Halil Paşa ile birlikte

¹⁵⁵ Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde kullandığı kaynaklar için bkz. Ülker Aytakin, *a.g.e.*, s. 119-181.

¹⁵⁶ Bir karşılaştırma unsuru olarak XVII. yüzyılın bir diğer *Mesnevî* şârihi İsmail Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) eserlerindeki kaynak alanına dâir değerlendirme için bkz. M. Nedim Tan, "Minhâcü'l-fukarâ'nın Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 36 (2015/2), s. 31-49.

¹⁵⁷ Sarı Abdullah Efendi *Nasîhatü'l-mülûk* isimli eserinde kendisini aslen Bayrâmî, tarikaten Celvetî, terbiyeten Mevlevî olarak tanıtır. Funda Öztürk, *Sarı Abdullah Efendi, Nasîhatü'l-mülûk Terğîbün li-hüsni's-sülûk (110a-218b): İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin* (Yüksek Lisans Tezi, 2018), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, s. 307.

katıldığı İran seferinin onun okuma alışkanlıkları üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerindeki kaynak kullanımı dikkate alındığında Sarı Abdullah'ın dönemindeki diğer müelliflerden farklı olarak Farsça literatüre karşı ilgisinin ve birikiminin daha ileri düzeyde olduğu izlenebilmektedir. Sarı Abdullah iyi bir Fars dili okuyucusu olduğu gibi aynı zamanda okudukları arasında çeşitli sentezler yapabilen bir şâiridir. Ayrıca Sarı Abdullah kendi tasavvufi kimliği ile bu renkler arasında da bir ilişki kurabilmekte, ortak tonlar yakalayabilmektedir. Bu bağlamda Sarı Abdullah Sa'dî, Attâr, Şebüsterî, Mağribî, Hocendî, Kâsım-ı Envâr, Câmî, Nizâmî gibi Farsça yazar şâirlere başta Mesnevî şerhi olmak üzere eserlerinde sıklıkla atıf yapmakta, bu şâirlerin mısraları ile Mesnevî'deki kavramlar ve hikâyeler arasında irtibat kurmaktadır. Bu ilişkilendirme çoğu sûfî kimliği ile bilinen bu müelliflerin sahip oldukları tasavvufî tavrı ile Sarı Abdullah'ın kendi melâmî meşrebi arasında bir irtibat kurduğunun göstergesidir. Onun Kâsım'ın şiirlerine sıklıkla yer vermesi, yaşadığı dönem ve coğrafya dolayısıyla Safevî, Ni'metullâhî, Nakşibendî, Kalenderî, Haydârî, Melâmî çevreler ile yakın ilişki içerisinde bulunan, şiirlerinde Mevlânâ, Mağribî, Hocendî gibi Sarı Abdullah'ın faydalandığı diğer şâirlerin etkisi hissedilen ve cezbeli bir şâir olarak nitelenen Kâsım-ı Envâr ile yakınlık kurduğunu düşündürmektedir. Bu bakımdan Sarı Abdullah'ın Mesnevî'yi şerh ederken bu Farsça literatür içerisinde Kâsım-ı Envâr'a özel bir değer atfettiği de ileri sürülebilir. Nitekim diğer Mesnevî şerhlerinde Kâsım-ı Envâr'a yönelik böyle bir ilgi gözlenmemektedir. Sarı Abdullah'ın Mesnevî şerhi incelendiğinde Kâsım'ın Dîvân'ını okuduğu ve bu külliyât ile Mesnevî beyitlerinin muhtevâsı arasında gerek estetik gerek lügavî gerek tasavvufî açıdan bir süreklilik yakaladığı ve bunu şerhine yansıttığı görülmektedir.

Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'de Kâsım-ı Envâr'ın beyitlerinden verilen örnekler ikinci cildin yarısından itibaren başlamakta ve özellikle üçüncü ciltte yoğunlaşmaktadır. Dördüncü ciltte Kâsım'dan sadece birkaç şiir yer alırken beşinci ciltte bu beyitlerin yok denecek kadar azalır. Bu durumun Sarı Abdullah'ın şerhini yazmaya başladığı 1035/1625 ile şerhin tamamlandığı 1041/1631 yılları arasında Halil Paşa ile ikinci kez İran seferine gittiği tarihlere tekâbül etmesi ile ilgili olabileceği, Sarı Abdullah'ın Kâsım-ı Envâr Dîvân'ı ile bu zaman zarfında bir irtibat kurduğunu düşünülebilir.

Sarı Abdullah'ın Mesnevî şerhinde Kâsım'ın şiirlerine yaptığı başvurular çoğunlukla muhtevaya yöneliktir. Şerhin ana temalarını oluşturan ilâhî

aşk, vahdet, fenâ, mürşid-i kâmil konuları ile riyâ, gösteriş, ikiyüzlülük, tama', kanâat gibi mevzular onun Kâsım-ı Envâr'a da en çok atfı yaptığı konulardır. Sarı Abdullah genellikle şerh ettiği Mesnevî başlığının sonunda tamamlayıcı ve zenginleştirici bir unsur olarak Kâsım-ı Envâr'ın şiirlerinden alıntı yapmıştır. Sarı Abdullah Efendi'nin Kâsım-ı Envâr'dan yaptığı bu alıntılarının az bir kısmının beyit düzeyinde kaldığını, büyük çoğunluğunun ise gazel formu ile iktibas edildiğini ve birçok yerde bu gazellerin art arda geldiğini vurgulamak gerekir. Sarı Abdullah Efendi böylelikle yaptığı açıklamalara Kâsım-ı Envâr'ın beyitleriyle estetik bir form kazandırmıştır.

Sarı Abdullah'ın Mesnevî şerhinde en çok öne çıkan temalardan birisi ilâhî aşktır. Sarı Abdullah Efendi melâmî tavrının yansıması olarak aşkı varlığın aslı ve yaratılış sebebi olarak görmektedir. Bununla birlikte aşkın âşığın varlığını, sıfatlarını ve irâdesini yok ettiğini ve neticede onun Hakk ile var olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸ Sarı Abdullah Efendi bu konuyla ilgili olarak şerhinin üçüncü cildinde yer alan Mesnevî'nin

نی که هست از نیستی فریاد کرد
بلکه نیست آن هست را واداد کرد

[Varlık yokluktan feryat etmedi: aksine yokluk, o varlığı kendinden itekledi. *Mesnevî*, I, b. 2479.]

beytini şerh ederken muhabbetin ve inkârın insanın kendinden değil Allah'tan olduğunu dile getirir ve bu beyitleri açıklarken konuyu Kâsım'ın şu beyitleri ile bitirmiştir:

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ چنين فرمود
که انعقاد محبت ز جانب ما بود
محبت از تو و جان از تو دین و دل از تو
تویی که بخت بلندی و طالع مسعود
غلام همت آن خاطر م که در ره عشق
کمینه جرعه جامش هزار دریا بود

[Allah "Allah onları sever bu yüzden onlar da Allah'ı sever" (Mâide 5/54) âyeti ile muhabbet akdi bizim tarafımızdan kuruldu buyurmuştur. Muhabbet de senden, rûh da din de kalp de senden. Yüce baht da sensin, kutlu tâli' de. Aşk yolunda ben

¹⁵⁸ Büşra Çakmaktaş, *Sarı Abdullah Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora tezi, 2017), Sakarya Üniversitesi SBE, s. 196-209.

öyle bir âşîğın himmetinin bendesiyim ki onun kadehindeki bir yudum şarap bile binlerce deniz kadardır.]¹⁵⁹

Bu örnek, Kâsım-ı Envâr ile Sarı Abdullah Efendi'nin zihni arasındaki etkileşimin sadece estetik bir algıdan değil aynı zamanda kavramsal süreklilikten kaynaklandığını göstermektedir. Bu durum Sarı Abdullah'ın *Mesnevî* beyitlerini açıklarken kendi zihniyetine uygun bir şâiri seçerek hem estetik hem kavramsal bakımdan şerhine edebî süreklilik kazandırdığına işaret etmektedir. Sarı Abdullah'ın yer verdiği beyitlerde dikkat çeken yönlerden biri *Mesnevî*'deki içerik ile Kâsım-ı Envâr'ın anlatımı arasında bir örtüşmenin söz konusu olmasıdır. Buradan hareketle aslında bir bakıma Sarı Abdullah Efendi okunurken Kâsım-ı Envâr üzerindeki Mevlânâ etkisi de gözlemlenmektedir. Çünkü Sarı Abdullah Efendi, *Mesnevî*'nin içeriği ile Kâsım-ı Envâr'ın anlatımı arasında bir örtüşme olduğunu tespit etmiş, şerhinde yer verdiği Kâsım-ı Envâr'a ait beyitler üzerinden bunu kendi telif üslûbuna tatbik etmiştir.

Sarı Abdullah Efendi'nin şerhinde öne çıkan bir diğer konu onun melâmî tavrından bağımsız düşünülemez şekilde işlediği hakikat-i muhammediyye konusudur. Sarı Abdullah'a göre Hz. Peygamber aşk ve muhabbet makâmına yaratılmış her şeyden yakındır ve bütün yaratılmışlar onun aşkı ile var edilmiştir.¹⁶⁰ Sarı Abdullah Efendi şerhinin üçüncü cildinde hakikat-i muhammediyyeden bahsettiği bölümde ilk yaratılanın sırr-ı hakikat-i ahmedî olduğunu ve bu mertebede olan Hz. Peygamber'in her şeyden evvel Allah'ı müşâhede ettiğini belirtir.¹⁶¹ Ardından Kâsım-ı Envâr'ın Hz. Peygamber'i konu edinen şu beyitlerine yer vermiştir¹⁶²:

عجب در حسن یکتایی، عجب موزون و زیبایی
عجب شاه دلارایی، زهی یکتای بیهمتا!
ز خورشید جمال او بهر وصفی که می گویم
همه ذرات می گویند: شهَدَنَّا بعدَ آمَنَّا
بهر سوئی که گردیدم ترا دانستم و دیدم
زهی محبوب، زهی احسان، زهی ماه جهان آرا

¹⁵⁹ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 266; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 151.

¹⁶⁰ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 395; Büşra Çakmaktaş, *Sarı Abdullah Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 288-291

¹⁶¹ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 379.

¹⁶² Ayrıca bkz. Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 376.

تو در ظلمت تن ماندی، دران خشنود و خوشحالی
اگر دین و دلی داری نگویی سوز ماتم را
عجب وابسته جسمی، مسمی نیستی، اسمی
چو اهل عادت و رسمی چه گویم باتو، ای رعنا؟
الا، ای احمد مرسل، چراغ مسجد و منبر
تویی سیّد، تویی سرور، تویی مقصود از استقصا

[Güzellikte ne hayret verici bir ölçü ve yegânelik! Ne güzel gönlü süsleyen bir sevgili, ne güzel bir benzersizlik! Onun güzellik güneşinden ötürü dile getirdiğim her övgü için bütün zerrelere "şâhit olduk" ve sonra "iman ettik" derler. Her nereye döndüysem seni bildim ve seni gördüm. Ne güzel bir sevgili ne güzel bir ihsan ve ne de güzel cihânı süsleyen bir ay! Sen beden karanlığının içinde kaldın ve kaldığın yerde hâlimden hoşnut oldun. Eğer din ve kalp sahibi isen zaten mâtemin yakıcılığını dile getirmezsün. Hayret verici olan şu ki cisme bağlanmışsın, müsemmâya değil isme bağlanmışsın. Çünkü sen âdet ve sûret ehlisin, böyleyken ey güzel, ben sana ne diyeyim? Ey Ahmed-i mürsel, ey minberin ve mescidin nûru! Efendi sensin, önder sensin, arayışın maksadı yine sensin.]¹⁶³

Sarı Abdullah Efendi'nin eserlerinde vurguladığı temel noktalardan biri hakikat-i muhammediyyenin vârisi olan bir kâmil velîye tâbî olmak ve onun himmet nazarı dolayısıyla dünyevî bağlardan kurtulup rahmânî nûrun tecellîsi ile varlığından fenâ bulmanın gerekliliğidir. Nitekim *Semerâtü'l-fuâd*'ın sonunda *Mesnevî*'nin کدام باشد کدام است آن کلام (Ha-yır, gönül yüz binlerce seçkin ve sıradan insan içinde bir tek kişide bulunur. Peki hangisidir o? *Mesnevî*, III, b. 2270) beytinden hareketle zamanın kutbu olan kâmil mürşidi arayış sebebi ile bu eseri kaleme aldığını bildirir.¹⁶⁴

Sarı Abdullah Efendi âlemlerin gerçek hayat sebebi olarak gördüğü mürşid-i kâmil, sâhib-i zamân, vâhid-i zamân veya insân-ı kâmil kavramlarıyla ifâde ettiği kutb-ı zamâna¹⁶⁵ ilişkin anlatımlarında Kâsım-ı Envâr'ın şiirlerinden örnekler sunar. *Nasîhatü'l-mülûk* adlı eserinde "Zikr-i Mezemmet-i Dünyâ ve Ahbâbuhâ" başlığı altında vahdet hazinesine ancak aşk şarabından içmekle varılabileceğini bu yüzden bir mürşid-i kâmil olmaksızın aşk ve mu-

¹⁶³ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 379; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 6-7.

¹⁶⁴ Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288, s. 306-308.

¹⁶⁵ Büşra Çakmaktaş, *Sarı Abdullah Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 235-236.

habbet şarabını içmeye kâdir olunmayacağını dile getirdikten sonra aynı doğrultuda *Mesnevî* şerhinde de yer verdiği Kâsım'a ait şu beyitleri zikretmiştir¹⁶⁶:

گر دردمند گردد دل دولت عظیمست
 چون دردمند او شد دل بعد از آن سلیمست
 در راه عشق و وحدت حیرانی است و حیرت
 امید در ننگند چه جای ترس و بیمست؟
 گر زهد و علم داری درد خدا نداری
 در وقت جان سپردن دل با ندم ندیمست
 بی مایه محبت کانت اصل فطرت
 این زهد ما سقیمست وین علم ما مقیمست
 بعد از خرابی تن احوال دل بدانی
 خیرست اگر حمیدست شرست اگر ذمیمست
 سرمایه دو عالم عشقت پیش قاسم
 خوش بخت آنکه جاننش در عشق مستقیمست

[Eğer gönlün dertlendiyse bu büyük bir saâdetdir? Çünkü gönül dertli olduktan sonra sağlam olur. Aşk ve birlik yolunda hayranlık ve hayret vardır. Ümit bile oraya sığmaz, korkunun nasıl yeri olsun? Eğer zühd ve ilim sahibiyse Hudâ'nın dertini taşımazsın. Cân verme vaktinde kalp pişmanlıkla kalır. Fıtratın aslı olan muhabbet mâyesi olmadan bizim zühdümüz bozuktur, ilmimiz bir değer ifade etmez. Cismin yok olduktan sonra kalbin hâllerini bilirsin. O hâller övülmüşse hayır, yerilmişse şerdir. Kâsım'ın nezdinde iki âlemin sermâyesi aşktır. Ne mutlu ona ki rûhu aşk üzere sâbit kademdir.]¹⁶⁷

Sarı Abdullah Efendi *Mesnevî*'nin 2096-2097. beyitlerindeki muhtevâdan hareketle Hz. Eyyûb kıssasını anlatırken kader karşısında sabır sahibinin kulluğun şartı olduğunu, Allah'ın kulunu bu musîbetlerin içine atma sebebinin sevdiği kulunun sabrın en yüce derecesine ulaşmasını sağlamak olduğunu, sâdik âşıkların belâ ve mihnetlere sabredip işlerini Allah'a tefvîz

¹⁶⁶ Sarı Abdullah'ın bu konuda zikrettiği Kâsım-ı Envâr'a ait şiiirlere örnek olarak bkz. *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, II/278, 329-330, 475; III/72, 212; IV/336.

¹⁶⁷ Öztürk, *Sarı Abdullah Efendi, Nasîhatü'l-mülûk Terğîbün li-hüsni's-sülûk*, s. 61; Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 266; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 57.

edip kadere rıza göstererek Hakk'a vâsıl olduklarını ve böylece Allah'ın onların hastalığını şifâya, sıkıntısını ferahlığa, cefâsını vefâya dönüştürdüğünü vurgulamış ve Kâsım-ı Envâr'ın şu şiirine yer vermiştir¹⁶⁸:

جان گنهكار است و مجرم رحمت جانان كجاست
 قصه طغيان ز حد شد شيوه عرفان كجاست
 محو گرداند گناه عالمی را در دمى
 يا رب آن موج كرم آن بحر بى پايان كجاست
 از عطش جانها به لب آمد درين دريای ژرف
 ساقى باقى شناسد چشمه حيوان كجاست
 عشق سرمستت و ميگويد به آواز بلند
 ما بجانان واصليم آن عقل سرگردان كجاست
 طاعت بى درد را هرگز نباشد چاشنى
 ناله مستان سرگردان بى سامان كجاست
 قاسمى از ديو مردم نفرتى دارد عظيم
 صولت غولان ز حد شد صدمت ِ سلطان كجاست

[Rûh günahkâr ve mücrimdir; cânânın rahmeti nerededir? Azgınlık hikâyesi haddi aştı, irfân yolu nerede? Günah bir âlemi bir anda yok eder. Ya Rab! O sonu olmayan denizin merhamet dalgası nerede? Cânlar susuzluktan bu derin denizin kıyısına vurdular; sonsuzluk sâkîsi bildi ki âb-ı hayat nerededir. Aşk sarhoştur ve yüksek sesle der ki: biz cânâna kavuştuk o şaşkın akıl nerededir? Dertsiz itaat etmeyi asla örnek alma. Huzuru olmayan şaşkın ve sarhoşların iniltisi nerededir? Kâsımî insanın şeytanından çok nefret eder. Şeytanların hüçûmu haddi aştı; sultânın âfeti nerede?]¹⁶⁹

Sarı Abdullah Efendî'nin *Mesnevî* şerhinde sıklıkla vurguladığı konulardan biri aşk yolundaki sâlikin kendi varlığından kurtularak fenâ bulmasının hakikate ulaşmanın şartı olduğudur.¹⁷⁰ Bu anlatıma göre bâkî olan tek varlık Hak'tır ve onun dışında kalan her şey fânîdir. Bu sebeple Sarı Abdullah insanın, varlığını aşk cezbesi ile fenâyâ erdiren mürşid-i kâmilin yolundan giderek kendini fânî kılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.¹⁷¹ *Mesnevî*'nin

گشت آزاد از تن و رنج جهان

¹⁶⁸ Allah dostlarına korku olmadığı, sâdik âşıkların hâlini âşık olmayanların idrâk edemeyeceği hakkında bkz. *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, II/ 418, 475.

¹⁶⁹ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 87-88; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 40.

¹⁷⁰ bkz. *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, II/276, 277, 436; III/23, 266; IV/84, 94, 102, 162-163.

¹⁷¹ Büşra Çakmaktaş, *Sarı Abdullah Efendî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 214-220.

در جهان ساده و صحرای جان

[Bedenden, dünya sıkıntısından âzâd oldu. Yalın bir âleme, can ovasına ulaştı. *Mesnevî*, I, b. 2090.]

beytini açıklarken rûhun varlık kaydından kurtularak lâ-mekân diyârına uçtuğunu, böylelikle bu dünyanın alâkalarından kurtulup ten hapsinden ve dünya meşakkatinden kurtulduğunu ifâde ettikten sonra Kâsım-ı Envâr'ın şu gazeline yer vermiştir:

ذکر جمیل یار جهان را فرو گرفت
عالم گرفت لیک به وجه نیکو گرفت
جان نکته ای شنید از آن حسن بر کمال
سوزی ز دل بر آمد و شوری درو گرفت
فارغ شد از سلامت و راه فنا گزید
هر جان که با ملامت عشق تو خو گرفت
روشن شد از لوامع اشراق آن جمال
از پرتوی که نیر خورشید ازو گرفت
قاسم میان خاک چو در شاهوار
چون باز یافت باز ره جست جو گرفت

[Dostun güzelliğinin zikri dünyayı kuşattı. Dünya da onu kabûl etti ancak iyi yönünü. Cân o güzellikten kemâl üzerine bir nükte işitti, gönülde bir yanma zuhûr etti ve içini bir ızdırap kapladı. Senin aşkının melâmetine alışan her cân selâmetten el çekti ve fenâ yolunu seçti. O güzelliğın doğuşunun nûrlarından güneşin aydınlığını aldığı bir ışık âşikâr oldu. Kâsım toprak içinde şahlara layık inciye bulunca tekrar arayış yolunu tuttu.]¹⁷²

Âşık fenâ menziline ulaştığında ilâhî isimlerin küllî mazharı ve celâl ile cemâlin tecelligâhı olur. Maşûk her ne sıfatla tecellî etse âşığın murâdı yine o olur. Çünkü âşık kendinin âşığı ve kendi aşkının tâlibidir. Sarı Abdullah bu bağlamda varlığın tezâhürlerinin çeşitli olsa da hakikatte bir olduğunu Kâsım-ı Envâr'ın şu gazeli ile dile getirmiştir:

یار همان درد همان دل همان
غصه همان قصه مشکل همان
ناز همان حسن و جلالت همان
شوق همان گریه و حالت همان
عشوه همان شیوه همان خو همان
غمزه همان نرگس جادو همان

¹⁷² Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 74; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 101.

عشق همان زار و نزاری همان
چشم مرا گریه و زاری همان
سوز همان داغ جدایی همان
مسکنت و فقر و گدایی همان
دوست همان حسن و ملاحت همان
بر دل و جان سوز و جراحت همان
هجر همان درد مودت همان
قاسمی و داغ محبت همان

[Yâr aynı, dert aynı, kalp aynı. Dert aynı, derdin hikâyesi aynı. Nâz aynı, güzellik ve büyüklük aynı. Şevk aynı, ağlayış ve hâl aynı. İşve de şive de huy da bir. Gamze de nergis-i câdû da bir. Aşk da, dermansız ve zayıf da aynı. Gözüümün yaşı ve inilti de aynı. Yanış da aynı ayrılığın yarası da. Âcizlik de fakirlik de kölelik de bir. Dost da bir güzellik de şîrinlik de. Kalp ve rûhtaki yanma da yara da bir. Hasret de aynı aşk derdi de. Kâsimî de aşk yarası da bir.]¹⁷³

Sarı Abdullah Efendi Kâsım-ı Envâr’dan alıntılarını bazen anlatılan olayın tamamlayıcısı olarak sunar. *Mesnevî*’nin “Hz. Ömer ve Çalgıcı Hikâyesi”nde geçimini çalgıcılık ile sağlayan ve gençliğinde meşhûr bir şarkıcının yaşlanıp sesinin güzelliği kaybolduktan sonra âciz düştüğünü, ümitsizlikle Allah’a sığınıp Medine mezarlığına gidip çeng çalmasını ve sonra çengi kendine yastık yapıp orada yatmasını anlatırken şarkıcının feryatlarını Kâsım-ı Envâr’ın bu beyitleri ile anlatır:

از حدّ گذشت قصه درد نهان ما
ترسم که ناله فاش کند راز جان ما
جایی رسید ناله که از آسمان گذشت
با او بهیچ جا نرسید این فغان ما
ما گم شدیم در طلب حیّ لایموت
از سالکان ره ندهد کس نشان ما
نادیده کرد هر نفس از لطف عیبپوش
چندین جفا که دید ز ما دلستان ما
در آتش تو منتظر آب رحمتیم
ساقی بیار جام می ارغوان ما

[Gizli derdimizin hikâyesi haddi aşdı. Korkarım ki cânımızın sırrını bu inilti (feryât) ifşâ eder. Bu inilti (feryât) göğü aşan bir mertebeye erdi. Bununla birlikte figânımız hiçbir yere ulaşmadı. Ölümsüz olan Allah’ı ararken kaybolduk. Bu yolun

¹⁷³ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 340; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 255.

yolcularından başka kimse bizden bir haber vermedi. Gönlümüzü alan bizden öylesine cefâ gördü ama ayıpları örtenin lutfu ile her nefes görmezden geldi. Senin âtesinde rahmet suyunu beklemekteyiz. Ey sâkî! Getir erguvan renkli şarap kadehimizi.]¹⁷⁴

Sarı Abdullah *Mesnevî*'nin

چون شدی مَنْ كَانَ لِلَّهِ مِنْهُ
من ترا باشم که كَانَ لِلَّهِ لَهُ

[Değil mi ki hayretinden “Kim Allah için var olursa” sözüne mazhar oldun, ben de senin için “Allah onun için olur” sözüne mazhar olurum. *Mesnevî*, I, b. 1939.]

beytini şerh ederken beyitte geçen مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانَ اللَّهُ لَهُ [Kim Allah için olursa Allah da onun için olur] hadisinin kullanımına Kâsım-ı Envâr'dan örnek getirmiştir:

كَانَ لِلَّهِ كَفْتٌ وَكَانَ اللَّهُ لَهُ
وصف مستان طریقت در وله
یعنی از فانی بباش بعد ازین
خوش رو که روشن گشت ره
راه روشن شد ز فیض آفتاب
رنگ ظلمت رفت یا روی سیه

[Dedi ki: Kim Allah için olursa Allah da onun için olur. Tarikat sarhoşlarının hayret üzere ikenki nitelikleri budur. Yâni sen bundan sonra fânî ol da artık yol aydınlandığı için güzelce gidesin. Yol güneşin feyziyle aydınlandı, karanlığın rengi yahut siyah yüzü çekip gitti.]¹⁷⁵

VI. Sonuç

15. yüzyıl Fars şâirlerinden olan Kâsım-ı Envâr, yaşadığı dönemde kurduğu siyasal ilişkiler ve irtibatta olduğu sûfiler dolayısıyla hem adından söz ettirmiş hem de edebiyat tarihinde kendisine yer bulmuş bir isimdir. Kendisinden sonra vahdet, hakikat-i muhammediyye, kutub ve kâmil insan gibi konular etrafında içerik kazanan ve lirik bir tarzda kaleme aldığı gazelleri ile geniş bir etki alanının doğmasına vesile olan Kâsım-ı Envâr, Türk edebiyatı çalışmalarında da bu yönleriyle öne çıkarılmıştır. 17. yüzyılın çok yönlü bir kişiliğe sahip müelliflerinden Sarı Abdullah Efendi farklı tasavvufî tavırlar ile

¹⁷⁴ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 74; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 20.

¹⁷⁵ Sarı Abdullah *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, III, 530; Kâsım-ı Envâr, *Külliyât*, s. 280.

irtibat kurmuş bir şârih olarak *Mesnevî*'nin 1465-3857 beyit aralıklarını ele alırken özellikle şerhinin üçüncü cildinde yoğun bir şekilde Kâsım-ı Envâr'ın şiirlerine yer vermiş, bu durum *Mesnevî*'nin muhtevâsı ile Kâsım-ı Envâr'ın şiirleri arasında bir kaynak alışverişi üretmiştir. Tespitlerimize göre Sarı Abdullah Efendi *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*'nin seksen kadar yerinde (kırk beş kadarı üçüncü ciltte olmak üzere) Kâsım-ı Envâr'ı ismen anmakta ve çoğunlukla gazel düzeyinde şiirlerine yer vermektedir. Böylelikle Kâsım-ı Envâr Sarı Abdullah Efendi'nin şerhinde gerek üslûp gerekse *Mesnevî* ile kurduğu ilişkiler bağlamında farklı bir okuma etkinliğine konu olmaktadır. Sarı Abdullah Efendi şerhinin yaygın olarak okunma niteliği dikkate alındığında onun Kâsım-ı Envâr'ın edebî hafızada canlı kalmasına katkı sağladığı düşünülebilir. Bu yönüyle Sarı Abdullah'ın *Mesnevî* şerhi Türk edebiyatı tarihi açısından Kâsım-ı Envâr'ın tasavvufî kişiliği ve edebî mirâsının farklı bir etki alanını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri: Nefehâtü'l-üns* (trc. ve şrh. Lâmiî Çelebi / haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara) (1995), İstanbul: Marifet Yayınları.
- Abdülmeccid Hânî, *Hadâiku'l-verdiyye [Nakşî Şeyhleri]* (trc. Mehmet Emin Fidan) (2011), İstanbul: Semerkand.
- AKA, İsmail, *Mirza Şâhruh ve Zamanı (1405-1447)* (1994), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AKA, İsmail, "Şâhruh", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahruh> (22.08.2019).
- AKA, İsmail, *Timur ve Devleti* (2017), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AKÜN, Ömer Faruk, "Sarı Abdullah", *İslam Ansiklopedisi* (t.y.), İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, X, 216-220.
- ALAN, Hayrünnisa, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular* (2007), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis I (Giriş ve Metin)* (haz. Kemal Eraslan) (2001), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe min-şemâyimi'l-fütüvve I: Metin* (haz. Kemal Eraslan) (1996), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ALPARSLAN, Ali, "Baysungur, Gıyâseddîn", *DİA* <https://islamansiklopedisi.org.tr/baysungur-giyaseddin> (22.08.2019).
- ATEŞ, Ahmet, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I* (1968), İstanbul: MEB Yayınları.
- AYTEKİN, Ülker, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi* (Doktora Tezi, 2002), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AZAMAT, Nihat, "Sarı Abdullah Efendi", *DİA* <https://islamansiklopedisi.org.tr/sari-abdullah-efendi> (04.08.19).
- BABİNGER, Franz - Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet* (çev. Ragıp Hulusi/haz. Mehmet Kanar) (1996), İstanbul: İnsan Yayınları.
- BARTHOLD, Wilhelm, *Uluğ Beg ve Zamanı* (çev. İsmail Aka) (2015), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BASHİR, Shahzad, *Fazlullâh Esterâbâdî ve Hurûfîlik* (çev. Ahmet Tunç Şen) (2013), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- BROWNE, E. G., *A Literary History of Persia* (1951), Cambridge: Cambridge University, I-IV.
- ÇAĞLAR, Ali İhsan, *15. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Nakşîliğin Sosyo-ekonomik Yapısı: Hâce Ahrâr ve Dönemi (1450-1490)* (Doktora tezi, 2015), Hacettepe Üniversitesi SBE.
- ÇAKMAKTAŞ, Büşra, *Sarı Abdullah Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora tezi, 2017), Sakarya Üniversitesi SBE.
- DAFTARY, Farhad, "Halîlullâh-ı Kirmânî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halilullah-i-kirmani> (23.08.2019).
- Devletşâh, *Şâir Tezkireleri* (trc. Necâti Lugal) (2011), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Emir Kemâleddîn Hüseyin Gâzürgâhî, *Mecâlisü'l-uşşâk: Tezkire-i Urefâ* (haz. Gulamrızâ Tabâtabâi Mecd) (1375/1996), Tahran: İntişârât-ı Zerrîn.
- ER, Şaban, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri* (2015), İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları.
- ERÜNSAL, İsmail E., *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahmân el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışk'ı* (2003), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu* (1973), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Dîvân Şiiri XV-XVI. Yüzyıllar* (1954), İstanbul: Varlık Yayınları.
- de Groot, Alexander H., "Halil Paşa, Kayserili", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halil-pasa-kayserili> (04.08.19)
- Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih* (trc. Mürsel Öztürk) (2006), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İNAN, Abdülkâdir, "Gûr-i Emîr Türbesi'nde Timur'un ve Ahfâdının Mezar Kitâbeleri", *TTK Belleten* (1960), XXIV /93-94, 139-169.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, "Kâsım-ı Envâr", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasim-i-envar> (28.03.2019).
- Kâsım-ı Envâr, *Die Ghaselen des Qasem Anwar: In der Überlieferung der Handschrift in der Mamier-Kulturstiftung: Dîvân-ı Gazeliyat* (haz. Khosro Kiyarad / trc. Sarah Kiyarad) (2015), Wiesbaden: Harrassowitz.
- KEFELİ, Hüseyin, *Râznâme* (haz. İ. Hakkı Aksoyak) (2004), Harvard: Harvard University.
- KILIÇ, Mahmud Erol, "Ni'metullâh-ı Velî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nimetullah-i-veli> (20.08.2019).
- Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr* (tsh. Saîd Nefîsî) (1337/1958), Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâî.
- Lâmîi Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-üns* (1270), İstanbul: Dârü't-Tibâi'l-Âmire.
- MÂCİT, Muhsin, "Kâsım-ı Envâr", <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com> (25.04.2019).
- Mecmua der-Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmânî: Risâle Abdürrezzâk Kirmânî, Faslı ez-Câmi' Müfîdî, Risâle Abdülazîz Vâizî* (tsh. Jean Aubin) (1361/1982), Tahran: Encümen-i İrân-ı Şinâsî-yi Fransa.
- Mîrhând, *Ravzatü's-safâ* (haz. Abbas Zeryâb), İntişârât-ı İlmî: Tahran 1338/1959, I-II.
- MOSTAFAVÎ, Moharram, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddîn-i Kirmânî ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri* (2016), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Muhammed Neşâtî Şîrâzî, *Tezkire-i Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî* (tsh. Dâvûd Behlûlî), Neşr-i Edyân: Kum 1389/2011.

- Müstakimzâde Süleyman Saâdeddîn, “Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye”, *Bayrâmî Melâmiliğine Dâir Melâmet Risâleleri* (haz. Abdurrezzak Tek) (2007), Bursa: Emin Yayınlar, s. 213-342.
- Nevâî, Abdülhüseyn, *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü’s-siyer* (1379/2000), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî.
- Nüreddîn Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü’l-iüns min-hadarâti’l-kuds* (haz. Mahmûd Âbidî) (1386/2007), Tahran: İntişârât-ı Suhen.
- Nûrullah Şüşterî, *Mecâlisü’l-mü’minîn* (1365/1967), Tahran: Kitabfürûş-ı İslâmiyye, I-II.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûflik: Kalenderler XVI-XVII. Yüzyıllar* (2016), İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OWENS, G.M. Meredith, “The Turkish Verses of Qâsim al-Anvâr”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1962), XXV (1): 155-161.
- ÖNGÖREN, Reşat “Safiyyüddîn-i Erdebilî”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safiyyuddin-i-erdebili> (20.08.2019).
- ÖNGÖREN, Reşat, “Safeviyye”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviyye> (10.06.2019).
- ÖZER, Zübeyde, *Cevheretü’l-bidâye ve Dürretü’n-nihâye: Metin-İnceleme-Sözlük; Cilt I* (Doktora tezi, 2015), İstanbul Üniversitesi SBE.
- ÖZTÜRK, Funda, *Sarı Abdullah Efendi, Nasîhatü’l-mülûk Terğîbün li-hüsni’s-sülûk (110a-218b): İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin* (Yüksek Lisans Tezi, 2018), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE.
- Rızâ Kulıhan Hidâyet, *Mecmau’l-fusahâ* (haz. Muzâhir Musaffâ) (1382/2003), Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, I-VI.
- Rızâ Kulıhan Hidâyet, *Riyâzü’l-ârifîn* (haz. Mihr Ali Gürgânî) (1344/1966), Tahran: Kitâbfurûş-ı Mahmûdî.
- SAFÂ, Zebidullâh, *Târîh-i Edebiyât der-İrân* (1364), Tahran: İntişârât-ı Firdevsî, I-V/3.
- Safiyyüddîn Ali, *Reşehât-ı Aynü’l-hayât* (trc. İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî) (1291), y.y. : y.y.
- Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi: Mecmuatü’t-Tevârîhi’l-Mevleviyye* (haz. Cem Zorlu) (2003), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* (1287), Tasvîr-i Efkâr Matbaası, I-V.

- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde ve'l-meâd* (1288), İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- ŞAH, Serap, *Safvetü's-safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri* (Doktora Tezi, 2007), Marmara Üniversitesi SBE, I-II.
- SAVORY, Roger, "Kâsım-ı Anwâr", *Encyclopaedia of Islam* (1997), Leiden: E.j. Brill, IV, 721-722.
- Semerkandî, Muhammed b. Burhâneddîn, *Silsiletü'l-ârifîn ve Tezkiretü's-siddîkîn* (tsh. İhsânullân Şükrullâhî) (1388/2009), Tahran: Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî.
- TAN, M. Nedim, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı* (Doktora tezi, 2013), Marmara Üniversitesi SBE.
- TAN, M. Nedim, "Minhâcü'l-Fukarâ'nın Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2015/2), XXXVI, s. 31-49.
- Tezkiretü'ş-şuarâ-i Devletşâh Semerkandî* (thk. Muhammed Abbâsî) (1337/1959), Tahran: Kitâbfurûş-i Bârânî.
- TOSUN, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII. Asırlar]*(2007), İstanbul: İnsan Yayınları..
- USLUER, Fatih, *Hurûfîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (2009), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- YÂRŞÂTIR, İhsân, *Şi'r-i Fârisî der-Ahd-i Şâhruh* (1334), Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- YILDIZ, Abdülvahhab, *Ahmed-i Câmî Nâmekî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (2013), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- YÜKSEL, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi* (2009), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ZERRİNKUB, Abdülhüseyn, *Donbâle-i Cüstücû der-Tasavvuf-i İrân* (1389/2010), Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr.

“LITERARY LEGACY OF QASEM ANWAR AND HIS INFLUENCE TO CLASSICAL
TURKISH LITERATURE: THE CASE OF SARI ABDULLAH EFENDI”

Abstract

Qasem Anwar (d. 837/1433) is a sufi poet who lived in Gīlān, Harat, Samarkand and Khurāsān under the rule of Shahruh (r. 1405-1447), son of Timur (r. 1370-1405). It is understood from the sources provided information about his life that he was one of disciples and khalifes of Shaykh Sadr al-Din Ardabilī (d. 794/1392). Having close relations with other sufi environments of his time such as Kalandariyya, Ni‘mat-Allāhiyya, and Naqshbandiyya, Qasem Anwar occasionally prosecuted by the political authority because of those relations, but he managed to appeal to the large disciple circles, including the high-ranking bureaucrats with his charming manners and amatory poems in the cities where he visited. Qasem Anwar is a poet who also has impact on the history of Turkish literature with his colorful personality and poems. Sari Abdullah Efendi, one of the Malāmī authors of the 17th century, frequently refers to the poems of Qasem Anwar in his Masnavi commentary called Jawāhir-i Bawāhir-i Masnavi. In this article, we aim to investigate the sources of his life, his biography, works and the period he lived, in order to reveal Qasem Anwar’s literary identity as an influential figure in Turkish literature. In addition, we try to draw attention to the relationship that established by Sari Abdullah Efendi, as a reader of Qasem Anwar, between Masnavi and Qasem’s Dīrwān in his Masnavi commentary.

Keywords

Qasem Anwar, Sari Abdullah Efendi, Jawāhir-i Bawāhir-i Masnavi, Masnavi Commentary.

DIYARBAKIRLI HÂMÎ'NİN MANZUM BİR
SEYAHATNAMESİ YAHUT LÂLE DEVRİ'NDE ÂBÂD
İSTANBUL HÂRİCİNDEKİ YABANÂBÂD'

Abdulmuttalip İPEK**

ÖZET

Osmanlı tarihinde çoğunlukla “inkıraz devri” olarak adlandırılan ve özellikle göz kamaştırıcı 12 yıllık bir dönemi (Lâle Devri 1718-1730) de içerisinde barındıran XVIII. yüzyıl, Osmanlı siyasi tarihi açısından olduğu kadar edebiyat, kültür ve sanat tarihi açısından da önem arz eder. Lâle Devri kitabesinin arkasından bakan hülyalı gözlerle renkli ve parlak bir ziya; gönüllere şeok ve eğlence bahşeden bu dönem, hakikatte Türk medeniyetinin hazan mevsimidir.

Bu yüzyıl şairlerinden olan Hâmî-i Âmidî (1679-1747), hâmîsi Abdullah Paşa'nın azli ve Sultan III. Ahmed'in Patrona İsyanı ile tahttan indirilerek I. Mahmud'un cülûsu hengâmındaki karışıklıklardan ötürü 1731 senesinde doğduğu şehre geri dönmüştür. Ancak bu yolculuk son derece meşakkatli geçmiş, şairin beraberindeki arkadaşlarından bazıları taun (veba) hastalığına yakalanarak vefat etmiş, haydut korkusuyla gözüne uyku girmemiş, can havliyle şair, İslam diyarında koca zimmilere “cânım, Serkis'im, rûh-ı revânım” demek zorunda kalmıştır.

Şair Hâmî'nin, Üsküdar'dan Diyarbakır'a olan yolculuğunu canlı tablolarla resmettiği manzum seyahatnamesi; tarihî açıdan bizlere bir dönem okuması sunması bakımından son derece dikkat çekicidir. Seyahatname, bir şairin kaleminden çıkmış olması ve edebî bir nazım şekli olan mesnevî biçimiyle yazılmış olması dolağıyla şiirsel ifadeler içerdiği kadar, Üsküdar'dan Diyarbakır'a yapılan bir yolculuk esnasında cereyan eden hadiseleri dile getirdiği için XVIII. yüzyıla ilişkin tarihî bilgiler de içermektedir.

Bu çalışmada, ele alınan manzumenin edebî bir tür olarak değerlendirilmesi yapılmış, manzumenin şairi Hâmî-i Âmidî ve Divan'ı hakkında bilgiler verilerek Hâmî'nin bu manzumeyi yazmaktaki muradını ifade eden beyitler yorumlanmaya çalışılmıştır. Şair Hâmî'nin Üsküdar-Diyarbakır sergüzeştinin hikâyesini takip için ayrıca 266 beyitlik manzumenin transkripsiyonlu metni yazının sonuna ilave olunmuştur.

Anahtar Kelimeler

Diyarbakırlı Hâmî (Hâmî-i Âmidî), manzum seyahatname, XVIII. yy., Lâle Devri, vebâ.

* Makalenin geliş tarihi: 17.04.2020 / Kabul tarihi: 18.05.2020

** Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. / abdulmuttalipek@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0002-6437-439X>)

GİRİŞ

Sosyal ve beşerî bilimlerin iki önemli şubesi olan edebiyat ve tarih, daimî bir etkileşim içerisindeyler. Bir taraftan sanat ve sanatçının hâmîsi konumunda olan devlet otoritesi ile tarih sahnesinde cereyan eden hadiseler edebî hayata yön verirken; öte taraftan tarihî kişi, olay ve olgular edebî metinlere konu bakımından kaynaklık etmekte ve dolayısıyla tarih bilimi, gayriresmî tarih yazıcılığında edebî metinlerden istifade etmektedir. Tarihî yapıların (han, hamam, cami, köşk vs.) inşasına düşülen manzum tarihlerden, yapılan gaza, sefer ve fetihlerin anlatıldığı metinlere; padişah çocuklarının doğum ve sünnet, kızlarının ise düğün merasimleri dolayısıyla yazılan ve dönemin eğlence hayatını renkli tablolarla gözler önüne seren sûr-nâmelerden, bir şehrin güzellikleri ve güzelleri hakkında önemli bilgiler sunan şehir-engîzlere ve daha pek çok nazım türüne varıncaya kadar edebiyat sahasında vücuda getirilmiş metinlerin tarihe çeşitli cephelerden ışık tuttuğu bir gerçektir. Gelecekte “seyahatname” olarak bilinen tür de sunmuş olduğu bilgiler dolayısıyla tarihe kaynaklık etmesi açısından önemlidir. “Arapça ‘gezme, gezi’ anlamındaki seyâhat ile (aslî siyâhat) Farsça nâme (risâle, mektup) kelimelerinden oluşan seyâhat-nâme ‘gezi mektubu, gezi eseri’ mânâsına gelir. Buna Fars edebiyatında sefer-nâme adı da verilir. Arap edebiyatında ‘seyahat’ ve ‘seyahatnâme’ anlamında daha çok rihle kelimesi kullanılır.”¹ Bazı kaynaklar ise “rihle yahut rihle”nin ilim tahsil etmek maksadıyla yapılan seyahatlara verilen isim olduğunu söyleyerek seyahat amacına göre bir ayrıma gitmektedir. “Seyyâhların gittikleri yerlerde ilgilerini çeken hemen her konuyu dile getirmeleri, seyâhat-nâmelerin sosyal, kültürel, dinî, tarihî vb. birçok konuyla ilgili birer ansiklopedi (kısmen katalog ve rehber) kimliğine bürünmesine neden olmuştur.”² Söz konusu özelliği dolayısıyla seyahatname bir hatırat türü olarak değerlendirilmiş, biyografik yahut otobiyografik sahada yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Bu yönüyle “hatıra türü sergüzeşt-nâmeler ile seyâhat-nâmeler arasında büyük yakınlık bulunmaktadır. Zira sergüzeşt-nâmelerde şairler sürgün, esaret ya da meslek icâbı gittikleri

¹ Hüseyin Yazıcı, “Seyahatnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37, Ankara 2009, 9.

² Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 290.

şehirlerde yaşadıklarını anlatırken söz konusu şehrin coğrafi, mimarî, tabii vd. özellikleriyle ilgili şiirin izin verdiği ölçüde bilgiler aktarmışlardır.”³

Türk edebiyatında seyahatname türünde kaleme alınmış önemli eserler mevcuttur.⁴ Seyahatname türünün ilk akla gelen ve en çok beğenilen örneği Evliyâ Çelebi (1611-1682)'nin seyahatnamesi başta olmak üzere bu türde kaleme alınmış olan eserlerin Türk ilim dünyasına, kültür ve tarihine kaynaklık ettiği aşikârdır.

Bu makalenin konusunu teşkil eden manzume de tür olarak bir seyahatname olmakla birlikte söz konusu seyahatnameyi sadece şair Hâmî'nin İstanbul'dan memleketine olan yolculuğunun şiirsel bir ifadesi olarak görmek doğru olmaz. Zira bu tür bir yaklaşım, bizi söz konusu seyahatnameden hareketle dönem, devir yahut muhit okuması yapmamıza imkân tanıyan tarihsel yönü hakkında tahlil etmekten alıkoyacaktır. Ayrıca edebî bir tür olarak bakıldığında bu metin, bir taraftan İstanbul'dan Diyarbakır'a yapılan bir yolculuk serencamı olması bakımından seyahatname hususiyeti göstermekle birlikte öte taraftan manzum bir "arîza" (arzu-hâl) hususiyeti de taşımaktadır. Ancak Üsküdar'dan Diyarbakır'a yapılan meşakkatli yolculuğu, pek çok ayrıntıyı ihtiva edecek şekilde anlatması yönüyle makale boyunca işlenen metnin, tür olarak bir seyahatname olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

1. Hâmî-i Âmidî (d.1679 / öl.1747) ve Divan'ı

1.1. Hâmî-i Âmidî: Bu çalışmanın konusunu teşkil eden manzume, divan şairlerinden Diyarbakırlı Hâmî (Hâmî-i Âmidî)'ye aittir. Hâmî hakkında dönemin tezkirelerinin verdiği bilgiler sınırlı ve yetersizdir.⁵ Şairin gerek hayatı gerek edebî kişiliği hakkında en ayrıntılı bilgiyi Ali Emîrî Efendi (1857-

³ Haluk Gökalp, *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kesit Yayınları, İstanbul 2011, 429.

⁴ Seyahatname türünün Türk edebiyatındaki tarihî seyrini ele almak bu çalışmanın sınırlarını ve amacını aşacağından bu hususta şu kaynaklara bakmak yararlı olacaktır: Sedat Maden, "Türk Edebiyatında Seyahatnameler ve Gezi Yazıları", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 37, Erzurum 2008, 147-158; Lokman Turan, "Türk Edebiyatında Seyahatnameler", *Ekev Akademi Dergisi*, 1/1, Kasım 1997, 253-259; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998, 157.

⁵ Ali Emîrî Efendi, Hâmî-i Âmidî hakkında dönemin tezkirelerinde yeterli bilgiye yer verilmemiş olmasını hayretle karşılamakta, "melikü'ş-şu'arâ, mucize edalı Nâbî'nin

1924), “*Tezkire-i Şu’arâ-yı Âmid*”⁶ de vermektedir. Buna göre asıl ismi Ahmed olan şair 1090/1679’da dünyaya gelmiş, İbrâhim Hâsim-i Âmidî’den yüksek ilimler (sarf, nahiv, belâgat, mantık, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm vs.) ile çeşitli hat inceliklerini; Hâfız Bulak Âgâh-ı Semerkandî-i Âmidî’den ise bazı fenlere ilişkin dersler talim etmiştir. 1121/1710’da Sadâret kethüdâsı Muhsinzâde Abdullah Paşa’ya intisap ederek divan kâtibi olmuştur. 1129/1717’de Köprülüzâde Hacı Abdullah Paşa’nın Diyarbakır valiliğine tayin olunması üzerine, Paşa’nın divan kitabetine tayin olunarak memleketi Diyarbakır’a gitmiştir. Hâmî-i Âmidî daha sonraki yıllarda yegâne hâmîsi Köprülüzâde Hacı Abdullah Paşa’nın yanından ayrılmamış; Van Kalesi muhafızlarının halka zulmetmesi dolayısıyla zulmü sonlandırmak üzere görevlendirilen Paşa ile birlikte 1130/1718’de Van’a gitmiş, Van’da asayiş temin edildikten sonra ise

seçkin bir kıt’a ile onu övmesine karşılık, ondan yirmi sene sonra yazılan tezkirelerin böyle kıymet sahibi bir şairden bahsetmemelerinin mazeret sayılamayacağını bildirmektedir. (bk. Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu’arâ-yı Âmid*, Matbaa-i Âmidî, Dersâdet 1328, I, 188.) Öyle ki Diyarbakırlı Hâmî hakkında Silâhdârzâde ve Şefkat tezkirelerinde örnek şiirlere varıncaya kadar tümüyle birbirinin aynı bilgiler nakledilmiş, Seyrekzâde Tezkiresi’nde ise hayatı/şahsiyeti hakkında tek bir satır bilgiye yer verilmeyip sadece “mecmû’a-i eş’ârından” 1 beyit “intihâb olunmuş”tur. Aşağıda künyesi verilmiş kaynaklarda ise büyük oranda Ali Emîrî’nin *Tezkire-i Şu’arâ-yı Âmid*’de verdiği bilgilerle aynı ve birkaç satırdan ibaret malumat yer almaktadır. Hâmî-i Âmidî hakkında bilgi için bk. Silâhdârzâde Mehmed Emin, *Tezkire-i Silâhdârzâde*, (haz. Furkan Öztürk), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2018, 92-102; Şefkat-i Bağdâdî, *Şefkat Tezkiresi (Tezkire-i Şu’arâ-yı Şefkat-i Bağdâdî)*, (haz. Filiz Kılıç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2017, 86-97; Seyrekzâde Mehmed Âsim, *Zeyl-i Zübdetü’l-Eş’âr*, (haz. Ali Osman Coşkun), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2019, 47-48; Esad Mehmed Efendi, *Bâğçe-i Safâ-endlüz*, (haz. Rıza Oğraş), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2018, 111-112; Muallim Nâci, *Esâmî*, İstanbul 1308, 110-111; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2, (haz. Nuri Akbayar/yeni yazıya akt. Seyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, 596; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü’l-A’lâm*, 3, İstanbul 1308, 1918; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2, İstanbul 1333, 139-140; Sadık Erdem, *Râmîz ve Âdâb-ı Zura’fâ’sı*, (İnceleme-Tenkritli Metin-İndeks-Sözlük), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994, 72; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 1, (haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, 186-187; Fatîn Davud, *Fatîn Tezkiresi (Hâtîmetü’l-Eş’âr)*, (haz. Ömer Çiftçi), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2017, 84-85; Fâik Reşad, *Eslâf*, 2, İstanbul 1312, 129-134; Ali Emîrî Efendi, *Esâmî-i Şu’arâ-yı Âmid*, (haz. Galip Güner-Nurhan Güner), Anıl Matbaacılık, Ankara 2003, 16; Halûk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, 181.

⁶ Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu’arâ-yı Âmid*, Matbaa-i Âmidî, Dersâdet 1328, I, 187-209.

1132/1720'de Erzurum'a geçmiştir. Burada bulunduğu 3 yıl zarfında Hâmî, Erzurum şairleri ve edipleri ile sohbet meclislerinde bulunmuş, şiirler söyleyerek dönemin edip ve şairlerinin dikkatini celp etmiştir. 1136/1724'te Abdullah Paşa İran'a serasker tayin edilmiş, Tebriz'in fethinde önemli rol oynamıştır. Beraberinde götürdüğü Hâmî'nin de efendisine yardım maksadıyla yerine getirmiş olduğu hizmetler dolayısıyla pâyesi 1137/1725'te "hâcegânlık" a yükseltilmiştir. Hâmî'nin burada gösterdiği yararlılık üzerine hâmîsi Abdullah Paşa, onu o denli nimetlere gark etmiştir ki Hâmî-i Âmidî bir daha dünyada hiç ihtiyaç yüzü görmeyecek mertebede ihsan ve nimetlere nâil olmuştur. 1138/1726'da Abdullah Paşa'nın İran seraskerliğinden azledilmesi üzerine Hâmî Efendi de memuriyetten elini eteğini çekerek Paşa'nın kendisine ihsan eylediği sayısız hediye ile Diyarbakır'a dönüp orada büyük bir ev ile şehir dışında Dicle Nehri üzerinde bir köşk yaptırmakla meşgul olmuştur.⁷

1143/1731'de tekrar Dersâdet'e (İstanbul) gitmiş, o esnada Sultan III. Ahmed'in tahttan indirilerek yerine Sultan I. Mahmud'un cülusunun gerçekleşmesi ve cereyan eden bazı olumsuz hadiseler dolayısıyla bu karışık ortamdan rahatsızlık duymuş ve Abdullah Paşa'nın kardeşi Köprülüzâde Nu'mân Paşa'nın oğlu Hâfız Ahmed Paşa'nın vezir oluşunu bir kasideyle tebrik ederek memleketine dönme arzusunu bildirmiştir. Arzusu kabul olunan şair, on iki sene kadar memleketinin "şu'arâ ve urefâsıyla imrâr-ı hayât-ı şâ'irâne" eylemiş; 1156/1743 senesinde bazı eski dostlarının daveti üzerine Erzurum'a gitmiştir. Altı ay kadar orada ikâmet edip, Erzurum ileri gelenlerinin çokça ihsan ve hediyelerine nâil olduktan sonra memleketi Diyarbakır'a geri dönmüştür. Diyarbakır'a dönüşünden altı ay kadar sonra Rakka Valisi Ahmed Paşa "Erzurum muhafızı ve şark ser-askeri" tayin olunarak Diyarbakır'a gelince 1157/1744 senesinde Hâmî Efendi'yi de beraberinde Erzurum'a götürmüştür. Ömrünün son günlerinde ise Diyarbakır'a iki saat mesafedeki Fâre Karyesi'nin "mukâta'a"⁸ sını temlik olunmuş; memleketinde ibadet, ilim ve ir-

⁷ Dicle Nehri'ne hâkim bir tepe üzerinde yer alan; ancak günümüzde birçok bölümü yıkılmış bu köşk için bk. EK, Şekil 1 ve 2.

⁸ "Lügat manası kesişmek, birbirinden kesilmek demek olan mukataa ıstılah olarak devlete ait bir varidatın bir bedel mukabilinde kiralanması yani muvakkaten temlik yerinde kullanılır." bk. Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, 578.

fanla meşgul olan şair 1160/1747 senesi başında vefat etmiştir. Mezarı Rumkapısı dışında, Abdulgafûr Lebîb Efendi ve Seyyid Muhammed Emîrî Çelebî gibi şehrin pek çok fâzıl ve ileri gelen kimselerinin medfun olduğu yerdedir.

1.2. Divan: Hâmî-i Âmidî'nin bugün için elde bulunan yegâne eseri Divan'dır. Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid'de şairin şiirlerinin Hâmî'nin vefatından sonra bazı kıymetbilir kimseler tarafından kayıt altına alındığı ve "bulunabildiği kadarı"nın toplanarak bir araya getirildiği bilgisi yer almaktadır. Tezki-redeki "bulunabildiği kadarı" ifadesinden şairin başka şiirlerinin, belki eserlerinin olduğu; ancak bir sebepten "zıya'a uğradığı" anlaşılmaktadır. Nitekim Hâmî hakkında bilgi veren kaynaklar onun 1156/1743 senesinde Erzurum'dan Diyarbakır'a dönerken eşkıya tarafından yolunun kesilerek soyulduğunu, bu "cerh ve yağma" sırasında beraberindeki kıymetli eşya ve paralarla birlikte külliyyatının da telef ve zayi olduğunu bildirmektedir.⁹ 1272/1856 senesinde Cerîde-i Havâdis Matbaası'nda basılmış olan *Divan*'da, Ali Emîrî'ye göre şöhretine halel getirecek çokça yanlışlık ve başkasına ait gazeller yer almaktadır. Kasidelerinde Nef'î ve müşâârelerde bulunduğu Nâbî, gazellerinde ise yine Nâbî ve Nedîm tesirleri görülen şairin, *Divan*'ındaki özellikle birkaç şiir şöhret kazanmıştır. Bunlar, Abdullah Paşa'nın Azerbaycan savaşları ile Tebriz'in fethini anlattığı 375 beyitlik "üzre" redifli kaside-i ile bu çalışmanın konusunu teşkil eden Giritli Tayyibî (Tîbî) Efendî'ye hitaben yazdığı 266 beyitlik manzum seyahatnamesi/arızası ve 1743 senesinde Erzurum'dan Diyarbakır'a dönerken eşkıya tarafından yolunun kesilerek nasıl soyulduğunu anlattığı 121 beyitlik "lâmiyye" kasidesidir.

Hâmî-i Âmidî Divanı'nın neşrine yönelik ilki 1998 yılında Selma Fırat ve ikincisi 2011 yılında Kadri Hüsnü Yılmaz tarafından olmak üzere iki yüksek lisans tezi hazırlanmış olup bu tezlerden ikincisi daha sonra kitap olarak basılmıştır.¹⁰

⁹ Abdülkadir Karahan, "Hâmî-i Âmidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, Ankara 1997, 458.

¹⁰ bk. Selma Fırat, *Divân-ı Hamî-i Âmidî (Tenkitli Metin-Tahlil)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Malatya 1998; Kadri Hüsnü Yılmaz, *Hâmî Ahmed (Diyarbakır) Divanı İnceleme-Metin*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011; Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, *Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Divanı*, (haz. Kadri Hüsnü Yılmaz), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2017.

2. "Arîza-i Manzûme" Metni ve Metnin Yer Aldığı Divan Nüshaları

2.1. Arîza-i Manzûme Metni: Bu yazının amacı metin neşri olmayıp manzum bir seyahatnameden hareketle, genelde XVIII. yüzyılın, özelde ise Lâle Devri'nin sosyal, siyasî ve tarihî yapısına dikkat çekerek dönem hakkında bazı tespitlerde bulunmaktır. Bununla birlikte metnin bütününe takip edilebilmesi maksadıyla söz konusu manzumenin tamamı yazının sonuna ilave edilmek istenmiş ve Hâmî-i Âmidî Divanı'nın yukarıda künyesi verilen neşirlerine müracaat edilmiştir. Ancak her iki neşirde de "Arîza-i Manzûme" metni ile ilgili pek çok beyitte gerek vezin gerek okuma ve anlamlandırma ile ilgili tereddütlerin oluşması söz konusu manzumeyi eski harfli metinlerden teyit etme ihtiyacını doğurmuş; neticede tarafımızca ortaya konan metin ile hâlihazırdaki neşirlerde çokça farklılığın olması, ayrıca bu çalışmada manzumenin yer aldığı farklı divan nüshalarının da gözden geçirilmesi doğrudan doğruya eski harfli metinlerden istifade etmeyi zorunlu hâle getirmiştir. Bu maksatla söz konusu manzume 5 divan nüshasından yararlanılarak transkribe edilmiş ve makalenin sonuna ilave olunmuştur. Metnin transkripsiyonundan maksat tenkitli metin ortaya koymak olmadığından nüsha farklılıklarına işaret edilmemiştir.

2.2. Divan Nüshaları¹¹: Hâmî'nin "manzum seyahatname yahut arzuhâl"inin yer aldığı ve bu çalışmada yararlanılan Divan nüshaları şunlardır:

2.2.1. Milli Ktp. (06 Mil Yz A 3389): Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda yer alan nüsha, 69 varak olup talik hatla yazılmıştır. Divan'da 4b-13b sayfaları arasında kayıtlı metinde, diğer nüshalardan farklı olarak herhangi bir başlık yer almamaktadır. Manzume 266 beyittir.

2.2.2. Milli Ktp. (06 Mil Yz A 10312): Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda yer alan nüsha 54+I varaktır. Latin alfabeli daktilo yazısı ile yazılmıştır. Başında: "*İslâmbol'da Çelebi Efendi'ye Ta'ârîr Olunan Ma'âbbet-nÂme üjretidür*" ibaresi yer alan manzume 265 beyit olup Divan'ın 4a-11a sayfaları arasında kayıtlıdır.

¹¹ Burada maksat bütün bir Divan'ı tanıtmak değil; ele alınan manzume dolayısıyla yararlanılan nüshalar hakkında bilgi vermektir. Bu nedenle nüshalardaki şiir sayıları, müstensih, kâğıt türü, satır sayısı, ilk beyit/son beyit gibi nüsha tavsifine ait bilgiler yer verilmeyip, sadece çalışmaya konu olan manzume hakkında bilgi verilmiştir.

2.2.3. Milli Ktp. (06 Mil Yz A 641/1): Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda yer alan nüsha I+53 varak olup yazı türü rikadır. Divan'ın 4a-11a sayfaları arasında kayıtlı manzume 264 beyittir ve "*Meânevî BerÂy-ı Şikâyet-i Devr-i Zamân ve İltimâs-ı Muââàèa-i FÂre ve BerÂy-ı Lauîfe*" başlığını taşımaktadır.

2.2.4. Milli Ktp. (06 Hk 2438): Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda yer alan bu nüsha 120 sayfadır. Rika-talik hatla yazılmış Divan'da "*èArîâa-i Manôjme*" başlığıyla yer alan manzume 266 beyit olup Divan'ın 46-58. sayfaları arasında yer almaktadır.¹²

2.2.5. Toronto Üniversitesi Nüshası (PL248 H26A17): 1272/1856 senesinde basılmış olan Divan matbu olup 137 sayfadır. Bu nüshada da söz konusu şiiir "*èArîâa-i Manôjme*" başlığını taşımaktadır. 266 beyit olan manzume Divan'ın 28-44. sayfaları arasında yer almaktadır.

3. Muhteva ve Değerlendirme

Hâmî'nin hayatı bahsinde ifade edildiği üzere devlet kademesinde önemli vazifeler ifa eden şair, hâmîsi Abdullah Paşa'nın İran seraskerliğinden azledilmesi ve o sıralarda "Patrona İsyanı" olarak anılan isyan dolayısıyla İstanbul'un karışıklık içerisinde olmasından rahatsızlık duymuştur. Bu maksatla Hâfız Ahmed Paşa'nın vezir oluşunu bir kasideyle tebrik etmiş ve memleketine dönme arzusunu dile getirmiştir. Arzusu kabul olunan Hâmî, Vezir Ahmed Paşa ve evine misafir olduğu maliye vergi halifesi Giritli Tayyibî Efendi'nin de yardımlarıyla memleketi Diyarbakır'a gitmek üzere 1144/1732'de yola revan olmuştur. Hâmî Efendi memleketinde geçireceği rahat ve sakin hayatın özlemine duyarken Diyarbakır'a gerçekleştireceği zahmetli yolculuk ona 266 beyitlik manzum bir seyahatname yazdıracaktır. Ali Emîrî, Diyarbakırlı şairlere yer verdiği tezkiresinin Hâmî bahsinde, şairin binbir zahmet ve zorlukla gerçekleştirdiği İstanbul-Diyarbakır seyahatinin; gönül alıcı sevgilinin zülfüne esir olmuş gönlü yaralı âşıklar için, arza layık oldukça dikkat çekici, garipliklerle dolu bir kitap olduğunu beyân eder: "*ÓÂmî Efendi'niñ bir ùarafdan ùÀèjnuñ teéâirÂt-ı dalecÂn-baðşÂsı, bir ùarafdan yollarıñ mehÀliki óasebiyle uàradiâi meãÀèib ve metÀèib óaúúında uènÂb-ı*

¹² Her bir sayfaya numara verilmiş olan nüsha, 47. sayfadan itibaren yanlış numaralandırılmıştır.

mübâdâ edilse esîr-i zülf-i dil-ârâ olan eâşûân-ı dil-rîşânî naôargâh-ı inti-bâhuna èarøa şâyân bir kitâb-ı âarâeîb-niâb teşkil eder.”¹³

Yahya Kemal Beyatlı ise adeta sönmüş bir meşale gibi gördüğü XVIII. asır saray ve taşrasının vaziyetine dikkat çeker ve bu yazı boyunca üzerinde durduğumuz, tarihî bir vesika mahiyetindeki manzum seyahatnameye de atıfta bulunarak şunları söyler: “Hâsılı bu devre hulyâlî gözlerle bakmayanlar, için için inkırâzı görürler. Bütûn o şevk ve o neş’e İstanbul’da, İstanbul’un da birkaç sarayında, birkaç köşkinde, birkaç vâdîsindeydi. O zaman İstanbul’a gelen Diyarbakirli şâir Hâmî’nin, Üsküdar’dan Diyarbakir’e dönüşünü musavvir, manzum seyhâhatnâmesi vardır; bir vesîkadır ki eğlenen İstanbul’un hâricinde, büyük ve geniş vatan nasıl bir yaban-âbâdmış iyi gösterir.”¹⁴

“Divan”da yer alan ve şair Hâmî’nin Üsküdar’dan Diyarbakir’a gerçekleştirdiği oldukça meşakkatli bir yolculuğu anlattığı “Arîza-i Manzûme”, mesnevi nazım şekliyle ve aruzun fe’ilâtün/fe’ilâtün/fe’ilün kalıbıyla kaleme alınmıştır. Hâmî Efendi manzum arızasına Tayyibi¹⁵ Efendi’ye tazimde bulunarak söze başlar:

1. Ey kerem-pîşe ‘azîzüm cânüm
Merdüm-i çeşm-i terüm sulţânüm

Ey kerem sahibi, azizim, canım (efendim); yaşlı (ağlayan) gözüümün bebeği, sultanım!

2. Aḡ-i vâlâ-güherüm tâc-ı serüm
Gerd-i ḡâk-i rehi kuḡl-i başarüm

Kadri pek yüce, başımın tacı kardeşim; (ey) yolunun toprağının tozu gözüme sürme olan!

3. Hem necîb ü hem edîbüm Ṫîbî
Dil-i bîmâra ṫabîbüm Ṫîbî

Hem asil, hem güzel ahlaklı Tayyibi; hasta gönle tabip olan Tayyibi!

¹³ Ali Emîrî, *a.g.e.*, 188.

¹⁴ Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 2010, 187.

¹⁵ Şiir metninde vezin zaruretiyle “Tayyibî Efendi”nin ismi “Tîbî” şeklinde okunmuştur. Kelime bazı beyitlerde “güzel koku” manası da kastolunarak iki anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.

4. T̄ib-i h̄ulq-ı ḥasenūñ fāyih̄dür
Nāf-ı müşk-i Ḥoten'e rāciḥdür

Hoş tabiatının kokusu her tarafa güzel kokular yaymaktadır; (öyle ki senin yaratılışının kokusu) Hoten (ceylanından elde edilen) miskten daha kıymetlidir.

Memduhuna övgü dolu sözlerle şiirine başlayan şairin bu kısımda sarf ettiği sözler, okuyucuda tekellüften uzak, samimî hislerin terennümü duygusu uyandırmaktadır. Her ne kadar zaman zaman mübalağalı teşbihlere başvursa da bu ifadeler gelenekte olduğu gibi memduhunun eşsiz bir makama çıkarılması maksadını taşımaz. Kardeşlik hukukuna dayanan dostluğun, şükran ve minnet dolu bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Abdülkadir Karahan bu hususta şöyle der: “Doğrusu başka birinde olsa soğuk karşılanacak ve beceri, menfaat umma uğruna bu derecede dalkavukluk anlamına gelebilecek olan misralar Hâmî’de o duyguyu uyandırmamaktadır. Üslûbundaki rahatlık, samimiyet, yumuşaklık; şairi samimiyetsiz görünmekten kurtarmaktadır.”¹⁶

Şair, her ne kadar Tayyibî Efendi’nin maddî ve manevî özelliklerini sıralamaya kalksa da onun vasıflarını anlatmak mümkün değildir:

9. Ḥāme tavşife ne kâdir anı
Ya’nî ol zât-ı kerîmü’ş-şānı

O şânı yüce zâtı, kalemin vasfetmesi mümkün mü hiç?

Bu sebepten onun gönlünün yüceliği, yaratılışının temizliği ve cömertliği gibi hususları ifade ettikten sonra Tayyibî Efendi’nin ne denli ihsanını gördüğünü minnet duyguları içerisinde beyan eder:

23. Beni müstağrak-ı iḥsān itdūñ
‘Ömrüm oldukça şenā-ḥ̄ ān itdūñ

¹⁶ Abdülkadir Karahan, “Diyarbakirli Hâmî ve Bir Kasidesi İle Bir Manzum Arızası” *Ziya Gökalp*, XI/63, Ankara 1991, 55.

* Bu çalışmada başlangıçta her bir beytin nesre çevirisinin yapılması planlanmakta idi; ancak yaklaşık 270 civarındaki beytin her birinin sadece nesre çevirisi dahi büyük bir yekûn tutacağı ve makalenin sınırlarını aşacağından sadece manzum bir seyahatname olan bu mektubun anlaşılmasını mümkün kılan ve konu itibarıyla anlatılanların kendi içerisinde bir bölüm mahiyeti arz ettiği beyitlerin nesre çevirisi yapılmıştır. Bu nedenle beyit sıralaması ardışık değildir. Aynı düşünceden hareketle özellikle manzumenin başında yer alan, “tazim ve tasvir” maksatlı kimi beyitlerin nesre çevirisi yapılırken; hadiselerin mücmelen ifade edildiği tahkiyeye dayalı kısımlarda, beyitlerin nesre çevirisinde mana da özetle ifade edilmiştir.

Beni ihsanlara gark ettin; ömrüm oldukça (senin) duacın olacağım.

24. Ben saña şıklet-i mevfür itdüm
Râhatından hademüñ dür itdüm

Ben sana çokça zahmet verdim, (üstelik) hizmetinde olanları da rahatından ettim.

Bu beyitten şair Hâmî'nin, sadece lütuf ve ihsan sahibi Tayyibî'nin yardımlarını görmekle kalmayıp aynı zamanda Diyarbakır yolculuğu öncesi Tayyibî Efendi'nin evinde misafir olarak kaldığı da anlaşılmaktadır. Şair Hâmî, ev sahibine vermiş olduğu zahmetten ötürü mahcup olmalıdır ki memduhunun ev huzurunu kaçırmamasından duyduğu rahatsızlığı anlatmaya devam ederek kerem sahibi o zâttan özür diler:

25. Beytü'l-aḫzāna dönüp kâşāneñ
Ḥasteler oḫası itdüm ḫāneñ

(Huzur ve saadet içerisindeki) köşkün, hüznler kulübesine döndü; evin (benim yüzümden) bakıma muhtaç hasta odası gibi oldu.

26. İderüm şafḫ-ı cemîlüñ me'mül
Eyler erbāb-ı kerem 'özri ḳabül

Senden bağışlanmamı dilerim, zira kerem sahibi kimseler özrü kabul eder (onlara özrü kabul etmek yaraşır).

Şair Hâmî, "övgü gül yapraklarını saçıp, riyasız dualarını arz eyledikten sonra" Tayyibî Efendi'nin hatırını sorarak cümle iyilik, huzur ve mutluluğun onunla olmasını niyaz eder:

40. İderüz ey aḫ-i 'ālî-miḫdār
Ṭab'-ı nâzük-terüñi istifsār

Ey pek kıymetli kardeşim! O çok nâzik hâtırını sual ederiz.

41. Nicedür ṭab'-ı leṭāfet-eşerüñ
Nicedür ḫâṭır-ı gül-berg-i terüñ

O zarafet timsali vücudun, taze gül yaprağı gibi olan gönliün nasıldır?

42. Dü-cihānda seni mesrür ide Ḥaḳ
Ḥâṭruñ daḡdaḡadan dür ide Ḥaḳ

Allah, seni iki cihanda da mesut ve bahtiyar etsin; gönlünü cümle sıkıntılardan uzak kılsın!

43. Neyyir-i bahtuñı tãbãn ide Hãk
Evc-i rifatde dıraḥşãn ide Hãk

Allah talihinin güneşini (dâima) parlak kılsın; en yüksek makamlarda ziyadar eylesin!

Hâmî-i Âmidî, Tayyibî Efendi'ye olan minnet duygularını yer yer yine-ler. Örneğin daha evvel evinde kalmış olmasından dolayı verdiği sıkıntıdan ötürü mahcubiyetini dile getiren şair bu kez meramını anlatmaya başlamadan hemen önce ömrü boyunca Tayyibî Efendi'nin iyiliklerini unutamayacağını tekrarlayarak 49. beyitten itibaren İstanbul'dan ayrılış hikâyesini anlatmaya başlar:

46. Kerem ü luḥfuñı ey yâr-i şadîk
'Ömrüm oldukça unutmam taḥķîk

Ey özü sözü bir olan sadık dost! Şüphesiz, ömrüm boyunca senin ihsan ve lütuflarını unutamam.

47. İtdigüm şıklete ḥâlâ ḥacilüm
Bil ki maḥşerde bile münfa'îlüm

Verdiğim rahatsızlıktan ötürü hâlâ mahcubum. Bil ki kıyamette dahi bu mahcubiyeti hissedeceğim.

48. Ey qarındaş-ı celîlü'l-ḳadrüm
Merhem-i luḥfı şifâ-yı şadrum

Ey kadri ve mertebesi çok yüce olan kardeşim! Lütfunun merhemi gönlüme şifa olan dostum!

49. Ben Sitãnbul'ı bıraḳdum pür-şür
İzṭrãb üzre mişãl-i tennür

Ben fitne ve karışıklık içerisindeki İstanbul'u ateş ocağı gibi ızdırıp içerisinde bıraktım (oradan ayrıldım).

Şair, Patrona Halil isyanının neden olduğu, İstanbul'un ve sarayın kaos ortamına dikkat çekmektedir. Zira Hâmî 1143/1731 senesinde tekrar İstanbul'a geldiğinde burada Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid müellifi Ali Emîrî

Efendi'nin ifadesiyle "ba'zı vukû'ât-ı acîbe"¹⁷ cereyan etmekte, yönetimde ise değişim rüzgârları esmektedir. Saraydaki duruma bakıldığında Sultan III. Ahmet tahttan indirilmiş yerine Sultan I. Mahmud tahta çıkmıştır. Asilerin devlet idaresinde söz sahibi olma arzuları, kendilerini vüzerâ ve vükelâ sınıfıyla eşit görmeleri, tazyik ve tehditlerle atamalar yaptırarak zeamet, tımar ve tevliyet işlerine müdâhil olmaları Sultan I. Mahmud ve hükûmetini rahatsız etmiş; bir tertip ile isyan elebaşları olan "Patrona Halil", "Muslu Beşe" ve "yeniçeri ağası" başta olmak üzere ileri gelen on sekiz zorbanın ölüsü "Bâb-ı Hümâyûn" karşısındaki "III. Ahmed Çeşmesi"nin önüne bırakılmıştır. Ancak Patrona ve avanesi bu şekilde ortadan kaldırıldıktan yaklaşık iki ay sonra, fırsat kollayan zorbaların bakiyyesi katledilenlerin kanlarını talep etmek için çarşı, pazar ve bedesteni yağmalayarak ikinci bir ihtilal çıkarmak üzere ittifak etmiş; "Vezir-i Azam Kaba Kulak İbrahim Paşa"nın süratle hareket edip derhal sancağ-ı şerifi çıkararak saraydaki eli silah tutan baltacı, bostancı, hademe ve cebecileri sancağ-ı şerif altında toplamak suretiyle asilerin üzerine gitmesiyle isyancıların bir kısmı katledilmiş, mukavemet edemeyenler ise kaçmışlardır. Böylece isyanı bastıran Sultan I. Mahmud idaresi bundan sonra İran ve Irak cephelerinde cereyan eden olaylara yoğunlaşmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla İstanbul, şair Hâmî'nin de ifade ettiği üzere fitne ve karışıklık içerisinde.¹⁸

50. Dūzah-āsâ olup od deryası

Müş'ir olmuşdı vukûdü'n-nâsı

(İstanbul)'un o ateşten denizi cehennem gibi olup, halkın nasıl yanıp tutuştuğunu (nasıl sıkıntı içerisinde olduklarını) göstermekteydi.

Hâmî "dîgerkâm" bir bir eda ile "bize olan oldu" diyerek, İstanbul'dan ayrılmadan evvel kendisini misafir eden Tayyibî Efendi'yi ve hane halkını tek tek sormayı ihmal etmez:

51. Bize oldı olan ey kân-ı kerem

¹⁷ Ali Emîrî, *a.g.e.*, 192.

¹⁸ XVIII. yüzyılın genel görünümü, Patrona Halil isyanı, Sultan III. Ahmed'in halli ve Sultan I. Mahmud'un cülusunu takip eden hadiseler için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, V, İstanbul ty., 204-235; Ahmet Refik (Altınay), *Lâle Devri*, Pınar Yayınları, İstanbul ty.; M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1958; Mustafa Armağan, *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Sizededür fikr ü hayâlüm her dem

Ey çokça kerem sahibi! Bize olan oldu artık aklım, fikrim hep sizdedir.

52 ve 54. beyitler arasında haremın, hane halkının cümlesinin ve görüş-tüğü dostların hâl ve hatırını sorar. "Allah bir dem bile acı çektirmesin" diye niyazda bulunarak sağlık ve afiyette olduklarına dair haberleri lütfedip kendisine yazmasını ister. Az önce: "Bize olan oldu artık aklım, fikrim hep sizdedir" diyen şair 56. beyitten itibaren paşanın evinden ayrıldıktan sonraki yolculuğunu ve bu yolculuk esnasında başına gelen hadiseleri anlatmaya başlar. Dolayısıyla bu manzum arıza (arzu-hâl) yahut seyahatnamenin yazılmasına sebep olan "olaylar zinciri" henüz başlamaktadır.

56. Siyyemâ hâl-i dil-i zârundan
Getürüp yâda su'âl eylersen

Özellikle hatırına getirip perişan gönlümün hâlini soracak olursan,

57. Hâneñüzden binüp itdük tek u pü
Cehd ile yolcu gerek yolda diyü

Hanenizden (ayrılarak) bineklerimize binip yolcu yolunda gerek diyerek gayretle yola revan olduk.

Hâmî'nin yolculuğu Giritli Tayyibî'nin evinden başlamaktadır. İlerleyen beyitlerden anlaşıldığına göre bu seyahat esnasında Hâmî'ye refakat eden Ali, Hasan ve yaşça diğerine göre daha küçük olan yine Ali isimli üç kişi ile altı binek hayvanı bulunmaktadır.

Modern manada bir roman türü olarak değerlendirilebilecek mesnevinin 58 ve 65. beyitlerinde anlatılanlar şöyledir: Hâmî, İstanbul'dan ayrıldıktan sonra efendisinin ayrılığında ötürü öylesine gözyaşı dökmüştür ki Akdeniz âdeta kızıla boyanmıştır. Üsküdar'a geçip ata bindiğinde günün yarısı geçip gitmiştir. Ham (idmansız ve zayıf) atları yol gitmeye zorlayınca Kartal'a vardıklarında atlar leş gibi yığılıp kalırlar. Akşam olunca soluk aldırılmayıp yola devam ederler. Konakladıkları yerde herhangi bir hastalığın olup olmadığını sorarlar. Bolu'ya kadar hastalık vardır; fakat Gerede'nin temiz olduğu haberini alırlar. Bolu'dan sonrasının temiz olduğu yani hastalık olmadığı haberini alınca Allah'a şükredip mutlu olurlar ve hastalığa yakalanıp ölmekten kurtulduklarını zannederler. Fakat hastalık belası ansızın gülererek: "Ey kara yüzlü! Kaçacak yer var mıdır, nereye kaçabilirsin?" der.

58. Fırkatūñ dökdi gözümden hūn-āb
Eyledüm Baħr-i Sefīd'i sūrḥ-āb
59. Üskūdār'a geçüp olunca süvār
Gün geçüp itdi güzer nişf-ı nehār
60. Hām atlarla çalınca pala
Düşdiler laşe-şıfat Kartal'a
61. Kesdirüp yemleri hengām-ı 'ışā
Şoluğ aldurmayup itdük sür hā
62. Konılan yirde su'āl eyleyerek
Hastelik var mı diyü söyleyerek
63. Var idi Bolu'ya dek renc eşeri
Gerede¹⁹ pāk imiş alduğ haberi
64. Şükr idüp Hālīk'a mesrūr olduk
Mevtden zann iderüz dūr olduk
65. Eyleyüp ḥande ḳazā-yı nā-gāh
Didi eyne'l-mefer²⁰ ey rüy-siyāh

66 ve 70. beyitlerde ise şairin ruh dünyasındaki dalgalanmalara, yolculuk esnasında zihnine âdetâ hücum eden dinî, felsefî düşüncelere, "havf" ile "recâ" arasındaki gelgitlere ve kendisiyle olan muhasebesine tanık olmaktadır: Ey gafil! Her yerde var olan Allah, ölümü yaratmaya muktedir değil midir? Acaba niçin böyle aklını yitirdin? Allah, kitabında (Kur'an'da): "Nereye saklanırsanız saklanın ölüm yine de gelip sizi bulur demiyor mu?" Sen kendini akıl

¹⁹ Mesnevi metninin beş nüshasının üçünde de (Milli Ktp. 06 Mil Yz A 10312; 06 Mil Yz A 641/1; Toronto Üniv. Ktp. PL248) bu kelime "girüde" (كِرْدِد) şeklinde geçmektedir. Ancak gerek Ali Emiri Tezkiresi gerek bağlam göz önünde bulundurulduğunda ve yine şair Hâmî'nin diğer beyitlerde Üsküdar, Kartal, Direklibel, Tosya, Malatya, Sivas, Karacadağ gibi yer isimlerini zikrederek geçtiği yerleri naklettiği değerlendirildiğinde "girüde" kelimesinin "Gerede" şeklinde okunması daha doğru olacaktır. Zira şair, Bolu'ya kadar hastalık mevcut olmakla beraber hemen sonrasında Gerede'den itibaren bir hastalık emaresi olmadığını duyduklarını ifade etmektedir.

²⁰ Beyitte geçen "eyne'l-mefer" tabiri "kaçacak yer var mıdır?" manasına gelip Kur'an'dan iktibastır. Ayette şöyle buyrulmaktadır: "O gün insan kaçış nereye diyecektir." (يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُجُ) (Kıyâmet 75/10).

sahibi kimselerden sayarsın. O hâlde Hakk'ın kaza hükmünü nasıl reddeder-
sin? Bu nasıl bir ahmaklık, izansızlıktır? Bu meseleyi etraflıca soruşturup ted-
bir almak, kazadan kaçınmak da neyin nesi? Ey akli kıt kimse! Tedbirler ala-
rak kaçtığıñ bu büyük felakete Allah seni dūçar edecektir:

66. Tañrı şahrâda meger ey ğāfil
Mevti halk itmege kâdir mi degül

67. Neden itdüh 'acabâ 'aqluñı güm
Hağ kitâbında didi yudrikkum²¹

68. 'Ukalâdan seni 'add eylersin
Sen kazâyı nice redd eylersin

69. Bu ne ğaflet bu ne fış u ħiffet
Bu ne teftiş ü tefahhuş-dikkat

70. Kaçdığuñ dâhiyeye ey ahmağ
Mübtelâ eyleyecekdür seni Hağ

Nihayetinde şairin korktuğu musibet başına gelir ve az önce telmihte
bulunduğu Kur'ân ayetinde olduğu gibi kaza hükmünün elinden yakasını
kurtaramaz:

71. Hâşılı geldi kazâ-yı mübrem
Korğdığum derde duçar oldum hem

Taun (vebâ) hastalığından hiçbir eser olmayan yerde âdetâ mantar gibi
hastalık türemiştir:

72. Bî-gümân yirde ki tã'undan eşer
Yoğ idi bitdi mişâl-i manțar

Burada, kendisine refakat eden Ali isimli iki kişiden büyük olanı
Tosya'da taun hastalığından ötürü vefat eder.

²¹ Beyitte geçen "yudrikkum (yine sizi bulur)" ifadesi de yine Kur'an'dan iktibastır. Ayet ve mealı şöyledir:

(أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ): "Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulursanız bile ölüm size ulaşacaktır." (Nisâ 4/77).

73. ‘Ali Tüsiyye’de²² meftûn oldu

Hedef-i ʔaʔne-i ʔaʔun oldu

Yolcuların durup ilgilenmediğini görünce bir mahfe bulup hastalanan Ali’yi ona yüklerler; fakat ecelin keskin tırnağı dokunup hayat gerdanlığını dağıtmıştır ve gurbet elde şair Hâmî’nin en büyük dayanağı olan arkadaşlarından Ali’nin Direklibel’de vefat etmesiyle o dayanağı da yıkılmıştır:

74. Gördük eğlenmedi ebnâ-yı sebîl

Bir miħaffe bulup itdük taħmîl

75. Tokınup nâhun-ı ser-tîz-i ecel

Eyledi ‘ıqd-ı hayâtın münħal

76. Diregüm idi o ğurbet ilde

Oldı işkeste Direklibel’de

Kaza ve kader hükmü tecelli edip kara talihli Ali vefat edince, kimse yardım etmemiş ve Hâmî birkaç “Eğînli kefere” ile kalakalmıştır. Ayrıca zavallı ve sahipsiz Ali için kimse yas tutmamış; kefen ve mezar bulunamadığından bedeni açıkta kalmıştır:

77. Pişe-zâr içre Karaca yirde

O ğara ğünli olunca mürde

78. Kimse yok bağ bu ğazâ vü ğadere

Rüfeķâ birkaç Eginli kefere

79 Kim ider mürde ğarîbe şîven

Ķaldı açığda ne ğür u ne kefen

Bu beyitler bizlere o döneme ilişkin tarihî, sosyolojik ve psikolojik bazı çıkarımlarda bulunma imkânı vermektedir. Zira saray ve çevresi, edebiyat tarihimizde “Lâle Devri” olarak adlandırılan yaklaşık 12 yıllık bir işret ve eğlence havasından ve onun tesirinden kurtulamamışken; payitahtın hemen yanı başındaki coğrafyada çok farklı bir hava esmekte ve çetin şartlar bütün sıkıntısıyla kendisini hissettirmektedir. Öyle ki taun gibi bulaşıcı hastalıklar “mantar gibi türeyerek” nice insanı ecel pençesine teslim etmektedir. Yine yukarıdaki ve ilerleyen beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla, asırlarca en büyük

²² “Tüsiyye” ile bugün Kastamonu’nun bir ilçesi olan Tosya kastolunmaktadır.

alâmet-i fârikası yaratılmış her varlığa yaratıcının bir eseri olması dolayısıyla şefkat nazarıyla bakılması gerektiğini emreden, insanı eşref-i mahlûkât addeyerek, “İnsanı yaşat ki devlet yaşasın!” düstûruyla hareket eden bir medeniyetin, Devlet-i Âliyye-i Osmânîye’nin bütün bu yüce değerler manzumesinin temelleri sarsılmaya başlamıştır. Asayiş tam olarak tesis edilemediğinden eşkıyalık ve hırsızlık seyahat etmek isteyenlerin korkulu rüyası hâline gelmiştir. Öyle ki bu manzumenin ilerleyen beyitlerinden de anlaşılacağı üzere kişiye yardım etmesi, güvenliği temin etmesi için para ile tutulan kimselerin güvenilirliği sorgulanır olmuştur. İnsanların birbirine olan güveni sarsıldığından uzun yıllar sorunsuz işleyen “yolda kalmışa, kimsesize ve yardıma muhtaç kimseye yardım etme” düşüncesi yara almıştır. Bireysel manada ise daha evvel bir ölünün ahvaline şahit olmayıp ölüye el sürmemiş olan bir kimsenin ruh hâlini de net olarak gözlemleyebilmekteyiz.

80. Meyyit ahvâlini görmüş degülüm
‘Ömrüm oldukça el urmuş degülüm

Hâmî, korktuğu, çekindiği²³ hastalıkla ansızın karşı karşıya kalır ve çaresizlik içerisinde vefat eden yol arkadaşını “*Hacı Köyü*”ne götürerek defnedir.

81. İctinâb eyledigüm ‘illete ben
İhtilâf eyleyüp oldum yek-ten

82. Hâcı Köyi’ne getürdük nâ-çâr
Eyledük mürdeyi teslîm-i mezâr

²³ Veba hususunda başlangıçta insanların kaderlerinin Allah tarafından alınlarında yazılı bulunduğu, dolayısıyla bundan kaçmanın mümkün olmadığına inanarak kaderci bir tutum sergileyen Türkler, zamanla -özellikle XVI. yüzyıldan sonra- bu kaderci anlayıştan uzaklaşarak vebadan kaçma veya korunma şeklinde bir tutum içerisine girmişlerdir. Ölümçül bir hastalık olan ve XIV. yüzyılda Avrupa’da büyük yıkıma yol açtığı için “kara ölüm” olarak anılan veba, tarihî süreçte üç büyük pandemi (kitlesel salgın) şeklinde tezahür etmiş olup özellikle 1340’lardan 1840’lara kadar olmak üzere Osmanlı’nın hüküm sürdüğü topraklarda da belirli aralıklarla baş göstererek halkın korkulu rüyası haline gelmiştir. Osmanlıda “yumurcak veya yumrucuk, hıyarcık, ölet ve tâûn” gibi isimlerle de anılan hastalık XIX. yüzyılın ortalarında dahi Osmanlı’nın kontrolü altındaki topraklarda görülmüştür. Veba hastalığının doğal tarihi, Osmanlı ve diğer tarih yazımlarındaki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nükhet Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba (1347-1600)*, (çev. Hazal Yalın), Kitap Yayınevi, İstanbul 2017.

Sabah olduğunda tekrar yüklerini yüklenerek yola koyulurlar; gökyüzü gibi feryat edip bulut gibi gözyaşı dökerek, bazen korku içerisinde ah edip ağlayarak, bazen de hepimiz “Allah’tan geldik yine ona döneceğiz” hükmüyle teselli bularak yola revan olurlar.

83. Şubh-dem yükleyüp olduk püyân
Ebr-veş nâle-künân girye-feşân

84. Gâh vahşetle idüp girye vü âh
Tesliyetle gehi innâ li’llâh

Şair Hâmî’nin beraberindekilerden Hasan ise Sivas’ta hasta düşer. Hâmî onun kurtulacağını umarak sekiz menzil taşır. Ölmeden Diyarbakır’a ulaştırmak ister. Fakat ölüm haydutu ansızın yolunu keser ve Hasan da Malatya’da vefat eder. Mezar en sonunda onu da kucağına almış, o genç adamın mekânı toprak olmuştur. Hâmî’ye refakat edenlerden Hasan’ın da ölmesiyle Hâmî perişan bir vaziyette üç yük hayvanı ile kalakalmıştır. Issız dağ-bayırda “küçük oğlan Ali” dışında ne bir destekçisi ne de yardımcısı kalmıştır:

85. Hasan’ı şandum olur vâreste
O da Sîvâs’da düşdi hâste

86. Heşt menzil taşıdum hâstesini
Cebr idüp hâtır-ı işkestesini

87. Düşmeden mevt ile dirdüm sekre
Şalayum zinde Diyâr-ı bekr’e

88. Nâgehân urdı yolın reh-zen-i mevt
O dağı oldu Malâtıyye’de fevt

89. Çeküp âgûşa anı hufre-i hâk
Genc idi oldı yiri künc-i meğâk

90. Üç seyis-hâne ile ben rüsvâ
Kaldum üftâde vaḥîd ü tenhâ

91. Kırdı kaldum ne mu’în ü ne zahîr
Küçük oğlan ‘Ali bir dağı hâkîr

Artık zavallı Hâmî’nin tek bir gam ortağı ve gönlünü teselli edecek kimse kalmamıştır. Gözyaşının ortağı sadece buluttur; arkadaşı ise ah edip

inlediğinde ona ses veren dağlar olmuştur. Dostlarını bir bir taun sebebiyle kaybeden Hâmî'nin kalbine bir vesvese gelip yerleşmiştir. Kendi kendine: "Ecel şerbeti bunları sarhoş ettikten sonra ölüm nöbeti sırası bana gelecek" diye endişelenmeye başlamıştır. Artık hayattan vazgeçip kefen ümidinin ipine sarılmıştır (en azından kefen bulabilmeyi temenni etmiştir):

92. Yalınuz mûnis ü ğam-ğ̃ârum yok

Tesliyet-bahş-ı dil-i zârum yok

93. Ebr idi giryeme ancak hem-ğ̃âl

Hem-demüm nâleler itdükce cibâl

94. Qalbüme vesvese reh-yâb oldu

Yüregüm ma'den-i sîm-âb oldu

95. Bunları mest idicek şerbet-i merg

Baňa geldi dir idüm nevbet-i merg

96. El yuyup âb-ı hayâtumdan ben

Eyledüm rişte-i ümmîd-i kefen

Dostlarının manevî eksikliği kadar kendisine yardım edecek kimse kalmadığı için de Hâmî müşkül duruma düşmüştür. Zira İstanbul'dan Diyarbakır'a dönerken kalan ömrünü memleketinde geçireceğinden tüm eşyasını, yük hayvanlarına yükleyip yola revan olmuşlardır. Fakat günümüzden iki asır önceki seyahat şartları başlı başına büyük bir meşakkattir. Sadece seyahat eden kimselerin değil hayvanların da dinlenmeye, tımar edilmeye, bakıma ve hatta hırsızlık/yol kesme gibi durumlara karşı korunmaya ihtiyacı vardır. Yola ne zaman çıkılacağı ne kadar yol gidip nerede konaklanacağı, hangi yolun yahut yolların eşkıya tehdidinden uzak olduğu, iklim şartları vs. hususlar göz önünde bulundurulduğunda bir yerden bir yere gitmenin ne denli zor olduğu anlaşılır. Nitekim Hâmî de ilerleyen beyitlerde bunu dile getirmektedir. Akçe zoruyla yüklerini yükletip, yalvarıp dil dökerek, "koca zimmîlere cânım, rûh-ı revânım" diyerek iş yaptırabilmek için onların gönüllerini kazanmaya çalışır. Hastalar ağrı ve sızıdan deliye dönüp kendilerini yerlere atar, yükler zaman zaman yollarda yıkılır, bunları yükleyebilmek için gayret eden Hâmî, kimsenin olmadığı ıssız yerlerde sefil ve perişan vaziyette bir başınadır. Artık yanında kimse kalmadığından -güyâ kendisine yardım için refakat

eden- beraberindeki hastaların (Eğimli keferelerin) bakımı; konakta ve yolda tedavisi de zavallı Hâmî'ye kalmıştır.

97. İl elinde ne ki var yek-pāre
Aqçe zoriyla bulurdum çāre
98. Yalvarup aqçe virürdüm giceler
Yüklerüm yükleyeler tā ki seher
99. Koca zimmīlere cānum diyerek
Serkis'üm rūh-ı revānum diyerek
100. Hasteler oldu veca'dan şeydā
Nefes eylerdi zemīne ilqā
101. Gāh yükler yıkılup yollarda
Telef-i nefis idicek yirlerde
102. Bunlaruñ hamline ben bī-ser ü pā
Kūh u şahrāda qalurdum tenhā
103. Kimse yok kendüm iderdüm nā-çār
Hasteye yolda qonaqda tīmār

Aşağıdaki beyitler ise aynı zamanda devlet kademesinde önemli vazifelerde bulunmuş, savaşta büyük faydalar elde edilmesini sağladığından kendisine çeşitli ihşanlarda ve vaatlerde bulunmuş bir zâtın ruhen duyduğu ıstırabı, ümitsizliği güçlü bir biçimde tasvir etmektedir:

104. Günde yüz def'a inerdüm atdan
Ye's gelmişdi baña şihhatden²⁴
105. Ne meded-res bulunurdu ne refiğ
Şoysa öldürse de quttā'-i tarīğ

Bütün bunlar yetmiyormuş gibi bir de altı adet binek hayvanının temizliği ve yemi ile kendisi uğraşmak zorunda kalmıştır.

106. Bā-ħuşuş altı sütür-ı rehvar
İstemezler mi 'alefle tīmār

²⁴ Vezne uymayan bu mısra şu şekilde okunabilir: "Baña ye's gelmiş idi şihhatden".

En sonunda kendisine yardımcı ve destek olmak üzere yolda iki “*yol uyuntusu*” hizmetkâr tutmuştur; fakat onlara dahi kendisi bakmak, göz kulak olmak mecburiyetinde kaldığından pişman olmuştur. Çünkü “*yosma görünümlü, haydut kıyafetli*” bu kimseler hiç güven telkin etmezler ve Hâmî’yi daimî bir vesvese içerisinde bırakırlar. Kalplerini ise elbette ancak Allah bilir:

107. Ākıbet tutdum iki hizmetkâr
Yol uyundısı gedā vü cerrār
108. Tutdum ammā ki peşimān oldum
Anlara daḥı nıgehbān oldum
109. Tecrîbe itmedigüm iki herîf
Rûz u şeb vesvesem itdi tazîf
110. Zâhirâ yoşma-kıyâfet ḥaydûd
Ḳalb-i ḥâlin bilür ancak ma’bûd

Onlardan kendisine bir zarar gelebileceği endişesiyle derdine bir dert daha eklenip kederi artmakta; bu kişilerin atını, eşyasını alıp gitmelerinden korkmaktadır. Belki de kendisinde akçe olduğu düşüncesiyle kötü bir arzuya meyledip başına kötülük getirecekler diye kaygılanmaktadır. Bu düşüncelerle gece bekçisi gibi gözüne uyku girmez; kendi kendisine telkinde bulunarak acizyet göstermemeye gayret eder, dirayetli görünmeye çalışır:

111. Ḥâlüm anlarla diğerk-gün oldı
Eski derdüm daḥı efvân oldı
112. Akçe zu’muyla idüp meyl-i hevā
Sû-i ḳaşd eyleyeler belki baña
113. Pâsbân olmuş idüm şeblerde
Ḳılmadı çeşmüme müjgân perde
114. Levḥ-i âyîne-i ḳalbüm meksûr
Yine göstermez idüm ‘acz u fütür

Hâmî evvelâ beraberindeki yükleri muhafaza etmesi için iki hizmetkâr tutmuşken; nihayetinde atlarını, silahlarını ve eşyalarını onlardan korumak için nöbet tutar hâle gelmiştir. Şair: “*Hâsılı çektiğim sıkıntıyı yazacak olsam kaleme ve kâğıt dahi bunca mihnete dayanamayıp dağılırlar.*” der:

117. Hâşılı yazsam olurlar derhem
Çekdigüm mihneti levh ile kalem

Ancak bunca sıkıntı ve zararın karşılıksız kalmayacağını ummaktadır. *"Allah bunca zahmet ve eziyeti can düşmanıma dahi göstermesin!"* diyen şair, dua ile teselli bulmaya çalışmakta ve zararının karşılığını kat kat alacağını düşünmektedir:

118. Çekdigüm renc ü 'anâyı muṭlaḳ
Düşmen-i cânuma göstermeye Hâḳ
119. Var ümîdüm ki bu renc ü telefün
Vire ez'âfla Mevlâ hâlefün
120. Çekdigüm derde mükâfât ide Hâḳ
Baña hayr ile mücâzât ide Hâḳ

Bu duygularla kendisini avutmaya çalışan Hâmî nihayet memleketine vâsıl olur. İhsan ve lütuf sahibi Allah, cumâde'l-ulâ'nın ilk günü onu ve geriye kalanları sağ salim memlekete ulaştırır:

121. Hâmdüli'llâh ki o zü'l-fazl u minen
Vaṭana şaldı bizi şağ u esen
122. Ğurre gösterdi cumâde'l-ülâ
Âmid'e eyledi vâşıl Mevlâ

Şair, memleketine sağ salim dönmüş olmanın coşkusu ve bir an evvel eve varıp uyuyarak istirahat etme arzusuyla son bir gayretle evine gitmeye çalışır; fakat şehre ulaştıklarında zavallı gönlü derhal aldandığını anlar. Şehre ulaştık diye sevinçten kendinden geçmiş bir vaziyette iken eve geldiğinde almış olduğu bir diğer kötü haberle mahmur ve mahzun olur:

123. Üft ü hîz eyleyerek mihnet ile
Fikr-i hî'âb u heves-i râḫat ile
124. Vâşıl olduḳda Diyâr-ı bekr'e
Dil-i zâr uğradı âḫar mekre
125. Şehre geldük diyü mesrûr olduḳ
Mest geldük eve maḫmûr olduḳ

Hâmî'yi mahmur ve mahzun kılan şey gözünün nuru, iki ciğer paresi evladının çiçek hastalığına yakalanarak vefat etmiş olmalarıdır. O körpe, kıymetli iki inci; o güzel sesli iki keklik, çiçek gibi güzel iki erkek çocuk, Hâmî henüz eve gelmemişken çiçek hastalığının tuzağına düşmüş; kaza hükmü o goncaların kefenini çiçekli mermer taş a çevirmişti. O iki serçe kuşu kafeslerinden çıkararak cennet bahçesine uçmuşlardır.

126. Var idi iki ciğer-pâreleri
 Kurretü'l-‘ayn idi nezzâreleri
127. Nür-ı dîde şemer-i kalb-i hâzîn
 Tıfl-ı nev-reste iki dürr-i şemîn
128. Bizden evvel ol iki kebk-i derî
 Olmuş üftâde-i dâm-ı cederî
129. İtmiş ol iki çiçek gibi püser
 Çıkarup tâze çiçek huldı maşar
130. Kılmış ol gonceleriün hükmi-ı kazâ
 Kefenin tâze çiçekli hârâ
131. Kafesinden iki ‘uşfür-ı cinân
 Eylemiş bâğ-ı bihişte şayerân

Ancak Allah'tan zürriyet, evlat istemek dışında ah edip üzülmenin artık bir faydası yoktur. Buraya kadar yaşadığı sıkıntıları, katlandığı zahmeti beyan eden şair, bundan sonra kalemine seslenerek "*yazdıklarından ötürü sayfa mâtem ile doldu*" der. Üstelik daha fazla uzatıp efendisinin pek ince gönlünü gam ile doldurmaya da gerek yoktur. Artık bülbül gibi inleyip feryat etmeyi bırakmak gerekir. Zira bu kadar ıstıraba gülün dayanması mümkün değildir.

132. Var mıdır âh u te'essüfden sūd
 Hâlefün vire anuñ da ma'būd
133. Yeter ey hâme-i pejmürde-raşam
 Eyledün şafha-i levhi mâtem
134. Fikr idüp yoqlama gam defterini
 Sâmi'ün hâtır-ı nâzük-terini

135. Girye vü zârı қо hem-çün bülbül

Таянур mı bu қадар süzişe gül

Yaşadığı sıkıntıları anlatmakla memduhunun canını sıktığı için özür dilemiş olan Hâmî, özür beyanında ifade ettikleri ile daha büyük bir sıkıntı vermiştir. Artık sadede gelme vaktidir.

Hâmî İstanbul'dan ayrıldıktan sonra memleketine dönünceye değin oldukça büyük sıkıntılar yaşamıştır ve esasen bu manzum arîzayı yazmasındaki maksat, yaşadığı bunca meşakkati ve mihneti anlatmaktan ziyade kendisine daha evvel Tayyibî Efendi'nin vaat ettiği sözü hatırlatmaktır. Bu açıdan bakıldığında 270 beyit civarındaki bu mesnevîde ancak 140 beyitten sonra sadede gelebilmiştir. Yol boyunca yaşadıklarını uzun uzadıya anlatmasına iki sebep gösterilebilir: Bunlardan ilki, daha evvelden gelen hukuku dolayısıyla Tayyibî Efendi'yi samimi bir dost olarak görmesi ve gayet insanî bir içgüdü ile onunla dertleşmek istemesidir. Diğeri ise âhir ömrünü iyi bir biçimde yaşama arzusu içerisinde olan Hâmî'nin kendisine vaat edilmiş olan malikâneyi lütfetmesi için efendisine hatırlatmada bulunmak ve yaşanan mağduriyeti çarpıcı bir biçimde anlatarak vaadin bir an evvel yerine getirilmesini temin etmektir.

Hâmî, kerem sahibi Tayyibî Efendi'nin, sözüne son derece sadık olduğunu, onun kendisine bir malikâne sözü verdiğini ve sapasağlam din mesabesinde olan sözünün arkasında durarak onu yerine getireceğinden şüphelenmediğini ifade eder:

138. Senüñ ey zât-ı kerîmü'ş-şānum

Şādıķu'l-va'd u kavî-peymānum

139. Va'düñ olmışdı қулақда mengüş

Mālikāneyle müşennef idi güş

140. İder elbetde edāsın taқdīm

Dīn-i muhkem gibidür va'd-i kerīm

Çünkü feleğin mihnet sıtmasına yakalanan şair, zayıf düşmüş; arslan iken kediye dönmüştür:

154. Teb-i miħnetle felek virdi hüzāl

Şīr iken itdi bizi gürbe-mişāl

Kendisini zavallı, zayıf bir kediye benzeten şair, buradan sonra ise perişan vaziyette olduğunu çeşitli teşbihlerle ifade ederek çarşıda pazarda da durumun pek iç açıcı olmadığını söyler. Kedi olanın ceylan avlamak sevdasına düşmesi yanlıştır; kediye sıçancıkları avlamak münasıptır.

155. Bū Hüreyre gibi itdük perhîz

Bize şâyeste bu şayd-ı nâ-çîz

156. Āhu derdiyle niçün mavlıyalum

Biz şıçancıklarımız avlıyalum

Üstelik her şeyin değeri artmış, bu pahalılık dolayısıyla çarşıda pazarda nice bilgin dahi hane hesabının içinden çıkamaz olmuş, evdeki hesap çarşıya uymamıştır. Her şeyin fiyatının artması halkı perişan kılmış; gönül, fare zehri yutmuşa dönmüş ve “*artık emel (arzu ve istek) tenceresinin dibi yandı, bundan sonra yenmez*” diyerek yemeden içmeden elini çekmiştir:

157. Lîk bâzârda daḥı ferzâne

Çıkamaz ise ḥisâb-ı ḥâne

158. Semeni olmuş işitdük ġālî

İki biñ ġuruşa çıkmış mâli

159. Bu ḥaber kıldı bizi âvâre

Döndi dil yutmuşa semmü'l-fâre

161. Daḥı yinmez diyü dil çekdi elüñ

Dibi yandı didi dîk-i emelüñ

Şair Hâmî'nin, o günün insanının refah düzeyi, alım gücü, tacirlerin ticaret ahlakı vs. hususlara ilişkin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır ki “has bağçe”deki “ayş u tarab”ın aksine Anadolu bostanlarında vaziyet pek de iyi değildir. Zira ürün elde eden ve mallarını ölçerek saklayanlar faiz yüz elli kuruş olur düşüncesiyle durumdan nemalanma gayreti içerisinde. Böyle verilirse ziyadeleşeceğinden, kişi akçesini on senede ancak öder. Şair: “*Allah'a şükürler olsun ki özellikle bu taraflarda şimdilik arpa ve buğday ucuz*” diyerek tesselli bulur:

164. Keyl idüp mâlın olanlar kâbiz

Dir yüz elli ġuruş olur fâ'iz

165. Ve lein süllim ola efzūnter
Aķçesin on senede ancaķ öder

167. Bā-ħuşūşā bu ıarafda el-ān
Şükrüli 'llāh cev ü gendüm erzān

Hāmî böylece bir taraftan memleketinin ahvâlini karşı tarafa bildirirken öte taraftan ima yoluyla "gadre uğramış, müşkül durumda bir insan" portresi çizerek memduhundan beklentisini dile getirmektedir. Şair: "Eğer umduklarımı göndermek mümkün değilse, değerli-değersiz her ne gönderirsen kabulümdür." der. Bununla beraber irfan semasının güneşine teşbih ettiği muhatabının eğer "dīn-i muħkem" gibi olan "va'd-i kerīm" ini yerine getirmeye imkânı yoksa vaa-di yerine gelmiş (malikâne kendisine hediye edilmiş) kabul edeceğini, vaa-din gecikmesinin bir nedeni olduğunu bildiğini, çünkü muhatabında kıl ucu kadar kusur ve hatanın olmayacağını söylemeyi de ihmal etmez:

170. Hāşıl olmazsa daħı me'mülüm
Gönder erzān u girān maķbülüm

171. Sende ey mihr-i sipihr-i 'ırfān
Hıulfi va'd itmege yokdur imkān

172. Ben hemān va'düñi olmuş bilürüm
Mālikāne bize gelmiş bilürüm

173. Ser-i mü sizde bulunmaz taķşır
Bilürüm lık nedendür te'ħır

Sonrasında ise müstağniyâne bir eda ile: "Ey temiz yaradılışlı kardeşim! Bu sefer (seyahat) bize pek güç geldi. Eve geldik ki kanaat edelim, hırs ayağını eteğimizize çekip (arzu ve isteklerimizden vazgeçip) hânemizde bir uzlet köşesine çekilelim. Zira çektiğimiz bunca sıkıntı ve eziyet yeter. Bir daha boş işler peşinde (mal, mülk vs.) koşmayalım" şeklinde muhatabına seslenerek kendisine telkinde bulunur.

178. Hele ey dāder-i pākīze-güher
Şa'b geldi bize ğāyet bu sefer

179. Eve geldük ki ķanā'at idelüm
Çekilüp bir yaña 'uzlet idelüm

180. Pāy-ı hırşı çekelüm dāmāne
Olalum zāviyedār-ı hāne

181. Yirişür çekdigimüz miḥnet ü derd
Bir daḥı olmayalum herze-neverd

Şairin bu şekilde teselli bulmaya çalışmasına ve konuyu nispeten değiştirmesine sebep ise memleketin karışık hâli, düzenidir. Zira felek dünyanın çivisini çekmiş; feleğin tahammül yakan tavrı, halka gündüzü karanlık bir geceye çevirmiş, düşmanın korku ve dehşete düşüren kara haberi gelip ulaşmıştır. Firarilerden alınan habere göre düşman (İran), pek çok insanı kılıçtan geçirmiş birçoğunu da tutsak etmiştir. Bu kara haber keskin bir ok gibi halkın ciğerini delmiş; âdeta kıyamet kopmuştur.

182. Feleküñ vaż'-ı taḥammül-süzü
Şeb-i târ eyledi ḥalka rüzü

183. Çivisin çekdi felek dünyānuñ
Geldi müḥiş ḥaberi a'dānuñ

184. Deldi ḥalkuñ ciğerin nāvek-i tīz
Kıpdı gūyā ki dem-i rüstā-ḥīz

Düşman kuvvetini “*kudurmuş bir köpeğe*” benzeten Hâmî, düşman korkusundan çoluk çocuk bütün ailelerin Dicle’yi geçip yüzlercesinin çölde aç susuz dolaştığı gibi devlet ricalinin de dehşete kapıldığını ifade etmektedir. “*Nice söz var ki (bu ahvali) anlatamaz; kalem (olanları) yazmaya cesaret edemez*” diyen Hâmî’ye göre böyle giderse cihanı gürültü ve kargaşa kaplayacaktır. Böyle bir ortamda ise elbette ki malikânenin lafını etmek doğru değildir. Dolayısıyla şair sözü yine kendisine vaat edilen malikâneye getirmiştir.

191. Rû'esā dehşet ile āvāre
Ġayretu'llāh'a ḳalupdur çāre

192. Şa'b-ı düşmen degül ol kelb-i 'aḳūr
Līk yok ref'ine bir ceyš-i ḡayūr

193. Dicle'yi itdi güzer ehl ü 'iyāl
Aç şusuz çölde gezer māl-ā-māl

194. Nice söz var ki işāret idemez

Hāme taḥrīre cesāret idemez

195. Böyle ḳalursa cihān şūr-engīz
Mālikāne nedür ey yār-ı ‘azīz

Âdeta Bâbil kuyusundan fitnenin koptuğunu söyleyen şair, bu karanlık ortamda (şerde) da bir nur (hayır)’un uzaktan uzağa gönül gözüne görüldüğünü belirtir ve söz konusu fitnenin tekrar görüşmelerine vesile olacağı his-sine kapılır:

197. Mālikāneye heves kimdür iden
Ḳaynadı fitne çeh-i Bâbil’den

198. Var bu zulmetde velâkin bir nūr
Ṭoḳınur çeşm-i dile dūr-â-dūr

199. Bu taraflarda olan şūr u şa‘b
Ola şāyed ki mülākāta sebeb

Bu kısımdan sonra kalemine seslenerek artık dostlara selam verip mektubunu sonlandırma arzusunu dile getirir:

200. Oldı ey ḥāme yiter nāme tamām
Vir eḥibbāya selām eyle ḥitām

Ancak memleketi Diyarbakır’dan ve oradaki hemşehrilerinden İstanbul’a selam göndererek iyi temennilerde bulunduğu ve böylece mektubunu hitama erdirdiği bu kısım pek kısa olmayıp 66 beyittir. Şair manzum olarak yazdığı mektubunun bu kısmında selam gönderdiği dostlarının isimlerini teker teker zikrederek, yalnızca onlar hakkındaki hislerini, temennilerini beyan etmekle kalmamış; dostlarının tavuklarını, köpeklerini dahi sormuş hatta dostunun köpeğinin ismini hatırlayamamış olmasından teessürle bahsetmiştir. “Ali Ağa, Molla Mustafa, Hasan Ağa, İbrâhim Hâsim-i Âmidî, Emîrî-zâde Mustafa Çelebi, Ömer Ağa”, şairin isimlerini zikrettiği ve şahsî özelliklerini sıraladığı zâtlardandır.

Bu kısımdan sonra da kalemine tekrar seslenerek, artık daha fazla konuyu uzatarak baş ağrıtmamasını söyler; dost meclisindekilere dualarla veda eder:

260. Besdür ey nāme yiter virme şudā‘
Meclise eyle du‘âlarla vedā‘

Mahlas beytinde ise Hakk'ın rahmetine ve muhatabının himayesine sığınır:

266. Çetr olup üstüne Hakkıñ rahmi
Sâyeñüzde ola Hâmî maħmî

Sonuç

Osmanlı kroniklerinde ve edebiyat tarihlerinde XVIII. yüzyıla ilişkin değerlendirmeler çoğunlukla ve tabii olarak devletin yönetim merkezi olan İstanbul ile saray çevresinde yoğunlaşmış; özellikle Lâle Devri (1718-1730) olarak isimlendirilen dönemin cazibesinden ötürü İstanbul haricindeki coğrafya gölgede kalmıştır. Edebî metinlerin öncelikli gayesi tarihî dönem, olay ve şahıslar hakkında bilgi vermek olmamakla birlikte bazı tarihsel şiir metinlerinin dolaylı olarak bu amaca da hizmet ettiği bir gerçektir. Nitekim bu çalışmaya konu olan manzumede bir taraftan bir şairin beklentilerine, heyecanlarına, duygularına, dostluk ve hayallerine tanıklık ederken; öte taraftan XVIII. yüzyılda hususi bir dönem olarak ele alınan Lale Devri okumalarında pek de üzerinde durulmayan İstanbul ve saray haricindeki Anadolu coğrafyasına ilişkin tarihî, sosyal, ekonomik bazı olay ve olgulara tanık olmaktadır.

Makaledeki 266 beyitlik manzum “seyahatname/arızadan” anlaşılmaktadır ki XVIII. yüzyıl Anadolu coğrafyasında taun ve çiçek hastalıkları çokça can almakta; halk bu hastalıklardan tedirgin olmaktadır. Şehirlerde ve yollarda asayiş bozulmuş; insanlar yolculuk esnasında başta eşkıya tehdidi olmak üzere türlü tehlikelerle karşı karşıya kalmıştır. Halk arasındaki güven duygusu yara almış, çarşıda pazarda fiyatlar yükselmiş, memlekette açlık ve yoksulluk artmıştır. Vatandaş bir taraftan müstebit valilerin elinden feryat ederken öte taraftan Afşarlı Nadir Şah'ın Bağdat ve Kerkük'ü istilaya başlayarak türlü zulümlerde bulunması özellikle güneydeki halkı korku ve dehşete düşürmüştür. Dolayısıyla “has bağçe”nin şen ve şakrak bülbülü Nedim gibi şairler için:

Ahâli izz ü devletde re'âyâ emn ü râhatda
Hüner erbâbı rif'atde cihân yek-pâre nûrânî

iken İstanbul haricindeki coğrafya, diğer vilayetler âdetâ gam çölünü andırmaktadır ve Yahya Kemal'in de ifade ettiği gibi bu durum göster-

mektedir ki *“eğlenen İstanbul’un hâricinde, büyük ve geniş vatan bir yabanâbâd”* a dönmüştür. *“Hulyalı gözlerle bakmayanlar”* için ise bu devir bir *“inkıraz”* devridir.

Bunların dışında XVIII. yüzyılın genel görünümüne ilişkin pek çok değerlendirme yapma imkânı sunan metin, aynı zamanda şairin hayatının son yıllarına ait kesitler sunmakta ve hayat felsefesine ilişkin tespitler içermektedir. Özellikle iki yüzüncü beyitten itibaren isimlerini zikrederek selam gönderdiği *“ehibbâ (dostlar)”*, bizlerin çevresi hakkında değerlendirmelerde bulunmamızı sağlayarak şair Hâmî’nin biyografisine katkı sunmaktadır.

Ayrıca metin, bir şairin gözünden ölümcül bir hastalık olan vebanın Osmanlı tarihî seyri içerisindeki belirli bir dönemine ilişkin kesitler sunması yönüyle de önemlidir. Zira başlangıçta kaderci, teslimiyetçi bir anlayışla ele alınan ve bu nedenle Avrupalı seyyahlarda *“kaderci Müslüman/Türk”* imajının oluşmasına; seyahatnamelerde ise Osmanlı’nın zaman zaman cahil, tedbirsiz ve Avrupa’ya hastalık ihraç eden bir devlet olarak algılanmasına neden olan veba hastalığının, şair Hâmî’nin söylediklerinden hareketle artık korkulan, çekinilen bir salgın olarak görülmeye başladığını da gözler önüne sermektedir ki bu durum henüz yakın tarihlerde hakkında ciddi çalışmalar yapıldığı veba tarihine ilişkin küçük fakat önemli bir kayıttır.

EK²⁵

Şekil 1: Hâmî Köşkü Planı



Şekil 2: Hâmî Köşkü

²⁵ Görseller Mine Baran ve Aysel Yılmaz'ın "Diyarbakır Köşkleri" başlıklı yazısından alınmıştır. bk.Mine Baran-Ayşe Yılmaz, "Diyarbakır Köşkleri", *Tarih-Kültür-İnanç Kenti Diyarbakır*, (editörler: Yusuf Kenan Haspolat-Aysel Alyamaç Yılmaz), Uzman Matbaacılık, İstanbul 2013, 173-188.

METİN

'Arīza-i Manzūme

fe'ilātün / fe'ilātün / fe'ilün

1. Ey kerem-piše 'azizüm cānum
Merdüm-i çeşm-i terüm sulṭānum
2. Aḡ-i vālā-güherüm tāc-ı serüm
Gerd-i ḡāk-i rehi kuḡl-i başarum
3. Hem necīb ü hem edībüm Ṭībī
Dil-i bīmāra ṭabībüm Ṭībī
4. Ṭīb-i ḡulḡ-ı ḡasenün fāyiḡdür
Nāf-ı müşk-i ḡoten'e rāciḡdür
5. Var iken 'anber-i cūduñ Ṭībī
Ele almaḡ ne belādur sībī
6. Dökdi āhū ḡatı çok ḡün-ı ciger
Uymadı ḡulḡuñā müşk-i ezfer
7. Ṭīb-i aḡlāḡuñā taḡlīde senün
Göbegi düşdi ḡazāl-i ḡoten'ün
8. Gil-i aḡlāḡuñā olmaz hem-ser
Kül ü hizem gibi 'ūd u 'anber
9. ḡāme tavşīfe ne kādir anı
Ya'ni ol zāt-ı kerimü'ş-şānı
10. Beden-i ṭibi dil-i āḡāhı
Şanki bir şīşede 'ıtr-ı şāhī
11. 'ıtr egerçi bedeni ṭib eyler
Ṭīb-i cūdı dili taṭyīb eyler
12. 'ıtr ider gerçi ki ta'ṭir-i meşām
Almur büy-i 'aṭāsından kām
13. Nükhet-i gül ider irāş-ı zükām
Ṭīb-i ḡulḡından olur neyl-i merām
14. Cism ü cānuñ senün ey ḡudret-i Rab
Gül gibi ṭayyib ü ṭāhirdür hep
15. Dest-i cūduñ senün ey māye-i rūḡ
Çeşm-i 'āşık gibi dā'im meftūḡ

16. Olasın nā'il-i 'ömr ü devlet
Cūd u ihsānuñı gördüm at at
17. Nal-i übā keremüñ asānı
Dür u nezdik uuf-ı dānı²⁶
18. Dest-i cūduñ k'ola ser-germ-i 'aā
Ceyb-i adāf ola keköl-i gedā
19. Herkesüñ adri yanuñda mevcūd
Dirhemüñ adri velākin nā-būd
20. Olmadı iki nefes mabūzuñ
Zer-i mabüb olalı mebgūzuñ
21. Görmemiş kimse benānuñ munzam
Bezl için ide meger abz-ı derem
22. Yedüñe abz ile ılsañ fermān
Saa parmaqlaruñ eyler 'iyān
23. Beni müstarak-ı ihsān itdüñ
'Ömrüm olduca senā-ān itdüñ
24. Ben saa ılet-i mevfür itdüm
Rāatından ademüñ dür itdüm
25. Beytü'l-azāna dönüp kaāneñ
asteler oası itdüm āneñ
26. İderüm af-ı cemilüñ me'mül
Eyler erbāb-ı kerem 'özri abül
27. Melel-i āıruñ oldu meczüm
Vāıl olduda berāt-ı merüm
28. Kürh peydā idi 'unvānında
Bir varapāresi yo yanında
29. Böyle fehm itdi dil-i nālānum
Bunu fikr itmiş ola sulānum
30. Bu da bir i mi ki tekir idelüm
İşte yapdu diyü tarır idelüm
31. Ya dimekdür ki daı itme su'al

²⁶ İkinci mısradaki "uuf-ı dānı" ibaresi Kur'an'dan iktibasdır. Ayet ve meali şöyledir: (دَانِيَّةٌ فَطْرُفُهَا): "Onun meyveleri sarkar (kolaylıkla devirilebilir)." (Hakkā 69/23).

- İşte al kâğıduñı başuña çal
32. Hele haml eyledüñ üç ma'nāya
Gāh ikrāha geh istiğnāya
33. Hāşa li'llāh²⁷ dimem ihmālīñüze
Bir dahı keşret-i eşğālīñüze
34. Hüsni ahlākuña nisbet ciddā
Kürh olınmaz mutaşavver zīrā
35. Eylemiş zātuñı Hallāk-ı Kadīr
Tıyn-ı mahtüm-ı vefādan taħmīr
36. İdecek yirde berātuñ yek-ser
Zīr ü bālāsına imrār-ı nazār
37. Tāze toldurması olduğda bedīd
Añladum himmetüñ itmiş tecdīd
38. Bu kerem yine senüñdür bildüm
Size ğaybetde du'ālar kıldum
39. Neşr-i gül-berg-i şenādan soñra
'Arz-ı ihlāş-ı du'ādan soñra
40. İderüz ey aḡ-i 'ālī-miḡdār
Ṭab'-ı nāzük-terüñi istifsār
41. Nicedür ṭab'-ı leṭāfet-eşerüñ
Nicedür ḡaṭır-ı gül-berg-i terüñ
42. Dü-cihānda seni mesrūr ide Hāḡ
ḡaṭıruñ daḡdaḡadan dūr ide Hāḡ
43. Neyyir-i baḡtuñı tābān ide Hāḡ
Evc-i rifatde dıraḡşān ide Hāḡ
44. Uyuda pister-i rāḡatda seni
Görmeye dīde-i baḡtuñ veseni
45. Merkezüñde olasın pā-ber-cā
Döne çarḡ üstine pergār-āsā
46. Kerem ü luṭfuñı ey yār-ı şadīḡ
'Ömrüm olduğca unutmam taḡḡīḡ
47. İtdigüm şıḡlete ḡalā ḡacilüm

²⁷ Zihafı heceler kısa gösterilmiştir.

- Bil ki maḥşerde bile münfa‘ilüm
48. Ey qarındaş-ı celîlü’l-ḳadrüm
Merhem-i luṭfı şifâ-yı şadrum
49. Ben Sitānbul’ı bıraḳdum pür-şür
İzṭırâb üzre mişâl-i tennür
50. Dūzaḥ-āsâ olup od deryâsı
Müş‘ir olmuşdı vuḳüdü’n-nâsı
51. Bize oldı olan ey kân-ı kerem
Sizedür fikr ü ḥayālüm her dem
52. Ḥademüñ cümlesi şıḥhatde midür
Dâ’ireñ ḥalkı selâmetde midür
53. Daḥı şıḥhatde midür aşḥābuñ
Cümle âmed-şüd iden aḥbābuñ
54. Bir dem itdürmeye Ḥaḳ âh saña
Acı çekdürmeye Allāh saña
55. Kerem eyle bizi tebşîr eyle
Nicedür ḥâlüñi taḥrîr eyle
56. Siyyemâ ḥâl-i dil-i zârumdan
Getürüp yâda su’âl eylersen
57. Ḥâneñüzden binüp itdük tek u pü
Cehd ile yolcu gerek yolda diyü
58. Fürḳatüñ dökdi gözümden ḥün-âb
Eyledüm Baḥr-i Sefîd’i sürḥ-âb
59. Üsküdâr’a geçüp olunca süvâr
Gün geçüp itdi güzer nuşf-ı nehâr
60. Ḥām atlarla çalınca pala
Düşdiler lâşe-şifat Ḳartal’a
61. Kesdirüp yemleri hengām-ı ‘ışâ
Şoluḳ aldurmayup itdük sür hâ
62. Ḳonılan yirde su’âl eyleyerek
Ḥastelik var mı diyü söyleyerek
63. Var idi Bolu’ya dek renc eşeri
Gerede pāk imiş alduḳ ḥaberi

64. Şükr idüp Hâlık'a mesrûr olduk
Mevtden zann iderüz dür olduk
65. Eyleyüp hânde kazâ-yı nâ-gâh
Didi eyne'l-mefer ey rûy-siyâh
66. Tañrı şahrâda meger ey gâfil
Mevti halk itmege kâdir mi degil²⁸
67. Neden itdün 'acabâ 'akluñi güm
Hâk kitâbında didi yudrikkum
68. 'Ukalâdan seni 'add eylersin
Sen kazâyı nice redd eylersin
69. Bu ne gâflet bu ne tîş u hîffet
Bu ne teftîş ü tefahhuş-dikkat
70. Kaçdıguñ dâhiyeye ey ahmağ
Mübtelâ eyleyecekdür seni Hâk
71. Hâşılı geldi kazâ-yı mübrem
Korkdıgum derde duçar oldum hem
72. Bî-gümân yirde ki tã'undan eşer
Yoğ idi bitdi mişâl-i mançar
73. 'Ali Tüsiyye'de meftûn oldı
Hedef-i ta'ne-i tã'un oldı
74. Gördük eglenmedi ebnâ'-yı sebîl
Bir miħaffe bulup itdük taħmîl
75. Tökünup nâhun-ı ser-tîz-i ecel
Eyledi 'ıkd-ı hayâtın münħal
76. Diregüm idi o ğurbet ilde
Oldı işkeste Direklibel'de
77. Pîşe-zâr içre Karaca yirde
O kara günli olunca mürde
78. Kimse yok bağ bu kazâ vü kadere
Rüfeķâ birkaç Eginli kefere
79. Kim ider mürde ğarîbe şîven
Kaldı açıkda ne gür u ne kefen

²⁸ Kâfiye uyumu gereği ikinci mısradaki "degül" edatı "degil" şeklinde okunmuştur.

80. Meyyit aḥvālını görmüş degülüm
‘Ömrüm oldukça el urmuş degülüm
81. İctināb eyledigüm ‘illete ben
İḥtilāṭ eyleyüp oldum yek-ten
82. Hācı Köyi’ne getürdük nā-çār
Eyledük mürdeyi teslīm-i mezār
83. Şubḥ-dem yükleyüp olduk pūyān
Ebr-veş nāle-künān girye-feşān
84. Gāh vaḥşetle idüp girye vü āh
Tesliyetle gehi innā li ‘llāh
85. Ḥasan’ı şandum olur vāreste
O da Sīvās’da düşdi ḥaste
86. Heşt menzil taşıdum ḥastesini
Cebr idüp ḥāṭır-ı işkestesini
87. Düşmeden mevt ile dirdüm sekre
Şalayum zinde Diyār-ı bekr’e
88. Nā-gehān urdı yolın reh-zen-i mevt
O daḥı oldı Malāṭıyye’de fevt
89. Çeküp āgūşa anı ḥufre-i ḥāk
Genc idi oldı yiri künc-i meğāk
90. Üç seyis-ḥāne ile ben rüsvā
Kaldum üftāde vaḥīd ü tenhā
91. Kırda kaldum ne mu‘īn ü ne zahīr
Küçük oğlan ‘Ali bir daḥı ḥaḳīr
92. Yalıñuz mūnis ü ğam-ḥārum yok
Tesliyet-baḥş-ı dil-i zārum yok
93. Ebr idi giryeme ancak hem-ḥāl
Hem-demüm nāleler itdükce cibāl
94. Kālbüme vesvese reh-yāb oldı
Yüregüm ma‘den-i sīm-āb oldı
95. Bunları mest idicek şerbet-i merg
Baña geldi dir idüm nevbet-i merg
96. El yuyup āb-ı ḥayātumdan ben
Eyledüm rişte-i ümmīd-i kefen

97. İl elinde ne ki var yek-pāre
Ağçe zoriyla bulurdum çāre
98. Yalvarup ağçe virürdüm giceler
Yüklerüm yükleyeler tā ki seher
99. Koca zimmilere cānum diyerek
Serkis'üm rūh-ı revānum diyerek
100. Hasteler oldı veca'dan şeydā
Nefes eylerdi zemīne ilkā
101. Gāh yükler yıkılıp yollarda
Telef-i nefis idicek yirlerde
102. Bunlaruñ hamline ben bī-ser ü pā
Kūh u şahrāda kalurdum tenhā
103. Kimse yok kendüm iderdüm nā-çār
Hasteye yolda konağda tīmār
104. Günde yüz def'a inerdüm atdan
Ye's gelmişdi baña şihhatden
105. Ne meded-res bulunurdu ne refīk
Şoysa öldürse de kuṭṭā'-i ṭarīk
106. Bā-ḥuşuş altı sūtūr-ı rehvār
İstemezler mi 'alefle tīmār
107. Ākıbet tutdum iki hizmetkār
Yol uyundısı gedā vü cerrār
108. Tutdum ammā ki peşimān oldum
Anlara daḥı nigezbān oldum
109. Tecrube itmedigüm iki herif
Rūz u şeb vesvesem itdi taz'if
110. Zāhirā yoşma-kıyāfet haydūd
Kālb-i ḥālin bilür ancak ma'būd
111. Hālüm anlarla diger-gün oldı
Eski derdüm daḥı efzūn oldı
112. Ağçe zu'muyla idüp meyl-i hevā
Sū'-i kaşd eyleyeler belki baña
113. Pāsbān olmuş idüm şeblerde
Kılmadı çeşmüme müjgān perde

114. Levh-i āyīne-i albūm meksūr
Yine göstermez idūm ‘acz u fūtūr
115. Āhīrū’l-emr avarum var iken
Yūklere yolda kirā ıtdum ben
116. Gitdi yūk bekler idūm atlarumı
Bu pusa hegbe vū ālātlarumı
117. Hāşılı yazsam olurlar derhem
Çekdigūm mineti levh ile alem
118. Çekdigūm renc ü ‘anāyı mulak
Dūşmen-i cānuma göstermeye Hak
119. Var ūmīdūm ki bu renc ü telefūñ
Vire ez‘āfla Mevlā halefūñ
120. Çekdigūm derde mūkāfāt ide Hak
Baña hayr ile mūcāzāt ide Hak
121. Hamdūli’llāh ki o zū’l-fazl u minen
Vaana şaldı bizi şa u esen
122. Ğurre gösterdi cumāde’l-ūlā
Āmid’e eyledi vāşıl Mevlā
123. Ūft ü hız eyleyerek minet ile
Fikr-i h āb u heves-i rāat ile
124. Vāşıl olduda Diyār-ı bekr’e
Dil-i zār uradı āar mekre
125. Şehre geldük diyū mesrūr oldu
Mest geldük eve mamūr oldu
126. Var idi iki ciger-pāreleri
kurretū’l-‘ayn idi nezzāreleri
127. Nūr-ı dīde şemer-i alb-i hazīn
ıfl-ı nev-reste iki dūrr-i şemīn
128. Bizden evvel ol iki kebk-i derī
Olmuş ūftāde-i dām-ı cederī
129. İtmiş ol iki çiçek gibi pūser
Çıkarup tāze çiçek huldı maar
130. ılımuş ol oncelerūñ hūkm-i azā
Kefenin tāze çiçekli harā

131. Kâfesinden iki ‘uṣfūr-ı cinān
Eylemiş bâğ-ı bihişte ṭayerān
132. Var mıdır āh u te’essüfden sūd
Ḥalefüñ vire anuñ da ma’būd
133. Yeter ey ḥāme-i pejmürde-raqam
Eyledüñ şafḥa-i levḥi mātem
134. Fikr idüp yoqlama ğam defterini
Sāmi’üñ ḥāṭır-ı nāzük-terini
135. Girye vü zārı қо hem-çün bülbül
Ṭayanur mı bu kadar sūzişe gül
136. İ’tizār itmiş iken şıkletden
‘Özr bed-ter zi-günāh itdüñ sen
137. Yeter urduñ kâlemi nîk ü bede
Gelelüm ey dil-i şeydā şadede
138. Senüñ ey zāt-ı kerīmü’ş-şānum
Şādıķu’l-va’d u kavî-peymānum
139. Va’düñ olmuşdı kulaķda mengüş
Mālikāneyle müşennef idi güş
140. İder elbetde edāsın taķdīm
Dīn-i muḥkem gibidür va’d-i kerīm
141. Fāre maḥlül idigin eyledi güş
Gürbe-i ḥırş u ṭama’ kıldı ḥurüş
142. Nā-resādur çeh-i bî-gür-ı ṭama’
Meyl ider fāreye sinnevr-i ṭama’
143. Heves-i fāre ile bi’l-merre
Gözlerüm dönmede ‘ayne’l-hirre
144. İki vech ile temennî iderüz
Gürbe-i ḥırşı tesellî iderüz
145. Sebķat-i ‘ahd-i kadīmüñ var idi
Bir bu kim va’d-i kerīmüñ var idi
146. Bir daḥı şīr-i hünerversin sen
Ne biter fāre şikār eylemeden
147. Şīrsen şīre ‘uluvv-i himmet
Oldı çün lâzıme-i māhiyyet

148. Yaraşur şîre şikâr-ı âhû
Fâre şayd itmege 'âr eyler o
149. Şîr bulmazsa dağı vech-i kefâf
Fâre şaydından ider istinkâf
150. İşper-i lâne-i himmetsin sen
Fâreyi şayda gerek zâğ u zağan
151. Ma'a-hâzâ sizi t̄alib didiler
Arturur almağa r̄ağıb didiler
152. Bizedür diyü bu şayd-ı aḥḳar
Gürbe-i ḥırşımız emniyyet ider
153. Bizedür diyü 'arūs-ı zībâ
Ḥâne-rüb oldı dil Eş'ab-âsâ
154. Teb-i miḥnetle felek virdi hüzâl
Şîr iken itdi bizi gürbe-miṣâl
155. Bū Hüreyre gibi itdük perhîz
Bize şâyeste bu şayd-ı nâ-çîz
156. Āhu derdiyle niçün mavlıyalum
Biz şıçancıklarımız avlıyalum
157. Lîk bâzârda dağı ferzâne
Çıkamaz ise ḥisâb-ı ḥâne
158. Şemeni olmuş işitdük ğālî
İki biñ ğuruşa çıkmış mâli
159. Bu ḥaber kıldı bizi âvâre
Döndi dil yutmuşa semmü'l-fâre
160. Dü-hezâr oldığı itdükde zuhûr
İşidenler didi fâre't-tennûr
161. Dağı yinmez diyü dil çekdi elüñ
Dibi yandı didi dîk-i emelüñ
162. İdicek ḳadr-i mezâdı ğaleyân
Geldi anda bize bûy-ı ḥırmân
163. Ḳaracaḡ' da bir mezra'a var
Evde olsa bile ey faḥr-i kibâr
164. Keyl idüp mâlın olanlar ḳabîz
Dir yüz elli ğuruş olur fâ'îz

165. Ve lein süllim ola efzūnter
Aķcesin on senede ancaķ öder
166. Pīrezen gibi netācı yoķdur
Aña bu mihr-i mu‘accel çoķdur
167. Bā-ħuşūşā bu tarafda el-ān
Şükrüli’llāh cev ü gendüm erzān
168. Kaşr-ı yedden bunı ber-vefķ-i murād
Yedi yüz ğuruşa almışdı mezād
169. Aldığuñ var ise dönmem ey yār
Gönderürseñ olurum minnetdār
170. Hāşıl olmazsa daħı me’mülüm
Gönder erzān u girān maķbülüm
171. Sende ey mihr-i sipihr-i ‘irfān
Hulf-i va’d itmege yoķdur imkān
172. Ben hemān va’düñi olmuş bilürüm
Mālikāne bize gelmiş bilürüm
173. Ser-i mü sizde bulunmaz taķşīr
Bilürüm līk nedendür te’ħīr
174. Ğālibā vāride kesbinde ziħām
Gözedür ğürsine-çeşmān-ı li’ām
175. Katı çoķ mużtarib-i āz olmuş
Āsiyā gibi dehen-bāz olmuş
176. Bir şikār olsa daħı üftāde
Şad seg-i herze-meres āmāde
177. Bī-sebeb baķsa da bir ğacı kişi
Ref‘ olındı yoğ iken yolsuz işi
178. Hele ey dāder-i pākīze-ğüher
Şa‘b geldi bize ğāyet bu sefer
179. Eve geldük ki ķanā‘at idelüm
Çekilüp bir yaña ‘uzlet idelüm
180. Pāy-ı ğırşı çekelüm dāmāne
Olalum zāviyedār-ı ğāne
181. Yirişür çekdigimüz miħnet ü derd
Bir daħı olmayalum herze-neverd

182. Feleküñ vaż'-ı taḥammül-süzı
Şeb-i tār eyledi ḥalka rüzı
183. Çivisin çekdi felek dünyānuñ
Geldi mühiş ḥaberi a'dānuñ
184. Deldi ḥalkuñ cigerin nāvek-i tīz
Çopdı güyā ki dem-i rüstā-ḥīz
185. Münteşir oldı firārilerden
Böyle bir kara ḥaber kim düşmen
186. Çalkayup Derne ile Leylān'ı
Geldi güyā ki o ḥūkuñ cānı
187. Nās olup tu'me-i şīr ü şemşīr
Çatı çok ehl ü 'ıyāl oldı esīr
188. O sege tev'an u kerhen meşelā
İttibā' itdi nevāḥī vü ḳurā
189. Var idi Derne'de zād-ı bisyār
Aldı zabṭ itdi zaḥā'ir ne ki var
190. Eylemezler rü'esā cengi ṭaleb
Şīr çok ḳaynadı ammā şa'leb
191. Rü'esā dehşet ile āvāre
Ġayretu'llāh'a ḳalupdur çāre
192. Şa'b-ı düşmen degül ol kelb-i 'aḳūr
Līk yok ref'ine bir ceyş-i ğayūr
193. Dicle'yi itdi güzer ehl ü 'ıyāl
Aç şusuz çölde gezer māl-ā-māl
194. Nice söz var ki işāret idemez
Hāme taḥrīre cesāret idemez
195. Böyle ḳalursa cihān şūr-engīz
Mālikāne nedür ey yār-ı 'azīz
196. Cümle ma'müre ḥarāb olsa gerek
Mesken-i büm u ğurāb olsa gerek
197. Mālikāneye heves kimdür iden
Çaynadı fitne çeh-i Bābil'den
198. Var bu zulmetde velākin bir nūr
Toḳınur çeşm-i dile dūr-ā-dūr

199. Bu taraflarda olan şūr u şa‘b
Ola şāyed ki mülākāta sebeb
200. Oldı ey hāme yiter nāme tamām
Vir ehibbāya selām eyle hitām
201. Şāhibü’l-fazl efendüm cānum
Neyyir-i burc-ı şeref sulţānum
202. Hātem-i fazla faş-ı icāde
Ya‘ni kim Hāzret-i La‘lī-zāde
203. La‘linüñ feyz-i Hūdā kânıdur
Ne Bedaḥşāni ne Rummānīdür
204. Sa‘d-i ma‘kūl ‘ıyāz-ı menkūl
Şayd-ı fitrāki fūrū‘ ile uşūl
205. Nisbet ol fazla ki zihni hāvī
‘Abd-ı zencī gibidür Beyzāvī
206. Nāfe-i fazlı virüp būy-ı Hōten
Reşk ile oldı Ğazālī dil-hūn
207. Kālemi mīl ü midādı sürme
İsterüm ol yede dīdem sürme
208. Meclis-i aḳdes-i cān-perverine
Nādi-i eşref-i feyz-enverine
209. Eyle ey nāme-i müşkīn-erkām
İhtirām ile taḥıyyāt u selām
210. Her kederden ide Allāh mu‘āf
Şıfatn eyleye mevşūfa muzāf
211. Ola mi‘rāc-ı beḳāya rāḳī
‘Abd-i Bākī ola ‘Abdü’l-bākī
212. Hātem-i fazla ola la‘l-i nigīn
Ola zer-pister-i şıḫhatde mekīn
213. Daḫı ol Hāsım-i ‘ırq-ı işkāl
Kāşım-ı bīḫ-i şükūk-ı i‘zāl
214. Rehber-i merḫale-i irşādum
Ya‘ni ḫayrū’l-eb olan üstādum
215. Re‘fet-i ḳalb ile evvāh-ı ḫalīm
Mükrim-i zayf-ı Kerīm İbrāhīm

216. Nā'ib-i mesned-i Dāvūd Paşa
Hükmidür faşl-ı hitâb-ı huşemâ
217. Zihn-i veķķādına nisbet bâzî
Eşer-i hâme-i Fahrü'r-Râzî
218. Hikmet-i terceme-i Fârâbî
'Aqlınuñ bir unudulmuş h' âbı
219. 'Aql-ı küll medrese-i fazlına bâb
İbn-i Hâcib aña olmaz bevvâb
220. İbn-i Sînâ ile şâhib-Tecrîd
Olamaz aña muzâf ile mu'îd
221. Virse eşkâl-i fünûna te'nîs
Aña şâkird olamaz Aqladis
222. Nazm-ı eş'âra olurdu Tâ'ib
Şevket-i re'yini görse Şâ'ib
223. Yed-i pür-cüdını ba'de't-taķbîl
Oluruz nâşiye-sâ-yı tebcîl
224. Hâķ Te'âlâ anı ber-vefķ-i murâd
Eyleye devlet ü dârâtle şâd
225. Dağı ol şıdķ u şafâdan mâlî
Ağ-i dâreyn-i 'aliyyü'l-'âlî
226. Kıt'a-i Mîr 'Alî meşķ-i 'İmâd
Haţtına nisbet ile tâze-sevâd
227. O devât oldı hum-ı Eflâţûn
Ki 'Uţârid aña çün nokta-i nûn
228. Tesliyet-bağş-ı dil-i pür-şererüm
Münisüm dâder-i şefķat-eşerüm
229. Eylemişdür anı terkîb-i mizâc
Rikķat-i ķalb ile mânend-i zücâc
230. Güş idince bilürüm bî-mirye
Nazm-ı dil-süzümü eyler girye
231. İderüz şevķ ü ğarâm üzre tamâm
İştiyâķum ķadar ihdâ-yı selâm
232. Dağı ol burc-ı hünerde mâha
Bezm-i feyz-âver-i feyzü'llâha

233. Sürme-i micmere-i feyzinden
Çeşm-i târîk-i 'Uṭârid rüşen
234. Hüsni ahlâkına ruhsâresi dâl
Şüreti sîretine şâhid-i hâl
235. İştîyâk üzre idüp 'arz-ı selâm
Ṭab'-ı pâkin iderüz isti'lâm
236. Ola yâ Rab o dirahşende güher
Muṭṭaşıl feyz-i Hüdâya maẓhar
237. Eyle ikrâm ile ey nazm-ı belîğ
'Ali Ağa'ya selâmum teblîğ
238. Hâk bu kim yâr-i vefâdârumdur
Hem-demümdür aḥ-i gam-ı ħârumdur
239. Ol bize eylediği in'âmı
O nevâzişleri ol ikrâmı
240. 'Ömrüm oldukça ferâmûş itmem
Midḥatinden dili hâmûş itmem
241. Muşafâ hem çelevi hem mollâ
Kîse-dâr-ı aḥ-i pür-cüd u 'aṭâ
242. Çâre-sâz-ı zu'afâ maḥzen-i râz
Merhem-i zaḥm-ı dil-i ehl-i niyâz
243. Ḥayra sâ'îdür o dürr-i nâ-yâb
Vire ḥayr ile murâdın Vehhâb
244. Bağalinde ola dâ'im defter
İde Hâk kîsesini ma'den-i zer
245. Bilürüm eyledi bezl-i mechüd
Oldı sa'y ile berâtum mevcüd
246. İderüz aña selâm-ı mevfür
Hâk Te'âlâ ide sa'yin meşkür
247. Paşaya ey kalem-i meblağ-zen
'Arz-ı tiryâk-i selâm it bizden
248. Mâkiyâncıkları şîḥhatde midür
Zağar âğûş-ı selâmetde midür
249. Zağaruñ ḥayf unuttum adın
Yoksa ismiyle iderdüm yâdın

250. Hıdmetinde olan etbā'a tamām
İderüz şevkle teblîğ-i selām
251. Bu tarafda o riyādan hālī
Yār-ı şādık Hāsan Ağa vālī
252. Meclis-i pāke ider bi'l-ikrām
Farṭ-ı tevķir ile ithāf-ı selām
253. Levh-i āyīnesi şāf u sāde
Rūşenā-ı tıynet Emīrī-zāde
254. Muştafā hayr-ı halef necl-i nebīh
Mażharü'l-veledü sırr-ı ebīh
255. Meclis-i pāke o yār-ı dīrīn
İder iblāğ-ı taḥıyyāt-ı berīn
256. 'Ömer Ağa varıcağ ol tarafda
Gelür elbetde o dārü'ş-şerefe
257. İki çeşm ile idüp aña nigāh
Bu degül mi hele fikr eyle o mäh
258. Çeşm-i 'uşşākı iderdi rüşen
Müşterisi çok idi yılduzdan
259. Size dā'ir işi eyleser zühür
Eyle taḥşiline bezl-i maḳdūr
260. Besdür ey nāme yiter virme şudā'
Meclise eyle du'ālarla vedā'
261. Bir du'ā yazması hengāmında
Resmidür nāmenüñ encāmında
262. Eyleye bezl ü 'aṭāya mülḫağ
Dünyevī uḫrevi maṭlūbuñı Hāğ
263. Vire Mevlā o ḳadar rif'at u cāh
Meh-i Naḫşeb görine çeşmüñe mäh
264. Şīğa-i feyz-i meşādir gibi Hāğ
İde şaḳḳ-ı ḳaleminden müştāğ
265. Mālikāne ola cismüñ rüḫa
Ola 'ömrinde ḫālīfe Nüh'a
266. Çetr olup üstüñe Hāğḳ'ıñ raḫmi
Sāyeñüzde ola Hāmī maḫmī

KAYNAKÇA

- Ahmet Refik, *Lâle Devri*, İstanbul (ty).
- AKTEPE, M. Münir, *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1958.
- Ali Emîrî Efendi, *Esâmî-i Şu'arâ-yı Âmid*, (haz. Galip Güner-Nurhan Güner), Anıl Matbaacılık, Ankara 2003.
- Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, (haz. İdris Kadioğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2018.
- Ali Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâ'id fî Terâcimi Meşâhîri Âmid (Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfı)*, I-II, (haz. Günay Kut-Mesud Öğmen-Abdullah Demir), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, I, Matbaa-i Âmidi, Dersaadet 1328.
- ARMAĞAN, Mustafa, *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- BARAN, Mine ve Ayşe Yılmaz, "Diyarbakır Köşkleri", *Tarih-Kültür-İnanç Kenti Diyarbakır*, (ed.: Yusuf Kenan Haspolat-Aysel Alyamaç Yılmaz), Uzman Matbaacılık, İstanbul 2013, 173-188.
- BEYSANOĞLU, Şevket, *Kültürümüzde Diyarbakır*, San Matbaacılık, Ankara 1992.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2, İstanbul 1333.
- CANIM, Rıdvan, *Divan Edebiyatında Türler*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- CEYLAN, Ömür, "Klasik Şiirin Büyüleyen Gölgele Yüzyılı (1701-1800)", *Türk Edebiyatı Tarihine Bir Bakış*, Kurgan Edebiyat, Ankara 2013.
- Dîvân (Hâmî Ahmed Diyarbekrî)*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 641/1.
- Dîvân-ı Hâmî*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 Hk 2438.
- Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, *Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Divanı*, (haz. Kadri Hüsnü Yılmaz), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2017.
- ERDEM, Sadık, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı (İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük)*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994.
- Esad Mehmed Efendi, *Bâğçe-i Safâ-endüz*, (haz. Rıza Oğraş), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2018.
- Fâik Reşad, *Eslâf*, 2, İstanbul 1312.

- Fatîn Davud, *Fatîn Tezkiresi (Hâtîmetü'l-Eşâr)*, (haz. Ömer Çiftçi), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2017.
- FIRAT, Selma, *Divân-ı Hamî-i Âmidî (Tenkitli Metin-Tahlil)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Malatya 1998.
- GÖÇGÜN, Önder, "Hami-i Âmidî (Diyarbakırlı Hâmî)'ye Dair Birkaç Söz", *I. Bütün Yönleriyle Diyarbakır Sempozyumu, (27-28 Ekim 2000)*, Neyir Matbaacılık, Ankara 2001, 188-193.
- GÖKALP, Haluk, *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kesit Yayınları, İstanbul 2011.
- İPEKTEN, Halûk vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Hâmî Ahmed Diyarbekrî, *Dîvân*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 10312.
- Hâmî Ahmed Diyarbekrî, *Dîvân*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3389.
- Hâmî Âmidî, *Dîvân*, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul 1885.
- HORATA, Osman, *Has Bahçede Hazan Vakti (XVIII. Yüzyıl Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı)*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- KARAHAN, Abdülkadir, "Diyarbakırlı Hâmî ve Bir Kasidesi İle Bir Manzum Arızası", *Ziya Gökalp*, XI/63, 1991, 48-59.
- KARAHAN, Abdülkadir, "Hâmî-i Âmidî", *İslâm Ansiklopedisi*, 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, 458.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*, (haz. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011.
- LEVEND, Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- MACÎT, Muhsin, *Nedim Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- MADEN, Sedat, "Türk Edebiyatında Seyahatnameler ve Gezi Yazıları", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 37, Erzurum 2008, 147-158.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2, (haz. Nuri Akbayar/yeni yazıya akt. Seyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.
- Muallim Nâcî, *Esâmî*, İstanbul 1308.

- Seyrekzâde Mehmed Âsım, *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*, (haz. Ali Osman Coşkun), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2019.
- Silâhdârzâde Mehmed Emin, *Tezkire-i Silâhdârzâde*, (haz. Furkan Öztürk), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2018.
- Şefkat-i Bağdâdî, *Şefkat Tezkiresi (Tezkire-i Şu'arâ-yı Şefkat-i Bağdâdî)*, (haz. Filiz Kılıç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2017.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, 3, İstanbul 1308.
- TANYILDIZ, Ahmet, "Nâbî Biyografisine Ek: Bir Kavramın Tashîhi Vesîlesiyle Nâbî'nin Hayatında Diyarbakır'ın Yeri", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2019, 3/4, 1-21.
- TUMAN, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî*, 1, (haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001.
- TURAN, Lokman, "Türk Edebiyatında Seyahatnameler", *Ekev Akademi Dergisi*, 1997, 1/1, 253-259.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, V, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul ty.
- VARLIK, Nükhet, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba (1347-1600)*, (çev. Hazal Yalın), Kitap Yayınevi, İstanbul 2017.
- Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 2010.
- YAZICI, Hüseyin, "Seyahatnâme", *İslâm Ansiklopedisi*, 37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, 9-11.
- YILMAZ, Kadri Hüsnü, *Hâmî Ahmed (Diyarbakırî) Divanı İnceleme-Metin*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011.

“A VERSE TRAVELOGUE BY HAMI OF DIYARBAKIR OR THE WILDERNESS
OUTSIDE CIVILIZED ISTANBUL IN TULIP PERIOD”

Abstract

18th century is a significant era for Ottoman literature, culture, and art as well as political history as it includes the Tulip Period (1718-1730), the period of both decline and grandeur which lasted for twelve years. It is a source of bright colourful lights and amusement illuminating dreamy eyes for behind their folios of Tulip Period, which is in fact the autumn season for Turkish civilization.

A poet of this period, Hami (1679-1747) of Diyarbakir (Hami-i Amidi) had to return to his hometown in 1731 due to the tribulations when his patron Abdullah Pasha was dismissed from court, Sultan Ahmed III was dethroned after an uprising, and the ascension of Mahmud I. However, his journey was most troublesome. Some of his companions died of plagues, he was too afraid of rogues to sleep throughout the journey, and he had to use kind words for non-Muslims.

The verse travelogue by the poet Hami, which includes vivid paintings picturing his journey from Uskudar, Istanbul to Diyarbakir, is a significant work as it offers a good reading about the history of the period. This travelogue exhibits historical information on 18th century as it narrates the events that took place during the travel for Uskudar to Diyarbakir in addition to its poetic expressions resulting from being composed by a poet in the literary style of mathnawi.

This study provides the analysis of the poem as a literary genre, information on its poet Hami-i Amed and his dewan, and comments on the couplets which reveal his intention in composing this work. A transcript text of this literary piece of 266 couplets is also included at the end of this study to track Hami's story of this adventurer from Uskudar to Diyarbakir.

Keywords

Hami of Diyarbakir (Hami-i Amidi), verse travelogue, 18th century, Tulip Period, plague.

THE STORY OF KING CHASHTANA IN OLD UIGHUR FROM THE POINT OF VIEW OF SEMIOTICS*

Murat ELMALI**

ABSTRACT

Signs are marks which stand for abstract and concrete things rationally. They also refer to things or indicate them. For example, smoke is the sign of fire; beetle-browed is the sign of anger. According to linguists, the sign helps find the system of the semiotics of language and discover its elements. Semiotics had an impact on the introduction of linguistics to the scientific milieu and appreciation of it by the sciences to a certain degree. It qualifies to sign each of the words in a language. According to Saussure, the link between signifier and signified is arbitrary. The highest level of language in terms of the relation between signifier and signified is literary texts. In these sort of text, the writer tries to express what s/he wants to mention as concrete, abstract, and emotional elements using signifiers. Recently, the studies using linguistic movements in reading literary texts have risen. Every approach allows readers and researchers to look at the issue from a different point of view in discussing in detail the literary texts. In this study, the text named The Story of King Chashtana in Old Uighur is analyzed in terms of semiotics. A narrative about the history of two important cultures for the history of Eurasia culture, which are Saka and Uighur, is studied and it is tried to reach some new information and clues about the history of these two nations. The history of Central Asia and the history of Eurasian has still been mysterious for us in many ways. To solve the mystery, all kinds of hints and documents must be evaluated. The hint can sometimes be a little ornament or a small piece of the saga. These and other clues will lead us to grasp reality more deeply. Because of this, historical works should be to re-examined with the help of new methods and to all kinds of details that obtained from them should be discussed.

Anahtar Kelimeler

Semiotics, sign, Old Uighur, King Chashtana, Caştana.

* Makalenin geliş tarihi: 22.03.2020 / Kabul tarihi: 17.04.2020

**Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dil Bilimi Bölümü/
melmalı@istanbul.edu.tr, (<https://orcid.org/0000-0002-2642-2127>)

Introduction

The English word *semiotics* (Greek $\sigma\delta\mu\iota\omicron\tau\iota\kappa\acute{\epsilon}$ $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\mu\acute{\delta}$) designates the science ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\mu\acute{\delta}$) of signs ($\sigma\delta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$, $\sigma\delta\mu\alpha$). Signs are objects that convey something – a message¹; they presuppose someone who understands them – an interpreter. The processes in which signs and interpreters are involved are called *sign processes* (*semiosis*)². A set of interpreters, together with the signs and the messages interpreted by them, as well as the further circumstances relevant to the interpretation³, is called a *sign system*. Thus, semiotics studies sign concerning their functioning in sign processes within sign systems.⁴

Semiotics is concerned with meaning; how *representation*, in the broad sense (language, images, objects) generates meanings or the processes by which we comprehend or attribute meaning. Semiotic analysis, in effect, acknowledges the variable relationship[s] between the representations we construct, which causes the images or objects to be held *dynamic*. That is to say, the significance of the images or objects is not regarded as a one-way process, from image or object to the individual. However, semiotics points out to the complex interrelationship between the individual, the image or the object and other external factors such as culture or society.⁵ According to Eco, to introduce the language used in discussions of semiotics; we say that semiotics is the study of signs and signifying practices. A sign can be defined, basically, as any entity (words, images, objects, etc.) that refers to something else. Semiotics studies how this *referring* results from the previously

¹ Roman Jakobson, *Coup d'œil sur le développement de la sémiotique*, Indiana UP Bloomington 1975, quoted in Roland Posner, "Basic Tasks of Cultural Semiotics", In Gloria Withalm and Josef Wallmannsberger (eds.), *Signs of Power – Power of Signs. Essays in Honor of Jeff Bernard*, INST, Vienna 2004, p. 56.

² Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, The University of Chicago Press, Chicago 1938; John N. Deely, *Basics of Semiotics*, Indiana UP, Bloomington 1990, p. 32; Walter A. Koch, "System and the Human Sciences". In: Gabriel Altmann/W.A. Koch (eds.): *Systems. New Paradigms for the Human Sciences*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, p. 707-718, quoted in Roland Posner, *ibid.*, p. 56.

³ Luis J. Prieto, *Messages et signaux*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, p. 47f, quoted in Roland Posner, *ibid.*, p. 56.

⁴ Roland Posner, *ibid.*, p. 56.

⁵ Brian Curtin, *Semiotics and Visual Representation*, 2009, p. 51, (<http://www.arch.chula.ac.th/journal/files/article/1JjpgMx2iiSun103202.pdf>).

established social convention.⁶ That is, semiotics shows the relationship between the sign and the socially-constructed 'something else'. Semiotics is concerned with the fact that the reference is neither inevitable nor necessary. The image of the swastika, for example, can have radically different meanings depending on where and how it is viewed.⁷

Potts says that signifying practices simply refers to *how*, rather than *what*, meaning is produced and, finally, the social convention which links signs with meanings is called a code. For Potts, *the cross is coded in Christian cultures*. Meaning does not, as such, inhere in images and objects. The significance we give images and objects is *other* to what the image or object is. In other words, images and objects can operate like signs and, importantly, the meaning we attribute to the sign relates to cultural ideas that we have learned, and may or may not be aware of. Further, Alex Potts wrote that images and objects are not only mediated by conventions, but the meaning is largely *activated* by cultural convention.⁸ How is it possible not to recognize an image or object? When we recognize an image or object, how do we recognize it?⁹

One of the definitions is that of Umberto Eco, who states that 'semiotics is concerned with everything that can be taken as a sign'.¹⁰ Semiotics involves the study not only of what we refer to as 'signs' in everyday speech but of anything which 'stands for' something else. In a semiotic sense, signs take the form of words, images, sounds, gestures, and objects. Contemporary semioticians study signs not in isolation but as part of semiotic 'sign-systems' (such as a medium or genre). They study how meanings are made and how reality is represented.¹¹

Structuralist methods have been very widely employed in the analysis of many cultural phenomena. However, they are not universally accepted: socially-oriented theorists have criticized their exclusive focus on structure,

⁶ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, IN: Indiana University Press, Bloomington / Macmillan, London 1976, p. 16.

⁷ Brian Curtin, *ibid.*, p. 52.

⁸ Alex Potts, 'Sign' in Robert S. Nelson and Richard Shiff, eds., *Critical Terms for Art History*, University of Chicago Press, London and Chicago 1996, p. 20, **quoted in** Brian Curtin, *ibid.*, p. 52.

⁹ Brian Curtin, *ibid.*, p. 52.

¹⁰ Umberto Eco, *ibid.*, p. 7.

¹¹ Daniel Chandler, *The Basics Semiotics*, Routledge, London-New York, 2007, p. 2.

and no alternative methodologies have as yet been widely adopted. Semiotics is not widely institutionalized as an academic discipline (although it does have its own associations, conferences, and journals, and it exists as a department in a handful of universities). It is a field of study involving many different theoretical stances and methodological tools. Although there are some self-styled 'semioticians', those involved in semiotics include linguists, philosophers, psychologists, sociologists, anthropologists, literary, aesthetic and media theorists, psychoanalysts and educationalists.¹²

All of us seem as a species to be oriented by a wish to make meanings: all of us are surely *homo significans* – meaning-makers.¹³ Distinctively, we make meanings through our creation and interpretation of 'signs'. According to Peirce, 'Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs.'¹⁴ Signs take the form of words, images, sounds, odors, flavors, acts or objects, but such things have no intrinsic meaning and become signs only when we invest them with meaning. 'Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign', declares Peirce.¹⁵ Anything can be a sign as long as someone interprets it as 'signifying' something – referring to or *standing for* something other than itself. We interpret things as signs largely unconsciously by relating them to familiar systems of conventions. It is this meaningful use of signs which is at the heart of the concerns of semiotics.¹⁶

On comprehending language and sounds, human beings felt the necessity to describe and make them permanent. In this way, writing, which

¹² Ibid., p. 4.

¹³ Ibid., p. 13.

¹⁴ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers* (8 vols: vol. 1, *Principles of Philosophy*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1931; vol. 2, *Elements of Logic*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1932; vol. 3, *Exact Logic (Published Papers)*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1933; vol. 4, *The Simplest Mathematics*; ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1933; vol. 5, *Pragmatism and Pragmaticism*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1934; vol. 6, *Scientific Metaphysics* ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1935; vol. 7, *Science and Philosophy*, ed. William A. Burks, 1958; vol. 8, *Reviews, Correspondence and Bibliography*, ed. William A. Burks, 1958), Harvard University Press, Cambridge, MA 1931-58, sec. 2.302.

¹⁵ Charles Sanders Peirce, *ibid.*, sec. 2.172, quoted in Daniel Chandler, *ibid.*, p. 13.

¹⁶ Daniel Chandler, *ibid.*, p. 13.

has the characteristics of a secondary system, was invented. It enables signifiers to become permanent with another signifier system. "Writing" is a system presenting the language visually and in a one-dimensional way and it is used to provide distant communication and to prevent messages from getting lost etc. In a broad sense, it is an intuitional expression, a secondary system.¹⁷

Saussure identifies language as a system of signs. Every statement we see in the language is a kind of sign. A sign consists of a signifier and signified. According to Saussure, the relations between signifier and signified are connotation relationships and these two constituents connote each other consistently.¹⁸ A sign is a unit that associates a thing although it is not that thing. It enables communication and needs some prior knowledge to be understood. Semiotics assumes that people approach every topic concerning them through signs and investigates this subject.¹⁹

The semiotic research in literary texts depends on knowing what the symbols in these texts represent. A signifier depends on previous knowledge to be comprehended. In the same way, readers' possessing a high level of knowledge in terms of the signifiers beforehand is of extreme importance in the semiotic analysis. At this point, readers have a big responsibility.

Semiotics studies in literary texts try to put the literary text itself in the center of the research. Literary texts have surface structure and deep structure. It needs to be regarded as how the surface structure of the text is affected by the meaning relations in deep structure.²⁰

Lately, in the explanation of literary texts, the number of studies using linguistic movements has increased. Every method reveals different aspects of literary texts. Every approach helps readers and researchers look from a different perspective as regards text explanation. In this study, the old Uighur

¹⁷ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, The Turkish Language Association Press, Ankara 1982, p. 59.

¹⁸ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri/Course in General Linguistics* (trans. Berke Vardar), Multilingual Press, İstanbul 1916/1998, p. 108-109.

¹⁹ Fatma Erkman Akerson, (2005). *Göstergebilime Giriş*, Multilingual Press, İstanbul 2005, p. 16.

²⁰ Aysu Erden, *Kısa Öykü ve Dilbilimsel Eleştiri*, Gendaş Kültür Press, İstanbul 2202, p. 74.

text named the Story of King Chashtana will be analyzed in terms of semiotics.

This story is one of the best-known stories written in Old Uighur in Turkic history and one of the first examples of the *avadana*²¹ literature. This *avadana*, found in *Daṣakarmapathāvadānamālā* (DKPAM) is an *avadana* about *öve üz buz köjül* (Skr. *vyāpā*) “Wrath” or the chapter dedicated to the ninth sin.²² In this *avadana* *King Chashtana*, is fighting demons that are spreading a plague that is ravaging his country. *King Chashtana* saves his land from the plague and attains the title of Buddha by heroically winning a battle against the demons.

The summary of the Story of King Chashtana is as follows²³:

Once upon a time, there was a king who ruled over Uccayn. His name was Chashtana. He was as brave as a lion. One day, a plague started to spread in his land. The people did not know what to do about it. This plague was ravaging all parts of the country. King Chashtana set out to find a cure for the plague. He went out of town. He arrived at a crossroads. Each passage was occupied by horrific demons. Chashtana went to the demons. He demanded that the demons stop the plague ravaging his country, or things would not end well for them. The demons were furious that Chashtana was threatening them and they immediately attacked him. The king caught one of the demons by its hair and tried to snap its neck. The demons got scared and asked the king for forgiveness. They begged him. They told the king that they were not the ones spreading the plague, it was a three-eyed demon that lived far away from there. When the king heard this, he let these demons go and continued on. After a long journey, he arrived at the lair of the three-eyed demon. The three-eyed demon attacked the king and tried to kill him. However, the king took the demon down in one hit. Realizing that he was about to die, the three-eyed demon told the king that he was not the one spreading the

²¹ *Avadāna* (Sanskrit: “Noble Deeds”): Legendary material centring on the Buddha’s explanations of events by a person’s worthy deeds in a previous life (<https://www.britannica.com/topic/Avadana>) (06.04.2020)

²² Murat Elmali, *Daṣakarmapathāvadānamālā*, TDK Press, Ankara 2016, p. 45.

²³ *Ibid.* p. 183-190; 268-272.

plague. He added that the one spreading the plague was a succubus that lived far away. Setting out again, Chashtana arrived at the lair of the succubus. However, when the succubus saw the king coming, she immediately took the guise of his beautiful wife to trick him. Chashtana figured out the succubus's ruse and told her to end the plague, or he would kill her. The succubus realized that there was no way she could trick the king and told him that the plague was being spread by another demon. So, the king traveled all over the country to find out what demon was spreading the plague, going from one demon to another. In the end, King Chashtana encountered a whole army of demons. He prepared for battle. Meanwhile, in the heavens, the son of Indra who lived amongst the gods was also preparing for the battle to aid Chashtana. However, two gods named Yashomite and Maitreya who also lived in the heavens told Indra's son that there was no need for that. They added that "King Chashtana would be a Buddha in the future and there would be no force that could stop him", for he had already accomplished great things and did great service to his country. As he dedicated his whole life for the good of his people, he would be the Buddha of the future. In the meantime, on earth, a battle between Chashtana and the demons ensued. All the gods in the heavens watched this battle. In the end, King Chashtana saved his lands from the plague by defeating the army of demons.

The last plot of the story has been given by Elmalı (2014; 2016)²⁴ and Wilkens (2016)²⁵. According to these studies, the story is consisting of 435 lines. The story will be analyzed from the point of semiotics. The study focuses on the last plot of the story consisting of 435 lines.²⁶

²⁴ Murat Elmalı, 2016, *ibid.*; Murat Elmalı, "Çaştanı Bey Hikayesine Ait Belgeler" *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 48, Sayı: 48 (2013-1), İstanbul 2014, p. 47-62.

²⁵ Jens Wilkens, *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā Teil 1-2-3, Berliner Turfan Texte XXXVII*, Brepols, Turnhout, Belgium 2016.

²⁶ The Old Uighur transcription of the text can be reached through the Wilken's DKPAM (p. 682-701, lines 08650- 09080) and Elmalı's DKPAM (p. 183-190, lines 3476-3711).

Why was the Story of King Chashtana chosen?

Asia has always had a special place in the minds of those researching religious history due to the religious diversity it contains. Many different major and minor religions have emerged in the area or came from outside during the long history of the region. Undoubtedly, one of the fundamental reasons for this religious diversity is the cultural exchange between regions. It can be said that Eurasia has played a unique role in this exchange. It is essential to determine the contributions that Eurasia has made to the transmission of beliefs between regions in order to understand the religious wealth of Asia that has stood to this day. Given the religious diversity in Asia, taking into account only the religions that spread to wide areas and drawn masses to themselves, Buddhism, Confucianism, Taoism, Judaism, Manicheism, Zoroastrianism, Islam, and Nestorianism, a branch of Christianity can be counted among major Asian religions. In addition to Silk Road, Eurasia has had a significant influence on the spread of these religions all over the world.²⁷

Buddhism has a special place amongst these religions. Buddhism had a lot of influence on the social, political and cultural relationships of Eastern societies in the past. Buddhism had an important part in the process of Eastern renaissance by contributing to views of national unity and development on society. The spread of Buddhism in Central Asia has directed development. In this area, Buddhism rose to prominence as the largest and most influential religion of the East. In the history of Buddhism, how Buddhism spread is also important. Buddhism spread among Asian peoples not by raids and battles, but by proselytism and commercial and cultural interactions. As it spread from one country to another, it brought the new societies the cultural traditions and religious views of the old countries.²⁸

²⁷ Haji Murad Bik, *Tarihte İpek Yolunda Ortaya Çıkan Dinler*, Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion, Sub-Department of History of Religion, Unpublished Master's Thesis, Konya 2012, p. 4.

²⁸ Kasımcı Sadıkoğlu, "Eski Türklerin Komşu Doğu Halklarıyla Kültürel İlişkilerinde Budizm'in Yeri", – ICANAS 38th Congress of International Asian and North African studies. 10– 15. September 2007. Ankara – Turkey. *Book of Bulletin Summaries. Abstracts.* (<http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/SADIKOV-Kasimcan-ESKI-TURKLER-IN-KOMSU-DOGU-HALKLARIYLA-KULTUREL-ILISKILERINDE-BUDIZM-IN-YERI.pdf>)

Peoples living on the Eurasian Steppe developed their own beliefs as dictated by the creed of Buddhism. In this way, Buddhism connected the peoples along the Steppes and ensured continuity among cultures and consensus on religious views. Buddhism is very important for Asian and Eurasian History. It is very difficult to follow and evaluate the development of civilizations in Eurasia without knowing the past of Buddhism and Eurasia.

It is possible to learn about the past of Asia by knowing the history of the material and spiritual culture elements along with this land. One of these works was DKPAM. DKPAM, one of the rare works that have survived to this day, is an important work of Buddhist literature that has been translated into many languages used along Asia and is known to many civilizations. The stories *Kalmāṣapāda and Sutasoma, Kanchanasara, Brave Bimbāsēna, and Devil Hiḍimbaḥ, King Chashtana, Monkey King and Padmāvati, King Daṇḍāpala, Sacred Rabbit, Udayana, Kāmapriya Story, Sena-Upesena Story, Six-tusked Elephant* are stories that we can encounter in ancient and modern languages alike.²⁹

Old Uighur, the Story of *King Chashtana*, is one of the DKPAM stories. There is no tale similar to the story of King Chashtana among Buddhist tales. It is possible that this story was pieced together from the tales of wandering heroes fighting everywhere they go to protect the world from evil spirits and to banish them. Heracles and Theseus in Greece, Krishna and Rama in India, Gilgamesh in Sumeria, Kalewipoeg in Finland, Gesser in Mongolia and most of the heroes of the sagas of the Altaic Turks in Central Asia are such wandering heroes. The plot of the story is the same as those of the tales of Central Asian heroes.³⁰ It is thus different from the other Buddhist tales. The King Chashtana story is an interesting one for many reasons. That this story was found in Old Uighur, and no other language makes the story important for the history of Buddhism. That the protagonist of the story has the same name as a ruler of historical importance sets this story apart from other Buddhist stories. The hero of the story has the same name as the first ruler of the Saka state founded in Northwestern India: Chashtana (Old Uighur *çaştané*, Skr. *caṣṭana*, Chinese. *qia-xi-ta-na* 恰希塔那).³¹

²⁹ Murat Elmalı, 2016, *ibid.*, p. 11-13.

³⁰ Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, (ed. Lütfü Bozkurt), Okyanus Press, İstanbul 1995, p. 57-58.

³¹ Murat Elmalı, "A Silk Road Hero: King Chashtana", *Acta Via Serica*, Vo. 3, No. 2, 2018, p. 97.

Why is this story analyzed from the point of semiotics?

Modern literary theories allowed to read texts in many different ways, especially in point of text analysis. These theories are predicated on approaching the text in light of certain theoretical acceptances and data. While a part of criticism and literary theories accepts to handle the text with its external elements as the main approach, the other part makes a push for a reading that puts the text into the center. The semiotic criticism is also an analysis and reading method which is text-centered. The main principle of that theory is to give meaning to the text by evolving out of signs and explain the text according to the context that signs develop. To understand the text truly, completely and accurately by bringing out its meaningful units, it is needed to analyze the signifier and signified relation of the sign.

To understand the Story of King Chashtana, we will analyze the story in terms of semiotic criticism. To do this, all the panorama of the story was set forth and the narrative program was evaluated according to Greimas' expression scheme of "agreement, competence, performance, and sanction." To understand the story, meaning levels of the story needs to be seen. The story is intersected both to see the meaning levels and to reach the deep level. After the intersections are constructed, the viewpoint of the teller is determined by emphasizing the time and the spatial structures of the story. Thus, the overall meaning of the story is shown in the semiotic square at a deep level. In consideration of this viewpoint, we can say that the argument of the whole system in the story is, in fact, made up of an image and beyond the disorder theme, there is a "life" theme that is shown.

We hope that the result of the semiotic analysis helps us to learn about the past of Asia by knowing the history of the material and spiritual culture elements along with this land.

Old Uighur *King Chashtana* Story from the Point of View of Semiotics

The literary semiotics tries to make narrative grammar. It tries to reveal the structure in the narrative and to show how the meaning is formed.³² Semiotics aims to analyze these meaningful systems and to reveal the meaning layers of these systems.

Semiotics analyzes a narrative at two levels: Surface level and deep level. The surface level consists of two parts: Narrative structure and discourse structure. The deep level of the text consists of a semantic-logical structure. Firstly, the segments in this story were determined, and then, each segment was analyzed in terms of discourse and narrative levels. There are several techniques for establishing the limits of segments. Verbal clues such as “but,” “then,” “the following day” or “at the next train station . . .” all might signal the beginning of a new segment. Any temporal or spacial shift should be considered, as well as the presence or absence of certain actors.³³ Shape of text, time and space symbols, and the change of these symbols, new actants are seen in the text, transformation related to the case, and act statements are important elements to determine segments.

According to these clues, we can sort the segments as follows:

1. Segment: Lines 01-82. The King Chashtana goes for a walk in Ujjain and encounters many demons in his city. The narrative begins in this way. The narrative continues with the demons attacking the king and the king fighting the demons.

2. Segment: Lines 83-133. The King Chashtana encounters another demon, and the king defies this demon. The king overcomes this demon and receives information about other demons.

3. Segment: Lines 134-167. The demons named *Uru* and *Agnikeṣa*, mentioned in the previous section, ask for forgiveness from the king. These demons tell the king where other demons are.

³² Hılmı Uçan, *Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi*. Hece Press, Ankara 2008, p. 115.

³³ John N. Duvall, “Using Greimas’ Narrative Semiotics: Signification in Faulkner’s *The Old People*”, *College Literature The Newest Criticisms*, Vol. 9, No. 3, 1982, p. 192-194.

4. Segment: Lines 167–193. The demon named *Duṣṭā* sees the king from afar and changes his image. He tries to deceive the king. The king also defeats this devil.

5. Segment: Lines 193–228. The king begins looking for another demon. He finds the devil *Trijaṭā* and attacks it.

6. Segment: Lines 229–326. The gods in the sky are talking about Chashtana. They decide to land on earth to help the king.

7. Segment: Lines 326–365. A group of horrible demons surrounds the king. The king strives to save his city from the demons. The king finally saves his city from the demons.

8. Segment: Lines 365–435. The city of Kapilvastu is invaded by the demons. The king begins to fight with the demons again to save Kapilavastu city.

After segments are shown, we can summarize the general syntactic structure of the text as follows:³⁴

Initial state: S U O

Final state: S ∩ O

(U) is the disjunction (lacking the object) between the subject of state and the object, (∩) is the conjunction (with the object), SR is sender, S is subject, O is the object, CO is competence object, H is helper, OP is opponents. S is separated from O at the beginning case. S reaches to O at the ending case.

In each Narrative text, “the actant-subject” and “the actant-object” are in a conjunction and disjunction relationship.³⁵ The transformation created *per* these three steps can be shown as follows:³⁶

³⁴ Algirdas J. Greimas and Joseph Courtés, *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary* (trans. L. Crist, D. Patte et al.), IN: Indiana Universty Press, Bloomington 1982, p. 167; 311; 363.

³⁵ Algirdas J. Greimas, *On Meaning: Selected Writings*. Algirdas Julien Greimas. (trans. Paul J. Peron and Frank H. Collins), Universty of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 95; 123.

³⁶ Algirdas J. Greimas and Joseph Courtés, *ibid.*, p. 45; 184-185; 195-195; 226-227; 267.

Initial state	ACTION			Final state
	Transformation			
1	2	3	4	5
Lacking: Both S and SR are separated from O SR U O S U O	MANIPULATION SR wants from S to get O. SR stimulates S to reach O. In the first instance, what we have is a <i>causing-to-be</i> , in the second a <i>causing-to-do</i> .	COMPETENCE Competence as the component that concerns changes in <i>knowing-how-to-do and being-able-to-do</i> S is in the modality of <i>being-able-to-do</i> . There are OPs that prevent S not to reach O. Because of this, CO is needed. H guides S to reach O.	PERFORMANCE Performance corresponds to <i>causing-to-be</i> modalities of realization, modalities of <i>being and doing</i> S is in the modality of <i>doing</i> . S reached O despite opponents' troubles.	Sanction Sanction corresponds to the <i>being-of-being</i> In this part, there is no lack of S and SR. O is obtained. S is awarded the O. $S \cap O$ $SR \cap O$

Surface Level

The surface Level is studied in two stages: the Narrative Structure and the Discourse Structure.

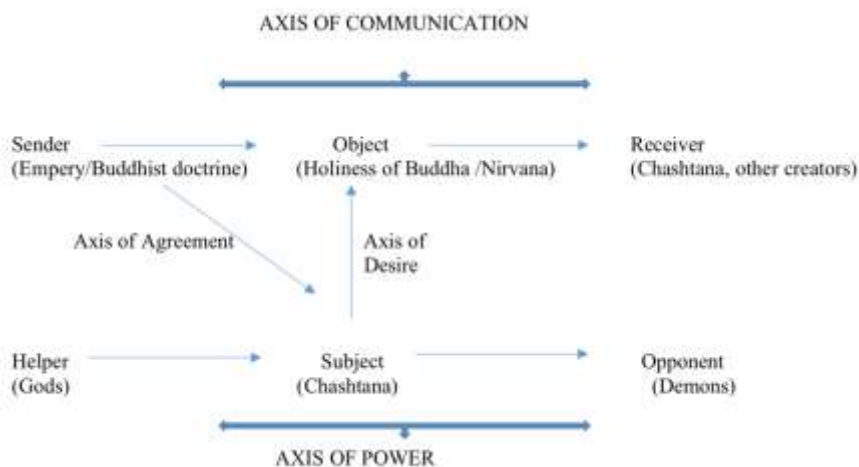
Narrative Structure

To be able to speak of narration, we need an event and the presentation thereof. In a semiotic analysis, the aim is to study how a text is presented. For semiotics, how a text is said is more important than what is said and who says it. The personality, identity, and mood of the author are not of concern. The meaning of the discourse and how this meaning is presented is what matters. In other words, it is the study of the form of the content. Meaning comes forth from contrasts, and in every narration, there is a structure that constructs the meaning. The aim of the semiotics is thus to reveal this “construction”. The

logical serial of narration consists of four stages: manipulation, competence, performance, and sanction. Each of these four stages is matched by a different modality: the manipulation stage uses “to get something done and to declare”, the competence stage uses the modalities of “wishing to perform, knowing, obligation and capability”, the performance stage uses “doing”, and the sanction stage uses the modal value of “knowing” for the subject and the performance.³⁷

The surface level of the narrative can be presented with the actantial model. The actants, who are defined as “people who perform an action or are affected by an action”, are evaluated in terms of their relationships. In the narration studied here, the actants are as follows: The sender is empery/Buddhist doctrine, and the subject is King Chashtana. The object that the subject seeks to attain is the Holiness of Buddha or Nirvana. The helpers of the subject are the Gods in *Trāyastriṃśaḥ*. The opponents are the demons haunting the city, and the receivers are King Chashtana and all other living beings.

In this structure, the Actantial Model can be seen as follows:



The thing that sets the subject in motion is the subject’s want to cleanse his city of demons as is his duty as the king. Empery is also a reflection of Buddhist teaching. This is the Manipulation stage in the narration system. This stage uses the modalities of “causing- to-be” and “causing-to-do”. The

³⁷ Algirdas J. Greimas and Joseph Courtés, *ibid.*, p. 194-195; Hilmi Uçan, *ibid.*, p. 194.

sender is the source of the power needed to rid the city of its troubles and the main source of motivation for the subject. The sender is also the reason why the helpers are involved in the plot. The sender forms an implicit axis of the contract with the subject and the helpers for saving the city.

The modal utterance of wanting is required for the subject to do what it wants to do.³⁸ The subject needs the modalities of “knowing-how-to-do” so as to attain the object. The helpers offer the following information on the subject: *“With his efforts, his heart hardened like a diamond and he defeated all of us and then he reached the Holiness of Buddha before us. He succeeded in using magic to focus his thoughts and heightened his soul for good deeds. He longed for the Holiness of Buddha, so he never gave up, never faltered even a single bit and strove for it without stopping. He sacrificed himself; he did what is right and found solutions to others’ problems. He suffered (as if those problems were his own) and strove to set other beings straight all the time. This blessed being is nearly at the door of Nirvāṇa.”* (Lines 297-312). As such, this tells us that the subject is using the **modality of wanting**. *“So King Chashtana leaped with all his strength and pulled at the hair of the demon called Urumukha. He raised his sword, poised to decapitate him. Thus the demons witnessed King Chashtana’s strength, power, light, brightness and luck and they were terrified.”* (Lines 054-061). These lines indicate that the subject is in a state of competence. The subject speaks of itself as follows: *“I am King Chashtana, the master of the world with extraordinary determination and wisdom. I came here to strengthen my heart and bravely fight you.”* (Lines 83-92). This means the subject also has the modality of knowing. There are opponents who will try to prevent the subject from attaining the object. These opponents are the “demons” who fight against the king throughout the whole narrative. The city must be cleansed of demons for the object to be attained. For this purpose, a “competence object” is needed. This “competence object” is “the city”. To reach the Holiness of Buddha (namely the main object) the subject must help living beings. In the narration, he can help living beings the best by wiping out the demons haunting the city. This is the *competence* stage.

The subject cleanses the city of the demons despite all their troublemaking: *... all the traces of evil in the city faded away completely. The frightening wails of the demons could not be heard anymore. So King Cashtana saw*

³⁸ Algirdas J. Greimas and Joseph Courtés, *ibid.*, p. 372-373.

that the danger of illness is past..." This stage is the performance stage and the subject is in the modality of *doing* (Lines 360-365).

The last stage is the stage of sanction. This is the stage where the performance of the subject is evaluated and interpreted:.. "*[he] saw and if only a little... to the demons ... like you ... frightened me again ... if you are asking why ... society ... [I] caught ... to his body ... you, to us ... said ... spoke ... hope ... I ... have no riches ... Buddha's ... purified ... spoke to ... again, he... to us ... generously ... five hundred demons ... three other ... [they] took. Thirsty demons ...city named Kapilvastu ... city ... five hundred demons ...*" (Lines 366-392) this part of the narrative is heavily damaged. However, a few clues in this part leave us to believe that King *Chashtana* has attained the Holiness of Buddha. He has attained the Holiness of Buddha and pursued again the demons in another city to continue helping living beings.

Discourse Structure

The discourse structure is a symbolic level. The content of the narrative is studied in depth. In the discourse structure, the first thing to do is to identify the figurative contrasts at the root of structural analysis. From the narrative point of view, the thematic roles in the narrative, time, and space will be put forth at these stages.

Some of the figurative contrasts in the narrative are as follows: *courage X fear, life X death, light X darkness, health X illness, wisdom X ignorance, good X evil, real X unreal, happiness X sadness.*

courage X fear: line 022 "King *Chashtana* made bold to attack when he saw the demons. Like the lord of heroes, he rejoiced like someone belonging to the *kṣatriya* caste. He walked amongst the demons with no fear whatsoever." line 58. "Thus, the demons witnessed King *Chashtana's* strength, power, light, brightness and luck, and they were terrified."

life X death: line 157 "That demon is killing many living things with his sweet, nice words. O, lord of men, now I shall entrust my life to you. I belong to that demon. That demon again says sweet words and takes all sorts of beautiful guises to suddenly kill many living beings. (O), great lord! Strive to defeat him. Your desires shall come true at once."; line 280 "These gods are suffering for nothing. Even if they were as numerous as the atoms under the earth or all the living things in the world, no matter how powerful and

malicious they may be, there is no way they can harm even one hair on the body of a king that descends from the bodhisattvas. If you are asking why, think of what this king has said before, o noble one! All of the five hundred bodhisattvas in this *bhadrakalpa*³⁹ were ones who had attained the Holiness of Buddha and been freed from *Samsāra*. With his efforts, his heart hardened like a diamond and he defeated all of us and he will reach the Holiness of Buddha before us."

light X darkness: line 54 "So King *Chashtana* leaped with all his strength and pulled at the hair of the demon called *Urumukha*. He raised his sword, poised to decapitate him. Thus the demons witnessed King *Chashtana*'s strength, power, light, brightness and luck and they were terrified."; line 11 "They were making frightening faces and wailing with high, harsh voices. They held tridents, played with their bodies like big black mountains, their fiery red, braided hair spread down their shoulders, adorned their bodies with venomous snakes and strolled together in town squares."

health X illness: line 360 "... all the traces of evil in the city faded away completely. The frightening wails of the demons could not be heard anymore. So King *Chashtana* saw that the danger of illness was past..."; line 183 "Then a demon named *Duṣṭā* was terrified; he bowed down at the feet of the king in his own demonic guise and spoke: "(O), great ruler! Now I belong to you. I am ready to carry out your commands. A bit further, not very far! There is an evil demon called *Trijaṭā*. He is the cause of the illness and troubles in your lands. I was carrying out his commands against my will and doing a lot of evil in this way."

wisdom X ignorance: line 83 "I am King *Chashtana*, the master of the world with extraordinary determination and wisdom. I came here to strengthen my heart and bravely fight you. O, demons, if you are as harsh (and) ruthless as you say, get ready to fight me. Now let us test one another. (Let us see) which one of us is stronger."; line 183 "So the demon named *Duṣṭā* was terrified; he bowed down at the feet of the king in his own demonic guise and spoke: "(O), great ruler! Now I belong to you. I am ready to carry out your commands. A

³⁹ Bhadrakalpa: The present period. A Bhadrakalpa has 1,000 Buddhas, hence its name 'the good *kalpa*'. There are varied statements in regard to the thousand Buddhas, and variety as to their names. Śākyamuni is the fourth of the present *kalpa*, Maitreya is to follow and 995 to succeed him. 'It is to last 236 million years, but over 151 millions have already elapsed.' (Soothill-Hodous 1937)

bit further, not very far! There is an evil demon called *Trijaṭā*. He is the cause of the illness and troubles in your lands. I was carrying out his commands against my will and doing a lot of evil in this way."

good X evil: line 319 "Bodhisattva *Yaṣomitra* said this: "O, venerable, noble *Maitreya*! Now let us meet King *Chashtana* and bring ourselves joy by laying our eyes upon him. Bodhisattva *Maitreya* said, "Let us do it" and together they went to the King *Chashtana*."; line. 340 "So King *Chashtana* approached the demon with a brave heart. The demons roaming around ... like *Mātār the monster of death* spoke to *Sitani* the demon of ill will: "now I am always on earth..."

real X unreal: line 167 "So the King went to find that demon. Then the demon named *Duṣṭā* saw the king coming for her and changed her guise. She took the guise of King *Chashtana*'s beautiful dear wife. She started walking behind the king and called out to him with a sweet voice: "My dear king! Where do you plan on going, leaving me home in our bed? It could be that you are leaving me because you have another lover elsewhere! Tell me right now, my dear king! If you do not tell me, I will die right now."; line. 200 "When he heard that sing-song voice, he remembered the wisdom of the bodhisattvas. He said, "This is the song of lies and deceit that demons sing." So he waited (a little bit) and the called out to the demon *Trijaṭā* I knew (it was you). O, shameless demon! All your deceit and treachery... I will never ... heart."

happiness X sadness: line 300 "All of the five hundred bodhisattvas in this *bhadrakalpa* were ones who had attained the Holiness of Buddha and been freed from *Saṃsāra*. With his efforts, his heart hardened like a diamond and he defeated all of us to reach the Holiness of Buddha before us. He succeeded in using magic to focus his thoughts and heightened his soul for good deeds. He longed for the Holiness of Buddha, so he never gave up, never faltered even a single bit, and strove for it without stopping. He sacrificed himself; he did what is right and found solutions to others' problems. He suffered (as if those problems were his own) and strove to set other beings straight all the time. This blessed being is nearly at the door of *Nirvāṇa*. He shall ascend this earth by rising like the divine sun."; line 040 "Hearing King *Chashtana*'s harsh, wrathful words, the demons were greatly annoyed and angered. They (clenched) their fists, playing games, dancing, singing."

Point of View

The narration is an avadana found in the *Daşakarmapathāvadānamālā* (DKPAM). Avadanas, written for spreading Buddha's teaching to people and helping them spread to even wider areas, have an essential place in the Buddhist Uighur literature. This literary genre, mostly known as "stories about incidents happening to Buddha and beings close to becoming Buddhas (*bodhisattva*), and their sacrifices for saving living beings"⁴⁰ is commonly found in early Uighur literature. The Story of King Chashtana is one of the first examples of avadanas. The person who translated the DKPAM into Uighur is known as *Şilazin Praşnikè*. *Şilazin Praşnikè* translated the work to Uighur from Tocharian A. The person who translated the volume from Tocharian B is *Kavi Drrè Sayadas*.⁴¹ The source and the author of the original work are unknown. As such, who produced the text in the first place is unknown.

The producer of the narrative transmits the words of other actants/heroes. The point of view of the narrative is mostly objective. The dialogues included in the narrative give the impression of reported speech. From here, it will be sound to think of the point of view of the narrative as external.⁴²

Thematic Roles

However important it is to examine a person with his role in his actions at the narrative structure; accordingly it is as important to study him with his strategic roles on the semantic structure. Some of the signs that complete the analysis of the actions allow us to understand people in terms of social, personal, psychological perspectives. While only actions are taken into consideration at the narrative structure, the actors and their roles are revealed as a figure at the discourse structure. *Thematic role is meant the representation, in an actantial form, of a theme or thematic trajectory (for example, the trajectory "fishing" may be condensed or summarized by the role of "fisherman"). A thematic role is obtained both by (a) the reduction of a discursive configuration to a single figurative trajectory (either realized or realizable in the discourse) and, beyond that,*

⁴⁰ Kemal Eraslan, *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, The Turkish Language Association Press, Ankara 2012, p. 47.

⁴¹ Murat Elmalı, 2016, *ibid.* p. IX.

⁴² Hilmi Uçan, *ibid.*, p. 164-165.

to a competent agent that subsumes it in a virtual manner; and (b) by the determination of its position in the trajectory of the actor, a position that makes it possible to establish a precise isotopy for the thematic role (an isotopy taken from

among all those on which it may be inscribed). The conjunction of actantial roles and thematic roles defines the actor.⁴³ Actantial roles and thematic roles converge in the actor, making possible their transformations, operating narrative objects, and taking part in gaining and losing of modal values.⁴⁴

Thematic Roles can be seen as follows:

Actors	Thematic Roles
Caştana/Chashtana	He fights boldly against the demons to save his city from them. He is brave. He is a hero. He is vigorous. His power, light, brilliance, grandeur, and fortune bring fear to the malevolent. He is people's hope. He is a supreme ruler. He is merciful. He is determined. He is wise. He is the ruler of the earth. He has the wisdom of Bodhisattva. He is a symbol of goodness. He desires the holiness of Buddha and Nirvana
Urumukha	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has complete confidence in himself with other demons. He is too scared when he is alone and encounters with strong ones. And he wants forgiveness.
Kalaşodara	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He is malicious. He has three big eyes, a fire-colored hair spreading on his back. His eyes turn glittering like a flame of the torch. He brutally kills many living beings with his molars. He is afraid of power and fulfills all things that stronger one says.
Uru	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin.
Agnikeşa	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin.

⁴³ Algirdas J. Greimas and Joseph Courtés, *ibid.*, p. 372-373.

⁴⁴ Hilmi Uçan, *ibid.*, p. 199.

Duṣṭā	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He kills many living beings by telling sweet words to them. He changes his face with various and beautiful faces and kills living beings. He is a coward against power.
Trijaṭā	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. To deceive the creatures, he sings songs that have full deception.
Zervan God	One of the Gods at Trāyastriṃṣaḥ. He admires to Chashtana.
Kauṣika	One of the Gods at Trāyastriṃṣaḥ. He admires to Chashtana.
Yaḡomitra	One of the Bodhisattvas at Trāyastriṃṣaḥ. He is happy to see Chashtana. He lands on earth to help Chashtana.
Varuṇaḥ	One of the Gods at Trāyastriṃṣaḥ. He admires to Chashtana.
Kāmarakta	The king of magicians. He lives with the Gods. He admires to Chashtana.
Citravīrya	He is the son of Indra. He has divine clothes. He lands on earth to help Chashtana.
Maitreya	He is a Bodhisattva. He lives with the Gods. He lands on earth to help Chashtana.
Maṇibhadra	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has armor.
Pūrṇabhadra	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has armor and warriors.
Kapila	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has armor and warriors.
Sātāgiri	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has armor and warriors.

Haimavatá	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has armor and warriors.
Pañcika	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has armor and warriors.
Sitani	He is one of the devils that bring illness to the city of Ujjayin. He has bad thoughts like death monster Mātār.
Vāktuṇḍana	He is one of the devils that bring illness to the city of Kapilvastu.

Time and Space

Every narrative consists of events happening in order from an initial state to a final state. Time in a narrative may go linearly from beginning to the end or use the technique of flashback to remind of previous events.

In the narrative, time goes linearly from the beginning to the end: King Chashtana decides to cleanse his city of demons → King Chashtana cleanses his city of demons.

In this narrative, there are no words about time.

In terms of time, a few points concerning the period when the story was written need to be stated. As stated before, the story that is the subject of this study is included in the DKPAM. This work is a translation. This book was translated from Tocharian B into Tocharian A, then from Tocharian A into Uighur. This makes it possible to state that the Uighur version of the book was edited according to the translation in Tocharian A.⁴⁵ However, the parallels of this narrative were not encountered in any other language. This means that we need to take the period in which the DKPAM was translated into account. Studies conducted to determine the period in which the DKPAM was written indicate that the work was written at the latest in the late 11th century to the early 12th century.⁴⁶ The text needs to be taken into account to determine the time of the narrative. The tale, regardless of the language of its original, was certainly written for the Old Uighur audience.

⁴⁵ Murat Elmali, 2016, *ibid.* p. VII.

⁴⁶ Murat Elmali, 2016, *ibid.* p. VIII-IX.

Naturally, the story was rewritten for its target audience, since to translate a text is to rewrite it.

The time of the narrative includes involvement. This is *narration at the time of the incident*; novels in the form of letters and diaries are shown as examples for this sort of narrative; the internal narrator takes the present moment as a reference and returns to the past or addresses the future.⁴⁷ The narrative describes events that took place in the past, the present moment where dialogue takes place and situations concerning the future, so the narrative uses the past tense, the present tense and the future tense.

We encounter three different spaces in the narrative. The first is the city of Ujjayin, which has been sieged by demons and afflicted with an illness that King Chashtana strives to protect from demons. The second place is the paradise named Trāyastriṃṣaḥ, where gods watch King Chashtana's fights against demons and cheer for him. The third and final place in the narrative is the city of Kapilvatsu, which has also been sieged by demons and is waiting for King Chashtana to save it.

Deep Level

According to semiotics, meaning comes from contradictions and contrariety. Saussure says that "meaning comes from contradictions" and L. Hjelmslev says that "Language is a system of connections rather than a system of signs". These views have attracted considerable interest among linguists and semioticians.⁴⁸ This case is explained with the semiotic square.

The semiotic square, also known as the Greimas square, is a tool used in structural analysis of the relationships between semiotic signs through the opposition of concepts, such as feminine-masculine or beautiful-ugly, and of extending the relevant ontology.

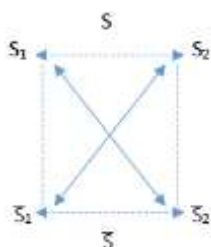
The semiotic square, derived from Aristotle's logical square of opposition, was developed by Algirdas J. Greimas, a French-Lithuanian linguist and semiotician, who considered the semiotic square to be the elementary structure of meaning.

⁴⁷ Zeynel Kıran - Ayşe Eziler Kıran, *Yazınsal Okuma Süreçleri*. Seçkin Press, Ankara 2007, p. 225.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 329.

One analytical technique that seeks to map oppositions and their intersections in texts and cultural practices involve the application of what is known as “the semiotic square”. This was introduced by Algirdas Julien Greimas as a means of analyzing paired concepts more fully by mapping the logical conjunctions and disjunctions relating to key semantic features in a text.⁴⁹ The semiotic square is adapted from the ‘logical square’ of scholastic philosophy and Jakobson’s distinction between *contradiction* and *contrariety*. Fredric Jameson notes that ‘the entire mechanism then is capable of generating at least ten conceivable positions out of a rudimentary binary opposition (which may originally have been no more than a single term, e.g., “white,” which proves to be internally defined by a hidden opposition we articulate by promoting the concealed pole “black” to visibility)’.⁵⁰ While this suggests that the possibilities for signification in a semiotic system are richer than the *either/or* of binary logic, they are nevertheless subject to ‘semiotic constraints’ – ‘deep structures’ providing basic axes of signification.⁵¹

Greimas Semiotic Square:⁵²



←-----→ : relation between contraries

←————→ : relation between contradictories

----- : relation of implication, complementarity

$S_1 - S_2$: axis of contraries

$\bar{S}_2 - \bar{S}_1$: axis sub-contraries

⁴⁹ Algirdas J. Greimas, *ibid.*, p. XIV; 49.

⁵⁰ *Ibid.*, p. XIV.

⁵¹ Daniel Chandler, *ibid.*, p. 106-107.

⁵² Algirdas J. Greimas, *ibid.*, p. 49; Algirdas J. Greimas and Joseph Courtés, *ibid.*, p. 308-311.

$S_1 - \overline{S_1}$: positive schema

$S_2 - \overline{S_2}$: negative schema

$S_1 - \overline{S_2}$: positive deixis

$S_2 - \overline{S_1}$: negative deixis

Semiotic Square is formed by an initial binary relationship between two contrary signs. S_1 is considered to be the assertion/positive element and S_2 is the negation/negative element in the binary pair. The second binary relationship is now created on the \overline{S} axis. $\overline{S_1}$ is considered to be the complex term, and $\overline{S_2}$ is the neutral term. Starting from each of the four terms, by means of the two operations -the *contradictory* and the *contrary*- the others can be obtained. Their definition is formal and prior to any investment.⁵³

A hyponymic relation is established between S_1 , S_2 and S ; another between $\overline{S_2} - \overline{S_1}$, \overline{S} . A relation of contradiction is established between S and \overline{S} ; and at the hierarchially inferior level, between S_1 and $\overline{S_1}$, between S_2 and $\overline{S_2}$. A relation of contrariety articulates S_1 and S_2 on the one hand $\overline{S_1}$ and $\overline{S_2}$. A relation of implication is established between S_1 and $\overline{S_2}$ on the one hand, and S_2 and $\overline{S_1}$ on the other: S_2 implies $\overline{S_1}$; S_1 implies $\overline{S_2}$, or inverse. By their relational definitions, the semic terms are paired and grouped in six systematic dimensions. Two axes (S and \overline{S}), two schemata ($S_1 + \overline{S_1}$ define schema 1; $S_2 + \overline{S_2}$ define schema 2), two deixes (the first is defines by S_1 and the relation of implication between S_1 and $\overline{S_2}$, the second by the implication between S_2 and $\overline{S_1}$).⁵⁴

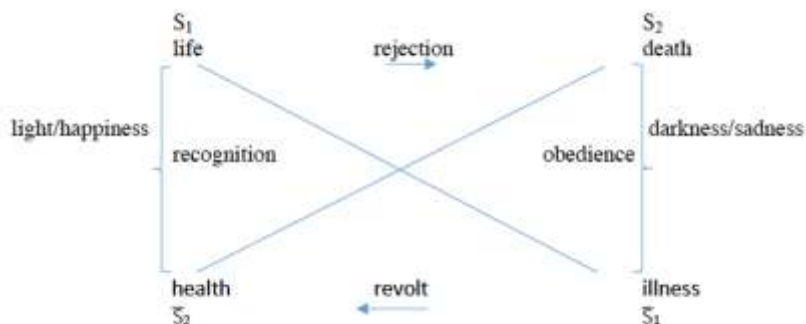
This level which reveals the basic structure of the narrative will be examined with the following semiotic square.

The main theme is the liberation of the city. In addition to this, figurative contradictions mentioned earlier like life/death, disease/health are other themes of the narrative.

⁵³ Algirdas J. Greimas, *ibid.*, p. 50.

⁵⁴ Algirdas J. Greimas, *ibid.*, p. 50-51.

These themes will shape the semiotic square of the narrative:



There are three main relations in the semiotic square: contradiction, contrariety, and implication.⁵⁵

These relations can be interpreted according to the semiotic square:

Contrary: Axis of S_1, S_2 . "life" rejects "death". The axis of subcontrary is S_1, S_2 . "health" revolts to "illness".

Contradiction: Axis of $[S_1, \bar{S}_1]$ and $[S_2, \bar{S}_2]$. "life" contradicts "illness". "death" contradicts "health".

Implication: Axis of $[S_1, \bar{S}_2]$ and $[S_2, \bar{S}_1]$. "life" and "health" complete each other. They implicate each other at Axis of "Recognition" and direct to "light/happiness". "Death" and "illness" are related to each other. They come together at the Axis of "obedience" go to the Axis of "darkness/sadness".

Axis of "light/happiness" is the Holiness of Buddha that Chashtana wants to reach. We understand this from the Gods' conversation: "He never lost his power to reach the holiness. He never rests to reach his aim. This holly living is very near the Nirvana". The main meaning of the narrative gives us this result: The main purpose of Chashtana is to reach the Holiness of Buddha. First, he has to save his city from demons, and then he has to save other cities and last he has to save all the World from Axis of "darkness/sadness" namely demons to reach his aim.

⁵⁵ Algirdas J. Greimas, *ibid.*, p. 49; Algirdas J. Greimas and Joseph Courtés, *ibid.*, p. 308-311.

Axis of “darkness/sadness” reveals a “demon” sign. There are many demons in text. But the signifier “demon” signs “enemy”. This signifier is explained in the dictionary as follows: “羅刹 (羅刹婆) *raḥṣa*, also 羅叉娑; from *raḥṣas*, harm, injuring. Malignant spirits, demons; sometimes considered inferior to *yakṣas*, sometimes similar. Their place of abode was *Lankā* in Ceylon, where they are described as the original inhabitants, anthropophagi, once the terror of shipwrecked mariners; also described as the barbarian races of ancient India. As demons, they are described as terrifying, with black bodies, red hair, green eyes, devourers of men.”.⁵⁶

This signifier is the biggest opponent of Chashtana in the narrative to hinder him to reach Nirvana.

Chashtana has to first overcome his enemies in the city and then the enemies all over the world to reach the holiness of Buddha. We encounter this subject at all mythologies in the world. When the mythologies are examined, there is the struggle of the gods and the snakes in the very first place. The fights between Re and Apophis, Sumerian god Ninurta and Asag, Marduk and Tiamat, Hittite storm God and Illuyankas, Zeus and Typhon, Iranian hero Thraetaona and three-headed dragon Azhi-dahāka are the crucial ones in terms of this theme. At the end of these struggles, gods became victorious. As can be seen, gods’ struggle against the devil or evil is the first myth of mythology.⁵⁷ In summary, the absolute blessing of a ruler is his struggle against evil on earth. Anyone who causes evil is a devil; therefore, the enemy is the devil. The definition of the devil, “the barbarian races of ancient India” emphasizes the parallelism between the devil-enemy of ancient India. This point also brings to mind the relationship between Chashtana’s protection of the state of Saka from the barbarian races of ancient India. It is known that the Saka king Chashtana and his descendants, especially Satavahanas, made many battles in their period to capture and protect the city of Ujjayin.

Another study made in the semiological deep structure analyses is the study of the signs in the narrative in detail. There are dozens of signs that need to be considered in the narrative that is the subject of our study. Since

⁵⁶ William Edward Soothill - Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London 1937.

⁵⁷ Hacer Tokyürek, “Eski Uygur Budist Metinlerinde Şeytan, Yılan, Kadın İlişkisi”, *Türkiyat Mecmuası* c. 26/1, İstanbul 2016, p. 303.

the in-depth analyses of all these signs are beyond the scope of this study, only the most important sign in the narrative will be shown as an example. This is the protagonist of the tale, *King Chashtana*.

King Chashtana, the subject and main protagonist of the text, is described in the narrative as follows:

(Lines 009-011) He walked like lions, wandered back and forth in the north of the city known as Ujjayin; (Lines 022-030) King Chashtana, gathered his wits when he saw them. Like the lord of heroes, he rejoiced like someone belonging to the *kṣatriya* caste. He walked amongst the demons with no fear whatsoever; (Lines 040-046) Hearing King Chashtana's harsh, wrathful words, the demons were greatly annoyed and angered; (Lines 054-061) Thus the demons witnessed King Chashtana's strength, power, light, brightness, and luck and they were terrified; (Lines 061-069) they raised their voices and said to the king "O, the lion of the people, the noble God of kings! Be merciful and purify your heart"; (Lines 083-095) I am King Chashtana, the master of the world with extraordinary determination and wisdom. I came here to strengthen my heart and bravely fight you; (Lines 193-207) The King waited for a while, assuming the noise in the dark of the night was the voice (he was looking for). When he heard that sing-song voice, he remembered the wisdom of the bodhisattvas.

Actually, even in these excerpts describing King *Chashtana*, there are many signs. The words describing the King, *lions, courage, the kṣatriya caste, wrathful and harsh words, strength, power, light, brightness, determination, knowledge, wisdom, being the ruler of the world,* and so on. Many of these signs are worth elaborating upon. Studying each one of these will go far beyond the scope of our work. However, there is one thing we can say that all these signs pertaining to Chashtana are all signs of kingship. Chashtana is a king in the narrative. Moreover, the sign of Chashtana leads us to a **real king**.

Historical resources provide us with different information on Chashtana. In some of these sources, Chashtana lived in India around 80 CE and founded the dynasty known as Satrap. Chashtana was presumably mentored by the father of the Great Emperor Kanishka. It is possible that Chashtana came from Central Asia just like the other Sakas. It is also probable

that Chashtana backed up Buddhism and fought against Brahmanism after taking over India, just like Emperor Kanishka.⁵⁸

Chashtana or Tiastanes was a satrap of Malwa under the Great Kushans. Chashtana attempted to found an independent kingdom in Malava but appears to have been defeated either by the Satavahanas or the Kushans. In imitation of the coins of Nahapana, he struck coins on which we find his bust and his name in Greek, Kharoshthi, and Brahmi characters. His father's name was Zamotika. Chashtana was a person of sufficient importance in the Kushan Empire to have his statue placed in the Imperial gallery, where it has been discovered in recent times.⁵⁹

Chashtana ruled a large area of North-Western India. Chashtana, son and successor of Yasomatika was the first great satrap of Ujjayin who can be said to be the founder of Saka rule in Malwa. According to Jain tradition, the Sakas had earlier ruled over Ujjayin for 4 or 14 years and Chashtana was the founder of the second Saka dynasty in Malwa. His copper and silver coins have been discovered on the reverse of coins, the king's head is shown with Greek legend. On the reverse is Moon or Sun or Mountains.⁶⁰

Chashtana reigned for a long period of about 52 years (from 78 to 130). D.C. Sircar and V.V. Mirashi claim that Chashtana was appointed as the governor of Kushan after Nahapana's death (in their explanations about the lost period following the Satavahana period in the Satrap territory). A relief of Chashtana can be found in a tomb belonging to the Kushan dynasty outside Mathura. The spread of Chashtana's dynasty in Ujjayin and other Western Indian territories points out that he was under the command of the Kushan Empire. He rose as an independent ruler around the 2nd century CE after the temporary fall of the Satavahana and the overthrow of Ksaharatas. It is debatable when Chashtana's rule truly began. Some historians claim it began in 78 BCE, and others claim that it began in 78 CE. Some claim it began after he took over Ujjayin. This seems to be a problem stemming from the use

⁵⁸ Walter Ruben, *ibid.*, p. 58.

⁵⁹ R. D. Banerji, *A Student's History Of India Prehistoric Ancient and Hindu India*, Bombay, Calcutta, Madras, Blackie and Son (India) Limited Warwick House 1934, p. 151-152.

⁶⁰ Krishna Chandra Sagar, *Foreign Influence on Ancient India*, Northern Book Center, New Delhi 1992, p. 134-135.

of different solar and lunar calendars.⁶¹ In conclusion, many historians determine that the Saka period began with Chashtana, the king of Kardamaka.

Considering the role he played along Western India and being a figure of interest for our cultural life of which records have survived to the present day, Chashtana is an extremely important figure. Chashtana was also an crucial figure in the Western Indian Saka State. He became a legend both in his own time and in the era that followed his reign. Basing the research of Saka history on such an important figure will facilitate the works of historians. As such, the King Chashtana story written in Old Uighur is of particular importance. And we can say that King Chashtana in Old Uighur Story and King Chastana as the founder of the Saka Dynasty can be the same personality. Both of them lived at Ujjayin and tried to protect the Ujjayin people.⁶²

King Chashtana was a very a mighty and influential ruler in the territory governed by the Saka and the Kushan. It is quite natural that such historical figures become legendary before or after their deaths and sagas are written about them. Thus lots of legends about Kushan Emperor Kanishka, the second great benefactor of Buddhism who lived in the same period as Chashtana were created.⁶³ Such a tendency towards legends in the territory under the influence of Buddhism could present King Chashtana to us as the hero of a Buddhist story. This case reveals something we need to stress in particular, and it is whether this story was written while Chashtana was alive or after his death. Because while the DKPAM stories were translated into Old Uighur from Tocharian languages, many of these stories were originally in Sanskrit or in Pali, which means they were first written at least 400 years before their translations. Thus, this story which isn't found in any other classical language strengthens the direct relation of this story with the Saka King Chashtana. This is a post-Saka tale that sets it apart from other Buddhist stories. All in all, it is quite possible that the Story of King Chashtana, which has so far been found only in Old Uighur, was created by the Uighur who

⁶¹ Jason Emmanuel Neelis, *Early Buddhist Transmission and Trade Network Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*, Leiden, Brill 2011, p. 126-132.

⁶² Murat Elmali, 2018, *ibid.*, p. 101-103.

⁶³ Walter Ruben, *ibid.*, p. 14.

embraced the Saka King Chashtana during the Saka period and in the following centuries (in their oral tradition at least) and never forgot about him. Being accepted as a hero of some sort among the contemporary Uighurs and as the subject of many poems and essays, Chashtana strengthens this possibility. (Wilkins cites Michael Frederich on this subject matter. Frederich bases his interpretation on the poem *Otun Baziri* by Adil Tunjaz).⁶⁴

When King Chashtana's story is read from a semiotic point of view, it seems that the story has a very different meaning from the meaning in the surface structure of the story. Chashtana gains a very different value when the text is re-evaluated in terms of a signifier-signified relationship. Chashtana took place like a Bodhisattva in the narrative, and even in the deep structure of the narrative it is pointed out that he is a Buddha.

⁶⁴ Michael Friederich, "Kein schöner Land in dieser Zeit: Heimat und Vaterland in der neueren uighurischen Lyrik". In: Roxane Haag-Higuchi-Christian Szyska (ed.), *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt/narrated Space in the Literature of the Islamic World*. Weisbaden 2011, p. 169; Jens Wilkins, *ibid.*, p. 93.

Surface Structure	Deep Structure
<p>Belonging to <i>kṣatriya</i> caste, like the head of heroes / toṅalar begi teg kṣatrik begler merjin menjiler</p>	<p>尸棄 Śikhin, 式棄; 式詰; 尸棄那 (or 尸棄佛); 鬪那尸棄; crested, or fame; explained by 火 fire; 刺那尸棄 Ratnaśikhin occurs in the Abhidharma. In the 本行經, it is 螺髻 a shell-like tuft of hair. (1) The 999th Buddha of the last kalpa, whom Śākyamuni is said to have met. (2) The second of the seven Buddhas of antiquity, born in Prabhadvaja 光相城 as a Kṣatriya. (3) A Maha-brahma, whose name Śikhin is defined as 頂髻 or 火災頂 having a flaming tuft on his head; connected with the world-destruction by fire. The <i>Fanyimingyi</i> 翻譯名義 describes Śikhin as 火 or 火首 fame, or a flaming head and as the god of fire, styled also 樹提 Suddha, pure; he observed the 火定 Fire Dhyāna, broke the lures of the realm of desire, and followed virtue.⁶⁵</p> <p>剎利 (剎帝利); 剎怛利耶 <i>kṣatriya</i>. The second, or warrior and ruling caste; Chinese renders it as 田主 landowners and 王種 royal caste; the caste from which the Buddha came forth and therefore from which all Buddhas (如來) spring.⁶⁶</p>

⁶⁵ William Edward Soothill - Lewis Hodous, *ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

<p>The one with light and brilliance / ç(a)ştané èligniñ küçin küsünin çoğın yalınun</p>	<p>力 bala; power, strength, of which there are several categories: 二力 power of choice and practice; 三力 the power of Buddha; of meditation (samādhi) and practice. 五力 pañcabala, the five powers of faith, zeal, memory (or remembering), meditation, and wisdom. 六力 A child's power is in crying; a woman's in resentment; a king's in domineering; an arhat's in zeal (or progress); a Buddha's in mercy; and a bhikṣu's in endurance (of despite). 十力 q.v. The ten powers of Buddhas and bodhisattvas.⁶⁷</p>
<p>The lion of the Man / yalañuklarınun arslanı</p>	<p>人雄師子 A Lion among men, a Buddha.⁶⁸</p>
<p>The noble god of the rulers / èligler beglerniñ kut t(e)ñrisi</p>	<p>室利 śrī, fortunate, lucky, prosperous; wealth; beauty; a name applied to Lakṣmī and Śarasvatī, also used as a prefix to names of various deities and men; an abbrev. for Mañjuśrī.⁶⁹</p> <p>悉利 idem 室利 q.v. 悉地 siddhi, accomplishment, complete attainment, perfection, proof, truth, final emancipation, supreme felicity, magical or supernatural powers. As supernatural power, it is used to end calamities, subdue demons, etc..⁷⁰</p>
<p>Incredibly persevering / ertingü katıglanmakl(ı)g</p>	<p>正精進 samyagvyāyāma, right effort, zeal, or progress, unintermitting perseverance, the sixth of the 八正道; 'right effort, to suppress the rising of evil states, to eradicate those which have arisen, to stimulate good states, and to perfect those which have come into being.⁷¹</p>

⁶⁷ Ibid.

Full of knowledge and wisdom/bilge biligke tükellig	無礙智 The omniscience of Buddha. 佛無礙慧 Unhindered, infinite Buddha-wisdom. ⁷²
Fighting courageously / korkunçsuz ayıncısız köñülin sürüşür	<p>十功德 (十功德論) Ten merits (or powers) commended by the Buddha to his bhikşus—zealous progress, contentment with few desires, courage, learning (so as to teach), fearlessness, perfect observance of the commands and the fraternity, regulations, perfect meditation, perfect wisdom, perfect liberation, and perfect understanding of it.⁷³</p> <p>四無所畏 (四無畏) The four kinds of fearlessness, or courage, of which there are two groups: Buddha-fearlessness arises from his omniscience; the perfection of character; overcoming opposition, and ending of suffering.⁷⁴</p>

Conclusion

The deep structure of the signifier Chashtana, which is the most important signifier of the narrative, shows that Chashtana is a king who has adopted the service of Buddhism like the Kushan Emperor Kanishka who lived in his time. It is seen that this narrative full of signifiers and many references to the Saka ruler was written to glorify the name of Saka ruler Chashtana. The deep structure of the narrative reveals the clues that confirm this idea. The most important signifier of the narrative is “toğalar begi teg

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

kşatrik begler menjin menjiler”, “ç(a)ştanê èlignij küşin çoğın yalının”, “ç(a)ştanê èlignij kutın kıvın”, “yalaşukların arslanı”, “èligler beglernij kut t(e)ñrisi”, “ertingü katıglanmakl(ı)g”, “bilge biligke tükellig”, “yagız yer erklıği”, “korkunçsuz ayınçsız köjülin sünüşür”, “bodis(a)t(a)vlarnaş bilge biligin odgurak bilti” which depict Chashtana in the surface structure. When the deep structure of these signifiers is examined, it is evident that Chashtana is not an ordinary king. He is a Buddha king. This Buddha king is Chashtana, the founder of the North-Western Indian state.

In this study, a narrative about the history of two important cultures for the history of Eurasia culture, which are Saka and Uighur, has been studied, and it is tried to reach some new information and clues about the history of these two nations. The history of Central Asia and the history of Eurasian has still been mysterious for us in many ways. To solve the mystery, all kinds of hints and documents must be evaluated. The hint can sometimes be a little ornament or a small piece of the saga. These and other clues will lead us to grasp reality more deeply. To achieve this, historical works should be re-examined with the help of new methods and to all kinds of details that obtained from them should be discussed.

BIBLIOGRAPHY

- AKERSON ERKMAN, Fatma, *Göstergebilime Giriş*, Multilingual Press, Istanbul 2005.
- BANERJI, R. D., *A Student's History Of India Prehistoric Ancient and Hindu India*, Bombay, Calcutta, Madras, Blackie and Son (India) Limited Warwick House, 1934.
- BİK, Haji Murad, *Tarihte İpek Yolunda Ortaya Çıkan Dinler*, Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion, Sub-Department of History of Religion, Unpublished Master's Thesis, Konya, 2012.
- CHANDLER, Daniel, *The Basics Semiotics*, Routledge, London-New York, 2007.
- CURTIN, Brian, *Semiotics and Visual Representation*, 2009. (<http://www.arch.chula.ac.th/journal/files/article/IjjpgMx2iiSun103202.pdf>).
- DEELY, John N.: *Basics of Semiotics*, Indiana UP, Bloomington: 1990.

- DUVALL, John N., "Using Greimas' Narrative Semiotics: Signification in Faulkner's *The Old People*", *College Literature The Newest Criticisms*, Vol. 9, No. 3, 1982, p. 192-206.
- ECO, Umberto, *A Theory of Semiotics*, IN: Indiana Universty Press, Bloomington / Macmillian, London 1976.
- ELMALI, Murat "Çaştanı Bey Hikayesine Ait Belgeler" *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 48, Sayı: 48 (2013-1), İstanbul 2014, p. 47-62.
- ELMALI, Murat, *Dasakarmapathaavadañamālā*, TDK Press, Ankara 2016.
- ELMALI, Murat, "A Silk Road Hero: King Chashtana", *Acta Via Serica*, Vo. 3, No. 2, 2018, p. 91-106.
- ERASLAN, Kemal, *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, The Turkish Language Association Press, Ankara 2012.
- ERDEN, Aysu, *Kısa Öykü ve Dilbilimsel Eleştiri*, Gendaş Kültür Press, İstanbul 2002.
- FRIEDERICH, Michael, "Kein schöner Land in dieser Zeit: Heimat und Vaterland in der neueren ujghurischen Lyrik". In: *Roxane Haag-Higuchi-Christian Szyska (ed.), Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt/narrated Space in the Literature of the Islamic World*. Weisbaden 2001, p. 161-172.
- GREIMAS, Algirdas J., *On Meaning: Selected Writings. Algirdas Julien Greimas*. (trans. Paul J. Peron and Frank H. Collins), Universty of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- GREIMAS, Algirdas J. and COURTÉS, Joseph, *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary* (trans. L. Crist, D. Patte et al.), IN: Indiana Universty Press, Bloomington 1982.
- JAKOBSON, Roman, *Coup d'œil sur le développement de la sémiotique*, Indiana UP, Bloomington 1975.
- KIRAN, Zeynel-KIRAN, Ayşe Eziler, *Yazımsal Okuma Süreçleri*. Seçkin Press, Ankara 2007.
- KOCH, Walter A., "System and the Human Sciences". In: Gabriel Altmann/W.A. Koch (eds.): *Systems. New Paradigms for the Human Sciences*. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, p. 671-755.
- MORRIS, Charles W., *Foundations of the Theory of Signs*, The University of Chicago Press, Chicago 1938.

- NEELIS, Jason Emmanuel, *Early Buddhist Transmission and Trade Network Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*, Brill, Leiden 2011.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers* (8 vols: vol. 1, *Principles of Philosophy*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1931; vol. 2, *Elements of Logic*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1932; vol. 3, *Exact Logic (Published Papers)*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1933; vol. 4, *The Simplest Mathematics*; ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1933; vol. 5, *Pragmatism and Pragmaticism*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1934; vol. 6, *Scientific Metaphysics* ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1935; vol. 7, *Science and Philosophy*, ed. William A. Burks, 1958; vol. 8, *Reviews, Correspondence and Bibliography*, ed. William A. Burks, 1958, MA: Harvard University Press, Cambridge 1931–58.
- POSNER, Roland, "Basic Tasks of Cultural Semiotics". In Gloria Withalm and Josef Wallmannsberger (eds.), *Signs of Power – Power of Signs. Essays in Honor of Jeff Bernard*. INST, Vienna 2004, p. 56-89.
- POTTS, Alex, 'Sign' in Robert S. Nelson and Richard Shiff, eds., *Critical Terms for Art History*, University of Chicago Press. London and Chicago 1996.
- PRIETO, Luis J., *Messages et signaux*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- RUBEN, Walter, *Eski Metinlere Göre Budizm*, (ed. Lütfü Bozkurt), Okyanus Press, İstanbul 1995.
- SADIKOV, Kasımcı, "Eski Türklerin Komşu Doğu Halklarıyla Kültürel İlişkilerinde Budizm'in Yeri", – ICANAS 38th Congress of International Asian and North African studies. 10– 15. September 2007. Ankara – Turkey. *Book of Bulletin Summaries. Abstracts*. (<http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/SADIKOV-Kasımcı-ESKİ-TÜRKLER'İN-KOMŞU-DOĞU-HALKLARIYLA-KÜLTÜREL-İLİŞKİLERİNDE-BUDİZM'İN-YERİ.pdf>)
- SAGAR, Krishna Chandra, *Foreign Influence on Ancient India*, Northern Book Center, New Delhi 1992.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri/Course in General Linguistics* (trans. Berke Vardar). Mulilingual Press, İstanbul 1916/1998.

- SOOTHILL, William Edward - HODOUS, Lewis, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London 1937.
- TOKYÜREK, Hacer "Eski Uygur Budist Metinlerinde Şeytan, Yılan, Kadın İlişkisi", *Türkiyat Mecmuası* c. 26/1, İstanbul 2016, p. 301-310.
- UÇAN, Hilmi, *Dilbilim, Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*. Hece Press, Ankara 2008.
- VARDAR, Berke *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, The Turkish Language Association Press, Ankara 1982.
- WILKENS, Jens, *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā Teil 1-2-3, Berliner Turfan Texte XXXVII*, Brepols, Turnhout, Belgium 2016.
- YALÇIN, Mehmet, *Şiirin Ortak Paydası I - Şiirbilime Giriş*. Cumhuriyet University Press, Sivas 1991.
- <https://www.britannica.com/>

APPENDIX

THE STORY OF KING CHASHTANA

Segment 1: (001-008) that city... filled with his voice... The King Chashtana ... barrier... fear at night... stopped. Sturdy... throwing his lasso and taking his sharp sword in his hand and get down from the sky...

(009-011) Walking with the lions walking, he stopped at the north of the city (named) Ujjain and went back and forth.

(011-022) After that, while the King was walking at the crossroads, he saw so many demons. These devils were eating people's flesh and drinking their blood, wrapping their intestines into their bodies. They made their faces scary and shouted in a bad (and) (a) loud voice. They were holding a trident in their hands, playing with their bodies resembling big black mountains, leaving their fire-colored, braided hair on their shoulders, adorning their bodies with venomous snakes, and wandering around the squares all together.

(022-030) King Chashtana gathered his courage when he saw them. Like a lord of heroes, he was delighted with the manner of someone who belonged to the caste of *kṣatriya*. He got into these demons with courage and without

fear or dread. Then the devils saw The King Chashtana. They were prepared as if to swallow (him). They surrounded (him) and gathered around and said, "Hey, who are you? How did you come to self-destruction in our top and bottom teeth like mountains?"

(030-040) Hearing this word, The King Chashtana kept his heart hard and said to the devils without fear: "Hey devils, tell me quickly! How do you kill people in my city? Who do you get the courage to enter this city? Take a look at my sharp sword, (with this) I cut your body into pieces and let go. It is not possible to endure hearing all the news of the disaster that happened to my people and my city.

(040-046) The devils, who heard such violent (and) harsh words of The King Chashtana, were very bored because of their anger. They quickly clenched by playing their games, dancing, and singing.

(046-054) They hardened their muscles and released their fiery red hair on their backs. They took their tridents like fire, claws, and rammers like lightning in their hands. Preparing to spear and bash The King Chashtana, they talked to each other as follows: "What are you waiting for now? Let's spear and chop it, kill it and send it to another being."

(054-061) Then, The King Chashtana showed all his strength and leaped vigorously, pulling his hair at the top of the devil named *Urumukha*. Raising his sword, he intended to cut his head. Thus, the devils feared by seeing the power, strength, light, brightness, greatness, and luck of The King Chashtana.

(061-069) They raised their voices and said to the King: "O, the lion of the people, the noble God of the rulers! Mercy and purify your heart. Even if you kill us, the disease in your city will never end. Now have good feelings for us and become hopeful."

(069-072) The King said (to them): "O, devils! Say it quickly. Why is the disease in my city not over?"

(072-081) Demons answered as follows: "Great King! There is a large willow (tree) on the south side of your city. There is a malicious devil there. He has three big eyes, the fire-colored hair spread over his back, eyes that spin and glow like flaming torch fire. Always ruthlessly killing many creatures by shattering them with his grinder teeth with craving and without being satisfied.

(082) ...by writing

Segment 2: (083-095) If his fear is... if he is robust like a lord of heroes...drawing the bow and all the enemies... No matter who, how can you be able to beat him? I am The King Chashtana, the ruler of the earth who is extraordinarily determined, full of knowledge and insight. Strengthening my heart, I came to fight you with courage. O devils, if you are harsh (and) brutal, be ready to fight me. Now let's test each other. Which of us is strong (let's see).

(096-107) He spoke like this, holding his sharp sword as fire, approaching the devils, leaped into them. He was prepared to cut with the sword by holding the hair on the top of the devil named *Kalaṣodara*, the biggest (of the devils). The hill of devils ... the King ... world might ... ourselves ... life ... said ...

(108-113) ... his bliss, divine light... with respect... said and they grasped their palms and said to the King: "O, khan of the khans! We are ready to fulfill what your command is."

(113-117) The King said: "As I see the danger in my country, I want to drink your blood with my sword."

(117-123) The demons said: "The supreme King, there are two extremely malignant devils ahead. One is called *Uru*, the other is *Agnikeṣa*. We are... subject to them. If you manage to beat them, whatever desire you have in your heart will satisfy (you) the way your heart desires."

(123-131) Then the King Chashtana said to himself: "...infinite (the earth) ... if there were devils... my fear... when I was... tell... the King...

Segment 3: (134-140) ... wild animals... that devil... in his hand... said ...

(142-155) ... like a monster of death... say it quickly... you kill creatures... Thus, that devil, the King's doing so many good deeds for a long time... an idea... his heart trembled... he said to the King: O the king of the kings! Who is your extraordinary power... the devil...

(157-167) there is the devil. That devil kills many creatures by saying nice and sweet words. O, the King of the people, now I entrust my life to you. I belong to that devil. That devil speaks beautiful words and kills many creatures suddenly by wearing beautiful faces that are worth seeing. (O),

almighty King! Strive to beat him. Your desire and purpose immediately fulfill.”

Segment 4: (167-180) So, the King immediately went to find that devil. At that moment, when the devil named *Duṣṭā* saw the king from far away, he changed his image. He disguised as the image of the precious (and) beloved queen of Chashtana. He walked behind the king, shouting in a sweet voice and said to him: “My dear king! Where do you plan to go by leaving me in our house, in your bed? I guess you have another lover that you leave me for it! Tell me now, dear king! If you don't, I'll die now. ”

(180-181) The king Chashtana, who heard this word, was hooked (as if tied)...

(183-193) Thereupon, the devil named *Duṣṭā* frightened a lot (and) by his own devil image, he went down on his knees with his chest and said: “(O), the almighty king! Now, I belong to you. I am ready to fulfill whatever you order. Not far from here (a little) ahead! There is a bad (one) devil named *Trijaṭā*. That is the main cause of illness (and) troubles in your country. I do (many) evils in this way by reluctantly (obeying) his orders.”

Segment 5: (193-207) After that, the king Chashtana went to look for that devil with his strong and brave heart. Thus, when walking, (one) musical instrument and the singing sound was heard from far away. The king waited there for a moment, assuming the noise (what he was looking for) as the voice in the dark night. When he heard that singing voice, he immediately understood it precisely by the wisdom of the bodhisattva. "This is the singing voice of devils with trick and lie, deception," he said. After waiting (just a little), he immediately approached that devil named *Trijaṭā* and said: “(I immediately realized it was you). O, shameless devil! What you have done with cheating and deception... never me... your heart...

(208-218)... no... getting closer... your heart... on my head... my tooth... has come. ... That devil gathered himself a little... and said: “If we keep separating the brave (and) hard the king Chashtana, there is no other... that has the power to grab the hair on my head.”

(218-228) Just as he was talking in this way, that devil whose throat the tinkling sound coming out in a bad way (somehow)... the noisy fire coming out of his mouth was beyond measure, like the mountain ... many devils,

demons ... attacked by surrounding all around him. ... Meanwhile, the earth shook six times... the earthquake... thus... they hit...

Segment 6: (229-242) In *Trāyastriṃṣaḥ*... The gods... colorful... in the sky... the king Chashtana said to the god *Zervan*: "... O, *Zervan*! This king... give the king... holding, like heroes, he stands against too many devils fearlessly that cannot be counted. "

(242-248) The god *Zervan* said: "O, *Kauṣika*! Blessed living being! Even for the supreme Gods; the frightening, hard work (which is hard to accomplish) is... the ore... standing courageously like the lion stopping the deer...

(249-259) Thus the god *Zervan* said to Bodhisattva (named) *Yasomitra*: "Right now... tell me. Now... the warriors... the King Chashtana ... ouch!... who... no... noble...

(260-265) Doesn't he sit by twinkling like a flame? The god *Varuṇaḥ* said: "O, the majesty of wizards, *Kāmarakta*! Now, the king Chashtana is invisible and gone. Lots of devils will turn around him and attack (him). "

(265-277) As he kept talking like this, the horrible (one) voice near the (ear) of the king Chashtana (somewhere) was played like an echo. The noise coming from the devils' hitting the three-headed spear, the wheel (and) spear each other besides the knives, was a greater sound than the sound of thousands of drums (from their playing). Immediately, the son of God *Indra*, named *Citraoṅṅrya*, wrapped his divine clothing around his waist and walked around the king Chashtana by holding the *Indradhanus's* arc in his hand.

(277-319) And then, when Bodhisattva *Maitreya* realized the earth was shaking, he walked from the sky on foot with Bodhisattva *Yaṣomitra*. Upon this, *Maitreya* said "Hey, our noble *Yasomitra*! The Great King Chashtana is certain to scatter the devils all around again. These Gods torment in vain. Even if they are as many as the atoms underneath or all the living creatures, no matter how crowded, strong and dreadful devils they are, they can never even hurt a hair on a king's body who descends from Bodhisattva by no means. If you ask why, think about this King's earlier words dear noble! These five hundred Bodhisattvas in this *bhadrakalpa* were the ones who reached the bliss of Buddha and survived from *Samṣāra*. Thanks to his own efforts, he toughened his heart like a black diamond and could beat us, and

he was about to reach the bliss of Buddha. He succeeded in intensifying his thoughts with the help of magic and raised his heart for good works. On the desire of Buddha's bliss, even without a little rest, he got his duty tirelessly and he never lost his power in this effort. He sacrificed himself, he did the things that suited him better and cured others' problems. He suffered from (these problems) as if it was his and he endeavored to fix the other livings. This sacred creature is standing very close to the gate of *Nirvana*. It is going to raise upon this earth (like) a divine sun. Nobody among gods above the sky, human beings below and all the devils can dare to be (against) him. He stands fearlessly like a hero and never thinks bad about the devils. And now he beats all of them"

(319-326) Bodhisattva *Yaşomitra* said: "Oh, honorable, noble *Maitreya!* Let us go closer to benevolent King Chashtana and gladden our eyes just by seeing him. Let's do it, said Bodhisattva *Maitreya* and then they both went to the King Chashtana.

Segment 7: (326-332) Meanwhile, a great number of devils were (gathering) around King Chashtana and were clamoring noisily. They were breathing fire all around, gritting their teeth, hitting their muscles each other, squeezing their hands.

(333-340) seeing that... other devils apart from *Mañibhadra*, *Pūrṇabhadra*, *Kapila*, *Sātāgiri*, *Haimavatā*, *Pañcika* and (their) fighters wore their armor and walked everywhere in the sky terrifying around.

(340-346) And then brave King Chashtana got closer to the devil. Devils all around ... He said to evil-minded *Sitani* like the monster of death, *Mātār*: "Now, I am always on earth...."

(349-352) ... The King Chashtana ... said: "Why are you (killing) the creatures in my city? now let's compete...."

(349-352) ... all the danger causing from the enemy will sure to go away, disappear. The King said: "Oh, Devil! In my essence, never rude ... they all...."

(360-365) ... all the bad signs in the city completely vanished. There are no more terrifying screams of devils. And then the King Chashtana realized that there is no more the danger of sickness...

Segment 8: (366-392): ... seeing and just a little ... to the devils... like you ... frighten me again ... if you ask me why ... the community ...

caught... to your body ... you...it is ours said... commended ... hope ... me... have no property at all ... Buddha's ... purifying... told to the person... again him to us ... being generous ... five hundred devils... three more...took. Thirsty devils ... the city called *Kapilvastu*.... The city ... five hundred devils...

(393-419) feeling ... sinful poor ... tried to reach... *Vāktuṇḍana*, *Setu* ...the devils dropped their braided and fire-colored hair on their backs ... from their eyes ... spat ... their eyes and pupils ... like the great mountain peak ... the one tied up to a tree ... close... his wife as if pulled... couldn't reach talked about ..his deadly eye ... arrogance... sobering with... on his hand in fire ... who...

(420-435) ...merciless ... he said ... which name...Oh! devil, how can you kill the creatures in my town? And then the devil replied: ...shape whatever you want... dreadful *Lambodara* ... his mouth ... flashed ...stops... scarlet... gorgeous kills the living creatures ... with his thoughts. If ... you...immediately.. others

“GÖSTERGEBİLİMSEL AÇIDAN ESKİ UYGURCA ÇAŞTANÉ BEY HİKAYESİ”

Özet

Soyut veya somut şeylerin yerine geçebilen, onları işaret eden, gösteren belirti ve tanım-lik öğeler gösterge olarak tanımlanmaktadır. Duman, ateşin; çatık kaşlar, kızgınlığın göstergesi sayılır. Dilbilimci açımdan gösterge ise dilin göstergebilimsel dizgesini bulmak, onun sisteme ait unsurları keşfetmektir. Dilbilimin bilimler arasında belli bir yer almasında göstergebilim önemli rol oynamıştır. Dilde kelimelerin her birisi gösteren niteliği taşır. Saussure göre göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Dilin gösteren gösterilen ilişkisinde vardığı en yüksek seviye edebî metinlerdir. Bu metinlerde gösterenler vasıtasıyla yazar ulaşmak istediği bazı somut, soyut, duygusal unsurları dile getirmeye çalışır. Son zamanlarda, edebî metinlerin şerhinde dilbilim akımlarını kullanan çalışmalar artmıştır. Her metot, edebî metinlerin farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Her yaklaşım tarzı, metin şerhi hususunda okuyuculara ve araştırmacılara farklı bakış açılarıyla bakma imkânını sunmaktadır. Bu çalışmada Eski Uygurca Çaştané Bey Hikâyesi göstergebilim açımdan incelenmiştir. Avrasya tarihi için çok önemli olan, Saka ve Uygur kültürüne ait bilgiler barındıran bu anlatımın incelenmesiyle bu iki kültür hakkında yeni bilgilere ve ipuçlarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Orta Asya tarihi ve Avrasya tarihi birçok açıdan bizim için hâlâ gizemini korumaktadır. Bu gizemi çözmek için her türlü ipucu ve belge değerlendirilmelidir. Bu ipucu bazen küçük bir süs eşyası bazen küçük bir destan olabilir. Bu ve bunun gibi her ipucu, bizi gerçeği daha derinden kavramaya yaklaştıracaktır. Bundan dolayı tarihî metinler yeni yöntemler yardımıyla yeniden incelenmeli ve elde edilen her türlü ayrıntı tartışılmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Göstergebilim, gösterge, Eski Uygurca, Çaştané Bey.

HYBRIDITÄT IN DER ÜBERSETZUNG
ORIENTALISCHER LITERATUR –
VERSCHMELZUNG MORGENLÄNDISCHER
ILLUSTRATIONEN UND ABENDLÄNDISCHER
REZEPTION ALS EIN
INTERKULTURALITÄTSKONZEPT?*

Sine DEMİRKIVIRAN**

ABSTRAKT

In dieser vorliegenden Arbeit soll der Hybridität in der Übersetzung von orientalischer Literatur nachgegangen werden. Der Fokus soll dabei auf orientalische Texte (im Sinne von Übertragung und Übersetzung) des 18. und 19. Jahrhundert in der deutschsprachigen Literatur gelegt werden. Es soll geprüft werden inwieweit orientalische Texte geprägt sind von der orientalischen und okzidentalischen Kultur und infolgedessen hybride Merkmale aufweisen. Die Grundthese dieses Artikels besteht darin, dass hybride Merkmale in der Übersetzung maßgebend sind für eine Erweiterung der interkulturellen Kompetenz. Für die Prüfung der Hybriditätsmerkmale soll u.a. rekuriert werden auf den Aufsatz „The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict“ von Christina Schäffner und Beverly Adab. Sie unterscheiden zwischen wahren hybriden Texten und unangemessenen Texten. Erstere ist das Ergebnis der positiven Entscheidungen von Autoren und/oder Übersetzern, wohingegen das Letztere aus mangelnder Kompetenz der Übersetzer resultiert. Die Autorinnen stellen hierfür textliche, kontextuelle und soziale Merkmale der Texte in den Fokus. Auch in diesem Artikel sollen hybride Texte nach ihren textuellen, kontextuellen und sozialen Eigenschaften geprüft und als wahre oder unangemessene Texte festgehalten werden, wobei zudem interkulturelle Bezüge hergestellt werden soll.

Schlüsselwörter

Orientalische Literatur, Deutsche Literatur des 18./19. Jahrhundert, Übersetzung, Hybridität, Interkulturalität.

* Makalenin geliş tarihi: 30.03.2020 / Kabul tarihi: 15.04.2020

** Dr. Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü. /
sdemirkiviran@marmara.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0003-0474-3146>)

1. Einleitung

*Wer sich selbst und andere kennt,
Wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
Sind nicht mehr zu trennen.¹*
(Goethe)

Mit diesen Versen aus dem „West-östlichen Divan“² war Goethe einer der Literaten, der einen ersten Schritt in eine „interkulturelle Welt“ – wie man es heute nennen darf – machte. Wird die literarische Landschaft des 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland überhaupt einer näheren Betrachtung unterzogen, fällt auf, dass der Orient nicht nur zu einem literarischen Schauplatz wurde, sondern, dass auch ein neuer Denkraum erschlossen wurde, in der unterschiedliche Kulturen harmonisch zueinanderfanden.³ Auch die Zahl der orientalischen und orientalisierenden Produktionen erreichte einen Höhepunkt, wie nie zuvor.⁴ Durch die abendländische Rezeption der morgenländischen Werke entstanden Übersetzungen oder aber auch literarische Eigenproduktionen, die kulturelle Diversitäten nicht nur sichtbar machten, sondern auch einen erheblichen Beitrag zur Interkulturalität leisteten. Diese Werke reflektieren das Fremde oder das Fremdartige in der deutschen Sprache und Literatur, sodass das markanteste

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes sämtliche Werke. Zweiunddreißigster Band*, hrsg. von Curt Noch, Berlin o.J., S. 420.

² Vgl. ebd., S. 8-228 und S. 404-431.

³ Im Rahmen dieses Artikels sollen sämtliche Debatten über den Orient als Konstruktcharakter oder als imaginäre Vorstellung ausgespart und seine deiktischen oder spatialen Charakteristika ausgeklammert werden. Zum Orientalismus als Sekundärliteratur siehe u. a. Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Vol. 35. Berlin: Walter de Gruyter, 2005; Nina Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne: zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*, Stuttgart: Metzler 1997; Myung Ae Yang, *Idealbilder-Zerrbilder: Romantische Konzeptionen des Orients um 1800*, Frankfurt: Peter Lang, 2013.

⁴ Vgl. Ludwig Ammann, *Östliche Spiegel*, Hildesheim 1989, S. 4.

Merkmal dieser Texte ihre hybride Eigenschaft ist, die unterschiedliche Kulturspezifika zu vereinen sucht.

2. Das Orientbild im 19. Jahrhundert in Deutschland

Die Übertragung von fremdkulturellen Merkmalen der Ausgangskultur in die Zielkultur ist ein grundlegender Bestandteil bei orientalischen Übersetzungen und Werken mit orientalischen Abhandlungen. Dass es orientalisches sein musste und nicht anders, kann damit erklärt werden, dass die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts ein ausgeprägtes Interesse, ja sogar eine Faszination am Orient zeigte und Verleger und Schriftsteller, vor allem Dichter dieser Nachfrage entgegenkommen wollten. Ludwig Ammann bestätigt dieses Interesse folgendermaßen:

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts entdeckte das deutsche Lesepublikum den Orient: die Buchveröffentlichungen, Zeitungs- und Zeitschriftenbeiträge bezeugen einen sprunghaften Anstieg des Leserinteresses am orientalischen Raum. Die Gelehrten, die Reisenden und Dichter gingen voran, die gebildete Öffentlichkeit folgte ihnen in unterschiedlichem Umfang nach. Cottas ‚Morgenblatt für gebildete Stände‘ ist der ideale Seismograph dieser Entwicklung: hier werden die Unternehmungen der aufblühenden wissenschaftlichen Orientalistik aufmerksam verfolgt, ganz besonders solche Veröffentlichungen, die sich von vornherein an ein größeres Publikum wenden, beispielsweise die epochalen ‚Fundgruben des Orients‘, die von Hammer-Purgstall veranstaltet werden, dem wohl bedeutendsten Wegbereiter des literarischen Orientalismus; hier werden die Erträge der Forschung, insbesondere der übersetzerischen Tätigkeit, durch Auszüge und eigene Darstellungen einem weiteren Publikum zugänglich gemacht (Ammann 1989:3).

Der Orient befreite sich von seiner negativen Konnotation und entwickelte sich zu einem Ort voller Faszinationen, der in literarischen sowie wissenschaftlichen Werken besonders zum Ausdruck kam. Vor allem dieses Jahrhundert war in deutschsprachigen Ländern gekennzeichnet durch Identitätssuchen, durch philologische und philosophische Herausforderungen und durch Suchen nach Erkenntnissen auf der

Grundlage der Wissenschaft, sodass das Interesse für den Orient in Deutschland vielfältig bezeichnet werden kann.⁵ Die Vorherrschaft eines despotischen Orientbildes wurde zugunsten einer künstlerisch-ästhetischen und wissenschaftlichen Weltanschauung gebrochen, indem der Orient sich zu einem Entdeckungsort etablierte. Er wurde zu einer Quelle voller Erkenntnisse, sei es in der Kunst, Literatur, Philosophie oder in der Wissenschaft, das hiesige Interesse veränderte den Blick auf den Osten. Qualitative Merkmale des Orients spielten vor allem in der Literatur- und Kunstgeschichte eine entscheidende Rolle. Angefangen von opulenter Bildästhetik bis hin zu einem literarischen Orientalismus, der Orient wurde zu einer Inspirationsquelle aus der Künstler und Literaten fremde Stoffe und Motive schöpften. Auch wenn bei den Literaten diese in eigene literarische Produktionen mündeten, so trugen vor allem Übersetzungen aus orientalischer Literatur erheblich dazu bei, dass sich ein künstlerisch geprägtes Orientbild formierte.

Ergänzend zu Ammann kann ebenfalls Andrea Polaschegg zitiert werden. Sie gibt zu wissen in welchem Ausmaß das Interesse bestand und wie diesem Interesse nachgekommen wurde. Gleichzeitig kann mit dem folgenden Zitat nachvollzogen werden, wie sich hybride Texte konstatierten und innerhalb einer Gesellschaft etablierten:

Zunächst einmal war die gesamte Frühorientalistik – unabhängig von den morgenländischen Völkern, mit denen sie sich beschäftigte – Textwissenschaft, und ihre Reise in die orientalische Vergangenheit, an der die Öffentlichkeit mit zunehmendem Interesse Anteil nahm, führte fast ausnahmslos über sprachliche Quellen. Das Faszinationsmoment, ‚orientalische Vergangenheit‘ um 1800 war also in sich bereits literarisch. Hinzu kam ein wachsendes orientkundliches Bewusstsein für den Eigensinn der literarischen Form, in welcher die orientalischen Quellen vorlagen.

Diese besondere Form auch in den deutschen Übersetzungen morgenländischer Literatur sichtbar und hörbar zu machen, anstatt

⁵ Vgl. Andrea Polaschegg, „Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850“, in: *Der Deutschen Morgenland-Bilder des Orients in der Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. Chris Goer und Michael Hofmann (Hrsg.), München 2008, S. 18.

sie – wie bis dahin üblich – den stilistischen Gewohnheiten der deutschen Leserschaft anzupassen und damit zum Verschwinden zu bringen, entwickelte sich zur Leitlinie einer neuen Übersetzungspraxis, die ein zuvor nie da gewesenes Faszinationsmoment ins orientalistische Spiel brachte: Es war der Reiz des besonderen morgenländischen Tons, der den neuen Übersetzungen orientalischer Dichtung in Deutschland so viele Leser bescherte. Hier stand nicht mehr allein der orientalische Stoff im Mittelpunkt des Interesses, sondern eine spezifische Form, eine Art zu dichten, in der man gleichsam das Morgenland selbst zu hören vermeinte. Leser und Autoren richteten ihre Aufmerksamkeit jetzt nicht mehr nur auf die Bilder des Orients, sondern sie begannen, ‚morgenländischen Klängen‘ zu lauschen und sie – wenn möglich – einzufangen. Diese neue Lust der Philologen, Autoren und Leser an der orientalischen Form und den morgenländischen Melodien speiste sich aus der nicht weniger neuen Vorstellung einer untrennbaren Einheit von Sprache, Poesie und Lebenswelt, von sprachlicher Struktur, poetischer Form und der sinnlich erfahrbaren Welt.⁶

Es ist zu erkennen, dass nicht nur eine Hybridität auf inhaltlicher oder semantischer Ebene der Fall ist, sondern auch eine Hybridität in der Form eines Werkes, die sich dann in der Dichtkunst des 19. Jahrhunderts in Deutschland durchgesetzt hatte („orientalisierende Dichtung“). Abgesehen von einer plastischen Darstellung des Orients wurde zunehmend darauf abgezielt einen sinnlich erfassbaren Orient zu konstruieren. Der Reiz am Orient um 1800 war „das Einfühlen“ und „das Hineindenken“ in den Orient durch die Übertragung von Akustik bzw. Melodik der orientalischen Texte in die deutsche Sprache. Für ein derartiges Interesse am Orient sind zwar romantische Vorstellungen von einer Einheitssprache bzw. Natursprache nicht wegzudenken, aber dennoch implizieren diese Vorstellungen ebenso einen hohen Grad an Aufnahmebereitschaft für das Fremde im Eigenen, sodass bereits hier durch Übersetzungen, aber auch eigenständigen literarischen Produktionen, die Hybridität der Texte auf eine Interkulturalität verweist.

⁶ Ebd., S. 33.

Auch der *linguistic turn* des deutschen Orientalismus, den Polaschegg aufführt, gibt in unserem Kontext Aufschluss über hybriditätsstiftende Merkmale, nämlich, wie der erarbeitete Stoff aus dem Orientalismus Gestalt annahm, um als sprach-literarischer Modus zu agieren:

Durch die Übersetzungen jener Jahrzehnte begann der Orient, der bis dahin literarisch ausschließlich als Stoff, als Pool von Figuren, Orten, Gegenständen und Szenarien präsent war, zusätzlich zu einem sprach-literarischen Modus zu werden. Die Orient-Bilder des 17. und 18. Jahrhunderts wurden gleichsam mit einer Tonspur unterlegt und fingen nun an, selbst zu sprechen — und zwar in orientalischen Erzählformen, orientalischer Metaphorik, orientalischem Versbau.⁷

Der Stoff, der bis dahin erarbeitet wurde, bezog sich ausschließlich auf die inhaltliche Ebene der Werke, wie etwa die Rahmenhandlung, der Schauplatz, die Figuren oder auch das Vokabular. Beispielsweise das wiederholte Auftauchen von Wörtern wie „Stern“, „Mond“, „Spiegel“, „Gold“ mit Denotationen, Konnotationen und Methapern waren Merkmale von hybriden Texten. Mit dem *linguistic turn* kam ein weiteres Hybriditätsmerkmal hinzu, nämlich die Nachbildung der Form von diesen Texten, sodass hierbei nicht nur inhaltliche Themen aufgegriffen wurden, sondern der Orient wurde zu einer sinnlich erfahrbaren Welt gemacht, zu der deutsche Leser nun einen Zutritt haben sollten.

Wenn jede Übersetzung als eine Interpretation verstanden wird, so ist es die Rezeption übersetzter Literatur, die zur Vorlage für literarische Eigenproduktionen wird. Beispielsweise ist Goethes „West-östlicher Divan“ ein Produkt, das aus seiner Rezeption der Hafis'schen Ghaselen hervorgegangen ist, die ihm in der Übersetzung von Joseph von Hammer Purgstall vorlagen. Diese Übersetzung ist seinem Übersetzer zufolge eine „möglichst Treue nicht nur in Wendung und Bild, sondern auch in Rhythmus und Strophenbau“.⁸ Andrea Fuchs-Sumiyoshi führt auf, dass die Übersetzung von Hammer-Purgstall Goethe wertvolles Material zu persischer Metaphorik und Rhetorik lieferte, die Goethe anschließend mit

⁷ Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, S. 151.

⁸ Mohammed Schemsed-din Hafis, *Der Diwan. Aus dem Persischen zum erstenmal übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall*. Stuttgart und Tübingen 1812, S. VI.

abendländischer Metrik verknüpfte.⁹ Goethe schrieb demnach ein orientalisierendes Werk, also ein deutsches Werk, dem viele orientalische und somit kulturfremde Elemente zu entnehmen ist.

Eine andere Sicht auf den Orient, bei der nicht nur Stoffe und Motive als fremdkulturelle Elemente in den Mittelpunkt der Übertragung gestellt werden, ist die orientalische Form, wie sie in Werken von August von Platen und Friedrich Rückert zu sehen ist. Platen ging es darum "vom glühenden formenreichen Oriente die Hülle [...] für die Fülle des Okzidents" zu borgen.¹⁰ Hier geht es um fremde Dichtungskonzepte, die in die deutsche Literatur eingeführt werden sollten. Fremde Dichtungen werden im Fall Platen und Rückert unter Beibehaltung der Form in die deutsche Sprache übersetzt. Somit können die Übersetzungen beider Dichter als orientalische Texte bezeichnet werden. Ihre literarischen Produktionen auf der Grundlage der orientalischen Dichtung dagegen können ebenfalls als orientalisierende Werke bezeichnet werden.¹¹

Übersetzungen, Nachdichtungen oder aber auch eigene literarische Produktionen entstehen mit der Rezeption von orientalischen Ausgangstexten bzw. ihrer Übersetzung. Während der Rezeption treffen zwei disparate Welten aufeinander, nämlich der Orient und der Okzident.

Die deutsche Erkundung des Orients war intellektueller Natur, die auf die Wissbegierde und das kosmopolitische Denken der zeitgenössischen Denker als auch Schriftsteller und der immer mehr kultivierten Gesellschaft zurückzuführen ist. Es waren Fremdbeschreibungen und Andersartigkeiten, die das Interesse wecken konnten und sie dazu antrieben aus ihren eigenen Grenzen hinauszugehen und in eine fremde „Welt“ einzutreten, ohne die eigene verlassen zu müssen. Demnach dürfte es kein Zufall sein, dass kurz vor dieser Zeit und in dieser Zeit Welt-Komposita auftauchten, wie etwa, die

⁹ Vgl. Andrea Fuchs-Sumiyoshi, *Orientalismus in der deutschen Literatur*, Hildesheim 1984, S. 57.

¹⁰ Platen WW I, 822. Zit. n. Dieter Burdorf, *Poetik der Form: Eine Begriffs- und Problemgeschichte*, Stuttgart/Weimar 2001, S. 238.

¹¹ Friedrich Rückert, *Oestliche Rosen. Drei Lesen*, Leipzig 1822.

August von Platen, *Neue Ghaselen*, Erlangen 1823.

von Immanuel Kant, der „Weltbürgerrechte“ einfordert¹², Friedrich Schiller, der sich als „Weltbürger“ identifizierte¹³, Johann Wolfgang von Goethe, der von der Idee einer „Weltliteratur“ sprach¹⁴ und Friedrich Rückert, der eine „Weltpoesie“ zur „Weltversöhnung“ einforderte¹⁵. Im Gegensatz zu Kolonialmächten, die durch Überlegenheitsansprüche vielmehr andere Kulturen durch ihre eigenen Kulturen zu ersetzen oder aber auch fremde Kulturen ihren eigenen Kulturen zu adaptieren suchten, war Deutschland am Kosmopolitismus interessiert. Die Absicht hierbei war die eigene Kultur durch fremde Kulturen zu bereichern, indem man versuchte sich mit ihnen

¹² „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein“. Vgl. Moutsopoulos, Evangelos: Immanuel Kant: Antropologia din perspectivă pragmatică / Immanuel Kant: Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii / Immanuel Kant: Întemeierea metafizicii moravurilor / Immanuel Kant: Metafizica moravurilor. Kant-Studien 107.4 (2016). URL: <<http://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>> (10.07.2017).

¹³ „Ich schreibe als Weltbürger, der keinem Fürsten dient. Früh verlor ich mein Vaterland, um es gegen die große Welt auszutauschen, die ich nur eben durch die Fernröhre kannte“. Vgl. Friedrich Schiller, *Ankündigung der „Rheinischen Thalia“*. In: Deutsches Museum, 1784, 2. Bd., S. 564–570. URL: http://ds.uibielefeld.de/viewer/image/1923976_018/584/#topDocAnchor (10.07.2017). Aus diesem Zitat ist eine Identifizierung mit einem Weltbürger und die Kritik gegen Hegemonialansprüche zu erkennen. Gleichzeitig hebt Schiller das Interesse an fernen Ländern hervor, die erst gar nicht gesehen werden müssten, um von ihnen beeindruckt zu sein.

¹⁴ „...will ich doch von meiner Seite meine Freunde aufmerksam machen, daß ich überzeugt sei, es bilde sich eine allgemeine Weltliteratur, worin uns Deutschen eine ehrenvolle Rolle vorbehalten ist.“ Vgl. Hendrik Birus, *Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung* (19.01.2004). In: Goethezeitportal. URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf> (10.07.2017). Ungleich der Auffassung von einer „Weltliteratur“ bei Wieland, hebt Goethe den kommunikativen Aspekt der „Weltliteratur“ hervor, zu dem er das deutsche Volk verpflichtet.

¹⁵ „Daß ihr erkennt: Weltpoesie Allein ist Weltversöhnung“. Vgl. Friedrich Rückert, *Schi-King*:

Chinesisches Liederbuch: gesammelt von Confucius, dem Deutschen angeeignet von Friedrich Rückert, Altona 1833, S. 6. Auch Rückert schließt sich der kosmopolitisch und pazifistischen Strömung an, in dem er die Poesie universal behandelt und in ihr den Frieden sucht.

zu identifizieren und ihre literarische Produktionen sich anzueignen.¹⁶ Diese universale Literaturbetrachtung, die von kriegspolitischen und ökonomischen Belangen weit distanziert war, sollte nicht nur Volk und Nation vereinen, sondern alle Grenzen in eine fremde Welt aufheben. Das Fremde sollte in die deutsche Sprache und Kultur aufgenommen und als eine akzeptable eigene Größe wieder ausgeschieden werden. Polaschegg hat demnach nicht unrecht, wenn sie meint, dass seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert mit der Zunahme der orientalischen Kulturerzeugnisse auch ein Wandel in der epistemologischen und künstlerischen Wahrnehmung des Orients zu verzeichnen ist, der noch heute „unsere Denk- und Gestaltungsmöglichkeiten auf maßgeblicher Ebene“ immer noch prägen.¹⁷ Es stellt sich nun die Frage, ob die Aufnahme von fremdkulturellen Elementen in das Eigene als Hybride bezeichnet werden können, denen wir unserer interkulturelle Kompetenzen verdanken? Denn ist es nicht in gewisser Weise die Interkulturalität, die „unsere Denk- und Gestaltungsmöglichkeiten auf maßgeblicher Ebene“ immer noch prägen?

3. Die Schnittmenge der „Heimwelt“ und „Fremdwelt“ als hybrider Zwischenbereich

Die Orientwahrnehmung der westlichen Leser kann als die erste Instanz der Hybridisierung bezeichnet werden, zumal die Rezeption von fremdkulturellen Texten auf einer mentalen Fusion zwischen Fremdkultur und Eigenkultur basiert. In anderen Worten: es geht um eine Vermischung von eigenem Wissen und dem neuen fremden Wissen, wobei fremdkulturelle Elemente auf der Grundlage des Eigenen verarbeitet werden. Der Entzug des Eigenen ist zur Verarbeitung des Fremden nicht möglich. Zur Veranschaulichung der Entstehung des Hybriditätskonzepts in diesem Kontext kann Bernhard Waldenfels' Studien der Fremdheitsphänomenologie hinzugezogen werden. In seiner Studie „Topographie des Fremden“¹⁸

¹⁶ Das Interesse an der fremden Kultur und die Idee der Bereicherung der deutschen Sprache und Kultur zeigt sich um 1800 vor allem in den Überlegungen zur Übersetzung von fremden Texten.

¹⁷ Vgl. Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, S. 5.

¹⁸ Bernhard Waldenfels, *Topografie des Fremden*, Frankfurt am Main, 7. Auflage 2016. (=Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1320).

verweist Waldenfels auf die „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“.¹⁹ In seiner Idee von der Heimwelt und Fremdwelt rekurriert er auf Edmund Husserls Konzeption der Lebenswelt, die sich in eine Heimwelt und Fremdwelt zerteilt. Gerade in dieser Zerteilung sieht er *a limine* eine Zwischenwelt und sobald sich diese als eine Kulturwelt erweist, sei einer ihrer Grundaspekte sichtbar, nämlich die Interkulturalität.²⁰ Treffen nun zwei unterschiedliche Kulturen aufeinander aus der sich die Interkulturalität ableitet lässt und bildet sich dabei ebenjene Schwelle zwischen der Heimwelt und Fremdwelt, entsteht ein Zwischenbereich, in dem die „chiasmatische Figur der Verschränkung“ als eine Denkfigur eine vordergründige Rolle spielt:

Diese Denkfigur widersetzt sich dem extremen Gegensatz von vollständiger Deckung oder völliger Fusion einerseits und vollständiger Disparatheit andererseits. Wenn wir sie auf den Gegensatz von Eigenem und Fremdem anwenden, so besagt die Verschränkung zum einen, daß Eigenes und Fremdes *mehr oder weniger* ineinander verwickelt sind, so wie ein Netz sich verdichten oder lockern kann, und es besagt zum anderen, daß zwischen Eigenem und Fremdem immer nur *unscharfe Grenzen* bestehen, die mehr mit Akzentuierung, Gewichtung und statischer Häufung zu tun haben als mit säuberlicher Trennung. Die Verschränkung widersetzt sich jeder Form von Reinheit sei es die Reinheit einer Rasse, einer Kultur, einer Idee oder die einer Vernunft, die „mit nichts Fremdartigem vermischt ist“.²¹

Die Denkfigur der Verschränkung, die sich innerhalb einer interkulturell definierten Schwelle, also einem kulturellen Zwischenbereich bewegt, postuliert bereits auf hybride Erscheinungsformen. Die Figur obstruiert von vorneherein den Gedanken von scharfen Grenzen zwischen dem Eigenen und Fremden und wirkt homogenen Formen entgegen. In der Schnittmenge zwischen der Heimwelt und Fremdwelt, resp. der Eigenkultur und

¹⁹ Waldenfels weist ebenso daraufhin, dass der Begriff der „Verschränkung“ im gleichen Kontext bei Norbert Elias als „Verflechtung“, bei Maurice Merleau-Ponty als „Überkreuzung“, bei Wilhelm Schapp als „Verstrickung“ und bei R.A. Mall als „Überlappung“ auftaucht. Waldenfels dagegen übernimmt den Begriff der „Verschränkung“ von Viktor von Weizsäcker und Helmut Plessner. Vgl. ebd., S. 67.

²⁰ Vgl. ebd., S. 66.

²¹ Ebd., S. 67.

Fremdkultur kann weder eine Homogenität nachgewiesen noch kulturelle Überlegenheitsansprüche gestellt werden. An jener Schnittmenge bzw. jenem Zwischenbereich existieren disparate Kulturelemente, die ineinander „verschränkt“ sind und ein hybrides Kulturgeflecht darstellen. Wenn nun das Überlappen von zwei Welten oder Kulturen auf literarische Übersetzungen angewendet wird, entsteht sozusagen eine Überkreuzung von zwei verschiedenen Kulturen. Bei der Übertragung eines literarischen Textes aus einer Fremdwelt in die Heimwelt sind es weniger sprachliche Distanzen, die den Zwischenraum prägen, sondern kulturelle Distanzen. Kulturelle Normen und Konventionen der literarischen Fremdwelt und die der Heimwelt treten sich während des Übersetzungsprozesses gegenüber und verschränken sich in ebenjenem Zwischenbereich, bei der die Akzentuierung und Gewichtung fremdkultureller und eigenkultureller Elemente je nach Übersetzungszintention und -methode unterschiedlich ausfallen.²² Demnach werden bei einbürgernden Übersetzungsverfahren im Translat eigenkulturelle Elemente überwiegen, wohingegen bei verfremdenden Verfahren fremdkulturelle Elemente sich im Zieltext verdichten. Elementar ist, dass die Übersetzung gleichfalls als ein Zwischenbereich bezeichnet werden kann, in der Fremdwelt und Heimwelt kollaborierend ein hybrides Produkt hergeben. Das heterogene Produkt enthält demzufolge Merkmale beider Kulturen, und dem an sich „jede Form von Reinheit“ abzusprechen ist.

Die fremdphänomenologische Sicht auf das Aufeinandertreffen von zwei verschiedenen Welten kann in Analogie zu Hybriditätskonzepten weitergedacht und auf übersetzungstheoretischer Ebene geprüft werden.

4. Hybridität in der Übersetzung

Konzepte der Hybridität haben in den letzten Jahrzehnten eine enorme Aufwertung erfahren. Auch wenn diese Konzepte vor allem in Postcolonial

²² Vgl. Fayika Göktepe, *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaştırma Sorunsalı* / (Alien phenomenology and difficulties of method of alienation in translation studies), Dissertationsschrift, Sakarya Universität, 2019. Göktepes Dissertation behandelt aus übersetzungstheoretischer Sicht die Übersetzung aus der Fremdphänomenologie heraus und ist die erste umfangreichste Arbeit, die einen Schnittpunkt zwischen Übersetzung, Xenologie und Fremdphänomenologie herstellt.

Studies wirkmächtig sind, so bleiben andere Wissenschaftszweige von diesem Trendtopic dennoch nicht unberührt. Der Begriff der Hybridisierung läuft weit über die Grenzen der Postcolonial Studies hinaus, zumal sie nicht nur für identitätsstiftende Konzepte steht, sondern ebenfalls für die Konfrontation zwischen diversen und heterogenen Kulturelementen; eben genauso, wie sie auch in Übersetzungen vorliegen. Auch im übersetzungswissenschaftlichen Kontext dürfen und sollten Vermischungen von homogenen Kulturelementen nicht unbeachtet bleiben. Übersetzungstheoretische Überlegungen gewinnen vor allem an Relevanz, wenn die Hybridität und die Translation in den Fokus der Betrachtung gestellt werden. Insbesondere orientalische und orientalisierende Werke repräsentieren das Aufeinandertreffen von unterschiedlichen Kulturen, die ineinander verwoben wurden und sich in einem *dritten Raum* zusammenfinden.

Der *dritte Raum* soll im Rahmen dieser Arbeit verstanden werden als ein literarischer Text:

Da die von Bhabha als „dritter Raum“ bezeichnete produktive Kontaktsphäre zwischen den Kulturen nicht territorial, sondern explizit als Artikulationsraum, als „third space of enunciation“ (Bhabha 994:37) gedacht ist, kann man weiterführend auch den literarischen Text oder den poetischen Raum als intermediäres Feld begreifen, in dem sich ein dynamischer Prozess des Aushandels von Bedeutung vollzieht.²³

Die Dynamik kann verortet werden im Übersetzungsprozess selbst, weil sie den Artikulationsraum darstellt, in der der rege kulturelle Austausch zwischen Ausgangstext und Zieltext stattfindet. Der „dritte Raum“ ist eine produktive Kontaktsphäre, in der als Produkte ebenjene Übersetzungen entstehen. Belegt werden kann dieser Umstand, wenn die Definition des Übersetzens nach Wolfram Wilss herangezogen wird:

Übersetzen ist demnach ein in sich gegliederter Vorgang, der zwei Hauptphasen umfasst, **eine Verstehensphase, in der der Übersetzer den ausgangssprachlichen Text auf seine Sinn- und Stilintention hin analysiert**, und eine **sprachliche Rekonstruktionsphase**, in der

²³ Eva Wiegmann, „Der literarische Text als dritter Raum“, *Relektüre Homi Bhabhas aus philologischer Perspektive*. In: GFL-Journal 01/2016, S. 11.

der Übersetzer den **inhaltlich und stilistisch analysierten ausgangssprachlichen Text** unter optimaler Berücksichtigung kommunikativer Äquivalenzgesichtspunkte reproduziert.²⁴

Allein diese Definition liefert eine konkrete Veranschaulichung zum Hybriditätsprozess, in der es zu einer Verschränkung von Heimwelt und Eigenwelt kommt. Die Verstehensphase des Übersetzers ist geprägt vom eigenen kulturellen Hintergrund, sodass die Rezeption des Ausgangstextes bereits die ersten kulturellen Barrieren aufhebt. In der sprachlichen Rekonstruktionsphase dagegen ist allein die Berücksichtigung der kommunikativen Äquivalenz in der Zielsprache ein Beleg für die Hybridisierung. Die Übersetzung eines fremdsprachigen und -kulturellen Textes muss folglich – wenn nicht immer unbedingt dieselbe – eine dem Zielleser angemessene kommunikative Funktion erfüllen, sodass das Einfließen von zielkulturellen Elementen in die Übersetzung eines ausgangssprachlichen Textes nicht ausgeschlossen werden kann.

Es gibt viele Studien über die Hybridität in den unterschiedlichsten Kontexten, beispielsweise im Kontext der Kulturwissenschaft, Literaturwissenschaft oder der Diskursanalyse. Alle sind sehr aufschlussreich, aber aus der Übersetzungswissenschaft heraus in den Fokus wurde sie unter anderem von einer Gruppe Übersetzungswissenschaftlern genommen. Im Jahre 2001 kamen in Budapest diese Wissenschaftler zusammen, um die Idee der hybriden Texte in der Translation zu erörtern.

5. Die Idee vom hybriden Text in der Übersetzung: der Kontakt als Konflikt²⁵

Gedanken und Bedeutung des Aufsatzes:

In dem Aufsatz „The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict“²⁶ von Christina Schäffner und Beverly Adab wird der Frage nachgegangen, welche Rolle „hybride Texte“ in der Übersetzung spielen. Im

²⁴ Wolfram Wilss, *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*, Stuttgart 1977, S. 72.

²⁵ Übersetzung des Titels aus dem Englischen durch S.D.

²⁶ Christina Schäffner und Beverly Adab, "The idea of the hybrid text in translation". *Across Language and Cultures*, 2001.

Folgenden sollen nun einige Zitate aus dem Aufsatz entnommen werden, die für die Erörterung der Hybridität in der Übersetzung im Rahmen dieser Arbeit von Bedeutung sind. Das Postulat der beiden Autorinnen ist, wie es aus dem Titel zu entnehmen ist, dass der hybride Text in der Translation ein Kontakt sei, der ebenfalls als ein Konflikt in Frage gestellt wird. Demnach geht es hier, um eine Konfliktlösung bzw. um eine Neutralisation oder in anderen Worten um eine Verwischung kultureller Grenzen, die bis hin zu einer Überschneidung oder Kreuzung von Kulturen hinführen kann. In unserem Fall, kann durchleuchtet werden, inwieweit Übersetzungen orientalischer Werke hybride Eigenschaften aufweisen und wie oder ob sie zu einer Konfliktlösung beigetragen haben. Es steht dahin, dass der Orient im 18. und 19. Jahrhundert eine positive Bedeutung erreicht hatte und eines der Mittel²⁷ für diesen Umschwung die Übersetzung selbst war.

Die Autorinnen definieren den hybriden Text folgendermaßen:

A hybrid text is a text that results from a translation process. It shows features that somehow seem 'out of place'/'strange'/'unusual' for the receiving culture, i.e. the target culture. These features, however, are not the result of a lack of translational competence or examples of 'translationese', but they are evidence of conscious and deliberate decisions by the translator.²⁸

Wie bereits im Rahmen dieser Arbeit belegt, definieren auch diese beiden Autorinnen hybride Texte als Produkte des Übersetzungsprozesses. Es wird auf fremdkulturelle Elemente verwiesen, die es in der Zielkultur nicht gibt und von daher als „fremd“, „merkwürdig“, oder „ungewöhnlich“ empfunden werden. Es sind Fremdbestimmungen, die den Text in einen hybriden Text anverwandeln. Auch denken sie, dass eine genaue Unterscheidung zwischen echten hybriden Texten und unangemessenen Texten, die für hybrid gehalten werden können, gemacht werden muss. Echte hybride Texte sind Produkte positiver und übersetzerischer Entscheidungen, wobei unangemessene Texte auf die Inkompetenz des Translators zurückzuführen sind. In anderen Worten kann allgemein postuliert werden, dass alle Translate, die kulturelle, sprachliche oder konventionelle

²⁷ Abgesehen von Reiseberichten, auf die im Rahmen dieser Studie nicht eingegangen werden soll.

²⁸ Ebd., S. 167.

Eigentümlichkeiten des Ausgangstextes beinhalten und für die Empfänger der Zielkultur fremd oder anders sind, hybriden Charakter aufweisen.

Demnach können und müssen alle Übersetzungen orientalischer Werke als hybride Texte anerkannt werden, denn gerade diese Fremdheit und Andersartigkeit werden vom Übersetzer ins Translat eingebettet.

Die Hybridität ist in der Linguistik und Diskursanalyse ein Begriff, der im Hinblick auf die Übersetzung ebenfalls in den Mittelpunkt rückt:

[...] in linguistics and discourse analysis, the notion of hybrids has been used for explaining genres and text types. De Beaugrand and Dressler (1981) describe hybridisation of function, with one function being dominant and other purposes remaining subsidiary. There is also intertextual hybridisation, when a text is shifted to another type in subtle ways, and made to serve another purpose without completely losing some of the properties of the original type.²⁹

Ersichtlich ist, dass die Linguistik die Hybriditätsmerkmale für Erklärungen der Genres und Texttypen einsetzt. Auch der Wechsel des Texttyps und die Funktionsveränderung des Textes sind Merkmale, wie sie in orientalischen Texten wiederzufinden sind. Beispielsweise Übersetzungen aus der „Divanliteratur“ ins Deutsche. Sie ist eine Literaturgattung, wie sie in deutschsprachiger Literatur nicht gegeben hat. Übersetzungen von August von Platen, Friedrich Rückert und Joseph von Hammer-Purgstall sind hierbei nennenswert. Die Ghaselen, die sie übersetzt hatten, gab es in diesem Dichtungskonzept nicht in der deutschen Literatur. Ausgehend von Hafis „Divan“, den Hammer-Purgstall als Erster übersetzt hatte, kann eine Funktionsverschiebung festgestellt werden, denn Hafis' Werk „Divan“ wurde in Deutschland aufgrund seiner Übersetzung unterschiedlich rezipiert. Das Ghasel wurde zur Lyrik, die sich zwischen einer profanen und mystischen Sphäre bewegt. Es war schwierig oder gar unmöglich zu bestimmen, wann der Begriff der Liebe oder des Weines eine Allegorie oder Metapher im realen Sinne oder im transzendenten Sinne beabsichtigt war. Für Hammer-Purgstall waren sie eindeutig profan zu verstehen³⁰,

²⁹ Schöffner / Adab, *The idea of the hybrid text in translation*, S. 168.

³⁰ Vgl. Mohammed Schemsed-din Hafis, *Der Diwan*: „Auch uns scheinen Hafisens Gedichte größtenteils bachantischen und erotischen Inhalts. Ausser einigen wenigen

wohingegen für Platen und Rückert die Ghaselen einen ambivalenten Charakter hatten.³¹ Folglich ist zu entnehmen, dass es die gewissenhafte und vorsätzliche Entscheidung des Übersetzers ist, der diesen hybriden Text herstellt. Soziologisch deutet dieser Umstand darauf hin, dass die Leserschaft ein großes Interesse gegenüber das Orientalische zeigte. Im Falle von Hammer-Purgstalls und Rückerts Hafis-Übersetzungen hieße das, dass beide Übersetzungen orientalische Aspekte aufweisen, wobei hier der Unterschied aufgezeigt werden müsste, nämlich, dass Purgstall das „Deutsche zum Hafis“ und Rückert „den Hafis ins Deutsche“ führte.³²

Des Weiteren fokussiert der Aufsatz von Schäffner und Adab auf verschiedene Auffassungen, die den Begriff „hybride Texte“ bewerten:

Neubert and Shreve (1992:120) discuss hybridity in the context of mediated intertextuality: 'The translator extends the communicative reach of the L1 text. Interestingly enough, it might also be possible to create exotic intertextual hybrids. By allowing the intertextuality of the L1 text to 'show through' in the L2 text, the translator can make it possible for L2 readers to acquaint themselves with the communicative culture of the L1.'³³

Ein berühmtes Beispiel für dieses Zitat wäre ohne Zweifel, die Erzählungen im Werk „Tausendundeine Nacht“, das im 19. Jahrhundert aus dem arabischen Urtext von Gustav Weil übersetzt und von August Lewald herausgegeben wurde. Die Intention der Übersetzungen war die Präsentation orientalischer Eigenarten, die dem Westen bzw. Europa fremd waren, aber

mystischen und moralischen Gaselen enthalten die meisten derselben nichts als den Ausbruch taumelnder Begeisterung des Lebensgenußes. Wein und Liebe, Schenken und Mädchen, Rosen und Nachtigallen, Frühling und Jugend, Genuß und Trennung, Frömmler, Verspottung und Klosterhohn, Schönheitspreis und Dichter-Selbstlob sind die Pole, um die sich die Welt Hafisens zwischen Sonnen und Monden, Morgensternen und Plejaden jauchzend herumdreht“.

URL: <http://www.deutsche-liebeslyrik.de/hafis/vorrede3.htm> am 05.06.2016

³¹ Heinrich Detering, *Das offene Geheimnis: zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann*, Göttingen 2002, S. 91f.

³² Vgl. Stefan Weidner, *Poetische Inventur des Orients*. Nachwort in: Hafis: Der Diwan. Aus dem Persischen von Joseph von Hammer-Purgstall. München 2007 (Schriftenreihe Bibliotheca Anna Amalia), S. 973–987.

³³ Christina Schäffner und Beverly Adab: "The idea of the hybrid text in translation", S. 170.

aufgrund der Neugier dennoch auf hiesiges Interesse stießen. Bis zu dieser Übersetzung kannte das deutsche Lesepublikum vor allem die Übersetzungen des Antoine Galland, die mehr oder weniger für die französische Hofgesellschaft übersetzt wurden. Die Übersetzung von Gustav Weil dagegen, sollte für das deutsche Lesepublikum angefertigt werden, um die Welt des Orients dem deutschen Leser zugänglich zu machen. Lewald macht im Vorwort des Werkes zunächst explizit darauf aufmerksam, dass die Welt des Orients eine fremde Welt ist, die nicht der Welt seines Lesers entspricht:

Die Märchen der Tausend und einen Nacht frivol oder gar obscön nennen wollen, wäre frevelhaft; es ist dem Keinsten vergleichbar, was je aus dem Munde ächter Dichter geflossen; allein dennoch ist es nicht möglich, sie in ihrer einfältigen Natürlichkeit in unsere Gesellschaft einzuführen. [...]. Stellt einen Beduinen in eine solche Gesellschaft wie die unsere, eine Odaliske, ja die Sultanin Schehersad und wahrhaftig Ihr würdet selbst ungeheuer viel zu schniegeln und zu glätten finden [...].³⁴

Diese Stellungnahme ist unter anderem als eine Vorwarnung zu verstehen. Sie verweist darauf, dass der Leser allenfalls auch nicht von der französischen Ausgabe der Märchen ausgehen dürfe. Hier wird revidiert, dass es sich bei den „Tausend und eine Nacht“ Erzählungen nicht um inhaltlich obszöne Erzählungen handelt, wie es in der französischen Version üblich ist. Allerdings werden die Protagonisten in den Erzählungen als Fremde beschrieben, die ebenfalls nicht in die zeitgenössische Gesellschaft passen. Die Figuren sind nicht nur befremdlich, sondern auch ihre soziale Funktion findet in der deutschen Gesellschaft kein Pendant.

Lewald stellt zunächst sicher, dass es sich in dieser Märchensammlung um eine orientalische Welt handelt, die nicht mit der westlichen Welt vergleichbar wäre.

Im Weiteren führt er auf, wie die Übersetzung angefertigt wurde und wie sie die Leser zu verstehen haben:

³⁴ *Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen.* Zum Erstenmale aus dem arabischen Urtext treu übersetzt von Dr. Gustav Weil. Erster Band, August Lewald (Hrsg.), Stuttgart 1838. S. X und XII.

Der junge Gelehrte [d.i. der Übersetzer Gustav Weil], voll orientalischer Weisheit, ist auch eben so voll orientalischen Sinnes und orientalischer Erregbarkeit. Er kennt nicht die Forderungen, die Zeit und Ort machen und will sie nicht kennen; noch weniger will er sich einem Vorbilde fügen, das seiner Idee einer getreuen Verdeutschung nicht im entferntesten entspricht. Er gab für arabische Worte gewissenhaft deutsche, den Sinn mit Treue erwägend, den Geist mir Einsicht erfassend, unbekümmert, welchen Eindruck dies in Europa machen wird; er hatte an der vollkommenen Ueberzeugung genug, daß wenn es möglich wäre, daß plötzlich ein Publikum in Kahira oder Konstantinopel deutsch verstünde, es ihm eben so beifällig andächtig zugehören würde, als jedem seiner nationalen Erzähler.

Das Werk sollte aber nun einmal in dem großen Landstriche heimisch werden, wo man die Sprache des "Ja" kennt. Treu und wahr, und doch keusch und verhüllt nach unsern Begriffen; betäubt von der vollen Schmetterlingspracht der üppigsten Traumwelt, allen Ernst, die ganze Einfachheit der Erzählung beibehaltend, welche oft an unsere heiligsten Urkunden mahnt, die mit diesen Märchen ja gleiches Vaterland haben, und doch dabei so artig und konventionell, daß keine Dame die Augen senken dürfte.³⁵

Lewald erzählt zunächst vom Übersetzer und seinen Kompetenzen für diese Übersetzungsarbeit. Es ist Gustav Weil, der zur Entstehungszeit dieser Übersetzung ein habilitierter Orientalist war und durch dieses Werk ein Ruhm genossen sollte. Auffällig ist, dass Weil sich nicht an die Übersetzungsforderungen seiner Zeit hält, die für Übersetzungen der „Tausend und eine Nacht“ Märchen gestellt wurden. Es sollte keine einbürgernde Übersetzung werden, die einst Galland oder andere Übersetzer anfertigten, sondern eine Verdeutschung unter Beibehaltung sämtlicher fremdkultureller Elemente, die als die Invarianten der Übersetzung betrachtet werden können. Intendiert wurde die treue Wiedergabe des Textes, in dem nicht der Orient zum deutschen Leser gebracht wurde, sondern der deutsche Leser sollte in die orientalische Welt gebracht werden, in der nun „deutsch“ gesprochen werden konnte. Demnach kann festgehalten werden, dass die Hybridität des Textes beabsichtigt ist und den

³⁵ Vgl. ebd., S. XII f.

Kompetenzen und Übersetzerentscheidungen des Übersetzers unterliegt. Aus dem Zitat geht auch heraus, dass die Kulturen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, denn die Erzählungen würden auf dieselben heiligen Urkunden bzw. Schriften rekurrieren. Hieraus leitet Lewald ab, dass der Orient allenfalls das gleiche „Vaterland“ wäre. Die interkulturelle Brücke zwischen der Fremdwelt und Heimwelt ist demnach die Übersetzung, die den Leser in einen sogenannten Zwischenraum bringt, denn in diesem findet er nicht nur fremdkulturelle, sondern auch eigenkulturelle Elemente, die ihm in einer Form von Synthese vorliegen.

Ganz nach Neubert und Shreve lässt der Übersetzer in diesem Falls die Intertextualität des L1-Textes im L2-Text 'durchscheinen' und ermöglicht es den L2-Lesern sich mit der kommunikativen Kultur des L1-Textes vertraut zu machen.

Diese Aspekte sind nicht nur aus dem Inhaltlichen abzulesen, die den Leser in eine befremdlich zauberhafte Welt hereinzerren und in der es Bazare, Herrscher und weise Wesire gibt, sondern auch die Struktur des Textes mit einer Rahmenhandlung, die viele eingestreute Geschichten enthält, ist eine hybride Erscheinungsform. Diesen narrativen Stil nachzuahmen (vgl. „Abendländische 1001 Nacht“) ist auch ein Kriterium, das durchaus die Voraussetzung zur Hybridität erfüllt.

Für eine negative Bedeutung der Hybridität wird die Aussage von Mary Snell-Hornby herangezogen. Für die Autorinnen Schöffner und Adab hingegen sind es hybride Texte, die aus Fehlentscheidungen und mangelnder Kompetenz des Übersetzers herausgehen:

From more negative perspective Snell-Hornby (1992) notes that interference between two languages in contact can result in the production of a text which 'fails to fulfil its function as a text, due to meaningless syntax, and the disregard of basic (advertising) conventions' so that the text produced results in 'a cultural jar because it is, both in structure and expression, unconvincing (Snell-Hornby 1992:341-355).³⁶

Snell-Hornby macht auf die negativen Effekte eines hybriden Textes aufmerksam, in dem sie betont, dass die Funktion des Textes verändert

³⁶ Schöffner / Adab, *The idea of the hybrid text in translation*, S. 170.

werden kann, was bis hin zur Funktionslosigkeit führt, mit der auch dann die überzeugende Funktion eines Textes aufgehoben wird.

Ein Beispiel hierfür wären wohl Übersetzungen in Interlinearversion aufzuführen, die zur Bedeutungs- und Funktionslosigkeit eines Textes führen oder aber auch die Übersetzung von Sprichwörtern, die aufgrund ihrer kulturellen Prägung eine Funktionslosigkeit in der Zielsprache aufweisen können. Dennoch sind Übersetzungen von Sprichwörtern unentbehrlich, wenn es darum geht die Denkweise und die Artikulation anderer Kulturen zu verstehen. Fehlt dem Übersetzer die kulturelle Kompetenz, so führt das jedoch nicht nur zu einer Funktionslosigkeit, sondern auch zu einem Missverständnis.

In einer Rezension zur Übersetzung von türkischen Sprichwörtern, die in der Allgemeinen Literaturzeitung (1828)³⁷ erschien, macht der Rezensent einen gravierenden Fehler.

Der transliterierte Text lautet:

*Kızım sana söyylim **gelinim**³⁸ işitesin.*

Übersetzt wurde der Text folgendermaßen:

*Meine Tochter, dir sag' ichs, meine **Schnur** soll es hören.*

Richtig übersetzt wäre es mit

*Meine Tochter, dir sag' ichs, meine **Schwiegertochter** soll es hören.*

Dieses Sprichwort verweist auf das schwierige Verhältnis zwischen der Schwiegermutter und Schwiegertochter in der türkischen Kultur. Es ist als ein Appell an die Schwiegertochter zu verstehen. Alle Äußerungen, wie etwa Kritik, Aufforderungen oder Wünsche, die die Schwiegermutter nicht unmittelbar der Ehefrau seines Sohnes sagen kann oder möchte, wird über die eigene Tochter vermittelt. Insofern spricht die Mutter in der Anwesenheit ihrer Schwiegertochter unmittelbar ihre Tochter an. Dadurch wird versucht

³⁷ *Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1828*. Erster Band Januar bis April. Halle und Leipzig 1828, Sp. 587.

³⁸ Hervorhebungen durch S.D.; auch im Folgenden.

einen Streit oder eine Diskussion zu vermeiden oder aber eine Distanz zur Schwiegertochter aufrechtzuerhalten. Dennoch steht es dahin, dass solche Appelle auch provokativ sein können.

Mit der Übersetzung „Schnur“ anstatt „Schwiegertochter“ hat das Sprichwort demnach keinen Sinn. Durch die Personifizierung der „Schnur“, die zum Hören aufgefordert wird, ist der Spruch nicht mehr deutbar.

Bei dieser falschen Übersetzung bleibt der Text funktionslos. Aber auch wenn das Sprichwort richtig übersetzt wäre, müsste der Leser das Verhältnis zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter in der türkischen Kultur kennen, um ihn richtig deuten zu können, damit die Funktion des Textes erfüllt wäre. Die Hybridität hier wäre, dass ein türkisches Sprichwort in deutscher Sprache vorliegt, sodass hier eine türkische Wertorientierung repräsentiert wird, nämlich der Umgang zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter. Es darf nicht vergessen werden, dass es bei der türkischen Kultur um eine High-context Kultur handelt. In dieser sind demnach Wortbedeutungen in der Kommunikation irrelevant, denn die Kommunikation hängt vielmehr vom Kontext des Gesprächs sowie der Beziehung der Sprecher zueinander ab. Die mittelbare Botschaft der Schwiegermutter an die Schwiegertochter ist als ein Konventionsbruch zu verstehen, denn die deutsche Kultur, als eine Low-context Kultur kennt nur eine unmittelbare Vermittlung von Botschaften, und das fast ganz unabhängig von der Beziehung der Sprecher.

Hybridität in der Übersetzung steht auch im engen Zusammenhang mit dem Übersetzerprofil und der Intention des Übersetzers bzw. Auftraggebers:

Robinson (1995) argues that the development of a hybrid text will depend, inter alia, on the profile of the translator and the clarity of definition of the needs of the target text (TT) user, as well as on socio-economic and linguistic factors available to the translator in the target culture. He looks at the role of habit in this process, noting that the habit works subliminally and the experienced translators work quickly because they have developed automatic responses through constant repetition of use. [...] Over-reliance on autopilot can produce clumsy hybrids, based more on translator inadequacy than genuine source language and target language interference or influence.

Robinson's view of the hybrid text is therefore [...] result of unconscious action rather than deliberate choice.³⁹

Robinsons Auffassung von Hybridität ist soziologisch zu bewerten, denn er sieht den hybriden Text als Produkt translatorischer Schwäche. Der Habitus des Übersetzers ist insofern von Bedeutung, als er ihn als eine Größe auffasst, die den Übersetzungsprozess beeinflusst. Nach Robinson entstehen hybride Texte durch Fehlentscheidungen des Übersetzers, der durch seinen automatisierten Übersetzungsprozess das Original falsch auffassen kann, was aber auch auf sein Übersetzerprofil zurückgeführt werden kann.

Als Beispiel kann Joseph von Hammer-Purgstall in seiner Rolle als Übersetzer aufgeführt werden. Hammer-Purgstall galt als ein außeruniversitärer Orientalist. Er wurde in der Orientalischen Akademie zu Wien ausgebildet und war als Diplomat in orientalischen Ländern tätig. Hammer-Purgstall war sozusagen ein "Dilettant", der nach längerem Aufenthalt im Orient sich als "Liebhaber" für orientalische Sprachen bezeichnete. Er verfügte über keine formale universitäre Ausbildung und kein universitäres Lehramt, stattdessen widmete er sich, ganz unabhängig von wissenschaftlichen Einrichtungen, dem Studium der orientalischen Sprachen⁴⁰, wodurch er allerdings von Fachgelehrten in vehemente Kritik gestellt wurde.

Ein der Kritiker Hammer-Purgstalls war der Orientalist Heinrich Leberecht Fleischer, Professor für orientalische Sprachen an der Universität Leipzig. Für Fleischer war die Orientalistik methodisch nur noch als Philologie zu definieren, deren Aufgabe darin bestand „kritisch sichere Texte der wichtigeren Originalwerke herzustellen (...) sowie durch gründliche grammatische und lexikalische Bearbeitung der Sprachen den Zugang zu den Quellen zu erleichtern.“⁴¹ Durch Fleischer gelang der Durchbruch der Orientalistik zu einer kritisch-philologischen Wissenschaft, sodass Joseph von Hammer-Purgstall aufgrund seiner außeruniversitären Betätigung für Fleischer nicht als Orientalist zu bezeichnen war. Wegen seiner philologischen Mängel in seiner Übersetzung „Samachschari's Goldene

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Sabine Mangold, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“*. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004, S. 49f.

⁴¹ Vgl. ebd., S.82.

Halsbänder“⁴² stellte Fleischer den Wiener Diplomaten in vehemente Kritik.⁴³ Das Problem, das beide Männer in einen Streit stellte, war ein Übersetzungsproblem: Fleischer kritisierte Hammer-Purgstalls 1835 veröffentlichte arabische Spruchsammlung „Samachschari's Goldene Halsbänder“ wegen missverstandenen Stellen in seiner Übersetzung und fertigte mit dem Orientalisten Gustav Weil eigene philologisch genauere Übersetzung an, zu der er aber folgende interessante Bemerkung macht:

Was meine Uebersetzung betrifft, so habe ich darin nicht, wie H. v. Hammer in der seinigen, zu reimen gesucht; – nicht jedermann ist ein Rückert, und wer nicht wie Er an die Stelle der unmittelbaren Worttreue eine zugleich kunstvolle und geniale Nachbildung der Form und des Geistes zu setzen vermag, der thut besser, er sucht nur den Sinn der Urschrift gewissenhaft wiederzugeben, wobey freylich, zumal bey einem so körnigen Schriftsteller in einer von der unsrigen so himmelweit verschiedenen Sprache, Härten des Ausdrucks auf der einen, und verwässernde Umschreibungen auf der andern Seite unvermeidlich sind.⁴⁴

Allerdings konnte diese Übersetzung keinen Erfolg beim Lesepublikum erreichen. Der Grund kann der Aussage Fleischers entnommen werden, denn er sagt selbst, dass es sich bei seiner Übersetzung um keine poetische Übersetzung handelt. Hammer-Purgstall war zumindest bemüht eine gereimte Übersetzung anzufertigen und musste folglich Ungenauigkeiten in Kauf nehmen, Insofern muss für Hammer-Purgstall der Erhalt des

⁴² Vgl. Joseph von Hammer-Purgstall: *Samachschari's Goldene Halsbänder. Als Neujahrsgeschenk arabisch und deutsch von Joseph von Hammer*. Wien: Srauß's sel. Witwe 1835.

⁴³ Heinrich Leberecht Fleischer: *Samachschari's goldene Halsbänder : nach dem zuvor berechtigten Texte der v. Hammerschen Ausgabe von neuem übersetzt und mit kritischen und exegetischen Anmerkungen begleitet*, Leipzig 1835, S. VI f. Hier kommentiert Fleischer: „Man schlage das Buch auf: was sich bey'm ersten Blicke in die Uebersetzung zeigt, ist eine völlige, oft lächerliche Sinnlosigkeit vieler Stellen [...], die den staunenden Leser immer von neuem zu der Frage zwingt: Wie konnte jemand diesen Non-sens ‚einem der grössten arabischen Philologen‘, oder auch nur einem vernünftigen Menschen als Sinn seiner Worte verschieben? Wie auf den Gedanken kommen, so etwas nicht nur drucken zu lassen, sondern es sogar allen Orientalisten als Neujahrsgeschenk darbiehen?“

⁴⁴ Vgl. ebd., S. VII f.

Rhythmus' die Invariante gewesen sein, die er in seinen Übersetzerentscheidungen berücksichtigen musste. Allerdings sieht Fleischer in Hammer-Purgstall keinen Dichterphilologen wie Friedrich Rückert, der sowohl die Worttreue als auch die Nachbildung der Form als unveränderliche Größen in den Zieltext übertragen konnte. Fleischer als ein strenger Wortphilologe der Sacy'schen Schule und als eine Autorität in der deutschen Orientalistik konnte Maßstäbe setzen, sodass er bei Orientalisten, die ebene keine kreativen Dichter waren, philologische Übersetzungen einforderte. Dennoch kann Hammer-Purgstalls Versuch einer gereimten Übersetzung als die Ästhetischere Variante bezeichnet werden. Ersichtlich ist, dass keine philologische Genauigkeit vom Lesepublikum gewünscht war und es ihrem Lesegesmack gar nicht entsprach. Ästhetische Parameter sollten eine wesentlich wichtigere Rolle einnehmen. Von daher kann auch angenommen werden, dass der imaginative Charakter eine gewollte Eigenschaft des Orients war, zu der das Lesepublikum auch einen Beitrag geleistet haben müsste. Auch wenn Hammer-Purgstall bestimmt nicht absichtlich falsch übersetzte, so waren seine hybriden Übersetzungen weitaus erfolgreicher als die von Fachgelehrten in der Orientalistik. Festgehalten werden kann, dass es bei der Übersetzung von Hammer-Purgstall, um einen unangemessenen hybriden Text handelt. Trotz der Anfertigung einer Übersetzung von Fachgelehrten, die als echte hybride Texte gelten dürfen, ist der Beitrag zur Interkulturalität bei Hammer-Purgstall größer einzuschätzen. Der Umstand, dass die Leserschaft an Hammer-Purgstalls Übersetzung mehr gefallen finden, erklärt in gewissermaßen das Interkulturalitätskonzept. In diesen Übersetzungen wird der Leser sich in der Fremdwelt wohler gefühlt haben, weil es eine Schnittmenge zur Heimwelt gibt. Verschränkungen von Heimwelt und Fremdwelt bieten streng philologische Übersetzungen weniger an, zumal diese Übersetzungen auch meistens an einen Fachkreis angefertigt sind, der über weitreichende Kenntnisse zur Orientkunde besitzt. Je größer die Schnittmenge zwischen dem Eigenen und dem Fremden, desto größer wird das Verständnis zum Text sein und umso größer die Wahrscheinlichkeit, dass die Leserschaft interkulturelle Kompetenzen ausbildet. Denn sie versucht aus dem Eigenen heraus das Fremde zu erfassen und zu verstehen. Demnach erfolgt bereits in der Rezeption orientalischer Literatur eine Aufnahmebereitschaft für das Fremde, das mit dem Eigenen vereint wird.

Hybriditätsmerkmale in Übersetzungen bieten Anknüpfungspunkte, die für orientalische Translate als auch für orientalische Werke Geltung finden. Wenn ein Text fremdkulturelle Elemente enthält, Zuspruch von der Leserschaft bekommt und die gesamte Gesellschaft eine interkulturelle Toleranz entgegenbringt, die eine Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Kulturen zeigt, dann spricht es für sich, dass es sich bei Werken aus dem und über den Orient um „hybride Texte“ handelt, die interkulturelle Kompetenzen der Leser fördern.

6. Schluss

Im Rahmen dieser Arbeit wurde versucht darzulegen, was die Hybridität in der Übersetzung orientalischer Texte ist und welche Auswirkung sie auf die Interkulturalität hat, wenn orientalische Übersetzungen von westlichen Lesern rezipiert werden. Dafür wurden zuerst das Orientbild und das Interesse für orientalische Werke veranschaulicht. Hierbei galt es festzuhalten, dass zwei disparate Welten aufeinandertreffen, die auf Grundlage der Phänomenologie in Heimwelt und Fremdwelt unterteilt werden konnten. Aus dem Kollidieren beider Welten konnte ein hybrider Zwischenbereich konstruiert werden, die allenfalls den „dritten Raum“ repräsentiert. In diesem abstrakten Raum, bei dem es keine festgelegten Grenzen gibt, entstehen Übersetzungen. Ausgewählt wurden Übersetzungen zur orientalischen Literatur, die im 18./19. Jahrhundert in deutschsprachigen Ländern angefertigt wurden. In Rekurs auf den Aufsatz von Adab und Schäffner, die hybride Texte in echte und unangemessene Texte unterteilen und nach ihren textuellen, kontextuellen und sozialen Eigenschaften prüfen, wurde auch in diesem Artikel diese Merkmale in Betracht gezogen. Auf textuelle Merkmale wurde anhand der *Divan*-Übersetzung hingewiesen, wohingegen das Beispiel der Märchensammlung *Tausend und Eine Nacht* sowohl textuelle als auch kontextuelle Eigenschaften enthält. Am Beispiel des türkischen Sprichwortes konnte aufgezeigt werden, dass bei Übersetzungen der Kontext auf semantischer Ebene bedeutend ist. Und das soziale Verhältnis ist ebenfalls ausschlaggebend für die Hybridbildung von Texten. Soziale Merkmale bei der Hybridisierung kann allenfalls auch auf den Übersetzer verweisen, wie wir es am Beispiel des Diplomaten Joseph von Hammer-Purgstall gesehen haben. Auch wenn es

sich hierbei um Übersetzungen handelt, die nach Adab und Schöffner als unangemessene hybride Texte bezeichnet werden können, so stellen auch solche Texte kein Hindernis für die Herausbildung von interkulturellen Kompetenzen.

Im Allgemeinen kann festgehalten werden, dass mit Übersetzungen aus der orientalischen Literatur bereits im 18./19. Jahrhundert ein erster Schritt gemacht wurde, der auf die Interkulturalität hinausläuft. Durch Übersetzungen konnten nicht nur Orientbilder vermittelt werden, sondern auch die Kultur des Orients, die von einer deutschsprachigen Leserschaft mit großem Interesse rezipiert wurde. Demnach ging es tatsächlich um eine Verschmelzung von Morgenländischem und Abendländischem, die möglicherweise als ein Prototyp oder zumindest als ein Ansatz der heutigen Interkulturalitätskonzepte bezeichnet werden kann.

LITERATUR

- Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1828*. Erster Band Januar bis April, C.A. Schwetschke und Sohn, Halle und Leipzig 1828, Sp. 585-588.
- AMMANN, Ludwig, *Östliche Spiegel*, Olms Verlag, Hildesheim 1989.
- BURDORF, Dieter, *Poetik der Form: Eine Begriffs- und Problemgeschichte*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001.
- BIRUS, Hendrik, „Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung“, in: *Goethezeitportal*, 2004. URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf> (10.07.2017).
- DETERING, Heinrich, *Das offene Geheimnis: zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann*, Wallstein, Göttingen 2002.
- FLEISCHER, Heinrich Leberecht, *Samachschari's goldene Halsbänder: nach dem zuvor berichtigten Texte der v. Hammerschen Ausgabe von neuem übersetzt und mit kritischen und exegetischen Anmerkungen begleitet*, Reclam, Leipzig 1835.
- FUCHS-SUMIYOSHI, Andrea, *Orientalismus in der deutschen Literatur*, Olms Verlag, Hildesheim 1984.
- GÖKTEPE, Fayıka, *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaştırma Sorunsalı / (Alien phenomenology and difficulties of method of*

- alienation in translation studies), Dissertationsschrift, Sakarya Universität 2019.
- GOER, Chris und Michael HOFMANN, *Der Deutschen Morgenland- Bilder des Orients in der Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Wilhelm Fink Verlag, München 2008.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Goethes sämtliche Werke*, Zweiunddreißigster Band,
Hrsg. von Curt Noch, Im Propyläen-Verlag, Berlin o.J., S. 8-228 und S. 404-431.
- MANGOLD, Sabine, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004.
- HAFIS, Mohammed Schemsed-din, *Der Diwan. Aus dem Persischen zum erstenmal übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart und Tübingen 1812.
- MOUTSOPOULOS, Evangelos, „Immanuel Kant: Antropologia din perspectivă pragmatică / Immanuel Kant: Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii / Immanuel Kant: Întemeierea metafizicii moravurilor / Immanuel Kant: Metafizica moravurilor“, in: *Kant-Studien* Band: 107, Heft: 4, 2016, S. 766-771. URL: <<http://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>> (10.07.2017).
- POLASCHEGG, Andrea, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin 2005.
- POLASCHEGG, Andrea, „Die Regeln der Imagination-Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850“, in: C. Goer, & M. Hofmann, *Der Deutschen Morgenland-Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Wilhelm Fink Verlag, München 2008, S. 13-36.
- RÜCKERT, Friedrich, *Schi-King: Chinesisches Liederbuch gesammelt von Confucius, dem Deutschen angeeignet von Friedrich Rückert*, Hammerich, Altona 1833.
- SCHÄFFNER, Christina und Beverly ADAB, „The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict“, *Across Language and Cultures*, 2 (2)(9), Budapest 2001, S. 167-180.

SCHILLER, Friedrich, „Ankündigung der ‚Rheinischen Thalia‘“, in: *Deutsches Museum*, 2. Bd., 1784, S. 564–570. URL: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1923976_018/584/#topDocAnchor (10.07.2017).

Tausend und eine Nacht, Arabische Erzählungen. Zum Erstenmale aus dem arabischen Urtext treu übersetzt von Dr. Gustav Weil. Erster Band. Hrsg. August Lewald, Verlag der Classiker, Stuttgart 1838.

WALDENFELS, Bernhard, *Topografie des Fremden*, 7. Auflage, Suhrkamp Verlag (=Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1320), Frankfurt am Main 2016.

WEIDNER, Stefan, *Poetische Inventur des Orients*. Nachwort in: Hafis: Der Diwan. Aus dem Persischen von Joseph von Hammer-Purgstall, Süddeutsche Zeitung (Schriftenreihe Bibliotheca Anna Amalia), München 2007.

WIEGMANN, Eva, „Der literarische Text als *dritter Raum*“. Relektüre Homi Bhabhas aus philologischer Perspektive. In: *GFL-Journal* 01/2016, S. 5-25.

URL: <http://www.gfl-journal.de/1-2016/wiegmann.pdf> (08.03.2020).

WILSS, Wolfram, *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*, Klett, Stuttgart 1977.

“HYBRIDITY IN THE TRANSLATION OF ORIENTAL LITERATURE -
A FUSION OF ORIENTAL ILLUSTRATIONS AND WESTERN RECEPTION AS AN
INTERCULTURAL CONCEPT?”

Abstract

In this paper, the hybridity in the translation of oriental literature will be investigated. The focus will be on oriental texts (in the sense of transmission and translation) of the 18th and 19th centuries in German-language literature. It will be examined to what extent oriental texts are influenced by the oriental and occidental culture and consequently show hybrid characteristics. The basic argument of this article is that hybrid features in translation are decisive for an extension of intercultural competence. For the examination of the hybridity characteristics, the essay “The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict” by Christina Schäffner and Beverly Adab will be referred to. They distinguish between true hybrid texts and inadequate texts. The former is the result of the positive decisions of authors and/or translators, whereas the latter is the result of the translators’ lack of competence. To this end, the authors focus on textual, contextual and social characteristics of the texts. In this article, too, hybrid texts are to be examined according to their textual, contextual and social characteristics and recorded as true or inadequate texts, while also establishing intercultural references.

Keywords

Oriental Literature, German Literature of the 18th/19th Century, Translation, Hybridity, Interculturality.

**“DOĞU EDEBİYATI ÇEVİRİSİNDE MELEZLİK - ŞARK RESMİNİN GARP
ALIMLAMASIYLA KAYNAŞMASI BİR KÜLTÜRLERARASILIK KONSEPTİ
OLABİLİR Mİ?”**

Özet

Bu çalışmanın amacı Doğu Edebiyatı çevirilerindeki melezlikleri irdelemektir. Bu bağlamda çalışmanın odak noktası, Alman Edebiyatında 18. ve 19. yüzyıllarında kaleme alınan Doğu metinleri (aktarma ve çeviri anlamında) olacaktır. İncelenen Doğu Edebiyatından Alman Edebiyatına yapılan çevirilerin şark ve garp kültürden ne ölçüde etkilenebileceği ve bunun sonucunda nasıl hibrit özellikler göstereceğidir. Bu makalenin temel savı, çevirideki melez özelliklerin, kültürlerarası becerilerin gelişmesi için belirleyici olduğudur. Melezlik özelliklerinin incelenmesi için, Christina Schöffner ve Beverly Adab'ın "The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict" ("Çeviride Melez Metnin Fikri: Çatışma Olarak Temas") makalesine değinilecektir. Yazarlar gerçek ve yetersiz melez metinleri ayırt etmek suretiyle, çeviri metinlerini iki gruba ayırırlar: Gerçek melez metinler yazarların ve /veya çevirmenlerin olumlu kararlarının sonucuyken, yetersiz melez metinler çevirmenlerin dilsel ve kültürel yetkinlik eksikliğinin sonucudur. Bu amaçla, her iki yazar metinlerin, metinsel, bağlamsal ve sosyal özelliklerine odaklanırlar. Bu yazıda da melez metinler, metinsel, bağlamsal ve sosyal özelliklerine göre irdelenecek ve kültürlerarası referanslar oluşturularak gerçek veya yetersiz melez metinler olarak ayırım yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Doğu Edebiyatı, 18./19. Yüzyılın Alman Edebiyatı, Çeviri, Melezlik, Kültürlerarasılık.

TÜRKİYE’DE SOSYAL BİLİMLERDE
AKADEMİK DERGİCİLİĞİN MESELELERİ
ÇALIŞTAYI RAPORU

*Nihat ÖZTOPRAK**

Son yıllarda sosyal bilimler alanındaki akademik dergilerin sayısının çok hızlı artması nitelik bakımından bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Dergilerde yayınlanan makalelerin niteliği, hakemlik, editörlük ve indeks aboneliği konusunda ciddi aksaklıklar görülmektedir. Yazarlık, hakemlik ve editörlük süreci, indekslerde yaşanan problemlerin alanın ilgili araştırmacıları tarafından konuşulması, tartışılması gerektiği düşünülmüş ve bu ihtiyaçla bir çalıştay düzenlenmesine karar verilmiştir.

Bu amaçla, *Kültür Ocağı Vakfı* bünyesinde faaliyet gösteren *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* tarafından 13 Mart 2020 tarihinde “Türkiye’de Sosyal Bilimlerde Akademik Dergiciliğin Meseleleri” başlıklı bir çalıştay yapılmıştır. Çalıştay beş oturum halinde gerçekleştirilmiştir. Birinci oturumda editörlük süreci ve editörün problemleri, ikinci oturumda hakemlik süreci ve bu süreçte yaşanan sorunlar, üçüncü oturumda sosyal bilimler dizinleri ve dergilerin dizinleme esaslarıyla ilgili problemleri, dördüncü oturumda Türkiye’de sosyal bilimler dergilerinin durumu ve intihal meselesi konuşulmuş, çalıştay sonuç ve değerlendirmelerin aktarıldığı kapanış oturumu ile sona ermiştir.

Bu yazıda çalıştayda sunulan bildirilerin –oturumlardaki konuşma sırasıyla- içeriklerinden özetle bahsedilecek, araştırmacıların teklif ve değerlendirmeleri belirtilecek ve yazının sonunda katılımcıların dile getirdikleri, tespit, teklif ve öneriler ilgili kurum ve makamların değerlendirmesi için daha kısa olarak maddeler halinde sunulacaktır.

* Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / noztoprak@fsm.edu.tr

I.Oturum: Editörlük Süreci ve Editörün Problemleri

Prof. Dr. Ahmet Taşğın, **Editör ve Hakemleştirme Sürecinde Makalenin Biçim ve İçerik Olarak Kabul ve Değerlendirilmesi: Bilimsel Makale Nasıl Yazılmalı?** başlıklı bildirisinde bilimsel makalenin sınırlarının iyi çizilmesinin gereğine işaret etti. Taşğın'ın bildirisinde ele aldığı konuları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Daha lisans ve yüksek lisans seviyesinde sosyal bilimlerin bütün alanlarında öğrencilere bilimsel makale yazımı, kaynaklar, üslup ve metot gibi konularda dersler konulmalı ve öğrencilere küçük uygulamalar yaptırarak kendi yanırlarını görmeleri sağlanmalıdır. Makalede anlatılan konunun çerçevesi iyi çizilmeli, dipsiz bir kuyuya taş atar gibi makale bilgi yığını haline getirilmemelidir. Burada çıkış noktası bu alanda yeni ne söyleyebilirim, nasıl söyleyebilirim sorusunun cevabını aramak olmalıdır. Makalede tartışılan konuyla ilgili daha önce yazılan literatürü görmek bunları gerektiği yerde künye bilgisini vererek değerlendirmek araştırmacının vazifesidir. Makale tamamlandıktan sonra makalede ne yapıldığını, amacını ve kapsamını belirten bir özet yazılması ve başlık konulması yerinde olacaktır.

Prof. Dr. Halil İbrahim Gürcan, **Akademik Alanlarda Sipariş Usûlü Yazdırma: Örnek Web Siteleri Üzerinden Bir Değerlendirme** başlıklı bildirisinde akademik ünvan almak maksadıyla günümüzde bilimsel çalışmaların yozlaşmasına, hatta sipariş usûlü yazı yazdırmanın bir sektöre dönüşmesine temas etmiştir. Gürcan'ın "ücretli ve sipariş usûlü" eser yazan 31 web sitesi üzerinden yaptığı incelemeler sonucu tespit ettiği hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Çalışma kapsamında incelenen web siteleri "akademik danışmanlık" adı altında ücret karşılığında tez yazma, düzeltme, makale yazma, araştırma, proje yazma gibi geniş bir yelpazede ürün pazarlaması yapmaktadırlar.

Makale yazımı için belirlenen fiyatlar telefon görüşmesiyle şekillenmekte ve iki tarafın gizliliği içinde sürdürülmektedir. Yazım ve danışmanlık firmaları vergi ödedikleri için yaptıkları işin illegal olmadığını savunmakta ancak etik dışı olduğunu kabul etmektedirler. Bu firmalar tez ve eğitim danışmanlığı adı altında hizmet verdikleri için herhangi bir cezai yaptırım da

uygulanmamaktadır. Para ile tez, makale proje yazdırma sorunlarının altında en başta “eğitim” meselesi bulunmaktadır. Bu sitelerde çalışan kimse-lerin çoğunluğunun akademisyen olduğu dikkate alınırda daha lisans döneminde akademisyen adaylarına araştırma ve yayınlarda etik ilkeler iyice kavratılmalı, yayının nicelikten ziyade niteliğinin önemli olduğu, akademik ahlaka ve disipline sahip olmanın vazgeçilmez bir kriter olduğu benimsetilmelidir.

Öğr. Gör. Mustafa Kemal Şen, **Sosyal Bilimler ve İlahiyat Dergilerinde İngilizce Alan Editörünün temel Problemi: Dinî Terimlerin İngilizce Çevirisinde Karşılaşılan Standart Sorunu** başlıklı bildirisinde İngilizce alan editörünün veya sorumlusunun şahıs ismi, eser ismi ve alana özgü terimlerin İngilizceye çevirilerinde yaşadığı standart sorununa temas etmiştir. Şen’in tespit ettiği hususları şöyle özetlemek mümkündür:

İngilizce alan editörleri kendilerine gelen makaleleri / özetleri ilk etapta dilbilgisi, yazım ve imla hataları yönünden değerlendirirler. Alan editörleri sosyal bilimlerin edebiyat, tarih ve ilahiyat gibi alanlarında makale veya özetlerde geçen şahıs, eser ve alana özgü terimlerin İngilizceye aktarılmasında bazı sorunlarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bazı araştırmacılar Türkçe özel isimleri Türkçe yazılışı ile aynen muhafaza ederken bazı araştırmacılar daha önce literatürde yer alan İngilizce isim ve kavramları kullanmayı tercih etmektedirler, bu da kendi içinde bir ikilik doğurmaktadır. Sosyal bilimler alanında araştırma yapan kimselerin tabii tutulduğu ÖSYM sınavları akademik okuma ve yazma yönünde bir içeriğe sahip değildir. Araştırmacılar, yeterli düzeyde İngilizce yazma ve araştırma yeterliliğine sahip olmadıkları için çalışmalarında sözlük ve çeviri yazılımları vasıtasıyla ulaşabildikleri şekilde İngilizceyi kullanabilmektedirler. Bunun sonucunda da aynı eser ve terim için bir standart olmaksızın birden fazla karşılık kullanıldığı görülmektedir.

Şahıs, eser ve terim adlarındaki çeviri farklılıklarını tablolar halinde sunan yazar çözüm önerilerini şöyle ifade etmiştir:

Halihazırda edebiyat, tarih gibi çeşitli alanlar için terimler sözlüğü yayınlayan TDK, bu çalışmalara İngilizce karşılıkları da eklemelidir. Dini terimler için araştırmacıların en sık başvurduğu TDV İslam Ansiklopedisi isim ve kavramların Arapça çevirisi yanında İngilizce karşılıklarına da yer verirse bu konuda da araştırmacıların faydalandığı bir referans olacaktır.

Araştırmacılara kaynak oluşturmak kadar bu kaynaklara kolayca ulaşmalarını sağlamak da son derece ciddi bir iştir. Hazırlanacak İngilizce karşılıkları veren terim sözlüklerine araştırmacılar tarafından kolayca erişim de sağlanmalıdır. Meselenin eğitim ayağında ise öğrencilere lisans döneminde “mesleki İngilizce /akademik İngilizce” dersleri sunulurken alandaki literatür ve kavram bilgisi geliştirilmeli ve desteklenmelidir.

Araş. Gör. İrfan Karadeniz-Araş. Gör. Enes Vural, **Editöryal Süreçte Yaşanan Sıkıntılar ve Çözüm Önerileri**, başlıklı sunumlarında üniversite ve enstitü sayısındaki artış, hızla yeni dergilerin yayın hayatına girmesi, ÜAK Doçent Atama Kriterlerinin değişmesi, TR Dizin ve DergiPark’ın kuruluşu gibi gelişmelerin dergilerin editöryal süreçlerine yaptıkları etkileri tartışmışlardır. Karadeniz ve Vural’ın değindiği hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

ÜAK kriterlerinin değişmesi birçok akademisyeni en hızlı ve en kolay yoldan akademik kadroları elde edebilmek için yağmacı yayınlara yönlendirmiştir.

Dergilerin tüm yükünü omuzlayan editöryal ekibe ÜAK’ın doçentlik kriterleri içinde yer vermemesi menfi bir etki olarak zikredilmektedir. Dergi editör kurullarında yer alan akademisyenlerin bunu sadece gönüllülük esasıyla yapması belli bir süre sonra bıkkınlık oluşturmakta ve görevde ihmallerine sebep olmaktadır. Tıpkı editörlük gibi hakemliğin de gönüllülük esasına bağlı olması hakeme son okuyucu gibi bir işlev yüklemektedir. ÜAK’ın hakem, editör, editör yardımcısı gibi görevlerin karşılığına doçentlik kriterlerinde yer vermesi bu mekanizmanın daha sağlıklı yürütülmesine katkı sağlayacaktır.

TR Dizin Türkiye’de akademik dergiciliği ciddi bir seviyeye taşımış, dergi kurullarını daha titiz çalışmaya yönlendirmiştir. TR Dizin yayın sürecinde getirdiği şartlarla dergi işlerinin tek bir editör tarafından değil de bir editör ekibi tarafından yürütülmesini gerekli kılmıştır. Bu durum editöryal sürece olumlu bir katkıdır. DergiPark üzerinde hakemlerin çalıştıkları uzmanlık alanlarının ayrıntılı veri girişi yapılması, “hakemlik belgesi oluşturma” sekmesine ilaveten “makale kabul yazısı” sekmesinin oluşturulması editöryal sürece olumlu katkı sağlayacak diğer bir faktördür. Herhangi bir dizinde yer almayan dergilerde asgari sayıda makale yayınlama şartı geti-

rilmelidir. TR Dizin, dizine kabul edilen dergileri belirli aralıklarla denetlemeli, dizine kabul edilmeyi bekleyen dergileri sürecin her adımında bilgilendirmelidir. DergiPark hakemlerin uzmanlık alanlarının detaylı ve zorunlu olarak sisteme girildiği hakem atama sistemine geçmelidir.

II. Oturum: Hakemlik

Prof. Dr. M. Fatih Köksal, **Hakemlik Ama Nasıl** başlıklı bildirisinde akademik dergilerde hakemlik sürecinin makale neşrinin en önemli ayaklarından biri olduğuna değinmiş hakem tiplerinin özelliklerini üç başlık altında inceleyerek nasıl bir hakemlik yapılmalı sorusunun cevabını aramıştır.

Editörlük ve hakemlik tecrübeleri sonucu hakemleri üç sınıfa ayıran Köksal'ın konuyla ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

İfrat ile tefrit arasında hakem tipleri toptancılar, teferruatçılar ve mutavassıtlar olmak üzere üç kısımda incelenebilir. Toptancılar, kendi arasında toptan kabulcüler ve toptan retçiler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Toptan kabulcüler yazıyı olduğu gibi kabul etmekte, toptan retçiler ise gerekli akademik ve ilmi açıklamaları yapmaksızın yazıyı reddetmektedir. Teferruatçılar makaleyi imla ve ifade hatalarından, muhteva ve kaynakçasına kadar kılı kırık yararak okumakta, yazarın bütün yanlışlarını düzelten hakem tipidir. Bu da yazarlara yazılarının daima böyle eksikleri ve yanlışları düzelten hakemler tarafından okunacağını zannını vererek onları çalışmalarında ihmalkarlığa ve gevşekliğe sevk etmektedir. Üçüncü hakem tipi olan Mutavassıtlar (orta yolcular) yazının genel durumuna göre makul bir değerlendirmeye yapan, kabul veya ret kararını gerekçelendiren, toptancılar gibi peşin hükümlü, teferruatçılar gibi detaycı olmayan hakemlerdir.

Köksal, hakem tiplerini bu şekilde sıraladıktan sonra ideal bir hakemin ve ideal bir yazının özelliklerini maddeler halinde sıralamış, hakemliğin hatır-gönül ilişkisi içinde işleyen bir süreç olmaktan çıkarılıp profesyonel bir kurum haline dönüştürülmesinin gereğine dikkat çekmiştir. Ayrıca ÜAK'ın dergi editörlüğü ve hakemliği konusunda akademik teşvik ve atama kriterlerinde kayda değer bir karşılık bulacağı düzenlemelere gitmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Prof. Dr. Ahmet Tanyıldız, **Bir Editör Gözüyle Akademik Yayıncılıkta Hakemlik Süreci** başlıklı bildirisinde akademik yayıncılıkta editörlük ve

hakemlik sisteminde epey mesafe kat edilmesine rağmen bir takım aksaklıkların bulunduğunu, akademik dergilerin resmi bir çatı altında birleştirilmesinin hakemlik sisteminde yeni usullerin doğmasına zemin hazırladığını ifade etmiştir. Tanyıldız'ın dile getirdiği hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Akademik hakemlik sistemi sanal ağ üzerinden sanal davet ve sanal değerlendirme şekline dönüşmüş durumdadır. Kimliğinin daima gizli kalacağından emin olan hakem makaleyi gerektiği gibi incelemekten tutun da ideolojik körlüğe kadar varan sübjektif değerlendirmeler yapabilmektedir. Yazının temel yapısına getirilen mesnetsiz itirazlar, yazarın iddialarını önemsizleştiren kasıtlı tutumlar ve akademik fikir özgürlüğüne müdahaleler hakemlik müessesesinin suiistimal edildiğini gösteren tutumlardır. Akademik atama ve yükseltme kriterlerinde hakemlik görevlerine yeteri kadar puan verilmemesi, hakemliğin gönüllü bir faaliyet olarak icrası yayının bel kemiğini oluşturan hakemlik sürecini olumsuz etkilemekte ve "angarya" ya dönüştürmektedir. DergiPark sisteminde bulunan yazarın dergiye hakem önermesi yahut derginin yazardan hakem ismi talep etmesi suiistimale kapı aralayan bir sistem olduğu için etik değildir. DergiPark sistemi üzerinde editöre verilecek bir yetkiyle eldeki yazıyla ilgili hakemlere oluşturulacak hakem havuzundan kolayca ulaşması sağlanmalıdır.

Hakemleri teknik hakem, onay makamı olan hakem, dil ve imlâ hakemi ve has hakem olmak üzere dört gruba ayıran Tanyıldız, ideal hakem olarak tanımladığı has hakem tipinin yazının amaç, muhteva ve sonuç itibarıyla tekamülünü sağlayan hakem tipi olduğunu belirtir. Hakemin makaleye harcadığı zaman ve emeğin karşılığı olarak hakeme cüzi bir ücret verilmesi kimi araştırmacılar tarafından doğru bulunmamakla birlikte editöryal açıdan yanlış görünmediğini belirtir.

III. Oturum: Dizin-Değerlendirme

Prof. Dr. Alaeddin Yalçinkaya, **Akademik Değerlendirmede Oryantalist ve Sömürgeci Unsurların Dikkate Alınması** başlıklı bildirisinde başta uluslararası ilişkiler olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında "sömürgeciliğin ileri karakolu olarak, Oryantalizm" temelli görüşlerin objektif doğrular olarak kabul edilmekte veya ettirilmekte olduğunu Türkiye ve İslam dünyası kapsamındaki sorunların ve gerçeklerin saptırıldığını, bu zihniyetle

yayınlanan makale ve kitapların mutlak “doğru” kabul edildiklerini belirterek şu hususlara değinmiştir:

Bilimsel olmayan oryantalist temelli “doğrular” a dayanarak tezler veya makaleler yazılmaktadır. Hakem değerlendirme sürecinde, bu tür yaklaşımların mutlak doğru kabul edildiği çalışmaların karşısı görüşlerin, tarihi ve bilimsel gerçeklerin dikkate alınması, bu gibi eksiklikler tamamlanmadan yayınının uygun görülmemesi etik bir zorunluluktur. Bu tür yayınlar bilimsel olmadığı halde hedef ülkeyi ekonomik olduğu kadar siyasal ve kültürel açıdan da sömürüyü amaçlamaktadır. Yabancı araştırma ve yayınların Türkiye’de tanınması, bilinmesi ve değerlendirilmesi son derece gereklidir; ancak bunları tek ve tartışılmaz bilimsel doğrular olarak kabul etmek, akademik çalışmalarda kullanmak, eleştirileri de yine Batı’dakilerle sınırlı tutmak bilim dışı bir yöntemdir. Hakem sürecinde yayının yeterliliğini değerlendirirken sadece yabancı dildeki yayınların referans alınması kendi bilim ve araştırma dünyasının hor ve yetersiz görülmesinin bir tezahürüdür. Oryantalist araştırmaların, İslam ve Türk dünyasının gerçek kaynakları ışığında inceleme ve eleştiri sürecinden geçirilmeden referans olarak kullanılmasının bilimsel ve etik açıdan olduğu gibi egemenlik kapsamındaki çıkarlarını, kültürel değerlerini, hatta inanç ve itikadını, dolayısıyla toplumsal temellerini tehdit bağlamında da önemli olumsuzlukları söz konusudur.

Prof. Dr. Ömer Say, **Çağdaş İndekslerin Muhafazakarlığı** başlıklı bildirisinde bilimsel bilgide bir taraftan göreliliğin olması gerektiğinin savunulduğunu diğer yandan yayınların belirli kriterler ve hiyerarşik ilişkiler ağı içinde göreliliğe meydan okurcasına bir değerlendirmeye tabi tutulduğunu ifade ettiği bildirisinde şu hususları dile getirmiştir:

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bilimsel bilgide nesnellik konusu birçok tartışma alanı oluşturmuştur. Bu eleştiride, başlangıçta bilimin, kapitalizmin kontrolü altında ve onun yararına üretilen bir tür bilgi olduğu ifade edilmiştir. İlerleyen zaman içinde bilimin, bir baskın kültürün içinde oluşturulmuş endüstriyel bir ürün gibi kabul edildiği görülür. Öte yandan, aynı dönemde bilimsel çalışmaların değeri yayımlandıkları dergilere göre takdir edilir olmuştur. Çünkü dergilerin tarandığı veri tabanları bir değer koyma kriteri altında sınıflandırılmıştır. Veri tabanlarının değer biçme öl-

çütü haline gelmeleri bir çelişkiye neden olmaktadır. Zira bir yandan bilimsel bilginin göreliliği öne sürülürken, diğer yandan aynı bilimsel bilgiye standart ölçütlerle değer biçilmektedir.

Bir makalenin değerli görülmesi yayınlandığı dergiye ve derginin tarandığı indekslere göre değişmektedir. Benzer bir şekilde bir derginin değer kazanması hem aldığı atıf oranı hem de tarandığı indekslerle doğru orantılıdır. Bu durumda makaleye biçilen değer sadece makalenin kendin menkul olmamakta yayınlandığı dergi ile de ilişkili olmaktadır. Kısacası eserin yayınlanmış olduğu derginin prestiji ile o esere değer biçilmektedir. web of science'in dergi tarama kriterlerinde; derginin atıf etkisinin düşük olması, derginin Latin harfleriyle yayın yapmaması, platformun içindeki dergilerle uyuşmaması, indekse zenginlik katmaması gibi özellikler dergilerin negatif özellikleri olarak sıralanmakta ve bu gerekçelerle dizinlenmeleri reddedilmektedir.

Veri tabanları dergiyi taramak için atfı ölçüt olarak almanın yanında derginin hangi dille yayın yaptığını da önemsemektedirler. Dünyada sayıca daha çok insanın konuştuğu dillerde yayın yapılması yazının / derginin tanınırlığını ve atıf alma oranını arttıracaktır.

Doç. Dr. Serdar Yavuz, **Türkiyede Dergilerin İmpact Hesaplaması** başlıklı bildirisinde Türkiye'deki sosyal bilimler alanındaki akademik dergilerin atıf taramasını yapan SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini) ve Dergilerin İmpact Hesaplaması hakkında bilgi verdi. Yavuz'un konuşmasında değindiği hususları şöyle özetlemek mümkündür:

SOBIAD atıf dizini sosyal bilimler, fen ve sağlık bilimleri alanında belli özellikleri taşıyan akademik dergilerin tarandığı bir atıf dizini programıdır. SOBIAD aynı zamanda dergilerin etki faktörü (impact factor) hesaplamasını da yapmaktadır. Impact Factor, bir veri tabanında taranan dergilerde yayınlanan makalelerin aldığı atıflarla ilgili sayısal bir veridir. Derginin dili ve erişim kolaylığı, dergideki self citation izolasyonu, derginin birden fazla isim kullanması, yayın isminin farklı şekillerde kullanılması, yayın yılı hataları, yazar ve kaynakça gösterim hataları makalenin atıf hesaplamasını dolayısıyla derginin impact etki hesaplamasını olumsuz etkileyen faktörlerdir.

Araş. Gör. M. Enes Vural-Araş. Gör. İrfan Karadeniz, **İlahiyat Dergileri Bağlamında Akademik Dergicilikte Dizinlenme Sürecine Dair İzlenimler**

başlıklı bildirimlerinde ilahiyat alan dergilerinin tarandıkları dizinler yönünden genel durumu ve bu dizinlere başvuru sürecinde yaşananlar, sürecin dergicilik faaliyetine olumlu ve olumsuz etkileri gibi konuları ele almışlardır. Bildiride özetle şu hususları dile getirmişlerdir:

Bugün 105 ilahiyat fakültesi ve editöryal süreçlerini de genellikle bu fakültelerde görev yapan akademisyenlerin yürüttüğü ilahiyat alanında 100 civarında akademik dergi bulunmaktadır. Bunlardan bazıları uluslararası bazıları ulusal niteliklidir. İlahiyat dergilerinin 2016 yılından itibaren TR Dizin'e girmelerinde belirgin bir artış olduğu istatistiksel verilerle belirlenmiştir. 2019 yılı itibariyle 48 dergi TR Dizin'de, 11 dergi de çeşitli uluslararası dizinlerde taranmaktadır. Dizinelere başvuru ve dizinlerde yer alma süreçlerinde çeşitli kriterlerin getirilmesinin dergicilik faaliyetine olumlu katkıları vardır. Diğer yandan dizinlerde taranmayan dergiler bu dezavantajlarını aşmak için atıf manipülasyonu gibi farklı arayışlara gitmektedirler.

Akademik yükselme, değerlendirme ve teşvik sistemlerine yönelik geliştirilen puanlama sistemi alan temelli yürütülmelidir. Geliştirilecek yeni bibliyometrik ve bilimetrik hesaplama araçları disiplinler arasında yaşanan adaletsizliğin önüne geçip ve bundan sonra oluşacak mağduriyetleri gidebilmelidir. Bu sayede özellikle sosyal bilimler alanında faaliyetlerini sürdüren akademik dergilerin dizinlere ve makalelere muhtaç bırakılması önlenmelidir. Bu noktada değerlendirme, teşvik ve atama kriterlerinin yeniden düşünülmesi ve tartışmaya açılması ve hatta bazı köklü değişiklikler yapılması elzemdir. Çözüm öncelikle karar mercilerinde, yöneticilerde ve ilgili alanda uzman bibliyometristlerdedir.

IV. Oturum: Sosyal Bilimler Dergilerinin Durumu / İntihal

Prof. Dr. Mehmet Aça, **Türkiye'de Sosyal Bilimler Alanında Akademik Dergi Çıkarmanın Zorluklarına Dair** başlıklı bildirisinde dergi editörlerinin çoğunlukla akademisyenlerden oluştuğunu bunun da yazar, hakem, dizinler ve kurumlardan kaynaklı sorunlarla da uğraşmak anlamına geldiği için editörlük yapan akademisyenlere büyük yük getirdiğini ifade etmiştir. Aça'nın değerlendirmelerini şöyle özetlemek mümkündür:

Bilimsel yayın kriterlerinin ulusal düzeyde sık aralıklarla güncellenmesi akademik uğraşların dışında kısıtlı zaman ve kadro ile yürütülen editörlük görevlerinin yapısal revizyonlara ayrılmasına, çalışmaların bilimsel içeriklerinin değerlendirilmesi gibi öncelikli konulardan uzaklaşmasına neden olmaktadır. 2015 yılından itibaren sosyal bilimler alanlarındaki yayınlarda da istenen etik kurul onayı hedefleri itibariyle desteklediğimiz bir süreçtir. Ancak saha araştırmalarına dayalı makalelerin hazırlanma sürecinde birçok sorunları da beraberinde getirmektedir. Dergi editörlerinin karşılaştığı sorunlardan birisi de araştırmacıların daha önceki yayınlarına ait bilim ve etik dışı tecrübeleridir. Çalışmalarını daha önce başka yayınlarda yayınlatan yazarlar bilim dışı argümanlarla editörlerden yayınlarının kabul edilmesini talep etmekte, hakem dayatmasında bulunabilmektedir.

DergiPark platformunun kuruluş amacı dergileri sadece görünür kılma temelli hosting ve domain masraflarından kurtarmak değildir. Yayınların bilimsel ölçütlerde gelişimini tescillemeye odaklanan DergiPark hali hazırda var olan sistem ve ara yüzünü çok daha etkili ve amaca hizmet eder biçimde kullanması gerekir.

Dergilerin dizinlendiği indeks bilgilerindeki karışıklık da meselelerden bir diğeridir. Dergilerin belirttikleri indekslerde yer almadıkları veya indeks gruplarını karıştırdıkları dolayısıyla araştırmacıların özgeçmiş hazırlama ve çeşitli akademik yükseltmelerde mağduriyet yaşadıkları vakidir.

Yağmacı dergiler konusunda kesin bir teşhis listesinin ortaya konması gerekmektedir. Yağmacı/predatör dergi tanımı kapsamının yayın ücreti talebi dışında başka kriterlere de bağlanması gerekmektedir.

ÜAK'ın atama/yükseltme ve akademik teşvik başvuru kriterleri yayın hayatına yeni başlamış, henüz emekleme döneminde olan dergilerin varlıklarını sürmelerinde zorlanmaktadır. Bu tür ÜAK kriterlerini henüz taşımadıkları için nitelikli makale konusunda sıkıntıya düşmektedirler.

Pek çok dergiye ücret almadan hakemlik yapan akademisyenlerin bu emek ve mesaisi hiç değilse ÜAK akademik teşvik başvurularında değerlendirilebilir hale getirilmelidir.

Doç. Dr. Ahmet Koçak, Uluslararası Bilimsel Nitelikte Dergi Yayıncılığında Türk Akademik Dergilerinin Konumu: Sosyal Bilimler Alan Ör-

neği başlıklı bildirisinde Türkiye’de akademik dergiciliğin uluslararası niteliğe nasıl çıkabileceğini ve akademik dergilerin içinde buldukları belli sorunları tartışmıştır. Koçak’ın bildirisinde dile getirdiği hususları özetle şu şekilde sıralamak mümkündür:

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren akademik dergilerin yayın hayatına girmesiyle birlikte Türkiye’de sosyal bilimler alanında dergicilik faaliyetleri başlamış, bugün DergiPark’a kayıtlı dergi sayısı 2000’lerin üzerine çıkmıştır. Bu da beraberinde makalelerin fiziksel özelliklerinden içeriğine kadar denetim sorunlarını beraberinde getirmiştir. Dergilerde yayımlanan makalelerin kalitesi bir zincir gibi birbirine bağlı çeşitli unsurların birbiriyle uyumlu ve aksamadan işlemesine bağlıdır. Bu zincirin halkalarını oluşturan yazar, editör ve hakem sürecinin her aşamasında ayrı ayrı dikkat edilmesi gereken noktalar bulunmaktadır. Yazar bilimsel niteliklere uygun olarak makalesini hazırladıktan sonra yazısını sunacağı dergiyi iyi seçmeli, alanına uygun bir dergide yazının yayınlanmasına özen göstermelidir. Editör, kendisine gelen yazının ön değerlendirmesini dikkatle yapmalı, yazı için uygun hakemleri belirlemeli, yazının son denetimlerini kontrol ederek yazının yayına hazır hale gelmesini sağlamalıdır. Hakemler de uzmanlık alanlarıyla ilgili olmak üzere kendilerine gelen yazıyı nesnel ve önyargısız bir tutumla değerlendirmeli, yazıyı neden kabul ettiğini veya reddettiğini ilmi gerekçeleriyle birlikte kendisine verilen zaman içinde rapor haline getirmelidir.

Sonuç olarak akademik dergilerde yayınlanan makalelerin hem akademik yükseltmelerde kullanılması hem de teşvik yönetmeliğinde bir karşılığının olması akademik dergilerin daha sıkı denetime tabi tutulmasını gerektirmektedir. Dergilerin niteliği, amacı ve kapsamına uygun yayınlar yapması, etik ilkelere uyması, denetlenebilir olması, editör kurulunun ulusal ve uluslararası dergi kriterlerini bilen kimselerden seçilmesi, yazının dergiye kabulünden yayına kadar her merhalenin sağlıklı yürütülmesi akademik dergiciliğin bulunduğundan daha iyi noktalara gelmesini sağlayacaktır.

Doç. Dr. Emine Dingaç, **“Diğerinin Nesnesi Benimdir”**: İntihal Üzerine başlıklı bildirisinde; geçmişten bugüne sözlüklerde intihal kelimesine verilen anlamlar üzerinde durmuş, bilimsel bilginin en önemli kriterinin özgünlük olmasına değinmiş, araştırmacıların literatür araştırması, eleştirisi

ve ulaştıkları verileri değerlendirme sırasında hatalı tutumlarıyla intihale kadar uzanan yanışlara düştüklerini dile getirmiştir. Dingec'in değindiği noktaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Tarih alanında Ali Birinci'nin yazdığı *Tarihçiliğin Kara Kitabı*, tarih alanındaki intihallerin de tarihi niteliğindedir. Eserde kaydedilen intihaller incelendiğinde kimilerinin kasıtlı, kimilerinin bilinçsizce kimilerinin ise bilgisizlikten kaynaklandığı gözlemlenmiştir. Üç kategoride incelenen intihal türlerinden ilki bilgisizlikten kaynaklı intihallerdir. Araştırmacı alıntının nasıl yapılacağı konusundaki bilgi eksikliği, masum metot hataları bu gruptadır. Bilinçsiz intihal adı verilen ikinci grupta araştırmacı bilginin asıl kaynağına ulaşmak yerine, ulaşabildiği ikincil, kaynaklardan alıntı yapmakta, zamanla bilginin asıl sahibi ve eseri göz ardı edilmektedir. Üçüncü gruptaki intihal türünü nitelikli ve niteliksiz intihal olarak ikiye ayırmak mümkündür. Nitelikli intihal, intihali yapan kişinin doğrudan veya kısmen yazarın adını belirtmeden alıntı yapması, ikincisinde ise çalıntıyı kılıfına uydurmasıdır.

İntihallerin önüne geçmek için alınacak en önemli tedbir, eğitimidir. İntihal vakalarının en önemli nedeni eğitim eksikliğidir. Lisans ve lisans üstü çalışmalarında öğrencilere bilgiye nasıl ulaşacağı, bunu hangi kurallar çerçevesinde ne kadar kullanacağı, hangi kaynakları nasıl değerlendireceği, metot ve usul bilgileri ön plana çıkartılarak öğretilmelidir.

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde çalıştayda sunulan bildirimlerden ortaya çıkan birtakım değerlendirme, tespit ve öneriler yazılmıştır. Bu tespitleri maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. Akademik dergilerde yayınlanan makalelerin içerik sınırlaması çok iyi yapılamamaktadır. Başlık, özet ve anahtar kelimelerin içerikle uyumunda problemler vardır. Hakemlerin ve dergi editörlerinin bu konuda daha hassas davranması gerekmektedir.
2. Makaleler çok iyi bir literatür taramasından sonra kaleme alınmalı, yabancı menşeli kaynakların yanında yerli ve nitelikli kaynaklar da göz ardı edilmemelidir.
3. Sosyal Bilimler alanındaki dergilerde editörlük ve hakemlik görevleri alanında ilgili akademisyenler tarafından gönüllülük esasına göre yürütölmektedir. ÜAK atama / yükseltme kriterlerinde ve

akademik teşvik esaslarında editörlük ve hakemlik gibi görevlerin puan olarak karşılığı olmalıdır.

4. Sosyal bilimler alanında çeşitli dizinler tarafından taranan dergilerin kaynakçalarında bir tutarlılık olmayışı makalenin atıf alma oranını ve derginin impact etkisini olumsuz etkilemektedir. Kaynakça gösterimi konusunda bir standartlaşma sağlanmalıdır.
5. Yayın sahipleri çoğunlukla alıntı, kaynak gösterme konularındaki bilgisizlikleri sebebiyle intihal yapmaktadır. Lisans ve lisans üstü dönemde öğrencilere bilgiye nasıl ulaşacağı ve bilgiyi hangi sınırlar dahilinde ne kadar, nasıl kullanacağı iyice öğretilmeli, bu konudaki eğitim eksikliği konulacak derslerle giderilmelidir.
6. Dergilerin niteliği, amacı ve kapsamına uygun yayınlar yapması, etik ilkelere uyması, denetlenebilir olması, editör kurulunun ulusal ve uluslararası dergi kriterlerini bilen kimselerden seçilmesi akademik dergiciliğin bulunduğundan daha iyi noktalara gelmesini sağlayacaktır.
7. Yağmacı dergilerin niteliklerini belirten kesin çizgilerin ortaya konması gerekmektedir.
8. Etik kurul onayı ilke olarak araştırmacıların desteklediği bir onaydır. Ancak içerik ve ayrıntılar açısından makalenin hazırlanma sürecinde sosyal bilimlerde saha çalışmalarında araştırmacıyı yavaşlatan, yoran olumsuz bir etkisi vardır. Sosyal bilimler saha çalışmaları için etik kurul onayı belgesinin şartlarının yeniden düzenlenmesine ihtiyaç vardır.
9. Akademik yükseltme, değerlendirme ve teşvik sistemlerine yönelik geliştirilen puanlama sistemi, alan temelli yürütülmelidir. Geliştirilecek yeni bibliyometrik ve bilimetrik hesaplama araçları disiplinler arasında yaşanan adaletsizliğin önüne geçip bundan sonra oluşacak mağduriyetleri giderebilmelidir. Bu sayede özellikle sosyal bilimler alanında faaliyetlerini sürdüren akademik dergilerin dizinlere ve makalelere muhtaç bırakılması önlenmelidir.
10. DergiPark sisteminde bulunan yazarın dergiye hakem önermesi yahut derginin yazardan hakem ismi talep etmesi suiistimale kapı aralayan bir sistem olduğu için etik değildir.

11. DergiPark sistemi üzerinde editöre verilecek bir yetkiyle eldeki yazıyla ilgili hakemlere, oluşturulacak hakem havuzundan kolayca ulaşması sağlanmalıdır.
12. Uluslararası veri tabanları bir yandan bilimsel bilginin göreliliğini iddia eder türden çalışmaları öne çıkaran bir indekslemeye gitmekte; fakat diğer yandan da görelilikten uzak olarak kesinlik ihtiva eden nitelendirmeler ve kurallar belirlemektedir. Bu haliyle de çelişkili bir şekilde göreliliğin lehine kesinlikler üretmektedir. Bu bir muhafazakarlık biçimidir.
13. Hakem, muhteva ve biçim yönünden yazının tekamülüne katkı sağlamalı, hatır-gönül ilişkisinden çıkarılıp profesyonel bir süreçte işletilmeli, sanal hakemliğe kapı aralayan sistem eksiklikleri düzenlenmelidir.
14. Bir takım web sitelerinde akademik danışmanlık, eğitim danışmanlığı adı altında ücret karşılığında akademisyenlere –sözde – danışmanlık hizmetleri sunulmakta; bu hizmetlerin bir kısmı da yine akademisyenler tarafından yürütülmektedir. Bu sitelerin ve burarlardan faydalananların sayısı azımsanamayacak ölçüdedir. Bilim ahlakına, etik değerlere ve akademik gelişime son derece zarar veren bu tür sitelerin faaliyetleri çok sıkı denetlenmeli ve durdurulmalıdır.
15. Akademik yayınlarda bir terim veya kavram için kullanılan İngilizce karşılıklarda birlik yoktur. Edebiyat, tarih, sosyoloji, coğrafya gibi çeşitli alanlar için terim sözlüğü hazırlayan TDK, bu terimlerin İngilizce karşılığını da vermelidir. Dini terimler için de Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Arapça karşılıkların yanında İngilizce terimlere yer vermelidir. “Mesleki İngilizce, Akademik İngilizce” gibi derslerle öğrencilerin lisans yıllarında İngilizce alan ve literatür bilgisi geliştirilmelidir.

İLGİLİLERE GEREĞİ İÇİN SAYGIYLA DUYRULUR.

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Genel Editörü

TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ DERGİSİ'NİN YAYIN İLKELERİ

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi tarih ve edebiyat alanlarında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ULAKBİM Sosyal Bilimler Veritabanı, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index, Turkologischer Anzeiger, indeksleri tarafından taranan, Academic Keys veri tabanları tarafından takip edilen **Uluslararası hakemli** dergi statüsünde olmak üzere, Türkiye'nin ilk sosyal ve beşerî bilimler dergisidir.

Yayınlanmak üzere gönderilen 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.

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, bahar ve güz döneminde olmak üzere yılda iki kez yayınlanır. Dergi, **Bahar (Mayıs)** ve **Güz (Kasım)** olmak üzere, **yılda iki defa** yayınlanır. Gerekli hallerde Yayın Kurulunun kararıyla Özel Sayı olarak da yayınlanabilir. Bir yazarın bir sayıda birden fazla yazısı yayımlanamaz.

Yazıların Değerlendirilmesi

Dergi, hakemli bir yayındır. Gönderilen yazılar önce konu, sunuş tarzı ve teknik bakımdan Yayın Kurulunca incelenir. Yazı etik ihlaller ve intihal açısından değerlendirilir. Yayınlanmaya 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 açıklar. Yazıların değerlendirilmesi esnasında gizlilik esastır. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara da hakem adı bildirilmez. Raporlar beş yıl süreyle saklı tutulur.

Derginin Dili

Derginin dili Türkçedir. Ancak araştırmacıların yaygın doğu ve batı dillerinden biriyle hazırladıkları yazılar ve farklı Türk lehçelerinde yazılmış yazılar da yayınlanabilir.

Yazım Kuralları

- Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi'ne gönderilen makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

Başlık ve İçeriğin Sıralanması

TÜRKÇE BAŞLIK

YAZAR ADI /SOYADI (* işaretiyle dipnota künye bilgileri yazılmalıdır)

ÖZET (Konu ve muhtevayı yansıtacak şekilde 200-250 kelime arasında olmalıdır)

Anahtar Kelimeler (5-8 kelime arasında olmalıdır)

Giriş

Bölümler

Sonuç

Kaynakça

“İNGİLİZCE BAŞLIK” (Türkçe Başlığın tam çevirisi olmalıdır)

Abstract (Türkçe özetin tam çevirisi olmalıdır)

Keywords (Türkçe anahtar kelimelerin tam karşılığı olmalıdır)

1. **Başlık:** İçerikle uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı, **büyük** ve *italik* harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. **Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i:** Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı **büyük harfle italik yazılmalı, künyeler** (*)**yıldız işareti ile dipnotta gösterilmelidir.** Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme adresleri normal harflerle yazılmalı; e-posta adres(ler)i eğik harflerle yazılmalı, yazarın ORCID numarası e-posta adresinden sonra parantez içinde belirtilmelidir.
3. **Özet:** Yayımlanacak her yazıda 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 200 ile 250'ser kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 10 kelime olmalıdır.

Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özetin altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Makalenin en sonunda; İngilizce yazı başlığı, özet ve anahtar kelimeler bulunmalıdır.

4. **Ana Metin:** Makalelerin bütününde, (transkripsiyonlu metnin yer aldığı bölümlerin dışında da) -dipnotlar dahil- “DEV-RA” fontu kullanılmalıdır. DEV-RA fontunu indirmek için [tıklayınız.](#) Normal metinde 12, dipnotta 9 punto ölçüsü kullanılmalıdır. Ana metinde satır aralığı 1,5; dipnotta 1 olmalıdır. Yazılar özet ve kaynakça dahil 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metinde tırnak işareti eğik harfler gibi çifte vurgulamalara yer verilmemelidir.
5. **Bölüm Başlıkları:** Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve

ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük ve koyu karakterde yazılmalıdır.

6. **Tablolar ve Şekiller:** Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmelidir. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. **Resimler:** Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. **Yazma Metinler /Belgeler:** Yazıda el yazması, arşiv belgesi gibi metinlerin okuması 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.
9. **Alıntı ve Göndermeler:** Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 2.5 satırdan az alıntılar satır arasında; 2.5 satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır.
10. **İmla:** Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun imlâ kılavuzuna uyulması tavsiye edilir. Ancak, netice olarak yazılardaki imlâdan yazarlar sorumludur.
11. **Adres:** Yazılar, dergimize www.tkidergisi.com adresinden yazar girişi yapılarak gönderilmelidir. Yazar, ad ve soyadı ile birlikte akademik unvanını ve görev yaptığı kurum adını tam olarak belirtmelidir.
12. **Kaynak Göstermede Takip Edilecek Usûl (Kaynakçada)**

Makale içinde gösterilen başvuru kaynaklarının tümü makalenin sonunda bibliyografya/kaynakçada ilk yazarın soyadına göre alfabetik verilmelidir. Yararlanıldığı halde metinde yer verilmeyen kaynaklar bibliyografyada gösterilmez.

Kitaplarda:

Tek yazarlı kitap:

Yazar SOYADI, Adı, *Kitap Adı*, Yayınevi, Basıldığı yer ve yıl, sayfa.

Örnek:

ÇELEBİOĞLU, Amil, *Ali Nihad Tarlan*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989, 25.

İki yazarlı kitap:

Birinci yazarın SOYADI, adı, İkinci yazarın Adı, Soyadı, *Kitap Adı*, Yayınevi, Yayın Yeri ve Yılı, Sayfa Numarası.

Örnek:

ŞENTÜRK, Ahmet Atilla Kartal, Ahmet, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2004.

İkiden çok yazarlı kitap:

İlk yazar SOYADI, adı, diğer yazarların adı, soyadı, *kitap adı*, yayın evi, yayın yeri ve yılı.

Örnek:

ÖZTOPRAK, Nihat, Sebahat Deniz, H. İbrahim Demirkazık, Hasan Kaya, Ümrân Ay, Bünyamin Ayçiçeği, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Metin Şerhi, I*, İdeal Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Editörlü kitapta bölüm :

Yazar SOYADI, adı, "turnak içinde bölüm adı", bölümün yer aldığı kitabın adı, (editörler), yayınevi, yayın yeri ve yılı, sayfa aralığı.

Örnek:

KILIÇ, Atabey, "Manzum Sözlükler-Beden Kelimeleri Sözlüğü", *Beden Kitabı*, (Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 277-300.

Birden çok cildi olan eserlerde:

Yazar Adı SOYADI, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, cilt, sayfa.

Örnek:

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

Ansiklopedi maddelerinde:

Madde yazarının SOYADI ve adından sonra, sırasıyla "turnak içinde maddenin başlığı", *ansiklopedinin tam adı*, yayın yeri ve yılı, cilt no, sayfa aralığı belirtilmelidir:

Örnek:

AKYILDIZ, Ali, "Sâdullah Paşa", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 432-433.

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.

Tezlerde:

Kaynak gösterilirken sırasıyla tez yazarının SOYADI ve adı, *tezin adı* (italik), Üniversite /enstitü bilgisi (normal harflerle) şehir adı ve tarih yer almalıdır:

Örnek:

KAYA, Hasan, *18. Yy. Şairi Âsaf ve Divanı (İnceleme-Tenkitledir Metin-Dizin)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009.

Yazma eserlerde:

Yazar, *Eser Adı*, Kütüphane, Koleksiyon, Katalog numarası, yaprağı, şeklinde kaynak gösterilmelidir:

Örnek:

Âdile Sultan, *Divan*, Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. Mnz. 260. vr. 60^b

İnternet erişimli kaynaklarda:

Yazarın soyadı, Yazarın adı, "Mesajın başlığı", İnternet adresi, (Erişim Tarihi) bilgilerini vermek yeterlidir.

Örnek:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi, <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).

Dipnotta Kaynak Gösterme

Dergide, klasik dipnot sistemi uygulanmaktadır. Dipnotlar, ilgili kelime veya cümlenin sonuna rakam konarak sayfa altında verilmelidir. Dipnotlarda atıf yapılan eserin ilk geçtiği yerde tam künyesi verilmeli, daha sonraki yerlerde "a.g.e.," şeklinde; eğer atıf yapılan makale veya ansiklopedi maddesi ise "a.g.m.," olarak kısaltılmalıdır. Yazar adı ve soyadı kısaltılmadan açıkça yazılmalıdır.

Örnek**Dipnotta kaynak kitap ilk geçtiğinde:**

Davut Hut, *İstanbul'un 100 Su Yapısı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2010, 34.

Daha sonra geçtiğinde:

Davut Hut, *a.g.e.*, 45.

Dipnotta kaynak makale ilk geçtiğinde

Bünyamin Ayçiçeği, *Nuruosmaniye Kütüphanesi Türkçe Şiir Mecmû'aları (İnceleme-Dizin)*, *DEV Dergisi*, İstanbul 2016, 300.

Daha sonra geçtiğinde:

Bünyamin Ayçiçeği, "a.g.m", 324.

13. Yayımlanacak makalelerde esasa ilişkin olmayan redaksiyon değişiklikleri ve tashihler, dergi Yayın Kurulu ve Anadili Sorumluları tarafından yapılır.
14. Makale, tercüme veya eleştirisi yayımlananlara 1 adet basılı dergi verilir.
15. Basılmayan yazılar iade edilmez.

AUTHOR'S GUIDE

The Journal of Turkish Cultural Studies is the first as an international refereed social sciences 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, Turkologischer Anzeiger and followed by Academic Keys database.

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. The paper presented at a scientific meeting, if not published elsewhere, is accepted on the form of an article and on condition that this situation is stated.

The Journal of Turkish Culture Studies is published twice a year, in the spring and fall semesters: Spring issue in (May) and Fall issue in (November). When necessary, it can be published as a Special Issue by the decision of the Editorial Board. More than one article of an author cannot be published.

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 200 - 250 words, and the keywords should not exceed 10.

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.

Evaluation Of The Articles

The journal is a refereed publication. The submitted articles are first examined by the Editorial Board in terms of subject, presentation style and technical details. Article is evaluated in terms of ethical violations and plagiarism. Those who are eligible for publication are sent to two referees who are experts in their field. If the referee reports are positive, they are published. If one of the reports is positive and the other is negative, the article is sent to a third referee and act according to his decision. If the referees asked for some issues to be corrected in their reports, the articles are sent back to the author for corrections. If the author does not agree with the referee decisions, he explains the reason in writing. Confidentiality is essential during the evaluation of the articles. No writer names are sent to the referees, and no referees are named. Reports are kept for five years.

Language of The Journal

The language of the journal is Turkish. However, articles written by researchers in one of the common eastern or western languages and in different Turkish dialects can also be published.

Writing Rules

Care should be taken to present the articles submitted to *Journal of Turkish Cultural Studies* as follows:

Title and Content Line-up

TURKISH TITLE

AUTHOR NAME/SURNAME (*With (*) sign, personal record information should be written on the footnote.*)

ABSTRACT (*Turkish, Must be between 200-250 words to reflect the subject and content*)

Keywords (Turkish)

Introduction

Chapters

Conclusion

Bibliography

ENGLISH TITLE (Must be the exact translation of Turkish title.)

Abstract (Must be the exact translation of Turkish abstract.)

Keywords (Must be the exact translation of Turkish keywords.)

1. **Title:** It should be compatible with the content and expresses the content best, and should be written in capital letters and italics. The title of the article should not exceed 10-12 words.
2. **Author's name(s) and address(es):** The name(s) and surname(s) of the author(s) should be in italics in capital letters, and the personal record information should be indicated in the footnote with an asterisk (*). The institution(s) where the author(s) served, the communication addresses should be written in normal letters; e-mail address(es) should be written in italics and the author's ORCID number should be specified in parentheses after the e-mail address.
3. **Abstract:** In each article to be published, Turkish and English abstracts are given as well as Turkish and English keywords. An English title should also be placed at the beginning of the English summary. For articles to be published in other languages, abstracts and keywords can be added in those languages. Abstracts should be between 200 and 250 words and keywords should be maximum 10 words.

In the abstract, the sources used, figures and table numbers should not be mentioned. Keywords with a minimum of 5 and a maximum of 8 words should be provided by leaving a blank line under the abstract. Keywords should be compatible with the content of the article

and should be inclusive. At the end of the article; English writing title, abstract and keywords should be available.

4. **Main Text:** The “DEV-RA” font (including footnotes) should be used throughout the articles (except for the sections with transcribed text). [Click to](#) download DEV-RA font. 12 font size should be used in normal text and 9 font size in footnote. Line spacing is 1.5 in the main text; Should be 1 in footnote. Writings should not exceed 7,000 (seven thousand) words including abstract and bibliography. Double emphasis such as quotation marks and italics letters in the text should not be included.
5. **Chapter Titles:** Main title and subtitles can be used in the article to provide a regular information transfer. The main headings (main sections, references and appendices) are in capital letters; subtitles should be in bold characters and first letters should be capitalized
6. **Tables and Figures:** Tables should have numbers and titles. The table number should be written in normal letters to top left; The name of the table should be written in italics, with the first letter of each word capitalized. Tables should be where they should be in the text. Figures should be prepared in accordance with black and white printing. Figure numbers and names should be written centered just below the figure. The figure number should be written italics and should end with a dot. Right next to it, the first letter should be capitalized and the name of the figure should be written In normal letters.
7. **Pictures:** They should be sent in addition to the article in high resolution, scanned in print quality. In picture naming, the rules in the figures and charts should be followed.

Figures, charts and pictures should not exceed 10 pages (one third of the text). Authors with technical possibilities may place figures, charts and pictures in their places in the text, provided that they can be printed exactly.

8. **Manuscripts / Documents:** If there is a reading of texts such as manuscript, archive document, the photocopy of the original text should also be included in the file for the health of the review. The same is true for translations, the original text of the translation must be sent. For translation studies are sent to referee approval just like copyright works.
9. **Citations and References:** All kinds of responsibilities of the articles belong to their authors. Direct quotations should be given in quotation marks. Citations less than 2.5 lines must be written between lines; citations longer than 2.5 lines should be written in 1-point smaller with 1.5 line spacing 1.5 cm inside and right and left of the line.
10. **Spelling:** It is recommended to follow the spelling guide of the Turkish Language Association in the articles. However, in the end, the authors are responsible for the spelling in the articles.

11. **Address:** Articles should be sent to our journal at www.tkidergisi.com with an author entry. The author should state his/her academic title and the name of the institution he/she works for, together with his/her name and surname.
12. **Procedure to Follow in References (In Bibliography)**

All reference sources shown in the article should be written in alphabetical order in the bibliography at the end of the article. References that are not included in the text although used are not shown in the bibliography.

In the Books:

Book with a Single Author:

SURNAME and Name of the author, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example:

ÇELEBİOĞLU, Amil, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

Book with Two Authors:

SURNAME of the first author, name, second author's Name and Surname, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example:

ŞENTÜRK, Ahmet Atilla Kartal, Ahmet, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Derghah Yayınları, İstanbul 2004.

Book with More Than Two Authors:

SURNAME and Name of the first author, Name and Surname of the other authors, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example:

ÖZTOPRAK, Nihat, Sebahat Deniz, H. İbrahim Demirkazık, Hasan Kaya, Ümran Ay, Bünyamin Ayçiçeği, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Metin Şerhi, I*, İdeal Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Chapter in An Edited Book

SURNAME and Name of the author, "Title of the Article", *Name of the Book it's in*, (editors) publisher, publication place and year, page numbers.

Example:

KILIÇ, Atabey, "Manzum Sözlükler-Beden Kelimeleri Sözlüğü", *Beden Kitabı*, (Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 277-300.

Works of Multi-volumes:

SURNAME and Name of the author, *Name of the Book*, publication place and year, volume, page.

Example:

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşlikatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

In Encyclopedia Articles:

SURNAME and the of the author of the article, "Title of the Article", *Name of the Full Name of the Encyclopedia*, publication place and year, volume, pages.

Example:

AKYILDIZ, Ali, "Sâdullah Paşa", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 432-433.

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:

M.Orhan Okay, "Duanın Şiiri", *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Theses:

SURNAME and name of the author of the thesis, *Name of the Thesis*, University/Institute information, city and year.

Example:

KAYA, Hasan, *18. Yy. Şairi Âsaf ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009.

Manuscripts:

Author, *Title of Work*, Library, Collection, Catalog number, leaf.

Example:

Âdile Sultan, *Divan*, Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. Mnz. 260. vr. 60^b

Internet Accessed Resources:

It is sufficient to provide the surname of the author, the name of the author, "the title of the message", the Internet address, (Access Date).

Example:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi, <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).

References in Footnotes

The classic footnote system is applied in the journal. Footnotes should be placed at the bottom of the page with a number at the end of the related word or phrase. In the footnotes, the full reference must be given in the place where the work cited first passes, in later locations as "a.g.e."; If it's the cited from an article or encyclopedia article it must abbreviated as "a.g.m." The name and surname of the author should be written clearly, without shortening.

Example

When the source book in the footnote passes first:

Davut Hut, *İstanbul'un 100 Su Yapısı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2010, 34.

When it passes later:

Davut Hut, *a.g.e.*, 45.

When the source article in the footnote passes first:

Bünyamin Ayçiçeği, *Nuruosmaniye Kütüphanesi Türkçe Şiir Mecmû'aları (İnceleme-Dizin)*, *DEV Dergisi*, İstanbul 2016, 300.

When it passes later:

Bünyamin Ayçiçeği, "a.g.m", 324.

13. In the articles to be published, editorial changes and corrections that are not related to the essential are made by the Editorial Board.
14. A printed journal is given to those whose articles, translations or criticisms are published.
15. Non-printed articles are not returned.