



Selçuk Üniversitesi

e-ISSN 2458-9071

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Selçuk University Journal of Studies in Turkology

Yıl / Year: 25 Sayı / Issue: 46 Ağustos / August 2019



Türk dünyasında karşılaşılan stonipheyan Tüdel figürü. Cizre'li camiye ait kapı tokmağı keşiş IX. yüzyıl Artuklu Beyliği dönemi

M. Çelebi / Ağustos 2019



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SELÇUK UNIVERSITY
JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL
e-ISSN 2458-9071

Yılda üç defa yayımlanan (nisan-ağustos-aralık), uluslararası hakemli, yaygın süreli bir dergidir.
International refereed and widespread periodical journal published three times in one year (april-august-december).

SAYI / ISSUE: 46 –AĞUSTOS / AUGUST

KONYA 2019

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

©

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin dizinlendiği veri tabanları

Selçuk University Journal of Studies in Turcology is listed in the index of

ESCI (Emerging Sources Citation Index)

ASOS INDEX

EBSCO

MLA

TÜBİTAK/ULAKBİM SBVT

e-ISSN 2458-9071

AĞUSTOS/AUGUST 2019 – SAYI / ISSUE: 46

**SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Adına Sahibi Enstitü Müdürü / Owner on behalf of the
Institute of Turkish Studies**

Prof. Dr. Hasan BAHAR (Institute Director)-Selçuk Üniversitesi

Yazı İşleri Müdürü-Editör/ Editor-in-Chief

Doç. Dr. Çağatay BENHÜR-Selçuk Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hakan KUYUMCU-Selçuk Üniversitesi

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Gül KÜÇÜKBEZCİ-Selçuk Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Fatih Numan KÜÇÜKBALLI-Selçuk Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Murat TURGUT-Selçuk Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Rifat IŞIK-Selçuk Üniversitesi

Sekreteryaya / Secretariat

Mustafa ÜLÜK

YAYIM KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Hasan BAHAR-Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Orhan YAVUZ-Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Tasin GEMİL -Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya

Prof. Dr. Thomas Drew BEAR-Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü

Prof. Dr. Yaşar SEMİZ-Selçuk Üniversitesi

Doç. Dr. Çağatay BENHÜR-Selçuk Üniversitesi

Doç. Dr. Elnur NESİROV-Azerbaycan Öğretmen Enstitüsü / Azerbaycan

Doç. Dr. Galina MİSKINIENE-Vilnius Üniversitesi/ Litoanya

Doç. Dr. Marzena GODZINSKA-Varşova Üniversitesi / Polonya

Dr. Öğr. Üyesi Hakan KUYUMCU-Selçuk Üniversitesi

Dr. Margareta ASLAN-Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya

İLETİŞİM / CONTACTS

Adres / Adress: Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Alaaddin Keykubat Kampüsü 42031 Konya

Telefon: +90 0332 241 05 62

Belgeç / Fax: 241 04 47 web: <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>

e-mail: selcukturkiyat@gmail.com

TEKNİK HAZIRLIK / TECHNICAL PREPARATION

Grafik-Tasarım / Grafik-Design: Prof. Dr. Abdulgani ARIKAN

Dizgi / Composition: Arş. Gör. Dr. Rifat IŞIK

•Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

•The author responsible for their article content academically.

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurresit Celil KARLUK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Haluk DURSUN	Kültür Bakanlığı Müsteşarı
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Prof. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAKICI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Arif SARIÇOBAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ayhan SELÇUK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Azmi ÖZCAN	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Prof. Dr. Bahattin KAHRAMAN	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Bernt BRENDEMOEN	Oslo Üniversitesi /Norveç
Prof. Dr. Birol AKGÜN	Stratejik Düşünce Enstitüsü Başkanı
Prof. Dr. Călin FELEZEU	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Derya ÖRS	Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı
Prof. Dr. Éva Ágnes Csató JOHANSON	Uppsala Üniversitesi / İsveç
Prof. Dr. Fatih KİRİŞÇİOĞLU	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Fehmi KARASİOĞLU	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Ioan-Aurel POP	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Leyla KARAHAN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut ŞEN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa AYDIN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞCI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin DEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan YAVUZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman ERAVŞAR	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Rainer CZICHON	Freie Üniversitesi /Almanya
Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tasin GEMİL	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU	Michigan State University
Prof. Dr. Thomas Drew BEAR	Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü
Prof. Dr. Yaşar SEMİZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz KOÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus KOÇ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf ÖZ	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Ali MEYDAN	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Elnur NESİROV	Azerbaycan Öğretmen Enstitüsü / Azerbaycan
Doç. Dr. Enderhan KARAKOÇ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi/ Litvanya
Doç. Dr. Marzena GODZINSKA	Varşova Üniversitesi / Polonya
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet BERK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah TABAKÇI	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Fariz HALİLLİ	Miras Başkanı/ Azerbaycan
Okt. Dariusz CICHOCKI	Varşova Üniversitesi /Polonya

46. SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE 46

Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU	Ankara Üniversitesi
Prof.Dr. Ali BORAN	Selçuk Üniversitesi
Prof.Dr. Bünyamin AYHAN	Selçuk Üniversitesi
Prof.Dr. Ferudun ATA	Selçuk Üniversitesi
Prof.Dr. Mehmet KIRBIYIK	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof.Dr. Mehmet TEMEL	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof.Dr. Mustafa YILDIZ	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof.Dr. Sadettin Yağmur GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof.Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof.Dr. Temuçin Faik ERTAN	Ankara Üniversitesi
Prof.Dr.Tuncay ÖĞÜN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç.Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç.Dr. Ayşe DEMİR	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç.Dr. Ayşegül KARAKELLE	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç.Dr. Ersen ERSOY	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Doç.Dr. Gülay APA KURTİŞOĞLU	Trakya Üniversitesi
Doç.Dr. Kamil Ali GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç.Dr. Levent KURGUN	Pamukkale Üniversitesi
Doç.Dr. Serdar SARISIR	Ankara Üniversitesi
Doç.Dr. Şevkiye Kazan NAS	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adil Adnan ÖZTÜRK	Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Alaattin UCA	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Aziz AYVA	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Dr. Hurigül EKEN	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erol YÜKSEL	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm KOÇER	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hande KILIÇARSLAN	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin YILDIZ	Ordu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa SARI	Hitit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt YÜKSEL	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin YILDIZLI	İstanbul Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AKKUŞ	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ARIKAN	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim KAYA	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman UZKUÇ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz UYSAL	Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Nurgül SUCU	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Onur Alp KAYABAŞI	Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Şerife AKPINAR	Selçuk Üniversitesi
Dr. Ahmet KAVAKLIYAZI	Selçuk Üniversitesi

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

1. Yayınlanacak yazılar Türklük Bilimi ile ilgili ve daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamış, araştırmaya dayalı özgün makaleler olmalıdır.
2. Bilimsel toplantılarda sunulan bildirimler, daha önce başka bir dergide veya bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınabilir. Bildiri kitapçığında ya da başka bir yerde yayımlanan yazılar ne sebeple olursa olsun yayımlanmaz. Dergi yönetimi gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanıp yayımlanmadığını araştırmak mecburiyetinde değildir. Durumun etik sorumluluğu makale sahibine aittir.
3. Derginin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte birini geçmeyecek şekilde İngilizce, Rusça ve çağdaş Türk lehçelerindeki yazılara da yer verilebilir.
4. Türkçe çalışmalara Türkçe ve İngilizce / Rusça; İngilizce çalışmalara ise 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce özet yapılmalı, özetle birlikte anahtar kelimeler bulunmalıdır.
5. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisine gönderilen yazılar, önce yayım kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, o alandaki çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü hakeme gönderilir; o rapor da olumsuz geldiği takdirde yazı yayımlanmaz. Yazarlar, hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda düzeltmelerini yaparlar. Yayına kabul edilmeyen yazılar iade edilmez; ancak yazarın istemesi hâlinde bir nüshası kendisine verilir. Hakemler kendilerine gönderilen yazıyı 21 gün içinde değerlendirir. Bu süre içerisinde raporunu göndermeyen hakeme ulaşılarak değerlendirme için 7 gün ek süre verilir. Hakem bu sürede de raporunu göndermezse hakemliği düşürülür.
6. Makaleler SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğüne posta veya el-mek ile (<http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>) gönderilebileceği gibi, elden de teslim edilebilir. Gönderilen yazıların ekinde, yazar(lar)ın el-mek adres(ler)i (elden veya postayla teslimlerde), her zaman ulaşılabilir bir telefon numarası (Cep telefonu tercih edilmelidir.) ve kargoyla ödemeli gönderimler için daimî adresler bulunmalıdır.
8. Dergimiz nisan, ağustos ve aralık olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır.

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. Başlık

Her yazının yazıldığı dilde, Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Yazının içeriğini kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtacak nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

2. Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, *yazarın unvanı, kurumu, elektronik posta adresi ve ORCID numarası* dipnotta belirtilmelidir.

3. Özet ve Anahtar Kelimeler

Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet en az yüz, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalı, özeti bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimedenden oluşan Türkçe anahtar kelimeler yazılmalıdır. Ayrıca özeti, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe, İngilizce ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

4. Ana Metin

Makaleler, IBM uyumlu bilgisayar ve Microsoft Word yazılım programı kullanılarak 10.000 kelimeyi geçmeyecek şekilde yazılacaktır. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3 cm olmak üzere, 14 nk satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi ve sonrası 14 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası sayfanın alt ortasına verilmelidir. Makalede *Palatino* veya *Palatino Linotype (10 punto)* yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu kullanılmalıdır. Noktalama işaretleri kendilerinden önceki kelimelere bitişik yazılmalıdır. Söz konusu işaretlerden sonra bir harflik boşluk bırakılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK *Yazım Kılavuzu* esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, İngilizce genişletilmiş özet (Summary), kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Metinde sözü edilmeyen hususlara "sonuç"ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

Ana başlıklar: Tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır.

Ara başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak her kelimenin ilk harfi büyük olacak ve başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır.

Alt başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük olacak ve başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır.

Şekil, tablo ve fotoğraflar: Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre Türkçe ve İngilizce olarak adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalı, ayrıca küçültmede ve basımda zorluk çıkarmaması için siyah mürekkeple, düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydın

veya beyaz kâğıda çizilmelidir. Tablolar, “WORD” programındaki tablo komutuyla yapılmalıdır. Zorunlu durumlarda ise “EXCEL” tabloları kullanılabilir. Gerekliğinde açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında verilmelidir. Ayrıca şekiller için belirlenen kurallara uyulmalıdır. Şekil, tablo ve resimlerin on sayfayı aşmaması tercih edilir. Şekil, tablo ve resimler aynen basılabilecek nitelikte olmak şartıyla metin içindeki yerlerine yerleştirilmelidir.

Kaynak Gösterme (Atıflar): Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. **Örnek:** (Okay 1990: 28)

Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda eserler aynı parantez içinde, en eski tarihli olandan yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır. **Örnek:** (Gökyay 1982: 120; Okay 1990: 28)

İki yazarlı kaynaklarda, araya tire işareti (-) konulur. İkiyden fazla yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra “vd.” kısaltması kullanılmalıdır. **Örnekler:** (Şafak-Öz 2003: 15), (Barutçu-Aydemir vd. 2005: 157)

Yazarın adı, ilgili cümle içinde geçiyorsa, parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir. **Örnek:** (1990: 28)

Yazarın aynı yıl yayınlanmış iki eseri, yayın yılına bir harf eklenmek suretiyle ayırt edilir. **Örnekler:** (İlhan 2003a: 25), (İlhan 2003b: 58)

Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayınlanmış olan eserleri, adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilir. **Örnekler:** (Demir, A. 2003: 46), (Demir, H. 2003: 27)

Ulaşılamayan bir yayına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir: **Örnek:** (Köprülü 1911: 75'ten aktaran; Çelik 1998: 25)

El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif veya mütercim adından sonra [yz.] kısaltması konmalı, varak numarası örnekteki gibi belirtilmeli ve tam künye kaynakçada gösterilmelidir. **Örnek:** (Ahmedî, [yz.] 1410: 7b)

Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir. **Örnek:** (BCA, Mühimme 15: 25)

Dipnotlar: Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve “DİPNOT” komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek:** (Kaya 2000: 15)

Alıntılar: Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı *parantez* içinde belirtilmelidir. Beş satırdan az alıntılar cümle arasında *italik* olarak, beş satırdan uzun alıntılar ise *sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik* olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece *parantez* içerisinde kaynak gösterilmelidir.

5) İngilizce Genişletilmiş Özet (Summary)

Makalede çalışmanın sonuç bölümünden sonra makalenin yaklaşık %5-15'i kadar İngilizce genişletilmiş özet (summary) bulunmalıdır. Genişletilmiş özet, “öz”de olduğu gibi araştırma ile ilgili amaç, problem, yöntem, bulgular ve sonuç bilgilerini

içermelidir. Verilen bilgiler “öz”e oranla biraz daha geniş ifade edilmelidir. Araştırma metninde yer almayan herhangi bir bulgu veya sonuç bulundurulmamalıdır. Genişletilmiş özetle metin içindeki bilgilere göndermede (Örn. Sayfa 3’te belirtildiği gibi) bulunulmamalıdır. İngilizce yazılan makalelerde Summary bulunmasına gerek yoktur.

Kaynakça: Makalede kullanılan bütün kaynaklar “Kaynakça”ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları *italik* yazılmalıdır.

a) Kitap ve kitap niteliğindeki eserler

Yazarın soyadı (büyük harfle), adı (basım yılı), *kitabın adı*, basıldığı şehir: yayınevi.

Örnek: Öke, Mim Kemal (1983), *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery’nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamit ve Dönemi*, İstanbul: Doğu Matb.

Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra parantez içinde aşağıdaki gibi verilir:

Yazarın soyadı, adı (basım yılı), *eserin adı*, [hazırlayanın (hzl.), editörün (ed.) veya çevirenin (çev.) adı soyadı], basıldığı şehir: yayınevi.

Örnek: Mevlâna (2005), *Mesneviden Seçme Öyküler*, (hzl. Selim Gündüz Alp), İstanbul: Zafer Yay.

Eserin cildi eser adından sonra, kaçınıcı baskı olduğu ise yayınevinden sonra belirtilir.

Örnek: KABAKLI, Ahmet (1992), *Türk Edebiyatı*, C. III, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 9. bs.

İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir.

Örnek: ÖZÖN, M. Nihat - DÜRDER, Baha (1967), *Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

İkiden fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk yazar belirtilir, diğerleri için “vd.” kısaltması kullanılır.

Örnek: AKPOLAT, Kemal – vd. (1960), *Sezginin Gücü*, İstanbul: Güneş Yay.

Aynı yazara ait birden çok eser kronolojik olarak sıralanır.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanan eserlerini ayırt etmek için harfler kullanılır.

Örnek: SÜREYYA, Cemal (1991a), *Şapkam Dolu Çiçekle*, İstanbul: Yön Yay.; SÜREYYA, Cemal (1991b). *Üstü Kalsın*, İstanbul: Broy Yay.

Kurum yayınlarında, yazar yerine kurumun adı yazılır. Yazarı belli olmayan eserlerde, yazar yeri boş bırakılır ve eser, ilk harfine göre alfabetik sıralamaya girer. Yalnızca editörü veya hazırlayıcısı belli olan eserlerde aynı uygulama geçerlidir. Ancak eser adından sonra parantez içerisinde editör veya hazırlayıcısının adı ve soyadı belirtilir.

Örnek: T.C. Konya Valiliği – İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (2006), *Mevlâna Bibliyografyası*, (hzl. Adnan Karaismailoğlu – vd.), Konya: Damla Ofset.

Bölümlerini farklı yazarların oluşturduğu kitaplarda ve ansiklopedi maddelerinde şu örnek esas alınmalıdır.

Örnek: AKTAŞ, Şerif (1998), "Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, C. III, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 3. bs.

b) Süreli yayınlardaki yazılar

Dergiler: Yazarın soyadı, adı (yıl, ay), "makalenin başlığı", *derginin adı*, cilt no, sayısı: sayfa aralığı.

Örnek: KORAY, Enver (1983, Nisan), "Yeni Osmanlılar", *Belleken*, C XLVII (186): 563–582.

Gazeteler: Yazarın soyadı, adı (yıl. ay. gün), "yazının başlığı", *gazetenin adı*, (varsa) sayfa numarası.

Örnek: TALU, Ercüment Ekrem (1945.01.13), "Vah Velid", *Son Posta*: 1,7.

Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir.

Örnek: UYSAL, Sermed Sami (1954.09.27), "Bayan Münire Dıranas Ahmed Muhib'i Anlatıyor", *Cumhuriyet*: 1, 7.

c) Tezler

Yazarın soyadı, adı (tarihi), tezin başlığı, şehir: üniversite ve enstitü adı: (yayınlanmamış lisans/yüksek lisans/doktora tezi).

Örnek: KURALAY, Emel (1953), *Yeni Osmanlılar Muharriri Ebüzziya*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, (Yayınlanmamış mezuniyet tezi).

d) Bildiriler

Yazarın soyadı, adı (yıl), "bildirinin başlığı", sempozyum, panel veya kongrenin adı ve tarihi, düzenleyen kurum, şehir: yayın evi, sayfa no.

Örnek: TEVFİKOĞLU, Muhtar (1989), "Ahmet Muhip Dıranas Üzerine", *I. Ahmet Muhip Dıranas Sempozyumu*, 21 Haziran 1989, Sinop Valiliği, Sinop: Sinop Valiliği Yay.: 28-31.

e) İnternette alınan bilgiler

Yazarın soyadı, adı (son güncelleme tarihi), "internet belgesinin başlığı", (erişim tarihi), internet adresi.

Örnek: BOZAN, Mahmut (2014.01.01). "Bölge Yönetimi ve Eğitim Bölgeleri Kavramı", Erişim tarihi: 2004.01.29, <http://yayim.meb.gov.tr>

NOT: Yazım kuralları hususunda, yukarıda belirtilenler dışında, karşılaşılabilecek özel durumlar için şu kaynaktan yararlanılabilir:

SEYİDOĞLU, Halil (2003). *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Geliştirilmiş 9. baskı, İstanbul: Güzem Yayınevi.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

(s. / p.) 1-356

Mustafa TOKER	Süleymaniye’de Bayram Sabahı Şiirinin Söz Dizimi	
Ahmet ÇAL	Açısından İncelenmesi	1-32
	<i>Examination Of The Poetry Of Süleymaniye’de Bayram Sabahı</i>	
	<i>In Terms Of Syntax</i>	

Salih KÖSE	Yengice (Kerkük) Yer Adları	33-54
Savaş KARAGÖZLÜ	<i>Yengice (Kirkuk) Toponyms</i>	

Metin OKTAY	Yûsuf Hâlis’in “Vatan Kasidesi”nde Divan Edebiyatına	
	Yönelik Eleştiriler	55-74
	<i>Criticims of the Divan Literature in “Vatan Kasidesi” of Yusuf</i>	
	<i>Hâlis</i>	

Mustafa Sefa ÇAKIR	Döneminin Kadın Şairlerinden Sultan İkinci	
	Abdülhamid’e Cülûsiyyeler	75-93
	<i>Culusiyyes to Sultan Abdulhamid ii that Written by His</i>	
	<i>Period’s Women Poets</i>	

Hakan SOYDAŞ	Yesili Hoca Ahmed Roman Üçlemesinde	
	Kızılma’dan İla-yı Kelimetullah’a	95-109
	<i>In the Novel Triplet Yesili Hoca Ahmed</i>	
	<i>From Kızılma to İla-yı Kelimetullah</i>	

Abdulmuttalip İPEK	Klasik Türk Şiirinde Kirmân Şehri ve Onunla İlgili Farisî	
	Bir Mecâz-ı Örfî: Zîre Be-Kirmân	111-127
	<i>The City of Kirman in Classical Turkish Poetry and a Related</i>	
	<i>Classical Persian Metaphor: Zire Be Kirman</i>	

Fatih KOYUNCU	Şairin Dilinden Fetih: Râzî’nin Mora Fetihnâmesi	
	<i>Conquest from the Poet’s Language: Morea Fetihname of Râzî</i>	129-152

Kudret Safa GÜMÜŞ	Yûsuf Hakîkî Baba’nın Şair ve Şiir Anlayışı	
	<i>The Conception of Poet and Poetry of Yusuf Hakiki Baba</i>	153-177

Yavuz UYSAL	Adıyaman Halk Kültüründe Evlilik ve Evlenme Törenleri	
	<i>Marriage and Wedding Ceremonies in the Folk Culture of</i>	179-193
	<i>Adıyaman</i>	

Celâl GÖRGEÇ	Manavgat Yöresinde Halk Hekimliği Uygulamaları	
	<i>Folk Medicine Practices in Manavgat</i>	195-219

Mehmet TEMEL	Kuvâ-yı Milliye Baskısı Nedeniyle Anadolu'dan İstanbul'a Göç Edenlere Osmanlı Hükümetinin Yardımları <i>Assistance of the Ottoman State to those Migrating From Anatolia to Istanbul Due to Oppression of Turkish Revolutionaries (Kuvâ-yı Milliye)</i> ***	221-239
Mustafa DEMİRCİ	Selçuklu Veziri Amîdülmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri <i>Seljukids's Vizier Amid Al-Mulk Al-Kunduri and His Importance Places in Seljukian Religious Policy</i> ***	241-260
Ali Rıza YAĞLI	Timurlu Devleti Emîrleri I- Barlas Boyu: Mızrab Barlas <i>Amurs Of Timurid State I- Barlas Tribe: Mızrab Barlas</i> ***	261-268
İzzetullah ZEKİ	Gazne'siz Gazneli Devleti: Hüsrev Melik Dönemi (1160- 1186) <i>Ghaznavid State Whithout Ghazni: Period of Malik Khusraw (1160-1186)</i> ***	269-278
Ramin SADIGOV	Rus Kaynaklarına Göre Sarıkamış Harekâtı <i>Sarıkamış Operation According to Russian Sources</i> ***	279-302
Murat ARDIÇ	Bakü'de Kolera Salgını ve Osmanlı Devleti'nin Başvurduğu Bazı Sıhî Uygulamalar (1893-1894) <i>The Epidemic Cholera in Baku and Some Sanitary Applications Applied by the Ottoman State</i> ***	303-316
Ahmet AYTAÇ	Ahilikte Geçen Dokumacılıkla Alakalı Mesleklere Dair <i>About the Professions Related Weaving in Ahi</i> ***	317-328
Murat KARADEMİR İbrahim KUNT	Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları <i>The Tombstones Located at the Graveyard of Edirne Şehabettin Paşa Mosque</i> ***	329-356

**SÜLEYMANİYE'DE BAYRAM SABAHI ŞİİRİNİN SÖZ DİZİMİ
AÇISINDAN İNCELENMESİ
EXAMINATION OF THE POETRY OF SÜLEYMANİYE'DE BAYRAM
SABAHI IN TERMS OF SYNTAX**

Mustafa TOKER*
Ahmet ÇAL**

Öz

Dildeki kelimelerin bağımsız olarak tek tek kullanıldıklarında sağlıklı bir anlatım oluşturmaları çok zordur. Duygu, düşünce ve istekleri karşılayan kelimeler belirli bir sıra, düzen ve bütünlük içinde kullanıldıklarında anlatım sağlıklı olur. Birlikte kullanılan kelimeler, önce yargı bildirmeden birbirleriyle ilişki kurarak kelime gruplarını oluştururlar. Kelime grupları da yargı bildiren cümlelerin oluşumunu sağlar. Bir dildeki kelimelerin cümle içindeki görevlerini, birbirleriyle olan ilişkilerini, sıralanışlarını ve cümle yapılarını inceleyen dil bilgisi bölümüne söz dizimi denir.

Bu çalışmada, XX. asır Türk edebiyatının engin destan ruhuyla söylenmiş muhteşem manzumelerinden biri olan Süleymaniye'de Bayram Sabahı şiirinin söz dizimi üzerinde durulacaktır. Yahya Kemal Beyatlı tarafından yazılan şiir, 6 bölüm ve 86 mısradan oluşmaktadır. Türk edebiyatının bu önemli şiirini oluşturan cümleler; öğeleri, kelime grupları ve çeşitleri yönünden incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Yahya Kemal Beyatlı, Süleymaniye'de Bayram Sabahı, Dil bilgisi, Söz dizimi.

Abstract

It is very difficult to create a correct expression when the words in the language used individually. Expression can be decent if words that meet the feelings, thoughts and wishes are used in a certain order and integrity. The words used together form the word groups by communicating with each other without reporting a judgement. Word groups also provide the formation of sentences informing the judiciary. The grammar section that examines the functions of words in a language, their relations with each other, their order and sentence structures is called syntax.

In this study, the syntax of "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" will be focused which is written with the vast epic spirit of XX.century Turkish literature. The poem written by Yahya Kemal Beyatlı consists of 6 chapters and 86 verses. The sentences of this important poem of Turkish literature will be examined in terms of elements of sentence, word groups and sentence types .

Keywords

Yahya Kemal Beyatlı, Süleymaniye'de Bayram Sabahı, grammar, syntax.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mustafatoker@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-4311-7044>.

** Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Seydişehir Meslek Yüksekokulu, ahmetcal42@gmail.com,
<http://orcid.org/0000-0001-9000-4205>.

Gönderim Tarihi: 15.01.2019
Kabul Tarihi: 07.05.2019



1. GİRİŞ

Süleymaniye'de Bayram Sabahı, bir Ramazan Bayramı sabahında İstanbul'un Süleymaniye ufkunda başlar. Sabahın oluşu, bir taraftan şehri, bir taraftan da şairin gönlünü her an biraz daha aydınlatır. Bu aydınlıkta, Türkiye topraklarında dokuz asırdan beri yaşamış, sonra ruh olmuş atalarla, bugün hayatta olup onların bıraktığı vatanda bayram yapanların hepsi birden görünür. Şair, kendi gök kubbemiz altında dinî bir bayramın bütün tarihini ve bütün maneviyatını yaşamaktadır (Banarlı 1964: 17). Yahya Kemal *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* şiiri hakkında şunları söylemektedir: "*Süleymâniye'de Bayram Sabahı*, dinî olmaktan ziyade millî bir manzûmedir. Te'lif ederek söylemek lâzım gelirse, esasen Müslümanlıktan beri Türk milliyeti İslâm akaidiyle, İslâm îmaniyle yuğurulmuş, onunla hal-hamur olmuş, yeni ve ulvî bir terkiptir. Müslüman Türk halkının milliyetini, yâni bu vatana gazâ maksadiyle gelmiş, bu maksadla asırlarca şehid olmuş, vatanda minâreler yükseltmiş, gök kubbeye ezan sesleri salmış bir milletin milliyetini İslâmiyetten ayrı olarak düşünmeğe imkân yoktur." (Banarlı 1964: 24).

Çalışmamızın konusu, Türk-İslam sentezini coşkun bir şekilde anlatan, kendi gök kubbemizde bu sentezin hüküm sürmesini amaçlayan *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* şiirinin söz dizimi açısından incelenmesidir. Cümledeki kelime gruplarının yapılarını, görevlerini, kelimelerin ve ögelerin birbiriyle olan ilişkilerini; cümle ve ögelerin oluşumları ile özelliklerini ve cümle çeşitlerini inceleyen dil bilgisi dalına *söz dizimi* denir. Söz dizimi hem yargılı hem de yargısız anlatım birimlerini inceler (Özkan vd. 2016: 11).

Cümle, çeşitli duyuların, düşüncelere dönüştürüldüğü anlamlı söz birimlerinin bir yargı bildirecek şekilde bazı kurallara bağlı olarak bir araya getirildiği dizidir. Cümlelerin malzemesi kelimeler, harcı ise eklerdir. Anlamlı dil birlikleri olan kelimelerin, kelime gruplarının, çeşitli yardımcı ögelerin ve çekim eklerinin bir düzen içinde belli kurallara göre bir araya gelerek meydana getirdikleri karmaşık dizi cümleyi oluşturur (Zülfikar vd. 2010: 202). Cümle bir fikri, bir düşünceyi, bir hareketi, bir duyguyu, bir hadiseyi tam olarak bir hüküm hâlinde ifade eden kelime grubudur. Kelime grupları, *belirtme gruplarıdır*. Cümleler ise *hüküm gruplarıdır*. Bu nedenle cümle en geniş kelime grubudur. Cümlelerin varlığı için asgarî şart çekimli bir fiildir (Ergin 1998: 398).

Cümleler; yapısına göre cümleler, yüklem türüne göre cümleler, yüklem yerine göre cümleler ve anlamına göre cümleler olmak üzere 4 başlıkta incelenir. Farklı tasnifler olsa da yapı bakımından cümleleri basit, birleşik ve sıralı cümleler olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Tek bir yargı bildiren cümleler *basit cümle*dir. Bir temel cümle ve onun anlamını çeşitli yönlerden tamamlayan bir ya da birkaç yardımcı cümleden oluşan cümlelere *birleşik cümle* denir. Birleşik cümleler, *şartlı birleşik cümle*, *iç içe birleşik cümle* ve *ki'li birleşik cümle* olmak üzere üçe ayrılır. Bazı kaynaklarda içerisinde fiilimsi bulunan cümleler de birleşik cümle olarak kabul edilmektedir; ancak fiilimsi grupları yargı bildirmediği için belirtme grupları içinde yer alırlar. Bunlar kelime grubu oluştururlar ve cümlelerin bir unsuru durumundadırlar. Bu yüzden fiilimsi ve fiilimsi gruplarının bulunduğu cümleler birleşik cümle olarak değerlendirilmemelidir. Her biri ayrı ayrı yargı bildirdiği hâlde aralarındaki anlam ilişkisiyle arka arkaya sıralanmış cümlelere *sıralı cümle* denir. Cümleler virgül, noktalı virgül veya bağlaçlarla birbirine bağlanır. Sıralı cümleler bağımlı sıralı ve bağımsız sıralı cümleler olmak üzere ikiye ayrılır. Yalnız başlarına kullanıldıklarında bir anlam taşıyan, fakat bir ya da daha fazla ögesi ortak olan cümleler *bağımlı sıralı cümleler*dir. Yalnız başlarına kullanıldıklarında bir anlamı olan, anlamca birbirini tamamlayan, ancak ortak ögesi bulunmayan cümleler *bağımsız sıralı cümleler*dir. Cümleler, yüklem türüne göre *fiil cümlesi* ve *isim cümlesi*, yüklem türüne

yerine göre ise *kurallı cümle* ve *devrik cümle* olmak üzere ikiye ayrılır. Cümlelerin anlamına göre de *olumlu cümle*, *olumsuz cümle* ve *soru cümlesi* olmak üzere üç çeşidi vardır.

Ses, yapı ve anlam bakımından bir bütünlük gösteren kelimeler dizisi, bir düşüncenin anlatılmasını sağlar. Eklerin, kelimelerin, kelime gruplarının oluşturdukları *cümle* adı verilen bu yapı, bazı bölümlerden oluşur. Cümlelerin bölümleri ise ögelerdir. Bu ögelerin her biri, diğerlerinden farklı görevler üstlenmişlerdir (Zülfikar vd. 2010: 225). Cümlelerin yapısında bir *yüklem* ile yüklem anlamını çeşitli yönlerden tamamlayan *özne*, *nesne*, *yer tamlayıcısı* ve *zarf* adı verilen ögeler bulunur. Ögeler cümle içinde zorunlu ve yardımcı öge olarak görev yaparlar.

Kelime grubu, birden fazla kelimeyi içine alan, yapısında ve anlamında bir bütünlük bulunan, dilde bir bütün olarak muamele gören bir dil birliğidir. Tek bir nesneyi ya da hareketi belirtmek için bu gruplar içinde yan yana gelen, birbirine bağlanan kelimeler, iş birliği yaparak birbirine yardım eder, birbirini tamamlar. Kelime grupları genellikle *belirten-belirtilen*, *tamlayan-tamlanan*, *tabi olan-tabii olunan*, *asıl-yardımcı* olmak üzere iki unsurdan oluşur (Ergin 1998: 374-375).

2. İNCELEME

1. Artarak gönlümün aydınlığı her saniyede,

Bir mehabetli sabah oldu Süleymaniye'de.

Cümlelerin Ögeleri:

oldu: yüklem

bir mehabetli sabah: özne

Süleymaniye'de: yer tamlayıcısı

artarak gönlümün aydınlığı her saniyede: zarf tümleci

Kelime Grupları:

bir (s) / mehabetli sabah (i): sıfat tamlaması

mehabetli (s) / sabah (i): sıfat tamlaması

gönlümün aydınlığı (ö) / her saniyede (z) / artarak (y) : zarf-fiil grubu

gönlümün (ty) / aydınlığı (tn): belirtili isim tamlaması

her (s) / saniye (i): sıfat tamlaması

Bir sıfat unsuru ile bir isim unsurunun meydana getirdiği kelime grubuna *sıfat tamlaması* denir. Bir sıfat tamlaması, başka bir sıfat tamlamasının kuruluşunda sıfat ya da isim olarak görev yapabilir. Tamlamaların iç içe girdiği bu yapıda unsurlar birbirine karıştırılmamalıdır (Karahana, 2012: 51). Yukarıdaki cümlede geçen "*bir / mehabetli sabah*" sıfat tamlamasında, isim unsuru olan "*mehabetli sabah*" da sıfat tamlamasıdır. "*Bir*" sıfatı "*mehabetli sabah*"ı belirtmekte, "*mehabetli*" sıfatı da "*sabah*"ı nitelemektedir. Bu tamlamanın yapısını "*bir mehabetli / sabah*" biçiminde düşünmek doğru değildir.

"*Ol-*" fiili genellikle yardımcı fiil olarak bir isim unsuruyla birlikte geçişsiz birleşik fiiller oluşturur. Ancak "*ol-*" fiili, bir hareketi karşılamak için "*yetişmek*, *meydana gelmek*, *bulunmak*, *tamamlanmak*" gibi anlamlar yüklenerek asıl fiil olarak da kullanılabilir (Karahana, 1999: 36). Bu cümlede geçen "*bir mehabetli sabah oldu*" yapısında da "*ol-*" fiili asıl fiildir.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

**2. Kendi gök kubbemiz altında bu bayram saati,
Dokuz asrında bütün halkı, bütün memleketi
Yer yer aksettiriyor mavileşen manzaradan.**

Cümlenin Öğeleri:

aksettiriyor: yüklem

bu bayram saati: özne

bütün halkı: belirtili nesne

bütün memleketi: belirtili nesne

yer yer: zarf tümleci

kendi gök kubbemiz altında: yer tamlayıcısı

dokuz asrında: zarf tümleci

mavileşen manzaradan: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

bu (s) / bayram saati (i): sıfat tamlaması

bayram (ty) / saati (tn): belirtisiz isim tamlaması

kendi gök kubbemiz (ty) / altı (tn): belirtisiz isim tamlaması

kendi (s) / gök kubbemiz (i): sıfat tamlaması

gök (ty) kubbemiz (tn): belirtisiz isim tamlaması

bütün (s) / halk (i): sıfat tamlaması

bütün (s) / memleket (i): sıfat tamlaması

dokuz (s) / as(ı)r (i): sıfat tamlaması

yer (i) / yer (i): tekrar grubu

aks (i) / ettir- (yf): birleşik fiil

mavileşen (s) / manzara (i): sıfat tamlaması

Son hecesinde Türkçede kullanılmayan çift ünsüz olduğu için arasına bir ünlü alarak hece yapısı değişen kelimeler et-, ol-, eyle- fiilleriyle birleştiklerinde asıl şekillerine dönerek (sabr, aks vs.) hem aradaki ünlülerini düşürür hem de kelime sonunda düşürdükleri ünsüzü geri alarak yardımcı fiille birleşik yazılırlar. Bu sıralı cümlenin birincisinde yer alan yüklem (aksettiriyor) de böyle bir birleşik fiilden oluşmuştur.

İyelik ekli bir isim unsurunun, iyeliğin işaret ettiği başka bir isim unsuruyla kurduğu kelime gruplarına *isim tamlaması* denir. Birinci unsurunda ilgi hâli eki bulunmayan isim tamlamaları *belirtisiz isim tamlaması*, ilgi hâli eki bulunan isim tamlamaları ise *belirtili isim tamlaması*dır. İyelik ekinin bulunduğu tamlayan unsurunda ilgi ekinin gelmemesi az görülen bir durumdur. Bu durumda tamlama belirtisiz gibi görünse de belirli bir anlam taşımaktadır. Özellikle manzum metinlerde vezin gereği ortaya çıkan bu durumu bazı araştırmacılar belirtili tamlama olarak kabul etmektedirler (Timurtaş 1977: 67). Bu şekildeki deyim ve birleşikler hâlinde belirtisiz isim tamlamalarına (*amcam oğlu, başım gözüüm sadakası vs.*), konuşma ve ağızlarda da rastlanmaktadır (Özkan, Sevinçli 2017: 21). Bu cümlede geçen “*kendi gök kubbemiz altı*” tamlaması da böyle bir tamlamadır.

Aynı cinsten iki kelimenin arka arkaya getirilmesiyle meydana gelen kelime gruplarına *tekrar grubu* denir. Bir kelimenin arka arkaya iki defa tekrarlanmasıyla yapılan tekrarlara *aynen*

tekrarlar denir (Ergin 1998: 377). Anlamı güçlendirmek, ifade gücünü arttırmak, kavramı zenginleştirmek için kullanılan tekrar grupları bu cümlede de “*yer yer*” kelimesinin tekrarıyla oluşturulmuş ve zarf görevinde kullanılmıştır.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

3. *Kalkıyor tozlu zaman perdesi her an aradan.*

Kelime Grupları:

kalkıyor: yüklem

tozlu zaman perdesi: özne

her an: zarf tümleci

aradan: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

tozlu (s) / zaman perdesi (i): sıfat tamlaması

zaman (ty) / perdesi (tn): belirtisiz isim tamlaması

her (s) / an (i): sıfat tamlaması

Belirtisiz isim tamlamalarında tamlayan unsur ilgi hâli ekini almaz, tamlanan ise iyelik ekini alır. Belirtisiz isim tamlamalarında tamlayan ve tamlanan unsurları arasında daimî bir ilişki vardır. (Karahan 2012: 44). Tamlamada iki unsur arasına başka bir unsur giremez ve tamlayandan önce gelen sıfat -bazı istisnalar dışında- tamlayana değil, isim tamlamasının tamamına aittir. Bu cümlelerin öznesi bir sıfatla nitelenen belirtisiz isim tamlamasından oluşmaktadır. “*Tozlu*” sıfatı, belirtisiz isim tamlaması olan “*zaman perdesi*”ni nitelemektedir. Böylece özne, sıfat tamlaması ve belirtisiz isim tamlaması olmak üzere iki kelime grubundan meydana gelmiştir.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

4. *Gecenin bitmeğe yüz tuttuğu andan beridir,*

Duyulan gökte kanad, yerde ayak sesleridir.

Cümlelerin Öğeleri:

kanad, ayak sesleridir: yüklem

gökte, yerde duyulan: özne

gecenin bitmeğe yüz tuttuğu andan beridir: zarf tümleci

Kelime Grupları:

kanad (ty), ayak (ty) / sesleri (tn): belirtisiz isim tamlaması

gökte (yt), yerde (yt) / duyulan (y): sıfat-fiil grubu

gecenin bitmeğe yüz tuttuğu andan (i) / beri (e): edat grubu

gecenin bitmeğe yüz tuttuğu (s) / an (i): sıfat tamlaması

gecenin (ty) / bitmeğe yüz tuttuğu (tn): belirtili isim tamlaması

bitmeğe (i) / yüz tut- (f): birleşik fiil

yüz (i) / tut- (f): birleşik fiil

Cümlelerin yüklemi belirtisiz isim tamlamasından oluşan bir isim cümlesidir. Bu isim tamlamasının “*kanad*” ve “*ayak*” olmak üzere iki tamlayanı vardır.

Bir sıfat-fiil ile bu sıfat fiile bağlı tamlayıcı ya da tamlayıcılardan kurulan kelime

gruplarına *sıfat-fiil grubu* denir. Sıfat-fiiller, isim soylu sözcükler olduklarından cümle içinde isim görevi görürler ve isim çekim eklerini alabilirler. Belirtili isim tamlamalarında tamlanan sıfat-fiil veya sıfat-fiil grubu olabilir (Özkan vd. 2016: 55). Tamlanan unsuru sıfat-fiil veya sıfat-fiil grubu olan isim tamlamalarında tamlayan unsur çoğu zaman ilgi hâli ekini taşır (Karahan 2012: 46). Bu cümledeki “*gecenin bitmeğe yüz tuttuğu*” isim tamlaması da tamlayanı ilgi ekini almış, tamlanan unsuru birleşik fiil olan bir belirtili isim tamlamasıdır.

Belirtili isim tamlamasının tamlanan unsuru, **isim-fiil+fiil** yapısıyla oluşturulmuş bir birleşik fiildir. Türkiye Türkçesinde isim-fiillerle de birleşik fiiller yapılır. Böyle yapılarda birleşik fiilin isim unsuru isim-fiil eklerini almış bir fiildir. *-mAk iste-*, *-mAyA başla-*, *-mAyA giriş-*, *-mAyA dal-* (Özkan 2016: 84) şekillerinde kullanılan bu tür birleşik fiiller arasına *-mAğA/-mAyA yüz tut-* ifadesi de alınabilir. Bu birleşik fiillerde asıl unsur isim-fiil ekini almış fiildir. *-mAk/-mAğA/-mAyA+fiil* yapısı ise yardımcı unsurdur.

Edat grubu bir isim unsuruyla bir çekim edatının meydana getirdiği kelime grubudur (Ergin 1998: 392). Grubun edat unsuru tek kelimedenden oluşur. İsim unsuru ise tek kelimedenden oluşabileceği gibi isim yerine kullanılan bir kelime grubu da olabilir. Bu cümlede zarf görevi yapan “*gecenin bitmeğe yüz tuttuğu andan beri*” edat grubunun isim unsuru da bir sıfat tamlamasıdır.

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir isim cümlesidir.

5. Bir geliş var!..

Cümlenin Öğeleri:

var: yüklem

bir geliş: özne

Kelime Grupları:

bir (s) geliş (i): sıfat tamlaması

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir isim cümlesidir.

6. Ne mübarek, ne garib âlem bu!..

Cümlenin Öğeleri:

ne mübarek, ne garib âlem: yüklem

bu: özne

Kelime Grupları:

ne mübarek (s), ne garib (s) / âlem (i): sıfat tamlaması

ne (s) / mübarek (i): sıfat tamlaması

ne (s) / garib (i): sıfat tamlaması

Sıfat ve zarfların anlamını miktar ya da derece bakımından tamamlayan zarflarla oluşturulan kelime grupları da sıfat tamlamasıdır (Özkan vd. 2016: 63-64). Bu cümlede geçen, “*ne mübarek, ne garib / âlem*” yapısında olduğu gibi ismi niteleyen aynı türden birden fazla sıfat unsuru bulunabilir.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir isim cümlesidir.

7. Hava boydan boya binlerce hayaletle dolu.

Cümlenin Öğeleri:

dolu(dur): yüklem

hava: özne

boydan boya: zarf tümleci

binlerce hayaletle: zarf tümleci

Kelime Grupları:

boydan (i) / boya (i): kısaltma grubu

binlerce (s) / hayalet (i): sıfat tamlaması

Çeşitli kelime grupları ve cümlelerden yıpranma veya kalıplaşma yoluyla ortaya çıkan, her iki öge arasındaki bağlantının hâl ekleri ya da iyelik ekleriyle kurulduğu kelime gruplarına *kısaltma grubu* denir (Özkan 2004a: 127). Cümlede geçen "*boydan boya*" kısaltma grubudur. Bu kısaltma grubu birinci isim unsurunun uzaklaşma eki almasından dolayı uzaklaşma grubuna benzemektedir. Ancak yükleme, yönelme, bulunma ve uzaklaşma gruplarında ikinci isim unsuru genellikle çekim eki almaz. Bu kelime grubunda ise ikinci isim yönelme hâli eki almıştır. Bu yüzden "*boydan boya*" uzaklaşma grubu değildir. Yönelme, bulunma, uzaklaşma, yükleme, vasita, isnat ve ilgi gruplarına doğrudan dâhil olmayan ve belirli bir kurala bağlı olmadan oluşturulan kısaltma gruplarına *kısaltılmış (klişeleşmiş) yapılar* denir (Özkan 2004a: 140). "*Boydan boya*" da kısaltılmış bir yapıdır.

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir isim cümlesidir.

8. Her ufuktan bu geliş eski seferlerdendir;

O seferlere açılmış nice yerlerdendir.

Cümlelerin Öğeleri:

1. cümle:

eski seferlerdendir: yüklem

her ufuktan bu geliş: özne

2. cümle:

o seferlere açılmış nice yerlerdendir: yüklem

(o: her ufuktan bu geliş): özne

Kelime Grupları:

eski (s) / seferler (i): sıfat tamlaması

her ufuktan (s) / bu geliş (i): sıfat tamlaması

bu (s) / geliş (i): sıfat tamlaması

her (s) / ufuk (i): sıfat tamlaması

o seferlere açılmış (s) / nice yerler (i): sıfat tamlaması

o seferlere (z) / açılmış (y): sıfat-fiil grubu

o (s) / seferler (i): sıfat tamlaması

nice (s) / yerler (i): sıfat tamlaması

Özneleri ortak iki cümle vardır. Her iki cümlelerin yüklemi de birer sıfat tamlamasıdır. Sıfat tamlamalarında, sıfat unsuru, isim unsurunu nitelemek ya da belirtmek için kullanılır. Sıfat tamlayan-yardımcı, isim tamlanan-asıl unsurdur. Sıfat tamlamaları eksiz birleşmedir. Her iki unsur da gruplaşmayı sağlayan bir ek almaz. Sıfat tamlamalarında unsurlar birer kelimedenden ya da kelime grubundan oluşabilir. Tamlayanı sıfat-fiil veya sıfat-fiil grubu olan sıfat tamlamalarında, bu cümlede olduğu gibi nesne, hareket niteliği ile tamamlanır.

Cümle; bağımlı sıralı, kurallı, olumlu isim cümlesidir.

9. *Bu sükûnette karıştıkça karanlıkla ışık,
Yürüyor, durmadan, insan ve hayalet karışık;
Kimi gökten, kimi yerden üşüşüp her kapıya,
Giriyor, birbiri ardınca, ilahi yapıya.*

Cümlelerin Öğeleri:

1. cümle:

yürüyor: yüklem

insan ve hayalet: özne

durmadan: zarf tümleci

karışık: zarf tümleci

karanlıkla ışık bu sükûnette karıştıkça: zarf tümleci

2. cümle:

giriyor: yüklem

(*o: insan ve hayalet*): özne

ilahi yapıya: yer tamlayıcısı

birbiri ardınca: zarf tümleci

kimi gökten, kimi yerden her kapıya üşüşüp: zarf tümleci

Kelime Grupları:

insan (i) / ve (b) / hayalet (i): bağlama grubu

karanlıkla ışık (ö) / bu sükûnette (yt) / karıştıkça (y): zarf-fiil grubu

bu (s) / sükûnet (i): sıfat tamlaması

karanlık (i) / ile (b) / ışık (i): bağlama grubu

birbiri (i) / ardınca (e): edat grubu

bir(i) (i) / biri (i): kısaltılmış/klişeleşmiş yapı

ilahi (s) / yapı (i): sıfat tamlaması

kimi (ö) / gökten (yt), / kimi (ö) / yerden (yt) / her kapıya (yt) / üşüşüp (y): zarf-fiil grubu

her (s) / kapı (i): sıfat tamlaması

Yukarıdaki iki beyit, özneleri ortak olan bağımlı sıralı bir cümledir. Birinci cümlede, cümlelerin öznesi ve zarf-fiil grubunun öznesi bağlama grubundan oluşmaktadır. İki ya da daha fazla isim unsurunun bağlaçlarla birbirine bağlanması neticesinde meydana gelen kelime grubuna *bağlama grubu* denir. Bağlama grubu genellikle **isim+bağlaç+isim** yapısıyla oluşturulur. “İle” bağlacının eklenmiş şekli olan *-(y)la*, yukarıdaki cümlede olduğu gibi isim unsurlarını bağlamak için kullanılabilir.

Bir zarf-fiil ile ona bağlı öğelerin oluşturduğu kelime gruplarına *zarf-fiil grubu* denir. Yardımcı unsurlar, grubun ana unsuru olan zarf-fiili anlam bakımından niteler, açıklar veya tamamlar. Yüklem olan zarf-fiil yargı bildirmez. Bu cümledeki zarf-fiil grubunun yardımcı üyesi, sıfat tamlamasından oluşan bir yer tamlayıcısıdır.

Edat grupları, söz diziminde sıfat, zarf ve isim olarak görev yapabilirler (Karahana 2012: 64). *Alt, art, üst, ön, yan, ara, sağ, sol, iç, dış, kıyı, öte* gibi sözcükler belirtisiz isim tamlaması kalıbı kuracak biçimde kullanıldıklarında bazen edat grubu oluştururlar. Böylece bu sözcükler geçici olarak edat görevinde kullanılmış olurlar (Korkmaz 2003: 1085). Bu cümlede geçen “*birbiri*

ardınca“ edat grubu da bu şekilde oluşmuş ve cümlede zarf göreviyle kullanılmıştır.

Doğrudan doğruya Kısaltma Grupları'na dâhil olmayıp belirli kurallara bağlı olmaksızın ortaya çıkan kısaltma gruplarına *Kısaltmış/Klişeleşmiş Yapılar* adı verilmektedir. Böyle yapılar çeşitli kelime gruplarının ve cümlelerin yıpranarak kısaltması sonucunda ortaya çıkmaktadırlar. Bunlarda genellikle bir tekrar yapısı söz konusudur (Özkan vd. 2016: 122) lakin bir tekrar grubu olarak değerlendirmek doğru değildir. Bu cümlede ve şiirin başka cümlelerinde geçen *birbiri* kelime grubu da böyle bir özelliklik göstermektedir.

Türkçede sıfat tamlaması yapan unsurlardan biri de *nispet i'si*'dir. Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin sonuna *nispet i'si* getirilerek bu kelimeler sıfat yapılıdır. Osmanlı Türkçesi döneminde sık kullanılan *nispet i'si* ile yapılmış sıfatlardan birçoğu günümüzde de aynen kullanılmaktadır (Zülfikar 2017: 25). Yukarıdaki cümlede geçen *“ilahi yapı”* sıfat tamlamasının sıfat unsuru olan *“ilahi”* kelimesinin sonundaki *“i”* de *nispet i'si*dir.

Cümle; bağımlı sıralı, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

10. Tanrı'nın mabedi her bir tarafından doluyor,

Bu saatlerde Süleymaniye tarih oluyor.

Cümlelerin Öğeleri:

1. cümle:

doluyor: yüklem

Tanrı'nın mabedi: özne

her bir tarafından: yer tamlayıcısı

2. cümle:

tarih oluyor: yüklem

Süleymaniye: özne

bu saatlerde: zarf tümleci

Kelime Grupları:

Tanrı'nın (ty) / mabedi (tn): belirtili isim tamlaması

her bir (s) / taraf (i): sıfat tamlaması

her (s) / bir (i): sıfat tamlaması

tarih (i) / ol- (yf): birleşik fiil

bu (s) / saatler (i): sıfat tamlaması

İsimlerle kurulan birleşik fiillerde yardımcı fiilin görevi isimleri fiil durumuna getirmektir. Bu sıralı cümlelerin ikincisinde birleşik fiil cümlelerin yüklemi durumunda olup, **isim+yardımcı fiil** yapısıyla oluşturulmuştur. *“Ol-”* yardımcı fiili bu cümlede olduğu gibi geçişsiz fiiller yapar (Özkan vd. 2016: 77).

Cümle; bağımsız sıralı, kurallı, olumlu bir fiil cümlesidir.

11. Ordu milletlerin en çok döğüşen, en sarpy

Adamış sevdiği Allah'na bir böyle yapı.

Cümlelerin Öğeleri:

adamış: yüklem

ordu milletlerin en çok döğüşen, en sarpy: özne

bir böyle yapı: belirtisiz nesne

sevdiği Allah'ına: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

ordu milletlerin (ty) / en çok döğüşen(i) (tn) / en sarpi (tn): belirtili isim tamlaması

ordu (s) / millet (i): sıfat tamlaması

en çok (z) / döğüşen (y): sıfat-fiil grubu

en (s) / çok (i): sıfat tamlaması

en (s) / sarpi (i): sıfat tamlaması¹

sevdiği (s) / Allah (i): sıfat tamlaması

bir (s) / böyle yapı (i): sıfat tamlaması

böyle (s) / yapı (i): sıfat tamlaması

Belirtili isim tamlamasında, tamlamanın unsurları arasına başka unsurlar girebilir. İsim tamlamasının tamlayan ve tamlanan unsurları kelime grubu da olabilir. Bu cümlede geçen “*Ordu milletlerin en çok döğüşen, en sarpi*” belirtili isim tamlamasının hem tamlayan unsuru hem de tamlanan unsurları sıfat tamlamasından oluşan kelime gruplarıdır. Tamlamanın birinci tamlananı “*döğüşen*” sıfat-fiildir ve vezin gereği iyelik eki almamıştır. Belirtili isim tamlamalarındaki tamlanan unsurun alması gereken iyelik ekinin düşmesi de kısalma olarak kabul edilebilir. Diğer kısaltma gruplarında bir kelimenin düşmesi söz konusu iken “*milletlerin döğüşen(i)*” gibi kelime gruplarında ise iyelik ekinin düşmesine bağlı bir kısaltmadan bahsedilebilir (Özkan 2004a: 138). Bazı kaynaklarda iki isim unsurunun hiçbir çekim eki almadan yan yana gelmesiyle de isim tamlaması yapılabileceği belirtilmekte ve bu yapılar *takisiz isim tamlaması* denilmektedir. Tamlananın *neden* yapıldığını veya *neye benzediğini* belirten bu yapılarda birinci kelime, yani tamlayan, isimden ziyade sıfat görevinde olup, tamlananı nitelendirmektedir. Bu nedenle bu yapıları, isim tamlaması değil sıfat tamlaması olarak değerlendirmek daha doğrudur (Özkan vd. 2016: 54). Yukarıdaki beyitte geçen “*ordu millet*” yapısı da böyledir. “*Ordu*” kelimesi “*millet*” isminin sıfatı durumundadır. Buradaki “*ordu milletler*” sıfat tamlaması, ilgi hâli ekini alarak belirtili isim tamlamasının tamlayanı olmuştur.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

12. En güzel mabedi olsun diye en son dinin

Budur öz şekli hayal ettiği mimarinin.

(Mimarinin en son dinin en güzel mabedi olsun diye hayal ettiği öz şekli budur.)

Cümlelerin Öğeleri:

budur: yüklem

mimarinin en son dinin en güzel mabedi olsun diye hayal ettiği öz şekli: özne

Kelime Grupları:

mimarinin (ty) / en son dinin en güzel mabedi olsun diye hayal ettiği öz şekli (tn): belirtili isim tamlaması

en son dinin en güzel mabedi olsun diye hayal ettiği (s) / öz şekil (i): sıfat tamlaması

en son dinin en güzel mabedi olsun diye (z) / hayal ettiği (y): sıfat-fiil grubu

en son dinin en güzel mabedi olsun (i) / diye (e): edat grubu

en son dinin en güzel mabedi (i) / ol- (yf): birleşik fiil

¹ Sıfat ve zarfların anlamını miktar ve derece bakımından tamamlayan sözcükler için 6. cümleye bakınız.

en son dinin (ty) / en güzel mabedi (tn): belirtili isim tamlaması

en son (s) / din (i): sıfat tamlaması

en (s) / son (i): sıfat tamlaması

en güzel (s) / mabed(i): sıfat tamlaması

en (s) / güzel (i): sıfat tamlaması

hayal (i) / et- (yf): birleşik fiil

öz (s) / şekil (i): sıfat tamlaması

Belirtili isim tamlamasının unsurları yer değiştirebilir. Bu, özellikle manzum metinlerde çokça karşılaşılan bir durumdur. Unsurların arasına grupta ilgisi olan kelime veya kelime grupları da girebilir. Cümlelerin öznesini oluşturan belirtili isim tamlamasında bu hususlar görülmektedir. Bir cümlelerin, herhangi bir görevle başka bir cümlelerin içinde kullanılmasıyla oluşan cümlelere *iç içe birleşik cümle* denir. İç içe birleşik cümlelerde cümlelerin bir unsuru olan yardımcı cümleye *iç cümle* denir (Özkan vd. 2016: 133). Bu tür cümlelerde temel cümlelerin yüklemi çoğunlukla çekimli bir fiil olur (Aktan 2016: 126). İç cümle kimi zaman bazı kelime gruplarının bir parçası olabilir (Özkan vd. 2016: 135). Yukarıda verilen cümle de iç içe birleşik cümledir. Cümlelerin iç cümlesi "*en son dinin en güzel mabedi olsun*" çekimli bir fiil cümlesiyken, temel cümle genel temayülün aksine isim cümlesidir. İç cümle edat grubunun isim unsurunu oluşturmuştur.

Cümle; iç içe birleşik, devrik, olumlu bir isim cümlesidir.

13. Görebilsin diye sonsuzluğu her yerden iyi,

Seçmiş İstanbul'un ufkunda bu kudsî tepeyi.

Cümlelerin Öğeleri:

seçmiş: yüklem

(o: ordu milletlerin en çok döğüşen, en sarı): özne

bu kudsî tepeyi: belirtili nesne

İstanbul'un ufkunda: yer tamlayıcısı

sonsuzluğu her yerden iyi görebilsin diye: zarf tümleci

Kelime Grupları:

bu (s) / kudsî tepe (i): sıfat tamlaması

kudsî (s) / tepe (i): sıfat tamlaması

İstanbul'un (ty) / ufku (tn): belirtili isim tamlaması

sonsuzluğu her yerden iyi görebilsin (i) / diye (e): edat grubu

sonsuzluğu (bln) / her yerden (yt) / iyi (z) / görebilsin (y): iç cümle

her (s) / yer (i): sıfat tamlaması

göre (f) / bil- (yf): birleşik fiil

Birleşik fiil oluşturan yapılardan biri de **fiil+zarf fiil+yardımcı fiil** yapısıdır. Bu şekilde kurulan birleşik fiillerde asıl fiil "-A, -I, -U, -Ip, -Up" zarf-fiil eklerinden birini alır. Zarf-fiil ekinin üzerine "bil-, ver-, gel-, gör-, kal-, dur-, yaz-, koy-" yardımcı fiillerinden biri getirilerek *tasvir fiilleri* de denilen birleşik fiiller oluşturulur. Tasvir fiilleri *yeterlilik, tezlik, süreklilik* ve *yaklaşma* olmak üzere dörde ayrılır. Yukarıdaki cümlede *bil-* yardımcı fiilinin kullanılmasıyla oluşturulmuş **gör-e bil- yeterlilik** fiili kullanılmıştır. "Görebil-" fiili aynı zamanda yan cümlelerin

yüklemidir. Bu nedenle cümle içi içe birleşik cümledir.

“Kudsi tepe” sıfat tamlamasının sıfat unsuru olan “kudsi” kelimesinin sonundaki “i” nispet i’sidir.

Cümle; iç içe birleşik, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

14. Taşımış harcını gazileri, serdarıyla,

Taşı yenmiş nice bin işçisi, mimarıyla.

Cümlenin Öğeleri:

1. cümle:

taşımış: yüklem

gazileri: özne

harcını: belirtili nesne

serdarıyla: zarf tümleci

2. cümle:

yenmiş: yüklem

nice bin işçisi: özne

taşı: belirtili nesne

mimarıyla: zarf tümleci

nice bin (s) / işçi (i): sıfat tamlaması

nice (s) bin (i): sıfat tamlaması

Cümle; bağımsız sıralı, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

15. Hür ve engin vatanın hem gece, hem gündüzüne,

Uhrevi bir kapı açmış buradan gökyüzüne,

Ta ki geçsin ezelî rahmete ruh orduları.

Cümlenin Öğeleri:

1. cümle (ana cümle):

açmış: yüklem

uhrevi bir kapı : belirtisiz nesne

(o): özne

hür ve engin vatanın hem gece, hem gündüzüne: yer tamlayıcısı

buradan: yer tamlayıcısı

gökyüzüne: yer tamlayıcısı

2. cümle (yardımcı cümle)

geçsin: yüklem

ruh orduları: özne

ezelî rahmete: yer tamlayıcısı

ta ki: cümle dışı öge

Kelime Grupları:

uhrevi (s) / bir kapı (i): sıfat tamlaması

bir (s) / kapı (i): sıfat tamlaması

hür ve engin vatanın (ty) / hem gece, hem gündüzü (tn): belirtili isim tamlaması

hür ve engin (s) / vatan (i): sıfat tamlaması

hür (i) / ve (b) / engin (i): bağlama grubu

hem (b) / gece (i) / hem (b) / gündüz (i): bağlama grubu

ruh (ty) / orduları (tn): belirtisiz isim tamlaması

ezelî (s) / rahmet (i): sıfat tamlaması

Bu cümle *ki* bağlacıyla birbirine bağlanmış bir birleşik cümledir. *Ki'li Birleşik cümlelerde* ana cümle başta, yardımcı cümle sonda bulunur. Böyle cümlelerde ana ve yardımcı cümleler ayrı ayrı yargı bildirirler. Yardımcı cümle ana cümlelerin genellikle nesnesi veya zarfıdır (Özkan vd. 2016: 136). Yukarıdaki cümlede yardımcı cümle ana cümlelerin zarfı durumundadır.

Karşılaştırma bildiren bağlaçlarla da bağlama grubu oluşturulabilir. Bu cümledeki "*hem... hem...*" karşılaştırma bağlacı, yer tamlayıcısı görevindeki belirtili isim tamlamasının tamlanan unsurlarını birbirine bağlamak için kullanılmıştır.

Cümlelerin herhangi bir yerinde olan, kuruluşuna doğrudan katılmayan, şekil olarak yüklemle bağlanmayan, fakat cümlelerin anlamına dolaylı olarak katkı sağlayan öğelere *cümle dışı öğeler* veya *cümle dışı unsurlar* denir. Cümle dışı öğeler, özne, nesne, yer tamlayıcısı ya da zarf gibi yüklem tamamlayıcısı değildirler. Bu öğeler, açıklama, pekiştirme vb. işlevlerle cümleye yardım eder ve cümleleri çeşitli anlam ilişkileri çerçevesinde birbirine bağlarlar. Bazı bağlaçlar, ünlemler, ünlem grupları, ara sözler, açıklayıcı cümleler cümle dışı öge olarak kabul edilir. Bu cümlede geçen "*ta ki*" cümle dışı ögedir.

Cümle; Ki'li birleşik, devrik, olumlu bir fil cümlesidir.

16. Bir neferdir bu zafer mabedinin mimarı.

Cümlelerin Öğeleri:

bir neferdir: yüklem

bu zafer mabedinin mimarı: özne

Kelime Grupları:

bir (s) / nefer (i): sıfat tamlaması

bu zafer mabedinin (ty) / mimarı (tn): belirtili isim tamlaması

bu (s) / zafer mabedi (i): sıfat tamlaması

zafer (ty) / mabedi (tn): belirtisiz isim tamlaması

Bir isim tamlaması, bazen bir başka isim tamlamasının tamlayanı ya da tamlananı olabilir. Bu tamlamalar bazı kaynaklarda birbirini takip eden zincirleme bir tamlama olarak kabul edilse de tamlayan ve tamlanan olmak üzere iki unsurdan meydana geldiğinden ve tamlayan unsur ilgi hâli eki aldığından aslında belirtili isim tamlamasıdır. Yukarıdaki cümlede geçen "*zafer mabedinin mimarı*" isim tamlamasının tamlayan unsuru olan "*zafer mabedi*" belirtisiz isim tamlamasından oluşmaktadır. "*Zafer mabedi*", ilgi hâli ekini alarak belirtili isim tamlamasının tamlayan unsuru olmuştur.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir isim cümlesidir.

17. Ulu mabed! Seni ancak bu sabah anlıyorum.**Cümlenin Öğeleri:***anlıyorum*: yüklem*(ben)*: özne*seni*: belirtili nesne*ancak*: zarf tümleci*bu sabah*: zarf tümleci*ulu mabed*: cümle dışı öge**Kelime Grupları:***bu (s) / sabah (i)*: sıfat tamlaması*ulu (s) / mabed (i)*: sıfat tamlaması*Cümle; basit, kurallı, olumlu bir fiil cümlesidir.***18. Ben de bir vârisin olmakla bugün mağrurum.****Cümlenin Öğeleri:***mağrurum*: yüklem*ben de*: özne*bugün*: zarf tümleci*bir vârisin olmakla*: zarf tümleci**Kelime Grupları:***bir vârisin (i) / ol- (yf)*: birleşik fiil*bir (s) / vâris (i)*: sıfat tamlaması

İsimlerle kurulan birleşik fiillerde isim unsuru çekim eki alabilir. Bu cümlede geçen “vârisin olmak” birleşik fiilinin isim unsuru ikinci teklik şahıs iyelik ekini (–(I)n / –(U)n) almıştır. Bu birleşik fiil aynı zamanda –mAk isim-fiil ekini alarak cümle içinde isim göreviyle kullanılmıştır.

*Cümle; basit, kurallı, olumlu bir isim cümlesidir.***19. Bir zaman hendeseden abide zannettimdi.****Cümlenin Öğeleri:***zannettimdi*: yüklem*(ben)*: özne*hendeseden abide*: belirtisiz nesne*bir zaman*: zarf tümleci**Kelime Grupları:***zann (i) / et- (yf)*: birleşik fiil*hendeseden (s) abide (i)*: sıfat tamlaması*bir (s) / zaman (i)*: sıfat tamlaması

Sıfat tamlamalarında sıfat unsuru çekim eklerini alamaz. Fakat bazı hâl eklerini alan kalıplaşmış kelimeler sıfat göreviyle kullanılabilir (Özkan vd. 2016: 62). Bu cümlede geçen “hendeseden abide” kelime grubu da böyle bir sıfat tamlamasıdır. “Hendese” kelimesi –dAn ayrılma hâli ekini alarak sıfat görevinde kullanılmıştır.

Türkçede tek ünsüzlü olarak kullanılan yabancı kökenli kelimeler (*zann > zan, redd > red, hiss > his vs.*) *et-, ol-, eyle-* yardımcı fiilleriyle birleştiklerinde asli şekillerine dönerek kelime sonunda düşürdükleri ünsüzü geri alarak yardımcı fiillerle birleşik yazılırlar. Bu cümlenin yüklemi “*zannettim*” de böyle bir birleşik fiildir.

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir fiil cümlesidir.

**20. Kubben altında bu cumhura bakarken şimdi,
Senelerden beri rüyada görüp özlediğim
Cedlerin mağfiret iklimine girmiş gibiyim.**

Cümlenin Öğeleri:

senelerden beri rüyada görüp özlediğim cedlerin mağfiret iklimine girmiş gibiyim: yüklem

(*ben*): özne

kubben altında bu cumhura bakarken şimdi: zarf tümleci

Kelime Grupları:

senelerden beri rüyada görüp özlediğim cedlerin mağfiret iklimine girmiş (i) / gibi (e): edat grubu

senelerden beri rüyada görüp özlediğim cedlerin mağfiret iklimine (yt) / girmiş (y): sıfat-fiil grubu

senelerden beri rüyada görüp özlediğim cedlerin (ty) / mağfiret iklimi (tn): belirtili isim tamlaması

senelerden beri rüyada görüp özlediğim (s) / cedler (i): sıfat tamlaması

senelerden beri (z) / rüyada görüp (z) / özledik(im) (y): sıfat-fiil grubu

senelerden (i) / beri (e): edat grubu

rüyada (yt) / görüp (y): zarf-fiil grubu

mağfiret (ty) / iklimi (tn): belirtisiz isim tamlaması

şimdi (z) / kubben altında (yt) / bu cumhura (yt) / bakarken (y): zarf-fiil grubu

kubben (ty) / altı (tn): belirtisiz isim tamlaması

bu (s) / cumhur (i): sıfat tamlaması

Cümlenin yüklemi bir edat grubundan oluşmaktadır. Yüklem ayrı ayrı ele alındığında bünyesinde iki edat grubu, iki sıfat-fiil grubu, bir belirtili isim tamlaması, bir belirtisiz isim tamlaması, bir zarf-fiil grubu, bir de sıfat tamlaması olmak üzere 8 farklı kelime grubunu barındırmaktadır. Cümlede geçen “*cedlerin mağfiret iklimi*” belirtili isim tamlamasının tamlanan unsuru “*mağfiret iklimi*” belirtisiz isim tamlamasından oluşmaktadır. Cümlede ikisi sıfat-fiil grubu, ikisi de zarf-fiil grubu olmak üzere 4 fiilimsi grubu bulunmaktadır.

Manzum eserlerde zaman zaman vezin gereği bazı eklerin düşürüldüğü görülür. Yukarıdaki cümlede de *kubben altı* isim tamlamasında ilgi hâli eki vezin gereği düşürülmüştür.

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir isim cümlesidir.

**21. Dili bir, gönlü bir, imamı bir insan yığımı
Görüyor varlığının bir yere toplandığını.**

Cümlenin Öğeleri:

görüyor: yüklem

dili bir, gönlü bir, imamı bir insan yığımı: özne

varlığının bir yere toplandığını: belirtili nesne

Kelime Grupları:

dili bir,(s) / gönlü bir, (s) / imanı bir (s) / insan yığımı (i): sıfat tamlaması

dili (i) / bir (i): isnat grubu

gönlü (i) / bir (i): isnat grubu

imanı (i) / bir (i): isnat grubu

insan (ty) / yığımı (tn): belirtisiz isim tamlaması

varlığının (ty) / bir yere toplandığı (tn): belirtili isim tamlaması

bir yere (yt) / toplandık (y): sıfat-fiil grubu

bir (s) / yer (i): sıfat tamlaması

Kısaltma grupları çeşitli yapılarla oluşturulabilirler. Bu yapılardan biri de isnat grubudur. Isnat grubunun oluşumunda bir kısalmanın olmasından dolayı *yönelme, bulunma, uzaklaşma, belirtme* ve *vasita* gruplarıyla birlikte kısaltma grupları içinde gösterilmesi uygun olur (Özkan 2001b: 15). Biri diğerine isnat edilen iki isim unsurunun meydana getirdiği kelime gruplarına *isnat grubu* denir. Isnat grupları genellikle sıfat-fiil eklerinin kısaltması gibidir. Isnat gruplarının arkasında söylenmemiş, düşmüş bir “olan” veya “olarak” kelimesi var gibidir (Ergin 1998: 392-393). Hâl ekleri aslında ismi fiile bağlayan ekler olduklarından bunların buldukları yerde bir fiil ya da fiil ifadesi bulunur (Özkan vd. 2016: 109). Isnat grupları, unsurlarında çekim eki bulunmayan veya sadece birinci unsurunda iyelik eki bulunan kısaltma gruplarıdır (Karahan, 2012: 80). Isnat grubu, birinci unsurun ek alıp almamasına göre kendi içinde “iyelikli isnat grubu” ve “iyeliksiz isnat grubu” şeklinde gruplandırılabilir. Kısaltma grubu, kendine has yapısı olan bir kelime grubudur. Bu kelime grubunda kurucu ögeler anlam yükünü eşit olarak paylaşır. Yani asıl ve yardımcı öge diye ayrılmaz (Özkan vd. 2016: 109, 112). Isnat gruplarında vurgu ikinci unsur üzerindedir. Isnat grupları cümlede sıfat, zarf ya da isim göreviyle kullanılabilirler. Yukarıdaki cümlede geçen “*Dili bir*”, “*gönlü bir*”, “*imanı bir*” yapıları da “*insan yığımı*” belirtisiz isim tamlamasını niteleyen, sıfat görevli birer isnat grubudur. “*İnsan yığımı*” belirtisiz isim tamlaması, birinci unsuru iyelik eki almış üç isnat grubu tarafından nitelenmektedir.

Belirtili isim tamlamalarının tamlanan unsuru sıfat-fiil veya sıfat-fiil grubu olabilir.² Bu cümlede geçen “*varlığının bir yere toplandığını*” belirtili isim tamlamasının tamlanan unsuru da sıfat-fiil grubundan oluşmaktadır.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

22. Büyük Allah’ı anarken bir ağızdan herkes

Nice bin dalgalı Tekbir oluyor tek bir ses;

Yükselen bir nakaratın büyüyen velvelesi.

Cümlenin Ögeleri:

nice bin dalgalı Tekbir oluyor: yüklem

tek bir ses: özne

büyük Allah’ı anarken bir ağızdan herkes: zarf tümleci

yükselen bir nakaratın büyüyen velvelesi: özne (açıklayıcı özne)

² Ayrıntılı bilgi için 4. cümleye bakınız.

Kelime Grupları:

herkes (ö) / *bir ağızdan* (z) / *büyük Allah'ı* (bln) / *anarken* (y): zarf-fiil grubu

büyük (s) / *Allah* (i): sıfat tamlaması

bir (s) / *ağız* (i): sıfat tamlaması

nice bin dalgalı (s) / *Tekbir* (i): sıfat tamlaması

nice bin (s) / *dalgalı* (i): sıfat tamlaması

nice (s) / *bin* (i): sıfat tamlaması

tek bir (s) / *ses* (i): sıfat tamlaması

tek (i) / *bir* (i): tekrar grubu

yükselen bir nakaratın (ty) / *büyüyen velvelesi* (tn): belirtili isim tamlaması

yükselen (s) / *bir nakarat* (i): sıfat tamlaması

bir (s) / *nakarat* (i): sıfat tamlaması

büyüyen (s) / *velvele* (i): sıfat tamlaması

Sıfat tamlamaları, cümle içerisinde isim, sıfat ve zarf olarak görev yapabilirler. Yukarıdaki cümlede geçen “*bir ağız*” sıfat tamlaması da zarf göreviyle kullanılmıştır. “*Bir ağız*” sıfat tamlaması –dAn ayrılma hâli ekini alarak zarf-fiil grubu olan yan cümlenin zarfı olmuştur.

Aynı anlama gelen ya da çok yakın anlamlı iki ayrı kelimenin oluşturduğu tekrar grubuna eş ve yakın anlamlı tekrarlar denir (Özkan ve Sevinçli 2017: 46). Bu cümlede kullanılan “*tek bir*” kelime grubu da bu türden bir tekrar grubudur.

Öznenin açıklayıcısı durumunda olan “*yükselen bir nakaratın büyüyen velvelesi*” belirtili isim tamlamasının hem tamlayan unsuru hem de tamlanan unsuru birer sıfat-fiille nitelenen sıfat tamlamasıdır.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

23. Nice tuğlarla karışmış nice bin at yelesi.**Cümlenin Öğeleri:**

karışmış: yüklem

nice bin at yelesi: özne

nice tuğlarla: zarf tümleci

Kelime Grupları:

nice bin (s) / *at yelesi* (i): sıfat tamlaması

nice (s) / *bin* (i) : sıfat tamlaması

at (ty) / *yelesi* (tn): belirtisiz isim tamlaması

nice (s) / *tuğlar* (i): sıfat tamlaması

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

24. Gördüm ön safta oturmuş nefer esvaplı biri,

Dinliyor vecd ile tekrar alınan Tekbir'i.

Cümlenin Öğeleri:**1. cümle:**

gördüm: yüklem

(ben): özne

2. cümle:

dinliyor: yüklem

ön safta oturmuş nefer esvaplı biri: özne

vecd ile: zarf

tekrar alınan Tekbir'i: belirtili nesne

Kelime Grupları:

ön safta oturmuş (s) / nefer esvaplı biri (i): sıfat tamlaması

ön safta (yt) / oturmuş (y): sıfat-fiil grubu

ön saf (i) sıfat tamlaması

nefer esvaplı (s) / biri (i): sıfat tamlaması

nefer (i) / esvab(ı): belirtisiz isim tamlaması

vecd (i) / ile (e): edat grubu

tekrar alınan (s) / Tekbir (i): sıfat tamlaması

tekrar (i) / al- (f): birleşik fiil

Belirtisiz sim tamlamaları, isimleri sıfatlaştıran +II/+IU ekini alarak sıfat gibi de kullanılabilirler. Böyle kullanımlarda tamlamanın bünyesindeki iyelik eki düşer (Özkan vd. 2016:57). Cümledeki “*nefer esvaplı biri*” sıfat tamlamasının sıfat unsuru belirtisiz isim tamlamasıdır ve “*biri*” ismini nitelerken sonundaki “*ı*” iyelik eki düşmüştür.

*Cümle; bağımsız sıralı, olumlu bir fiil cümlesidir. (Sıralı cümlelerin birincisi kurallı, ikincisi devriktir.)*³

25. Ne kadar saf idi siması bu mümin neferin.

Cümlelerin Öğeleri:

ne kadar saf idi: yüklem

bu mümin neferin siması: özne

Kelime Grupları:

ne kadar (s) saf (i): sıfat tamlaması

ne (i) / kadar (e): edat grubu

bu mümin neferin (ty) / siması (tn): belirtili isim tamlaması

bu (s) mümin nefer (i): sıfat tamlaması

mümin (s) nefer (i): sıfat tamlaması

Cümlede kullanılan “*bu mümin neferin siması*” belirtili isim tamlamasının tamlayan ve tamlanan unsurları yer değiştirmiştir. Manzum metinlerde vezin gereği tamlayan ve tamlanan unsurların yer değiştirmesi sıkça görülen bir durumdur.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir isim cümlesidir.

26. Kimdi? Banisi mi, mimarı mı ulvi eserin?

Cümlelerin Öğeleri:

kimdi: yüklem

(ulvi eserin) banisi mi(ydı): yüklem

³ Cümle, esasen ki'li birleşik cümle yapısındadır. Ancak vezin gereği “ki” bağlacı düşürülmüştür.

ulvi eserin mimarı mı(ydı): yüklem

(o): özne

Kelime Grupları:

ulvi eserin (ty) / mimarı (tn): belirtili isim tamlaması

ulvi (s) / eser (i): sıfat tamlaması

Yukarıdaki mısra da birbirine bağlı üç ayrı cümle vardır. “*Banisi mi*”, *ulvi eserin mimarı mı*” soruları “*kimdi?*” sorusunun açıklayıcısı durumundadır.

Cümle; bağımlı sıralı, birinci cümle kurallı, diğer ikisi devrik, soru anlamlı bir isim cümlesidir.

27. Ta Malazgirt ovasından yürüyen Türkoğlu

Bu nefer miydi? Derin gözleri yaşlarla dolu,

Yüzü dünyada yiğit yüzlerinin en güzeli.

Cümlenin Öğeleri:

1. cümle:

bu nefer miydi: yüklem

Malazgirt ovasından yürüyen Türkoğlu: özne

ta: cümle dışı öge

2. cümle:

yaşlarla dolu(ydu): yüklem

derin gözleri: özne

3. cümle:

dünyada yiğit yüzlerinin en güzeli(ydi): yüklem

yüzü: özne

Kelime Grupları:

bu (s) / nefer (i): sıfat tamlaması

Malazgirt ovasından yürüyen (s) / Türkoğlu (i): sıfat tamlaması

Malazgirt ovasından (yt) / yürüyen (y): sıfat-fiil grubu

Malazgirt (ty) ovası (tn): belirtisiz isim tamlaması

yaşlarla (i) / dolu (i): vasıta grubu

derin (s) / gözler (i): sıfat tamlaması

dünyada(ki) yiğit yüzlerinin (ty) / en güzeli (tn): belirtili isim tamlaması

dünyada(ki) (s) / yiğit yüzleri (i): sıfat tamlaması

yiğit (ty) / yüzleri (tn): belirtisiz isim tamlaması

en (s) / güzel (i): sıfat tamlaması

Birbiriyle anlam ilgisi olup da ortak öğelere sahip olmayan sıralı cümleler bağımsız sıralı cümlelerdir. Yukarıdaki mısralarda da böyle bir sıralı cümle örneği görülmektedir.

Kelime grupları ve cümlelerden yıpranma ve kalıplaşma yoluyla meydana gelen kısaltma gruplarından biri de vasıta grubudur. Birinci unsuru vasıta hâli eki taşıyan kısaltma gruplarına *vasıta grubu* denir. Bu cümlede geçen “*yaşlarla dolu*” yapısı vasıta grubudur.

İsimleri sıfatlaştıran aitlik eki “+ki” zaman zaman düşürülebilmektedir. “*dünyada yiğit*

yüzleri" sıfat tamlamasında da böyle bir durum söz konusu olmuştur.

Cümle; bağımsız sıralı, kurallı, birincisi soru anlamlı, diğer ikisi olumlu isim cümleleridir.

28. Çok büyük bir işi görmekte yorulmuş belli.

Cümlenin Öğeleri:

1. cümle:

yorulmuş: yüklem

(o): özne

çok büyük bir işi görmekte: zarf tümlecisi

2. cümle:

belli(dir): yüklem

(o: yorulmuş olduğu): özne

Kelime Grupları:

çok büyük bir işi (bln) / görmek (y): isim-fiil grubu

çok büyük (s) / bir iş (i): sıfat tamlaması

çok (s) / büyük (i): sıfat tamlaması

bir (s) / iş (i): sıfat tamlaması

Cümle; bağımsız sıralı, kurallı, olumlu, birincisi fiil, ikincisi isim cümlesidir.

29. Hem büyük yurdu kuran hem koruyan kudretimiz,

Her zaman varlığımız, hem kanımız hem etimiz,

Vatanın hem yaşayan vârisi hem sahibi o(dur).

Cümlenin Öğeleri:

o(dur): yüklem

hem büyük yurdu kuran hem koruyan kudretimiz: özne

her zaman varlığımız: özne

hem kanımız hem etimiz: özne

vatanın hem yaşayan vârisi hem sahibi: özne

Kelime Grupları:

hem büyük yurdu kuran hem koruyan (s) / kudret (i): sıfat tamlaması

hem (b) / büyük yurdu kuran (i) / hem (b) / koruyan (i): bağlama grubu

büyük yurdu (bln) / kuran (y): sıfat-fiil grubu

(büyük yurdu) (bln) / koruyan (y): sıfat-fiil grubu

büyük (s) / yurt (i): sıfat tamlaması

her (s) / zaman (i): sıfat tamlaması

hem (b) / kanımız (i) / hem (b) / etimiz (i): bağlama grubu

vatanın (ty) / hem yaşayan vârisi hem sahibi (tn): belirtili isim tamlaması

hem (b) / yaşayan vârisi (i) / hem (b) / sahibi (i): bağlama grubu

yaşayan (s) / vâris (i): sıfat tamlaması

Üç yerde kullanılan "hem... hem..." karşılaştırma bağlacı, birincisinde *kudretimiz* ismini niteleyen sıfat-fiil gruplarını bağlamıştır. İkincisinde, birinci çokluk şahıs iyelik ekini almış isim

tamlamasının “kanımız” ve “etimiz” tamlanan unsurlarını bağlamak için kullanılmıştır. Üçüncüsünde ise belirtili isim tamlamasının tamlanan unsurları olan “vârisi” ve “sahibi” kelimelerini bağlamıştır.

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir isim cümlesidir.

**30. Görünür halka bu günlerde teselli gibi o,
Hem bu toprakta bugün, bizde kalan her yerde,
Hem de çoktan beri kaybettiğimiz yerlerde.**

Cümlelerin Öğeleri:

görünür: yüklem

o: özne

halka: yer tamlayıcısı

bu günlerde: zarf tümleci

teselli gibi: zarf tümleci

hem bu toprakta bugün, bizde kalan her yerde, hem de çoktan beri kaybettiğimiz yerlerde: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

bu (s) / günler (i): sıfat tamlaması

teselli (i) / gibi (e): edat grubu

hem (b) / bu toprakta bugün, bizde kalan her yerde (i), / hem de (b) / çoktan beri kaybettiğimiz yerlerde (i): bağlama grubu

bu toprakta bugün, bizde kalan (s) / her yer (i): sıfat tamlaması

bu toprakta (yt) / bugün, (z) / bizde (yt) / kalan (y): sıfat-fiil grubu

bu (s) / toprak (i): sıfat tamlaması

her (s) / yer (i): sıfat tamlaması

çoktan beri kaybettiğimiz (s) / yerler (i): sıfat tamlaması

çoktan beri (z) / kaybettik (y): sıfat-fiil grubu

çoktan (i) / beri (e): edat grubu

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

31. Karşı dağlarda tutuşmuş gibi gül bahçeleri.

Cümlelerin Öğeleri:

tutuşmuş gibi(dir): yüklem

gül bahçeleri: özne

karşı dağlarda: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

tutuşmuş (i) / gibi (e): edat grubu

gül (ty) / bahçeleri (tn): belirtisiz isim tamlaması

karşı (s) / dağlar (i): sıfat tamlaması

Cümle; basit, devrik, olumlu bir isim cümlesidir.

32. Koyu bir kırmızılık gökten ayırmakta yeri.

Cümlelerin Öğeleri:

ayırmakta: yüklem

koyu bir kırmızılık: özne

yeri: belirtili nesne

gökten: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

koyu (s) / *bir kırmızılık* (i): sıfat tamlaması

bir (s) / *kırmızılık* (i): sıfat tamlaması

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

33. Gökte top sesleri var, belli, derinden derine.**Cümlelerin Öğeleri:****1. cümle:**

var: yüklem

top sesleri: özne

gökte: yer tamlayıcısı

derinden derine: zarf tümleci

2. cümle:

belli(dir): yüklem

(o: *top sesleri olduğu*): özne

Kelime Grupları:

top (ty) / *sesleri* (tn): belirtisiz isim tamlaması

derinden (i) / *derine* (i): kısaltma grubu

Cümlede zarf görevinde kullanılan “*derinden derine*” kısaltma grubudur.⁴ Bu tür gruplar çeşitli kelime grupları ve cümlelerin yıpranarak kısaltılmasıyla oluşan klişeleşmiş yapılardır. Çekim eki almış iki isim unsurunun yan yana gelmesiyle oluşan bu kısaltma grupları *kısaltmış (klişeleşmiş) yapı* olarak adlandırılır. Bu yapılarda genellikle bir tekrar söz konusudur (Özkan vd., 2016: 122).

Cümle; bağımsız sıralı, devrik, olumlu isim cümlesidir.

34. Belki yüzlerce şehir sesleniyor birbirine.**Cümlelerin Öğeleri:**

sesleniyor: yüklem

yüzlerce şehir: özne

birbirine: yer tamlayıcısı

belki: zarf

Kelime Grupları:

yüzlerce (s) / *şehir* (i): sıfat tamlaması

bir(i) (i) / *birine* (i): kısaltmış/klişeleşmiş yapı

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

⁴ Detaylı bilgi için 7. cümleye bakınız.

35. Çok yakından mı bu sesler, çok uzaklardan mı?**Üsküdar'dan mı? Hisar'dan mı? Kavaklar'dan mı?****Cümlelerin Öğeleri:***çok yakından mı(dır):* yüklem*çok uzaklardan mı(dır):* yüklem*Üsküdar'dan mı(dır):* yüklem*Hisar'dan mı(dır):* yüklem*Kavaklar'dan mı(dır):* yüklem*bu sesler:* özne (ortak)**Kelime Grupları:***çok (s) / yakın (i):* sıfat tamlaması*çok (s) / uzaklar (i):* sıfat tamlaması*bu (s) / sesler (i):* sıfat tamlaması

Yukarıdaki beyitte 5 ayrı cümle vardır. Cümleler birbirlerinden soru işaretiyle ayrılmıştır. Soru işareti yerine virgül ile ayrılırdı özneleri ortak bir bağımlı sıralı cümleden söz edilebilirdi. Ancak beyit bu hâliyle 5 basit cümleden oluşmaktadır. Bu cümleler yapısına göre basittir. Yüklemelerinin yerine göre ilk cümle devrik, diğer 4 cümle kurallıdır. Anlamalarına göre soru cümleleridir. Yüklemelerinin türüne göre ise isim cümleleridir.

36. Bursa'dan, Konya'dan, İzmir'den, uzaktan uzağa,**Çarpıyor birbiri ardınca o dağdan bu dağa.****Cümlelerin Öğeleri:***çarpıyor:* yüklem*(o: bu sesler):* özne*Bursa'dan:* yer tamlayıcısı*Konya'dan:* yer tamlayıcısı*İzmir'den:* yer tamlayıcısı*uzaktan uzağa:* zarf tümleci*birbiri ardınca:* zarf tümleci*o dağdan bu dağa:* zarf tümleci**Kelime Grupları:***bir(i)biri (i) / ardınca (e):* edat grubu*bir(i) (i) / biri (i):* kısaltılmış/klişeleşmiş yapı*uzaktan (i) / uzağa (i):* kısaltılmış yapı*o dağdan (i) / bu dağa (i):* kısaltılmış yapı*o (s) / dağ (i):* sıfat tamlaması*bu (s) / dağ (i):* sıfat tamlaması

"Uzaktan uzağa" ve "o dağdan bu dağa" kelime grupları birinci unsurları ayrılma hâli eki, ikinci unsurları ise yönelme hâli ekiyle oluşturulmuş kısaltılmış yapılardır. "O dağdan bu dağa"

kısalmiş yapısının birinci ve ikinci unsuru birer sıfat tamlamasından oluşmaktadır.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

37. Şimdi her merhaleden, ta Beyazıd'dan, Van'dan,

Aynı top sesleri bir bir geliyor her yandan.

Cümlelerin Öğeleri:

geliyor: yüklem

aynı top sesleri: özne

şimdi: zarf tümleci

her merhaleden: yer tamlayıcısı

Beyazıd'dan: yer tamlayıcısı

Van'dan: yer tamlayıcısı

her yandan: yer tamlayıcısı

bir bir: zarf tümleci

ta: cümle dışı öge

Kelime Grupları:

aynı (s) / top sesleri (i): sıfat tamlaması

top (ty) / sesleri (tn): belirtisiz isim tamlaması

her (s) / merhale (i): sıfat tamlaması

her (s) / yan (i): sıfat tamlaması

bir (i) / bir (i): tekrar grubu

Bazı cümlelerde birden fazla yer tamlayıcısı bulunabilir. Bu yer tamlayıcılardan biri, diğerinin açıklayıcısı durumunda bulunabilir. Yukarıdaki cümlede geçen *her merhaleden* yer tamlayıcısının ardından gelen *Beyazıt'tan* ve *Van'dan* yer tamlayıcıları önlerindeki yer tamlayıcısının açıklayıcısı durumunda kullanılmıştır.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

38. Ne kadar duygulu, engin ve mübarek bu seher.

Cümlelerin Öğeleri:

ne kadar duygulu, engin ve mübarek(tir): yüklem

bu seher: özne

Kelime Grupları:

ne kadar (s) / duygulu, engin ve mübarek (i): sıfat tamlaması

duygulu, (i) / engin (i) / ve (b) / mübarek (i): bağlama grubu

ne (i) / kadar (e): edat grubu

bu (s) / seher (i): sıfat tamlaması

Edat grupları, isimlerin önünde onları niteleyen bir "sıfat" olarak kullanılabilirler. Bu cümlede "ne kadar" edat grubu sıfat göreviyle kullanılmıştır.

Cümle; basit, devrik, olumlu bir isim cümlesidir.

39. Kadın erkek ve çocuk, gönlü dolanlar, yer yer,

Dinliyor hepsi büyük hatıralar rüzgârını,

Çaldıran topları ardınca Mohaç toplarını.

Cümlelerin Öğeleri:

dinliyor: yüklem

kadın erkek ve çocuk: özne

gönlü dolanlar: özne (Bu özne, birinci öznenin açıklayıcısı)

hepsi: özne (Bu özne, birinci öznenin açıklayıcısı)

büyük hatıralar rüzgârını: belirtili nesne

Çaldıran topları ardınca: zarf tümleci

Mohaç toplarını: belirtili nesne

yer yer: zarf

Kelime Grupları:

kadın (i) / erkek (i) / ve (b) çocuk (i): bağlama grubu

gönlü (ö) / dolan (y): sıfat-fiil grubu

büyük (s) / hatıralar rüzgârı (i): sıfat tamlaması

hatıralar (ty) / rüzgârı (tn): belirtisiz isim tamlaması

Çaldıran topları (i) / ardınca (e): edat grubu

Çaldıran (ty) / topları (tn): belirtisiz isim tamlaması

Mohaç (ty) / topları (tn): belirtisiz isim tamlaması

yer (i) / yer (i): tekrar grubu

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

40. Gökte top sesleri, bir bir, nereden geliyor?**Cümlelerin Öğeleri:**

geliyor: yüklem

gökte top sesleri: özne

nereden: yer tamlayıcısı

bir bir: zarf tümleci

Kelime Grupları:

gökte(ki) (s) / top sesleri (i): sıfat tamlaması

top (ty) / sesleri (tn): belirtisiz isim tamlaması

bir (i) / bir (i): tekrar grubu

Cümle; basit, kurallı, soru anlamlı bir fiil cümlesidir.

41. Mutlaka her biri bir başka zaferden geliyor.

Kosva'dan, Niğbolu'dan, Varna'dan, İstanbul'dan...

Cümlelerin Öğeleri:

geliyor: yüklem

her biri: özne

bir başka zaferden: yer tamlayıcısı

Kosva'dan: yer tamlayıcısı (açıklayıcı)

Niğbolu'dan: yer tamlayıcısı (açıklayıcı)

Varna'dan: yer tamlayıcısı (açıklayıcı)

İstanbul'dan: yer tamlayıcısı (açıklayıcı)

mutlakâ: zarf tümleci

Kelime Grupları:

her (s) / biri (i): sıfat tamlaması

bir (s) / başka zafer (i): sıfat tamlaması

başka (s) / zafer (i): sıfat tamlaması

Bir cümlede birden fazla aynı veya ayrı cinsten yer tamlayıcısı bulunabileceği gibi bazı yer tamlayıcıları da kendinden önceki yer tamlayıcılarının açıklayıcısı olabilirler. Bu cümledeki “*Kosova'dan*”, “*Niğbolu'dan*”, “*Varna'dan*”, “*İstanbul'dan*” yer tamlayıcıları kendinden önceki “*bir başka zaferden*” yer tamlayıcısının açıklayıcıları durumundadır.

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir fiil cümlesidir.

42. Anıyor her biri bir vakayı heybetle bu an.

Cümlenin Öğeleri:

anıyor: yüklem

her biri: özne

bir vakayı: belirtili nesne

heybetle: zarf tümleci

bu an: zarf tümleci

Kelime Grupları:

her (s) / biri (i): sıfat tamlaması

bir (s) / vaka (i): sıfat tamlaması

bu (s) / an (i): sıfat tamlaması

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

43. Belgrad'dan mı? Budin, Eğri ve Uyvar'dan mı?

Son hudutlarda yücelmiş sıra dağlardan mı?

Konuşma ve anlatım esnasında genellikle yüklemi, bazen de başka ögesi kullanılmayan cümlelere *kesik cümle* ya da *eksilteli cümle* denir. Bu cümlelerde yüklem kullanılmasa da bir yargı anlamı vardır. Yargı ifadesi söz veya metin bütünlüğü içinde, dinleyenin ya da okuyanın algılamasına bırakılır. Kesik cümlenin anlamı genellikle bir önceki cümlenin yüklemine bağlı olarak anlaşılır. Kesik cümleler vezin gereği manzum metinlerde de kullanılır. Yukarıdaki cümle de yüklemi olmadığı için bir kesik cümledir. Yüklemi, *geliyor* fiili olmasına rağmen burada zikredilmeyerek kesik bir cümle oluşturulmuştur. “*Nereden (geliyor)*” sorusunun cevabı olan “*Belgrad'dan*”, “*Budin, Eğri ve Uyvar'dan*” ve “*son hudutlarda yücelmiş sıra dağlardan*” kelime ve kelime grupları cümlede yer tamlayıcısı olarak görev yapmaktadır.

Kelime Grupları:

Budin, (i) / Eğri (i) / ve (b) / Uyvar (i): bağlama grubu

son hudutlarda yücelmiş (s) / sıra dağlar (i): sıfat tamlaması

son hudutlarda (yt) / yücelmiş (y): sıfat-fiil grubu

son (s) / hudutlar (i): sıfat tamlaması

sıra (s) / dağlar (i): sıfat tamlaması

44. Deniz ufkunda bu top sesleri nereden geliyor?

Cümlenin Öğeleri:

geliyor: yüklem

deniz ufkunda bu top sesleri: özne

nereden: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

deniz ufkunda(ki) (s) / bu top sesleri (i): sıfat tamlaması

deniz (ty) / ufku (tn): belirtisiz isim tamlaması

bu (s) / top sesleri (i): sıfat tamlaması

top (ty) / sesleri (tn): belirtisiz isim tamlaması

Cümle; basit, kurallı, soru anlamlı bir fiil cümlesidir.

45. Barbaros, belki, donanmayla seferden geliyor.

Cümlenin Öğeleri:

geliyor: yüklem

Barbaros: özne

seferden: yer tamlayıcısı

donanmayla: zarf tümleci

belki: zarf

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir fiil cümlesidir.

46. Adalardan mı? Tunus'dan mı, Cezayir'den mi?

Cümlenin yüklemi önceki mısırda geçen "geliyor" kelimesidir. Lakin cümlede söylenmediği için bu cümle kesik cümle olarak nitelendirilmektedir. Öznesi ise yine bir önceki mısırda zikredilen "Barbaros" kelimesidir. Adalardan mı? Tunus'dan mı, Cezayir'den mi? kelimeleri ise kesik cümlenin ayrı ayrı yer tamlayıcıları olmuşlardır. (Kesik Cümlelerle ilgili olarak bk. 42. cümle)

47. Hür ufuklarda donanmış iki yüz pare gemi

Yeni doğmuş aya baktıkları yerden geliyor.

Cümlenin Öğeleri:

geliyor: yüklem

hür ufuklarda donanmış iki yüz pare gemi: özne

yeni doğmuş aya baktıkları yerden: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

hür ufuklarda donanmış (s) / iki yüz pare gemi (i): sıfat tamlaması

hür ufuklarda (yt) / donanmış (y): sıfat-fiil grubu

hür (s) / ufuklar (i): sıfat tamlaması

iki yüz pare (s) / gemi (i): sıfat tamlaması

iki yüz (s) / pare (i): sıfat tamlaması

iki (s) / yüz (i): sıfat tamlaması

yeni doğmuş aya baktıkları (s) / yer (i): sıfat tamlaması

yeni doğmuş aya (yt) / baktık (y): sıfat-fiil grubu

yeni doğmuş (s) / ay (i): sıfat tamlaması

yeni (z) / doğmuş (y): sıfat-fiil grubu

Türkçede sayılar, tek kelimeyle, sıfat tamlamasıyla ve sayı grubuyla olmak üzere 3 şekilde karşılanır. Kelime grubu hâlindeki sayılar, sıfat tamlaması ya da sayı grubu kuruluşundadır. Ana sayılar (iki yüz, yedi bin, altı milyon vs.) genellikle sıfat tamlaması, ara sayılar (on dört, seksen üç, yüz on dokuz vs.) sayı grubudur. Sayı gruplarında milyona kadar iki unsur bulunur. Milyonlu sayılar üç, milyarlı sayılar dört unsurludur (Karahan 2012: 72). Yukarıdaki cümlede geçen “iki yüz” kelime grubu da ana sayı olduğundan dolayı sıfat tamlamasıdır.

Cümle; basit, kurallı, olumlu bir fiil cümlesidir.

48. O mübarek gemiler hangi seherden geliyor?

Cümlenin Öğeleri:

geliyor: yüklem

o mübarek gemiler: özne

hangi seherden: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

o (s) / mübarek gemiler (i): sıfat tamlaması

mübarek (s) / gemiler (i): sıfat tamlaması

hangi (s) / seher (i): sıfat tamlaması

Cümle; basit, kurallı, soru anlamlı bir fiil cümlesidir.

49. Ulu mabedde karıştım vatanın birliğine.

Cümlenin Öğeleri:

karıştım: yüklem

(ben): özne

ulu mabedde: yer tamlayıcısı

vatanın birliğine: yer tamlayıcısı

Kelime Grupları:

ulu (s) / mabed (i): sıfat tamlaması

vatanın (ty) / birliği (tn): belirtili isim tamlaması

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

50. Çok şükür Tanrı'ya, gördüm, bu saatlerde yine

Yaşayanlarla beraber bulunan ervahı.

Cümlenin Öğeleri:

gördüm: yüklem

(ben): özne

bu saatlerde: zarf tümleci

yine: zarf tümleci

yaşayanlarla beraber bulunan ervahı: belirtili nesne

çok şükür Tanrı'ya: cümle dışı öge

Kelime Grupları:

bu (s) / saatler (i): sıfat tamlaması

yaşayanlarla beraber bulunan (s) / ervah (i): sıfat tamlaması

yaşayanlarla beraber (z) / bulunan (y): sıfat-fiil grubu

yaşayanlarla (i) / beraber (e): edat grubu

çok şükür (olsun) (y) / Tanrı'ya (yt): cümle

çok (s) / şükür (i): sıfat tamlaması

Cümle; basit, devrik, olumlu bir fiil cümlesidir.

51. Doludur gönlüm ışıklarla bu bayram sabahı.

Cümlelerin Öğeleri:

doludur: yüklem

gönlüm: özne

ışıklarla: zarf tümleci

bu bayram sabahı: zarf tümleci

Kelime Grupları:

bu (s) / bayram sabahı (i): sıfat tamlaması

bayram (ty) / sabahı (tn): belirtisiz isim tamlaması

Cümle; basit, devrik, olumlu bir isim cümlesidir.

3. SONUÇ

Şiirde bulunan 51 cümlede 67 özne bulunmaktadır. 22. cümlede birinci cümlelerin açıklayıcısı olan bir, 39. cümlede ise iki özne daha vardır. 29. cümlede birbirinden farklı dört özne vardır. Bu 67 öznenin 40'ı kelime grubundan oluşurken, 17'si cümlede açıkça gösterilmemiştir. 51 cümlede, 20'si kelime grubundan oluşan 65 yüklem bulunmaktadır. 43. ve 46. cümleler yüklemi olmadığı için kesik cümledir. 26. cümle, birbirine bağlı ve ikisi diğerinin açıklayıcısı olan üç yüklemden ve kendi içinde üç cümleden oluşmaktadır. 35. cümle ise bünyesinde beş yüklem bulundurduğundan beş cümleden meydana gelmiştir. 36 fiil cümlesinin 4'ü birleşik fiildir. 29 isim cümlesinin 15'i kelime grubundan oluşmaktadır. Şiirde bulunan 42 yer tamlayıcısının 18'i kelime grubundan meydana gelmiştir. Şiirdeki 46 zarf tümlecinin 32'si kelime grubudur. 13 belirtili nesnenin 9'u, 3 belirtisiz nesnenin tamamı kelime grubundan oluşmaktadır. 5 cümle dışı ögenin 3'ü kelime grubudur.

Şiirdeki kelime gruplarının sayısı 262'dir. Bu 262 kelime grubunun 141'i sıfat tamlaması, 15'i edat grubu, 24'ü belirtisiz isim tamlaması, 17'si belirtili isim tamlaması, 19'u sıfat-fiil grubu, 11'i bağlama grubu (5 ve bağlacı, 5 hem... hem... karşılaştırma bağlacı, 1 ile bağlacı), 9'u kısaltma grubu (3 isnat grubu, 1 vasıta grubu), 10'u birleşik fiil (6 yardımcı fiil, 3 asıl fiil, 1 fiil+zarf-fiil+yardımcı fiil yapısıyla), 6'sı zarf-fiil grubu, 7'si tekrar grubu (6 aynen tekrar, 1 eş ve yakın anlamlı), 1'i isim-fiil grubudur. 13. cümlelerin içinde yargı bildiren bir iç cümle vardır. 50. cümledeki cümle dışı öge de cümle yapısındadır.

Yapı bakımından 41 basit cümle, 2 iç içe birleşik cümle, 1 ki'li birleşik cümle, 3 bağımlı sıralı, 6 bağımsız sıralı cümle kullanılmıştır. Yüklem türüne göre 30 fiil, 19 isim cümlesi vardır. 2 cümlelerin yüklemi olmadığından kesik cümledir. Yüklem türüne göre 32 devrik, 23 kurallı cümle vardır. Anlamına göre 45 olumlu cümle, 6 soru cümlesi vardır. Şiirde olumsuz cümle kullanılmamıştır.

SUMMARY

It is very difficult to create a correct expression when the words in the language used individually. Expression can be decent if words that meet the feelings, thoughts and wishes are used in a certain order and integrity. The words used together form the word groups by communicating with each other without reporting a judgement. Word groups also provide the formation of sentences informing the judiciary. The grammar section that examines the functions of words in a language, their relations with each other, their order and sentence structures is called syntax.

In this study, the syntax of "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" will be focused which is written with the vast epic spirit of XX.century Turkish literature. The poem written by Yahya Kemal Bayatlı consists of 6 chapters and 86 verses. The sentences of this important poem of Turkish literature will be examined in terms of elements of sentence, word groups and sentence types.

There are 67 subjects in 51 sentences in the poem. In the 22th sentence, there are one more subjects as the descriptor of the first sentence. In the 39th sentence, there are two more subjects as the descriptor of the first sentence too. 29th sentence, there are four subject different from each other. There are 67 subjects, 40 of which are consist of vocabulary groups, and 17 of which are hidden subjects. The subject of the first sentence is a verb with subject since it is in the verb. There are 65 verbs in 51 sentences 20 of which are word groups. The 43st and 46th sentences are clipped sentences since they do not have a verb. 4 of a total 36 verb sentence are combined verbs. 15 of the 29 noun phrase consist of word groups. 18 of the 42 placeholders in the poem consist of word groups. 32 of the 46 adverbs in the poem are word groups. 9 of the 13 definite objects and all of 3 indefinite objects are consist of word groups. 3 out of 5 external sentence elements are word groups.

The number of word groups in the poem is 262. Of these 262 word groups, 141 are adjective clauses, 15 are preposition groups, 24 are indefinite noun phrases, 17 are definite noun phrases, 19 are adjective-verb groups, 11 are conjunctions groups (5 and, 5 both-and, and 1 with), 9 are abbreviation groups (1 means groups, 3 attribution groups), 10 are combined verbs (6 auxiliary verbs, 3 principal verbs, 1 verb + verbal adverb + auxiliary verb structure), 6 are verbal adverb groups, 7 are repetition groups (6 repetitive, 1 equivalent and close meaning), 1 are verbal noun groups. There are two other attitude sentences in the 13th and 50th sentences.

41 simple sentence, 2 fused sentence, 1 coordinate clause, 3 coordinate sentence, 6 juxtaposed sentence was used according to the type of sentence structure. There are 30 verbs and 19 nouns according to the type of predicate. Since 2 of the sentences have not got a verb, they are clipped sentences. There are 32 inverted and 23 regular sentences according to the location of the verb. there are 45 positive and 6 questions sentences according to the meaning. No negative sentence was used in poetry.

KISALTMALAR:

- (b) : bağlaç
(bln) : belirtili nesne
(bsn) : belirtisiz nesne
(e) : edat
(f) : fiil
(i) : isim
(ö) : özne
(s) : sıfat
(tn) : tamlanan
(ty) : tamlayan
(vb.) : ve benzeri
(vd.) : ve diğerleri
(vs.) : ve saire
(yf) : yardımcı fiil
(yt) : yer tamlayıcısı
(y) : yüklem
(z) : zarf

KAYNAKÇA

- AKSAN, Doğan (1996), *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Ankara: Engin Yayınevi.
- AKSAN, Doğan (2000), *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yayınları.
- AKTAN, Bilal (2016), *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi*, 2. Baskı, Konya: Eğitim Kitabevi.
- ATABAY Neşe, ÖZEL Sevgi, ÇAM Ayfer (2003), *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- BANARLI, Nihad Sami (1964), "Süleymâniye'de Bayram Sabahı", *Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, S 2: 13-46.
- BANGUOĞLU, Tahsin (1990), *Türkçenin Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.
- BEYATLI, Yahya Kemal (2012), *Kendi Gök Kubbe*, 35. Baskı, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- BİLGEGİL, M. Kaya (1984), *Türkçe Dilbilgisi*, 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÇIKLA, Selçuk (2008), "Her Yönüyle Yahya Kemal'in Şiiri" *Prof. Dr. Mustafa Özbalcı Armağanı*, s: 125-135
- DELİCE, H. İbrahim (2003), *Türkçe Sözdizimi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ERDOĞAN, Metin (2006), *Kelime Grupları ve Cümle Bilgisi*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.
- ERGİN, Muharrem (1998), *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Basım Yayım.
- HACİEMİNOĞLU, Necmettin (1974), *Türk Dilinde Edatlar*, İstanbul: MEB Yayınları.
- HATİBOĞLU, Vecihe (1982), *Türkçenin Sözdizimi*, 2. Baskı, Ankara: AÜDTCF Yayınları.
- HENGİRMEN, Mehmet (1997), *Türk Dilbilgisi*, Ankara: Engin Yayınları.
- KARAAĞAÇ, Günay (2017), *Türkçenin Söz Dizimi*, 6. Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları.
- KARAHAN, Leyla (1999), *Türkçede Söz Dizimi*, 6. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARAHAN, Leyla (2012), *Türkçede Söz Dizimi*, 17. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARAHAN, Leyla (1995), "Türkçede Birleşik Cümle Problemi" *Türk Gramerinin Sorunları Toplantısı*, (22-23 Ekim 1993), TDK Yayınları: 36-42.
- KARAÖRS, Metin (1993), *Türkçenin Söz Dizimi ve Cümle Tahlilleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- KOÇ, Nurettin (2001), "Kelime Grubu Üzerine", *Türk Dili*, S 598, Ekim: 491-497.
- KORKMAZ, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: TDK Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (1994), "Sıfatların İsim Tamlamaları İle Kullanılışı Üzerine", *Türk Dili*, S 505, Ocak: 15-18.
- ÖZKAN, Abdurrahman vd. (2016), *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, (2. Baskı), Konya: Palet Yayınları.
- ÖZKAN, Abdurrahman (2001a), "İsim Tamlamalarında Kullanılacak Sıfatların Yeri", *Dil Dergisi*, S 103, Mayıs: 5-9.
- ÖZKAN, Abdurrahman (2001b), "İsnat Grubunun Yapısı ve Görevleri", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, S 5-6: 1-18.
- ÖZKAN, Abdurrahman (2004a), "Türkiye Türkçesinde Kısaltma Grupları", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, S 11: 127-144.
- ÖZKAN, Mustafa, SEVİNÇLİ, Veysi (2017), *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 8. Baskı, İstanbul: Akademik Kitaplar.
- ÖZMEN, Mehmet (2013), *Türkçenin Sözdizimi*, Adana: Karahan Kitabevi.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1977), *Eski Türkiye Türkçesi*, İstanbul
- USTA, H. İbrahim (2000), "Türkiye Türkçesinde Kelime Grupları İle İlgili Bir Sınıflandırma", *Türk Dili*, S 579, Mart: 209-216.
- ZÜLFİKAR, Hamza vd. (2010), *Türk Dili ve Kompozisyon*, (4. Baskı), Bursa: Ekin Yayınları.
- ZÜLFİKAR, Hamza (2017), "Nispet i'li Sıfatları Türkçe Olarak Karşılama", *Türk Dili*, S 786, Haziran: 24-28.

YENGİCE (KERKÜK) YER ADLARI

YENGİCE (KIRKUK) TOPONYMS

Salih KÖSE*
Savaş KARAGÖZLÜ**

Öz

Bir bölgenin tarihi, kültürü, coğrafyası, etnik yapısı ve adlandırmayı yapan milletin dili ile ilgili çok önemli bilgilerin bir nevi taşıyıcısı durumunda olan yer adları; dil bilimi, tarih, coğrafya, etnoloji, antropoloji vb. disiplinler için önemli bir kaynak durumundadır. Bu bakımdan bir bölgedeki yer adlarının tespit edilip kayıt altına alınması ve çeşitli açılardan incelenmesi hayati bir önem arz etmektedir. Özellikle Türk varlığının eskiden beri süregeldiği ancak yer adlarının da hızla değiştirildiği Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Doğu gibi coğrafyalarda bu durum daha da önem kazanmaktadır. Bu amaçlarla Irak'ın kuzeyinde Tuzhurmatu'ya bağlı Yengice kasabası inceleme alanı olarak seçilmiş, bu kasabadan derlenen yer adları ad bilimsel açıdan incelenmiştir. Giriş bölümünde inceleme alanı olan Yengice kasabasının konumu, tarihi ve coğrafyası ile ilgili bilgiler verilmiş; inceleme bölümünde ise Yengice kasabasından derlenen yer adları türlerine ve yapılarına göre sınıflandırılmış, bu yer adlarının katmanları ve adlandırmada etkili olan unsurlar tespit edilmiştir. İncelemenin sonucunda Kerkük'e bağlı bir Türkmen yerleşimi olan Yengice kasabasının yer adlarının; türleri, yapıları ve adlandırmada etkili olan unsurlar bakımlarından Anadolu'daki herhangi bir yerleşim yerinin yer adlarından farklı olmadığı, Türk ad verme kültürünün dışına çıkılmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Irak, Kerkük, Tuzhurmatu, Yengice, yer adı, Türkmen, onomastik.

Abstract

The place names, which is a kind of carrier of crucial information on history, culture, geography, ethnicity of a region and the language of the nation which gives the names, are important resources for disciplines such as linguistic, history, geography, anthropology, etc. In this regard detecting and registering place names in a region and examining them from various aspects is vitally important. Especially in the regions where Turkish presence has been going on but the place names were also changed rapidly, like Balkans, Caucasus and Northern Iraq, it becomes more important. For these purposes, the town of Yengice in Tuzhurmatu in Northern Iraq was chosen as the study area and the place names which compiled from this town was examined in terms of onomasiology. In the

* Dr., Öğretmen, MEB, osmankose2004@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1377-2387.

** Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, svskaragozlu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5986-8758.

Gönderim Tarihi: 12.03.2019
Kabul Tarihi: 16.08.2019

introduction part the information about the location, history and geography of the town of Yengice was given. In the review part, the place names compiled from the town of Yengice are classified according to their types and structures; the layers of these place names and elements effective in naming have been identified. As a result of the review it has been concluded that the place names of the Yengice town, a Turkmen settlement of Kirkuk, are not different from those of any settlement in Anatolia in terms of their types, structures and elements that are effective in naming do not go beyond Turkish naming culture.

•

Keywords

Iraq, Kirkuk, Tuzkhurmato, Yengice, toponym, Turkmen, onomastics.



I. Giriş

Adlandırma; çeşitli kültürel, toplumsal, idari, coğrafi ya da pratik işlevlerinin de ötesinde insani bir gereksinimdir. Bu bakımdan adlandırmanın insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Hangi milletten olursa olsun insanlar tarihin her döneminde yaşadıkları coğrafyanın aslında her bir noktasını adlandırmıştır. Bu adlandırmada amaç temelde o yerin kime ait olduğunu ifade etmek; o yerin bir sahibinin olduğu, boş olmadığı mesajını vermektir. Bu bakımdan yer adları (özellikle silik yer adları¹), söz konusu toprak parçasına ait bir nevi tapu tescil belgesi olma özelliğini taşımaktadır. Bu özelliğinden dolayı da sadece dil bilimcilerin, tarihçilerin ya da coğrafyacıların değil siyasetçilerin de ilgisini çekmiştir.

Önceleri siyasetin ve siyasetçinin müdahalesinden uzak bir şekilde, kendi doğal mecrası içerisinde doğan, şekillenen, değişen ve kaybolan yer adları; adların önemini kavramış siyasetçilerin elinde bu doğal mecradan çıkmış, istenildiğinde doğal olmayan yollarla değiştirilebilir hâle gelmiştir: Dedeğaç > Aleksandropolis, Akmescid > Simferepol, Bişkek > Frunze... (Şahin 2013b: 987) değişikliklerinde dilin iç dinamikleriyle açıklanabilecek bir durumun olmadığı, değişikliklerin siyasi gerekçelerle yapıldığı açıktır.

Yer adları, bölgeyi tanımlama, tarif etme, adres bulmayı sağlama ve toplumda kargaşayı önleme gibi işlevlere sahip olmanın yanı sıra adlandırmayı yapan milletin ve adın verildiği yörenin tarihi ile ilgili çok önemli bilgileri de saklamaktadır. Bir bölgenin yer adı varlığına bakarak bölgede hangi devletlerin kurulduğu, hangi kültür ve medeniyetlerin hüküm sürdüğü, hangi dillerin etkileşim halinde olduğu, bunların birbirlerini etkileme düzeyleri ve bu adların kimler tarafından verildiği konularıyla ilgili önemli bilgilere ulaşmak mümkündür.

Yer adları aracılığıyla elde edilen etnik, demografik, tarihî ve kültürel bilgiler; etnik ve dinî farklılıkların körüklendiği, hatta bunların çatışmalara dönüştürüldüğü, savaşların, sürgünlerin, zorunlu göçlerin hüküm sürdüğü coğrafyalarda hayati bir önem arz etmektedir. Çünkü bu tür bölgelerde etnik ve demografik yapı, sistemli bir şekilde değiştirilmeye çalışılmaktadır.

Bir bölgedeki etnik ve demografik yapıyı sistemli şekilde değiştirmek isteyen güçlerin yerel halka baskı uyguladıkları, şiddet ve terörü körükledikleri, halkı zorunlu göçe tabi tuttıkları bilinmektedir. Bu hareketlerden biri de yer adlarına müdahale şeklinde kendini göstermektedir. Bir bölgenin etnik ve demografik yapısını değiştirmek ya da o bölgedeki hâkim etnik unsurun izlerini silmek isteyen güçlerin, kanun zoruyla ya da baskıyla o bölgedeki yer adlarını değişime zorladığı görülmektedir². Türkiye'nin de içerisinde bulunduğu bölgenin yakın tarihine bakıldığında bu uygulamaların pek çok örneği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemlerinde, milliyetçilik ideolojisinin etkisiyle bağımsızlığını kazanmış olan bazı Balkan ülkelerinde, Kafkaslarda ve Rusların yayılcı politikalarının etkisiyle Orta Asya'da birçok Türkçe yer adının değiştirildiği bilinmektedir (Şahin 2013b: 987).

¹ Silik yer adı (mikrotoponimi), yazılı kaynaklara ya da haritalara geçmemiş, her biri kısa bir adres niteliğinde olan, bir kısmı yeni, ancak birçoğu yüzlerce hatta binlerce yıllık geçmişe sahip olabilen, insanlar arasında ağızdan ağıza kuşaktan kuşağa aktararak yaşayagelen, sadece o yörede yaşayan insanların bildiği ve kullandığı yer adlarıdır. Silik yer adlarının bilinirlik düzeyleri bilindik yer adlarına göre daha düşüktür.

² Yeradlarının doğal ve doğal olmayan yollarla değişim dönüşüm süreçleri için bkz. Şahin İbrahim (2013), "Türkçe Yeradlarının Değişim Dönüşüm Süreci ve Bu Çerçeve de Türkiye'deki Güncel Tartışmalara Bir Bakış", *Yeni Türkiye*, 55: 984-990.

Yer adlarının değiştirilmeye çalışıldığı bölgelerden biri de yoğun bir Türk nüfusunun görüldüğü Orta Doğu coğrafyasıdır. 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti dağıldıktan sonra özellikle 1970'li yıllarda Baas rejiminin bazı idari uygulamalarıyla Türkmen grupları arasındaki bağlantı koparılmaya çalışılmış; Saddam Hüseyin döneminde ise Musul, Kerkük, Erbil, Süleymaniye ve Telafer gibi pek çok Türkmen ilindeki Türkçe yer adları, Arap milliyetçiliğinin etkisiyle değiştirilmiş, Araplaştırılmıştır.

Yer adlarının hızla değiştiriliyor olması, Türk nüfusunun göçe mecbur edilmesi ve buna bağlı olarak yer adlarının unutuluyor olması gibi sebeplerden dolayı bu tür coğrafyalardaki Türkçe yer adlarının tespit edilmesi, kayıt altına alınması ve bilimsel bir bakış açısıyla incelenmesi önemli hâle gelmektedir. Bu amaçlarla Irak'ın kuzeyinde Tuzhurmatu'ya bağlı *Yengice* kasabası inceleme alanı olarak seçilmiş, bu kasabadan derlenen yer adları ad bilimsel açıdan incelenmiştir. Giriş bölümünde inceleme alanı olan *Yengice* kasabasının konumu, tarihi ve coğrafyası ile ilgili bilgiler verilmiş; inceleme bölümünde ise *Yengice* kasabasından derlenen yer adları türlerine ve yapılarına göre sınıflandırılmış, bu yer adlarının katmanları ve adlandırmada etkili olan unsurlar tespit edilmiştir.

İncelenen malzeme; çoğunlukla kaynak kişilerden elde edilmiştir. Ancak bütünlüğü sağlamak amacıyla sadece kaynak kişilerle sınırlı kalınmamış, *111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri ile Irak'ta Türkçe Yer Adları Kılavuzu* (Kevseroğlu 2012) ve *Yengicedir Köyümüz* (Kuşçuoğlu 2003) adlı kitaplardan da yararlanılmıştır. Sözcüklerin anlamları verilirken *Türkçe Sözlük* (TDK 2011), *Irak Türkmen Türkçesi Sözlüğü* (Hürmüzlü 2013) ve *Kerkük Türkçesi Sözlüğü*'nden (Hürmüzlü 2003) yararlanılmıştır.

I. 1. *Yengice*'nin Konumu, Tarihi ve Coğrafyası

Bir Türkmen yerleşimi olan *Yengice* kasabası, Irak'ın kuzeyinde Selahaddin iline bağlı Tuzhurmatu ilçesinin 5 km güneybatısında bulunmaktadır. Kuzeyinde Tuzhurmatu-Tikrit³ yolu, doğusunda Tuzhurmatu'nun sulama kanalı olan Meşru⁴, güneyinde Aksu Nehri, batısında 'Abdud ve Birehmed [Pirehmed] köyleri yer almaktadır. *Yengice* kasabası, üç ana bölgeden oluşmuştur. Bunlar *Bablan*, *Basas* ve *Yengice*'dir.

Tarihî kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla *Yengice*'nin kuruluşu 16. yüzyıla kadar uzanmaktadır. *Yengice* adının geçtiği en eski kaynak, Kânûnî Sultan Süleyman devrinde hazırlanmış olan 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri'dir. Defterde köy, *Yengice* adıyla ve reayasız bir köy olarak kaydedilmiştir (DAGM 2003: 28).

Yengice, Nazmizâde Murtaza Efendi'nin, 1718 yılına kadar Osmanlı dönemi Bağdat valilerini ve tarihini konu alan *Gülşen-i Hulefâ* adlı eserinde de zikredilmektedir (1731: 91b, 93a). 1623 yılında sultan IV. Murat zamanında Bağdat valisi Bekir Subaşı'nın gerçekleştirdiği Bağdat isyanına son vermek için, Musul valisi Hafız Ahmet Paşa askerî bir kuvvet ile birlikte Musul'dan Bağdat'a yol aldığı sırada ordunun konakladığı yer *Yengice*'dir (Nazmizâde 1731: 91b).

19. yüzyılın ilk yarısında değişik amaçlarla bölgeye seyahatler düzenleyen Rich, seyahatnamesinde *Yenice* kasabasından bahsetmektedir. Rich, kasabanın adını *Yenice* (Yenijeh) şeklinde vermekte, Bağdat-Dakuk posta yolu üzerinde bulunduğunu belirtmektedir (1836: 26).

2011'den bu yana sistematik terör saldırılarının hedefi olan Tuzhurmatu bölgesinde bulunan *Yengice*'nin günümüzdeki durumu pek de iç açıcı değildir. IŞİD'in Musul'u ele geçirmesinin ardından Tuzhurmatu'ya yönelik baskısı artmış; Bayat Obası olarak bilinen, içerisinde *Yengice*'nin de bulunduğu birçok nahiye ve köy işgal edilmiş, buralarda yaşayan

³ *Tikrit*, Selahaddin ilinin idari merkezidir.

⁴ *Meşru*' Arapça bir kelime olup Türkçe "proje" anlamına gelmektedir. 1980'li yıllarda inşası tamamlanan bir su kanalı projesidir. Bu nedenle söz konusu su kanalı ve etrafı meşru olarak adlandırılmıştır.

Türkmenler göç, soykırım, yağma, hırsızlık ve yıkıma maruz kalmıştır. Bunun neticesinde Yengice'de yaşayan Türkmenlerin büyük bölümü Kerkük'e göç etmiştir (ORSAM 2016: 16). Kaynak kişilerin ifadelerine ve basına yansıyan haberlere göre Haziran 2014'te işgale uğradıktan 3 ay sonra kurtarılmasına rağmen hala köye dönüşler başlamamıştır. Evlerin %80'i kullanılamaz hâlde ve bütün altyapı çökmüş durumdadır (<https://www.tbajansi.com/yengice-2500-kapisiz-ev/>; ET: 28.02.2018).

I. 2. Yer Adı Bilimi (Toponimi)

Yer adı bilimi, ad biliminin kollarından biri olup yer adlarının ortaya çıkışını, kuruluş kanunlarını, üstlendikleri görevleri ve onların tarihî süreçteki gelişimlerini inceleyen bilim dalıdır (Şahin 2013a: 49). Yer adı bilimi çalışmaları çerçevesinde herhangi bir bölgenin yer adlarının anlamları, veriliş sebepleri, yapıları, söyleniş şekilleri, geçmişte aldığı şekiller, katmanları, halen konuşulmakta olan dille ya da ortadan kalkmış dillerle bağlantıları incelenir.

Yer adları, ad biliminin konusu ve inceleme alanı olduğu kadar tarih ve coğrafya bilimlerinin de inceleme alanlarına girmektedir. Daha doğru bir ifade ile yer adı bilimi; dil bilimi, tarih ve coğrafya bilimlerinin kesişme noktasında bulunan disiplinler arası bir bilim dalıdır ve aslında bu üç bilim dalının veri ve yöntemlerini kullanmaktadır. Adlandırılan yer betimlenip tarif edilirken coğrafya biliminin, adın ne zaman verildiği tespit edilirken tarih biliminin, bu adların yapıları ve oluşum şekilleri incelenirken de dil biliminin veri ve yöntemleri kullanılır.

Yer adı bilimi ile ilişki içerisinde olan bilim dallarına arkeoloji ve etnografya gibi bilim dalları da eklenebilir. Burada belirtilmesi gereken şu ki bu ilişki tek taraflı bir ilişki değildir. Yani sadece yer adı bilimi araştırmacısı yukarıda bahsi geçen bilim dallarının veri ve yöntemlerini kullanıyor değildir. Bunun tam tersi olarak etnografya, arkeologlar, tarihçiler ve coğrafyacılar da yer adı bilimi araştırmacılarının ortaya koyduğu sonuçlardan yararlanırlar. Zaten yer adı bilimi araştırmalarının önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira bu tür çalışmaların sadece bir dil çalışması olmanın çok uzağında olduğu ortadadır. Bir bölgenin tarihî coğrafyasını araştıran coğrafyacının, yerleşme tarihini araştıran tarihçinin, kültürünü araştıran etnografinin ya da arkeolojik kalıntıları araştıran arkeoloğun, o bölgenin yer adlarını bilmesi, yer adı çalışmalarından yararlanması kaçınılmazdır.

Yer adlarının bir nevi tapu tescil belgesi olduğu ve bu nedenle de bilim insanlarının haricinde siyasetçilerin de ilgisini çektiğini yukarıda ifade edilmişti. Bu bakımdan, bir bölgenin yer adı varlığının ortaya çıkarılması, aslında o yerin asıl sahiplerinin kimler olduğunun da belirlenmesi demektir. Dünyanın bazı bölgelerindeki yer adlarının, bu gerçeğin farkında olan siyasetçilerin eliyle değiştirilmeye ve bu yolla söz konusu bölgedeki hâkim etnik grubun izlerinin silinmeye çalışıldığı bilinmektedir. Bu çalışmanın asıl önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu tür bölgelerdeki yer adlarının, bilimsel bir sınıflandırmaya ve incelemeye tabi tutulmasa da, sadece tespit edilip kayıt altına alınması bile dil, kültür ve tarih açısından son derece önemli bir hizmet olacaktır.

II. İnceleme

II. 1. Katman İncelemesi

Katman; tarihî, etnik süreçler ve dil etkileşimleri sonucunda bir bölgede ortaya çıkan yer adlarının ortaya çıkma zamanını ifade eder (Şahin 2013a: 50). Bir bölgedeki bilindik ya da silik yer adları farklı dönemlerde verilmiş olabilir. Farklı dönemlerde verilmiş bu adlar, söz konusu bölgenin yer adı varlığı içerisinde farklı katmanlar oluşturmaktadır. Burada amaç,

adlandırmanın ortaya çıktığı dönemi bulmaktır.

Bu katmanlar, bölgenin yerleşme, siyasi, kültürel ve dil tarihi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu adlara bakılarak bölgede hangi devletlerin kurulduğu, hangi kültür ve medeniyetlerin hüküm sürdüğü, hangi dillerin etkileşim halinde olduğu konularıyla ilgili önemli çıkarımlarda bulunulabilir.

Yengice kasabasından derlenen yer adlarına bakıldığında bunların çok büyük bir kısmının Türk katmanını yansıttığı yani söz konusu yerlerin Türkler tarafından adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Adlandırmada kullanılan sözcüklerin Türkçe olması ya da Arapça kökenli olsa bile Türkçede yerleşmiş sözcüklerden olması bunun en önemli göstergesidir. 1990'lı yıllarda Saddam Hüseyin döneminde, ilçe, kasaba ve köy adları da dâhil olmak üzere bazı yer adlarının kanun zoruyla Araplaştırılmasına rağmen bölgede yaşayan Türkmenlerin bunu kabullenmediği, eski adları kullanmaya devam ettiği de görülmektedir. Örneğin 1998 yılında Saddam Hüseyin Tuzhurmatu'yu ziyaret ettikten sonra, *Yengice* köyünün adı *Salaheddin* ve Tuzhurmatu ilçesinin adı *Vefa* olarak değiştirilmiş (K. 1) ancak doğal olmayan bu değişiklik halkta bir karşılık bulamamıştır.

Bölgedeki yer adlarının toplu bir şekilde bulunabildiği en eski kaynak 16. yüzyılda Kânûnî Sultan Süleyman döneminde tutulan *111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri'*dir. *Yengice*, *Basas*, *Bablan*, *Arpa Tepe*, *Ekkiz Tepe*, *Toğay* yer adları söz konusu defterde geçen yer adlarıdır. Ayrıca *Arpa Tepe*'nin, Kânûnî Sultan Süleyman'ın Irak seferi yol güzergâhında bulunan yerlerden biri olduğu, sefere katılan Matrakçı Nasuh'un kayıtlarında da görülmektedir. Matrakçı Nasuh'un kaydettiğine göre Kânûnî Sultan Süleyman 10 Nisan 1535'te *Arpa Tepesi*'nde bulunmuştur. Yine Matrakçı'nın kayıtlarına göre *Arpa Tepesi*, *Şeyh Muhsin* adıyla da anılmaktadır (Küfrevi 2010: 19). Şeyh Muhsin adı, yukarıda bahsi geçen 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri'nde de (3a) geçmektedir.

Bir önceki paragrafta bahsi geçen kayıtlar ve yer adlarının çoğunun Türkçe sözcüklerle kurulmuş olması, bu yer adlarının Türk katmanını yansıttığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle bu bölgeyi adlandıranlar Türklerdir.

Bazı yer adlarına göre daha geç, günümüze daha yakın dönemlerde adlandırılmış ve ne zaman adlandırıldığı bilinen bazı yerler de vardır. Bunlara örnek olarak *Meşru'* adlandırması gösterilebilir. Tarihî hiçbir belgede bu ad kayıtlı değildir. Çünkü bu adlandırma, aşağıda inceleme bölümünde de belirtildiği gibi 1980'li yıllara aittir.

II. 2. Tür İncelemesi

II. 2. 1. Orun Adları (Oykonim < Yun. *oykos* "ev" + *onima* "ad")⁵

Üzerinde yerleşimin bulunduğu bütün yerlerin özel adlarını ifade eder. Köy, bucak, nahiye, kasaba, ilçe, il gibi yerleşimin sürekli olduğu yerler ile süreli yerleşimin bulunduğu yaylaların adları orun adları kapsamında değerlendirilir. *Yengice* kasabasından derlenen orun adları şunlardır:

Bablan, *Basas*, *Kabırlı Tepe*, *Yengice*

⁵ Yer adlarının türlerinde, çoğu Latince ve Yunanca kaynaklı uluslararası terimler yerine Türkçe terimler tercih edilmiş ve İbrahim Şahin'in konuyla ilgili çalışması esas alınmıştır: Bkz. ŞAHİN İbrahim (2013a), "Türkiye Yer adı biliminde Terim ve Tür Sınıflandırması Sorunları", *Avrasya Terim Dergisi*, 1 (1): 46-58. Yer adlarının türlerini ifade eden başlıkların hemen yanında uluslararası terimler ve bunların kökenleri ayrıca içerisinde verilmiştir.

II. 2. 2. Dağ Adları (Oronim < Yun. *oros* “dağ” + *onima* “ad”)

Yeryüzünde bulunan dağ, tepe, burun, gedik, yamaç, vadi, yar, uçurum, kanyon, geçit, ova vb. her türlü yükseltinin, girintinin, kabarıklıkların, engebelerin özel adlarını ifade eder. Yengice kasabasından derlenen dağ adları şunlardır:

'Abbas Teppesi, 'Abbuş Teppe, Ak Teppe, Arpa Teppe, 'Aşık Teppe, Beş Teppe, Birehmed Teppe [Pirehmed Teppe], *Çam Teppe, Çölge Teppe, Daşlı Teppe* (Antik alan), *Ekkiz Teppe, Kıranzefer Teppe, Kala Teppe, Mil Teppe, Ulu Teppe* (Antik alan), *Yol Teppe*

II. 2. 3. El Adları (Horonim < Yun. *horo* “el, ülke, oymak, sınır” + *onima* “ad”)

El adları; köy, kasaba, ilçe gibi idari sınırları olan yerler ile belirli bir bölge, mevki gibi idari/resmî sınırları olmayan, doğal sınırları olan, duyulduğunda insanların kafasında belirli bir anlam ifade eden yerlerin özel adlarını karşılar. İdari/resmî sınırları olan köy, kasaba, ilçe vb. adları orun adları başlığı altında incelendiği için burada sadece resmî sınırı olmayan el adları incelenecektir. Yengice kasabasından derlenen el adları şunlardır:

Çatal Degirmen, Çakal Degirmeni, Çubuk, Kalamalık, Serçe Degirmeni

II. 2. 4. Yol Adları (Dromonim < Yun. *dromos* “yol” + *onima* “ad”)

Yerüstü, yeraltı, hava yolu, su yolu, büyük kara yolları, tarihî yollar, ticaret yollarının özel adlarını ifade eder. Yollar, geçitler, patikalar ve köprülere verilen özel adlar bu başlık altında değerlendirilir. Yengice kasabasından derlenen yol adları şunlardır:

Deve Yolu (eski kervan yolu), *Şehir Yolu* (Yengice-Tuzhurmatu arası), *Toğay Yolu* (Yengice-Toğay arası)

II. 2. 5. Bağ Adları (Agronim < Yun. *agros* “alan, tarla, ekilebilir arazi” + *onima* “ad”)

Tarım yapılan toprakların, tarlaların, bağların, arazilerin, sahaların, kırların, bayırların özel adlarını ifade etmektedir. Yengice kasabasından derlenen bağ adları şunlardır:

Dik Lüle, Kinar Ağacı, Nergizli Hayra

II. 2. 6. Su Adları (Hidronim < Yun. *hidro* “su” + *onima* “ad”)

Doğal ya da yapay yollarla oluşmuş her türlü su varlığına verilen özel adları ifade eder. Nehir, ırmak, çay, dere gibi her türlü akarsu ve göl, gölet, havuz gibi durgun sularla çeşme, pınar, su kuyusu, ılıca, bataklık, koy, körfez, ada, sahil, batık, liman ya da iskelelere verilen özel adlar bu başlık altında değerlendirilir.

Yengice kasabasının su adları sayıca çok fazla değildir. Bölgeden 9 adet su adı derlenmiştir. Bunların 1 tanesi Aksu Nehri'nin kolu olan küçük bir akarsu iken diğerleri de yapay su kanallarının adıdır. Yengice kasabasından derlenen su adları şunlardır:

Aksu, Anaç Arh, Aştöken Dere, Helil Arhı, Kere Arh, Kızıl Arh, Meşru', Tikânlı, Toppalağ

II. 2. 7. Kentlik Adları (Urbanim < Lat. *urbanus* “şehre ait, şehircil” + *onima* “ad”)

Yer adlarının bir türü olan kentlik adları, kent içerisindeki semt, mahalle, meydan, pazar, cadde, bulvar, sokak, cami, okul, mezarlık gibi unsurların özel adlarını ifade eder. Yengice kasabasından derlenen kentlik adları şunlardır:

Toppalağ Mehellesi⁶, Kuşçular Mehellesi, Ağa Kapısı, 'Alipisli Mehellesi, Çayhana Mehellesi, Üç Kurna Mehellesi, Kara Arh Mehellesi, Helil Obası

⁶ *Mehelle* (TTk. mahalle), Irak Türkmenlerinde “sokak” anlamında da kullanılmaktadır. *Toppalağ Mehellesi, Kuşçular Mehellesi, 'Alipisli Mehellesi, Çayhana Mehellesi, Üçkurna Mehellesi, Karaarh Mehellesi* aslında Türkiye Türkçesindeki geniş anlamıyla bir mahalle değil, sokak adıdır.

II. 3. Adlandırmada Kullanılan Sözcüklerin Anlamları ve Adların Veriliş Sebepleri

Bu bölümde adlandırmada kullanılan sözcüklerin anlamları ve adların veriliş sebepleri incelenmiştir. Yengice yer adları, adlandırmaya kaynaklık eden sözcüklerin anlamları ve adların veriliş sebepleri bakımlarından incelendiğinde aşağıdaki gibi bir tabloyla karşılaşılmaktadır:

II. 3. 1. Boy Adı Kökenli Yer Adları (Etnotoponim)

Boy, oymak, cemaat, aşiret, sülale ve aile adları ile oluşturulan yer adları bu başlık altında değerlendirilmiştir.

'Alipisli Mehellesi: *Alipesli* (aile adı) / Ar. *mahalle* "mahalle, sokak" (K. 1) + T. *si* (iyelik eki). Bablan'ın içerisindeki sokaklardan birinin adıdır. Boy adı kökenli bir yer adıdır. *Alipesli*, Tuzhurmatu'ya bağlı Yengice kasabasında yaşayan aşiret, boy, cemaat ve aile adlarından biridir (Saatçi 1996: 294). [+ll] ekinin boy adlarında sıkça kullanılması bu fikri güçlendirmektedir.

Aştöken Dere: T. *Aştöken* (aile adı) / T. *dere*. "genellikle yazın kuruyan küçük akarsu" (TS: 633). Aksu'nun kollarından biridir. Etrafında Bayat aşiretine mensup *Aştöken* ailesi meskündür. Adını bu ailenin adından almıştır (Kevseroğlu 2012: 52).

Kuşçular Mehellesi: T. *Kuşçular* (aile adı) / Ar. *mahalle* "mahalle, sokak" (K. 1) + T. *si* (iyelik eki). Basas'ta bulunmaktadır. İlk bakışta kişi adı kökenli gibi görünse de boy adı kökenli bir yer adı olduğu düşünülmektedir. 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri'nde (26a) kişi adı olarak '*Abdî-i Kuşçu* şeklinde kayıtlıdır. *Kasım-ı Nilkaz, Pirkulu-i Nilkaz* gibi örneklerde de görüldüğü gibi defterde kişi adları kaydedilirken adın hemen yanına kişinin mensup olduğu cemaat yazılmıştır (DAGM 2003: 10). Dolayısıyla aynı durumun '*Abdî-i Kuşçu* ifadesi için de geçerli olduğu ve *Kuşçu*'nun bir boy ya da cemaat adı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu görüşü destekleyen başka bir kayıt da Saatçi'ye aittir. Saatçi'ye göre bölgedeki aşiret, boy, cemaat ve aile adlarından biri de *Kuşçu*'dur (1996: 298).

II. 3. 2. Kişi Adı Kökenli Yer Adları (Antropotoponim)

Kişi adı, soyadı, unvanı, lakabı ya da kişi adlarının kısaltmaları ile oluşturulan yer adları bu başlık altında değerlendirilmiştir.

'Abbas Teppesi: Ar. *Abbas* (kişi adı) / T. *tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 2324) + T. *si* (iyelik eki). Köyün kuzey tarafında bulunan tepe, aynı zamanda önemli bir tarım alanıdır. Kişi adı kökenlidir.

'Abbuş Tepe: Ar. '*Abbuş* (kişi adı < Abdullah) / T. *tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 2324). Kişi adı kökenli bir yer adıdır. '*Abbuş*, Abdullah adının kısaltmasıdır.

Ağa Kapısı: T. *ağa* (unvan) / T. *kapı* "bir yere girip çıkarken geçilen ve açılıp kapanma düzeni olan duvar veya bölme açıklığı" (TS: 1306) + T. *si* (iyelik eki). Basas köyü içi merkez mahallelerinden biridir. *Ağa* unvanı ile oluşturulduğu anlaşılmaktadır ancak bu ağanın kimliği tespit edilememiştir.

Birehmed Tepe [Pirehmed Tepe]: Far. *Pir* / Ar. *Ahmet* (kişi adı) / T. *tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 1306). Köyün kuzeyinde yer almaktadır. Kişi adı kökenli yer adlarından biri olan Birehmedtepe, aynı zamanda köyün mezarlığının da bulunduğu yüksek bir tepedir. 111 numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Defteri'nde (79b) Pir Ahmed, Kerkük sancağı, Dakuk nahiyesi, Sarukamış mezrasına bağlı tımarlardan birinin beyi olarak geçmektedir (Küfrevi 2010: 47). Söz konusu defterde Pir Ahmed adı birçok defa geçmektedir. Kevseroğlu, tepenin adını Pir

Ahmet adlı yatırdan aldığı ifade etmektedir (Kevseroğlu 2012: 388).

Helil Arhı: Ar. *Helil* (kişi adı) / T. *ark* "içinden su akıtmak için toprağı kazarak yapılan açık oluk, arık" (TS: 152) + T. *ı* (iyelik eki). Yengice'nin batısında bulunan *Helil Arhı*, kasabanın içinden geçerek Dicle Nehri'yle birleşen Aksu Nehri'nin kollarından biridir. Kişi adı kökenli bir su adıdır. *Halil* adı günümüzde bölgede yaygın olarak kullanılan kişi adlarından. 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Defteri'nde de 44 yerde geçmektedir.

Helil Obası: Ar. *Helil* (kişi adı) / T. *oba* "köy, kır, şehir dışındaki yerleşim yeri, ova" (Hürmüzlü 2003: 276) + T. *sı* (iyelik eki). Bablan'ın merkez mahallelerinden biridir ve kişi adı kökenlidir (*Helil* için bkz. *Helil Arhı*). Oba, Irak Türkmenlerinde "köy" anlamıyla kullanılmaktadır (Hürmüzlü 2003: 276). Ancak kaynak kişilerin ifade ettiklerine göre *Helil Obası* bir köy değil, Yengice'de bulunan mahallelerden birinin adıdır.

II. 3. 3. Bitki Adı Kökenli Yer Adları (Fitotoponim)

Zirai ya da yabancı bitki adları ile oluşturulan yer adları bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Arpa Teppe: T. *Arpa* "buğdaygillerden bir bitki" (TS: 156) / T. *tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 1306). Yengice'nin batısında bulunmaktadır. Bitki adı kökenli bir yer adıdır. *Arpa Teppe*, Kânûnî Sultan Süleyman'ın Irak seferi yol güzergâhında bulunan yerlerden biridir (Küfrevi 2010: 19). Matrakçı Nasuh'un kaydettiğine göre Kânûnî Sultan Süleyman 10 Nisan 1535'te Arpa Tepesi'nde bulunmuştur. Yine Matrakçı'nın kayıtlarına göre *Arpa Tepesi*, Şeyh Muhsin adıyla da anılmaktadır (Küfrevi 2010: 19).

Kinar Ağacı: *Kinar* "çileğe benzeyen sarı bir meyvesi olan bir ağaç" (Kevseroğlu 2012: 303) / T. *ağaç* "meyve verebilen, gövdesi odun veya kereste olmaya elverişli bulunan ve uzun yıllar yaşayabilen bitki" (TS: 37) + T. *ı* (iyelik eki). Yengice köyünün batısında bulunmaktadır. Kinar ağacı yetişen bir bölge olduğundan bu adı almıştır. *Kinar*, çileğe benzeyen sarı bir meyvesi olan bir ağaçtır (Kevseroğlu 2012: 303).

Nergizli Hayra: Far. *Nergis* "Nergisgillerden, bazı türlerinde beyaz, bazılarında sarı renkte olan çiçekleri ayrı veya bir kök sap üzerinde şemsiye durumunda, açılmadan önce bir yenle örtülü bulunan, 20-80 santimetre yüksekliğinde, soğanlı bir süs bitkisi" (TS: 1765) + T. *li* (İİYE) / *hayra* "sulak tarım alanı" (Kevseroğlu 2012: 127). Köyün batısında bulunan bir tarım alanıdır. Adını *nergis* "nergiz" çiçeğinden almıştır. Bölgede sulak tarım alanlarına *hayra* denir (Kevseroğlu 2012: 127).

Tikânlı: T. *tikân* "diken" (Hürmüzlü 2003: 338) + T. *li* (İİYE). Köyün kuzeyinde bulunan *Anaç Ark*'ın kollarından biridir. Adını *tikân* "diken" bitkisinden almıştır.

Toppalağ: T. *top* "yuvarlak biçimde olan, toparlak" (TS: 2365) + T. *AlAk* (İİYE). Köyün kuzeyinde bulunan bir akarsudur. Adını yörede bolca bulunan *toppalağ* adlı bitkiden almıştır. *Toppalağ*, Irak Türklerinde "kök sapları karın ağrısını gidermek için kullanılan, içi beyaz dışı siyah, yabancı bir bitki" dir (Hürmüzlü 2003: 340).

II. 3. 4. Yer Adı Kökenli Yer Adları (Topotoponim)

Başka bir yer adı esas alınarak oluşturulan yer adları bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Bablan: Yengice kasabasını oluşturan köylerden biridir. Yengice'nin batısında yer almaktadır. 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri'nde geçen köy adlarından biridir (19b, 20a, 20b). Söz konusu tahrîr defterine göre toplam 119 hane ve 11 mücerreden

oluşmaktadır. Sebze, buğday, susam, pamuk kozası, arpa ve darı yetiştirilen köyde bir kethüda, iki kör, iki dellak ve bir hallaç bulunmaktadır. Köyden toplam 28.389 akçe vergi alınmaktadır (Küfrevi 2010: 38). Defterde köyün adı *Bâbilân*, bir yerde de *Bâbilmân* şeklinde geçmektedir (49b).

Kuşçuoğlu, *Bablan* adının Osmanlı zamanında bir çeşit ticaret vergisi olan *baçtan* geldiğini ifade etmektedir (2003: 18). Araştırmacı bu düşüncesini Bablan köyünün Yengice'nin hemen batısından geçen Bağdat yolu üzerinde bulunmasına dayandırmaktadır. Osmanlı döneminde çeşitli ticaret yollarından geçen kervanlardan, çarşılarından, pazarlardan alınan vergiye *baç*, bu vergiyi toplamakla görevli kişilere de *baçalan* adı verilirdi. Araştırmacı işte bu *baçalan* adının zamanla *bablan*'a dönüştüğü kanaatindedir.

Bu dönüşüm (Baçalan>Bablan) ses açısından mümkün görünmemektedir. Ayrıca bilindiği kadarıyla bölgenin bütünüyle Osmanlı hâkimiyetine girmesi 16. yüzyılda Kânûnî Sultan Süleyman döneminde olmuştur (Emecen 1999: 117). Eğer bir *baç* alma söz konusu ise bunun en iyi ihtimalle bu yüzyılda başlamış olacağı düşünülebilir. Şu da açıktır ki bu geleneğin bir yer adına dönüşmesi de belli bir zaman gerektirir. Hâlbuki 16. yüzyılda Kânûnî Sultan Süleyman döneminde tutulan 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri'nde bile köyün adı *Bâbilân* ve *Bâbilmân* şeklinde geçmektedir. Sonuç olarak *Baçalan*'ın *Bablan*'a dönüşmesi ses bakımından çok zayıf bir olasılıktır.

Bizce *Bablan*, yer adı kökenli bir yer adıdır ve kaynağı, köyün kuruluş hikâyesinde gizlidir. Halkın hafızasında yaşayan bilgilere göre *Yengice* köyü; *Bablî Haraba*, *Çubuğ Haraba*, *Han Gölü* ve *Mağmud Dégirmeni* adlı küçük yerleşmelerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur ve *Bablî Haraba*'dan gelenler şimdiki *Bablan* mahallesini oluşturmuşlardır. Dolayısıyla bugünkü *Bablan* adının *Bablî*'den geldiği, {-an}'ın ise Farsça çokluk eki olduğu sonuçlarına ulaşılabilir. Farsça çokluk ekinin yer adı yapımında kullanılmasının Türk ad verme geleneğinde başka örnekleri de vardır. Gaziantep'in ilçelerinden biri olan *Araban* adındaki {-an} da yine aynı ektir.

Çubuk: T. *çubuk* "değnek biçiminde ince, uzun ve sert olan şey" (TS: 569). Yengice köyünün çevresinde yer alan tarihî bir yerdir. Kevseroğlu; ince, uzun ve sert bir yer olduğundan çubuğa benzetilerek bu adın verildiğini ifade etmektedir (2012: 115). İlk bakışta bu, doğru bir tespit gibi görünse de bir mevkinin çubuğa benzemesi ya da benzetilmesi, Türk ad verme kültüründe alışıldık bir durum değildir. Bu bakımdan adlandırmanın başka bir kaynağının olması gerekir.

Bu adlandırmanın kaynağının da, köyün kuruluş hikâyesinde gizli olduğu düşünülebilir. Bu duruma göre bugünkü *Çubuk* adlandırması, *Yengice*'yi oluşturan eski yerleşim yerlerinden biri olan *Çubuk*'tan gelmektedir. Yerel kaynaklarda mevkinin tarihî bir yer olarak kaydedilmesi (bkz. Kevseroğlu 2012: 115) ve *Çubuk Haraba* şeklinde adlandırılması da bu fikri güçlendirmektedir. Bilindiği gibi *haraba* (TTk. harabe), "yıkılmış ya da yıkılmaya yüz tutmuş yapı; kalıntı" (TS: 1045) anlamındadır ve muhtemelen eski *Çubuk* köyü terk edildikten, harabe haline geldikten sonra yeni Yengiceliler tarafından *Çubuk* adının yanına eklenmiştir.

Karaarh Mehellesi: *Karaark* (suadı) / Ar. *mahalle* "mahalle, sokak" (K. 1) + T. *si* (iyelik eki). Yengice kasabasının güneyinde, *Qara Arh* adı verilen akarsuyun yakınında bulunmaktadır. Adını söz konusu akarsudan almıştır.

Şehir Yolu: Far. *şehir* "nüfusunun çoğu ticaret, sanayi, hizmet ya da yönetimle ilgili işlerle uğraşan, genellikle tarımsal etkinliklerin olmadığı yerleşim alanı, kent, site" (TS: 2211) / T. *yol* "genellikle yerleşim alanlarını birbirine bağlamak için düzeltilerek açılmış ulaşım şeridi" (TS: 2602) + T. *u* (iyelik eki). Yengice'yi daha kuzeyde bulunan Kerkük'e bağlayan yoldur.

Çevredeki köy ve kasabaları şehre (yani Kerkük'e) bağladığı için bu adı almıştır.

Toğay Yolu: *Toğay* (yer adı) / *T. yol* "genellikle yerleşim alanlarını birbirine bağlamak için düzeltilerek açılmış ulaşım şeridi" (TS: 2602) + *T. u* (iyelik eki). Yengice-Tuz arasında bulunan *Toğay Yolu*, Yengice'yi Toğay mezrasına bağlayan yolun adıdır. Toğay, 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Defteri'nde Dakuk [Tavuk] nahiyesine bağlı olarak *Mezra'a-i Molu-Tuvay* (8b), *Mezra'a-i Molu-Tugay* (2b, 12a) şeklinde geçmektedir. Günümüzde ise *Qaranaz* köyünde bulunan bir tarım arazisidir. *Toğay*, "su kenarlarındaki engebeli yüksek yer" anlamındadır (Kevseroğlu 2012: 454).

Toppalağ Mehellesi: *Toppalağ* (su adı) / *Ar. mahalle* "mahalle, sokak" (K. 1) + *T. si* (iyelik eki). Yengice kasabasının sokaklarından biridir. *Toppalağ* adı verilen akarsuyun yakınında bulunmaktadır. Adını söz konusu akarsudan almıştır.

Yol Teppe: *T. yol* "genellikle yerleşim alanlarını birbirine bağlamak için düzeltilerek açılmış ulaşım şeridi" (TS: 2602) / *T. tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 1306). Yengice'nin kuzeyinde bulunmaktadır. *Şehir Yolu*'na yakın konumundan dolayı bu adı almıştır.

II. 3. 5. Coğrafi Nesnenin Görünümüne ve Yapısına Dayalı Yer Adları

Coğrafi nesnenin görünümü ya da yapısı esas alınarak oluşturulan yer adları bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Aksu: *T. ak* "beyaz" (TS: 58) / *T. su* "akarsu" (TS: 2163). Tuzhurmatu ilçesinin kuzeydoğusunda Süleymaniye sınırları içerisinde bulunan *Qaradağ*'dan doğup güneybatı yönünde akarken Tuzhurmatu ilçesinin ve Yengice kasabasının içinden geçen, aynı istikamette akıp daha güneyde *Dicle Nehri* ile birleşen akarsu.

Türk ad verme kültüründe *ak*, değişik anlamlar ifade edebilmektedir. Bazı yer adlarında adlandırılan yerin yönünü (güney) ifade ederken bazılarında -özellikle su ve dağ adlarında-coğrafi nesnenin görünümünü ifade etmektedir. Kimi yer adlarında ise bölgeye yerleşmiş olan bir boyun/ailenin adına işaret edebilmektedir. Tuzhurmatu bölgesinde Aksu adlı bir boyun/ailenin varlığı bilinse bile (bkz. Saatçi 1996: 294) bu durum, Aksu Nehri'nin adının bu boy ya da ailenin adından geldiğini söylemek için yeterli değildir. Zira nispeten küçük bir oymak ya da ailenin, bu kadar uzun ve birçok yerleşim yerinden geçen bir akarsuya adını vermesi pek olası görünmemektedir. Hatta tam tersi, bu akarsuyun adı, söz konusu aile ya da oymağa ad olmuş olabilir. Bundan dolayı Aksu adlandırmasında, nesnenin görünümünün etkili olduğu değerlendirilmektedir.

Ak Teppe: *T. ak* "beyaz" (TS: 58) / *T. tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 1603). Yengice'nin batısında yer almaktadır. Aynı zamanda tarihî bir yerdir. Görünümünden dolayı bu adı almıştır.

Beş Teppe: *T. beş* "dörtten sonra gelen sayının adı" (TS: 316) / *T. tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 1603). Kuzeyde, Yengice-Tuzhurmatu yolu üzerinde bulunan bir tepedir. Bölgeden gördüğümüz kaynak kişiler, beş tane tepenin bir arada bulunmasından dolayı bu şekilde adlandırıldığını ifade etmişlerdir.

Çam Teppe: *T. çam* "çamgillerin örnek bitkisi olan, dört mevsim yeşil kalabilen, iğne yapraklı, yurdumuzda birçok türü yetişen bir orman ağacı" (TS: 490) / *T. tepe* "yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi" (TS: 1603). Köyün batı tarafında bulunan tarıma elverişli bir bölgedir. Yer çamlık olduğundan bu adı

almıştır (Kevseroğlu 2012: 103).

Çöl Teppe: T. *çöl* “kır; tenha yer, tenha semt” (Hürmüzlü 2003: 122) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Köyün kuzey tarafında bulunur. *Çölgetepe* de denir. Tarıma elverişli olmadığı için halk çöle benzeterek bu adı vermiştir (Kevseroğlu 2012: 115).

Daşlı Teppe: T. *taş* “rengini içindeki maden, tuz ve oksitlerden alan sert ve katı madde” (TS: 2277) + T. *lı* (İİYE) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Yengice-Tuz arasında bulunan taşlık ve tepelik bir alandır. Taşlık olduğundan bu adı almıştır (Kevseroğlu 2012: 124)

Ekkiz Teppe: T. *ikiz* “birbirine tamamen benzeyen” (TS: 1167) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Defteri’nde (8a, 8b), Dakuk nahiyesine bağlı bir köy olarak geçmektedir. Bugün, bu tepenin bulunduğu yerde herhangi bir köy bulunmamaktadır. Kaynak kişiler, yükseklikleri ve görünümleri birbirine benzeyen yan yana iki tane tepeden dolayı bu adı aldıklarını ifade etmişlerdir. Köyün batısında bulunmaktadır.

Kabırlı Teppe: Ar. *kabir* “mezar” (TS: 1251) + T. *lı* (İİYE) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Yengice’yi oluşturan köylerden biridir (Kevseroğlu 2012: 230). Günümüzde bu bölgede herhangi bir yerleşim bulunmamaktadır. Üzerinde eski mezarlar bulunduğu için bu şekilde adlandırılmıştır.

Mil Teppe: T. *mil* “selin sürükleyip getirdiği çok küçük taneli çamurlaşmış kum ve toprak karışımı” (TS: 1682) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Köyün çevresinde bulunan bir höyük ve tarım alanı. Bölgenin toprakları, selin sürükleyip getirdiği çok küçük taneli çamurlaşmış kum ve toprak karışımından olduğu için bu adı almıştır. Bu tür topraklara bölgede *zemiç* de denir (Kevseroğlu 2012: 354).

Ulu Teppe: T. *ulu* “çok yüksek, çok büyük olan şey” (TS: 2414) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Yengice-Tuz arasında bulunan, tarıma elverişli bir bölgedir. Çevredeki diğer tepelerden daha yüksek olduğu için bu adı almıştır.

Üç Kurna Mehellesi: T. *üç* “ikiden sonra gelen sayının adı” (TS: 2441) / Irak Tkm. *kurna* “köşe” (Hürmüzlü 2013: 217) / Ar. *mahalle* “mahalle, sokak” (K. 1) + T. *si* (iyelik eki). Yengice merkezinde bulunmaktadır.

II. 3. 6. Adını Yakınında Bulunan Tarihî Yapı, Bina, Kurum, Kuruluş, İşletme vb.den Alan Yer Adları

Bölgede bulunan tarihî yapı, bina, kurum, kuruluş ya da işletme adları esas alınarak oluşturulan yer adları bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Çakçal Değirmeni: Far. *çakal* “sürü hâlinde yaşayan, kurttan küçük bir yaban hayvanı” (TS: 481) / T. *değirmen* “içinde öğütme işi yapılan yer” (TS: 609) + T. *i* (iyelik eki). Köyün güneyinde yer alan tarıma elverişli bir bölgedir. Eskiden bu yerde *Çakal* adlı bir değirmen olduğundan bu adı almıştır (Kevseroğlu 2012: 101).

Çatal Değirmen: T. *çatal* “yol, ağaç gibi kollara ayrılan şeylerin ayrılma yeri; ucu kollara ayrılmış; iki taraflı” (TS: 501) / T. *değirmen* “içinde öğütme işi yapılan yer” (TS: 609). Yengice-Tuz arasında, Aksu Nehri üzerinde bulunan eski bir su değirmenidir. Mevki, adını bu

değirmenden almıştır.

Değirmene neden *çatal* dendiği konusunda ise net bilgiler elde edilememiştir. Burada akla birkaç ihtimal gelmektedir. Bunlardan birincisi, değirmenin Aksu nehrinin çatallandığı yani kollara ayrıldığı noktada bulunduğu için bu şekilde adlandırılmış olmasıdır. Ancak bu ihtimal yöreden görüştüğümüz kaynak kişiler tarafından doğrulanmamıştır. Çatal adlandırmasının kaynağı ile ilgili başka bir ihtimal ise değirmenin oluklarının çatalı olması, yani birkaç kola ayrılmış olmasıdır. Günümüzde böyle bir değirmen bulunmadığı için bu durumu doğrulama imkân da bulunmamaktadır.

Çayhana Mehellesi: T.+Far. *çayhane* “çayevi, kahve, kıraathane” (Hürmüzlü 2003: 117) / Ar. *mahalle* “mahalle, sokak” (K. 1) + T. *si* (iyelik eki). Yengice kasabasının sokaklarından biridir. Adını sokağın içerisinde bulunan çayhaneden almıştır. *Mehelle* için bkz. 8 numaralı dipnot.

Dik Lüle: T. *dik* “yatay bir düzleme göre yer çekimi doğrultusunda bulunan, eğik olmayan” (TS: 657) / Far. *lüle* “su akan musluksuz boru” (TS: 1595). Genellikle çeşmelerde suyun aktığı musluksuz boru anlamında kullanılan *lüle*, bölgede bir çeşmenin bulunduğu ve dolayısıyla bölgenin adını bu çeşmeden aldığına işaret etmektedir. Bundan dolayı *Dik Lüle*, bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Kalacık: Ar. *kale* “güvenliği sağlamak için yapılan kalın duvarlı, burçlu, mazgallı yapı” (TS: 1276) + T. *cik* (küçültme eki). Köyün etrafında bulunan mevki aynı zamanda üzerinde tarihî kalıntıların da bulunduğu bir yerdir (Kevseroğlu 2012: 235). Adını bu kalıntılardan almıştır.

Kala Tepe: Ar. *kale* “güvenliği sağlamak için yapılan kalın duvarlı, burçlu, mazgallı yapı” (TS: 1276) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Köyün kuzeyinde bulunmaktadır. Üzerinde Maden Devri’nden kalma tarihî kalıntıların bulunduğu da ifade edilmektedir (Kevseroğlu 2012: 237). Adını bu kalıntılardan almıştır.

Serçe Degirmeni: T. *serçe* “koyu boz renkli, ötücü küçük bir kuş” (TS: 2070) / T. *değirmen* “içinde öğütme işi yapılan yer” (TS: 609) + T. *i* (iyelik eki). Yengice-Tuz arasında bulunmaktadır. Eskiden bu bölgede *Serçe* adlı bir değirmen olduğundan bu adı almıştır. (Kevseroğlu 2012: 402)

II. 3. 7. Coğrafi Nesnenin İşlevine Dayalı Yer Adları

Coğrafi nesnenin işlevi esas alınarak oluşturulan yer adları bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Anaç Arh: T. *anaç* “yemiş verecek durumdaki ağaç; yavru yetiştirecek duruma gelmiş olan hayvan; iri, kart; şefkatli, anne gibi davranan” (TS: 118) / T. *ark* “içinden su akıtmak için toprağı kazarak yapılan açık oluk, arık” (TS: 152). Köyün kuzeyinde bulunan ve suyunu Aksu çayından alan sulama kanalıdır. Kızıl Arh, Topalağ ve Tikânlı arkları, Anaç Arh’a bağlıdır. Büyük, ana bir kanal olduğu için bu ad verilmiştir.

Deve Yolu: T. *deve* “geviş getiren memelilerden, boynu uzun, sırtında bir veya iki hörgücü olan, yük taşımakta kullanılan hayvan” (TS: 645) / T. *yol* “genellikle yerleşim alanlarını birbirine bağlamak için düzeltilerek açılmış ulaşım şeridi” (TS: 2602) + T. *u* (iyelik eki). Köyün batısından geçen eski bir kervan yoludur. Eski bir kervan yolu olduğu, üzerinden develer geçtiği için bu şekilde adlandırılmıştır (Kevseroğlu 2012: 138).

II. 3. 8. Renk Adlarıyla Kurulan Yer Adları

Kara Arh: T. *kara* “siyah” (TS: 1313) / T. *ark* “içinden su akıtmak için toprağı kazarak yapılan açık oluk, arık” (TS: 152). Köyün güneyinde bulunan, suyunu Aksu çayından alan bir

sulama kanalıdır. Bağarkı ve Doşab gibi birkaç kola ayrılır (Kevseroğlu 2012: 244).

Kızıl Arh: T. *kızıl* “parlak kırmızı renk” (TS: 1436) / T. *ark* “içinden su akıtmak için toprağı kazarak yapılan açık oluk, arık” (TS: 152). Köyün kuzeyinde bulunan Anaç Arh’a bağlı sulama kanallarından biridir.

II. 3. 9. Tarihî Olaylara Dayalı Yer Adları

Basas: Ar. *Bassas* “gözetleme noktası” (Kuşçuoğlu 2003: 17). Yengice’nin doğusunda kalmaktadır. Bugün Yengice’ye bağlı bir mahalle olan köy, 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahîr Defteri’ne göre 57 hane ve 10 mücerreden oluşmaktadır. Meyve, sebze, buğday, arpa, pamuk kozası, darı ve susam yetiştirilen köyde bir kethüda bulunmaktadır. Köyden toplam 48.240 akçe vergi tahsil edilmektedir (Küfrevi 2010: 38).

Kuşçuoğlu’na göre köy, adını Yengice köyünün kuruluş hikâyesinden almaktadır. Buna göre Basas (< Bassas) Dördüncü Murat zamanında Bağdat isyanını bastırmak üzere bölgeye gönderilen kuvvetlerin gözetleme noktası idi. Köken itibarıyla Arapça olan *Bassas* da zaten kelime anlamı olarak “gözetleme noktası” demektir (Kuşçuoğlu 2003: 17).

Kan Zefer Tepe: T. *kan* “damarlarda dolaşan, kırmızı renkli sıvı” (TS: 1292) / Ar. *zafer* “savaşta kazanılan başarı” (TS: 2639) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Köyün kuzeyinde bulunmaktadır. Yerel kaynaklar, tarihte bu bölgede çok kanlı savaşlar olduğu için bu şekilde adlandırıldığını ifade etmişlerdir. Bu açıklama bizce de kabul edilebilir bir açıklamadır ve Türk ad verme kültürü ile çelişen bir tarafı da yoktur. Zira bazı tarihî olayların özellikle de savaşların hatıraları Anadolu’da da birçok yer adında yaşatılmaktadır: Savaştepe, Kahramanmaraş, Gaziantep, Şanlıurfa vb.

Peki, bu tepeye adını veren savaşlar hangi dönemde yaşanmıştır ve kimler arasında gerçekleşmiştir? Bölgenin tarihine bakıldığında, 17. yüzyılın başlarında bölgede askerî bir yoğunluk yaşandığı ve Bağdat isyanı sırasında Bağdat valisi Bekir Subaşı ile Osmanlı kuvvetleri arasında yoğun çatışmaların bu yörede yaşandığı bilinmektedir (Bkz. Nazmizâde 1731: 91b, 92a). Bundan dolayı *Kan Zefer Tepe* adlandırmasının, bu çatışmaların bir hatırası olduğu şeklinde yorumlanabilir.

II. 3. 10. İnanış ve Efsanelere Dayalı Yer Adları

Aşık Tepe: Ar. *aşık* “bir kimseye veya bir şeye karşı aşırı sevgi ve bağlılık duyan, vurgun, tutkun kimse” (TS: 174) / T. *tepe* “yüksekliği genellikle birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına, yamaçları yatık yer biçimi” (TS: 1603). Yengice’nin kuzeyinde bulunmaktadır. Bu tepe ile ilgili bir aşk hikâyesinden dolayı bu şekilde adlandırıldığı ifade edilmektedir (Kevseroğlu 2012: 52).

II. 3. 11. Yerin/Yerleşim Yerinin Kuruluşuyla İlgili Yer Adları

Meşru’: Ar. *meşru’* “proje” (Omar 2008: 1190). Yengice’yi çepeçevre saran sulama kanalı ve kanalın çevresine verilen ad. Bu adlandırmanın, yerin kuruluşuyla ilgili olduğu düşünülmektedir. *Meşru’* Arapça bir kelime olup Türkçe “proje” anlamına gelmektedir. 1980’li yıllarda inşası tamamlanan bir su kanalı projesidir. Bu nedenle söz konusu su kanalı ve etrafı *Meşru* olarak adlandırılmıştır.

Yengice: T. *yengi* “yeni” (Hürmüzlü 2003: 366) + T. *ce* (küçültme eki). Yengice kasabası, Tuzhurmatu’nun güneyinde, Dakuk’un kuzeyinde ve Cemaliye köyünün yakınındadır. Bugünkü Yengice’yi oluşturan diğer köyler olan Bablan ve Basas’ın ortasında kalmaktadır. Kasaba ile ilgili bilgiler giriş bölümünde verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

Yengice kasabasının adıyla ilgili birkaç söylenti bulunmaktadır. Yengice halkı kasabalarının adının *yeni* ve *gece* kelimelerinden oluştuğuna inanır. Halk arasındaki inanişaya göre eskiden bu bölgenin herhangi bir adı yoktur; yaşadıkları yer, yan yana bulunan *Bablî Haraba*, *Çubuğ Haraba*, *Han Gölü* ve *Maḥmud Dégirméni* adlı küçük yerleşmelerden oluşmaktadır. Birbirlerine yakın olduklarından, bu bölgeyi birleştirmek için gecelerin birinde bu yerleşmelerin halkı bir araya gelir ve birleşmeye karar verir. Görüşme gece yapıldığı için birleşen bölgeye de *Yeni Gece* adı verilir (Kuşçuoğlu 2003: 15).

Halk arasındaki bu inanişaya göre *Bablî Haraba*'dan gelenler Bablan mahallesini, *Çubuğ Haraba*'dan gelenler Basas mahallesini, *Han Gölü* ve *Maḥmud Dégirméni*'nden gelenlerse Yengice mahallesini oluşturmuştur (Kuşçuoğlu 2003: 15).

Yengice adının kökeniyle ilgili halk arasındaki bu inanişın bir halk etimolojisi olduğu düşünülmektedir. Yaşadığı yerin adını anlamlandırmak, bu ada bir kaynak bulmak düşüncesinde olan halk, Yengice adının *yeni* ve *gece* sözcüklerinin bir araya gelmeleri sonucu oluştuğu yönünde bir inaniş geliştirmiştir. Ancak kabul edilmesi gereken şu ki köyün kuruluşuyla ilgili halkın hafızasında yaşayan bu ayrıntı, Yengice adının kaynağıyla ilgili önemli bir ipucudur.

Kasabadan bahseden tarihî kaynaklarda kasabanın adının *yeni* ve *gece* sözcüklerinin birleşmesiyle oluştuğuna dair herhangi bir bilgiye ya da işarete rastlanmamıştır. Aksine bu kaynakların tamamında bugünkü kullanımına yakın bir şekilde yazıldığı görülmektedir. Kasabanın adı, 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri'nde (31b) *Yenice* şeklinde geçmektedir. Ayrıca aynı defterin 15a sayfasında geçen *Karye-i Cedîde-i Bâbilân* ve 22a sayfasında geçen *Cedîde* yer adları da dikkate değerdir.

Kasabanın adı, Nazmizâde Murtaza Efendi'nin *Gülşen-i Hulefâ* adlı eserinde (1731: 91b) *Yenice* şeklinde geçmektedir. 1623 yılında sultan IV. Murat zamanında Bağdat valisi Bekir Subaşı'nın gerçekleştirdiği Bağdat isyanına son vermek için, Musul valisi Hafız Ahmet Paşa askerî bir kuvvet ile birlikte Musul'dan Bağdat'a yol aldığı Yengice kasabasını askerî kamp yeri olarak kullanmıştır (Nazmizâde 1731: 91b).

19. yüzyılın ilk yarısında Mezopotamya'daki arkeolojik çalışmaların başlamasına öncülük eden ve bölgeye çeşitli seyahatler düzenleyen Claudius James Rich, seyahatnamesinde Yenice kasabasından bahsetmektedir. Rich, kasabanın adını *Yenice* (Yenijeh) şeklinde vermekte ve Bağdat-Dakuk posta yolu üzerinde bulunduğunu belirtmektedir (1826: 26).

Yukarıda adı geçen tarihî kaynaklardaki kayıtlardan, Yengice adının *yeni* ve *gece* parçalarından oluşan birleşik bir yapı olmadığı, *yengi* (TTk. *yeni*) sözcüğüne {+ce} ekinin eklenmesiyle oluşan türemiş bir yapı olduğu anlaşılmaktadır.

Yengice'nin boyadı kökenli bir yer adı olduğu da söylenmektedir. Saatçi'ye göre bölgeye iskân edildiği bilinen ve çeşitli seyyahların seyahatnamelerinde de bahsettikleri Bayat boyunun oymaklarından birinin adı *Yengice*'dir (1996: 270). Bu oymağın adının kasabanın adına kaynaklık etmesi muhtemeldir. Ayrıca Saatçi, Bayat boyuna bağlı oymakların topluca yaşadığı köyler arasında *Yengice*'yi de saymaktadır (1996: 271). Bu durum kasabanın adının boyadı kaynaklı olma ihtimalini akla getirmektedir. Ancak bütün bunlar *Yengice*'nin boyadı kökenli olduğunu kesin olarak ifade etmek için yeterli değildir. Çünkü Yengice, bir oymağın adı olarak sadece son dönem kaynaklarında geçmektedir. Bu kaynak da 1917 yılında İngilizler tarafından hazırlanan gizli bir rapordur (Saatçi 1996: 270). Oysa köyün kuruluşu 16. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Eğer Yengice, eskiden beri bilinen bir boyadı olsaydı daha eski kaynaklarda da bir boyadı olarak görülmesi gerekirdi. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir.

Bizce durum tam tersi bir gelişim arz etmiştir. Yani oymağın adı kasabanın adına değil, kasabanın adı söz konusu oymağın adına kaynaklık etmiştir. Yaşanan coğrafyanın adının etnik ada dönüşmesi, Türk ad verme kültüründe görülen bir durumdur. *Irak Türkleri, Balkan Türkleri, Polatlı Tatarları, Aydın Yörükleri* vb., aynı geleneğin farklı örnekleridir. Aynen bu örneklerde olduğu gibi “Yengice Bayatları” ifadesi halk arasında yayılmış ve İngilizler de raporlarına bunu yansıtmuş olabilir.

Köyün Bağdat yoluna yakın bir konumda bulunması, 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri’nde *reayasız* bir köy olarak kaydedilmesi, yine aynı defterde geçen *Karye-i Cedîde-i Bâbilân* ve *Cedîde* yer adları ile bölgede aynı adlı başka yerleşim yerlerinin de bulunması; *Yengice* adlandırmasının kaynağıyla ilgili önemli ipuçlarıdır. “Bağdat yoluna yakın bir konumda bulunması”, ticareti ve yol güvenliğini; “Tahrîr Defteri’nde *reayasız* bir köy olarak kaydedilmesi”, o dönemde yeni kurulan bir köy olduğunu ve yerleşmenin henüz tamamlanmadığını; “*Cedîde-i Bâbilân* ve *Cedîde* yer adları”, aynı adın verildiği başka yerleşmelerin de bulunduğunu akla getirmektedir. Gerçekten de bugün bölgedeki yer adlarına bakıldığında Yengice adında 5 farklı yerleşim yerinin daha bulunduğu (Bkz. Kevseroğlu 2012: 489-490) ve bunların tamamının etraflarındaki diğer yerleşim yerlerinden sonra başka bir ifadeyle *yeni* kuruldukları için bu şekilde adlandırıldıkları görülmektedir.

Sonuç olarak Yengice’nin; yakınından geçen yolun güvenliğini sağlamak amacıyla, birkaç köyün birleşmesi sonucu kurulduğu için bu şekilde adlandırıldığı söylenebilir.

Bize göre yer adlarıyla ilgili çalışmaların önemli noktası; ad vermede etkili olan unsurların ortaya çıkarılması, “Burası neden bu şekilde adlandırılmıştır?” sorusuna cevap bulunmasıdır. Zaten yer adlarının türleri ve yapıları evrensel bir nitelik taşımakta ve her kültürde az veya çok birbirine benzemektedir. Bir bölgenin ya da kültürün yer adlarını diğerlerinden ayıran asıl özgün özellikleri ise ad vermede etkili olan unsurlarda kendini göstermektedir.

Çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türkler, yaşadıkları yerleri aslında birbirine benzer şekilde adlandırmışlardır. Bu durum Yengice yer adları için de geçerlidir. Yengice yer adlarında etkili olan unsurlar, Anadolu’nun herhangi bir bölgesinin adlarıyla karşılaştırıldığında benzer unsurların etkili olduğu görülecektir. Örneğin Adana ilinde yerleşim yerleri adlandırılırken bitki adları, kişi adları, boy adları, renk adları, inançlar, kurum kuruluş adları vb. (Bkz. Çeliktöpus 2015: 506-531); Tunceli ilinde yine aynı şekilde bitki adları, hayvan adları, kişi adları, boy adları, akrabalık adları vb. etkili olmuştur (Bkz. Koç 2016: 99-124).

II. 4. Yengice Yer Adlarının Dilbilimsel Yapısı

Makalenin bu bölümünde Yengice yer adları şekil açısından incelenmiş, yapılarına göre basit, türemiş, birleşik yer adları şeklinde sınıflandırılmıştır.

II. 4. 1. Basit Yapıdaki Yer Adları

Basit yapıdaki yer adları; tek kelimeden oluşan, bünyesinde herhangi bir yapım eki bulundurmayan yer adlarıdır. Yabancı kökenli yer adları da basit yapı kabul edilmiştir. Yengice yer adları içerisinde yer alan *Bablan*, *Basas*, *Çubuk* ve *Meşru’* basit yapıdaki yer adlarıdır.

II. 4. 2. Türemiş Yapıdaki Yer Adları

Kalacık: Ar. *kale* “güvenliği sağlamak için yapılan kalın duvarlı, burçlu, mazgallı yapı” (TS: 1276) + T. *çlk* (küçültme eki)

Tikânlı: T. *diken* “bazı bitkilerin dal, yaprak ve meyvelerinde bulunan sert, sivri ve batıcı çıkıntı” (TS: 658) + T. *II* (İİYE)

Teppe), Kere Arh (*Kere / Arh*), Kızıl Arh (*Kızıl / Arh*), Nérgizli Hayra (*Nérgizli / Hayra*), Ulu Teppe (*Ulu / Teppe*)

Son olarak Yengice yer adlarını, adların türlerini, yapılarını ve kökenlerini bir tablo hâlinde göstermek yararlı olacaktır.

Tablo 1: Yengice Yer Adları

Yer Adı	Türü	Yapısı	Adlandırmanın Kaynağı
'Abbas Teppesi	Dağ adı	Birleşik	Kişi adı kökenli
'Abbuş Teppe	Dağ adı	Birleşik	Kişi adı kökenli
Ağa Kapısı	Kentlik adı	Birleşik	Kişi adı kökenli
Aksu	Su adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Ak Teppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
'Alipisli Mehellesi	Kentlik adı	Birleşik	Boy adı kökenli
Anaç Arh	Su adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin işlevi
Arpa Teppe	Dağ adı	Birleşik	Bitki adı kökenli
'Âşık Teppe	Dağ adı	Birleşik	İnanış ve efsaneler
Aştöken Dere	Su adı	Birleşik	Boy adı kökenli
Bablan	Orun adı	Basit	Yer adı kökenli
Basas	Orun adı	Basit	Tarihî olaylar
Beş Teppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Birehmed Teppe	Dağ adı	Birleşik	Kişi adı kökenli
Çakal Degirmeni	El adı	Birleşik	Tarihî bina, kurum, kuruluş vb.
Çam Teppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Çatal Degirmen	El adı	Birleşik	Tarihî bina, kurum, kuruluş vb.
Çayhana Mehellesi	Kentlik adı	Birleşik	Tarihî bina, kurum, kuruluş vb.
ÇölgebTeppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü

Çubuk	El adı	Basit	Yer adı kökenli
Daşlı Teppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Deve Yolu	Yol adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin işlevi
Dik Lüle	Bağ adı	Birleşik	Tarihî bina, kurum, kuruluş vb.
Ekkiz Teppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Helil Arhı	Su adı	Birleşik	Kişi adı kökenli
Helil Obası	Kentlik adı	Birleşik	Kişi adı kökenli
Kabırlı Teppe	Orun adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Kalacık	El adı	Türemiş	Tarihî bina, kurum, kuruluş vb.
Kala Teppe	Dağ adı	Birleşik	Tarihî bina, kurum, kuruluş vb.
Kanzefer Teppe	Dağ adı	Birleşik	Tarihî olaylar
Kararh Mehellesi	Kentlik adı	Birleşik	Yer adı kökenli
Kere Arh	Su adı	Birleşik	Renk adı
Kinar Ağacı	Bağ adı	Birleşik	Bitki adı kökenli
Kızıl Arh	Su adı	Birleşik	Renk adı
Kuşçular Mehellesi	Kentlik adı	Birleşik	Boy adı kökenli
Meşru'	Su adı	Basit	Yerleşim yerinin kuruluşu
Mil Teppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Nérgizli Hayra	Bağ adı	Birleşik	Bitki adı kökenli
Serçe Degirmeni	El adı	Birleşik	Tarihî bina, kurum, kuruluş vb.
Şehir Yolu	Yol adı	Birleşik	Yer adı kökenli
Tikânlı	Su adı	Türemiş	Bitki adı kökenli
Toğay Yolu	Yol adı	Birleşik	Yer adı kökenli

Toppalağ	Su adı	Türemiş	Bitki adı kökenli
Toppalağ Meşellesi	Kentlik adı	Birleşik	Yer adı kökenli
Ulu Teppe	Dağ adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Üçkurna Meşellesi	Kentlik adı	Birleşik	Coğrafi nesnenin görünümü
Yengice	Orun adı	Türemiş	Yerleşim yerinin kuruluşu
Yol Teppe	Dağ adı	Birleşik	Yer adı kökenli

Sonuç ve Öneriler

Çalışma kapsamında Yengice kasabasından 48 yer adı derlenmiş; bunlar türlerine, veriliş sebeplerine ve yapılarına göre incelenmiştir. Bu yer adlarının 16'sı dağ adı, 9'u su adı, 8'i kentlik adı, 5'i el adı, 4'ü orun adı, 3'ü bağ adı, 3'ü de yol adıdır.

Adlandırmada etkili olan unsurlar aşağıdaki gibi tespit edilmiştir:

1. Coğrafi nesnenin görünümü ve yapısı: 11 yer adında
2. Kişi adları: 6 yer adında
3. Yer adları: 7 yer adında
4. Bitki adları: 5 yer adında
5. Tarihi yapı, bina, kurum, kuruluş, işletme adları: 7 yer adında
6. Boy adları: 3 yer adında
7. İşlev: 2 yer adında
8. Tarihi olaylar: 2 yer adında
9. Yerin kuruluşu: 2 yer adında
10. Renk adları: 2 yer adında
11. Efsane ve inanışlar: 1 yer adında

Yengice yer adlarının 4'ü basit, 4'ü türemiş, 40'ı ise birleşik yapıdadır. Birleşik yapıdaki yer adlarının 28'i belirtisiz ad tamlaması, 12'si ise sıfat tamlaması şeklindedir.

Yengice yer adlarının katman yapısına bakıldığında, Türkler öncesi dönemden kalma herhangi bir yer adına rastlanmamakta, bölgeyi Türklerin adlandığı görülmektedir.

Yer adlarının türleri, yapıları ve adlandırmada etkili olan unsurlar, Anadolu dışında bir Türk yerleşimi olan Yengice'de yer adlarının tür, yapı ve ad vermede etkili olan unsurlar bakımlarından Anadolu'daki herhangi bir yerleşim yerinden farklı olmadığını göstermektedir.

Yer adlarının kuruluşunda görev alan sözcüklerin çok büyük bir kısmının Türkçe kökenli sözcükler olduğu görülmektedir. Bunlar içerisinde sadece yöre ağzına mahsus sözcükler de bulunmaktadır. *Kurna* sözcüğünün "köşe", *mehelle* sözcüğünün "mahalle, sokak" anlamında kullanılması; "kök sapları karın ağrısını gidermek için kullanılan, içi beyaz dışı siyah, yabancı bir bitki" olan *toppalağ* bunlara örnek gösterilebilir.

Farklı yerleşim yerleriyle ilgili benzer çalışmalar yapıldığında hem bölgedeki zengin Türkçe yer adı varlığı ortaya çıkmış olacak hem de bunların tür, yapı ve ad vermede etkili olan unsurlar bakımlarından Anadolu yer adlarından farklı olmadığı; coğrafya değişse bile Türk ad verme geleneğinin değişmediği daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

SUMMARY

Toponyms called by local people are considered to be significant relics that represent societies in terms of history, geography, culture and ethnic structure. Therefore, studies and documentations on toponyms according to the principles of onomastics are regarded as important sources for linguistics, history, geography, ethnology, anthropology and other disciplines.

Studying Turkish toponyms are highly important in regions like Balkans, Caucasia and Middle East which have been settled by Turkish ethnic people since few centuries on, because they have several times been exposed to renaming process according to politics of local governments.

In this study, toponyms of Yengija district, which is located in Tuzkhurmato county in Salahaddin governorate in northern Iraq, have been recorded then classified in accordance with onomastic methods.

Introduction for this study contains the scientific importance of toponymical studies, the scientific method and the references used in addition to the historical, geographical, political, cultural region information. Also information on geographical location and demographical structure of Yengija region has been included in the study because of several attempts of organized demographic changes that happened there in terms of forced displacement due to conflicts and chaos etc.

In this study toponyms have been classified by their onomastic and morphological types. According to onomastic classification of toponyms in Yengija district have been categorized as villages, quarters, sections, alleys, rivers, channels, lakes, wells, farms, mountains, hills, highlands and roads etc.

Then sources of toponyms have been clarified such as proper names (Hilal arhi "Khalil's river"; 'Abbuş Teppe "Abbush hill"), plant names (Arpa teppe "Barley hill"; Tikânlı "with thorn"), geographic features (Ağ Su "White water"; Beş Teppe "Five Hill"), historical places which are near them (Kala Teppe "Castel hill"; Serçe Degirmeni "Sparrow mill"), geographic function (Anaç Arh "Matronly river"; Deve Yolu "Camel path"), colour names (Kere Arh "Black river"; Kızıl Arh "Red river") historical events that happened there (Kan Zafer Teppe "Bloody victory hill") and beliefs and myths (Aşık Teppe "Lover hill").

In the morphological classification, toponyms have been classified by their grammatical structures such as simplexes (Çubuk "Stick"), derivated names (Kalacık "Small castle") and compound names. Compound names have been classified as nominal like "Çam teppe" which means "Pine hill" and as compound adjectives like "Ak teppe" which means "White hill". Toponyms studied according to their types and structures have been all listed in a table within the article.

Conclusion part of the study, in which statistical data of these toponyms in terms of onomastic categories is given, reveals that toponyms of Yengija in question are of Turkic origin and have similar structure with those which are used in Anatolia, Balkan, Caucasia and Central Asia, and provides.

Kısaltmalar: Ar.: Arapça, bkz.: Bakınız, DAGM: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Far.: Farsça, İİYE: İsimden isim yapım eki, K.: Kaynak kişi, KLMTD: 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri, Lat.: Latince, ORSAM: Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi, T.: Türkçe, Tkm.: Türkmençe, tn.: Tamlanan, TS: Türkçe Sözlük, TTK.: Türkiye Türkçesi, ty.: Tamlayan, Yun.: Yunanca

KAYNAKÇA

- ANTAR, Ali (26 Şubat 2018), "YENGİCE – 2500 KAPISIZ EV", Erişim tarihi: 12 Mart 2019, www.tbajansi.com/yengice-2500-kapisiz-ev/ (Türkmen Basın Ajansı)
- Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (2003), 111 numaralı Kerkük Livası Mufassal Tahrir Defteri (Kanuni Devri), Dizin, Transkripsiyon ve Tıpkıbasım, Yayın Nu: 64, Defteri Hakanî Dizisi: VIII, Ankara.
- ÇELİKTOPUZ Mert (2015), Adana İli Yer Adları Üzerine Bir Dil İncelemesi, Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- EMECEN Feridun (1999), "İrakeyn Seferi", İslam Ansiklopedisi, C. XIX, s. 116-117.
- HÜRMÜZLÜ Habib (2003), Kerkük Türkçesi Sözlüğü, İstanbul: Kerkük Vakfı Yayınları.
- HÜRMÜZLÜ Habib (2013), Irak Türkmen Türkçesi Sözlüğü. Kerkük: Türkmeneli İşbirliği ve Kültür Vakfı.
- KEVSEROĞLU Necat (2012), Irak'ta Türkçe Yer Adları Kılavuzu, Kerkük: Türkmeneli İşbirliği ve Kültür Vakfı.
- KOÇ Ali (2016), Tunceli İli Yer Adları, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KUŞÇUOĞLU Nihad (2003), Yengicedir Köyümüz, Tarih-Edebiyat-Folklor, Kerkük: Abdulvahab Avcı Basımevi.
- KÜFREVİ Mediha (2010), XVI. Asırda Kerkük Sancağı (1515-1560), İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yeniçağ Tarihi Programı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- NAZMİZÂDE MURTEZA (1731). Gülşen-i Hulefâ: Haz. Mehmet Karataş (2001), Nazmîzâde Murteza'nın Gülşen-i Hulefâ'sının Tenkitli Transkripsiyonu, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- OMAR Ahmad Muhtar (2008). Mu'cemu'l-luga'l-Arabiyye Al-mu'asire, Al-mucelledu'l-evvel, 'Alemu'l-Kutub, Kahire.
- Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi (2016), İŞİD Sonrası Türkmenler ve Türkmen Bölgelerinin Durumu, (hzl. Bilgay Duman), Ankara: ORSAM.
- RICH Claudius James (1826), Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of Ancient Nineveh with Journal of a Voyage Down the Tigris to Bagdad and an Account of a Visit to Shirauz and Persepolis, Two Volumes, Volume II, London: James Duncan, Paternoster Row.
- SAATÇI Suphi (1996), Tarihi Gelişim İçinde Irak'ta Türk Varlığı, İstanbul: Tarihi Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı, İstanbul Araştırma Merkezi.
- ŞAHİN İbrahim (2013a), "Türkiye Yeradbiliminde Terim ve Tür Sınıflandırması Sorunları", Avrasya Terim Dergisi, 1 (1): 46-58.
- ŞAHİN İbrahim (2013b), "Türkçe Yeradlarının Değişim Dönüşüm Süreci ve Bu Çerçeve Türkçe'deki Güncel Tartışmalara Bir Bakış", Yeni Türkiye, 55: 984-990.
- TÜRK DİL KURUMU (2011), Türkçe Sözlük, 11. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- www.tbajansi.com/yengice-2500-kapisiz-ev/ (Türkmen Basın Ajansı). ANTAR, Ali (26 Şubat 2018). "YENGİCE – 2500 KAPISIZ EV", Erişim tarihi: 12 Mart 2019.

Kaynak Kişiler

- K. 1: BAYATLI Hamit, 1946 doğumlu, emekli hâkim, Yengiceli, İstanbul'da ikamet etmekte.
- K. 2: KUŞÇU Nihat, 1966 doğumlu, öğretmen, Yengiceli, Tuzhurmatu'da ikamet etmekte.
- K. 3: ÇAKÇAKÇI Ümit, 1984 doğumlu, ziraat mühendisi, Yengiceli, Bağdat'ta ikamet etmekte.

YÛSUF HÂLİS'İN "VATAN KASİDESİ"NDE DİVAN EDEBİYATINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER CRITICISMS OF THE DIVAN LITERATURE IN "VATAN KASİDESİ" OF YUSUF HÂLİS

Metin OKTAY*

Öz

İlk örnekleri XIII. yüzyılda görülmeye başlayan divan edebiyatı altı yüzyıllık bir hayatıyettten sonra XIX. yüzyıldan itibaren çözümlere maruz kalmıştır. Tanzimat'ın ilanından sonra Osmanlı Devleti'nin yönünü Batıya çevirmesiyle dönemin yenilikçi aydınları tarafından divan edebiyatı ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Kuralcı yapısı, tutucu geleneği, dilinin ağırlığı, hakikate ilgisizliği, toplumsal meselelere kayıtsızlığı, duygu, düşünce ve hayal dünyasının kapalılığı iddiaları bu eleştirilerin merkezini oluşturur. Edebiyat çevreleri divan edebiyatına yöneltilen bu itirazların ilk olarak Namık Kemal'in 1866 yılında Tasvîr-i Efkâr gazetesinde yayımlanan "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmilidir" adlı makalesiyle başladığını ifade ederler. Bununla birlikte Türk edebiyatının ihmal edilmiş şairlerinden Yûsuf Hâlis tarafından 1854'de yazılan "Şeh-nâme- i Osmânî" adlı eserde yer alan 102 beyitlik "Vatan Kasidesi"nin 48-71. beyitleri arası toplam 25 beyitte divan edebiyatına karşı ağır tenkitler/ithamlar bulunmaktadır. Başka bir deyişle Yûsuf Hâlis, Namık Kemal'den yaklaşık olarak 22 yıl önce divan edebiyatını sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre eski edebiyat şairleri kaside ve gazellerini menfaatleri için yazmışlardır; şiirlerinde sürekli sevgiliyi, parayı, üst tabakayı dikkate almışlardır; methettikleri şahsiyetleri şiirlerinde göklere dek çıkarmışlardır; hep mecazi aşk vadisinde dolaşmışlar; divanlarını sümbül, gül, sevgili ve şarapla doldurmuşlardır; tuhaf sözlerle şiirlerini gösterişe boğmuşlardır; Türkçeyi Arapça ve Farsça kelimelerle doldurmuşlardır. Yûsuf Hâlis bu eleştirilerinin ardından "Vatan Kasidesi"nde ideal bir şairde ve şiirde bulunması gereken özelliklere değinmektedir. Ona göre şairler, şiirlerinde "vatan" gibi kutsal bir konuya da yer vermelidir. Vatan temalı şiirleri okuyan çocukların karakteri olumlu yönde şekillenir. Şiirlerin terbiye edici özelliği olmalıdır. Devlete ve millete katkı sağlamalıdır. Taş kalplilerinin vicdanına bile tesir etmelidir. Vatanda yaşayan hem bilgisize hem de âlime seslenmelidir. Kötü işleri ayıplamalı, iyi işleri övmelidir. Hz. İsa gibi cansız bedenlere hayat vermeli, şiirleriyle Hz. Musa'nın ejdere dönüşen asası gibi okuyanı hareketlendirmelidir.

Bu çalışmada Yûsuf Hâlis'in "Vatan Kasidesi"nde divan şiirine ve divan şairlerine yönelik görüş, düşünce ve eleştirilerinin bulunduğu beyitler yer yer Namık Kemal'in "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmilidir" adlı makalesine atıflar yapılarak irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Yûsuf Hâlis, Vatan Kasidesi, Eleştiri, Tanzimat Edebiyatı, Divan Edebiyatı

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, moktay@konya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4801-1457>.

Abstract

First samples XIII. after a six-century life, divan literature began to be seen in the XIX century. it was solved from the beginning of the century and completed its life. After the Declaration of Tanzimat, divan literature was subjected to severe criticism by the innovative intellectuals of the period when the Ottoman Empire turned its direction to the West. The rules structure, conservative tradition, the weight of the tongue, indifference in truth, indifference to social issues, the closure of the world of emotion, thought and imagination constitute the centre of these criticisms. The literary circles state that these objections to divan literature started with Namik Kemal's article titled "Some Thoughts On The Literature Of Ottoman Language" published in the newspaper *Tasvîr-i Efkâr* in 1866. However, in the works titled "*Şeh-nâme- i Osmânî*" written by Yusuf Halis, one of the neglected poets of Turkish literature, in 1854, the 102-odd-letter "*Vatan Kasidesi*" was 48-71. there are hard accusations against divan literature in a total of 25 Decimals. In other words, Yusuf Halis strongly criticized divan literature about 22 years before Namik Kemal. According to him, old literary poets have written in kaside and gazels for their interests; they have taken into account the love, money and the upper strata in their poems; they have brought their praises to the skies in their poems; they have always been in the valley of metaphorical love; they have filled their *divanların sümbül*, roses, lovers and wines; filled Turkish with Arabic and Persian words. Following these criticisms, Yusuf Halis also refers to the characteristics that should be present in the ideal poet and poetry in the "*Vatan Kasidesi*". According to him, poets should include a sacred subject in their poems such as "*Vatan*". The character of children reading poems with a theme of Homeland is shaped in a positive way. Poetry must be a nurturing feature. Should contribute to the state and the nation. It must influence even the conscience of stone hearts. It should be addressed to both the ignorant and the scholar of the homeland. He should shame the bad stuff, praise the good stuff. He must give life to lifeless bodies like Jesus. It must animate the reader as Moses's wand that turned into a dragon.

In this study, the poems of Yusuf Halis in "*Vatan Kasidesi*", divan poetry and divan poets with opinions, thoughts and criticisms of the beyitler place Namik Kemal's "Some Thoughts On The Literature Of Ottoman Language" will be examined by reference to the article.

Keywords

Yusuf Halis, Vatan Kasidesi, Critique, Tanzimat Literature, Divan Literature.



GİRİŞ

Divan edebiyatı, Anadolu'da ilk örneklerini verdiği XIII. yüzyıldan itibaren bünyesinde istikametini değiştirecek ciddi hiçbir sarsıntı geçirmeden XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Tezkire yazarları ile bazı şairlerin geleneğin kuralları içinde kalarak mükemmel söyleyişe ulaşmak amacıyla divan edebiyatının kendi doğasının gereği olan mazmun sistemi, ritim anlayışı ve istiarelerle örülü lügatine ilişkin birkaç basit eleştirileri bir yana bırakılırsa denilebilir ki eski şiirin yaslandığı estetik anlayış ve zihniyet dünyasına yönelik ilk ciddi eleştiriler Tanzimat aydınlarınınca başlatılmıştır (Macit 2006: 20).

Tanzimat aydınlarının eski edebiyata karşı olan olumsuz tutumlarında cesaret aldıkları en önemli dayanaklardan biri 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı'dır. XVII. yüzyıldan itibaren askerî, siyasi ve içtimai bakımdan bir gerileme ve erime periyoduna giren Osmanlı Devleti Tanzimat Fermanı'yla bu tükenişe bir son verme niyeti taşır. Bu amaç doğrultusunda toplumun sosyal, siyasal ve kültürel yapısında esaslı bir değişim, dönüşüm ve yenileşme hareketi başlatılır. İnsanın duygu ve düşünce evrenini dille anlamaya ve anlatmaya çalışan edebiyat da bu cereyandan doğrudan devlet eliyle olmasa da nasibini fazlasıyla alır. Her yenilik hareketinde olduğu gibi Tanzimat edebiyatı da bir önceki edebiyat anlayışına yani divan edebiyatına tepki olarak ortaya çıkar. Divan edebiyatı kültürü ile yetişen Tanzimat edebiyatçılarının tabii olarak ilk tanıdıkları şiir divan şiiri olduğu için bu tepki daha çok şiir alanında olmuştur (Okay 2005: 51,52 / ÖnerToy 1980: 43). Artık edebiyatımızdaki tek seslilik bozulmuş yani asırlar süren eski şiirin hâkimiyeti yavaş yavaş kaybolmuş ve yeni edebî nevelerle çok seslilik başlamıştır. Bu edebî nevelerle gelen tenkit fikri de ister istemez kendisini göstermiş, divan edebiyatına ait hükümler ve değerlendirmeler gün yüzüne çıkmıştır. Divan edebiyatının, kendi geleceği adına yapması gereken bütün çalışmalar, Tanzimat sonrası aydınlar ve münekkitler tarafından ortaya konulmuş, geçmiş yargılanırken, yeni edebiyatın da temeli atılmıştır. Aynı şekilde divan şairinin, kendi şiiri hakkında asırlardır sormadığı sualleri Tanzimat aydını sormuş, tenkit ve değerlendirmesini yapmıştır (Erbay 1997: 410).

Tanzimat döneminde edebiyat eleştirisi bağlamında iki tavır ön plana çıkar. Bunlardan ilki son derece kaideci, sanatçının kişiliğini boğan, söz oyunlarını ön planda tutan; duyguları, hayal ve düşünceleri, ifade unsurları ile klişeleşmiş, hayatla ve gerçekle ilgisiz, devrini tamamlamış ve skolastik karakterdeki eski edebiyatın bütünüyle reddedilmesi, eleştirilmesi ve ortadan kaldırılması; ikincisi ise sosyal fayda, hakikat ve tabiata uygunluk, yeni bir dil ve üslup sıfatlarını taşıyacak Batılı edebî örneklere benzer yeni bir edebiyat kurulmasıdır (Ercilasun 1998: 35,36).

Tanzimat'la birlikte başlayan tartışmalar içinde divan edebiyatına itiraz edenlerin görüşleri ana hatlarıyla şu şekildedir:

- a. Divan şiiri hayal dünyasından ibarettir, gerçekle hiçbir ilgisi yoktur.
- b. Divan şiirinde işlenen konular, istisnalar hariç, sadece o dönem insanı için değil hiçbir dönemde beşeri his, hayal ve düşünceleri yansıtmamıştır.
- c. Asırlar boyunca kendisine şekil veren toplum meselelerine yabancı kalmıştır.
- ç. Hiçbir zaman ve şartta bozulmayacak sıkı kurallara bağlanmıştır. Şair, kendisinden önce hazırlanmış mazmun ve motifleri kullanmak mecburiyetindedir.
- d. Divan şiirinin karakteri başlangıcından bitişiğine kadar aynı olmuştur.
- e. Divan şiiri devlet ricalinden caize koparmak için bir vasıta hâline gelmiştir.

f. Divan şiiri “edebiyat-ı faside”dir. Çünkü İran edebiyatından aldığı unsurlar toplumun ahlak, gelenek ve göreneklerini yıkıcı birer amil olmuştur.

g. Divan şiiri her dönemde dinî karakterli bir edebiyat olmanın dar kalıplarını kıramamıştır (Erbay 1997:7).

Divan edebiyatına yönelik yapılan bu eleştirilerin başlangıç noktası olarak edebiyat tarihçileri müştereken Namık Kemal’in, Tasvîr-i Efkâr gazetesinin 16 Rebiulahir 1283 / 28 Ağustos 1866 tarihli 416. sayısı ile 19 Rebiulahir 1283 / 31 Ağustos 1866 tarihli 417. sayısında yayımlanan “Lisân-ı Osmânî’nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir” (Kaplan vd. 1978: 183-192) adlı makalesini gösterir.¹ Akün (2006: 364-373)’e göre bu makale yeninin eski edebiyata karşı ilk edebî beyannamesidir. Namık Kemal’le başlayan ilk saldırıdan itibaren yerleşmeye başlayan ve sonradan gitgide kalıplaşan görüşlerde, divan şiirinin toplumsal meselelere ilgisiz, halktan kopuk, dili yabancı, çağın insani değerlerine uzak, gerçeğe ilişkisi mantıksız, düşünce ve duygu bakımından eksik, soyut, İran ve Arap taklidi bir edebiyat olduğu ileri sürülür (Kortantamer 1999:162).

Divan şiirine dair yapılan bu itirazları Namık Kemal’den yaklaşık olarak 35 yıl önce doğan Türk edebiyatının ihmal edilmiş ve unutulmuş isimlerinden biri olan Yûsuf Halis’te görmekteyiz. 1854 yılında kaleme aldığı Şeh-nâme-i Osmânî adlı eserinde bulunan “Vatan Kasidesi”nin bazı beyitlerinde Yusuf Halis divan şiirinin ve şairlerini ciddi bir biçimde eleştirmektedir. Hikmet Dizdaroğlu “Namık Kemal Üzerine Notlar” adlı yazısında Namık Kemal’in, Yûsuf Hâlis Efendi’nin şiirleri görüp görmediğini bilmediğini ifade ederken (Dizdaroğlu 1978: 665), M. Kayahan Özgül ise Tercüme Odası’nda birlikte çalıştıklarını dolayısıyla ikisinin de pekiyi tanıştıklarını belirtir (Özgül 2014: 17). Yûsuf Hâlis Tercüme Odası’nda 1820-1874, Namık Kemal ise 1857-1867 tarihleri arasında görev yapmıştır (Bilim, 1990: 40). Dolayısıyla Yûsuf Hâlis ile Namık Kemal’in Tercüme Odası’nda yollarının kesiştiği, birlikte çalıştıklarını, mesai arkadaşı oldukları rahatlıkla söylenebilir.

1. Yûsuf Hâlis’in Hayatı

Yûsuf Hâlis H. 1220 / M. 1805’de İstanbul’da doğmuştur (Fatîm Davud, 2016: 117; Mehmed Tevfik, 1290: 178; İnal, 2000: 805). Şair Enderunlu Fazıl’ın akrabalarındandır (Fatîm Davud 2016: 117 / Gövsa, trhs: 166 / Bursalı Mehmet Tahir Efendi, 1972: 177). II. Mahmut döneminde isyan eden Tahir Ömer sülalesindedir (Mehmed Tevfik 1290: 178).

H. 1235 / M. 1820’de divân kalemine, üç sene sonra da tercüme odasına memur olarak atanmıştır (Fatîm Davud 2016: 117; Mehmed Tevfik 1290: 178). H. 1249 / 1834’de Namık Paşa’nın Londra sefaretine tayin edilmesi üzerine başkâtip vazifesiyle Londra’ya gitmiştir (Fatîm Davud 2016: 117; İnal 2000: 806 /Balci 2013:99). H. 1252 / M. 1836-1837’de hâcegânlık rütbesi ve H. 1253 / 1837-1838’de “emekdârândan olmasına binâen” Mütercim-i Evvel Safvet Efendi’den münhal olan- hâmise nişanı verildi (Ahmed Lûtfî 1999: 892 / İnal 2000: 806). H. 1260 / 1843-1844’te İkinci Mabeynci Selim Bey’in refakatinde Tunus’a (İnal 2000: 806), H. 1261 / M. 1844-1845’te sefaret ikinci kâtibi sıfatıyla Trablusşam’a gitmiştir (Fatîm Davud 2016: 117; Mehmed Tevfik 1290: 178; Mehmet Süreyya: 1996, 589). Dönüşünde Arapça bilgisinden dolayı rütbe-i sâniyye ile Bâbîâlî Tercüme Odası Arapça Mütercimliği’ne tayin olunmuştur (Fatîm

¹ Orhan Okay, Tanzimat’la Batıya açılan ve yenileşen edebiyatımızın temel hedeflerinden birinin de divan şiirinde ortaya çıkan büyük boşluktan faydalanarak kapıyı bir daha açılmamak üzere kapatmak olduğunu söyler. Ona göre bu amaç doğrultusunda ilk büyük darbeyi Namık Kemal 1866’daki makalesiyle, sonuncusunu ise Cumhuriyet devrinin bir divan şiiri otoritesi Abdülbâki Gölpinarlı 1945’te çıkan “Divan Edebiyatı Beyanındadır” kitabıyla vurmuştur. Toplam seksen yıl, bu kadim sanatın cenazesinin kaldırılmasına yeterli olmuştur (1998: 83).

Davud 2016: 117; İnal 2000: 806). Yûsuf Hâlis, Münif Paşa'nın da Babîali Tercüme Odası'nda Arapça mütercimliğine atanmasında etkili olur. (Özgül 2014: 26-27).

H. 1272 / 1856'de Bâbîali'de oluşturulan Telgraf Komisyonu'nda âzâ sıfatıyla bulunmuştur. (İnal, 2000: 806). Rebûlevvel H. 1278 / M. 1862'de mütercim-i sâni olan Yûsuf Hâlis, kıdeminden dolayı H. 1290 / M. 1874'te emekliye ayrılmıştır.

28 Şaban 1300 / 4 Temmuz 1883'de İstanbul'da vefat eden Yûsuf Hâlis, Eyüp Kabristanına defnedilmiştir. (İnal 2000: 806 / Bursalı Mehmet Tahir Efendi 1972: 177).

2. Eserleri

2.1. Kıyâfet-nâme-i Cedîde

Kıyâfet-nâme-i Cedîde, mensur, resimli bir kıyâfet-nâmedir. 109 sayfa olan eserin nerede ve hangi tarihte basıldığına dair bir kayıt yoktur. Kitapta yer alan "... şevketli kudretli mehâbetli pâdişâhımız Sultân Abdülmecîd Han Efendimiz Hazretlerinin taht-ı âlî-baht-ı Osmânîye şerefi cülûs-ı meymenet-me'nûs-ı şâhâneleri sâmi'a-res-i gûş-ı hûş-ı âlemiyân oldukda..." (Yûsuf Hâlis, tarihsiz b: 3,4) ifadelerinden hareketle dönemin padişahı Abdülmecid (1839-1861)'in cülusu üzerine, 1839'da ona takdim edilmek üzere tercüme edildiği söylenebilir.

Kıyâfet-nâme-i Cedîde, Johann Caspar Lavater (1741-1801)'in Physiognomishe Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe [İnsan Kişiliğini Tanıma ve İnsan Sevgisi Üzerine Fizionomi Denemeleri (1775-1778)] adlı eserinin özetli tercümesidir (Kırbıyık 2009: 396-397).

2.2. Miftâh-ı Lisân

Yûsuf Hâlis, Fransızca-Türkçe sözlüğü Miftâh-ı Lisân'ı H. 1266/ M. 1850 yılında tamamlamıştır. Cerîde-i Havâdis matbaasında basılmıştır. Bugünkü bilgilerimize göre manzum Fransızca-Türkçe sözlük olarak ilk ve tek örnek olan eser, 52+4 sayfadır Miftâh-ı Lisân, manzum Fransızca-Türkçe sözlüktür. Manzum sözlük geleneğinin Fransızcaya uygulandığı bilinen ilk ve tek eserdir. Yayımlanma tarihi verilmemiştir. Eserde 2500 Fransızca söz varlığı nazmedilmiştir. Öğrenmeyi kolaylaştırmak, zevkli bir faaliyete dönüştürmek için birbirleri ile anlamca ilgili ve ses bakımından yakın kelimeler aynı beyitte ya da mısradâ verilmeye çalışılmıştır. Bir yazma bir de taş basma nüshası olan eser, nüshaları karşılaştırılarak açıklamalı dizin ve taş basma nüshasının tıpkıbasımı ile yayımlanmıştır (Kırbıyık 2007: 25-27).

2.3. Şeh-nâme-i Osmânî

Yûsuf Hâlis'in en bilinen eseri olan Şeh-nâme-i Osmânî, Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında ve sonrasında kaleme alınan şiirleri ihtiva eden otuz iki sayfalık bir kitaptır. Kitabın herhangi bir yerinde nerede ve zaman basıldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Kitapla ilgili özel bir çalışma yapan Fahrettin Kırzioğlu, Şeh-nâme-i Osmânî "1272 (1855)'te Cerîde-i Havâdis matbaasında basıldığı 19 Safer 1272 (31 Ekim 1855) tarih ve 762 sayılı Cerîde-i Havâdis'in Fevkalâde Kars nüshasında çıkan bir ilanattan anlaşıl"dığı tespit etmektedir (1955: 53.) Bu ilanda her ne kadar doğrudan ismi geçme de içerik analizden bahsedilen eserin Şeh-nâme-i Osmânî'nin olduğu kanaatine ulaşırız.

"Nev-zuhûr bir tarih muhtasar tarzında olup muhârebe-i hâzırânın ibtidâlarından başlayarak yaşlıya(?) olan vû'kuât-ı 'ibret-amîzi ve düvel-i müttefikâ 'âsâkirinin şecâ'at ü medahini ve Sivastopol'un feth ü teshîrini hâvî olarak bu ana kadar misli görülmemiş musanna ve manzûm musammat fetih-nâmeyi vü gerek bu defâ' Kars kal'âsı üzerinde âsâkir-i nusret-me'ser hazret-i şehinşâhinin vûku' bulan zafer ü gâlibiyetine ve işbu muhârebe izhâr-ı şecâ'at

iden kumandan paşa hazretleri ile büyük kumandanlarla ve sitayişlerine dâ'ir nusret-nâme'yi muhtevi sâle tab' olub üçer kuruş fiyatla Cerîde-i hânedede fûrûht olunmakta idi" (Cerîde-i Havâdis 1855: 4).

Çaylak Mehmed Tevfik Efendi Kâfile-i Şuarâ adlı eserinde ise Yûsuf Hâlis'in asrın meşhur şairleri arasında yer aldığını; 1269 Hicrî yılında çıkan Moskof savaşı sırasında Şeh-nâme-i Osmânî adıyla bir eser vücuda getirdiğini ve bu eserde yer alan manzumelerde insanın memleketini, millî şerefini ve ailesini her türlü saldırıdan koruma gayretini ve bu hususlardaki hamiyetli vatan evlatlarını teşvik etmede İran'ın Şehname şairi Firdevsî-i Tûsî'nin söz söyleme derecesine varabildiğini ifade eder: "Her ne ise sahib-i terceme şu'arâ-yı asrın nâmdârı. 1269 sene-i hicriyesinde zuhûr eden Moskof Muhârebese esnâsında Şeh-nâme-i Osmânî nâmıyla inşâd eylediği manzûmesinde tahrîk-i urûk-ı hamiyet ve teşcî-i erbâb-ı gayrette kuvvetçe kelâm-ı Tûsî derecesine varabilmiştir (Mehmed Tevfik 1290: 178).

Ömer Faruk Akün (1976: 2) "Nâmık Kemal'in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri" adlı makalesinin 1. dipnotunda Şeh-nâme-i Osmânî'nin 1853 - 1855 Kırım harbi esnasında kaleme alınıp 1855'de neşredildiğini söylemektedir (Akün 2006: 371).

Bu bilgiler ışığında Şeh-nâme-i Osmânî'nin Kırım Savaşı devam ederken 1855 yılında Cerîde-i Havâdis matbaasında yayımlandığını söyleyebiliriz.

Kitapta kahramanlık, yiğitlik, savaş, fetih, gaza, vatan içerikli şiirler şu başlıklar altında yer alır:

"Dâmâd Hazret-i Şehriyârî Devletli Atûfetli Mehmed Ali Paşa Hazretlerinin Mukaddema Ser-askerliği Esnasında Basdırılıp Neşr Olunan Fahriyye-i Askeriyyedir";

"Mukaddema Tab'u Neşr Olunmuş Dâstân-ı Askerîdir"; "Id-i Adhâ Mevsiminde Nazm Olunan Münâcât";

"Sivastopol'ün Fethinden Mukaddem Rusyalı Ba'zı Sefinelerini Limanda Denize Batırdığına Dâir Kıt'adır";

"Düvel-i Müttefika Donanmalarının Beşiklerde Müddet-i Vefir Eglendiklerine Dâ'ir Kıt'â";

"Sâlifü'z-zikr Donanmaların Beykoz'da Lenger-endâz Tevakkuf Olduklarına Dâ'ir Şarkı";

"Rusyalının Tahrikiyle llyenozların (ada ahâlisinin?) Hudûd-ı Mahrûsa-i Şahaneyi Defaten Basıp Ta'addilerinde Devletli Fu'âd Paşa Hazretleri Üzerlerine Me'mûr Buyurularak Asâkir-i Şahanenin Önüne Düşüp Bi'z-zât Düşmene Hücüm ve Münhezim ü Perişan Etdikten Sonra Dersâ'âdete Teşriflerinde Hâriciye Nezâretine Şeref-bahşâ-yı İclâl Olduklarında Mâh-ı Sıyâm ve Muzafferiyet ü Mansıb-ı Vâlâlarının Tebriğine Kasîde-i Garrâdır";

"Târîh-i Muhtasar Muharebe ile Fetih-nâme-i Sivastopol";

"Nusret-nâme";

"Muharebeye Dâ'ir Nazm Olunmuş Eş'âra Fezleke Olarak Vatan Kasidesi"

2. 4. Sulh-nâme-i Hâlis

Sulh-nâme-i Hâlis² 17 bentlik bir muhamestir. Basım yeri belirtilmeyen eser, H.1272/M. 1855-56'de yayımlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri ile birlikte Rusya'yı mağlup ettiği Kırım Savaşı dolayısıyla yazılmıştır. Eserde, zaferle sonuçlansa bile savaşların verdiği zarar, sıkıntı ve yorgunluklara dikkat çekilmekte barışın sağladığı faydalar, huzur ve güven ortamlarının önemi ve korunması dile getirilmektedir (Kırbıyık 2007: 17).

² Sulname-i Hâlis yayımlanmıştır. Eser hakkında geniş bilgi için bk. (Kırbıyık, 2012: 245-254).

3. "Vatan Kasidesi"nde Divan Edebiyatına Yönelik Eleştiriler

Şeh-nâme-i Osmânî'de yer alan 102 beyitlik "Muharebeye Dâ'ir Nazm Olunmuş Eş'âra Fezleke Olarak Vatan Kasidesi"³ gerek vatan kavramına getirdiği farklı yorum gerekse divan edebiyatına yönelik eleştiriler açısından oldukça dikkate değer bir şiiirdir. "Vatan Kasidesi"ninde Yûsuf Hâlis, Namık Kemal'den önce "vatan" fikrini eserinin bütününde işleyen en önemli isimdir (Mutlu 2018: 686). Dizdaroğlu, "Yûsuf Hâlis'in Namık Kemal'den çok önce "vatan" sözcüğünü şiire soktuğunu ve bu şiire "Vatan Kasidesi" adını verdiğini söyler: "Yûsuf Hâlis Efendi, asıl adı "Besalet-i Osmaniyye ve Hamiyyet-i İnsaniyye" olduğu hâlde, "Vatan Kasidesi" diye bilinen, Namık Kemal'in ünlü şiiirinden çok önce hem "vatan" sözcüğünü şiire sokmuş hem de bu şiire "Vatan Kasidesi" adını vermiş kişidir...Yûsuf Hâlis Efendi'de Namık Kemal'de rastlanmayan bir şey daha buluyoruz: Namık Kemal'de "vatan" var, "yurt" yoktur. "Yurt" sözcüğünü, günümüz anlayışına uygun biçimde ilk kez kullanmayı Yûsuf Hâlis Efendi'ye borçluyuz" (Dizdaroğlu 1978: 665, 666). M. Fahrettin Kırzıoğlu (1955: 53)'na göre "Yûsuf Hâlis Efendi, bizde ilk vatan üzerine en esaslı ve ileri duygularla görüşleri belirten şiiirler yazan bir zattır." Necat Birinci de Yûsuf Hâlis'in "Namık Kemal'den önce vatan sevgisini, din, devlet ve millet duygularını ve bunlar için candan geçme arzusunu dile getirdiğinden bahseder (Birinci 2000: 16). Özgül, Yûsuf Hâlis'in Sultan III. Selim zamanından beri "sevgilinin yurdu" manasını kaybetmekte olan "vatan" mazmunu bir siyasi kavram şeklinde kullandığına işaret eder (Özgül 2000: 6). Yine Özgül, "Vatan Kasidesi"ni tematik bütünlüğü geliştirilmiş iyi şiiir örnekleri arasında sayar (Özgül 2000: 256). Ömer Faruk Akün'e göre ise Yûsuf Hâlis'in "Vatan Kasidesi" ile diğer bazı eserlerinde vatanî şiiirin ilk örnekleri mevcutsa da vatan, millet, hürriyet kavramlarını bir heyecan konusu hâline getirip en tesirli şekilde topluma mal eden ilk şair Namık Kemal'dir (Akün 2006: 371).

"Vatan" kavramının divan edebiyatında "insanın doğduğu yer, bu manada gurbet diyarı mukabili olarak insanın doğduğu yer"; "vatan tutmak, yerleşmek ve yurt edinmek"; "insanın bulunduğu ve durduğu yer"; "yuva"; "âlemi beka" gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir (Levend 1994: 604-606). Türk edebiyatında Tanzimat'tan önceki dönemde vatan temi sık ele alınan bir konu değildir. Tanzimat sonrası yazılan eserlerde yoğun bir şekilde işlenen vatan temi dönemin şair, yazar, fikir adamları tarafından yeni açılımlarla ve boyutlarla ele alınmıştır (Sütçü 2004: 579, 580). Yûsuf Hâlis de "Vatan Kaside"sinin 48. beytinde bu hususa işaret eder. Ona göre divan şairleri tarih, kaside ve gazellerinde bireysel çıkarlarını ön planda tutup vatan gibi bütün toplumu ilgilendiren bir konuya el atmamışlardır:

Şâ'irân yazmada târîh ü kasîdeyle gazel

Nef'-i nefisine düşüp etmedi hulyâ-yı vatan (s. 27)

"Şairler yazdıkları tarih, kaside ve gazellerde, menfaatlerinin peşine düşüp vatani düşünmediler."

³ Ömer Faruk Akün (1976: 2) "Nâmık Kemal'in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri" adlı makalesinin 1. dipnotunda 1853 - 1855 Kırım harbi esnasında kaleme alınıp 1855'de neşredilmiş olan "Şeh-nâme-i Osmânî"nin eserin Fevziye Abdullah Tansel tarafından 1877'deki Türk - Rus savaşı münasebetiyle ve "Şahnâme-i Âl-i Osmân" adıyla kaydedildiğini belirtmektedir. Akün, "Şeh-nâme-i Osmânî" adlı eser hakkında gerekli bilgiyi "Türk Edebiyatında Nâmık Kemal'den Önce Vatanî Şiiir" adlı tetkikinde vereceğini not düşmüştür. Ne var ki bu inceleme şimdiki bilgimize göre yayımlanmamıştır. Ayrıca 6-9 Şubat 1978'de düzenlenen I. Millî Türkoloji Kongresinin yayımlanan program kitapçığında Ömer Faruk Akün'ün "Namık Kemal'den Önce Bir Vatan Şâiri" başlıklı bir tebliğ sunacağı kayıtlıdır. Kongrenin yayımlanan kitabında ise bu tebliğ yer almamaktadır (Ilıcak: 1980). Necat Birinci (1998: 48)'nin "6-9 Şubat 1978'de toplanan I. Millî Türkoloji Kongresine Mehmet Hâlis Efendi'nin vatan redifli kasidesi üzerine sunduğu..." ifadesinden hareketle tebliğin başlığında belirtilmeyen bu vatan şairinin Yûsuf Hâlis olduğunu öğreniyoruz.

Âgah Sırrı Levend (1994: 638)'e göre divan edebiyatı içtimai bir edebiyat değildir. Aksine divan şairi daima ferdi tahassüslere yer ve değer vermiş, içtimai mevzularla alakalanmayı fazla düşünmemiştir. Divan şiirinde kasideler, başta, öbür dünyada Tanrı'nın rızasını, Peygamberin, velilerin şefaatinin ve bu dünyada patrimoniyal siyasi güç sahiplerinin himaye ve inayetini kazanmak için yazılırdı (İnalçık 2003: 23). Yûsuf Hâlis divan şairlerinin himaye ve yardım görme uğruna sadece seçkin şahsiyetler için şiir yazmalarını eleştirir. Hiçbirinin vatanın içinde bulunduğu durumu anlamadığını dolayısıyla da anlatmadığını belirtir:

Hep perestîşleri dildâr ü kibar ü dînâr

Etmeydi hîçbiri âh için isnâ-yı vatan (s. 27)

“Gönülleri hep sevgiliye, seçkinlere ve paraya yöneldi. Hiçbiri vatanın yükselmesi için ah bile etmedi.”

Kaside geleneğinde memduh olarak nitelendirilen ve methiyelere konu olan kişiler, toplumun en üst tabakası olan saray ve çevresinden başlayıp kapı ağası, kethüda gibi orta düzey memurlar hatta saray müzisyenleri, tarikat şeyhleri ve dönem şairlerine kadar uzanan çok geniş bir yelpazeden oluşmaktadır. Methiye geleneği içinde en geniş edebî muhite sahip olan padişahlar ise kendisine en fazla kaside sunulan memduhlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Yazar-Uslu 2015: 2210). “... övgü, divan şiirinde öyle sanıldığı gibi gelişigüzel yapılan bir iş değildir. Hemen bütün divan şairlerinin kendilerini uymakla yükümlü gördükleri bir övgü sistematiği vardır. Yüzyıllar boyunca hiçbir şair bu sistematiğin dışına çıkmayı düşünmemiştir. Divan şairleri bu sistematik içine giren övgü anlatım kalıplarını bütün şiirlerinde pek çok kez kullanmışlardır. Divan şiirinin övgü sistematiğine göre övülen yani memduh, taşıdığı bütün özellikler açısından her zaman her şeyden büyük, güçlü, etkin, üstün, güzel ve erişilmezdir. Onun karşısında olan her şey ise bunların tam tersi bir niteliktedir. Övülenin en küçük bir etkinliği bile çok büyük sonuçlar doğurur. Övülenin en önemsiz, en değersiz herhangi bir nesnesi, dünyanın en paha biçilemeyen bir varlığı gibidir. Övülen hiçbir şeye gereksinim duymaz, herkes ve her şey ondan destek ve yardım bekler. Övülenin karşısında da hiç kuşkusuz bir öven bulunacaktır, o da şair kimliği altında ya âşıktır ya da kuldür” (Dilçin 2003: 18). Sultan, mesleğine göre münşi ise kâtipliğe, ulemeden ise müderrislik, kadılık gibi bir ilmiye mansıbına veya vakıf hizmetine tayin eder; asker ise tımar, zeamet veya hassına terakki verir. Kaside sunan şairlere caize⁴, çoğu zaman gümüş akça (nadiren altın sikke) olarak veya yünlü ve ipekli hilat verilirdi (İnalçık 2003: 28). Divan şairlerinin yazdıkları şiirlerle kendilerine menfaat sağlayan şahsiyetleri göklere çıkarmalarına 50. beyitte itiraz eden Yûsuf Hâlis, bu şairlerin kendilerini vatanın en büyük şairleri olarak gördüklerini ileri sürer:

Uçurup şi'r ile memdûhların göklere dek

Zann eder oldu hemân şâ'ir-i ankâ-yı vatan (s. 27)

⁴ Behçet Necatigil (2006: 9,10) ise “caize” uygulamasının birçok faydalı yönünün olduğunu savunur: “Osmanlı İmparatorluğu için bir çeşit “Fikir ve sanat eserleri kanunu”dur câize. Divan edebiyatının töresidir, yasadır, edebiyatının sosyal sigortası bir çeşit. Bugün dergilerde, gazetelerde basılan yazılara, şiirlere, yayınevlerinde çıkan kitaplara ödenen telif ücretlerinin yerini tutuyor câize. Yani bir emeğin karşılığı. Şairine göre değişir, belli bir baremi vardır, iyi esere çok câize verilir, şöyle böyle olanına ona göre. Şair, devlet büyüklerine sunduğu kaside ve gazelerde kalem gücünü gösterir, sanatını gösterir ve hünerini parasal, malsal (nakdi, aynı) karşılığa dönüştürür. Padişah, vezir, devletin diğer önemli kişileri, bu kasideleri, içlerinde abartmalar, gerçek dışı yakıştırmalar olduğunu bile bile, sırf bir eser, bir yarattı olduğu için değerlendiriyorlardı. Şairlere verilen câizeler (paralar, türlü ihtiyaç maddeleri) Cumhuriyet rejiminin ilk dönemindeki elçilikler, şirketlerde bankalarda yönetim kurulu üyelikleri, vatana hizmet tertibinden maaş bağlamalar gibi kayırmaların yerini tutar. Yoksa o câizeleri veren devlet erkânını övgü düşkünü ve şairleri de onların dalkavukları diye küçültmeye kalkmak, en azından cahillik ve insafsızlık olur. Şair yazıyor, başarısı oranında da ücretini alıyor, geçimini buna göre ayarlıyor, yarı yarıya kalemiyle sağlıyordu.”

"Şiirle övdüklerini göklere dek çıkarıp kendilerini vatanın zirvedeki şairleri zannettiler."

Divan şiirinin kuralcı yapısı, değişmez şiir geleneği öteden beri eleştiri konusu olmuştur. Ortak yargıya göre belirli bir duygu, düşünce ve hayal dünyası içinde yoğrulmuş olan bu şiir, sınırlı söz varlığı ve anlatım gücü ile dikkate değer bir değişikliğe uğramaksızın yüzyıllar boyu olduğu gibi kullanılmıştır. Divan şiirinin anlatımında önemli yer tutan mazmun ve mecazlarla birlikte söz sanatlarının kullanımındaki değişmezlik de divan şiirimize yöneltilen eleştiriler arasındadır. Divan şiirinin dili eleştirilirken, hep aynı mazmunların tekrarlandığı, onun belkemiği olan benzetme ve mecazların kullanımında belirli kavram ilişkilerinin kurulduğu, benzer anlatım yollarının izlendiği, ancak usta şairlerin dilinde bunların az çok değişikliğe uğradığı Tanzimat'tan bu yana söylenenler arasındadır (Mengi 2010: 23). Namık Kemal de şiirde abartılı mecaz kullanımının karşısındadır. Ona göre mecaz kullanımının artmasının eserlerimizdeki tabii letafeti bozduğu gibi onları hakikatten de uzaklaştırmaktadır: "*İfadede mecaz bir suretle mücaz olmayacak kadar revac bulduğu için âsârımız letâfet-i tabiiyyeden mahrum olduktan başka ekseri hakikatten dahi âtıldır*" (Kaplan vd. 1978: 187).

Bu görüşlerin paralelini Yûsuf Hâlis 51. beyitte dile getirmiştir. Ona göre Divan şairleri bireysel bir tema olan mecazi aşkın peşine düşmüşlerdir ve bu sebeple toplumu yakından ilgilendiren bir konu olan "vatan"ı ve "vatan"ın gerçeklerini anlatmamışlardır:

Vâdi-i aşk-ı mecazîye düşüp bîhûde

Olmadılar reh-i tahkîkte pûyân-ı vatan (s. 27)

"(Divan şairleri) boşuna mecazi aşk vadisine düştüler, vatanın hakikat yolunda koşanları olmadılar."

Divan edebiyatının gül ve bülbül, şem ve pervane, mey ve muğbeçe gibi dokuz-on mazmun etrafında dolaştığını ifade eden Cenab Şahabettin'e göre bu edebiyat belli başlı bir konu işlememiştir: "Asırlarca, evet asırlarca meydana getirdiğimiz manzum eserler -gül ve bülbül, şem' ve pervane, mey ve muğbeçe gibi- dokuz on mazmun etrafında dağılan ve belli başlı bir mevzuu işlemeyen dağınık fikirlerden ibaret kaldı..." (Ünaydın 1972: 75). Yûsuf Hâlis 52. ve 53. beyitlerde Divan şairlerini ele aldıkları konular bakımından tenkit eder. Ona göre divanlar sümbül, gül, sevgili, şarap gibi kelime ve kavramlarla doludur. Bu kelime ve kavramlar vatan yolunda söylenmiş güzel sözlerin yanında boş ve anlamsızdır. Vatanın kokusunu duymak ruha can verir, divan şairleri ise bu kokudan mahrumdur.

Bû-yı gîsûya safâ-yı meye benzer sanma

Şemmesi cân verir anber-i sârâ-yı vatan (s. 27)

"Vatanın saf anberini bir defa koklamak (ruha) can verir, (onu) saç kokusuna, şarabın verdiği keyfe benzer sanma."

Dopdolu sümbül ü gül yâr ile mül dîvânlar

Hepsi bî-ma'nâ hevâyî sühan-ârâ-yı vatan (s. 27)

"Divanlar sümbül, gül, sevgili ve şarapla dopdoludur. Hepsi vatan yolunda söylenmiş güzel sözlerin yanında boş ve manasızdır."

Divan şairleri hayatlarında, şiirin çizdiği sevgili fiziği dışında ondan farklı hiçbir güzelle karşılaşmamış, başka başka çehreler görmemiş gibidirler. Hangi asrın, hangi değişik coğrafya ve bölgenin şairi olursa olsun, her birinin hayatına, gerçekte hangi yaş, hangi seviyede bulunursa bulunsun fizik yapıca ne kadar birbirine benzemez sevgililer girmiş de olsa hepsinde bütün bu sevgililer aynı hususiyetleri alarak tek bir güzel imajına dökülürler. Gelenek bu ideal sevgili ve güzel tipinin boyundan, saçlarından, gözünden kaşına ve dudaklarına kadar fizikçe

bahsedilebilecek her tarafını, her bir hususiyetiyle ayrı ayrı tespit etmiştir (Akün 2015: 133).

54. ve 55. beyitlerde Yûsuf Hâlis'in sanat anlayışının toplumsal boyutu ön plana çıkar. O, bu beyitlerde divanlarda sevgilinin tatlı dudağının ballandırılarak anlatıldığını ayrıca böyle basit konuları asla kendisinin işlemeyeceğini, vatan üzerine yapılan hoş sohbetin daha güzel olduğunu belirtir. Divan şairlerini aşk kadehinin sarhoşu olarak görür ve vatan konusunu işlemedikleri için onları zımnen rezillikle suçlar:

Yâd ederler leb-i şîrînini ballandırarak

Cândan tatlı bana sohbet-i helvâ-yı vatan (s. 27)

“(Divanlar sevgilinin) şirin dudağını ballandıra ballandıra anlatırlar. (Oysa) vatan üzerine yapılan hoş sohbet bana candan tatlı gelir.”

Ağza almam fem-i cân-bahşını yârin ölsem

Mest-i sahbâ olamam 'aşk ile rüsvâ-yı vatan (s. 28)

“Sevgilinin can bağışlayan dudağını ölsem ağzıma almam. Aşk kadehinin sarhoşu olup da vatana rezil olamam.”

Doğu edebiyatlarında önemli bir yeri olan bülbül güllerin açtığı günlerde daha canlı öttüğünden gül ile arasında muhayyel bir aşk ilişkisinin var olduğu kabul edilmiş, bülbül âşiğa, gül de maşuk veya maşukaya benzetilmiştir. Aralarındaki bu ilişki mecazi aşk olarak kabul edilmiş, gülün aşkı ile tuttuğu için bülbüle “şeyda” (çılgın) ve “zar” (ağlayıp inleyen) sıfatları verilmiştir. (...) Şairler yüzyıllar boyunca bülbülle gül arasında tahayyül ettikleri bu aşkı şiirleri için tükenmez bir kaynak olarak görmüşlerdir. Nitekim eski İran ve Türk edebiyatı şairlerinin divanlarında bülbül ve gül konulu manzumelere veya onlarla ilgili remiz ve mazmunlara sık sık rastlanır (Kurnaz 1992: 485).

Yûsuf Hâlis, yüzyıllar boyunca gül-bülbül mazmununu sıklıkla kullanan divan şairlerini 56. beyitte eleştirir. Ona göre aşk bahçesinin bülbül gibi çılgın birer âşığı olan divan şairleri vatanın güzel gülünün değerini bilmediler:

Gülşen-i 'aşkta bülbül gibi şeydâdır hep

Bilmedi hiçbirî kadr-i gül-i ra'nâ-yı vatan (s. 28)

“Hepsi aşk bahçesinde bülbül gibi çılgın birer âşıktı. Ama vatanın güzel gülünün değerini hiçbirî bilmedi.”

“Divan şiiri esas itibarıyla halkın değil yüksek ve ulvi bir ideali yakalamaya çalışan okumuş ve kültürlü sınıfın şiiridir. (...) Klasik Türk şiirinin belki en çok itham ve tenkit edildiği noktalardan birisi de bu şiir tarzının saraya ve saray çevresine yakın yüksek bir zümreye ait olduğu; bu sebeple sadece belirli bir sınıfın malı olup millete mal edilemeyecek bir durum arz ettiği” (Şentürk 2006: 363-388). Divan şairleri bu sınıfın anlayabileceği süslü ve ağdalı bir dil kullanmaya özen göstermişlerdir. Bu dilin “avam” denilen halk tabakası tarafından anlaşılması ise oldukça zordur. Namık Kemal bu hususu sert bir dille tenkit eder. Ona göre divan edebiyatı mensuplarının dilini “avam” yani halk anlamamaktadır. İdaremizin usulü hitabete uygun olsa dahi tesirinden faydalanmak mümkün değildir. Edebiyatımız nutuk özelliklerine sahip olmamasının yanında karşılıklı konuşmada dahi fesahatin değeri bilinmemektedir: “*Lisan-ı üdebâyı anlamağa avam muktedir değildir ki usül-i idaremiz hitabete müsaid olsa dahi te'sirinden istifade mümkün olsun. Hatta edebiyatımız nutuk denilecek bir esere malik olmadıktan başka mükalemede fesahatin kadri bile ma'lum değildir*” (Kaplân vd. 1978: 189).

Yûsuf Hâlis 57. beyitte divan şairlerinin belli bir kültür seviyesine sahip kimseler için şiir yazmalarını, onların anlamaları için itina göstermelerini tenkit eder:

İncetip fikrini aklınca eder şi'ri hayâl

Anlasın kendi gibi gayri o dâñâ-yı vatan (s. 28)

"Memleketin bilgili kimselerinin anlaması için fikrini inceltip kılı kırk yarararak şiirini hayal eder."

Divan şiirinin anlaşılmasını dolayısıyla yorumlanmasını imkânsız kılan sebeplerin başında şairlerin sanat yapmak gayesiyle kelimeleri süslemeleri gelir. (...) Ama bu süslemenin, mutlak surette bir sınırının bulunması gerekir. Divan şairi, İran edebiyatından aldığı bu özelliği, kendi şiirinde kullanırken hiçbir sınır tanımamış, şiirin diğer bütün hususiyetlerini inkâr edercesine, şeklin mükemmeliyetine özenmiştir (Erbay 1997: 269). Namık Kemal'e göre de edebiyatımızda mana, sanat uğruna daima feda edilmiştir. Tasavvurun genişliği o derece abartılmıştır ki hayal etmenin sınırlarını kestirebilmek mümkün değildir. Bu sebeple esas vazifesi, hakikati göstermek olan fikirler, böyle eserler yüzünden zararlı bir etki bırakmaktadır: "Edebiyatımızda mânâ sanat uğruna feda olunageldiğinden vüs'at-i tasavvur o derece ifrata varmıştır ki bazı kere tahayyülde eb'âd-ı mutlaka dahiline bile kanaat olunmaz. Vazife-i asliyyesi temyîz-i hakikat olan efkâra ise böyle âsârın mazarrattan başka ne tesiri olabilir?" (Kaplan vd. 1978: 186).⁵ Namık Kemal ayrıca gösterişli ifadeler çıkarıldığında takdire değer herhangi bir edebî eserimiz bulunmadığını da belirtir: "Kitab suretinde hangi te'lîf-i edîbânemiz vardır ki tezyînât-ı lâfziyyeden ayrıldığı hâlde bihakkin şâyân-ı tahsîn olabilsin? (Kaplan vd. 1978: 185).

58. beyitte divan şairlerini garip sözlerle şiirlerini tamamen gösterişe boğdukları için eleştiren Yûsuf Hâlis, vatan evlatlarının da bir şey anlamadıkları için bu garip sözlerin içinde boğulduklarını ifade eder:

Tumturaka boğub elfâz-ı garîbeyle bütün

Okuyanlar boğulur anlamaz ebnâ-yı vatan (s. 28)

"Garip sözlerle (dili) bütünüyle gösterişe boğduklarından (bunu) okuyanlar da boğulur, vatan evlatları (bunu) anlamaz.

⁵ 17. asrın ikinci yarısı ve 18. asır başlarında yaşayan Klasik Türk şiirinin önemli şairlerinden olan Nâbî (1642-1712), 1701 yılında yazmış olduğu Hayrî-nâme isimli eserinde şiiri manadan hâlî (boş) söylememek gerektiğini ifade eder. Ona göre manasız şiir söylemek, ağrı sudan balıksız çekmeye benzer. Yine manalı olmayan nazm, yüzüğün nakışsız mührü gibidir. Mana yönünden boş olan söz, kokusuz lâleye benzer. Başka bir örnekle söylemek gerekirse, içi boş olan matla', özü olmayan bir badem misalidir. Cinas ve ihamın bulunmadığı söz, cazibesiz olmayan dilbere benzer.

Söyleme şi'ri tehî ma'nâdan
Ağrı çekme balıksız mâdan

Nazm kim olmaya ma'nâya karîn
Kendüdür hâtem-i bî-nakş-ı niğîn

Şi'r-i bî-ma'nî-i bî-ihâma
Benzer ol câmeken üzre câme

Kokusuz lâleye benzer o sühan
Ki ola lafzı tehî ma'nâdan

Benzer ol matla'-ı hâlî hâma
Mağzdan hâlî olan bādâma

Ânı yok dil-bere benzer o kelâm
K'olmaya anda cinâs ü ihâm (Ceyhan 2010: 9, 28)

Tanzimat'ın birinci nesli, özellikle de Namık Kemal dil konusunda Türkçe'nin Arapça ve Farsça karşısında bağımsız bir varlık olarak kendini gösteremediği ifade eder (Kahraman 1996: 42). Ona göre Arap ve Acem'in başına fes giydirmekle onlar nasıl ki Türk olamayacaklarsa birtakım değişikliklerle Arapça ve Farsça sözlüklerden Türkçeye kelime alma düşüncesi de boş bir uğraştır, gerçekleştirilemez. "... bazı tertibâtını tagyîr ile Kamus ve Burhan'ı Türkçeye lügat ittihaz etmek tasavvuru ki Arap ve Acemin başlarına birer fes giydirmekle Türk milliyetine idhâllerini aramak kabilindedir, hiç bir suretle kabil-i icrâ olamaz (Kaplan vd. 1978: 189).

Yûsuf Hâlis 59, 60 ve 61. beyitlerde divan şairlerinin Arapça ve Farsçaya göstermiş oldukları düşkünlüğü net bir dille eleştirir:

59. *Giydirüb meşlah-ı Urban ü 'Acem kalpağın*
Sanki pek çıplak idi Türkî-i zîbâ-yı vatan (s. 28)

"Arap'ın giysisini ve Acem'in kalpağını (Türkçeye) giydirdiler. Vatan Türkçesinin güzelliği sanki çıplakmış (yetersizmiş) gibi."

Yûsuf Hâlis'e göre Arapça ve Farsça kelimelerle dili, ifadeyi süslediklerini zanneden Divan şairleri, aslında yaptıkları süslerle vatanın güzeli olarak tavsif edilen Türkçeyi aşüfte hâline sokarlar.

60. *"Âriyet câme açar lehçeyi düzgün söz ile*
Parlak aşüfte olur sanki o hüsnâ-yı vatan (s. 28)

"Ödünç elbise (kelime) ve düzgün söz ile yüzü açar ve vatanın güzel kadını parlak bir aşüfte hâline gelir."

İlk bakışta Türkçe kelimelerle meramını anlatmak, kolay gibi görünse de Arapça ve Farsça kelimelerle dolu ifadeler kullanmaktan aslında zordur ve ustalık gerektirir.

61. *Mustalahdan kaba Türkçe yolu güç hem dardır*
Zâhiren gerçi kolaydır reh-i mecrâ-yı vatan (s. 28)

Vatani eserler vermek kolay gibi görünse de az kullanılan ve anlaşılmayan kaba sözler kullanmak Türkçeyi güç ve dar bir yola sevk eder.

Divan edebiyatında şairler, geleneğin getirdiği birtakım kural ve kalıplarla sınırlanmıştır. Ortak hayal, mazmun ve kalıplarla örülü bu sınırlı alan içinde bütün hüner ve marifetini kullanarak sanatının inceliklerini sergilemeye çalışır. Bu süreçte ne söylediğinden çok, nasıl söylediği önem kazanır. Asıl amaç söyleyiş güzelliği olduğu için konu ikinci planda kalır. Kafiye ve redif bu söyleyiş güzelliğinin temel unsurlarındandır. Divan şiirinde kafiyenin bütünleyicisi ve zenginleştiricisi olarak redife çok yer verilmiştir... Redif divan şiirinin yerli olduğu, başka deyişle yerliyi en iyi bulduğu cephedir. Ana dilin öz lügatinden gelenler bir yana memleket coğrafyasından bazı adlar, nehirler, şehirler ona redifin içinden gelirler. Redif onların etrafında bir yığın çağrışım ve duyguyu toplar. Redifin asırlar içinde seyrini tetkik, klasik Türk şiirinin bir tarafı ile daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır (Akün 2015: 75, 76). Yûsuf Hâlis 62. beyitte bir bakıma redifin divan şiirindeki asırlar içinde seyrine değinir. Ona göre divan şairleri şiirlerinde meclis, işret, kadeh ve şarap gibi birçok ortak kelime, kavram ve maznuna yer verdikleri hâlde "vatan" kelimesini kafiye ve redif olarak kullanmamışlardır:

Meclis ü 'işret ü câm ü meyi eyler terdîf
Yazmamış hîçbiri dîvâna mukaffâ-yı vatan.⁶ (s. 28)

⁶ Özgül (2006: 194)'e göre Yûsuf Hâlis bu beyitte kendisinden evvel divan şiirinde seçilen redifleri eleştirirken hiç fark etmeden redif-tema bağlantısına da dikkat çekmiştir.

(Şiirlerinde) meclis, işret, kadeh ve şarap vs. kelimeleri redif olarak kullandıkları hâlde hiçbir divanında "vatan"ı kafiye olarak seçtikleri bir şiir yazmamıştır.

Divan edebiyatın rağbet gördüğü dönemlerde şiire hevesli gençler o zamanın üstat kabul edilen şairlerinin yahut daha önce yaşamış büyük ustaların eserlerini okuyarak onlar gibi yazmaya çaba gösterirler, yazdıkları şiirleri çevrelerinde bu sanatta ustalaşan kimselere gösterip onların fikirlerini alarak kendilerini yetiştirmeye çalışırlardı (Şentürk 2006: 384). Şiirlerinde "aşk"ı ve "sevgili"yi anlatacaklarında doğal olarak geleneğin izinden gitmişlerdi. Divan şiiri geleneğinin en önemli kişisi olan sevgilinin gönlü taştır, âşığa yâr olmaz, ele geçmez, vuslatı yoktur, söz verir ama sözünde durmaz, ağlayıp inlemek ona tesir etmez, merhametsizdir. Âşığın ağlaması ona zevk verir. Âşık ne kadar çok ağlarsa o kadar makbul olur. Sebepsiz yere cevri ü cefa eder. .. Âşık bu hâlden memnundur. Şikâyet etmez. Sevgili dönek ve yalancı olabilir. Âşığın rakiplerine iltifat gösterebilir. Fitneler koparıp ortalığı birbirine katar. Aşk oyunlarıyla gönül alır veya kaskandırır. Fettan ve aşüftedir, hafif meşreptir. (Pala 1989: 415).

Yûsuf Hâlis, 63. beyitte divan şairlerine yönelik tenkidinin şiddetini iyice artırır. Ona göre divan şairleri sevgilinin nazından, cilvesinden vs. özelliklerinden etkilenerek sevgili hususunda şiir yazdıkları için okurlarında kadınca tavırların gelişmesine sebep olmaktadır:

Nâz ü cânâne revişlerle tehalluk iderek

Okuyan merdin olur tab'ı da azrâ-yı vatan (s. 28)

"Naz ve sevgili ile ilgili hâlleri huy edinerek yazdıklarını okuyan erkeklerin tabiatı da memleketimizde kadınca olur."

Divan şairleri, ellerindeki kalemi ateş saçarcasına, kanlar damlatırcasına dudak, yanak, yüz gibi kızıl; aşk gibi ateşli unsurların ifadesinde kullandıkları için muhteva açısından Yûsuf Hâlis'in tenkidine uğrar:

64. *Saçar âteş kaleminden dimedir kan damlar*

Sandılar hâmeyi engüşt-i muhannâ-yı vatan (s. 28)

Kalemlerinden kan damlarcasına ateş saçarlar. Onlar sanki ellerindeki kalemi vatanın kınalı parmağı zannettiler.

Divan şiirinin gösteriş için yapılan mübalağalar ve kalender tavırlar üzerine temellendiğini savunan Namık Kemal bu şiir anlayışı yüzünden toplumun ahlakının bozulduğunu söyler. Yazma ile ilgili olan divan kelimesini şeytan anlamına gelen "dîv" ve Farsça çoğul eki olan "ân" olarak görüp divan kelimesine "devler, şeytanlar" gibi aslında olmayan, zorlama bir mana yükler: "*Rûkn-i âzâmı mübalâgat-i riyâkârâne ve meşreb-i kalenderâden ibaret olan manzûmatımız ise fesâd-ı ahlâkı o kadar tervîc eder ki divanı (fürs-i cedid lügatlarında şeytan mânâsına mazbut olan) devin sîgatü'l cemi zannedenlerin kavline şâirâne bir tevcih aranırsa, bizim divanları göstermek kiyâfet eder* (Kaplan vd. 1978: 185, 186). Yûsuf Hâlis 65. beyitte vatanın gençlerini, genç şairlerini süslü dile kapılmamaları için uyarır. Ona göre divan şairlerinin kullandığı bu abartılı dil geleneğini genç şairlerin de benimsemesi, devam ettirmesi durumunda ortaya yine ahlaki bozucu eserler çıkacaktır:

65. *Eseri olmada bâdî-'i fesâd-ı ahlâk*

Kapulup şîve'-i rengînine ebnâ-yı vatan (s. 28)

"Şairlerin süslü ifadelerine kapılan vatan evlatlar ahlaken bozulmaktadır."

Edebî eserler birey ve toplum üzerinde belirleyici, biçimleyici veya dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Bu etkiye en açık grup ise çocuklardır. Sanat anlayışını toplumu eğitime üzerine

inşa eden Namık Kemal'e göre de edebiyat milletin 'hüsn-i terbiyetine' hizmet etmelidir: "Sözün ahvâl-i vicdaniyyeyi tahvîlde olan tesîr-i belîğine mebnî bir büyük fâidesi dahi milletin hüsn-i terbiyetine hizmetidir ki, hakikat-ı halde lâfzen edebiyatın me' haz-ı iştikâkı edeb ise mânen edebın masdar-ı intişârı edebiyattır denilebilir" (Kaplan vd., 1978: 184). Namık Kemal'e göre divan edebiyatının yazılı eserleri arasında fikrî ve söyleyişi "tabiî" bir kitap bulunmadığından kitaplar bireyin "tabiat"ını, karakterini etkileyerek onun "tezhîb-i ahlâk"ına hizmet etmemektedir: "Müellefât-ı mensûremizde efkâr ve güftârı tabii bir kitap yoktur ki tabiata tesir ile tezhîb-i ahlâkla hizmet etsin" (Kaplan vd., 1978: 185) Bu hususun çok önceden farkında olan Yûsuf Hâlis 66 ve 67. beyitlerde şairlerin vatan konusunu işlemeleri gerektiğini, bu şiirlerin çocukların karakterinde olumlu izler bırakacağını; ayrıca şairlerin toplumu eğitmeyi amaç edinmeleri gerektiğini söyler. Bu sebeple şairlerin sözleri hem terbiye edici hem de vatanın parlak kılıcı gibi olmalıdır:

'İbreti andan alup sâf-dilân u sıbyân

'Aks eder tab'ına eş'ar-ı merâyâ-yı vatan (s. 29)

"Vatan konusunu işleyen şairler, temiz yüreklilerin ve çocukların tabiatına (karakterlerine) aks eder ve (çocuklar) onlardan ibret (ders) alırlar."

Şâ'ir oldur kim ola sözleri nass-ı kâtı'

Hem mürebbe'î ola hem seyfi mücellâ-yı vatan (s. 29)

"Şair odur ki sözleri kesin hüküm taşımalı, (bu hükümler) hem terbiye edici hem de vatanın parlak kılıcı gibi olmalıdır."

Levend (1994: 638, 639)'e göre divan edebiyatı toplumsal yönü olan bir edebiyat değildir. Aksine olarak divan şairi daima bireysel hislenmeler yer ve değer vermiş, sosyal konularla ilgilenmeyi fazla düşünmemiştir. Divan edebiyatı millî ve milliyetçi bir edebiyat olmadığı gibi millî şuurdan nasibini almamıştır. Edebiyatsız milletin, dilsiz insan kabilinden olduğunu söyleyen Namık Kemal için edebiyat, eğitimin temel ihtiyaçlarından biridir ve toplumları bir arada tutma gücüne sahiptir. Bu sebeple bütün milletler nezdinde oldukça itibarlıdır. Fikirlerin değişmesinde sözün etkisi kılıç gücünden daha üstün olduğunu belirten Namık Kemal edebiyatımızı sosyal fayda açısından yetersiz bulur: "işte edebiyat bu kadar fevâidi hâiz olmak hasebiyle her millet indinde gayet kıymetdâr bir fenn-i celîl itibar olunur. Bizde ise rağbeti o kadar ifrata varmıştır ki bayağı güzelce kitâbet, kerâmet derecesinde tutulur. Bununla beraber şâyân-i teessüftür ki edebiyatımız yukarıda ta'dâd olunan muhasenâtın hemen cümlesinden mahrum gibidir.... sözün ibkâ-yı nâmdan başka icrâ-yı merâmdan dahi hizmeti bir derecedir ki tahvîl-i efkârda tesir-i nutuk, şimşir-i kahra galib olduğu tecârib-i adîde ile sâbit olmuştur" (Kaplan vd. 1978: 184).

Yûsuf Hâlis, 68. beyitte şiirin ve sözün toplumsal faydası üzerinde durur. Ona göre şiir devlete ve millete yararlı olmalıdır. Bu yararın yanında etkili ve keskin bir söyleyiş özelliğine de sahip olmalıdır.

Şi'r oldur kim ola nâfi'-i mülk ü millet

Nutku te'sîr ide şemşîr-veş a'lâ-yı vatan (s. 29)

"Şiir odur ki devlete ve millete yararlı olmalı, vatanın yüce kılıcı gibi keskin, etkili sözü olmalı."

Yûsuf Hâlis 69. beyitte şiirin insan üzerindeki etkisine değinir. Ona göre şiir, okuyan kimsenin gönlüne ve kalbine seslenmeli, taş kalpli, merhametsiz vicdanları bile etkilemelidir. Bu etkinin hem cahillerde hem de âlimlerde görülmesi içinde dili sade, anlamı açık olmalıdır. Yûsuf Hâlis şiirle ilgili bu görüşlerini söylerken divan şiirinin diline de gönderme yapmadan duramaz:

Okununca vire sengin-dile hâl ü vicdân

Anlaya n'olduğunu câhil ü dâñâ-yı vatan (s. 29)

"Okunca taş kalplilerinin vicdanında bile olumlu etki bıraksın. Memleketin cahili de âlimi de ne denilmek istendiğini anlasın."

Yûsuf Hâlis 70. beyitte ise şiirin insan ruhuna dokunması, insan ruhunu kuşatması üzerinde durur. Şiir öyle bir güzellikte olmalı ki insanın iç dünyasını sarsmalı. Hz. İsa'nın cansız bedenlere hayat verdiği gibi ya da Hz. Musa'nın ejdere dönüşerek canlanan değneği gibi insan ruhunu canlandırmalıdır.

Vire 'Îsâ gibi her kâlib-ı bî-rûha hayât

Çûb-ı kilki ola bir ejder-i Mûsâ-yı vatan (s. 29)

"Cansız bedenlere Hz. İsa gibi hayat versin, Hz. Musa'nın ejdere dönüşen değneği gibi canlansın."

71. beyitte şiirin toplumsal boyutuna dikkat çeken Yûsuf Hâlis'e göre şiir birey veya toplumda ortaya çıkan kötü işleri kınamalı, ayıplamalı, edepli işleri ise övmelidir. Vatanın birer süsü niteliğinde ibret verici olmalıdır.

Sû'i ef'âli mezemmet ide medh-i âdâb

İbret-âmiz ola her bir sözü pîrâ-yı vatan (s. 29)

"Kötü fiilleri kınasın edepli işleri övsün, her biri sözü ibret versin vatanın süsü olsun."

Sonuç

İlk örneklerini XIII. yüzyılda vermeye başlayan divan edebiyatı XIX yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaklaşık altı yüzyıllık birikiminin sonuna gelmiştir. Tanzimat'ın ilanıyla birlikte Türk edebiyatı artık yönünü Batıya çevirmiştir. Dönemin yenilikçi aydınları divan edebiyatına karşı itirazlarını yüksek sesle dillendirmeye başlar. Onu her fırsatta ağır bir biçimde eleştirirler. Osmanlı divan şiirine yöneltilen eleştirilerin başında bu şiir geleneğinin "gerçekçi", "orijinal", "millî" gibi niteliklere sahip olmadığı gelir; bununla birlikte şairler, "hayale" yaslandıkları, "taklitçi" oldukları, "klişelere" yer verdikleri ve Arapça ve Farsça ağırlıklı bir dil kullandıkları gerekçesiyle tenkit ediliyorlar. Bu şiir geleneğinin şairleri, "yaratıcılıktan" uzak, "özgün" eserler üretemeyen hatta hami bulabilmek için her türlü "dalkavukluğu" yapan kişiler olarak görülür (Tuğcu, 2013: 29, 30). Edebiyat tarihçileri divan edebiyatına dair ilk eleştirinin genel olarak Namık Kemal tarafından Tasvîr-i Efkâr gazetesinin 416 ve 417. sayılarında yayımlanan 1866 "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şâmildir" adlı makalesiyle başladığını ifade etmektedirler. Bununla birlikte yeni şiirin öncülerinden olan Yûsuf Hâlis'in Kırım Savaşı döneminde 1854 yılında yazdığı Şeh-nâme-i Osmânî'de adlı eserinde yer alan 102 beyitlik "Vatan Kasidesi" adlı şiirinin 48-70 arası toplam 25 beyitinde divan edebiyatına karşı dil, söyleyiş, mana, hayal dünyası, toplumla ilişkisi yönünden sert eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Bu eleştirilerin Namık Kemal'in makalesinden yaklaşık olarak 22 önce yapılmış olması dikkate değerdir. Yûsuf Hâlis'in şiiriyle Namık Kemal'in makalesi ele aldıkları hususlar açısından karşılaştırıldığında birbiriyle örtüşen birçok ortak noktanın varlığı söz konusudur. Bir bakıma Yûsuf Hâlis'in divan edebiyatına nazım diliyle yaptığı eleştirileri Namık Kemal nesir diliyle yapmıştır denilebilir.

Yûsuf Hâlis'e göre divan edebiyatına mensup şairler menfaatlerini düşünerek tarih, kaside ve gazellerini yazmışlardır. Toplumsal bir konu olan "vatan"ı şiirlerinde işlememişlerdir. Hep sevgiliyi, parayı, üst tabakayı dikkate almışlardır. Hiçbiri "vatan"ın

gelişmesi için endişe duymamıştır. Methettikleri şahsiyetleri şiirlerinde abartılı bir biçimde övmüşlerdir. Böylece kendilerini vatanın en iyi şairleri olduklarını zannetmişlerdir. Sürekli mecazi aşk vadisinde dolaşmışlardır. “Vatan”ın gerçekleriyle ilgilenmemişlerdir. Divanlarının sümbül, gül, sevgili ve şarapla doldurmuşlardır. Aşk bahçesinin bülbül gibi çılgın birer âşığı olan divan şairleri sevgilinin şirin dudağını büyük bir keyifle anlatmışlardır. Memleketin bilgili kimseleri anlasın diye şiirlerini ince eleyip sık dokumuşlar ve bu sebeple tuhaf sözlerle şiirlerini gösterişe boğmuşlardır. Türkçeyi Arapça ve Farsça kelimelerle doldurmuşlardır. Şiirlerinde meclis, işret, kadeh ve şarap vs. kelimelere redif olarak yer verdikleri hâlde hiçbir divanlarında “vatan” kelimesini kafiye olarak tercih etmemişlerdir.

Divan şairlerine ve şiirine yönelik ortaya koyduğu bu eleştirilerin ardından Yûsuf Hâlis “Vatan Kasidesi”nde bir şairde ve buna bağlı olarak bir şiirde bulunması gereken nitelikler üzerinde de durur. Burada edebiyatın toplumsal yönünü ön plana çıkarır. Ona göre şairler, “vatan” gibi kutsal bir konuyu da işlemelidirler. Böylece bu şiirleri okuyan çocukların karakterinde müspet tesir bırakmış olurlar. Şairlerin sözleri kesin hüküm taşımalı, bu hükümler hem terbiye edici hem de vatanın parlak kılıcı gibi olmalıdır. Şiir ise devlete ve millete yararlı olmalı, vatanın yüce kılıcı gibi keskin bir etki bırakmalıdır. Okununca taş kalplilerinin vicdanını bile titretmelidir. Memleketin cahiline de âlimine de hitap etmelidir. Cansız bedenlere Hz. İsa gibi hayat vermeli, Hz. Musa’nın ejdere dönüşen değneği gibi okuyanı harekete geçirmelidir. Kötü fiilleri kınamalı, edepli işleri övmelidir.

“Vatan Kasidesi” divan edebiyatını tenkit eden beyitleri ihtiva etmesi yönünden dikkate değer bir şiirdir. Ayrıca bu şiir Namık Kemal’den de önce divan edebiyatına yönelik sert eleştirilerin olduğuna dair bir fikir vermesi bakımından da önemlidir. Bu eleştirilerin de edebiyat çevrelerince tamamen veya kısmen eleştirildiği/reddedildiği ve cevaplandırıldığı, yeni bir edebiyatın vücuda getirilmesi sancıları arasında yapıldığı da başka bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Yûsuf Hâlis’in “Vatan Kasidesi”nde divan edebiyatına karşı yönelttiği bu itirazların Türk eleştiri tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarına katkı sağlayacağı inancındayız.

Summary

In this study, Yusuf Halis views, thoughts and criticisms of divan poetry and divan poets were examined in “Vatan (Homeland) Kasidesi”. The first examples are XIII. divan literature, which began to give in the century, has reached the end of its accumulation of nearly six centuries since the second half of the XIX century. With the announcement of the Tanzimat, Turkish literature has now turned its direction to the West. Innovative intellectuals of the period begin to loudly express their objections to divan literature. They heavily criticise him at every turn. At the beginning of the criticism directed at Ottoman divan poetry, this tradition of poetry does not have such qualities as “realistic”, “original”, “National”; however, poets are criticised on the grounds that they lean on “fantasy”, are “copycat”, place “stereotypes” and use a predominantly Arabic and Persian language. Poets of this tradition of poetry are seen as those who do all kinds of “flattery” in order to find hamî, who are not able to produce “original” works, far from “creativity”.

The first criticism of divan literature by literary historians is generally portrayed by Namık Kemal in the 416 and 417 of the newspaper Tasvîr-i Efkâr in 1866 published in their number “Some Thoughts On The Literature Of Ottoman Language ” they state that he started with the article. However, one of the pioneers of the new poem, Yusuf Halis, wrote in 1854 during the Crimean War in “Şeh-nâme- i Osmânî” 102 couplet “Vatan (Homeland)Kasidesi” in his poem 48-70 in a total of 25 couplets, it is seen that he directed harsh criticism against divan

literature in terms of language, utterance, mana, dream world, relationship with society. It is notable that these criticisms were made approximately before Namık Kemal's Article 22. Yusuf Halis's poem and Namık Kemal's article have many overlapping common points in comparison to the issues they address. In a way, Yusuf Halis ' critiques of divan literature in the language of poetry can be said to have been made in the language of Namık Kemal prose.

According to Yusuf Halis, poets belonging to divan literature have written history, kaside and ghazals in consideration of their interests. They did not process "homeland", a social issue, in their poetry. They've always considered the lover, the money, the upper layer. None of them were concerned for the development of "Homeland." They extravagantly praised the personalities they praised in their poems. So they thought they were the best poets in the country. They have constantly wandered through the valley of metaphorical love. They were not interested in the realities of "Homeland." They filled their divans with hyacinth, rose, lovers and wine. The divan poets, who are crazy lovers like nightingale of the garden of love, described the cute lip of the lover with great pleasure. They sifted and woven their poems so that the knowledgeable people of the country could understand, and for this reason they made their poems show with strange words. They filled Turkish with Arabic and Persian words. His poems include assembly, isret, chalice and wine, etc. where they place words as redif.

"Vatan (Homeland)Kasidesi " is a remarkable poem in terms of containing couplets that criticize divan literature. This poem is also important in terms of giving an idea that there were harsh criticisms of divan literature before Namık Kemal. This is another issue in which these criticisms are criticised/rejected and answered in whole or in part by the literary circles, and they are made among the pains of bringing a new literature into the body. We believe that these objections directed by Yusuf Halis against divan literature in "Vatan (Homeland) Kasidesi" will contribute to the studies on the history of Turkish criticism.

KAYNAKÇA

- AHMED LÛTFÎ EFENDÎ, (1999), *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi IV-V*, (ed. Nuri Akbayan), İstanbul: Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yayınları.
- AHMED LÛTFÎ EFENDÎ, (1999), *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi VI-VII-VIII*, (Ed. Nuri Akbayan), İstanbul: Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yayınları.
- AKÜN, Ömer Faruk (1976), "Nâmık Kemal'in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri", *Türkiyat Mecmuası*, C. XVIII: 1-78.
- AKÜN, Ömer Faruk (1977), "Tanzimat Edebiyatı Sözü Ne Dereceye Kadar Doğrudur?", I, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl 6: 15-37.
- AKÜN, Ömer Faruk (1990), "Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?", *Dergah Mecmuası*, S. 1/1: 12-13/18-19.
- AKÜN, Ömer Faruk (2015), *Divan Edebiyatı*, İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım.
- AKÜN, Ömer Faruk (2006), Nâmık Kemal, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BİLİM, Cahit (1990), "Tercüme Odası", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 1: 29-43
- BALCI, Sezai (2006), *Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmış doktora tezi)
- BİRİNCİ, Necat (1998), "Namık Kemal'den Önce Şiirimizde Vatan Teması Üzerine", *Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri*, (Hzl. Metin Akar vd.), Kıbrıs: Doğu Akdeniz Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi Yayınları: 47-58.
- BURSALI, Mehmed Tahir (1972), *Osmanlı Müellifleri*, C. 2, (Hzl. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen). İstanbul: Meral Yayınevi.
- Cerîde-i Havâdis, 1272 Safer 19 (1855 Ekim 31), S: 762
- CEYHAN, Âdem (2010), Nâbi'nin Şiiri ve Diğer Edebî Konular Hakkındaki Görüşleri, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5: 1-34.
- DİLÇİN, Cem (2003), "Cumhuriyet'in 80. Yılında Divan Şiiri Üzerine Düşünceler," *Türkoloji Dergisi*, XVI (2): 3-21.
- DİZDAROĞLU, Hikmet, (1978), "Namık Kemal Üzerine Notlar", *Türk Dili*, C. XXXVIII (327): 661-672.
- ERBAY, Erdoğan (1997), *Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Servet-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı*, Erzurum: Akademik Araştırmalar.
- ERCİLASUN, Bilge (1998), *Servet-i Fünun'da Edebî Tenkit*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Fatin Davud, *Hatimetü'l-eş'âr*, (hzl. Ömer Çiftçi). Kültür Bakanlığı e-kitap. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10736,metinpdf.pdf?0> (erişim tarihi: 20.12.2018)
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1945). *Divan Edebiyatı Beyanındadır*. İstanbul: Marmara Kitabevi.
- ILICAK, Nafiz ve diğer (1980). *Birinci Millî Türkoloji Kongresi (İstanbul, 6-9 Şubat 1978) Tebliğler*, İstanbul: Kervan Yayınları.
- İNAL, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal (2000), *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- İNALCIK, Halil (2003), *Şâir ve Patron*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- KAHRAMAN, Mehmet (1996), *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- KAPLAN, Mehmet vd. (1978), *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II (1865-1876)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- KIRBIYIK, Mehmet (2007), Yûsuf Hâlis-Miftâh-ı Lisân Manzum Fransızca-Türkçe Sözlük, İstanbul: Beşir Kitabevi.
- KIRBIYIK, Mehmet (2009), "Kıyâfet-nâme-i Cedîde Hakkında". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı), 39: 793-813.
- KIRBIYIK, Mehmet (2012), "Sulh-nâme-i Hâlis'e Göre Kırım Savaşı", III. Uluslararası Ukrayna'da Türkçe Konuşan Halklar Sempozyumu (18-22 Eylül 2012 Kiev), 245-254, Kiev 2012.
- KIRZIOĞLU, M. Fahrettin (1955), *100. Yıldönümü Dolayısıyla 1855 Kars Zaferi*. İstanbul: Işıl Matbaası.
- KORTANTAMER, Tunca, (1999), "Türk Edebiyatında Gelenek ve Modernlik Tartışmaları Üzerine", *Kitaplık*, S. 38: 162-174
- KURNAZ, Cemal (1992), Bülbül, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi C. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1994), *Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- MACİT, Muhsin (2006), "Divan Edebiyatı Tartışmaları ve Gelenekten Yararlanma Sorunu," *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, Yıl: 7(77-78): 20-32.
- Mehmed Süreyya (1996), *Sicill-i Osmanî, Osmanlı Ünlüleri II*, (hzl. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman). İstanbul: Tarih Vakfı.
- Mehmed Tevfik (1290), *Kâfile-i Şu'arâ*, İstanbul.
- MENĞİ, Mine (2010), "*Divan Şiiri ve Bîkr-i Mana*", *Divan Şiiri Yazıları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı.
- MUTLU, Betül (2018), Tek Ateşten Gömlek, İki Ayrı Coğrafya: Ateşten Gömlek ve Zeynep Romanlarında Vatanın Temsili Olarak Kadın. "*İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*" C. 7 (2): 684-694.
- NECATİGİL, Behçet (2006), "Ölümünün 430. Yıldönümünde Zâtî", *Düzyazular I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı.
- OKAY, Orhan (2005), *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÖNERTOY, Olcay (1980), *Edebiyatımızda Eleştiri Tanzimat ve Servet-i Fünun Dönemleri*, Ankara: DTCF Yayınları.
- Özgül, M. Kayahan (2000). *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZGÜL, M. Kayahan (2006), *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle Modern Türk Şiirine Doğru*, Ankara: Hece Yayınları.
- ÖZGÜL, M. Kayahan (2014), *Kemâl'le İhtimâl: Nâmuk Kemâl Şiirine Tersten Bakmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- PALA, İskender (1989), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

- SÜTÇÜ, Tevfik (2004), *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatı'nda Vatan Temi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlamamış doktora tezi).
- ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (2006), "Klasik Şiir Estetiği" (Oluşumu, Sınırları, Fikrî ve Felsefî Temelleri), *Türk Edebiyatı Tarihi*, C. I, (ed. Talât Sait Halman vd.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- TANSEL, Fevziye Abdullah (1989), *Mehmet Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı.
- TUĞCU, Emine (2013), *Osmanlı'nın Son Döneminde Şiir Eleştirisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı.
- TUMAN, Mehmed Nâil (2001). *Tuhfe-i Nâ'ilî*, (hzl. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), C. I, Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- ÜNAYDIN, Ruşen Eşref, (1972), *Diyorlar ki*, (hzl. Şemsettin Kutlu), Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları.
- YAZAR, İlyas, Uslu Esra (2015). Divan Şairinin Padişah Algısı. *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/8 Spring.
- YETİŞ, Kâzım (1996). *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım.
- Yûsuf Hâlis (yty), *Kıyâfet-nâme-i Cedîde*.
- Yûsuf Hâlis (1850). *Miftâh-ı Lisân*. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası.
- Yûsuf Hâlis (1855/1856). *Sulh-nâme-i Hâlis*.
- Yûsuf Hâlis (1855). *Şeh-nâme-i Osmânî*. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası.

**DÖNEMİNİN KADIN ŞAİRLERİNDEN SULTAN İKİNCİ
ABDÜLHAMİD'E CÜLÛSİYYELER
CULUSİYYES TO SULTAN ABDULHAMID II THAT WRITTEN BY
HIS PERIOD'S WOMEN POETS**

Mustafa Sefa ÇAKIR*

Öz

Şairler ve sultanlar arasında bir ilişki hep olagelmıştır. Sultanlar isimlerinin şiirlerle dilden dile dolaşmasını isterken şairler de çeşitli açılardan himaye edilmek arzusuyla devlet adamlarına kasideler sunmuşlardır. Bunun bir tezahürü olarak II. Abdülhamid için de medhiyeler yazılmış ve bu şiirlerin bir kısmı dönemin gazetelerinden Hanımlara Mahsus Gazete'de yayımlanmıştır.

Muhallif rüzgârların bolca estiği bir ortamda II. Abdülhamid taraftarı bir yayın seyri izleyen Hanımlara Mahsus Gazete, sultanın cülûs yıldönümüne denk gelen günlerde ilk sayfası Osmanlı arması ile çıkmış ve kadın şairlerin onun için yazdığı cülûsiyyelere yer vermiştir. Bu cülûsiyyelerde kadın şairler II. Abdülhamid için hayır dualar etmişler ve onun döneminde yaşıyor olmaktan duydukları mutluluğu dile getirmişlerdir. Padişahın adaleti, merhameti ve ilme verdiği önem üzerinde durmuşlar ve kızların onun devrinde okuyabildiklerini hatta kendilerinin onun sayesinde yazabildiklerini söylemişlerdir.

Fatma Aliye, Emine Semiye, Yaşar Nezihe, Nigar Hanım gibi döneminin birçok aydın ismine zemin hazırlayan Hanımlara Mahsus Gazete 1895-1908 yılları arasında yayın faaliyetini kesintisiz sürdürmüştür ve II. Meşrutiyet sonrası yayın hayatı sona ermiştir. Gazete yayınladığı cülûsiyyelerle yüzyıllardır süren bir geleneği devam ettirmiş, divan şiirinin bu son demlerinde kadim zamanlardan bir sedayı kubbemize bırakmıştır. Gazetede bu şiirler Abdülhamid dönemine ışık tutması ve devrinin, özellikle kadın edebiyatçılarının ona bakış açılarını sunması açısından da önemlidir.

Anahtar Kelimeler

Abdülhamid, Cülûsiyye, Hanımlara Mahsus Gazete, Kadın Şairler, Klasik Şiir.

Abstract

There has always been a relationship between the poets and sultans. While the Sultans wanted to use their poems with their poems, poets presented their poems to the statesmen with the desire to be protected from various angles. As a result of this effort, poems were written for Abdulhamid II. The newspapers of the period Hanımlara Mahsus Gazete did not remain indifferent to the sultan, was followed by a broadcast of supporters of Abdulhamid II in an atmosphere where dissident winds blown abundantly.

Hanımlara Mahsus Gazete, II. Abdulhamid's culus anniversary, the first page of the Ottoman coat of arms with the inscription of women's poets wrote for the Abdulhamid has given place. In these

* Arş. Gör. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: 0000-0002-5159-7340, mscakir@cumhuriyet.edu.tr.

Gönderim Tarihi: 17.06.2019
Kabul Tarihi: 19.07.2019

culusiyyes, women poets prayed for her and expressed their happiness for her time. They emphasized the sultan's justice, compassion, and importance to knitting, and said that the girls could read in his time and even write thanks to him.

Fatma Aliye, Emine Semiye, Yasar Nezihe, Nigar Hanim, who prepared the ground for many of the intellectuals of the period such as Hanimlara Mahsus Gazete continued its uninterrupted broadcasting between 1895-1908 and its broadcasting life after the Constitutional Monarchy II ended. The newspaper continued its centuries-long tradition with its culusiyyes, which left a dome of the ancient times of the divan poetry. In addition, these poems in the newspaper are important in terms of shedding light on the period of Abdulhamid and for presenting the perspectives of her period especially to women writers. •

Keywords

Abdulhamid, Culusiyye, Hanimlara Mahsus Gazete, Women Poets, Classical Poetry.



GİRİŞ

Edebiyatla hayat arasında ayrılmaz bir bağ bulunmaktadır. Günlük hayattan, siyasî ve sosyal ortamdan bağımsız bir edebiyat düşünemeyiz. Bu nedenle her edebî ürün ortaya konulduğu dönemle ilgili bize ipuçları vermektedir. Doğrudan bir tarihî kaynak hüviyetinde olmasa bile her şiir kaleme alındığı zaman diliminden izler taşır. Şiirin tarih için tam bir kaynak olamayışı, şairin akılla hareket etmesinin yanında duygularıyla hareket etmesiyle de ilgilidir. Özellikle tarihî-siyasî şahsiyetler hakkında aşırı yüceltmeler ve hücumlar söz konusu olabilmektedir. Bu şahsiyetlerden birisi de Sultan II. Abdülhamid'dir.

Abdülhamid Han yaşadığı dönemde ve sonrasında çokça tartışılmış, üzerinde birbirinin tam zıddı ithamlara ve ifadelere maruz bırakılmıştır. O, "Ulu Hakan" olmakla "Kızıl Sultan" olmak arasında çekiştirilip durmuştur. Çökmekte olan bir imparatorluğun son padişahlarından biri olarak doğrularıyla ve yanlışlarıyla konuşulmuş, konuşulmaya da devam etmektedir.

Sultan II. Abdülhamid'in Hayatı

Sultan Abülmecid'in ikinci oğlu olarak 22 Eylül 1842'de, Çırağan Sarayı'nda dünyaya gelmiştir. Annesi Tirimüjgan Hanım, o küçük yaşta hayatını kaybedince yetiştirilmesi için Perestü Hanım'a verilmiştir. Şehzadelerin genelinde olduğu gibi o da iyi bir eğitimden geçirilmiş, birçok hocadan dersler almıştır. Farsça, Arapça, Fransızca gibi dil eğitimleri, edebiyat, tarih, musiki, ekonomi, politika, süvarilik vb. yanında ayrıca iyi derecede marangozluk kabiliyetine erişmiştir (Doğan 2018: 26).

18 yaşına geldiğinde babasını kaybetmiştir. Babası Abdülmecid'in yerine amcası Abdülaziz tahta oturmuş ve Abdülhamid saraydan uzaklaştırılmıştır. Bu süreçte daha özgür bir ortamda hayatını sürdürmüş, Maslak çiftliğinde toprak işleriyle meşgul olmuştur. Amcasına Mısır ve Avrupa ziyaretlerinde eşlik etmiştir. Amcasının ölümünün ardından tahta ağabeyi Murad geçmiş, ancak rahatsızlığı sebebiyle üç ay kadar kalabilmiştir. Abdülhamid, Midhat Paşa ve arkadaşlarıyla anlaşarak 31 Ağustos 1876'da, 34 yaşında iken 34. padişah ve 27. Osmanlı halifesi olarak tahta geçmiştir.

Abdülhamid, tahta oturduktan sonra kısa bir süre içinde halkın ve ordunun gönlünü kazandı. 23 Aralık 1876'da Osmanlı'nın ilk anayasası Kanun-ı Esasi ilan edildi. Anayasa gereğince üç ay içinde seçimler yapılarak 19 Mart 1877'de de meclis padişah tarafından açıldı. Döneminde devlet savaşlar ve işgallerle oldukça güçsüz duruma düşse de Abdülhamid mücadeleyi elden bırakmadı. Toparlanmak için zamana ihtiyaç olduğunu düşünerek daima idareli davrandı, sarayın masraflarını kısıtı, önceki padişahlardan devraldığı borçları temizlemeye öncelik verdi. Başarılı bir dış politika sergiledi. Panislamist tavrıyla emperyalist devletlere meydan okudu.

Devleti iktisaden kalkındıracak reformları önemsemi. Eğitimle ilgili çok ciddi gelişmelere öncülük etti. Medreselerin yeni usullerle eğitim veren okullara dönüştürülmesine hız verildi. Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Hukuk, Sanayi-i Nefise Mektebi, Hendese-i Mülkiye, Darü'l-Muallimin-i Aliyye, Maliye Mektebi, Ticaret Mektebi, fen ve edebiyat fakültelerinden oluşan Darülfünun onun döneminde açılan eğitim kurumlarından. Ayrıca ticaret, ziraat ve sanayi odalarını açmıştır.

Yaptığı ve yapmayı planladığı ve bütün çökmekte olan bir imparatorluğun ömrünü uzatma çabalarına rağmen 31 Mart Vakası'na sebep olmak, dini kitapları tahrif, devlet

hazinesini israf gibi bahanelerle hal' fetvası düzenlenip meclisten geçirildi ve 33 yıllık saltanatının ardından tahttan indirilerek Selanik'e sürüldü. Üç sene kadar orada kalmasının ardından 1912'de Beylerbeyi Sarayı'na yerleştirildi. 10 Şubat 1918 Pazar günü vefat etti, vefatının ertesi günü de büyük bir törenle II. Mahmud Türbesi'ne defnedildi (Küçük 1988: 223).

Sultan II. Abdülhamid Dönemi Edebî Ortam

Toplumsal hayatta yenileşme arayışlarının ve değişimlerin yaşandığı bu yüzyılda edebiyat da payına düşeni almıştır. Batıdan etkilenme akımına karşı Encümen-i Şuârâ gibi birliktelikler meydana gelmişse de etkisi belli bir çerçevede olmuştur. 19. yüzyıla gelene kadar Osmanlı padişahlarının çoğunun şiir ve edebiyatla ilgilenmesi ancak III. Selim dışında bu yüzyılda şiirle ilgilenen padişahın olmaması da saray ve edebiyat ilişkisi bağlamında önemli bir göstergedir (Mengi 2012: 258).

Meclis-i Mebusan'ın açıldıktan bir yıl kadar sonra Abdülhamid tarafından çeşitli gerekçelerle kapatılması ve bundan sonraki süreçte onun baskın bir şekilde yönetimi eline alması bu dönem edebiyatına olumlu veya olumsuz birçok tesirde bulunmuştur. İkinci meşrutiyete kadar süren hükümetle, siyasetle, idarecilerle ilgili eleştirileri yasaklayıcı tavır toplum için edebiyat anlayışı yerine edebiyat için edebiyat saikiyle hareketi zorunlu kılmıştır. (Okay 2005: 129) Benzer bir durum gazeteler için de geçerlidir. *"II. Abdülhamid Han dönemi gazetelerinde siyasi konular ön planda olmadığı için edebiyatın farklı türlerinin gazete sütunlarını doldurduğu da görülmektedir. Gazeteler üzerindeki Matbuat yasalarının baskısı o dönemki basın faaliyetlerini olumlu diyeceğimiz şekilde etkilemiştir. Gazeteciler siyasette harcayacakları emeği aslı işlerine yönelttikleri için dönemin gazetelerinin her biri bir okul vazifesi görmüştür."* (Gülmez 2013: 441)

M. Kayahan Özgül, "Devr-i Hamîdî Matbûatına Tersten Bakmak" başlıklı yazısında Abdülhamid devri basınının yalnızca istibdatla anılmasına itirazlarını beyan eder. Aynı dönemde Avrupa'da da benzer uygulamaların olduğunu, bizdeki Matbuat Nizamnamesi'nin Fransa'dan uyarlandığını, Abdülhamid'in basına sansür uygulamak için herhangi bir kanun veya nizamname yayınlamadığını ve kendinden önce de uygulanan kısıtlamaların devam ettiğini belirtir. Bir baskı hissedenlerin sultanı devirmek, iktidarı değiştirmek hevesinde olan ihtilalci, illegal Jöntürkler ve onların gazetelerinde yazarlar olması doğaldır. Özgül, meseleyi uzunca aldıktan sonra şu cümlelerle bitirir:

"Sultan Abdülhamid devri basını, zorlu şartların getirdiği kısıtlamalar yüzünden, ümit edilen kadar büyük bir hürriyet içinde faaliyet gösterememiş olsa da bu durum, gazete ve dergi neşriyatının gelişmesine, Osmanlı toprağının dört bucağında ve Avrupa'da pek çok periyodüğün çıkarılmasına mani olamamış; bütün XIX. asrın en parlak şiirleri ve en çarpıcı tahkiyeli eserleri, sansürün en sıkı olduğu devrede verilmiştir. Mevcut hâli -tarihi şartlar yerine- modern zamanların basın anlayışıyla kavramaya çalışanlar yüzünden, Sultan Hamid devri matbûat tarihinin henüz tarafsız bir değerlendirmesi yapılamamıştır vesselâm!" (2013: 127)

Bu döneme şüphesiz Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamit ve Samipaşazade Sezai gibi Tanzimat'ın ikinci kuşağına mensup isimler damgasını vurmuştur. Recaizade ve Muallim Naci arasındaki tartışmalar ve yenilikçi isimlerin Servet-i Fünûn dergisi etrafında toplanarak Edebiyat-ı Cedîde'yi meydana getirmesi de dönem için zikredilmesi gerekli konulardandır. Bu birliktelik her ne kadar beş sene kadar sürüp dağılmış olsa da edebî gelenekten kopuş ve batılı tarzın şiirimize girmesi anlamında büyük rol oynamıştır.

Abdülhamid, kültürel çalışmalar noktasında bir atılım gerçekleştirmiştir. Açtığı okulların yanı sıra Müze-yi Hümayun, Askerî Müze, Bayezid Kütüphanesi-i Umumisi, Yıldız Arşivi ve

Kütüphanesi gibi bazı kurumları da topluma kazandırmıştır. İmparatorluk içindeki vakıf kütüphanelerinin kitap mevcudunu tespit eden ilk kataloglar da onun döneminde yapılmıştır.

Abdülhamid döneminde edebî dergilerin yanı sıra kadın, çocuk ve aile dergisi özelliği taşıyan birçok dergi de çıkmıştır. Ayine, Aile, İnsaniyet, Hanımlar, Şükûfezâr, Mürüvvet bu gazetelerden bazılarıdır. Bu gazetelerle aynı dönemde çıkan bir başka gazete ki aralarında en uzun süre çıkan gazetedir. *Hanımlara Mahsus Gazete* isimli bu gazete Fatma Aliye Hanım, Nigar Hanım, Fatma Fahrünnisa, Makbule Leman gibi dönemin birçok aydın kadını yazarları arasında buluşturması açısından da önemlidir.

Hanımlara Mahsus Gazete

19 Ağustos 1311 Cumartesi (31 Ağustos 1895) yılında yayınlanmaya başlayan *Hanımlara Mahsus Gazete*, 50. sayıya kadar pazartesi ve perşembe günleri bu sayıdan sonra ise yalnızca perşembe günleri çıkmıştır. (Gürbüz 2001: 1) 12 Haziran 1324 (25 Haziran 1908) tarihine kadar toplam 13 yıl boyunca kesintisiz olarak yayını sürdürmüştü ve bu yönüyle Osmanlı'da en uzun süre çıkan kadın gazetesi özelliğini taşımıştır.

Gazetenin imtiyaz sahibi Tarîk Gazetesi başmuharriri İbnü'l Hakkı Mehmed Tahir'dir. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin başyazarlığını sırasıyla Makbule Leman, Nigâr Hanım, Fatma Şadiye, Mustafa Asım, Faik Ali, Talat Ali, Gülistan İsmet yapmıştır. Gazetede edebi eserler veren başlıca hanım yazarlar Nigar Hanım, Fatma Aliye, Emine Semiye, Fatma Fahrünnisa, Gülistan İsmet, Rânâ Binti Saffet, P. Fahriye, Leyla Hanım ve Makbule Leman'dır. Bunlardan Emine Semiye Hanım bir dönem Emine Vahide adını kullanarak da yazmıştır. Mehmet Tahir Bey'in eşi Fatma Şâdiye Hanım ise gazetenin uzunca bir dönem yazı işlerini yönetmiş, edebi eser neşrine pek yönelmemiş, çoğunlukla gazetenin idaresi ve kadın eğitimi konulu yazılar yayınlamıştır. "*Hanımlara Mahsus Gazete'de sıkça yazan erkek yazarlar ise A. Rasime müstearını kullanan Ahmet Rasim, Faik Sabri, Talat Ali, Ali Muzaffer, Mustafa Asım, Avanzâde Mehmet Süleyman'dır. Bunlardan Faik Sabri Bey, yayımlanan ilk yazısında Faika Sabriye imzasını kullandıysa da bunu devam ettirmemiştir.*" (Gece 2014: 3)

Gazetenin ilk sayısında "Tahdîs-i Ni'met-Ta'yîn-i Meslek" başlığı altında çıkış amaçları ve içerikten bahsedilmiştir. Burada ilk önce Abdülhamid Han'a övgüler dizildikten sonra özetle şunlar söylenmiştir; Kadınların tahsil ve terbiyesine mutlak surette ihtiyaç vardır, bir toplum aileden oluşur ve ailede erkek eğitim görüp kadın görmezse o toplum ilerleyemez. Kadın ne kadar bilgili olursa onun yetiştireceği çocuk da o derece iyi terbiye görür. Diğer gazetelerden ayrı olarak sadece hanımlar için çıkacak bir gazeteye de ihtiyaç vardır çünkü diğer gazeteler hanımlara tam anlamıyla hitap edememektedir. Ayrıca kadın şair ve yazarların eserlerinin yayınlanmasına bir zemin hazırlayarak onların kabiliyetlerini gözler önüne sermek amacı bulunmaktadır. Çocuk eğitimi, eşler arası ilişki, sağlık gibi konular işleneceği belirtilmiştir. Ayrıca, Avrupa modasını takip etmek istemesek de uygun gördüğümüz örnekleri ve el işlerini yayınlayacağız denmiştir. "Aşçılığa, çamaşıra ve her türlü ev işlerine dair evâmîr-i mukaddese-i İslamiyye ve âdât-ı milliyeye-yi Osmaniyemize muvafık" konuları da işleyeceklerini yine bu yazıda söylemişlerdir.

Gazete gelirinin yüzde beşinin kimsesiz kızlara gelinlik ve çeyiz parası olarak ayrılacağı gazetenin serlevhasında kaydedilmiştir. Derginin kapsamlı bir içeriği vardır; duyurular, haberler, çeviriler, makale, mektup, roman, şiir vb. Okuyucu mektuplarından derginin çokça okunduğunu, sadece İstanbul değil diğer Osmanlı topraklarının yanında Kafkaslardan ve Fransa'dan da mektuplar gelmiştir (Öztürk 2016: 534).

Abdülhamid döneminde oldukça ilgi gören gazete II. Meşrutiyet sonrası gözden düşmüş

ve yayın hayatına son vermek durumunda kalmıştır. Abdülhamid, gazeteye maddi yardımda bulunduğu gibi yazarlarına şefkat nişanı da vermiştir. Gazete, Abdülhamid'in bu ilgisine karşılıksız kalmamış; daha ilk sayısını onun cülûs yıldönümüne denk getirmiş ve bunu yukarıda bahsi geçen yazıda "cülûs-ı hümâyûn-ı Hazret-i zillullâhîlerine müsâdif olan bu yevm-i mes'ûdda tebriken ve teyemmünen ilk nüshamızı Osmanlıların enzâr-ı rağbetine arz eyledik." diyerek zikretmişlerdir.

Padişahın cülûs yıldönümüne denk gelen sayılarında gazete ilk sayfasına Osmanlı arması koyarak neşredilmiştir. Armanın altında da "Padişahımız Çok Yaşa" yazmaktadır. Böyle sayılarda gazetede padişahın cülûsunu tebrik için yine kadın şairler tarafından yazılan cülûsiyeler yayınlanmıştır.

Cülûsiyye

Cülûs kelimesi, Arapça "c-l-s" kökünden türemiştir ve oturmak anlamına gelmektedir. Padişahların tahta çıktıkları zaman dağıttıkları bahşiş için kullanılan cülûsiyye kelimesi edebî bir terim olarak Osmanlı padişahlarının tahta çıkması üzerine daha çok kasîde ve kıt'a nazım şekilleriyle yazılan eserlerdir. Bu eserler yüzyıllarca manzum olarak kaleme alınmakla beraber Abdülhamid döneminde gazetelerin etkisiyle mensur olarak yazıldığı da görülmüştür (Özcan 1993: 113).

Abdülhamid, cülûs yıldönümlerini önemsemekteydi. "*Osmanlılar'da dinî olaylar dışında yıl dönümü kutlamaları olmamakla birlikte II. Abdülhamid doğum yıl dönümleriyle birlikte cülûs yıl dönümlerine de önem vermiştir. Bu günlerde erkenden Mâbeyn'e çıkan padişah akşama kadar vekillerin, vezirlerin, müşirlerin ve yabancı sefirlerin, akşam da harem halkının ve ailesinin tebriklerini kabul ederdi. Bu münasebetle sarayın bahçesi ve daireleri fener ve bayraklarla donatılır, kapıların üstüne "Padişahımız çok yaşa" yazılı levhalar asılırdı. Gece de eğlence, davet ve ziyafetlerle geçirilirdi.*" (Özcan 1993: 113).

Cülûs çerçevesinde bazı kavramlar gelişmiştir. Bunlara örnek olarak; cülûsun elçiler aracılığıyla komşu devlet hükümdarlarına bildirilmesi için kullanılan 'cülûs tebliği', yeni padişahın cülûsu için dağıttığı bahşiş için kullanılan 'cülûs bahşişi veya cülûs in'âmı', padişahın tahta oturması üzerine devletten maaş alanlara yaptığı zam için kullanılan 'cülûs terakkîsi', yine padişahın tahta oturduğu zaman yaptığı merasimli terfiler için kullanılan 'cülûs çıkması' gibi kavramları söyleyebiliriz.

Sultan II. Abdülhamid'e Cülûsiyesi Bulunan Kadın Şairler ve Şiirleri

*Hanımlara Mahsus Gazete'*de II. Abdülhamid için şiir kaleme alan 12 hanım şaire rastlamaktayız. Gazetenin farklı zamanlarında şiirleri yayımlanan bu şairler birer eserle Abdülhamid'in cülûsunu tebrik etmiş, onun ve döneminin hakkındaki duygularını dile getirmişlerdir.

*Hanımlara Mahsus Gazete'*nin Abdülhamid'in cülûs yıldönümüne denk gelecek şekilde yayınlanan ilk sayısında ilk şiir Nigar Hanım tarafından kaleme alınmıştır. Şiirin sonunda ismi Nigar binti Osman olarak eklenen bu şaire hanım, döneminin önde gelen isimlerindedir. 1856 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası, uzun yıllar Harbiye'de Almanca öğretmenliği yapan Osman Paşa'dır. Nigar Hanım, güzel sanatlara ilgili bir ailede yetişmiş, Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve İtalyanca eğitimi almıştır.

14 yaşında evlenen Nigar Hanım, sıkıntılı bir evlilik sürecinden sonra boşanmış, üç çocukla döndüğü baba evinde de babasını kaybetmesi üzerine maddi sıkıntılarla karşılaşmıştır. Bunun üzerine Sultan Abdülhamid ona on beş altın aylık maaş bağlamıştır. Evinde edebi toplantılar tertip etmiş, dönemin birçok fikir ve sanat adamını ağırlamıştır. Fransız Paul Bourget, Pierre Loti, Romanya Kraliçesi Elizabeth, Macar Türkolog Kunoş, İtalyan Prens Victor

Emanuel ve daha birçok isim bu toplantılara katılanlar arasındadır. Şair, *Alnımın Yazısı* adını verdiği hatıralarında bu ziyaretleri anlatmıştır. Vefatından yirmi yıl sonra açılmasını vasiyet ettiği bu hatıraların bir kısmını oğlu Salih Keramet, 1959 yılında *Hayatımın Hikâyesi* adı altında yayınlamıştır.

Nigar Hanım, 17 Mart 1918 yılında, İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri Rumeli Hisarı Kayalar Mezarlığı'ndadır. İstanbul Vali Konağı Caddesi'nde bir sokağa Nigar Hanım Sokağı adı verilmiştir. Geride *Efsûs, Niran, Aks-i Seda, Safahat-ı Kalb, Elhan-ı Vatan, Gırive, Tesir-i Aşk* ve *Sû-i İstimâl* adlı eserlerini bırakmıştır.

Tanburi Cemil Bey tarafından bestelenen,

"Feryâd ki feryâdîma imdâd edecek yok

Efsûs ki gamdan beni âzâd edecek yok"

matla'lı gazeli onun sıkıntılarla geçen ömrünü yansıtmaktadır. Süleyman Nazif, onun nesrini nazmından daha başarılı bulur ve "Nesri nazmına pek çok faik idi. Neşrolunmamış birçok yazılarını gördüm. Temin ederim ki erkekler arasında bu kuvvetle nâsir nâdirdir." der.

Yetiştigi ortam her ne kadar batılı bir ortam olsa da o fikirleri ve şiir anlayışı bakımından doğuludur. Ona göre şiir ancak aruzla yazılır. Ruşen Eşref Ünaydın'ın *Diyorlar ki* adlı eserinde yer alan sözleri onun edebî anlayışını göstermesi açısından önemlidir:

"Benim sevdiğim ve anladığım edebiyat eskiden yani Fuzûlî'den Fikret'e kadar olan edebiyattır. Bugünkü edebiyatı ben tadamıyorum. Belki de yetişemiyorum. Hele hece vezni... Ben şiiri arûz ile anlarım, hece vezniyle olduktan sonra o zaman nesrin ne kabahati var diyorum. Terkîblerin de muhafazası taraftarıyım. Havâssı avâma indirmesinler, avâmı havâsa çıkarınsınlar. Yok, eğer yapamıyorlarsa avam için de bir edebiyat olsun." Musiki ile ilgili olarak da: "Hayatımın en güzel zamanı şiir yazdığım anlardır. Sonra da musiki dinlediğim anlar; ben yalnız alafrangayı beğenip alaturkayı sevmeyen ecnebi-perestlerden değilim, ikisi de güzeldir." demiştir (Cunbur 2011: 142).

Nigar Hanım, Abdülhamid için yazdığı ve *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 19 Ağustos 1311 tarihli ilk sayısında yayımlanan bu cülûsiyyede onun adalet, merhamet ve şefkatinden bahsetmiştir. Cihanın o padişahın mislini görmediğini, ona bende olmakla yeryüzü sakinlerinin övündüğünü, yabancıların bile onun adaletinin hayranı olduğunu, ilerleme ve yükselmedeki öncülüğünü ve bunun en büyük delilinin ise kendilerinin yani kadınların yazabilmelerinin onun sayesinde olduğunu belirtir ve ömrü ikbalinin ebedi olması duasıyla şiirini bitirir. Şiir, kaside nazım şekliyle kaleme alınmıştır ve 14 beyittir.

"Şi'r ü inşâdaki iffet-dâr-ı fevka'l-âdesiyle şöhret-şi'âr olan fâzıla-i bî-müdânî 'işmetlü Nigâr Hanımefendi Hazretlerinin tebrik-i cülûs-ı hümayûn-ı hazret-i mülûkâneyi mütezammın tanzîm eyledikleri manzûme-i bed'î adır" şeklinde takdim edilen şiir şöyledir:

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

Görmemiştir kimseler hiçbir zamân

Böyle bir şâh-ı 'adâlet-iqtirân

'Âleme meşmûl rahm u şefkati

Eyliyor dünyâyı lu'fî şâd-mân

Mülkünün i' mârıdır endîşesi
Sa' yiniñ eşmârıdır emn ü emân

Cümle icrâ'âtı dâd u merhamet
Bendegânı cümleten hep kâm-rân

Bir melek-şaşlet melik metbû' umuz
Kim mişâliñ görmemiş çeşm-i cihân

İftihâr eyler bugün sükkân-ı arz
Bende olmaqla o şâha bî-gümân

Ecnebîler 'adliniñ hayrâmıdır
Luţfunuñ dil-sîridir İslâmiyân

Fıtraten meyyâl-i 'ilm u ma' rifet
Olduğı her hâletinden müstebân

Meslek-i fazl u te' allümde o şâh
Virmede her gün büyüklükden nişân

Pişvâmızdır terakķide bizim
İ' tilâda muķtedâ-yı bendegân

Eñ büyük burhân ise şu hâlimiz
Kim kadınlar sâyesinde hâme-rân

'Adlini âşârını tavsîf için
Her gece her gün hûlâşa her zemân

Bu du' âyı bendesi 'âciz Nigâr
Eyliyor âverde-i kalb u zebân

Ol şeh-i 'âlîyi Zât-ı Kibriyâ
'Ömr ü iķbâliyle itsün câvidân

Nigar Hanım'ın bu şiirinden sonra gelen şiirin kime ait olduğı bilinmemektedir. *Rehyâb-ı Zafer* adındaki romanın da yazarı olduğı söylenen kişinin ismi belirtilmemektedir. Aynı şekilde kitabın üzerinde de isim geçmemekte, müellifi olarak "Bir Hanım" yazmaktadır. Şiirin gazetedeki takdimi şu şekildedir:

"Rehyâb-ı Ôafer nâm roman ââôibesî eïffetlü òanumefendi óaøretlerinin tebrîk-i cülûs meyâmin-me'nûs-ı óazret-i pâdişâhîyi mûtaøammın inşâd eyledikleri manôûme-i dilârâdır:"

Toska, bir makalesinde bu eseri ele almış ve özetle şu bilgileri vermiştir: Bu roman, Zafer Hanım'ın Aşk-ı Vatan'ından sonra Türkçede bir kadın yazar tarafından yayınlanmış ikinci roman olma özelliğini taşımaktadır. Tanzimat'la birlikte gazete ve dergilerde yer alan ilk kadın yazılarının genellikle bir rumuzla veya yazarın sadece baş harfleriyle yayımlanmış olması nedeniyle onların gerçekten bir kadın tarafından yazılıp yazılmadığı merak konusu olduysa da kapağında 'Maarif Nezaret-i celilesinin ruhsatıyla tab olunmuştur' ibaresinin yer aldığı bir eserin bir hanım tarafından yazılıp yazılmadığını sorgulamak yersiz olacaktır. Yazar, romanının ahlak ve adaba hizmet eden nitelikte olması gerektiğini belirtmiştir. Eserin isminin zafere ulaşan, zafer yolunu bulan anlamında *Rehyâb-ı Zafer* olması konusyla ilgili değil yazarın kendinde yazma cesareti bulup bunu başarmasıyla ilgilidir. Romanın konusu Büyükdere, Tarabya, Yenimahalle, Beyoğlu ve Paris'te yaşayan Hristiyan toplumu içinde geçer. Metinde tek bir Müslüman adı geçmez. Eserin içinde geçen ifadelerden ve kahramanlarından da yola çıkarak, onun İstanbullu bir Rum kadın yazara ait olma ihtimalini söyleyebiliriz (2009: 126-129).

Adı bilinmeyen bu hanım şair de yine *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 19 Ağustos 1311 tarihli ilk sayısında yayımlanan şiirinde Sultan Hamid'in cülûsunun o parlak gününün uğurlu, bereketli bir güneşle dünyayı nurani bir hale getirdiğini, tertemiz devrinin her anının mutluluk bayramı olduğunu, eğitimin kıymetini lutfuyla yücelttiğini, bu nedenle erkek kadın herkesin ilme çalıştığını ve onun devrinde her yerin bir darü'l-fünûn haline geldiğini belirtir ve tahtında daim olması duasıyla şiirini bitirir.

İki bentlik bir muhammes olan mezkur şiir şu şekildedir:

Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün

1

Cülûs-ı Hâzret-i Sulţân Hamîd'îñ rûz-ı rahşânı

Zükâ-yı meymenette eyledi dünyâyı nûrânî

Zamân-ı pâkiniñ 'id-i meserret cümle âvânı

Lisânında cihânıñ dâ'imâ şu vird-i şükrânî

Ĥudâ tahtında dâ'im eylesin Sulţân Hamîd Ĥân'ı

2

Ma'ârif kadrini luţf u keremle eyledi a'lâ

Anıñçün 'ilme çalışdı gerek erkek gerek üñsâ

Ki bir dârü'l-fünûn devrinde her bir menzil ü me'vâ

Lisânında cihânıñ dâ'imâ şu vird-i şükrânî

Ĥudâ tahtında dâ'im eylesün Sulţân Hamîd Ĥân'ı

Üçüncü şiir, hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız **N. Sabiha Hanım** imzalı altı bentlik bir murabbadır. Şiir her ne kadar 1., 4. ve 5. bentlerde olduğu üzere çapraz kafiyeli gibi görünse de diğer bentlerde bir kuralızsızlık hakimdir. Bu da şairin dikkatsizliği veya şiir kabiliyetindeki zayıflığı ile ilgili olabileceği gibi divan şiirinin kuralcı anlayışının şairler arasında önceki dönemlere nazaran azalmasının bir yansıması olarak da görülebilir.

Şaire şiirinde Abdülhamid'in Hakk'ın onlara bir ihsanı, onun bir merhamet güneşi olduğunu, hakkının ödenemeyeceğini, ilmin yüce kadrini onun devrinde öğrendiklerini, şanlı

bayram gibi cülûs gününde kuşların, çocukların ve bütün insanların mutlu olduğunu, kadınlar için neşrettiği bu gazeteyle iftihar ettiklerini, kadınların onun devrinde izzet, itibar bulduğunu ve dualar ettiklerini söyler. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 19 Ağustos 1311 tarihli ilk sayısında yayımlanan bu şiir ve takdimi ve şu şekildedir:

N. Şabiha Hanımefendi imzâsıyla vürûd iden manzûme-i ra' nâdır ki gazetemize derciyle tezyîn-i şahîfe-i mefharet eyleriz:

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1

Bir şehinşâh-ı cihânsiñ Hâk'dan ihsânsiñ bize
Biñ yaşa ey sevgili sultânımız ' Abdü'l-hamîd
Âfitâb-ı merhâmet bir luğf-ı Yezdânsiñ bize
Rûz-ı firûz-ı cülûsuñ olmada bir şanlı ' id

2

Gelmemiş gelmez nâzîriñ ey Hudâvend-i celîl
Olsun efzûn dâ'imâ iqbâl u şân u şevketiñ
Mevce-dâr olmağdadır her yerde nûr-ı tal' atîñ
Feyz-i ' umrân-perveriñ işbât-ı da' vâma delîl

3

Sen veliyy-i ni' met-i ' âlemsin ey fahr-i cihân
Eylemek mümkün mü ifâ haqq-ı nân u ni' metiñ
Zât-ı pâkiñ oldı bünyâd-ı metîni devletiñ
Eylesün Hâk zâtıñı tahtıñda dâim kâmrân

4

Pâdişâhım ' ilm ü taşşilin ' uluvv-i kâdrini
' Aşr-ı şâhâneñde öğrendik de olduğ kâm-kâr
Devr-i pür-feyziñde gördük biz o mâhıñ bedrini
Hâk seni etsin ilâ-yevmi'l-kıyâme pâydâr

5

Pür-meserretdir bugün eţfâl kuşlar pür-mesâr
Bu meserret cümle nâsı eyliyor mesrûr u şâd
Bâdi-i fahr u sürûr ol şâh-ı kerrûbî-şi'âr
Çok vakit tahtıñda dâim eylesin Rabbü'l-' ibâd

6

Nâm-ı nisvâna bugün etdi cerîde intişâr
Yâ nasıl nev'-i nisâ itmez bunuñla iftihâr
Biz ki bulduğ devr-i şâhânende izz u i' tibâr
Eyeriz da' vâtı işâl-i huzûr-ı Kirdgâr

Dördüncü şiir de yine hayatı hakkında bilgiye ulaşamadığımız şairlerden olan **K. Saîde Hanım** adlı bir şaireye aittir. Son bendi aruz veznine uymamakta olan bu dört bentlik çapraz

kafiyeli murabada Saide Hanım; Abdülhamid'in cülûsundan dolayı kadınların duydukları mutluluğu dile getirmiş, sultanın onları türlü nimetlere ulaştırdığını, onun yüce namını kalplerine naksettiklerini, o padişahın lütfunun bir sonu olmadığını belirtir ve dualarla şiirine son verir. Saide Hanım'ın *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 19 Ağustos 1311 tarihli ilk sayısındaki şiiri şu şekilde takdim edilmiş ve yayımlanmıştır;

Cülûs-ı meyâmin-me'nûs-ı cenâb-ı öilâfet-penâhîyi tebrîki müteøammın eiffetlü K. Saèide Öanımefendi'nin tanøim eyledikleri manôûme-i laüfeditir:

Fe' ilâtün Fe' ilâtün Fe' ilâtün Fe' ilün

1

Qâbil olsa söylemek tıydığımız mes' adeti
Böyle bir günde ki âfâka meserret yağıyor
Yâd edip şevk ile bir hâmî-i pür-mefharetî
Dir idik: İşte cihân hiss-i meserret tıdıyor

2

Bizi bunca ni' ama lıfta sezâvâr itdi
Anı ' Oşmânlılara bahş ide Rabb-i Yezdân
Nâm-ı ' âlîsini de qalbimize hakk itdi
Hâzret-i pâdişehiñ lıftına hiç yok pâyan

3

Ne diyüp ni' metiniñ şükrini îfâ idelim
Anıñ eltâf-ı hümâyûnuna mebhûtuz biz
Ne ile kendimizi pâyine elyaq görelim
Togrusı şân u kemâlâtına hayrânız biz

4

Yâ İlâhî sen o Sultân Hamîd-i Hân'ı
Ser-i İslâm'a mefhar kılarak çok günler
Eyle mesrûr cümleyi halka-i İslâmiyânı
Yerde gökde bu du' âya çünkü "âmîn" dirler

Kendisi hakkında yalnızca şiirinin takdiminde kullanılan eşi hakkındaki bilgi dışında bir bilgiye ulaşamadığımız **Saliha Suad Hanım** da şiirinde padişahın cülûsuyla âlemin feraha kavuştuğunu, onun gibi birinin dünyaya gelmediğini belirtir ve onun kötülüğünü isteyenlerin perişan olmasını dilerken padişaha da hayır dualarla şiirine son verir. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 19 Ağustos 1311 tarihli ilk sayısında yayımlanan şiir iki bentlik bir murabbadır:

Trablusgarb mektûbî-i sâbıkı sa'âdetli Meşmed Sa'îd Begefendi hâzretleriniñ harem-i 'âfileri 'işmetlü Şâliha Su'âd Hanımefendi'niñ manzûme-i mergûbeleridir:

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1

Cülûsuñla pâdişâhım oldu ' âlem ferağ-yâb¹
' Ömrüñü müzdâd itsün dâimâ Rabb-i Vehâb

¹ Aruz kalıbına uymamaktadır.

Devletünle şavvetünle biñ yaşa şevket-meâb
Gelmedi zâtîñ gibi dünyâya bir ‘âlî-cenâb

2

Dâimâ bed-ḥ`âhuñî âh[1] perîşân eylesün
Şânuñî iclâlüñî mevlâ firâvân eylesün
Tâ ebed şân-ı cülûsun nûr-efşân eylesün
Gelmedi zâtîñ gibi dünyâya bir ‘âlî-cenâb

Tal'at Hanım hakkında şiirin takdiminde verilen babası Hüsnü Bey olduğu ve Mekteb-i Osmanî'den mezun olduğu dışında bir bilgiye sahip değiliz. Tal'at Hanım da *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 19 Ağustos 1311 tarihli bu ilk sayısında şiirinde Abdülhamid'i Nuşirevan'a benzeterek adalet ve şefkatini över, ilim ve maarife gösterdiği çabalara vurgu yapar ve sayesinde kadın ve erkeklerin cahil kalmadığını söyler. Ayrıca padişahın vasıflarını tarif etmekte kalemin de lisanın da aciz kalacağını belirtir ve dualarla şiirini bitirir;

Hazîne-i celîle-i mâliye a'şâr idâresi hulefâsından Hüsnü Begefendi'nin kerîmeleri Mekteb-i 'Oşmânî'den muhrec Tal'at Hanım'ın irsâl eyledikleri manzûmedir:

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

Bizlere Haḫ itdi iḫsân bir şehinşâh-ı zamân
Ġarḫ-ı nûr-ı mes'adet oldı bütün 'Oşmâniyân

Böyle bir şâh-ı mu'azzam kâinât görmüş degil
'Adl ü şefkatde anıñ ka' bındadır Nûşirevân

Şarf-ı himmet eylediñ 'ilm ü ma'ârif uğrına
Sâye-i luḫfuñda câhil ḫalmadı merd ü zenân

Pâdişâhım bi't-temâm evşâfiñi ta'rifde
'Aczini izhâr iderler hem ḫalem hem de lisân

Yâ İlâhî kâm-yâb it ḫazret-i sultânımı
Şevketiñle şavvetiñle biñ yaşa şâh-ı cihân

Yine aynı sayıdaki diğer bir **Tal'at Hanım** da Kız Öğretmen Okulu öğrencilerindedir. O da şiirinde padişahın cülûsuyla Osmanlıların mutlu olduğunu, padişahın yeryüzünü nura boğduğunu, onun gibi bir cihangirin daha önce gelmediğini belirtir ve dualarla şiirine son verir. Gazetede şiirleri yayımlanan başka şairlerde de rastladığımız üzere Tal'at Hanım'da da şiirin 1. bent 2. mısraındaki gibi bazı aruz hataları göze çarpmaktadır. Kafiyeleşimi de alışık olmadığımız bir tarzda olan üç bentlik murabba şu şekildedir;

Dârü'l-mu'allimât müdâvimelerinden Tal'at Hanım'ın manzûme-i maşşûsasıdır:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

1

İdrâkiyle pür-sürûr oldu bütün 'Osmâniyân
Bu yevm-i mes'ûduñ ki cülûs itdi şâh-ı cihân
Gelmedi zât-ı hümâyûnun gibi gîtî-sitân
Sâye-i luţfuñda idelim nice biñ şehr-âyîn

2

Tal'at-ı neyyiriñle müstenîr oldu cihân
Vaşfiñi gördükçe 'âlem tebrîke olur şitâbân
Şevketiñle biñ yaşa ey şâh-ı cihâniyân
Sâye-i luţfuñda idelim nice biñ şehr-âyîn

3

Tal'atîñla nûra ğarķ oldu bugün rûy-ı zemîn
Rabb-i 'izzet dâim itsün 'ömrin ey şevket-ķarîn
Şevketiñle biñ yaşa sen ey emîrû'l-mü'minîn
Sâye-i luţfuñda idelim nice biñ şehr-âyîn

Hanımlara Mahsus Gazete'nin 31 Ağustos 1311 tarihli 4. sayısında, ismini vermeyen sadece isminin baş harflerini kullanan bir hanım şairin şiirine de yer verilmiştir. Bu şairin nerede oturduğunu yine manzumenin sonuna eklediği "Kanlıca'dan" ifadesinden anlıyoruz. Şiir, her bendi kendi içinde kafiyeli olmak üzere 6 bentten oluşan bir murabbadır. Padişahın cülûsundan doğrudan bahsetmemesi yönüyle tam bir cülûsiyye özelliği göstermeyen şiiri, Abdülhamid ve onun yaptıklarıyla ilgili olması nedeniyle buraya alıyoruz;

Bintü'l-Fâ'ik F. R. T. Hanım Efendi'niñ manzûme-i edebiyâneleridir:

Me'ûlü Fâ'ilâtün

1

Ey ma'rifet-perestân
Ey şâhibât-ı 'irfân
Ey vâķıfât-ı âdâb
Ey fâzilât-ı nisvân

2

Şükr itmeli Hudâ'ya
Ol Rabb-i Kibriyâ'ya
Geldik bu 'aşr içinde
Bir ma'rifet-serâya

3

Ġâyet hakîm ü 'ârif
Bir şâh-ı pür-ma'ârif
Şaldı furûķa sâye
Bi'l-luţfi ve'l-'avâţif

4

Ol merhâmetli sulţân
İdrâk buyurdu der-ân
Kılmağ revâ mı nâ-dân?
Hiç zâkiyât-ı nısvân

5

Mektebler açdı der-hâl
Himmatler itdi ibzâl
Nısvân için açıldı
Bir devr-i feyz ü iğbâl

6

Ġâyetle müftehirdir
Nısvâna münhaşırır
Bağ çıkdı bir cerîde
Âşâra muntazırır

19 Ağustos 1313 tarihli 126. sayıda, gazetenin yayın tarihi Abdülhamid'in cülûs yıldönümüne gelmesi sebebiyle "Cülûs-ı hümayûn-ı óaoret-i şehriyârîyi tebrîken baèø-ı óanım efendiler ùarafından irsâl olunan manôûmelerdir:" denilerek kadın şairlerin cülûsiyyelerine yer verilmiştir. Genelinin hayatları hakkında malumat bulunmayan bu şairlerin şiirleri şu şekildedir;

"Erzurum defterdârı merhûm Emîn Beg zevcesi: Nâdire" imzasıyla çıkan şiirde şair, Abdülhamid'e kulluğu bir devlet görmekte ve kadınların onun cülûsunu tebrik ettiğini belirtmektedir. Padişaha dualar ve onun kötülüğünü isteyenlere beddualarla geçen şiir şu şekildedir:

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün
Pâdişâhım zâtıña kulluğ bize devlet iken
Bezî-i elîfîñ da oldı başka bir devlet bize

‘Arz-ı tebrîk eyliyor nısvân hâl işte bu gün
Yevm-i pür-sûd-ı cülûsuñ ki ‘azım ni‘ met bize

Ber-çarâr itsün Hudâ tahtıñda tâ rûz-ı kıyâm
Varlığındır bî-riyâ sâ mân ile şervet bize

Ƙahr u tedmîr eylesün bed-ğâhıñı Rabb-i Celîl
Bu du‘â-yı hayrî tezkîr eylemek rif‘ at bize

Biñ yaşa ‘Oşmâniyânıñ mefhari ‘Abdülhamîd
Nâm-ı ‘âlû'l-‘âliñ oldı bâ‘ iş-i ‘izzet bize

"Yaşar binti Ƙadri" imzasıyla şiirini yayımlayan şair **Yaşar Nezihe Bükülmez**'dir. 1882'de,

İstanbul'da Kırım muhaciri bir ailede dünyaya gelmiştir. Annesi altı yaşında iken vefat etmiş, içki müptelası babası tarafından kötü muameleye maruz kalmıştır. Okumak istediye de babasının müsaade etmemesi nedeniyle ancak bir sene okula devam edebilmiştir, başka da bir eğitim hayatı olmamıştır. 1898'de evlenmiş ancak geçinemeyip ayrılmış ve ikinci evliliğini yapmış, bunda da ihanete uğramıştır. İlk şiirlerini *Malumat* gazetesinde Mazlume, Mahmure, Mehcure imzalarıyla yayınlamıştır. *Bir Deste Menekşe* ve *Feryâdlarım* isimli iki şiir kitabı basılmıştır. Üçüncü evliliğini edebiyat çevreleriyle ilgili biri olan Yusuf Niyazi Bey'le yapmıştır. Vedad, Sedad ve Suad isimlerinde üç oğlu vardır. Hayatı maddi sıkıntılarla geçmiştir. Çeşitli dergilerde şiirleri yayınlanmış, sosyalist bir dergi olan *Aydınlık*'ın yazarları arasında olmasından dolayı 1925'te kısa süreli bir tutuklama geçirmiştir. 1928'den sonra dergilerde pek görünmemiş ancak 1934-1954 yılları arasında '*Kadın*' gazetesinde şiirleri çıkmıştır. 1971 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. (Cunbur 2011, 338)

Yaşar Hanım bu şiirinde, padişahın cülûs ettiği gün nedeniyle halkın mutluluğundan, onun devrinde gamlı hiç kimsenin bulunmadığından, onun lütfunun baştanbaşa bütün cihana yayıldığından bahseder. Güneş, ay ve yıldız gökte, Müslümanlar da yeryüzünde birbirini tebrik eder ve gökyüzü yeryüzüne gıpta eder. Osmanlılar onun adaletiyle yeni bir ruh bulmuştur, lütfunun gölgesinde her gün bir bayram günüdür, Akdeniz onun lütuf ve ihsanının yanında bir damla gibidir şeklindeki ifadelerden sonra Yaşar Hanım şiirini sultana dua ile tamamlar. Şiir dört bentlik bir mütekerrir müseddestir:

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1

Tahta câlis olduğun gündür bugün ey şehr-yâr
Berç urur her bendeñiñ rûyunda âşâr-ı mesâr
Yoğdur aşlâ 'aşr-ı şâhâneñde hiçbir gam-güsâr
Ser-te-ser halk-ı cihâna oldu luţfuñ âşikâr
Ber-çarâr ol taht-ı 'Osmânide her ân ber-çarâr
Kâmkâriz sâye-i luţfuñda her dem kâmkâr

2

Ğıbta eyler şübhesiz rûy-ı zemîne âsmân
Necm ü mâh u şems-i tâbân hem semâda kudsiyân
Yeryüzünde birbirin tebrîk ider İslâmiyân
Kâmrân itdiñ bizi sen haşre dek ol kâmrân
Ber-çarâr ol taht-ı 'Osmânide her ân ber-çarâr
Kâmkâriz sâye-i luţfuñda her dem kâmkâr

3

Buldı hep 'Osmâniyân 'adliñle bir rûh-ı cedîd
Sâye-i luţfuñda her bir günümüz bir rûz-ı 'îd
Luţf u ihsânın yanında kaçredir baħr-i sefid
Pâyidâr olduğça dünyâ şevketiñ olsun medîd
Ber-çarâr ol taht-ı 'Osmânide her ân ber-çarâr
Kâmkâriz sâye-i luţfuñda her dem kâmkâr

4

Menba‘ -1 cûd u sehâsîñ menba‘ -1 cûd u sehâ
 Gelmiyor ta‘ dâda nâ‘ im itdigiñ luţf u ‘ aţâ
 Cümle ‘ âlem buldı devriñde kemâl-i i‘ tilâ
 Ben  uluñ vird-i zebânı b yledir Őub  u mesâ
 Ber- arâr ol taht-1 ‘ Osm nide her  n ber- arâr
 K mk rız s ye-i luţfuñda her dem k mk r

Em ne Ni‘ met imzasıyla yayınlanan Şiirde de Şair Abd lhamid'in adaletinden, herkesin ondan memnun olduğundan, her tarafta sayısız okul ve cami yaptığından ve bu sayede herkesin ilim ve fenden nasiplendiğinden, fakirlere ihsanından bahseder ve Şiirini dualarla bitirir:

F ‘ il t n F ‘ il t n F ‘ il t n F ‘ il n
 Millet-i ‘ Osm niy na eyledikte Kirdg r
 H zret-i ‘ Abd l amid'i t c-d r-1 k mk r

N m-1 ‘ adli k ’in ta itdi der-h l intiŐ r
 Herkesiñ g nli g l p oldu meserret  Őik r

İŞte bu yevm-i m b rekde Şeh-i ‘  li-teb r
 Taht-1 ‘  li-baht-1 ‘ Osm niye oldu Şu‘ le-b r

B yle bir r z-1 mey min-i ktir n  p r-mes r
 Devrini idr k idenler eylemez mi ifti  r

Her tarafta yaptığı mekteb mes cid bi-Ő m r
 Şimdi artık oldu herkes ‘ ilm   fende behre-d r

A‘ cez   ef ar ‘ ib da himmeti i s nı var
 K ’in ta gelmemiŐdir b yle ‘  li Şehr-y r

‘  cize Ni‘ met ider artık du‘  ya ictis r
  unki yokdur z tını tavŐife ide i tid r

T -be-r z-1 ma Őer its n h zret-i Perverd-g r
 ‘ Adl   in‘  mıyla z tın tahtına z net-niŐ r

Son Şiir, gazetenin 19 AĞustos 1315 tarihli 226. sayısında yayınlanan "H mideye k y nde: **F tma Fevziye**" imzasını taşıyan ve "Tebr k-i C l s-1 H m y n-1 Mek rim-ma r n" başlıklı Şiirdir. Bu Şiirde de Şair adaletli bir padişah olan Abd lhamid'in c l suyla  leme ışık sa tığından, mutluluğun her tarafta g r n r olduğundan, mektepler a tığından, onun adaleti sayesinde devletin nizam bulduğundan, cihan halkının onun l tufları sayesinde rahat

olduğundan bahseder ve güneş ile ay yeryüzünü aydınlattıkça Hakk'ın da onu ihtişamıyla tahtında devam ettirmesi duasıyla üç bentlik bir murabba olan şiir son bulur:

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1

Pâdişâh-ı dâd-güster hazret-i ' Abdülhamîd
Oldı hengâm-ı cülûsuñ ' âleme pertev-nişâr
Her cihetde oldı âşâr-ı beşâset âşikâr
Birbirin tebrîk ider ' Oşmânlılar mânend-i ' id

2

Mülk-i şâhâneñde itdiñ dürlü mektebler güşâd
Mâh-ı tâbân-ı hüner virmekte ' aşrında ziyâ
Şevket ü şânıñ mezîd itsün cenâb-ı Kibriyâ
Dem-be-dem itmekdesiñ rûh-ı Resûlullâh'ı şâd

3

Sâye-i ' adliñde buldı mülk ü devlet intizâm
Sâye-i luţfuñda râhat oldı hep halk-ı cihân
Arzı tenvîr eyledikce mihr ü mâh-ı nûr-feşân
Hâk seni tahtıñda dâ'im eylesün bâ-ihtişâm

SONUÇ

Osmanlı tahtında 33 sene kalan Sultan II. Abdülhamid yıkılmakta olan bir imparatorluğun en sıkıntılı denilebilecek zamanlarında hüküm sürmüş, döneminde ve sonrasında hakkında çokça tartışılmış ve ismi üzerinden ayrışmalara, gruplaşmalara gidilmiş bir padişah'tır. Devlet her ne kadar çeşitli istikrarsızlıklarla boğuşsa da Abdülhamid birçok kültürel ve eğitimle ilgili açılımlar, yenilikler, çalışmalar yapmıştır. Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Hukuk, Sanayi-i Nefise Mektebi, Hendese-i Mülkiye, Darü'l-Muallimin-i Aliyye, Maliye Mektebi, Darülfünun gibi okulların yanı sıra Müze-yi Hümayun, Askerî Müze, Bayezid Kütüphanesi Umumiyesi, Yıldız Arşivi ve Kütüphanesi gibi kurumları da açmış ve kütüphanelerdeki eserlerin ilk kataloglarını da yine o hazırlamıştır.

Abdülhamid, dönemindeki matbuat hayatıyla yakından ilgilenmiş, her ne kadar akıllarda sansürle kalsa da birçok yayını, yazarı ve şairi desteklemiştir. Sansür meselesiyle ilgili durumu dönemin şartlarıyla değerlendirmek gerektiği, Batı'da da aynı derece hatta daha fazlası uygulamaların bulunduğu, Abdülhamid'in bu konuyla ilgili herhangi bir yasa veya nizamname yayınlamadığı, yıkıcı ve ayrılıkçı yayınlar için elbette tedbir alınacağı gibi konular üzerinde durduk. Bahsedilen dönemde yayınlarda ciddi sayıda bir artış olmuş özellikle gazeteler ve gazetecilik alanında canlılık yaşanmıştır.

Bu dönemde çıkan gazetelerden biri de *Hanımlara Mahsus Gazete*'dir. *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1895-1908 yılları arasında 13 sene boyunca aralıksız bir yayın hayatı sürdürerek en uzun süreli yayın yapan kadın gazetesi olmuştur. Gazetede Nigar Hanım, Fatma Aliye, Emine Semiye, Fatma Fahrünnisa, Yaşar Nezihe, Rânâ Binti Saffet, Leyla Hanım ve Makbule Leman gibi döneminin birçok aydın ismi yazmıştır. Çıktığı dönemde yurtdışı dâhil oldukça ilgi gören gazete II. Meşrutiyet sonrası yayın hayatına son vermiştir.

Hanımlara Mahsus Gazete, kadınları ilgilendiren hemen her konuyu işlemenin yanında II.

Abdülhamid ile ilgili de oldukça hassas bir yayın hayatı izlemiştir. Sultanın cülûs yıldönümüne denk gelen sayılarda gazetenin ilk sayfasında Osmanlı armasını kullanmışlar ve içerisinde de padişaha kadın şairler tarafından yazılan cülûsiyyeleri yayınlamışlardır.

Cülûsiyyelerde kadınlar Abdülhamid dönemindeki memnuniyetlerini dile getirmişler, ona tahtında payidar olması için dualar etmişler, onun kötülüğünü isteyenlerin kötülüğünü istemişlerdir. Özellikle hemen her şiirde padişahın adaleti, merhameti ve ilme, irfana verdiği değer vurgulanmıştır. Padişahın açtığı okullar, kızların onun sayesinde okuması hatta kadınların onun sayesinde yazdığı üzerinde durulmuştur. Aciz ve fakirlere yardım ettiği, bütün Osmanlı milletinin onun devrinde rahat ettiği de işlenen konular arasındadır. Gazete bu cülûsiyyelerle yüzyıllarca süren bir geleneği devam ettirmiş bunun karşısında da padişahın ilgi görmüştür.

SUMMARY

Literature is directly related to life. Poets with statesmen, statesmen have established relations with poets. In fact, both sides have benefited in this relationship. Managers have made their work more comfortable and reminded their names in a good way. Poets have served this purpose in a sense throughout history. In this study, the poets written for Abdulhamid II, one of the last sultans of the Ottoman Empire, were discussed. However, poems written by women poets have not been studied by every poet.

Abdulhamid II is one of the most important sultans of the Ottoman Empire. He served in the demise of the Ottoman Empire and fought to keep the state alive. The name has been mentioned in this process with some press bans. According to some researchers this is natural. Because the publications banned in this process are divisive publications and publications that insult the sultan. Abdulhamid II also supported many publications and artists. Also made many innovations and reforms in state administration.

In the last period of the Ottoman Empire, women poets have found themselves in the *Hanımlara Mahsus Gazete*. This newspaper is the longest-running women's newspaper in Ottoman. Published from 1895 to 1908 and the second post-constitutional period put an end to the newspaper. Many important names such as Fatma Aliye, Emine Semiye, Yasar Nezihe, Fatma Fahrunnisa, Gülistan Ismet and Nigar Hanım are written in this newspaper. Poems written by women poets for Abdulhamid II were published on certain dates of the newspaper. These poems written for congratulations to the sultan are given the name *culusiyye*.

In poems written for Abdulhamid II, female poets mentioned he is a fair, just and merciful sultan. He has attached great importance to science, schools have opened. Young girls have been educated through her and the level of culture has increased. He helped the needy and poor, and the community was comfortable with him. They prayed for Abdulhamid in all of the poems and said that they were happy to live in his time. Hundreds of years of tradition continued with these poems.

KAYNAKÇA

- CUNBUR, Müjgân (2011), *Osmânî Dönemi Türk Kadın Şâirleri*, Ankara: Türk Kadınları Kültür Derneği Genel Merkezi Yayını.
- DOĞAN, Hasan (2018), *Döneminin Şâirlerinin Kaleminden Sultan İkinci Abdülhamid'e Medhiyeler*, İstanbul: Şamil Yayınevi.
- GECE, İmren (2014), *Hanımlara Mahsus Gazete'de Edebi Faaliyet*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜLMEZ, Mevlüt (2013), *2. Abdülhamid Dönemi (1876-1908) Basımının Dili*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜRBÜZ, Hale (2001), *Hanımlara Mahsûs Gazete*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÜÇÜK, Cevdet (1988), "Abdülhamid II", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. s. 216-224.
- MENGİ, Mine (2012), *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- OKAY, Orhan (2005), *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÖZCAN, Abdülkadir (1993), "Cülûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. s. 108-114.
- ÖZGÜL, M. Kayahan (2013), *Babil'le Ebabel*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ÖZTÜRK, Zehra (2016), "Hanımlara Mahsus Gazete", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt Ek:1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. s. 533-535.
- TOSKA, Zehra (2009), "Bilinmeyen İlk Kadın Romanlarından Biri: Rehyâb-ı Zafer", *Kültür, Osmanlı'da Kadın Özel Sayısı*, Sayı 16 (Güz 2009), s. 126-129.

**YESİLİ HOCA AHMED ROMAN ÜÇLEMESİNDE
KIZILELMA'DAN İLA-YI KELİMETULLAH'A**

**IN THE NOVEL TRIPLET YESİLİ HOCA AHMED
FROM KIZILELMA TO İLA-YI KELİMETULLAH**

Hakan SOYDAŞ*

Öz

Yesili Hoca Ahmed isimli tarihî roman Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun yayımlanan son eseridir. Üç ciltten oluşan bu tarihî roman Hoca Ahmed-i Yesevî'nin hikmet dolu hayatını ve tasavvufi bakış açısını yansıtır. Tarihî romanlar, tarihi bir fon olarak kullanırken hakikat ve kurgu arasındaki ilişkiyi de tesis etmeye çabalar. Sepetçioğlu, eserini kaleme almadan önce Türkî coğrafyayı gezmiş ve gözlemlerde bulunmuştur. Ahmet Yesevî'nin manevi iklimini solumaya gayret eden yazar, yapmış olduğu okumalarla Ahmet Yesevî ve Yesevilik üzerine bilgilerini arttırmıştır.

Bilginin gerçekliğinde kurulan çerçeve metin, kurgu sanatının esaslarına da sadık kalınarak romanlaştırılmıştır. Ahmed-i Yesevî, tarihî şahsiyetinin yanı sıra roman kişisi olarak da hayat bulmuştur. Çalışmamızda Ahmed-i Yesevî'nin tarihî şahsiyetiyle roman karakteri kimliğinin ne ölçüde işlendiği ele alınacaktır. Ayrıca Türk tarihinin bir mihenk taşı olarak ele alınan Yesevilik öğretisinin de izleri sürülecektir. Yesevilikğin öne çıkarılan yönleri metin merkezli incelenip örneklendirilecektir.

Bu çalışmada kurgu sanatının eseri olan roman kişisi Yesili Ahmed ve öğretileri gerçeklik terazisinde ölçüye vurulacaktır. Türk edebiyat tarihinin önemli yazarlarından Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun en büyük eseri olarak tavsif ettiği ilgili romanı edebî mikyaslarla, akademik okumalar eşliğinde değerlendirecektir.

Anahtar Kelimeler

Mustafa Necati Sepetçioğlu, Yesili Ahmed Hoca, Tarihî Roman, Yesevilik.

Abstract

Yesili Hoca Ahmed historical novel is the last work written by Mustafa Necati Sepetçioğlu. This work which is composed of three volume essay to present Hoca Ahmed Yesevî's life full of wisdom and his mystic point of view. As a literary genre historical novels attend to construer a line between truth and fiction by using the history as a background source with fiction art. Before writing his novel Mustafa Necati Sepetçioğlu travelled Turkic geography made some investigation. As breathing the mystic atmosphere where Ahmet Yesevî lived he made researches about Hoca Ahmed Yesevî and his dervish order.

The frame text built on the historical truth is used to write the novel by remaining faithful to fiction art. We will deal to Ahmed Yesevî' fictional and historical character in the novel. It will be

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hakan.soydas@atauni.edu.tr, ORCID:

tried to examiner historical characters features by academically sources and how it is subjected as a fictional character. Yesevi dervish order which is handled as one of the main points of Turkish history in the novel will be defined. Yesevi dervish orders will be presented by the novel narration.

In this proceeding fictional novel character Yesili Ahmed and his disciplines will be attempted by historical truth. Mustafa Necati Sepetçioğlu's last novel which is qualified as the biggest work of his novels will be evaluated with literary criterion and academically sources.

•

Keywords

Mustafa Necati Sepetçioğlu, Yesili Ahmed Hoca, Historical Novel, Yesevi Dervish Order.



Giriş

Mustafa Necati Sepetçioğlu mütedeyyin ve münevver bir ailenin oğludur. Zile, Sivas, Tokat ve Bursa'da başarısız geçen okul yıllarının ardından İstanbul Çapa Erkek Lisesine kaydolar. Necip Fazıl'ın yardımıyla Haydar Paşa Lisesi'ne naklini aldırır ve 1951'de buradan mezun olur. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne kayıt yaptırır. 1957'deki mezuniyetini müteakip farklı mesleklerde çalışır. Aldığı eğitimin yanı sıra yetişmiş olduğu Zile'nin kültür yapısı ve hayatının çeşitli dönemlerinde müşahade ettiği Anadolu ve Türk coğrafyası, onun eserlerinde yoğun olarak işlenmiştir. Etem Çalık'ın sunduğu dikkatle Sepetçioğlu'nun ilk edebî denemeleri ortaokul sıralarında şiir ile başlar. Sivas Lisesi'ndeyken mahalli gazete ve dergilerde hikâyeleri yayımlanan yazarın ilk romanı *Çağlayanlı Vadi* 1962'de *Vatan Gazetesi*'nde tefrika edilir (Çalık 1993: 1-5, 16-19).

Sepetçioğlu'nun Türk kültür ve edebiyatında hak ettiği önemi kazanması 1970 sonrası eserleri ile olur). Onun Türk edebiyatında tanınmışlığı ise daha çok tarihle ilgili romanları sayesinde. *Kilit* romanıyla birlikte efsaneye ve insana verdiği önemi konu edinen yazar, tarihî romanlarıyla Türk tarihini işlemesini bilmiştir. Tarihte devamlılık düşüncesine sahip olan yazar romanlarıyla birlikte Türk tarihini merhaleler halinde ele alır. Türk tarihinin İslamiyet sonrası dönemine özel bir alaka besleyen yazar, romanlarında işlediği konular ve çizdiği tiplerle birlikte Türk-İslam terkiğini yansıtmayı arzular (Argunşah 2016: 424, 434-438).

Sanatçı bu şiar ile *Can Ocağında Pişen Aş* isimli kitabında Ahmet Yesevi'yi romanlaştırmıştır. Onun son kitabı *Yesili Ahmed Hoca* romanı da Ahmet Yesevi'yi konu edinmekle beraber öncekine kıyasla çok daha zengin bir motif ağına sahiptir. Sepetçioğlu'nun "Bu kitap beni çok yıpratmış!" (Aktaran Yazıcı 2007: 70) dediği *Yesili Hoca Ahmed* üç ciltlik hacmi, Yesevi'nin hayatını ele alan bir çerçeve hikâye etrafında gelişen onlarca olay örgüsü, İslam ve Türk tarihinden alınan çok sayıda kıssa, menkıbe ve kültüre ait motifleriyle zengin bir eserdir.

Yazar tarihî romanlarını kaleme alırken edebî değeri düşük, Marksist diyalektiğe müstenit romanlara ve Anadolu ile ihata edilmiş tarih idrakine sahip eserlere mesafelidir. Anadolu'ya gelmeden önce tarihî şahsiyetini kazanmış, üstün bir kültüre sahip Türklerin tarihini yazmak ister. Ona göre ciddi bir araştırmaya ihtiyaç duyması açısından tarihî roman diğer romanlardan daha ilmi ve zordur. Roman yazarı tarihî gerçeklik dışına çıkamaz. Kendisi de romanlarını kaleme alırken tip, konu, coğrafya ve zaman bütünlüğü gibi öğelere dikkat eder. Roman yazmaya başlamadan önce araştırma yapar, ilgili kaynakları okur ve coğrafyaya vâkıf olmaya çalışır. Roman karakterlerinin millî kimliğe uygun olmasına dikkat eder ve karakterleri ait olduğu çevrenin özelliklerine muvafık bir şekilde kurguya aktarır (Çalık 1993: 83-86).

Türkoloji eğitimi görmüş bir kişi olarak Sepetçioğlu, Mehmet Fuat Köprülü gibi isimlerin bilim alanında başardıklarını sanata taşımaya çabalar (Yetiş 2007: 6). Nurullah Çetin tarih romancılığını dört başlık altında incelerken, Mustafa Necati Sepetçioğlu'nu millî tarih romancılığımızın en güçlü kalemlerinden biri ve tashih edicisi olarak niteler. Sepetçioğlu'nun kendi ifadelerinde de görüldüğü üzere o, Nihal Atsız'ın ardından nehir roman yazma anlayışıyla birlikte kesintisiz bir tarih tasavvuruyla insanlara millî şuur aşılamanın yolunu arar (2007: 13). Müteakip sayfalarda görüleceği üzere yazarın, belirtilen hasletleri ile kaleme aldığı nehir romanı *Yesili Hoca Ahmed*'de Türk ve İslam tarihi bütün hâlinde çağlar ötesi kesintisiz bir terkipte kurgulanmıştır.

Böylesine bir terkiğin kurmaca dünyaya aktarılmasında roman yazarının riayet etmesi gereken kimi ölçüler vardır. S. Dilek Yalçın Çelik ideolojik söylem ve yazarın bakış açısının

birlikteliğinden, roman yazımına özgü bir tarzın ortaya çıktığını belirtir. Üsluba dair özelliklerle izah edilecek bu tarz, romanın temel özelliklerinden ödün vermeksizin başarıyı belirleyen ölçülerden sayılır (2007: 43). Sepetçioğlu'nun yaşamından ve düşünce dünyasından aktarılan kesitlerle yazarın millî tarih romancılığımız dâhilinde milliyetçi ve mukaddesatçı bir düşünceye sahip olduğunu görüyoruz. Edebiyata dair dikkatleri ışığında roman tekniği de göz önünde bulundurulduğunda bu türde edebî başarıyı gaye edindiği anlaşılır.

Yazar, romanın kurucu öğelerini ve tarihî bilgiyi bir araya getirirken kültüre ait sembollerden istifade eder. Kullandığı semboller ele alınan konuyu maziye bağlayan bir rabita görevi üstlenir. *Anahtar*, *Çatı*, *Konak* ve *Çanakkale* gibi romanlarında mekâna, Türk mitoloji kültürüne ve inanç motiflerine dair kullandığı semboller mukayeseli bir üslupla ele almıştır. Benzer bir üslubun devamı *Yesili Hoca Ahmed* üçlemesinde de görülür (Şengül 2007: 59-64). Romanın muhtevi olduğu motif ağını Sepetçioğlu, Türk'ü Anadolu'ya taşıyan ruhu okuyucuya aktarmak üzere kullanır (Ünal 2016: 246). Yazar betimleyici üslubuyla olay örgülerini bir çerçeve hikâyeye etrafında toplarken, kullandığı sembollerle tarihî devamlılık inancını işler.

A. Tarihî Arka Plan ve Kurgu

Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun son eseri *Yesili Ahmed Hoca* üçlemesi *Sesler ve Işıklar* (2014a), *Hurmaliğın Akdoğanı* (2014b) ve *Aydınlığın Mühürü* (2014c) isimli eserlerden oluşur. İlk iki kitap kurgu karakteri Yesili Hoca Ahmed'in sahneye çıkışını hazırlar. *Aydınlığın Mühürü* ile Yesili Ahmed Hoca'nın tasavvufî şahsiyeti betimlenir. Yesili Ahmed Hoca ile İslam ve Türk tarihi bir bütün olarak izah edilir.

Sepetçioğlu üçlemesine, *Sesler ve Işıklar*'da ölüm döşeğindeki Oğuz Han'ın vasiyeti ile başlanır. *Aydınlığın Mühürü*'nde Yesilî Ahmed Hoca'nın altmış üç yaşında çilehaneye girmesi ve müntesiplerine vasiyetiyle de roman sona erer. Kanturalıoğlu Arslan Beyin şahadetinde Oğuz Han'a vasiyet ettiği Kızılelma, Hz. Peygamberin emaneti ile müşerref olan torun Arslan Baba eliyle İlay-ı Kelimetullah davasına dönüşür. Romanda Türk tarihinden kesitler, şahsiyetler ve mitolojik motifler; İslam tarihinden menkıbeler (Sepetçioğlu 2014a: 67; Sepetçioğlu 2014c: 116), ayet ve hadis iktibaslarıyla birlikte aktarılır. Yazar, İslam ve Türk terkiğine varırken, Türklüğü İslam'ın geleceği için bir emanetçi olarak tarif eder.

Romanın olay örgüsü tanzim edilirken İslam ve Türk dünyasındaki tarihî kişi ve olaylardan istifade edilir. Roman kurgusunda ağırlıklı olarak Hz. Peygamber, Oğuz Han, Hoca Ahmed-i Yesevi, Kanturalıoğlu Arslan Baba, Satuk Buğra Han, İbrahim Şeyh, Gevher Şehnaz, Hemedanlı Yusuf Hoca gibi karakterler bulunur. Bunların yanı sıra fon karakterler olarak Kayı Bey, Kancurak Beyi, İbnüssekkâ, Hallac-ı Mansur, Hayyam, Dede Korkut, Hasan Sabbah, Hud Peygamber, ashaptan Farıslı Selman, Habeşli Bilal, Şuayb ve Ebû Hureyre gibi isimlere yer verilir.

Hz. Peygamber romanın ilk cildinden itibaren tüm ciltlerde yoğun olarak anılır. Hz. Peygamberin varlığı ile İslam davası somutlaştırılır. Türklere çağlar ötesi kutsi bir vazife, Hz. Peygamberden iktibas edilen hadislerle vurgulanır. Türk soylu Kanturalıoğlu Arslan Bey, Peygamber efendimiz ile müşerref olmak üzere Hendek savaşı sıralarında Medine'ye gelir. Kanturalıoğlu, Hz. Peygamberle müşerref olduktan sonra "Baba" unvanını alır (Sepetçioğlu 2014a: 76). Sahabenin varlığında Hz. Peygamberden şu ifadeler aktarılır:

"Bizans'ın öğüncesi Konstantiniyye'de ezan okunmasını Allah uygun gördüyse kim engelleyebilmek gücüne sahiptir? Ne vakte kadar sahip sanır kendini? Günü geldiğinde elbette Konstantiniyye de alınacaktır! Ne mutlu alan Emir'e, o Emir'in askerine ne büyük mutluluktur bu! Bunu böyle bilmelisiniz ki bu Arslan Baba'nın soyundan gelenler, Kanturalıoğulları, şu

altında serinlendiğimiz alâ sayvan gibi dünyayı örtebilirler. Arslan Baba'nın anlattıkları bugünü, geleceği düşünerek yaşayan insanların tarifine uygundur. Onlar elbette bir vakit gelir Fırat kıyılarına yerleşir, Dicle'nin suyunda atlarını suvarırlar! Yine elbette İslâm'ın yolunu tuttıkları an bayrak olurlar, herkese bayrak olurlar. O vakit İslâm gariplikten kurtulacaktır! Bunu bilen kişi Türklere dokunmaz; Türkler dokunmadıkça Türklere dokunmak iyilik getirmez. Onlar Kanturalıoğulları soyudur" (Sepetçioğlu 2014a: 77-78).

Kurmaca gerçeklikteki bu kesit Peygamber efendimize nispet edilen "İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, o ordu ne güzel ordudur." ve "Türkler size dokunmadıkça sakın siz de Türklere dokunmayınız. Çünkü Allah'ın ümmetime vermiş olduğu bu mülk ve saltanat nimetini ilk defa bu Kanturalıoğulları onların elinden çekip alacaklardır" hadisleriyle de muvafıktır.

Romanda Peygamber Efendimiz Kanturalıoğlu Arslan Baba'ya bir hurma emanet eder ve şöyle der: "Al bu emaneti Arslan Baba, vakti gelince emanetin sahibi size gelecek, sende benim bir hurmam var, vermelişin artık! Diyecek, isteyecek, al sakla. Nasıl saklanacağını sen daha iyi bilirsin." (Sepetçioğlu 2014a: 83). Bu emaneti yüklenen Arslan Baba kendi şahsında Oğuz Han'dan itibaren bütün bir Türklüğü Allah resulünün buyruğuna vermeyi, sonsuzluğun özgür köleliğinde Peygamberin çevresinde kopmaz bir bağ kurmayı dilerken, Peygamber Efendimiz onu omuzlarındaki bu zor görevle birlikte Türkistan'a yollar (Sepetçioğlu 2014a: 84-85). Bu sayede roman boyunca vurgulanacak olan kutsi vazife tevdi edilir. Arslan Baba Türklüğün İslam öncesi ve sonrası tarihinin bulunduğu noktadır. Arslan Baba, Oğuz Han'ın güvendiği akıl kişilerden Atabeği Arslan Bey'in soyundan gelir. Yüzyıllardır Türklüğün hizmetindeki bu soyun halefi olan Arslan Baba, Oğuz Han'dan tevarüs eden vasiyeti, Hz. Peygamberin emaneti ile cem eder. Oğuz Han'ın tarihî şahsiyeti Türklük cevherinin kendisidir. Oğuz Han'ın, varislerine Batıyı işaret edişi ile (Sepetçioğlu, 2014a: 35), Hz. Peygamberin Kanturalıoğlu soyunu İstanbul'un fatihi olarak müjdelemesi (Sepetçioğlu 2014a: 77-78) yazarın nezdinde bir İslam-Türk terkibi hâlini alır. Romanda Oğuz Han'ın yanı sıra Kayıbeğ, İrkıl Ata, Uluğ Türkük gibi (Sepetçioğlu, 2014a: 34) İslam öncesi Türk tarihine ait kişilere göndermede bulunulur. İslamiyet sonrası Türk tarihinden Satuk Buğra'ya (Sepetçioğlu 2014a: 160) yapılan göndermeler ve olağanüstülükleri dair tasvirlerle, Türklerin İslamlaşma süreci anlatılır. Türk tarihinden seçilen bir başka karakter ise Dede Korkut'tur. Arslan Baba ile Hz. Peygamberin yanına vardığı rivayet edilen Dede Korkut'un engin gönülü Türk topraklarını Müslümanlaştırmıştır (Sepetçioğlu 2014c: 390). Romanda İslam tarihinden sahabelere de yer verilir. Hendek savaşının hazırlıkları sırasında Farslı Selman, Habeşli Bilal, Şuayb ve Ebû Hureyre anılır. Bu dört sahabe kavmî aidiyetleriyle tarif edilirler. Selman Farslı, Bilal Habeşli, Şuayb eski bir Ortodoks Yunanlı (Sepetçioğlu, 2014a: 58), Ebu Hureyre ise Yahudi asıllıdır (Sepetçioğlu 2014a: 65). Farklı kökenlerden gelen bu insanları aynı gaye ve duyuş etrafında birleştiren Hz. Peygambere ve O'nun tebliğ ettiği İslam'a olan inanç ve tevekküldür.

Romanın asıl kahramanı Hoca Ahmet Yesevi İslam öncesi ve sonrası Türklük mayası ile karılmış ve İslam'ın hizmetkârı olmayı gaye edinen tarihî bir kimliktir. Yesevî'nin cevheri bütün Türkistan'da bir vecde ve adanmışlığa yol açacaktır. Romanın kurmaca gerçekliğiyle inşa edilen Yesili Hoca Ahmed, menkabevî Hoca Ahmed Yesevî ve tarihî Ahmed-i Yesevî kimlikleriyle¹ ortak noktalar taşır. Sayram şehrinde Hz. Ali evladından Şeyh İbrahim'in oğlu

¹ Çalışmamızda romanın kurmaca karakteri için "Yesili Ahmed Hoca", menkabevî şahsiyeti için "Hoca Ahmed Yesevî", tarihi şahsiyet için ise "Ahmed-i Yesevî" ifadeleri kullanılacaktır. Bundan sonrasında geniş ölçüde, menkabevî şahsiyeti için Mehmet Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, tarihî şahsiyeti için ise Ahmet Yaşar Ocak'ın *Türk Sufiliğine Bakışlar* adlı eserlerinden yararlanılacaktır.

olan Ahmed, küçük yaşından beri muhtelif tecellilere mazhar olur. Yedi yaşında babasından yetim kalınca manevi babası Arslan Babadan terbiye görmeye başlar (Köprülü 2014: 77-78).

Yesili Ahmed'in babası Şeyh İbrahim, Türkistan'ın dört bir yanında inançlıları olan (Sepetçioğlu 2014b: 2013), inançlılarına Kur'an ve Hadis öğreten (Sepetçioğlu 2014c: 15) muttaki bir Müslümandır. Yesi'de ikamet eden Şeyh İbrahim kimi sebeplerden ötürü Sayram'a taşınır (Sepetçioğlu 2014b: 134). Oğlunun Türkmen'e ışık olmasını (Sepetçioğlu 2014b: 148) dileyen Şeyh, Türk mitolojisine münhasır akbaşı alaca kartal motifiyle oğlu olacağını öngörür (Sepetçioğlu 2014b: 147). İsmi'nin daha doğmadan hikmetle koyulduğunu söyler (Sepetçioğlu 2014b: 144). Oğlunun terbiyesi ile ilgilenen, ona Arapça ve Farsça öğreten İbrahim Şeyh (Sepetçioğlu 2014c: 51) günü geldiğinde Ahmed'i Arslan Babaya emanet eder (Sepetçioğlu 2014c: 13-14) ve karısının mezarı başında itikâfa çekilir. Yesili Ahmed'in doğumu, İslam Peygamberinin muştuladığı çocuk olarak Türkistan'ın farklı illerinde dilden dile dolaşır (Sepetçioğlu 2014a: 274). Kopuzcular Türkistan'da Yesi'de, doğması yaklaşmış olan Ahmed adındaki bu çocuğun bütün yörenin imamı olacağını söyler (Sepetçioğlu 2014a: 274). Yesili Ahmed'in doğumundan evvel tebarüz eden fevkaladelikler onun doğumu esnasında ve sonrasında devam eder.

Kanturalıoğullarının nesilden nesile intikal eden Peygamber emaneti hurma Yesi'de yüksekçe bir tepede dikilmiş ve bir hurma bahçesine tohum olmuştur. Nesillerden beri emaneti devralacak kişiyi bekleyen bu bahçe hiç meyve vermemiştir. Yesili Ahmed'in doğumunun yaklaşmasıyla hurmalıkta da değişmeler yüz gösterir (Sepetçioğlu 2014b: 167). Fevkaladeliklerle dünyaya gelen Ahmed henüz bir yaşında konuşmaya başlamış (Sepetçioğlu 2014b: 185), erken yaşlarda zikrin zevkini tatmış (Sepetçioğlu 2014b: 241), babasına ilim tahsil etmek istediğini söylemiştir (Sepetçioğlu 2014b: 243). Babasının manevi şahsiyetinin yanı sıra annesinden gelen asalet (Sepetçioğlu 2014c: 28) ile Ahmed erken yaşlarda olgunlaşmaya başlar (Sepetçioğlu 2014b: 86, 89). Çocukluğundan itibaren çağdaşlarına benzemeyen Ahmed çok güçlü sezilere sahiptir. Tabiatı bir kitap gibi okumayı Şeyh Hemedanlı'dan öğrenmiştir (Sepetçioğlu 2014c: 19, 210). Babasının vefatı üzerine arta kalan ailesiyle birlikte Sayram'dan ayrılır ve eski baba ocağı Yesi'ye rücu eder (Sepetçioğlu 2014c: 126). Nesillerdir tek bir meyve vermemiş olan hurma bahçesi ilk meyvesini vermiştir. Vakti geldiğine inanan Arslan Baba, Peygamber hurmasını sahibine teslim eder (Sepetçioğlu 2014b: 204). Emanet nesillerdir beklediği kutlu kişiye kavuşur. Emaneti sahibine ulaştıran Arslan Baba bir müddet sonra dar-ı bekaya irtihal eyler (Sepetçioğlu 2014c: 103).

Menkıbeye göre Arslan Baba ashabın ileri gelenlerinden biridir. Bir rivayete göre dört yüz bir başka rivayete göre de yedi yüz sene yaşamıştır. Manevi bir işaretle Hoca Ahmed'i irşad etmek üzere Türkistan'a gelmiştir. Hz. Peygamber'in gazalarından birinde Cebrail (a.s.) bir tabak hurma getirir. Cebrail (a.s.) tabaktan yere düşen bir hurma tanesini göstererek "Bu hurma sizin ümmetinizden Ahmed Yesevî adlı birisinin kismetidir" der. Hz. Peygamber de bu emaneti ulaştırmak üzere gönüllülerden Arslan Baba'yı görevlendirir. Bunun üzerine Arslan Baba Sayram'a gelir ve vazifesini yerine getirdikten bir yıl sonra vefat eder (Köprülü 2014: 79).

Buraya kadar romanın kurmaca dünyasından aktarılan Yesili Ahmed Hoca ve Arslan Baba, menkabevî karakter Hoca Ahmed Yesevî ve Arslan Baba ile imtizaç hâindedir. Tarihî hakikat açısından ise durum farklıdır. Tarihî şahsiyeti ile Ahmed-i Yesevî Taşkent'in kuzeydoğusundaki Eski Sayram şehrinde dünyaya gelmiştir. 1166/67 yılında ise Yesi'de vefat etmiştir. Onun tarihî vazifesi İslâmı İran sufiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği sadelikte basitleştirebilmiş olmasıdır (Ocak 2009: 31-32). Kurgu

metindeki ve menkıbedeki Arslan Baba nasıl uyum hâlindeyse tarihî hakikatle de o denli uzaktır. Arslan Baba'ya dair geçerli kaynaklar mevcut değildir. Menkabevî bilgilerin dışında Arslan Baba'nın yaşadığı muntika ve taşıdığı Baba unvanı, büyük olasılıkla Arslan Baba'nın kendilerini Kalender lakabıyla niteleyen, Melâmeti akımı içinden yetişme sufilerden olduğunu gösterir (Ocak 2009: 37). Şu hâlde asr-ı saadet'ten on birinci yüzyıla ulaşan Arslan Baba figürü tarihî değildir. Tarihî hakikatten beslenen kurgusal bir gerçektir.

Hem kurmaca metinde hem de menkabevî kaynaklarda geçen fevkaladelikler ve Hazreti Ali soyundan gelme bahsi tarihî hakikatle çatışmaktadır. Kimi kaynaklarda Ahmet Yesevî'nin nesebinin Hz. Ali'ye dayandığı ifade edilir ve sekizinci İmam Ali Rıza'nın hizmetinde yetişip, feyiz aldığı rivayet edilir ise de Ahmet Yesevî'nin tahmini doğum yılı ve İmam Ali Rıza'nın doğum yılı kıyaslandığında bu rivayetin şüpheli olduğu görülür. Ahmet Yesevî soyunun Hz. Ali'ye bağlanması halkın sevip mübarek saydığı kişilere ulvi bir kimlik kazandırmak isteğinden geldiği (Küçükkaya 2017: 9-10) kaydedilir.

Roman yazarı da Hz. Ali figürünü eserinin iki yerinde kullanır. Hemedanlı'yı bulup irşadından istifade etmek isteyen Yesili Ahmed Hoca Şam sokaklarında yalnızlığı ve garipliğiyle murakabe hâlinde Rumca bilmeyişinden bahisle "Yiğitler yiğidi Ali demez mi ki; öğrenmek gerekir ve o da Çin'de ise, gidin" iktibasıyla Hz. Ali'yi zikreder (Sepetçioğlu 2014c: 184). İkinci bahiste ise Fars kökenli tahrif hareketinin Hz. Ali'yi istismar ederek İslâmî inanışa verdiği zarar (Sepetçioğlu 2014c: 240) anlatılır. İlk bahiste geçen ifade Hz. Peygambere atfedilmesi yönüyle hakikate mugayir iken, ikinci bahis tarihî hakikat açısından muvafaktır.

Romanda Yesili Ahmed, Şeyh İbrahim ve Arslan Baba'dan sonra peşinden yollara düştüğü, Halep'te bulduğu Şeyh Yusuf Hemedâni'nin ders halkasına dâhil olur (Sepetçioğlu 2014c: 203). Romandaki Hemedanlı Yusuf Hoca, Bağdat'ta Selçuklulardan kalma medreselerde hocalar yetiştiren, dilinden Kur'an düşmez, Farsça ve Arapça konuşan bir kişidir. Ebû İshak'tan Hanefî terbiyesi ve öğretisini almış, güvenilir bir fakîhtir. Hadîs bilgisi herkesten yüksektir. Ateşe tapanlar ve Hıristiyanlarla özellikle meşgul olur, onlara İslâm'ı tebliğ ederdi (Sepetçioğlu 2014c: 189-190). Tarihî açıdan ise Şeyh Yusuf Hemedâni, Merv, Herât, Semerkand, Buhara gibi İslâm merkezlerinde dolaşarak halkı irşada çalışmış bir zattır (Eraslan 2000: 102). Müritlerine züht ve takva, riyazet ve nefse hâkimiyet tavsiye etmiştir. Ahmed-i Yesevî zahir ve batın ilimlerini tekmi ederek şeyhinin üçüncü halefliğine yükselir. Şeyh Yusuf-ı Hemedâni'nin vefatından sonra seleflerini takiben üçüncü halefi olarak irşat mevkiine geçer (Eraslan 2000: 102). Romanda da Hemedâni'nin haleflerini derecelendirilmesi genişçe betimlenir. Şeyhinin ölümü üzerine on gün boyunca çileye giren Yesili Ahmed (Sepetçioğlu 2014c: 234-236) vakti geldiğinde hilafet makamını devralır. Buhara'daki halifeliğini sorgulayan Yesili Ahmed bir zaman sonra Türkistan'a baba ocağına dönmeye ve irşadını burada sürdürmeye karar kılar (Sepetçioğlu 2014c: 238).

Yesili Ahmed, mürşidinin sadık bir bendesi olarak Hemedâni'den hikmet dolu bir eğitim almıştır. Bu süre zarfında Farabi (Sepetçioğlu 2014c: 209) gibi İslâm bilginlerinin ve Hayyam gibi sanatkârların (Sepetçioğlu, 2014c: 232) yanı sıra Yunan felsefesi (Aydınlığın Mühür, s. 209, 211) ve Uzakdoğu düşüncesiyle de (Aydınlığın Mühür, s.233) meşgul olmuştur. Yalnız Şeyhi tüm bu kaynakların üzerine bir perde çekmiş ve ona Kitab-ı Sâninin vaktinin geldiğini ikaz etmiştir (Sepetçioğlu, 2014c: 228). Ahmed-i Yesevî'nin sûfiyane düşüncelerini ve öğretisini bize yansıtan, daha doğrusu ona izâfe edilen başlıca üç kaynaktan ilki Divan-ı Hikmet'in versiyonlarını ihtiva eden Defter-i Sâni'dir (Ocak 2009: 45). Hikmet'in ne olduğunu Ahmed Yesevî'ye öğreten hocası olmuştur. "Kur'an üç yol söyler. (...) Bu üç yolun ilki hikmet yoludur.

Sonrası öğüt yoludur, sonrası da cedel yoludur.” (Sepetçioğlu 2014c: 227). Hemedanlı ifadesinin tekevvünü için şu hadisi iktibas eder “Hikmet, inanmış kişilerin yitik malıdır, onu nerede bulurlarsa hemen alırlar” (Aydınlığın Mühür, s.228).

Arslan Babayla birlikte Ahmed-i Yesevî'nin yetişmesinde en önemli katkısı olan isim Hace Yusuf-ı Hemedanı'dır. Yesevî, Horasan ve Irak sahalarında tamamlanan çok uzun bir sûfîlik eğitiminden sonra tekrar Horasan'a dönmüş ve yerleşmiştir. Ahmed-i Yesevî'nin zühde dayalı ahlakçı sûfîliğe karşı, ilâhî cezbe ve aşkı esas alan Melâmetî sufiliğinin en önemli merkezlerinden biri olan Horasan'a yerleşmesinin sebebi, meşrep itibarıyla bu mektebi benimsemesi olmalıdır (Ocak 2009: 35-36). Ahmed-i Yesevî, ilhamını, ilahi aşka ve cezbeyle dayalı, geniş bir hoşgörü ve insan sevgisine ağırlık veren, her türlü benlik duygusunu kınayan Horasan Melâmetiyye'sinden alan bir tasavvuf anlayışını temsil eder (Ocak 2009: 33).

Romanda ilahiaşka dair geniş tasvirler yapılır. Yesili Ahmed hoca bu aşkın mahiyetine dair hikmetli izahlarda bulunur. Allah'a niyaz ettiği bir esnada aşkı ve aşığı şöyle tarif eder: “Bana, Zahid olma, abid olma, âşık ol dedin. Kuru tapınmadan uzak, köle bağlanmasından ırak âşıkların bağıyla sana köleyim; aşk yolu taşlıdır Tanrım, zahmet çektirir, 'Kendini aşk yolunda eziyetlere alıştırdı' dedin. 'Nefsinin kölesi olma, bana layık ol' buyurdun.” (Sepetçioğlu 2014c: 142). Bir gülfidanı karşısında ise, “Aşk o güldür, senin efendindir. Bağlılık isteyecektir senden. Bülbülü olabilmeyi bilmiyorsan yazık... Aşka ulaşamazsın” (Sepetçioğlu 2014c: 177). Yesevî aşksız Allah'ın tanımamayacağını söyler. Aşk pazarında dünyalık alışverişler haramdır. Aşksız insan bir ölü bedendir (Sepetçioğlu 2014c: 199).

Ahmed-i Yesevî'nin tasavvuf sistemi ve dolayısıyla Yesevilik tarikatı kitabı İslam'ın bütün inceliklerini kavramaktan uzak göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının sosyoekonomik ve kültürel çevrenin eski kabilevi geleneksel inanç ve âdetlerin geniş ölçüde yeni İslami kalıplar içinde yaşatıldığı heterodoks bir karaktere sahiptir. İslâm Budist-Şamanist-Maniheizt kültürün ilginç bir halitasıdır (Ocak 2009: 35-36). Roman kahramanı Yesili Ahmed Hoca, yüce Peygamber emaneti hurma ve bir şamanın emaneti yâda taşı ile iki kaynaktan beslenmiş olur (Sepetçioğlu 2014a: 295). İkincisi Türklüğün İslam öncesine atıfta bulunurken ilki İslam'la müşerref olan Türklüğün Hz. Peygambere duyduğu sevgi ve itaate göndermede bulunur. İlk emanet olan hurma, Türk tasavvuf edebiyatına ait bir semboldür. Şengül'ün farklı kaynaklara dayanarak işaret ettiği üzere hurma sembolü roman yazarının başka eserlerinde de İslam tasavvufuna göndermede bulunmak için kullanılmıştır (Şengül 2017: 1-6). İkinci unsur olarak yâda taşı ise Türklerin şaman geleneklerinden gelen ve yağmur yağdırmaya yarayan doğaüstü bir taşdır (İnan 1952: 26). Roman boyunca yazar Türk ve İslam terkibine ulaşmaya çalışır. Bu sebeple de İslam öncesi inanışlara sıklıkla başvurulur. Arslan Baba, Satuk Buğra'nın doğuşunu haber veren Örgülü Şamana bu doğan çocuğun hurmanın sahibi olmadığını izah ederken, anlatılan fevkaladeliklerin Oğuz Han destanının İslamlaştırılmasından ileri gelen bir tevatür olduğunu söyler (Sepetçioğlu 2014a: 152). Arslan Baba, Oğuz Han'dan tevarüs eden dip dedelerinin ruhuyla (Sepetçioğlu 2014a: 140) Yesili Ahmed'e istikamet göstermiştir. İslam öncesi Türk tarihinden gelen cevher (Sepetçioğlu 2014a: 144), şaman inancına ait alaca kuyruklu kartal ile (Sepetçioğlu 2014b: 147) Hz. Peygamberin müjdelediği Ahmed'in doğumunu haber verir.

Yesili Ahmed'in yol göstericisi Arslan Babanın dışında babası ve şeyhi Hemedâni de özlerinde İslam öncesi inanışlara ait motifler taşırlar. Babası Şeyh İbrahim Efendi bir oğlu olacağını ve oğlunun doğuş vaktini şaman inanışından gelen motiflerle (Sepetçioğlu 2014b: 169) tahmin ederken, Şeyh Hemedâni de Mecûsi kutsallığının çekiciliğinden bahseder (Sepetçioğlu 2014c: 214). Dedeleri arasında Mecûsi olanlar vardır. Bununla birlikte o, İslam Medeniyetinin çöküşüne eski Mani ve Mecûsi heveslerinin hortlamasını sebep gösterir (Sepetçioğlu 2014c:

216). Roman yazarı bu noktada tarihî hakikate aykırı olarak kendi bakış açısı ile Yesili Ahmed'in ve Şeyhi Hemedanlı'nın tarihî kimliklerini tadil yoluna gidiyor. Şaman inanışına ait motiflere karşı bir hoşgörü gösterilirken bahse konu inanışlar kesinlikle reddedilir. Bu esnada tarihî hakikate uygunluk açısından Hemedanlı'nın Yesili Ahmed'e Türkmenler ve Türkistan için nasihatte bulunduğu görülür. Yesili Ahmed, köylüye, göçebe, çayırda obasını kurmuş Türkmen'e kendi dilinde Türkçe hikmetler ile İslam'ın farzını anlatacak ve irşatta bulunacaktır (Sepetçioğlu 2014c: 218).

İslamiyet'i kabul eden Türklerin Maniheizm, Budizm ve Şamanizmle birlikte kısmen de olsa Şiilik, Alevilik ve tasavvuf yoluyla İslam'ı sahiplendikleri ifade edilmektedir (Togan 1981: 87-88). Bu tarihi bilginin aksine roman yazarı, Manî inancının ışıklarıyla dolu düşler gören Farşlıların, Hz. Ali'nin tarihî kimliğini istismar edip Mecûsilik ile yozlaştırdığını (Sepetçioğlu 2014c: 240) söyler Yesili Ahmed Hocaya. Romanın muhtelif noktalarında Farşlıların Şii milliyetçiliği yapıyor olmaları ve insanların Acem dilini kullanmaya zorlanması eleştirilmektedir. Yazarın, Hz. Peygamberin damadı olan ve sahabenin ilimdeki timsallerinden sayılan Hz. Ali'yi, Şii propagandasına maruz kalan tarihî kişiliğinden tefrik ettiği görülür. Esasında romanın kurmaca dünyasında Hz. Ali'ye birden fazla göndermelerde bulunulur. Henüz Yesili Ahmed Hoca doğmadan Arslan Baba eli ile Orta Asya'dan kam ve ozan gibi kişilerden intikal eden bir sofraya ve yâda taşı emanetlerinin (Sepetçioğlu 2014a: 257, 262, 267) baba Şeyh İbrahim'e intikal etmiş olması dikkat çekicidir. Bu emanetler, sahibi gelene kadar Yesi'de bir mescitte muhafaza edilmiştir. Gününü geldiğinde Yesili Ahmed bu mescide gidecek ve düşmanlarını alt etmek üzere emanetleri kullanacaktır. Menkıbelerde ifade edildiği üzere de Hz. Ali'den bu tür emanetler Hoca Ahmed Yesevî'ye intikal etmiştir (Gölpınarlı 1990: 9-16).

"Çare sende ey Yesili Hoca Ahmed, çare sende! Evine dönmelisin, yuvana yerleşmelisin. Sen yersiz yuvasız kuzgun kuşu musun? Türkistan seni bekler" (Sepetçioğlu 2014c: 241) çağrısı üzerine Yesili Ahmed Hoca Buhara'yı terk eder ve Yesi'ye gelir. Türkistan'a geri dönen Yesili Ahmed Hoca tekkesini kurar ve irşada başlar. Eve geri dönen Yesili Ahmed'in ilk halifesi Arslan Baba'nın oğlu Mansur'dur (Eraslan 2000: 105). Romanda, ölüm döşeğindeki Arslan Baba Yesili Ahmed Hocaya günü geldiğinde Mansur isminde birisinin gelip onu bulacağını (Sepetçioğlu 2014c: 103) söyler. Yesili Ahmed'in Buhara'dan dönüşünü müteakip ilk nevrudan birkaç gün sonra Mansur, Yesili Ahmed'i görmek üzere onu ziyaret eder. Arslan Babanın manevi oğlu olan Mansur, Ahmed'in gönlündeki közden yanmak için onu arayıp bulmuştur (Sepetçioğlu 2014c: 291-293). Tarihî kaynaklardan öğreniyoruz ki Mansur'un yanı sıra Hâkim Ata (Süleyman-ı Bakırgani) ve Said Ata gibi halifelerin yanı sıra yüzlerce derviş Yesevilik'i Orta Asya'ya yaymak üzere ceht etmişlerdir (Ocak 2009: 38). Din adamı, büyücü, hekim ve şair olan, eski kam-ozanların devamı sayılabilecek Ahmed-i Yesevî'ye bağlı dervişler Anadolu'ya XIII. yüzyıl itibarıyla gelir, Türk kültürünün ve geleneklerinin yayılmasında pay sahibi olurlar (Ocak 1980: 53-54). Anadolu'ya gelen bu dervişler içinde İslam öncesi inanç unsurlarını da taşıyan farklı dinî gruplar söz konusudur (Ocak 1992: 61).

Romanın kurmaca dünyasındaki bu şaman-derviş tipinin örneklerinden biri de Kıpçak kamıdır. Ezan okuyan Yesili Ahmed'in hâlindeki huşu ve vecd karşısında Kıpçak kamı etkilenir (Sepetçioğlu 2014c: 267). Yesili Ahmed ile yaptığı sohbet ise kam-şamanı bir o kadar büyülemiş ve etkisi altına almıştır (Sepetçioğlu 2014c: 271). Zamanla Yesili Ahmed'in sadık bir inançlı olan eski Kıpçak şamanı günü geldiğinde kalabalık bir Kıpçak boyu ile Anadolu'ya göçmek üzere müsaade alır. Eski şaman henüz doğru dürüst Müslüman olmamış, eski inançlarını da koruyamamış bu insanları Şii çığırtkanlarından, Hasan Sabahçılarının çağırıcılarından ve Fâtîmi kandırıcılarından korumak için onlara eşlik etmek ister. Bu çorak topraklarda İslam'ın gül

bahçesini gören eski şaman şimdi bu gülleri Anadolu'ya taşıyacaktı (Sepetçioğlu 2014c: 319).

Hoca Ahmed Yesevi'nin Yesi'de kurduğu Tekke'nin çevresindeki yerleşim alanı gün geçtikçe büyümekte ve inançlılarının sayısı artmaktadır. Rivayetlerde Hoca Ahmed Yesevinin doksan dokuz bin müridi ve on iki bin ehl-i suffesi olduğu nakledilir (Eraslan 2000: 105). Romadaki Yesili Ahmed Hocanın tekkesi insan kaynamaktadır. Sadece Yesi'de on iki bin inançlısı bulunan hocanın tüm Türkistan'a yayılmış doksan dokuz bin müridi vardır (Sepetçioğlu 2014c: 329).

Dervişleri Türkistan'ın dört bir yanına yayılan ve Anadolu'ya doğru İstanbul'un fethi için çağlar sürecek kutlu bir hazırlık için yola çıkarken, Yesili Ahmed Hoca kendi iç dünyasında manevi bir iklime açılır. Çocukluğundan beri Hz. Peygamber'in hayatı ile özdeşleşen Yesili Ahmed, Hz. Peygamberin altmış üç yaşında ahirete irtihal edişini kendisi için emsal görür. Yesili Ahmed Hoca bunun üzerine kalan ömrünü yer altında geçirmeye karar verir (Sepetçioğlu 2014c: 415). Kendisi için hazırlattığı yer altı mescide girerken ailesini ve inançlılarını halifesi Mansur'a emanet eder (Sepetçioğlu 2014c: 418).

B. Ayet-i Kerime-Hadis-i Şeriflerden Telmih ve İktibaslar

Hayatının her döneminde Hz. Peygamber sevgisiyle yüreği dolu olan Yesili Ahmed Hoca, inancını, İslam şeriatının iki temel esası üzerine kurmuştur. Bunlar Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerdir. Yesili Ahmed, Sayram Camiinde düzenlenen icazet töreninde hem hafızlık hem de müfessirlikteki rüşünü ispat etmiştir (Aydınlığın Mühür, s.67-75). Babası İbrahim Şeyh ve Arslan Baba'dan aldığı eğitimi müteakip Hemedanlı Yusuf Hoca marifetiyle Kur'an ayetlerine vukufiyet kazanır. Yesili Ahmed kendisinin de beslendiği temel kaynaklar olarak Kur'an ve Hadis okumaları için dervişlerini de öğütler (Aydınlığın Mühür, s. 15). *Yesili Ahmed Hoca* romanında yazar, Yeseviliğin esaslarını izah edebilmek için birçok defa ayetlerden iktibas yapar ve hadislere telmihte bulunur.

Romanda iktibas edilen ve telmihte bulunan ayetler şunlardır:

- "Alak Sûresi 1. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 210)
- "Bakara Sûresi 17. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
- "Bakara Sûresi 20. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
- "Bakara Sûresi 7. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
- "Bakara Sûresi" (Sepetçioğlu, 2014c: 73)
- "En'am Sûresi 103. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
- "Fâtîha Sûresi" (Sepetçioğlu, 2014c: 92)
- "Fecr Sûresi 27-30. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 206)
- "Fetih sûresi 1. ayet" (Sepetçioğlu, 2014b: 183).
- "Fetih Sûresi 1. ve 2.-3. ayetler" (Sepetçioğlu, 2014c: 70).
- "Fetih Sûresi" (Sepetçioğlu, 2014c: 81, 82)
- "Fussilet Sûresi 44. ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 72)
- "İnfîtâr Sûresi 17. ve 18. ayetleri" (Sepetçioğlu, 2014b: 63).
- "Kâf Sûresi 16. ayet" (Sepetçioğlu, 2014b: 199).
- "Kalem Sûresi 50. ve 51. ayetler" (Sepetçioğlu, 2014c: 14-15).
- "Kasas Sûresi 30. ve 31. ayetler" (Sepetçioğlu, 2014c: 72)
- "Mü'min Sûresi 19. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
- "Mülk Sûresi 3. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
- "Mülk Sûresi 3. ve 4. ayetleri" (Sepetçioğlu, 2014b: 27).
- "Nahl Sûresi 125. Ayet" (Sepetçioğlu, 2014c: 227)

- “Neml Sûresi 88. Ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 140)
 “Nisâ Sûresi 35. ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 77)
 “Nisâ Sûresi 135. ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 73)
 “Ra’d Sûresi 3. ve 4. ayetler” (Sepetçioğlu, 2014c: 73)
 “Ra’d Sûresi 31. Ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 138)
 “Secde Sûresi 17. ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
 “Tin Sûresi 4. Ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 214)
 “Yâsîn Sûresi 65. Ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 132)
 “Yasin Sûresi” (Sepetçioğlu, 2014c: 73)
 “Yâsîn Sûresi” (Sepetçioğlu, 2014c: 103)
 “Zâriyât Sûresi 50. ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 203)
 “Zâriyât Sûresi 51. ayet” (Sepetçioğlu, 2014c: 210)

İbrahim Şener *Divan-ı Hikmet*'te 28 adet Ayet-i Kerime'ye telmihte bulunduğu (1996: 354) kaydeder. Kaydetmiş olduğu bu ayetlerden yalnızca Nisa, Secde ve Bakara sureleri Divanda geçmekle beraber romanda da yer almıştır.

Romanda Hz. Peygambere nispet edilerek iktibas edilen hadis-i şerifler şunlardır:
 (Yerde yatan bir köpek leşi üzerine)

“Bakın, şu inci gibi duran dişlere bakın, dişlerin dizilişini seyredin. Şu çürümüştüğün, hepimize çirkin görünen bu kötü koku yumağının içinde bozulmadan duran, dağılmadan ışıldayan, beyazı kürsiz ışıklı şu düzgün dizilişi seyredin... Çürümüştüğün güzelliği değil midir? Çirkinde bile bir intizam görebiliyorsanız hazine bulmuş olmaz mısınız?” (Sepetçioğlu, 2014a: 58).

“İslâm garip başladı, gurbette doğmuş çocuklar gibi boynu bükük fakat gürbüz doğdu. Elbette birileri tedirgin olacaktı, oldular. Garipliğin garip büyüyüşü tedirginleri düşman etti.” (Sepetçioğlu 2014a: 75).

“Bizans'ın öğüncesi Konstantiniyye'de ezan okunmasını Allah uygun gördüyse kim engelleyebilmek gücüne sahiptir? Ne vakte kadar sahip sanır kendini? Günü geldiğinde elbette Konstantiniyye de alınacaktır! Ne mutlu alan emire, o emirin askerlerine ne büyük mutluluktur bu!” (Sepetçioğlu 2014a: 77).

“Yalancılar benim ümmetimden değil” (Sepetçioğlu 2014c: 181).

“İlim Çin'de olsa gidin” (Sepetçioğlu 2014c: 184).

“Dünya ahiretin tarlasıdır” (Sepetçioğlu 2014c: 199).

“(Allah c.c.) Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım.” (Sepetçioğlu, 2014c: 210).

“Hikmet, inanmış kişilerin yitik malıdır, onu nerede bulurlarsa hemen alırlar...” (Sepetçioğlu 2014c: 228).

“Ölmeden önce ölünüz” (Sepetçioğlu 2014c: 278).

Bu hadis-i şeriflerde, “İlim Çin'de olsa gidin” (Sepetçioğlu 2014c: 184), ifadesi romanda Hz. Ali'ye nispet edilmiş olsa da hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilir. “(Allah c.c.) Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım.” (Sepetçioğlu 2014c: 210) hadisi ise kaynaklarda hadis-i kutsi olarak tavsif edilir.

Romanda geçen kimi hadis-i şeriflerin aynı zamanda Ahmed-i Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inde de geçtiği anlaşılmaktadır. Ahmet Yıldırım'ın *Divan-ı Hikmet*'te geçen hadisler üzerine yaptığı değerlendirmeden hareketle “Ölmeden önce ölünüz” (Yıldırım 2017: 119), “İlim talep etmek her Müslümana farzdır” (Yıldırım 2017: 123) ve “Yalancı ümmetimden değildir” (Yıldırım 2017: 125) hadislerinin *Yesili Ahmed Hoca* romanında da iktibas edildiği görülür.

İktibasların yanı sıra peygamberî bir hayatı şiar edinen Yesili Ahmed Hoca'nın hayatından kimi izlerin Hz. Peygambere telmihte bulunduğu anlaşılıyor. Ahmed-i Yesevînin divanı ile karşılaştırıldığında "Fakirlik benim iftiharımdır. Ben onunla övünürüm" (Yıldırım 2017: 121) hadisi, Yusuf Hemedanlı'nın diğer öğrencilerinin aksine hediye paralara iltifat etmeyen ve yaptığı kaşıkları satarak geçimini sağlayan (Sepetçioğlu 2014c: 233) Yesili Ahmed Hoca'nın tavrı, tarihî kişiliği (Eraslan 2000: 105) ile muvafıktır. Peygamberî bir hayat yaşamak arzusundaki Yesilî Ahmed Hoca'nın peygamber garipliğinde yaşama hülyası (Sepetçioğlu 2014c: 188); yetim ve gariplere kucak açması (Sepetçioğlu 2014c: 290) Hz. Peygamber Efendimizin hadisleriyle öğütlediği (Yıldırım 2017: 133-134) ahlakın mücessem bir örneği olduğunu gösterir. Ahmet Yıldırım'ın hikmetlerdeki hadisler üzerine yaptığı tasnif onun peygamber sevgisini gösterir. Yesevî Hz. Peygambere karşı hususî bir muhabbet besler ve Peygamber Efendimize karşı sonsuz bir teslimiyet içindedir. (Aydın 2016: 100-113)

C. Türkün İslam Yorumu Yesevilik

Önceki bölümlerde izah edildiği üzere İslamiyet öncesi Türk Tarihi Peygamber Efendimizin emanetiyle İslamiyet sonrası Türk tarihi ile birleşir. Oğuz Han devri Kanturalıoğulları soyundan gelen Arslan Baba nesli kutlu emaneti tevdi etmek üzere yüz yıllardır Yesili Ahmed'i beklemiştir. Yesili Ahmed İslam öncesi Türk inancından tevarüs eden motifleri İslam terkibi içinde yaşatır.

İslam'ı Türkmenlere öğretmeyi kendine vazife edinen Ahmed-i Yesevî asırlar boyunca Türklerin manevi hayatı üzerinde etkili olmuştur (Merçil 1991: 30). Bu ulvi vazifeyi ifa ederken İslam'ı Türk yorumu ile sunmaya çalışır. Türk kültürünün özüne münhasır öğelere, Ahmed-i Yesevî'nin tarihî şahsiyetinde olduğu gibi romandaki kurmaca karakterde de yer verir. Türklerin İslam öncesi inanç ritüelleri ve mitolojik motifleri *Yesili Ahmed Hoca* üçlemesinin tamamında çok yoğun hâlde işlenmiştir (Sepetçioğlu, 2014a: 40, 65, 92, 108, 119, 128-129, 136, 140, 142, 144, 155, 159, 173, 199, 206, 223, 257, 288; Sepetçioğlu, 2014b: 27-28, 30, 35, 58, 66, 106, 147,153, 168, 169, 181, 192, 203, 258; Sepetçioğlu, 2014c: 13, 14, 83, 116, 193, 229, 245, 251, 389, 398, 408, 419). İslam öncesi Türk inanç ve kültürüne dair yapılan tüm bu atıflar Yesili Ahmed eliyle terkibi sağlanan Türk-İslam ruhunu tesis eder. Tarihî şahsiyeti ile Ahmed-i Yesevî de de şamanlıktan gelen yaşam biçimsel olarak İslam yaşayışı içinde mezc edilir. Türk âdet ve gelenekleri akültürasyon yoluyla İslamiyet ile barışık bir hâle getirilir (Tezcan 1993: 2-5)

Asırlar öncesinden İslam'ın önünü açacak millet olarak vasıflandırılan Türkler (Sepetçioğlu, 2014a: 78), Oğuz ve İslam kaynaşmasının yaşanmasıyla birlikte (Sepetçioğlu 2014a: 263) zorluk yaşamadan İslamiyet'i kabul ederler (Sepetçioğlu 2014b: 28). Türkistan İslam'ın inkişafında yeni filizlenen bir merkez olurken (Sepetçioğlu 2014c: 102, 186), bu merkezin çekirdeği de Yesili Ahmed Hoca olur. Türkmen itikadı Maturidilik (Sepetçioğlu 2014c: 204), Yesili Ahmed'in şahsında mücessem bir hâlde eserde tebarüz eder. Yesili Ahmed Kur'an ve Hz. Peygamber sevgisiyle (Sepetçioğlu 2014b: 153-156) İslâmı yorumlamayı bilmiştir. Ahmed-i Yesevi, İslam'ın iman esasları ile eski Türk gelenek ve ahlak değerlerini bağdaştırmayı başarmıştır. Güçlü şahsiyeti sayesinde bu halitayı da çevresinde toplanan halka kavratıbilmiştir (Cunbur 1997: 34).

Yesili Ahmed'in yetişmesinde üç ismin etkili olduğunu biliyoruz. Bu kimselerin her biri Türkçeye gayet önem vermektedir. Arslan Baba öğrencisine hitaben şöyle der: "Türk çocuğu Türk dilinde okumalı, Türk destanlarını öğrenmelidir. Destanlar ruhun temel taşı, gönlün sütüdür" (Sepetçioğlu 2014c: 57). Oğlunun Türkmen'e ışık olmasını niyaz eden İbrahim Şeyh ise Hanımı Ayşe'ye bir izahta bulunurken "(...) Ayet de olsa Türkçe yazardım Ayşem. Çünkü Tanrı'nın buyruğunu bilmeden okumanın kime ne yararı dokunabilir ki? Buyruk yerine getirilsin diyedir: Anlamadığın dil ile insana buyursa biri, ne yaparsın? Bu söz Peygamberimizin sözüdür, hadîstir" (Sepetçioğlu 2014b: 150) der. Yesili Ahmed'in icazet

töreninde hafızlığı test edilirken surelerin Türkçe manalarına karşı titizliği bu bapta dikkat çekicidir. "Sûreyi tamam okudun, güzel okudun. Kur'an söyleyişinin hakkını verdin, Türkçesine ne gerek" diyen hoca efendiye verdiği cevap Yesili Ahmed'in mizaç ve bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. "Aziz hocam, okuduğun surenin buyurduğu anlamı sen biliyorsun, ben biliyorum, ola ki cemaatin çoğu biliyor.. lâkin Arapça bilmeyen Türk anlamış olmaz, Arapça bilmeyen Türk de öğrensin istedim. Nasıl ve ne buyurulduğu bilinmiyor ise uygulamakta sıkıntı çekilmez mi?" diyen Yesili Ahmed'e, hoca efendi "Hoşça söylersin de, bakalım Türkçe dil yeterli midir Arapça'ya" diye cevap verir. Hoca efendinin bu itirazına Yesili Ahmed Fussilet Suresi ile mukabele eder: "Eğer biz Onu yabancı bir dilden Kur'an kılsaydık, diyeceklerdi ki: Ayetler enine boyuna açıklanmalı değil mi idi? Arap'a yabancı dilden kitap olur mu?. De ki: Kur'an, inananlar için doğru yolu gösteren kılavuzdur ve şifadır" (Sepetçioğlu 2014c: 72)

Yesili Ahmed'in çok genç yaşta İslam'ın irşadı için Türkçeye verdiği önem Hemedanlı Şeyh Yusuf ile buluştuktan sonra da devam eder. Şeyh bu sevgisini daha da perçinlemesini sağlar. Hemedanlı Şeyh Yusuf, Türkçenin farklı lehçelerinde yazılmış bir köşk dolusu kitabı öğrencisine hediye eder (Sepetçioğlu 2014c: 102). Türkçe bilmediği için kendini yarım sayan İbrahim Şeyh, Türkçenin Yesili Ahmed'in asıl hazinesi olduğunu ve köylüye, göçebe, çayırd obasını kurmuş Türkmen'i bu hazine ile irşat edeceğini söyler (Sepetçioğlu 2014c: 218). Romanda Arapça ve Farsçaya dair tenkitlerin (Sepetçioğlu 2014c: 176) yanı sıra Yesili Ahmed'in irşadında Türkçenin haiz olduğu önem başka sayfalarda da (Sepetçioğlu 2014c: 238-239, 242, 259, 270, 292, 420) vurgulanır.

Kızılelma'dan İlay-ı Kelimetullah'a inkişaf eden tarihî ülkü Yesili Ahmed Hoca ile vücut bulur. Oğuz Han'ın otağında ruhunun akdoğan kuşuna dönüşüp uçuşunu seyreden Kanturalıoğlu Arslan Beyden, Hz. Peygambere "Kubbet'ül Türkiye" dedirten otağı armağan eden Arslan Babaya, Kül Tigin Beyin ölüm töreninde kağan yanında yas tutan Kanturalıoğlu Arslan Babadan (Sepetçioğlu 2014b: 21), Satuk Buğranın doğumuna şahitlik eden Arslan Babaya kutlu bir yürüyüştür bu ülkü. Ve nihayet Yesili Ahmed'e Hz. Peygamber emanetini tevdi eden Arslan Baba ile halka tamamlanır.

İbrahim Şeyh oğlu Ahmed'ini Hz. Peygamber arzusu ile Allah yoluna kurban eyler (Sepetçioğlu 2014c: 12). Ahmed ilk ve son sığınağı Allah'a sığınırken Türk tarihini özü ile hisseder (Sepetçioğlu 2014c: 141). Hemedanlı Şeyh Yusuf'un Yesili Ahmed'e beslediği ülfetin bir nedeni de Oğuz soyundan olmasıdır. Emeviler ve Abbasiler Hz. Peygamberin sancağına hakkıyla sahiplik yapamamışlardır. Oğuz soyunun gönlü Allah sevgisi ve Hz. Peygamber sözü ile dolacak, Yesili Ahmed de aklına yerleşecektir (Sepetçioğlu 2014c: 218). Ahmed, Yesi'deki tekkesinde verdiği ilk derste bu sohbeti hatırlayacak Oğuz Handan bu yana gelmiş geçmiş her ulu ruhun çevresinde dönmekte olduğunu hissedecektir (Sepetçioğlu 2014c: 302). Zaman sonra Yesevinin evi Oğuz'un ulaştığı her yere ulaşacak (Sepetçioğlu 2014c: 275) artık Türkistan ona dar gelecek Urumeli, Kostantiniyye, (Sepetçioğlu 2014c: 382) onun menzili olacaktır. Oğuz soyunun her boyundan gelecek insanlar bu menzile doğru akmaya başlayacak (Sepetçioğlu, 2014c: 388) ve ülkü (Sepetçioğlu 2014c: 393) bu olacaktır. Anadolu'nun İslamlaşmasında Yesevi dervişleri önemli rol oynamışlardır. *Menâkıb-ı Hacı Bektâşi Velî'nin* mukaddimesinde Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında üç öncü hareketten biri olarak, Yesevi dervişlerinin kalabalıklar halinde Anadolu'ya göçleri ve yerleşmeleri ifade edilir (Aktaran Bayram 1996: 533-534).

Kendisi için hazırlattığı hüccesine çekilmeden önce de inançlıları çevresindeyken onlara son nasihatlerde bulunur. Tek inancı Allah aşkı ve Hz. Peygamberin yoludur. Ülkesinin ve milletinin bu yol ile huzura ereceğine inanır. Ülkesi olmayan Allah'ı hakkıyla bilemez. Bu sebepten diğer inançlılarını Batı'ya Urumeline göndermiştir (Sepetçioğlu 2014c: 414). Bu sayede

Oğuz Han'ın ölüm döşeğindeki vasiyeti ve Hz. Peygamber'in fetih müjdesi muştulu Yesili Ahmed Hoca marifetiyle istikamet bulacaktır. Tarihî bir misyon yerine getirileceği gibi Allah yolunda cehd edilmiş olunacak ve Hz. Peygamberin iltifatına mazhar olunacaktır.

Sonuç

Tarihî roman türünde kaleme alınmış olan *Yesili Ahmed Hoca* üçlemesi, uzun süreli bir araştırmanın eseridir. Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun, eserini kaleme almadan önce uzun bir araştırma süreci geçirdiği anlaşılıyor. İslam öncesi Türk inanç ve yaşam dünyasından çok sayıda motif tarihî menkıbeler içinde işlenmiştir. Eserin kurgu dünyası menkıbelerin yanı sıra tarihî bilgiler ve İslam akaidine ait öğeler ile zenginleştirilmiştir. Betimleyici bir üslup takınan yazar konu edindiği olayların derin anlamlarını ve tarihî şahsiyetlerin bu anlam dünyasındaki rollerini uzun tasvirler, iç monologlar ve özetleme tekniği ile sunmuştur. Ahmed-i Yesevî'nin kendi şahsından kaynaklı olarak, Yesili Ahmed karakteri tarihî hakikatlerle ve menkıbevi anlatımlarla çizilen kurgusal bir gerçeklik içinde işlenmiştir. Yazarın, Yesili Ahmed Hoca karakteriyle bir İslam Türk terkibine varmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. "Kızılelma"dan "İlay-ı Kelimetullah"a doğru seyreden bakış açısı romanın temel fikridir. Bu temel fikir işlenirken tarihî hakikatlere ve menkıbevi anlatımlara sadık kalınmıştır. Yazar kurgu dünyasını bu temeller üzerine inşa ederken, şahsi bakış açısı yalnızca bir terkiibi sezdirmeyle yetinmiştir.

Summary

This study is aimed to analyze Mustafa Necati Sepetçioğlu last novel trilogy *Yesili Hoca Ahmed* with its historical and mythological relations. The auteur wrote this vast fiction after a long time examining about Turkish mythology and Islam. We see that novels fiction and historical reality are the main sources on which novel based. Personal names dialed in the book are also real people which of all have a special role in Turkish literature. And also events that used to build the fiction have an idealist perspective for Turkish nationalism. Pre Islamic motifs are used to create a connection between Turks national and Islam's spiritual ideals.

Yesili Ahmed Hoca is composed of three volume essay to present Hoca Ahmet Yesevi's life full of wisdom and his mystic point of view. As a literary genre historical novels attend to construer a line between truth and fiction by using the history as a background source with fiction art. Before writing his novel Mustafa Necati Sepetçioğlu travelled Turkic geography made some investigation. As breathing the mystic atmosphere where Ahmet Yesevi lived he made researches about Hoca Ahmed Yesevi and his dervish order.

The frame text built on the historical truth is used to write the novel by remaining faithful to fiction art. We will deal to Ahmed Yesevi' fictional and historical character in the novel. It will be tried to examiner historical characters features by academically sources and how it is subjected as a fictional character. Yesevi dervish order which is handled as one of the main points of Turkish history in the novel will be defined. Yesevi dervish orders will be presented by the novel narration.

In this proceeding fictional novel character Yesili Ahmed and his disciplines will be attempted by historical truth. Mustafa Necati Sepetçioğlu's last novel which is qualified as the biggest work of his novels will be evaluated with literary criterion and academically sources.

KAYNAKÇA

- ARGUNŞAH, Hülya (2016), *Tarih ve Roman*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- AŞIK, Nevzat (1996), "Yesevî Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi ve Sünnet Kültürünün Hikmetlere Tesiri", Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri, Ed. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, İstanbul: Sehra Neşriyat.
- BAYRAM, Mikail. (1996), "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması Hâce Ahmed-i Yesevî'nin Rolü", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*, Ed. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, İstanbul: Sahra Neşriyat.
- CUNBUR, Müjgân (1997), *Anadolu'nun Bütünleşmesinde Ahmed Yesevî'nin Yeri*, Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- ÇALIK, Ethem, (1993), *Mustafa Necati Sepetçioğlu Hayatı Sanatı ve Eserleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi).
- ÇELİK-YALÇIN, S. Dilek (2007), "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Tarihî Roman Anlayışı ve Türk Edebiyatında Tarihî Roman Geleneği İçerisindeki Yeri", *Erdem*, C 17 (49): 35-48
- ÇETİN, Nurullah (2007), "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Tarihî Millî Bilince Katkısı", *Erdem*, C 17 (49): 7-18.
- Hacı Bektaş Velî (1990), *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, (hzl. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılâp Kitabevi
- İNAN, Abdülkadir (1952), "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.4, 19-30.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (2017), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- MERÇİL, Erdoğan (1991), *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- OCAK, Ahmet Yaşar (1980), *Babailer İsyanı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2009), *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SEPETÇİOĞLU, Mustafa Necati (2014a), *Yesili Ahmed I Sesler ve Işıklar*, İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- SEPETÇİOĞLU, Mustafa Necati (2014b), *Yesili Ahmed II Hurmalığım Akdoğanı*, İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- SEPETÇİOĞLU, Mustafa Necati (2014c), *Yesili Ahmed III Aydınlığın Mührü*, İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- ŞENGÜL, Abdullah (2007), "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Romanlarında Bir Anlatım Unsuru", *Erdem*, C 17 (49): 57-66.
- ŞENGÜL, Abdullah (2017), "Yesili Hoca Ahmed Üçlemesinde Bir Sembolik Unsur Olarak Hurma", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.1, (Özel Sayı-1): (1-6).
- TEZCAN, Mahmut (1993), "Ahmed Yesevî'nin Türk Din Antropolojisindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, S.1, C.26, 1-7
- ÜNAL, Asife, "Mustafa Necati Sepetçioğlu ve Yesili Ahmed Hoca", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.2, ÖS.1, s.242-255.
- YAZICI, Olcay (2007), "Türk-İslam Terkibinin Efsanevî Destanı: Pîr-i Türkistan Yesili Hoca Ahmed", Mustafa Necati Sepetçioğlu, Ed. Hülya Argunşah: Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- YETİŞ, Kâzım (2007), "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Tarihî Romanlarının Millî Bilince Katkısı", *Erdem*, C 17 (49): 1-6
- YILDIRIM A. (2016), "Hoca Ahmed Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde Hz. Peygamber Tasavvuru" *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu* (Ed. Ömer Kul vd.), C I: 99: 128, İstanbul: Şen Yayıncılık.
- YILDIRIM, A. (2017), "Divân-ı Hikmette Yer Alan Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi" *Pir-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî* (Ed. Yüksel Salman), Ankara: DİB Yayınları, 117-149.

**KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE KİRMÂN ŞEHİRİ VE ONUNLA İLGİLİ
FARİSÎ BİR MECÂZ-I ÖRFÎ: ZÎRE BE-KİRMÂN***
**THE CITY OF KIRMAN IN CLASSICAL TURKISH POETRY AND A
RELATED CLASSICAL PERSIAN METAPHOR: ZIRE BE KIRMAN**

Abdulmuttalip İPEK**

Öz

Klasik Türk şiirini besleyen malzeme oldukça fazladır ve çeşitlilik arz eder. Söz konusu malzemenin bu denli çeşitlilik arz etmesinde ise Osmanlı'nın siyaset arenasında çok geniş topraklara sahip olması kadar Türklerin İslam dinini kabul etmelerinin de etkili olduğu şüphesizdir. Bu bakımdan Osmanlı şiiri, bir taraftan Osmanlı'nın hâkim olduğu coğrafyanın getirdiği unsurlardan, öte taraftan ise İslam medeniyetinin sunduğu malzemeden beslenmiştir. En yaygın adlandırma ile "divan şiiri" olarak anılan; tarihsel olarak ise XIII. yüzyıldan başlayarak XIX. yüzyıla kadar yaklaşık altı asrı müstemil edebî dönem göz önünde bulundurulduğunda, hemen öncesindeki beylikler dönemi ile Osmanlı bürokrasisinin ilk dönemlerinde Arapça ve Farsçaya karşılık, Türkçenin bir şiir dili olarak işlenip geliştirildiğine şahit olmaktayız. XVI. ve XVII. yüzyıldan itibaren ise Şeyhî, Ahmed-i Dâ'î, Ahmedî gibi Germiyanlı şairlerin şiir dili, Fars şiirinin tesirlerine daha açık hale gelmiştir. Bununla birlikte İrânî gelenekten tevarüs eden pek çok husus, Türklerin İslamiyet öncesi dönemine ait olup bu gelenek mazmun, hayal dünyası ve şiir anlayışı bakımından her zaman klasik Türk şiiri üzerinde etkili olmuştur.

Bu makalede de bir İran şehri olan Kirman ve onun klasik Türk şiirindeki kullanımları ile yine bu şehir dolayısıyla Türk şiirinde kullanılmış Farisî bir mecaz olan "zîre be-Kirmân" tabiri, örnek beyitlerden hareketle ve kronoloji göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Klasik Türk şiiri, Kirmân, mecaz, Fars şiiri, mazmun, zîre be-Kirmân.

Abstract

Classical Turkish poetry feeds from a great deal of various materials. Such variety exists because the Ottoman Empire ruled vast territories and it was no doubt effected from the Turks' conversion into Islam. In this respect, the Ottoman period was inspired from the elements in the geography ruled by them and the material offered by the Islamic civilization. We can define a period known as "dewan poetry" which historically spans six hundred years from 13th century to 19th century, with the period of seigneuries as its predecessor early periods of Ottoman bureaucracy when Turkish was developed into the poetic language through blending with Arabic and Persian. The language used by Germiyani poets such as Seyhi, Ahmed-i Da'i, and Ahmedî became rather open to Persian influence

* Bu konu 4-7 Nisan 2019 tarihlerinde Gaziantep'te gerçekleştirilen III. Uluslararası Avrasya Multidisipliner Çalışmalar Kongresi'nde özet olarak sunulmuştur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, abdulmuttalipipek@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6437-439X>.

Gönderim Tarihi: 26.06.2019
Kabul Tarihi: 16.08.2019

since 16th and 17th centuries. Additionally, many elements that were inherited from Iranian tradition belonged to the Turks before the acceptance of Islam, and this tradition consistently effected classical Turkish poetry in terms of poetic themes, imagination, and poetic concepts.

This article aims to analyse the use of Kirman, an Iranian city, in classical Turkish poetry and the statement “zire be-Kirman”, which is a Persian metaphor based on the aforementioned city, in exemplary stanzas based on a chronological approach.

•

Keywords

Classical Turkish poetry, Kirman, metaphor, Persian poetry, denotation, zire be-Kirman.



GİRİŞ

Klasik Türk şiiri nazarı ve estetik esasları itibarı ile rafine bir edebiyattır. Asırlarca ince ince işlenmiş bir kanaviçe hususiyeti arz eden bu edebiyat; İslam inanç ve kültürünün getirdiği dinî-tasavvufî unsurlar, Osmanlı'nın hüküm sürdüğü coğrafyadaki medeniyetlerden tevarüs eden kültürel değerler, Türk kimliğinin şuuraltını besleyen efsanevî/mitolojik inanışlar, şiirde hendesî bir nizam tesis eden aklî ve naklî ilimler, düşünce imbiğinden geçirilen parlak hayal ve mazmunlarıyla bu malzemenin en nihayetinde zarif bir dil iççiliğiyle bezenip kayıt altına alındığı köklü, gelenekli ve seçkin bir edebiyattır.

Türk edebiyatının İslam medeniyet dairesi içerisinde vücuda getirmiş olduğu ve yaygın bir adlandırma ile “divan şiiri” yahut “divan edebiyatı” olarak zikredilen bu edebiyat, bir mazmun ve mefhum edebiyatıdır. Çok geniş bir kültür ve medeniyet havzasına sahip, farklı kollardan gelen zengin bir malzeme ile beslenen bu edebiyatın bugün için anlaşılmasındaki temel sorun -zannedildiği gibi- sadece bünyesinde çokça Arapça-Farsça kelime ve terkipleri bulundurması değil; beslendiği kaynakların çok zengin olması ve aynı zamanda bünyesindeki mazmun ve mefhumların karşılık geldiği anlam dünyasının bugünün okuru tarafından bilinmemesidir. Bu nedenle söz konusu edebiyatı anlamak için Türk medeniyetinin temas halinde olduğu diğer medeniyetleri iyi anlamak icap eder. Zira Türk şiiri Arap ve özellikle de Fars edebiyatından çokça istifade etmiştir. Türk şiirine yalnızca belirli bir dönem için değil bu şiirin teşekkülünden son güçlü temsilcilerine kadar asırlarca kaynaklık etmiş olan Fars şiirinin tesiri derin ve sürekli olmuştur. Özellikle Fatih döneminde sarayın kadim İran geleneğini benimsemesi neticesinde Osmanlı şairleri Acem şairlerini taklit etmiş, sonraki dönemlerin usta şairleri ise Türkçe divanın yanı sıra Arapça ve özellikle Farsça divan tertip etmeyi âdet haline getirmişlerdir. Bu etkilenme ve siyaseten Osmanlı'nın çok geniş topraklara sahip olması, beraberinde bu medeniyet havzasındaki mazmun, hayal, efsanevî-tarihî kişi ve kişilikler ile ülke ve şehir isimlerinin yahut Arap ve Fars diline ait kimi ibare ve mecazların Osmanlı şiir diline girmesine neden olmuştur.

Bu makalenin konusunu teşkil eden “zîre be Kirmân” ibaresi de Farsça bir mecaz olup yazıda öncelikle bu ibareye kaynaklık teşkil eden “Kirmân” şehrinin klasik Türk şiirinde hangi yönleriyle ele alındığı tespit edilecek daha sonra ise metinlerden hareketle “zîre be Kirmân” deyiminin klasik Türk şiirindeki kullanımlarına yer verilecektir.¹

Günümüz Farsçasında Kermân olarak geçen Kirmân, İran'ın güneydoğusunda geniş bir alanı kaplayan bir şehirdir. Şehir bu ismi “Strabon'da Karamania ve Batlamyus'ta Karmana şeklinde geçen eski bir merkezin adından”(Bazin 2002: 62) almıştır. Şemseddin Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm'da Kirmân şehrinin coğrafi sınırlarını ifade ettikten sonra: “Asıl Kirmân hıttasıyla şimdiki Kirmân eyâleti arasında biraz fark olup garb cihetinden Yezd şehri ve civârları an-asıl Kirmân hıttasından ma'dûd iken, şimdi Fars eyaletine mülhaktır.” (Şemseddin Sâmî 1306: 3848) der. Sulak yerlerinde çokça hububat, çeşit çeşit meyve ve meraları bulunan bu şehrin sahil kısımlarında ise pek çok ve güzel hurma bulunduğunu bildirir. Şehrin en önemli kaynakları ile ilgili olarak ise şunları söyler: “Dağlarında gümüş, demir, bakır, altın, şap madenleri ve yanar taş yani maden kömürü bulunduğu yerliler tarafından mervî ise de henüz tahariyyât-ı fenniyye icrâ olunmamıştır. Ezmine-i sâbıkada Kirmân'da külliyyetli tûtyâ çıkıp her tarafa naklolunurdu. Kirmân eskiden beri bazı sanâyi-i mahsûsasıyla meşhûr olup esliha, ipek kumaşlar, şal, keçe vesâire i'mâli bu cümledendir. İhrâcâtının en

¹ Şiirlerden örnekler verilirken gazel G., kaside K., mesnevi M., kıt'a k., tuyuğ ise T. kısaltması ile gösterilmiştir.

mühimmi yapağdır." (Şemseddin Sâmî 1306: 3849). Ahmed Rif'at Efendi ise Sîrcân da denilen Kirmân şehrinin özellikle ticareti ile çok önemli olduğunu söyler: "*Pazarları, güzel şalları, eslihası, halıları ve bâ-husûs Herat ve Buhârâ ile mu'tenâ ticâreti vardır. Vaktiyle gâyet mühim ve ma'mûr iken on sekizinci asır nihâyetinde Muhammed Hân tarafından zabt ve tahrîb olundu.*" (Ahmed Rif'at Efendi 1299: 80).

Dünya coğrafyasında tarihi önemi haiz şehir ve yerlerin anlatıldığı "*International Dictionary of Historic Places*" adlı derginin Ortadoğu ve Afrika'daki önemli şehirlere yer verdiği sayısında Kirmân şehri de yer almaktadır. Söz konusu eserde Kirmân şehrinin en mühim vasıflarının aktarıldığı bölümde (Description): M.S. üçüncü yüzyılda Sasani Hanedanlığı'ndan I. Erdeşir (Ardashir) tarafından kurulan ve Eski İran şehri ve Kermân eyaletinin başkenti (eski Camania) olarak tanımlanan bu şehrin XVIII. yüzyıldan bu yana İran'ın en önemli halı ihracat merkezi olduğu ayrıca yüksek kalitedeki yünleri ile meşhur olduğu kayıtlıdır (Levi 1996: 413-415). Oysaki klasik Türk edebiyatı metinlerinde Kirmân şehri "kimyon"u ve "kılıç"larıyla bazı beyitlerde ise Kirmânlı olmasından ötürü İranlı şair Hâcû-yı Kirmânî (ö.1352) dolayısıyla karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu hususiyet, bu makale için müracaat ettiğimiz ve şehir hakkında ansiklopedik mahiyette bilgi veren kaynaklarda ya hiç yer almamakta yahut Kirmân madenlerinin zenginliği beyanında dolaylı olarak kılıçlarına atıfta bulunmaktadır.

Klasik Türk edebiyatı metinleri içerisinde tespit edebildiğimiz örneklerden hareketle Kirmân şehrine ilişkin kullanımlardan bazılarını açıklamak, şehir ve şehrin etrafında gelişen mecazların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda klasik Türk edebiyatı metinlerinden hareketle Kirmân şehri ve onun etrafında gelişen mecazları dört temel başlık altında inceleyebiliriz:

1. Kirmân-kimyon

Kirmân hakkında tarihî bilgi veren belli başlı kaynaklarda bu husus üzerinde neredeyse hiç durulmamakla birlikte edebî metinlerde Kirmân söz konusu olduğunda karşımıza çıkan en önemli husus orada çokça kimyon yetiştirilmesi dolayısıyla bunun "zîre be-Kirmân" şeklinde bir mecaz içerisinde kullanılmış olmasıdır. Fars edebiyatında bu mecazın kullanımı kuşkusuz Türk edebiyatına göre daha fazladır. Bununla birlikte bu örfî mecaz Türk edebiyatı metinlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Farsça bir kelime olan zîre (زیره), kimyon manasındadır (Olgun-Draşan 1984: 189). Farsçada kimmûn (Nimetullah Ahmed 2015: 268) yahut kemmûn olarak da kullanılan kelime Türkçeye kimyon/kimyon olarak geçmiştir. Türkiye Türkçesi ağızlarında ise kimyon için "zıra" yahut "zira" kelimeleri kullanılmıştır (Derleme Sözlüğü 1979: 4376). F. Steingass'ın Farsça-Türkçe Sözlüğü'nde ise "zîra" maddesi kimyon tohumu olarak ifade edildikten sonra bu yazının temelini teşkil eden mecaz "*zira ba-kirmân burdan*" kalıbıyla yer almaktadır. Söz konusu mecaza karşılık olarak ise "*aptalca bir şey yapmak, aptalca hareket etmek (to do anything silly, to act foolishly)*" (Steingass 2005: 634) anlamı verilmiştir.

Kimyon münasebeti dolayısıyla şiirde zikrolunan "zîre be-Kirmân" mecazı için ilk olarak klasik Türk edebiyatının en önemli kaynaklarından olması dolayısıyla **Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273)**'nin Mesnevi'sine bakalım:

Mesnevi'de, Yûsuf ile ona konuk olarak gelen kişinin anlatıldığı bölümde Yûsuf, konuk olarak gelen kişiye: "*Haydi bakalım hediyeni çıkar ver*" deyince misafir bu istek karşısında utanarak adeta feryat edecek hâle gelir ve Yûsuf'a dönerek: "*Sana getirmek için ne kadar armağan aradıysam hiçbir şeyi beğenemedim, lâıyk görmedim.*" (Gölpınarlı 1995: 256) der. Zira ona (Yûsuf) hediye götürmek bir habbe altını bir madene, bir damla suyu bir ummâna götürmek kabîlindedir:

حبه را جانب کان چون برم
قطره را سوی عمان چون برم

Habbe-îrâ cânib-i kân çun berem

Katre-îrâ sûy-ı ‘ummân çun berem

Misafirin, Yûsuf’a hediye olarak kalbini ve ruhunu takdim etmesi ise Kirmân vilayetine kimyon götürmekten farksız bir iştir:

زیره را من سوی کرمان آورم
گر به پیش تو دل و جان آورم

Zîre râ men sûy-ı Kirmân âverem

Ger be-pîş-i tu dil ü cân âverem²

Veled Çelebi İzbudak beytin mazmununun anlaşılmasında anahtar vazifesi gören Kirmân şehri ile ilgili olarak şöyle der: “Kirmân’da kimyon çok olur. En fazla ve en iyi kimyon, bu memlekette yetişir. Bu münasebetle Farsçada ‘Kirmân’a kimyon, denize katre götürmek’ ihtiyacı olmayan bir adama yahut bir yere bir şey götürmek yerinde kullanılır bir atalar sözüdür. Eski Farsça kitaplarda bu söze çokça rastlanır.” (Gölpınarlı 1995: 360).

Dolayısıyla hikâyeden hareketle Mevlânâ, hikâye kahramanının kalbini ve ruhunu kimyona (kıymetsiz bir hediyeye), Yûsuf’u ise Kirmân’a benzeterek ona meftun olan nice kalp karşısında sunulacak gönlün ehemmiyetsiz olduğunu ifade etmektedir.

Germiyanlı şairlerden **Ahmed-i Dâ’î (ö.1421?)**’nin, sâkinâme tarzında kaleme aldığı ve Türkçe eserlerin en eskilerinden olan Çeng-nâme adlı mesnevisinde Kirmân yine aynı manada kimyonuyla konu edilir (Tekin 1992: 324):

Şular kim gevheri ‘ummâna iltür

Meseldür zîreyi Kirmâna iltür(M. 281)

“İnciye engin denize götüren o kişiler[in hâli] atasözündeki kimyonu Kirmân’a götüren kimseler gibidir.”

Beyitte “Kirmân’a kimyon götürmek” tabirinin bir mesel olduğu bizzat şair Ahmed-i Dâ’î tarafından ifade edilmektedir. Bu husus söz konusu deyim o dönemde cârî bir mesel olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Beyitle ilgili bir şerh düşen Gönül Alpay Tekin bu ifadenin Farsça bir atasözü olduğunu belirterek Kirmân’a kimyon götürmenin Türkçedeki terciye tere satmak gibi ifadelerle aynı manayı taşıyan bir atasözü olduğunu ifade eder: “Bir maddenin bol olduğu bir yere o maddeden götürmenin gereksiz bir iş olduğunu dile getiren bir ifade ile şâir, Emir Süleyman gibi sanattan anlayan bir kişinin huzuruna eserini götürmesinin bu atasözüne benzediğini belirterek tevazuunu ortaya koyar. Fakat aynı zamanda Emir Süleyman denize benzetilirken, kendi eseri de inciye benzetilerek beyitte bir tezaat sanatı yapılmış olur.” (Tekin 1992: 443).

Dolayısıyla “Kirmân’a kimyon götürmek” faydasız iş yapmaktan kinayedir. Nitekim Gencîne-i Güftâr’da “zîre” (زیره) sözcüğü için: “kimyon, iyisi Kirmân’da çıkarmış” denildikten sonra deyim içerisindeki kullanımlarına “zîre be-Kirmân burden” (زیره بکرمان بردن) örnek verilmiştir: “Kirmâna kimyon götürmek (k.) faydasız iş yapmak.” (Şükün 1984: 1102-1103). Yukarıda ifade edildiği üzere söz konusu tabire “aptalca bir şey yapmak” manasını veren F. Steingass, sözlüğünde aynı bağlamda “Newcastle’a kömür taşımak (to carry coals to Newcastle)” (Steingass 2005: 634) mecazına yer vermiştir ki kömür ihracat limanı olarak şöhret kazanmış olan Newcastle’a kömür taşımak Kirman’a kimyon götürmek gibi lüzumsuz ve ahmakça bir iştir.

² Yusuf ile ona konuk olarak gelen kişinin hikâyesi ve şerhi için bk. (Konuk 2005: 357)

Gerek Acem gerek Türk şiirinde “zîre be Kirmân” şeklinde geçen bu tabir, eksiltili yahut kalıplaşmış bir ifadedir. Zira bu hâliyle Türkçeye tam tercümesi “Kirmân’a kimyon” şeklindedir. Fakat vezin ve şiirin gerektirdiği diğer zaruretlerden ötürü (şiirsel söyleyiş, akıcılık vs.) “zîre be-Kirmân burden” yahut “zîre be-cânib-i Kirmân burden” tabiri kısaltılarak “zîre be-Kirmân” hâliyle kullanılmıştır.

“zîre be-Kirmân” şeklindeki mecazı Türk edebiyatında en çok kullanan şair ise İran şiirine ait mazmunları şiirlerinde geniş ölçüde kullanan bir şair olan **Kadı Burhaneddin (ö. 1398)**’dir. O, divanındaki pek çok beyitte bu örfî mecaza yer vermiştir:

Cân aparduh lebüne akl u dili bilesine

Kamusın zîre be-Kirmân didiler gerçek mi (G.157/10)

“(O sevgilinin) dudağı için akıl ve gönlün yanı sıra can götürdük; cümlesine (bu yapılan) Kirmân’a kimyon götürmek kabilindendir dediler doğru mu?”

Tutağın cân kânıdur u cânım ana susamış

Görmemişem dahı ben zîre be-Kirmân teşne (G.1094/4)

“Dudağın can kaynağı, canım ise ona susamış; ben kimyonun Kirmân’a susadığını hiç görmedim.”

Burada şair kendi canını değersizliği bakımından kimyona, sevgilinin dudağını ise orada nice âşğın canının olması yani kesreti dolayısıyla Kirmân’a teşbih ediyor. “Şair, Kirmân’da kimyonun bol çıktığına işaretle oraya nasıl kimyon götürmek manasız ise can kaynağı olan sevgilinin dudağına canının susamasını da güya manasız buluyor ama bu ifade ile hakikatte sevgilinin dudağını medh ediyor ve dudağın öyle bir can kaynağı ki canım bile ona susamıştır; bunun gibi her ne kadar Kirmân’da kimyon bolsa da gene kimyon, oraya gitmeye, kavuşmaya susamıştır demek istiyor.” (Alpaslan 1977: 33).

Aşağıdaki beyitte ise şair, sevgilinin dudağını arzulayan “cân”ı (gönlünü) küstahlıkla suçlayarak bunun ne denli nezaketsiz, saygısız bir iş olduğunu söyler. Dolayısıyla “zîre be-Kirmân” tabiri “faydasız, lüzumsuz iş yapma” anlamı dışında “saygısızlık, küstahlık ve hadsizlik etme” manasında kullanılmıştır. Beyit şöyledir:

Cân ne cânîdür ki ol azm-i leb-i cânân ider

Bunça küstâh olur ki zîre bâ-Kirmân ider (G.405/1)

“Cân, nasıl bir zalimdir ki o sevgilinin dudağını ister; bu nasıl bir küstahlıktır ki Kirmân’a kimyon götürmek ister.”

Bir başka beyitte Kadı Burhaneddin, “zîre” ve “Kirmân” ilişkisini anlam itibarıyla diğer beyitlerde olduğu gibi “gereksiz, faydasız iş yapmak” manasında kullanmakla birlikte tıpkı Ahmed-i Dâ’î’de olduğu gibi Kirmân’a kimyon götürmenin bir atasözü olduğuna da dikkat çeker. Bu beyitlerden hareketle söz konusu tabirin gerek İran gerek Osmanlı coğrafyasında bir darb-ı mesel olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır:

La’lüne gerçi kıluram bin cân fidâ hem korharam

Tâ olmaya ki fi’l-mesel çün zîre vü Kirmân ola (G.852/5)

“La’l gibi olan dudaklarına her ne kadar bin can feda etsem de bunun atasözünde olduğu gibi Kirmân’a kimyon götürmek gibi (faydasız) bir iş olmasından korkarım.”

Beyitte dikkat çeken bir diğer husus ise metinlerde kalıp bir mecaz olarak “zîre be-Kirmân” şeklinde karşımıza çıkan tabirin burada “zîre vü Kirmân” şeklinde kullanılmış olmasıdır. “kimyon” ve “Kirmân” sözcüklerinin Kadı Burhaneddin Divanı’nda yine aynı

manada fakat “zîre be-Kirmân” kalıbı dışında kullanımları da söz konusudur:

Sen ki cânistân-ı ‘Irâkîsin sana dil zîredür

Dil ne kadri ola tapunda çü sen Kirmânîsin (G.256/3)

“(Ey sevgili!) Sen ki Irak toprağındaki can[lar] şehrisin, gönül[ler] senin için kimyon hükmündedir; zira gönlün senin nezdinde ne kıymeti olabilir ki sen Kirmân’sın!”

Bu beyitte sevgili bütün âşıkların zîre (kimyon) gibi olan gönüllerinin kendisinde olduğu Kirmân şehrine teşbih edilmiştir; fakat Kirmân’da, kimyonun mebzul miktarda bulunması gibi âşıkların gönüllerinin sevgili nezdinde hiçbir kıymeti söz konusu olamaz. Aynı mana aşağıdaki beyit için de söz konusudur:

Ben niçe cân aparam k’ol hazrete ola kabûl

Çün kamu zîrelerün sen iy sanem Kirmânîsin (G.622/9)

“Ben o sultana (sevgiliye) ne kadar can götüreyim ki kabul olsun (bir kıymeti olsun.) Ey put gibi olan sevgili! Zira sen bütün kimyonların kendisinde olduğu Kirmân şehrisin.”

Kadı Burhaneddin, bir başka beytinde ise sevgiliyi daha da yüceltmek maksadıyla diğer beyitlerde zîreye yani kimyona nispetle Kirmân şehrine teşbih ettiği sevgiliyi bu kez kimyonun kaynağı olan Kirmân şehri ile mukayese ederek sevgilinin yanında Kirmân şehrinin âdetâ kıymetsiz bir kimyon tanesi hükmünde olduğunu ifade eder:

Zîre nişe Kirmâna apara dil-i âşık

Zîreye dahı saymaya Kirmânı degül mi (G.1179/3)

“Âşık gönlünü kimyon olarak Kirmân’a nasıl götürsün? (Zira sevgili) bütün bir Kirmân şehrini bir kimyona saymaz.”

Klasik Türk şiirinin en çok tuyuğ yazmış şairi olan Kadı Burhaneddin’in, söz konusu mecazı aynı manada fakat bu kez farklı bir bağlamda kullandığı bir tuyuğu ise şöyledir:

Bayramda güzel koçlar kurbân bolur

Aslanlar kayda bolsa gurrân bolur

Erenler cergesinde söz söylemek

Fi’l-mesel çün zîre vü Kirmân bolur (T. 1374)

“Bayramda güzel koçlar kurban olur, arslanlar nerede olursa olsun kükreyen olur, dervişler çadırında söz söylemek atasözüdür ki Kirmân’a kimyon götürmek gibi olur.”

Tespit edebildiğimiz kadarıyla “zîre be-Kirmân” mecazı en çok Kadı Burhaneddin Divanı’nda geçmektedir. Muharrem Ergin’in (Ergin 1980) neşre hazırlamış olduğu Kadı Burhaneddin Divanı’nda (mükerrer olan 1041³ nolu gazeli saymazsak) 17 beyitte⁴ söz konusu tabir yer almaktadır.

XV. yüzyıl divan şairlerinden **Tâcî-zâde Ca’fer Çelebi (1452-1515)** Divanı’nda sadece bir beyitte zîre ve Kirmân mecazına yer verilmiştir. Leylâ ile Mecnûn hikâyesine telmihte bulunarak Mecnûn’un aşk yolunda gam vadilerinde çektiği sıkıntıları anlatan şair, beyitte geçen kelimeler arasında kurduğu paralellikle dolaylı olarak Kirmân’ı da gam vadisine (vâdi-yi gam) teşbih etmiştir.

³ Bu gazel Kadı Burhaneddin Divanı’ndaki 622 nolu gazel ile aynıdır. Divanda mükerrer başka şiirler de bulunmakta olup Muharrem Ergin bu hususu divan neşrinin “Ön Söz”ünde nedenleri ile birlikte ifade etmiştir.

⁴ Kadı Burhaneddin Divanı’nda “zîre be-Kirmân” mecazının aynı manada kullanıldığı diğer örnekler için bk. G.122/7, G.317/3, G.585/5, G.850/5, G.901/7, G.929/8, G.948/3, G.1152/5, G.1209/8.

Mecnûn ne belâ çekdüğünü vâdi-yi gamda

Uşşâka dime zîreyi Kirmâna getirme (G.203/4)

“Gam vadisinde Mecnun’un ne belâlar çektiğini âşıklara (boşuna) anlatma; Kirmân’a kimyon götürme (gereksiz iş yapma)!”

Şair, âşıkların cevr ü cefâ çekmesi âdet olduğu ve tüm âşıkların türlü belâlara müptela olması kaçınılmaz olduğu için onların aşk yolunda çektiği cümle mihneti önemsiz görmektedir. Zira bütün bu sıkıntılar sevgili uğruna çekilmektedir. Bu nedenle şair bir taraftan Mecnun’un dillere destan aşkının hikâyesini anlatıp durmayı Kirmân’a kimyon götürmek gibi gereksiz bir iş gibi görürken; öte taraftan yukarıda da değinildiği gibi paralel söyleyiş özelliğinden istifade ederek bu uğurdaki tüm sıkıntıları değersizleştirmektedir. Zira âşıkların çektiği bütün belâlar sevgili yolunda çekildiği için şiddeti ne denli çok olursa olsun sevgilinin buna layık olması nedeniyle onun nezdinde bir kıymeti yoktur. Söz konusu paralelliği şu şekilde göstermek şairin iki mısra arasında kurduğu anlam ilişkilerini ve dolaylı teşbih unsurlarını daha belirgin kılmaya açısından faydalı olacaktır:

Mecnûn ne belâ çekdüğünü vâdi-yi gamda

Uşşâka dime zîreyi Kirmâna getirme

Beyitte koyu renkle gösterilmiş olan kelimeler arasındaki benzerlik ilgisi düşünüldüğünde “Mecnûn”, âşıklığı ve âşıkları temsil etmesi dolayısıyla “uşşâk”; “belâ”, çokluğu ve sevgili nezdinde kıymetsizliği dolayısıyla “zîre” yani kimyonu; vâdi-yi gam ise âşıkların gamının çokça olduğu mekânı yani “Kirmân”ı karşılamaktadır. Dolayısıyla nasıl ki Kirmân’da kimyon mebzul miktarda ise gam vadisinde de belâ o denli çoktur. Bu durumda da Mecnun’un hikâyesini diğer âşıklara anlatmak yersizdir.

XVIII. yy. şairlerinden **Şeyh Gâlib (1757-1799)** ise hocası Neş’et Efendi vasfında söylediği bir kasidede kendi şiirinin değersizliğini ifade maksadıyla söz konusu mecaza müracaat eder. Ayrıca Kadı Burhaneddin’de olduğu gibi mecaz, “küstahlık etme” manasında kullanılmıştır:

Bu bâr-ı suhanla degilim zîre be-Kirmân

Küstahî-i tavrım bilirim ayn-ı ziyândır (K.28/35)

“Bu söz mahsulüyle (bu şiiri sana sunarak) Kirmân’a kimyon götüreceğim değilim; bilirim ki bu küstah tavrım ziyanın ta kendisidir.”

2. Kirmân-Kılıç

Edebiyatımızda Kirmân, kimyonu ve meşhur bir memleket ismi olmasının yanı sıra iyi ve sağlam çeliği ile anılır. Anadolu sahasında yazılmış en kapsamlı Farsça-Türkçe lügatlerden olan Lügat-i Nimetullah’ta, Kirmân maddesinde bu hususa işaret edilmiştir: *“kirmân: cem’-i kirmdûr ve bir meşhûr memleket ismidür ki eyü deymûri olur ya’nî cevherdâr pûlâdı olur ana nisbet edüp kirmânî derler.”* (Nimetullah Ahmed 2015: 416).

Bununla birlikte Kirmân, çelik (pûlad) kılıç yapımı dolayısıyla da ele alınmıştır. Bu şehrin eskiden savaş aletleri ve özellikle de kılıç yapımıyla ünlenmiş olması sebebiyle şairler Kirmân’a atıfta bulunarak burada yapılan kılıçların “parlaklığı, keskinliği, sağlamlığı ve kıymetli oluşunu” türlü mecazlarla işlemişlerdir.

XVI. yy. şairlerinden **Mostarlı Hasan Ziyâ’î (ö.1584)**, bir gazelinde “gözü katil, kanlar saçan sevgilinin” cefasının keskinliğini ve ne denli azap verici olduğunu ifade için bir kılıca teşbih ederek böylesine keskin ve kan dökücü bir kılıcın Kirmân’da dahi bulunamayacağını söyler:

Kat'â o gözi kâtil ü hûn-rîz nigârûn

Şemşîr-i cefâsı gibi Kirmânda bulunmaz (G.176/3)

"O kâtil gözlü kan saçıcı sevgilinin cefa kılıcı gibi keskin bir kılıç Kirmân'da dahi asla bulunamaz."

Sa'îd Giray (XVIII. yy.?) Divan'ında da Kirmân kılıçlarının parlaklığına işaret edilmiştir. Şair sevgilinin yan bakışının açtığı yaralar ile Kirmân kılıçlarını mukayese ederek, sevgilinin çok keskin yan bakışının açtığı yaraları bilenler Kirmân kılıcını beğenmezler der:

Çekenler zahmını ol gamze-i ser-tîz-i pîrânun

Şu'â'-ı hûn-rîz-i tîg-i Kirmânı beğenmezler (G.53/6)

"(Sevgilinin) o pek güzel ve keskin yan bakışının açtığı yaraları bilenler, Kirmân'ın kan döken kılıcının parlaklığını beğenmezler."

Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1600), Divan'da yer alan bir kıt'a-i kebirede Kirmân kılıçlarının parlak ve değerli oluşuna şöyle dikkat çeker:

Yanuna alursan anı al disünler husrevâ

Görmedük bir böyle Kirmânî ziyâ-güster kılıç (k.97/3)

"Ey padişah! Eğer yanına alursan onu al ki böyle ışıklar saçan Kirmânî (Kirmân yapımı) bir kılıç görmedik desinler."

XVI. yüzyılın "sultânü'-ş-şu'arâ"sı **Bâkî (1526-1600)**, İskender-i Sâni olarak tavsif ettiği Sultan Selim Hân'ın cülusu dolayısıyla kaleme aldığı kasidesinde meşhur Buhârî hadisçisi Şemseddin Kirmânî⁵ (öl. 1384)'ye telmihte bulunmakla kalmayıp hem "Seyf âyeti/hadîs/Kirmânî" sözcüklerini dinî ıstıhlara dayalı bir tenasüp içerisinde kullanmış hem de seyf âyetindeki "seyf" kelimesinin kılıç manası ve pulâd (çelik) kılıçların en iyilerinin Kirmân'da yapılmasına îhâm yoluyla işaret etmiştir:

İner Seyf âyeti gibi ser-i a'dâya şemşîri

Hadîs-i tîg-i pulâdın nice şerh ide Kirmânî (K.5/12)

"Kılıcı düşmanların başına seyf âyeti (kılıç âyeti) gibi iner; o çelik kılıcın hadisini Kirmânî nasıl şerh etsin?"

Beyitte "hadîs" kelimesi ile -kelimenin haber, söz manasından hareketle- hem Kirmân'da üretilen çelik kılıcın özellikleri (ne işler yaptığı) ifade edilmiş hem de kelimenin dinî ıstıhl manasıyla ünlü bir hadis bilgini, fakîh ve şârih olan Şemseddin Kirmânî'ye işaret edilmiştir. Ayrıca "seyf âyeti" denilerek Kur'an'daki Tevbe Sûresi'ne telmihte de bulunulmuştur.⁶

Klasik Türk şiirinde Kirmân ve onun etrafında gelişen kullanımların belirli başlıklar altında incelenmeye çalışıldığı bu yazıda, hususî bir başlık açmaya gerek görmemekle birlikte; Bâkî dışında Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından da aynı anlam ilgisi dolayısıyla kullanılmasından ötürü "Kirmân-Şemseddin Kirmânî" kullanımına da işaret etmekte yarar vardır. Zira tıpkı Bâkî gibi Gelibolulu Mustafa Âlî de bir beytinde bu tanınmış hadis bilgini ve fakîh dolayısıyla Kirmân'ı zikretmiştir.⁷

⁵ Buhârî şârihi, muhaddis ve fakîh Şemseddin Kirmânî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Ünal, 2002: 65-66).

⁶ Kılıç anlamına gelen "seyf" kelimesi ile anılan ayette şöyle buyrulmaktadır: "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." (et-Tevbe 9/5)

⁷ bk. Tablo.

Övgü şairi **Nef'î (1572-1635)** Kirmân'ı, Sultan Ahmed Hân vasfında söylediği bir kaside dolayısıyla ve yine kılıç münasebeti ile birlikte anar:

Vasf-ı şemşirine had yok tutalım bir demde

Peyk-i endîşe ne Hindi koya ne Kirmânı (K.4/15)

"Düşüncenin o çok hızlı koşan askeri (yahut habercisi) şöyle bir an Hind ve Kirmân diyârını gezecek olsa senin kılıcın evsafında bir kılıç bulabilmesi mümkün değildir."

Biz bu beyitten o dönemlerde sadece Kirmân'da değil Hint diyarında da iyi kılıç üretildiğini anlıyoruz.

Yine XVII. yüzyıl şairlerinden **Esîrî** mahlaslı **Hüseyin bin Mehmed**, mesnevi şeklinde kaleme aldığı sergüzeşt-nâmesinde Kirmân kılıcının akçe gibi olduğunu dolayısıyla ondan yüz çevirmenin mümkün olamayacağını söyler:

Akçedür gûyâ ki Kirmânî kılıç

Yüz çevürmez tığ-i bürrân akçedür (M. 605)

"O Kirmânî kılıç âdetâ akçedir; o keskin kılıçtan yüz çevrilmez (vazgeçilmez), zira akçedir."

3. Kirmân-Hâcû-yı Kirmânî

İranlı usta bir şair olan ve asıl ismi Mahmud olmakla birlikte genellikle Mürşidî yahut Kirmânî nisbeleriyle anılan Hâcû-yı Kirmânî özellikle gazel sahasında şöhret kazanmış ve Türk şairleri üzerinde etkili olmuştur. Bu nedenle Türk şiirinde divan şairlerinin ismini zikrettiği bir şahsiyettir. Şair 1290 yılında Kirmân'da dünyaya geldiği için Kirmânî olarak anılmaktadır. Hâcû mahlası ise hâce kelimesinin küçültmeli ismidir (Tokmak 1996: 520-521).

Divan şairleri Hâcû-yı Kirmânî'nin ismini zikrederken sadece onun büyük bir şair olduğuna vurgu yapmakla kalmamış hem onun Kirmânlı oluşu hem de Kirmân şehrinin yukarıda örnekleriyle izah edildiği üzere en iyi kılıçların üretildiği yer oluşunu göz önünde bulundurarak Kirmân sözcüğünün çağrışımsal anlamlarından istifade etmiş, beytin anlam katmanını çoğaltmışlardır. Örneğin **Azmî-zâde Hâletî (1570-1631)** aşağıdaki beyitte şiir söylemedeki kudretini ifade için kendisini Hâcû-yı Kirmânî ile mukayese ederken ilk mısradaki kullanmış olduğu "şemşir-i tâb-ı pâk" terkihiyle aynı zamanda şemşir (kılıç)-Kirmân münasebetine dolaylı olarak göndermede bulunmaktadır:

Benüm şemşir-i tâb-ı pâkûme sad âferîn dirdi

Bileydi cevher-i nazmum eger Hâcû-yı Kirmânî (K.33/38)

"Eğer Hâcû-yı Kirmânî nazmumun cevherini görseydi benim parlak tabiatımın kılıcına yüzlerce âferin derdi."

Hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız, **Süheyli** mahlasını kullanan **Ahmed bin Hemdem Kethüdâ (öl.1633-34)**'nın Divan'ında yer alan ve Hâcû-yı Kirmânî'ye atıfta bulunulan beyit, Hâletî'nin beytiyle benzerlik arz etmektedir:

Hadîsinden kalurdı lâl olup dem-beste hayretde

Göreydi tığ-ı nazmum cevherin Hâcû-yı Kirmânî (K.6/16)

"Hâcû-yı Kirmânî eğer benim şiir kılıcımın cevherini görseydi, hayret içerisinde soluğu kesilip lal olurdu (söz söyleyemez hâle gelirdi)."

Gelibolulu Mustafa Âlî ise yine aynı anlam ilintisinden (kılıç/Kirmân/Hâcû-yı Kirmânî) hareketle bu kez tefahhurde bulunur ve kendisinin kalem ve kılıcın hocası Hâcû-yı Kirmânî olduğunu söyler:

Mülk-i nazmumdur kalem-rev ana Hakânî benem

Hâce-i tîğ u kalem Hâcû-yı Kirmânî benem (G.957/1)

“Şiir mülkü benim hükmüm altındadır, o mülkün hâkâmı (Hâkânî’si)⁸ benim; kılıç ve kalemin hocası Hâcû-yı Kirmânî benim.”

4. Kirmân-Şehir

Kirmân bazı beyitlerde ise sadece bir şehir yahut coğrafî bir yer adı olarak karşımıza çıkmaktadır. XVIII. yüzyıl şairlerinden **Sünbülzâde Vehbî (1718-1809)** Divanı’nda yer alan meşhur Tannâne Kasidesi’nde Kirmân şehri, İran ile Osmanlı padişahının azametinin mukayesesi vesilesiyle zikrolunur:

Düşer teb-lerze bîm ü dehşetinden ehl-i Tebrîz’e

Bıraksan germî-yi huşmından âteş semt-i Kirmân’a (K.7/61)

“Senin öfkenin sıcaklığından (şiddetinden) Kirmân semtine bir parça ateş bıraksan (gazabının korku ve dehşetinden Tebriz halkı sıtmaya tutulur.”

Sünbülzâde Vehbî, İran Sefâreti’nden Bağdat’a dönüşte padişaha sunmak için kaleme almış olduğu ve Tannâne Kasidesi olarak bilinen 113 beyitlik kasidesinin yukarıdaki beytinde Osmanlı padişahı ile İran padişahını mukayese etmektedir. Kasidenin 51. beytinden başlayarak Osmanlı’nın büyüklüğünü dile getiren şair 55. beyitte Osmanlı’nın baş veziriyle İran hükümdarını karşılaştırmanın dahi hatalı olacağını bildirir.⁹

Beyitte Kirmân şehri, İran coğrafyasında bir şehir olması ve de Tebriz’e uzaklığı dolayısıyla memduhun gazap ve azametinin mübalağalı bir ifadesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Kirmân yine coğrafî bir mekân olarak hikemî tarzın büyük temsilcisi **Nâbî (1642-1712)**’nin Hayrâbâd adlı mesnevisinde geçmektedir. Bununla birlikte mesnevîde “açık alan mekân”lardan olan gerek Cürçân gerek Kirmân “sahici coğrafî mekânlar olma özelliğinden uzak, stilize tasarımlardır. Cürçân mutlu, düzenli, müreffeh bir ülkedir. Cennet gibi güzeldir. Yenilgi ve işgal nedir bilmeyen talihli bir halkı vardır. Kirmân ise Çâlâk’ın baskın yaptığı gece karanlığıyla anılan düşman ülkedir. Hürrem Kirmân şahını dost edinince Kirmân da bayram eder.” (Türkdoğan-Koç 2013: 56).

Daha önce Kirmân şehrini Hâcû-yı Kirmânî münasebetiyle konu edindiğini söylediğimiz Süheylî, bir kasidesinde şiir meydanında ilkin Acem şairlerinin at koşturarak her birinin diğerine nice ilim arz ettiğini söyledikten sonra “Kirmân’ın usta at binicileri” olarak tavsif ettiği Acem şairlerini Kirmân şehri dolayısıyla zikreder. Beyitte Kirmân’a bir şehir/coğrafî bir yer ismi olması nedeniyle yer verilmiş olmakla birlikte aynı zamanda Kirmân’ın şairleriyle de meşhur olduğuna dikkat çekilmektedir. Nitekim hemen arkasından gelen beyitte (K.5/39) yine Hâcû-yı Kirmânî zikrolunmuştur:

Sürdi bu meydâna rahş cün şu’arâ-yı ‘Acem

Açdılar [ol] her biri birbirine ‘arz-ı fen (K.5/37)

“Ne zaman ki Acem şairleri bu meydana (şiir meydanına) at sürdü; her biri bir diğerine fen (hüner, ilim, irfan) arz ettiler.”

⁸ **Hâkânî-i Şirvânî (öl.595/1199)**, İran’ın meşhur kaside şairi olup, terci-i bent, kıt’a ve gazellerinin yanı sıra Tuhfetü’l-İrâkeyn adlı mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış meşhur seyahatnamenin de sahibidir. XII. yüzyılın ikinci yarısı şairleri içerisinde özel bir öneme sahip olup; üslubu kendisinden uzun yıllar sonra dahi sadece İranlı şairler üzerinde değil, Türk şairler üzerinde de etkili olmuştur. bk. (Zebîhullâh-ı Safâ, 2003: 35).

⁹ Vehbî’nin bu meşhur kasidesinin değerlendirmesi için bk. (Beyzâdeoğlu, 1991: 10-11).

Fazl ile bu 'arsaya evvel olan rahşberân

Fâris-i Kirmân-zemîn 'ârif-i sırr u 'alen (K.5/38)

"Faziletle bu arsada ilk at koşturanlar Kirmân şehrinin usta at binicileridir (ki onlar) gizli ve âşikâr cümle şeylere vâkıf, ârif kimselerdir."

Süheylî gibi Gelibolulu Mustafa Âlî de aşağıdaki beyitte Kirmân'ı şairleri dolayısıyla anmaktadır:

Firdevsî ki Sahbân-ı Acemdür begenür dil

Ammâ gönül şâ'ir-i Kirmân'ı begenmez (G.556/4)

"Firdevsî ki Acemlerin Sahbân'ıdır¹⁰, dil onu beğenir; ama gönül Kirmân şairlerini beğenmez."

Şair, aşağıdaki beyitte ise hem Kirmân'a coğrafi bir yer olarak atıfta bulunmakta hem de Kirmân şehrinin kılıçlarının kıymetine telmih yapmaktadır:

Bilünde tığ-i Kirmânî tenünde câme-i fâhir

Ser-â-ser kabza-i hükmündedir hem Mısır u hem Kirmân (G. 970/4)

"Teninde (üstünde) iftihar elbisesi, belinde Kirmân kılıcı, hem Mısır hem de Kirmân baştan başa onun hükmünün elindedir."

Gelibolulu Mustafa Âlî, Kirmân ve onunla ilgili kullanımlara şiirlerinde en çok yer veren şairlerdendir. Divan'ındaki manzumelerde Kirmân'a, İran'ın önemli şairlerinden Hâcû-yı Kirmânî, Kirmân'ın kılıçları, şairleri, silahları dolayısıyla yer vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mustafa Âlî Divanı'nda Kirmân, değindiğimiz vasıfları dolayısıyla 12 beyitte geçmektedir.

Şimdiye kadar yapılan açıklamalardan da hareketle Kirmân şehri ve bu şehrin klasik Türk şiirindeki kullanımına ilişkin bir tablo ortaya koymak, konuyu daha açık ve anlaşılır kılacaktır:

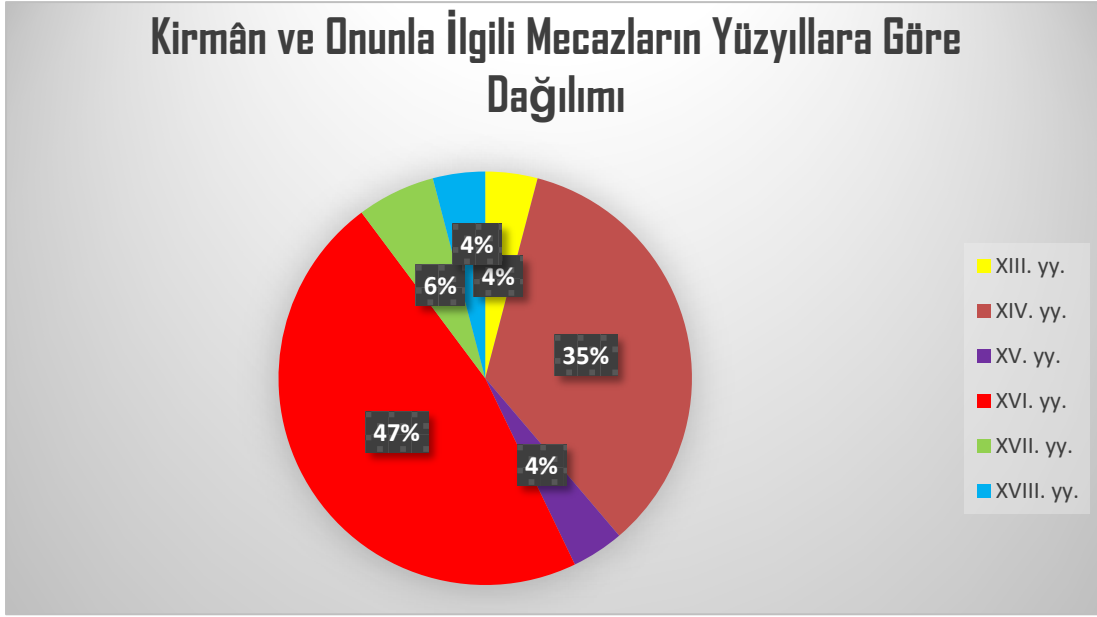
Tablo: Kirmân şehri ve klasik Türk şiirindeki kullanımları

Yüzyıl	Şair	Şiir ve Beyit Numarası	Kaç Kez Geçtiği	Mana/Kullanılma Amacı
XII	Mevlânâ Celâleddîn	M. 3195 (C.I), M.2969 (C.IV)	2	Kimyon/Şehir
XIV	Kadı Burhaneddin	G.122/7, G.157/10, G.256/3, G.317/3, G.405/1, G.585/5, G.622/9, G.850/5, G.852/5, G.901/7, G.929/8, G.948/3, G.1094/4, G.1152/5, G.1179/3, G.1209/8, T.1374	17	Kimyon / Mecaz (zîre be-Kirmân)
XV	Ahmed-i Dâ'î	M.281	1	Kimyon / Mecaz (zîre be-Kirmân)
V	X Tâcîzâde Cafer Çelebi	G.203/4	1	Kimyon / Mecaz (zîre be-Kirmân)
XVI	Bâkî	K.5/12	1	Kılıç

¹⁰ VIII. yüzyılın başlarında, hem Cahiliye hem de İslamiyet zamanında yaşamış; hitabet, belagat ve fesahat ile meşgul olmuştur. Vâil kabilesinden olması dolayısıyla Sahbân el-Vâilî olarak da anılmıştır. bk. (Durmuş- Öz, 2008: 511-512).

XVI	Sa'îd Giray	G.53/6	1	Kılıç
XVI	Süheylî	K.5/38	1	Şehir
XVI	Süheylî	K.6/16, K.5/39	2	Hâcû-yı Kirmânî
XVI	Azmizâde Hâletî	K.20/25	1	Kılıç
XVI	Azmizâde Hâletî	K.33/38	1	Hâcû-yı Kirmânî
XVI	Mostarlı Hasan Ziyâî	G.176/3	1	Kılıç
XVI	Gelibolulu M. Âlî	K.13/38, K.58/17, G.957/1	3	Hâcû-yı Kirmânî
XVI	Gelibolulu M. Âlî	K.29/55, K.50/72, K.53/45, G.957/5, G.970/4, k. 97/3	6	Kılıç / Silah
XVI	Gelibolulu M. Âlî	K.50/41, G.970/4	2	Şehir
XVI	Gelibolulu M. Âlî	G.556/4	1	Kirmân Şairleri
XVI	Gelibolulu M. Âlî	M.8/16	1	Şemseddin Kirmânî ¹¹
XVI	Esîrî	M.53/4	1	Kılıç
XVI	Ravzî	K.4/73	1	Şemseddin Kirmânî
XVII	Ahmed Nâmî	K.31/5	1	Kılıç
XVII	Nef'î	K.4/15	1	Kılıç
XVII	Sakıb Dede	K.18/41	1	Kimyon / Mecaz
XVIII	Şeyh Gâlib	K.28/35	1	Kimyon / Mecaz (zîre be-Kirmân)
XVIII	Sünbülzâde Vehbî	K.7/61	1	Şehir

¹¹ Buhârî şârihi, muhaddis ve fakih.

Şekil: Kirmân şehrinin yüzyıllara göre klasik Türk şiirindeki kullanımlarına ilişkin grafik¹²

¹² Kirmân ve onunla ilgili kullanımların tespiti ile bu kullanımların istatistiki dökümü mahiyetinde olan *Tablo* ve *Şekil* hazırlanırken taranan, gözden geçirilen divan, divançe ve mesneviler şunlardır:

I. Divan ve Divançeler: Adlı Dîvânı, Ağâh Dîvânı, Âhî Dîvânı, Ahmed Nâmî Dîvânı, Ahmedî Dîvânı, Ahmed-i Dâ'î Dîvânı, Ahmed-i Rıdvân Dîvânı, Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmi Dîvânı, Âşık Çelebi Dîvânı, Avnî (Fatih) Dîvânı, Azmizâde Hâletî Dîvânı, Bâkî Dîvânı, Beyânî Dîvânı, Bosnalı Âsım Dîvânı, Bursalı İffet Dîvânı, Bursalı Rahmî Dîvânı, Celilî Dîvânı, Cenâbî Dîvânı, Dede Ömer Rûşenî Dîvânı, Dîvân-ı Firâk-ı Esîrî, Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Dîvânı, Diyarbakırlı Lebîb Dîvânı, Edirneli Nazmî Dîvânı, Emrî Dîvânı, Erzurumlu Zihnî Dîvânı, Fevzî Dîvânı, Filibeli Vecdî Dîvânı, Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı, Gelibolulu Sun'î Dîvânı, Hakîkî Dîvânı, Hamdullah Hamdî Dîvânı, Haşmet Dîvânı, Hecrî Dîvânı, Kadı Burhaneddin Dîvânı, Kalkandelenli Mu'îdî Dîvânı, Kâmî Dîvânı, Kânî Dîvânı, Kâtib-zâde Sâkıb Dîvânı, Lâzîkizâde Feyzullah Nâfiz Dîvânı, Leylâ Hanım Dîvânı, Mânî Dîvânı, Mehmed Sıdkî Dîvânı, Mihrî Hâtun Dîvânı, Mostarlı Hasan Ziyâ'î Dîvânı, Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı, Münirî Dîvânı, Nedîm Dîvânı, Nef'î Dîvânı, Nehcî Dîvânı, Nev'î-zâde Atâyî Dîvânı, Nigârî Dîvânı, Numân Mâhir Dîvânı, Ravzî Dîvânı, Revânî Dîvânı, Sa'id Giray Dîvânı, Safvetî Mehmet Çelebi Dîvânçesi, Sâkıb Dede Dîvânı, Sehâbî Dîvânı, Selanikli Meşhurî Dîvânı, Süheylî Dîvânı, Sünbülzâde Vehbî Dîvânı, Şâhî Dîvânı, Şehrî Dîvânı, Şeref Hanım Dîvânı, Şevki Dîvânı, Şeyh Gâlib Dîvânı, Şeyhî Dîvânı, Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı, Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı, Tırsî Dîvânı, Ümmî Sinân Dîvânı, Vahyî Dîvânı, Vizeli Ramazan Behiştî Dîvânı, Vusûlî Dîvânı, Yâver Dîvânı, Yünus Emre Dîvânı, Zâtî Dîvânı.

II. Mesneviler: Ahmed Rıdvân-Hüsrev ü Şîrîn, Ahmedî-İskendernâme, Ahmed-i Rıdvân-Rıdvâniyye, Âşık Paşa-Garîb-nâme, Aşkî-Heft Peyker, Avnî-Tuhfetü'l-Hükkâm, Behiştî Ahmed-İskender-nâme, Behiştî-Heft Peyker, Celilî-Leylâ vü Mecnûn, Çâkerî-Yûsuf u Züleyhâ, Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî-Maktel-i Hüseyin (Kitab-ı Kerbelâ), Defter Emîni Mustafa Çelebi-Varka ve Gülşâh, Diyarbakırlı Ahmedî-Yûsuf u Züleyhâ, Firakî-Hüsrev ü Şîrîn, Fuzûlî-Leylâ ve Mecnûn, Gelibolulu Mustafa Âlî-Riyâzû's-sâlikîn, Gelibolulu Mustafa Âlî-Mihr ü Mâh, Gelibolulu Mustafa Âlî-Tuhfetü'l-Uşşâk, Gülşehri-Mantiku't-Tayr, Hafî-Zâdü'l-Meâd, Hümâmî-Sî-Nâme, İbrahim İbn-i Bâlî-Hikmet-nâme, Keçecizâde İzzet Molla-Mihmetkeşân, Lâmi'î Çelebi-Ferhâd ile Şîrîn, Lârendeli Hamdî-Leylâ vü Mecnûn, Mânî-Şehr-engîz-i Bursa, Manisalı Câmî'î-Muhabbet-nâme (Vâmık u Azrâ), Mevlânâ Celâleddîn-Mesnevî, Mostarlı Hasan Ziyâ'î-Şeyh-i San'ân Mesnevisi, Mu'inî-Mesnevî-i Murâdiyye, Nâbî-Hayrâbâd, Nâlî Mehmed Efendi-Tuhfetü'l-Emsâl, Nev'î-Münâzara-i Tûtî vü Zâg, Nev'î-zâde Atâyî-Sohbetü'l-Ebkâr, Şeyh Gâlib-Hüsün ü Aşk, Şeyyâd Hamza-Yûsuf u Zelihâ, Udî-Mâcerâ-yı Mâh, Üsküdarlı Sırrî-Hikâye-i Garîbü'l-Âsâr, Üsküplü Atâ-Tuhfetü'l-Uşşâk, Vizeli Ramazan Behiştî-Heşt Behişt, Vücûdî-Hayâl u Yâr, Yûsuf Hâs Hâcib-Kutadgu Bilig.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatı gerek beslendiği kaynaklar gerek dil malzemesi açısından oldukça zengin bir edebiyat olması dolayısıyla, bu edebiyat bünyesinde yer alan ve onun daha iyi anlaşılmasını mümkün kılacak her türlü unsurun önce tespiti, sonrasında ise yorumlanması elzemdir. Bu unsurlardan biri olan ve bu makalenin konusunu teşkil eden Kirmân şehri de klasik Türk şiirine en fazla kimyonu ile konu olmakla birlikte; bunun yanı sıra kılıç yapımı, İranlı meşhur şair Hâcû-yı Kirmânî ve sahici yahut tamamen stilize edilmiş bir coğrafi mekân olması yönleriyle karşımıza çıkmaktadır. Metinlerde rastladığımız “zîre be-Kirmân” tabiri Fars kaynaklı bir mecaz olmakla beraber sadece Acem şairleri tarafından değil; “gereksiz iş yapmak yahut lüzumsuz bir işle iştigal etmek” manasında Türk şairler tarafından da kullanılmıştır. Bununla birlikte bu makalede ele alınan şiirlerin bağlamından hareketle söz konusu tabirin “küstahlık ve hadsizlik” manasında kullanıldığı da tespit edilmiştir. Ayrıca şairlerin bizzat kendi beyitlerindeki ifadelerinden “zîre be-Kirmân” tabirinin bir atasözü/deyim gibi kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Bu mecaz lafzî bakımdan yaygın olarak “zîre be-Kirmân” kalıbıyla geçmekle birlikte mana bakımından aynı düşüncüyü ifade maksadıyla nadiren ibarenin “zîre vü Kirmân” yahut “zîre bâ-Kirmân” şeklindeki kullanımlarına da rastlanılmıştır. Yukarıda verilen istatistikî verilerden de anlaşılacağı üzere en çok XIV. ve XVI. yüzyıl şairleri bu mecaza şiirlerinde yer vermişlerdir. Şair özelinde ise Kadî Burhaneddin ve Mustafa Âlî, “zîre be-Kirmân” mecazını en çok kullanan şairlerdir. Ahmedî'nin mesnevi tarzında kaleme almış olduğu; tıp, tıbbın farklı alanları ile çeşitli hastalıkların belirtileri ve tedavisi hakkında bilgilere yer verilmiş olan “Tervîhü'l-Ervâh” adlı eserde “kemmûn-ı Kirmân(î)” terkibi sıkça zikrolunmaktadır. Kemmûn, kimyon manasına gelip kemmûn-ı Kirmânî ile kara kimyon denilen ve çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılan bir kimyon türü kastolunmaktadır. Bu durum bize kimyon-Kirmân münasebetinin zaman zaman “zîre be-Kirmân” kalıbı dışında kullanıldığını da göstermektedir. Yine metinlerden anlaşıldığı üzere şairler, Kirmân'ı bir örfî mecaz bağlamında ele alıp bu şehir etrafında gelişen mazmunlara işaret etmiş; îhâm, tenâsüp ve telmih sanatlarıyla birlikte kullanmışlardır.

Summary

Known as “dewan poetry” or “dewan literature”, it is a general term used for the poetic and denotative literature composed in accordance to Islamic civil traditions. As it evolved in a wide world of cultures and civilizations fed from rich content of various sources, the fundamental problem in comprehending this literature today is not only, as usually supposed, that it harbours many Arabic-Persian vocabulary and phrases but also that its sphere of meanings and denotations are unknown to the contemporary readers. Therefore, it is necessary to understand the other civilizations which were in contact with Turkish civilization. That is because the Turkish poetry made an extensive use of Arabic and especially Persian literatures. We can define a period known as “dewan poetry” which historically spans six hundred years from 13th century to 19th century, with the period of seigneuries as its predecessor early periods of Ottoman bureaucracy when Turkish was developed into the poetic language through blending with Arabic and Persian. The language used by Germiani poets such as Seyhi, Ahmed-i Da'i, and Ahmed-i became rather open to Persian influence since 16th and 17th centuries. Additionally, many elements that were inherited from Iranian tradition belonged to the Turks before the acceptance of Islam, and this tradition consistently effected classical Turkish poetry in terms of poetic themes, imagination, and poetic concepts.

The effect of Persian poetry on Turkish poetry was constant and deep as it did not last for a certain period but from its establishment to its latest forerunner. As the court welcomed the ancient Iranian tradition especially during the reign of Mehmet the Conqueror, the Ottoman poets imitated Persian poets, and the master poets of the later periods composed Arabic and Persian dewan poetry in addition to those in their mother tongue of Turkish. Such inspirations and the fact that the Ottomans ruled vast territories resulted in the inclusion of poetic themes, imaginary, fictional, or non-fictional people and characters, country and city names, as well as various phrases and metaphors in Arabic or Persian into the Ottoman poetic language.

This essay aims to explore “Zire be Kirman”, a Persian metaphor whose origin goes back to the city of “Kirman”, and its features as handled in Turkish poetry to arrive at a conclusion with examples of the metaphor “zire be Kirman” within the texts of classical Turkish poetry.

KAYNAKÇA

- AHMED RİF'AT EFENDİ (1299), *Lügat-ı Târihiyye ve Coğrafîyye*, C.I-VII, İstanbul: Mahmud Beg Matbaası.
- AHMED-İ DÂ'Î (1992), *Çengnâme*, [hzl. Gönül Alpay Tekin], USA: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University.
- AKKUŞ, Metin (1993), *Nef'î Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- AKSOYAK, İ. Hakkı (2018), "Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı", Erişim Tarihi: 2019.04.01, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.
- ALPASLAN, Ali (1977), *Kadı Burhaneddin Divanından Seçmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAZIN, Marcel (2002), "Kirmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, s.62, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BEYZÂDEOĞLU, Süreyya (1991, Nisan), "Tannâne Kasidesi (Bir Manzum Sefâretnâme)", *Dergâh Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, C.II, S.14: 10-11.
- Derleme Sözlüğü (1979), C.XI, (U-Z), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- DURMUŞ, İsmail - ÖZ, Mustafa (2008), "Sahbân el-Vâilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.35, s.511-512, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (1980), *Kadı Burhaneddin Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ERÜNSAL, İsmail E. "Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı", Erişim Tarihi: 2019.04.01, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.
- GÜRGENDERELİ, Müberra (2002), *Hasan Ziyâ'î Hayatı-Eserleri-Sanâtı ve Divanı (İnceleme-Metin)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- HARMANCI, M. Esat (2007), *Sühaylî Dîvân*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İNALCIK, Halil (2015), *Has Bağçede Ayş u Tarab (Nedîmler Şâiler Mutribler)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- KALKIŞIM, Muhsin (1994), *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARAKÖSE, Saadet (2001), *Sa'îd Giray Dîvânı (Hayatı, Sanatı, Dîvân Metni)*, Denizli: Bilal Ofset.
- KONUK, A. Avni (2005), *Meolânâ Celâleddîn Rûmî-Mesnevî-i Şerîf Şerhi C.II, [Tercüme ve Şerh]*, [hzl. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı], İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- KÜÇÜK, Sabahattin (1994), *Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LEVİ, A.H.T. (1996), "Kermân (Kermân, İran)", *International Dictionary of Historic Places, Volume 4, Middle East and Africa*, p.413-415, USA and UK: Fitzroy Dearborn Publishers.
- MEVLÂNÂ (1995), *Mesnevi I*, [çev. Veled Çelebi İzbudak; gözden geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı], İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- NÂBÎ (2013), *Hayrâbâd*, [hzl. Melike Gökcan Türkdoğan-Hamza Koç], Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- NİMETULLAH AHMED (2015), *Lügat-i Ni'metu'llâh*, [hzl. Adnan İnce], Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ORTAYLI, İlber (2006), *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- ÖZER, Osman (1995), *Ahmedî Tervîhü'l-Ervâh, Giriş-İnceleme-Metin*, C. V, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi).
- ÖZKAN, Nevzat (2018), "Kadı Burhaneddin Divanı'nda Yer Adları", *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRKLAD)*, C.2, S.1: 82-108.
- STEINGASS, F. (2005), *Persian-English Dictionary*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ (1306), *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul: Mihrân Matbaası.
- ŞÜKÜN, Ziya (1984), *Farsça-Türkçe Lügat (Gencine-i Güftâr/Ferheng-i Ziyâ)*, İstanbul: MEB Yayınları.
- TOKMAK, A. Naci (1996), "Hâcû-yi Kirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.14, s.520-521, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÜNAL, İsmail Hakkı (2002), "Kirmânî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.26, s.65-66, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ZEBÎHULLÂH-I SAFÂ (2003), *İran Edebiyatına Genel Bir Bakış*, [çev. Hasan Almaz], Ankara: Nüsha Yayınları.

ŞAİRİN DİLİNDEN FETİH: RÂZÎ'NİN MORA FETİHNÂMESİ

CONQUEST FROM THE POET'S LANGUAGE: MOREA FETİHNAME OF RÂZÎ

Fatih KOYUNCU*

Öz

Savaşlarda kazanılan zaferlerin bahis konusu edildiği fetihnâmelerde galip gelen padişah ve komutanın kudreti övgü dolu ifadelerle anlatılır. Elde edilen galibiyetin halka duyurulmasında fetihnâme türündeki eserlerin ve mektupların önemi büyüktür. İslam devletlerinde gelenek olan fetihnâme yazımına Osmanlı Devleti zamanında da devam edilmiş; özellikle 16. asırdan sonra rağbet gösterilmiştir. Bu tür eserlerin edebî bir metin olmalarının haricinde tarihî birer belge niteliği de bulunmaktadır. Savaşa katılan şairler bu hadiselerle hislerini de katarak gerçekleşen fethi nakletmişlerdir.

Klasik Türk edebiyatı tarihi incelendiğinde fetihnâme türündeki eserlerin önemli bir yekun teşkil ettiği görülmektedir. Bu türde metin kaleme alanlardan biri de 18. asır şairlerinden Râzî'dir. Şair, Sultan III. Ahmed'in saltanatı zamanında 1715 yılında Mora'ya yapılan ve büyük bir zaferle sonuçlanan seferi mesnevi formunda nazma çekmiştir. Fetihnâmenin yazma nüshasında müellif hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserde Râzî mahlasını belirten şairin bu asırda yaşayan şiir ve inşada mahir, tarihleri beğenilen Abdüllatif Râzî (ö. 1146/1733-34) olması kuvvetle muhtemeldir. 162 beyit olarak kaleme alınan fetihnâmede şair sanat kaygısıyla hareket ederek Mora fethini tasvirî bir üslupla anlatmış, fethedilen yerler ile bazı kale ve beldeler hakkında bilgiler vermiştir. Bu çalışmada fetihnâmeler hakkında genel hususlara değinilmiş, hakkında net bir bilgi bulunmayan eserinin müellifi Râzî'nin kim olabileceği tartışılmış, Mora fetihnâmesi şekil ve muhteva yönünden incelendikten sonra eserin metni sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Klasik Türk Edebiyatı, Fetihnâme, Mora, Râzî.

Abstract

The power of the winner sultan and the commander is expressed with praise in fetihname in which victories are mentioned. Works and letters qualifying as a fetihname have great importance on turning the winning into a victory and on publicizing. The tradition of writing fetihname in Islamic states was continued during the Ottoman Empire, especially after 16th century it was shown to it in demand. Besides the fact that such works are literary text, they also have the feature of a historical document. The poets who participated in the war transferred the conquest by adding their feelings to events.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üni. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl., El-mek: fkoyuncu06@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0118-1566>.

Gönderim Tarihi: 24.01.2019
Kabul Tarihi: 17.06.2019

When the history of classical Turkish literature is examined, it is seen that the works of the type of conquest constitute a whole. One of these text writers is one of the 18th century poets Râzî. The poet mentioned the conquest which took place in Mora in 1715, during the reign of Sultan Ahmed III, and resulted in a great victory as verse. It is highly probable that the poet using his pseudonym in the work in which there is no detailed information about the author may be Abdüllatif Râzî (d. 1146/1733-34) who lived in that century and who is adept in poetry and construction and whose dates are liked. In the fetihname which was written as 162 couplets and as a verse in mesnevi form, the poet explained the conquest of Mora in a depicted manner and gave information about the conquered places, some castles and towns. In this study, it was touched to general issues about fetihname and it was discussed who could be the author of the work Razi. After examining the fetihname of Mora in terms of shape and content, the text of the work was presented.

•

Keywords

Classical Turkish Literature, fetihname, Mora, Razi.



Giriş

Fethedilen beldelerin ve kazanılan zaferlerin anlatıldığı tarihî-edebeî metinlere fetihnâme adı verilmektedir. Orta Çağ İslam dünyasında padişahlar güçlerini ve hâkimiyetlerini göstermek için süslü ifadeler kullanarak zaferlerini bildirme gereksinimi duymuşlardır. Mektup ve ferman şeklindeki bu fetihnâmelerde galibiyetten övgü ile bahsedilir ve düşmanlara tehdit dolu ifadeler kullanılırdı. Fetih mektubu yazma geleneği ilk İslam devletlerinde başlamış ve Türk-İslam devletlerinde devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nde elde edilen zaferler komşu ülkelere ve İslam devletlerindeki hükümdarlara fetihnâmelerle anlatılmıştır (Pakalın 1993: 614).

Fetihnâmeler iki kategoride incelenmektedir: Bunlardan biri padişahlar ya da ileri gelen devlet adamları tarafından gönderilen ferman veya mektuplar; diğeri ise bir yerin fethini anlatan metinlerdir (Aksoy 1997: 7). Düşmanın mağlup edildiği veya bir zaferle neticelenen seferin konu edildiği metinlere “fetihnâme” ve “zafername”; bir gazanın anlatıldığı eserlere de “gazavatname” denilmektedir.¹ Tarihî bir hadiseyi doğrudan anlatan gazavatname, zafername, sefername türü metinleri Selimname ve Süleymanname ismiyle fethi gerçekleştiren padişahların adlarıyla anılan eserlerden ayırmak mümkün olamamakta ve kesin bir hat çizilememektedir. Bu eserler edebî bir metin olmalarının yanında tarihî bir vesika değeri de taşımaktadır. Tarihî metinlerde görülen eksiklikleri veya net olmayan bilgileri bu eserler vasıtasıyla çözebilme imkânı elde edilmektedir. Osmanlı döneminde başlangıçta münferit fetihleri anlatan veya tarihin bir bölümünü oluşturan metinler yazılmışken daha sonraları bir padişahın, vezirin veya herhangi bir komutanın katıldığı savaşları konu edinen fetihnâme yazma temayülü 15. asırdan itibaren ortaya çıkmış, 16. asırdan sonra bu tarz eserlerin sayısı artmıştır. Bir şahsa atfen yazılan bu tür eserlerde verilen bilgilerin bazıları subjektif değerlendirmeler olduğu için bahsi geçen malumatın teyit edilmesi gerekmektedir (Aksoy 1997: 9-11).

Osmanlı Devleti tarihinde birçok fetih hareketi şairlerin de dikkatini çekmiş, dönemin üslubu çerçevesinde bu türde eser(ler) vermelerini sağlamıştır. Bazı şairlerin kasidelerinde bir padişahın veya ileri gelen devlet adamının yaptığı sefer sonucunda kazandığı zaferin süslü ve mübalağalı bir üslupla anlatıldığı görülmektedir.²

Klasik Türk edebiyatı metinleri arasında manzum ve mensur olmak üzere fetihnâme türünde birçok eserin kaleme alındığı bilinmektedir. Kıvamî'nin *Fetihnâme-i Sultan Mehmed*'i³, Sinoplu Safayî'nin *Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton*'u⁴, Gelibolulu Âlî'nin *Heft Meclis*'i⁵, Celalzâde Mustafa'nın *Fetihnâme-i Rodos*'u⁶, Karaçelebizâde Abdülaziz'in *Tarihçe-i Feth-i Revan ve Bağdad*'ı⁷, ve Nabî'nin *Fetihnâme-i Kamanıçe*'si⁸ bu türde yazılan önemli eserlerden bazılarıdır.

¹ Türk edebiyatında gazavatnameler hakkında detaylı bilgi için bk. Agah Sırrı Levent, *Gazavatnameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956.

² Örneğin bk. Ahmet Mermer, *Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1991, s. 217-221; 242-245.

³ Bk. Ceyhun Vedat Uygur, *Kıvâmî Fetihnâme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

⁴ Bk. Özlem Dereli, *Sinoplu Safayî'nin Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton Adlı Eseri (Transkripsiyonlu Metin)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2017.

⁵ Bk. Cemal Göçmen, *Gelibolulu Mustafa Âli'nin Heft Meclisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon, 2009.

⁶ Bk. Murat Yıldız, *Celalzâde'nin Rodos Fetihnâmesi*, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2013.

⁷ Bk. Nermin Yıldırım, *Kara Çelebi-Zade Abdülaziz Efendi'nin Zafername adlı eseri (Tarihçe-i Feth-i Revan ve Bağdad) Tahlil ve Metin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2005.

Osmanlı tarihinde fetihnâmelere konu olan beldelerden biri de Mora'dır. Uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalan Mora, 1683-1699 savaşları sonrasında yapılan Karlofça Antlaşması ile Osmanlı Devleti'nin himayesinden çıkıp, Venediklilerin eline geçti. Osmanlı 1715 yılında Mora'yı tekrar almak için Şehid Ali Paşa komutasında bir sefer düzenledi. Mora seferinde uzun süredir fethedilemeyen bazı ada ve kaleler alındı. Bu fetih sonucunda Mora tekrar Osmanlı Devleti'nin idaresi altına dahil edildi (Uzunçarşılı Tarihsiz: 101-108; Ertaş 2007: 25-28).

Klasik Türk edebiyatı tarihi incelendiğinde müstakil olarak Mora fethinin anlatıldığı manzum ve mensur metinlerin yazıldığı görülmektedir. Vahid Mahdumî,⁹ Mehmed Münşî,¹⁰ Mora'nın, sair kale ve yarımadaların fethi için elliye yakın fetihnâme kaleme alan Vakanüvis Raşid Efendi¹¹ ve Râzî bunlardan bazılarıdır. Burada Mora fethini manzum olarak anlatan şairlerden Razî ve eseri hakkında bilgi verilecektir:

1. Eserin Müellifi Râzî Kimdir?

Fetihnâmenin sonunda mahlasını zikreden müellif hakkında biyografik ve bibliyografik kaynaklar incelendiğinde Mora'nın fethini anlatan Râzî mahlaslı bir şaire rastlanmamıştır. Kütüphane kaydında bu eserin müellifi Abdülatif Râzî olarak belirtilmiş; fakat bahsi geçen şair hakkında gerek kaynaklarda gerekse yazma nüshada net bir bilgi olmadığı için bu metnin 18. asırda yaşamış başka bir Râzî'ye ait olma ihtimali de bulunmaktadır. Eserin yazım tarihi dikkate alındığında bu fetihnâmeyi kaleme alabilecek üç kişiden bahsedilebilir:

Abdülatîf Râzî Efendi

Şiir ve edebiyat erbabı olan Râzî, aynı zamanda tarihçidir. İstanbullu olan şair mülazım olduktan sonra birçok medresede müderrislik yapmış; Yenişehir, Edirne, Medine ve İstanbul gibi yerlerde kadılık vazifelerinde bulunmuştur. 1146/1733-34 yılında Üsküdar'da vefat eden şairin kaynaklarda bahsi geçen ve bilinen eserleri şunlardır: *Divan*, *Terceme-i İkdü'l-cemân*, *Ehli'l-haber Min Kelâmi Seyyidi'l-beşer*, *El-Fülkü'l-meşhun Bi'l-Lü'lü'l-Meknun* ve *Câmü'l-hikâyât*. Onun hakkında bilgi veren kaynaklarda Mora fethi için kaleme aldığı bir eserden bahsedilmez (Tahir 2000: 54-55; Tuman 2001: 304-305; Kesik 2014).

Ankaralı Râzî

Râzî mahlasını kullanan bir başka şair de 1153/1740-41 tarihinden sonra vefat ettiği düşünülen Ankara ile ilgili yazmış olduğu şiirleriyle tanınan divan sahibi Râzî'dir. Müellif hakkında Divan'ından elde edilen bilgiler sınırlıdır (Erdoğan 2016: 105-106).

⁸ Bk. Şerife Yalçinkaya, *Nâbî'nin Nâsirliği ve Kamanıçe Fetih-nâmesi (Tenkitli Metin-İnceleme)*, Kanyılmaz Matbaası, İzmir, 2012.

⁹ Bk. Sevim Üngün, "Vahid Mahtûmî ve Mora Fetihnâmesi", *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, (1965, 1966, 1967). XV (20), s. 101-116; XVI (21), s. 63-76; XVII (22), s. 169-180.

¹⁰ Bk. E. Blochet, *Catalogue Des Manuscrits Turcs II*, Bibliotheque Nationales, Paris, 1933, s. 186-87.

¹¹ Bk. Raşid Mehmed Efendi-Çelebizade İsmail Asım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, Cilt 2, haz. Abdülkadir Özcan vd., Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s.967; Hüseyin Sankaya- Veysel Göger, "Mora'nın Yeniden Fethine Dair Osmanlıların Hazırladıkları Fetihnâme (1715)", *Tarih Dergisi*, Sayı 67 (2018/1), İstanbul 2018, s. 101-124. *Raşid Divanı'nda Mora'nın fethi için yazılmış iki tarih bulunmaktadır. Bk. Fatih Günay, Raşid (Vak'anüvis) Hayatı, Edebi Kişiliği, Divanı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2001, s. 245-256

Mustafa Râzî

Öziçeli olan ve kadılık vazifesinde bulunan şair 1198/178-84 tarihinde vefat etmiştir. Divan'ı ve Gazavatname'si olan Mustafa Râzî'nin ölüm tarihi *Tuhfe-i Nâilî* ve *Sicill-i Osmânî*'de 1098/1686-87 olarak belirtilmiştir. Safayî ve Belîğ'de aynı bilgiler Zârî mahlaslı bir şair için verilmiştir. Bu şairin vefat tarihi 1198/1783-84 değil 1098/1686-87'dir. Burada Naili Tuman'ın ve Mehmed Süreyya'nın verdiği bilgilerde bir karışıklık olması kuvvetle muhtemeldir (Çapan 2005: 265; Abdulkadiroğlu 1999: 138; Tuman 2001: 305; Akbayar 1996: 1363; Subaşı 2014).

Eldeki bilgilere göre bu fetihnâmenin yaşadığı zaman dilimi de göz önüne alındığında hem edib hem tarihçi olan, birçok eser ortaya koyan ve kütüphane kaydında da kendisine atfedilen Abdüllatif Râzî tarafından yazılması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu mahlası kullanan başka bir şair tarafından kaleme alınmış olabilmesi de ihtimal dahilindedir.

2. Râzî'nin Mora Fetihnâmesi

Yukarıda izah edildiği üzere *Mora Fetihnâmesi*'nin müellifi Râzî hakkında eserin yazma nüshasında, biyografik ve bibliyografik kaynaklarda net bir bilgi bulunamamıştır. Fetihnâme, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Denizli 319 numarada kayıtlı yazmanın ilk 5 vараğında yer almaktadır. Bu eserden sonra *Hâzâ Kitâbu Hayâti'l-kulûb Ma'a Muhtasarı Riyâzü's-sâlihîn*, *Hâzâ Kitâbu Bahri'l-keâm*, *Hâzâ Kitâbu Muhtasarı Riyâzü's-sâlihîn* isimli eserler yer almaktadır. Yazmanın zahriyesinde bir şiir ve Denizli İl Halk Kütüphanesi'nin mührü bulunmaktadır. Nüshanın sonunda müstensihe ve ne zaman yazıldığına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Eserin son beyitlerinde yazar hem mahlasını bildirmiş hem de Mora fethinin zamanını gösteren bir tarih düşürmüştür:

Mora fethine Râzî didi târih
Egerçi söylediler çok tevârih

Murâd itdi **Mora** fethini muṭlak
Naẓardan kec düşürdi kâfiri Haḫ

Bu beyitler bize eserin müellifini göstermektedir. Râzî'nin kaleme aldığı metin Mora'nın tekrar alınması hakkında bilgi veren ve savaşın safhalarını anlatan bir fetihnâmedir.

2.1. Eserin Şekil, Dil ve Üslup Özellikleri

Mora fethinin seyrini anlatan şair, eserini mesnevi nazım şekliyle kaleme almış ve manzumede aruzun "mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün" kalıbını tercih etmiştir. Yazar klasik mesnevi tertibinde bulunması gereken tevhid, münacat ve na't gibi bölümlere yer vermemiş, dönemin padişahı ve vezirini överek konuya giriş yapmıştır. Elde olan tek nüshaya istinaden eserin başında herhangi bir başlık bulunmamaktadır.

Şair eserini kaleme alırken fethi, sanat kudretini ortaya koyarak anlatmak istemiş; Arapça, Farsça kelime ve tamlamalara sıklıkla yer vermiştir. Râzî tercih ettiği dil hususunda abartıya kaçmamış, o devirde Arapça ve Farsçaya aşına olanların rahatlıkla anlayabileceği bir dil kullanmıştır:

Hoşâ ferruḫ-resân sâl-i hümâyûn
Meserret-baḫş u sūr-ı rub'-ı meskûn

Her ezhâr-ı çemen gül gibi hurrem
Tuyûr-ı kûh bülbül gibi hoş-dem

Bu sâl içre hazân olmaz diyü mäh
Şu sepdi kalb-i gülzâra şebângâh

Râzî eserinde ahengi sağlamak için aliterasyon, asonansa yer vermiştir. Ayrıca aşağıdaki beyitlerde sırasıyla ön plana çıkan teşbih, teşhis, iktibas, telmih ve mübalağa gibi edebî sanatlarla da müracaat etmiştir.

Çemende lâleler la' lîn-kağaçdur
Fevâkihle varak rengin-kağaçdur

Şerâr-ı kahrı gūyâ nâr-ı külhan
Ġidâ-yı tîġi her dem hūn-ı düşman

Ķubâl-ı kal' ada tūtup maġarrı
Lisân-ı Ħaġ didi *eyne'l-meferi*

Bu sâlūñ nefh-i 'îsâ'dur bahârı
N'ola ihyâ'-i emvât olsa kârı

Ħoşâ sâl-i feraĥ-baĥşâ vü firūz
Ki her şeb kađr ü her bir rūzı nevrūz

Râzî, mesnevîde klasik şiirin kaynaklarından olan mitolojiden de faydalanmıştır. Aşağıdaki ilk beyitte bahsi geçen ve mitolojide savaş tanrısı olarak bilinen Behram, elinde bir kılıç veya hançerle tasvir edilir. Eski yıldız ilminde Mirrih, Merih ve Mars gezegeni anlamında kullanılan Behram, Batlamyus teorisine göre Güneş sultanının başkomutanıdır ve beşinci felektedir. İkinci beyitte de Mars, Jüpiter olarak bilinen ve adı geçen teoride Güneş sultanının kadısı olan Müşteri'den bahsedilir. Övülen kişi düşüncelerinde ve işlerinde isabetli olmasından dolayı Müşteri'ye benzetilir.¹²

Der-i kahrında Behrâm-ı melek-zâd
Yalūñ kılıçlu hūñi gözlü cellâd

Vezîr-i Müşteri-tedbir ü dāñā
Kevâibden sipihri-i kağri a' lā

Müellif eserinde Kur'an-ı Kerim'de geçen Kıyâme suresindeki ayetin "... kaçış nereye" anlamında iki kelimesini ve Arapça bir duadan "... nereye yönelsen ve yapsan" manasındaki bir ifadeyi iktibas etmiştir:

Ķubâl-ı kal' ada tūtup maġarrı
Lisân-ı Ħaġ didi *eyne'l-meferi*¹³

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. A. Atillâ Şentürk, "Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 90, Haziran 1994, s. 162-165.

¹³ "...kaçış nereye?" (*Kur'an-ı Kerim*, Kıyâme, 75/10)

Fu'âdı sırr-ı Aḥmed me'şeridür

*Tevecceḥ ḥayşü şî 'üñ*¹⁴ mazharıdır

Şair fetih sırasında alınan bütün kalelerin ve şehirlerin nasıl ele geçirildiğini gözler önüne getirmek için tasvirî bir anlatımı tercih etmiştir. Ayrıca bazı yerlere dair mekan bilgilerini, içinde düşmanın bulunup bulunmadığını ve o menzilin ehemmiyetini ifade etmeye çalışmıştır:

Leb-i deryâda birisi **Ḳoron**'dur

Anuñcün eşk-i düşmen sürḥ-gündür

Avarin-i ' **Atıḳ** ile **Cedîd**'i

Mora limânınuñ çifte kilidi

Firâz-ı küh-ı baḥrîde mekindür

Menekşe nâm bir ḥışn-ı metindür

Yine bir ḥışnuñ oldı nâmı **Londar**

Ḳarîbinde **Misistre** [vü] **Moton** var

Folamoc ile **Arḳadya** ḥışarı

İki ḳal'a durur deryâ kenârı

Şair bir geleneğe riayet ederek fethin yazılış yılını gösteren tamiyeli bir tarih düşürmüştür. Aşağıdaki beyitte müellif, "nazar" kelimesinin sayı değeri olan 1150'den "kec" sözcüğünün ebced sistemindeki karşılığı olan 23'ün çıkarılmasını belirtmiştir. Böylece Mora fethinin hicrî tarihi olan 1127 elde edilir.

Murâd itdi **Mora** fethini muṭlak

Nazardan kec düşürdi kâfiri Ḥaḳ

2.2. Eserin Muhtevası

Râzî bu eserinde Mora fethini, seferin güzergahlarını ve seyrini manzum olarak ifade etmiştir. Müellif mesnevisine dönemin padişahı olan III. Ahmed'i övmekle başlar. Burada onun saltanat döneminin ne kadar güzel ve uğurlu olduğunu, baharda esen rüzgarın İsa'nın nefesi gibi can bahşettiğini, bütün çiçeklerin gül gibi açtığını, bütün kuşların bülbül gibi hoş vakit geçirdiğini, bu yıl içinde sonbaharın yaşanmayacağını anlatarak bir padişahın devrindeki hadiseleri baharda meydana gelen güzelliklere benzetir. Bu zamandaki çocukların ümmî kalmadığını ve genellikle de Molla Camî'nin eserlerinden istifade edildiğini belirtir. Özellikle 1715 yılının bereketlendiğini ve bu senenin zamanların ikbali olduğunu söyler. Ona göre bu güzelliklere vesile olan cihan sultanı III. Ahmed'dir. Dönemin padişahı olan III. Ahmed sultanlar içinde cihanı süsleyen, yedi iklim hükümü geçen, kılıcı ve oku din düşmanlarına

¹⁴ "... nereye yönelsen ve yapsan."

ızdırıp veren bir hükümdardır. Sultanın bu yıl bir fetih düşündüğünü, Venedik'in alınmasına karar verdiğini ve askeri cihada çağırdığını nakleder.

Râzî padişahı övdükten sonra süslü ifadeler ve benzetmelerle sadrazam Ali Paşa'nın medhine geçer. Onun lütfuna ulaşmayı arzulayan şair, Ali Paşa'nın cömert ve lütuf sahibi bir sadrazam olduğuna değinir. Paşa'nın atına binerek savaşta muzaffer olduğunu ve Hz. Ali'nin savaşçı ruhunu temsil eden bir zafer kazandığını belirtir. Şaire göre, Şehid Ali Paşa insanların sığınağı, akıl sahibi ve hikmetli icraatlarda bulunan bir sadrazamdır.

Daha sonra esas konuya geçen şair sadrazam Ali Paşa'nın Mora topraklarına ulaşmadan önce geldiği menzilleri anlatmaya başlar. İlk önce gidilen yerin Gördüs kalesi olduğunu belirtir. Buraya kafirlerin sığındığını, Gördüs'ün dağlık ve taşlık kalesinin halis bir niyet ve gayretle alındığını, top ve tüfeklerle kalede bir gürültü koptuğunu, cehennem ehli gibi azap gören düşman ordusunun son hücumu dayanamayıp teslim olduklarını ve bir kısım askerinin esir alındığını ifade eder. Burada beş gün boyunca savaştığını ve ümmetin fethin gerçekleşmesine sevindiğini ve Ali Paşa'nın Gördüs'e nizam verdiğini söyleyerek bu bahsi tamamlar.

Bir sonraki fethedilen yer Anabolı'dır. Râzî burada kale karşısına otağın kurulduğunu ve devlet erkanının sağlı sollu Ali Paşa'nın yanında oturduğunu ve cesur askerlerin bu yeri aldığını söyler. Bir sonraki menzil Palamid'dir. Şair buranın Gördüs'e benzediğini, içinde kafirlerin çok olduğunu, buraya birçok top ve tüfeğin havale edildiğini ve kafirlerin Palamid için mücadele ettiğini; fakat aslan gibi askerlerin onları susturduğunu anlatır. Şairin anlattığına göre, orada askerler ne hendek ne de burç bıraktı, her yeri zapt etti. Askerler kafirlere ölüm şerbetini içirdi ve o derece çetin bir mücadele oldu ki kavgalarından çıkan toz göğün üstüne ulaştı. Şair benzetmelerde ve hayal dünyasında abartıya da yer vererek çıkan tozların güneşin yüzünü kirlettiğini ve gürültünün yıldızlara kadar ulaştığını söyler. Allah'ın düşmanın katline ferman verdiğini ve kale duvarındaki delikle surların yerle bir olduğunu ve toz içinde askerlerin hücum edip uğursuz düşmanı etkisiz hâle getirdiğini, kılıcının kandan görünmez olduğunu, kanın su gibi aktığını, bu vaziyette Ali Paşa'nın Allah'a dua ettiğini belirtir. Askerlere çok fazla altın ve gümüşün hediye edildiğini, her bir askerinin âdeta altından kemer kuşandığını ve Ali Paşa'nın kale işlerini mükemmel bir şekilde idare ettiğini söyleyerek Palamid'in fethi bahsine son verir.

Bundan sonra fetih menzili Moton'dur. Müellif, ordunun buraya gelip yerleştiğini ve sadrazamın gayptan fetih ile müjdelendiğini söyler. Şairin anlattığına göre deniz kenarında bulunan ve etrafı dağlarla çevrili olan Moton'un mamur bir kalesi vardır. Şehit Ali Paşa komutasındaki donanma kaleyi kuşatır, bunu gören düşmanlar o gece denizden kaçır. Askerler hemen top ve tüfeğe sarılır, gök gürültüsü gibi sesler hasıl olur ve düşman askerlerinin başına âdeta kıyamet kopar. Bu durum dört gün devam eder ve bazı düşman askerleri denizden kaçmaya başlar. Bunu gören Osmanlı ordusu hemen boş kaleye hücum eder. Kalan düşman askerleri esir edilir. Bu şekilde Ali Paşa üç fethi muzafferiyetle mazhar olur.

Bir bölük asker Kastel'in fethi ile memur edilir ve deniz kenarında olan bu menzilin alınmasıyla düşmanın adının ve şanının ortadan kalkacağına inanılır. Râzî'nin ifade ettiğine göre Kastel kalesinin alındığı Moton fethinden önce bilinmiyordu. Moton'un fethi kutlandığı sırada Kastel'den gelen bir kişi buranın fethini müjdeledi. Bu habere şair sadece insanların değil meleklerin de çok sevindiğini bildirir. Alınacak kalelerin düşmanları bu dört fetihteki başarıdan korkuyorlardı. Bu yerlerden birisi de Koron'dur. Burada bulunan düşman askerlerinin gözyaşları kan rengindedir. Ordu bundan sonra Mora'nın çifte kilidi olan Avarin'e gelir. Daha sonra dağın yüksek yerinde bulunan Menekşe isimli bir kaleye ulaşılır. Misistre'de bir kale vardır ve Menekşe'nin merkezi de buradır. Ordunun gösterdiği yüksek gayret neticesinde

Menekşe fethedilir.

Başka bir menzil de Mora denizine yakın Termiş isimli bir yerdir. Kelifa ve Zarnata Sultan Mehmed'in inşa ettiği yeni yerlerdir. Manya tepesinin anahtarlarından biri Palamarta, bir diğeri de Pasava Kalesi'dir. Bu dört yer Manya'ya yakındır. Bir diğeri yer Argos dağıdır, Anaboli bunun tam karşısındadır. Fethedilen başka bir kalenin adı da Londar'dır. Buranın yanında Misistre ve Moton vardır. Folamac ve Arkadya kaleleri de deniz kenarında bulunmaktadır. Kalavrata ve Karitye, Badra'ya gitmek için köprü konumundadır. Ali Paşa Mora'yı bütün kaleleriyle birlikte toplamda on altı günde fetheder.

Şair son bölümde Ali Paşa'yı övmeye devam eder ve yapmış olduğu fethi tebrik eder. Onun gibi saklı bir inci tanesinin bin yılda bir geleceğini ve insanların Ali Paşa gibi birini göremeyeceğini belirtir. Ona göre Ali Paşa alemin veziri ve aziz bir arifidir. Daha sonra Sultan Ahmed'in saltanatının devamı için dua eder. Râzî Mora'nın fethi için tamiyeli bir tarih düşürdüğünü söyleyerek eserine son verir.

3. Sonuç

Fethedilen yerlerin ve elde edilen zaferlerin anlatıldığı tarihî-edebeî metinler olan fetihnâmelerin yazımına Osmanlı Devleti döneminde, özellikle 15. asırdan sonra rağbet edilmiştir. Bu tür metinlerde kazanılan zaferler övgü dolu ifadelerle anlatılır ve savaş insanların gözünde canlandırılır. Bazen de fethedilen yerler ve kaleler hakkında bilgiler verilir.

Klasik Türk edebiyatı tarihi incelendiğinde müstakil fetihnâmelerin yazıldığı görülmektedir. Bu türde eser kaleme alanlardan biri de 18. asır şairlerinden Râzî'dir. Mora'nın 1715 yılında tekrar Osmanlı idaresi altına alınması münasebetiyle fethi manzum olarak anlatan şair hakkında eserin yazma nüshasında ve kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Bu asırda yaşamış ve eseri kaleme alabilecek Râzî mahlasını kullanan üç şair tespit edilmiştir. Katalog bilgisinde eserin Abdülatif Râzî'ye atfedilmesi ve kaynaklarda onun tarihçiliğinden bahsedilmesi eserin adı geçen şair tarafından kaleme alınmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Mesnevi formunda yazılmış olan bu fetihnâme 162 beyittir. Manzumede klasik tertipte bulunması gereken besmele, hamdele, tevhid ve na't gibi bölümlere yer verilmemiş, Sultan III. Ahmed ve Şehit Ali Paşa'nın övgüsü ile metne başlanmıştır. Şair tasvirî bir anlatım tercih ederek seferi aşama aşama anlatmış ve fethedilen beldelerin isimlerini zikrederek onlar hakkında bilgiler vermiştir.

Tarihî hadiselerle ışık tutacak olan fetihnâmeler, bir vesika değeri taşımaktadır. Râzî'nin bu eseri Mora fethinin safhalarını anlatması, alınan beldeleri tasvir eden edebî bir metin olması açısından önemli görülmektedir.

4. Metin

Mora Fetihnâmesi

[1b] [Mefâ' ilün Mefâ' ilün Fe' ülün]

1. Hoşâ ferhunde-sâl ü meymenet-fâl
Ki gösterdi cihâna rüy-ı iqbâl

Hoşâ ferruḥ-resân sâl-i hümâyün
Meserret-baḥş u sūr-ı rub' -ı meskûn

Hoşâ sâl-i feraḥ-baḥşâ vü firûz
Ki her şeb kıadr ü her bir rûzı nevrûz

Bu sâlün nefḥ-i 'îsâ'dur bahârı
N'ola ihyâ'-i emvât olsa kârı

5. Bu sâl içre şabâ peyk-i cinândur
Nesîme zülf-i dilber âşiyândur

Her ezhâr-ı çemen gül gibi ḥurrem
Ṭuyûr-ı kûh bülbül gibi hoş-dem

Kenâr-ı cûda idüp 'ayş u nûşı
Ḥıram itmekde serv-i sebz-pûşı

Bakılsa ḡoncasıyla verd-i ra' nâ
Ṭutar şadrında ṭıflın dâye ḡüyâ

Çemende lâleler la' lîn-kabaḡdur
Fevâkihle varaḡ rengin-ṭabaḡdur

10. Döşenmiş pây-bûsuñ-çün şaḡârî
Ne dirseñ anı söyler kühsârı

Dökilür baḡre cüy-ı kûh u şaḡrâ
Süd ile beslenür ma' nide deryâ

Bu sâl içre ḡazân olmaz diyü mâḡ
Şu sepdî ḡalb-i ḡülzâra şebâḡgâḡ

Ya dürr-i şâhvâr-ı şebnemidür
 Tağılsa güş-ı ezhâra demidür

Ne fettândur o meh bî-nâr u bî-âb
 Çemenden kaṭr ider her gice gülâb

15. ‘ Aceb mi şem‘-i Hind olursa ‘ anber
 Virürse nâfe-i Çin müşg-i ezfer [2a]

‘ Aceb mi gonceler olsa güşâde
 Rehinde oldı nercis ser-nihâde

‘ Aceb mi hüşe-dâr olursa dâne
 ‘ Aceb mi çifte toğurursa ane

Nezâketde ço ṭursun ehl-i ‘ irfân
 Havâdan nem kaṭar şimdi gülistân

Ṭufeyl-i ‘ aşr kalmaz şöyle ‘ âmî
 Oḡurlar ekşeriyâ şimdi Câmî

20. Göñüller bend-i ğamda ḡayli demdür
 Keser bu sâl tiğ-ı ḡoş-ḡademdür

‘ Aceb şâl-i mübârekdür bu ḡaḡḡâ
 Ḳudümüyla mübeşşer oldı dünyâ

Ola hem ism ü hem târiḡ fâyıḡ
 Buña baḡt-ı ‘ aliyye dinse lâyıḡ

Belî bu sâl iḡbâl-i zamândur
 Sebeb iḡbâle sulṭân-ı cihândur

O sulṭân-ı cihân ol zât-ı emced
 Şeh-i a‘ zam ki a‘ nî Ḥân Aḡmed

25. Vücüdî ‘ ayn-ı raḡmetdür cihâne

Ki hükmiyle döner devr-i zamâne

O şeh kim görmemişdür ‘ayn-ı ‘âlem
Der-i devlet-me’âbından mu‘azzam

Gedâsına dinilse şeh sezâdur
Der-i qahrında çok şehler gedâdur

Selâfîn içre oldur ‘âlem-ârâ
Nizâm-ı devleti bir başka dünyâ

Sarâyınıñ felek bir âsmânı
Yedi çeşm ile nâzır pâsbânı

30. Ser-i bezminde gice mâh-ı tâbân
Qamer yüzlü hilâl qaşlu bir oğlan

Güneş halvet-serâsı içre şeksiz
Cihângîr adlu şırma saçlu bir kız

Berât-ı luţfinuñ evrâkı gerdün
Müzehheb zer-feşân hük-m-i hümâyün

Der-i qahrında Behrâm-ı melek-zâd
Yalñ kılıçlu hûnî gözlü cellâd

Eqâlîm-i seb‘a hükminde güyâ
Atı oynadı bir hemvâr şahrâ [2b]

35. Murâd itse yaqar mehden sirâcı
Verâ-yı Qâf‘dan alur harâcı

Hadeng ü tîri seyf-i sîr-âbı
Virür a‘dâ-yı dîne ıztırâbı

Şerâr-ı qahrı güyâ nâr-ı külhan
Gıdâ-yı tîğı her dem hûn-ı düşman

Ser-i küffâr u tîğ-ı tîz-i ' üryân
Rez(i)mgâhında resm-i ٲop u  evgân

Sa' âdetle ğazâ  aşd itdi bu sâl
Venedik d şdi seyr-i no ta-i fâl

40. İd p a kâm-ı şer' ullahı rehber
Cihâd i  n m heyyâ itdi ' asker

Vekil-i mu la  u dâmâd-ı ekrem
' Alî Pâşâ-yı dâna şadr-ı a' zam

S vâr olup sefer itdi muzaffer
' Alemdâr oldı bî-şek r h-ı H yder

Livâ'-i A med-i Mu târ'dur bu
Cenâheyni tamâm ervâh meml 

C n d-ı zâhir   b tınla ma' m r
M câhid fî-sebîli'llâh meşk r

45. Bu lu f-ı H    ile oldı şeref-yâb
O H yder-meşreb   ol zât-ı nâ-yâb

Fu'adı sırr-ı A med me'şerid r
*Tevecceh hayş  şî' n*¹⁵ ma harıdur

Mel z 'n-nâs [u] şâhib-re'y   tedb r
Vezir-i şafder   z -fet    teşh r

 ıyâ'-ı ' ilm ile âyine-i şâf
M berrâ ğıll u ğışdan ehl-i inşâf

Vezir-i M şter -tedb r   dâna
Kevâkibden sipihr-i  adri a' lâ

50. Otağını g ren şemse mu âbil

¹⁵ "Nereye y nelsen..."

Dise ħurşid-i vech-i arz kâbil

Ṭınâbı mîhı geçdükde zemîne
Olur gūyâ muraşşad bir define

O tûğ-ı pür-fürûğ-ı resm-i merğüb
Muşâhib üç ser(i)v-ğad tâze-maĥbûb

Şeb-i deycûrı rûz eyler meşâ'il
Olur bedr-i münîrûñ nûrı zâ'il [3a]

Ĥıyâm-ı sebz-reng ile berârî
Rez(i)m gülzârınuñ evvel baĥârî

55. İdüp iĥbâl ile kaç' -ı menâzil
Mora arzına oldu çünki dâĥil

Ĥişâr-ı **Gördüs** evvel oldu zâhir
Taĥaşşün eylemiş cevfinde kâfir

Ķubâl-i ħal' ada tütup maĥarrı
Lisân-ı Ĥaĥ didi *eyne'l-meferi*¹⁶

Firâz-ı kûhda 'ârî şecerden
Yapılmış şugrı bir kıt' a ĥacerden

'İlâcın bulmamış eslâf-ı ħal' a
Egerçi fetĥ olunmuşdur bu ħal' a

60. Velî ol şâf-dil ü ol zât-ı âgâh
Şafâ-yı ħalbi var el-ĥamdü li'llâh

İdüp fetĥe ĥulûş ile 'azîmet
Ĥulûşı virdi küffâra hezîmet

Muĥâşır olup 'asker itdi cengi
Ĥavâle itdiler top u tûfengi

¹⁶ "...kaçış nereye?" (Kur'ân-ı Kerim, Kıyâme, 75/10)

O deñlü oldılar ħum-pāre-endāz
Ser-ā-pā ħal' a oldı nāra dem-sāz

Semādan nāzil olur idi çün berħ
Şeyāñini şavā' iħveş idüp ħarħ

65. Ya düzaħ ehli gördiler 'iħābı
Melā'ik nār ile itdi 'azābı

Taħammül itmeyüp āħir ħücūma
Dil-i seng-i siyāhı döndi mūma

İdüp teslīm o ħışn-ı bī-sütünü
Rehā buldı kiminüñ aħdı ħūnı

Esir oldı re'āya ħısmı muħlaħ
Velī Efrenc 'afv olundı ancaħ

Muħaşşal beş gün oldı cenge müddet
Fütühāt ile memnūn oldı ümmet

70. Receb 'arz idüp āb-rūy-ı hilālin
Nühüfte itmiş idi gün cemālin

Bu luħfa mazhar oldı şadr-ı a'zam
'Alī Pāşā-yı deryā-dil mükerrrem

Mişāl-i sübħa-i dürr-i girāmī
Umūr-ı ħal' aya virdi nizāmı [3b]

Olup andan **Anabolı**'ya 'āzim
Anuñ da fetħine olduħda cāzim

Ĥişāra ħarşu naşb itdi otaħın
Alup erkān-ı devlet şol u şaħın

75. Dilirān-ı şecā' at-pişe cümle
Ġazanferveş şikāra itdi ħamle

Veli fevka'l-cebel bir hışn-ı 'ālî
Palamid nāmıdur **Gördüs** miŝâli

Derûnı kâfir-i bi'llâh memlû
 Tüfeng u ƣop ile pür-burc u bārû

Anaboli'ya olmışdur havâle
 'Ulüvv-i kûhî hîç gelmez maķâle

Ĥayâl-i düşmene bu oldı hâ'il
 Ki her tabyası bir sala muķâbil

80. Güzer itmek gerek dir idi heft sâl
 Bulup düşmen zafer hışn ola pāmâl

Bu ķavl üzre olup mağrûr kâfir
 Dilîrâne mücâdil oldı vâfir

Çi sûd ammâ ğuzât ile o gümrâh
 Meğâzide miŝâl-i şîr ü rübâh

O olup mestâne-i cezb-i İlâhî
 Ferâmüş itdiler cây-ı penâhı

Siper ber-düş tiğ-ı tîz-i 'üryân
 Őalındurmadı küffârı dilîrân

85. Olup her biri bir perrende âhû
 Ne ĥandek baķdılar ne burc u bārû

Çarı olup tabya dîvârına bî-bâk
 Çıkup zabı eylediler cüst ü çâlâk

Bu ĥâli gördi mebhût oldı düşmen
 İdindiler caĥîmi cây-ı me'men

Őerâb-ı mergi tiğ-ı âbdâra
 Ucuz deĝişdiler urup ŝikâra

Muḥaşşal ol kadar ceng itdiler tā
İrişdi evc-i çarḥa gerd-i ğavġā

90. Tanîn ile olup ma' lül Nāhîd
Ġubār-ālūd oldu rûy-ı ħurşîd

İrince heft rûza kâr-ı rezmi
Tamām eylediler birden bu bezmi [4a]

Ķurıldı şāh-ı şubḥuñ bārgāhı
Geyüp ħurşîdden zerrîn külāhı

Felek aḥkām için ħurmişdı dīvān
Ķazā ħatl-i 'adūya virdi fermān

Laġım ḥāzır idi çünki muḥaddem
Atıldı ḳal' anuñ dīvārı ol dem

95. Çıħup 'ayyūka ol taḳ u ḫarāka
Firār için beraḳ bindi burāka

Açıldı raḥne dīvār oldu yeksān
Mişāl-i 'āşık-ı çāk-ı girîbān

Ġubār içre ġuzāt idüp hücumı
O deñlü ħırdılar küffār-ı şūmı

Görünmezdi ḥadîd-i seyf demden
Ķan aḳdı şu gibi rûd-ı 'ademden

Bu ḥāl içre o şāḫib-şadr-ı a' lā
İderken dergeh-i Ḥaḳ'dan temennā

100. Zuhūr itdi o ğavġādan bir ādem
Didi şad-müjde ey şadr-ı mükerrerem

İki ḳal'a daḫi fetḫ oldu birden

Reh-i Hâk' da geçildi cân u serden

Elinde kelle idüp hâke gâltân

Didi a' dâñı böyle ide Sübhân

Pey-â-pey yürüdi kelle üsârâ

Şu gibi hâke aqđı hün-ı a' dâ

Felek bâzâr-ı dehre kırdı dükkân

Şatıldı sîm ü zerle hün-ı insân

105. O gün ol şâhib-i fażl u velâyet
Bulup Ca' fer gibi rifd ile şöret

O deñlü eyledi sîm ü zer i' tã

Muţayyeb olmamış kılmadı aşlã

Zerüñ şahşını kat' â görmeyenler

Görüp rü'yâda 'aynen bulmayanlar

Қuşandı her biri pür-zer kemerler

Miyân-ı 'aşıkça şarıldı dilber

Hulûş-ı hâzret-i Pâşâ-yı manşür

Cihânı eyledi fetğ ile mesrür

110. İdüp tedbîr-i fã'ik re'y-i ekmel
Umür-ı kıal' ayı itdi mükemmel [4b]

Esüp båd-ı naşar keşf oldı çün rãh

Hemân süy-ı **Moton** oldı nazargãh

Varup anda dağı naşb itdi a' lãm

Vezîr-i âb-rüy-ı dîn-i İslãm

Dil-i şafını ol dem mülhem-i gayb

Fütühât ile tebşîr itdi bî-rayb

Leb-i deryâda vâkıf hışn-ı ma' mür
Sevâdında mülâşık küh-ı maşşür

115. Donanması idüp hışnı ihâta
Resen-beste urulmuşken ribâta

Donanma-yı hümâyün oldı zâhir
Firâr itdi o şeb deryâda kâfir

Yine ke'l-evvel emr olundı cenge
Şarıldı gâziyân top u tufenge

Dir idi güş iden ra' d-ı müselsel
Ya rustâhîzdür arz oldı münhal

Ġuzâta gösterürdi rüy-ı raġbet
Ser-i a' dâya kıopardı kıyâmet

120. Bu hâl üzre güzër itdi çehâr rüz
İrişdi şubh-ı yevm-i sebt-i firüz

Kemâlin buldı küffaruñ hirâsı
Göründi kışr-ı cevz arzuñ fezâsı

‘Ayânen bildi hışn içre yeri yok
Firâr-ı berr olurdu ma' beri yok

Ķarârı virdi deryâya firâre
Donanmadan ümîd eylerdi çäre

Döñüldi sâhile ol gice tenhâ
Müheyyâ idi anda çün donanma

125. Ġuzât-ı baħr idüp anları yaġmâ
Kimi oldı ġidâ-yı hüt u deryâ

‘Asâkir taşradan bildi bu hâli
Hücüm itdi bulındı kal' a hâlî

Bakıyye bulunan a' dā-yı bī-dīn
Esir oldu katil oldu melā' in

Yine ol hāzret-i Pāşā-yı şafder
Üçüncü feth ile oldu mübeşşer

Muqaddem **Gördüs**'e olduğda dāhil
Bu re'y-i şā'ibe olmışdı 'āmil [5a]

130. Ki bir şıķ ' asker-i ma' mūr u manşūr
Olalar feth-i **Ƙastel** ile me'mūr

Leb-i deryāda feth ideler anı
' Adūnuñ mahv ola nām u nişāmı

Bu tedbīr oldu taqdire muvāfiķ
Ya taqdir oldu re'yine muṭābıķ

Ki zīrā şāf-dildür cāy-ı ilhām
Erībe emr-i ğā'ib ' ayn-ı ecsām

Alınmışdı egerçi hışn-ı **Ƙastel**
Bilinmedi **Moton** fethinden evvel

135. **Moton** ki feth olup sūr itdi ' ālem
İrişdi sūy-ı **Ƙastel**'den bir ādem

İki fethüñ zuhūrı tev'em oldu
Degil ādem melekler hurrem oldu

Bu penc kıt' a şüğürı ol kerem-kār
Ki feth itmişdi olup çār-peykār

Niçe kal' a daħi var idi hāzır
Hirāsından tehī itmişdi kāfir

Leb-i deryāda birisi **Ƙoron**'dur
Anuñcün eşk-i düşmen sürh-gündur

140. **Avarin-i 'Atîk** ile **Cedîd**'i
Mora limânınuñ çifte kilidi

Firâz-ı küh-ı bahrîde mekîndür
Menekşe nâm bir hışn-ı metîndür

Misistre durur bir al' a berri¹⁷
Budur berren **Menekşe**'nin memerri

Bu çâr erkâna itdiler çü rağbet
Nizâmına olındı bezl-i himmet

Birisi dağı **Termiş** oldu anuñ
arîbinde durur bađr-i **Mora**'nuñ
145. **Kelifa** ile **Zarnaa** mücedded
Binâ-yı azret-i Sulân Meemmed

Kilîd-i küh-ı **Manya**'dur ikisi
Palamara[dur] anuñ da birisi

Paşava al'ası dağı 'acîbdür
Bu hışn-ı çâr **Manya**'ya arîbdür

Birisi dağı **Argos**'dur cibâli
Muâbildür bu hışna **Anabolı** [5b]

Yine bir hışnuñ oldu nâmı **Londar**
arîbinde **Misistre** [vü] **Moton** var
150. **Folamoc** ile **Aradya** hışârı
İki al' a durur deryâ kenârı

alavrata vü **aritye** beridür
Bu iki al' a **Badra** ma' beridür

¹⁷ Bu mısradâ vezin aksamaktadır.

‘Alî Pâşâ o şâhib-re’y ü tedbîr
Bütün **Mora**’yı birden itdi teşhîr

Ola taḥsîn ber-taḥsîn şad-bâr
Façağ on altıdur eyyâm-ı peykâr

Niçe biñ devr ide tâ çarḥ-ı gerdün
Bunuñ gibi gele bir dürr-i meknün

155. Naẓîrin görmemişdür çeşm-i ‘âlem
Vezîr-i ‘âlim ü ‘ârif mükerrem

Ḥuşûşâ ḥazret-i Sultân Aḥmed
Edâma’llâhu bi’n-naşri’l-mü’ebbed

Bilüp sencîde-i dehr ü zamânı
Mü’eyyed eyledi ḥükminde anı

Ḥudâ ḥıfz eyleye ḥavf u ḥaṭardan
Ola me’mün-ı envâ‘-ı kederden

Mora fetḥine Râzî didi târiḥ
Egerçi söylediler çok tevâriḥ

160. N’ola ta‘miyelü oldıysa mülhem
Şi‘(i)rde bu daḡi tarz-ı müselleme

Bu fetḥ-i mu‘cizüñ ḥâl-i me’âbuñ
Su’âl eylediler didüm cevâbın

162. Murâd itdi **Mora** fetḥini muṭlak
Naẓardan kec düşürdi kâfiri Ḥağ [1127/1715]

SUMMARY

Historical and literary texts that describe conquered regions and won victories are called Fetihname. In the middle age Islamic world, the kings felt the need to declare their victory by using fancy expressions to show their power and domination. This conquests in the form of letters and edicts mentioned victory as a praise and had the threatened expression to the enemies.

The Fetihnames are examined in two categories: One of them are the edicts or letters that sent by the kings or the leading statesmen; the other are the texts describing the conquest of a place. Texts that describe the enemy's defeat or the expedition that resulted by victory are called "Fetihname" or "Zafername"; and the texts that express war are also called "Gazavatname". Many conquest movements in the history of the Ottoman State also attracted the attention of poets, in that period of time the frame of wording enabled them to wrote. In the Kaside part of Divan, it is seen that the victory gained by the expedition of a king or a prominent statesman are described in a fancy and exaggerated manner.

It is known that among the texts of Classical Turkish literature, many works such as verse and prose have been written in Fetihname type. When the history of Classical Turkish literature is examined, it is seen that Mora conquest is written in both verse and prose types and Razi are some of them. In the library record, the author of this book is specified as Abdullatif Razi; however, since there is no clear information about the poet both in the sources and in the manuscript, there is also the possibility that this text belongs to another Razi who lived in the 18th century. Considering the writing date of the book, three persons who can write this conquest can be mentioned. According to the information given in this conquest and considering the time period, written by the writer and the historian, Abdüllatif Râzî which is attributed to him in the library and who is the author of many books, it is highly probable that it may have been written by another poet who uses the same nickname.

When the poet wrote his work, he wanted to explain the conquest by revealing his artistic might. He frequently used Arabic and Persian words and phrases. Razi does not exaggerate the language he prefers. Razi used a language that could be easily understood by those who were familiar with Arabic and Persian at that time and in Mesnevi also benefited from mythology, one of the sources of classical poetry. The poet chose a depicted discription manner to show how all the fortresses and cities were captured during the conquest. In this work, Razi expressed the routes and course of expedition of the Mora conquest, in verse. Afterwards, the poet start to express the main subject that starts to tell the stage that the grand vizir Ali Pasha stepped back to arrive the lands of Mora. Conquests that keep light on historical events carry a value of vesika (document). Razi's that book that express the stages of Mora conquest and reflect the conquered region with literary texts, has important value.

KAYNAKÇA

- AKSOY, Hasan (1997), "Tarihî Bir Belge ve Türk İslâm Edebiyatında Bir Tür Olarak Fetihnâmeler", *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt II, Sayı 2, s. 1-19.
- BLOCHET, Edgar (1933), *Catalogue Des Manuscrits Turcs II*, Paris, Bibliotheque Nationales.
- Bursalı Mehmet Tahir (2000), *Osmanlı Müellifleri*, Cilt III, haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- DERELİ, Özlem (2017), *Sinoplu Safâyî'nin Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton Adlı Eseri (Transkripsiyonlu Metin)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERDOĞAN, Mustafa (2016), "Ankara'nın Bilinmeyen Tarihi: XVIII. Asır Şairi Râzî'nin Ankara'yla İlgili Şiirleri", *Ankara Araştırmaları Dergisi Journal of Ankara Studies*, s. 104-130.
- ERTAŞ, Mehmet Yaşar (2007), *Sultanın Ordusu (Mora Fethi Örneği 1714-1716)*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- GÖÇMEN, Cemal (2009), *Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Heft Meclisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜNAY, Fatih (2001), *Raşid (Vak'anüvis) Hayatı, Edebi Kişiliği, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İsmail Belig (1999), *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'ar*, haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- KESİK, Beyhan (2014), "Râzî, Yazıcı Abdullah Efendizâde Abdüllatif Râzî Efendi" Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Erişim Tarihi (15.01.2019) <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=3185>.
- LEVENT, Agah Sırrı (1956), *Gazavatnameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnamesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mehmet Süreyya (1996), *Sicill-i Osmanî*, Cilt 4, haz. Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- MERMER, Ahmet (1991), *Mezâkî Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Mustafa Safâyî (2005), *Tezkîre-i Safâyî*, haz. Pervin Çapan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- PAKALIN, Mehmet Zeki (1983), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Raşid Mehmed Efendi-Çelebizade İsmail Asım Efendi (2013), *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, Cilt 2, haz. Abdülkadir Özcan vd., İstanbul: Klasik Yayınları.
- SARIKAYA, Hüseyin – GÖGER, Veysel (2018), "Mora'nın Yeniden Fethine Dair Osmanlıların Hazırladıkları Fetihnâme (1715)", *Tarih Dergisi*, Sayı 67, s. 101-124.
- SUBAŞI, Derya (2014), "Râzî, Mustafa Râzî Efendi", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Erişim Tarihi (15.01.2019) <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5894>
- ŞENTÜRK, A. Atillâ (1994), "Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 90, s. 131-179.
- TUMAN, Mehmet Nâil (2001), *Tuhfe-i Nâ'îlî -Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri-* Cilt I-II haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- UYGUR, Ceyhun Vedat (2018), *Kvâmî Fetihnâme*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (Tarihsiz), *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 5, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÜNGÜN, Sevim (1965, 1966, 1967), "Vahîd Mahtûmî ve Mora Fetihnâmesi", *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, XV (20), s. 101-116; XVI (21), s. 63-76; XVII (22), s. 169-180.
- YALÇINKAYA, Şerife (2012), *Nâbî'nin Nâsırlığı ve Kamanîçe Fetih-nâmesi (Tenkitli Metin-İnceleme)*, İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- YILDIRIM, Nermin (2005), *Kara Çelebi-Zade Abdülaziz Efendi'nin Zafername Adlı Eseri (Tarihçe-i Feth-i Revan ve Bağdad) Tahlil ve Metin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ, Murat (2013), *Celalzâde'nin Rodos Fetihnâmesi*, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.

YÛSUF HAKİKÎ BABA'NIN ŞAİR VE ŞİİR ANLAYIŞI*

THE CONCEPTION OF POET AND POETRY OF YUSUF HAKIKI BABA

Kudret Safa GÜMÜŞ**

Öz

Poetika, şairlerin şiirlerini oluştururken bağlı buldukları şiir geleneği veya ekolünün kurallarını ihtiva eden bir terimdir. Her şairin, bağlı bulunduğu şiir geleneğini irdeleyerek şiir anlayışına yönelik çalışmaların yapılması, şairlerin aynı zamanda zihin dünyalarını ortaya çıkarmak adına önem arz etmektedir. Dîvân şiirine bakıldığında poetika konusu; tezkireler, dîvân dîbâceleri, bazı mesnevîlerin ilgili bölümleri, kasidelerin fahriye bölümleri, gazellerin mahlas beyitleri ile bazı poetik unsur barındıran beyitler üzerinden incelenebilmektedir. Şairler, dîvânlarında şiirlerinin güzelliğini ve etkileyiciliğini vurgulamak için türlü sanatlar ile oldukça fazla sayıda mazmuna başvurmuşlar, böylece şiir ve şaire dâir görüşlerini eserlerine yansıtmuşlardır.

Osmanlı şairinin dünyaya bakışını ve dolayısıyla da şiirine hâkim olan tasavvufî bakış açısını ortaya koyan eserler, aynı zamanda Osmanlı toplumunun zihniyet dünyasını yansıtmaktadır. Mutasavvîf şairler, her şeyden önce şiirde mânânın olması gerektiğini belirtmişler ve bu eksende hareket ederek eserlerini oluşturmuşlardır. Şairler, şiirlerinin lafza bakılarak anlaşılamayacağını, mânâ gözüyle şiire bakan âriflerin şiiri anlayacaklarını dile getirmişlerdir. Bu meyanda her bir sûfi şairin şiir ve şaire bakışı incelenmeli ve özelden genele giden bu yolda Osmanlı tasavvuf şiirinin poetikası bir bütün hâlinde ortaya konulmalıdır.

Bu çalışmada, mutasavvîf bir şair ve aynı zamanda Bayramî-Melâmîliğinin Aksaray'daki temsilcisi konumunda olan Yûsuf Hakîkî Baba'nın şair ve şiir anlayışına yönelik mülâhazaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu vesile ile şairin dîvânı, kasidelerinin fahriye bölümleri, gazellerinin maktâ beyitleri ile poetik nitelikli diğer beyit ya da bentleri bakımından taranmış, tespit edilen örnekler çalışmamıza ışık tutmuştur. Yûsuf Hakîkî Baba'nın şair ve şiir anlayışının tespitine yönelik olan bu çalışma, Bayramî-Melâmîliğinin mümessili olan bir şairin gözüyle şiir ve şairin nasıl tanımlandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Dîvân Şiiri, Tasavvuf, Poetika, Yûsuf Hakîkî Baba, Aksaray.

* Söz konusu makale, "Yûsuf Hakîkî Baba Dîvânı'nın Dinî-Tasavvufî Kavramlar Bakımından Tahlili" adlı doktora tez çalışması kapsamında hazırlanmıştır. Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bayram Ali KAYA.

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı; Öğretim Görevlisi, Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, kudretsafagumus@aksaray.edu.tr

Abstract

Poetic is a term that contains the rules of the poetry school to which poets belong while they write their poems. The studies which have executed concerning their conception of poetry by examining the poetry tradition of each poet is important in order to reveal mental infrastructure of poets. When the Diwan poetry take into consideration, the subject of poetic is able to be analysed through some poems in which contain poetical elements such as tezkîres, introduction of diwan, parts of fahriye in odes, pseudonymous couplet of the ghazals. Poets have referred to various arts and a large number of mazmûn in their diwan in order to emphasize beauty and effectiveness of their poems, thus they have reflected to their views on poetry and poetry in their works.

The works which reflect the life vision of the Ottoman poet and therefore his mystical viewpoint that dominates his poetry present mental infrastructure of the Ottoman society. Sufi poets, they stated first of all that it should be meanings in poetry, and they write their works by acting on this axis. Poets expressed that their poems can not be understood by moving from words, will have just comprehended by Erudits who look through the heart eye. In this case; The view about poetry and poet of each Sufi poet should be exam the poetics of Ottoman mystic poetry should be introduced by aid of inductive approach ined and the poetics of Ottoman mystic poetry must be put forward by aid of inductive approach.

In this work; ideas about comprehension of poet and poetry of Yusuf Hakiki Baba, sufi poet and representative of Bayrami-Melamism in Aksaray, were tried to be revealed. As a result of the analyse of the diwan of poet, last couplets of ghazals, parts of fahriye in odes and poetic couplet or bents have shed light on us during research. The aim of this work concerning comprehension of poet and poetry of Yusuf Hakiki Baba, representative of Bayrami-Melamism in Aksaray, is to explain how the poet defined both terms.

•

Keywords

Diwan Poetry, Sufism, Poetic, Yusuf Hakiki Baba, Aksaray.



GİRİŞ

Günümüzde şiir sanatı anlamıyla kullanılan poetika kavramı, herhangi bir şairin şiir sanatı hakkındaki derli toplu görüş, anlayış ve fikirlerini ihtiva eden bir yazı ya da eser olarak tanımlanmaktadır. Aslı Yunanca olan bu kelime şiir sanatını karşılayan bir anlamla dilimize geçmiş olmakla beraber sanatsal yaratmayı izâh mânâsını taşımaktadır (Karaca 2005: 31). Türk edebiyatının önemli bir merhâlesini oluşturan Dîvân şiirinde ise şiir ve şiir sanatı üzerine yazılmış olan eserlere bakıldığında; dîvân dibâceleri, şuârâ tezkireleri, kasidelerin fahriye bölümleri, gazellerin mahlas beyitleri ve poetik nitelikli gazeller karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı şairinin dünya görüşüne ve dolayısıyla da şiirine hâkim olan tasavvufi bakış açısını tam olarak ortaya çıkarabilmek için uzun bir uğraş gerekmektedir.¹ İslâm düşüncesinde felsefe, kelâm ve tasavvuf şeklinde kategorize edilen düşünce formlarından özellikle tasavvuf disiplini çerçevesinde düşünce üreten pek çok düşünürün, aşkı, varlığı açıklama yöntemi veya varlığın amacı olarak ele aldığı görülebilmektedir (Ovacık 2016: 968). Bu bağlamda, İlâhî aşkın terennümünü ifade eden her sûfi şairin bir poetikası oluşturulmalı ve özelden genele giden bu yolda Osmanlı tasavvuf şiirinin poetikası ortaya konulmalıdır (Kılıç 2004: 93).

Sûfi bir şairin önce dîvânında -eğer varsa- dîbâce bölümünde şiir anlayışına yönelik bilgilerin tespit edilmesi mümkündür. Daha sonra ise sûfi şairin şiirinde kullandığı imgelerin ayrıntılı bir tasnifinin yapılması gerekmektedir. Dahası, şairin etkilendiği, beğendiğini belirttiği ve ismini andığı şairlerin tespit edilmesi onun benimsediği şiir ekolünü ortaya koymasından önem arz etmektedir.

Osmanlı şiirinin temeli olan tasavvuf, toplumun her kesimini tek bir dünya görüşünde birleştirmiştir. Sûfi şairler, her şeyden önce şiirde mânâyâ önem vermişler, bu meyanda hareket etmişlerdir. Onlar, şiirlerinin lafız, vezin ve imlâyâ bakarak anlaşılmayacağını, aksine mânâ gözüyle şiire bakanların şiiri anlamaya muktedir olacaklarını her fırsatta dile getirmişlerdir. Şiirden anlamaya ehil olmayanlara karşı şiirlerini gizli bir şekilde ören sûfi şairler, şiirlerini yeri geldiğinde şifrelemişlerdir. Bunun sebebi olarak câhil kimselerin şiirleri yanlış anlamalarını dolayısıyla da şairler için yanlış sonuçların ortaya çıkmasını göstermişlerdir.

Sûfi şairlere göre şiir, lafız ve mânânın birbirini tamamlamasıyla kemâle ermektedir. Çavuşoğlu bu konuda şöyle demektedir:

"Sanatları umumî olarak lafza ve ma'nâyâ dâir olmak üzere ikiye ayırıyoruz. Bir misâl ile anlatayım: Dîvân şâiri, sözü insana benzeterek ma'nâsını cisim, lafzını da elbise diye tahayyül etmiştir. Bu insânı, cismi ve elbisesiyle bir bütün hâlinde güzel göstermek için ortaya koyduğu hünerlere de bed'î ve san'iyî demiştir. Demek oluyor ki bir ifâdenin –burada söz konusu şiir olduğuna göre bir beytin-sanatlarla bezenmesi, söz güzelini süslemektir" (1981: 49).

¹ Sûfi eksenli Osmanlı şiirinin fikrî arka planını tespit için ilk yapılacak şey, Osmanlı şiirinde en çok geçen ıstılahların bir dökümünü yapmak ve sonrasında bu ıstılahların kavramsal tahlillerine geçmektir (Çavuşoğlu 2017: 28) Dîvân tahlillerine bakıldığında bu meyanda araştırmacıların ortaya koydukları ıstılahların müştereklerini Mahmud Erol Kılıç, şu şekilde belirtmiştir:

"Araştırmacıların çıkardıkları ıstılahların müştereklerini bir araya getirdiğimizde şu listeyi elde ettik: "Küntü kenz", "Vahdet", "Bâtın", "Bezm-i ezel", "Elest", "Kavs-i Nüzûl", "Tecellî", "Kesret", "Zâhir", "Kavs-i Urûc", "Ma'sûk", "Âşık", "Aşk", "Didâr", "Cezbe", "Hâl", "Tecrîd", "Ehl-i Hırka", "Uzlet", "Halvet", "Riyâzet", "Kanâat", "Velâyet", "Rind", "Melâmet", "Pir-i Mugân", "Ehl-i Dil", "Ârif", "Men Aref", "Fenâ", Bekâ" (Kılıç 2004: 96). Bu ıstılahlar, Osmanlı mutasavvif şairlerinin zihin dünyasını ortaya koyar niteliktedir.

Kaynaklarda Baba Yûsuf, Yûsuf Hakîkî Baba, Baba Yûsuf Hakîkî, Şeyh Yûsuf; halk arasındaysa Hakîkî Baba ve Gül Baba diye anılan Yûsuf Hakîkî, Somuncu Baba² adıyla ma'rûf meşhur Şeyh Hamîd-i Aksarâyî'nin oğludur. Dedesi meşhur zâtlardan Mûsâ-yı Kayserî'dir. Aslen Türkistânlı olan ailenin Kayseri'ye ne zaman geldiği bilinmemekte, Şeyh Hamîd-i Aksarâyî'nin neslinin Yûsuf Hakîkî ile devam ettiği belirtilmektedir. Yûsuf Hakîkî, Hakîkî-nâme adlı eserinde yer alan "Zikr-i İsnâd-ı Hırka" başlıklı şiirinde ailesi ve tarikatı hakkında da bilgi vermektedir. Şair, Aksaray'da doğmuştur. Babasının H.815/M.1412-1413'te öldüğü ve oğlu Hakîkî'nin eğitimini de müridi Hâcî Bayram-ı Velî'ye³ havale ettiğine bakılırsa Yûsuf Hakîkî o sırada muhtemelen çocukluk dönemindeydi. Bu malûmata göre, onun doğum tarihinin 1400'lü yılların başlarına tesadüf ettiği tahmininde bulunulabilir. Evliyâ Çelebi'nin belirttiğine göre Yûsuf Hakîkî, Hâcî Bayram-ı Velî'nin öğrencisi olup Ankara'da ledün ilmini öğrenmiş ve Aksaray'da Bayramî tarikatine⁴ öncü olmuştur. Mahabbet-nâme'nin Manisa nüshası müstensihinin, eseri müellifin ölümünden bir yıl sonra H.894/M.1488-1489'da istinsah ettiğini bildirmesi dolayısıyla Yûsuf Hakîkî'nin vefât tarihi H.893/M.1488-1489 yılı olmalıdır. Yûsuf Hakîkî'nin kabri ve türbesi Aksaray'da Şeyh Hamîd Mahallesi'ndedir (Boz 2009:10). Tasavvuf neşvesiyle eserler kaleme alan Yûsuf Hakîkî⁵, şiirlerinde genellikle anlaşılır bir dil kullanmıştır (Ekici 2018: 190).

Anadolu'daki tasavvuf cereyanının, gelişme aşamasında olan bir şiir geleneğinde yer bulması, erken dönem ürünlerinde sûfi şairlerin şiir anlayışlarına dâir bazı ipuçlarının elde edilmesi, tasavvuf edebiyatının ilerleyen yüzyıllardaki yansımalarını görebilmek adına önemlidir. Bu bağlamda bu çalışmada; Bayramîliğin Aksaray'daki temsilcisi olan Yûsuf Hakîkî Baba'nın şiir ve şiir anlayışına yönelik mülâhazaları ortaya konmaya çalışılmıştır.⁶ İlk bölümde Yûsuf Hakîkî Baba'nın şiir anlayışına yönelik bilgiler; "kendi şairliği ile ilgili değerlendirmeler", "şairlik vasfını benzettiği öğeler" ve "etkilendiği, beğendiğini belirttiği ve ismini andığı şairler" başlıkları altında verilmiştir. İkinci bölümde ise Yûsuf Hakîkî Baba'nın şiir anlayışına dâir bilgiler ortaya konulmuştur.

Sûfi şiirin genel içeriğini tespit çalışmalarına yardımcı olabilmesi için ortaya konan bu makalenin, geleneğin şekillenmesine yönlendirici katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu minvalde; Yûsuf Hakîkî Baba'nın şiir ve şiir hakkında yaptığı değerlendirmeler önem kazanmaktadır.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. AKGÜNDÜZ, Ahmed (1995), *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, İstanbul: Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Vakfı Yayınları.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Aynî (1343), *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. ALTINOK, B. Yaşa (2012), *Hacı Bayram-ı Velî (Bayramîlik- Melâmîlik)*, Ankara: Ahi Kitap.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. BOZ, Erdoğan (1996), *Hakîkî Divanı, Dil İncelemesi: Kısmî Çeviriyazılı Metin, Dizin*, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; BOZ, Erdoğan (2009), *Yûsuf Hakîkî Baba Divânı: Karşılaştırmalı Metin*, Ankara: Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları; BOZ, Erdoğan (2011), *Yûsuf Hakîkî Baba Divânı'ndan Seçmeler*, Ankara: Aksaray Belediyesi Yayınları; ÇAVUŞOĞLU, Ali (2001), *Yûsuf Hakîkî 'nin Mahabbet-nâme'sinin Tenkitli Metni ve İncelenmesi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü(Doktora Tezi); ÇAVUŞOĞLU, Ali (2009), *Mahabbet-nâme*, Ankara: Akçağ Yayınları; ÇAVUŞOĞLU, Ali (2002), "Yûsuf Hakîkî 'nin Tasavvuf Risâlesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13: 125-149; ÇAVUŞOĞLU, Ali (2004), *Yûsuf Hakîkî 'nin Tasavvuf Risâlesi ve Metâliü'l-İmân (İnceleme-Metin)*, Ankara: Akçağ Yayınları.

⁶ Erdoğan Boz tarafından tenkitli metni yayımlanan divân, çalışmada temel kaynak olarak alınmış ve eserin tenkitli metninde yer alan 596 manzûmede Yûsuf Hakîkî Baba'nın şiir ve şiir anlayışına yönelik bulgular tespit edilmiş ve makalenin ilgili bölümlerinde işlenmiştir. Bkz. Erdoğan Boz (2009), *Yûsuf Hakîkî Baba Divânı: Karşılaştırmalı Metin*, Ankara: Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

1. YÛSUF HAKÎKÎ BABA'NIN ŞAİR ANLAYIŞI⁷

Dîvân şiirinin asırlar boyu süren gelişimi içinde, her bir şairin kendine has bir üslûbu oluşmuş ve şairler, oluşan bu üslûpla eser vücûda getirmişlerdir. Şairlerin oluşturmuş olduğu eserlerden hareketle, onların şair ve şiire bakışını ortaya koyabilmekteyiz. Bu makalenin konusunu ve aynı zamanda Yûsuf Hakîkî Baba'nın poetikasının önemli bir bölümünü oluşturan şair anlayışı, elimizde tenkitli metin neşri bulunan dîvânından hareketle belirlenmeye çalışılmıştır. Yûsuf Hakîkî Baba'nın şair anlayışı üç alt bölümde ele alınmıştır. İlk kısımda, dîvânından hareketle kendi şairliği ile ilgili değerlendirmeleri ortaya konulmuştur. İkinci kısımda Yûsuf Hakîkî Baba'nın şairlik vasfını benzettiği öğeler irdelenmiştir. Üçüncü ve son kısımda ise etkilendiği, beğendiğini belirttiği ve ismini andığı şairlere değinilmiştir.

1.1.Yûsuf Hakîkî Baba'nın Kendi Şairliği İle İlgili Değerlendirmeleri

Her şair gibi Yûsuf Hakîkî Baba'nın da şair hakkında görüşleri bulunmaktadır. Daha çok sûfi poetikası şeklinde değerlendirilebilecek olan bu görüşler şu şekilde açıklanabilmektedir:

1.1.1. Şairin Hâl ve Vasıfları

1.1.1.1. Şairlik yeteneği, Allah'tan gelmektedir.

Dîvân şairlerine göre şairlik yeteneği, Allah'tan gelmektedir. Yûsuf Hakîkî Baba da bu görüş ekseninde hareket etmiş ve şairliğin Allah vergisi bir yetenek olduğunu belirtmiştir.

Yûsuf Hakîkî Baba "der-tevhîd" başlıklı bir şiirinde, Allah'ın varlığını ve birliğini dile getirmiş ve Allah izin vermeden göremeyeceğini ve söz söyleyemeyeceğini belirterek dîvânını mânâlı işaret defterine benzetmiştir. Şair burada, şairlik yeteneğini Allah'ın bir lutfu olarak belirtmiş ve dîvânında Allah'ın gizli sıfatlarına yer verdiğini de açıkça dile getirmiştir:

Sensüz ne görür gözlerüm senden dinilür sözlerüm

Zımn-ı rumûz-ı defterüm dîvân dahı sensin bana (15/7, s.75)⁸

[Gözlerim sensiz göremez, sözlerim seni söyler; defterim gizli sembollerle doludur, dîvânım seni anlatmaktadır.]

1.1.1.2. İyi bir şair olmak için bir mürşide bağlanmak gerekir.

İyi bir şair olmak için bir mürşide bağlanmak, onun eteğinden tutmak gerekir. Çünkü bir mürşide intisap ederek kendini yetiştiren şairler tasavvufun sırlarına erişebilirler:

⁷ Yûsuf Hakîkî Baba'nın Şair ve Şiir Anlayışı oluşturulurken Bayram Ali Kaya'nın "Necâti Bey'in Şiir Anlayışı", "Necâti Bey'in Şair Anlayışı" ve Abdulkadir Erkal'ın "Dîvân Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)" adlı eserlerinden büyük ölçüde yararlanılmıştır.

Şiir ve şair anlayışı hakkında yapılan çalışmalar için bkz. ERKAL, Abdulkadir (2009), *Dîvân Şiiri Poetikası* (17. Yüzyıl) Ankara: Birleşik Yayınları; ARI, Ahmet (2005), "Şeyh Gâlib'in Poetikası", *Osmanlı Araştırmaları, Mehmed Çavuşoğlu Armağanı-II*, XXVI, 53: 51-54; KAYA, Bayram Ali (2012), "Necâti Bey'in Şiir Anlayışı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 27: 143-218; KAYA, Bayram Ali (2016), "Necâti Bey'in Şair Anlayışı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 34: 149-214; DOĞAN, Muhammet Nur (2002), *Taşlıcalı Yahyâ'nın Yûsuf ü Zelîha'sında Şiirin Şiiri, Eski Şiirin Bahçesinde*, İstanbul: Ötüken Neşriyat; DOĞAN, Muhammet Nur (2002), *Klâsik Edebiyatımızda Sanat ve Şiir Felsefesi (Poetika)*, *Eski Şiirin Bahçesinde*, İstanbul: Ötüken Neşriyat; ÖZTOPRAK, Nihat (2005), "Rûhî'nin Şiir Anlayışı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 12: 101-136; ÖZTOPRAK, Nihat (2006), "Rûhî'nin Şair Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, XXVIII: 93-122; İŞINSU, Tuba – İSEN, Durmuş (2007), "Fahriyeler Işığında Osmanlı Şiirinde İdeal Şairin Portresi", *Bilgi*, 43: 107-116; KARATAŞ, Turan (2009), "Poetik Düşünüşün Klâsik Şiirde Dile Getirilişi: Bâkî Divanı Örneği", *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitü Dergisi* (Prof. Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı), 39: 449-457.

⁸ Erdoğan Boz'un neşrinde, -şairin, dîvânını tertip ederken nazım şekillerinin yerli yerinde kullanmamasından dolayı- manzûmelerin müteselsilen numaralandırıldığı görülmektedir. Atıf kolaylığı sağlamak için bu numaralandırmaya sadık kalmıştır. Neşirden alınan beyit ya da bentlerin bulunduğu sıra ise manzûme numarasının ardına eklenmiştir. Bununla birlikte beyit ya da bendin dîvân neşrinde geçtiği yerin sayfa numarası da belirtilmiştir. Beyit ve bentlerin günümüz Türkçesine aktarımı, hemen altında köşeli parantez içinde italik olarak verilmiştir.

Bu remz ü işârât-ıla bir beyte Hakîkî

Degmeye fişârât-ıla bin şî'r-i musanna' (270/13, s.432)

[Ey Hakîkî! Bu sır ve işâretle dolu bir beyit; bin tane zorlama ile yazılan sanatlî, süslü şiirden daha evlâdır.]

Elden koma şeyhun etegin tâ olasin sen

Ol 'izzete tâ rûz-ı kıyâmetde müşeffa' (270/14, s.432)

[Ey Hakîkî! Şeyhin eteğini elinden bırakma ki kıyamet gününde (şeyhin erîştireceği) şerefe nâil olabilesin.]

1.1.1.3. Şairlik yeteneği, hakikat denizindeki incinin ortaya çıkarılmasıyla ölçülür.

Yûsuf Hakîkî, aşağıda yer alan beyitlerde aşk denizinin dalgasının kendisine gizli inciyi verdiğini ve gönülde saklanan bu incinin vasıflarının şairlik yeteneğini oluşturmada, şairi konuşturmada önemli bir unsur olduğunu gözler önüne sermektedir:

Sen şu deryâsın u mevcünden gelür

Dilüme bu lü'lü-i meknûn gönül (370/19, s.574)

[Ey gönül! Sen bir denizsin ki dilime gizli incileri, senin dalgaların getirir.]

'İşk mevcinden dile ne söz gele

Ki ol Hakîkî lü'lü-i meknûn degül (377/13, s.588)

[Ey Hakîkî aşk denizinin dalgalarından dile gelen bir söz var mıdır ki gizli birer mânâ incisi olmasın! (Aşk denizinden dile dökülen, söylenen her söz; içerisinde nice hakikatler barındıran birer mânâ incisidir.)]

Yûsuf Hakîkî, sözlerinin gizli bir inci olduğunu ve bu sözlerin de hakikat denizinden geldiğini –ki şairin mahlasının Hakîkî olması bu bağlamda da değerlendirilebilir– dile getirmektedir. Bilgisiz kişilerin bir gizli inci mâhiyetinde olan sözlerini anlayamayacağını söyleyen şair, söz konusu durumdan da yakınmaktadır:

Hakîkî dürr-i meknûndur sözün bahr-ı hakâyıktan

Ne ola kıymetin anun eger nâdân nedür bilmez (195/23, s.335)

[Hakîkî, sözün hakikat denizinden elde edilen gizli incidir. Câhil kimseler yanında onun hiç değeri olur mu, zira o kimseler (o mana incisinin) kıymetini bilmez.]

1.1.1.4. İyi bir şair olmak için aşk derdine düşmek gerekir.

Yûsuf Hakîkî, aşk derdine düşmeyen kişilerin söylediği sözlerin tatsız ve tuzsuz olacağını dile getirmektedir:

Derd-i 'ışka düşmeyenün her sözi

Özi gibi bî-meze mevzun degül (377/14, s.588)

[Aşk derdine düşmeyen kişinin her sözü, özü gibi tatsız tuzsuz ve ahenksizdir.]

1.1.1.5. Şair, âcizdir.

Yûsuf Hakîkî, bir beytinde Allah aşkını nasıl açıklayacağını bilmediğini ve Allah'ın sırlarını açıklamaya kâbil olmadığını dile getirmektedir. Bu beyt alçak gönüllülüğün bir sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır:

'İşkun nice şerh ide Hakîkî

Râzını degül çü vasfa kâbil (382/13, s.594)

[Hakîkî, aşkın sırrını nasıl şerh etsin! Zira onun sırlarını vasfetmek (açıklamak) mümkün değil!]

Yûsuf Hakîkî, dîvânında yer alan 395 numaralı “-em söyleyem” redifli şiirinde, Allah'ın sırlarını nasıl anlatabileceğini bilmediğini dile getirmektedir. Bu şiir poetika bağlamında değerlendirildiğinde, gerek redifin söyle- fiili çerçevesinde oluşturulması gerekse de iş, oluş ve hareket bildirmesi önem arz eden bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Şair, söz konusu şiirde, âciz kaldığını, yüzünün kirini silerek Allah'tan affını istediğini, Allah yoluna baş koyduğunu ve dâr ağacında olsa bile son sözünün Allah olacağını ve ömrü oldukça 'aşk yolunda- Allah'ın yolunda- yürüyeceğini dile getirmektedir:

Vasf-ı pâkünü hocam men ne zelîlem söyleyem

'Acizem zehrem mi var var n'idem ne kılam söyleyem (395/1, s.611)

[Allah'ım senin mübarek sıfatlarını ben hakîr nasıl söyleyin? Âcizim, (senin vasıflarını anlatmaya) cesaretim mi var, ne yapayım nasıl söyleyeyim!)]

'Akl bildüğü hudûs u ol ki söyler hurûf

Men seni dilden gönülden bes ne bilem söyleyem (395/3, s.611)

[Aklın bildiği şey varlıktır, eşyadır ki onu harfler (kelimeler) ile beyan eder ancak; ben seni(n bütün vasıflarını, bütün hakikat sırlarını) hem dil (söz) hem gönül ile tam olarak nasıl bileyim, nasıl anlatayım?]

Pâdişâhdur kullarınun 'aybını urmaz yüze

'Afv ide mende yüzüm kirini silem söyleyem (395/5, s.611)

[Pâdişâh, kullarınun 'aybını yüze vurmaz; 'afv et, ben de yüzümün kirini silip senin vasfını anlatayım.]

Kanda oluram anı men söylemeden başımı

Kodum ortaya eger dârâ asılam söyleyem (395/6, s.611)

[Onu (hakikatleri) söylemeden ben nasıl durabilirim! Başımı ortaya koydum, (Hallâc-ı Mansûr gibi) darağacına da asılsam durmam söylerim.]

'Ömrüm oldukça Hakîkî çün kılam baş üstine

'İşk yolunda yügürem gâh yilem söyleyem (395/7, s.611)

[Hakîkî! Ömrün oldukça aşkı baş üstüne kılasın; bu yolda bazen yürüyesin bazen de rüzgâr gibi olasın.]

Yûsuf Hakîkî, bir başka beytinde Allah'ın aşkının nasıl vasıflandırılacağını, ne şekilde açıklanacağını sırrının akıl ve canda beyan edildiğini, akıl ve canın sırrına erilmeden tasavvuf yolcusunun âciz kalacağını dile getirmektedir:

Râzın Hakîkî 'ışkunun ne dilden ide vasf anun

Fehminde vâlih 'akl u cân şerhında 'âcizdür beyân (443/17, s.673)

[Hakîkî, aşkın sırrını hangi sözle, nasıl vasfetsin? Onu anlamada akıl ve can şaşkın, beyan etmede ise söz yetersizdir.]

1.1.1.6. Şair, tasavvuf ile hem-hâl olmalıdır.

Yûsuf Hakîkî, bir beytinde şairin defter ve tomara yazı yazmadan önce, emellerine çeki düzen vermesi gerektiğini dile getirmektedir. Gâyesini iyi bilen bir şair, tasavvuf hâli ile kendisini bir nizama sokmalı ve söyleyeceklerini bu hâl üzere dile getirmelidir:

Bu emel dürcin Hakîkî çün dürüp hat çekmedün

Sen dahı hem defter ü tomara bilmen n'eyleyem (407/13, s.628)

[Hakîki sen dahi (arzu ve istek) hokkasını kaldırıp, defter ve tomar gibi olan isteklerini düriüp onlardan vazgeç(e)medin, bilmem ben ne yapayım!]

1.1.1.7. Şair, nüktedândır.

Yûsuf Hakîki, kendisini bir nüktedân olarak vasıflandırmış ve aşkın gürültüsünde kendisinin nasıl bir derman aramakta olduğunu herkesçe bilindiğini dile getirmiştir:

İşk şûrında işit nükte meni

Çü bilürsin ki ne dermândayam (409/13, s.630)

[Aşkın şamatasında (gürültüsünde) nükte söyleyen beni işit, zira benim (aşk derdine) nasıl derman olduğumu bilirsin!]

1.1.1.8. Şair, ağlayıp inleyendir.

Yûsuf Hakîki, bir beytinde ağlayıp inleyen bir sûfi şair olduğu için kendisini bülbüle benzetmiş ve gülbahçesini kargalar doldurduğu için ağladığını dile getirmiştir. Dîvânda, zamandan şikâyet edilen bir şiirden alınan bu beyt, şairin –dolayısıyla âşığın- ağladığını gözler önüne sermektedir. Redifin “ağla-“ fiilinden oluşması ve geniş zaman ekinin fiilin üzerine gelmesi ayrıca dikkat çeken bir durumdur. Yûsuf Hakîki, ağlayan bir şair olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakirlik, gülbahçesi olarak tasavvur edilmiştir:

Ger zârılıklar eyleyeyem ta'n mı bülbül gibi men

Gülzâr-ı fakr toldı çü derdâ ki zaglar aglaram (415/6, s.636)

[Bülbül gibi ağlayıp inlesem bunda şaşılacak ne var? Zira ki yokluk gülzârı kargalar ile doldu, ağlarım.]

1.1.1.9. Şair, sözü remz ile söylemelidir.

Yûsuf Hakîki, mânâ gevherini denizin ocağından –incinin kaynağından- çıkarmak için sözü dışarı salmadan işâretle söylemek gerektiğini vurgulamıştır:

Sözi remz-ile söyle taşra salma

Me'ânî gevherin bu bahr-ı kândan (457/35, s.688)

[Sözü sır dolu işâret ile söyle, açığa çıkarma; mânâ incisi, bu maden denizindedir.]

1.1.1.10. Şair, değersiz söz söylememelidir.

Yûsuf Hakîki, söyleyeceği sözlerin değerinin gevherden yüce olmasını ve yanılıp da değersiz söz söylememesi gerektiğini kendisine öğütlemektedir:

Söz di ki ola kadri gevherden anun a'lâ

Sehv eyleyüp Hakîki dime aşag bir söz (207/9, s.351)

[(Öyle bir) söz söylenmeli ki o sözün değeri gevherden yüce olsun; Hakîki yanılıp değersiz söz söyleme.]

1.2. Yûsuf Hakîki Baba'nın Şairlik Vasfını Benzettiği Öğeler

1.2.1. Papağan

Dîvân şiirinde daha çok tûtî olarak geçen papağan, konuşması ile ünlü bir kuştur. Şeker ile beslenen papağanın tatlı dilli oluşu buna bağlanır (Pala 2017: 461). Edebiyatımızda ayna ve şeker ile birlikte anılan papağan, şaire benzetilmektedir.

Hakîki'ye göre şair bir papağandır. Papağan yaradılışlı bir şairin kaleminden ise şeker çeşnili şiirler ortaya çıkmaktadır:

Gel iy tûtî-yi şehd-i nûr-ı şühûd

Ki sensüz yaraşmaz şeker-hâne hîç (100/64, s.191)

[Gel ey nurlu mânâ âleminin tatlı dilli papağanı! Zira, şekerhâne sensiz olmaz.]

Hakîkî, mânâ âleminden gelen kerâmetin Allah'ın bir lutfu olduğunu bilmesine rağmen, tecâhü'l-i ârif sanatı yaparak bilmezden gelmektedir:

y tûtî-yi şehd-i şühûd Hak'dan kerâmet mi 'aceb

Bu söz i bülbül-i nevâ (13/16, s.73)

[Ey mânâ âleminin tatlı dilli papağanı! Ey inleyen bülbül! Bu, Hakk'ın kerâmeti midir?]

Yûsuf Hakîkî, şairleri ağaç dalında öten bir papağana, âşıkları ise Îsâ'ya benzetmiştir. Mutasavvıflara göre sâlikler, âşık olarak telâkkî edilmekte, şairler ise tıpkı bir papağan edasıyla şiir söylemektedir. Âşıklar, şiirin uhrevî yönünün mümessili iken şairler dünyevî arzuları dile getiren, sürekli tekrara düşen bir papağan olarak tasavvur edilmektedir:

Dutma bir şâ'irleri 'âşıklar-ıla menzili

'Îsî'nün oldu semâ vü tûtünündür şâh-sâr (147/78, s.274)

[Âşıklar ile şairlerin menzilini bir tutma. Zira semâ, Îsâ'nın; ağaç dalı, papağanındır.]

1.2.2.Bülbül

Bülbül, şakıyılarıyla ağlayıp inleyen, durmadan sevgilisinin güzelliklerini anlatan ve ona aşk sözleri arz eden bir âşığın timsalidir. Bazen âşığın kendisi, bazen canı, bazen de gönlü olur. Bülbül, güle âşık kabul edilir. Bu durumuyla âşiğa çok benzer. Üstelik güzel sesi de âşığın güzel sözleri, şiirleridir (Pala 2017: 77). Şair, tasavvuf terminolojisinde yaygın olan "ibnü'l-vakt" kavramına göndermede bulunmaktadır. Yâni, sâlik dün ve geleceği düşünmemeli, içinde bulunduğu anı yaşamalıdır:

Bugün bir derd-ile söz it hele i bülbül-i şeydâ

Ki geçmiş 'ömre el irmez gelecek hem degül peydâ (7/1, s.62)

[Ey çılğın bülbül! Bugün dert ile söz et; geçmiş geçmişte kalmış gelecek de ortaya çıkmamıştır.]

Yûsuf Hakîkî, gönül âlemindeki aşkın bıraktığı şiddetli tesîrin yansımalarını tıpkı bir gül bahçesindeki bülbül edasıyla dile getirmektedir:

Ki toldı gulgule gülzâr-ı bâtna yine 'ışk

Çü kıldı bülbül-i cânı Hakîkî hoş-gûyâ (39/19, s.110)

[Aşk yine can (bâtn) bahçesini velveleye verdiği için Hakîkî can bülbülünü tatlı dilli eyledi (güzel şiirler söylemeye başladı).]

Yûsuf Hakîkî, sözlerinin aşkın etkisiyle ne derece yakıcı olduğunu belirtmekte, bu durumu da gül-bülbül mazmunu bağlamında gözler önüne sermektedir. Şair, mürşidlerin bahçesindeki bülbül gibi inlemektedir:

Vur gûş Hakîkî sözine gör ki ne yanar

Nâlân yine ol bülbül-i gülzâr-ı meşâyih (120/39, s.219)

[Hakîkî'nin sözüne kulak ver ki yine o meşâyih bahçesinin bülbülünün nasıl inleyip yandığını göresin.]

1.2.3.Lâle

İran mitolojisine göre yıldırım, yaprağın üstündeki çiğ tanesine düşmüş, yaprak ve çiğ tanesi alev alarak donmuş lâle de böylece ortaya çıkmıştır. Lâlenin ortasındaki karanlık da yıldırım yanığıdır, Genellikle bahçe çitlerinin kenarında bitmesi, onu miskin sıfatıyla anmaya

neden olur (Pala 2017: 284).

Yûsuf Hakîkî, renk yönünden kendisini bir lâleye benzetmiştir. Şairin tıpkı bir lâle gibi gönlü yanık ve kanlar içindedir. Aşk derdiyle inleyen şair, kendisini bir çalgıya benzetmiş ve çalgının ortaya çıkardığı seslerle aşkın feryâdını, hâllerini ifade etmiştir:

Gark-ı hûn eyle Hakîkî lâle-veş

Derd-ile gönül inile çün rebâb (49/17, s.125)

[Ey Hakîkî! Lâle gibi kana bulan; gönlün, rebâb (çalgı) gibi dert ile inlesin.]

1.2.4. Gavvâs

Dalgıç olarak bilinen gavvâs, dalgıçların denizden kıymetli şeyler çıkarmaları dolayısıyla değerli şeyler arayan kişi de gavvâs olarak düşünülür. Âşığın gönlü bu bakımdan bir gavvâstır. Şiir ustaları da kendilerini mânâ incileri çıkaran birer dalgıca benzetirler (Pala 2017: 163).

Yûsuf Hakîkî, Allah'ın lutuf denizine bir dalgıç gibi dalmayı sâlike nasihat etmektedir. Denize dalan sâlik, Allah'ın sırlarını görmek için çaba harcayacaktır. Deniz, Allah'ın tecellî ettiği yerdir. Allah'ın sırlarını görmek için belirli zorlukları atlatmak gerekmektedir. Denize dalan kişiyi tasvir eden bu beyit, hakikat denizinin, zorluklar ile dolu olduğunu belirtmektedir. Zorlukları aşmak için İlâhî aşk şarâbından içmek ve aşk derdiyle hem-hâl olmak gerekmektedir. Sâlik ancak bu şekilde hakikat denizindeki mânâ dolu incileri toplayabilir:

Gavvâsı-vâr tal bu hakâyık denizine

Dürr-i me'ârif al ele başun ayag-ısa (538/9, s.782)

[Bu hakikat denizine gavoâs gibi dal; başın İlâhî aşk kadehiyle sarhoşsa ma'rifet incilerini ele al.]

1.2.5. Servi

Servigillerden, kışın koyu yeşil yapraklarını dökmeyen, daha çok mezarlıklara dikilen uzun ömürlü, güzel kokulu, kozalaklı, ince uzun ağaç olan servi, Dîvân şiirinde sevgilinin boyu olarak tasavvur edilmektedir. Yûsuf Hakîkî Baba, sözün İlâhî aşkın etkisiyle raks ettiğini dile getirmektedir. Bu sözlerin etkisiyle âşık olarak telâkkî edilen bahçedeki servi ağacının coşkunluk hâli ile raks ettiğini ifade eden şair, sözün tesirine vurgu yapmaktadır:

İşitdi meger sözün Hakîkî

Raksândur serv-i bûsîtânun (337/9, s.531)

[Ey Hakîkî! Galiba bostandaki serviler, senin (hakîkî) sözünü işitti ki raks etmeye başladı.]

1.3. Yûsuf Hakîkî Baba'nın Etkilendiği, Beğendiğini Belirttiği, İsmi Andığı Şairler

1.3.1. Şeyh Ekber (İbnü'l Arabî ö. H. 638 / M.1240-1241)

Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfi müelliflerden biri olan İbnü'l Arabî⁹, Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Eserlerinde yeri geldikçe ailesi, yakınları, hocaları, yaşadığı yerler ve tanıştığı şahsiyetler hakkında bilgiler vermekte olup hakkında bilinenler geniş ölçüde bunlara dayanmaktadır (Kılıç 1999: 520).

Yûsuf Hakîkî Baba, şiirinin kaynağını Allah'ın sır denizinden alan bir dalgıçtır. İbnü'l Arabî'nin tasavvuf literatüründe önemli bir şahsiyettir. Onun feyzinden müstefid olan âşıkların ona göndermede bulunduğu görülmektedir:

Hem zi-Şeyh Ekberest u fahr ü kibâr

⁹ İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takdir edenler onun tasavvufta otorite oluşunu kendisine "Şeyhü'l-Ekber", dinî ilimlerde müceddid oluşunu da "Muhyiddin" lakaplarını vererek ifade etmek istemişlerdir (Kılıç 1999: 520).

Ü'st gavvâs-ı bahr-ı sırr-ı Hüdâ (20/14, s.83)

[O, Hakk'ın sırlar denizinin dalgıçı, övünç vesilesi, şerefli, Şeyh-i Ekber (en büyük şeyh) dir.]

1.3.2.Ferîdüddîn Attâr (ö. H.618 / M.1221-1222)

Horasan Selçuklularının son zamanlarında, büyük bir ihtimalle H.537-540 / M.1142-1145) yılları arasında Nîşâbur'da dünyaya geldi. Eczacılık ve tıp ile meşgul olduğu için "Attâr" lakâbını aldı ve bu lakâpla meşhur oldu. Çocukluk ve gençlik devresi hakkında kaynakların verdiği bilgiler çok farklı ve yetersizdir. Ancak eserlerinden, gençliğinde bir taraftan attârlıkla uğraştığı, diğer taraftan da ilim tahsil ettiği, tasavvufi bilgiler edindiği ve çeşitli şeyhlere hizmet ettiği anlaşılmaktadır (Şahinoğlu 1991: 95).

Attâr, gerçek tevhidden ibaret olan fenâfillâh makamına önem vermektedir. Ona göre insanın vücudu, Hakk'ın aynasıdır. Varlık, seyri-sülûkünün sonunda Allah'a ulaşmakta ve O'nda yok olmaktadır.

Hakîkî, Ferîdüddîn'in tasavvuf bağlamında önem arz eden Mantıku't-Tayr¹⁰ adlı eserinde çeşitli sembollerle Allah'ın senâsını gizlediğini belirtmektedir. Şair, Attâr'ın varmış olduğu fenâfillâh makamına ulaşmayı arzulamakta ve bu konuda Allah'a yalvarmaktadır:

Vir celâlün hakkı Hakîkî'ye

Ol senâyı ki gizlemiş 'Attâr (139/56, s.255)

[Ey Allah'ım! Celâl sıfatının hakkı için Hakîkî'ye Attâr'ın gizlediği remizlerin övgüsünü nasip et.]

Şair, Ferîdüddîn Attâr'a göndermede bulunarak Allah'tan talep ettiği gizli övgüye ulaştığını belirtmekte ve artık tasavvuf yolunda kavlden hâle geçmenin önemine işaret etmektedir. Ancak, hâle geçildiğinde Hakk'ın sırlarına mazhar olunur:

'Attâr gibi senâyı-i Hakîkî sen

Buldunsa cânda kalma bu güftâra gidelüm (402/35, s.622)

[Hakîki! Attâr gibi canda övgüye nâil olmuşsan, artık sözde kalma hâl makamına geç.]

Şair, artık aşk makamında en üst mertebeye ulaşmış ve bu mertebede, Attâr gibi İlâhî aşkın etkisiyle kendinden geçmiştir:

Bu senâyı göricek mevlâ meni

Bilesin 'Attâr-ı 'ışkâm yanayım (425/53, s.650)

[Mevlâ benim nâil olduğum övgümü görünce; bilesin ki Attâr gibi aşk ile yanmaktayım.]

1.3.3.Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. H. 672 / M. 1273-1274)

Mevlevîyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 6 Rebülevvel H.604'te (30 Eylül M.1207-1208) Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Mevlânâ kâmil mânâda âlim, sûfi ve şairlik özelliklerine sahip bir şahsiyettir. Çocukluğunda babasının yanında başladığı öğrenimini gittiği Halep ve Şam'da sürdürmüştür (Öngören 2004: 441).

Mevlânâ'nın düşüncesinde varlıkta birlik, yani vahdet-i vücûd esastır. Mevlânâ'ya göre kul benliğinden vazgeçmelidir. Benliğinden kurtulup mutlak varlık olan Allah'a kavuşan kimsenin iradesi fenâfillâh makamına ulaşmıştır.

¹⁰ Ferîdüddîn Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserine ilgili dîvânda bir yerde Hz. Süleymân'ın "kuş dilini bilme" özelliğinden hareketle telmihte bulunulduğu görülmektedir:

Mantıku't-tayrı Süleymândur bilen

Gülşen-i Râz'a lâyıkdur gurâb (49/10, s.124)

Şair, Mevlânâ'nın hakîkî aşkı ifade ederken Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinden ilham aldığı belirtilmektedir. Mesnevî'deki çeşitli remizlerle örülü hikâyeler, Attâr'ın eseri gibi sırlarla doludur:

Niçe kala ihtifâda zeyn-i her-lutf-i hafî

Çünkü Mevlânâ Hakîkî 'ıskıdır 'Attârumuz (188/8, s.327)

[Ey Hakîkî! Gizli lütfün her süsü nasıl (daha ne kadar) gizli kalsın? Çünkü aşkımız Mevlânâ, Attâr(ımız) aşkıdır.]

1.3.4.Yûnus Emre (ö. H.720? / M.1320-1321?)

Anadolu'da tasavvuf cereyanından söz ederken 14. asrın başlarında hayatta olan Yûnus Emre'yi zikretmek gerekir. Şair bir ruhî yolculuk sahibidir (Evat 2008: 348). Yûnus Emre, sade halk diliyle, hece vezniyle, Halk edebiyatına mahsus şekilleriyle tamamen Türkçe ve kendine has yeni bir cins şiirin mümessilidir. Bunun doğmasında da Yesevî takipçilerinin büyük tesiri olmuştur (Kafesoğlu 1977: 532-533). Bu devirde, Anadolu'da büyük şöhret kazanan sûfilerden bazıları Yûnus Emre vadisinde şiirler yazmıştır.¹¹ Emir Sultan ve Hacı Bayram-ı Velî bunlardandır. Hacı Bayram-ı Velî, kurduğu Melâmiye-i Bayramiyye tarikatı sayesinde müridleri arasında birçok mutasavvıf şair yetişmiştir.

Şair, şiirlerinde Yûnus Emre'nin yolunda olmayı ve nefsi terbiye etme yöntemlerinden biri olan riyâzet ile istikamet üzere kabz hâlimden "Künfeyekün (Bakara 2/117)"¹² ilâhî fermanına yönelmesi gerektiğini ifade etmektedir:

Riyâz-ı ünse var Yûnus ki seyrün

Mazîk-ı habsi batn-ı nûna sızmaz (200/6, s.345)

[Seyr ü sulûkta riyâzeti alışkanlık hâline getirerek Yûnus'un yolunda ol; çünkü kabz hâli, yaratılış felsefesine uymaz.]

Hakîkî, Allah'ın yolunda olan salike seslenmekte ve bu yolda Yûnus gibi Hakk yolcusu olmayı öğütlemektedir:

İy fakîr Allah-ısa ger tapdugun

Yolu birdür Yûnus u tapdugun (329/1, s.519)

[Ey sâlik! Eğer yolun Allah ise Yûnus ile taptığın, kulluk ettiğin aynı yoldur.]

Şair, dünya dalâletinin kendisine korku verdiğini, kabz hâlimden kurtularak tıpkı Yûnus gibi olmayı arzulamaktadır. Kabz hâli geçmeden Allah'ın sırlarına ulaşamaz:

Yûnus'am ki mana mûhş görünür cân üns-i ins

Hey komaz zulmât-ı habsi batn-ı nûnı n'eylerem (418/7, s.639)

[Yûnus'um ki bana insanların alışkanlık hâline getirdiği hâller korku verir; gönüldeki kabz hâli geçmedikçe "Künfeyekün" sırrına nâil olunamaz.]

2. YÛSUF HAKÎKÎ BABA'NIN ŞİİR ANLAYIŞI

Mutasavvıf şairler, şiirlerini yazarken tasavvuf terminolojisindeki ıstılahları kendi zihin dünyalarına göre yorumlayarak eser vücûda getirmişlerdir. Şairler; Allah'ın sırlarını, remz ile mânâ ekseninde vermişler, şiirlerine bir dantel işçiliği titizliğinde yaklaşımlar ve çeşitli semboller ve çağrışımlarla şiirlerine zenginlik katmışlardır.

¹¹ Şiirlerinde Yûnus Emre'ye telmihte bulunan Yûsuf Hakîkî Baba'nın, divânından yer alan 207 numaralı manzûmenin Yûnus Emre'nin "bir söz" redifli gazeline nazire olduğu düşünülmektedir. Bu gazel, "Yûsuf Hakîkî Baba'nın Şiir Anlayışı" kısmında poetik bağlamda sözün değerine işaret ettiği için zemîn şiir ile birlikte verilmiştir.

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/124/117-ayet-tefsiri>

Sûfi şairlerin zihin dünyasını ortaya koymak için en çok karşılaşılan örneklerden biri olan “Küntü kenzen” ıstılahı, tasavvuf felsefesinin ilk eşiğidir. “Ben gizli bir hazîne idim, bilinmek istedim, mahlûkâtı yarattım.” (Aclûnî Keşfü'l-Hafa: II/132).¹³ hadîs-i kudîsini iktibas yoluyla kullanan sûfi şairler, tasavvuf düşüncesinin en önemli merhaleleri üzerine kafa yormuşlardır.

“Küntü kenzen” ıstılahını şiir anlayışı bağlamında değerlendirdiğimizde, Yûsuf Hakîkî Baba Dîvânı'nda da aynı örneğin kullanımını görmekteyiz. Hakîkî, vîrâneliğin, ezelden geldiğini söylemekte, bunun da dış görünüşte olmadığını belirtmektedir. Şair, bezm-i elestten beri virâneliğin kendisinde olduğunu ifade etmektedir. Gönlünde gizli bir hazîne olduğunu belirten Yûsuf Hakîkî, bu hazînenin Allah'ın gizli sırlarıyla dolu olduğunu gözler önüne sermektedir. Aşkın sırrı, gönül hazinesinde gizli kalmıştır. Allah'ın aşkı sûfi şairin gönlünü vîrâne etmiş, dolayısıyla gönül hazînesi de açığa çıkmıştır:

Olmaga küntü kenzen esrârı cânda mahfî

Bil sûretâ ezelden vîrânalık menümdür (182/4, s.321)

[Küntü kenzen sırları gönülde gizlidir; Bil ki zâhîren virânelik bana ezelden beri verilmiştir.]

Yûsuf Hakîkî Baba, gönül hazinesindeki Allah'ın gizli sırlarının ortaya çıkmasının ardından yaradan ile yaratılmışların arasındaki örtünün kalktığını, iyi ve kötü her şeyin Allah'ın aşkıyla var olduğunu ve Allah'tan geldiğini ifade etmektedir. Şair, gönlündeki aşkı bir deryaya benzetmektedir. Deryadaki durgunluk iyiyi, dalgalanma ise kötüyü karşılamaktadır. Hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini bilmek, aşk yolundaki sâlikin erdemini gösterir:

Kamu deryâ-yı 'ışkun cûşîşidür

Hakîkî bil işit eyü vü yavuz (185/7, s.324)

[Ey Hakîkî bil, işit ki iyi ve kötü cümle şey, aşk denizinin coşkunluğudur.]

Yûsuf Hakîkî Baba, Hakk'ın aynasında sevgilinin güzelliğinin yansımaları görmeyi, aklını yitirmeyi, hayretler içinde kalmayı ve aşk ile çıldırmayı arzulamaktadır. Âşık, kendisinde Allah'ın sırlarının görüleceği bir aynadır. Hakk'ın cemâline nâil olabilmek için fenâfillâh makamına erişmek gerekmektedir. Fenâfillâh makâmına eren âşıklar, hayret, sekr ve sahv hâllerini rûh âlemlerinde hissederler:

Tâ cemâl-i 'aksini görüp ki ol âyînede

'Aklı esrük sırrı vâlih cânı şeydâ eyleyem (390/3, s.606)

[O aynada, Allah'ın tecellisi görülünce, akıl sarhoş, sırr şaşkın, can ise çıldırmuş bir hâle gelir.]

Yûsuf Hakîkî Baba, Allah'ın buyruklarına ömrü oldukça uyacağını ve onun yolunda aşk ile yürüyeceğini belirtmektedir. İnsanın ömrü, rüzgâr gibi geçicidir. Aşk yolunda, türlü engeller ile karşılaşılabilen ve bu engelleri aşmak için çaba harcamak gerekmektedir:

'Ömrüm oldukça Hakîkî çün kılâm baş üstüne

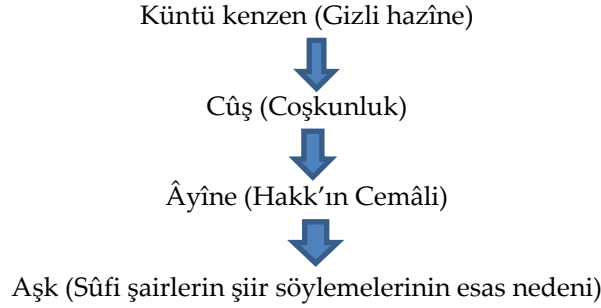
'İşk yolunda yügürem gâh yilem söyleyem (395/7, s.611)

[Hakîkî! Ömrün oldukça aşkı baş üstüne kulasın; bu yolda bazen yürüyesin bazen de rüzgâr gibi olasın.]

Yukarıda verilen ve açıklanan beyitler, sûfi mütefekkirlerin görüşlerinin şiir diline yansımaları olarak yorumlanabilir niteliktedir. Hakk'ın gizli hazînesi, coşkunluk ile açığa çıkacak ve bu şekilde Allah'ın cemâl sıfatı zuhûr edecektir. Tasavvufî şiir okulunda ilk adım aşktır.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. ERUL, Bünyâmin (2002), “Keşfü'l-Hafâ”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.25: 320-321.

Hakikatten haberdâr olmak isteyen âşıklar¹⁴, aşk mektebinde talebe olmalı ve aşk yolunda yürümelidirler. Sevgiliye kavuşma ancak aşk ile olabilir. Vuslata erdikten sonra ise aşkın yerini marifet¹⁵ alır ve bu şekilde hakikate ulaşırlar. Örnekleri verilen tasavvuf merhalelerini aşağıdaki gibi gruplandırabiliriz:



Her şair gibi Yûsuf Hakîkî Baba'nın da şiir hakkında birtakım kanaatleri bulunmaktadır. Bu kanaatlerin şairi yetiştiren bir kültürün, bununla birlikte kültürle şekillenen dünya görüşünün süzgecinden geçerek oluştuğu görülmektedir.

Bu bölümde Yûsuf Hakîkî Baba'nın şiir hakkındaki mülâhazaları iki kategoride ortaya konulmuştur. Birinci kategoride, Hakîkî'nin şiir hakkındaki düşünceleri irdelenmiştir. İkinci kategoride ise şiiri benzettiği unsurlar; şiirin kıymeti, saflığı, tatlılığı, yakıcılığı ve aydınlığı bağlamında değerlendirilerek çalışmaya konu edilmiştir.

2.1. Yûsuf Hakîkî Baba'nın Şiir Hakkındaki Mülâhazaları

Yûsuf Hakîkî Baba, şiir ile ilgili görüşlerini dîvânında her fırsatta dile getirmiştir. Sûfi eğitiminin nasıl olacağı konusunda bilgiler veren söz konusu eserde, sûfilerin tasavvufî şiir görüşleri de işlenmiştir. Daha çok sûfi poetikası şeklinde değerlendirilebilecek olan bu görüşler aşağıda verilmiştir:

2.1.1. Söz değerlidir.

Şair, "bir söz" redifli gazelinde¹⁶ sözün değerine işaret etmiştir: Söz, insanın yüzünü yeri geldiğinde ak etmektedir. Söz, yeri geldiğinde kullanılmalıdır:

¹⁴ Mutasavvıf şairler genellikle, kendilerine şair demek yerine âşık demeyi tercih etmişlerdir. Bunun sebebi olarak aşk yolunun yolcusu olmaları ve hakikate ancak aşk ile ulaşılacağı düşüncesinden kaynaklı olabileceğini söyleyebiliriz.

¹⁵ Sûfi şairlerin marifete vardıklarında kendilerini ârif olarak tanımladıkları da görülmektedir. Ârif, Allah'ı Allah ile bilmek ve tanımak anlamında kullanılan bir ıstılahdır.

¹⁶ Şiirlerinde Yûnus Emre'ye telmihte bulunan şairin poetik unsurlar bağlamında da -aşağıda verilen zemin şiir üzerinden hareketle- Yûnus Emre'den etkilendiği görülmektedir. Bu şiirin, aşağıda verilen şiire bir nazîre olduğu düşünülmektedir:

Kelecî bilen kişînin yüzünü ağ ede bir söz
Sözü pişirip diyenin işini sağ ede bir söz (102/1)
Söz ola kese savaşı söz ola bitire başı
Söz ola ağılı aşî bal ile yağ ede bir söz (102/2)
Kelecilerin pişirgil yaramazını şeşirgil
Sözün us ile düşürgil dimegil çağ ede bir söz (102/3)
Gel ahî ey şehriyârî sözümüzü dinle bâri
Hezâr gevher ü dinârî kara taprağ ede bir söz (102/4)
Kişî bile söz demini demeye sözün kemini
Bu cihân cehennemini sekiz uçmağ ede bir söz (102/5)
Yürü yürü yolun ile gâfil olma bilin ile
Key sakın ki dilin ile cânına dağ ede bir söz (102/6)
Yûnus imdi söz yatından söyle sözü gayetinden
Key sakın o şeh katından seni ırağ ede bir söz (102/7) (Tatçı 1990: 81).

Nassa muvâfık olsa yirince sag bir söz

Kim eydenün ider ol yüzini ag bir söz (207/1, s.351)

[Söz yerli yerinde kullanıldığında doğru olur; çünkü söz söyleyenin yüzünü ak eder.]

Yûsuf Hakîkî Baba, sözün yeri geldiğinde savaşı başlatacağını, yeri geldiğinde insanın yüzünü ak edeceğini belirtmektedir. Sözün kötüyü söylememesini, buna karşın latife ve nükteli olmasını arzu etmektedir:

Söz var kopara cengi agdura yüzde rengi

Söz var dimeye bengi ola çü lâg bir söz (207/2, s.351)

[Söz var yüzü ak eder, söz var savaşı başlatır; söz kötüyü söylemesin, hoşluğu, latifeyi anlatsın.]

Şair, sözün kimi zaman gönüllere hoşluk kimi zaman da gönüllere keder ve gussa verdiği ifade etmektedir. Söz yeri geldiğinde gönüllerde yaraya yol açabilmektedir:

Söz var ki câna râhat söz var olur kasâvet

Gönüllere cirâhat hem ola dâg bir söz (207/3, s.351)

[Söz var cana rahat, söz var cana gam verir; söz, yeri geldiğinde gönüllerde yaraya sebep olur.]

Yûsuf Hakîkî, dosdoğruluğu Allah'ın hikmetinden arzu etmektedir. Allah'ın hikmeti gönüllere nasihat gibidir. Söz, tıpkı bir çerağ gibi gönlü aydınlatmakta, gönüldeki aşk ateşiyle yanmanın etkisini dışa vurmaktadır:

Hikmetden iste mûkrın cânlara nush-ı telkîn

Eyler gönüli aydın olur çırâg bir söz (207/4, s.351)

[Râzını hikmetten iste çünkü o gönüllere nasihat verir; söz çerağ gibidir, gönlü nurlu kılar.]

Şair, inci ile zehri karşılaştırmış ve sözün iyiliğini ve kötülüğünü tezat üzerine kurarak ifade etmiştir. Yılandaki zehir, kötü sözdür. Buna karşın istiridye içinde de inci, yani iyi söz vardır. Sözün en değerlisi, gönlü sade olan kimseden çıkmaktadır:

Yılanda olur agu olan sadeftede lü'lü'

İşit diyem i 'ammû urup kulag bir söz (207/5, s.351)

[Yılanda zehir, sadeftede inci olur; ey sâlik, sana bir söz söyleyeyim, işit!]

Yûsuf Hakîkî Baba, bülbülün Hz. Ebubekir'in doğruluk, Hz. Ömer'in de adaletin adı olduğunu belirtmektedir. Bülbül, âşığın tâ kendisidir. Tasavvuf yolunda doğruluk ve adalet gözetilmelidir:

Bu-bekre sıdk u 'adl-i 'Ömmerde ad tururdı

Didükde 'andelîb-i bâgı belâg bir söz (207/6, s.351)

[Hz.Ebubekir doğruluğun, Hz.Ömer de adaletin adıdır; gül bahçesindeki bülbül bu sözü dediğinde ağzından belâgâtlı bir söz çıkmıştır.]

Şair, bahçe ve bülbül imgeleri üzerine kurguladığı bir beyitte, tasavvuf yolunda bulunan bir sâlikin aşka davetiyle yoldan sapkın olanların bile doğru yola kavuşabileceğini ifade etmektedir:

İy bülbül-i hakâyık iy revnak-ı hadâyık

Senden işitse 'âşık olaydı zâg bir söz (207/7, s.351)

[Ey gerçeklerin bülbülü! Ey bahçelerin hoşluğu! Karga, senden bir söz işitse âşık olurdu.]

Yûsuf Hakîkî Baba, ilme'l yakîn ile Allah'ı bilmeyi öğütlemektedir. Kötü ve acı söz söylememeyi ifade eden şair, Allah'dan uzak bir söz söylemekten sakınmak gerektiğini belirtmektedir:

Kesb it yakîn kuli'l-hak levkâne mürren ammâ

Gey kıl hazer ki eyler Hak'dan ırag bir söz (207/8, s.351)

[Acı da olsa hakikati söyle, ilme'l yakîni kazanmaya çalış; sakın Allah'tan uzak bir söz söyleme!]

Şair, söyleyeceği sözlerin değerinin gevherden yüce olmasını istemektedir. Hata yapıp, değersiz söz söylememesi gerektiğini kendisine öğütlemektedir:

Söz di ki ola kadri gevherden anun a'lâ

Sehv eyleyüp Hakîkî dime aşag bir söz (207/9, s.351)

[(Öyle bir) söz söylenmeli ki o sözün değeri gevherden yüce olsun; Hakîkî yanılıp değersiz söz söyleme.]

2.1.2. Şiir, ledün ilmiyle örülü olmalıdır.

Yûsuf Hakîkî, gerçekler denizinden çıkan gevherin ledün ilmi kaynaklı olmasını istemektedir. Allah'ın sırlarına vakıf olmak için ilm-i ledünü bilmek gerekmektedir. Gönülün İlâhî sırlarla dolu olmasını ve bu sırların gönülden dışarı vurmasını arzulayan şair, gerçek mânâyâ ulaşmıştır:

Hakîkî bahr-ı hakâyık çü mevc ura dilden

Ledünni 'ilmden eyle cevâhir istihrâc (96/11, s.183)

[Hakîkî! Hakikat denizi gibi olan gönlünden dalgalar peyda olsun ki; ledün ilminden cevherler ortaya çıksın.]

2.1.3. Şiir, aşkı anlatmalıdır.

Hakîkî'ye göre âlemdeki her zerre aşk kaynaklıdır. Kâinât aşk ile yaratılmıştır. Kâinâtın ortaya çıkışında, sayısız hikmet bulunmaktadır. Bu hikmetlerin sırrına ancak aşk ile ulaşılabilir:

Hakîkî 'ışkî hâletinden özge

Ne var 'âlemde ki nazm ide mevzûn (484/10, s.718)

[Hakîkî, aşkın hâllerinden başka âlemde şiir yazılabilecek ne var?]

2.1.4. Şiirden kasıt, mânâ olmalıdır.

Yûsuf Hakîkî Baba'ya göre söz, mânâ ile örülü olmalıdır. Sözün değeri ancak mânâ ile anlaşılacaktır. Lafız ve cinâs, kuru ve değersizdir:

Maksûd olınan Hakîkî sözde

Ma'nî ne bu lafzdur ne tecnîs (220/11, s.369)

[Hakîkî, sözden kasıt, mânâdır; lafız ve cinâs değildir.]

2.1.5. Şiir, remz ile söylenmelidir.

Yûsuf Hakîkî, mânâ gevherini denizin ocağından –incinin kaynağından- çıkarmak için sözün mânâsını dışarı salmadan işaretle söylemek gerektiğini vurgulamıştır:

Sözi remz-ile söyle taşra salma

Me'ânî gevherin bu bahr-ı kândan (457/35, s.688)

[Sözü sır dolu işâret ile söyle, açığa çıkarma; mânâ incisi, bu maden denizindedir.]

Şâir, kibrin mânâ yüzüne bulaşmadan, sırlarla dolu sözlerine kulak kesilmesini arzu etmektedir:

Cidd-ile Hakîkî'nün yine remzine dut cân kulagın

Kibrünle fehmün yüzüne ma'nî yüzi yaşanmadın (485/6, s.719)

[Kibrin, mânânın hakîkî yüzüne bulaşmadan önce, gayret ile Hakîkî'nin sır dolu sözlerini can kulağı ile dinle.]

Hakîkî, sırlarla dolu bir beytin, bin tane sanatlı şiirden daha üstün olduğunu ifade etmektedir:

Bu remz ü işârât-ıla bir beyte Hakîkî

Degmeye fişârât-ıla bin şi'r-i musanna' (270/13, s.432)

[Ey Hakîkî! Bu sır ve işâretle dolu bir beyit; bin tane zorlama ile yazılan sanatlı, süslü şiirden daha evlâdır.]

2.1.6. Şiir, acı da olsa hakikati dile getirir.

Yûsuf Hakîkî Baba, sözün acı da olsa doğru ve yanlış herkesin o sözden payını alacağını dile getirmektedir:

Söyle Hakîkî bu sözi levkâne mürre bu kelâm

Togrılara devlet-dürür egrilerin bagrın eze (516/27, s.755)

[Hakîkî bu söz acı da olsa söyle; o söz doğruların tâlihidir, eğrilerin bağrını ezer.]

2.1.7. Şiiri oluşturan lafız ve ibareler, aşkın vasfını anlatmada yetersiz kalmaktadır.

Şair, aşkın vasfını şiirin kuralları ile ifade edemeyeceğini belirtmektedir. Allah'ın sırları, sırlarla dolu olmayan ibareler ile anlatılamaz:

İşbu elfâz u 'ibâret 'ışk vasfın idemez

Anda ki dîne bu râzî bil ne leb var ne hurûf (292/2, s.465)

[Bu lafızlar ve ibareler, aşkın vasfını anlatamaz; bunlarda dinin sırlarına dâir herhangi bir işâret yoktur.]

Şair, Allah'ın tecellisini nasıl anlatacağını bilememektedir. İçi boş, değersiz sözler ile Allah'ın vasfı anlatılamayacaktır:

Dinilmez her 'ibârat-ıla vasfun

Ne vâsf ide dil ol ruhsâra lâyık (302/3, s.475)

[Senin vasfın, her ibare ile söylenemez; gönül, ne kadar yüzünü vâsfetse de o yüze uygun bir söz söyleyemez.]

2.1.8. Şiir, hayret dolu olmalıdır.

Gerçek aşk ile hayrete düşen şair, güzel ses ile şarkı söyler ya da birçok şiir yazar. Bu noktada önemli olan hayrete düşmedir. Kâinâtta gerçekleri görüp hayrete düşen şair, söylediklerine ve yazdıklarına değerli anlamlar kazandıracaktır:

'İşk-ı Hakîkî'de tahayyür kazan

Niçe bir eş'ar ya bahr-ı hezec (103/10, s.196)

[Hakîkî aşk içinde hayret ile seyreyle; (böyle olunca) şiirlerinin ve sedânın nasıl değerli olacağını göreceksin.]

2.1.9. Şiir, gönüldeki dalganın kendinden geçmesiyle hakikati anlatmaktadır.

Sekr, İlâhî tecellî ve güzellikler karşısında duyulan büyük hayranlık dolu bir halle his ve şuûr âleminin ötesine geçme, mânevî sarhoşluk demektir. Gönlü, dalgalı bir coşkunluğa

çevirmeden gerçeklerin inci dolu lafızları açığa çıkamaz:

Sekr-ile gönül mevci ki tâ aşmaya başdan
Gelmez dile elfâz-ı dürer bâr-ı hakâyık (299/8, s.472)

[Sarhoşluk ile gönül dalgası baştan aşmayınca hakikat denizinden inci gibi sözler dile gelmez (söylenmez).]

2.1.10. Şiir, kısa ve öz olmalıdır.

Yûsuf Hakîkî Baba'ya göre şiir, kısa ve öz olmalıdır. Sözü fazla uzatılması, anlamın kelimeler içinde boğulmasına dolayısıyla da şiirin değerinin düşmesine yol açmaktadır. Sözü uzatmayı sevmeyen Hakîkî, laf kalabalığının aşk hâleti içinde yerinin olmadığını belirtmiştir:

Kimse makâlat-ıla Hakîkî bu halete
İrmez delîl-i hâl-ıla söz muhtasar gerek (325/9, s.514)

[Hakîkî, kimse bu sözler ve deliller ile bu hâlete ulaşamaz; (bu yüzden) söz kısa olmalıdır.]

2.2. Yûsuf Hakîkî Baba'nın Şiiri Benzettiği Unsurlar

2.2.1. Şiirin Kıymeti İle İlgili Benzetme Unsurları

2.2.1.1. İnci (Dürr, Gevher, Lü'lü)

Denizde, istiridyenin içinde oluşması ve parlaklığı ile Dîvân şiirinde sevgilinin dişleri, teri, vuslatı ve âşğın gözyaşı gibi anlamlarda (Pala 2017: 126) kullanılan inciyi Yûsuf Hakîkî Baba şiirlerinde; parlaklık, saflık ve değeri bakımından mânâ incisine benzetmektedir. İnci imgesi ile birlikte deniz imgesini de kullanan şair, kendisini mânâ denizine dalıp inci çıkaran bir dalgıca benzetmiştir:

Yûsuf Hakîkî, aşağıda yer alan beyitlerde aşk denizinin dalgasının kendisine gizli inciyi verdiğini belirtmektedir. Gönülde saklanan bu incinin vasıflarının şairlik yeteneğini oluşturmasında ve inci benzeri sözler söylemesindeki önemine dikkat çeker:

Sen şu deryâsın u mevcünden gelür
Dilüme bu lü'lü-i meknûn gönül (370/19, s.574)

[Ey gönül! Sen bir denizsin ki dilime gizli incileri senin dalgaların getirir.]

'İşk mevcinden dile ne söz gele
Ki ol Hakîkî lü'lü-i meknûn degül (377/13, s.588)

[Ey Hakîkî aşk denizinin dalgalarından dile gelen bir söz var mıdır ki gizli birer mânâ incisi olmasın! (Aşk denizinden dile dökülen, söylenen her söz; içerisinde nice hakikatler barındıran birer mânâ incisidir.)]

Hakîkî'ye göre irfân denizinden ortaya çıkan nazımlar inci tanesi gibidir. Hakîkî'nin her bir şiiri inci ayarında değerlidir:

Deryâ-yı me'ârif urıcak mevc-i gönülden
Gel nazm-ı Hakîkî' de bu dür-dâneği gör gör (163/8, s.300)

[Marifet denizinden gönül dalgaları vurunca, Hakîkî'nin şiirindeki inci tanelerini gör.]

Yûsuf Hakîkî, aşağıdaki beyitte de sözlerinin gizli bir inci olduğunu ve bu sözlerin hakikat denizinden geldiğini -ki şairin mahlasının Hakîkî olması bu bağlamda da değerlendirilebilir- dile getirmektedir. Bilgisiz kişilerin, bir gizli inci mâhiyetinde olan sözlerini anlayamayacağını belirtmektedir:

Hakîkî dürr-i meknûndur sözün bahr-ı hakâyıktan

Ne ola kıymetin anun eger nâdân nedür bilmez (195/23, s.335)

[Hakîkî! Sözün gerçekler denizinden gelen gizli inci gibidir; o sözün kıymetini nâdân bilemez.]

Hakîkî'ye göre hakikat denizinin incisi, henüz kabuğundan çıkmamış olan midyenin içindeki saklı inciye benzettiği şiire mânâ itibarıyla ulaşamaz:

Hakîkî dürr-i deryâ-yı hakikat

Ko nazm-ı lü'lü'-i meknûna sığmaz (200/9, s.345)

[Hakîkî, hakikat denizinin incisini bırak; çünkü o gizli inci ile örülü nazma sığmaz.]

Hakîkî'ye göre nasıl ki her yüzde mutluluk yoksa her sözde de inci değerinde lutuflar yoktur. Şair, İlâhî nuru görerek kendisinin sözünü dinlemek gerektiğini, şâhlara layık olan iri taneli incinin her zaman olmayacağı belirtmektedir. Hakîkî'nin sözü şeh-vâr gibidir:

Her yüzde görünmeye bu sîmâ-yı sa'âdet

Her sözde bu eltâf-ı dürer-bâr ele girmez (196/28, s.338)

[Saâdet sîmâsı her yüzde görünmez; her sözde de inci yağdıran latifeler bulunmaz.]

Vur şem'ı kabul-ıla Hakîkî sözine gûş

Kim dürri bir anun gibi şeh-vâr ele girmez (196/30, s.338)

[Mumun yamcı etkisini kabul ederek Hakîkî sözüne kulak ver; çünkü o söz gibi şâhlara layık olan iri taneli inci her zaman ele geçmez.]

Bir şeyin özü, maya, değerli süs taşı gibi anlamlara gelen gevher, yer altındaki maden ocağından çıkarılmaktadır. Hakîkî'ye göre gevher, gönül coşkunluğu ile oluşmakta ve onun tasavvuf yolundaki azmi ve akıttığı göz yaşı şiirine yansımaktadır:

Hakîkî nazmını gevher ider cûşına gönlinün

Çü şevkundan karışur uş bu gözi yaşınun 'azbi (544/21, s.794)

[Hakîkî, şiirini gönlinün coşkunluğu ile gevher hâline getirir; çünkü onun şevki ve gözünün yaşının hoşluğu şiirine karışır.]

Hakîkî, sözünün güzellik ve şirinliğinin dervişlere ulaşmadığından yakınmaktadır. Dervişler, Hakîkî'nin remizlerle dolu olan şiirlerine vakıf olamamışlardır. Hakîkî'nin şiirleri bal ve şeker gibidir. Bal ve şekerin tadını bilen şiirdeki mânâyı kavrayabilecektir:

Gevher-i bahr-ı melâhatdur anunçün sözde

İrmedi şehd ü şeker tuzına dervîşlerün (341/11, s.535)

[Söz, melâhat denizinin incisidir. Dervişlerin tuzuna karşılık bal ve şeker onlara ulaşmadı.]

Şair, tüm bu durumları göz önünde bulundurarak sözü bir hoş inciye benzetmiş ve inci karşılığı olarak dürr, lü'lü, gevher kelimelerini kullanmıştır. Hakîkî'nin sözü, Allah'ın sırlarını, türlü çağrışım, işaret, sembol ve remizler ile anlatmaktadır.

2.2.1.2. Elmâs

Elmâs, billûrlaşmış saf karbondan ibâret, çok sert, çok kıymetli parlak bir taştır. Şairler, - bu taşın zor elde edildiğinden olsa gerek- şiir yazmayı, bu taşı kayaların arasından çıkarmaya benzetmişlerdir. Şair, şiirlerini gönül hazinesinden çıkan bir elmâs olarak nitelendirmektedir. Bu elmâsın mânâsı, ancak sırta vakıf olabilmekle anlaşılır:

Fehm ide mi her kimse Hakîkî ki bu 'ışkun

Remz-ile deler râzını elmâs-ı beyânun (336/9, s.530)

[Hakîkî, her kimse bu aşkı anlayabilir mi? Beyan elmâsının sırlarını remz ile delmek gerekir.]

2.2.2. Şiirin Tatlılığı İle İlgili Benzetme Unsurları

2.2.2.1. Şeker

Şeker tadında demek olan şeker çeşni ile şairler, şiirlerinin mânâsını ön plana çıkarmışlar ve şiirlerinin mânâ yüzünü şeker çeşni olarak nitelendirmişlerdir.

Hakîkî, şiirinin şekerden daha tatlı olduğunu belirtmektedir. Buna karşın, Ahî sözünün hakka ve aslına uymayan bir vasıfta ve tatsız tuzsuz olduğunu ifade etmektedir:

Nazmında şekerden kılur ahlâ bu Hakîkî

Egrile ahî sözünün gör tuzın iy dost (83/9, s.168)

[Hakîkî, şiirin şekerden çok daha tatlıdır; Ey dost! Derviş sözünün yanlışlığını ve tatsızlığını gör.]

2.2.2.2. Meze

Tat, lezzet, çeşni, zevk anlamlarına gelen meze kelimesi, şiirin tatlılığına işaret etmektedir. Aşk şarâbı ile ilişki kuran bu kelime, şiirde kuru ve yalınlıktan uzaklığı ifade eder. Yûsuf Hakîkî, aşk derdine düşmeyen kişilerin söylediği sözlerin tatsız ve tuzsuz olacağını dile getirmektedir:

Derd-i 'ıška düşmeyenün her sözi

Özi gibi bî-meze mevzûn degül (377/14, s.588)

[Aşk derdine düşmeyen kişinin her sözü, özü gibi tatsız tuzsuz ve ahenksizdir.]

2.2.3. Şiirin Yakıcılığı / Aydınlığı İle İlgili Benzetme Unsurları

2.2.3.1. Şem'

Tasavvuf terminolojisinde İlâhî nur anlamına gelen bu kavram hem aşkın yakıcılığını hem de nur ve aydınlığı ifade etmektedir. Sâlikin gönlünde yanan ateş, onun kemâle ermesinde önemli bir aşamadır. Gönülde yanan ateşin etkisiyle aydınlık ortaya çıkacaktır. Gönüldeki ateş, şairi şiir yazmaya iten en önemli unsurdur:

Dile gelmezse Hakîkî sözünü şem' gibi

Gör şehâdet ider 'âhî buna ruhsârumuzu (562/7, s.817)

[Hakîkî söz, mum gibi yanarak gönülden açığa çıkmazsa, derviş yüze bakarak gönle bakmadan şehâdet eder.]

2.2.3.2. Rûşen

Aydınlık demek olan bu kavram, tasavvufta gönlün bir özelliğini anlatmada kullanılmış ve gönülde yanan ateşin ortaya çıkardığı nuru ifade etmiştir. Câhillere için aydınlık, aşk ile yanan gönüldedir. Gönülden gelen sırların mânâsını anlamak için ârif olmak gerekmektedir:

'Âkıl ho söz aslın bilür rûşen bu kim câhillere

Bu ma'nî yüzün göstermez ol delü gibi tagda geze (516/26, s.755)

[O deli gibi dağlarda gezen akli bırak ki o mânâ yüzünü göstermez (hakikati kavrayamaz); söz ise (hakikatın) aslını (ayan beyan) bilir, câhillere rûşen budur.]

SONUÇ

Osmanlı şiirinin temelini oluşturan tasavvuf ekolü, toplumun her kesimini bir arada tutmuş ve toplumun zihin dünyâsını oluşturmada en önemli unsur olmuştur. Mutasavvıf şairler, her şeyden önce şiirde mânânın olması gerektiğini belirtmişler ve bu ekseninde hareket ederek eserlerini oluşturmuşlardır. Şairler, şiirlerinin lafza bakılarak anlaşılmayacağını, mânâ

gözüyle şiire bakan âriflerin şiiri anlayacaklarını dile getirmişlerdir.

Bu çalışmada; mutasavvıf bir şair olan Yûsuf Hakîkî Baba'nın şair ve şiir ile ilgili değerlendirmeleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hakîkî'nin şair anlayışı üç kategoride ele alınmıştır. İlk kategoride, şairin dîvânından hareketle kendi şairliği ile ilgili değerlendirmeleri ortaya konulmuştur. İkinci kategoride Yûsuf Hakîkî Baba'nın şairlik vasfını benzettiği öğeler irdelenmiştir. Üçüncü kategoride ise etkilendiği, beğendiğini belirttiği ve ismini andığı şairlere değinilmiştir. Bu kategorilerden hareketle şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Şairlik yeteneği Allah vergisidir.
- İyi bir şair olmak için bir mürşide intisap etmek gerekmektedir.
- Şairlik yeteneği, hakikât denizindeki incinin ortaya çıkarılmasıyla ölçülebilmektedir.
- İyi bir şair olmak için aşk derdiyle hem-hâl olmak gerekmektedir.
- Şiirlerinde kendisini övmekten kaçınan şair, aksine kendisinin âciz biri olduğunu belirtmiştir. Bu durum, alçakgönüllülüğün ifadesidir.
- Şair, tasavvuf öğretileri ile hem-hâl olmalıdır.
- Şairlik vasıflarından biri de ağlayan bir şair olmaktır.
- Şair, şiir yazarken lafı fazla uzatmamak gerektiğine inanmaktadır.
- Şair, hoş sözler söyleyen bir nüktedândır.
- Şair, sözü remz ile söylemelidir.
- Şair; değersiz, kuru lafızlara meyletmemelidir.
- Hakîkî'nin yazdığı şiirlere bakıldığında, şairi; papağan, dalgıç, bülbül, lâle ve serviye benzettiği görülmektedir.
- Şairin etkilendiği, beğendiği ve ismini andığı şairler; Şeyh Ekber (İbnü'l Arabî), Ferîdüddîn Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî ve Yûnus Emre'dir.

Yûsuf Hakîkî Baba'nın şiir anlayışı ise iki kategoride ele alınmıştır. İlk kategoride şairin şiir ile ilgili değerlendirmeleri, ikinci kategoride ise şairin şiiri benzettiği öğeler çalışmaya konu edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Şaire göre şiir, kısa ve öz olmalıdır. Bu husus, şiirin üretim hadisesinde önemli bir unsurdur.
- Şiiri oluşturan sözler değerlidir.
- Şiirin kaynağı ledün ilmi olmalıdır.
- Şiir, aşkı anlatmalıdır.
- Şiirde, mânâ iklimi olmalıdır.
- Şair için aşkın yaşandığı yer olan gönül, önemli bir unsurdur. O, sevgiliyi gönlünde tasvir ederek şiir yazmaktadır. Sevgili âşığın gönlünde tecellî etmektedir.
- Şiir, remz ile söylenmeli, gizli kalmalıdır.
- Şiir, acı da olsa hakikati dile getirmelidir.
- Şiiri oluşturan lafız ve ibareler, aşkın vasfını anlatmada yetersiz kalmaktadır.
- Şiir, hayret dolu olmalıdır. Şiir, gönüldeki dalganın kendinden geçmesiyle hakikati anlatmaktadır.
- Şaire göre, şiirin sırrı ifşâ edilmemelidir. Ona göre beyit içinde anlam gizlenmelidir.
- Şair, şiirin değeri bağlamında şiiri; "*inci(geöher, dürr, lü'lü)*" ve "*elmâs*"a benzetmiştir.
- Şair, şiirin tatlılığı ekseninde şiiri, "*şeker*" ve "*meze*"ye benzeterek mânâ yüzünün çok farklı tatlar ifade ettiğini belirtmektedir.
- Şair, şiirin yakıcılığı ve aydınlığı bağlamında "*şem*" ve "*rûşen*"e benzetmiştir.
- Şair, şiirinde gizli mânâların bulunduğunu belirterek bu mânâların beyit içinde

gizlendiğini her fırsatta dile getirmiştir.

Yûsuf Hakîkî Baba'nın şair ve şiir anlayışını belirlemek üzere yapılan bu çalışma, Bayramî-Melâmîliğinin mümessili olan mutasavvıf bir şairin gözüyle şiir ve şairin nasıl tanımlandığını ortaya koyar niteliktedir.

SUMMARY

Sufism, which forms the basis of the Ottoman poetry, has been one of the most important sources in creating social mentality. In order to examine the sufi viewpoint in mind of the Ottoman poet, it is necessary to analyse the works they wrote. Thus, each of the Sufi poets and their ideas about poets and poetry will be introduced.

Sufi poets, primarily state that it should be a meaning in the poem and they have written in this frame. Poets express at every opportunity that their poems can not be understood by moving from words, they have determined that there is an invisible meaning out of visible in poetry and there are mystery.

In this study; with reference to dîwan of Yusuf Hakiki Baba, a sufi poet and the representative of Bayrami-Melamism in Aksaray- Anatolian city- his ideas about comprehension of poet and poetry are presented. The comprehension of poet of Yusuf Hakiki Baba have been discussed in three parts. In the first part, his evaluations about own poet personality were determined. In the second part, the elements that Yusuf Hakiki Baba likened to the own poet character were examined. In the third chapter, we mentioned to the names of the people whom he was affected, liked and mentioned. The following conclusions are obtained from these sections:

According to Yusuf Hakiki Baba, the poet is the native ability. Furthermore, in order to become a good poet, it is necessary to enter into service of a guide. The ability of poet can be measured by revealing the pearl in the sea of truth. To be a good poet, it is necessary to be occupied with love. Yusuf Hakiki Baba, who avoids to praise himself in his poems, states that he was a helpless individual. This manner is an expression of modesty. Poet should know adequately the sufi doctrines and should be occupied with innate science (ilm-i ledun). One of the poet characteristics is to be a weeping poet as well. Yusuf Hakiki Baba who believes that poet should not wander away from the subject when he writes poems, defines poet as a humorist who has said nice words. In addition, he should use implicative expressions and should not incline worthless and empty words.

When we look at the poems written by Yusuf Hakiki Baba, we see that he likened poet to parrot, bulbul, gavvâs (diver), tulip and cypress tree. Parrot resembles to poet due to the fact that it repeat constantly words. It's nice voice is also the symbol of poet. According to Yusuf Hakiki Baba who separates poet from sufi, the parrot is representative of the poet; the bulbul is representative of sufi. The bulbul is constantly singing with love and aims to reach to mercy of God. "Gavvas" seeks pearls of truth in the sea of meaning. The tulip is the image of the heart of poet. Just like the blackness in the middle of the tulip, the poet's heart is also heartsick. Cypress tree says amorous words by the effect of wind in the sufism garden.

Poets whom he was affected, liked and mentioned: Şeyh Ekber (İbnu'l Arabi), Feridüddin Attar, Mevlana Celaleddin Rumi and Yunus Emre. Şeyh Ekber is considered as a master by Sufi poets. They desire to attain to pride gave him by God. In his work called Mantiku't-Tayr, Feridüddin Attar has given advices with various symbols to poets on the way of sufism. Yusuf Hakiki Baba make also reference to poet used various connotations and symbols. Mevlana Celaleddin Rumi uses diverse symbols and his mysterious treasure in his Mesnevi shed light on

all of sufi poets. Hakiki has addressed to sufi in the way of God and advised to get on the right way like Yunus.

Yusuf Hakiki Baba's poetry understanding is discussed in two parts. In the first part, The evaluations of poet about poetry; in the second part, the items to which poetry was likened, are emphasized and the following conclusions are reached:

According to Yusuf Hakiki Baba, the poem should be short and concise. This manner is an important element in the production process of poem. Poem is valuable as long as the source of the poem is the innate science (ilm-i ledun). The poem should tell the love and poetry should carry traces of meanings world. For poet, heart, the shelter of love, is an important element and poet writes poem by describing lover in his heart. Lover comes into existence in the heart of sufi. Poetry should be said implicatively, should remain inscrutable, and should express truth despite of pain. According to Yusuf Hakiki Baba, the secret of the poetry should not be revealed. According to him, the meaning should be hidden in the couplet.

Yusuf Hakiki Baba likened poem to "pearl (*gevher, dürr, lü'lü*)" and "diamond" in the context of the value of poetry. Poet states that the meaning side of the poetry reflects very different tastes by likening the poem to "şeker" and "meze" in the frame of the beauty of poetry. Poet likened poetry to "şem" and "ruşen" in the context of the bitterness and illumination of poetry. Poet determines that there are secret meanings in his poetry and whenever possible expressed that these meanings are hidden within the couplet.

In this work; ideas about comprehension of poet and poetry of Yusuf Hakiki Baba, sufi poet and representative of Bayrami-Melamism in Aksaray, were tried to be revealed. As a result of the analyse of the diwan of poet, last couplets of ghazals, parts of fahriye in odes and poetic couplet or bents have shed light on us during research. The aim of this work concerning understanding of poet and poetry of Yusuf Hakiki Baba, representative of Bayrami-Melamism in Aksaray, is to explain how the poet defined both terms.

KAYNAKÇA

- AKGÜNDÜZ, Ahmed (1995), *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, İstanbul: Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Vakfı Yayınları.
- ALTINOK, B. Yaşa (2012), *Hacı Bayram-ı Velî (Bayramîlik- Melâmîlik)*, Ankara: Ahi Kitap.
- ARI, Ahmet (2005). "Şeyh Gâlib'in Poetikası", *Osmanlı Araştırmaları, Mehmed Çavuşoğlu Armağanı-II*, XXVI, 53: 51-54.
- Bakara Sûresi, Erişim tarihi: 2018.8.10, <http://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/124/117-ayet-tefsiri>.
- BOZ, Erdoğan (1996), *Hakîkî Divânı, Dil İncelenmesi: Kısmî Çevriyazılı Metin – Dizin*, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi).
- BOZ, Erdoğan (2009), *Yûsuf Hakîkî Baba Divânı- Karşılaştırmalı Metin*, Ankara: Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- BOZ, Erdoğan (2011), *Yûsuf Hakîkî Baba Divânı'ndan Seçmeler*, Ankara: Aksaray Belediyesi Yay.
- BOZ, Erdoğan (2013), "Yûsuf Hakîkî ", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 44: 10-11.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali (2001), *Yûsuf Hakîkî 'nin Mahabbet-nâme'sinin Tenkitli Metni ve İncelenmesi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi).
- ÇAVUŞOĞLU, Ali (2002), "Yûsuf Hakîkî'nin Tasavvuf Risâlesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13: 125-149.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali (2004), *Yûsuf Hakîkî 'nin Tasavvuf Risâlesi ve Metâliü'l-Îmân (İnceleme-Metin)*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali (2009), *Mahabbet-nâme*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1981), "XVI. Yüzyılda Dîvân Edebiyatı: Dîvân Edebiyatında Şiir Kavramı", *Çevren* C.IX: 47.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (2017), *Necâtî Bey Divânı'nın Tahlili*, Ankara: Kitabevi Yayınları.
- DOĞAN, Muhammet Nur (2002), *Taşlıcalı Yahyâ'nın Yûsuf ü Zelîha'sında Şiirin Şiiri, Eski Şiirin Bahçesinde*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- DOĞAN, Muhammet Nur (2002), *Klâsik Edebiyatımızda Sanat ve Şiir Felsefesi (Poetika), Eski Şiirin Bahçesinde*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- DOĞAN, Muhammed Nur (2009), *Fuzûlî'nin Poetikası*, İstanbul: Yelkenli Yayınları.
- EKİCİ, Hasan (2018), "Yûsuf Hakîkî Baba'da Melâmet Mefhûmu" III. Uluslararası Aksaray Sempozyumu, 25-27 Ekim 2018, Aksaray Üniversitesi, Aksaray: Somuncu Baba Araştırma Merkezi Yayınları: 188-198.
- ERKAL, Abdulkadir (2009), *Dîvân Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)* Ankara: Birleşik Yayınları.
- ERUL, Bünyamin (2002), "Keşfü'l-Hafâ", *İslâm Ansiklopedisi*, C.25: 320-321.
- EVAT, Yılmaz (2008), "Yûnus Emre'nin Dîvânı'nda Yol Kavramı", I. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu, 08-10 Ekim 2008, Aksaray Üniversitesi, Aksaray: Bildiri Kitabı: 348.
- İŞINSU, Tuba – İSEN, Durmuş (2007), "Fahriyeler Işığında Osmanlı Şiirinde İdeal Şairin Portresi", *Bilgi*, 43: 107-116.
- İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (1985), *Keşfü'l-hafâ'* (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1977), *Türk Milli Kültürü*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enst. Yay.
- KARACA, Alaattin (2005), *İkinci Yeni Poetikası*, Ankara: Hece Yayınları.
- KARATAŞ, Turan (2009), "Poetik Düşünüşün Klâsik Şiirde Dile Getirilişi: Bâkî Dîvânı Örneği", *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitü Dergisi* (Prof. Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı), 39: 449-457.
- KAYA, Bayram Ali (2012), "Necâtî Bey'in Şiir Anlayışı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*,

27: 143-218.

KAYA, Bayram Ali (2016), "Necâfî Bey'in Şair Anlayışı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 34: 149-214.

KILIÇ, Mahmud Erol (1999), "İbnü'l-Arâbî", *İslâm Ansiklopedisi*, C.20: 520-522.

KILIÇ, Mahmud Erol (2004), *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-11. Baskı)*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Mehmet Ali Aynî (1343), *Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul.

OVACIK, Zübeyir (2016), "XIV. Yüzyıl Anadolu Düşüncesinde Bir İyi(Mser)Lik Felsefesi Olarak Âşık Paşa'da Aşk Felsefesi", *Turkish Studies*, 11/2: 965-984.

ÖNGÖREN, Reşat (2004), "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *İslâm Ansiklopedisi*, C.29: 441-448.

ÖZTOPRAK, Nihat (2005), "Rûhî'nin Şiir Anlayışı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 12: 101-136.

ÖZTOPRAK, Nihat (2006), "Rûhî'nin Şair Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, XXVIII: 93-122.

PALA, İskender (2017), *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.

ŞAHİNOĞLU, M. Nafiz (1991), "Ferîdüddîn Attâr", *İslâm Ansiklopedisi*, C.4: 95-98.

TATCI, Mustafa (1990), *Yûnus Emre Dîvânı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ADIYAMAN HALK KÜLTÜRÜNDE EVLİLİK VE EVLENME TÖRENLERİ MARRIAGE AND WEDDING CEREMONIES IN THE FOLK CULTURE OF ADIYAMAN

Yavuz UYSAL*

Öz

Toplumun en küçük birimi olan aile, iki insanın birlikteliği ile oluşan ve toplumun çekirdeği konumundaki en küçük sosyal yapıdır. Bir milletin geleceğini tayin eden bu sosyal yapı, kültürel boyutta incelendiğinde Türkler arasında kutsallık derecesinde önemli görülen ve dinî inançlarla da tamamlanarak önemi arttırılan bir yapıya dönüşmüştür. Aile kavramının oluşmasının ilk basamağını oluşturan evlilik, dünyanın bütün milletlerinde görülen bir uygulama şekli gibi görülse de bu törenin oluşumu, öncesi ve sonrasında yapılan törenler, hemen hemen bütün milletlerde hatta bir milletin kendi içerisinde bile farklılık göstermektedir. Eş seçimi, eş sayısı, kız isteme, kına gecesi vb. uygulamalar, her kültürde kuralları ve sınırları belirlenerek insanların kültür mirasına işlenmiştir. Evlilik, insanların bireysellikten kurtularak yeni bir sosyal statü kazandıkları hem toplumsal hem de bireysel sorumluluklarıyla yaşam şekillerini değiştirdikleri, önemli dönüm noktalarından birisidir. Geleneksel yapı içerisinde uygulanmakta olan evlilik adına düzenlenen törenler, gün geçtikçe yok olmakta ve insanlar geleneksel uygulamaları, toplumsal yükümlülük statüsünden çıkarmaktadırlar.

Bu çalışmada, Adıyaman ili ve çevresinde unutulmaya yüz tutmuş evlenme gelenekleri, evlilik çağı gelmiş iki insanın, tanışmalarından, düğün sonrası el öpme ziyaretine kadar geçirdikleri evreler, detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Adıyaman, Düğün Geleneği, Evlenme, Kız İsteme, Kına Gecesi.

Abstract

Being the tiniest unit of society, the family is the social group emerging with the decision of two people at least in sharing the life together. When this social structure, which determines the future of any nation, to be considered in cultural terms, it can be easily observed that this structure is considered to be highly important and emphasized with religious codes. Though marriage, as the first step to family, seems to be a universal form of application at all the human groups on earth, the formation and the procedures on the eve and in the aftermath of it show a wide range of diversities at almost all the nations, even within any nation. Such rituals as selecting spouse, number of spouses, asking for the maiden from her family, henna night are embedded in the cultural heritage of humankind along with the determined codes and limits in every cultural setting. Marriage is one of the most significant turning points by which the

* Dr. Öğr. Üyesi, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi Sosyal Bilgiler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, El-mek: yavuz.uysal@alanya.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1383-2055>.

Gönderim Tarihi: 10.05.2019
Kabul Tarihi: 16.07.2019

people obtain a new social status and change their lifestyles by leaving individuality. The wedding ceremonies conducted in traditional structure turn to vanish day-by-day as the people consider traditional practices as unnecessary details.

This study focuses on the traditional marriage practices and related phases in Adiyaman and its vicinity, ranging from meeting of two people to be married with each other to kissing hands of their elder family members.

•

Keywords

Adiyaman, Traditions of Marriage, Marriage, Asking for a Maiden, Henna Night.



Giriş

Geçiş dönemi gelenekleri arasında yer alan evlenme kavramı, insanların aklına ilk olarak düğün merasimini getirirse de düğün, başından bu yana devam ettirilen sürecin son aşamasıdır. Evlenme, insanlar arasında kurulmuş olan akrabalık bağı ile toplumsal düzenin yeniden tasarlanmasına, insanların uyması gereken kurallara yenilerinin eklenmesine, gelenek ve göreneklerin de yeniden şekillenmesine vesile olan toplumsal bir anttır. Basit şekliyle, iki insanın hayatlarını birleştirmesi ve yeni bir ailenin temellerinin atılması için yapılan şölen olarak algılanan evlilik, toplumda birçok kişiyi etkilemesi yönüyle oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bu yönüyle, özellikle küçük köy topluluklarında hemen hemen hiç kimseyi bu şölenin dışında bırakmayan “bayram” özelliğini taşımaktadır (Boratav 2003: 211).

Düğün, içerisinde barındırdığı, gelin hamamı, damat tıraşı, sağdıçlık, düğün yemeği, kına gecesi, gelin alma ve gerdek gecesi gibi birçok kültürel uygulama ile yörelere göre kutlama süresi uzun ya da kısa olabilen ve evliliğe ilk adımın atıldığı geleneksel toplantıdır. Kaşgarlı Mahmut’un Divan-ı Lugat’ı Türk’te *tüğ-* kökünden türeterek yer verdiği *tüğün* kelimesi (Mahmud 2005: 603) esasında *düğüm* anlamında kullanılan, bağlama veya bağlanma anlamlarını içermektedir. Yani *düğüm* kelimesi, şekil değiştirerek düğün halini almıştır. Aynı şekilde gelin ve güveyin anne-babalarını ve yakın akrabalarını içine alan *dünür* kelimesi de *tüngür* şeklinde karşımıza çıkmakla birlikte aynı kökten türetilmiştir. (Boratav 2003: 211-212). Dede Korkut Destanlarında, evlenme ile ilgili bütün gelenekler, ikiye ayrılmış ve *Kiçi Düğün* ve *Ulu Düğün* olarak algılanmıştır. Bunlardan küçük düğün, söz kesimi ve nişan merasimini karşılarken; ulu düğün, kına, gelin getirme ve gerdek gecesini ifade etmektedir. Aynı metinde, kızın parmağına delikanlının nişan yüzüğünü takarken söylediği, “Düğün kutlu olsun!” dileğindeki “düğün” kelimesi, iki kişi arasındaki sözleşmenin nişanesi olarak anlam bulmaktadır (Boratav 2003: 212). Dede Korkut Destanlarında nişanlanmak, yüzük takmak suretiyle olurken bazı hikâyelerde beşik kertme şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Düğünler yedi gün yedi gece ya da kırk gün kırk gece boyunca devam eder (Ergin 2004: 28). Günümüzde, düğün kelimesinin çalgılı, oyunlu ve yemekli toplantılar olarak algılanması, Eski Türklerdeki “toy” kelimesi ile benzerlik gösterse de toy, düğün kelimesinin bugünkü dar anlamından kurtularak, her türlü şölene verilen genel isim olarak dikkat çeker.

Adıyaman ili ve çevresindeki evlenme gelenekleri ile ilgili bu çalışma çerçevesinde her uygulama, nedenleriyle birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır. Evlilik müessesesi, toplumu yakından ilgilendiren ve toplumun her yönünü etkileyen bir kavram olmasından dolayı toplumun genel kültürü, ekonomik düzeyi ve sosyal hayatı, her toplumda var olan bu geleneğin çeşitlenmesine vesile olmuştur. Yani her toplum, kendi yapısına uygun evlilik şeklini benimser. Görücü usulü ile evlenme, akraba evlilikleri, kuma getirme, kayın biraderle evlenme, baldızla evlenme, değiş tokuş evlilikleri ve anlaşarak evlenme gibi çeşitlenmeler, toplumun kabullerine göre farklı farklı olabilmektedir. Geçmişte değişik örnekleri görülmüş olsa da günümüzde Adıyaman ve çevresinde iki türlü evlilik ön plana çıkmaktadır. Bunlar, görücü usulü ile evlik ve anlaşarak evliliğidir. Eski dönemlerde yapılan berdel, beşik kertme, başlık parası ile evlilik gibi günümüzde çağ dışı olarak nitelendirilen bazı evlilik antları, artık görülmemektedir.

Adıyaman’da Evliliğe Hazırlık Aşamaları

Adıyaman ve çevresinde evliliğe hazırlık süreci, çocukluk yaşından itibaren başlayan ve gençleri bu sorumluluğun esaslarına göre yaşayarak, sorumluluklar yüklenmelerine vesile olan bir süreçtir. Buna göre evlenme çağı, kız beğenme, kız isteme, söz kesme, nişan ve çeyiz törenleri,

hazırlık aşaması olarak nitelendirilmekte ve her birinin ne zaman, ne şekilde yapılacağı toplumsal bir anlaşma yapılmışçasına kuralları belirlenerek, gelin ve damat adaylarının önüne sunulmaktadır.

Evlilik Çağı

Teknolojik gelişmeler, toplumsal değişim ve güncel yaşam koşulları, toplumun en küçük birimi olan aile olgusunun da oluşum zamanını değiştirmiştir. Buna göre eski dönemlerde ortaya çıkan çocuk yaşta evlilik hadiseleri, artık daha sağlıklı ve mantıklı düşünebilen, toplumun şartlarına ayak uydurabilecek düzeyde olan bireylerin seçimine bırakılmıştır. Adıyaman'da eskiden görülen 17-20 yaş aralığındaki evlilikler, kırsal kesimlerde kısmen devam ettirilse de artık bu yaş sınırı, 25-30 yaş aralığına kadar yükselmiştir. Evlilik yapacak ailelerin akraba olamaması aranan özelliklerin başında gelir ve büyükten küçüğe doğru bir evlilik sıralamasının yapılmasına dikkat edilir; ancak bu durum evlilik yapmak için önemli bir engel değildir. Özellikle kızlar arasında çok sık duyulan ve psikolojik bazı rahatsızlıkları ve dengesiz hareketleri de beraberinde getiren "evde kalmak" söylemi, geçerliliğini kaybetmiş ve "Nasıl olsa bir gün evlenir!" şeklinde, toplumsal bir kanaatin oluşmasının önünü açmıştır. Yine eskiden çok sık rastlanılan ve özellikle kız aileleri üzerinde büyük baskı oluşturan, inanca bağlı "namus" kavramı ile ailelerin, bir an evvel kızlarını evlendirmek istemeleri, günümüzde biraz daha hafifletilerek, böyle büyük bir sorumluluğu, bireyin kendisine yüklemiştir.

Kız Beğenme ve Görücülük ile Kız İsteme

Evliliğe hazırlık sürecinin en önemli yönü, evlenecek olan çiftlerin birbirlerine uyum sağlayıp sağlayamadığının tespiti noktasıdır. Buna göre, çiftlerin dini, kültürel, ekonomik ve fiziki olarak birbirlerini tamamlamaları, kurulacak olan ailenin sağlam temeller üzerine inşa edilmesinin birinci aşamasıdır. Türkiye coğrafyasının her köşesinde bilinen ve hemen herkesin görüş birliğini yansıtan, "Boyu boyuna, huyu huyuna!" deyimini, Adıyaman için de kurulacak olan evliliklerde ilk duyulmak istenen sözdür. Buna bağlı olarak her ne kadar olumsuz bir yönü anımsatsa da "Tencere kapak olmuşlar!" söylemi de yine iki kişi arasındaki uyumu ortaya koymaktadır.

Adıyaman'da inanç ekseninde ortaya çıkan sorunlar, genellikle Alevi ve Sünni evliliklerinde yaşanmaktadır. Sünni bir ailenin, Alevi bir aile ile dünür olması, çok az rastlanan hadiselerden birisidir. Çünkü bu tür evliliklerin önü, daha evliliğe hazırlık aşamasında engellenmeye çalışılır. Bunun yanında, iki insan arasındaki kültür farkı ve ekonomik düzey de evliliğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine yön veren iki önemli kavramdır. Kız okumuş, oğlan okumamışsa ya da tam tersinin olması durumunda, iki kişi arasında kültürel sorun yaşanacağı endişesi, aileleri düşünmeye sevk eder. Özellikle kızın eğitimini tamamlamış olmasına karşın oğlanın eğitimsiz oluşu, kız ailesi tarafından sürece başından itibaren olumsuz bakılmasına neden olan en önemli faktörlerden birisidir. Aileler arasındaki ekonomik gelir düzeyi de evliliği etkileyen unsurlardan birisidir. Evlenecek olan çiftlerin, aynı gelir seviyesinde olan aileler içerisinden çıkması, yapılacak olan evliliğe aileler tarafından olumlu bakılmasına vesile olur. Taraflardan birisinin, özellikle de kız ailesinin gelir düzeyi oldukça yüksek olup, oğlan tarafının zayıf olması, toplumsal algı olarak ailelerin birbirlerine denk olmadığına işaret eder ve bu evlilik hoş karşılanmaz. Bunun tersi olan durumda ise; yani kız tarafının maddi olarak daha zayıf olduğu durumlarda ise taraflar bu durumu sorun haline dönüştürmeden, normal karşılayabilir. Kısacası, aranan gelin adayının ahlaklı, terbiyeli, güzel, temiz ve titiz olmasına özen gösterilirken; damat adayının da bu özelliklere ek olarak, iyi bir işinin olmasına ve kız ile uyumuna dikkat edilir.

Adıyaman'da eş seçimi yapılırken, eski dönemlerde görücü usulü ile evlilik ön plandaydı ve evlenecek olan çiftler, ailelerinin önerdikleri ve onay verdikleri kişiyi kendilerine eş olarak

seçebiliyorlardı. Aile büyükleri, düğünde, kadın toplantılarında, hamamda vb. görüp beğendikleri kızları, belli bir araştırmanın arkasından, oğullarına söylerler ve oğlanın gönlü olup olmadığını da dikkate almazlardı. Hatta seçilecek olan kız, bazen daha iyi tanınmasından kaynaklı olarak, akrabalar arasından seçilir ve oğlana söz hakkı bile tanınmazdı. Aynı durum, kız tarafı için de geçerliydi; yani kızını kendince uygun gördüğü bir aileye gelin vermek isteyen bir baba, kızının fikrini almadan, evlilik akdinin gerçekleşmesi için girişimde bulunabiliyordu. Günümüzde ise bu tür evlilikler, yok denilebilecek kadar azalmıştır. Evlenecek olan bireyler, rahat bir şekilde kiminle ve nasıl evlenmek istediklerini aileleri ile paylaşmakta ve kendi ailelerinin temellerini kendileri atmaktadır.

Kız isteme, evlilikte önemli aşamalardan birisidir ve kız istemeye bütün aile büyükleri davet edilir. Kız isteme aşamasına geline aileler arasında, büyük oranda her iki aile de birbirleri hakkında bilgi edinmiş ve özellikle kız ailesinde belli bir kanaat oluşmuştur. Oğlan tarafı, kız istemeye giderken tatlı, çiçek, çikolata vb. hediyeler götürür; hatta yüzüklerini ve nişan bileziği denilen kalın bir bilezik alınır. Kız isteme merasimine gelen oğlan tarafı, içeriye girmeden evvel hep birlikte dualar okurlar ve Allah'tan hayırlı dilekler dilerler. İçeriye girdikten sonra, hal hatır sorulur ve ailenin en büyüğü veya aileden ağzı laf yapan bir kişi "Allah'ın emri Peygamber'in kavliyle, kızınızı oğlumza istiyoruz!" diyerek, kız isteme merasimini tam anlamıyla gerçekleştirmiş olur. Eski dönemlerde, kız istendikten sonra eğer her kız tarafı, kızını vermeye razı olmuşsa iki taraf arasında "kalında" adı verilen, günümüzde ise "süt parası" diye nitelendirilen bir miktar para ya da mal-mülk, aileler arasında kararlaştırılır ve bu hediye kız tarafına verilmek üzere düğüne yakın bir tarihe kadar kız ailesine takdim edilirdi. Bu hediye, kızın anne babasına sunulsa da "dayı yolu ya da amca yolu" denilen başka bir anlaşma ile kızın akrabalarına da para verilirdi. Bazı akrabalar, almış oldukları bu parayı düğünde geline takı hazırlığına harcarken, bazıları da gönül rahatlığı içinde kendi ihtiyaçları için kullanabilirdi.

Söz Kesme ve Nişan

Adıyaman'da söz kesme ve nişan aynı anlama gelir. Kız verildikten sonra, hemen orada yüzükler takılır ve ayrıca hazırlıklı gelen erkek evi, kız için aldığı nişan bileziğini takar. Kız tarafı da aynı merasim esnasında oğlana saat gibi bir hediye takdim eder ve iki genç aile büyüklerinin ellerini öperler. Eski dönemlerde, görücü usulü ile evlilik daha yoğun olduğu için bu uygulama, aileler arasında yapılmaktaydı ve aileler çocuklarına "Sana söz kestik!" diye haber verirlerdi. Söz kesme esnasında eğer iki tarafın da hazırlıkları tamamsa, nişan merasimi de gerçekleşmiş olur ve bu tür törenlere, akrabalar da davet edilirdi.

Adıyaman'da iki türlü nişan vardır; bunlardan birisi, bütün akrabaların katıldığı ve genellikle salonlarda yapılan büyük nişan, diğeri ise sadece yakın akrabaların katılımıyla ev ortamında düzenlenen küçük nişandır. Nişan, eğer küçük nişan şeklinde düşünülmüşse bu merasim kız evinde yapılır ve kadınlar ile erkekler ayrı ayrı otururlar. Bütün nişan masrafları, erkek evi tarafından karşılanır ve aynı düğünde olduğu gibi nişanda da takı merasimi düzenlenir; genellikle nişan merasiminde takıların tamamı geline takılır. Özellikle yakın akrabalar, takı takmak için düğünü beklerler. Aileler, nişanı yapılmış iki gencin düğün merasimlerini fazla uzatmak istemezler. İstenmeyen sebeplerle bu süre uzar ve araya bayramlar girerse, aileler birbirleri ile hediyeleşirler. Özellikle erkek evi, gelin adayı için kıyafetler ya da çeyizlik eşyalarla ziyarete gelir. Eğer bayram, Kurban Bayramı ise erkek evi kız evine kurban götürür ve kız için kurban kesilir.

Eski dönemlerde takılan nişan kesinlikle bozulmazdı. Eğer böyle bir zorunluluk meydana gelmişse de hem kız için hem de erkek için toplum tarafından dışlanma söz konusu olurdu. Ancak günümüzde bu durum, çok daha normal bir şekilde karşılanmakta ve evlenecek kişilerin kendi

aralarında daha sonradan çıkabilecek problemlerin, en başından hissedilmesi ve eğer olmayacaksa da zorlanılmaması gerektiği anlayışı, devam ettirilmektedir. Bu durumda, nişanda her iki tarafın da takmış olduğu takılar aynen iade edilir. Nişandan sonra aileler tekrar bir araya gelerek, düğün tarihini, takılacak olan altını ve ailelerin birbirlerine verecekleri hediyeleri, yani urbayı konuşurlar.

Söz kesme ve nişan aşamasında, aileler birbirleri ile sözleştikleri ve düğün için yapılacak olan masrafların dağılımı konusunda mutabık kaldıkları konularda bir daha bir araya gelip, bu konuları konuşmazlar. Özellikle eski dönemlerde başlık parası ya da baba hakkı gibi isimlerle adlandırılan sözleşmeler de tam olarak bu aşamada konuşulması gereken konulardandır. Bu durum sadece Adıyaman bölgesinde değil birçok coğrafyada yaygın bir şekilde uygulanan bir antlaşma olmasına rağmen, günümüzde artık uygulamadan düşmüş bir hale dönüşmüştür. Özellikle "Baba Hakkı" adı verilen başlık parasının temelinde ekonomi ve evlilik kurumuna gösterilen saygı yatmaktadır. Baba hakkı ile kız ailesine düğün masraflarında katkı, evlenme yoluyla evden ayrılan iş gücünü ve ekonomik güçlüğü karşılamak amaçlanmaktadır (Artun 2008: 257; Ak 2017: 309).

Bütün hazırlıklar tamamlandıktan sonra, düğün tarihi netleştirilir ve ailelerin hazırlıklarını yapmaları için süreç tamamen başlamış olur.

Çeyiz

Evlilik sürecinde kızların baba evinden götürdükleri, bir bölümü kendi emeklerinin ürünleri olan çeyiz eşyalarının hazırlığı küçük yaşlardan itibaren başlayan bir eğitim sürecini de kapsar. Çeyizlik eşyaların büyük bir bölümü hediye eşyalardan oluşurken; bir bölümü de hediye edilmek üzere kız evince hazırlanır. Satın alınır veya evlenme sürecinde yakınlarınca evlenecek kıza armağan edilir. Yaygın bir gelenek olan çeyizin hazırlığı, sergilenmesi, taşınması, senede işlenmesi, ayrıca önem arz etmektedir. Çeyizin senetle belirlenmesi ve tutanak altına alınması, gelecekte doğacak bir anlaşmazlıkta, çeyizlik eşyaların kadının ekonomik güvencesinin sağlanması açısından önem taşımaktadır (Naskali-Koç 2007: 162).

Çeyiz hazırlıkları kız tarafında, kızın çocukluk yaşından itibaren başlar ve kız, evlilik yaşına geldiğinde büyük oranda tamamlanmış olur. Hazırlanan çeyiz içerisinde, iğneden ipliğe, nakışlı örtülerden mutfak eşyasına varıncaya kadar her türlü malzemeyi görmek mümkündür. Kız evinin yaptığı ince işlere karşı, erkek evi çeyizi evleneceği zaman yapar. Erkek evinin alacağı malzemeler daha büyük olduğu için, düğün zamanının gelmesi beklenir.

Nişandan sonra bir araya gelen aileler düğün gününü belirlerler ve düğünden bir hafta ya da on gün önce çeyiz, kız evinden alınır. Çeyiz, kız evinden alınmadan önce özellikle yakın akrabalar çağrılır. Genellikle mutlu evliliği olan akrabalar çağrılır ki gelin kızın evliliği de mutlu olsun istenir. Çeyiz taşıma gününde, kız evinde yemekler ikram edilir ve misafirler ağırlanır. Çeyizlik malzemeler önceden hazırlanarak kurdele ile bağlanır ve bir araba vasıtası ile çiftin oturacağı eve taşınır. Oğlan tarafı davullu zurnalı geldiği kız evinden zilgıtlar çekerek ayrılır. Çeyiz taşınırken yaşlı kadınlar maniler düzerler ve çeyiz alayını uğurlarlar.

Çeyiz eşyalarının uzun süren bir birikimin ürünü olmaları, muhafaza edildikleri sandıkların ve bohçaların da önemini arttırmaktadır. Bu nedenle çeyiz malzemesinin miktarı ve maddi değeri ne kadar fazlaysa kız tarafının saygınlığı da o oranda artmaktadır. Çeyiz sandığının süslü ve kaliteli olması kadar, bohça sayısı da önemlidir (Uysal 2010: 161). Çiftin evlendikten sonra oturacakları eve getirilen çeyizlik eşyalar, gelen misafirlerin rahatça görebilmesi için dolap kapaklarına, masa üstlerine, sandık üstüne koyularak sergilenir. Bu olaya "çeyiz serme" denir. Bütün malzemeler, ev hazır olacak şekilde tasarlanır ve erkek tarafı çeyiz sermeye gelen misafirlere yemek ikram eder.

Kına Gecesi

Kına yakma geleneği ve bu gelenek çerçevesinde kültürel bellekte yer etmiş uygulamalar, Türk kültürü açısından önem arz etmektedir. Günümüz sosyal yaşamında da en canlı uygulamaları ile temsil edilen bu gelenek, gelin kızın ve damadın elindeki şekliyle düğünlerimizin vazgeçilmezlerinden olmayı sürdürmektedir. Kına, adanmışlığı ifade ederken; bir dileğin gerçekleşmesi amacıyla kutsal bir güce yönelik niyette bulunmak, kutsal bir şey uğruna kendini feda etmek ve söz vermek-ant içmek gibi anlamları da karşılamaktadır (Tanrıbuyurdu 2016: 102-115). Kına yakma, sadece kendilerini birbirlerine adayan gençler için değil; askere uğurlanan bir kişinin Tanrı'ya adanmışlığını, bayramda kesilen bir hayvanın da yine tanrıya sunulmasını ifade eder. Bu bağlamda düğünlerin hemen hepsinde yapılan kına gecesi uygulamaları, esasen karşılıklı sözleşme adına verilen çabanın teminat altına alınmasını karşılar.

Adıyaman'da kına gecesi, düğünden bir gün önce büyük bir salonda yapılabileceği gibi kız evinde de yapılabilir. Bu törende yakılacak olan kınayı oğlan evi yoğrulmamış bir şekilde getirir ve kadınlar arasından bu işlerden anlayan birisi eşliğinde kına yoğrulur. Kına yakılacağı gün, kına evinin damına bayrak asılır ve böylelikle kına merasiminin başladığı komşulara duyurulmuş olur.

Kına gecesinin yapılacağı gün, aynı düğünde olduğu gibi gelin ve damat sabah erkenden kalkarak kuaföre götürülür ve hazırlanmaları istenir. Akşam olunca da gelin ve damat herkesten sonra gelir. Çalgılar çalınır, oyunlar oynanır, halaylar çekilir ve zılgıtlar çalınır. Gecenin bitmesine yakın bir saatte gelin ve damat ortaya alınır ve sandalyeye oturtularak, kına tepsisi hazırlanır. Gelen misafirlerin hepsi gelin ve damadın etrafında toplanırlar. Gayet gösterişli bir şekilde hazırlanan kına tepsisi, gelin ve damadın etrafında kına müziği ve maniler eşliğinde dolaştırılır. Bu manilerden büyük bir çoğunluğu gelini ağlatmaya yönelik söylenirken; bazıları kızın annesini teselli etmek, bazıları da gelinin arkadaşları tarafından, kaynanaya karşı iğneli sözler söylemek için düzülür:

Güz gelince güller solmaz,	Kız anası kız anası,
Babasız kız gelin olmaz,	Gelsin bunun öz anası,
Yas içinde kına yanmaz,	Vursun elinin kınası,
Ağlama gelin ağlama.	Ağlama gelin ağlama.
Bahçelerde koruk oldu,	Kaynanayı ne yapmalı,
Koruklar üzüm oldu,	Kaynar kazana atmalı;
...teyze ağlama;	Yandım gelin dedikçe,
...bizim oldu.	Altına odun atmalı.

Geline kına yakılırken başı bir örtü ile örtülür ve acıklı ezgiler düzülerek gelinin ağlatılması amaçlanır. Eğer gelin kına yakılırken ağlamazsa "Ne kadar da hevesliymiş!" diye sözler dolaşmaya başlar. Geline kına yakan kişinin, kendi evliliğinin mutlu olması, zengin ve becerikli olması gerekir; bahtı kapalı kızlara ya da dullara kına yaktırılmaz. Kına yakılacağı zaman gelin elini açmaz; bu durum gelinin bir hediye beklediğini gösterir. Bu sırada kaynanası hemen gelinin avucuna bir altın verir ve kına yakılmasına devam edilir. Damat da sadece serçe parmağına kına yaktırır.

Düğün Günü ve Evlilik

Evlenme, bir insanın hayatındaki geçiş dönemlerinden birisidir. Bu ana kadar devam eden bekârlık sürecinin sona erdiği, bireysel düşüncenin yerini birlikte düşünmenin aldığı ve toplumsal

olarak yeni bir ailenin temellerinin atıldığı andır. Bu bağlamda evlilikle birlikte bireyler geçmiş yaşantılarını geride bırakarak yeni bir hayata başlarlar ki bu başlangıç, yukarıda da belirtildiği gibi insan ömrünün önemli bir dönüm noktasını oluşturur. Bu yüzden evlilik törenleri, yöreden yöreye farklılık gösteren ve bünyesinde eğlencenin çok daha ötesinde pek çok anlam ve işlev barındıran farklı uygulamalarla icra edilmektedir (Kayabaşı 2016: 149).

Adıyaman'da düğün günü, aile yakınlarından birisinin görevlendirilmesiyle bütün tanıdıklara günler öncesinden duyurulur ve *hâlât* denilen bir davetiye ile herkes düğüne çağrılır. Hâlât, eski düğünlerde havlu, bardak, elbiselik kumaş gibi hediyelerle verilen davetiyeyi ifade ederken; günümüzde zarf içerisinde ve duyuru niteliğinde olan kartlar için söylenen bir sözdür. Kendisine hâlât olarak kumaş, bardak vb. hediye verilen kişi, düğünde mutlaka bir takı takarak gelin ve damada destek vermektedir.

Adıyaman'da düğünler genellikle Cuma gün başlar ve Pazar akşamına kadar devam eder. Bu üç gün boyunca damat evinin damına bayrak asılır ve bayrak direğinin ucuna da evliliğin bereketli olması ya da çiftlerin tatlı dilli olmaları inancıyla soğan, elma, nar gibi meyveler takılır. Davullu-zurnalı, yani eğlenceli düğünlerin yanında günah olduğunun düşünülmesinden dolayı, sadece dualarla ve misafirlere sunulan ikramlarla kutlanan düğünler de vardır. Günümüzde, genellikle çalgılı ve eğlencenin bol olduğu düğünler görülmektedir. Maddi imkânlarla göre düğünlerin yapıldığı mekânlar da değişmektedir. Özellikle eski dönemlerde sadece gelin ve damat evleri düğün merasiminin yapılacağı alanlar olarak belirlenirken; günümüzde genellikle salon düğünleri tercih edilmektedir. Düğünlerde sunulan ikramlarda da yine belirleyici unsur, ailelerin maddi durumu olarak göze çarpmaktadır. Bazı aileler bir keçi ya da koyun keserek düğünlerini gerçekleştirirken; bazı aileler, maddi olarak iyi durumda olmalarından dolayı on keçi ve on koyun keserek, hatta bazen büyük baş hayvan keserek ikramda bulunmakta ve düğünlerini icra etmektedirler.

Düğün günü misafirler, düğün sahibi tarafından karşılanır ve karşılıklı hayırlı dileklerde bulunulur. "*Allah bir yastıkta kocatsın! Allah bir ömür boyu mutluluk nasip etsin!*" gibi dualar, gelen misafirlerin temennileri olarak düğün sahipleri tarafından hoşgörü ile karşılanır. Düğün günü il dışından gelenler, düğün sahibi ya da akrabaları tarafından misafir edilir. Damat evinde Cuma gününden itibaren kurbanlar kesilir ve düğün yemeği pişirilerek gelen misafirlere ikram edilir. Aynı gün mahalledeki bekâr kızlar tarafından düğün ekmeği pişirmeye başlanır ve gelip bazlama isteyenlerden para toplanır. Toplanan bu para ekmeği pişiren kızlar arasında paylaşılır. Düğünün son günü gelen misafirlere çerez ya da yemiş dağıtılır; misafirlerden çerez tabağına bir miktar para bırakmaları beklenir. Hatta davulcular ortaya bir mendil serer ve köy dışından gelenlerin de bu mendile para bırakmaları istenir; bu geleneğe *savaş* adı verilir.

Cumartesi gün düğün damat evinde tekrar kaldığı yerden devam eder ve davullu zurnalı bir heyet ile kız evi ziyaret edilir. Bu ziyarete, erkek evinden herkes katılmaz; çünkü erkek evinde de ziyaretçileri karşılayacak ve ikramda bulunacak birileri olması gerekmektedir. Kız evinde, eğlence devam ettirilir ve damat ile gelin kınalar yakılarak oyunlar oynanır.

Gelin, damat evine gelin almaya gidilen bir heyetle birlikte Pazar gün getirilir. Gelin almaya gelen alay, gelin evinin uzaklığına ya da yakınlığına göre farklı şekilde organize edilir. Bu durum günümüz şartlarında tam anlamıyla değişmiş olsa da halen Adıyaman'ın bazı bölgelerinde eski gelenekler devam ettirilmektedir. Gelin, yakın bir köyden alınıyorsa erkek evine kadar at üstünde getirilir ve atın ipini sağdıç ya da at sahibi çeker; sağdıçın hanımı da atın yanında gider. Gelin alma merasimine götürülecek olan at, yörenin en gözde atıdır ve özellikle kır ve dişi olması tercih edilir. Bu özelliklere sahip olan at, gümüşlü eğer, işlemeli şallar, sağ ve sol yanlarına takılan çanlarla süslenir. Gelin evinden getirilecek olan eşyalar da erkek ata yüklenir. Gelin, uzak bir köyden

geliyorsa, köyün girişinde araçlardan inilir ve gelin ata bindirildikten sonra damat evine gelinir. Uzak yerden gelin almaya giden gelin alayı, gittikleri köyün girişinde kız evine gelenler tarafından durdurulur ve *Toprak Bastı Parası* alınır; bu para daha sonra köyün ihtiyaçları için kullanılır. Gelin evine varıldığında halaylar çekilip oyunlar oynanır ve gelini evden çıkarmak üzere damadın babası, sağdıç ve damadın arkadaşları, *Kapı Yolu* adı verilen bir bahşişi kız tarafına takdim eder. Kız tarafı bu parayı yeterli bulursa, daha öncesinde kilitlemiş oldukları kapıyı açarlar. İçeride de gelinin bir yakını, gelinin eşyalarının bulunduğu sandığın üzerine oturur ve bahşiş alıncaya kadar yerinden kalkmaz. Sandığı almak için verilen bu bahşişe de *Sandık Yolu* adı verilir. Gelin ve damat tarafının ileri gelenleri, kız evinde *Mihr Senedi* denilen ve kız-erkek taraflarınca yeni kurulacak eve alınan eşyaların yazıldığı bir tutanak tutarlar. Bu senedi hazırlayan kişiye de gömlek, mendil, çorap gibi hediyeler verilir. Tutanak, gelin ve damadın babaları ile orada bulunan şahitler tarafından imzalanır ve köyün muhtarına tasdik ettirilir. Bazı yörelerde bu senet, düğünden birkaç gün önce de hazırlanabilmektedir.

Gelin evden çıkmadan evvel anne-babası ve yakın akrabalarının ellerini öperek helalleşir; varsa ağabeyi tarafından yoksa babası tarafından beline üç defa kuşak bağlanıp çözülür. Kuşak her bağlanıp çözüldüğünde dualar edilir ve hayırlı dilekler dilenir. Bu kuşak eskiden şaldan yapılırken günümüzde ise kırmızı kurdeleden hazırlanmaktadır. Gelinin bekâr arkadaşları, gelinin ayakkabısının altına kendi isimlerini yazarak, kısa sürede evlilik dileklerinin gerçekleşmesi için Allaha dua ederler. Tekbirler eşliğinde evden çıkarılan gelin evin kapısına geldiğinde, evde kullanmış olduğu kaşık eline verilir ve kendisinden bu kaşığı kırması istenir. *Kaşık Kırma*, "Bu evden kısmetin bitti!" anlamına gelmektedir. Gelin ata bindirilirken, atın sağ ayağına "Tatlı bir hayatı olsun!" anlamında pekmez dökülür ve gelin de sağ taraftan atın üzerine bindirilir. Gelin, ata bindikten sonra (Bazı bölgelerde evden çıkarken), kucağına nur topu gibi bir erkek çocuk verilir; bu da "Nur topu gibi bir oğlun olsun!" anlamına gelmektedir. Bu aşamadan sonra davul ve zurnalar eşliğinde erkek evine doğru yola çıkılır. Gelin, kendi köyünden çıkarken köylüler gelin alayını taşlamaya başlarlar; düğün alayı bunlara da bahşişlerini vererek, taşlamanın durdurulmasını sağlarlar.

Köyün girişinde, gelin ve damadı erkek evinde bulunan misafirler karşılar ve eve gelinceye kadar düğün alayına eşlik ederler. Gelin aldıktan sonra dönen gelin alayı içerisinde gelinin akrabaları bulunmaz ve sadece gelinin arkadaşları ona eşlik ederler. Damat evinden bazı kişiler, gelin alayının gelmesini sabırsızlıkla beklerler ve damat evinin damına asılan bayrak direği ile gelin alayının yolunu keserek, damadın babasından bahşişlerini alırlar. Bu olaya, *Gelin Bahşişi* adı verilir. Gelin bahşişi, günümüze gelinceye kadar farklı uygulama şekilleriyle karşımıza çıkmaktadır. Eski düğünlerde bu bahşişi alabilmek için yol üzerinde karşılıklı iki ağacın arasına bağlanan iple yol kesilirken; iki kişi karşılıklı olarak elleriyle tuttıkları bir ip yardımıyla da gelin bahşişini alabilirler. Son zamanlarda ise araba ya da motosiklet ile gelin alayının önü kesilerek damadın sağdıçından bu bahşiş talep edilmektedir. Gelin bahşişi almak için yol üzerinde bu alaya tesadüf eden kim varsa herkes farklı bir yöntem kullanabilir; ancak bunlar içerisinde çobanların yapmış olduğu uygulama hepsinden farklıdır. Çoban, sürüsü içerisinde bulunan en güçlü koç veya koyunu gelinin atının önüne getirerek yolu keser ve geçmelerine müsaade etmez. Eğer gelin bu hayvanı atın bir tarafından diğer tarafına atabilirse, geline hediye olarak verilir; ancak bunu yapamazsa, gelin çobana bahşiş vermek zorundadır. Güçlü hayvanı, atın bir tarafından diğer tarafına atmak oldukça zordur; o yüzden böyle güçlü gelinlere rastlamak nerdeyse mümkün değildir.

Günümüzde, gelin alayı, erkek evine gelmeden önce, gelin ve damadı konvoy halinde Mahmut El Ensari ya da Abuzer Gaffari Türbeleri'ne götürür ve türbenin etrafında döndürür.

Adıyaman halkında, türbe ziyaretinin evliliğe uğur getireceği düşüncesi hâkimdir ve bu durum yapılan düğünlerin hepsinde düğünün olmazsa olmazlarından. Gelin bahşişi hadisesi, türbe ziyaretine gidilen yol üzerinde de gerçekleşebilir.

Gelin, damat evine getirildiğinde hemen arabadan inmez ve damadın ailesinden bir hediye bekler. Eski dönemlerde bu durum, at ya da deve için de aynı şekilde uygulanmaktaydı. Kaynana, gelinin elinin içine bir altın koyar, mal-mülk, arazi ya da havan hediye eder ve eve davet eder. Erkek evinde geline verilen bu hediyeyi, damadın babası da verebilir ki halk arasında bu hadiseye *Üzengilik* adı verilir. Eğer dul erkek evleniyorsa bu hediyeyi kendisi verir; buna da *ergencelik* denir. Hediyeyi alan gelin, tekbirler eşliğinde attan ya da arabadan indirilir. Bu sırada bazı düğünlerde gelinin etrafına ya da kendi üstüne siyah çarşaf çekilir. Gelinlik, gelinin kefenidir inancından kaynaklı olarak düğüne gelen erkeklerin gelini görmesi hoş karşılanmaz ve gelin içeriye girinceye kadar bu çarşafın altında götürülür. Tam bu sırada gelen misafirler tarafından gelinin üzerine şeker, buğday, arpa gibi ürünler serpiştirilir ve bereketli ve mutlu bir evlilik olması için dualar edilir. Gelin, damat evine giriş yapacağı sırada kaynana, elini kapının eşiğine koyar ve gelinin kolunun altından geçmesini ister. Bu durum, gelinin artık bu dönemden sonra kaynananın himayesine girdiğinin de bir nişanesidir. Kaynanasının himayesine giren gelinin eline bir yumurta ve beze sarılmış bir bardak verilir. Gelin, damadın evinin kapısına yumurtayı çarpar ve beze sarılı olan bardağı duvara vurarak kırar. Bazı düğünlerde ise kapı eşiğine bırakılan su dolu bir bardağı gelin tekme atarak kırar ve suyun dökülmesiyle birlikte içeriye girer. Gelinle birlikte eve giren damadın başının üstüne de un serpilir. Hem gelin hem de damat, eve girerken sağ ayakla eşikten geçmeleri konusunda öncesinden uyarılır. Eve giren gelin, bir sandalyeye oturtulur ve kucağına bir erkek çocuk verilir. Bu uygulamaların hemen hepsi, eve yeni gelen bir bireyin bereketli ve huzurlu bir hayat getirmesi temennisinden başka bir şey değildir.

Gelin eve girince misafirler, düğün yemeği yemeye davet edilir. Düğün yemeği hava müsait ise damda, yağmurlu ya da soğuk ise kapalı bir mekân içerisinde sunulur. Düğün yemeğinde genellikle “Yahni, etli pilav, dolma, sarma ve ayran” ikram edilir. Bu durum ailenin maddi durumuna göre değişiklik gösterebilir. Yemek yenildikten sonra yeni evlenen çiftlerin birlikte hayırlı bir ömür geçirmeleri için dualar edilir ve kalkılır. Yemek yenilen yerin kapısına daha öncesinden bir masa konular ve yemekten sonra takı takmak isteyenler, isimlerini masadaki görevlilere yazdırarak takılarını takarlar. Bazı düğünlerde ise davul ve zurnacı, takı verecek kişinin yanına gelir ve takıyı aldıktan sonra yüksek sesle “Fılanca şu kadar para verdi!” diyerek bağırırlar. Bu uygulamaya da *Şaba* adı verilir. “Şaba”nın amacı, düğün masrafları için düğün sahibine destek olmak ve toplumsal imece geleneğini devam ettirmektir.

Düğün gecesi, damat geline yüzgörümlüğü verinceye kadar gelin duvağını açmaz. Damat, geline maddi durumuna göre beşbiryerde, altın ya da saat takarak, gelinin duvağını kaldırır ve gerdeğe girerler. Duvak töreni adı verilen ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde düğün sonrasında gelinin bakire olmasının kutlanıldığı ve çevreye ilan edildiği yemekli toplantılara, Adıyaman yöresi düğünlerinde rastlanmamaktadır (Eroğlu-Özkanat 2014: 273). Düğünden sonra gelin üç gün evden dışarıya çıkmaz; üçüncü günün sonunda oğlan tarafı, kız tarafına tatlı gönderir. Kız, gelin olduktan sonra kayınvalidesiyle, kayınpederiyle ve kayınlarıyla konuşmaz. Gelini konuşturmak için altın türünden hediyeler verilir ki bu geleneğe *dil açma* adı verilir. Bir hafta sonra da gelin ve damat, kızın ailesini ziyaret ederler; bu geleneğe *haftasına girmek* adı verilir. Kız ailesi de iki hafta sonra erkek evine ziyarete gelir. Eski dönemlerde düğün sonrasında yapılan ziyaretler daha farklı olsa da günümüzde bazı düğünlerin arkasından eski geleneklerin yaşatıldığı görülmektedir. Buna göre eski düğünlerde, düğün gününden bir ay sonra gelin, kayınbabası ve kayınvalidesi ile birlikte babasının evine giderdi. Bu ziyarette ayıp karşılandığı için damat bulunmazdı. Gelinin anne ve

babası kızlarına altın takarlar; bu ziyaret sonrasında gelin, kendi isteğine bağlı olarak baba evinde belli bir süre kalabilirdi. Bu süreyi damadın babası belirler ve verilen izin bittikten sonra yine damadın babası gelini geri götürmek için kız evine gelirdi.

Düğün sonrasında yapılan ziyaretler sadece aileler ile sınırlı kalmaz. Hem kız tarafından hem de erkek tarafından bütün akrabalar, yeni evlenmiş çifti yemeğe davet ederler ve hayırlı olsun dileklerini iletirler.

Sonuç

Geçiş dönemi geleneklerinden birisi olan evlenme, bir toplumu oluşturan en küçük yapı olan aile müessesinin başlangıç evresini teşkil eder. Günümüze yaklaştıkça bozulmalara uğrayan ya da farklılaşan kültürel birikim, özellikle insanların doğum, evlenme ve ölüm gelenekleri baz alınarak kıyaslandığında, bu değişimin daha az seviyede olduğu gerçeği ile karşılaşılır. İnsanlar, özellikle geçiş evrelerinde zamanın hızlı ilerleyişine daha az kapılmış ve değişimler daha küçük seviyelerde kalmıştır. Günümüz şartlarında eskiye duyulan özlem ve şehir hayatının sıradanlaştırdığı kültürel yapı, toplumsal ant özelliği taşıyan, kız isteme, nişan, söz kesme ve düğün gibi geleneklerde bilinçli olarak yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Adıyaman yöresinde yapılan kapsamlı saha araştırması neticesinde oluşturulan bu çalışma, eski ile yeninin kıyaslanması ve şu anda uygulanmakta olan geleneklerin de anlatılması açısından önem arz etmektedir. Evliliğe hazırlık aşamasından, düğün ve gerdek gecesi aşamasına gelinceye kadar geçen süreç içerisinde oluşan kültürel birikim, Adıyaman yöresinde halen eski geleneklerin canlı bir şekilde yaşatıldığı gerçeğini de gözler önüne sermektedir. Özellikle düğün merasiminin ana öğesini oluşturan; gelinin kız evinden çıkması, gelin alayı ve gelinin erkek evine girişi sürecinde yaşanan kültürel pratikler, halen bütün düğünlerde karşılaşılan uygulamalar olarak dikkat çekmektedir. Bunun yanında, eski dönemlerde sıkça karşılaşılan görücü usulü ile evlilik, başlık parası ve çocuk yaşta evlilik, gibi bazı uygulamalar neredeyse yok denilecek kadar azalmıştır. Eski dönemlerde çok net bir şekilde ayrılan ve sınırları çizilen mezhepsel farklılıklardan oluşan evlilik engelleri biraz olsun esnetilmiş; gelin ve damat adaylarının sosyal statüleri ve kendi aralarındaki uyumları ön plana çıkarılmıştır. Kan bağı ya da kirvelik müessesesi neticesinde oluşan akrabalık bağları, evlilik akdinin gerçekleşmesindeki en büyük engel olarak halen devam etmektedir. Düğünler günümüzde en fazla değişikliğe uğrayan süreci oluşturur ki Adıyaman yöresi düğünleri genellikle salon düğünü olarak icra edilmektedir. Toplumsal imece usulünün ve toplumsal dayanışmanın en güzel örneğini sergileyen düğün merasimleri, bu yönüyle halen gelin ve damat adaylarının mutlu bir gelecek kurabilme adına toplumsal destek aldıkları şölenler olarak düşünülmektedir. Milli ve manevi değerlere verilen değer ve gösterilen hassasiyet, Adıyaman düğünlerinin birincil önceliği olmuş; halen de bu hassasiyet devam etmektedir.

Summary

The concept of marriage refers to one of the traditions in the transition period. Although it mostly reminds wedding ceremonies, the ceremony is actually the last phase of the marriage process. Marriage is a social oath taken to symbolize relationships by affinity and leads to restructure the social structures and to add new norms. While wedding, in the simplest form, is considered to be the ceremony of two people's unifying their lives and starting a family life, it actually has an important role in shaping societies in many dimensions. In this respect, wedding ceremonies are regarded as 'feasts' that involve every member of a community, particularly in small villages.

Weddings are social ceremonies held to celebrate the first step toward marriage and vary in

length and the practices of cultural events involved such as the bride's hamam [bath] visits, the groom's shaving events, groomsman and bridesman exercises, wedding feasts, henna nights, ceremonies of picking up the bride, and wedding night from one region to another. The word *tügün* used by Kaşgarlı Mahmut in his dictionary *Divan-ı Lugatı't Türk* is derived from *tüğ-* root and means *düğüm* [knot], which connotes with 'tie up' or 'be tied'. This indicates that the word *düğüm* has transformed to 'düğün' [wedding]. Similarly, the word *dünür* is the transformed version of *tüngür* deriving from the same root in old Turkish and refers to the parents and close relatives of the bride and the groom. In Dede Korkut Epics, all traditions related to marriage are divided into two categories: *Kiçi Düğün* [Small Wedding] and *Ulu Düğün* [Big Wedding]. While small wedding refers to the betrothal and the engagement ceremonies, big wedding is used with reference to henna night, bringing the bride from her parents' house to the groom's and the wedding night. Furthermore, the expression "Düğün kutlu olsun!" [May the wedding be blessed] is uttered by the groom when setting the engagement ring on the bride's hand. The word "düğün" in this expression is the mark of the arrangement between these two people. In Dede Korkut Epics, engagement is told to happen through wearing the ring whereas in some other stories, it is told that it could happen via betrothing in the cradle. Weddings may last seven days and seven nights or forty days and forty nights. Although the word *düğün* [wedding] has a similar usage to "toy" in old Turkish communities and today has been narrowed down to refer to the celebration gatherings with music, dance and music, in old Turkish, it was used in a wider scope involving all kinds of celebrations and feasts.

The study focusing on marriage traditions in Adıyaman region uncovers all the practices at this period along with their casual relationships. As marriage establishment is a significant event affecting its society in many aspects, it has become a significant symbol for every society's general culture, economic and social life while showing considerable differences from one community to another. That is, every society may vary in the preferred form or forms of marriage appropriate to its structure such as marriage through agreements, with relatives, getting a second or a third wife, marrying brother-in-law or sister-in-law, a brother and a sister marrying a brother and a sister from another family, or arranged marriages. Although the forms were different in the past, today there are mainly two types of marriage forms in Adıyaman region. These are arranged marriages and marriage agreements between the bride and the groom. The form of marriages common in the past such as betrothing in the cradle, asking for bride prize are considered to be primitive rituals are not practised today.

Marriage, as one of the traditions in transition period, is the start of a family which constitutes the smallest structure in a community. Despite the changes and the degenerations observed in the cultural accumulation, cultural comparisons reveal that changes are less frequent especially in the traditions related to birth, marriage and death. People seem to have been affected less in such transition periods and changes in practices are experienced quite rarely. Today, cultural practices have been forced to become ordinary by life conditions in big cities and people fulfil their longing for the past by keeping traditions like asking for the girl in marriage, betrothal, engagement and wedding ceremonies alive.

Based on a large scale field research in Adıyaman region, the present study is important as it attempts to compare past and present while explaining the traditions practised today. The cultural heritage consisting of the ceremonies practiced in the process of marriage starting from asking for a girl for marriage up to the wedding and wedding night is still kept alive and practised in the same way. Specially, ceremonies like taking the bride from her parent's house to the groom's house, or bridal processions are still very common. On the other hand, old practices such as arranged

marriages, asking for bride price and marriage at very young ages hardly exist today. Also, the strict boundaries against marrying someone from another religious sect have become more lenient while the bride's and the groom's social states and their agreement are considered more important. The affinity by blood or groomsman ritual, however, are still regarded as common rituals in marriages. Wedding ceremonies are the practices that have changed the most and in Adiyaman region, they are usually held in wedding halls. Today, wedding ceremonies as the most significant symbol of collective work and social solidarity, are still regarded as feasts celebrated by communities to provide support to the groom and the bride on their way to build a happy family life. Adiyaman wedding ceremonies have always prioritized honouring national and moral values and they are likely to continue in the future.

Kaynak Şahıslar

Abuzer YILDIRIM	İlkokul Mezunu	Yaş: 48	Esnaf	Adıyaman
Ali KIRMIZI	Lise Mezunu	Yaş: 72	Ormancı	Adıyaman
Bahri ÖKSÜZ	Lise Mezunu	Yaş: 43	Esnaf	Adıyaman
Cebrail DEMİR	Lise Mezunu	Yaş: 41	Esnaf	Adıyaman
Emine BİLGİÇ	İlkokul Mezunu	Yaş: 45	Ev Hanımı	Adıyaman
Hacer TEKCAN	İlkokul Mezunu	Yaş: 45	Ev Hanımı	Adıyaman
Hamit ÖZER	Üniversite Mezunu	Yaş: 56	Terzi	Adıyaman
Haydar DEMİR	İlkokul Mezunu	Yaş: 68	Çiftçi	Adıyaman
Mehmet TAŞ	İlkokul Mezunu	Yaş: 56	Çiftçi	Adıyaman
Mehmet TEPECİK	İlkokul Mezunu	Yaş: 49	Çiftçi	Adıyaman
Nafiye BAŞARAN	İlkokul Mezunu	Yaş: 55	Ev Hanımı	Adıyaman
Sultan ÇATLI	İlkokul Mezunu	Yaş: 43	Ev Hanımı	Adıyaman
Zahide DURA	Okuma Yazma Yok	Yaş: 70	Ev Hanımı	Adıyaman
Zeynep BOZKURT	Okuma Yazma Yok	Yaş: 77	Ev Hanımı	Adıyaman
Zeynep KARAKUŞ	Okuma Yazma Yok	Yaş: 63	Ev Hanımı	Adıyaman

KAYNAKÇA

- AK, Mehmet (2017), "Yörüklerde Kadın", *JASSS/The Journal Of Academic Social Science Studies*, (58): 307-336.
- ARTUN, Erman (2008), *Halk Kültürü Araştırmaları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (2003), *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ERGİN, Muharrem (2004), *Dede korkut Kitabı*, C. I, Ankara: TDK Yayınları.
- EROĞLU, Erol-ÖZKANAT, Zehra (2014), "Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Gelenek Duvak Töreni", *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (2): 272-278.
- GÜRSOY NASKALİ, Emine-KOÇ, Aysin (2007), *Kültür Tarihinde Çeyiz*, İstanbul: Picus Yayınları.
- KAYABAŞI, Onur Alp (2016), "Taşeli Yöresi Tahtacılarının Geçiş Dönemlerinde Mitolojik Unsurlar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (78): 139-158.
- Kâşgarlı Mahmud (2005), *Divanü Lugati't Türk*, (hızl. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- TANRIBUYURDU, Gülçin (2016), "Klasik Türk Şiirinde Bir Sembol Dili Olarak Kına", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 5, (1): 102-115.
- YALÇIN UYSAL, S. Selhan (2010), "Türklerde Çeyiz Sandığının Kullanımı ve Geleneksel Süslemeleri", *ODÜ Sosyal Bilimle Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, C. 1 (1): 161-162.

MANAVGAT YÖRESİNDE HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI*

FOLK MEDICINE PRACTICES IN MANAVGAT

Celâl GÖRGEÇ **

Öz

Asırlar boyunca insanlar karşılaştıkları hastalık, ölüm gibi yaşamlarını tehdit eden durumlar karşısında önleyici, iyileştirici yöntemler ve yaklaşımlar belirlemeye çalışmışlardır. Bu yöntemler genel bağlamda halk hekimliği olarak değerlendirilir. Günümüzde, sayıları azalmış olsa da, hâlâ çeşitli nedenlerle halk hekimliği yöntemlerine başvurulmaktadır. Bu çalışmada, Antalya ilinin Manavgat ilçesi merkez ve kırsal mahalleleri, yani köylerinde, bilinen ve uygulanan sağlıkla ilgili halk inanışları ile geleneksel iyileştirme yöntemleri konu edilmiştir. Çalışmamızda öncelikle araştırma alanına ilişkin bilgiler verilmiş, ardından yörede kullanılan halk hekimliği kavramları açıklanmış ve çalışmamızın odak noktası olan yöredeki sağlığa dair uygulanan gelenek, inanış ve aydaş bişirme, dutma dutma, köstek kesme, temre çizme, vb. uygulamalar ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmaya sağaltımlarda metafizik unsurlardan nasıl yararlandığı ve kullanılan şifalı bitkiler de eklenmiştir.

Çalışmanın sonunda halk kültürünün kent merkezinde, köylere göre daha çabuk unutulup kaybolduğu, köylerde ise eskisi kadar olmasa da kent merkezine göre daha canlı bir şekilde yaşandığı görülmüştür. Bu çalışmayla birlikte günümüzde kaybolmak üzere olan ve her geçen gün unutulmuş bu halk kültürü ürünleri ve uygulamaları kayıt altına alınmaya ve böylelikle geleceğe aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra karşılaştırmalı çalışmalara kaynaklık etmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Halk Hekimliği, Halk İnançları, Geleneksel İyileştirme Yöntemleri, Manavgat.

Abstract

For centuries, people have tried to identify preventive, healing methods and approaches to events that threaten their existence, such as sickness and death. These methods are regarded as folk medicine in general context. Today, although numbers are decreasing, folk medicine methods are still being used for various reasons. In this study, traditional beliefs about the health and well-being of the well-known and applied health in the central and rural areas of Manavgat district of Antalya province were discussed. In our work, firstly the information about the research area was given and then the

* Bu makale, 21-22 Aralık 2017 tarihleri arasında Yıldız Teknik Üniversitesi tarafından düzenlenen IV. Yıldız Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü olarak sunulan aynı adlı bildirinin gözden geçirilerek genişletilmiş ve düzenlenmiş hâlidir.

** Türk Dili Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: celalgorgec07@gmail.com, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4642-615X>.

Gönderim Tarihi: 10.05.2019
Kabul Tarihi: 23.07.2019

concepts of folk medicine used in the region were explained and the practices applied to the health in the region as a focal point of our work are given in detail such as belief and aydaş bişirme, dutma dutma, köstek kesme, temre çizme etc practices. How to utilize the metaphysical elements in the treatment of the work and the plants used are also added.

At the end of the work, it is seen that folk culture is disappearing in city centres more quickly than villages. It is still exist in rural area but not as much as in the past. With this work, these folk culture products, which have been disappearing and disappearing every day, have been tried to be recorded and transferred to the future in this way. Besides, it is aimed to be a source of comparative studies.

•

Keywords

Folk Medicine, Public Beliefs, Traditional Improvement Methods, Manavgat.



GİRİŞ

Bu çalışmada, Antalya ilinin Manavgat ilçesi merkez ve köylerinde bilinen ve uygulanan sağlığa dair halk inanışları ile geleneksel iyileştirme yöntemleri yani Manavgat yöresindeki halk hekimliği uygulamaları konu edilmiştir. Halk hekimliğinin, ilk çağlarda insanların açıklayamadıkları tabiat olayları ve çözümleyemedikleri doğaüstü güçlere karşı tutumlarından doğduğu kabul edilir (Özgen 2007: 129). Yüzyıllar boyunca insanlar karşılaştıkları hastalık, ölüm gibi kendi varlıklarını tehdit eden olaylar karşısında önleyici, iyileştirici yöntemler ve yaklaşımlar belirlemeye çalışmışlardır (Yazgan Aksoy 2014: 121). Bu metotlar genel bağlamda *halk hekimliği* olarak bilinir. Halk hekimliğinin modern tıptan en büyük farkı ise hastalıkların nedenlerini ve sağaltımlarını genel olarak fizikötesi ögelere dayandırmalarıdır. Halk hekimliğinin ilgilendiği saha modern tıptan daha geniştir. Halk hekimleri, modern insanca bilinen birçok hastalığı (siğiller, sancı, cilt rahatsızlığı, kanser, vb.) ve tıp bilimince tanınmayan hastalıkları da (kem göz, ruhî çöküntü ve büyücü etkilerini) pratik olarak tedavi ederler (Hufford 2007: 79). Günümüzde halk hekimliği yöntemlerine başvuranların sayısı diğer yörelerde olduğu gibi Manavgat'ta da azalmış olmasına rağmen hâlâ çeşitli nedenlerle bu yöntemlere başvurulmaktadır.

Çalışmanın amacı; halk hekimliği konusu ve Manavgat halk kültürünün bir parçası olan halk hekimliği inanma ve uygulamalarının sözlü kaynaklara da dayanarak derlenip değerlendirilmesidir. Halk hekimliği bağlı bulunduğu kültürün bir parçasıdır; halka ait iyileştirme pratikleri, nesilden nesile aktararak oluşmuş, biriktirilmiş bilgilerin ürünüdür. Bu sebeple geleneksel bilgiye dayanır (Kaplan 2011: 151).

Çalışmanın sınırını Manavgat merkez ve köyleri (kırsal mahalleleri) oluşturmaktadır. Bu sınırlar içerisinde halk hekimliğine dair araştırma ve derlemeler yapılmıştır. Manavgat, 2351 km²lik yüzölçümüyle Antalya ilinin en büyük ikinci ilçesidir.¹ İlçe, Antalya'nın 75 km doğusunda yer almaktadır ve Manavgat Nehri'nin iki yakasına kurulmuştur. Serik, İbradı, Akseki, Gündoğmuş ve Alanya ilçeleriyle komşudur. Manavgat adının, Batı ve Kuzeybatı Anadolu'da yaşayan göçebeliği asırlar önce bırakmış Türkmenler olan ve buraya da yerleşen Manav boyundan geldiği düşünüldüğü gibi bu konudaki diğer bir görüş; İlkçağda yaşayan Luwiler'in buraya verdiği isim olan Mana-uwa'dan geldiğidir. Mana-uwa "*Anasal Tanrıça'ya tapan halk*" anlamındadır. Manavgat, İlkçağda Dağlık Kilikya'nın batı yanında, Pamphylia'nın doğusunda, Manavgat Çayı'nın batı yakasında Hisar'ın etrafında bir İlkçağ kenti olarak kurulmuştur. XII. yüzyıldan itibaren bölgeye Hamitoğulları ve Tekeoğulları'nın gelmesiyle birlikte Türk nüfusunun da yerleşmeye başladığı Manavgat, 1220 yılında Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nın, 1472 yılında ise Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimine geçmiştir. Cumhuriyetin ilanıya, 1923 yılında il yapılan Antalya ile birlikte Manavgat da Beşkonak ve Taşagül nahiyeleri ile kaza yapılmış ve 1924'te Antalya'ya bağlanmıştır.² Türkiye İstatistik Kurumu Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi veri tabanı 2018 sonuçlarına göre³ Manavgat, 230.597 (erkek: 118.336,

¹ Harita Genel Komutanlığı, *İl ve İlçe Yüzölçümleri*, http://www.hgk.msb.gov.tr/images/urun/il_ilce_alanlari.pdf (Erişim Tarihi: 02.02.2018).

² Manavgat Belediyesi, *Manavgat Tarihçesi*, <http://www.manavgat.bel.tr/tarihce> (Erişim Tarihi: 06.06.2018)

³ Türkiye İstatistik Kurumu, *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi*, <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr> (Erişim Tarihi: 01.04.2019)

kadın: 112.261) kişilik nüfusu ile, merkez ilçeler dâhil edildiğinde, Antalya'nın en büyük dördüncü ilçesidir.

Bu çalışmada, alan araştırması ve yazılı kaynaklardan yararlanmanın yanında derlemeler yapılırken yönlendirilmiş görüşme tekniği kullanılarak olabildiği nispette sohbet havası içerisinde konuya ilişkin sorular sorularak bunlar kaydedilmiştir. Ardından bulgular sınıflandırma ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Kaynak kişiler seçilirken birbir uygulamalara şahit olan ya da doğrudan doğruya bu uygulamaları gerçekleştiren kişiler olmasına dikkat edilmiştir. Çalışmada 2016-2019 yılları arasında Manavgat merkez ve köylerinde tarafımızdan yapılan derlemeler esas alınmıştır.

1. HALK HEKİMLİĞİ VE GENEL KAVRAMLAR

1.1. Halk Hekimliği

Pertev Naili Boratav, halk hekimliğini; *"Halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü"* şeklinde tanımlamaktadır (1994: 122). Halk hekimleri günümüzde bilimsel olarak açıklanabilen birçok hastalığı tedaviye uğraştığı gibi modern tıp tarafından bilinmeyen/tanımlanmayan aydaşlık, kösteklik, ıskıska, ıstıra gibi *halk hastalıklarına* (Hufford 2007: 79) da çare aramaktadırlar. Halk hekimliğinin amacı; *"kullandığı maddî ve manevî araçlar yardımıyla, halkın sağlığını korumak ve hasta kimseleri sağlıklarına kavuşturmadır"* (Acıpayamlı 1989: 5).

İlk insanlar gözle görülen yaralanma ve sakatlanmaların nasıl oluştuğunu yani gerçek nedenini anlayabiliyordu. Fakat açıklayamadığı durumları doğüstü güçlere bağlamaktaydılar (Sarı vd. 2007: 8). Bu durum günümüze kadar gelişerek ve değişerek gelmiştir. Bu değişimle birlikte insanlar halk hekimliğine *geleneksel/alternatif tıp* gibi bir adlandırmayla olumlu bakabildikleri gibi *kocakarı uygulamaları* gibi olumsuz yaklaşımlara sahip olabilmektedir. Elbette ki halk hekimliği uygulama ve inançları çağdaş/bilimsel tıptan farklılıklar gösterir. Çağdaş tıp ile halk hekimliğinin arasındaki en önemli fark, hastalıkların çıkış sebepleri ve sağaltılması üzerindedir. Çağdaş tıp anlayışında hastalıkların sebeplerinin gözlemlenebilir, somut kaynaklara bağlanması genel-geçer bir kural iken halk hekimliğinde sorunların nedenleri ve çözümlerinde doğüstüne yaslanma eğilimi yüksektir (Kaplan 2011: 151). Geleneksel yapının korunduğu, değişime daha dirençli bölgelerde halkın hastalıklara bakışı da sahip oldukları bu kültürün etkisi altında biçimlenmektedir. Halk hekimliği, günümüzde de çağdaş tıbbın yanında hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu durumun oluşmasını geleneğin değişim hızına bağlamak yerindedir. Halk hekimliğini, Ziya Gökalp'ın ifadesiyle, resmî medeniyete karşı halk medeniyeti çerçevesinde ele almak da mümkündür (Gökalp 2012: 465). Halk medeniyetinin yanında ülkemizde resmî türde de Sağlık Bakanlığı- Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğüne bağlı olarak *Geleneksel, Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Daire Başkanlığı* bulunmaktadır. Bu birimde geleneksel tedavi yöntemleri incelenip değerlendirilmektedir.

Türklerin tıp tarihine bakıldığında, dinsel inanışları ile uygulanan sağaltım yöntemleri arasında güçlü bir bağ kurulabilir. Halk hekimliğinin kaynakları arasında hem İslam öncesi hem de İslam sonrası inanış ve uygulamalar yatmaktadır. Hatta bazı araştırmacılar, eski inanç izlerinin çok uzun süre yaşamaya devam etmesinin sebebinin bu inançların İslam dini ile kaynaşmasına bağlar (Salihov 2007: 84). Bu niteliği Manavgat yöresinde korunana gelen halk hekimliği uygulamalarında gözlemlemek mümkündür. Geleneksel Türk halk hekimliği binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir. İslam'dan önce ortaya çıkan bu gelenek İslam'dan sonra da yaşamaya devam etmiştir. Bu nedenle günümüzde geleneksel iyileştirme uygulamaları

geçmişin inanç öğeleriyle birlikte uygulanmaya devam etmektedir. Eski Türk toplumlarında ilkel tıbbın uygulandığı devirlerde Şamanlar, hekim olarak da görev yapmaktaydı. Şamanın tanrısal güçlerden kuvvet alarak hastalıkların sebebini bildiği ve bunu tedavi ettiğine inanılırdı. Şaman, hastalığı dua, tütsü, müzik ile trans hâline geçerek teşhis eder ve kendine özgü metotlarıyla (korkutmak, soğuk suya sokmak, tütsülemek vb.) ve kendi yaptığı ilaçlarıyla tedavi ederdi. (Sarı 2007: 79).

Halk hekimliği konusu kültürümüzde o kadar etkili olmuştur ki onu hayatın her alanında görebilmek mümkündür. Bunların başında hiç şüphesiz edebiyat gelmektedir. Halk hekimliği kavramı, İslamiyet sonrası ilk yazılı eserlerimiz *Dîvânü Lugâti't-Türk* ve *Kutadgu Bilig'*de çeşitli kavramlar (em, emhâne, emçi gibi) ile karşılanmaktadır (Alptekin 2010: 5-19). *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te halk hekimliğine dair *em*, *emçi*, *emle-*, *emlel-*, *emlen-*, *emleş-*, *emlet-* gibi kavramlar yer almaktadır (Ercilasun-Akkoyunlu 2015: 637-639). *Kutadgu Bilig'*de de halk hekimliğine ve halk kültürüne dair birçok örnek bulunmakla birlikte bu konuda şu beyti örnek gösterebiliriz:

4358. *tirig bolsa yalñuñ yime igler ök*

igün emçi körse otun emler ök

"İnsan hayattayken hastalanabilir; otacıya gider ve otacı o hastalığı ilaçla tedavi eder." (Arat 2005: 750)

Türk halk anlatmalarında da halk hekimliğine dair birçok örnek görebilmekteyiz. Eski Türk gelenekleri, inanışları ve uygulamalarını sunması bakımından eşsiz bir kaynak olan *Dede Korkut Kitabı*'ndaki *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'ndan alınan aşağıdaki metin, halk hekimliğinin, edebiyatımızda yer alışının güzel bir örneğidir: "...Oğlan yine aydur: Ana ağlamağıl, maña bu yaradan ölüm yokdur korhımağıl, boz atlu Hızır maña geldi, üç kerre yararı sığadı, bu yaradan saña ölüm yokdur tağ çiçeği anañ südi saña merhemdür didi. Böyle diğec kırk ince kız yayıldılar, tağ çiçeği divşürdiler. Oğlanın anası emçeğin bir şıkdı südi gelmedi, iki şıkdı südi gelmedi, üçincide kendüye zarb eyledi, katı taldı, şıkdı süd-ile kan karışuñ geldi. Tağ çiçeği-y-ile südi oğlanın yarasına urdılar.... Hânım, oğlanın kırk günde yarası oñaldı, şapa şağ oldu. Oğlan ata biner kılıç kuşanur oldu, av avlar kuş kuşlar oldu." (Ergin 2018: 90)

1.2. Genel Kavramlar

1.2.1. Ocak, Ocaklı, Ebelenmiş: Türkçe Sözlük'te *ocak* sözcüğü "halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile" (TDK 2011: 1786) olarak geçmektedir. Satı Kumartaşlıoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü* konulu çalışmasında halk hekimliğinde ocakların, "çeşitli hastalıkları tedavi etme yetisine sahip olan aile ve bu ailenin hastalık tedavi etmekle görevli kişileri" anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Yani bu kişiler halk hekimi vazifesi görmektedirler. Ocak kavramı geleneksel kültürde hastalık sağaltımı konusunda önemli bir yere sahiptir (Kumartaşlıoğlu 2016: 177). Pertev Naili Boratav da bu konuda şunları söyler: "Ocak belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltımı gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimseyi gösterir: "sarılık ocağı", "fitik ocağı", vb. gibi. "Ocak" ve "ocaklı" deyimleri eş anlamda kullanılır. Ocaklıların hastaları sağaltma yöntemleri çoğu kez büyüklük işlemlerdir: ama bunların yanında belirli şeyleri yedirmek, içirmek, vücudun ağrıyan yerine şu veya bu madde sürmek, bağlamak gibi "ilaç" saydıkları gereçleri kullandıkları da olur" (Boratav 1994: 113). Ocaklar geleneğin yaşatıldığı diğer bölgelerde olduğu gibi Manavgat'ta da kadın veya erkek olabilirler. Ama daha çok kadınların ocak olduğu görülmüştür. Manavgat'ta ocaklı kimselerden ebelerinden el almalarından dolayı *ebelenmiş* diye de bahsedilir. Yörede büyükanne yerine *ebe* sözü kullanılır. Bir kaynağımız şunu anlattı: "Bizim

köyden garının biri doktura gedik. Doktor demışı-ki köyünüzün ötesinde köyde ebelenir bir garı var. Hêç doktura götürmeç çocukları ona gösteriñ” (AG). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere ocaklılar *ebelenir* “ebelenmiş” yani bir ocaklıdan el almış kimselerdir. Kimi Türk topluluklarında *ocakçı* sözü de kullanılır. *Osokso* bu sözün Başkurtçadaki karşılığıdır. İşlev olarak da aynıdır. “*Osokso* denilen diğêr Şamanlar ise insanın vücudunu ovalayıp terleterek fitıkları alabiliyormuş, sırt ve göğüs hastalıklarını da tedavi edebiliyormuş” (Salihov 2007: 84).

1.2.2. Sınıkçı (Kırık-çıkıkçı): Manavgat yöresinde de bazı halk hekimleri uzmanlıklarına göre farklı isimler alabilmektedir. Bunlar arasında en belirginini kırık-çıkık olaylarıyla ilgilenen sınıkçılardır. Kırık-çıkıklara *sınık*, kırık-çıkık bağlayan kimselere *sınıkçı* da denilmektedir (Öztek 1992: 126). Halkın kırık-çıkıkçılara güveni kimi zaman tıp doktorlarına olan güvenlerinden daha fazladır. Çünkü tıp doktorlarının kırıklar konusunda daha iyi olmalarına karşı çıkıklardan anlamadıkları düşünülmektedir.

1.2.3. El Verme -El Alma: Halk hekiminin bilgilerini başka birine öğretmesi ve o kişiyi bu işlerde yetkili kılmasına *el verme* denir. Yani diğêr bir söyleyişle el verme; “*ocak olan kimsenin aynı sülaleden geleneği devam ettirebilecek olan bir erkek veya kadına, bu sağaltma uygulamasını sürdürmesi konusunda icazet vermesidir*” (Öger 2010: 1232). Ocaklı aile büyükleri, yaptığı işlerin bir yandan da geleneğin sürmesi için zamanı gelince daha küçüklere el verirler. Halk hekimliği bilgilerini öğrenen ve bu konuda yetkili kılınan kişi el almış olur. Ocaklı ölmeden de el verebilir, böylece ocak işlerini bırakmış olur.

1.2.4. Arılık: Genellikle bir miktar para olup, nazar veya hastalığın, hastanın üstünden aralanması için verilir. Parası olmayana düğme ettirilir. Eğer ocaklıya arılık verilmezse hastanın ağırlığının (hastalığının) ocaklıya geçeceğine inanılır. Yani ocaklı hastalıklardan korunabilmek için arılık almaktadır. Arılık için belli bir miktar yoktur. Arılığın miktarı hastanın isteğine bağlıdır. İyileşen hastalar, ocağa ikinci gelişlerinde eğer ocaklı kadın ise tülbent gibi bir hediye getirir. Bu uygulamanın Şamanizmde de benzer şekilde olduğu görülür.⁴ Manavgat'ta *éyileşme* sözünün yanı sıra *oñma* sözü de kullanılır.

1.2.5. İrvasa: Anadolu'da uygulanagelen halk hekimliğinde öteberiden (ufak tefek şeyler) yapılan inanç temelli tedavi yöntemidir. Manavgat'ta da üç dört çeşit ot karıştırılarak yapılan ilaç ve yakılara *ırvasalıvrasa* denilmektedir. Bunu yapana *ırvasacı* denir. Manavgat'ın bazı yerlerinde alerjik bir deri hastalığı olan temrenin sağaltımı için temre çizenlere bu isim verilebildiği gibi özellikle bebeklerin hıçkırığını kesmek için ıkra kesimi yapan kişiler de bu adla anılır.

2. MANAVGAT HALK HEKİMLİĞİ İNANMA VE UYGULAMALARI

Çalışmada hastalıkların sağaltımı için yapılan inanma ve uygulamalar öncelikle sınıflandırılmış ve isimlendirmelerde yörenin ağız özellikleri de dikkate alınmıştır. Ardından

⁴ Fuzuli Bayat'ın verdiği bilgilere göre: “Şamanlığın var olduğu bütün geleneksel toplumlarda tedavi kamlığından sonra Şaman, emeğinin karşılığı olarak hediye alır ki buna Tuva Türkçesinde “astı” denilir. Şaman insanlara yardım edeceğine yemin etmiş insandır. Tedaviyi para için yapmaz, verilen astı için razı olur. Şamana, sembolik hediyeler: tütün, iğne, yüksük, kiris, kemer, çuval vb. verilir. Ayrıca verilen astı, hastanın sosyal durumuna göre değişir: fakir olan hastalar şahsi eşyalarını -bıçak, cübbe, gümüş yüzük, keçeden yatak örtüsü, keçeden halı, kement, koyun derisi gibi küçük hediyelerden- verdikleri hâlde zenginler veya durumu iyi olanlar, keçi, koyun, at, boğa, birkaç baş küçük hayvan, para vb. şeyler verirler. Ancak her ne olursa olsun Şaman yaptığı kamlık için kendisine hediye, ruhlarına ise kurban almış olur. Şaman inancına göre tedavinin karşılığı olarak astı almayı ruhlar ister, aksi hâlde ruhlar Şamana kızar ve sinirlerini ona yöneltmiş olurlar” (Bayat 2006: 269-270). Anohin de Altay Şamanlığındaki durumu şöyle anlatır: “Bazı şamanların söylediklerine göre, üç dört gün süren ayın için ancak üç beş ruble ücret verilmektedir. Bundan başka şaman, bazen hediye olarak kurbanlık hayvanın etinin bir kısmını ve birkaç arşınlık kumaş parçası alabilir. Nadiren de, eğer hasta tamamen iyileşirse, şamana cüppe, koyun, torbok (buzağı) ve at hediye edilir” (Anohin 2006: 40).

sağaltım yöntemleri karşılaştırmalı ve ayrıntılı olarak gösterilmiştir. Bu inanma ve uygulamalar artık gelenekselleşmiş daha doğrusu kalıplaşmış durumdadır. David Hufford bu konuda şunları söyler: “Kişiden kişiye ve devirden devire çeşitlenen etkin/yaşayan özellikler (davranış şekilleri) aynı derecede durağan bir şey olarak tedavi etmede bir inanç olan genel davranış şekline dönüşür” (2007: 73). Günümüzde de halk hekimliği, bilimsel tıbbın yanında geleneksel, alternatif veya tamamlayıcı tıp gibi varlığını sürdürür. Manavgat halk hekimliğinde başlıca sağaltım yolları şunlardır:

2.1. Ağrı Sağaltımı

2.1.1. Baş Ağrısı: Baş ağrısını önlemek için Manavgat halk hekimliğinde şu yöntemler kullanılır:

I) Kullanılan yöntemlerin başında alna çeki çekilmesi gelir. Çeki, kadınların başlarına bağladıkları örtünün adıdır (MŞ).

II) Soyulan çiğ patates halka halka olarak kesilir ve bir bez yardımıyla başa sarılır. Ağrı geçene kadar sarılı olarak durur (FE).

III) Hasta kişi bir hocaya okutulur. Bu işlemden sonra hastanın kapıdan çıkıp tekrar içeri gelmesi istenir. Böylelikle hastalık dışarıda kalacaktır (AG; FE). Bu uygulama Şamanizmle bağlantılı olsa gerektir. Fuzuli Bayat'ın aktardığı şu örnek bu kanıyı güçlendirmektedir: “Üçüncü gün Şaman, tuğun etrafında döndükten sonra kamçı ile hastanın sırtına vurur ve kamçıyı orada olanlardan birine verir. Kamçıyı alan kişi, hemen onu evden dışarı çıkarır. Anlaşıldığına göre Şaman, hastalığı kamçıya topladığı için onu evden dışarı attırır” (Bayat 2006: 259).

IV) Havlu (peşkir) ya da herhangi bir bez ıslatılarak başa konulur (FE).

2.1.2. Bel Ağrısı: Bel ağrısını gidermek için birçok yöntem bulunsa da yaygın olarak kullanılan yöntemler şunlardır:

I) Bel ağrısı olan kişinin beline *kupa çekilir* ya da *yakı vurulur*. Kupa çekme işlemi ispirotolu pamuk yakılarak bardağın içindeki havanın alınıp sırt kısmına bardağın konulması ve bardağın eti çekmesi esasına dayanır. Bir tür vakumlama söz konusudur (ÜG). Bu yöntem, günümüzde profesyonel olarak da yapılan “kuru hacamat” uygulamasına benzer.

II) Bel ağrısı için bu yöntem dışında zeytinyağı ya da teğnel (defne) yağı ile masaj yapılır. Ovma işlemi yağ ılıkken yapılırsa daha etkili olur. Kimi zaman zeytinyağının içine toz karabiber de eklenmektedir. Bu yöntem kol ve bacak ağrıları için de geçerlidir (MG).

1.1.3. Diş Ağrısı: Genellikle diş hekimleri tercih edilse de diş ağrısını geçirmek için kullanılan başlıca geleneksel yöntemler şunlardır:

I) Pamuğa rakı dökülür ve ağrıyan dişin üzerine bastırılır (HK).

II) Diğer bir yöntem ise ağrıyan dişe sarımsak konulmasıdır (HK).

2.2. Çocuk Hastalıkları ve Sağaltımı

2.2.1. Aydaşlık Sağaltımı: Bazı çocukların bedensel gelişmeleri yavaş olur ya da hiç gelişme göstermez. Bu biçimdeki zayıf ve cılız çocuklara *aydaş* denir. Aydaşlığın sağaltımında birçok yöntem kullanılmaktadır.

I) Bunlardan ilki “*aydaş biçirme*”dir. Aydaş pişirecek kadın, çocuğu kucağına alır ve üç yol ağzı olan bir yere ya da bir tarla içinde üç değişik yönden gelen yol izi yaparak sacayağı ya da bu işlevi gören üç adet taş ile bir ocak kurar. Ocağın üzerine eski bir tencere konulur ve içine çocuk oturtulur. Çocuğun annesi o üç yoldan birinden elinde iki odun parçası ile gelir.

Ocaklıyla aralarında şu konuşma geçer:

- Ne bişiriy?
- Aydaş bişiriyin.
- Bişirebiliy mi?
- Bişiriyin, der.

Kadın elindeki odun parçasını yanmayan ocağın altına sokar. Bu defa ikinci yoldan gelir aynı soruyu sorar ve aynı cevapları alır. Elindeki iki odun parçasını ocağın altına sokar. Bu defa üçüncü yoldan aynı şekilde gelir ve yine aynı soruları sorarak aynı cevapları alır. Çocuğun annesi, üçüncü seferde içinde tatlı su yengeci (*yanıç*) bulunan sepeti çocuğun üstünde tutar ve sepetin üzerinden yanıç ıslatılarak çocuk ocaklı tarafından üç defa yıkanır. Çocuğa giysileri ters olarak giydirilir. Annesinin sırtına sarılır. Çocuğun annesi, hiç arkasına bakmadan evine giderken ocaklıya aralık bırakır. (MG; Kabdaşlı 2003: 70). Yöredeki birçok uygulamada görüldüğü gibi arkasını dönmeden gitme, hasta kişinin ocağa saygısını göstermektedir. Buna benzeyen bir uygulamanın Tatarlarda da olduğu görülür. Tatarlarda “*oçıklavçı/oşıklavçı*” adıyla da anılan halk hekimleri, daha çok kadınlardır. Bu hekimler, örneğin bir çocuk zayıf düşüp hastalandığında üç yol çatına ocak kurarlar. Arkalarına bakmazlar (Bayazitova 2002: 165-166’dan aktaran: Kumartaşlıoğlu 2016: 179).

II) Sözlü kaynaklarımızdan Abdülkadir Kök, babası Hüseyin Kök’ün, aydaş olan çocukları bir el kantarıyla düzenli olarak belli bir süre tarttığını ve babasının yaptığı bir şey olmamasına rağmen çocukların iyi olduğunu söylemektedir. Şişeler köyünde yapılan bu uygulamada iyileşmeye olan inancın daha doğrusu psikolojik etkenlerin hastalıkların sağaltımını olumlu yönde etkilediği görülmektedir (AK).

III) Aydaş çocukların iyileşmesi için kadınlar arasında *emdirme* “emzirme” *değişimi* yapılabilir. Bunun için çocukların kırkının karışması yani yaklaşık olarak aynı zamanlarda doğum yapması gerekir. Kadınlardan biri zayıf ise diğeri onun çocuğunu emzirir ve böylelikle aydaşlığın geçeceğine inanılır (AG). Gazipaşa’da ise kırkları karışmış olan bebekler bir araya getirilmez. Çünkü bunların aydaş olacağına inanılır (Emen 2015: 30, 31).

IV) Aydaş olan çocuk, *köpek kellesinde çimdirmeye* olarak adlandırılan yöntemle köpeğin kafatasında yıkanır. Artık uygulanmayan bir yöntemdir. Üç yolun birleştiği bir yerde (üç yol ayırdımı) sacayağın üstüne leğen, leğenin içine köpek kafatası konarak üzerinde çocuk yıkanır. Çocuğu leğene oturtup üç kere abdest aldırılır, üç kere yıkanır. Ardından evine gönderilir ve kıyafetleri yedi gün boyunca ters giydirilir. Üç gün sonra iyileşir gibi olursa işlem tekrarlanır (AG). Aydaşlık sağaltımında hayvanlardan yararlanılmasına Antalya’nın Gündoğmuş ilçesinde de rastlanılmaktadır. *Köpek Aydaşı* denilen yöntemde, henüz kırk günü doldurmayan bir köpek yavrusu bulunarak üstüne bir sepet kapatılır. Sepetin üstüne bir iskemle yerleştirilir. Bunun üstüne de bebek oturtularak banyo yaptırılır. Kirli su toplanarak bir tahtanın olduğundan tekrar bebeğin başına dökülür (Demirel, 2014: 118). Bu uygulama İslamlık öncesi (hayvan kültü) ve sonrası inançlarının (abdest aldırma) birbirine karışmasına güçlü bir örnektir.

V) Bölgede aydaşlığı sağaltmak için kullanılan diğeri bir uygulama ise aydaş olan çocuğu *davar garnında çimdirmeye* denilen yöntemdir. Hasta olan çocuk bu şekilde yıkandığında hastalığının da suyla birlikte akıp gideceğine inanılır (AG). Bu da Şaman ritüellerini hatırlatan bir uygulamadır. Hastalık cansız bir nesneye aktarılmaktadır.

2.2.2. Çocuklarda Altına Kaçırma: Altını ıslatan çocukların beline, deve yününden yapılmış kuşak bağlanır. Böylelikle bu sorunun hallolacağına inanılır (Kabdaşlı 2003: 70). Bu uygulamada da hastalık cansız bir nesneye aktarılmaktadır.

2.2.3. Çocuklarda Konuşmanın Gecikmesi: Bazı çocukların konuşması gecikebilir. Bu çocuklara, Manavgat'ta yaygınlığını yitirmeler beraber, herhangi bir çan içinden su içirilir. Böylece konuşmasının çabuklaşacağına hatta geveze olacağına inanılır (Kabdaşlı 2003: 70). Benzer bir uygulamaya Antalya'nın Korkuteli ilçesinde de rastlanılmaktadır. Korkuteli'nde çocuk iki-üç yaşına gelmişse ve hâlâ konuşmıyorsa çocuğa keçi çanından su içirilir. Çocuğa çandan su içirilmesinin sebebi ise çanın hayvan hareket ettikçe ses çıkarıyor olmasıdır. Çandan su içen çocuğun bundan sonra çan gibi sesinin açılacağı ve konuşmaya başlayacağı düşünülmektedir (Gönenç 2011: 48).

2.2.4. Delikli Taştan Geçirme: Bedenen gelişmesi geciken yani *aydaş* olan çocuklar delikli taştan geçirilir. Bu yöntem, çocuklarda metafizik öğelere bağlanan diğer hastalıklarda da uygulanır. Öncelikle çocuk delikli taşın olduğu yere götürülür. Çocuk, pazar gününün herhangi bir saatinde ve genellikle öğle sonunda geçebileceği bir taş deliğinden dua ile üç defa geçirilir. Delikli taşın iki tarafında iki kişi olur. Hasta olan çocuk bu iki kişi arasında üç defa alınır verilir. Bu işlem yapılmadan önce çocuğun ailesi bisküvi, lokum vs. alarak iyilik olsun diye delik taşın etrafındaki insanlara dağıtırlar. Çocukta iyileşme olursa iki defa, olmazsa üç defa bu işlem tekrarlanır. Çocuk geçer, cinler geçemeyip kalır. Böylelikle çocuğun cinlerden kurtulup gelişmesinin hızlanacağına inanılır (AG). Şamanlıktaki kötü ruhların yerini cin inancı almıştır. Bu delik taşlardan bir tanesi Çolaklı beldesine bağlı Üçtepeler mevkiinde bulunmaktadır (FY). Bir diğeri ise Manavgat'ın Taşağıl beldesine bağlı Burmağan köyünde yer alır. Buradaki delikli taşın alt kısmında bağlanmış ip ve bez parçaları, dileklerinin kabul olması için insanların bıraktığı adaklarını simgeler (Şimşek 2013: 231).



Fotoğraf-1: Taşağıl beldesi- Burmağan köyündeki delikli taş (Şimşek 2013: 231).

2.2.5. Ikra Kesimi: Yeni doğan bebekler uyurken veya uyanırken burunları tıkanmış gibi horlama, hırıltı sesleri çıkartabilirler. Sebebi ise yenidoğanların kafatası yapısının tam gelişmemesidir. Bu durumun düzeltilmesi için ikra kesimi yapılır. Genellikle annesi, hasta olan çocukla birlikte ocağa gelir. Bunun için belli bir gün yoktur. Irvasacı kişi deriden daire şeklinde bir parça keserken, çocuğun annesi:

— *Ne kesen?*

- *Ikra keserin.*
- *Neden keser?*
- *Ëyi olsun dëyi.*
- *Kesebiliş mi?*
- *Anasını bile b...lerin, der.*

Irvasacı, kestiği yuvarlak deri parçasını alarak çocuğun omzuna ya da başına takar ve çocuğa evinden mutlaka bir yiyecek verir. Sonra *ırvasacı* çocuğu üç yol ağzına götürür. Orada ağaç ya da taştan oyulmuş dibek üzerinde çocuğa parmağı ile üç defa daire çizdirtir ve çocuğu annesine teslim eder. Çocuğun annesi de dibegin içine arılık bırakarak geldiği yolun dışında başka bir yoldan arkasına bakmadan eve gider. Ikra kesimini Taşağıl kasabasında oturan ve Tat Kız adı verilen bir kadın yapmaktaydı (Kabdaşlı 2003: 70). Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde de bu uygulamaya rastlanılmaktadır. Örneğin; Erzurum'da bebeklerin iç geçirmesini ve hıçkırığını kesmek için uygulanan işleme *ikra kesme* denilmektedir. İkra kesme, saraçlık mesleği ile bağlantılı olduğundan ikra kesme işlemini yapan kişilerin saraç olması gereklidir (Sümbüllü-Altınışik 2015: 123-126).

2.2.6. İstira Sağaltımı: İstira genellikle küçük çocuklarda görülen bir deri hastalığıdır. Bu hastalık, çocuğun kafatasında çukurluk oluştuğu ve damağının çekik olduğu şeklinde öykülenir. Bu hastalığa yakalanan çocuklar için "*istira yedi*" denilmektedir. Altay Şamanlığı'nda da hastalıklar için benzer ifadeler kullanılır: "*Biri hastalandığı zaman Altaylılar: "kötü ruh onu yemektedir" (körmös yep-yat), öldüğünde ise "kötü ruh onu yedi" (körmös yegen) derler"* (Anohin 2006: 8).

İstira tedavisi için gerekli malzemeler şunlardır: bir bıçak ya da makas (sındı), üç dikiş iğnesi ve yedi nohut. Hasta olan çocuğun kıyafetleri ocağa getirilerek ocaklıdan bıçak koyması istenir. Bıçak koyma yalnızca cuma gecesi yapılır. Bıçağın ya da makasın kesici özelliğinin hastalığı da keserek sona erdireceğine inanılmaktadır. Eğer bir hastalığın birden fazla ocağı olursa hasta istediğine gidemez. Bir ocaklıya giderek hangisine gitmesi gerektiğini öğrenir. Bunun için ocaklı tarafından ilgili hastalıkla ilgilenen kaç ocak varsa o sayıda iğneyi içi su dolu bir tabağın içine koyar. Her iğne için, iyileştirici özelliği olduğuna inanılan kişilere niyet edilir. Buna bir tür fal açma da diyebiliriz. Bir süre sonra hangi iğne küflenirse, hasta o hocaya götürülür. Hoca hasta kişiyi okuyarak muska yazar. Manavgat'taki ıstira ocağı Ilıca'da bulunmaktadır. Yakın bölgelerdeki diğer ıstira ocakları Akseki Kelves, Akseki İlfas, Akseki Süleymaniye (Ziyman)'dır. Ocaktan alınan ekmeği yemek iyileşmenin ön şartlarından (AG; SS).

2.2.7. Gızıl: Manavgat yöresinde kızamık hastalığının diğer adı *gızıldır* ve döküntüler hâlinde seyreden bir hastalıktır. Yeni doğan çocuklar bu hastalığa yakalandığında Kemer Mahallesi'nde yerden toplanan solucan, çocuğun kullandığı bir bezin üstüne konur ve kına eklenir. Bu ikisi bebeğin göbeğinin üstüne konur ve hastalığın geçeceğine inanılır. Diğer bir yöntem ise bebeğin bal ya da pekmezle sıvazlanmasıdır (SS).

2.2.8. Köstek Sağaltımı: Kimi çocukların yürümesi gecikir. Bu çocuklara *köstek* de denilmektedir. Sağaltım için aşağıdaki yöntemler uygulanmaktadır:

I) Çocuğun yürümesinin çabuklaşması için köstek kestirilir. Cuma günü, sela ile ezan arasında çocuğun ayakları arasına bağlanan bir ip bir kadın tarafından dua okunarak kesilir. Böylece yürümesini engelleyen nedenin ortadan kalkacağına inanılır (Kabdaşlı 2003: 69). Türk halklarının yaşadığı hemen her yerde bu uygulamaya rastlamak mümkündür. Kazaklarda *tusavkeser* olarak anılan bu gelenek, Anadolu ve Balkanlar'da daha çok yürüyemeyen, yürüme

güçlüğü çeken çocuğa uygulanan bir ritüel iken Kazak, Kırgız, Nogay, Hakas, Özbek, Türkmen gibi diğer Türk halklarında her çocuğun yürümeye başladığı dönemde, çocuğun ilk adımlarını kutlamak için ve çocuğa mutlu bir geleceği inşa etme niyetiyle mutlaka uygulandığı görülür. Antalya'nın Gazipaşa ilçesinde yapılan köstek kesme uygulaması ise, Kazak halkının *tusavkeser* âdeti ile örtüşmektedir (Kınacı 2017: 147-149). Köstek kesme işi, ocaklı olmak şartıyla yörenin en tez canlı, hızlı hareket eden kişisi tarafından yapılır. Böylece, çocuğun ileride ona benzemesi beklenir. Hatta yörede çok hareketli, yaramaz çocuklar için “*Bunun kösteğini kim kesti?*” tabiri çok kullanılmaktadır (Emen 2015: 31).

II) Yürümesi geciken çocuklar için uygulanan bir diğer tedavi yöntemi ise uygulaması *aydaş pişirmeye* oldukça benzeyen, *köstek çimdirme* ya da *köstek dolaştırmadır*. Hasta, cuma günü ocaklı kadına getirilir. Bu işlemin en az iki defa yapılması gerekmektedir. Ocaklı, hasta çocuğu kucaklayarak yedi farklı eve gider. Bu evlerle, ocaklı arasında şöyle bir konuşma geçer:

- *Ne gezdiriy?*
- *Topal (küt) gezdiriyin.*
- *Topalı alı mısınız?*
- *Almayız, arılığımı vèriyiz, derler.*

Bu konuşmadan sonra ocaklı bir elek alarak içine saçını taradığı tarağı, soğan kabuğu, buğday tanesi, ekmek ufağı ve çocuk terliği koyar. Üç yolun ortasına sacayağı konur. Sacayağının üstüne *oturak* denilen tabure yerleştirilir. Oturağın üstüne çocuk oturtularak ocaklı kadın tarafından yıkanır. Çocuğun elbisesi ters giydirilir. Elekte bulunan malzemeler üç yol ayırımına atılır. Gazipaşa'da ise çocuk dört yol ağzında yıkanır. Bebeğin dört yol ağzında yıkandırılmasının nedeni buralardan nazarı değen kişi ya da kişilerin geçme ihtimalinin fazla olmasındandır (Emen 2015: 31). Hasta bir hafta sonra, ikinci defa getirildiğinde de aynı işlemler tekrarlanır. Böylelikle çocuğun iyileşeceğine inanılır. Bütün tedavi yöntemlerinde olduğu gibi arılık verilmesi gerekir (AG).

2.2.9. Sarılık Sağaltımı: Sarılığın tedavisinde kan akıtmak esastır. Yani parpılama yoluyla tedavi gerçekleştirilir. Kullanılacak olan usturanın bir kenarı kırılır ya da sarılır. Ufak bir parçası dışarıda bırakılır. Hasta yatırılarak iki kaşın arasına konan usturaya kaşıkla hafifçe vurularak kanatılması sağlanır. Kanın gözlerin içine girmesiyle hastanın iyileşeceğine inanılır. Yani bu yöntemle hastalığın da kanla beraber akıp gideceğine inanılır (MŞ). Şamanlık tekniğine göre kanın vücuttan çıkarılması vücudun temizlenmesi olarak bilinir. Özellikle hasta organın üstünden alınan kanın iyileştirmede önemli yeri olduğu kaydedilmektedir (Bayat 2006: 269). Ancak bu yöntem günümüzde çok büyük oranda terk edilmiştir. Günümüzde daha çok sarılık olan ya da olabilecek bebeğin üzerine sarı renkte bir tülbent örtülmektedir. Önleyici bir tedavi yöntemi olarak da kullanılır.

2.2.10. Yüksek Ateş: Özellikle küçük çocuklarda yüksek ateşi düşürebilmek için çocuğun alnına sirkeli bez konulur. Ayrıca soğuğa yakın ılık suda çocuk yıkanır (GU).

2.3. Deri Hastalıkları ve Sağaltımı

2.3.1. Bağ Çizme: Vücutta meydana gelen bölgesel şişliklere *bağ* denir. Ocaklı; “*Ay gördüm, yıldız gördüm, yerini dümdüz gördüm. Benim elim değil, ebelerin eli.*” diyerek yedi bütün bir de yarım yani yedi buçuk diri tuzu İhlas suresini de okuyarak bağı çizer ve bağı sıkır. Hasta bu tuzları nem alabileceği bir akarsu kenarına gömer. Ardına bakmadan evine gider. Böylelikle iyileşeceğine inanılır. Bu yöntemi yalnızca Yavrudoğan köyünden Ayşe Görgeç yapmaktaydı. Bu tedavi yöntemini rüyasında görmüştür (AG).

2.3.2. Çıban Sağaltımı: İçi irin dolu şişliklere *çıban* denilmektedir. Bu hastalığın sağaltımı için belli bir miktar soğan pişirilerek çıbanlı bölgeye vurulur. Dört-beş saat ya da bir gece bu şekilde kalır. Böylelikle çıbanın ödünün çıkacağı ve iyileşme sağlanacağı düşünülür (AG).

2.3.3. Dutma Dutma: Halk arasında *dutma* denilen bu hastalıkta kişinin karnı ve vücudu şişer. Bu durumun merak veya sıcaktan meydana geldiğine inanılır. Hasta yatırılarak, karnı açılır. Ocaklı elini zeytinyağına batırarak hastanın karnının dört-beş köşesine dokunur. Sonrasında ocaklıyla yanındakiler arasında şu konuşma geçer:

– *Ne duta?*

– *Dutma dutarın.*

– *Dutabiliş mi?*

– *Anasımı bile b...lerin ya da anasımı bile s...erin,* gibi sinkaflı bir cevap verir. Bu konuşma üç defa tekrarlanır. Hasta kişi yedi gün boyunca perhiz yapar. Sadece tuzsuz ekmek ve inek sütünden yapılan çökeleği yer (MG).

Ocaklıların kullandıkları tekerleme benzeri bu sözler, kamların hastalık tedavileri sırasında kullandıkları dua ve sözleri hatırlatmaktadır. Aslında ocaklıların hastalık sağaltımı sırasında kullandıkları bu sözler kam dualarının günümüz şartlarına uyum sağlamış şekilleridir, denilebilir (Kumartaşlıoğlu 2016: 199).

2.3.4. Iskıtça: Kaynakların belirttiğine göre dutmaya benzeyen bir diğer hastalık ise *ıskıtça*dır. Bu hastalıkta da kişinin vücudu şişer ve gözleri sararır. Yine dutma dutmayla aynı tedavi yöntemi uygulanır (GU).

2.3.5. Kesik/Yara Sağaltımı: Kanayan yaraya veya kesige kanın durması için zeytinyağı sürülür. Zeytinyağının bulunmadığı durumlarda kanayan yere işenebilir. Kesiklerde bal ile tuz çelik yapılarak yani iyice karıştırılıp sertleştirilerek vurulur (ÜG).

2.3.6. Siğil Sağaltımı: Deride, özellikle ellerde oluşan zararsız, pütürlü küçük tümör şeklinde meydana gelen hastalığa *siğil* denilmektedir. Halk arasında kurbağa ve kaplumbağa (*tosgaba*)'nın siğil attığına dair bir inanış vardır.

I) Bu hastalığın tedavisi için siğilli bölge yedi arpa ile her defasında İhlas suresi okunarak çizilir. Hasta kişi bir hafta boyunca et, bisküvi ve makarna yemeyerek perhiz yapar (AG).

II) Cuma ezanı okunurken bir soğana üç İhlas ve bir Fatiha okunur ve eldeki siğile sürülür. Daha sonra bu soğan evin damına atılır ve soğan kurudukça siğil de kurur (Şimşek 2013: 422). Aynı inanışa Tarsus yöresinde de rastlanılmaktadır (Öger 2010: 1238).

2.3.7. Temrē Sağaltımı: Temrē, deri üzerinde yuvarlak, kırmızı pütürlü lekeler şeklinde beliren yaygın bir cilt hastalığıdır ve alerjik bir rahatsızlıktır. Halk arasında nazardan dolayı çıktığına inanılır. Temrē çizilmesi *ocak* adı verilen ailenin bir ferdi tarafından yapılır. Bu kişilere *temrēci* de denir. Sağaltım şöyle yapılır:

I) Hasta oturtulur, temrē çizen kişi eline büyük bir iğne alır. “*Benim elim değil, anamın eli.*”⁵ diyerek iğne ile temreli deri yüzeyini kanatmadan çizer. İrvasacı sonunda eline biraz su alır. Temreli yerleri su ile ıslatır. Hasta arılık bırakır (Kabdaşlı 2003: 70). Benzer uygulamalar birçok Türk topluluğunda da görülmektedir. Başkurtlarda “*kısv*” (kısm) ve “*timerey*” (temre)

⁵ Bu kalıp sözlere ufak tefek farklılıklarla Türkiye sahası halk hekimliğinde sıkça rastlanılmaktadır. Örnelemek gerekirse: Afyonkarahisar’ın Seydiler köyünde bulunan bir ocakta ocaklı hastanın karşısına geçip İhlas ve Fatiha surelerini okuyarak hastanın başını sıvazlar. Bu işlem sırasında “*Benim elim değil, Hasan Basri Hazretleri’nin eli*” der (Kumartaşlıoğlu 2016: 184-185). Ocaklılar hasta iyileştirirken “*El benim değil, Fadime anamızın eli*” derler. Bu yüzden halk hekimliğinde ocaklı olmanın Hz. Fatma’nın eli aracılığıyla bugüne ulaştığına ve ocaklıların pirininin Fatma Ana olduğuna inanılır (Kumartaşlıoğlu 2016: 188).

çıkıldığında “osok” denilen ocağa gidilir. Osokta dua okunup hastalıklı yer sıvazlanır ve bir çubuk hastalıklı bölgeye dürtülür, böylelikle hastalık çubuğa göçürülür (Hisamiddinova 2002: 91’den aktaran: Kumartaşlıoğlu 2016: 178).

II) Yukarıdaki temrē tedavisi için uygulanan yöntemin dışında Taşağıl ve köylerinde şöyle de tedavi edilmektedir: Bu iş ocak adı verilen aileden bir kadın tarafından yapılır. Cuma günü akşamüzeri, tam gün batımında hasta gelir. Ocaklı bir baş orta boy soğanı tam ortasından enine bıçakla keser, bir yarısını hafifçe sıkarak çıkan suyu temrēli bölgeye içinden İhlas ve Fatiha sureleri ile dualar okuyarak sürer, bu işlemi üç defa tekrarlar. Sonra bu iş üç cuma günü tekrar edilir ve şifa bulunur (Kabdaşlı 2003: 70).

III) Temrē tedavisi için uygulanan bir diğer yöntem şöyledir: Cuma günü akşamüzeri hasta gelir. Ocaklı kadın temrēli bölgeyi yedi arpa ile çizer (AG). Böylelikle hastalığı arpaya taşıdığı düşünülür. Bir tür metafizik aktarım söz konusudur. Orta Asya Şamanlarının tedavi sisteminin başında da hastalığı hayvana veya herhangi bir cansız nesneye geçirmek gelir (Bayat 2006: 259). Her arpa çizimi için bir İhlas suresi okunur. Çizmenin tamamlanmasının ardından bu arpalar *günindi* denilen güneşin battığı tarafa atılır. Bu şekilde hasta, hastalığından arınmış olur. Hastaya perhiz yaptırılır. Yumurta, makarna, bisküvi, çiğ domates yenmesi yasak olan başlıca gıda ürünleridir (AG).

IV) Temrē tedavisi için Kemer Mahallesi’nde kesilen soğan ocaklı tarafından okunduktan sonra temrēli alana sürülür ve soğanın hastanın damına atılması istenir. Soğan orada kurudukça temrenin de kuruyacağına inanılır (SS).

V) Yavrudoğan köyünden *Bostili* lakabıyla anılan İbrahim Baştaş tarafından uygulanan yöntemde bir soğan kesilir, İhlas suresi okunarak temrēli bölgeye sürülür ve böylelikle temrēnin geçeceğine inanılırdı (AG).

Özellikle bu hastalık üzerinde uzmanlaşan ocaklar vardır. Temre ocaklarından birisi de Çolaklı Tilkiler Mahallesi’nde yaşamış olan *Zala Kadın* idi. 1960’larda yaşamını yitirmiştir (FY). Yavrudoğan’da ise 2019’da yaşamını yitiren Ayşe Görgeç bu ocaklardandı.

2.3.8. Yörüce: Alerjik bir rahatsızlık olup, bedende kırmızı noktalar hâlinde ortaya çıkar. Bedene yayılmasından dolayı yürüdüğüne inanıldığı için yörüce adı verilmiştir. Sağaltımında susam yağı ya da tahin iyileştirilecek bölgeye sürülür (SS).

2.4. Göz Hastalıkları ve Sağaltımı

2.4.1. Göze Ak Düşmesi: Gözüne ak düşen kişinin gözünün üstüne iyileşebilmesi için kendisine miras kalmış bir altın bağlanır (Kabdaşlı 2003: 70).

2.5. Hayvanların Sebep Olduğu Hastalıklar ve Sağaltımı

2.5.1. Akrep (Guyruklu) Sokması: Yörede akrebe *guyruklu* denilmektedir. Akrep sokmasında şu yöntemlere başvurulur:

I) Ebegümeceye benzeyen bir bitki olan ve yörede göbelek olarak da bilinen bitki kaynatılarak akrebin soktuğu yere vurulur (MG).

II) Bir diğer yöntem ise akrebin kuyruğunu kesip kaynatarak soktuğu yere vurmaktır (MG). Akrep sokması vakalarında sokan akrep öldürülüp ezildikten sonra soktuğu yere sarılabilmektedir (Ak 2017: 401).

2.5.2. Arı Sokması: Arı sokmaları kimi zaman sakıncalı durumlar yaratabilir. Bu duruma karşı aşağıdaki yöntemler de kullanılmaktadır:

I) Arının iğnesi çıkarıldıktan sonra bir miktar toprak çamur yapılarak arının soktuğu yere sıvanır. Arı sokmasında killi topraktan yapılan beyaz çamur tercih edilir (HK).

II) Yine arı sokmasında soğuk su ya da buz ile şok tedavisi de uygulanabilir (FY).

III) Fazla uygulanmayan üçüncü bir yöntem ise arının soktuğu yere işenilmesidir (HK).

2.5.3. Sıtma Tutması: Türkçe Sözlük'te sıtma "*Anofel türü sivrisineğin sokmasıyla insandan insana bulaşan, titreme, ateş ve ter nöbetleriyle kendini gösteren bir hastalık, ısıtma, malarıya.*" olarak tanımlanır (TDK 2011: 2103). Yörede de yüksek ateş ve ter nöbetleriyle titreme şeklinde öykülenen sıtma hastalığında eğer hasta karlı bir yerde bulunmaktaysa kar kazılarak hastanın içine girebileceği kadar bir alan açılır ve hasta kişi belli bir süre karın altında durur. Böylelikle sıtma tutmasının geçeceği düşünülür (SS). Yaz aylarını yaylada geçiren yürükler harman kaldırmak için Manavgat'a döndüklerinde eğer sıtmaya tutulurlarsa hasta kişiyi kestikleri hayvanların derisine katarak iyileşmesini beklerler. Bu yöntem Antalya Yörüklerinde de yaygındır. Ak'ın aktardığına göre: "*Yörükler kırgınlık, üşüme, sırt ağrıları, şiddetli öksürük, titreme ve ateş gibi rahatsızlığı bulunanlar ile özellikle darp edilenlerdeki yara ve bereler için yaygın olarak deriye katma yöntemini uyguluyorlar. Bu işlem için bir koyun veya keçi kesilip derisi tulum çıkarılır. Sıcaklığını muhafaza eden deri içerisine çeşitli baharat türlerinin harmanlanması ile elde edilen karışım serpilir ve deri öylece vücuda giydirilir. Hastanın üzeri keçe, yorgan ve battaniye ne varsa örtülüp iyice terlemesi sağlanır*" (2017: 398). Hayvansal kökenli uygulamalar, halk hekimliği sağaltım yöntemleri arasında önemli bir yer tutar. *Deriye çekme* ya da diğer adıyla *deriye katma* yöntemi, bu sağaltım uygulamalarından bir tanesidir. *Deriye çekme* hem Anadolu halk hekimliğinde hem de Anadolu dışındaki Türk topluluklarında farklı tıbbî gereklilikler için kullanılır. Acar'ın aktardığı bilgilere göre bu konuyla ilgili en eski kayıtlar XIII. yüzyıldaki Moğollarla ilgili belgelerde yer alır. Günümüzde hâlâ uygulanan *deriye çekme*nin, Moğollardan Anadolu'ya uzanan bir halk hekimliği tedavi yöntemi olduğu söylenebilir. Moğolların yeni kesilmiş hayvan (inek, öküz ya da keçi) derisine sarma tedavisini sadece delici-kesici alet yaralanmalarında değil, sıcağa ya da yorgunluğa bağlı diğer rahatsızlıklarda ve hatta vücut sağlamlığını artırmak için de kullandıkları bilinmektedir (Acar 2018: 40-42). Alanya ve Gazipaşa yöresinde de vücudunda berelenme ya da ezilme olan kimseler için hayvan derisinin içine bal sürülerek bu kişiler bir gün süreyle bu derinin içinde bekletilebilmektedir (Uysal 2017: 47) Yüksek sıcaklıktan dolayı sıtmaya yakalanma riski fazla olduğu için kefenlerini yanında taşıyan yürükler bulunmaktaydı (HK).

2.5.4. Yılan (İlan) Sokması: Akdeniz bölgesinde yaygın olarak bulunan Çakırdikeni (*Centaurea solstitialis*) denilen bitki kaynatılarak içilir ve yılanın soktuğu yer o suyla yıkanır (MG).

2.6. İç Hastalıkları ve Sağaltımı

2.6.1. Dalak Kesme: Karnı şiş olan ve dalak rahatsızlığı olduğu kabul edilen kişilere uygulanan sağaltım metodudur. Hasta sırtüstü yatırılarak üzerine bir tahta parçası konulur ve ardından şu konuşmalar geçer:

— *Ne keser?*

— *Dalak keserin?*

— *Kesemezsiň.*

— *Kesemen de hu ne?* diyerek dalak kesen kişi elindeki, bir çeşit uzun budama bıçağı olan, tahra ya da nacağı hafifçe tahtaya indirir. Böylelikle hastalığın iyileşeceğine inanılır (FD). Mustafa Sever'in hazırlamış olduğu *Mersin ve Yakın Çevresi Halk İnançları ve Halk Hekimliği* konulu doktora tezinden yapılan aşağıdaki alıntı kültürel yakınlığı da göstermesi bakımından

önemlidir: “Mersin’de bir dalak kesme ocağında dalak kesme yapılırken ocaklıyla hasta arasında şu konuşma geçer:

- Nere giden?
- Engürü’ye giderim.
- Engürü’de ne yapacaksın?
- Dalak keseceğim.
- Kesemezsin.
- Keserim.” (Sever 2001: 179’ dan aktaran; Kumartaşlıoğlu 2016: 199).

Antalya’nın ilçelerinden Korkuteli’nde uygulanan dalak kesme yöntemi ise şöyledir: Kesici hastayı yatırır, hastanın yan tarafına bir senit koyar, senidin üstüne yumruk büyüklüğünde bir tuz parçası bırakır. Odada bulunan birisi dalak kesecek kişiye “Kesebilir misin?” diye sorar. Dalak kesen kimse de “Anasımı bile b...m”, diye cevap verir. Bu durum üç defa tekrar eder üçüncüsünde dalak kesen kişi tuzun üstüne yumruğu ile vurarak tuzu dağıtır. Aynı şekilde üç defa daha aynı iş yapılır üçüncüsünde hasta kişi tedavi olmuş sayılır (Gönenç 2011: 71).

2.6.2. Düşen Göbeği Yerine Getirme: Bölgedeki inanışa göre, insanların göbeklerinin bir eşi bulunmaktadır. Kişi ağır bir yük kaldırdığında ya da ters bir hareket yaptığında göbeği düşebilmektedir. Bu duruma *göbeğin yerinden oynaması* veya *göbek (eş) düşmesi* denir. Göbeği düşen kişi karın ağrısı ve mide bulantısı hisseder. Bölge insanları, göbek düşmesini tıp doktorlarının bilemediğini söylemektedir. *Göbek bakma* denilen uygulama ocaklı tarafından kişi sırtüstü yatırılıp göbeği açılarak ve yalnızca kişi açken yapılır. Göbek ovularak yerine getirilince hasta hemen kalkmaz. Hasta kalkmadan önce bir parça yufka ekme içinde soğan ve çökelek yedirilir. Sonrasında hastanın belini çevreleyen bir kuşağın içine sabun kalıbı konularak kuşak bağlanır. Kuşak bu şekilde üç-dört gün durur. Hastanın perhiz yapmasına gerek yoktur. Kişinin göbek eşi yerinden oynadıktan sonra uzun süre yerine getirilmezse o yer su toplar. Bu durumda yakı vurulması zorunludur. Eğer yakı vurulmazsa kadın hastaların çocuklarının olmayacağına inanılır. Su toplamazsa yakı vurma hastanın isteğine bağlıdır. Hasta eğer yakı isterse; susam, un, soğan ve yağdan oluşan dört çeşit malzemeyle yakı yakılır. Yakı ottan hazırlanacaksa beş-altı çeşit ot karıştırılır. Bu malzemeler önce dövülür, sonra tavada yemek yapılır gibi kavrulur. Bu malzeme hastanın göbeğine sarılır. Hasta üç gün sonra gelir ve göbeği yerine getirilir (AG; ÜG; FE).

2.6.3. Iskıska Sağaltımı: Bölgede, karın bölgesinde yaşanan sancılı ağrı “*ıskıskaya kalmak*” olarak adlandırılır. Bu hastalığın sebebi olarak kişinin merak etmesi sonucu karnına dert olması gösterilmektedir. Sağaltım için; keçinin boynunun eti dövülür, yedi çeşit baharat eklenir ve bu karışım hastanın karın bölgesine sarılı olarak belli bir süre durur (MG).

2.6.4. Kansızlık Sağaltımı: Tıpta *demir eksikliği anemisi* olarak bilinen kansızlığa karşı hastaya üzüm pekmezi içirilir. Siyah üzüm ve üzüm kurusu da yine aynı amaçla kullanılır. Domates yemenin de kansızlığa iyi geldiğine inanılır (FY; MŞ).

2.6.5. Mide Ağrısı: Mide ağrısının sağaltımında kullanılan başlıca yöntemleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

- I) Mide ağrısını önlemede genellikle süt içilmektedir (FD).
- II) Patates rendelenerek suyu sıkılır. Ardından limon suyu (eşki) eklenerek içilebilir (FD).
- III) Soğan kesilip dövülerek iyice suyu çıkarılır. İçine biraz limon suyu eklenerek içilebilir

(FE).

2.6.6. Mide Yanması: Bu durumda kahve içmek yasaktır. Bu sıkıntıyı gidermek için bölgede kullanılan yöntemler şu şekildedir:

I) Mide yanmasını dindirmek için süt içilebilir (AK).

II) Yoğurdun suyu içilebilir (AK).

III) İğde meyvesinin unlu kısmı süte eklenerek üç ay kadar içilebilir. Kaynaklarımızdan biri, bir tanıdığının Ankara'ya dahi gittiğini fakat doktorların derdine çare bulamaması sonucu bu tarifile iyi olduğunu belirtti (HG). Bu yöntem Antalya ilçelerinde de uygulanmaktadır. Örneğin: Korkuteli'nde ülser hastası kişi yanında sürekli iğde bulundurur, acıktığı zaman birkaç tane iğde yer. Bu tedaviye başladıktan birkaç hafta sonra ülser tedavi olur (Gönenç 2011: 54). Alanya ve Gazipaşa'da da ülser sağaltımında iğde yaprağı ve meyvesi suda kaynatılarak hastaya içirilebilmektedir (Uysal 2017: 49)

IV) Burçak kavrularak yenilebilir (HG).

2.6.7. Sancı Sağaltımı: Özellikle gaz sancılarını gidermek için sıcak su şekerle karıştırılarak içilir. Kekiğin yaprakları ya da adaçayının çiçek ve yapraklarından çay hazırlanarak içilebilir (FY).

2.7. Kalp ile Dolaşım Sistemi Hastalıkları ve Sağaltımı

2.7.1. Tansiyon Düzenleme: Eğer tansiyon yükselmişse düşürmek için çiğ sarımsak yenilir ya da yutulur. Tansiyonu düşürmek için tuzlu ayran da içilebilir. Düşük tansiyonu normal seviyesine getirmek için çiğ kuru soğan yenilir (MG).

2.8. Kas ile İskelet Sistemi Hastalıkları ve Sağaltımı

2.8.1. İlançık (Yılançık) Kesme: Bölgede romatizma hastalığına *ilançık* denilmektedir. Ayak, kol sızılarına karşı ağrıyan yerler bıçakla çentilir. Bu işi yapan kişinin ailesine ilançık ocağı, bu sızı hastalığına da *ilançık* denir. Hacısalı köyünde uygulanan bir yöntemde; hasta kişi yere yüzüstü yatırılır. Üzerine kırmızı bir kumaş örtülür. Fatiha, İhlas suresi ve dualar okunarak büyükçe bir bıçakla çentilir gibi yapılarak ağrıyan yerlere en az üç defa üflenir. Bunu yaparken bıçağın bir keskin tarafı bir arka tarafı kullanılır. Bu şekilde cinlerin kıyılarak, hastalık sebebinin ortadan kalktığına inanılır. Hastaya yemesi için ocaktan alınan toprak ve ekme verilir. Hastaya perhiz yaptırılır. Sadece tuzsuz ekme ve inek sütünden yapılan çökeleği yer. Kişinin tavşan eti yemesi kesinlikle yasaktır (Kabdaşlı 2003: 70). Manavgat çevresindeki belli başlı ilançık ocakları Ormana, Yeniköy ve Serik'te bulunmaktadır. Bunlar arasında Ormana'da bulunan ilançık ocağı en ünlüsüdür. Ağrı-sızı için Ormana'da, ocaklı sayılan kişinin mezarından toprak alınır. Toprak su ile ıslatılarak ağrıyan yerlere sürülür. Yaklaşık bir saat sonra yıkanır. Her gün bir defa olmak üzere üç gün tekrarlanır. Böylelikle ağrı sızının geçeceğine inanılır (AG). Eskiden Şişeler köyüne bağlıyken sonradan ayrılan Yeniköy köyünde yaşamış olan Celil Karacan bir diğer ocaktır. Onun büyük bir bıçak vasıtasıyla ağrıyan yerleri doğrar (çinter) gibi yaparak iyileştirdiğine inanılırdı (AK). Bu, Şamanizm'deki kötü ruhu korkutarak kişinin sağlığına kavuşturma uygulamasının koşutudur. Gazipaşa ilçesinde de halk, bu hastalığı ocaklı birisine kıydırmak suretiyle şifa bulduğunu düşünmektedir. İşlemi yapan kişi, bıçağın kesmeyen tarafını ağrıyan bölgeleri kıyıyormuş gibi gezdirerek hastalığı tedavi ettiğini söylemektedir (Emen 2015: 37).

2.8.2. Kırık-Çıkık Sağaltımı: Bölgede genellikle çağdaş tıp yöntemleri tercih edilmekle birlikte özellikle kırsal kesimde acil müdahale gerektiği takdirde kırık-çıkıkçıya da

başvurulabilmektedir. Kırık-çıkıkçıya gitmeden önce kırık bölgeye süyek konulabilir. Özellikle Yörüklerde kırık kemiğin etrafına konulan tahtadan nesneye *süyek* adı verilir (HK). *Halk Dilinde Sağlık Değişleri Sözlüğü*'nde bu nesne *siyek* olarak geçer ve şöyle tanımlanır: *Kırık kol, bacak gibi organları bağlamakta kullanılan tahta, mukavva vb. şeyler, süyek* (Isp.) (Öztek 1992: 127). Anılan nesne, Alanya ve Gazipaşa yöresinde ise *seyik* olarak adlandırılır. Bu konuda Uysal şunları aktarır: *Kırılan bölge, eğer vücudun ayak ve kol kısmında ise; sarılan bezin üzerine "seyik" adı verilen dört tane tahta parçası veya düzgün çita koyularak, kırık olan bölge çevrelenir ve iple sıkıca bağlanır* (2017: 45). Yöntem, Manavgat'ta da aynı şekildedir.

I) Kırık-çıkıkçıların temel görevi genellikle zeytinyağıdır. Halk, doktorların kırık tedavisini iyi yapmalarına karşın çıkıktan pek anlamadıklarını düşünmektedir. Kırık-çıkıkta 10-15 santimetrelilik bir balmumu karıştırılmış bez parçası sarılır ve iğneyle bu bez dikilir. Kırıklarda mumlu bez yerine bölgede *humayın* diye adlandırılan bir tür beyaz bez çeşidi de kullanılabilir. Sözlü kaynağımızın belirttiğine göre azami bir hafta on günde iyileşme görülür. Bezin arasına kurumaması ve iyileşmeyi hızlandırmak için zeytinyağı ya da rakı dökülür. İyileşme olmazsa tekrar sarılır. Bazı halk hekimleri ikinci defa ilgilenmez (AK).

II) Elde ya da ayakta burkulma olursa o bölgeye hamur sarılır (FD).

III) Sözlü kaynağımızın kendi deneyimi şu şekildedir: Çıkıkçıya gitmeden bir gece önce balık ya da kepekten yapılan yakı çıkık olan bölgeye vurulur. Çıkıkçı hastanın ayağının altına bir takoz koyarak birden bastırır. Böylelikle çıkık yerine gelir (HG).

Şişeler köyünde 2000'li yılların başında yaşamını yitiren Hüseyin Çetin de bu kırık-çıkıkçılardan. Manavgat'ta yaşayan kırık-çıkıkçılardan birisi Yavrudoğan köyünde 2018 yılında vefat eden Halil Öz'dür. Bir diğeri ise Çolaklı'da 2014 yılında yaşamını yitiren ve *Gadiri* diye anılan Kadir Yapır'dır (AK).

2.9. Psikolojik Hastalıklar

Bu bölümde kıskançlıkla birlikte karşıdaki kişi ya da nesneye zarar verici özelliğe sahip göz ve bakışların yani *nazarın* yol açtığı zararların sağaltımı için uygulanagelen yöntemler anlatılmıştır. Manavgat ve yöresinde nazara karşı at nalı ve nazar boncuğu (gök boncuk) kullanılmakla birlikte zararlı etkilere karşı *kurşun döktürme* ve *tuz döktürme* yöntemleri de kullanılmıştır. Bu uygulamalarda Şamanlıkla koşut olarak su ve ateşin temizleyici ve arındırıcı özelliğine sıklıkla başvurulmuştur.

2.9.1. Kurşun Dökme: Nazar (göz değmesi, isabet) değen kişileri kötü gözlerden korumak veya hasta olan kişiler için kurşun döktürülür. Yörede "*gök gözlü*" denilen renkli gözlü kişilerin nazarının daha çok değdiğine inanılmaktadır (MŞ). Kurşun döken kişiler erkek ya da kadın olabilir. Taşağıl'da uygulanan bir yöntem şöyledir: Cuma gününün gündüz veya akşamı hasta oturtulur, üzerine bir çarşaf ya da yorgan gerilir. Kurşunu dökecek kişi bir tavada kurşunu eritip gelir. Bir elinde de içinde su bulunan derin bir kap tutar. Tam hastanın üzerinde iken: "*Eller günler üstüne, keskin diller üstüne.*" diyerek kurşunu su dolu kabın içerisine döker. Kurşun soğuyunca örümcek ağı gibi katılaşır. Kurşunun bu şekline bakılarak nazarın şiddeti tahmin edilmeye çalışılır. Kendisine nazar değen kimse sonunda kurşun dökene arılık verir (Kabdaşlı 2003: 69).

2.9.2. Tuz Döktürme: Nazar gören kişiler için yörede tuz döktürme uygulaması da yapılabilmektedir.

I) Manavgat ilçe merkezi ve kırsal mahallelerinde uygulanan ilk yöntemde tuz dökümü için gerekli olan malzemeler: bir elek, bir çanak, bir tava, kırk tane diri tuzdur. Tuzlar kavrulur

ve ses çıkarmaya başlayınca hastanın üzerine getirilir. Hastanın üzerine üç kadın tarafından tutulan bir çarşaf gerilir. Kavrulan tuzlar, içinde yukarıda yazılı malzemeler ve su bulunan çanağın içine dökülürken “*Aylar günler üstüne, keskin diller üstüne.*” denir. Tuz üç seferde dökülmelidir. İşlemin ardından hasta ayağa kaldırılır. Bir yeşillığe baktırılır. Çanaktaki su ile eli yüzü yıkanır. Sudan bir yudum içirilir. Tuz döken bu iş için bir şey istemez, fakat aralık verilmelidir (Kabdaşlı 2003: 70). Burada İslamiyet öncesi ateş kültürünün izleri görülmektedir. Şamanların da ateşin temizleyici ve yok edici özelliklerinden sıkça faydalandıkları bilinmektedir. Burada da nazarın kötü etkilerinin tuzlara aktarıldığı ve ardından ateşin yukarıda anılan özelliklerinden hareketle yok edildiği anlaşılmaktadır.

II) Bir diğer tuz dökme yöntemi ise şöyledir: Diri tuz kavrulur. Nazar değen kişinin üzerine çarşaf gerilir. Üç kadın çarşafı tutar. Hastanın üzerindeyken üç İhlas (*Gulhü*) ve bir Fatıha (*Elham*) suresi okunarak içi su dolu derin bir tabağa tuz dökülür. Böylelikle çanakta su kalmaz ve içindekiler etrafa sıçrar. Bu işlem üç defa tekrarlanabilir. Böylelikle nazarın geçeceğine inanılır (AG).

2.10. Solunum Sistemi Hastalıkları ve Sağaltımı

2.10.1. Astım (Asdım/Aslım): Bu hastalıkta hava yollarının daralması sonucu nefes alma güçleşir. Yörede nemin yüksek olması bu hastalığın etkisini de arttırmaktadır. Astım hastaları Alanya ilçesinde bulunan Damlataş Mağarası'nın astıma iyi geldiğini düşünmektedir. Yaylalarda nemin az olması nedeniyle özellikle yaşlı astım hastaları yazları yaylaya gitmeyi tercih etmektedir (MG).

2.10.2. Bronşit (Boranşit): Kış aylarında görülen bu hastalıkta akciğerdeki hava keseciklerinde iltihap oluşur. Bronşit olan kişiler süt ile balı karıştırarak iyileşene kadar içerler (FE).

2.10.3. Grip (Dumā): Yörede grip için *dumā*⁶ ya da *ara hastalığı* sözü de kullanılmaktadır. Özellikle kış aylarında rastlanan grip, nezle gibi üst solunum yolları enfeksiyonlarına karşı toz biber ya da pul biberli süt içilebilir, bol bol portakal yenilir ya da limon suyu içilir (FD).

3. SAĞALTIMLARDA METAFİZİK UNSURLARDAN YARARLANMA

Türkçe Sözlük'te “doğüstü gücü bulunduğu ve insanlara yardım ettiğine inanılan kimsenin mezarı”na *yadır* denildiği bildirilmektedir (TDK 2011: 2550). Doğüstü alana ilişkin kutsallık yüklenen türlü simgeleri, kişileri, bazıları kurumlaşmış hâle gelen pek çok geleneksel iyileştiriciyi ve ziyaret yerlerini içine alan din ve büyü temelli uygulamalar, halk hekimliğinin önemli birer parçasıdır (Kaplan 2011: 152). Manavgat'ta bulunan yatırlardan birisi Yavrudoğan köyünde bulunmaktadır. Yavrudoğan köyünün eski adı Peri-Zeyve idi. Zeyve adı *zaviye* “küçük tekke” sözcüğünden bozulmuştur (Yıldız 2010: 161). Kısaca tekke olarak anılan bu yerde evliya mezarı (yemişmiş gabiri) olduğuna inanılmaktadır. Anlatılara göre üç kardeş olan evlialardan biri Adana tarafına, biri Konya tarafına, biri de Yavrudoğan köyüne gelmiştir. Bu konudaki diğer rivayet şu şekildedir: Bu makamda metfun kişinin hacca giderken Yavrudoğan'da yaşamını yitirerek buraya gömülmüştür. Bu ziyaret yeri yirmişer adım uzunluğunda ve beşer adım yüksekliğinde taşlarla örülü ve kare şeklindedir. Ortasında gömütün büyük bir kısmını kaplayan defne (teğnel) ağacı bulunmaktadır. Dileği olan, hasta olan, ıstıra olan, çocuğu olmayan buraya gelerek tavuk ya da keçi keserek yedirir içirir. Adak kesmeyenlerse baklava ya da yağlı ekmek yapar, lokum ve bisküvi alınarak *kıstırma* yapar ve çevredekilere dağıtır. Burada maksat hayırda bulunmaktır. Gelenler dua eder ve mezarın tam

⁶ Türkiye Türkçesi ağızlarında *duma*, *dumag*, *dumağı*, *dumağa*, *dumağı*, *dumağu*, *dumah*, *duman* gibi deyişmeleri bulunur (Öztek 1992: 46).

ortasında bulunan büyük defne ağacına bez parçası bağlayarak tekkeyi yedi defa dönerler. Tekkede iki rekât namaz kılınır ve ardından uykuya yatarlar. Ne istekle gelindiyse onun olup olmayacağına hemen orada belli olacağına inanılır. Kişilerin eğer çocuğu olmuyorsa ya da bir hastalığı varsa bir gece burada yatarlar. Kısırlık sadece kadından değil erkekten de kaynaklanan bir problem olmasına rağmen, bu problemin kaynağı kadına yüklendiğinden dolayı çocuk sahibi olmak için genellikle kadınlar bu yöntemlere başvururlar. Ziyarete gelen kişi, arılığını koyar, toprağından alarak evine getirir. Bir kısmını su dolu bardağı koyar. Su durulanıca kim hastaysa ona içirilir. Üç gün boyunca içilmeye devam edilir. Sonra toprak kül tenekesine dökülür. Başka bir yere dökülmez. İsteyen toprağın bir kısmını yastığının altına koyar. Yatırdan alınan şeylerin iyileştirme gücü olduğuna inanıldığı için halk, hastalıklarının iyileşip dualarının gerçekleşeceğine inanır. Ocak ya da yatırdan alınan kül de Manavgat yöresi halk hekimliğinde kullanılan ve kendisine kutsallık yüklenen nesnelere dendir. Bu özelliğinden dolayı dökülecek olan küller bir tenekeye konulur ve ayak basılmayan bir yere dökülür. Eğer küle basılırsa şeytanın o kişiyi çarpacağına inanılır. Bu inancın Şamanist ateş kültüyle ilişkili olduğu söylenebilir. Fakat kötü ruhun yerini şeytan almıştır. İslam dininde şeytanın insana somut bir zarar verebileceği inancı bulunmamaktadır.



Fotoğraf-2: Yavrudoğan'daki Yatır (Fotoğraf: Celâl Görgeç).

Yöredeki bir başka yatır ise Çolaklı Süleymanbeyli'de bulunur. Burada yatırlı Tekke Mezarlığı vardır. Yavrudoğan köyünde defne ağacı bulunurken Süleymanbeyli'deki yatırdaki meşe ağacı vardır. İnsanlar hastalıklarının geçmesi ya da dileklerinin gerçekleşmesi için meşe ağacının etrafında üç defa dua ederek dönerler ve ağaca bez parçası (*çabıt*) bağlarlar (FY). Yapılan uygulamalar incelendiğinde bu merkezlerin kaynağının İslamlık öncesine kadar uzanan inanç yerleri olduğu görülür. Hatta Çolaklı'da Karahanlı Türbesi'nin bulunması bile kaynakları Anadolu dışına götüren örneklerdendir. Yavrudoğan'da bulunan yatırın etrafında yedi defa, Süleymanbeyli'de bulunan yatırdaki meşe ağacının etrafında üç defa dönülmesi, bu

sayıların sahip oldukları kutsal ve gizli özelliklerinden yararlanarak olumlu bir sonuca daha kolay ulaşılacağı düşünülüğünü göstermektedir. Birçok toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da bu sayılara kutsallık yüklenmiştir. Kesilen kurbanların ve dağıtılan yardımların Tanrı'yı mutlu edip, ona yakınlaşarak isteklerin daha kısa sürede gerçekleşmesi niyetiyle yapıldığı bilinmektedir.

4. SAĞALTIMLARDA KULLANILAN BAŞLICA BİTKİLER VE BİTKİSEL EMLER

Hastalıkların sağaltımında özellikle yörede yetişen bitkiler ve bunlardan hazırlanan emler de kullanılmıştır. Yöresel bitkilerin kullanılması şifa kaynağına hem hızlı hem de ücretsiz ulaşımı sağlamaktadır. Manavgat halk hekimliğinde kullanılan başlıca şifalı bitkiler ve bitkisel emler şunlardır:

4.1. Adaçayı (Salvia): Çok yıllık, çalimsı veya otsu bitkilerdir. Bazı türleri *dağ çayı* ya da *şalba* olarak da bilinir (Baytop 2007: 20). Bu kokulu bitkinin çayı özellikle soğuk algınlığında ve gaz söktürücü olarak kullanılır (SS).

4.2. Akdeniz Defnesi (Laurus nobilis): 2-5 metre yükseklikte, kışın yapraklarını dökmeyen bir ağaççıktır (Baytop 2007: 86). Manavgat'ta *teğnel (tēnel)* ya da *tehnal* denilen ve Akdeniz kökenli bir ağaç olan defnenin meyvelerinin sıkılması sonucu elde edilen yağ özellikle ağrı kesici olarak kullanılır. Boğaz ağrılarında ve diğer ağrılarda masaj yapılarak kullanılır (MG).

4.3. Çakır Dikeni (Centaurea solstitialis): Yörede vücut direncini artırmada ve yılan sokmasında kullanılan bir bitkidir. Yaz aylarında çiçeklenen bu bitkinin boyu 1.5 metreye kadar çıkabilmektedir (MG).

4.4. Hayıt Bitkisi (Vitex agnus-castus): Hastalıkların tedavisinde kullanılan şifalı bitkilerdendir. Hayıt dere kenarlarında kendiliğinden biter. 1-3 metre yükseklikte, çalı görünüşünde bir bitkidir (Baytop 2007: 132). Karın ağrısı ve ishal durdurucudur. Hayıtın yaprakları havanda dövülüp bir bezin içine konularak göbek bölgesine sarılır (AG).

4.5. Kekik (Thymus): Çok yıllık beyaz veya mor çiçekli ve kuvvetli kokulu bir bitkidir (Baytop 2007: 168). Doğal olarak yetişen bu bitkinin çayı soğuk algınlığında ve mide ağrılarını yumuşatmada kullanılır (GU).

4.6. Nane (Mentha): Genellikle temmuz ve ağustos ayları arasında çiçek açan sağlığa yararlı bitkilerdendir. Naneler, çok yıllık, mor veya morumsu beyaz çiçekli bitkilerdir (Baytop 2007: 213). Yaprakları yeşil olarak ya da kurutulup baharat olarak kullanılabilir. Yeşil nane çayı mide ağrısı ve sancılarında yatıştırıcı, gaz söktürücü ve bulantı giderici olarak içilmektedir (SS).

4.7. Sarımsak (Allium sativum): Bu bitki türünün soğan ve yaprakları yenilebilir. Yüksek tansiyonu düşürmede kullanılır (AG).

4.8. Soğan (Allium cepa): Tansiyonu yükseltici etkisi bulunmaktadır. Düşük tansiyonu normal seviyesine getirmek için kullanılır (AG).

4.9. Zeytin (Olea europaea): Kışın yaprağını dökmeyen ağaç veya ağaççığın yabanî ve kültür olmak üzere iki temel çeşididir vardır (Baytop 2007: 292) Akdeniz iklimine özgü bir ağaç türü olan zeytin ağacının meyvelerinden elde edilen zeytinyağı Manavgat yöresinde çeşitli ağrıları dindirmede sıkça kullanılır. Ayrıca kanamayı durdurmak için de zeytinyağına başvurulur (SS; MG).

4.10. Püse: Genellikle çam ağaçlarının gövdesindeki çıralı kısımdan elde edilir. Çeşitli

püse elde etme yöntemleri olsa da genelde ateşin üstüne konulan teneke içinde sıcaklığın etkisiyle çamın reçinesinin akması sağlanır. Böylelikle elde edilen püse, oldukça koyu bir sıvıdır ve keskin bir kokuya sahiptir. Kullanım sahası daralmakla birlikte özellikle karın ağrısı, boğaz ağrısı ve yara sağaltımında bir beze sarılmak suretiyle kullanılır (MG). Püse ile tehnel yağı Antalya Yörükleri için de en vazgeçilmez tedavi maddeleridir (Ak 2017: 396). Benzer özelliklere sahip olan katran ise daha keskin kokulu ve siyah renklidir. Çoğunlukla katran ağacı (Toros Sediri) ve ardından elde edilir (MG).

4.11. Yakı: “Bazı hastalıkları tedavi etmek amacıyla bir bez üzerine yayılıp deri üzerine uygulanan, beden ısıyla vücuda yapışan eczalı parça”ya *yakı* denilmektedir (TDK 2011: 2506). Uygulanan bu işleme *yakı vurmak* ya da *yakı yakmak* denir. Genellikle yakılar kepek, hayıt yaprağı, kekik, soğan ve püse gibi bitkisel malzemelerle hazırlanır. Soğuk algınlığı, eş düşmesi ve karın ağrısı sağaltımında sıkça kullanılır (AG).

SONUÇLAR

Bu çalışmada Manavgat yöresindeki halk hekimliği inanma ve uygulamaları on başlık altında sınıflandırılarak ele alınmış ve yaklaşık kırk bir hastalık ve seksen altı sağaltım yöntemi tespit edilmiştir. Hastalıklar ve bunlara karşı yapılan uygulamalar arasında en büyük pay sahibi %25’lik bir oranla çocuk hastalıkları ve sağaltımına ilişkin olmuştur. Manavgat halk hekimliğinde kullanılan başlıca sağaltım yöntemlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. *Irvasa yoluyla yapılan sağaltım* (yakı yakma, davar garnında çimdirmeye gibi), 2. *Parpilama yoluyla yapılan sağaltım* (sarılık sağaltımında kan akıtma gibi), 3. *Metafizik unsurlar yoluyla yapılan sağaltım* (tekkelerin etrafında dönme, adak adama gibi), 4. *Bitkiler ve bitkisel emler yoluyla sağaltım* (tansiyonun düzenlenmesinde soğan ve sarımsak kullanmak gibi). Hastalık ortaya çıktıktan sonra gerçekleştirilen sağaltımın aksine hastalık daha meydana gelmeden hastalığın önlenmesine ilişkin uygulamalar da geliştirilmiştir. Koruyucu ya da önleyici tıp çalışmaları içerisinde değerlendirebileceğimiz bu uygulamalardan birisi de bir bebeğin sarılık olmasını engellemek için beşiğinin üzerine sarı bir örtü örtülmesidir.

Halk Biliminin kolu olan halk hekimliğinde gözlem ve deneme-yanılma yoluyla elde edilen bilgiler yüzyıllarca birikip kültür vasıtasıyla çağlar boyu kuşaktan kuşağa aktararak günümüze kadar ulaşmıştır. Modern tıp imkânları halk hekimliği bilgilerini etkilemekte ve değiştirmektedir. Günümüzde geleneksel iyileştirme pratikleri geçmişin inanç unsurlarıyla (kutsal sayılar motifi gibi) birlikte ülkemizin diğer bölgelerinde olduğu gibi Manavgat’ta da uygulanmaya devam etmektedir. Halk hekimleri eski Türk inancındaki kamların ad ve biçim değiştirmiş sürdürücüleridir. Şamanların sağaltım metotları yenilenerek zenginleşmiş fakat dans, davul gibi öğeler bulunmasa da eski metotlar temelde korunmuştur. Halk hekimleri kadın ya da erkek olabilir. Sağaltımlarda hem Kur’an’dan ayetlerin okunması hem de ateş kültü gibi Şamanlığa ait öğelerin bir arada bulunması bu ikiliğe işaret eder. Halk hekimliği uygulamaların üst düzey sosyolojik karşılıkları da bulunmaktadır. Örnekleme gerekirse bir kaynağımız şunları aktarmıştır: “*Abdulla hocanın garısı Hapa gelin sakatıdı. Getdikleri ocak ‘Ben bunu eyi ederim ama gızını öluma vèrisen eyi ederim.’ deyuru. Dèdî gibi eyi ediyor ve öluma alıyor*” (HG).

Bir kısmının uygulanmasına tanık olduğumuz geleneksel iyileştirme yöntemlerini bilimsel bir dikkat ve yöntemle ele almak bu kültür öğelerini farklı bir bakış açısıyla incelememize olanak sağlamıştır. Hastalıkların sebeplerini doğru bir şekilde temellendirip buna dayanarak tedavilerini uygulayamayacağı açık olan halk hekimliği uygulamaları yerine toplumsal sağlık anlayışıyla çağdaş tıp olanaklarının halkın her kesimine ulaştırılması

sağlanmalıdır. Ancak bu demek değildir ki halk hekimliği uygulamalarının modern tıbbı hiçbir katkısı yoktur. Aksine örneğin, halk hekimliğinde kullanılan bazı bitkiler tıbbî ilaçların yapılmasına ve geliştirilmesine katkı sağlamaktadır. Bu çalışmayla birlikte günümüzde kaybolmaya yüz tutan ve her geçen gün unutulmuş bu halk kültürü ürünleri kayıt altına alınmaya ve böylelikle geleceğe aktarılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonunda halk kültürünün kent merkezinde, köylere göre daha çabuk unutulup kaybolduğu, köylerde ise eskisi kadar olmasa da kent merkezine göre daha canlı bir şekilde yaşadığı görülmüştür. Bu durumun oluşmasında gelişen turizm faaliyetlerinin bölgedeki yaygınlığının yanı sıra köylerde yaşayan insanların yaşam ve inançlarının daha yavaş bir şekilde değişmesi de etkili olmaktadır.

SUMMARY

In this study, folk medicine practices in Manavgat region are discussed. Folk believes about health and traditional healing methods known and practiced in the centre and villages of Manavgat district of Antalya province. For centuries, people have tried to identify preventive and curative methods in the face of events that threaten their existence, such as illness and death. These methods are generally context as "folk medicine". The major difference between folk medicine and modern medicine is that folk medicine generally bases it causes and treatments on metaphysical elements.

The purpose of this study is to evaluate and compile the subject of folk medicine and Manavgat folk culture as a part of folk medicine beliefs and practices. Folk medicine is a part of the culture to which it belongs; the improvement practices of the public are the product of accumulated information that has been formed by transferring from generation to generation.

The boundaries of the study are Manavgat centre and its villages (rural neighbourhoods). Within these limits, researches and reviews on folk medicine have been made. Manavgat is the second largest district of Antalya with an area of 2351 km².

In this study, in addition to making use of field research and written sources, these questions about research were recorded in friendly environment by using guidance of interview technique. The findings were then subjected to classification and evaluation. While selecting the source persons, attention was paid to the fact that they were the ones who witnessed one-to-one applications or directly carried out these applications. In this study, compilations made between 2016-2019 were taken as basis.

Folk medicine is defined as all of the methods and procedures applied by the public for the purpose of diagnosing and treating their diseases when they cannot or do not want to go to a doctor because of lack of opportunities or for other reasons. The aim of folk medicine; with the help of material and spiritual means, to protect the health of the people and to ensure the health of patients.

In this study, beliefs and practices of folk medicine in Manavgat region are classified under ten titles and approximately forty diseases and eighty six treatment methods have been determined. The largest share among the diseases and their applications was related to pediatric diseases and treatment with a rate of 25%. In contrast to the treatment performed after the onset of the disease, applications have been developed to prevent the disease before it occurs. One of these applications that we can evaluate in preventive or preventive medicine studies is to cover a yellow sheet over the cradle to prevent a baby's jaundice. In folk medicine, which is the branch of Folklore, the information obtained through observation and trial and error has been accumulated for centuries and transferred to generations through culture for centuries. Modern medical facilities influence and change the knowledge of folk medicine.

Today, traditional healing practices continue to be applied in Manavgat as well as in other parts of our country, together with the belief elements of the past, the motif of sacred numbers. Folk doctors are the names and form-changed maintainers of the Kams of the Old Turkic faith. The treatment methods of the shamans have been renewed and enriched, but the old methods have been preserved even if there are no elements such as dance or drum. Folk doctors can be men or women. Both the reading of verses from the Qur'an and the combination of shamanic elements such as the cult of fire are the signs of this duality. It is possible to examine these cultural elements from a different point of view with a scientific attention and method to treat the traditional healing methods, some of which we have witnessed. It should be ensured that contemporary medical facilities are delivered to all segments of the public with a socialist understanding of health rather than folk medicine practices that clearly cannot justify the causes of diseases and apply their treatments on the basis of this. However, this does not mean that folk medicine practices have no contribution to modern medicine. On the contrary, some plants used in folk medicine, for example, contribute to the manufacture and development of medicinal drugs. With this study, these folk culture products, which are lost and forgotten by time with each passing day, are tried to be recorded and thus transferred to the future. At the end of the study, it was seen that folk culture disappeared more quickly in the city centre compared to the villages, but lived more vividly than the city centre. The change of the life and beliefs of the people who live at the region is less effective on the transformation than the prevalence of developing tourism activities.

KAYNAKÇA

A. Yazılı Kaynaklar

- ACAR, H. Volkan (2018), "Moğollardan Anadolu'ya Bir Halk Hekimliği Tedavi Yöntemi: Deriye Çekme", *Lokman Hekim Dergisi*, 8 (1).
- ACIPAYAMLI, Orhan (1989), "Türk Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi", *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri* (s. 1-9), Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- AK, Mehmet (2017), "Yörüklerde Halk Hekimliği", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (57).
- ALPTEKİN, Ali Berat (2010), "Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği", *Millî Folklor* (86).
- ANOHİN, A. V. (2006), *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (Çev. Zekeriya Karadavut - Jannet Meyermanova), Konya: Kömen Yayınları.
- ARAT, Reşit Rahmeti (2005), *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadgu Bilig*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- BAYAT, Fuzuli (2006), *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- BAYTOP, Turhan (2007), *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü* (3. Baskı), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (1994), *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- DEMİREL, Zübeyir (2014), *Gündoğmuş (Antalya) İlçe Merkez Folkloru*, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- EMEN, Huriye (2015), "Gazipaşa'daki Geçiş Dönemi ve Halk Hekimliği Pratiklerinde Orta Asya Türk Kültürü ve İnanç Sisteminin Tesirleri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 15 (1).
- ERCİLASUN, Ahmet Bican - AKKOYUNLU, Ziyat (2015), *Kâşgarlı Mahmut Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, (2. Baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (2018), *Dede Korkut Kitabı I-II: Giriş-metin-indeks-gramer-tıpkibasım*, (Birleştirilmiş 2. Baskı), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (2012), "Halk Medeniyeti I Başlangıç", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (içinde, s. 465-468), Ankara: Grafiker Yayınları.
- GÖNENÇ, Alpaslan (2011), *Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk Hekimliği İnanışları ve Halk Hekimliği*, Konya: Selçuk Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- HUFFORD, David. J. (2007), "Halk Hekimleri", (Çev. Mustafa Sever) *Millî Folklor* (73).
- KABDAŞLI, Sedat (2003), *Manavgat 2002-2003 Envanteri*, İstanbul: MATAB Yayınları.
- KAPLAN, Melike (2011), "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi", *Millî Folklor* (91).
- KINACI, Cemile (2017), "Kazak Avulundan Kutlama Salonlarına, Popülerleşen Bir Kazak Geleneği: Tusavkeser Toyu", *Millî Folklor* (115).
- KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2016), *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*, Konya: Kömen Yayınları.
- ÖGER, Adem (2010), "Tarsus ve Çevresinde Sağaltma Ocakları ve Bunlara Bağlı Uygulamalar", *Turkish Studies*, 5(1).
- ÖZGEN, Zübeyde Nur (2007), *Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması*, Adana: Çukurova Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÖZTEK, Zafer (1992), *Halk Dilinde Sağlık Değişleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SALİHOV, Ahat (2007), "Başkurt Şamanlarının Tedavi Usulleri", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler* (s. 83-89), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- SARI, Nil (2007), *Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Ders Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları: İstanbul.
- SÜMBÜLLÜ, Y. Ziya - ALTINIŞIK, M. Emin (2015), "Erzurum'da Yaşayan Ocak Kültürü I: İkra Kesmek ve Ayare Almak", *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1).
- ŞİMŞEK, Ali (2013), *Manavgat Yöresi Halk İnanışları*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Türk Dil Kurumu (2011), *Türkçe Sözlük* (11 b.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- UYŞAL, Yavuz (2017), "Gazipaşa ve Alanya'da Halk Hekimliği Uygulamaları", 2. *Ulusal Yörük Türkmen Çalıştayı Bildiriler Kitabı* (s. 42-65), Antalya: Akdeniz Üniversitesi Yörük Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi (YÖRKAM).
- YAZGAN AKSOY, Duygu (2014), "Gelenekten Geleceğe Alternatif Tıp ve Şifa Algısı", *Geleneksel*

Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamalarına Uluslararası Bakış Konferansı Bildirileri, Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayını.

YILDIZ, Ali (2010), *Abideleri ve Kitabeleri ile Manavgat Tarihi*, Antalya: MATSO Yayınları.

B. Elektronik Kaynaklar

Manavgat Belediyesi, "Manavgat Tarihçesi" (Erişim Tarihi: 06.06.2018), <http://www.manavgat.bel.tr/tarihce>.

Harita Genel Komutanlığı. "İl ve İlçe Yüz Ölçümleri" (Erişim Tarihi: 02.02.2018), http://www.hgk.msb.gov.tr/images/urun/il_ilce_alanlari.pdf

Türkiye İstatistik Kurumu, "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları" (Erişim Tarihi: 01.04.2019), <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr>

C. Sözlü Kaynaklar

Sözlü kaynaklar listesindeki bilgiler, kaynağın metin içinde geçen kısaltmasının ardından adı soyadı, doğum tarihi ve yeri ile mesleği (sosyal durumu) şeklinde sıralanmıştır.

AG: Ayşe Görgeç, 1936, Bozahmetli (Manavgat), Halk hekimi (Ocaklı).

AK: Abdülkadir Kök, 1945, Şişeler (Manavgat), Emekli öğretmen.

FD: Fatma Demir, 1943, Gebece (Manavgat), Ev hanımı.

FE: Fatma Evlice, 1959, Anamas (Isparta), Çakış-Taşağıl (Manavgat), Ev hanımı.

FY: Fatma Yavaş, 1956, Tilkiler, Çolaklı (Manavgat), Ev hanımı.

GU: Gülsüm Uslu, 1942, Sarılar (Manavgat), Ev hanımı.

HG: Hüseyin Gevrek, 1950, Sarılar (Manavgat), Emekli.

HK: Hüseyin Keçer, 1946, Saraçlı (Manavgat), Yörük.

MG: Murat Görgeç, 1939, Yavrudoğan (Manavgat), Emekli.

MŞ: Menekşe Şenol, 1949, Saraçlı (Manavgat), Ev hanımı.

SS: Sultan Selvi, 1933, Kemer (Manavgat), Ev hanımı.

ÜG: Ümmühanı Gül, 1944, Uzunkale (Manavgat), Ev hanımı.

SELÇUKLU VEZİRİ AMÎDÜLMÜLK KÜNDÜRÎ VE SELÇUKLU DİNÎ SİYASETİNDEKİ YERİ SELJUKIDS'S VIZIER AMID AL-MULK AL-KUNDURI AND HIS IMPORTANCE PLACES IN SELJUKIAN RELIGIOUS POLICY

Mustafa DEMİRCİ*

Öz

Selçuklu tarihinde yirmi üç vezirin on altısı İran asıllıdır. Göçebe Türk boyları ile yerleşik halklar arasında bir denge kurması amaçlanan bu vezirler arasında en fazla bilineni Nizamülmülk'tür. Ancak bunlar arasında dokuz yıl Tuğrul Bey'e vezirlik yapan ve Selçukluların kurumsallaşmasında, din ve mezhep politikasının şekillenmesinde, Halifelik ile ilişkilerin kurulmasında çok önemli etkileri olan Amîdül-mülk el-Kündürî, maalesef Nizamülmülk'ün gölgesinde kalmış, tarih önünde hak ettiği ilgiyi görememiştir. İranlı feodal asillerin bir temsilcisi olan Kündürî, İbrahim Yınal ve Kutalmış isyanlarının bastırılmasında oynadığı rol ve Abbâsî Halifeliği ile Selçuklular arasındaki ilişkilerin geliştirilmesindeki etkisiyle temayüz etmektedir. Kündürî'nin vezirlik yıllarında Selçuklular, kuruluş devrinin sorunlarını geride bırakarak bir istikrar dönemine girmiştir. Kündürî Halifelik merkezinin mali bütçesini yeniden düzenlemiş, Büveyhiler döneminde harap hale gelmiş Adudi Hastanesi ve diğer kurumları restore ederek yeniden faaliyete geçirmiştir. Bu faaliyetlerinden dolayı Abbâsî halifesi tarafından kendisine "Seyyidu'l-vüzera" unvanı verilmiştir. Kündürî'nin Selçuklu tarihinde en dikkat çeken faaliyeti ise mezhep politikası ve mücadelesidir. Mutaassıp bir Mu'tezili-Hanefi ve Şii olan Kündürî, kendi mezhep taraftarlarını iktidara ve önemli mevkilere taşıdığı gibi özellikle Eş'ariler ile sert bir mücadeleye girmiştir. Siyaseten Kündürî'nin başını çektiği bu mezhep kavgası, geride bir literatür bırakmıştır.

Anahtar Kelimeler

Selçuklular- Kündürî- Mu'tezile- Vezirlik- Abbâsî halifesi

Abstract

In the History of the Seljuks 16 of the 23 Viziers had Persian origins. Nizam al-Mulk was the prominent of these viziers, who were aimed to be a balance between nomadic Turkish tribes and sedentary peoples. However, among these viziers, Amid al-Kundiri; who was the vizier of Tuğrul Bey for nine years and contributed to the institutionalization of Seljuks, shaping of religious and sect policies of Seljuks, also establishing relations with the Caliphate, had been stayed in the shadows of Nizam al-Mulk's. For this reason, he had been ignored. It is a misfortune that there isn't any study about the life and the role of this important vizier in the history of Seljuks, even an independent article had not been until now. Kundiri, who was a representative of Persian feudal nobles, distinguished himself with the role of establishing relations with the Caliphate and crushing of

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, mdemirci@selcuk.edu.tr.

İbrahim Yınal and Kutalmış rebellions. In his time of vizierate, Seljuks surpassed the problems of foundation years and entered a time of stability. Kundiri had rearranged the fiscal budget of the Caliphate, also renovated the Adudi Hospital and some other institutions which was ruined at the time of Büveyhis. Because of his activities, he was entitled with the title of "Seyyidu'l Vüzera" by the Abbâsîd Caliph. Kundiri's most highlighted operation in the history of Seljuks is his religious sect policy and his struggle. Kundiri, who was a rigorous Mu'tazila-Hanafi and Shia, promoted his sect supporters to the important ranks and emerged into a tough struggle against Asharis. This sect struggle which its banner carried by Kundiri politically, left a literature behind itself. This is a very important subject in terms of Seljukid thought.

•

Keywords

Seljuks- Kundiri - Mu'tezile-Vizierate- Abbâsîd's Cali.



GİRİŞ

Büyük Selçuklular, Kuzey steplerinden ılıman orta kuşaktaki yerleşik dünyaya inerek kurdukları siyasal sistem temel olarak Asya tarihini üç kadim geleneği üzerine oturmuştu. Geleşmiş bir medeniyet olarak İslami gelenek, pers siyasi kültürü ve Selçuklu hanedanının bizzat kendilerinin temsil ettiği Turan geleneği. Beş asırlık gelişmiş İslami gelenek meşruiyet temelini, hukuku, zihniyet dünyasını ve ümmet aidiyetini belirken; İran geçmiş siyasi tecrübesiyle ve devlet geleneğini temsil ediyordu. Hakm unsur olarak Selçuklular, yerleşik dünyada varlığını sürdürmek için İrani geleneğe dayanmak zorundaydılar. Bu durum hem pratik ihtiyaçların karşılanması hem de yerli ahalinin iderede temsili bakımından elzemdi. Bunun için Selçuklular bir tarafa İslami geçeneğin ve toplumun en üst temsilcisi olan Abbasi halifeliği ile sıkı ilişkiler geliştirirken; İran aristokrasisi beklentilerini karşılamak için vezirliği onlar ile paylaşma siyaseti güttüler. Nitekim bu yönde yüksek bir beklentinin olduğunu Nizamülmülk'ün ifadelerinden öğrenmekteyiz. Onlar kendilerini Selçuklu idaresinin en önemli yardımcı ve vazgeçilmez unsuru olarak görmekteydiler. Nizamülmülk, vezirliğin ne kadar elzem olduğunu anlatmak için, kudretli her kişinin (yada iktidarın) ardında onu destekleyen bir yardımcısının zorunluluğunu ispatlamak için zengin bir tarihi zemin oluşturur: *“Tarihe mal olmuş her hükümdarın arkasında kati surette feraset sahibi bir vezir vardır. Büyük peygamberler için de bu kanun geçerlidir. Nitekim Süleyman bin Davud'un Asif b. Berhiya'sı, Musa peygamberin kardeşi olan Harun'u, Muhammed Mustafa aleyhissalatu vesselamın Ebubekir Sıddık'ı var idi. Ulu hükümdarlardan Key-husrev'in Guderz'i, İskender'in Aristoteles'i, Minuçehr'in Sâm'ı, Efresyâb'ın Pîrân-ı vise'si, Guştasb'ın Camasp'ı, Rüstem'in Zevâre'si, Behram-gûr'un Hurerûz'u ve Nûşîre-vân-ı âdil'in Büzürümîhr'i var idi...”*

Büyük Selçuklular, bahsettiğimiz zaruretleri ve maslahatları gözeterek vezirlik makamını genellikle İrani asıllı devlet adamlarından seçmişlerdir. Tuğrul Bey'in kendisine 'Alî b. 'Abdullah Salâr-i Bûzcânî, ve 'Amîdülmülk Kündürî gibi İranlıları vezir tayin etmesinin bir sebebi, bu vezirlerin bir vazifesinin de yeni kurulan devlette, göçebe-asker Türkler ile yerleşik-tebaa İranlılar arasında bir denge kurmak olduğu düşünülebilir (Özgüdenli 2004: 96). Büyük Selçuklu Devleti'nde vezirlik yapmış yirmi üç vezirin on altısı İran asıllıdır.¹ Ayrıca Selçuklu hâkimiyetinin siyasi merkezi Nişâbü, Rey, İsfahân ve Merv gibi eski İran şehirleri idi. Selçuklu Devleti'nin meşhur vezirlerinden Nizâmülmülk Siyasetnâme adlı eserinde konuyla alakalı şunları söylemektedir: *“İşleri kendi görüşüne göre yürüten padişah, vezirini ve mutemet memurlarını gizlice tetkik etmelidir. Çünkü padişah ve memleketin kurtuluş ve yıkılışı daima onlara bağlı olduğundan, vezir namuslu ve ileri görüşlü olunca, memleket imar gördüğü gibi ordu ve halk da durumdan memnun ve huzur içinde yaşar, padişah sevinç duyar. Eğer vezir karanlık işler çevirirse, memlekette karışıklıklar doğar, bu karışıklıkların önlenmesi zorlaşınca, padişah ne yapacağını şaşıracağı gibi sıkıntı ve ızdırap içinde kalır”* (Nizâmülmülk 2018: 41).

I. BİR TENFİZ VEZİRİ OLARAK AMİDÜLMÜLK KÜNDÜRİ:

Yukarıdaki alıntılardan da hareketle vezirlik kurumunun çok kadim bir kurum olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Selçuklular ile Abbasiler arasında elçilik yapan Maverdi, vezirliğin iki

¹ Devletin yüz yirmi yıl kadar süren tarihi boyunca iş başına gelen vezirler şunlardır: Buzgani, Râzî, Mikâil, Dihistâni, Kündürî, Nizâmü'l-mülk, Tacü'l-mülk, İzzü'l-mülk, Müeyyidü'l-mülk, Fahrü'l-mülk, Mecdü'l-mülk, Dihistâni, Hatîrü'l-mülk, Sadü'l-mülk, Ziyâü'l-mülk, Rebîbü'd-devle, Şihabü'l-islâm, Kummî, Togan Bey, Muhtasü'l-mülk, Mervezi, Dergezîni, N. Tahir (Geniş bilgi için Bkz: Taneri, 1967: 82, 185).

türünden bahseder: “vezir-i tevfiz” ve “vezir-i tenfiz”. Bunlardan birincisi olan “vezir-i tevfiz” veliahtlık, halifenin/sultanın tayin ettiği görevlileri azil ve dinî liderlikten istifa dışında devletin bütün işlerini yürüten, daha geniş yetki ve salâhiyetlere sahip nüfuzlu vezirliktir. (Mâverdî:1985, s. 25-32.) Gazneli ve Samani idari sistemini benimsemiş olan Selçuklularda da vezirlik, bir tevfiz vezirliği olarak, idari, siyasi, mali konularda birçok yetkiye sahipti. Ayrıca Selçukluların kuruluş dönemindeki vezirler, Selçukluların yerleşik hayat ve devlet geleneği hakkında tecrübeli olmadıkları için tevfiz veziri olarak öne çıkmışlardır. Böylece tayin ettikleri vezirlerle geniş yetkiler vererek devletin bürokratik işleyişini aksamadan yürütmeye çalışmışlardır. Bu husus bilhassa vezir Amîdülmülk Küdürî'nin tayin edilmesinden, yetkilerinden ve icraatlarından açıkça anlaşılmalıdır. Mesela: Nizâmülmülk'ü, bürokrasi işlerinin yukarıdan müdahaleler ile aksamaması için Sultan Alparslan'ı mümkün olduğu ölçüde sözlü ve yazılı müdahalede bulunmamaya ikna etmeye çalıştığı anlaşılmalıdır. (Barthold 1981: 385). Vezirlerin yetkilerinin ne kadar geniş olduğunu Amîdülmülk Küdürî'nin, Bağdat Kadı'l-Kudatlığına Damegânî'yi (Taneri 1967: 115), tabii sultan adına Tâcümülk Ebû Kâlicâr, Hezaresb b. Bengir b. İyad'ı H. 448 (1056/57) yılı için 360 bin altın (dinar) karşılığında Büveyhî Devleti'ne ait olan Basra, Ahvaz, Hûzistan ve bunlara bağlı yerlerin (mülhakat) vergi tahsiline atarken görülmektedir. Yine aynı vezir Ebu'l-Ganaim İbn Fesances'î Vâsıt ve yörelerine vali olarak atamıştır (Sevim 1998: 3-4). Bütün bunlar Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in vezir Amîdülmülk Küdürî'ye geniş salâhiyet verdiğini, Küdürî'nin bu yetkisini memur tayin ve azletmede kullandığını açık bir şekilde göstermektedir.

Vezirlik makamı, Büyük Selçuklu Devleti'nde sultandan sonraki en yetkili kişidir. Bunlar “menşur-ı vezerat” denilen bir femanla tayin edilir, vezirlik alameti olarak da “altın divit”, “tac”, “külâh” ve “hil'at” verilir. Divit, onun en yüksek memur olduğunun alameti idi. Vezir, göreve başlamadan önce sultanla karşılıklı olarak, görevini icrası hakkındaki taleplerini içeren ve “muvâza'a” diye adlandırılan bir antlaşma metnini imzalar, bunu müteakip vezaret hil'atını giyer, huzura çıkar ve bizzat sultanın elinden “enguşter-i memleket” adı verilen vezaret yüzüğünü (mührünü) alarak resmen göreve başlardı (Beyhakî 1945: 154-56, 373-74, 654). Vezirin çalıştığı daireye “Daru'l-Vezare”, “Dergah-ı Vezare” veya “Saraparda (çadır)” denilirdi. Bilgili, tecrübeli kimselerden seçilen vezirler, burada başında vezir sarığı, üzerinde hil'atı ve önünde de altından divit takımı olduğu halde bir minder(dest) üzerinde oturarak görevini icra ederdi. Vezir resmî ve askerî memurların en üstü olarak merasimlerde sultandan sonra en önde bulunurdu. Özel görevlerinin dışında umumiyetle vezirler başkentte bulunurlardı. Sultanın olmadığı zamanlarda Büyük Divan'a (Divan-ı 'ala) başkanlık eder, her türlü azl ve tayinler ile ilgilenirdi (Taneri 1986: 309-310).

Selçukluların vezirlerinin, bürokratik tecrübe ve bilgilerinden dolayı Gazneliler devrinde vezirlik yapmış kişilerden seçildiği görülmektedir. Bunların çoğunluğu İran asıllı kimselerden oluşmaktaydı. Çünkü bu makam debirlik, hesap, muamelât vb. pek çok bilgi ve beceride üstad olmayı gerektiriyordu. Bunda da İranlılar oldukça mahir idi. Ebu'l-Kasım Büzcani, Amîdülmülk Küdürî ve Nizâmülmülk bunlardandır.

Selçuklu devri vezirleri ilim, kültür ve saant hayatı ile de yakından ilgilmişler ve bu devrin parak bir medeniyet haline gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Küdürî, ilim adamlarına saygı ve hürmet göstererek onlara maddi yardımlarda bulunmuştur. Hocası Ali b. Hüseyin Bâharzî'ye² hil'at bağışlaması ve bin dinar verilmesini emretmesi bunu açıkça göstermektedir

² Ali b. Hasan Bâharzî, Nişâbur ile Herat arasında bulunan Bâharz bölgesinin merkezi Mâlîn'de doğdu. Doğum tarihi bilinmemektedir. Kendi ailesi arasında iyi bir öğrenim gördükten sonra Nişâbur, Herat, Merv, Belh, Rey, İsfahan, Hemedan, Bağdat, Basra ve Vâsıt'ı dolaşarak o devrin tanınmış âlimlerinden tahsilini tamamladı. Cüveynî'nin fıkıh derslerine devam ederken, ileride Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in vezirliğini yapacak olan Amîdülmülk Küdürî ile

(Hüseynî 1999: 16). Köymen, Vezir Kündürî'nin Merv'de bir medrese, mescit ve ribatlar inşa ettirdiğini yazar (Köymen 2011: 348) ki bu iddia Nizamülmülk'ten önce Selçukluların medreseleri kurmaya başladığını da gösterir.

A. Amîdülmülk Kündürî'nin Kısa Hayatı:

Büyük Selçuklu İmparatorluğunun kurucusu Tuğrul Bey döneminde yaklaşık dokuz yıl vezirlik yapan Ebû Nasr Amîdülmülk İmâdüddîn Mansûr b. Muhammed el-Kündürî 415/1024 yılında Nîşâbur'a bağlı Turaysîs bölgesindeki Kündür³ köyünde doğmuştur. Bazı kaynaklarda adı yaygın olarak "Muhammed b. Mansûr" olarak kaydedilir.⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, Kündürî'nin çağdaşı olan Bâharzî *Dümyetü'l-Kasr (Asrın Tasviri)* adlı eserde ve Abbasi halifesi veziri İbn Muvasala'nın Halife adına yazdığı mektuplarda Kündürî'yi "ila Mansur b. Muhammed" olarak zikretmiştir (İbnü'l-Muvsalâyâ 2003: 385-387).⁵

Babası Kündür köyünün dihkânı olan ve kendisi de bazı rivayetlere göre dihkânlık⁶ yapan (Taneri 1967: 85) bir asilzadedir. İlk tahsilini Nîşâbur'da tamamlamış ve şair Bâharzî ile birlikte Muvaffak Hibetullah b. Muhammed (Nîşâbur Şafîilerinin reisi)'in derslerine devam etmiştir. Daha sonra fıkıhla meşgul olan Kündürî zamanın edebiyat ve hukuk dilleri olan Farsça ve Arapça'yı çok iyi derecede öğrenmiştir (Özaydın 2002: 555). İrani asıllı olan ve kaynakların âkil, fazıl olarak vasıflandırdıkları Kündürî'nin aynı zamanda Türkçe'ye de vâkıf olmasından dolayı Tuğrul Bey tarafından vezir tayin edildiği anlaşılmaktadır (Taneri 1967: 95). Muasır kaynaklar Kündürî'nin zaman zaman sultanla ve bazı devlet adamlarıyla Türkçe konuştuğunu bildirmektedir. Hatta Kündürî bu dillere o derece vakıftı ki Sultan Tuğrul Bey ile Abbâsî halifesi arasındaki konuşmalarda tercümanlık bile yapmıştır (İbnü'l-Cevzî 2014: 14; Bündârî 1943: 11). Zamanın ilim ve hukuk dili olan, yazışmalarda, edebiyatta kullanılan Arapça ve Farsça'yı bilmesi, ileride bahsedeceğimiz üzere, olaylar karşısında kendi duygularını ifade edebilen belagatlı şiirler yazabilmesi onun iyi yetişmiş ve birçok alanda yetenekli ve mahir olduğunu göstermektedir. Ayrıca Abbâsî halifesinin Kündürî'nin mektubu karşısında kendi veziri İbn Muvasala'ya "soyumuza yaraşır bir mektupla (cevap) yazın" (İbnü'l-Muvsalâyâ 2003: 385-387;

tanıştı. Kündürî vezir olunca onu yanına aldı ve Dîvân-ı Resâil'in başına getirdi. Tuğrul Bey'le Bağdat'a giden Kündürî Bâharzî'yi de beraberinde götürdü. Orada Halife Kâim-Biemrillâh'a yazdığı kasideyi Bağdatlılar, "Şiirinde Acm soğukluğu var" diyerek beğenmedilerse de bir müddet Basra ve civarında kaldıktan sonra yazdığı şiirler Bağdatlılarca takdir edildi. Nitekim Kündürî'nin hadım edilmesi üzerine kaleme aldığı tesliyetnâmesi onun en güzel şiirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Dîvân-ı Resâil'den başka bazı devlet görevlerinde de bulunan ve uzun bir ayrılık ve seyahatten sonra memleketine dönen Bâharzî, Zilkade 467'de (Haziran 1075) bir toplantı sırasında öldürüldü (Talû, 1991: 474).

³ Kündür (كندر) "Kef in zammı, "nun"un sükûnu, noktasız "dal"ın zammı ve ondan sonra noktasız "ra" ile Nîşâbur nahiyelerinden bir yöredir. Buradan birçok âlim çıkmıştır (Müneccimbaşı, 2001: 33).

⁴ Moğol hükümdarlarından ve Batu Han'ın kardeşlerinden birisi olan Şayban'ın soyundan gelenler. Şeybani'ler tabiri Batı Avrupalılar gibi Rus âlimleri tarafından da sadece, Şayban'ın haleflerinin hâkimiyeti Harezmi'de daha uzun müddet devam ettiği halde, Harezmi değil, Maveraünnehr hükümdarları için kullanılmıştır ("Şeybâniler", İA, 1970: 456-457). Amîdülmülk Kündürî'nin ailesinin Şeybaniler'in Beni Cerrah koluna mensup bulunduğunu Abbas İkbâl, *el-Vezâretü fi Ahdî's-Selâcika* adlı eserinde müellifinin ismini vermediği "Tearibü's-Selef" (Ataların Tecrübeleri) adlı esere dayanarak söylemektedir. Hatta bu eserde Kündürî'nin isminin diğer kaynakların aksine Muhammed b. Mansur olarak zikredildiğini ifade eder (İkbâl, 1984: 67).

⁵ Amîdülmülk Kündürî'nin ailesinin Şeybaniler'in Beni Cerrah koluna mensup bulunduğunu Abbas İkbâl, *el-Vezâretü fi Ahdî's-Selâcika* adlı eserinde müellifinin ismini vermediği "Tearibü's-Selef" (Ataların Tecrübeleri) adlı esere dayanarak Kündürî'nin isminin diğer kaynakların aksine Muhammed b. Mansur olarak zikredildiğini ifade eder (İkbâl, 1984: 67).

⁶ Dihkan, Sâsânîlerle Ortaçağ'daki bazı İslâm devletlerinin idarî teşkilatında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamına gelen bir tabirdir. Dihkanlar özellikle asalet ve siyasî mevki bakımından büyük önem taşımaktaydılar (Sümer, "Dihkan", 1999, 289).

İbnü'l-Cevzî 2014: 75) demesi de, Selçuklu sarayından gelen bu mektubun ne derece özenle ve edebi bir dille yazılmış olduğunu göstermesi açısından şayan-ı dikkattir.

B. Vezirliğe Getirilişi:

Selçukluların Nişabur'u ele geçirmesi, bu devletin tarihi bakımından çok mühim bir hadisedir. Çünkü Selçuklular, Nişabur'u ele geçirdikten sonra Gazneliler ve Büveyhiler devirlerinden kalma bazı devlet adamlarını, siyasi kurumları da aldılar. Nişabur asıllı bir asilzade ve katip olan Amîdülmülk el-Kündürî'nin vezirlik makamına getirilişini el-Bundari eserinde şu şekilde anlatmaktadır: *"Tuğrul Bey Nişabur'a gelince, Arapça ve Farsça'da fasih bir kâtib'e muhtaç oldu. Ebu Sehl'in pederi Muvaffak ona Amidü'l-Mülk'ü gösterdi. Tuğrul Bey bunu ele geçirmekle, tecrübe ve malumatı kuvvetli bir genç elde etmiş oldu..."* (Bundarı s. 29-30). Bu duruma farklı bir perspektiften bakan Prof. Dr. Mikâil Bayram ise eserinde Kündürî'nin vezirlik makamına getirilişini şu şekilde anlatır: *"Tuğrul Bey Dandanakan zaferinden sonra sultan olunca kitabet ve inşa san'atında mahir bir elemana ihtiyaç duydu. Ona bu işlerde çok mahir biri olarak Ebû Nasr el-Kündürî tavsiye edildi. Muhtemelen Ebû Nasr el-Kündürî'yi Sultan Tuğrul'a tavsiye eden de Danişmend Ali Taylu⁷ olmuştur.* (Bayram 2005: 27).

Dikkat edilirse Mikail Bayram kesin bir belgeye değil, mezhebi yakınlaşmaya bağlı olarak bu tavsiyenin yapılmış olabileceğini söylemektedir. Kündürî, Hibetullah b. Muhammed'in kendisini Tuğrul Bey'e tavsiye ettiği kadar Arapça ve Farsçayı iyi bilmekteydi. Çünkü devletlerarası münasebetlerde devamlı surette vezir Kündürî gerektiği zaman bu dillerde mektuplar yazmış, gerektiğinde devlet adamları arasında tercümanlık yapmıştır.⁸ Sultan Tuğrul Bey ile Abbâsî halifesi arasındaki konuşmalarda genellikle onların yanında bulunduğu ve tercümanlık yaptığı bildirilmektedir (İbnü'l-Cevzî 2014: 27).

el-Bündârî, Kündürî hakkında bize şu bilgileri aktarır: *"Kündürî, âkil, fasih, faal ve vakarlı bir zattı. Makamının bihakkın sahibi olup sultanı nezdinde itibarı büyüktü, hayrı umulur ve satvetinden korkulurdu. Kapısı ziyaretgâhu enam idi. Sultan, bunun kulağı ile işidir ve bunun gözü ile görürdü ve bunun izni ve esirgemesiyle yükseltir ve alçaltırdı. Bunun yüzünde heybet ve sözünde isabet vardı."* (Bündari, 1943: 7).

Süleyman, Tuğrul Bey'in vefatından hemen sonra devlet merkezi Rey'de tahta çıkartıldı. Ancak, Alp Arslan, doğuda güçlü bir rakip olarak sivrilince vezir Amîdülmülk Kündürî, hutbede önce Alp Arslan'ın sonra Süleyman'ın adını zikretmeye başladı. Bu durum, Kündürî'nin Süleyman'ın da yönetime katılması şartıyla, idareyi Alp Arslan'a vermeye yanaştığını göstermektedir (İbnü'l-Esîr 2016: X, 43-44).

C. Selçuklu Din Politikasında Amîdülmülk Kündürî'nin Rolü

Selçukluların İslam dünyasına girdikleri XI.yy'da İslam dünyasının büyük çoğunluğu; Karahanlı ve Samanilerin hakim olduğu Orta Asya ve Afganiztan bölgesi hariç geri kalan bütün bölgelerde Batı'dan doğuya kadar Mağrib'de İdrisiler, Mısır'da ve Suriye'de Failer, Yemen ve Taberistan'da Zeydiler, Irak ve Horasna'da Büveyhiler, Kirman, Faris ve Körfe'de Karmatiler gibi Şii hanedanlıklar hüküm sürmekteydi. Selçuklular Orta Asya'daki Sünni bir coğrafya

⁷ Danişmend Ali Taylu, Danişmend oğulları devleti'nin kurucusu melik Ahmed Gazi'nin babası ve aynı zamanda da Selçuklu ailesinin muallimidir. (Bkz: Mikâil Bayram, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yay. , Konya 2005, s. 2.)

⁸ el-Bündârî eserinde bu durumu şöyle anlatır: *"Halife Nehrevana geldikte Sultan da onun yanına geldi. Halifenin gelmesiyle ümitlerin ve memleketin yüzü güldü. Amîdü'l-Mülk, Sultanın huzura girmesi için Halifeden izin istedi. Halife izin verdi, Tuğrul Bey girdi ve yedi defa yer öptü ve mümkün olan her hizmeti ifa etti. Halife, Sultana meclisin sadrından (destinden) bir minder takdim etti. Sultan o minderi öptü ve üzerine oturdu. Halife, gönül okşayıcı sözlerle Sultanı, kendisine alıştırdı. Sultan dahi halifeye ünsiyet etti. Amidü'l-Mülk, bu ikisi beyninde tercümanlık eder ve Sultanın sözlerini izah ederdi."* (Bündârî, 1943: 16)

üzerinden İslam dünyasına girdiklerinden İslam'ın sünni yorumunu benimsemişlerdir. Lakin batıya doru ilerledikçe kendilerini bir anlamda Şii denizinde bir ada gibiydiler. Gaznelilerin başlattığı Sünniliği yayma siyasetini devralarak kısa süre içinde de Sünni İslam'ın bir savunucusu haline gelerek doğu ve merkezi İslam topraklarındaki bütün Şii hanedanlıkları Mısır ve ötesine kadar uzaklaştırdılar. Elbette bu durum sadece siyasi askeri bir stratejile değil, aynı zamanda siyasi-askeri stratejilere temel teşkil eden güçlü bir din ve mezhep politikası üzerinden yürütüldü.

Selçukluların kuruluş döneminde sekiz yıl vezirlik yapmış olan Kündürî'nin gerek Abbasi halifeliği ile ilişkilerin geliştirilmesinde, gerek Şii devletlere karşı yürütülen siyasette, gerekse kuruldukları coğrafyadaki diğer din, mezhep ve ulema sınıfına yönelik geliştirilen siyasetteki rolü, bu dönemin anlaşılmasında hayati bir önem arzeder. Mikâil Bayram Kündürî'nin vezirlik makamına geldikten sonra Selçuklu din politikasında nasıl etkili olduğunu şu şekilde anlatır: " *Amîdü'l-Mülk Ebu Nasr el-Kündürî Tuğrul bey gibi Mu'tezile mezhebinden biriydi. Bilahare Vezir olan Kündürî bu makama geldikten sonra Mu'tezile mezhebini devletin resmî dinî görüşü haline getirdi ve bu yönde uygulamalara başladı. Onun bu uygulaması Horasan'da Eş'arî ve Şafî'i Mezhebi mensupları arasında büyük rahatsızlıklara yol açtı. Böylece bir dönemde Bağdat'da Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasında cereyan eden ve Eş'arîlerin zaferi ile neticelenen mücadele yeniden gündeme gelmiş oldu. Bazı Selçuklu Prenslarının başta Tuğrul Beg olmak üzere Amîdü'l-Mülk el-Kündürî'ye destek verdikleri anlaşılmaktadır.*" (Bayram 2005: 27)

Nitekim koyu bir Mu'tezilî olan Kündürî'nin başta Nişabur bölgesi olmak üzere Şâfiîler ile Eş'arîlere karşı düşmanlığı ve özellikle İmam-ı Şâfiî aleyhindeki konuşmaları yüzünden Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî⁹ ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî¹⁰ gibi âlimler Horasanı terk ederek kendisine tepki göstermişlerdir. Onun Nişabur camilerinde Râfizîlerle birlikte Eş'arîlerin de lanetlenmesini istediği, ancak daha sonra bu tavrından vazgeçtiği rivayet edilir. Diğer taraftan Ulema'yı, şair ve edipleri destekleyen Kündürî imar faaliyetlerinde de bulunmuş, medrese, mescid ve ribâtlar yaptırmıştır (Özaydın 2002: 555; Köymen 2011: III, 348).

1. Tuğrul Bey Dönemi Selçuklu-Abbâsî Halifeliği İlişkilerinin Kurulmasında Amîdülmülk Kündürî'nin Rolü

Sünnî dünyanın lideri Abbâsî halifeleri ile Selçuklu sultanları arasındaki ilişkilerin kurulduğu ve sıkı şekilde yaşandığı dönem Tuğrul Bey devridir. Abbâsî halifeliği ile Selçuklular arasında akrabalık ilişkilerinin kurulmasında, karşılıklı yazışmalarda, mali sorunlarda, ortaya çıkan diplomatik krizlerde ve Abbâsî halifeliğinin Selçuklu idari bünyesine adaptasyonunda vezir Kündürî başrolü oynamıştır (Ocak 2002: 328). Bu süreç içinde bir araya gelen Selçuklu sultanı ile Abbâsî halifesi arasında tercümanlık dahi yapmıştır. Şimdi Amîdülmülk Kündürî'nin bu süreçteki rolünü ve olayları inceleyelim.

⁹ Eş'arî-Şafîî olan Zeynu'l-İslâm Ebu Kâsım Abdülkerim b. Harazin el-Kuşeyrî en-Nişaburî, Temmuz 986 yılında (h.376, Rebiü'l-Evvel,) Nişabur civarındaki Üstüva kasabasında doğmuştur. Fıkıh, kelâm, hadis gibi alanlarda eğitim alan Kuşeyrî kısa sürede devrinin ünlü tasavvuf şahsiyetleri arasına girmiştir. Büyük Selçuklu veziri Kündürî'nin vezirliği sırasında Eş'arîler'e karşı yürütülen baskı politikasından kurtulmak için önce Bağdat'a oradan da Mekke'ye gitmiştir. Kündürî'nin öldürülmesi'nden sonra ülkesine dönen Kuşeyrî 2 Aralık 1072'de (h. 465, 16 Rebiü'l-Evvel) Kündürî ile aynı yıl içinde vefat etmiştir. (El-İsfehani- İbnü'l-Cevzi 2003: VII, 15-16).

¹⁰ Asıl adı İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüküddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nişaburî olan Cüveynî Eş'arî kelâmcısı ve Şafîî fakihidir. 1028 yılında Nişabura bağlı Ezazvâr köyünde doğan Cüveynî küçük yaştan itibaren kıraat, fıkıh, hadis ilimlerini tahsil etmiş ve birçok âlimle münazaralara girişmiştir. Tuğrul Bey döneminde Eş'arîlere karşı başlatılan karalama kampanyası sebebiyle Hicaz'a gitmiş ve burada dört yıl kalmıştır. Bu yüzden kendisine İmâmü'l-Haremeyn denmiştir. Sultan Alp Arslan zamanında ülkesine geri dönen Cüveynî, Nizamiye Medreselerinde görevlendirilmiş ve vefatına (20 Ağustos 1085) kadar bu görevini sürdürmüştür (Abdü'lâzîm ed-Dib, 1993: 141).

Tuğrul Bey'in Bağdat'a ilk girişinde (447/1055) kendisine refakat eden Kündürî, Halife Kâim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun'la Tuğrul Bey'in evlenmesi konusunda da önemli rol oynamış, tehdit dâhil çeşitli yollara başvurarak halifeyi ikna etmeyi başarmıştır. Tuğrul Bey Bağdat'tan ayrılırken, yanında halife ile evlendirdiği yeğeni Hatice Arslan Hatun'u da götürmüştü. Bu tutumun bazı siyasi hesapları içerdiği daha sonraki gelişmelerden anlaşılacaktır. Tuğrul Bey'in daha önce dört vezir değiştirdiği halde ölümüne kadar sekiz küsur yıl Kündürî ile çalışması ve kendisine çok geniş yetkiler vermesi onun devlet idaresinde ne derece yetenekli olduğunu göstermektedir (Özaydın 2002: 554). Bu meselede yani Tuğrul Bey'in halifenin kızı ile evlenmesi meselesinde Selçuklu veziri Amîdülmülk Kündürî başta olmak üzere, Selçuklu Devleti'nin Irak valilerinin büyük rolleri olmuştur (Köymen 1976: 45). Sibt'a göre Altuncan Hatun ölürken Tuğrul Bey'e, halifenin kızı ile evlenmesini vasiyet etmiş, o da bu doğrultuda hareket ederek hilafet merkezine elçiler göndermişti. Halifenin kızını, sultan adına istemeye giden veziri Amîdülmülk Kündürî salahiyyet vesikası olarak, bu Selçuklu hükümdarının yüzüğünü de yanında taşıyordu. 1063 yılında sultan yüzüğünü, vezir Amîdülmülk Kündürî'ye vermek suretiyle onu bu evliliği gerçekleştirmek için salahiyyetli kılmıştı (Köymen 1976: 84).

İlk başta bu evliliğe olumlu bakan ve meseleyi Kündürî'ye bırakan halife, daha sonra yabancılara kız vermek adetleri olmadığı için, sultanın bu talebine karşılık ağır şartlar ileri sürmüş ve bir takım vilayetleri ikta olarak istemiştir. Karşılıklı görüşmeler sonunda bu işe kızan Tuğrul Bey halifeye bir mektup göndererek tehdit ifadeleri kullanmış ve bir kısım şartları kabul ile Kâim-Biemrillâh'ı boyun eğmeye zorlamıştır (Bündârî 1943: 19; Turan 2014: 140). Tuğrul Bey, halifenin şartlarını yerine getirmesine rağmen vezir Kündürî, halifenin kabul cevabını topluluk önünde vermesini istemekteydi. Fakat halife, bunun için gelen heyete beklenen cevabı vermediği gibi, önceki varılmış olan mutabakatı da unutmuş gözükerek: *"Biz Abbâs Oğulları insanların hayırlısıyız. İmâmet ve reislik bizimle beraber kıyâmete kadar devam edecektir. Bize uyan hidayet bulmuş, yüz çeviren dalâlete sapmış olur"* dedi¹¹ (Bündârî 1943: 19; Ocak 2002: 354). Bu işte vekil olan vezir Amîdülmülk Kündürî bu işin muvaffakiyetsizlikle sonuçlandığında sultanın kendisi hakkında iyi şeyler düşünmeyeceğini biliyordu. Halifenin, bu nikâh işinin olmaması için gerekirse Bağdat'tan gideceğini söylemesi üzerine Kündürî, son derece sert bir dille *"Eğer bu evlenme işini istemiyor idiyeniz bunu ilk önce bildirmeniz gerekirdi; artık bundan vazgeçmek olmaz. Sizin bu vazgeçmeniz, sultan katında, benim kanımı akıtmak için gösterilen bir çabadır"* dedi (Sevim, 1998: 68). Bu mesele sultan için bir haysiyet ve şeref meselesi halini aldığından, gerek vezir Kündürî ve gerekse de diğer şahıslar muvaffakiyetsizliklerinin hayatlarına mal olacaklarını biliyorlardı. (Köymen, 1976: 44). Bu yüzden vezir Kündürî halifeye karşı sert bir tutum içerisine girmiş ve bunda da başarılı olmuştur. Halifenin bu işe muvafakat vermesi üzerine nikâh 22 Ağustos 1062/13 Şaban 454 tarihinde Tebriz yakınında ordugâhta, büyük bir şenlikle kıyılmıştır (Turan 2014: 140). Kündürî, bu nikâhta Tuğrul Bey'in vekili sıfatıyla hazır bulunmuştur.

Tuğrul Bey'in bu evlilik meselesi, halifenin çıkardığı birçok engel yüzünden neredeyse iki taraf arasında ilişkileri kopma noktasına getirmiştir. M. A. Köymen'in de belirttiği üzere artık bu iş bir şeref meselesi haline gelmişti. Bunun için vezir Kündürî de bu işin olması için tüm sert tedbirlere başvurmuştur. Ayrıca hem Kündürî ile halife arasında bir kırgınlığın bulunması, hem de Tuğrul Bey'in yaşının bir hayli ilerlemiş olması bu evliliğin siyasi bir anlam

¹¹ Müneccimbaşı, Kündürî'nin bu işte önemli bir rolü olduğunu belirterek vezirin bu işte asıl maksadının Abbasîleri küçük düşürmek olduğunu söyler. Çünkü Kündürî'nin mutaassıp bir Şîî olduğunu, şimdiye kadar halifelerin üzerine tahakküm eden Büveyhoğulları ve diğerlerinden hiç birisinin neseplerine hürmeten onları böyle bir evliliğe zorlamadığını belirtir. Sultan ise Kündürî'nin bu maksadından habersizdi diyerek bu evliliğe farklı bir açıdan bakmıştır (Müneccimbaşı 2001: I, 25).

ifade ettiğini göstermektedir. Bu açıdan değerlendirecek olursak hırslı bir vezir olan Kündürî'nin bu işi zorlamasının ardında yatan bir sebep olarak Müneccimbaşı'nın da ifade ettiği üzere halifeyi küçük düşürme isteğini gösterebiliriz. Fakat Müneccimbaşı'nın aksine Hanefî mezhebine bağlı mutaassıp bir vezir olan Kündürî'nin böyle bir işi yapması da akla aykırı gelmektedir. Çünkü halifelik ile olan ilişkilere baktığımız zaman vezir Kündürî'nin Selçuklu-Abbâsî ilişkilerinde devamlı surette iyi ilişkilerin devamı için elinden geleni yaptığını görüyoruz. Bu karşılıklı iyi ilişkilerin geliştirilmesinde (mektuplaşmalar, hediyeleşmeler, akrabalıklar vs.) her zaman Kündürî başrolü oynamıştır. Kündürî, Tuğrul Bey'in Abbâsî halifesinin kızı ile evlenmesi sırasında ortaya çıkan gerginleşmeye karşı sert bir politika takip etse de yine bu meseleyi o çözmüştür.

Tuğrul Bey Bağdat'ta iken, Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh, vezir Amîdülmülk Kündürî, Ali b. el-Melik Ebû Kalicar, devlet ileri gelenleri, kadılar, adalet erbabının hazır bulunduğu bir toplantıda, Tuğrul Bey'in kardeşi Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun ile nikâhlanmıştır. Bu nikâh akdinde Halifenin veziri ile sultanın veziri Amîdülmülk Kündürî karşılıklı olarak halife ve sultan için iyi dileklerde bulunmuşlardır. Halifenin veziri İbnü'l-Müslime nikâhta ayağa kalkıp, *“Ey Tanrı'nın ömrünü uzatmasını dilediğimiz imam ve müminlerin emiri olan büyüğümüz, efendimiz! Doğu ülkelerinin büyükleri, size duacı ve müteşekkik olarak burada hazır bulunuyorlar”* cümleleriyle Tuğrul Bey'i kastederek hitap etmiş, buna karşılık vezir Kündürî de halifeye hitaben, *“Bizler efendimizin köleleri, hizmetkârları, dikilmiş fidanları ve kendisinin lütuf ve ihsanlarını bekleyen kimseleriz”* diyerek karşılıklı bulunmuştur. Bu şekilde 448/ 1056 yılında halife ile Hatice Arslan Hatun'un nikâhu kıyılmıştır. (Sevim 1998: 4) Halife Kâim-Biemrillâh bu nikâh esnasında meclis kurmuş ve Amîdülmülk Kündürî'yi huzuruna çıkartarak, mecliste hazır bulunan devlet adamlarına, kendisini tanıtmıştır. Daha sonra vezir Kündürî'ye huzura çıkarılmasını münasip gördüğü kişileri çağırmasını söylemiştir. Amîdülmülk Kündürî de Selçuklu Devleti'ne ve şahsına yaraşır bir şekilde gerekli gördüğü Selçuklu devlet adamlarını Halifenin huzuruna çağırmıştır (Bündârî, 1943: 8-9). Halifenin Selçuklu vezirine bu şekilde davranması hem onun bu işte aracı olarak iyi işler yaptığını, hem de şahsına verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Kıyılan nikâhla birlikte (Ekim 1056) Tuğrul Bey'in gücü artarken, halifenin de Selçuklulara karşı güveni sağlanmış oldu (Ocak 2002: 341-342).

1060 yılında Tuğrul Bey Bağdat'tan ayrılırken halifenin statüsünü, gelirlerini, tespit etmek üzere Kündürî'yi görevlendirdi. Yapılan incelemede daha önce Abbâsî halifesi Müktefi'nin (902-908) ve Halife Râzî Billâh'ın (934-940) saray masrafları için günlük 50 dinar tahsis edildiği anlaşıldı. O dönemlerde bu paradan arta kalan da orduya harcanırdı. Halbuki şimdi Tuğrul Bey ve veziri tarafından Abbâsî sarayının günlük harcaması için önce 500 dinar tahsis edildi. Ancak halifenin bu tahsisatı az bulması üzerine bu rakam günlük 2000 dinara çıkarıldı. Böylece sadece halifeye yıllık 720 bin dinarlık bir tahsisat yapılmış oldu. Bu gelirler de Bağdat, Basra ve Vasıt bölgelerinin gelirlerinden karşılandı. Bu işlemlerden sonra halife tarafından Kündürî'ye *“seyyidü'l-vüzerâ”* lakabı verildi. (Sevim 1998: 30, 76; Köymen 1976: 187).

a. Bağdat'ta ilk Değişiklikler:

Tuğrul Bey 1055 yılında Bağdat'a geldikten sonra Kündürî'nin marifeti ve yönlendirmesi ile bölgede hâkimiyetini tesis etmek için altı temel değişiklik yapılmıştır:

1. Bağdat şahneliğine şehrin idaresini düzene koymak için Aytekin b. Süleyman adlı adamını getirmiştir.
- ii. Halife'nin veziri İbnü'l-Müslime, Kündürî'ye gelerek sultandan halife için arpalık istemişti. Tuğrul Bey, vezir Amîdülmülk Kündürî vasıtasıyla “el-Kanun Kitabı(Vergi

Defterleri)’’nı getirterek ‘‘Sultâniyyât’’ adı altında alınmakta olan vergileri Büyük Selçuklu Devleti hazinesine aktarmıştır.

iii. Halifenin tahsisatına ek olarak 50 bin dinar ve bir miktar buğday tahsis edilmiştir (Ocak 2002: 339-340) Kısa bir süre sonra Amîdülmülk Küdürî, halife’nin arpalığını tekrar artırmıştır. Yapılan bu resmî muhaberat divan yazısı ile kaydedilmiştir. (Ravendî 1999: I, 109; Ocak, 2002: 349) Anlaşıldığı kadarıyla Selçuklu sultanı ve vezir Küdürî, Abbâsilerin mali işlerine de gerektiği zaman müdahale etmişlerdir. Bunun sebebi de Abbâsî halifeliğini siyasi, sosyo-ekonomik yönden eski güç ve ihtişamına kavuşturmadır.

iv. Hâkimiyet sembolü olmasından dolayı da altın ve gümüş paraların üzerine Tuğrul Bey’in adı yazılmıştır.

v. Vezir Küdürî’nin aracılık ettiği bir diğer atama ise Tuğrul Bey’in Bağdat’a geldiğinden sonra, yirmi yedi seneden beri Bağdat kâdı’l-kudâtlığı yapan Şafîî âlim İbn Mâkûla’nın vefat üzerine boşalan makamına Hanefî/Mu’tezîli bir kadının atanması oldu. Halife Kâim-Biemrillâh vezirine: ‘‘İbn Makula hoş bir kadıydı, lakin ilimden hali idi. Şimdi âlim ve dindar bir kadı istiyorum’’ dedi. Mutaassıp bir Hanefî ve Mu’tezîli olan Amîdülmülk Küdürî’nin isteği ve ısrarı ile Hanefî âlim Ebû Abdullah ed-Dâmegâni¹² (öl. 1085) Bağdat ‘‘kadı’l-kudatlık’’ görevine atanmıştır. Kendisi de sadık bir Hanefî olan Tuğrul Bey ile veziri Küdürî’nin onayı ile ‘‘kadı’l-kudatlık’’ makamına getirilen Dâmegâni, otuz yılı aşkın bir süre bu görevi sürdürmüştür. Küdürî tarafından kendisine saraydan güzel bir konak tahsis edilmiştir¹³ (Bündârî 1943: 8; Kallek 1993: 453; Ocak 2002: 64). Dâmegâni’nin bu göreve getirilmesinde Küdürî’nin desyeklediği ve Selçuklu Devleti’ni Hanefî bir temel oturtma siyaseti etkili olmuştur.

vi. Bağdat’ın Kerh Mahallesi’nde daha çok Arslan Besâsîrî’yi destekleyen Şiîler ile Türkler oturmaktaydı. Besâsîrî tehlikesinin olduğu günlerde Halife’nin veziri İbnü’l-Müslime devletin paraya ihtiyacı olduğu bir zamanda halkı zor duruma sokup özellikle Kerh Mahallesi sakinlerinden zorla altın almaya başlamıştı. Kerh Mahallesi halkının bu duruma direnmesi karşısında zor duruma düşen vezir, bu haberi Küdürî’ye bildirmiştir. Küdürî’nin müdahalesi sonucunda halktan para tahsili durdurulmuş ve kaldırılmıştır (Sevim 1998: 8). Küdürî’nin bu tavrı, daha sonraki dönemlerde rakipleri tarafından onun Şiî ya da Râfîzî¹⁴ olduğu yönünde itham edilmesine sebep olmuştur. Netice olarak Eş’ari-Mutezili ekseninde alevlenen tartışmalar, ilmi boyutu aşarak siyasi bir mahiyet de kazanmış, Eş’ari/sunni muhitler tarafından Küdürî’nin Mutezili, Rafizi, hatta Şiî olarak nitelendirilmesine kadar gitmiştir.

2. Tuğrul Bey ve Amîdülmülk Küdürî’nin Mezheplere ve Eş’arî-Şâfîilere Karşı Tutumu:

Selçukluların ilk sultanı olan Tuğrul Bey’in, hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgi veren kaynaklar O’nun son derece dindar, halim, cömert, namazlarını cemaatle eda edecek kadar ibadetlerine bağlı, haftanın pazartesi ve perşembe günlerini oruçlu olarak geçiren, mescit yapmaya düşkün ve ‘‘Kendime bir saray yaptırır da yanında mescit yaptırmazsam Allah’tan hayâ ederim’’ diyecek kadar dînî hassasiyetleri yüksek bir devlet adamı olarak tasvir ederler (Ocak 2002, 86). Mesela tarihçi Ravendî, Tuğrul Bey hakkında, ‘‘Muhammed’in dininde ondan daha dindar

¹² Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed-Dâmegâni (الدامغانى) el-Kebîr’dir (Kallek, 1993: 453).

¹³ Bağdat kâdı’l-kudâtlığına Küdürî’nin onayı ile Hanefî âlim Dâmegâni’nin getirilmiş olması Münecimbaşın Şiî olarak nitelendirdiği Küdürî’nin mezhebine ters bir harekettir (Münecimbaşı, 2001: I, 25). Hanefî olan Küdürî’nin bu evlilik meselesinde halifeyi mezhebenden dolayı küçük düşürmek istemesi akla uygun düşmemektedir.

¹⁴ Sözlükte ‘‘terk etmek, bırakmak, ayrılmak’’ anlamındaki rafz kökünden türeyen râfîza ‘‘bir fikir veya bir gruptan ayrılan kişi yahut topluluk’’ demektir. Başlangıçta Zeyd b. Alî’den ayrılan ilk imamilere, daha sonra Bütün Şiî fırkaları ile Şiî unsurları taşıyan bazı Bâtınî gruplara verilen isim (Öz, 2007: 396).

ve daha uyanık kimse yoktu" demktedir (Ravendî 1999: I, 98). Mezhebi olarak da Tuğrul Bey hem şahsi hayatında hem de devlet idaresinde katı bir Hanefî taraftarıdır. Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey yukarıda anlattığımız manada tam bir Hanefî idi. O, kendi dönemlerine kadar Şâfiî mezhebine mensup kişilerin ellerinde bulunan makamına bir Hanefî olan Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sa'îd'i atamıştır. Yine onun döneminde Nîşâbur imamlığına Hanefî mezhebinden bir kişi tayin edilmiştir. Tuğrul Bey'in Hanefî mezhebine olan düşkünlüğünü anlamak için bu atama gayet ilgi çekicidir. Zîrâ Nîşâbur halkı arasında çok saygı değer bir konumda olan Sâbûnî ailesine mensup Ebû Osman es-Sâbûnî'yi halktan gelebilecek tepkilere aldırılmadan görevden almıştır. Bu bağlamda onun dikkate değer icraatlarından birisi de genelde Şâfiîlere verilen "hatibü'l-hutabâ" unvanını bir Hânefi olan Ebu'l-Hasan Ali es-Sandalî'ye vermesidir. (Dîmeşkî 1404: 180; Koca 2001: 32; Piyadeoğlu 2012: 93). Tuğrul Bey'in yapmış olduğu bu atamalarda çalışmamızın ileriki safhalarında da değineceğimiz gibi veziri Amîdülmülk'ün etkisi büyüktür. Aksi takdirde halkın huzur ve güvenliğini ön planda tutan bir sultanın şehirde önemli bir yekûn teşkil eden Şâfiî tebaasını karşına alması başka türlü izah edilemez. Veziri Kündürî'nin yönlendirmesiyle Ehl-i sünnetin bir kesimi olan Eş'arilere karşı bir siyaset izlemiş, hatta bir dönem onların lanetlenmesi emrini vermiştir (Koca 2001: 29).

Sözünü ettiğimiz Eş'arî karşıtı siyasetin mimarı olan vezir Amîdülmülk Kündürî'nin hangi mezhebe mensup olduğu konusunda gerek kaynaklar gerek se modern araştırmalar arasında bir fikir birliği yoktur. İbnü'l-Esir, İbn Hallikân ve Ebu'l-Fida gibi kaynaklar Kündürî'den Şâfiîlere karşı şiddetle taassup besleyen birisi olarak tasvir ederken; Kazvî'nin ise Kündürî'nin Şîî olduğunu iddia etmektedir (İbnü'l-Esîr 2016: X, 46; Ocak 2002: 86). Yine dönemin kaynaklarından olan el-Bündârî ise Kündürî'nin Hanefî mezhebinde ziyadesiyle taassup sahibi ve Şâfiîliğe düşman birisi olduğunu zikrederek daha sonra bu taassuptan vazgeçtiğini kaydeder¹⁵ (Bündârî 1943: 29). Kündürî'yi çok ağır bir şekilde itham edenlere dikkat edildiğinde, onların Eş'arîlikte mutaassıp olan Subkî ve İbn Asâkir gibi şahıslar olduğu görülür. Meseleye daha tarafsız yaklaşan İbnü'l-Esîr ve İbn Tağrıberdî gibi tarihçiler ise daha ılımlı ifadeler kullanmaktadır. Ayrıca İbn Kesîr'de 1056 yılında Bağdat'ta "Reisürriüsa" İbnü Mesleme'nin Râfizilere baskı yapması karşısında, onları Amîdülmülk Kündürî'nin savunduğunu söyleyerek, Kündürî-Râfizî ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak İbn Kesîr, çoğu konuda İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgileri nakletmesine karşın, Râfizî dediği Kerh mahallesini Kündürî'nin neden korumaya çalıştığı hakkında onun verdiği bilgiyi görmezden gelmiştir. Hâlbuki Kerh Mahallesi Şîîleri, 1055 yılında Tuğrul Bey Bağdat'a ilk girdiği zaman yanlış bir anlamadan kaynaklanarak Selçuklu askerlerine taarruz eden Bağdat halkına karşı Tuğrul Bey'in askerlerini korumuştur. Tuğrul Bey bu durumu öğrenince, veziri Amîdülmülk'e Kerh halkına iyi davranılmasını emretmiş, Amîdülmülk de sultanın emri gereğince bu ünlü Şîî mahallesinin korunması amacıyla oraya bir süvari birliği tahsis etmişti.¹⁶ İbn Kesîr'in, Amîdülmülk'ü Râfizîliği korumakla itham etmek için farklı bir şekilde naklettiği, olayın aslı ise budur (Kara 2006: 241-242).

Günümüz araştırmacılarından bazıları onun Şîî ve Mu'tezilî, bazıları Mu'tezilî ve Râfizî inancından olduğunu zikrederken bir kısmı ise onun, Mutezilî, Kerrâmiye ve Mücessime¹⁷den olduğunu söyler. Aynı meseleyi ele alan ve konuyu detaylı bir şekilde tahlil eden

¹⁵ İbn Asâkir, Kündürî'nin, Mu'tezilî-Râfizî olduğunu belirtirken, es-Sübki de aynı şeyi söyledikten sonra, onun, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere diğer sahabilere sövdüğünü, hatta Müşebbihe, Kerrâmiye ve Mücessime mensupları gibi inandığını ilave etmektedir (Kara 2006: 241).

¹⁶ Bu konu da ayrıntılı bilgi için bkz: Sevim 1998: 5-10)

¹⁷ Tecsîm görüşünü benimseyen ve Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nisbet edenleri ifade eden bir terimdir (Üzüm 2006: 449).

Abdurrahman Bedevi, Kündürî'yi Mu'tezîli ve Mücessime olarak itham edenlerin Eş'arîler olduğunu zikrettikten sonra; "Mu'tezîle mutlak manada tenzihî¹⁸ kabul eden, Müşebbihe¹⁹ ise teccimi²⁰ kabul eden bir görüştür, dolayısıyla bu iki görüşün bir şahısta toplanması mümkün değildir" demektedir. Bedevî'nin ifadelerine dikkat edersek ağır ithamlarda bulunanların Kündürî'den zarar görmüş muhalif grubun temsilcileri olduğunu görebiliriz. Bu açıdan daha tarafsız olabilmek için ılımlıların görüşlerini kabul etmek akla daha uygun gelmektedir (Ocak 2002: 86). Seyfullah Kara, İbn Asâkir ve Subkî'nin Amîdülmülk'ü Şîliğe ve diğer gayri sünnî mezheplere nispet etmesinin nedenini "İbnu Asâkir ve es-Sübki taassup derecesinde Şafî olup, önemli sorunları bulunmadığı ve tüm Sünnî dünyanın saygıyla andığı Hanefiliği karşularına almak istemedikleri için el-Kündürî'yi Hanefilik yerine Şîliğe nispet ederek kolaycılığa kaçmışlardır" tesbitinde bulunur.

Kündürî'nin devrine yakın kaynaklar ve rivayetler, onun hakkında daha inandırıcı yorumlar ve bilgiler vermektedir. Kündürî'den kısa bir zaman sonra yaşamış ve bir dönem Abbâsî halifesine vezirlik yapmış olan Enûşirvan b. Halid'in(d.1066)²¹, Amîdülmülk Kündürî hakkındaki "O, Hanefî mezhebine mensup olup, mezhebine ve mezheptaşlarına karşı çok mutaassıp idi" ifadeleri onun Hanefî olduğunu gösterir. Ayrıca ünlü tarihçi ve Hanbelî mezhebine mensup İbnü'l-Cevzî de Kündürî'nin aşırı mutaassıp bir Hanefî taraftarı olduğunu kaydeder (Kara, 2006: 243-244). Son olarak ünlü vezir Nizâmülmülk'ün "Tuğrul Bey'in bir emirin veya bir Türk'ün, bir Rafizî'yi hizmetine aldığını duysaydı, kızıp onu cezalandırırdı" sözü, Kündürî'nin asla Ehl-i Sünnet dışı bir mezhebe mensup olmadığını doğrulamaktadır (Nizâmülmülk, 2018: 185). Elbette Sünnî düşünceye ve Hanefiliğe şiddetle bağlı olan Tuğrul Bey'in bir Bâtınî ya da Râfizî'yi veziri yapması düşünülemez. Nitekim Sultan Muhammed Tapar sonradan Bâtınî olduğunu öğrendiği veziri Sadü'l-Mülk idam edilmiştir (Hüseynî 1999: 58).

Bütün bu ifadelerden çıkan netice, vezir Kündürî'nin Hanefîlik dışında Mücessime, Râfizî, Bâtınî veya diğer mezheplere nispet edilmesi, rakiplerinin ve düşmanlarının bir karalaması olduğu, kendisinin gerçekte sadık bir Hanefî ve buna bağlı olarak da Mu'tezîli eğilimler taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Zaten Selçuklu Devleti mensuplarının genel olarak Hanefî mezhebini benimsediklerini bilmekteyiz. Tuğrul Bey, Alp Arslan, Melikşâh Hanefî mezhebinin birer savunucusu olmuşlardır. Tuğrul Bey 1055 yılında Abbâsî Halifesini Şîî Büveyhi Devleti'nin baskısından kurtararak ona eski itibarını tekrar kazandırmıştır. Diğer taraftan Büyük Selçuklu Devleti'nin dinî siyasetine baktığımız zaman Bâtınîlerle nasıl mücadele ettiklerini görmekteyiz. Selçuklu sultanları Bâtınîliği yok etmek için hem askerî hem de fikrî mücadele vermişler ve bu uğurda da birçok devlet adamı hayatını kaybetmiştir. Kaldı ki Kündürî'nin yetiştiği ve fıkıh tahsili gördüğü Nişâbur bölgesi Hanefîlerin en yoğun olduğu bölgelerin başında gelmekteydi. (Kara, 2006: 243) Sonuç olarak kaynakların vermiş olduğu bilgilerin yanında gerek Selçuklu sultanlarının gerekse Kündürî'nin hayatı boyunca takip etmiş olduğu siyaset onun tartışmasız bir Hanefî ve aynı zamanda Mu'tezîlî olduğunu ortaya koymaktadır.

¹⁸ Tenzih, kusur kondurmama, kabahat ve kusuru yok etme; Allah'ın, her türlü eksik ve noksandan uzak bulunduğu ve insan vasfında olmadığına inanma manalarına gelir (Develioğlu, 1982: 1298).

¹⁹ Müşebbihe'de Mu'tezîle içerisinde farklı görüş savunan fırkalardan bir tanesidir. Allah'ı insan biçiminde tasvir ve tasavvur edenlerin mensup oldukları kelâmî mezheptir. Bazı kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında "Mücessime" terimiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. İki kelime arasında benzerlikler bulunmasına rağmen Müşebbihe terimi daha kapsamlıdır (eş-Şehristânî, 2017: 104; Develioğlu, 1982: 900; Üzüm, 2006: S 449).

²⁰ Tecsîm, cisimlendirme, vücut verme, vücutlu gösterme; Bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek manalarına gelir (Develioğlu, 1982: 1259; Üzüm, 2006: 449).

²¹ Her ne kadar Enuşirvân, Amîdülmülk'ün ölümünden sadece üç yıl sonra 1066 yılında doğmuş ve bu nedenle onunla görüşmemiş olsa da, yine de dönemsel olarak ona en yakın tanığımızdır (Kara, 2006: 243).

a. Eş'ârîlerin Lânetlenmesi

Tuğrul Bey döneminin dinî hayatında en dikkat çeken olaylarından biri Râfizîlerin ve Eş'ârîlerin minberlerde lânetlenmesidir. İbnü'l-Cevzî ve İbn-i Kesir'in ifadelerine göre Şafîîlerin ve Eş'ârîlerin minberlerde lânetlenmeye başlanması H. 445/ M. 1053-54 yılına denk gelmektedir. Vezir Kündürî'nin Tuğrul Bey'e 1055 yılında vezir olduğu dikkate alınırsa, lânetleme kampanyasının vezirlik makamına gelir gelmez başladığı ya da daha öncesinde böyle bir hassasiyetin geliştiği fakat Kündürî ile birlikte lânetleme kampanyasının yaygınlaştığı anlaşılır. Bu durum 1064 yılında vezirlik makamına getirilen Şafîî ve Eş'ârî olan Nizâmülmülk zamanına kadar yaklaşık on yıl devam etmiştir²² (Kara, 2006: 274). Nîşâbur'da minberlerden açıkça Eş'ârîlere lânet okunurken, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'nin ve onunla aynı fikirde bulunanların da kâfir oldukları alenen söylenmeye başlanmıştı. Eş'ârîlere karşı yürütülen bu baskı politikası birçok ilim adamının bulunduğu yerleri terk etmesine sebep olmuştur. Eş'ârî imamların halkı yönlendirmemesi için buldukları görevden alınarak ders verme yasağıyla karşı karşıya kalmışlardır (Kara, 2006: 278). Bu durum karşısında Eş'ârî mezhebine mensup bulunan Ebu'l-Kasım Kuşeyrî, İmâmü'l-Harameyn Cüveynî gibi bazı âlimler göç etmek zorunda kalmışlardır.

Büyük Selçuklu Devleti'nin dinî siyasetlerinin tam anlamıyla yerleşmediği bu kuruluş döneminde vezir Kündürî'nin gayretleriyle (Karadaş 2003: 100) uygulamaya konan bu siyaset, esasında Abbâsîler zamanında başlayan Mu'tezile-Eş'ârî mücadelesinin yeniden canlanmasından ibarettir (Bayram 2005: 63). Mutezililer adına bu baskılar yapıldığından İslam tarihinde "*ikinci mihne*" olarak anılmıştır. Her ne kadar bu tartışma ve siyasi hesaplaşma yüzeyde bir mezhep mücadelesi gibi görünse de temelde bu işin vezir Kündürî'nin siyasi ihtiraslarının, iktidar eliyle uygulama konulmasından ibaret bir boyutunun da olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Nîşâbur Şafîîleri'nin reisi olan Cemâlü'l-İslâm Kadı Ebu Ömer'in (öl.1048) vefat etmesinin ardından yerine Kuşeyrî'nin tavsiyesi ile Eş'ârî mezhebine mensup ve bu mezhebin hararetli bir savunucusu olan oğlu Ebu Sehl Muhammed b. El-Muvaffak getirilmişti (Mehmed Şerefeddin, 1925: 267). Ebu Sehl, Kündürî'yi Tuğrul Bey'e kâtip olarak öneren hocası el-Muvaffak'ın oğludur. Sultandan kendisine hilat gönderilmesi kendisine verilen önemi gösterdiği gibi etkili bir aileden de geldiğini göstermesi açısından önemlidir (Kara, 2006: 277). Ayrıca Ebu Sehl halkın sevgisini kazanmış, asaletli, cömert, cesur bir âlim olup evi Hanefî ve Şafîî âlimlerin buluşma noktasıydı. Muhtemelen Amîdülmülk Kündürî, insanlar tarafından çok sevilen ve dinî usullere vâkıf olan Ebu Sehl'in bir gün vezirlik makamına getirilmesinden şüphe duymaktaydı. Bu yüzden vezirlik makamından azledilmesinden ya da daha düşük derecede bir memuriyete getirileceğinden endişe duymaktaydı. Bu amaçla başta Ebu Sehl ve diğer Eş'ârî'leri Sultan Tuğrul Bey'in gözünden düşürmek için Tuğrul Bey'in Sünnî ve Hanefî olmasından istifade ederek minberlerde bid'atçilerin lânetlenmesi için izin almıştır (Mehmed Şerefeddin, 1925: 265-266). Daha sonra da bunun içerisine Eş'ârîleri de dâhil ederek mezhebi temayülünü ortaya koymuş ve Ebu Sehl'i devre dışı bırakmayı amaçlamıştır. Ne var ki, Sultan Tuğrul Bey de vezirinin tertipleri sonucunda bu olayların içerisine girmiştir (İbnü'l-Esir, 2016: X, 46; Ocak, 2002: 87-88). Böylece Kündürî, Râfizîlerle birlikte Eş'ârîleri de bu işin içerisine katarak hem mezhebi taassubunu ön plâna çıkarmış, hem de rakipleri olan başta Ebu Sehl ve diğer Eş'ârîleri devre dışı bırakmayı başarmıştır. Kündürî'nin asıl maksadı az önce ifade ettiğimiz üzere Eş'ârîlere lânet edilmesi ve onların baskı altına alınması idi. Bunun için vezir Râfizîleri bahane etmiş, onları ön plâna çıkartarak bu lânetleme olayını kendi isteği doğrultusunda kullanmıştır (Kara 2006: 274-275).

²² Mehmed Şerefeddin bu olayın Sultan Tuğrul Bey'in taht-ı saltanatından yedi yıl sonra başlayıp vefat yılı 1063'e kadar (19 sene) devam ettiğini belirtir (Mehmed Şerefeddin 1925: 267).

Elbette vezirin ihtirasla uygulamaya koyduğu bu siyasetin gün geçtikçe sertleşmesi üzerine, Eş'arîler de bu durumun önüne geçmek için bir takım teşebbüslerde bulunmuşlardır. İmam Kuşeyrî'nin de aralarında bulunduğu bir Eş'arî topluluğu Tuğrul Bey'in huzuruna çıkarak kendilerine yapılan bu haksızlığın kaldırılmasını istemişlerdi. Tuğrul Bey ile yapılan bu görüşme netice vermediği gibi aksi bir sonuç ta doğurmuştu. Sultan Tuğrul Bey, "Bana göre Eş'arî Mu'tezîlenin üzerine bid'ati artırandır. Çünkü Mu'tezîle Kur'ân mushafın içindedir dedi, Eş'arî ise bunu nefyetti" diyerek Kuşeyrî başkanlığında gelen Eş'arîler'in isteklerini geri çevirmiştir (Ocak 2002: 88) Eş'arîler hakkında yanlış bilgilendirildiği için bu Eş'arî topluluğun isteklerini geri çevirdi. Eş'arîler aleyhinde yapılan bu karalama kampanyası sonucunda vezir Kündürî aleyhtarı büyük bir siyasî ve dinî mücadele başlatıldı. Eş'arî mezhebinden olan meşhur mutasavvıf Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî "*Şikâyetu Ehli's-Sünne ma Nalehum Mine'l-Mihne*" (Maruz Kaldıkları Baskılardan Sünnîlerin Şikâyeti) adlı bir eser kaleme alarak kendilerine yapılan haksızlığı düzeltmek ve bertaraf etmek istemiştir (Mehmed Şerefeddin 1925: 268; Bayram 2005: 63). Ayrıca İmam Kuşeyrî bu eserden başka Tuğrul Bey'e olayların önüne geçilmesi için mektup yazmıştır. (Ocak 2002: 88). İmam Kuşeyrî hem bu yazmış olduğu risale ile hem de Sultan Tuğrul Bey'e göndermiş olduğu mektupla yapılan haksızlıkları anlatmış, İmam Eş'arî'nin ise ömrünü, dinine vakfederek bid'atçilerin ve mühlidlerin görüşlerini reddetmek için harcadığını söyleyerek onun faziletinden bahsetmiştir. Ayrıca Kuşeyrî mektubunda Tuğrul Bey'e hayırlı ve uzun ömürler dileyerek onun hakkında da övücü sözler söyledikten sonra Sultanın meclisinde bulunan bazı yanlış fikirli kişilerin İmâm Eş'arî'ye ait olmayan bazı sözleri ona isnat ederek onu kötülediklerini ve Sultanın gözünden düşürmek istediklerini bildirmiştir. İmâm Kuşeyrî yapmış olduğu bütün bu gayretlere rağmen bir sonuca ulaşamamıştır. Bunun sebebi kaynaklarında ifade ettiği gibi Tuğrul Bey'e ulaştırılan bir takım haberlerle İmâm Eş'arî'nin söylemediği sözlerin kendisine isnat edilmiş olmasıdır. Siyasi ihtirasları sonucunda bu işi başlatan Kündürî'nin bu işte de parmağının olduğu muhakkaktır.

Kuşeyrî'den başka²³ Eş'arî mezhebine mensup Nîşâbur'da bulunan ünlü hadis âlimi Ebu Bekir el-Beyhakî de (öl.1066) Eş'arîlerin lânetlenmesini engellemek amacıyla vezir Kündürî'ye bir mektup yazmış, mektubunda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hikâyesini ve üstünlüğünü anlattıktan sonra bu karalama kampanyasının kaldırılmasını istemiştir. Fakat itikatta Mu'tezîli olan Amîdülmülk Kündürî bu uygulamayı genişleterek Şafiî mezhebinden olanlarda bu işin içerisine sokulmuştur. Bundan sonra bid'at ehli sayılan Şafiîlerde kitap yazma, vaaz, hutbe ve ders verme gibi konularda tüm faaliyetlerden men edilmişlerdir. (Mehmed Şerefeddin 1925: 268; Ocak 2006: 89-90). Ayrıca Nîşâbur reisi Ebu Sehl'de, bu sırada Rey'de bulunan Sultan Tuğrul Bey ile görüşmek istemişse de tüm gayretlerine rağmen Sultanla görüşmeye muvaffak olamamıştır. Çünkü Tuğrul Bey ile görüşmek hasım olan Amîdülmülk'ün muvafakatine bağlıydı.

Tüm bu girişimler bir netice vermediği gibi kısa bir zaman sonra da Tuğrul Bey tarafından, Reis Fıratî, Ebu'l-Kasım Kuşeyrî, İmamü'l-Harameyn Cüveynî ve Ebu Sehl'in de aralarında bulunduğu bazı âlimler için yakalanarak hapsedilmesini öngören bir ferman çıkarılmış ve bu ferman halka okunmuştur. Bu âlimlerden Cüveynî olayları önceden sezinleyerek Hicaz'a gitmiş, fakat Kuşeyrî yakalanarak Nîşâbur kalesine hapsedilmiştir. Bu

²³ Bu uygulama dönemin diğer mezhep âlimlerince de hayretle karşılanmış ve Eş'arîlere lânet edilmesi konusunda muhtelif açıklamalarda bulunmuşlar ve bu hususu kınamışlardır. Şafiî âlimlerinden Ebû İshak eş-Şirâzî ve Hanefî ulemâsından Ebû Abdullah ed-Dâmegâni yapmış oldukları açıklamalarla Eş'arîler'in Ehl-i Sünnet'in seçkinlerinden olduğu belirtilerek yapılan bu işin etik ve caiz olmadığı belirtilmiştir. Hatta bu mezhep âlimlerince müştereken bir belge hazırlanıp İmâm Eş'arî'nin büyüklüğü anlatılmış ve belge Arapça ve Farsça kaleme alınarak değişik beldelere gönderilmiştir (Ocak 2002: 92).

sırada şehirde bulunmayan Nişâbur reisi Ebu Sehl bu âlimlerin yakalanarak hapsedildiğini öğrenince harekete geçmiş ve bu âlimleri hapisten kurtarmıştır (Mehmed Şerefeddin 1925: 266; Köymen 2011: III, 466). Bu âlimler böyle bir ortamda bulunmalarının kendilerine daha fazla zarar vereceği endişesiyle Hicaz'a gitmek zorunda kalmışlardır (Ocak 2002: 91). Diğer taraftan Ebu Sehl, âlimleri kurtarmış olmasına rağmen bu durumdan ötürü kendisine müsamaha edilmeyeceği düşüncesiyle Tuğrul Bey'e özür beyan etmek istemişse de yakalanarak hapsedilmiş ve malları müsadere edilerek çiftlikleri satılmıştır. Kündürî'nin taa-subu ve makam elde etme hırsıyla başlatmış olduğu bu olaylar neticesinde Horasan, Şam, Irak, gibi İslâm memleketlerinde çıkan karışıklıklar nedeniyle Ehl-i Sünnet mezhebinden birçok âlim buldukları şehirleri terk etmek zorunda kalmışlardır²⁴ (Mehmed Şerefeddin 1925: 267).

Vezir Amîdülmülk Kündürî'nin siyasi ihtiraslarına yenik düşerek başlattığı bu hadiseler içerisinde Ehl-i Sünnet'in müdafii olan Tuğrul Bey'in nasıl girdiği ve bu uygulamaya nasıl izin verdiği merak konusudur. Ehl-i bid'at'î lânetleme kampanyası içerisinde Eş'arîlerin dâhil edilme sebeplerinden birisi Sultan Tuğrul Bey'in tabir-i caizse gözü ve kulağı olan veziri Kündürî'ye aşırı derecede bağlılığı ve ona olan güveni gelmektedir. Daha öncede belirtmiş olduğumuz üzere devleti idare konusunda da Tuğrul Bey Kündürî'ye geniş yetkiler vererek ona bazı konularda hareket serbestliği tanımıştı. Araştırmanın giriş kısmında bahsettiğimiz gibi Selçuklu Devleti'nde vezirler idari, malî ve siyasi alanlarda geniş yetkilere sahipti. Aynı şekilde mezhepler konusunda da kendisine güvenen Tuğrul Bey vezirinin yanlış bir uygulamada bulunabileceğine ihtimal vermemiş, yapılan icraatlara müdahale etmeyerek sadece kendisine güvenmekle yetinmiştir. Ayrıca Büyük Selçuklu Devleti'nin ortaya çıktığı dönemde Horasan ve Maverâünnehir bölgeleri siyasi çalkantılar içerisinde boğulmaktaydı. (Kara 2006: 275). Aynı şekilde İslâm dünyası da birlik ve istikrardan yoksun olup siyasi, dinî ve mezhebî açıdan bölünmüş bir durumdaydı. Böyle bir ortamda Tuğrul Bey, dönemindeki mezhebî ve felsefî oluşumlara yabancı kaldığından, hangi mezheplerin doğru, hangilerinin bid'atçı olduğunu bilebilecek kadar bir ilmî seviyeye sahip değildi.²⁵ Bu açıdan veziri Kündürî'nin yapmış olduğu icraatları sorgulamamıştır. Üçüncü bir sebep olarak ise birçok konuda yetkiye sahip olan Kündürî'nin Nişâbur şehrinde Şafiîler'in reisi olan Ebu Sehl'e sultan Tuğrul Bey'le görüşme izni vermemesidir. Tuğrul Bey ile görüşmeye muvaffak olamayan Ebu Sehl'in konuyla alakalı olarak görüşlerini Sultan'a bildirememesi Sultan'ın ilk başlarda bu olaydan habersiz kalmasına sebep olmuştur. Doğal olarak siyasi bir rakibini alt etmek isteyen vezir elindeki yetkileri kullanarak Ebu Sehl'in Tuğrul Bey ile görüşmesine mani olmuş ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi de sapkın bir kişi olarak tanıtmıştır. Kaynakların ifadesiyle Sultan Tuğrul Bey, vezir Kündürî'nin etkisi altında kalmış ve onun yönlendirmesi sonucunda Eş'arîlere karşı bu uygulamayı başlatmıştır (Kara 2006: 275-277).

Eş'arîlere lânet edilmesi Tuğrul Bey'in vefatının ardından Alparslan'ın Selçuklu tahtına çıkışıyla son bulmuştur. Sultan Alparslan Amîdülmülk Kündürî'yi önce hapsedmiş ardından da öldürterek yerine Nizâmülmülk'ü vezir tayin etmiştir (1064). Bu sıralarda Hicaz'da bulunan birçok ulemâ da memleketlerine dönüp dönmeme konusunda kararsız bir şekilde beklerken

²⁴ Vezir Kündürî'nin baskısından kurtulmak için hac mevsiminde Mekke'de bir araya gelen 400 kadar kadı ve âlim, bu zulmün kalkması için dua ederek dertlerini halka ve hacılara anlatması için de Kuşeyrî'yi temsilci ve sözcü olarak seçmişlerdir. Bundan dolayı bu seneye "*senetu'l-kudât*" (kadılar senesi) denmişti (el-İsfehânî-İbnü'l-Cevzî 2003: 16).

²⁵ Sultan Tuğrul Bey'in Eş'arî'nin "*Makâlât*" adlı eserine vakıf olduğunu, İmam Eş'arî'nin bu eserinde dünyada Allah'ın kelâmı bulunmadığını ileri sürdüğünü söyleyen Prof. Dr. Mikâil Bayram, Tuğrul Bey'in dinî ve kelâmî meselelere hâkim olduğunu ve Eş'arî'nin eserini okuyup değerlendirme de bulunabilecek kadar bilgili bir kişi olduğunu söylemektedir (Bayram 2005: 24-25).

Kündürî'nin öldürülmesi ve yerine Nizâmülmülk'ün vezir olduğu haberi üzerine memleketlerine geri dönmüşlerdir. Bundan sonra manzara değişmiş Eş'arîlere karşı yürütülen baskı ve zulüm ortadan kalkmıştır. Nizâmülmülk bu âlimlere son derece hürmet göstermiş ve onlar adına medreseler yapılmıştır. İmâm Cüveyni bu medreselerde yaklaşık otuz yıl müderrislik görevinde bulunmuştur. (Mehmed Şerefeddin 1925: 268-269). Böylece Selçuklular döneminde yaklaşık on yıl süren bu dönem artık tamamen sona ermiş ve Eş'arîlik vezir Nizâmülmülk'ün himayesi altına girerek kendisine devlet desteği bulmuştur. Eş'arîler vezirin desteğini almalarına karşın Mu'tezîlilere karşı herhangi bir saldırıda bulunmamışlar (İbnü'l-Cevzî 1998: 57; Karadaş 2003: 101) sadece Mu'tezîli'yi sapkın bir mezhep olarak görmüşler ve onların fikirlerini entelektüel bir biçimde çürütmeye çalışmışlardır (Kara 2006: 283).

Kündürî'nin bu sert uygulamaları, kendinden sonra Alparsla döneminde adeta ters tepmiş, vezirliğe getirilen Nizâmülmülk tarafından Eş'arîlik devletin desteklediği resmi mezhep konumuna yükseltilmiştir. Nizâmülmülk'ün vezir olmasıyla birlikte Eş'arî ve Şafî mezhebi Büyük Selçuklu Devleti'nin resmî mezhebi konumuna gelmiş bu mezhebin yerleşmesi ve tutunmasını sağlamak için de "*Nizamiye Medreseleri*" kurulmuştur (Bayram 2005: 28). Eş'ari ve Şafilerin tarihte en büyük yükselişi ve atılımı bu tarihten sonra olmuştur. Bağdat Nizamiyesinin baş müderrisi olan Şafii Ebu İshak Şirazi, nizamiye kurulduktan bir süre sonra Bağdat'tan İsfahan'a bir yolculuk yapmış, bu yolculuğunda gittiği her yerde kadı, vaiz, fakih olarak Selçuklu şehirlerinde görev yapmakta olan talebelerinin evlerinde misafir edilmişti. Halbu ki Supki, ilk defa 962 yılında Şafii/Eş'ari bir kimsenin resmi göreve atıldığını haber verir. (Özaydın 2015: 26, s.85-99). Aynı şekilde Nizâmülmülk'ün İsfahan ve Hemedan'da Şafîiler için vakfettiği camilerin, Sultan Muhammed Tapar tarafından Hanefîlere devredilmesinin ardında da siyasi sebepler aramak yerinde olur. Zira Muhammed Tapar'ın Berkyaruk ile mücadelesinde karşısındaki en önemli kuvvet Nizâmülmülk taraftarlarıydı.

SONUÇ

Amîdülmülk Kündürî yeteneğinden, bilgi ve görgüsünden dolayı vezirlik makamına getirilmiş ve kısa sürede devlet kademelerinde etkili olmaya başlamıştır. Tuğrul Bey'in katı bir hükümdar olmaması, Kündürî'ye güvenmesi ve Kündürî'nin geniş yetkilere sahip olması, onun devlet kademelerinde yetenekli olduğunu gösterdiği gibi yine devlet içerisinde istediği rolü oynamasına imkân vermiştir. Kündürî, bu geniş yetkiler ile rakiplerine karşı istediği mücadeleyi vermiş ve Tuğrul Bey dönemi süresince başarılı da olmuştur. Ayrıca Tuğrul Bey'in Kündürî'ye kadar on beş yıl boyunca üç ya da dört vezir değiştirip ve bu vezirlerin icraatlarından bahsedilmemesi ardından sekiz yıl ve birkaç ay Kündürî ile çalışması Kündürî'nin diğer vezirlerden farkını göstermesi açısından önemlidir.

Selçukluların kuruluş devrinde Tuğrul bey'e sekiz yıl vezirlik yaparak bu devletin bir cihan devleti olmasında büyük rolü olan Kündürî, Nizamülmülk'ün gölgesinde kalmış çok önemli bir şahsiyettir. Kündürî'nin temsil ettiği Hanefi-Mutezili geleneğe karşı Nizamülmülk'ün temsil ettiği Eş'ari-Şafii geleneğin Nizamülmülk'ün siyaseti sayesinde Selçuklular döneminden itibaren daha yaygın ve etkili hale gelmesinin İslam bilimi ve düşüncesine etkilerini hala tam olarak anlaşılabilmiş değildir.

Kündürî'nin geliştirdiği siyaset sayesinde Büyük Selçuklu Devleti en geniş sınırlara ulaşmış, Tuğrul Bey'in ismi Bağdat'a girişinden sonra hilafet ve saltanat hutbelerinde okunmuş ve devlet İslam aleminin ve dünyanın istikrarlı bir döneme girmiştir. Selçuklu-Abbâsî ilişkilerinin geliştirilmesinde, zaman zaman olumsuzluklar yaşanmış olsa da, yaşanan diplomatik krizleri başarı ve ustalıklık ile aşmad önemli roller üstlenmiştir.

Kunduri bu olumlu tesirlerinin yanı sıra mezhep çatışmalarını başlatmış olması ve devletin dini ve sosyal yapısına zarar vermesi onun menfi tesirlerini gösterir. Kündürî'nin din siyaseti, her ne kadar kadar Hanefîliği ya da Mu'tezîliliği güçlendirme, Hanefîleri bir birlik etrafında toplama, Sünnîliği güçlendirme gibi amaçlar taşısa da diğer taraftan bu siyaseti şahsi ihtirasları doğrultusunda rakiplerini alt edebilmek ve siyasi mevkiini korumak amacıyla kullanması, hem kendisine hem de sultan Tuğrul Bey'e ve Selçuklu devletine zarar vermiştir. Bu süreçte Künduri'nin rolü, Siyasi iktidarın aracısı olmasından ötürü daha öncesinde de var olan mezhep çekişmeleri Mu'tezîli olan Kündürî ile tekrar gün yüzüne çıkmış onun ölümünden sonra da yine mezhep kavgaları devam etmiştir. Onun başlattığı ve şahsileştirrek mağduriyetler oluşturduğu tartışmalar, takib eden dönemde Eş'arilerin rahat yayılabileceği meşru bir zemin oluşturmuştur.

Kunduri'nin menfi tesirlerinden biri de kısa süreli devlet otoritesinin sarsıldığı, siyasi buhranların çıktığı dönemlerde Enûşirvan ve şehzade Süleyman gibi hanedan üyelerini tahta çıkarma teşebbüslerine girşerek devlet içerisinde kutuplaşmalara zemin hazırlaması ve devletin istikrarına zarar vermiş olmasıdır.

Summary

In the History of the Seljuks¹⁶ of the 23 Viziers had Persian origins. Nizam al-Mulk was the prominent of these viziers, who were aimed to be a balance between nomadic Turkish tribes and sedentary peoples. However, among these viziers, Amid al-Kundiri; who was the vizier of Tuğrul Bey for nine years and contributed to the institutionalization of Seljuks, shaping of religious and sect policies of Seljuks, also establishing relations with the Caliphate, had been stayed in the shadows of Nizam al-Mulk's. For this reason, he had been ignored. It is a misfortune that there isn't any study about the life and the role of this important vizier in the history of Seljuks, even an independent article had not been until now. Kundiri, who was a representative of Persian feudal nobles, distinguished himself with the role of establishing relations with the Caliphate and crushing of İbrahim Yınal and Kutalmuş rebellions. In his time of vizierate, Seljuks surpassed the problems of foundation years and entered a time of stability. Kundiri had rearranged the fiscal budget of the Caliphate, also renovated the Adudi Hospital and some other institutions which was ruined at the time of Büveyhis. Because of his activities, he was entitled with the title of "Seyyidu'l Vüzera" by the Abbâsîd Caliph. Kundiri's most highlighted operation in the history of Seljuks is his religious sect policy and his struggle. Kundiri, who was a rigorous Mu'tazila-Hanafi and Shia, promoted his sect supporters to the important ranks and emerged into a tough struggle against Asharis. This sect struggle which its banner carried by Kundiri politically, left a literature behind itself. This is a very important subject in terms of Seljukid thought.

KAYNAKÇA

- AYAZ, Fatih Yahya (2013), "Vezer", *DİA*, C. LIII: 79-82.
- BARTOLD, W. (1981), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (trc. H. Dursun Yıldız), Ankara: Kervan Yayınları.
- BARTHOLD, W. (1970), "Şeybânîler", *İA*, C. XI: 456-457.
- BAYRAM, Mikail (2005), *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya: Kömen Yayınları.
- Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin (H. 1324/M. 1945), *Tarih-i Beyhaki*, (nşr. Kazım Gani-Ali Ekber Feyyaz), Tahran.
- DEVELİOĞLU, Ferit (1982), *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- ABDÜLAZİM ED-DİB (1993), "İmâmü'l-Harameyn Cüveynî", *DİA*, C. VIII: 141-144.
- El-Bündârî (1889), *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-'usra*, (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden; Arapça neşri (1900), *Kitâbü Târîhi Devleti Âli Selçuk*, Kahire; Türkçe trc., Kıvamüddin Burslan (1943), Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi, İstanbul: Maarif Matbaası.
- El-Hüseynî, Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali İbn Nâsir İbn Ali (1990), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, (trc. Necati Lugal), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- El-İsfehânî, Ebu Nuaym - İbnü'l-Cevzî (2003), *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, C. VII, İstanbul: Sebat Yayınları.
- Ed-Dimeşkî, İbn Asâkîr (H. 1404/ M. 1984), *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut.
- Er-Ravendî(1999), *Muhammed v. Ali b. Süleyman, Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, C. I, (trc. Ahmed Ateş), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Eş-Şehrîstânî (2017), *Milel ve Nihal* (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi, (trc. Mustafa Öz), İstanbul: Litera Yayınları
- İbnü'l-Cevzî (2014), *Abdurrahman el-Muntazam Fî Târîhi'l-Ümem'de Selçuklular*, (trc. Ali Sevim), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- İbnü'l-Esîr (2016), *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. X, (trc. Abdulkerim Özeydin-Ahmet Ağırakça), İstanbul: Ocak Yayınları.
- İbnü'l-Muvsalâyâ, Emînüddeve Ebû Sa'd b. Ali, Resâilü Emînüddeve (nşr. İsmâ Mustafa Akle), Merkezu zâyid li't-türâs ve't-târîh, Devletü'l-İmârât el-Arabiyye el-Müttahide 2003.
- İKBAL, Abbas (1984), *El-Vezareti fi Ahdi's-Selâçûka*, (Farsçadan Arapçaya trc. Kemaleddin Hilmi), Kuveyt.
- KALLEK, Cengiz (1993), "Dâmegânî", *DİA*, C.VIII: 453-454.
- KARA, Seyfullah (2006), *Selçukluların Dinî Serüveni*, İstanbul: Şema Yayınları.
- KARADAŞ, Çağfer (2003), "Selçukluların Din Politikası", *İSTEM*, II (1): 95-108.
- KOCA, Ferhat (2001), "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*, C. II: 29-53.
- KÖYMEN, Mehmet Ali (1976), *Tuğrul Bey ve Zamanı*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KÖYMEN, Mehmet Altay (2011), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, C. III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultânîyye, Beyrut 1405/1985.
- MEHMED ŞEREFEDDİN (1925), "Selçuklular Devrinde Mezâhib" *Tarih Mecmuası*, C. I, İstanbul.
- MÜNECCİMBAŞI, Ahmed b. Lütfullah (2001), *Câmiu'd-Düvel*, C. I, (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir: Kabalcı Yayınları.
- NİZAMÜ'L-MÜLK (2018), *Siyasetnâme*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet (2002), *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları.
- ÖZ, Mustafa (2007), "Râfizîler", *DİA*, C. XXXIV: 396-397.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim (2002), "Kündürî", *DİA*, C. XXVI: 454-555.
- ÖZAYDIN, ABDÜLKERİM (2015), "Bağdat Nizâmîye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk Eş-Şîrâzî Ve Medresenin Resm-i Küşâdı, *Şarkiyat Mecmuası* Sayı 26 (2015-1) 85-99.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi (2004), "Ortaçağda İran: Zaman ve Mekân", *Name-i Aşina*, VII (17-18): 83-114.
- PİYADEOĞLU, Cihan (2012), *Güneş Ülkesi Horasan - Büyük Selçuklular Dönemi (1040-1157)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

- SEVİM, Ali (1998), "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mir'âtü'z-Zamân Fî Tarihi'l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler I, Sultan Tuğrul Bey Dönemi", *Belgeler (Türk Tarih Belgeleri Dergisi)*, XVIII (22): 1-90.
- SÜMER, Faruk (1999), "Dihkan", *DİA*, C. IX: 289-290.
- TALÛ, Mehmet (1991), "Bâharzî", *DİA*, C. IV: 474.
- TANERİ, Aydın (1967), "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, V (8): 75-186.
- TANERİ, Aydın, (1986), "Vezîr" *İA*, C. XIII: 309-314.
- TURAN, Osman (2014), *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- ÜZÜM, İlyas (2006), "Mücessime", *DİA*, C. XXXI: 449-450.

**KUVÂ-YI MİLLİYE BASKISI NEDENİYLE ANADOLU'DAN
İSTANBUL'A GÖÇ EDENLERE OSMANLI HÜKÜMETİNİN
YARDIMLARI***
**ASSISTANCE OF THE OTTOMAN STATE TO THOSE MIGRATING
FROM ANATOLIA TO ISTANBUL DUE TO OPPRESSION OF
TURKISH REVOLUTIONARIES (KUVÂ-YI MİLLİYE)**

Mehmet TEMEL**

Öz

Mondros Mütarekesi'nin ardından Anadolu'nun işgal edilmeye başlanmasıyla birlikte direnme amacıyla silahlı halk kuvvetlerinden milis örgütü Kuvâ-yı Milliye oluşturulmuştur. Yunan ordusu ve işgal kuvvetlerinin Anadolu içlerine doğru ilerleyişine karşı cephe oluşturmaya çalışan gönüllü, zeybek, efe, maceracı, komiteci, terhis edilmiş Osmanlı birliklerinin subaylarından vs. oluşan bu örgütün iâşesi için cepheye gitmeyen zenginlerden para toplanması veya parası olup ta vermeyenlerden zorla alınması, Milli Mücadele karşıtlarının memleketlerini terk ederek başkent İstanbul'a kaçışlarının gerekçesini oluşturmuştur. Milli Mücadeleyi padişaha karşı bir başkaldırı olarak gören ve bu nedenle Kuvâ-yı Milliyecilerin cezalandırılmalarını öngören padişah iradesiyle şeyhülislam fetvasının gereğini yerine getirmek için basın, yayın, propaganda, silahlı eylem ve halkı Kuvâ-yı Milliye'ye karşı ayaklanmaya çağırma yoluyla Milli Mücadele aleyhinde faaliyet gösteren aralarında din adamı, naip, tüccar, memur, esnaf, çiftçi vs. gibi kişilerin bulunduğu yüzlerce Anadolu insanı, Kuvâ-yı Milliye tarafından cezalandırıldıkları, tehdit edildikleri veya cezalandırılacakları gerekçesiyle Anadolu şehirlerinden başkente göç etmişlerdir.

Kurtuluş çaresini milli irade ve milli egemenlik yerine, siyasi olarak çökmüş saltanatla, İslam dünyasındaki etki gücünü ve saygınlığını kaybetmiş hilafet makamının devamında ve bunların önerdiği siyasi çözümde gören Kuvâ-yı Milliye düşmanları, İstanbul hükümetinden nakdi yardım ve barınma talebinde bulunmuşlardır. Tahkik-i Hüviyet Masası Komiserliği tarafından haklarında gerekli araştırma yapıldıktan sonra bunlara Masârif-i Gayrı Melhûze Tertibinden günlük veya aylık olarak nakdi yardım yapılmış, memleketlerinde emlaki olanlara da borç olarak aylık ödenmiştir. Ev ve işyerlerinin yağmalandığı gerekçesiyle hane ve sermaye talep edenlerin istekleri ise genellikle kabul edilmemiştir.

İstanbul'daki medrese, han, otel, kahvehane, pavyon ve bazı kulüplere yerleştirilen Milli Mücadele kaçaklarının yiyecek ve barınma sorunlarıyla Polis Müdüriyeti ilgilenmiş, memleketlerine dönmek isteyenlerin yol ücretleri de ödenmiştir. Kaçaklardan bir kısmı yardımların hükümet tarafından kesilmesi üzerine memleketlerine erken dönmek zorunda kalmış, bazıları da yaşamlarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Bu makalede, Kuvâ-yı Milliye baskısı gerekçesiyle veya Milli Mücadele'ye olan düşmanlıkları nedeniyle İstanbul'a kaçanların kaçış gerekçeleri, geldikleri memleketler, İstanbul hükümetlerinin

* Bu makale, 25-26 Nisan 2019 tarihinde Erzurum'da düzenlenen "Milli Mücadele'nin 100. Yılı: Mustafa Kemal Paşa'nın Anadolu'ya Geçişi ve Kongreler Uluslararası Sempozyumu"nda sunulan bildirinin genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, mehtemel239@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9577-8872

Gönderim Tarihi: 13.05.2019
Kabul Tarihi: 18.07.2019

ayni ve nakdi yardımları, iskân mekânları hakkında elde edilecek bilgi ve bulgular analiz edildikten sonra bu kaçışların Milli Mücadele ve Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki anlamı yorumlanıp değerlendirilecektir.

•

Anahtar Kelimeler

Kuvâ-yı Milliye, Milli Mücadele, Göç, Sığınmacı, Çete, Yardım, İsyân, İstanbul.

•

Abstract

After the Armistice of Mondros, the militia organization Kuvâ-yı Milliye was formed by the armed people's forces with the aim of resisting after the invasion of Anatolia. The main reason why those who were against the War of Independence left their own homelands and fled to Istanbul was their being forced to give money for the needs of the volunteers, zeibeks, efes, adventurers, members of committees, demobilized officers of the Ottoman troops constituting Kuvâ-yı Milliye, formed to resist against the invasion of Greek troops progressing towards the inner parts of Anatolia. Hundreds of Anatolian people including religious men, kadıs (Muslim judges), tradesmen etc. involved in activities against Kuvâ-yı Milliye by means of provoking people to revolt against Kuvâ-yı Milliye, armed actions, propagandas, publications and press in response to the fatwa issued by Shaykh al-Islam with the will of Sultan, who considered Kuvâ-yı Milliye as a resurrection against him and thus wanting to punish revolutionaries, migrated from Anatolian cities to Istanbul as they were punished or threatened by Kuvâ-yı Milliye or thought that they would be punished by them.

These enemies of Kuvâ-yı Milliye believing that the only way of salvation is the sultanate that was politically collapsed and the continuation of caliphate that had lost its power and influence on the Islamic world and the policies they proposed rather than national will and sovereignty requested financial assistance and shelter from the Istanbul government. After the necessary investigations had been done by the Commissariat of the Board of Review, they were provided with daily or monthly financial helps under the name of Masârif-i Gayri Melhûze and a monthly salary was paid to those who had some properties in their hometowns as debt. The requests of household and capital demanders on the grounds that their houses and businesses were looted were generally not accepted. The Police Department was interested in the food and housing problems of the National Struggle fugitives, who were placed in the madrasas, inns, hotels, clubs, coffeeshouses, pavilions and some clubs in Istanbul and transportation fees of those wanting to go back to their hometowns were also paid. Some of the fugitives had to return to their country early after their assistance was cut off by the government and some continued their lives.

In this paper, after analyzing the information and findings to be obtained about the reasons for the escape of those who fled to Istanbul due to the oppression of the Kuvâ-yı Milliye or their hostility to the National Struggle, the hometowns they came from, the in-kind and in-cash aid of the Istanbul Government, and their places of residence in Istanbul, the meaning of their escapes for the history of the National Struggle and of the Republic of Turkey will be evaluated and interpreted.

•

Keywords

Kuvâ-yı Milliye, National Struggle, Migration, Refugee, Band, Assistance, Insurrection, İstanbul.



GİRİŞ

I. Dünya Savaşı'ndan yenilgi ile çıkan Osmanlı Devleti, 30 Ekim 1918 tarihinde topraklarının paylaşılması ve ordularının dağıtılması gibi ağır koşulları içeren Mondros Mütarekesi'ni¹ imzaladıktan sonra Padişah Vahdettin'in de arzu ettiği gibi İngiliz müsamahasıyla, işgal kuvvetlerinin ülkeye getireceği medeniyet ve refahı beklemeye başlamıştı. Bu nedenle, gelecek yabancı işgal kuvvetleriyle iyi ilişkiler kurulacak, Türk misafirperverliğine yakışır şekilde karşılanacak, şunun veya bunun tahrik, teşvik ve işfaline kapılarak misafirlere herhangi bir şekil ve surette muhalefet ve muhasamata girililmeyecekti(Aybars 1995: 154-155).

Mütareke metnine, Osmanlı ordularının dağıtılması hükmü Anadolu'yu işgale açık hale getiren 7. maddenin uygulanmasını kolaylaştırmak için konulduğundan, 1918 yılı Kasım ayında başkent İstanbul, Aralık ayından itibaren 1919 yılının ortalarına kadar da ülkenin diğer bölgeleri işgal edilmiştir. Askeri birliklerin dağıtılması, erlerin terhis edilmesi, ordu komutanlarının büyük bir kısmının başkente çekilmesi, Trablusgarp, Balkan ve I. Dünya savaşlarından yorgun ve bitkin düşen Türk halkının umutsuzluğu, çaresizliği, padişah ve hükümetlerinin işgallere karşı direnmek ve mücadele etmek yerine İtilâf devletleriyle uzlaşp siyasi çözüm arama çabaları işgal sürecini hızlandırdığı, işgal kuvvetlerinin İstanbul ve Anadolu'daki nüfuz ve baskısını arttırdığı gibi Türk halkının kendi kaderini belirlemesi, örgütlenip işgallere karşı direnme ve mücadele etme sürecini başlatmasını da geciktiriyordu. Ulusun ve vatanın bağımsızlığını, birliğini, bütünlüğünü sağlayacak, koruyacak, işgallere karşı direnecek, mücadele edecek en önemli etkenlerden düzenli ordu ve siyasi irade olmadığına göre ne yapılabilirdi?

Umutsuzluğa, karamsarlığa, kendi hanedanının ve iktidarının istikbalini ülke çıkarlarının önünde gören saltanat ve hükümetlerine rağmen, vatanın kurtuluşunu düşünüp herhangi bir kişisel çıkar gözetmeden mücadeleye hazır bazı kaymakamlar, mutasarrıflar, efeler, komiteciler, sivil kumandanlar, terhis edilmiş Osmanlı birliklerinin subayları, bölük, tabur, alay, tümen gibi askeri birliklerden oluşan düzenli ordu kuruluncaya ve Türk Ulusunun gerçek iradesini yansıtabilecek ve temsil edecek siyasi otorite ve irade oluşuncaya kadar gönüllü, zeybek, asker ve adalet kaçakları, soyguna ve vurguna hevesli maceraperestlerden oluşan silahlı milis örgütü Kuvâ-yı Milliye'yi oluşturmuşlardı(Temel 1998: 98; Şapolyo 1957: 48).

Başta, 15 Mayıs 1919 tarihinde İzmir'i işgal ederek Anadolu içlerine doğru ilerleyen Yunan ordusu olmak üzere vatanına, ırzına ve malına kasteden işgalci güçlere karşı Rauf Orbay'ın da ifade ettiği gibi eline silah alıp cephe tutan, muharebe eden, dişleriyle, tırnaklarıyla savaşıyor, düşmanı memleketten çıkarmak için hayatını siper eden bu kahramanların beslenmesi ve giydirilmesi için kasaba ve şehirlerde cepheye gitmeyen zenginlerden para toplanıyor, parası olup ta vermeyenlerden de yine o cepheye savaşıyorlar tarafından zorla alınıyordu(Yakın Tarihimiz C III: 212). Ancak, bazı Kuvâ-yı Milliye komutanlarının cephelelerdeki savaşçıların yaşesi için halktan zorla, tehditle, kurtuluş fidyesi olarak para, erzak, silah, hayvan vs. toplaması, örgüt içindeki kötü niyetli eşkıya ve maceraperestlerin yağma, talan ve gasp yöntemine başvurması, bazı çıkarıcıların Müdafaa-i Hukukçu ve Heyet-i Milliyeci görünerek bölgelerindeki kişisel nüfuz ve itibarlarını arttırmak için Kuvâ-yı Milliye'yi alet olarak

¹ Mondros Mütarekesi'nin hükümleri için bkz. (Meray ve Olcay 1977: 1-5.)

kullanmaları, bu örgütün düşman karşısındaki direniş başarısını gölgelemeye başlamış ve halkın tutumunun olumsuz yönde gelişmesine neden olmuştur(Temel 1998: 98-100)².

Kuvâ-yı Milliye örgütü, düşmanın Anadolu içlerine ilerleyişini sekteye uğratmaya çabalarırken 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkan Mustafa Kemal Paşa da ulusun içine düştüğü durumdan ancak kendi azim ve iradesiyle çıkabileceğine dikkat çekerek tüm yurttaki Milli Mücadele'yi örgütlemek, ülkenin bağımsızlığı ve bölünmezliği konusunda halkı teyakuzda bulundurmaya, Kuvâ-yı Milliye'yi etken ve millet iradesini egemen kılmak için faaliyetlerini hızlandırmıştır. Anadolu sathında kurulan tüm yerel direniş örgütlerini Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adı altında birleştirmeyi başarmış, fiili yürütme organı niteliğindeki Heyet-i Temsiliye'nin ardından 23 Nisan 1920 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni açarak milli iradeye dayanan, milli egemenlik ilkesini esas alan yeni Türk devletinin temellerini atmıştır. Hızlı karar alabilmek ve aldığı kararları süratle uygulamaya geçirebilmek amacıyla yasama ve yürütme yetkilerini kendinde toplayan meclis, çıkardığı yasalarla ve aldığı kararlarla Milli Mücadele'yi başarılı bir şekilde yönetmiş, hanedan ve saltanatın devamı uğruna, parçalanmış, kapitülasyonlara mahkûm olmuş, bağımsızlığını kaybetmiş küçük bir Anadolu'nun varlığına razı olan padişah ve hükümetlerinin İngilizlerle siyasi çözüm arayış planlarına karşı Türk halkını ayaklandırmış ve oyununu bozmuştur. Kuvâ-yı Milliye'den Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne uzanan bu başarılı süreç, padişah ve İngilizleri tedirgin edince bu ikiliyi, Türkiye Büyük Millet Meclisi yönetimindeki Milli Mücadele'nin daha da gelişip güçlenmeden yok edilmesini sağlamak ve Sevr Antlaşması'nın uygulanmasını kolaylaştırmak amacıyla birtakım önlemler almaya sevk etmiştir.

1. Kuvâ-yı Milliye Hareketine Karşı Yayınlanan Şeyhülislam Fetvası ve Padişah İradesinin Anadolu'daki Etkisi

Kuvâ-yı Milliye'nin, padişahın temennisinin aksine yabancı işgal kuvvetleriyle iyi ilişkiler kurmaması, onları, Türk misafirperverliğine yakışır şekilde karşılamaması, muhalefet ve muhasamata girişmesi İngiltere'den hoşgörü uman padişahla, şeyhülislam ve Sadrazam Damat Ferit'i Kuvâ-yı Milliye'ye ve liderlerine karşı acil ve sert yaptırımlar uygulamaya yöneltmiştir.11 Nisan 1920 tarihinde Şeyhülislam Dürrizade Abdullah tarafından yayınlanan fetvada, Kuvâ-yı Milliyeciler, padişaha baş kaldıran, yüksek hilafete ihanet eden, halkın mal ve eşyasını yağmalayan asiler ve caniler olarak nitelendirilerek bunların öldürülmesinin caiz olduğu, bunları öldürenlerin gazi, asilerin öldürdüklerinin şehit, padişahın asilerle savaşmak için verdiği emirleri yerine getirmeyenlerin günahkâr ve suçlu olduklarına ilişkin hükümler yer almıştır³.

24 Mayıs 1920 tarihinde Padişah Vahdettin tarafından çıkarılan irade-i seniyyede de, başta Milli Mücadele'nin lideri Mustafa Kemal Paşa olmak üzere, Kara Vasıf, Ali Fuad (Cebesoy), Alfred Rüstem, Adnan (Adıvar) ve Halide Edip hakkında Kuvâ-yı Milliye adı altında fitne ve fesat çıkaran, halktan zorla para toplayan, iç güvenliği bozan ve şehirleri yakıp yıkanların tertipçileri ve teşvikçileri oldukları gerekçesiyle İstanbul 1 no'lu Örfi İdare Mahkemesi'nin haklarında verdiği askeri, mülki rütbe ve nişanlarıyla her türlü resmi unvanlarının kaldırılmasını, mallarının haczedilmesini ve idam edilmelerine ilişkin kararının onaylandığı belirtilmiştir (Atatürk İle İlgili Arşiv Belgeleri 1982: 83-197).

² Bazı Kuvâ-yı milliyecilerin halktan zorla para, eşya vs. toplaması, esnaftan satın aldığı eşyanın bedelini ödememesi veya eksik ödemesi, efe terörünün yarar ve zararları ile ilgili tartışmalar için bkz. (Selek 1968: 123, 124, 133; Avcioğlu C III 1974: 1020, 1022, 1023; Bayar C VII 1969: 2098, 2099, 2228, 2229).

³ Şeyhülislam Dürrizade'nin 11 Nisan 1920 tarihinde yayınladığı fetvanın tam metni için bkz. (*Takvim-i Vekâyi*, 11 Nisan 1920, no.3824; Aybars 1995: 627-629).

Şeyhülislamın fetvası, İngiliz ve Yunan uçaklarının yanı sıra İngiliz gemileri, konsoloslukları, Rum ve Ermeni örgütleri, Yunan askeri yetkilileri, Teali-i İslam Cemiyeti, İngiliz Muhipler Cemiyeti, Hürriyet ve İtilâf Fırkası gibi örgüt ve kuruluşlar tarafından Anadolu'nun pek çok şehir ve kasabasına ulaştırılıp dağıtılmıştır (Aybars 1995: 387). Ülkede büyük bir buhran ve iç savaşın çıkmasına neden olan fetva ve padişah iradesinin etkili olmasının nedeni ise dini inancın birleştirici ideoloji olduğu kanısı ve Türk milli ideolojisinin henüz anlaşılabilmesi idi. Bu anlayışın yanı sıra Anadolu insanının, padişahın barış yaptığı, milliyetçilerin neden olduğu isyanlar yüzünden İtilâf devletlerinin sert tepkisiyle karşılaştığı, halktan zorla vergi ve asker toplandığı propagandalarıyla kışkırtılması (Aybars 1995: 386) padişahın, Düzce, Adapazarı, Edirne, Çorum, Bolu ve Gerede'de halkı Kuvâ-yı Milliye'ye karşı ayaklandırmaya yardımcı olan olan 16 kişiye 5. dereceden Mecîdî nişanı vermesi (Bıyıklıoğlu 1959: 59) de ülkedeki ayaklanmaları ve Kuvâ-yı Milliye'ye yönelik saldırıları arttırmıştır.

Fetva ve iradenin etkisiyle başta Marmara Bölgesindeki şehir ve kasabalar olmak üzere pek çok Anadolu şehrinde Kuvâ-yı Milliye'ye karşı saldırılar ve örgütlenmeler başlamış, işgal kuvvetlerine karşı mücadele eden Kuvâ-yı Milliye savaşçılarının iâşe, silah, mühimmat vs. masrafları için varlıklı kişilerden talep edilen aynı ve nakdi yardımlar karşılanmadığı gibi eşraf, zengin, yöresinde nüfuz ve itibar sahibi yüzlerce kişi Milli Mücadele'ye inanmadıkları, desteklemedikleri ve yardım etmek istemedikleri için memleketlerini terk edip İstanbul'a sığınmışlardır⁴. Bunların bir kısmı da milli harekete karşı silahlı mücadeleye kalkışmaları ve basın yayın yoluyla halkı milli hareket aleyhinde isyana teşvik etmeye yönelik propagandaları nedeniyle Kuvâ-yı Milliye birliklerinin takip ve cezalandırmasından kaçarak başkente sığınmışlardır.

Kuvâ-yı Milliye baskısı ve zulmü gerekçesiyle memleketlerinden kaçıp İstanbul'a sığınanların hükümetten yardım talep eden dilekçelerinden, fetva ve padişah iradesinin gereğini yerine getirmek istedikleri için takibe uğradıkları veya cezalandırıldıkları anlaşılmaktadır. Genellikle Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen ve yardım talep eden dilekçeler birbirine benzedikleri için birkaç örnek vermek yeterli olacaktır.

Göynüklü Abdi Bey Zade Sami 14 Ağustos 1920 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği arzıda Kuvâ-yı Milliye'lerin takibinden kaçarak İstanbul'a sığındığını ve geçinebilmek için kendisine para verilmesi talebinde bulduktan sonra şöyle devam etmektedir.

Fetvâ-yı şerife ve hatt-ı humâyûn suretlerinin Göynük'e girmesinin ardından kuvve-i bâğiyyeden tedirgin olan ahalinin toplanarak bir heyet oluşturduğunu, kendisinin de bu heyetin başkanlığına seçildiğini, Göynük Kazasının Ankara ile ilişki ve haberleşmesinin kesilmesinden sonra savunma önlemleri almakta olduğu sırada Geyve'den sevk edilen Eşref çetesinin kasabaya saldırdığını, kendilerinin savunmaya çalıştıklarını ancak birkaç mitralyöze sahip olan nizami kuvvetlere karşı başarılı olamadıklarını, iki arkadaşıyla birlikte Adapazarı'na sığındıklarını, arkadaşlarının oradan Düzce'ye gittiklerini, bir müddet sonra da bâğilere esir

⁴ Kuvâ-yı Milliye'yeden kaçarak Dersaadet'e sığınan Ali Fuad adlı bir şahıs 19 Temmuz 1920 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne sunmuş olduğu dilekçesinde kaçış gerekçesini şöyle ifade etmektedir: "Hükümet-i âdilemizin neşrettiği fetvâ-yı şerife ve halife-i müslimin efendimizin evâmîr ve irâdâtına imtisâlen Kuvâ-yı Bağıyyenin harekât-ı isyankârânesine iştirak etmemek için Dersaadet'e firar eylemiş olduğumdan lütfen emsalim misüllü acizlerine de ta'vizen muavenet-i nakdiyede bulunulmasını istirham eylerim". (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), *Dâhiliye Nezareti Kalem-i Mahsus Müdüriyeti*, (DH.KMS), Dos.59, no.56, Lef.25). Yine Dersaadet'e sığınan Adapazarı Akyazı Nahiyesi Hacı Ahmet Bey karyesi eşrafından İbrahim Efendi'nin yardım talebi üzerine hakkında Tahkik-i Hüviyet Masası Komiserliği tarafından yapılan tahkikatta, Eşref çetesi tarafından kendisine yapılan Kuva-yı Milliye'ye katılması davetini kabul etmemesi nedeniyle idam cezasına çarptırıldığı ve kaçmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir (BOA, DH.KMS, Dos.59, no.56, Lef.5).

düştüklerini ve idama mahkûm edildiklerini, kendisinin 25 Mayıs'ta İstanbul'a sığındığını ve orada ikamet etmekte olduğunu, ailesinin Göynük'te gözaltında kaldığını, haberleşmesine izin verilmediğini, İstanbul'da, Göynük halkından tüccar vs. olmadığından haberleşme ve para bulma imkânı bulamadığını bu nedenle kendisine 5000 kuruş verilmesini talep etmektedir (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13. Lef.5.).

Trabzonlu Hafız Numan tarafından 7 Ağustos 1920 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen ve 50 lira yardım edilmesi talebinde bulunulan arızada da, İstanbul'a sığınma gerekçesinin "Kuvâ-yı bâğiyyenin makam-ı muallâ-yı saltanat ve hilafete karşı ittihaz ettiği hatt-ı harekete karşı çıkmasının ve saltanat ve hilafet-i celîleye bağlılığının Anadolu'da ikametine imkân bırakmaması" olduğu belirtilmektedir (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef. 11.).

Kuvâ-yı Milliye'ye karşı açtıkları savaşı kaybedip takipten kaçan Geredeli Mehmet Hoca'nın Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği 21 Temmuz 1920 tarihli önemli bilgiler içeren arızasında da şöyle denilmektedir:

"Gerede'de neşr-i ulûm-u âliye ile meşgul iken Memâlik-i Osmaniyye'yi müstevli olan fitne-i bâğiyyeye fetevâ-yı şerîfe mucebince ahali ile beraber kıyam-ı muhacemat-ı hunharanesine mukavemete ikdam edip Mustafa Kemal melûnesinin avanesini tevkif ile dahî Ankara'dan menhûs bir erkân-ı harp binbaşısı teçhizat-ı askeriye bahanesiyle ücret mukabelesinde asker cem etmek, soygunculuğa üzerimize gelirken on yedi nefer ile bunları bizzat üzerlerine hücum ettim. Cümlesini karye ahaliyle esir ettim. Cümlesi yedi kişi oldular, tevkif ettim. Bu bâğîleri Çerkeslerin kuvveti ile Düzce'ye Safer Bey'e gönderdim. Ba'de, dört atlı ile bilâ-silah Çerkeş'e gittim. Jandarma kumandanı ile 26 nefer bendenize iltihak eyledi. Gerede'de 300 süvari ile 300 piyadeye malik oldum. 160 pare karye istihkâm ile kuvvetli cephaneye malik olduk. 7 mitralyöz ile bir eski top olduğu halde bütün Anadolu'ya intişar ile umum Anadolu halkını aleyhlerine çevirdim. 17 neferi namerlerle her tarafa gönderdim. Gerede bir merkez şeklini ihraz edince oranın eşrafi bu fakire haset ederek bendenizi heyet reisliğinden ihraç ile altımdan atımı, elimden silahımı aldılar. Cüzi bir bahane ile Kuvâ-yı bâğiyyeye iltihak ettiler. Süvari ve piyadeyi dağlara çıkardılar, memleketi teslim karar verdiler. Hükümet-i merkeziyenin muavenetine mazhar olamadığımızdan tekrar istilaya uğrattılar, şürekâmı idam ettiler, hanemi, eşyayı ve kitaplarımı gazyağı ile ihrâk ettiler. Yedimde bir asa ile yalnız canımı kurtarmaya muvaffak olarak dâr-ı iltica olan İstanbul'a gelebildim. Fakat pek muhtaç, sefil bir haldeyim, zarar-ı maddimizi tazmin imkânı hususuna değin mahye işemin emsalim misüllü nakden ve tavîzen itasını istirham eylerim. Ol babda emr-ü ferman hazret-i men lehül emrindir". 21 Temmuz 1920, Sultanselim'de İpekçi Ahmet Efendi'nin hanesinde misafireten sakin İttihatçı melûnelerin takmasıyla maruf Halıcılar Müezzini Mehmet Hoca" (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.35.).

Basın yayın yoluyla Kuvâ-yı Milliye aleyhinde faaliyette buldukları için takipten kaçıp İstanbul'a sığınanların dilekçelerine bir örnek de Adana'da yayınlanan Ferda Gazetesi'nin müdürü ve başyazarı Ali Hilmi'nin kaçış nedenini açıklayan ve yardım talep eden arızasıdır. 25 Temmuz 1920 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen arızada da şöyle denilmektedir:

"Şam'ın sükûtundan sonra bozgun ve yorgun ordusunun enkaz-ı perişanıyla Adana bağlarında rezk-i hıyâm-ı ihtişam eden Mustafa Kemal'i bilahare pir-ü âmâli olan rical-i ihtilâli pek yakından tanırım. Kuvâ-yı Milliye namıyla zavallı Anadolu halkının safvet-i ruhiyesinden istifade etmek isteyen bu kuvve-i mağlube-i mütegalibenin maksat ve mahiyet-i teşekkülî pek rânâ malum olduğundan daha bidayet-i zuhurunda aleyhlerinde neşriyata başladım. Öyle zamanda ki yalnız "Peyam" müstesna olarak bütün İstanbul matbuatı -müdafaa-i vatan hüsn-ü necibiyle sîne-i milletten doğduğuna kail oldukları- bu kuvveti yüksek bir hararetle alkışlıyorlardı. Her türlü şevâib-i şahsiyyeden berî olarak kanaat-i siyasiyye ve telkînât-ı vicdaniyemle harekât-ı vakianın bugünkü netâyic-i elîmeyi tevlid edeceğini daha o zaman takdir ve teşrih etmiş Anadolu mütehammil olsa bile Adana Vilayeti'nin hususiyet-i ahvali bu

gibi cereyanların Çukurova'ya girmesine katiyen müsait olmadığından efkâr-ı umumiyeyi bu noktada tenvir ve ikaz etmiş idim. Bu babdaki neşriyatım fitne-i bâğiyyenin nazarında bir hıyanet-i vataniyye olarak telakki edildi. Gıyaben idama hüküm verilmekle beraber gazetenin Anadolu'ya girmesi de men olundu. Zaman zaman tahriren ve şifahen birçok tehdidata ve nihayet suikasta maruz olarak Adana'yı terke mecbur oldum. Memleketime ettiğim hizmetin kıymetini zaman birçok hadisat ile ispat eyledi. Bunların burada izahını zaid görürüm. Ancak bu uğurda şahsen pek ziyade mutazarrır olduğum ve hal-i hazırda esbâb-ı maişetten mahrum olduğum cihetle hükümet-i seniyyenin atfetine müracaatta muztar kaldım. Binaenaleyh karar-ı ahir mucebince acizlerine de tavizen tahsisat-ı kâfiye itasına müsaade buyrulmasını istida ve istirham eylerim. Ol babda ve her halde emr-ü ferman hazret-i men lehül emrindir". 25 Temmuz 1920 Adana'da münteşir Ferda Gazetesi müdür ve ser muharriri ve sabık Kozan mebusu Ali Hilmi (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.1, Lef.7 / Temel, 1998, s.107)⁵.

İstanbul'a sığınanlardan bazılarının dilekçelerinde ise Kuvâ-yı Milliye'ye karşı bir direniş ve hareketten söz edilmediği gibi fetva veya padişah iradesinin gereğinin yapıldığına veya padişah ve hilafete bağlılığa ilişkin ifadelere de rastlanmamaktadır. Mal ve mülklerinin Kuvâ-yı Milliyeciler tarafından yağmalandığı veya el konulduğu belirtilen dilekçelerde hükümetin, Kuvâ-yı bâğiyyenin zulüm ve saldırılarından zarar görenlere tazminat ödenmesi kararına istinaden yardım talebinde bulduklarını bildirmişlerdir.

Edremitli Hasan Vehbi'nin 7 Ağustos 1920 tarihli dilekçesinde Edremit'te bulunan dükkân ve hanesindeki 40-50 bin kuruş kıymetindeki mal ve eşyasının Kuvâ-yı Milliyeciler tarafından yağmalanması nedeniyle mağdur olduğu ve yardım talebinde bulunduğu belirtilmektedir (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.13.)⁶.

Kuvâ-yı Milliye'den kaçarak İstanbul'a sığınanların tamamına yakınının yörelerinin itibarlı, zengin, yüksek kazanç sağlayan mesleklerle uğraşan, dilekçelerindeki ifadelerinde de belirttikleri gibi eşraftan oldukları anlaşılmaktadır. Sayıları kesin olarak belirlenemeyen yüzlerce sığınmacının arşiv belgelerinden tespit edilebilen kimlik, memleket ve İstanbul'da barındıkları yerleri gösteren tablo şu şekildedir:

2. Kuvâ-yı Milliye Baskısı Gereğiyle İstanbul'a Kaçanların İsim, Memleket ve Barındıkları Yerler(BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.1, Lef.1, 11; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.1, 9, 11, 19, 27, 29, 33, 35, 37, 42; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.36, Lef. 2; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.37, Lef. 3, 17, 21, 22, 23, 27, 29; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.50, Lef. 3; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.56, Lef.4, 10, 14, 17, 36.)

İsmi	Memleketi	Elyevm İkamet Etmekte Bulunduğu Mahal
Hacı Yusuf	İnegöl	Sultan Selim civarında Çarşamba Pazarında Çerkez Ahmet Beyin Hanesinde
Seyyid Ahmet Oğlu İsmail	Gerede	Mercan Evliya Hanında 20 numaralı odada
Mehmet Hoca	Gerede	Sultan Selim'de İpekçi Ahmet Efendi'nin hanesinde

⁵ Adana Postası, Açıksoz, İrşat, Adalet vb. yerel gazetelerin bazı yazarları da Kuvâ-yı Milliye tarafından cezalandırılmaları nedeniyle İstanbul'a sığınmışlardır (Temel 1998: 107).

⁶ Sadece mal ve mülklerine el konulduğu veya yakıldığı iddiasıyla yardım talebinde bulunanların benzer örnek dilekçeleri ve yapılan yardımlar için bkz. (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.15, 17; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.37, Lef.9; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.1, Lef.17; Ek.1, Ek.3).

İbrahim Efendi Zade Kazım	Düzce	Mercan Çukur Han'da
Abdül Fettah Bey Mahdumu Abdurrahman	Diyarbakır	Kasımpaşa'da Hürriyet ve İtilâf Kulübünde
Hafız Mazhar Efendi	Taşköprü	Süleymaniye civarında Ayşe Kadın Sokağında 12 numaralı hanede
Şükrü	Merzifon	Nişantaşı'nda Sultaniye Mektebi'nde
Merzifon eşrafından Hacı Mustafa Zade Sadi Efendi	-	Nişantaşı'nda akrabasının yanında
Düzce sabık Müftüsü Yusuf Ziya Efendi	-	Süleymaniye'de Dökme-i Ūlâ Medresesi'nde Müdürin odasında
Bolu ahalisinden Kâtip Zade İzzet Efendi	-	Mercan Çukur Han'da sakin
Düzce Hacı Hüseyin Karyesinden Davut Oğlu Yusuf Efendi	-	Mercan Yokuşunda Çukur Han'da mukim
İnebolu'dan Hacı Yusuf		?
Göynük halkından Bolu Meclisi Umumi üyesi Abdi Bey Zade Sami Bey		Üsküdar Bağlarbaşı Pazarbaşı Mahallesi Hastane karşısındaki Mülazım Hayri Bey'in hanesi
Adapazarı'nın Akyazı Nahiyesi'nin Hacı Ahmet Bey Karyesi Ahalisinden Hacı Ahmet Bey Oğlu İbrahim	-	?
İzmit'in Büyükderbent Nahiyesi ahalisinden Hüseyin Oğlu İzzet		Kızıltoprak'ta Posta Telgraf Müfettişi Safvet Bey'in hanesinde
İzmit'in Büyükderbent Nahiyesi ahalisinden Ahmet Efendi Mahdumu Osman, Şevket	-	?
İzmit'in Büyükderbent Nahiyesi ahalisinden Mustafa Oğlu Nuri		Üsküdar'da Medrese Sokağı'nda 18 numaralı hanede Kolağası Ahmet Efendi hanesinde
İzmit'in Büyükderbent Nahiyesi ahalisinden Mehmet Bey Oğlu Şevki	-	Sirkeci İzmir Otelinde
İzmit'in Büyükderbent Nahiyesi ahalisinden Yedek Oğlu Recep	-	Üsküdar'da iskele yanında Hacı Nail Efendi'nin hanesinde
Karacabey ahalisinden Gostivarlı Hacı Ömer Bey Oğlu İbrahim Hakkı	-	Zincirlikuyu Sirkeci Muslihittin Mahallesi 118 nolu hanede
Sinop'un Sarıdüz Karyesi ahalisinden Yedek Oğlu Musa Çavuş	-	Eyüp Çömlekçiler'de Arabacılar Sokağı 42 numaralı hanede
Adapazarlı Bekir Sıtkı Bey	-	Eskişehir Otelinde mukim

Ayaş Kazası eşrafından Hacı Musa Zade Mustafa Efendi		?
Ayaş Kazası eşrafından Tahir Efendi		?
Bursa'da Karabaş Dergâhı Postnişini Mustafa Nazif Efendi		?
Çorum Mevlevihanesi Postnişini Hüsamettin Efendi		?
Alaşehir eşrafından Hüseyin Paşa Zade Mustafa		?
Salihli eşrafından Bekir		?
Salihli eşrafından Şakir		?
Banaz Nahiye Müdürü Halil Vamık Efendi (ailesi 5 nüfus)		?
Ereğlili Boşnak Zade Mehmet Nuri Efendi (ailesi 8 nüfus)		?
Adapazarı ahalisinden dava vekili Mehmet Tevfik Efendi		?
Sivas eşrafından Şeyh Recep Efendi	-	Sirkeci Demirkapı'da bir pansiyonda
İzmit eşrafından Kahraman Zade Burhaneddin Bey	-	Kasımpaşa Hürriyet ve İtilâf Kulübünde
Kirmastı eşrafından Cemil Efendi	-	Kasımpaşa Hürriyet ve İtilâf Kulübünde
İskilip dava vekillerinden Rıfki	-	Hobyar'da Çukurçeşme Sokağı'nda sakin
Geredeli Emin Efendi	-	Mercan Hacı Evliya Hanı'nda ve Kuvâ-yı İnzibatiyye'de yüzbaşı
Sivas eşrafından Halit Bey	-	Fındıklı'da
Tekfurdağlı Mehmet Emin Bey	-	Makriköy'de baruthane amelesinden Şükrü Efendi hanesinde
Tekfurdağlı Cafer Sırrı Bey	-	Makriköy'de baruthane amelesinden Şükrü Efendi hanesinde
Tekfurdağlı Ziya Efendi	-	Makriköy Cevizlik'te Muhtar Sokağı'nda 9 numaralı hanede
Tekfurdağlı Necip Efendi	-	Bandırma'ya gitmiştir.
Çerkes Nahiyesi Müdürü Nuri Efendi	-	Manastır Kıraathanesi'nden sual edilecek
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Tatluşan Bey	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden İsmail Pehlivan	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Kamil Bey	-	Palas Oteli'nde

Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Şah İbrahim Bey	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Yüzbaşı Ali Rıza Bey	-	Kütahya Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Osman Bey	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Çula Hüseyin	-	Ailesiyle beraber Üsküdar'da İmrahor'da
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Nuri Bey	-	İzmit'te
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Hamza Hüseyin Bey	-	Karyesine gitmiştir
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Besim Bey	-	Beşiktaş'ta Valide Çeşmesi'nde Merkez memuru Şevki Bey nezdinde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Genç Rifat Bey	-	Yeni Mahalle'de arka sokakta 9 numaralı hanede Muzika-i Humâyûn'dan Nazif Bey nezdinde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Kamil Bey	-	Beşiktaş'ta Valide Çeşmesi'nde Ada Sokağı'nda 3 numaralı hanede
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Pertek Safer Bey	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Yaver Bey	-	İzmit'tedir
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Hamit Bey	-	İzmit'tedir
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Cemil Bey	-	İzmit'tedir
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Hüseyin Oğlu Bekir Bey	-	İzmit'tedir
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Küçük Bekir Bey	-	Beşiktaş'ta Valide Çeşmesi'nde Kamil Efendi nezdinde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Hurşit Hüseyin Bey	-	İzmit'tedir
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Salih Bey	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Yüzbaşı Mehmet Bey	-	İzmit'tedir
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Boşnak Ömer Ağa	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Tatar Veyis Efendi	-	Palas Oteli'nde

Adapazarı'ndan ümera-yı çerâkiseden Süleyman Bey	Hendekli	-	Palas Oteli'nde
Adapazarı'ndan çerâkiseden Müslüm Bey	ümera-yı Sadullah	-	Defterdar'da Çömlekçiler Sokağı'nda Hikmet Bey hanesinde
Adapazarı'ndan çerâkiseden Musa Bey	ümera-yı	-	Erenköy'de Eğri Sokağı'nda Rüsumat müfettişlerinden Raif Bey'in nezdinde
Adapazarı'ndan çerâkiseden Ahmet Bey	ümera-yı mütekait	-	Üsküdar Selami Ali Mahallesi'nde Hamam Sokağı'ndan Mehmet Ali Efendi hanesinde ma aile müstecirdir
Adapazarı'ndan çerâkiseden Cayis Bey	ümera-yı	-	?
Kırkkiliselî İbrahim		-	ŞehZadebaşı'nda
Akçaşehir Nahiyesi Müdürü Selahattin Bey	Şube		Palas Oteli'nde
Sivas eşrafından Zade Behçet Bey	Alaattin Paşa		Şehremini'de
Saraylı Hüseyin			?
Gönenli Baril			?
Adapazarı'ndan Mehmet Bey	Salih oğlu		?
Adapazarı Sapanca Nahiyesi Kırkpınar Karyesi'nden Hüseyin Bey Zade	Hacı		Eyüp Çömlekçiler Arabacılar Sokağı'nda
Adapazarı'ndan Ahmet	Hüseyin Oğlu		?
Adapazarı'ndan Mustafa Çavuş			?
Adapazarı'ndan Hüseyin Çavuş			?
Adapazarı'ndan Faik Bey	Kandıralı		?
Adapazarı'ndan Reşit Bey			?
Adapazarı'ndan Hurşit Bey	Kandıralı		?
İnöz Kazası Kaymakamlığından Ahmet Hilmi Bey	mütekait		?
Bolu ahalisinden Hüseyin Efendi	İsmail Oğlu		Mercan'da Çukur Han'da
Çanakkaleli Vehbi Efendi			Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Çanakkaleli Mehmet Efendi			Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Karabıgalı Tahir Efendi			Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Karabıgalı Mehmet Efendi			Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde

Karabıgalı Veli Efendi		Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Karabıgalı Mustafa Efendi		Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Ereğlilı Boşnak Zade Mehmet Nuri Efendi ma aile		Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Lapseki Kazası sabık naibi Ahmet Şükrü Efendi		Sirkeci Şeref Oteli'nde
Trabzonlu Hafız Numan		Sirkeci Karadeniz Kıraathanesi'nde
Bosnalı Ömer Çavuş		Tophane'de Arap Hüseyin Kahvehanesinde
Bosnalı Mehmet Osman		Tophane'de Arap Hüseyin Kahvehanesinde
Edremit ahalisinden Hacı Mustafa Oğlu Mehmet Efendi		Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Niğde Muhasebeciliğinden mütekaıt Mustafa Efendi		Heybeliada'da Boşnak Salih Efendi'nin hanesinde
Edremit ahalisinden Hasan Vehbi Efendi		Sirkeci Bahr-ı Sefid Oteli'nde
Bosnalı Âdem Efendi		Fatih'te Altay Mahallesi'nde
Bosnalı Osman Efendi	Karamürsel'den gelme	Fatih'te Çarşamba'da
Bosnalı Hakkı Efendi	Karamürsel'den gelme	Tahtakale'de Sait Hanı'nda
Bosnalı Hacı Ömer Efendi	Karamürsel'den gelme	Eyüp'te
Bosnalı Bakkal Hamit Efendi	Karamürsel'den gelme	Tahtakale'de
Bosnalı Hafız Hüseyin Efendi	Karamürsel'den gelme	Tahtakale'de
Bosnalı Rahmi Efendi	Karamürsel'den gelme	Dava vekili
Bosnalı Salih Efendi	Karamürsel'den gelme	Acenta
Bosnalı Muharrem Efendi	Karamürsel'den gelme	Fatih'te Çarşamba'da
Bosnalı Osman Efendi	Karamürsel'den gelme	Tahtakale'de
Bosnalı Mustafa Efendi	Karamürsel'den gelme	?
Bosnalı İbrahim Ağa	Karamürsel'den gelme	Rıza Tefvik Bey'in hanesinde
Bosnalı Ahmet Bey	Karamürsel'den gelme	Ramı'de
Karamürsel ahalisinden Hamidullah İbrahim Efendi		Tahtakale'de Sait Efendi Hanı'nda
Karamürsel ahalisinden İsmail Hakkı Efendi		?

Balıkesir ahalisinden İbrahim Efendi		Beylerbeyi'nde
Arslan Bey	Karamürsel	
Sami Efendi	Safranbolu	
Atıf Efendi	Çorum	
Abbas Efendi	Çorum	
Abdurrauf Efendi ⁷	Sapanca	

Tabloda, İstanbul'a sığınanların büyük bir bölümünün Marmara bölgesi dâhilindeki yerleşim merkezlerinden olduğu görülmektedir. Diğer bölgelere göre Marmara bölgesinden göç edenlerin sayısının çok fazla olmasında İngiltere'nin, Güney Marmara Çerkezistan Cumhuriyeti kurdurma vaadinin yanı sıra, Çerkezlerin saraya kız vermeleri nedeniyle hanedana olan yakınlıkları sonucunda elde ettikleri çıkar ve imtiyazların II. Meşrutiyetten sonra azalması ve bundan ittihatçıları sorumlu tutmaları, Vahdetin'in 1920 yılında Adapazarı ve Düzce ileri gelenlerinden bazılarını saraya davet edip iltifatta bulunması ve kendilerine güvenip büyük ümitler bağladığını bildirmesi, İngilizler için Çanakkale Boğazı'nın güvenliğini sağlamak ve Ayvalık yöresinde Yunanlılarla çarpışan milli kuvvetleri yok etmek amacıyla görevlendirilen Ahmet Anzavur'un Güney Marmara Çerkezleri üzerindeki nüfuzu, Adapazarı, Bolu ve Düzce köylülerine bulunulan ekonomik vaatler, Adapazarı Kuvâ-yı Milliye kumandanı Kuşçubaşı Eşref'in sert tutumu ve zenginlerden para, erzak vs. talebinde bulunması gibi nedenler de bulunmaktadır (Temel 1998: 105-106)⁸.

3. Yapılan Yardımlar

Kuvâ-yı Milliye tarafından, mal ve mülklerine el konulduğu, tehdit edildikleri, ceza ve işkence gördükleri gerekçeleriyle Anadolu'nun değişik şehirlerinden İstanbul'a kaçan kişilerin birçoğu tabloda da görüldüğü gibi medrese, han, otel, kulüp, kahvehane, pavyon gibi yerlere yerleştirilmişler, bir kısmı da akraba veya tanıdıklarının hanesinde misafir olarak barınmışlardır. Mal, mülk vb. varlıklarını terk edip geldiklerinden barındıkları yerlerde iase sıkıntısı çeken sığınmacıların tamamı hükümetten geçimlerini sağlayabilecek miktarda yardım isteğinde bulunmuşlardır. Kuvâ-yı Milliye baskısından kaçanların sorunlarıyla doğrudan Polis Müdüriyeti bazen de Muhacirin Müdüriyeti ilgilenmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi hükümetin, Kuvâ-yı bâğıyyenin saldırılarından zarar görenlere tazminat ödenmesi kararına istinaden yardım talebinde bulunan kişiler hakkında Tahkik-i Hüviyet Masası Komiserliği'nin memurları tarafından beyanlarının doğruluğuna ilişkin tahkikat yapılmakta, tahkikatın sonucuna göre ilgili masaya yardım alıp alamayacaklarına dair tavsiye niteliğinde görüş bildirilmektedir (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.16; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.56, Lef.13.). Genellikle Anadolu şehirlerindeki Hürriyet ve İtilâf Fırkası şubeleriyle istihbarat kaynaklarından toplanan bilgiler değerlendirildikten sonra yardım alması uygun görülenler ödeme yapılacaklar listesine dâhil edilmektedir.

Tahkikat raporlarında oldukça ayrıntılı bilgiler de yer alabilmektedir. Mesela, Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın Kasımpaşa'daki bürosunda misafir olarak kalmakta olduğunu beyan eden Diyarbakır'ın Miran aşireti reislerinden Abdülfettah Bey'in oğlu Abdurrahman Efendi

⁷ Listenin sonunda yer alan Arslan, Sami, Atıf, Abbas ve Abdurrauf adlı kişiler memleketlerine dönmek istediklerinden kendilerine yol masrafı olarak birer maaş ödenmesine karar verilmiştir. (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.1, Lef.14. Yol masraflarıyla ilgili ödemeler için ayrıca bkz. BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.4; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.6; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.24; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.31; BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.49).

⁸ Çerkez ve Abaza isyanlarının nedenleri için bkz. (Özel 1987: 61-63; Sofuoğlu 1994: 336-338; Şehidoğlu 1970: 48; Aybars 1995: 385, 387-393).

hakkında yapılan ve 1 Ağustos 1920 tarihinde Tahkik-i Hüviyet Masası Komiserliği'ne gönderilen tahkikat raporunda, ilgilinin zengin olmasına rağmen İstanbul'da sıkıntı çektiği, memleketinden para isteyemediği, İttihatçılara muhalefetinden dolayı Sivas'ta 1 ay süreyle taşkırdırıldığı, idam edileceği sırada yörenin eşrafı tarafından kaçırıldığı, rahatsızlandığı için Bahriye Hastanesi'nin 2. Pavyonunda yatmakta olduğuna ilişkin bilgiler bulunmaktadır (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.19.).

Yardım talebinde bulunanlardan Gostivarlı İbrahim Hakkı Efendi hakkında komiserlik tarafından yapılan tahkikatla ilgili raporda, Bursa'nın Karacabey kazasında bulunan Makriköy Çiftliği'nin hissedarlarından ve Karacabey Hürriyet ve İtilaf Fırkası Şubesi'nin kurucusu ve sorumlu kâtibi olduğu, Kuvâ-yı Milliye'nin o bölgeyi muhasara altına alması üzerine kaza kaymakamı Ziya Bey'le birlikte, tahkikat için orada bulunan İngiliz askeri mümessili Mister Mayes'in otomobiliyle Bandırma'ya firar edip oradan İstanbul'a geçtiği, 5 gün sonra da 4 kişilik ailesinin geldiği, Zincirlikuyu'da Sirkeci Muslihittin Mahallesi 118 nolu hanede kiracı olarak oturdukları, orada kaldıkları 9 ay süresince Makriköy Çiftliği'nde bulunan zahiresiyle Karacabey'deki hanesinin yağmalandığı ve yardıma muhtaç olduğu bilgileri yer almaktadır (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.56, Lef.13.).

Sığınmacıların talep ettiği iâşe yardımları farklılık göstermekle birlikte genellikle aylık, günlük ya da toplu meblağ şeklinde olmaktadır. Günlük 1 lira ile aylık 30-50 lira arasında değişen nakdi yardım taleplerine han ücretlerinin ve yemek bedellerinin ödenmesi gibi istekler de dâhil olabilmektedir (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.5, 7, 11.). Bazı arızalarda ise talep edilen yardım miktarı belirtilmeden akran emsali misüllü ifadesi kullanılmaktadır (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.33.). Maddi bakımdan zengin olanların bazıları da memleketlerine döndüklerinde geri ödenmek üzere borç olarak verilmesi şeklinde talepte bulunmuşlardır.

Nakdi yardım taleplerinin çoğunu karşılayan hükümet bazen yemek bedellerini ödememiş (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.29; Ek.2.)⁹, 1920 yılı 7 Temmuz itibarıyla Kuvâ-yı Milliye'den kaçanlara Masârif-i Gayr-i Melhûze Tertibi'nden ödenen meblağ 1797 liraya ulaşınca (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.37, Lef.35.) ödemelerde kısıntıya gitmek zorunda kalmıştır. Maliye Nezareti tarafından Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen 29 Temmuz 1920 tarihli tezkerede sığınmacılar için günlük 120 kuruşu geçen harcamanın 100 kuruşu aşmaması, memleketlerine dönmek isteyenlerin de yol ücretlerinin ödenerek hazinenin yükünün hafifletilmesi istenmiştir (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.50, Lef.16.). Sadaret tarafından aynı günlerde Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen tezkerede de geldikleri mahallere dönebilecek olanların yol masraflarının Masârif-i Gayr-i Melhûze Tertibi'nden ödenerek memleketlerine gönderilmelerinin sağlanması ve İstanbul'da gereksiz yere ikamet ederek sıkıntı çekmelerine son verilmesi kararının alındığı bildirilmiştir (BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.50, Lef.16.). Polis Müdüriyeti, İstanbul ile sığınmacıların geldiği şehirler arasındaki yol ücretlerini araştırarak kişi başına ödenebilecek yol ücret tarifelerini belirlemiş, memleketlerine dönebilecek olanlarla, yardımların kesilmeye başlamasıyla İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalanlara birer maaşın yanı sıra 120 ila 500 kuruş arasında değişen miktarlarda yol ücreti ödenmesini kararlaştırmıştır (BOA, *DH.KMS*, Dos.59-2, no.11; BOA, *DH.KMS*, Dos.59-2, no.6.).

⁹ Gerede'nin Demirciler Mahallesinden olup Mercan Evliya Han 20 numaralı odada kalan Seyyid Ahmet Oğlu İsmail, 29 Temmuz 1920 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği arızada Polis Müdüriyeti'nin tahsis etmiş olduğu lokantadan yemek ihtiyacını karşılarlarken lokantacının yemek ücretlerinin devlet tarafından ödenmediğini ifade ederek yemek vermeyi durdurduğunu, mağdur olduğunu, kendisine nakdi yardım yapılmasını ve han ücretinin ödenmesini talep etmiştir.

Sonuç

I. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığını, özgürlüğünü, topraklarının büyük bir bölümünü kaybetme tehlikesiyle karşılaşan Türk Ulusu'nun yok olma tehlikesinden kurtuluşunu, milli irade ve milli egemenlik prensibi yerine, padişah ve İngiltere'nin ortaklaşa belirleyeceği siyasi çözüm politikalarında gören bir kısım Anadolu insanı, şeyhülislam fetvası ve padişah iradesinin de etkisiyle işgalci düşmanı yurdundan kovmak için mücadele eden Kuvâ-yı Milliye taraftarlarına karşı saldırıya geçmiş ve pek çok güçlük çıkartmıştır. Var olma savaşının verildiği en zor günlerde malı ve canı ile destek olmayıp çareyi İstanbul'a kaçarak yaşamını daha güvenli ortamda sürdürmeyi tercih eden yüzlerce insan Milli Mücadele'nin anlamını, hedefini kavrayamamış, bilerek veya farkında olmayarak vatanına, istiklaline ve istikbaline kastedenlere yardım etmiştir.

Siyaseten çökmüş saltanat kurumuyla, İslam dünyasındaki etki gücünü ve saygınlığını kaybetmiş hilafet makamının zorla varlığını sürdürme çabalarına destek sağlamaya çalışan milli şuur, milli terbiye ve özgür düşünce yoksunu insanlarla, üzerinde yaşadığı vatanının işgalden kurtarılması sürecinde malıyla katkı sağlamayı bile tahammül edemeyip İstanbul'a sığınanların iase ve ibatesinin yine milletin parasıyla sağlanması Kuvâ-yı Milliye ve Milli Mücadele hareketinin haklılığını, zorunluluğunu göstermiştir. Anadolu'da çıkardıkları iç savaşın Milli Mücadele'nin insani ve ekonomik bedelini ne kadar arttırdığını da hesap edemeyen kaçaklar, vatanın kurtarılmasından sonra da geri dönerek özgürlük ve bağımsızlığı için hiçbir bedel ödemedikleri, kuruluşunda emekleri olmayan bağımsız devlet ve vatanlarında yaşamlarını sürdürmüşlerdir.

Tahtını ve saltanatını kaybetmeme uğruna emperyalist güçlerin belirlediği yaklaşık yüz elli bin kilometrekarelik bir bölgede kapitülasyonlarla, Anadolu'da yeni oluşacak Ermeni ve Rum komşularıyla oturmaya rıza gösteren İstanbul yönetiminin, yine milletin hazinesinden kaçaklara ayni ve nakdi yardım sağlaması gelecek kuşakların haklarını düşman işbirlikçilerine tahsis etmesinden başka bir şekilde açıklanamamaktadır. Her türlü ihanete, engellemelere, siyasi rüşvete rağmen Kuvâ-yı Milliye hareketi ve Milli Mücadele başarılı olmuş, canı, malı ve kanıyla bu sürece katkıda bulunmuş olan herkes özgür ve tam bağımsız yeni vatanında onurla yaşamayı hak etmiştir. Bu sürece katkıda bulunurken hukukun dışına çıkanlar İsmet İnönü'nün 26 Eylül 1920 tarihinde ifade ettiği gibi cezalandırılmış, zarar verdikleri kimselerin zararları da tazmin edilmeye çalışılmıştır (Selek 1968: 124).

Ülkenin düşman işgalinden kurtarılıp, millet egemenliğine dayalı olarak Anadolu'da tam bağımsız, bağlantısız olarak kurulmuş yeni Türk devletinde yaşamaya devam eden kaçakların pişmanlık duyup duymadıkları, vicdani hesaplaşma yapıp yapmadıkları ise ayrı bir araştırmanın konusunu oluşturacaktır. Binlerce şehidin kanı, milyonlarca vatanseverin malı, canı, emeği, inancı ile kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti sonsuza kadar yaşamayı hak etmektedir.

Summary

After the Armistice of Mondros, the militia organization Kuvâ-yı Milliye was formed by the armed people's forces with the aim of resisting after the invasion of Anatolia. The main reason why those who were against the War of Independence left their own homelands and fled to Istanbul was their being forced to give money for the needs of the volunteers, zeibeks, efes, adventurers, members of committees, demobilized officers of the Ottoman troops constituting Kuvâ-yı Milliye, formed to resist against the invasion of Greek troops progressing

towards the inner parts of Anatolia. Hundreds of Anatolian people including religious men, kadis (Muslim judges), tradesmen etc. involved in activities against Kuvâ-yı Milliye by means of provoking people to revolt against Kuvâ-yı Milliye, armed actions, propagandas, publications and press in response to the fatwa issued by Shaykh al-Islam with the will of Sultan, who considered Kuvâ-yı Milliye as a resurrection against him and thus wanting to punish revolutionaries, migrated from Anatolian cities to Istanbul as they were punished or threatened by Kuvâ-yı Milliye or thought that they would be punished by them.

The reason for the escape of some of the refugees taking shelter in the capital city Istanbul was their armed resistance and insurrections against Kuvâ-yı Milliye. Armed resistance and insurrections are concentrated in the Marmara Region and other cities where fatwa and state authority were influential. After the resistance and insurrections were suppressed by the forces of Kuvâ-yı Milliye, the leaders who were chased took refuge in the capital for fear of being punished.

These enemies of Kuvâ-yı Milliye believing that the only way of salvation is the sultanate that was politically collapsed and the continuation of caliphate that had lost its power and influence on the Islamic world and the policies they proposed rather than national will and sovereignty requested financial assistance and shelter from the Istanbul government. After the necessary investigations had been done by the Commissariat of the Board of Review, they were provided with daily or monthly financial helps under the name of Masârif-i Gayri Melhûze and a monthly salary was paid to those who had some properties in their hometowns as debt. The requests of household and capital demanders on the grounds that their houses and businesses were looted were generally not accepted.

In the investigation of the claimants, first of all, the accuracy of the allegations of grievances declared in their petitions was investigated and it was decided whether they would receive assistance after the evaluation of the information obtained from the Hürriyet and Entente Party branches in the Anatolian cities with the intelligence organization. The government decided to return the asylum seekers to the regions they came from when the in-kind and cash aid began to put a heavy burden on the treasury.

The Police Department was interested in the food and housing problems of the National Struggle fugitives, who were placed in the madrasas, inns, hotels, clubs, coffeehouses, pavilions and some clubs in Istanbul and transportation fees of those wanting to go back to their hometowns were also paid. Some of the fugitives had to return to their country early after their assistance was cut off by the government and some continued their lives.

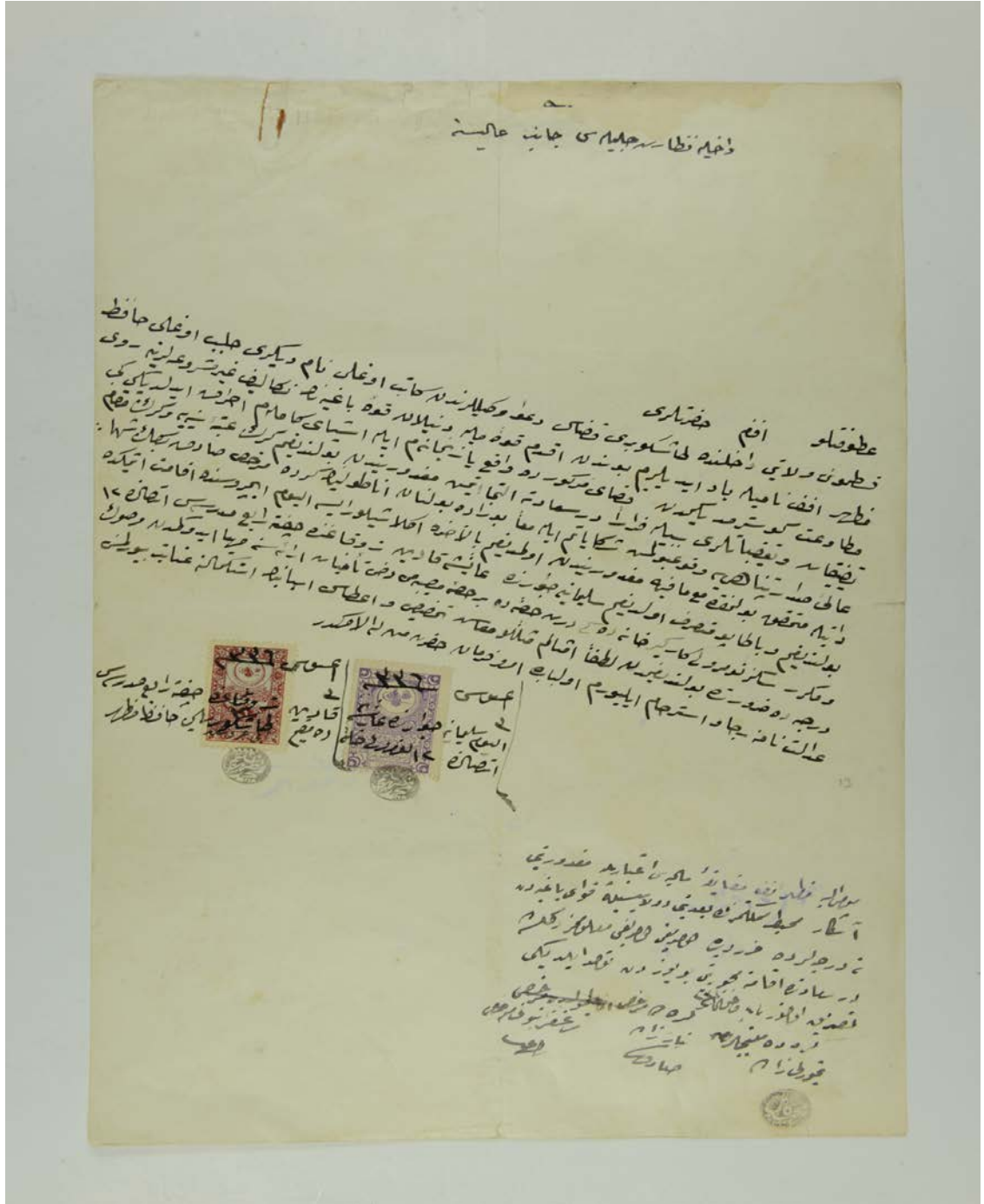
KAYNAKÇA**a. Arşivler**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), Dâhiliye Nezareti Kalem-i Mahsûs Müdüriyeti, (DH.KMS)
 BOA, DH. KMS, Dos.59, no.1, Lef.1, 7, 11, 14, 17.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.4.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.6.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.13, Lef. 1, 5, 7, 9,11, 13, 15, 17, 19, 27, 29, 33, 35, 37, 42.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.24.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.31.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.36, Lef. 2.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.37, Lef. 3, 9, 11, 17, 21, 22, 23, 27, 29, 35.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.49.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.50, Lef. 3, 16.
 BOA, DH.KMS, Dos.59, no.56, Lef.4, 5, 10, 13, 14, 17, 25, 36.
 BOA, DH.KMS, Dos.59-2, no.6.
 BOA, DH.KMS, Dos.59-2, no.11.

b. Kitaplar

- Atatürk İle İlgili Arşiv Belgeleri*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
 AVCIOĞLU, Doğan (1974), *Milli Kurtuluş Tarihi 1838'den 1995'e*, C. III, İstanbul.
 AYBARS, Ergün (1995), *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi I*, Ankara.
 BAYAR, Celal (1969), *Ben de Yazdım*, C. VII, İstanbul.
 BIYIKLIOĞLU, Tefik (1959), *Atatürk Anadolu'da*, Ankara.
 MERAY, Seha L.ve Osman Olcay (1977), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküş Belgeleri (Mondros Bırakışması, Sevr Antlaşması, ilgili Belgeler)*, Ankara.
 ÖZEL, Sabahattin (1987), *Kocaeli ve Sakarya İllerinde Milli Mücadele 1919-1922*, İstanbul.
 SELEK, Sabahattin (1968), *Anadolu İhtilali*, İstanbul.
 SOFUOĞLU, Adnan (1994), *Kuvâ-yı Milliye Döneminde Kuzeybatı Anadolu 1919-1921*, Ankara.
 ŞAPOLYO, Enver Behnan (1957), *Kuvâ-yı Milliye Tarihi*, Ankara.
 ŞEHİDOĞLU, Süreyya (1970), *Milli Mücadele'de Adapazarı-Bolu Düzce-Hendek ve Yöresi Ayaklanmaları* Ankara.
 Takvim-i Vekâyi 11 Nisan 1920, no. 3824.
 TEMEL, Mehmet (1998), *İşgal Yıllarında İstanbul'un Sosyal Durumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
Yakın Tarihimiz, C.III "Rauf Orbay'ın Hatıraları".

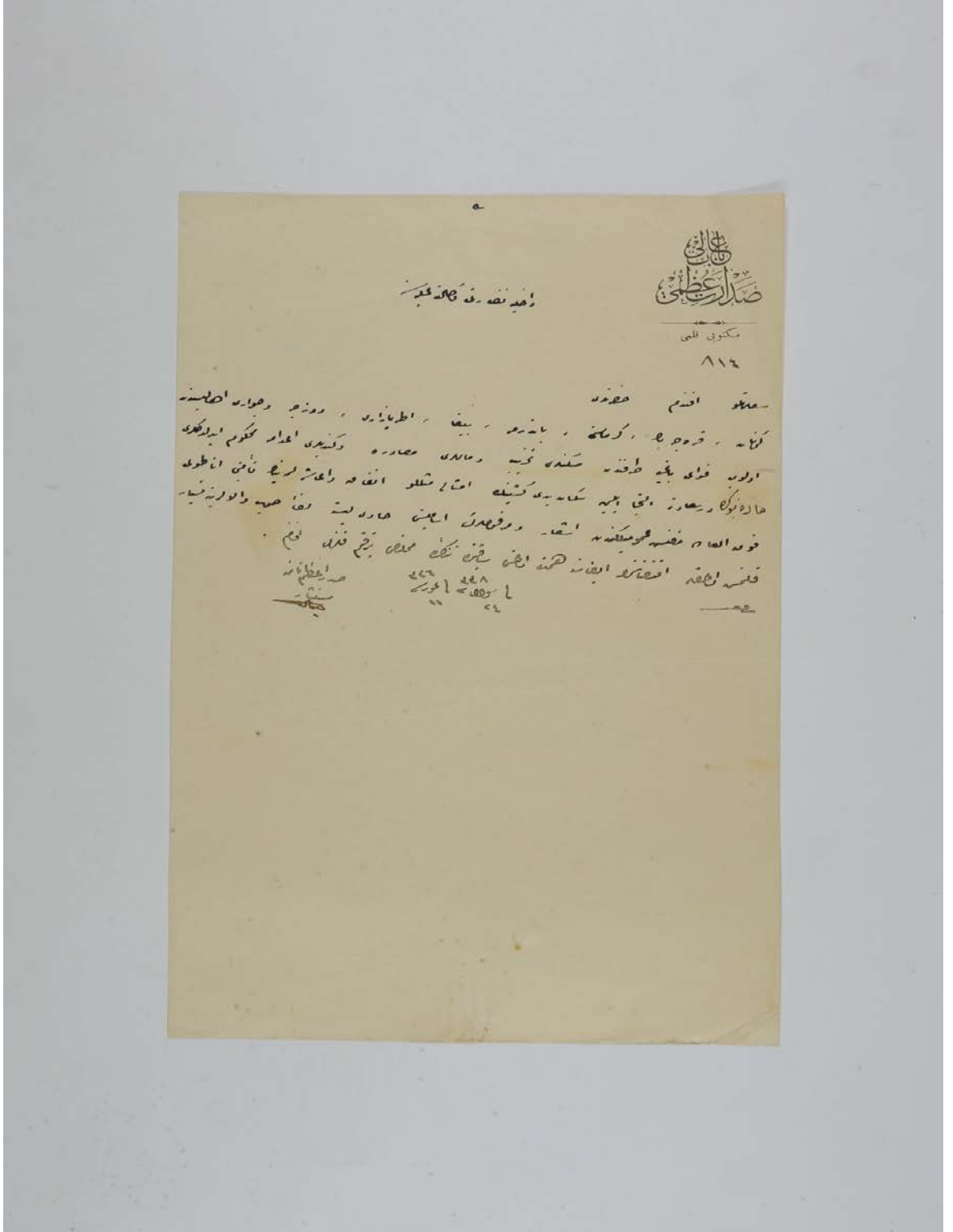
EKLER



Ek.1. Kuvâ-yı Milliye'nin isteklerine boyun eğmediğinden yazıhane ve tüm eşyalarının Kuvâ-yı Milliyeciler tarafından yakıldığı ve kendisinin de takip edildiği gerekçesiyle Dersaadet'e sığınan Kastamonu Taşköprü'den dava vekili Hafız Mazhar Efendi'nin yardım isteğini içeren 3 Ağustos 1920 tarihli dilekçesi. BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.15.



Ek.2. Kuvâ-yı Milliye'nin zulmüne maruz kaldığı gerekçesiyle sığındığı Dersaadet'te Polis Müdürlüğü tarafından kendisine tahsis edilen lokantadan, yemek bedellerinin hükümet tarafından ödenmemeye başlanması üzerine yemek verilmeyen Geredeli Seyyid Ahmet Oğlu İsmail'in nakdi yardım isteğine ilişkin 29 Temmuz 1920 tarihli dilekçesi. BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.13, Lef.29.



Ek.3. Gönen, Karacabey, Kirmastı, Bandırma, Biga, Adapazarı, Düzce civarı halkından olup Kuvâ-yı Milliye tarafından meskenleri tahrip, malları müsadere, kendileri de idama mahkûm edildikleri için Dersaadet'e sığınan 87 kişinin infak ve iaşelerinin sağlanmasına ilişkin Sadaret'ten 11 Temmuz 1920 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen tezkere. BOA, *DH.KMS*, Dos.59, no.37, Lef.9.

**TİMURLU DEVLETİ EMİRLERİ I- BARLAS BOYU: MIZRAB
BARLAS
AMIRS OF TIMURID STATE I- BARLAS TRIBE: MIZRAB BARLAS**

Ali Rıza YAĞLI*

Öz

Emîr Mızrab, Barlas boyundan Emîr Caku'nun oğludur. Ailesinin idaresinde bulunan Kunduz ve Bağlan bölgesi uluslarını yönetmiş, Turşiz kendine suyuğal olarak verilmiştir. Emîr Mızrab, Emîr Timur'un ardından Şahruh Mîrza'nun hizmetine girmiş, emîrü'l-ümerâlık ve emîr-i tümenlik yapmıştır. Askerî faaliyet olarak ilk Hindistan Seferi'ne katılmıştır. Ardından Yedi Yıllık Sefer'de bulunmuştur. Başından beri Şahruh Mîrza'nın maiyetinde olan Emîr Mızrab, Timurlu fetretinde de hizmetine devam etmiştir. Şahruh Mîrza'nun hâkimiyet kurmasında önemli yararlıkları görülmüştür. Şahruh Mîrza'nun hizmetinde Fars hâkimi iken ölmüştür. Oğlu Pir Ahmed ise Emîr Timur'un hizmetinde emîrü'l-ümerâ olarak görev yapmıştır. Ancak Emîr Timur'un ölünce babasının aksine Halil Sultan'ın tarafında yer almıştır. Burada görevi kötüye kullandığı için öldürülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Emîr Mızrab, Emîr Caku, Barlas boyu, Emîr Sultan Pir Ahmed, Kunduz, Bağlan, Emîr Timur, Şahruh Mîrza.

Abstract

Amir Mızrab was the son of Amir Caku from the Barlas tribe. He ruled the nations of Qunduz and Baglan regions under his family and Turshiz was given him as sujugal. Amir Mızrab entered the service of Shah Rukh Mîrza after Emir Timur, served as amiru'l-umera and amiru'l-tumen. He took a part in the First Indian Campaign as a military activity. He then took part in the Seven-Year Campaign. Amir Mızrab who was in the retinue of Shah Rukh Mîrza from the beginning, continued to serve in the Timurid interregnum. He was seen as an important beneficiary in Shah Rukh's dominance. He died while was a Persian ruler, in the service of Shah Rukh Mîrza. And His son Pir Ahmed served as emîrü'l-ümerâ in the service of Emir Timur. However, when Emir Timur died, he was on Halil Sultan's side unlike his father. He was killed here for abusing the mission.

Keywords

Amir Mızrab, Amir Chaku, Barlas tribe, Amir Sultan Pir Ahmad, Qunduz, Baglan, Amir Timur, Shah Rukh Mîrza.

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ali.riza.yagli@giresun.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-4414-3834>.



Giriş

Emîr Caku'nun oğullarından olan Emîr Mızrab Barlas'ın Sultan Pir Ahmed adında bir oğlu, Devlet Sultan, Mihriye Bigim ve Şehr-i Banu adında üç kızı vardır (Muizzü'l-ensâb, [y.z.] The British Library: 90b; Muizzü'l-ensâb III 2006: 112). Kaynaklarda Emîr Mızrab, Mızrab-ı Caku (Ca'ferî 2011: 24), Emîrzâde Mızrab/Mıdrab (Gıyaseddin Ali Yezdî 1379: 100; Şâmî 1987: 224), Emîr Muzrab Caku (Şerefüddin Ali Yezdî 2013: 432), Emîr Mızrab Bahadır (Hafız Abru I 1371: 14, 26 vd.), Emîr-azam (Hafız Abru I 1371: 301), Mîr Muzrab (Muizzü'l-ensâb III 2006: 160) olarak geçmektedir.

Emîr Timur'un emîr-i divânı olan Emîr Mızrab, daha sonra Şahrüh'un hizmetine girerek tavaçı¹ olmuş, emîr-i emîr/emîrû'l-ümerâlık ve tümen komutanlığı yapmış, Kunduz ve Bağlan uluslarını yönetmiştir. Fars bölgesi hâkimliğine getirilmiş ve bu mevkideyken ölmüştür (Muizzü'l-ensâb III 2006: 112, 152, 160).

1. Emîr Timur'un Hizmetindeki Faaliyetleri

Emîr Mızrab Caku, kardeşi Cihanşah gibi babasıyla aynı dönemde görev yapmamıştır. Onun adı ilk olarak, Hindistan Seferi'nde geçmektedir. Sultan Mahmud'a karşı Köyle Köprüsü'nden Delhi'ye doğru hareket eden Emîrzâde Pir Muhammed Cihangir'in komutasında bulunan barangar/bravungar/sağ kanada dâhil edilmiştir (7 Rabiülahir 801/17 Aralık 1398) (Gıyaseddin Ali Yezdî 1379: 100; Şâmî 1987: 224; Hondmir III/I 1994: 266).² Yedi Yıllık Sefer sırasında Emîr Timur, Mardin'den ayrıldığında Sultan Mahmud Han ve Emîrzâde Rüstem komutasında büyük emîrlerle birlikte Bağdat'a hareket etmiştir (Yezdî 2013: 372; Ca'ferî 2011: 24; Hondmir III/I 1994: 278). Emîr Timur, Musul'a geldiği vakit Emîr Mızrab, Emîrzâde Rüstem Bahadır ve Togay Buğa'nın oğlu Emîr Rüstem'in tümenlerinden seçilmiş askerlerle beraber ilgar yaparak Bağdat'a gitmelerini ve buradaki vaziyetten haber etmelerini emretmiştir. Şehrin doğusuna inen ordu burada Celayirli Sultan Ahmed'in askerlerini yenmiştir (Şâmî 1987: 286). Sultan Yıldırım Bayezid'in üzerine Erzincan'a gönderilen Şahrüh Mîrza'ya katılmaları için Gürcistan'daki mîrzalara haberci gönderilen Mızrab Caku (Yezdî II 1336: 268-269; Yezdî 2013: 377), Emîr Timur'un Ankara'dan Sivrihisar'a hareket ettiğinde Herat'ta bulunan Emîr Ak Buka'nın ölmesi sonucunda Horasan'a gönderilmiştir (Hondmir III/I 1994: 284).³ Daha sonra Ağlak'ta bulunan Emîr Timur tarafından İskender Şeyhî meselesi için acele çağırılması üzerine Horasan'dan hareket etmiş (Şevval 806/Nisan-Mayıs 1404) ve Amul ve Sari üzerinden Hazar'da orduya katılmıştır. İskender Şeyhî ormanda aranmış fakat hiçbir iz bulunamamıştır (Yezdî II 1336: 415; Yezdî 2013: 432; Hondmir III/I 1994: 290, 291).⁴

¹ Tavaçı olarak da geçmektedir. Birden fazla tavaçı tayin edilebilmektedir. Askerin toplanması, ordunun nizamı, inzibatu, ganimetin paylaşılması, verilen emirlerin ulaştırılması ve hükümdarın önünde yapılan geçit törenlerinin yapılması işlerinden sorumludur. (Babur II 1987: 653; Alan 2017: 223)

² Yapılan birkaç savaşın ardından fil ve gergedanlar çıkarılmıştır. 120 adet fil mîrzalara taksim edilmiştir. Ayrıca bir kısmı Semerkand başta olmak üzere Tebriz'e iki, Herat'a beş, Şiraz, Şirvan ve Azerbaycan'a birer fil gönderilmiştir (Yezdî 2013: 305).

³ Ca'ferî, Emîr Mızrab'la birlikte Halil Sultan'ın da gönderildiğini bildirmektedir (Ca'ferî 2011: 32).

⁴ İskender Şeyhî, babası ve kardeşinin bölge seyyidleri tarafından öldürülmesi üzerine (1392 sonu) Emîr Timur'un yanına gelerek onun hizmetine girmiştir. Emîr Timur ona Amul'u vermiştir. Ancak o, itaatten ayrılarak Firuzkûh ve Demavend'e gitmiştir (1403 sonu). Bunun üzerine Emîr Timur, "*Süleymanşah-bek ona gitsin ve şayet İskender düşmanca tavırdan vazgeçer ve itaat kemerini bağlarsa dokunmasın, ama itaat etmeyi reddederse, Kum ve Kaşan'daki piyadeleri toplayıp bulunduğu yerde onun işini bitirsin!*" emrini vermiştir. İskender Şeyhî'nin üzerine giden Rüstem Mîrza ve Emîr Süleymanşah, onun Firuzkûh Kalesi'ni tahkim ettirerek oğluyla birlikte oraya çekildiğini, daha sonra kendisinin Cilavun ve Rüstemdâr ormanlarına çekildiğini görmüştür. Rey'de yirmi gün bekledikten sonra Rey, Kum ve Kaşan piyadelerini toplayarak Nur Kalesi'ni kuşatmışlardır. Daha sonra Emîr Timur Mîrza-bek komutasında Sari ve Amul

2. Şahruh Mîrza'nın Hizmetindeki Faaliyetleri

Emîr Mızrab Caku, Horasan'ın Emîr Timur tarafından Şahruh Mîrza'ya verildiğinde onun maiyetine dâhil edilmiş (799h./1397) (Yezdî I 1336: 573; Yezdî 2013: 271)⁵ ve Emîr Timur'un ölümünden sonra Şahruh Mîrza'ya tabi olan emîrler arasında yer almıştır (Ca'ferî 2011: 52).⁶ Şahruh Mîrza'nın Çin Seferi sırasında Herat'ta olduğu ve Emîr Mızrab'ın adının sefer sırasında anılmadığı göz önünde bulundurulursa, Timurlu fetretinin başından beri Şahruh Mîrza'nın yanında olduğu anlaşılmaktadır.

Emîr Timur'un ölümünün ardından Herat'ta tahta oturan Şahruh Mîrza (Ramazan 807/Mart 1405), Halil Sultan'ın Semerkand'a hâkim olduğu haberini alınca Maverâünnehir'e gitmeye karar vermiş ve Horasan'a Emîr Mızrab Caku, Emîr Hasan Sufî Tarhan ve Alike Kükeltaş'ı tayin ederek onları bölgenin durumunun kaydedilmesi için görevlendirmiştir (Hafız Abru I 1371: 14; Hondmir III/II 1994: 307). Aynı yıl içinde ise Tus ve Meşhed'in idarecisi olan Şeyh Ali Bahadur'un oğlu Emîr Seyyid Hoca/Said⁷ Hoca'ya yardıma gönderilmiştir. Mızrab Caku, yapılan savaşta Hoca Sultan Ali ve Pîr/Pirek Padişah'ı yenen ordunun sol kolunda yer almış, Pirek Padişah'ın sol kolunu ortadan kaldırıp merkezine saldırmıştır (807/1404-1405) (Hafız Abru I 1371: 26-28, 32, 58-59; Tacü's-selmânî 1999: 40; Hasan-ı Rumlu 2006: 28-29).⁸ Bu iki emîrin kaçması üzerine Seyyid Hâce'yle birlikte Sebzvar'ı ele geçirip yağmalamıştır (Fasih 1339: 156). Şahruh Mîrza, Horasan'da kargaşalık çıkardığı gerekçesiyle Hacı Muhlis'i ve Haf Hâkimi Emîr Kıvameddin Şâdî'nin öldürülmesini Emîr Mızrab'a havale etmiştir (807h.) (Fasih 1339: 158-159).⁹ Emîr Mızrab Caku, Seyyid Hoca ve Emîr Cihan Melik'le birlikte Kalpuş yaylağında bulunan Miranşah Mîrza'yla görüşmüş (Hafız Abru I 1371: 86; Hasan-ı Rumlu 2006;

piyadelerini de destek için göndermiştir. Ardından Ebu Bekir Mîrza'yı da 200 at, 100 zırh ve 100.000 altın dinar vererek İskender Şeyhî meselesine havale etmiştir. Emîr Timur Firuzkûh Kalesi'ne gelmiş kale ele geçirilmiştir. Emîr Timur Çilav'a gelmişse de İskender Şeyhî buranın halkıyla birlikte kaçmıştır (30 Mayıs 1404). Ormana sığınan İskender Şeyhî'yi Emîr Timur çok hassas bir şekilde arattırmıştır. Emîr Timur'un askerleri onu bulmuşsa da İskender Şeyhî 200 yaya ve 30 atıyla birlikte çarpışmış fakat ormanın derinliklerine yönelmiştir (4 Haziran 1404). Emîr Timur'un askerleri tekrar karşılaşmışsa da İskender Şeyhî Gilan taraflarına kaçmıştır. Emîr Timur İskender Şeyhî'nin yakalanması için ne kadar çaba sarf etmişse de o bir türlü yakalanamamıştır (Yezdî 2013: 202, 423, 427, 428, 429, 430, 431, 432-433).

⁵ Emîr Timur, Şahruh Mîrza'ya Firuzkûh'a kadar olan Horasan, Seidtan, Mazendrân ve Rey topraklarını vermiştir. İleri gelenlerden başta Emîr Caku'nun oğlu Emîr Mızrab olmak üzere Emîr Süleymanşah, Şeyh Ali Bahadur oğlu Seyyid Hoca, Hacı Seyfeddin oğlu Abdüssamed, Hasan Candar, Meleket ve oğlu Cihan Melik, Fulad oğlu Pîr Muhammed, Gıyaseddin Tarhan oğullarından Ali Tarhan ve Hasan Sufî, Kavçınlardan Toplak, Kepekçi Yurtçı, Tagay Mergen, Olca Buga Mecelkeçi, Şeyh Ali ve Mirek gibi beglerini onun hizmetine tayin etmiştir (Yezdî 2013: 271).

⁶ Emîr Mızrab'dan başka Alike Kükeltaş, Seyyid Hoca, Emîr Firuzşah, Hasan Candar, Emîr Mihrab, Emîr Yusuf Celil, Emîr Abdüssamed, Emîr Tahir, Emîr Seyfeddin'in oğulları, Emîr şeyh Lokman Barlas, Yadiğar Şah Arlat, Emîr Çeharşenbe, Emîr Fermaşeyh bulunmaktadır (Ca'ferî 2011: 52-53).

⁷ Tarihname tercümesi bu şekildedir (Tacü's-Selmânî 1999: 40).

⁸ Pîr/Pirek Padişah, Toga/Togay Timur'un torunu ve Lokman Padişah'ın oğludur ve Cengiz Han soyundandır. Emîr Timur Astarâbâd/Esterâbâd'a geldiğinde ona tabiyetini bildirmiştir (Eylül 1392). Böylece Astarâbâd ve Mâzendârân'da bir hükümdar gibi yönetimde kalmıştır. Şahruh Mîrza onun oğluyla kızını nişanlamıştır. Ancak Emîr Timur'un ölüm haberini alınca Bistam şehri önlerine gelmiş ve Emîr Veli'yi yenmiştir. Ardından Dâmgân önlerindeyken tekrar Astarâbâd'a dönmüştür. Daha sonra Said/Seyyid Hoca, kardeşleri Abdüssamed ve Tahir'le birleşerek Şahruh Mîrza'ya karşı ayaklanmıştır. Şahruh'un ordusu karşısında yenilen Pirek padişah ve Seyyid Hoca Irak tarafına yönelmiştir. Bu sırada Pirek Padişah'ın oğlu Sultan Ali ölünce onun dayanacak gücü kalmamış ve Astarâbâd'ı bırakarak Rüstemdâr tarafına kaçmıştır. Caunî Kurbanilere ulaşan Pirek Padişah, Astarâbâd'ı kuşatarak tekrar ele geçirmiştir. Ardından Mahmud Sulduz'u Dâmgân'a göndermişse de başarısız olmuşlardır. Ancak yaklaşık yedi ay sonra bu şehri tekrar kuşatmış ve sekiz ay sonra ele geçirmiştir. Şehirden ayrılmasından sonra burası elden çıkmıştır. Şahruh Mîrza'nın Astarâbâd'a yönelmesi üzerine Rüstemdâr'a kaçmış ve burada eceliyle ölmüştür (Şâmî 1987: 155; Yezdî 2013: 199; Ca'ferî 2011: 55, 60-62; Tacü's-Selmânî 1999: 37).

⁹ Emîr Kıvameddin Şâdî bin Emîr Mübarek bin Hâce Şerefeddin Hacı Vezîr Hafî (Fasih 1339: 158-159).

36)¹⁰ (808h./1405) ve ardından da Miranşah Mîrza'yı takip etmiştir (Hafız Abru I 1371: 92; Hondmir III/II 1994: 309).¹¹ Emîr Mızrab'ın burada Emîr Seyyid Hoca'nın gerisinde olduğu görülmektedir.

Aynı yıl içinde Sultan Ali Serbedar'ın muhalefet etmesi üzerine Emîr Seyyid Hâce ve Emîr Cihan Melik Meleket'le birlikte Sebzvar'a gönderilmiş ve Sultan Ali öldürülerek burası hâkimiyet altına alınmıştır (Muharrem-Safer 808/ Temmuz 1405) (Fasih 1339: 160).

Emîr Mızrab Caku, Gazi Abdullah'la beraber Ceyhun/Amu Derya'da Halil Sultan'ın temsilcisiyle görüşmek için gitmişse de onun gelmemesi üzerine (Zilhicce 808/Haziran 1406) buradan ayrılarak Şahrüh'un yanına dönmüştür (Hafız Abru I 1371: 105, 108; Hondmir III/II 1994: 310). Seyyid Hâce Ali'nin Turşiz¹² havalisinde isyan etmesi üzerine Şahrüh Mîrza buraya Emîr Mızrab'ı göndermiştir. Ancak Seyyid Hâce Ali'nin kaçmasıyla Turşiz Emîr Mızrab'a suyurgal¹³ olarak verilmiştir (10 Muharrem 809 sonrası/27 Haziran 1406 sonrası) (Fasih 1339: 169).

Pir Ali Taz'ın¹⁴ Pir Muhammed Mîrza'yı öldürmesinden ötürü hayatından endişe eden Seyyid Ahmed Mîrza Mîrek/Emîrek, Şahrüh Mîrza'ya haber gönderince o da Emîr Mızrab'ın da aralarında bulunduğu birkaç emîri Belh'e göndermiştir. Kendisi de arkalarından gideceği sırada Ömer Mîrza'nın isyan haberi gelince bundan vazgeçmiştir (Ramazan 809/Şubat-Mart 1407) (Hafız Abru I 1371: 147, 153, 161, 191; Hondmir III/II 1994: 313; Fasih 1339: 172). Emîr Mızrab daha sonra Şahrüh Mîrza'nın Ömer Mîrza'ya karşı yaptığı savaşta (9 Zilkade 809/17 Nisan 1407) bulunmuş ve adamları Murgab Suyu civarında Mîrza'yı yaralı bir şekilde ele geçirerek ayağı bağlı vaziyette Şahrüh Mîrza'ya teslim etmişlerdir (Fasih 1339: 174; Hasan-ı Rumlu 2006: 47-48). Şahrüh Mîrza, bu meseleyi hallettikten sonra yeniden Yeke Öleng/Oleng'de¹⁵ bulunan Pir Ali Taz üzerine asker göndermiştir. Teşkil edilen orduda Emîr Mızrab'ın yanı sıra Emîr Tükel Barlas ve Emîr Şeyh Lokman Barlas da yer almıştır. Emîrlere Pir Ali Taz'ı yenerek onu Hindukuş Geçidi'ne sığınmak zorunda bırakmış ve Herat'a dönmüştür (810h. başı/1407) (Fasih 1339: 176-177; Hafız Abru I 1371: 191; Tacü's-selmânî 1999: 88; Hasan-ı Rumlu 2006: 60-61; Hondmir, III/II 1994: 313). Aynı sene Şahrüh Mîrza, Pir Muhammed'in intikamını almak amacıyla Pir Ali Taz'ın hâkim olduğu Belh'i ele geçirmiştir. Halil Sultan Şahrüh Mîrza'nın bu ilerleyişi üzerine Tirmiz'e gelerek burada eski kaleyi inşa ettirmiştir. Şahrüh Mîrza da Horasan ordusunun bir bölümünü Mızrab Caku'nun emrine vererek Emîr Timur'un 1370'de yıktığı Hısnu'l-Hünûd/Hintliler Kalesi'nin tamirine görevlendirmiştir. Şahrüh Mîrza ve Halil Sultan arasındaki barış

¹⁰ Bu görüşmede Miranşah Mîrza'dan kendisine sığınmış olan Sultan Ali Sebzvarî ve Pirek Padişah ile yanında bulunanları istemişlerdir. Bu istek uygun görülüp Emîr Seyyid Hoca'ya teslim edilmiştir (Hasan-ı Rumlu 2006: 36).

¹¹ Bu olay Muharrem 808/ Temmuz 1405 ila Cemaziyelevvel 808/Ekim 1405 arasındadır.

¹² Turşiz Kalesi, Emîr Timur zamanında ele geçirilmiştir. Kalede bulunan Seditiler af diledikten sonra Emîr Timur onları kale muhafızlığı yapmaları için Türkistan tarafına göndermiştir (Yezdî 2013: 135; Hondmir III/I 1994: 247).

¹³ Soyurgal olarak da geçmektedir. Daimî ihsan, inam, ikram ve bahşiş anlamlarına gelmektedir. İktâ uygulamasının değiştirilmiş bir şekli olduğu anlaşılmaktadır. Hizmet karşılığında ziyade bir başış şeklinde verilen suyurgal, verilen kişiye dokunulmazlığın yanı sıra idarî ve hukukî ayrıcalıklar da kazandırmaktadır. Timurlu Devleti'nde tuyuldan açık bir şekilde ayırt edilememektedir. (Babur II 1987: 647-648; Lambton 1997: 732; Ölmez 2009: 389)

¹⁴ Pir Ali Taz'ın babası Munglu Timur, "nefsinin ve kişiliğinin kötülüğünden ötürü" Emîr Hüseyin tarafından öldürülmüştür. Emîr Timur bu olayın ardından 12 yaşındaki Pir Ali Taz'ı yanına alarak onu emîrliğe kadar yükseltmiş ve ona babasının hezare/binliğini vermiştir (Tacü's-Selmânî 1999: 85-86). Tacü's-selmânî, Halil Sultan'ın gizlice adam göndererek onu Pir Muhammed'e karşı kıskırtarak isyan etmeye teşvik ettiğini bildirmektedir. Cihangir Mîrza'nın oğlu veliaht Pir Muhammed Mîrza'nın toprakları olan Gazne ve Kabil'i ona vermeyi vaat etmiştir. Pir Muhammed'in bütün devlet işlerini tek elden yürüten Pir Ali Taz, 14 Ramazan 809/22 Şubat 1407'de bir baskınla Pir Muhammed Mîrza'yı öldürmüştür (Tacü's-Selmânî 1999: 85-86; İbni Arabşah 2012: 399, 406; Hasan-ı Rumlu 2006: 60).

¹⁵ Hafız Abru *Teke Öleng* olarak vermiştir (Hafız Abru I 1371: 191).

görüşmelerinde Mızrab Caku, Halil Sultan'ı destekleyen Emîr Allahdâd ile birbirlerine karşılıklı selam, mektup ve hediyeler göndermişlerdir (İbni Arabşah 2012: 411-412; Barthold 1997: 62).

Emîr Milket/Meleket'in oğlu Emîr Cihan Melik, Hasan Candar ve Yusuf Celil başta olmak üzere bazı beylerle anlaşarak Cuma namazında Şahruh Mîrza'yı öldürmeyi kararlaştırmıştır. Emîr Mızrab bu suikastı bildirince Şahruh Mîrza o gün camiye gitmemiş ve yapılan meşveretin ardından savaş kararı alınmıştır. Plânları ortaya çıkan muhalifler saldırıya geçmiş ve Hasan Candar, Emîr Mızrab'a saldırarak onu alından ve elinden yaralamıştır. (Zilkade 810/Nisan 1408) (Hafız Abru I 1371: 211; Ca'ferî 2011: 62; Tacü's-selmânî 1999: 91; Hondmir III/II 1994: 314).¹⁶

Emîr Mızrab, Şahruh Mîrza'nın Sicistan/Sistan üzerine yaptığı seferde bulunmuş ve İsfizar Kalesi'nin kuşatılmasında lağım açmakla görevlendirilmiştir (10 Cemaziyevvel 811h. /1 Ekim 1408 sonrası) (Hafız Abru I 1371: 261). Şeyh Nureddin'in kalabalık bir ordu toplayarak ilk muhalefet girişiminde Uluğ Beg Mîrza ve Emîr Şah Melik'e saldırması üzerine (15 Zilhicce 811/1 Mayıs 1409) Emîr Mızrab'la birlikte Emîr Barlas, Emîr Yusufhâce ve koşun emîrleri Moğol sınırında gönderilmiştir (Fasih 1339: 185). 810h.1407-1408 yılında vezîrliğe tayin edilen Hâce Gıyaseddin Salar Simnanî, aşırı vergi yüklediği gerekçesiyle hakkında yapılan şikâyet sonucunda Sistan tarafında kaçtığında bu vezîrin peşine Emîr Mızrab gönderilmiştir (Rebiülevvel 811/Ağustos 1408) (Hondmir 1317 (2535 Şahinşahî)): 343-345; Hondmir III/II 1994: 314; Ukaylî 1337: 336).¹⁷

Mızrab, Emîrek Ahmed Mîrza'ya Özkend suyuralg olarak verildiğinde Yadigâr Mîrza ve diğer emîrlerle birlikte buraya gönderilmiştir (812h./1409-1410) (Hafız Abru I 1371: 301).¹⁸ Emîr Şeyh Nureddin'in Uluğ Bey ve Emîr Şah Melik'i yendiğini (15 Zilhicce 812/20 Nisan 1410) haber alan Şahruh Mîrza, Emîr Mızrab ve Emîr Tükel Barlas, Emîr Yadigâr Şah Arlat gibi beyleri Maverâünnehir'e göndermiştir. Şahruh Mîrza'nın Çiçektu menziline bulunduğu sırada Emîr

¹⁶ Tacü's-selmanî bu olayı daha farklı anlatmaktadır. Buna göre, Cihan Melik, Hasan Candar, Yusuf Celil ve Timurtaş oğlu Saadet aralarında anlaşarak Şahruh Mîrza'ya suikast girişiminde bulunmak üzere anlaşmıştır. Buna göre ordunun Sistan üzerine yürümesi için toplandığında teftiş sırasında Emîr Cihan Melik, atlılar ve zırhlıları denemesi ve bakımı sırasında yanındakilerle Şahruh Mîrza'ya kılıçla saldıracaktır. Bu durumu öğrenen Tugay Merken oğlu Aceb Şîr, bu durumdan saray görevlilerini haberdâr etmiştir. Şahruh Mîrza orduyu görmek üzere gelirken Emîr Mızrab'ı hükümdarlık alayından önce göndermesinden şüphelenen suikastçılardan Hasan Candar, planlarının açığa çıktığını anlayınca adı geçen emîre saldırmıştır. Emîr Cihan Melik ve Nemedek Halil Sultan'ın yanına gitmek üzere Maverâünnehir tarafına yönelmiştir. Ancak Emîr Çerkes, Mahan'da Emîr Cihan Melik ve Nemedek'i yakalayıp bağlayarak Şahruh Mîrza'ya göndermiştir (Tacü's-Selmânî 1999: 89-92).

¹⁷ Hâce Gıyaseddin Salar Simnanî, Emîr Timur devrinde vezîrlik yapmıştır. Şahruh Mîrza'nın divânında da aynı görevi yürütmüştür. Fakat o, emîrler başta olmak üzere devlet ileri gelenlerine baskı kurmuş ve bunlara vergi olarak büyük meblağlar yüklemiştir. Emri altındakilere ve reayaya adaletli ve insafı davranan Hâce Gıyaseddin Salar Simnanî, devletin ileri gelenlerine karşı kavgacı bir tavır takınmıştır. 16 Rabiulevvel 811/9 Ağustos 1408'de tutuklanmış ve kılıçla öldürülmüştür. Daha fazla bilgi için bkz. (Yağlı 2014)

¹⁸ Ömer Şeyh'in oğludur. Esas adı Ahmed Mîrza olup 1388 doğumludur. 1425'te otuz yedi yaşında ölmüştür. Ahmed Mîrza, Yedi Yıllık Sefer'e katılmış ve göçürülen Kara Tatarların yolda isyan etmesi sonucunda Damgan tarafına gönderilen birlikte yer almıştır. Bu seferin sonunda evlendirilen mîrzalar arasında Ahmed de vardır. Çin Seferi öncesinde Halil Sultan ve beglerle birlikte Taşkent, Şahruhiye ve Sayram'da kışlık karargâh kurmakla görevlendirilmiştir. Emîr Timur'un Aksulad'dan Otrar'a yöneldiğinde Ahmed Mîrza, Halil Sultan ve emîrlerle birlikte Barangar/sağ koldan Moğollar üzerine yönelmiştir. Emîr Timur'un ölümünün ardından Halil Sultan'a biat edenler arasında yer almıştır. Halil Sultan, Şahruh Mîrza tarafına geçmesinden endişe duyduğu Ahmed Mîrza'ya Emîr Timur ve Muhammed Sultan Mîrza'nın hareminden birini vermiştir. Ahmed Mîrza, Halil Sultan tarafından Argunşah'la birlikte Emîr Hudaydâd Hüseyinî üzerine gönderilmiştir. Halil Sultan, Emîr Hudaydâd Hüseyinî tarafından esir alındığı vakte kadar onun yanında bulunmuştur. Emîr Hudaydâd Hüseyinî öldürüldükten sonra Şahruh, Ahmed Mîrza'yı Özkend bölgesinin yönetimine bırakmıştır. Ancak 819/1416'da Kaşgar'dan gelen Ahmed Mîrza, İlgir Mîrza'yla birlikte Şahruh'a muhalefete girişmiştir (Yezdî 2013: 430, 438, 442, 453; Ca'ferî 2011: 45-46, 50; Tacü's-Selmânî 1999: 17, 103, 108-109, 114; Hasan-ı Rumlu 2006: 73-74, 115; Amîr Timur v Mirovay İstoriî 1994: 197).

Şeyh Nureddin'in Emîr Şah Melik'i yendikten sonra Buhara ve Keş'in ele geçirilmesi için yanındaki emîrleri gönderdiği haberini getiren Emîr Mızrab'ın daha sonra Tirmiz'de olduğu görülmektedir. Ardından Şahruh Mîrza'nın emriyle (17 Safer 813/21 Haziran 1410) Tirmiz'den hareketle ordu-yu hümayuna katılmıştır (Hafız Abru I 1371: 363, 366-367, 368, 369, 370; Fasih 1339: 199).¹⁹ Şahruh Mîrza ve Emîr Şeyh Nureddin'in orduları Yam Suyu kenarında bulunan Kızıl Ribat mevkiinde harp nizamı aldığında Emîr Mızrab, heravul-u kolda²⁰ yer almıştır (9 Rebiülevvel 813/12 Temmuz 1410) (Hafız Abru I 1371: 372-373; Aka 1994: 92) . Savaştan galip ayrılan Şahruh Mîrza, Emîr Mızrab'ı Hisar-ı Şadman tarafına Emîr Şeyh Nureddin'in adamlarından olan Emîr Hamza Sulduz'un üzerine ilgar olarak göndermiştir (27 Rebiülevvel 813/30 Temmuz 1410) (Fasih 1339: 201; Hafız Abru I 1371: 382-383; Aka 1994: 93).

Emîr Mızrab, Şahruh Mîrza'nın hâkimiyetini sağlamlaştırmak için bulunduğu seferlerden biri de Bedeşan üzerine yapılandır. Emîr Seyyid Ali Tarhan ve Emîr Firuzşah'la birlikte İbrahim Sultan Mîrza'ya katılmaları için Belh tarafına gönderildikten sonra harekete geçilerek Bedeşan hâkimiyet altına alınmıştır (815h./1412-1413) (Hafız Abru I 1371: 469; Hasan-ı Rumlu 2006: 100).²¹ Daha sonra Sari ve Amul tarafında bulunan Emîr Seyyid Ali Kiya'yı tabiyet altına almak için Emîr İlyas Hâce'yle beraber teşkil edilen orduyla birlikte hareket etmiştir. Şahruh Mîrza'nın adı geçen emîrler tarafından iletilen mesajlarını kabul eden Seyyid Ali Kiya tabiyet altına girmiş ve geçmiş suçları affedilmiştir (817h./1414-1415) (Hafız Abru I 1371: 515-517).

Mızrab Caku, ölümünden kısa süre önce Şahruh Mîrza'nın İskender Mîrza üzerine İsfahan'a yaptığı sefere katılmış ve Emîr Hoca'yla birlikte İskender Mîrza'nın karavuluna başarılı bir saldırı gerçekleştirmiştir (817h./1414) (Hafız Abru I 1371: 531; Ca'ferî 2011: 75; Hasan-ı Rumlu 2006: 106-107). Ardından kendisine Şahruh Mîrza tarafından on bin adam tahsis edilerek Batı Huzistan ve Güney Hürmüz tarafına gönderilmiş ve vazifesini başarılı bir şekilde yerine getirmiştir. Şahruh Mîrza, bu seferin sonunda Şiraz'ın yönetimini Emîr Mızrab'a bırakmış fakat Tabes'e giderken yolda Mızrab ölmüştür. Ardından Fars bölgesini Şahruh Mîrza oğlu İbrahim Sultan Mîrza'ya bırakmıştır (Receb 817/Eylül-Ekim 1414) (Hafız Abru I 1371: 558-559; Ca'ferî 2011: 78; Hondmir III/II 1994: 328).

Mızrab Caku'nun oğlu Sultan Pir Ahmed ise Emîr Timur zamanında emîrül-ümera ve emîr-i tümen arasındadır. Pir Ahmed Emîr Timur öldükten sonra Halil Sultan'ın yanında olmuş ve burada görevini kötüye kullandığı için öldürülmüştür (Muizzü'l-ensâb, [yz] The British Library: 90b; Muizzü'l-ensâb III 2006: 112). Hakkında pek fazla bilgi olmaması onun taşrada emîrül-ümera olduğunu düşündürmektedir (Manz 2006: 234-235).

Sonuç

Emîr Mızrab, ne babası Emîr Caku ne de kardeşi Emîr Cihanşah gibi bir güce ulaşamamıştır. Her ne kadar oğlu gibi kendisi de emîrül-ümera olsa da Timurlu tarihinde derin bir iz bırakamamışlardır. 1397'de Horasan'ın Şahruh Mîrza'ya verilmesiyle birlikte onun maiyetine dâhil edilen Emîr Mızrab, Emîr Timur'un ölmesinin ardından Horasan'a tayin edilen emîrler arasındaydı. Miranşah Mîrza'yla ve Halil Sultan'la yapılan görüşmelere katılmıştır. Şahruh Mîrza'nın Ömer Mîrza'yla yaptığı savaşta adı geçen şehzadeyi yaralı olarak yakalayıp Şahruh Mîrza'ya teslim etmiştir. Emîr Mızrab'ın diğer bir önemli hizmeti de Şahruh Mîrza'ya karşı düzenlenen suikast girişimini ortaya çıkarması ve bunu engellemesidir. Şahruh Mîrza'nın Horasan'daki hâkimiyetini sağlamak için önemli katkılar sağlamıştır. Bu dönemde oğlu Emîr

¹⁹ Şeyh Nureddin'in adamlarından olan Cengiz Oğlan ve Abdülkerim, Tirmiz'de Emîr Mızrab'ı gözetlemiştir (Hafız Abru I 1371: 368, 369).

²⁰ İrevül ile aynıdır. Öncü birlik anlamındadır. Kol ise merkez anlamında kullanılmaktadır (Babur II 1987: 610, 614, 666).

²¹ Ahsenü't-tevârih'te bu seferin tarihi (815h./1413) olarak verilmektedir (Hasan-ı Rumlu 2006: 100).

Sultan Pir Ahmed'in Şahruh Mîrza muhalifi Halil Sultan tarafında olması dikkat çekici bir husustur.

Summary

Amir Mızrab Barlas was the son of Amir Chaku. He has a son, Sultan Pir Ahmad, and three daughters, Devlet Sultan, Mihriye Bigim and Şehr-i Banu. He was the brother of Amir Jahanshah Barlas, one of the important amirs of the Timurid State. Amir Mızrab served as amîr-i divân during the time of Amir Timur, amîr-i amîr/ amîru'l-umarâ, tavaci and division commander during the reign of Shah Rukh. Amir Mızrab, the ruler of the Qunduz and Baglan nations, was also given Turshiz as soyurghal and died while serving as a Persian ruler.

Amir Mızrab, who was first seen in the Indian Expedition of Amir Timur, participated in the Seven-Year Campaign while he was active in Baghdad, Mardin and took part in the Ankara War. But, he was sent to Horasan after the Ankara War. Amir Mızrab, who was assigned to the service of Shah Rukh Mirza, who was previously appointed to Horasan administration, continued to subject him after the death of Amir Timur, and in order to consolidate the dominance of Shah Rukh, in areas such as Tus, Mashhad, Sebzvar, Turshiz, Balkh, Sistan, Badahshan, Isfahan has fought against the opposition. He was also aware of the planned assassination of Shah Rukh Mirza and informed the ruler of the situation and provided a very important service. Amir Mızrab participated in the expedition of Shah Rukh Mirza on Isfahan and performed successful missions there. Although Shah Rukh Mirza left the rule of Shiraz to Amir Mızrab return of this expedition, this Amir died on the way (1414).

Pir Ahmad, the son of Amir Mızrab, served as amîru'l-umara and amîr-i tuman during the time of Amir Timur. Pir Ahmad, who did not know much about him, took the side of Khalil Sultan with the death of Amir Timur. He was killed on the grounds that he was abusing the mission while he was in the service of Mirza.

Kaynakça

- AKA, İsmail (1994), *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara: TTK Yay.
- ALAN, Hayrunnisa (2017), "Timurlular", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizogulları*, (hzl. Hayrunnisa Alan- vd.), İstanbul: Ötüken Neşriyat, s.180-247.
- Amîr Temur v Mirovay İstorii* (1994), İzdetelska-Poligrafiçkiy Kontsern «Şark», Taşkent.
- BARTHOLD, Wilhelm (1997), *Uluğ Beg ve Zamanı*, (çev. İsmail Aka), Ankara: TTK. Yay.
- Ca'ferî bin Muhammed el-Hüseynî (2011), *Târîh-i Kebîr (Tevârîh-i Enbiyâ ve Mülûk)*, (çev. İsmail Aka), Ankara: TTK Yay.
- Fasih Ahmed bin Celaledin Muhammed Hafî (1339), *Mücmel-i Fasihî*, (nşr. Mahmud Ferruh), Bastan-Meşhed.
- Gazi Zahirüddin Muhammed Babur (1987), *Vekayi*, C. II, (çev. Reşit Rahmeti Arat), Ankara: TTK Yay., 2. bs.
- Giyaseddin Ali Yezdî (1379), *Sa'adetnâme (Rûznâme-i Gazavât-ı Hindustân)*, (nşr. İrec Afşar), Tahran.
- Hafız Abru (1371), *Zübdetü't-tevârîh*, C. I, (nşr. Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevadî), Tahran.
- Hasan-ı Rumlu (2006), *Ahsenü't-Tevârîh*, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yay.
- Hondmir (1317/2535 Şahinşahî Yılı), *Düstûrü'l-vüzerâ*, (nşr. Said Nefisî), Tahran.
- Hondmir (1994), *Habibu's-siyer*, C. III/I-III/II, (trans.-Ed. W.M. Thackston), Harvard: Harvard University.
- İbni Arabşah (2012), *Acâibu'l Makdur (Bozkırdan Gelen Bela)*, (çev. D. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- LAMBTON, Ann K.S. (1997), "Soyurghal", *EI²*, C. IX, Leiden-Brill: s.731-734.
- MANZ, Beatrice Forbes (2006), *Timurlenk*, (çev. Zuhâl Bilgin), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Muhammed bin Hondşah bin Mahmud Mirhond (1380), *Ravzatü's-safa Siyretü'l Enbiya ve Mülûkü'l Hulefa*, C. VI-I/ IX, (nşr. Cemşid Kıyanfer), Tahran.
- Muizzü'l-ensâb* (2006), İstoriya Kazahstana v Percidskih İstoçnikah, Tom III, Almatı.
- Muizzü'l-ensâb*, The British Library, Catalogue Or. 467.
- Nizamüddin Şâmî (1987), *Zafernâme*, (çev. Necati Lugal), Ankara: TTK Yay., 2. bs.
- ÖLMEZ, Mehmet (2009), "Soyurghal", *DİA*, C. XXXVII: s.388-389.
- Seyfeddin Hacı ibn Nizam Ukaylî (1337), *Âsârü'l-vüzerâ*, (nşr. Mir Celaledin Hüseyinî Urmevî (Muhaddih)), Tahran.
- Şerefeddin Ali Yezdî (1336), *Zafernâme*, C. I-II, (tash. Muhammed Abbasî), Tahran.
- Şerefüddin Ali Yezdî (2013), *Zafernâme*, (çev. D. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- Tacü's-selmânî (1999), *Tarihname*, (çev. İsmail Aka), Ankara: TTK Yay., 2. bs.
- YAĞLI, Ali Rıza (2014), *Timurlu Devleti'nde Vezîrler ve Vezîrlik Kurumu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi).

GAZNE'SİZ GAZNELİ DEVLETİ: HÜSREV MELİK DÖNEMİ (1160–1186) GHAZNAVID STATE WITHOUT GHAZNI: PERIOD OF MALIK KHUSRAW (1160-1186)

İzzetullah ZEKİ *

Öz

Gazneli Devleti son dönemlerinde önce Oğuzların, ardından Gurluların istilasıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu çerçevede Sultan Sencer'in soydaşları Oğuzlara karşı yenik düşerek katledilmesi de Gazne'nin düşmesini hızlandırmıştır. 552/1157 yılında devletin başına geçen Hüsrev Şah b. Behram Şah, Selçuklu himayesinden mahrum kaldığı için fazla tutunamamış, 555/1160 yılında Oğuzlara karşı yenilerek Hindistan'a firar etmek zorunda kalmıştır. Böylece Gazne, hanedanın elinden çıkmıştır. Lahor'da devletin başına geçen son Gazneli sultanı Tâcüddevle Hüsrev Melik'in yumuşak huylu, cömert sıfatlı kişiliğinin yanı sıra işret meclislerine düşkünlüğü onu devlet işlerinden alıkoymuştur. Bu zafiyetine bağlı olarak 577/1181 yılında Sultan Gıyâseddin Muhammed b. Sam'ın önderliğindeki Gurluların saldırılarına maruz kalmıştır. Devletin zayıflığını göz önünde bulunduran Hüsrev Melik, 582/1186 yılında Gurlularla barış anlaşmasına yönelmiştir. Fakat barış antlaşması gerçekleşmeden Gurlular tarafından oluşturulan bir hile sonucunda esir düşmüş, 589/1193 yılında hapisteyken öldürülmüştür. Böylece Gazne'nin ardından Gazneli hanedanı da tamamen son ermiştir.

Anahtar Kelimeler

Gazne, Gazneliler, Melik Hüsrev, Oğuzlar, Gurlular.

Abstract

The Ghaznavid State was confronted with the invasion of the Oghuzes and then the Ghurids in recent times. Within this framework, the defeat and slaughter of Sultan Sanjar against the Oghuzes who are his cognates, accelerated the fall of Ghazni. Khusraw Shah b. Bahram Shah who came to power could not hold on for much longer because he was deprived of protection of Seljuks and had to flee to India being defeated against the Oghuzes in 555/1160. Thus, Ghazni came out of the dynasty. Then the tender minded, generous personality as well as his inebriety of Tajuddevle Malik Khusraw, who continued the existence of the Ghaznavid State in Lahore, kept him from doing state affairs. In 577/1181, it was attacked by the Ghurids led by Sultan Ghiyaseddin Muhammad b. Sam. Considering the weakness of his state, Malik Khusraw turned to a peace agreement with the Ghurids in 582/1186. But, he was captured as a result of a deception created by the Ghurids before the realization of peace treaty. When Khusraw Malik and his son were brought from Lahore to Ghur, they

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Burdur/Türkiye, izzetullahzeki@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0001-6571-7377>.

could never see Ghiyasuddin Muhammad, the Sultan of Ghurids, although there was a treaty among them. Therefore, they were kept in jail in one of the castles in the region without being honoured with the interest they expected. After a while they were killed. Therefore, there is not much information about the death of the last sultan of the Ghaznavids.

•

Keywords

Ghazni, Ghaznavid, Malik Khusraw, Oghuzes, Ghurids.



Giriş

Gazneli Devleti'nin son sultanları Hüsrev Şah ve oğlu Hüsrev Melik ataları Gazneli Mahmud gibi cesur ve savaşçı bir özelliğe sahiplerdi. Özellikle Hüsrev Melik, ok ve mızrak atmada pek kabiliyetliydi. Gazne elden çıkmasına rağmen Lahor'da Gazneli Devletini ayakta tutmayı başarmış, Hindûlara karşı yaptığı savaşta racalarını ele geçirmişti. Onun cesaretini şairler yazdıkları şiirleriyle methediyor, fetihlerinden övgüyle bahsediyorlardı. (Bosworth 1999:429) Nitekim Hüsrev Melik, saltanatının ilk yıllarında hâkimiyet sınırlarını Pencâb ve Keşmir'in içlerine kadar genişletmiş, ecdadın geleneği olan gaza ruhunu yaşatmıştı. (Bosworth 1999:429; Merçil 2014: 120) Batılı tarihçi Bosworth'un Hüsrev Melik hakkındaki olumlu görüşleri kendisinden önceki tarihçilerin rivayetlerine ters düşse de Hüsrev Melik'in, Gazneli Devleti'ni Gazne haricinde uzun bir süre ayakta tuttuğunu göz önünde bulundurduğumuzda tutarlı görülmektedir.

Cüzcânî'nin farklı anlatımına göre Hüsrev Şah'tan önce babası Behram Şah döneminde Gazneli Devleti Gurlular tarafından neredeyse tamamen istikrarsızlaştırılmıştı. Başta Gazne olmak üzere Büst, Zemin Dâver, Tiginâbâd gibi önemli bölgeler elden çıkmış ve tahrip edilmişti. (Cüzcânî 1962: 242) Muasır Gazneli tarihçileri Halîlî ve Pervîz'in aktardıklarına göre Gurlular Gazne'nin Zemin Dâver bölgesine geldiklerinde Behram Şah'a: "*Senin fillerin varsa benim Harmilim (ordu komutanı) vardır*" şeklinde seslenerek ordusundaki iki iri yapılı ve güçlü askerini Behram Şah'ın fillerinin üzerine taarruza geçirdiler. Saldırıya geçen iki askerden biri fillerin altında kalarak hayatını kaybederken diğeri etkisiz hale getirdiği bir fili parçalamayı başardı. İkinci Gazneli-Gurlu çarpışması Tiginâbâd bölgesinde yaşandı. Üçüncü çarpışma ise Gazne civarında yaşandı ve şehir istila edilerek ateşe verildi. (Halîlî 2013: 237; Perviz 1957: 362) Gurlular, adeta evlerini başlarına yıkan Gazneli Mahmud'un intikamını torunlarından almaya çalıştılar. (Utbî 1966: 313; Zeki 2019: 248) Alâeddin Cihansûz önderliğindeki Gurlular, Gazne'yi yakıp ve yıkıp terk edince Hindistan'a firar eden Behram Şah Gazne'yi yeniden kontrol altına aldı. (Köymen 2011: 369) Fakat kısa bir müddet sonra vefat etti. (Cüzcânî 1962: 242) Kendisini her yönden destekleyip devletin başına getiren Sultan Sencer'le aynı yıl içinde 552/1157'de vefat ettiği ihtimali kuvvetli görülmektedir. (Cüzcânî 1962: 242; Perviz 1957: 362; Turan 1969: 198; Kafesoğlu 2014: 53; Piyadeoğlu 2017: 3) Behram Şah'ın ilk döneminde kısmen refaha kavuşan Gazneli Devleti, son dönemlerinde önce Selçuklulara karşı çıkması, ardından Oğuzlar ve Gurluların istilasıyla karşı kaşıya kalması nedeniyle yıpranmaya başlamıştı.

Behram Şah'tan sonra devletin başına geçen Hüsrev Şah da güçlü bir iradeye sahip olmadığı için devleti idare edemiyordu. (Cüzcânî 1962: 243; Yazıcı 2013: 88; Perviz 1957: 362; Hândmir 1988: 172) Artık Sultan Sencer gibi herhangi bir hamileri de bulunmamaktaydı (Cüzcânî 1962: 243; Turan 1969: 195). Bu da ister istemez Oğuzlar ve Gurlular için kaçırılmayacak bir fırsattı. Görüldüğü üzere Hüsrev Şah da onlara karşı direnemedi 547/1153'te Hindistan'a firar etti ve 555/1160 yılında Hindistan'dayken vefat etti. (Bayur 1987: 211) Böylece Gazne, tamamen Gaznelilerin elinden çıkarak on iki yıl boyunca Oğuzların tahakkümü altında kaldı. (Cüzcânî 1962: 243; Bosworth 1999:429) Ardından Gazne 568/1173 yılında Gurlu hükümdarı Gıyâseddin Muhammed b. Sam tarafından zapt edildi. Sultan lakabı verdiği kardeşi Muizzüddin Muhammed b. Sam'ı Gazne'nin başına geçirdi. (Cüzcânî 1962: 243; Hândmir 1988: 173; Bayur 1987: 211; Perviz 1957: 362) Bundan böyle Arûs'l-Felek lakaplı XI. Yüzyılın muhteşem başkenti Gazne, sadece hanedanın elinden çıkmamakla kalmadı,

günümüze kadar bir kez daha başkentlik vasfına kavuşamadı.

1. Hüsrev Melik'in Şahsiyeti

Hüsrev Melik, Gazne'siz son Gazneli sultanıdır. Çünkü babası Hüsrev Şah, Gurlu saldırılarına karşı dayanamayıp Gazne'yi terk ederek Hindistan'a yerleşmişti. Asırlarca hanedanın başkenti olan Gazne bu özelliğini kaybetmiş, işgaller altında tahrip edilmişti. Hindistan'a firar eden Hüsrev Şah'ın yedi yıl sonra vefat etmesi üzerine oğlu Hüsrev Melik, Lahor'da tahta çıkarak birçok lakap elde etmiştir. Kimler tarafından verildiği bilgisine ulaşmadığımız bu lakapları şairlerin şiirleri ve basılmış paralardan öğrenmekteyiz. (Cüzcânî 1962: 243; Bosworth 1999:426; Sıddı 1996: 209) Tâcüddevle ve'd-Din lakabına sahip olan Hüsrev Melik'ten reis lakaplı ünlü şair Muhammed b. Reşid "*şahlara listesinde en büyüğü din tacı olan Hüsrev Melik'tir*" şeklinde bahsetmektedir. (Bosworth 1999:426) Ayrıca onun Sirâcü'd-Devle ve'd-Din lakabını Lahor saray şairleri şiirlerinde methetmektedirler. Sultana yakınlığıyla bilinen şair Fahrü's-Şuarâ Muhammed b. Ali, şiirlerinde onun Sirâcü'd-Devle lakabına nispeten Sirâcî mahlasını övünerek kullanmıştır. Melik Hüsrev'in 555/1160 yılında bastırıldığı sikkeye göre onun Zahirü'd-Devle ve'd-Din lakabı da bulunmaktadır (Bosworth 1999:426). Cüzcânî ise ondan Sultan-ı Halim lakabıyla söz etmektedir. Bosworth'un ulaştığı İngiltere müzesinde bulunan sikkelerde Melik Hüsrev'in Ebü'l-Muzaffer künyesiyle ilk iki lakabı Tâcüddevle ve'd-Din, Sirâcü'd-Devle ve'd-Din ile el-Sultanü'l-Azam gibi anlamlı lakaplarının da olduğu bilinmektedir. (Bosworth 1999:426) Hüsrev Melik'in bu kadar fazla lakaba sahip olması onun faaliyetlerine yönelik ipucu sunmaktadır. Sultanların lakapları fetih gibi önemli faaliyetlerden sonra birer ödül ve takdir babından bağlı olduğu hilafet veya imamet tarafından verilmektedir. Buna binaen Hüsrev Melik'in Hindistan fetihlerinden dolayı Abbasi Hilafeti tarafından verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca bu lakapların şairlerin şiirlerinde yansması döneminde ilim, irfan ve edebiyatın yükselip desteklendiğinin birer göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Fetih faaliyetlerinin yanı sıra Cüzcânî, Hândmir ve bazı muasır tarihçilerin ifadesiyle "eğlenceye düşkün ve yumuşak huylu bir sultan olan Hüsrev Melik, devlet ve siyasetten pek bir şey anlamazdı. Buna bağlı olarak gün geçtikçe devlet idaresi zayıflıyor, otoritesi sarsılıyordu. Ondan güzel bir anı kalmadı. Saltanatından çok fazla bir süre geçmeden memleketin dört köşesinde isyanlar baş gösterdi. Emirler, kadınlar ve gulamlar hükümdarlar gibi davranmaya başladılar. Ayrıca yönetici sınıfından Türkler, emirler ve devlet erkânının ondan uzaklaştılar". (Cüzcânî 1962: 243; Hândmir 1988: 173; Bayur 1987: 212; Perviz 1957: 363) Bu durumu fırsat bilen Gurlular her geçen gün Hüsrev Melik'in hâkimiyet sahasındaki topraklarından bir bölümünü işgal ediyorlar, Gazne'den sonra Lahor'a doğru ilerliyorlardı. Nitekim Sultan Muizzüddin Muhammed Sam, 577/1181 yılında Lahor'a yöneldi. Hüsrev Melik'in küçük yaştaki oğlunu rehin alarak Gazne'ye getirdi. (Cüzcânî 1962: 244; Bayur 1987: 212; Halîlî 2013: 241) Muizzüddin Muhammed Sam, 582/1186 yılında yeni bir oyun içine girerek Hüsrev Melik ile dostluk antlaşması imzalayıp rehin tutulan Gazneli şehzadesi Melikşah (Behram Şah)'ı serbest bıraktı. Şehzadeyi götürən kişilere de yavaş hareket etmelerini vurgulayarak kendisi başka bir yoldan 20 bin kişilik bir ordu ile Lahor'a girdi. Oğlunun serbest bırakıldığı haberi üzerine kendini eğlenceye kaptıran Hüsrev Melik'i ansızın esir alarak Gazne'nin yakınlarında bulunan Firûzkûh bölgesine gönderdi. (Sıddı 1996: 209) Oradan da Garcistan'ın Bulrevan Kalesi'ne gönderdi. Bu arada Horasan'da Hârizmşahlı isyanı ortaya çıkınca Gurlular yönetimlerinin tehlikeye düşeceğinden korkarak Hüsrev Melik ve oğlunu katlettiler. Böylece bir zamanlar doğuyu titreten Gazneli Devleti sona erdi. (Bayur 1987: 212; Halîlî 2013: 241)

Gazneli Devleti'nin düşüşü hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Cüzcânî'nin aktardığına göre Muizzüddin Muhammed Sam, Hindistan topraklarına seferler düzenlemekteydi. (Cüzcânî 1962: 244; Hândmir 1988: 172; Perviz 1957: 363) Bu seferleri sırasında Mültan'daki Karmâtilere karşı iyi bir başarı elde ederken Hindülara karşı başarısız oldu, hedef değiştirerek stratejik bir konuma sahip olan Lahor'a yöneldi. (Siddqui 1996: 209) 577/1186 yılında Lahor'a giderek Hüsrev Melik'in oğlunu rehin aldı. 583/1187 yılında ise Hüsrev Melik'in kendisini yakalayıp Gazne'ye getirerek Gıyâseddin Muhammed Sam'a teslim etti. Bu arada Horasan'da Hârizmşahlardan Sultan Şah hadisesi ortaya çıkınca Gıyâseddin Muhammed Sam, 586/1191 yılında son Gazneli sultanı Hüsrev Melik ve oğlu Melikşah (Behram Şah)'ı öldürerek Sebük Tegin sülalesini sona erdirdi. (Cüzcânî 1962: 244; Hândmir 1988: 172; Perviz 1957: 363) Gazne'den sonra Lahor'un da Gurluların eline geçmesinin önemli sebepleri bulunmaktadır. Bir kere Hüsrev Melik, Hindistan'da toprak kazanmış değildi. Ataları Gazneli Mahmud'un döneminde kazanılan toprakları savunmakla mücadele veriyordu. İkinci olarak Gazne'nin elden çıkması Gazneli hanedanının sonu anlamına geliyordu. Çünkü artık başı olmayan bedenden medet beklenmezdi. Başta Hindistan olmak üzere kabileler isyan etmişti. Hepsinin ötesinde Gurların yenilmez bir güç olarak her tarafa yayılıyorlardı. Tüm bu gelişmelere bağlı olarak Hüsrev Melik'in teslim olmaktan başka seçeneği kalmamıştı.

2. Hüsrev Melik Döneminde Gazneli Devleti

Hüsrev Melik her ne kadar siyasi açıdan muktedir bir sultan olmasa da ecdat mirası olarak âlim ve şairlerle yakından ilgilenir, destek ve teşvikte bulunurdu. Bundan dolayı kısa zaman içinde Gazne'den sonra Lahor'da da çok sayıda âlim ve şair toplanmıştı. Bunların başında bölgenin meşhur âlim ve şairlerinden Mesud Selman Sa'd, Ebü'l-Ferec Runî ve Ufi yer akmaktaydı. Ufi, 615/1218 yılında Horasan ve Sîstan'dan göç ederek Lahor'a yerleşti. Lahor'da olduğu müddetçe önceki nesil şairler ve âlimler hakkında bilgi toplamaya çalıştı. Şiirlerinde Hüsrev Melik'i övdü. Yine ünlü şairlerden Cemâleddin Ebü'l-Mühasin Yusuf b. Nasr Kâtib de Hüsrev Melik'i şiirlerinde övdü. Reis Şehabüddeve ve'd-Din Muhammed b. Reşid, Ebu Reşidüddin b. Muhtaç, Nedim İbrahim b. Mesud gibi şairler de Hüsrev Melik'in sarayında hizmet ederek şiirler yazdı. Fahrü's-Şuarâ lakabıyla meşhur Cemâlüddin Muhammed b. Ali Sirâcî, şairlerin iftihar anlamına gelen lakabını sultanın lakabına nispeten kullanıyordu. Kelile ve Dimne'nin tercümanı ve Gazneli Devleti'nin vezir ve danışmalarından olan Ebü'l-Mealî Nasrullah (Nasr bin Muhammed b. Abdülhamid) Hüsrev Melik'in Divan başkanlığını yapmaktaydı. Veziri Cemâlü'l-Felasife Emirü'l-Amid Sukkatü'd-Din Muhammed b. Yusuf Derbendî de şiir ve edebiyatla uğraşıyordu. Şiir ve edebiyata kendini iyice kapıran Derbendî, hayatının sonuna doğru devlet ve dünya işlerinden uzaklaşarak inzivaya çekilmişti. (Bayur 1987: 212; Bosworth 1999: 432) Hüsrev Melik, yanındaki bu ulema ve üdeba kadrosunun sayesinde Lahor'da Gazne'siz Gazneli Devleti'ni bir yarım asır kadar muhafaza edebildi.

Hârizm ve Horasan başta olmak üzere Karahitayların yurtlarında hâkimiyet kuran Gurlular, Gaznelilerin Pencâb, Peşâver ve Kâbil bölgelerindeki üstünlüklerinden çok rahatsız oluyorlar, biran evvel Hint coğrafyasından silip atmak istiyorlardı. Bu amaçla Gurlu hükümdarı Muizzüddin, Mültan üzerinden Gaznelilerin hâkim oldukları Hindistan'a saldırıya geçti. Fakat onun bu coğrafyadaki dar geçit bölgelerden geçmesi kolay olmadı. Açlık ve susuzluğun yanı sıra yolu bilmeyen ordusu Gücerat bölgesinde ciddi bir yenilgiye uğradı. Fakat bu yenilgi Muizzüddin'i Hindistan hayallerinden vazgeçirmedi. Aksine defalarca Lahor ve Pencâb üzerine saldırı düzenledi. (Bayur 1987: 212; Bosworth 1999: 432) O, ısrarlı mücadelesi devamında 1178-1179 yıllarında Peşâver'i ele geçirdi. İki yıl sonra 577/1181 yılında Hüsrev Melik'in başkenti Lahor'a karşı ilk hamlesini yaptı. Durumun vahametini gören Hüsrev Melik, oğullarından

birini hediye olarak güzel bir fülle Muizzüddin'in yanına göndererek barış talebinde bulundu. Fakat Muizzüddin barışa yanaşmadığı gibi gönderilen şehzade ve hediyelerin geldiği yoldan geri dönmesini istedi. Bir yıl sonra Sind'in Dibal (Dival, Debul) bölgesini işgal ederek Hindistan'ın bazı bölgelerinde hâkimiyet kurdu. (Bayur 1987: 258; Bosworth 1999: 433) Böylece bu bölgelerden elde ettiği ganimetlerle güçlenerek Hüsrev Melik'in etrafını kuşatmaya çalıştı. Nitekim bir müddet sonra önemli ölçüde başarılar elde etti.

Sultan Muizzüddin daha önceden 552/1158 yılında Hindû hanedanlarından Cemu Racası Çakara Deo'nun tahriki ile Pencâb'a müdahale etmişti. Diğer taraftan Hüsrev Melik saltanatının ilk yıllarında Çakara Deo'nun hâkimiyetinden kurtulup dağda yaşayan Hohar kabilesiyle ittifak oluşturarak kendi nüfuzunu Kuzeye doğru genişletmiş, Keşmir'in güneyini ele geçirmişti. Bundan dolayı Çakara Deo Muizzüddin'in yanına bir heyet göndererek Hüsrev Melik'e saldırması için tahrik etmişti. Lahor'un yakınlarını yağmalayan Muizzüddin şehri ele geçirememişti. Bunun üzerine kuzeye dönerek Çakara Deo'nun önerisi ile Siyalkot Kalesi'ni Kakar Kabilesi'ne karşı restore ederek ordu komutanı Hüseyin b. Harmil'i yerleştirdi. Muizzüddin Muhammed, Lahor'u kuşattıktan sonra Hüsrev Melik'e teslim olması ve Sultanü'l-Azam Gıyâsüddin Muhammed'in hâkimiyetini kabul ederek onun ismini hutbelerde okutması durumunda kendisi ve ailesine zarar gelmeyeceği, istediği yerin ona verileceği ve kızını Hüsrev Melik'in oğlu ile evlendireceğine söz dair söz verdi. Ancak Hüsrev Melik bu öneriyi reddetti. (İbnü'l-Esîr 1692) Fakat bir müddet sonra şehrin tehlikede olduğunu, şehirdekilerin onu bırakıp karşı tarafa geçebilme tehlikesini görünce Lahor'un kadı ve hatibini barış şartlarını konuşmak üzere Muizzüddin Muhammed'in yanına gönderdi. Başka bir ifadeyle şehri teslim etti. Teslim olmasından sonra iki ay kadar iyi muamele gördü. Fakat bir müddet sonra Gıyâseddin Muhammed, Muizzüddin Muhammed'e bir elçi göndererek Hüsrev Melik'i kendine göndermesini emretti. Muizzüddin, Hüsrev Melik'e güvende olacağına dair bir söz verse de arkasında durup pek savunamadı. (İbnü'l-Esîr 1692; Bosworth 1999: 434) Askerî güçle Lahor'u ele geçiremeyen Muizzüddin Muhammed, 582/1186 yılında geri dönerek Çakara Deo'nun oğlu ve halefi olan Veciadva'nın desteği ve bir nevi hile neticesinde Lahor'u ele geçirdi, daha önceden Mültan valisi olan Ali Harmil'i temsilcisi olarak Lahor'da bıraktı. (Bayur 1987: 258; Bosworth 1999: 433; Sıddıqui 1996: 209)

3. Gazneli Devleti'nin Çöküşü

Gazneli Devleti'nin yıkılışı hakkında birçok görüş bulunmaktadır. Orta Çağın önemli iki tarihçisi İbnü'l-Esîr ile Cüzcânî'nin ittifakla naklettiklerine göre Gaznelilerin Gazne'deki hâkimiyetlerinin son bulmasının sebebi sadece Gurluların baskısı değildir. Aksine Gazne Horasan'dan gelen bir kısım göçebe Oğuzların girişimleriyle çoktan Gaznelilerin elinden çıkmıştı. Hatırı sayılır bir güce sahip olan Oğuzlar o kadar güçlenmişlerdi ki Gazne'de 12 veya 15 yıl boyunca hüküm sürmeyi başarmışlardı. (İbnü'l-Esîr 1692; Bayur 1987: 211; Bosworth 1999: 427) İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre Hüsrev Şah, 559/1164 yılında Emir Zenci b. Ali b. Halife Şeybânî'nin komutasındaki Oğuz ordusunun karşısında duramayıp Lahor'a geri çekildi. Fakat Cemaziyelahir 559/1164 tarihinde Gazne hâkimiyetini kısa bir süre tekrar elinde tuttu. (İbnü'l-Esîr 1692) Cüzcânî'nin aktardığına göre Gazne'nin Oğuzlar tarafından ele geçirilmesi Hüsrev Şah'ın padişahlık döneminde gerçekleşmişti. 555/1160 yılında Hüsrev Şah vefat edince Gazne tamamen Oğuzlar tarafından işgal edildi ve 12 yıl hâkimiyetleri altında kaldı (Nesimi 2013: 188). Batılı tarihçi Bosworth'a göre Oğuzların Hüsrev Şah'ın ilk dönemlerinde Gazne'yi ele geçirdikleri düşünülebilir de, bu doğru olmayabilir. (Bosworth 1999: 427)

Oğuzların, Gazne'yi istila etmeleri bazı sonuçları da beraberinde getirdi. Oğuzların 1153-1156 yılları arasındaki Horasan'daki başkaldırıları sonucunda Sultan Sencer esir edilimce

Selçuklular dağıldı. Fakat Sultan Sencer'in eski Türk gulamlarından olan Müeyyidüddin, Horasan'ın kontrolünü ele geçirerek Oğuzları önemli vilayetlerden çıkartmayı başardı. Bu durum, Oğuz gruplarının bir kısmının doğuya giderek Gazne'ye yerleşip yağmalamalarına sebep oldu. (Bosworth 1999: 427) Oğuzların, Gazne hâkimiyeti İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre on iki, Cüzcânî'nin aktardığına göre on beş yıl sürdü. Gazne'nin Oğuzların eline geçmesi Gurluların Hindistan'a doğru yayılmalarına geçici bir süre engel olsa da 568/1173 yılında Gazne'yi istila etmeleriyle bu engel sona erdi. Gurlu hükümdarı Sultan Gıyâseddin Muhammed ve kardeşi Muizzüddin, Gurlular, Halaçlar ve Horasanlılarla şehre saldırdılar. İlk saatlerde bu saldırı Oğuzlar tarafından yapılan toprak mevzilerin yardımı ile geri püskürtüldüyse de fazla sürmedi. Toprak mevzileri aşan Gurlular, Oğuzları yenerek büyük bir kısmını katlettiler. (Bosworth 1999: 428; İbnü'l-Esîr 1692; Bayur 1987: 212)

569/1174 yılında ise Muizzüddin, Gazne'nin yakınlarında bulunan Gerdîz bölgesini de istila ederek kardeşi Gâyaseddin Muhammed'i kendi idaresinde Gazne tahtına oturttu. Cüzcânî'nin aktardığına göre Hüsrev Melik bilgili ve kerem sahibi bir sultan olmakla beraber hep aşırı eğlenceye düşküdü. Bundan dolayı Türk askerleri ve devlet memurları uzak bölgelerde emirlere boyun eğmemeye başlamışlardı. İbnü'l-Esîr'in Hüsrev Melik hakkındaki bu değerlendirmelerine karşı, batılı tarihçi Bosworth'a göre; saldırıların yoğun bir dönemde zayıflamasına neden olan bir sultanın 26 yıl gibi uzun bir süre tahtını koruyabilmesi onun dirayetsizlik iddiasına ters düşmektedir. Yine Bosworth'a göre Melik Hüsrev gerçekten hareketsiz ve kabiliyetsiz bir sultan olsaydı onun liderliğindeki Hindistan Gazneli Devleti'nin bu kadar uzun sürmesi beklenilmezdi. (Bosworth 1999: 428) Çalışmamızın başlarında ifade ettiğimiz üzere Bosworth'un yarım asırlık saltanatını dikkate alarak öne sürdüğü düşünceleri tutarlıdır. Fakat Gaznelilerin Alp Tegin'den itibaren var ola gelen iki asırlık Hindistan birikimleri, bunun Hüsrev Melik'in yönetimindeki olumlu etkisi gözden kaçırılmamalıdır.

4. Hüsrev Melik'in Vefatı

Hüsrev Melik ve oğlu Lahor'dan Gur'a getirildiklerinde aralarında anlaşma olmasına rağmen asla Gurlu sultanı Gıyâsüddin Muhammed'i göremediler. Dolayısıyla bekledikleri ilgiye mazhar olamadan bölgedeki kalelerden birinde hapiste tutuldular. Bir müddet sonra da öldürüldüler. Bu nedenle Gaznelilerin son sultanının ölümü hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Meşhur ve herkesin rivayetlerinde konu olan görüş ise Hüsrev Melik'in Lahor'dan Gazne'ye getirildiği, ardından Gıyâseddin Muhammed'in başkenti konumunda olan Firûzkûh bölgesine gönderildiği, oradan da Garcistân'da bulunan Belrevan Kalesi'ne götürüldüğü, beş yıl sonra 586/1191 yılında oğlu ile beraber öldürüldüğü şeklindedir. Horasan'da Hârizmşahlardan Celâleddin Mahmud Hârizmşah'ın Gurlulara karşı büyük bir tehdit olarak ortaya çıkması, buna karşı Gurluların yorulması ve gelecekte son Gazneli Sultanı ve şehzadesinin serbest kalması için herhangi bir girişimin olabileceği veya savaş ve barış görüşmeleri sırasında baş belası olabileceği ihtimali üzerine öldürüldükleri nakledilmektedir. (Bosworth 1999: 434; Bayur 1987: 260) Gaznelilerle Gurlular arasında süren yarım asırlık bir mücadele neticesinde Gurlular başarı elde ederken Gazneliler tarihe karışmışlardır. Bundan böyle Gazne hiçbir zaman herhangi bir imparatorluğun merkezi olmadı. Bundan böyle bölgede Gurlular, ardından Hârizmşahlar, Timurlular, Babürlüler ve Şeybânîler (Özbekler) Gazneliler kadar İslam dünyasında güçlü bir konuma sahip olmasalar da uzun zaman Gaznelilerin miraçısı olarak varlıklarını devam ettirdiler.

Sonuç

Büyük Selçuklu Devleti'nin son sultanı Sencer'in Oğuzlarca esir edilip katledilmesi Büyük Selçuklu Devleti'nin sona ermesinin yanı sıra Gazneli Devleti'ni de himayesiz kalması ve kısa bir süre sonra istila edilmesine sebep olmuştur. Hüsrev Şah döneminde Oğuzların istilasına uğrayan Gazne, on iki yıl sonra 568/1173 yılında Gurluların hâkimiyeti altına girmiştir. Böylece adlarını kendinden aldıkları Gazne şehri Gaznelilerin elinden çıkmıştır. Fakat Gazneli Devleti'nin son sultanı Hüsrev Melik, çeyrek asırdan fazla Gazne'siz Gazneli Devleti'ni Lahor'da ayakta tutmayı başarmıştır. Cömert bir kişiliğe sahip olan Hüsrev Melik, her ne kadar Hindistan'da kurduğu devletinin varlığını çeyrek asır boyunca muhafaza etse de işret ve eğlenceye düşkünlüğü devleti düzgün idare edip baki kalmasına mani olmuştur. Onun bu zaaf noktası Gazne ve civarını kontrolleri altına alıp genişlemekte olan Gurlulara yeni bir fırsat sunmuştur. Bu fırsatı iyi değerlendiren Gurlular, Gurlu hükümdarı Gıyâseddin Muhammed'in kardeşi Muizzüddin Muhammed önderliğinde defalarca Lahor üzerine saldırıya geçmişlerdir. Nihayetinde 582/1186 yılında Lahor'u kuşatmışlar, teslim olan Hüsrev Melik'i Gazne'ye getirerek hapsedmişler, daha sonra Horasan'da çıkan isyanları bahane ederek onu ve oğlunu öldürmüşlerdir. Böylece 351/963 yılında başlayan Gazneli Devleti'nin başkenti Gazne, 568/1173 yılında hanedanın elinden çıkmıştır. 582/1186 yılına kadar Lahor'da varlığını koruyan Gazne'siz Gazneli Devleti, hanedanın son fertlerinin ölümüyle beraber tarih sahnesinden çekilmiştir.

Summary

In the 11th century, the Ghaznavid State, which carried the banner for Islam in Central Asia, was confronted with the invasion of the Oghuzes and then the Ghurids. Within this framework, the defeat and slaughter of Sultan Sanjar against the Oghuzes who are his cognates, accelerated the fall of Ghazni. Khusraw Shah b. Bahram Shah who came to power could not hold on for much longer because he was deprived of protection of Seljuks and had to flee to India being defeated against the Oghuzes in 555/1160. Thus, Ghazni came out of the dynasty. Then the tender minded, generous personality as well as his inebriety of Tajuddevle Malik Khusraw, who continued the existence of the Ghaznavid State in Lahore, kept him from doing state affairs. In 577/1181, it was attacked by the Ghurids led by Sultan Ghiyaseddin Muhammad b. Sam. Considering the weakness of his state, Malik Khusraw turned to a peace agreement with the Ghurids in 582/1186. But, he was captured as a result of a deception created by the Ghurids before the realization of peace treaty. When Malik Khusraw and his son were brought from Lahore to Ghur, they could never see Ghiyasuddin Muhammad, the Sultan of Ghurids, although there was a treaty among them. Therefore, they were kept in jail in one of the castles in the region without being honoured with the interest they expected. After a while they were killed. Therefore, there is not much information about the death of the last sultan of the Ghaznavids.

The famous and narrated opinion of everyone was that Malik Khusraw was brought from Lahore to Ghazni and then sent to the district of Fûrûzkûh, the center of Ghiyaseddin Muhammed, where he was imprisoned in the Belrevan Castle in Garjistan and he was killed along with his son, in 586/1191, five years later. It is reported the emergence of Jalaluddin Mahmud Khwarazm-Shahs who was one of the Khwarazm-Shahs in Khorasan and on contrary that, fatigue of the Ghurids and also the slaughter of the last Ghaznavid Sultan and his son on the possibility of an attempt for the release of them or using them as hostages for the peace or war conferences.

As a result of the struggle between Ghaznavids and Ghurids that continued a half-

century, while Ghurids achieved success, while the Ghaznavids became history. Henceforth Ghazni had never been the center of any empire. Although the Ghurids did not have a position as strong as the Ghaznavids in the Islamic world, they continued their existence in the region as the heirs of the Ghaznavids. The development and fame of the Ghurids in their first period was not seen much during the time of their predecessors, and lasted a short time. As a matter of fact, just twenty years after the death of Khusraw Malik, the dominance of the Ghurids in the region came was obtained by the Kharizmshahs. When coming to 586/1191, they killed Malik Khusraw and his son by alleging the riots in Khorasan. As is seen, the Ghaznavid State, which started in 351/963, went out of existence with the death of the last members of the dynasty after Ghazni.

KAYNAKÇA

- BAYUR, Hikmet (1987), *Hindistan Tarihi, I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- BOSWORTH, Clifford Edmund (1999), *Târîh-i Gaznevîyân*, (çev. Hasan Enuşe), Tahran: Müesses-i İntişârât-ı Emir Kebir Yayınları.
- Cüzcânî, Kadı Minhac Sirâc (1962), *Tabakât-ı Nâsırî, I* (hzl. Abdülhay Habîbî), Kâbil: Encümen-i Târîh-i Afganistan Pûhane-y Matbaası.
- HALÎLÎ, Halîlullah (2013), *Saltanat-ı Gaznevîyân*, Kâbil: Afganistan İslâm Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hândmir, Muhammed b. Hâvendşâh (1988), *Ravzatü's-Safa fî Sireti'l-Enbiya ve'l-Mulûk ve'l-Hulefâ*, (çev. Abdulkadir eş-Şahveli), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye Li'l-Kitab Li'n-Neşr ve't-Tevzi Yayınları.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Cezerî eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-Târîh Târîh-i İbnü'l-Esîr*, (hzl. Ebu Suheyb el-Keremî), Ürdün: Beytül-Efkârü'd-Devliyye Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2014), *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- KÖYMEN, Mehmet Altay (2011), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MERÇİL, Erdoğan (2014), *Afganistan ve Hindistan'da Bir Türk Devleti Gazneliler*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Müstevfî, Hamdullah İbn Ebu Bekir Ahmed (2015), *Târîh-i Güzide*, Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir.
- PERVİZ, Abbâs, (1957), *Târîh-i Deyâlîme ve Gaznevîyân*, Tahran: Müesses-i Matbuât-i Ali Ekber-i İlmî.
- PİYADEOĞLU, Cihan (2017/04.1), "Sultan Sencer'in Kürdîstân Eyaleti Kurdurmuş Olduğu İddiası Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslar arası Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, VI, s. 1-12.
- SIDIQUÎ, İqtidar Husain (1996), "Gurlular", *DİA*, İstanbul, s. 207-221.
- TURAN, Osman (1996), *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul: Turan Neşriyatı.
- Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr el-Utbî er-Râzî (1966), *Târîh-i Yemînî*, (çev. Ebû'ş-Şeref Nâsîh b. Zafer Curfadekânî), (thk. Cafer Şîâr), Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.
- YAZICI, Nesimi (2013), *İlk Türk İslam Devletleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ZEKİ, İzzetullah (2019), *Gazneli Mahmud'un Din Politikası*, Konya: Çizgi Kitabevi.

RUS KAYNAKLARINA GÖRE SARIKAMIŞ HAREKÂTI*

SARIKAMISH OPERATION ACCORDING TO RUSSIAN SOURCES

Ramin SADIGOV**

Öz

29 Ekim 1914'te Osmanlı'ya ait iki savaş gemisinin Karadeniz kıyısındaki Rus şehirleri Odessa, Sevastopol, Feodosiya ve Novorossiysk'i bombalaması üzerine Rusya hükümeti, Osmanlı ile diplomatik ilişkilerin kesildiğini ilan ederek İstanbul'daki Rus elçilik heyetini derhal ülkesine geri çağırıldı. 2 Kasım'da Çar Nikola bir manifesto yayımlayarak Osmanlı Devletine savaş ilan etti ve Rus Kafkas Ordusu'na sınırı geçerek Osmanlı ordusuna saldırma emri verdi. Böylece Osmanlı Devleti fiilen I. Dünya Savaşı'na girmiş oldu. Rusya'nın savaş ilan etmesinden sonra Doğu Anadolu bölgesinde iki taraf arasında çatışmalar başladı. Rusya'nın amacı Osmanlı III. Ordusunun üssü olan Erzurum'u ele geçirmektir. Bunun bilincinde olan Osmanlı Devleti bir plan hazırladı. Plana göre öncelikle Rusya bölgeden atılacak ve Kars ile Ardahan kurtarılacaktı. Ardından Güney Kafkasya'ya ilerlenerek Bakü ele geçirilecek ve Rusya tahakkümü altında yaşayan bütün Türk-İslam halkları Çarlık aleyhine isyana teşvik edilecekti.

Planı uygulamak için harekete geçen Osmanlı Devleti, 1914 yılının Aralık ayında oldukça riskli bir askeri operasyona karar verdi. Tarihe Sarıkamış Operasyonu diye geçen bu harekât yaklaşık 15 gün sürdü ve Osmanlı Devleti için büyük mağlubiyetle sona erdi. Bugün hala üzerinde büyük tartışmalar yapıldığı Sarıkamış Harekâtı hakkında Rus kaynaklarının verdiği bilgiler kuşkusuz çok önemlidir. Bu çalışmada arşiv kaynakları dışındaki Rus basını ve literatürünün Sarıkamış Harekâtı'na bakışı irdelenmiş, harekâtla ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

I. Dünya Savaşı, Sarıkamış Harekâtı, Çarlık Rusyası, Osmanlı Devleti

Abstract

On October 29, 1914, after the bombing of the Black Sea coast of Odessa, Sevastopol, Feodosia and Novorossiysk by two Ottoman naval vessels, the Russian government proclaimed that diplomatic relations with the Ottoman state had been cut off and immediately called the Russian embassy delegation in Istanbul back to the country. On November 2, Tsar Nikola issued a manifesto and declared war against the Ottoman Empire and ordered the Caucasus army to attack the Turkish army by crossing the border.

Thus, the Ottoman Empire actually entered the First World War. After Russia declared war against Ottoman Empire, clashes between the two sides began in the Eastern Anatolia region. The

* Bu çalışma, Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi (Burhaniye/ Balıkesir, 5-8 Eylül 2018)ne sunulan ve sadece Özet kısmı yayınlanmış "Rus Kaynaklarına Göre Sarıkamış Harekâtı" adlı bildirinin makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, saki552003@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-6236-0138>.

main aim of Russia was the Capture of Erzurum which was also the base of the III. Corps of the Ottoman Empire . The Ottoman Empire, aware of this situation, prepared a plan. According to this plan, Russia will be firstly removed from the region and so Kars and Ardahan will be rescued. Later on, Baku will be recovered by moving to the South Caucasus and all Turkish-Islamic peoples living under Russian domination will be encouraged to rebel against Tsarism.

In order to implement this plan, the Ottoman Empire decided to carry out a risky operation in December 1914. This operation, known in history as Sarikamış Operation, lasted for about 15 days and ended with great defeat for the Ottoman Empire. The information given by the Russian sources on the Sarikamış Operation, which still has great debate on today, is undoubtedly very important. In this study, view and aspects of Russian press and literature beyond archive sources towards Sarikamış Operation was examined.

•

Keywords

I. World War, Sarikamış Operation, Tsarist Russia, Ottoman Empire.



Giriş

I. Dünya Savaşı imparatorluklar ve devletlerin karşılıklı çatıştığı dünyanın ilk genel mücadelesi olma hasebiyle büyük tarihi öneme sahip olmuştur. 4 yıl süren savaş, İttifak Devletleri için ağır bir yenilgiyle sona ermiş, neticede Osmanlı, Almanya ve Avusturya-Macaristan imparatorlukları tarih sahnesinden silinmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu savaş boyunca dört büyük cephede savaştı. Bunlar Çanakkale, Suriye, Irak ve Doğu cepheleleri olmuştur. Diğer üç cephede İngiltere ve Fransa ile çatışan Osmanlı Devleti, Doğu cephesinde sadece Rus ordusu ile savaştı. Fakat tüm çabasına rağmen Rusları bölgeden uzaklaştıramamış, 1916 yılında Doğu Anadolu'nun en güçlü istihkâmı olan Erzurum'u da kaybetmek zorunda kalmıştır. Böylece bölge Ekim Devrimi'ne kadar Rusya'nın işgali altında bulunmuştur.

Doğu Cephesinde ilk çatışmalar Rusların cephe hattını geçmesiyle başlamıştır. Kasım ayının sonlarına kadar süren şiddetli çatışmalarda hiçbir taraf kayda değer bir ilerleme sağlayamamış, hatta Osmanlı ordusu ele geçirdiği bazı bölgeleri bile bir süre sonra terk etmek zorunda kalmıştır. Hal böyle olunca Harbiye Nazırı Enver Paşa, Rusları kuşatma operasyonu yapma kararı almış, böylece Sarıkamış Harekâtı düzenlenmiştir.

Kuşkusuz Türk tarih yazımında, I. Dünya Savaşı'nın en çok tartışılan konularından birisi Sarıkamış Harekâtı olmuştur. Kayıpların fazla olması, harekâta her hangi bir başarı kazanılmaması ve daha sonraki süreçte tüm Doğu Anadolu bölgesinin Rusya işgaline maruz kalması Enver Paşa'nın eleştirilmesine yol açmıştır. Yalnız sadece Türk tarih yazımı değil, Rus tarih yazımı da gerek harekâtın yapıldığı sırada, gerekse de harekât bittikten sonra Enver Paşa'yı hedef tahtasına oturtmuştur. Bu nedenle Rusların bu konudaki değerlendirmelerinin öğrenilmesinin zaruri olduğu kanısına varılmıştır.

Araştırmamızın amacı Sarıkamış Harekâtı'nı Rus basını ve literatürüne göre değerlendirmektir. Şimdiye kadar Türkiye'de yapılan çalışmalarda genel olarak Türk ve batı kaynakları ekseninde konuya yaklaşıldığı fark edilmiştir. Oysa Rus kaynaklarının olaya bakışı ve yaklaşımının nasıl olduğu büyük önem arz etmektedir. Bu gerçek doğrultusunda dönemin Çarlık basınının harekâtla ilgili haber ve değerlendirmeleri irdelenmiştir. Bu ise çalışmanın özgün olmasının temelini teşkil etmiştir. Diğer yandan çalışma kaleme alınırken, basının yanı sıra Ekim Devrimi'nden sonra gerek Rusya'da, gerekse de batıdaki Rus araştırmacılar tarafından yazılan eserler, ilk elden kaynaklar olması hasebiyle tetkik edilmiştir.

Konuya ilişkin dikkatimizi çeken ilk çalışma, Dimitri Dubenski'nin harekâttan önce Rus çarı II. Nikola'nın Sarıkamış cephe hattına yaptığı seyahat hakkında kaleme aldığı "İmparator Nikola Aleksandroviç Ordu ile Bir arada: Kasım-Aralık 1914" adlı eser olmuştur. 1915-1916 yıllarında Petrograt'ta yayınlanmış eserinde Dubenski, Nikola'nın başkent Petrograd'tan Tiflis'e, oradan da Kars'a ve Sarıkamış'taki cephe hattına seferini ayrıntılı bir şekilde yazmış, çarın seyahatini fotoğraflarla zenginleştirmiştir. Yine onun editörlüğünde yayınlanan *Letopis Voynı* dergisinde de, hem Çar Nikola'nın seyahati, hem de Sarıkamış Harekâtı ile ilgili yazılar ve haberler tıpkı bir günlük gibi yansıtılmıştır.

Sovyetler döneminde de konu Rus araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu çalışmalardan bazıları hakkında bilgi vermeyi lüzumlu görüyoruz. İlk çalışma Nikolay Korsun'un "Birinci Dünya Harbi'nde Kafkasya Cephesi'nde Sarıkamış Harekâtı" adlı eseridir. 1937 yılında Moskova'da yayınlanmış eserinde yazar, harekâttan önce, harekât sırasında ve sonrasında

meydana gelen bütün gelişmeleri kaleme almış, olaya bir Sovyet araştırmacısı gözüyle yaklaşmıştır. Fakat her ne kadar Sovyetler döneminde yazılmış olsa da eserde genel olarak Çarlık ordusunun övüldüğü dikkat çekmiştir.

Bir önemli kaynak da, Yevgeni Maslovski'nin, 1933'te Paris'te yayınladığı "Kafkas Cephesi'nde Birinci Dünya Harbi" adlı kitabıdır. Bununla beraber Georgiy Berkman'ın "12-24 Aralık 1914 Yılındaki Sarıkamış Harekâtı: Bazı Belgeler" isimli kitabı ile Vladimir Nikolski'nin 1933'te Sofya'da yayınlanan "Sarıkamış Harekâtı: 12-24 Aralık 1914" adlı monografisi de harekâtın daha iyi anlaşılması hasebiyle önem arz etmektedir.

Çalışmamızda şu sorulara yanıtlar aranmıştır: Harekâtın önce Rus kaynakları tarafların durumu hakkında ne tür bilgiler vermiştir? Enver Paşa'nın şahsında genel olarak Osmanlı ordusunun durumu hakkında ne tür değerlendirmeler yapılmıştır? Harekâtın yapılışı ve sonucu Rusya ve dünyada nasıl yankılanmıştır? Rus araştırmacıları genel olarak harekâtı nasıl görmüşlerdir? Bütün bu sorular çalışmanın ilerlemesine paralel olarak yanıtını bulacaktır.

Sarıkamış Harekâtı Öncesinde Kafkas Cephesinde Genel Durum

Birinci Dünya Savaşı başladığında Doğu Anadolu'da Osmanlı'nın III. Ordusu görev yapıyordu. Bu ordu 3 kolordudan, biri süvari dört Aşiret tümeni ile sınır jandarma kuvvetlerinden ibaretti. (Şirokorad 2009: 489) Bunlardan IX ve XI. Kolordu Erzurum'da, X. Kolordu Giresun, Samsun, Ünye ve Sivas hattında yerleşmişti. Ordunun elinde toplam 244 sahra topu bulunuyordu. Ordu komutanı Tuğgeneral Hasan İzzet Paşa'ydı. Genel olarak kaynaklar geri hizmetlerle beraber III. Ordu'nun sayısını toplam 190.000 olarak kaydetmektedir. (Maslovski 1933: 45)¹ Muharip ordunun mevcudu hususunda ise 129.000 rakamı gösterilmektedir. (Yüksel 2006: 66)

1914 yılı sonbaharında Rus Kafkas Ordusu'nun durumuna gelince, komutanlığını 77 yaşında Kont İllarion İvanoviç Vorontsov-Daşkov'un² yaptığı ordu, 170.000 askerle, 350 toptan ibaretti. (Bondarenko 2013: 227) Genel olarak Kafkas Ordusu olarak adlandırılan bu ordu, I. Kafkasya ve II. Türkistan kolorduları, 66. Piyade tümeni, iki Kazak tümeni ve diğer askeri birliklerden oluşuyordu. (Malkova 1998: 579) Yalnız Rus birlikleri çok dağınık halde yerleşmişti. Bu onlar için olumsuz bir durumdu. Dağınıklığın sebebi cephe hattının hayli uzun, yaklaşık 700 km olmasıydı. Dahası bu uzunluk nedeniyle Rus birlikleri, kimi yerde az iken, kimi yerde kalabalık halindeydi. (İstoriya SSSR: S Drevneyshih Vremen Do Nashih Dney 1968: 541)

Çatışmalar başlamadan her iki tarafın askeri gücünün bir birine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Yalnız Rus ordusunda top sayısı daha fazlaydı ve bu Ruslara avantaj sağlıyordu. Gerçekten de çatışmalar başladığı zaman Ruslar, Erzurum civarındaki cephe hattını ve tabyaları, günler boyunca uzaktan top mermileriyle döverek bu avantajdan faydalandılar.

Kafkas Cephesinde ilk saldırıya geçen taraf Ruslar oldu. Kont Vorontsov-Daşkov, Karadeniz kıyılarının bombalanması nedeniyle 2 Kasım'da Kafkas Ordusu'na, Osmanlı sınırlarını geçmesini ve Osmanlı ordusuna saldırmasını emretti. (God Voynı: S 19-go İyulya 1914 G. Po 19 İyulya 1915 G. 1915: 477) Bunun üzerine Rus orduları üç kol halinde cephe hattını geçerek ilerlediler. General Berkman'a bağlı Vladimir de Vitt komutasındaki 39. Piyade tümeni Sarıkamış'tan harekete başlarken, General Petr Oganovski'nin taburu Beyazıt, Karakilis'e ve

¹ Sonradan Sovyetler döneminde yapılan çalışmalarda hep Maslovski'nin verdiği rakamlar dikkate alınmıştır. (Bkz: *İstoriya SSSR: S Drevneyshih Vremen Do Nashih Dney*, tom 6, Moskva 1968, İzdatelstvo Nauka, s. 541.)

² Vorontsov-Daşkov görünürde ordu genel komutanlığını yapıyordu. Fakat hasta olduğu için görevi yardımcısı, askeri konulardan sorumlu General Aleksandr Mışlayevski yürütüyordu. Kurmay başkanı ise Nikolay Yudenıç idi.

Eleşkirt'e sokuldu. Bu sırada Tümgeneral Fedor Çernozubov'un taburu ise İran Azerbaycan'ında, Tebriz ve Urmie'yi işgal etti. (Bondarenko 2013: 228)

Hızla hareket eden Rus ordusu Köprüküy yönünde bir hayli ilerledi. Buna engel olmaya çalışan Osmanlı ordusu da Köprüküy istikametinde toparlanmaya başladı. 6 Kasım'da bölgede meydana gelen çatışmalarda Ruslar galip geldiler. Rus basını bu haberi büyük sevinçle duyurdu. (Reç 12 Noyabr (Kasım) 1914: 1) Nitekim *Russkiy İnvolid* gazetesi, Erzurum cephesinde Osmanlı ordusunun büyük yenilgi aldığını, Rusların ise hayli ganimet elde ettiğini, yollarda soğuktan donmuş Osmanlı askerlerinin cesetlerine rastlandığını yazdı. (Russkiy İnvolid 13 Noyabr (Kasım) 1914: 1)

Lakin alınan bu mağlubiyete rağmen komutan Hasan İzzet Paşa'nın emriyle Osmanlı Ordusu 11 Kasım'da karşı saldırıya geçerek ertesi gün Köprüküy'de Rus ordusuna ağır bir darbe indirdi. (Öğün 2018: 682) Öyle ki Sarıkamış Grubu olarak adlandırılan General Georgiy Berkman'ın birlikleri bu darbeye mevcudunun %40-nı kaybetti ve geri çekilmek zorunda kaldı. Berkman endişeyle üstlerine savaşın kaybedildiğini rapor etti. (Aksun 2005: 190) Onun raporu adeta Rus askeri erkânının gözlerini açtı. Nitekim Rus Genel Komutanlığı Batı Cephesi kadar Kafkasya Cephesi'nin de önemli olduğu kanısına vardı.

Çatışmalar Rus ordusunun doğru düzgün bir savaş planının olmadığı gerçeğini de ortaya koydu. (Korsun, 1937: 15) Moralleri bozulan Ruslar, genel olarak Doğu istikametinde geri çekildi. Osmanlı tarafında ise zaferin getirdiği moral yüksekliği vardı. Ancak buna rağmen Osmanlı askeri erkânı, Rusların içine düştüğü ağır durum tam anlamıyla değerlendiremedi. Zira daha fazla ilerlemeyen ordunun en büyük endişesi kuşatmaya düşme tehlikesiydi. Lakin bu durum Rus tarafına kısa zamanda toparlanma fırsatı verdi. Nitekim daha sonraki günlerde III. Ordu ne kadar hamle yapsa da Ruslar Azap, Zazak, Hoşap mevzilerine yerleşerek büyük bir direniş göstermeği başardılar. (Öğün 2018: 682)

21 Kasım'a kadar Osmanlı ordusu Ruslar üzerine yüklenmeği sürdürdü. Fakat 21 Kasım'da Rus güçleri ani bir baskınla Osmanlı ordusuna büyük zayıat verdirdi. Böylece Osmanlı taarruzu durmuş oldu. Ayrıca aniden bastıran kış ve bozulan yollar her iki taraf için cephe durumu lehlerine değiştirme fırsatı vermedi.

Bu arada III. Ordu komutanı Hasan İzzet Paşa, ordunun kış şartlarına hazırlıklı olmadığına kanaat getirerek aniden geri çekilme emri verdi. Bunun üzerine Osmanlı ordusu bir gecenin içinde 8-10 km kadar geri çekildi. (Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi, Kafkas Cephesi: 3'ncü Ordu Harekâtı 1993: 347) Bu haber Enver Paşa'yı kızdırdı. Zira o, taarruzun devamından yanaydı. (Kurat 1987: 420) Fakat komuta heyeti onu pek dinlemedi ve geri çekilmeğe devam etti. Hal böyle olunca meydana kazanılan kısmi başarılarla gölge düşmüş oldu.

Osmanlı ile Rus güçleri arasında çatışmaların ilk başladığı günden itibaren Köprüküy yöresinde yapılan savaşlarda her iki taraf çok fazla askerini kaybetti. Muhtemel rakamlara göre, Türklerin kaybı 7000, Ruslarınki ise 10.000 kadardı. (Kersnovski 1994: 129) Kayıpların fazla olmasının nedeni her iki tarafın plansız bir şekilde hamleler yapmasıydı. Lakin her iki tarafı da memnun eden bir gerçek vardı; ordular kuşatmaya düşmemişti.

Köprüküy'deki çatışmalardan sonra Kasım ortalarında Osmanlı ordusu Van civarında saldırıya geçti. Fakat Rusların direniş ve ardından şiddetli hamlesi neticesinde geride yaralılar ve esirler bırakarak Saray ile Başkale ilçelerinden çekilmek zorunda kaldı. (Armeyskiy Vestnik 25 Noyabr (Kasım) 1914: 2) Türkler bölgeden çekildikten sonra hayli miktarda cephaneliğe Ruslar tarafından el kondu. (Soldatskiy Vestnik Şestoy Armii 5 Dekabr (Aralık) 1914, 1)

Osmanlı ordusunun mevzilerden geri çekilmesi İstanbul'daki askeri yönetimin arzulamadığı bir gelişmeydi. Az önce Enver Paşa'nın hep taarruzdan yana olduğunu zikretmiştik. Haliyle Enver Paşa, geri çekilmeden memnun kalmadı. Hatta nedenlerini yerinde öğrenmek için İstanbul'dan Miralay Hafız Hakkı'yı Erzurum'a gönderdi. Ardından Alman albayı Friedrich Bronsart von Schellendorf ile beraber 6 Aralık'ta İstanbul'dan ayrıldı ve Erzurum'a gitti. 13 Aralık'ta şehre varınca III. Ordu'nun başına geçti. (Sibirskaya Jizn 23 Noyabr (Kasım) 1914, 2)

Enver Paşa'nın III. Ordunun başına geçmesinden sonra orduda itinalı bir hazırlık başladı. Bu hazırlığı fark eden Rus basınında sık sık Enver Paşa ile ilgili yazılar, haberler ve değerlendirmeler yapıldı. Onun Erzurum'a gidişi üzerinden bazı spekülasyonlar ortaya atıldı. Rus basını paşanın İstanbul'dan ayrılışı ile Alman generali Colmar Freiherr von der Goltz'ın İstanbul'a varışının aynı güne denk gelmesini, Osmanlı ordusuna komuta etmek hususunda ikili arasında yaşanan rekabet diye yorumladı. Fakat Osmanlı'yı iyi tanıyan ve 1909-1912 yılları arasında İstanbul'daki Rus sefaretinde çevirmen olarak görev yapan Azerbaycanlı gazeteci yazar Muhammet Şahtatinski, *Russkiy İnvolid* gazetesinde kaleme aldığı "Enver Paşa" adlı makalesinde, Paşa'nın Alman askeri siyasetinin rakibi değil, ateşli bir savunucusu olduğunu belirtti, iddiaları yalanladı. (Russkiy İnvolid 20 Dekabr (Aralık) 1914: 2) Yazısında Enver Paşa'nın "sıcak İstanbul'dan", "soğuk Erzurum'a" savaşa olan aşırı hırsı ve tutkusu nedeniyle gittiğini vurgulayan Şahtatinski, genel olarak iç ve dış siyasi görüşleri sebebiyle onun Osmanlı ve Avrupa'da barış için tehlikeli olduğunu kaydetti. (Russkiy İnvolid 20 Dekabr (Aralık) 1914: 3)

Rus basınının dikkat çektiği bir husus da, Enver Paşa'nın Harbiye Nazırı olunca orduda yenileşmeye giderek 240 generali görevden uzaklaştırması oldu. Paşa'nın bu davranışla muhaliflerini temizlediği iddia edildi. (Russkiy İnvolid 1 Yanvar (Ocak) 1915: 1) Fakat basın bu değişimin, Osmanlı ordusunda ciddi bir yenilik getireceğini itiraf ederek Osmanlı'nın artık Avrupa disiplinine sahip 1 milyonluk orduya sahip olduğunu vurguladı; bu durumu kendileri açısından endişe kaynağı olarak değerlendirdi. (Russkiy İnvolid 24 Dekabr (Aralık) 1914, 1)

Harekât Öncesinde Tarafların Durumu

Dünya Savaşı'nın başlaması dolayısıyla Çar Nikola Rusya gezisine çıktı. Cephe bölgelerine de uğradı, askere moral vermeğe çalıştı. Önce Batı Cephesi'nde çarpışan askerleri ziyaret eden Nikola, 1914 yılının sonlarına doğru Kafkas Cephesi'ne indi. Bakü'de güvenlik nedeniyle trenden inmeyen Çar, Tiflis'e geçti. Birkaç gün kaldığı şehirde Kafkasya Müslümanlarının gönlünü almak için şehirdeki Ömer ve Ali camilerini de ziyaret etti. (Öğün 2018: 88) 13 Aralık'ta ise Kars'a hareket etti. Orada bölgenin durumu hakkında askeri komutandan bilgi aldıktan sonra bir hastaneye ziyaret gerçekleştirerek yaralı askerlerle sohbet etti. (Dubenski 1915-1916: 72) Ertesi gün ise beklenmedik bir şekilde trenle Sarıkamış'a yollandı.

Sarıkamış'a varınca askeri garnizona mahsus bir kilisede dua töreni yapıldı. Törene katılan çar, ardından bir otomobile cephe hattına oldukça yakın Micinkert'e götürülerek askerler ve komutanlarla görüştü. Orada yaptığı konuşmada: "Buraya Rusya sınırına gelmekten ve devam etmekte olan savaşta büyük kahramanlıklar sergilemiş Kafkas Ordusu'na teşekkür etmekten, onları ödüllendirmekten büyük memnuniyet duyuyorum. İnaniyorum ki bütün askeri birlikler tıpkı ataları gibi Rusya'ya ve bana hizmet edecektir. Size de yaptığınız hizmetlerden dolayı en kalbi şükranlarımı sunarım." dedi. (Dubenski 1915-1915: 84)

14 Aralık'ta tekrar Kars'a dönen Nikola, Kafkasya Naibi ve Rus Orduları Genel Komutanı Kont Vorontsov-Daşkov'a bir mektup yazarak Sarıkamış'a yaptığı ziyaretten ve çatışmalarda

başarı göstermiş askerleri cephe hattında şahsen ödüllendirmekten bahsetti. Bu ziyaretinden oldukça memnun kaldığını açıklayarak Kafkas Ordusu'nun zafer kazanacağına inandığını belirtti. (Dubenski 1915-1916: 88)

Yalnız çarın bu seyahati oldukça riskli bir zamanda gerçekleşti. Seyahatten bir hafta sonra Sarıkamış Harekâtı'nın başlaması bunun göstergesiydi. Harekâttan önce Çar Nikola'nın Rus ordusuna moral vermesi seyahatin önemini gösteriyordu. Çünkü o dönemde Batı Cephesi'nde alınan ağır yenilgiler vardı; Çarın amacı hem bu yenilgileri seyahati ile bir nebze unutturmak, hem de konuşmaları ile moral çöküntüsü yaşayan Rus toplumunu Kafkas Cephesi'nden gelecek zafer haberlerine inandırmaktı. Fakat seyahat Çarın güvenliği bakımından hayli riskli bir ortamda gerçekleşmişti. Hatta sonralar Rus ordusuna esir düşmüş Türk askerlerinin anlattıklarıyla riskin varlığı teyit edilmişti. Esir askerler Sarıkamış'a seyahati esnasında Çar Nikola'nın arabasının ormanlıkta mevzilenmiş Türk askerleri tarafından anbean izlendiğini aktarmıştı. (Maslovski 1933: 74) Fakat emir olmadığından ateş açılmadığı, böylece Çarın büyük bir tehlikeden kurtulduğu kaydedilmiştir. (Çakmak 2011: 71)

Çar Nikola'nın Sarıkamış'a seyahati ile Enver Paşa'nın Erzurum'a vararak ordunun başına geçmesi aynı döneme rastladı. Cephedeki askerlerini teftiş eden Paşa derhal yeni bir harekât planı üzerinde çalışmalar başlattı. Onun düşüncesine göre, Sarıkamış üzerine bir taarruz harekâtı yapılarak bölgedeki Rus ordusu mahvedilmeliydi. Şayet plan başarıyla devam ederse, ilerleyen süreçte Kars ele geçirilmeli, ardından hızla Kafkasya'ya sokularak Bakü alınmalıydı.

Kuşkusuz Bakü Çarlık Rusya'sı için önemli bir petrol ve sanayi kentiydi. Bu yüzden Enver Paşa, Bakü'nün kesinlikle ele geçirilerek Rusya'nın ekonomik dinamiğine darbe indirmek istiyordu. Bu arada Çarlık Rusyası'nın yıllardan beri Doğu Anadolu'da yaşayan Ermenileri Osmanlı aleyhine kışkırtmasından haberdar olan Enver Paşa, Rusya'ya anladığı dilden cevap verilmesi gerektiği kanısındaydı. Ona göre, Bakü üzerine hamle Rusya'ya büyük bir cevap olacaktı. Ayrıca şehrin ele geçirilmesi halinde, Kafkasya Müslümanlarını Çarlık Rusya'sına karşı ayaklandırmak da mümkün olabilirdi. Dönemin Osmanlı basını bu ihtimali doğrular nitelikte yayınlar yapıyordu. (Öğün 2015: 811-812) Bu nedenle Enver Paşa, Kafkasya'ya girilmesi halinde bölge Müslümanlarını Çarlık aleyhine isyana teşvik etmeği de hesaba katmıştı. (Bondarenko 2013: 227)

Sarıkamış sıradan seçilen bir hedef değildi tabii. Bölge Rusya'nın arka cephesi ile ön cephesi arasındaki demiryolu bağlantısının ana noktasıydı. Ayrıca her türlü askeri birliğe yetecek yiyecek depolarının, askeri cephaneliklerin ve hastanelerin bulunduğu önemli bir şehirdi. Sarıkamış'ın ele geçirilmesi Rusları zor duruma düşürmekle beraber, Kars ile irtibatlı demiryoluna hâkimiyet sağlanması Doğu Anadolu'nun diğer cephelerinde Rusların işini çıkmaza sokacaktı.

Harekât planıyla ilgili Alman askeri uzmanlar görünürde bunun çok tehlikeli olduğunu dile getirirler de paşanın planına genel olarak olumlu yaklaştılar. (Korsun 1937: 19) Çünkü onların maksadı Rusya'nın bütün dikkatini Kafkas cephesine çekmekti. Fakat Türk askeri uzmanlarının harekât planına pek sıcak bakmadıkları anlaşıldı. Hatta III. Ordu komuta Hasan İzzet Paşa, böyle bir taarruzdan ziyade Narman'daki düşman kuvvetlerini geri atmayı önerdi. (Tekir 2015: 797) Diğer yandan orduda bölgeyi iyi bilen askerlerin az olması İzzet Paşa'nın zihninde kuşku uyandırdı. Kış şartlarında yapılacak bir harekâtın riskli olacağı belliydi. Bu gerekçelerle Enver Paşa'ya itirazını ilettili. (Kara 1999: 420) Lakin bu itiraz Enver Paşa tarafından şiddetle reddedildi. Hatta 18 Aralık'ta Hasan İzzet Paşa görevinden uzaklaştırıldı, Enver Paşa

görevi kendi üzerine aldı. Lakin harekâtın hemen öncesinde yapılan bu değişiklik, isabetli olmadı. (Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi, Kafkas Cephesi: 3'ncü Ordu Harekâtı 1993: 351)

Enver Paşa'nın hazırladığı plana göre, öncelikle birçok yolun kesişme noktasında bulunan Oltu üzerine gidilmesi, bölgedeki zayıf Rus birlikleri mahvedildikten sonra Kars ile Sarıkamış arasındaki bağlantı yolunun kesilmesi kararlaştırıldı. İlk taarruz hedefi olarak Oltu'nun seçilmesi de oldukça anlamlıydı. Zira General Nikolay İstomin komutasında şehri savunan Rus birliğinin hayli zayıf olduğu Osmanlı Karargâhınca biliniyordu. Öncelikle o birliğin püskürtülmesi gerekiyordu. IX. ve X. Kolordular kuzeyden ilerleyerek Bardız ve Oltu'ya saldırırken, XI. Kolordu kendi mevziinde kalarak Azap-Zanzak- Hoşap hattındaki Rus ordusunun dikkatini çekmek için gösteriş hamleleri yapmalı, tehdit alması halinde ise derhal Erzurum kalesine sığınmalıydı. (Soldatskiy Vestnik Şestoy Armiy 31 Dekabr (Aralık) 1914: 1) Aynı zamanda X. ve XI. Kolordular arasındaki irtibatı sağlamakla görevli IX. Kolordu, Pitgir-Çatak- Kötek yönünde ilerleyerek Kars yolunu kapatıp Aras Vadisi'ndeki düşman kuvvetlerini kuşatma altına almalıydı. (Öğün 2015: 774) IX. Kolordu Sarıkamış'a ulaştığında ise, X. Kolordu Kars demiryolunu ele geçirmeliydi. (Zayonçovski 1939: 289). Böylece taarruz bir kuşatma şeklinde devam ederek bütün Rus ordusu hilal şeklinde çembere alınmalı ve imha edilmeliydi. (Larcher 2010: 72)

Bilindiği gibi bölgenin coğrafyası rakımı yüksek dağlardan, geçitlerden, derelerden oluşuyordu. Bu yüzden kış şartlarında yapılacak bir harekât için riskler büyüktü. Osmanlı komuta heyeti III. Orduyu, şiddetli kış koşullarında zor bir coğrafyada yürütülecek operasyona hazırlıklı görmüyordu. Zira askerlerin kışlık giysileri ve çizmeleri yoktu. Bunun en büyük nedeni orduya giyecek ve malzeme getiren Midhat Paşa, Bezm-i Alem ve Bahr-i Alem nakliye gemilerinin Karadeniz'de Ruslar tarafından batırılmasıydı. (Öğün-vd 2013: 105) Diğer yandan uzun süreden beri bölgede yaygın olan ölümcül bir hastalık vardı. Türk askeri bu hastalıktan yorgun ve zayıf düşmüştü. Hastaneler yetersiz olduğundan hastalığa yakalanan askerler çok sıkıntı çekiyordu. Ayrıca yolların kötü olmasından ve araçların bulunmamasından dolayı hasta ve yaralıların başka bir yere nakli de imkânsız gibiydi. (Korsun 1937: 26)

Osmanlı ordusunun sıkıntılar içinde bulunmasına rağmen harekât gerçekleşti. Yalnız harekâta başlandığı esnada tarafların ordu sayıları hakkında kaynaklarda verilen bilgilere bakıldığında farklı rakamlar zikredildiği görülmektedir. İlk önce Rus kaynakları ordu sayılarını değişik göstermektedir. Nitekim dönemin gazetesi *Russkiy İnvolid'e* göre, Sarıkamış Harekâtı'ndan önce Osmanlı ordusu 126 tabur, 35 süvari bölüğü, 264 top olmakla toplam 75.000 nizami askerden ve gönüllü birliklerinden oluşmaktaydı. (Russkiy İnvolid 13 Yanvar (Ocak) 1915: 1) Diğer Rus kaynakları da genel olarak Osmanlı ordusunun 121 tabur, yaklaşık 22 süvari bölüğü, 263 top ve Aşiret birliklerinden ibaret 90.000 askere sahip olduğunu belirterek gazetenin verdiği rakama yakın bir rakamdan bahsetmektedir.³ Lakin Yevgeni Maslovski, eserinde Osmanlı ordusunun sayısını 150.000 olarak kaydetmiştir. (Maslovski 1933: 92)

Kafkas Ordusu'nun sayısı konusunda Rus kaynakları genel olarak 114 tabur, 127 süvari bölüğü, 304 sahra topu olmakla 60.000 rakamından bahsetmişlerdir. (Bolşaya Sovetskaya Ensklopediya 1955: 125) Bütün kaynakların ortak görüşü, Rusların top sayısına göre Türklerden daha üstün oldukları şeklindedir.

Türk kaynakları da orduların sayısı hakkında farklı rakamlar vermektedir. Örneğin, Ziya Nur Aksun'a göre Osmanlı ordusu 120.000, Rus ordusu ise 64.000 idi. (Aksun 2005: 201) Enver

³ Maurice Larcher, *age*, s. 73; Nikola Şefov, *Bitvi Rossii*, Moskva 2006, İzdatelstvo ACT, s. 498; "Sarıkamışkaya Operatsiya", *Sovetskaya İstoriçeskaya Ensklopediya*, Tom 12, Moskva 1969, İzdatelstvo Sovetskaya Ensklopediya, s. 563.

Ziya Karal da kitabında aynı rakamları kaydetmektedir. (Karal 1999: 420) Fevzi Çakmak ise Osmanlı ordusunun 87 tabur, 216 top, 20 süvari bölüğünden, yani 118 bin askerden ibaret olduğunu zikretmektedir. (Çakmak 2011: 72, 79) Tuncay Öğün, 90.000'i muharip, III. Ordu'nun toplam 134.000 olduğunu belirtmektedir. (Öğün 2015: 770-771)

Tarafların harekâta hazırlanması meselesinde gerek Rus, gerekse de Türk kaynakları aynı bilgileri vermektedir. Dolayısıyla kaynaklarda Osmanlı ordusuna kıyasla, Rus ordusunun kış şartlarında yapılan bir harekâta iyi bir şekilde hazırlandığı belirtilmektedir. Osmanlı ordusunun ise kış şartlarına göre zayıf hazırlandığı gözden vurgulanmaktadır. Hatta Erzurum'a varınca Enver Paşa'nın bu gerçeği kendi gözleriyle gördüğü kaydedilmektedir. (Eyüpoğlu 2006: 98)

Harekât ve Mağlubiyet

Sarıkamış Harekâtı plan üzere 22 Aralık'ta başladı. IX. Kolordu Bardız, X. Kolordu Oltu yönünde ilerledi. Oltu'da bulunan General Nikolay İstomin komutasındaki Rus birlikleri bölgeden püskürtüldü. 25 Aralık'ta büyük kayıplara rağmen IX. Kolordu Bardız'ı ele geçirerek kuzeyden Sarıkamış önlerine çıktı. (Şefov 2006: 499) 17 ve 29. Piyade tümenleriyle Bardız'a varan Enver Paşa aynı gün Sarıkamış üzerine saldırı emri verdi. Hızla ilerleyen Osmanlı ordusu ile Rus ordusu arasındaki çarpışmalar artık şehrin sokaklarında yapılı hale geldi. Üst üste hamlelerle şehre girmeği başaran Osmanlı ordusu 156. Yelizavetpol Piyade Alayı'nın kışlasını ve şehir tren garını ele geçirdi. (Eliseyev 2001: 58)

Fakat destek sağlamak için IX. Kolorduya yetişmesi gereken Hafız Hakkı bey komutasındaki X. Kolordu, Rusların Oltu yönüne intikal etmiş birlikleri tarafından oyalandı. (Korsun 1946: 34) Sonuçta iki gün geciken X. Kolordu, daha sonra Sarıkamış'a varmak için Allahuekber dağlarını aşmak zorunda kaldı. Fakat şiddetli soğuk ve kar fırtınasına yakalanan askerlerin çoğu dağda donarak hayatını kaybetti, birlikler zayıflamaya başladı. Dolayısıyla sıkıntılı ve meşakkatli bir yolculuk sonucu, X. Kolordu'dan sadece 3000 kişilik bir kuvvet Sarıkamış önlerine varabildi.

Osmanlı ordusunun Sarıkamış önlerinde görünmesi üzerine Rus komutanlar General Aleksandr Mışlyayevski ve Georgiy Berkman durumun tehlikeli olduğunu gerekçe göstererek askeri birliklere şehri terk etmeleri talimatı verdiler. (Nikolskiy 1933: 27) Dahası ellerindeki güçlerle bu kolordulara karşı koyamayacaklarını düşünerek karamsarlığa kapıldılar. (Karal 1999: 422) Fakat General Yudenic her iki generale itiraz ederek "*Şayet çekilsek kesin mağlup oluruz. Direnmeğe devam edersek, kazanmamız da mümkün, kaybetmemiz de. En iyisi direnelim.*" (Bondarenko 2013: 230) dedi. Onun bu sözleri harekâtın kaderinde mühim bir rol oynadı. Ardından Rus ordusunun Kurmay Başkanı olarak Sarıkamış'ın savunması sorumluluğunu üstlendi, Rus kolordularını uygun mevziler almaya sevk etti. (Şişov 2004: 174) Zaten Rus ordusunun geri çekilmesi de mümkün değildi artık. Çünkü Sarıkamış-Kars yolu Türk X. Kolordusu tarafından ele geçirilmişti. (Şefov 2006: 499) Çaresiz kalan General Mışlyayevski Köprüköy'e yüklenmekten vazgeçilmesine ve sadece Sarıkamış'ın savunulması gerektiğine karar verdi.

Böylece farklı cephelerdeki Rus birlikleri Sarıkamış'a sevk edildi. Bunun üzerine Kağızman'da yerleşen ve Karakilise'yi ele geçirmek üzere görevlendirilen Tümgeneral Mihail Prejevalski'nin I. Kuban Plastun birliği, General Nikolay Baratov'un sol cinahını korumak için bölgeye çağrıldı. (Eliseyev 2001: 49) Bu arada destek için Tiflis'le görüşüldü. Bunun üzerine 26 Aralık'ta 4 süvari topu olan Kazak birlikleri Sarıkamış'a ulaştı. (Zayonçkovski 1939: 291) Kazak askerlerinin gelmesiyle Osmanlı ordusunun ilerleyişi durduruldu. Diğer yandan 154. Derbent ve 155. Kuban piyade alayları da yardım için bölgeye vardılar. Dolayısıyla Rus ordusu ikmaller

ile gücünü artırırken, Osmanlı ordusu bu sırada şiddetli soğuk, salgın hastalıklar ve başarısız taarruzlarla kayıplar yaşadı. Bu arada askerde büyük bir yorgunluk vardı; ordu bitkin düşmüştü. Ayrıca ihtiyat güçleri de kalmamış, açlık ise birlikleri yıpratmıştı. Anlaşılan Osmanlı askerinin artık dayanabilecek gücü kalmamıştı.

Bu sıkıntılara rağmen Enver Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu defalarca Sarıkamış'a taarruz yaptı. Rus *Letopis Voynı* dergisi, Enver Paşa'nın orduya komutan olmasıyla Türk askerinin daha enerjik ve inatla savaştığını kaydediyordu. (Letopis Voynı 3 Yanvar (Ocak) 1915: 319) Fakat giderek Osmanlı ordusu ile Rus kuvvetleri arasında fark büyüdü. Çünkü takviye alan Ruslar daha iyi duruma geldiler. (Vestnik X. Armii 18 Dekabr (Aralık) 1914: 1)

Yukarı Sarıkamış köyü civarında 3 gün boyunca çatışmalar meydana geldi. Yaklaşık 20 Türk subayı ile 1500 asker Ruslara esir düştü. (Moskovskiya Vedomosti 19 Dekabr 1914: 1) Sonunda daha fazla dayanamayan III. Ordu geri püskürtüldü. (Korsun 1946: 35) Enver Paşa buna rağmen Rusların mukavemetini kırmak için elindeki bütün güçlere son defa topyekûn saldırı emri verdi. Bunun üzerine IX. Kolordunun 3 tümeni ile X. Kolordudan sağ salım Sarıkamış önlerine ulaşabilmiş 31. ve 32. tümenler harekete geçti. Fakat General Mihail Prejevalski'nin I. Kuban Plastun birliği Osmanlı ordusunun tüm hamlelerini durdurmayı başardı.

30 Aralık tarihinden itibaren silah ve askeri yönden üstünlük tamamen Rusların eline geçmişti. Osmanlı X. Kolordusu ise daha fazla dayanacak güçte değildi. Bu nedenle 3 Ocak'ta kolordu Oltu'dan çekilme kararı aldı. Bu fırsatı kaçırmak istemeyen General Yudenich, derhal Tiflis'e, Genel Komutanlığa çektiği bir telgrafla Osmanlı ordusunun ümitsiz durumda olduğunu söyleyerek, Türkleri kuşatmaya almak için Kars'taki III. Mühârip tugayın derhal Divik'e gönderilmesi talimatının verilmesini rica etti. (Maslovski 1933: 114) Ardından Osmanlı ordusunun içine düştüğü zayıf durumdan dolayı 1 Ocak'ta 30.000'lik Rus kuvveti, kuşatma saldırısına geçti. (Öğün 2015: 782) O sırada geri çekilmekte olan X. Kolordu aldığı darbelerle büyük kayıplar verdi. (Soldatskiy Vestnik Şestoy Armii 31 Dekabr (Aralık) 1914: 2)

IX. Kolordu da Bardız'da tutunamadı, geri çekilmeğe başladı. Geri çekilme sırasında beklenmedik bir anda Rus ordusu tarafından kuşatıldı. (Strokov 1974: 267) 4 Ocak'ta kolordu komutanı İhsan Paşa dahil, 17, 28 ve 29. tümen komutanları ve binlerce Türk askeri Rus ordusuna esir düştü. (Russkiy İnvâlid 24 Dekabr (Aralık) 1914: 1) Ruslar kolordunun bütün toplarını, makineli tüfekleri ve cephaneliğini ganimet olarak aldı. (Reç 24 Dekabr (Aralık) 1914: 3)

Böylece IX. kolordunun tamamını esir alan Rus ordusu, havanın sisli olmasından yararlanarak Ardahan'a yöneldi. (Demirtaş 2015: 101) 3 Ocak sabahı Ardahan civarında taraflar arasında şiddetli çatışmalar başladı. Rus ordusu durmadan Türk mevzilerine doğru hamleler yaptı. Akşama kadar süren çatışmalarda Osmanlı ordusu büyük kayıplar vererek mevzilerinden püskürtüldü. (God Voynı: S 19-go İyulya 1914 G. Po 19 İyulya 1915 G. 1915: 499-500) Ardahan'a giren Rus askerleri daha sonra Osmanlı ordusunu takibata koyuldu. (Soldatskiy Vestnik Petrogradskago Voennago Okrugâ 24 Dekabr (Aralık) 1914: 2) Ardahan'dan çekilen Türk askerleri şiddetli kar yağışı ve yolların kötü olması nedeniyle farklı yönlere dağıldılar. Oysa bazılarının kaçış güzergâhları Rus ordusunca kuşatmaya alındı, esir düşenler oldu. Çoğunun arzusu Çoruh Nehri civarındaki Ardanuç'ta bulunan garnizona ulaşabilmektir. Fakat bu da oldukça zor oldu; zira Rus süvarileri kaçan askerleri takip ederek ya öldürdü ya da esir aldı. (Moskovskiya Vedomosti 24 Dekabr (Aralık) 1914: 2)

Rus ordusu bir süre Osmanlı ordusunun peşinden gittikten sonra kar ve tipinin bastırmasıyla takibattan vazgeçti. Bu sırada Osmanlı ordusundan sağ kalanlar Erzurum'a

varırken, Ruslar eski mevzilerine döndü. Dolayısıyla taraflar harekâttan önceki cephe hatlarına çekilmiş oldu. (Bolşaya Sovetskaya Ensklopediya 1955: 125) 28 Ocak 1915'te General Nikolay Yudenic zaferden dolayı 4. Dereceden Kutsal Georgiy nişanıyla ödüllendirildi. Ardından 7 Şubat 1915'te Kafkas Ordusu Genel komutanlığı görevine getirildi. (Bondarenko 2013: 233)

Sarıkamış Harekâtı bu şekilde Osmanlı ordusunun mağlubiyetiyle sona erdi. Harekât için hazırlanan plan uygulanmadığı gibi, hatalar yüzünden binlerce asker dağlarda, -40'lara inen dondurucu soğuklarda hayatını kaybetti. Rus ordusunu Doğu Anadolu'dan atarak Kafkasya'ya girmeği düşünen Enver Paşa, mağlubiyet ile büyük bir üzüntü yaşadı. Tiflis'i ele geçirmeği düşünürken, yenilgiye uğradı ve morali çökmüş halde askerlerini terk ederek İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. (Letopis Voynı 10 Yanvar (Ocak) 1915: 330)

Sarıkamış yenilgisinden sonra Rus basını Osmanlı ordusunu kötülemek adına değişik haber ve yazılara yer verdi. Haberlerden bazılarında, özellikle geri çekilme esnasında Türk askerlerinin yerel halka vahşet uyguladığı öne sürüldü. Örneğin, *Vestnik X. Armiy* gazetesi, bir haberinde geri çekilme esnasında Türk askerlerinin, Ermeni köylerindeki çocuk ve kadınları "Rus askerleri için hepimiz kebab olun" diyerek tandıra attığını iddia edecek kadar akıl almaz suçlamalarda bulundu. (Vestnik X. Armiy 24 Dekabr (Aralık)1914: 2)

Kuşkusuz bu çeşit propaganda mahiyetli haberlerin amacı Türk askeri hakkında dünyada kötü imaj oluşturmaktır. Ağır mağlubiyet alan ve soğuk kış gününde sadece can derdine düşen Türk askerinden geri çekilme esnasında vahşet uygulaması beklenemezdi. Oysa bölgede yaşayan Müslüman-Türk halkına asıl vahşeti yapanlar, Çarlık ordusuyla birlikte hareket eden Ermeni gönüllü birlikleriydi. Nitekim onların katlettiği masumların bugün hala toplu mezarları bulunmaktadır.⁴ Zaten Rus kaynakları da harekât sırasında bölgedeki Ermeni köylerinden destek aldıklarını açıkça itiraf etmektedir. Örneğin, *Armeyskiy Vestnik* gazetesinde yayınlanan bir haberde, Sarıkamış yakınlarındaki dört Ermeni köyünden halkın, Rus komutanına giderek Türklere karşı savaşmak için kendilerine silah verilmesini talep ettiği, komutanın itiraz etmesi üzerine buldukları her türlü silahla Rus ordusunun safında savaşa katıldıkları bilgisi geçmektedir. (Armeyskiy Vestnik 30 Dekabr (Aralık) 1914: 3)

Tarafların Kayıpları

Sarıkamış Harekâtında tarafların ne kadar kayıp verdikleri konusu yıllardan beridir tartışılmaktadır. Rus kaynakları genel olarak Osmanlı ordusunun ölen, yaralanan ve tutsak olarak yaklaşık 70.000- 80.000 arası asker kaybettiğini belirtmektedir. Birkaç önemli kaynaktan verilen rakamlara bakacak olursak, örneğin Vladimir Nikolskiy, 90.000'lik Osmanlı ordusundan geriye sadece 12.000 asker dördüğünü, kalan 78.000'in ise ölü, yaralı ve esir olmak üzere kayıp olduğunu iddia etmektedir. (Nikolskiy 1933: 93) Nikolay Korsun'a göre, harekât sırasında III. Ordu'nun kaybı 70.000, Rusların kaybı ise 20.000 civarındaydı. (Korsun 1946: 37) Nikolay Şefov, Türklerin 78.000, Rusların ise 26.000 asker kaybettiğini söylemektedir. (Şefov 2006: 500) Vyaçeslav Bondarenko 150.000'lik Osmanlı ordusundan 63.000 askeri ölü ve yaralı, 15.000'i de esir olarak göstermekte, Rus ordusunun da 20.000 ölü-yaralı ile 6.000 donan asker kayıp verdiğini belirtmektedir. (Bondarenko 2013: 233) Anton Kersnovski, tarafların kayıpları konusunda Bondarenko'nun verdiği rakamları vermektedir. (Kersnovski 1994: 134) Rus kaynakları arasında sadece Yevgeni Maslovski Türk kaybını yüksek göstermiş, 90.000 rakamını

⁴ Ermenilerin Doğu Anadolu'da yaptıklarına dair daha geniş bilgi için bkz: Zeki Başar, *Ermenilerden Gördüklerimiz*, Ankara 1974, Atatürk Üniversitesi Yayınları; İsmet Binark, *Ermenilerin Türklere Yaptıkları Mezalim ve Soykırımın Arşiv Belgeleri*, Ankara 2001, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları; Muammer Demirel, *Birinci Dünya Harbinde Erzurum ve Çevresinde Ermeni Hareketleri (1914-1918)*, Ankara 1996, Genelkurmay Basımevi.

telaffuz etmiştir. Fakat o da bilgiyi Türk Genel Komutanlığı rakamlarına dayandırdığını belirtmiştir. (Maslovski 1933: 133)

Harekât sona erdikten sonra şehit düşen Türk askerlerinden binlercesinin cesedi ilkbaharın gelişi ile ortaya çıkmış ve o cesetler Ruslar tarafından gömülmüştür. Fedor Eliseyev eserinde, 1915 yılının Mart ayında Kars bölge komutanının, Kafkas Ordusu Genel Komutanı Nikolay Yudenic'e, 23.000 Türk askerini defnettiklerini rapor ettiğini yazmıştır. (Maslovski 1933: 133; Eliseyev 2001: 59) Bütün Sarıkamış çevresinde ise yaklaşık 28.000 Türk askeri defnedilmiştir. (Maslovski 1933: 133; Kersnovski 1994: 134; Eliseyev 2001: 59) Korsun'un eserinde de aynı rakamlar gösterilmiştir. (Korsun 1933: 143)

Yukarıda da kaydettiğimiz gibi Rus kaynakları genel olarak Türk tarafının kaybının 70.000- 80.000 arası olduğunu belirtmekteydi. Fakat bu rakamın abartılmış olma ihtimali büyüktür. Çünkü dönemin Rus basınında bile Türk kayıpları konusunda net rakamlar yoktur. Ayrıca sadece çatışmalarda ölen askerlerin sayısının bu kadar olması mümkün değildir. Hem tutsaklar ve geri dönenler eklendiğinde bile rakam 50.000'i geçmemektedir. Dolayısıyla Rus kaynaklarında verilen rakamlar bizce, şişirtilmiştir.

Türk kaynakları da harekât sırasındaki kayıplar konusunda farklı rakamlar vermektedir. Nitekim Fevzi Çakmak, harekâta Osmanlı'nın 60.000 asker kaybettiğini ifade etmektedir. (Çakmak 2011: 114) Onun verdiği rakam Genelkurmay Başkanlığının 3. Ordu Harekâtı hakkındaki kitabında verilenle üst üste düşmektedir. (Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi Kafkas Cephesi, 1993: 535)

Harekâta tarafların kayıpları konusunda Türk ve Rus yazarların yanı sıra batılı yazarlar da farklı rakamlar telaffuz etmişlerdir. Nitekim Fransız tarih araştırmacısı Maurice Larcher'e göre, Osmanlı ordusunun kaybı 90.000'di. Fakat buna ölenler, yaralananlar, tutsaklar, soğuktan donarak can verenler, asker kaçakları ve hastalık sonucu ölenler, yani hayatını kaybeden tüm askerler dâhildi. Larcher bu nedenle ölen askerlerin sayısı konusunda net bir rakam söylenilemeyeceğini kaydetmiştir. Fakat Larcher'in Rus kayıpları konusunda yanılıya düştüğü görülmektedir. Nitekim Rus kaynaklarının bile kendi kayıpları konusunda 20.000 rakamından bahsettiği halde Larcher'e göre, Rusların kaybı toplam 8.000 askerdir. Bunun da 1.500'ü savaş esnasında ölmüş, 3.500'ü yaralanmış ve 3.000'i de donarak hayatını kaybetmişti. (Larcher 2010: 85)

Sarıkamış Harekâtı esnasında III. Ordu Kurmay Başkan Yardımcılığı yapan Alman Yarbay Felix Guze, hatıratında Türk tarafının 30.000 ölü ve 7.000 esir verdiğini söylemiştir. Firariler ve köylere dağılan askerler dâhil Erzurum'a 12.000 askerinin geri döndüğünü ifade etmiştir. (Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi, Kafkas Cephesi 1993: 535)

Son dönemlerde yapılan çalışmalar içinde Mevlüt Yüksel Osmanlı ordusunun toplam 37.000 kayıp verdiğini öne sürmektedir. (Yüksel 2006: 99) Süleyman Tekir, tarafların kayıpları konusunda tüm verileri dikkate alarak harekât boyunca Osmanlı Ordusu'nun 41.000, Rusların ise 30.000 kayıp verdiğini ifade etmektedir. (Tekir 2015: 803) Türkiye Diyanet Vakfı'nın İslam Ansiklopedisi'ndeki "Sarıkamış Harekâtı" adlı maddesinde 90.000 şehit sayısının abartılı olduğunu söyleyen Tuncay Ögün ise, Türk kayıpları ile Rus kayıplarının eşit olduğunu, yani her iki tarafın 30.000 asker kaybettiğini zikretmektedir. (Ögün 2016: 479) Bütün bu rakamlar değerlendirildiğinde harekât boyunca Osmanlı ordusunun çatışmalar sırasında 30.000-40.000 arası şehit vermiş olduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlı ordusunun Sarıkamış'ta yenilgiye uğratılması İtilaf Devletlerini de hayli rahatlattı. Nitekim yenilgi sonrası Osmanlı güçleri Kafkas Cephesi'ne daha fazla önem verirken,

İngilizler Mezopotamya ve Suriye’de rahat nefes aldılar. Fakat yenilgi aynı zamanda İngilizleri endişelendirdi. Zira galip gelen Rusların İstanbul’a ilerleyebileceği ihtimali ortaya çıktı. Buna fırsat vermek istemeyen İngilizler 19 Şubat 1915’te Çanakkale Savaşları’nı başlattı. (Zayonçkovski 1939: 292)

Sarıkamış Harekâtı 22 Aralık’tan 7 Ocak’a kadar sürdü. Harekâtın ilk gününden itibaren Osmanlı ordusu sadece Rus askerine değil, aynı zamanda engebeli ve sert coğrafya ile şiddetli soğuğa karşı mücadele etmek zorunda kaldı. Hava sıcaklığının yer yer -30, -40’lara indiği bölgede Türk askerinin dayanabilmesi oldukça zor oldu. (Birinci Dünya Harbi’nde Türk Harbi, Kafkas Cephesi 1993: 535) Başından itibaren harekâta karşı çıkan subayların haklılığı ortaya çıktı. Osmanlı ordusunun kış şartlarında büyük bir harekât için yeterli komuta ve organizasyona sahip olmadığı anlaşıldı. (Larcher 2010: 75) Organizasyon eksikliğine ve komuta heyetinin taktik hatalarına bölgenin coğrafi şartları da eklenince yenilgi kaçınılmaz oldu.

Harekât Sonucunun Rus Kamuoyundaki Yankıları

Osmanlı ordusunun mağlup edilmesi Ruslar için mühim bir başarıydı. Nitekim yenilmek üzereyken son anda General Nikolay Yudeniç’in kararlı duruşuyla zafere uzandılar. Zafer haberini Tiflis’teki Genel Komutanlığa General Georgiy Berkman ulaştırdı. Berkman yazdığı raporda Osmanlı IX. Kolordusu’nun tamamının, X. Kolordu’nun ise kaçmak isterken takibatı sürdüren Rus güçleri tarafından darmadağın edildiğini belirtti. (Berkman 1934: 5) Kafkasya Naibi ve Kafkas Ordusu Genel Komutanı Kont Vorontsov-Daşkov, bu habere oldukça sevindi. Nitekim Berkman’a gönderdiği yanıtta zaferin kazanılmasında emeği geçen tüm komutan ve askerleri tebrik etti. (Berkman 1934: 5-6)

Rus orduları Genel Komutanı Grandük Nikolay Nikolayeviç⁵ de Kont Vorontsov-Daşkov’a bir kutlama telgrafı yolladı. Telgrafta onu ve askerlerini kutlayarak başarılarının devamını diledi. (Vestnik X. Armiy 30 Dekabr (Aralık) 1914: 1) Bir telgrafı da Çar Nikola’dan geldi. Çar: “Rus ordusunun Kafkasya Cephesinde kazanmış olduğu zafer haberinden çok mutlu oldum ve gurur duydum. Noel öncesi böyle bir sevinçli haberle beni mutlu ettiğiniz için size şükranlarımı arz ederim. Rus ordusu Sizin komutanız altında tıpkı ataları gibi büyük bir kahramanlık sergilemiştir. Sizin unutulmaz babanız da aynı düşmana karşı ırkımıza zafer kazandırmıştı. Tanrıya şükürler olsun! Ordumuzu çok yaşasın!” diye Kont Vorontsov-Daşkov’u kutladı. (Armeyskiy Vestnik 30 Dekabr (Aralık) 1914: 4) Telgrafta ayrıca General Yudeniç dahil çatışmalarda özel başarı gösteren bütün subayların ödüllendirilmesini söyledi. (Russkiy İnvallid 9 Yanvar (Ocak) 1915: 2)

Rus ordusunun aldığı zafer müttefik devletleri de sevindirdi. Nitekim İngiltere ordu komutanı Feldmareşal John French ve Fransız General Joseph Joffre de Kont Vorontsov-Daşkov’a tebrik telgrafı yolladılar. Belçika kralı I. Albert de gönderdiği telgrafta, kendisi ve ordusu adından Kafkas Ordusu’nu tebrik etti. (Vestnik X. Armiy 28 Dekabr (Aralık) 1914: 1)

Osmanlı ordusunun mağlup edilmesi haberi Tiflis ve Erivan’a ulaşınca her iki şehirde sevinç gösterileri yapıldı. Bayram havasına bürünen Tiflis’te Fransız ve İngiliz diplomatlarının katılımıyla Çar Nikola ile ailesi, Grandük Nikolay Nikolayeviç, Kont Vorontsov-Daşkov için büyük bir dua töreni düzenlendi. Hükumete yakın bir gazete muhabirine göre, Tiflis sokaklarında eğlenen Hıristiyanların yanı sıra zaman zaman yerli Müslüman Türklere de

⁵ Nikolay Nikolayeviç (1856-1929). Çar II. Nikola’nın amcası olan büyük Grandük Nikolay Nikolayeviç I. Dünya Savaşı’nın başlamasıyla Rus orduları Genel Komutanı görevine getirildi. 1915 yılı Eylül ayına kadar bu görevde bulunduktan sonra 1917’ye kadar Kafkas Ordusu Genel Komutanlığını yaptı. Ekim Devrimi’nden sonra İtalya’ya göç etti. Ardından Fransa’ya taşındı ve 1929’da orada öldü. Bkz: “Nikolay Nikolayeviç”, *Sovetskaya Voennaya Ensklopediya*, Tom 5, Moskva 1978, İzdatelstvo Voenizdat, s. 597-598.

rastlamak mümkün idi. Fakat birçoğunun yüzünde üzüntülü ifadeler vardı. Osmanlı ordusunun Sarıkamış'ta aldığı mağlubiyet onları hayli üzmüştü. (Veçernaya Vremya 4 Yanvar (Ocak) 1915: 1)

Kafkas Ordusu'nun zaferi dolayısıyla 8 Ocak'ta Erivan'daki Nikolayevski Kilisesi'nde dua töreni yapıldı. Çar Nikola'nın resimleri ile Rusya bayraklarını taşıyan binlerce Ermeni yerel müzikler eşliğinde törenlere katıldı. Sokaklarda marşlar söyleyen kalabalık ardından şehrin jandarma komutanı, valisi ve polis komiserini ziyaret ederek onları tebrik etti. (Vestnik X. Armii 28 Dekabr (Aralık) 1914: 1)

Harekâtla İlgili Rus Kaynaklarının Değerlendirmeleri

Harekâtın hemen ardından dönemin Rus basınında hem harekât hem de Enver Paşa hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim *Vestnik X. Armii* gazetesinde yayınlanan bir yazıda, Alman komutanlarının sözlerine inanmış Enver Paşa'nın en iyi kolorduları Doğu Anadolu'ya sevkettiği lakin sonucun kendisi adına hüznü olduğu vurgulanmıştır. "*Sarıkamış ve Ardahan'da alınan galibiyetler, Rus askerinin Noel öncesi halkına armağanıdır.*" diye belirtilen yazıda, mağlubiyet sonrası İstanbul'da büyük bir panik yaşandığı, sonucun Almanya ile İttihat-Terakki hükümeti aleyhine gösterilere yol açtığı ve bunun bir isyana dönüşebileceği zikredilmiştir. (Vestnik X. Armii 28 Dekabr (Aralık) 1914: 1-2)

Rus gazetesinin bu iddiasının sadece propaganda amaçlı bir haber olduğu apaçık ortadadır. Zira o sırada Enver Paşa'nın yenilginin duyulmaması için sıkı bir sansür uyguladığı, hatta İstanbul'daki karargahına kesin zafer kazanıldığını haber verdiği bilinmektedir. (Öğün 2015: 788) Haberi duyan İstanbul basını adeta "zafer" coşkusuyla Osmanlı ordusunun Bakü yolunu tuttuğunu ve yakında Kafkasya'da Türk sancağının dalgalanacağını yazdı. (Öğün 2014: 82) Dolayısıyla Osmanlı başkenti İstanbul'da olayın duyulması ve gösterilere yol açması gibi Rus basınının iddiaları gerçekleri yansıtmamaktadır.

Harekâtın ardından bir değerlendirme de *Reç* gazetesinde yayınlandı. "Türkiye'nin Ölümcül Sıçrayışı" adlı değerlendirme yazısında Osmanlı'nın savaşa girmekle aslında intihar ettiğinden söz edildi. Yazıda Enver Paşa'nın 1914 yazında Osmanlı'nın asla savaşa girmeyeceği ve çekimser kalacağını ilan etmesinden kısa bir süre sonra Almanya'nın safında savaşa girmesi şiddetle eleştirildi, İttihat ve Terakki hükümetinden birkaç kişinin Almanların oyununa geldiği vurgulandı. (Reç 21 Dekabr (Aralık) 1914: 2) Osmanlı'nın savaşa girmesinin temelinde, Enver Paşa'nın Mısır, Kafkasya ve Kırım'ı yeniden ele geçirmek arzusunun yattığına dikkat çekilen yazıda, paşanın kesin olarak kararını 9 Ekim tarihinde Avusturya elçisiyle görüşmesinde aldığı, böylece Almanya ve Avusturya'nın isteği doğrultusunda savaşa girdiğinin altı çizildi. (Reç 24 Dekabr (Aralık) 1914: 2)

Genel olarak Rus basını Osmanlı'nın Almanya safında savaşa girmesini şiddetle eleştirdi. Ayrıca Enver Paşa'nın kış şartlarında orduyu Sarıkamış'a götürmesinin de büyük hata olduğunu vurguladı. Onun Osmanlı hükümeti üzerinde ciddi bir etkiye sahip olduğunu öne süren basın, paşanın aldığı kararları diğer bakanlarla istişareye bile gerek duymadığına, fakat bunun yanlış olduğuna dikkat çekti. "*Türkiye'nin yaşamı ve ölümü Enver ile Talat'ın ellerinde. Onların sözleri kanun kadar serttir. Devletin kaderi onların ellerinde. Diğer bakanlar işe yaramaz birer figürdür.*" gibi değerlendirmelerle Enver Paşa'nın hükümet üzerinde baskın söz hakkına sahip olduğu vurgulandı. (Russkiy İnvaid 23 Dekabr (Aralık) 1914: 4)

Sonradan kaleme alınmış Rus kaynaklarında harekâtla ilgili yapılan değerlendirmelerde Türk komuta kademesinin büyük hatalar yapması, Türk askerinin ise kendisine verilen tüm emirlere harfiyen uyması ve cesurca savaşması üzerinde durulmaktadır. Yalnız kaynaklar

büyük bir harekât için Osmanlı askerinin yeterli hazırlığa getirilmediği hususunda mutabık kalmaktadır. Diğer yandan askerinin cesaretine rağmen komutanların taktik hatalarının vakit kaybına ve büyük kayıplara neden olduğu da Rus kaynaklarınca belirtilmektedir. Özellikle Doğu Anadolu'nun iklim koşullarının iyi hesaplanmadığı, kış şartlarında engebeli bir coğrafyada harekât yapılarak risk alındığı da kaynakların altını çizdiği hususlardandır. (Strokov 1974: 267-269)

Ruslara göre, Osmanlı ordusunun elindeki bölgeyi gösteren haritalar da hatalıydı. Nitekim bu hatalı haritalarda gösterilen dağlık alanlardan geçen yolların aslında sadece küçük patikalar olduğu, lakin bu gerçeğin Osmanlı komuta kademesince bilinmediği vurgulanmaktaydı. Harita sayısının yetersizliği ve bütün birliklerde mevcut olmaması da mağlubiyeti getiren nedenler arasındaydı. Osmanlı ordusu bu sorunu çözmek niyetiyle yol boyunca yanına kılavuzlar almıştı. Fakat bu da yetersiz kalmıştı. Osmanlı tarafına kıyasla Ruslar, kendi ellerindeki haritaların bölgeyi en ince ayrıntısına kadar gösterdiğini dile getirmekteydi. (Korsun 1937: 13)

Rus kaynakları harekâtın komutanı Enver Paşa hakkında da değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim Yevgeni Maslovski, kitabında Enver Paşa'yı cesur bir komutan olarak zikretmekte, lakin harekâta başlamakla büyük bir hata yaptığını söylemektedir. Ona göre paşa, Rus kuvvetlerinin dayanıklılığından habersizdi ve Sarıkamış'ın savunmasız olduğunu tahmin etmekle şehri çatışmasız bir şekilde ele geçireceğini düşünerek büyük bir yanılığa düşmüştü. Halbuki Sarıkamış'taki Rus güçlerinin cesaretle direndiğini söyleyen Maslovski, takviye aldıktan sonra Kafkas Ordusu'nun savunmadan taarruza geçtiğini ve tüm Osmanlı saldırılarını püskürmeği başardığını kaydetmektedir. (Maslovski 1933: 132) Bir diğer araştırmacı, Aleksey Oleynikov harekâtle ilgili yaptığı değerlendirmede, Moskova'nın Fransız imparatoru Napoleon Bonaparte'ye "mezar" olduğu gibi Sarıkamış'ın da Enver Paşa'ya "mezar" olduğunu söylemektedir. (Oleynikov 2016: 13)

Genel olarak bakıldığında Rus kaynaklarının Enver Paşa'yı şiddetle suçladıkları anlaşılmaktadır. Basında onun bir maceracı olduğu, Almanya tarafından kullanıldığı iddiaları seslendirilmektedir. (Reç 21 Dekabr (Aralık) 1914: 2; Russkiy İnvaid 13 Yanvar (Ocak) 1915: 1) Şüphesiz zafer kazanmış Rusların kendi komutanlarını övmesi, rakip komutanı ise alınan sonuç nedeniyle yerden yere vurması çok da yadırganmamalıdır. Halbuki Rus kaynaklarının Sarıkamış'ta yenilmek üzere olduklarından, telaşa kapıldıklarından ve hatta bölgeyi terk etmek niyetine düştüklerinden pek bahsetmeden sadece Enver Paşa'ya yüklenmeleri olayı propagandaya dönüştürmeye çalışmaları bakımından manidardır. Dolayısıyla bize göre sadece Enver Paşa'yı alınan sonuç nedeniyle suçlamak doğru olmasa gerekir. Çünkü hazırlanan plan ilk günlerde başarıyla icra edilmiş, Sarıkamış'a ulaşılmış, Rusların Kars ile bağlantısı kesilmiştir. Bütün bunlar onun askeri hamlesinin doğru olduğunu göstermektedir. (Aksun 2005: 220) Lakin Kafkas Ordusu'nun sürekli diğer hatlardan ve özellikle de Tiflis'ten takviye alması durumu Ruslar lehine değiştirmiştir. Buna rağmen Enver Paşa elindeki güçlerle defalarca Sarıkamış'a taarruz cesaretinde bulunmuş, fakat Rusların teknik üstünlüklerine galip gelememiştir. Diğer yandan bazı komutanların taktik hataları ve havanın muhalefeti nedeniyle yenilgi kaçınılmaz olmuştur. Sonuçta Türk askerinin cesaretli taarruzları son bulmuş, geri çekilmek zorunda kalmış, bu ise büyük bir faciaya neden olmuştur.

Sonuç

Türk bayraklı iki savaş gemisinin Rus limanlarını bombalaması üzerine Çarlık Rusyası Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmiş, ardından Doğu Anadolu'da cephe hattını geçen Rus

Kafkas Ordusu, Erzurum'a doğru hamleler yapmıştır. Rus taarruzu ile beraber I. Dünya Savaşı boyunca iki tarafın çatışma noktası Doğu Anadolu yahut diğer ismiyle Kafkas Cephesi olmuştur.

Çatışmaların başlaması üzerine Osmanlı Harbiye Nazırı Enver Paşa, Rus ordusunu mağlup ederek bölgeden atmak üzerine bir plan tasarlamıştır. İki aşamalı planın ilk aşamasına göre, öncelikle Sarıkamış'taki Rus birliklerinin kuşatmaya alınarak bölgeden uzaklaştırılması ve Kars ile Ardahan'ın tekrar Osmanlı hudutları içine alınması düşünülmüştür. Şayet başarıya ulaşılması halinde orduların ikinci aşamaya geçilerek III. Ordu'nun Kafkasya'ya doğru ilerlemesi planlanmıştır. Hazırlanan plana III. Ordu komutanlarının hava koşullarını gerekçe göstererek askerin kış şartlarında icra edilecek bir harekâta hazır olmadığını bildirmesi üzerine Enver Paşa bizzat Erzurum'a giderek ordunun başına geçmiş, 22 Aralık'ta da harekâtı başlatmıştır.

Fakat iyi planlanmasına rağmen gerek askeri hatalar gerekse de hava muhalefeti sebebiyle Sarıkamış Harekâtı, Osmanlı ordusunun büyük bir yenilgisiyle sona ermiştir. Yenilgi ile bölgede konuşlu III. Ordu mevcudunu büyük oranda kaybetmiştir. Bu durum ise ertesi yıl Erzurum'un savunmasında sıkıntılara neden olmuş, sonuçta 1916 yılının 16 Şubat'ında Erzurum Ruslar tarafından işgal edilmiştir.

Sarıkamış Harekâtı dönemin Rus basınında gün-gün takip edilerek haberleştirilmiştir. Fakat bütün haber ve yazılarda basının yanlı davrandığı, zafer kazandıkça abartılı bir şekilde Kafkas Ordusunu ve komutanları övdüğü, bunun mukabilinde ise Osmanlı ordusu ve Enver Paşa'yı şiddetle eleştirdiği dikkat çekmiştir. Tabii basın Doğu Anadolu'daki kış şartlarında Osmanlı ordusunun başarısızlığının nedenlerini de irdelemiştir. Harekâta karar vermenin "akıl almaz" bir hata olduğunun altı çizilmiştir. Diğer yandan basında Türklerin Doğu Anadolu'da vahşet yaptıkları gibi iddialara yer verilmiş, lakin savaş başlamadan önce neden bölgede hiç vahşet yaşanmadığına değinilmemiştir. Dolayısıyla Rus basını yanlı ve abartılı haberleri ile ordularının Doğu Anadolu'daki mücadelelerine kamuoyu gözünde hak kazandırılmaya çalışmıştır.

Rus basını kadar diğer kaynakları da harekâtle ilgili değerlendirmelerinde Türk askerinin uysal bir şekilde kendisine verilen emirleri sadakatle yerine getirdiğini lakin komuta kademesinin askeri adeta ölüme sürüklediğini iddia etmiştir. Rus kaynakları Türk tarafının harekât öncesinde bölgeyi iyi tanımadığına ve elindeki haritaların hatalı olduğuna dikkat çekerek askerlerin rakipleri kadar hava ile de mücadele etmek zorunda kaldığını belirtmiştir.

Şurası da açıktır ki, Rus kaynakları olayın yaşandığı dönemde kendi hatalarını görmezden gelmiştir. Lakin daha sonralar, özellikle de Sovyetler döneminde kaleme alınan çalışmalarda, Türk askerinin şiddetli saldırısı altında bulunan Rus ordusunun Sarıkamış'ı terk etmek üzere hazırlandığı itiraf edilmiş, lakin son anda General Nikolay Yudenic'in makûs talihi değiştiren bir komutan olduğu anlatılmıştır.

Dolayısıyla harekâtle ilgili değerlendirmelerde bulunurken sadece Enver Paşa'ya yüklenmek ve onun hatalı olduğunu söylemek kanımızca doğru değildir. Savaşlarda kazanmak kadar kaybetmek de doğal bir sonuçtur. Hiçbir askeri komutan kaybetmek üzere bir savaşa girmez. Enver Paşa da harekâta kesin zafer parolasıyla çıkmıştı. Kuşkusuz harekâtın kış şartlarında vuku bulması sorunlar doğurmuştur. Diğer yandan paşa harekâta karar verdiğinde, bölgedeki Rus ordusunun III. Ordu karşısında zayıf noktalarını doğru tahmin etmiştir. Bu yüzden Ruslara ani ve hızlı bir darbe indirmek için beklemenin gereksiz olduğunu düşünmüştür. Lakin gerek bazı komuta hataları, gerekse de hava muhalefeti nedeniyle harekât yenilgiyle sonuçlanmıştır.

Summary

When two Turkish-flagged warships bombed Russian ports, Tsarist Russia declared war on the Ottoman Empire. Then the Caucasus army, which crossed the front line in Eastern Anatolia, made moves towards Erzurum. Despite the first defeats against the Russians in the direction of Köprüköy, the Ottoman army soon recovered. Moreover, on 11 November, on the order of Hasan İzzet Pasha it attacked and took a heavy blow to the Russian army in Köprüköy. On behalf of the Russians, the defeat was too heavy. General Georgiy Berkman, also known as the Sarikamis military unit, lost 40% of the total in this coup and had to retreat.

But this defeat was very frightened by the Russian military command. An Ottoman success and expansion in the region could certainly do great harm to the Russian interests in the South Caucasus. Because of that, the Russian general commander take the Caucasus Front as a priority front and decided to send new military units to the region.

The success was greeted with great joy by the Ottoman side, but the Turkish army did not fully assess the dramatic situation that the Russians had fallen into. The Turkish military command thought that the army would be surrounded by the Russians. On the other hand, the Russians tried to gather strenght as soon as possible. Indeed, despite a lot of moves of the III. Corp, the Russians managed to repel the attacks back with strong resistance. However, on November 21st, the Russian army, supported by reinforcements, attacked and stopped the Ottoman armies. In the meantime, the Turkish military command decided to withdraw the troops from the regions they had previously captured, due to winter repression, lack of durable roads and the fact that the soldiers are not ready for further war. So The Ottoman army withdrew 8-10 km in a night. In Istanbul War Minister Enver Pasha was not very happy about this news. He wanted the attack to continue but the military command continued to retreat. Thus, the partial successes gained in the square were shadowed.

The withdrawal of the Ottoman army from the positions was an unpleasant development in the eyes of the administration in Istanbul. Therefore Enver Pasha sent colonel Hafız Hakkı from Istanbul to Erzurum to examine the reasons for the withdrawal. He then left Istanbul on 5 December with the German Colonel Friedrich Bronsart von Schellendorf for Erzurum. After intensive work at the head of the III. Army he prepared a plan which will be a siege operation. At first the Russian army in Sarikamish will be destroyed, then Kars and Ardahan will be rescued, Baku will be conquered and all Caucasian Muslims will be encouraged to rebel against Tsarism.

But before the start of the Ottoman military operation there was an interesting development on the Russian side. Nikola, who previously visited the Russian soldiers on the West front, moved to Caucasian Front in late 1914. He traveled by train from Baku to Tbilisi, and after a few days in the city, he moved to Kars on 12 December. After receiving information from the military commander on the situation in Kars he unexpectedly went to Sarıkamış, a risky visit in order to raise the morals of the soldiers a few days before the Sarıkamış operation.

Thus, on 22 December 1914 under the command of Enver Pasha, Sarıkamış Operation started. Although harsh weather conditions, the operation continued successfully for the first few days but support was delayed. The 10.th Corps, which had to come to support the 9.th Corps against the Russian, caught great losses by passing the Allahuekber mountains due to heavy snowfall and snowstorm. Despite this, the survivors managed to reach the front of Sarıkamış.

Enver Pasha attacked Sarıkamış many times although the worse situation of his troupes.

Violent clashes took place on the streets. The Russian army commander, who thought he could not resist further, decided to withdraw from Sarikamis. But in the meantime the steady stance of General Nikola Yudenich, the chief of the Caucasus Army, and the fact that the Russians received reinforcements turned the situation in favor of the Russian forces.

Although very well planned, due to military mistakes and weather opposition, Sarikamish operation ended with a great defeat for the Ottoman army and caused the collapse of the 3.th Corps. This situation turned into one of the main reasons leading to the occupation of Erzurum in the following year. As a matter of fact, the Russian army, which started a sudden attack in early 1916, managed to capture a great opportunity in Eastern Anatolia by invading Erzurum on 16 February 1916.

Sarikamis Operation was reported in Russian press on a daily basis. Praising themselves exaggeratedly, the Russian press published various articles regarding Enver Pasha, Eastern Anatolia and the reasons for the failure of the operation in winter conditions in terms of the Ottoman army. In these articles it was underlined that it was an unbelievable mistake to decide on such an operation and it was stated that Turkish military has applied atrocities in eastern Anatolia. At the same time, the failures of Enver Pasha were also mentioned.

Other sources, as well as the Russian press, stated in their assessments about the operation that while the Turkish soldiers loyally obeyed the orders given to them, military commanders clearly sent them to death. Moreover, they emphasized that the Turkish military side did not have adequate knowledge about the region before the operation and that even the maps in his hand were inaccurate. So the Turkish soldiers had to fight not only against the Russians but also against extreme weather conditions.

As understandable from these reports, the Russian sources continuously tried to make the defeated Ottoman side responsible for the results of the operation. The tsarist press ignored his own failures while accusing the Ottoman army of not being well prepared for the operation, but in the Russian sources, which were published later, it was confessed that the situation of the Russian Caucasian army was not very well during the days of the operation. Especially studies published in the Sowjet period clearly stated that the Russian army which was under the violent attack of the Turkish soldiers was preparing to leave Sarikamis, but General Nikola Yudenich was the commander who turned the defeat into victory for the Russians.

Therefore, while interpreting the operation I think it is not right to just make Enver Pasha responsible for the failed operation. The more natural it is to win a battle, the more natural it is also to lose it. No commander goes into a war to lose it. Enver Pasha started the operation with the decisive message 'war until victory' but the lack of connection between the military units and the harsh weather conditions caused the heavy defeat.

Undoubtedly, the start of the operation in winter conditions can be considered as Enver Pasha's failure. However, it should not be overlooked that the reason for the launch of the operation was the information that the Russian army did not have enough troops in the Caucasian Front, given by the Turkish Intelligence Agency.

Considering the conditions of that day, all intelligence information could not be accurate. However, it was decided that the Russian army would be defeated before receiving support. Therefore, in the assessment of the operation both, the plan, the military and the heavy winter conditions should not be disregarded. It should be seen as a great success that the Turkish army entered deep into Sarikamis and seized the Kars-Sarikamis road.

Kaynaklar**Gazeteler**

Armeyskiy Vestnik, 25 Noyabr 1914, 30 Dekabr 1914.
Moskovskiya Vedomosti, 19 Dekabr 1914; 24 Dekabr 1914.
Reç, 12 Noyabr 1914; 21 Dekabr 1914; 24 Dekabr 1914.
Russkiy İnvaid, 13 Noyabr 1914; 20 Dekabr 1914; , 23 Dekabr 1914; 24 Dekabr 1914; 1 Yanvar 1915; 9 Yanvar 1915; 13 Yanvar 1915.
Sibirskaya Jizn, 23 Noyabr 1914.
Soldatskiy Vestnik Şestoy Armiy, 5 Dekabr 1914; 31 Dekabr 1914.
Soldatskiy Vestnik Petrogradskago Voennago Okrug, 24 Dekabr 1914; 31 Dekabr 1914.
Veçerneye Vremya, 4 Yanvar 1915.
Vestnik X. Armiy, 18 Dekabr 1914; 24 Dekabr 1914; 28 Dekabr 1914; 30 Dekabr 1914.
Letopis Voynu (1914), N: 17, s. 272-275; (1915). N: 20, s. 316-320; N: 21, s. 330-338.

Kaynak Eserler

BERKMAN, Georgiy (1934), *Sarıkamışskaya Operatsiya 12-24 Dekabrya 1914 Goda (Nekotoriye Dokumenti)*, Parij: İmprimerie Pascal.
DUBENSKİY, Dimitriy (1915-1916), *Ego İmperatorskoye Veliçestvo Gosudar İmperator Nikola Aleksandroviç v Deystvuyuşey Armiy: Noyabr –Dekabr 1914*, Petrograd: İzdaniye Ministerstva İmperatorskogo Dvora.
God Voynu: S 19-go İyulya 1914 G. Po 19 İyulya 1915 G. (1915), Moskva: İzdatelstvo D. Y. Mayakovskogo.
KORSUN, Nikolay (1937), *Sarıkamışskaya Operatsiya Na Kavkazskom Fronte Mirovoy Voynu V 1914-1915 Godu*, Moskva: Gosudarstvennoye Voennoye İzdatelstvo Narkomata Oboronı Soyuza SSR.
KORSUN, Nikolay (1946), *Pervaya Mirovaya Voyna Na Kavkazskom Fronte*, Moskva: Voennoye İzdatelstvo Ministerstva Voorujennih Sil Soyuza SSR.
MASLOVSKĪ, Yevgeni (1933), *Mirovaya Voyna Na Kavkazskom Fronte*, Paris: Knigoizdatelstvo Vozrojdeniye.
NİKOLSKĪY, Vladimir (1933), *Sarıkamışskaya Operatsiya: 12-24 Dekabrya st. 1914 Goda*, Sofia: Peçatnitsa Drevne Bulgaria.
ZAYONÇKOVSKĪ, Andrey (1939), *Mirovaya Voyna 1914-1918 G. G.*, Tom I, Moskva: Gosudarstvennoye Voennoye İzdatelstvo Narkomata Oboronı Soyuza SSR.

Araştırma Eserler

AKSUN, Ziya Nur (2005), *Enver Paşa ve Sarıkamış Harekâtı*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
BAŞAR, Zeki (1974), *Ermenilerden Gördüklerimiz*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
BİNARK, İsmet (2001), *Ermenilerin Türklere Yaptıkları Mezalim ve Soykırımın Arşiv Belgeleri*, Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.
Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi, Kafkas Cephesi: 3'ncü Ordu Harekâtı, (1993), Cilt II, Birinci Kitap, Ankara: Genelkurmay Basımevi.
BONDARENKO, Vyacheslav (2013), *Geroy Mirovoy Voynu*, Moskva: Molodaya Gvardiya.
DEMİREL, Muammer (1996), *Birinci Dünya Harbinde Erzurum ve Çevresinde Ermeni Hareketleri (1914-1918)*, Ankara: Genelkurmay Basımevi.
DEMİRTAŞ, Asuman Arslan (2015), *Rus Kaynaklarına Göre Sarıkamış Harekâtı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
ÇAKMAK, Fevzi (2011), *Büyük Harp'te Şark Cephesi Harekâtı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
ELİSEYEV, Fedor (2001), *Kazaki Na Kavkazskom Fronte 1914-1917*, Moskva: Voennoye İzdatelstvo.
EYÜPOĞLU, İsmail (2006), "91. Yılında Sarıkamış Tarruzu", *Atatürk Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 31, s. 93-103.
KARAL, Enver Ziya (1999), *Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
KERSNOVSKĪY, Anton (1994), *İstoriya Russkoy Armiy: 1915-1917*, Tom 4, Moskva: İzdatelstvo

Golos.

KURAT, Akdes Nimet (1987), *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İstoriya SSSR: S Drevneyshih Vremen Do Nashih Dney, (1968), tom 6, Moskva 1968, İzdatelstvo Nauka.

LARCHER, Maurice (2010), *Birinci Dünya Savaşı'nda Türk Cepheleeri: Kafkas Harekâtı-I*, Çev: Can Kapyalı, İstanbul: Omnia Yayınları.

MALKOV, Viktor (1998), *Pervaya Mirovaya Voyna: Prolog XX Veka*, Moskva: İzdatelstvo Nauka.

"Nikolay Nikolayeviç", *Sovetskaya Voennaya Ensklopediya*, (1978), Tom 5, Moskva: İzdatelstvo Voenizdat.

OLEYNIKOV, Aleksey (2016), *Turetskiy Front Rossii: 1914- 1917*, Moskva: İzdatelstvo Veçe.

ÖĞÜN, Tuncay –Sibgatullina Alfina (2013, Kasım), "Türklerin ve Rusların Gözüyle 100'üncü Yılın Girenken Karadeniz Baskını ve Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na Girişi", *History Studies*, Volume 5, Issue 6, p. 89-111.

ÖĞÜN, Tuncay (2014, Mayıs), "Turan Gazetesi Örneğinde Osmanlı Basınında Kafkas Cephesi'nin İlk Ayları ve Sarıkamış Harekâtı", *TYB Akademi Dergisi*, Sayı 11, s. 69-90.

ÖĞÜN, Tuncay (2015, Temmuz-Aralık), "Kafkas Cephesinde Rus Ruleti: Sarıkamış Harekâtı", *Yeni Türkiye*, Sayı 73, s. 765-794.

ÖĞÜN, Tuncay (2015, Temmuz-Aralık), "Turan Yolunda Bir Serap: Çoruh Vadisi Harekâtının Ve Ardahan Baskınının Osmanlı Basınındaki Yansımaları", *Yeni Türkiye: Kafkaslar Özel Sayısı*, Sayı 73, s. 806-820.

ÖĞÜN, Tuncay (2016), "Sarıkamış Harekâtı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ek Cilt 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, s. 476-479.

ÖĞÜN, Tuncay (2018), "Köprükoy ve Azap Muharebelerinin Osmanlı Basınındaki Yansımaları", *Osmanlı Hakimiyetinin 500. Ve Kurtuluşun 100. Yılında Uluslararası Erzurum Sempozyumu*, 12-13 Mart 2018, Erzurum: Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınları: s. 678-691.

ÖĞÜN, Tuncay (2018, Bahar), "I. Dünya Savaşı Başlarında Osmanlı Basınında Rusya Müslümanları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, (97), s. 81-108.

"Sarıkamışkaya Operatsiya 1914-1915" (1955), *Bolşaya Sovetskaya Ensklopediya*, Tom 38, Moskva: Gosudarstvennoye Nauçnoye İzdatelstvo "Bolşaya Sovetskaya Ensklopediya", s. 124-125.

"Sarıkamışkaya Operatsiya", *Sovetskaya İstoriçeskaya Ensklopediya*, (1969), Tom 12, Moskva: İzdatelstvo Sovetskaya Ensklopediya, s. 563.

STROKOV, Aleksandr (1974), *Voorujennye Silı İ Voennoye İskusstvo V Pervoy Mirovoy Voynе*, Moskva: Voennoye İzdatelstvo Ministerstva Oboronı SSSR.

ŞEFOV, Nikolay (2006), *Bitvi Rossii*, Moskva: İzdatelstvo ACT.

ŞİROKORAD, Aleksandr (2009), *Rusların Gözünden 240 Yıl Kıran Kıran Osmanlı-Rus Savaşları*, çev: Nergize Turaeva, İstanbul: Selenge Yayınları.

ŞİŞOV, Aleksey (2004), *Yudenıç: General Suvorovskoy Şkolu*, Moskva: İzdatelstvo Veçe.

TEKİR, Süleyman (2015), "Sarıkamış Harekâtı'nda Türk ve Rus Kayıpları", *Yeni Türkiye: Kafkaslar Özel Sayısı III*, Sayı 73, s. 795-805.

YÜKSEL, Mevlüt (2006), *Birinci Dünya Savaşı'nda Erzurum'un Rus İşgaline Düşüşü*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

EKLER



Sarıkamış Harekâtı Haritası

(Kaynak: Nikolay Korsun, Sarıkamışskaya Operatsiya Na Kavkazskom Fronte Mirovoy Voynе V 1914-1915 Godu, Moskva 1937)



Въ Сарыкамышѣ. Начальникъ дивизіи ген.-лейт. де-Виттъ съ своимъ штабомъ.

Sarıkamış'ta Rus 39. Tümenin Karargahı

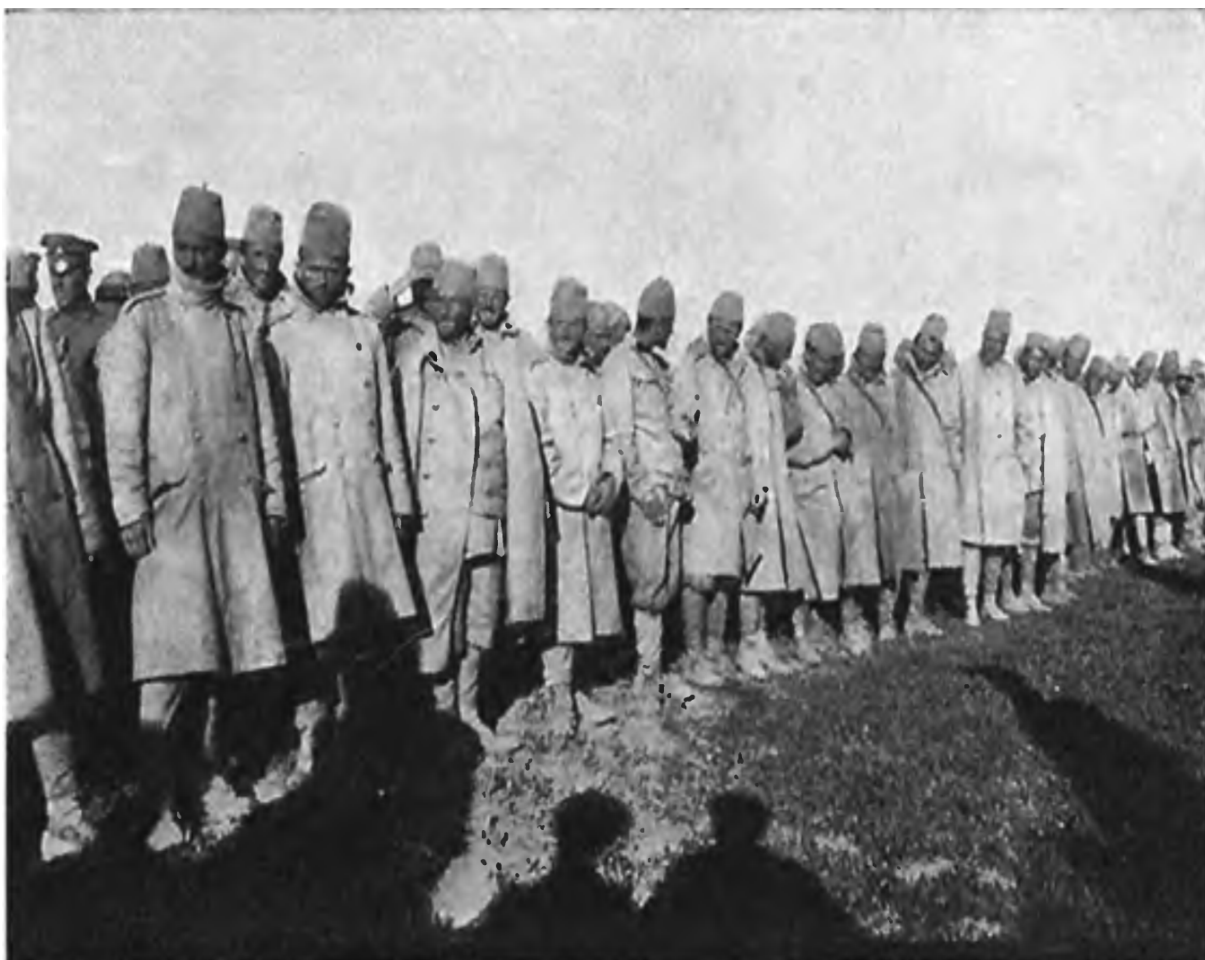
(Kaynak: Letopis Voynı, 18 April 1915)



Сарыкамышъ. Его Величество принимаетъ ординарцевъ на станци.

Sarıkamış. II. Nikola istasyonda özel askeri birlikleri selamlıyor

(Kaynak: Dimitri Dubenskiy, *Ego İmperatorskoye Velicestvo Gosudar İmperator Nikola Aleksandroviç v Deystvuyuşey Armiy: Noyabr – Dekabr 1914*, Petrograd 1915-1916, s. 74)



Турецкіе военнопленные.

Esir Düşmüş Türk Askerleri
(Kaynak: Letopis Voynu, 10 Yanvar 1915)

**BAKÜ'DE KOLERA SALGINI VE OSMANLI DEVLETİ'NİN
BAŞVURDUĞU BAZI SIHHÎ UYGULAMALAR (1893-1894)*
THE EPIDEMIC CHOLERA IN BAKU AND SOME SANITARY
APPLICATIONS APPLIED BY THE OTTOMAN STATE**

Murat ARDIÇ**

Öz

XIX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan kolera, ani gelişen salgınlar halinde insanları tehdit etmiştir. Günümüzde de zaman zaman gelişen kolera salgınları, gerekli tedbirler alınmadığı takdirde toplu can kayıplarına sebebiyet verebilmektedir. Hindistan merkezli olarak ortaya çıkan hastalık, tüm dünyaya yayılmış ve savaşlardan çok daha fazla can aldığı dönemler olmuştur. Osmanlı topraklarında ilk defa 1822'de görülmüş, 1831'deki ilk karantina uygulamasının da temel sebebi yine bir kolera salgını olmuştur. Bu ölümcül hastalığın önlenmesi ve çabuk savuşturulmasında en önemli kriter ülkelerin gelişmişlik düzeyi olmuştur. Şehirleşme oranının artması, gerekli altyapı imkânlarının geliştirilememesi ve temiz su sıkıntısı gibi nedenler, salgınları tetikleyen önemli unsurlardandır. Göçler başta olmak üzere savaş ve ticaret gibi münasebetler de koleranın yayılıp ve salgın hâlini almasına sebep olan etkenlerdir. Bu anlamda komşu ülkeler arasındaki ilişkilerin yoğunluğu hastalığın salgın hâlini almasına da sebebiyet vermiştir. XIX. yüzyılın sonlarında İran yoluyla Rusya'nın Bakü şehrine ulaşan kolera salgını, oradan Batum'a ve Gümrü'ye sirayet etmiş ve Osmanlı Devleti'ni tehdit etmeye başlamıştır. Salgını ilk zamanlardan itibaren dikkatle takip eden Osmanlı Devleti ise önce ülke sınırları dışında bir takım tedbirler almaya çalışmıştır. Bakü'den gelenlerin muayene ve eşyaların kontrol ettirilerek karantina uygulamasına giden Osmanlı Devleti, bu amaçla Kavak ve Sinop Tahaffuzhanelerini kullanmıştır. Bölgeye derhal bir müfettiş gönderilerek durum tespiti yapılmıştır. Daha sonra Bakü'den Trabzon'a kadar uzanan sahillerde karantina uygulanmış ve bölgenin teftişi için Yalıköşkü Vapuru, Karadeniz'e gönderilmiştir. Sıhhiye Nezâreti gerekli önlemler için teyakkuza geçirilmiş ve Rusya ve Romanya sefaretleri ile Bulgaristan Emâreti uyarılmıştır. Bu çalışmada Bakü'de ortaya çıkan kolera salgınına karşı, Osmanlı Devleti'nin hangi tedbirlere başvurduğu arşiv belgeleri ışığında ortaya koymak amaçlanmaktadır. Ayrıca kolera tehlikesine karşı alınan tedbirlerin başta İstanbul olmak üzere Karadeniz'e kıyısı olan kentlerdeki halk üzerinde yarattığı etkileri de incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Kolera, Karantina, Salgın, Osmanlı Devleti, Bakü, Karantina.

* Bu makale, 6-7 Ocak 2018 tarihleri arasında Gaziantep'te İksad Yayınevi tarafından düzenlenen II. Uluslararası Tarih ve Kültür Kongresi'nde sunulan bildirinin düzenlenmiş hâlidir.

** Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, m-ardic@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7511-8861>.

Gönderim Tarihi: 28.02.2019
Kabul Tarihi: 08.08.2019

Abstract

XIX. Cholera, which emerged in the first half of the 16th century, threatened people in sudden outbreaks. Nowadays, cholera outbreaks can cause mass loss of life if necessary measures are not taken. India-based disease has spread over the whole world and has taken many more lives than wars. It was first seen in Ottoman lands in 1822, and the main reason for the first quarantine in 1831 was a cholera epidemic. The most important criterion in preventing and preventing this fatal disease has been the development level of the countries. The reason for the lack of necessary infrastructure facilities and the lack of clean water after the increase in urbanization rate has been the most important factor triggering outbreaks. Relations such as war and trade, especially migration, were the most important factors in the spread of cholera and the epidemic. In this mean, the intensity of the relations between neighboring countries has caused the disease to take the epidemic. At the end of the 19th century, the cholera epidemic, which reached the city of Baku via Iran, reached Batum and Gumru from there and started to threaten the Ottoman State. The Ottoman State, which followed the epidemic carefully from the early times, tried to take some measures outside the borders of the country. The Ottoman State, which went to quarantine for inspection and control of the people coming from Baku, used Kavak and Sinop Tahorial Hospitals for this purpose. Immediately an inspector was sent to the region and the situation was determined. Then, quarantine was applied on the coast from Baku to Trabzon and Yalıköskü Ferry for inspection of the region was sent to the Black Sea. The Ministry of Health caution for necessary measures and Russian and Romanian embassies and the Bulgarian Emirate were warned. Our study aims to reveal how the Ottoman State resorted to measures against the cholera outbreak in Baku in the light of archival documents. In this study, it is aimed to reveal how the Ottoman Empire applied measures against the cholera epidemic in Baku in the light of archival documents. In addition, the effects of the measures taken against the danger of cholera on the people in the Black Sea coastal cities, especially in Istanbul, will be examined.

Keywords

Cholera, Quarantine, Epidemic, Ottoman State, Baku, Quarantine.



GİRİŞ

Salgın hastalıklar, insanlık tarihi boyunca pek çok sıkıntıyı da beraberinde getirmiş ve önü alınmadığı zaman devletlerin mukadderatına etki etmiştir. XX. yüzyıla kadar salgın hastalıklar, savaşlarla birlikte dünyada toplu ölümlerin sebeplerinden olmuştur. Başta veba olmak üzere çiçek, sıtma, frengi, verem, grip ve cüzzam gibi hastalıklar, insan ve toplum sağlığını tehdit etmiş ve ortaya çıktıkları dönemlerde kısa sürede salgın hâlini alarak toplu ölümlere neden olmuşlardır. Sonrasında yaşanan kıtlık, kuraklık ve nüfus oranlarındaki dalgalanmalar ise salgınlar ortadan kalksa da hastalıkların etkilerinin uzun süre devam ettiğine işaret eder. Örneğin *Kara Ölüm* denilen veba, 1346-1352 arasındaki kısa sürede Avrupa'daki nüfusun dörtte birini kırmış ve bazı şehirlerde ölüm oranları %70'lere yaklaşmıştır (Diamond 2003: 260). Benzer şekilde günümüz imkânları söz konusu olduğunda garip görünse de grip mikrobunun I. Dünya Savaşı sonunda insanlığa maliyeti yaklaşık 21 milyon can olmuştur (Diamond 2003: 260). Bu hastalıklara ilerleyen dönemde kolera da eklenmiştir. Kolera salgınlarının ortaya çıktığı döneme kadar tüm dünyayı etkisi altında tutan veba, XVIII. yüzyılın başlarına kadar Orta ve Kuzey Avrupa'da; XIX. yüzyılın ortalarına kadar da Osmanlı Devleti topraklarıyla Balkanlar ve Orta Doğu'da görülmüştür. Bu yüzyıldan itibaren ise Osmanlı coğrafyasında da etkisini yitiren vebanın yerini kolera salgınları almıştır (Panzac 1997: 1). Kolera, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren tüm dünyayı sarsan önemli salgınlar hâlinde ilerlemiştir. Kolera, tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de ciddi sıkıntılara sebebiyet vermiş ve toplum sağlığı açısından en büyük tehdit unsurlarından birisi olmuştur.

Koleranın yegâne sebebi, şehirleşmenin arttığı dönemlerden itibaren, hijyene verilmesi gereken önemin geri planda bırakılmasından başka bir şey değildir. Nitekim Nikiforuk'un "*bir metropol, çöp yığınları yaratmada, suya pislik karıştırmada ve havayı kirletmede, tanımı ve tasarımı gereği mükemmeldir*" şeklindeki ifadesi, aslında koleranın şehirleşmeye bağlı ihmâl edilen noktaların doğal sonuçlarından olduğuna dikkat çekmektedir (2001: 28).

İlk defa Hindistan'ın Aşağı Bengal bölgesindeki Bangladeş civarında ortaya çıktığı bilinen kolera, su ile elektrot kaybı şeklinde başlayan ve bitkinlik, kas krampları hâlinde gelişen bağırsak enfeksiyonu rahatsızlığıdır (Kocatürk 1994: 149). *Vibrio Cholerae* bakterisinin salgıladığı toksin nedeniyle bağırsakların saatler içinde aşırı miktarda su kaybetmesi sonrası hasta fenalaşır; halsizlik, yorgunluk, bitkinlik ve arkasından şiddetli ishal başlar. Yetersiz hijyen şartlarının doğan koleradan korunmanın yolu temizliktir. Kolera, belirli bir bölgede aynı anda birçok kişinin rahatsızlanması yani *epidemi* (Güler 1997: 537) olarak görülebildiği gibi geniş bir alana yayılan salgınlar yani *pandemi* şeklinde ilerlediği de olmuştur (Güler 1997: 867).

1817'ye değin Asya'nın dışına çıkmadan neredeyse yalnızca Hint Yarımadası'nda görülen hastalık, *Asiatic Cholerae* olarak tanımlanmıştır (Kocatürk 1994: 149). Tam tarihlerini tespit etmek zor olsa da XIX. yüzyıl boyunca 1817, 1829, 1852, 1863, 1881 ve 1899'da kolera, dünya üzerinde büyük salgınlar hâlinde görülmüştür (Ayar 2007: 7-8). Özellikle 1831'de Hicaz'da ortaya çıkan ilk vakadan sonraki 85 senelik süreçte 22 kolera salgının yaşanmış olması, yoğun halk kitleleri için alınması gereken zaruri tedbirlerin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır (Sarıyıldız 1996: 61).

Güney Asya'dan başlayan beşinci pandemi sırasında, Robert Koch, 1883'te Kalküta'da, koleranın etkeninin *vibrio cholerae* bakterisi olduğunu ilk defa ortaya koymayı başaran kişi olmuştur (Eraksoy 2000: 75). İlginç olan ise kolera mikrobunun da tarihte toplu ölümlere sebep olan çiçek, verem, sıtma, veba gibi hastalıkların mikroplarının, aslında hayvan hastalıklarının

evrim geçirmiş hâllerinden olmasıdır (Diamond 2003: 253).

Tarih boyunca başta göçler olmak üzere savaş ve ticarî münasebetler de koleranın yayılması ve salgın halini almasına neden olan etkenlerdir. Komşu ülkeler arasındaki ilişkilerin yoğunluğu hesaba katıldığında bir ülkede ortaya çıkan bir salgının, tedbir alınmadığı takdirde diğerini tehdit etmeye başlaması çok sürmemiştir. Her ne kadar Avrupalılar, 1800'lerin başından itibaren *Büyük Sağlık Uyanışı*'ni başlatarak şehirlerde sokakların genişletilmesi, ölümlerin yaşanılan bölgelerin uzağında gömülmesi, geceleri çöp toplanması, kanalizasyonlar yapılması gibi geniş çaplı önlemler almaya başlasalar da kolera sadece 1848-1852 arasında İngiltere'de yaklaşık 250 bin insanın ölümüne neden olmuştur (Nikiforuk 2001: 182, 175). Koleranın diğer salgınlardan belki de en büyük farkı, bir yandan kurbanlarının sonunu kısa sürede getirirken bir yandan da insanların temel ihtiyaç maddelerine nüfuz etmek suretiyle yeni kurbanlar aramaya devam ediyor olmasıdır (Diamond 2003: 257).

Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklarla Mücadele Yöntemleri

Osmanlı Devleti, ilk zamanlardan beri çıkabilecek salgın hastalıklara karşı birtakım tedbirler almaya gayret etmiş özellikle Fâtih Sultan Mehmet zamanından temizlik konusuna büyük önem vermiştir. XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'un temizliği için subaşı ve asesbaşı görevlendirilmiştir (Sarıyıldız 1998:319). İlerleyen dönemlerde nüfusun artması ve sınırların genişlemesine bağlı olarak sağlık elemanı yetiştirmedeki yetersizlik, devletin en büyük sorunlarından olmuştur. Fatih Darüşşifasında ve Süleymaniye Tıp Medresesi ile diğer hastanelerde yetişen hekimler ile memlekette sivillerin ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır (Uzel 1999: 488). 1719'da bir nizamnâme ile de çarşı ve sokakların temizliğine özen göstermek için hayvan ölümleri ile pisliğin temizlenmesi amaçlarıyla her mahalleye ikişer üçer süpürücü tayin edilmiştir (Sarıyıldız 1998:320).

Osmanlı Devleti, koleraya karşı salgının yayılmasını engelleyici pek çok tedbirin yanı sıra koruyucu bir takım sağlık uygulamalarına da girişmiştir. Öncelikle şehirlerin altyapı eksiklikleri giderme çalışmalarını yapılarak sağlık kuruluşları ve uygulamalarına önem verilmiştir. Bulaşıcı ve salgın hastalıklara karşı ülkeyi korumak amacıyla 1838'de *Meclis-i Tahaffuz*; sağlık personeli ihtiyacını karşılamak için 1869'da *Cemiyet-i Tıbbiye-i Mülkiye* ve 1881'de de ülkedeki sağlık sorunlarına dair daha genel yetkileri elinde bulunduracak olan *Meclis-i Sıhhiye-i Umûmiye* kurulmuştur (Yıldırım 1985: 1320). İlki 1851'de Paris'te gerçekleştirilmiş olan uluslararası sağlık konferanslarından üçüncüsü, Hicaz'dan Kızıldeniz yoluyla yayılan kolera vakalarının görüşülmesi amacıyla 1866'da İstanbul'da gerçekleştirilmiştir (Sarıyıldız 1996: 15). İstanbul'da görülen kolera salgınları nedeniyle 1891'de belediye reisi başkanlığında bir Hıfzıssıhha Komisyonu kurulmuş ve İstanbul'daki diğer on belediye dairesinde de şubeler tesis edilmiştir. Bu komisyon ilerleyen süreçte *Belediye Sağlık İşleri Müdürlüğü*'nün de esasını teşkil etmiştir (Yıldırım 1985: 1321). Osmanlı Devleti'ne salgınlar, II. Abdülhamit Devri'nde devletin ilgisini çekecek seviyeye ulaşmış ve tıbbın yeni uzmanları olarak kabul edilen bakteriyologlar ülkeye davet edilerek 1893'te *Bakteriyolojihâne* kurulmuştur (Moulin 1999: 169-170). Ayrıca Avrupa'da aşı alanındaki gelişmeler de yakından takip edilmiş; Berlin ve Londra sefaretlere, bölgelerindeki aşı faaliyetlerindeki gelişmeleri İstanbul'a bildirmeye devam etmişlerdir. Kolera aşısına lüzum görülecek mahallerde mecburî olduğuna dair bir irade de yayınlanmıştır (Yıldırım 2009: 50).

Salgınların ortaya çıkmasıyla birlikte Osmanlı Devleti de diğer devletler gibi imkânları ölçüsünde koruyucu sağlık önlemleri alma yoluna gitmiştir. Bu anlamda alınan tedbirlerin en önemlisi bulaşıcı hastalığın yayılmasını önlemek için belli bir bölgenin veya yerin giriş çıkışlarının kontrol altında tutulması demek olan *karantina* uygulamasının başlatılması olmuş

ve bulaşıcı hastalıkların yayılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır (Tdk 2011: 1320-1321).

İlk ciddi karantina uygulaması, 1831'de bir kolera vakası nedeniyle İstanbul'da uygulanmaya başlanmış ve Akdeniz'den gelen gemiler Büyük Liman'da, Karadeniz'den gelenler ise İstinye'de karantinaya alınmıştır (Şimşek 2014: 400). Boğazın iki yakasında karantina yerleri ve karakollar kurularak karantina uygulamaları başlatılırken güneyden gelecek olan kayıklar için de geldikleri yerlerde salgın olmadığına dair ilmühaber ibraz etme zorunluluğu getirilmiş ve karantina uygulanan gemilerin baş direkleri ile kayıklarına sarı bandıra çekilmeye başlanmıştır (Yıldırım 2016: 45-46).

İhtiyaç hâlinde hastalığın bulunduğu bölge ile çevrenin bağlantısını kesmek için *kordon* uygulamalarına gidilmiştir. Karantinanın daha küçük çaplı bir şekli olan kordon uygulamasının amacı, hastalığın görüldüğü yerde kalmasını sağlamak ve ablukaya alarak yayılmasını engellemek olmuştur (Ayar 2007: 639).

Bu kolera salgını sonrası devlet idarecileri ve halkın bilinçlendirilmesi için harekete geçilmiş ve aydın bir hekim olan Mustafa Behçet Efendi¹, tarafından *Kolera Risâlesi* adıyla kaleme alınan eser Matbaa-i Âmire'de 4000 adet basılmış ve halka dağıtılmıştır (Kâhya-Erdemir 2000: 251). Salgınlar konusunda Osmanlı Devleti'nin bir diğer önemli tedbir uygulaması da 'tahaffuzhâne' denilen sağlık kuruluşlarının açılması olmuştur. Sefer sırasında, yolcu ve çalışanlar arasında bulaşıcı hastalık görülen gemiler için, büyük limanlara yakın kıyılardaki sağlık kuruluşlarına tahaffuzhâne denmiştir (Tdk 2011: 2241). Osmanlı Devleti'nde ilk tahaffuzhâne, 1835'te Çanakkale'de kurulmuştur (Kâhya-Erdemir 2000: 251).

Karantina, kordon uygulaması ve tahaffuzhane gibi önlemlerin yanında mikroplu eşyanın sıcak buğu ile temizlendiği *tebhîrhâneler* de kurulmaya ve kendilerinde kolera şüphesi bulunan veya hastalığın zuhur ettiği bir bölgeden Osmanlı Devleti'ne gelen yolcuların kendileri tahaffuzhânelerde dezenfekte edilirken bu kişilerin eşyaları da aynı yerde bulunan tebhîrhanelerde dezenfekte edilmiştir.

Bakü'de Kolera Salgını ve Alınan Tedbirler

Dünyaya Asya kıtasının güneyinden yayılan kolera, Osmanlı topraklarında ise ilk defa XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde görülmüştür. Dönemin şartları değerlendirildiğinde Osmanlı kentlerindeki altyapı eksiklikleri ve temiz suya erişimdeki sıkıntılar, kolera salgınlarını artıran en önemli unsurlar olarak göze çarpmaktadır.

Osmanlı Devleti'ni en çok etkileyen kolera salgınlardan birisi 1892'de başlayıp 1895'e kadar devam eden salgın olmuştur. Yine Hindistan'dan başlayan bu salgın, ortaya çıktığı bölgede yaklaşık olarak 600 binden fazla can almış; birisi Kızıldeniz ve Akdeniz yoluyla Fransa'ya diğeri ise Kâbil, Meşhed, Tahran ve Hazar Denizi yoluyla Bakü'ye ulaşan iki kol hâlinde ilerlemiştir (Ayar 2007: 18). Kuzeyde Petersburg'a kadar ulaşan salgın, buradan da Avrupa ve Amerika'ya kadar yayılmıştır. Salgının Hindistan dışındaki bilançosu tüm Avrupa'da yaklaşık 380 bin kişi olurken kolera, sadece Rus topraklarında 270 bin civarında can almıştır (Sarıyıldız 1996:3).

Kolera vakaları daha Bakü'ye ulaşmadan harekete geçen Osmanlı Devleti, hastalık ile mücadeleye ülke dışında başlamayı uygun bulmuştur. Kâbil'den kuzeye ilerleyen salgın henüz Meşhed'de etkiliyken Osmanlı Devleti'ne sirayetinin önlenmesi adına gerekli tedbirlerin

¹ İstanbul'da doğan ve iyi bir medrese tahsili görmüş olan Mustafa Behçet Efendi 1796'da saray hekimleri arasında yer almış ve yedi yıl hizmetten sonra 1803'ten itibaren hekimbaşılığa getirilmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Nil SARI (1992), "Behçet Mustafa Efendi (1774-1834)", *TDVİA*, C.5, İstanbul, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.345.

alınması için planlamalar yapılmış ve ilk etapta kullanılmayan iki savaş gemisi, gerektiğinde salgınla mücadelede kullanılmak üzere hazırlanmıştır (BOA, BEO 23: 1693). Aynı belgeden anlaşıldığına göre Meclis-i Sıhhiye kararlarının uygulanması için asker kuvvetine muhtaç olunabileceği de tahmin edilmiş ve bu konuda Trabzon Kumandanlığı'na bir bölük asker temini için emir verilmiştir (BOA, BEO 23: 1693). Salgınla ilgili bir diğer önemli bilgiye de Erzurum Valisi tarafından merkeze gönderilen telgrafta rastlanmıştır. Vali, söz konusu karantina önemleri kapsamında on neferin hayvanlarıyla birlikte on gün süreyle tahaffuz uygulamasına maruz bırakılmalarına karar verdiğini bildirmiştir (BOA, BEO 23: 1693). Yine Erzurum Valisi, bir başka yazıyla bölgesinde 480 hayvanın hastalık şüphesiyle karantina alındığını sadarete bildirmiştir (BOA, BEO 23: 1693). Karadeniz sahillerinde mücadelenin önemini kavrayan devlet Sinop'ta bir kordon uygulamasının zorunlu olduğuna karar verilmiştir (BOA, BEO 23: 1693). Bu dönemde Karadeniz'de sivil sandalcılık faaliyetlerine de izin verilmemiştir. Nitekim Trabzon sahilinde fark edilen iki direkli bir sandala derhal müdahale edilerek karantina mahalline çekilmiştir (BOA, BEO 23: 1693). Bölgede karantina uygulamasının ilk günlerinde yaklaşık 30 kişinin karantina altına alınmasına karşın bu sayı hızla artmış ve 200'ün üzerine çıkmıştır. Sürekli olarak bölgeye gelenlere dikkat çekilen yazıda böyle giderse yakın zamanda bu sayının 600 civarına yükseleceğinden endişe edildiği eklenmiştir (BOA, BEO 23: 1693).

Kafkaslardan gelen salgına karşı teyakkuza geçen sadece Osmanlı Devleti olmamış, Rusya da bu tehlike karşısında gerekli gördüğü tedbirlere başvurmuştur. İran'da meydana gelen kolera salgınının Türkistan'a yayılmasından dolayı Rusya, Hazar Denizi kıyılarından Bakü'ye kadar olan bölgede karantina uygulaması başlatmıştır. Bu durum karşısında Osmanlı Devleti, bölgede şimendifer faaliyetlerinin sekteye uğraması muhtemel olduğunu düşünmüş ve bu konuda aksaklıklar yaşanmaması için gerekli önemlerin alınması çalışmalarına başlamıştır (BOA, Y.A.HUS. 261:160). Hastalığın yayılmasında ulaşımın kontrol altında tutulmasının önemli olduğu kanaatiyle şimendiferlerin muayenesine karar verilmiş ve bölgeye Hendesehâne-i Berr-i Hümâyûn'dan şimendifer muallimi bir binbaşı gönderilerek bu işle görevlendirilmiştir (BOA, Y.A.HUS. 261: 160).

Osmanlı Devleti gibi teyakkuza geçen Rusya'nın Hazar Denizi kıyılarında aldığı önlemler işe yaramamış ve Haziran 1892'ye gelindiğinde kolera salgını, Bakü'de çok hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Osmanlı Devleti, sınırlarına dayanan bu tehlike karşısında gerek doğuda gerekse batıda önemlerini artırmaya çalışmıştır. Meclis-i Sıhhiye'nin salgınla ilgili aldığı kararlar, Osmanlı Devleti'nin Rusya ve Romanya Sefaretlerine tebliğ edilerek hazırlıklı olunması istenmiştir (BOA, HR.TH. 120: 58). Osmanlı Devleti, bir taraftan hastalığın sirayetini önlemek adına bir takım tedbirler almaya çalışırken diğer taraftan da merkezden gönderdiği emirlerle farklı bölgeleri de uyarmaya çalışmıştır. Konuyla alakalı Tiflis Başşehbenderliği'nin Hâriciye Nezâreti'ne gönderdiği tezkirede koleranın, Bakü'de tüm şiddetiyle hüküm sürdüğüne dikkat çekilmesi üzerine Rusya ve Romanya sefaretlerine yeni uyarılar gönderilmiş ve gereken önlemlerin alınması konusunda ciddi ve gayretli davranılması hususu tekrarlanmıştır (BOA, BEO. 26: 1885). Sefaretlerden sadece salgına karşı hazırlıklı olmaları istenmemiş, bu konuda bilgilendirmelerin önemini kavrayan devlet, şehbenderliklere de buldukları yerlerin sağlık durumlarıyla ilgili haberleri, düzenli bir şekilde ve geciktirmeden başkente bildirmeleri konusunda emirler verilmiştir (BOA, HR.TH. 120: 65). Bulgar Eمارeti de uyarılan merkezlerden birisi olmuştur. Merkezde alınan tedbirlere paralel olarak Bulgar Eمارeti de kendi bölgesinde gerekli tedbirleri aldığını sadarete bildirmiştir (BOA, HR.SFR.4. 341:15). Koleranın yayılmasının engellenmesi için Bulgaristan Sıhhiyesi İdaresi tarafından alınması istenen tedbirler bir başka belgede açıklanmıştır. Öncelikle on gün süreyle Kafkasya

taraflarından geleceklere karantina uygulamasına gidilmiştir. Bu kapsamda Rusya'nın batı sahillerinden geleceklere karşı da tedbirler alınmasına, Romanya Hükûmeti'nin konuyla ilgili uyarılmasına ve Romanya sınırına kadar kontrollerin sıkılaştırılmasına karar verilmiştir (BOA, BEO 29: 2173).

Gereklî tebliğlerin yapılmasına rağmen salgına karşı bazı konulardaki eksikliklere de dikkat çekilmiştir. Örneğin Romanya, Bulgaristan, Şarkî Rumeli'den tren güzergâhından kara yoluyla gelecekler hakkında nasıl muamele edileceği bilinemediğinden Sıhhiye Nezâreti'nden bu konuda nasıl bir yol izleneceği konusunda acilen bilgi verilmesinin istenmiştir. Sıhhiye Nezâreti'nin konuyla ilgili uyarılarından sonra Edirne Vilayeti'nden gelen cevabî telgrafta gerekli tahaffuz önlemlerin alındığı belirtilmiştir. Trabzon ve Rize'den merkeze gelecek gemi ve kayıklar için de tedbir alınması yönünde karar verilmiştir (BOA, DH.MKT. 1968: 75). Bu konuda yeni bir yazışma yapılarak kolera ile ilgili devletin aldığı kararların Bulgaristan tarafından gelenlere nasıl uygulanacağı, Siroz Mutasarrıflığına bildirilmiş ve Bulgaristan'dan gelen yolcuların muayene ettirilmesi istenmiştir (BOA, DH.MKT. 1969: 60).

Bakü'den sonra Gümrü ve Batum'a ulaşan salgına karşı, Osmanlı Devleti, başka önlemler de almaya çalışmıştır. Erzurum Vilâyeti'ne gönderilen yazıda koleranın ilk olarak Meşhed'de ortaya çıktığı ve oradan da Rusya'ya geçtiği bilgisi paylaşılmıştır. Öncelikle bölgedeki durum hakkında bilgi edinmek ve buna göre hareket etmeye karar veren devlet, bölgeye bir müfettiş göndermeye karar vermiştir. Bu bağlamda öncelikle konuyla ilgili araştırmaların yapılması adına Erzurum'dan, Sıhhiye Nezâreti'ne bir telgrafnâme gönderilmiş ve bölgede bir müfettiş görevlendirilmesi istenmiştir (BOA, BEO 30: 2231).

Salgın hastalıkların genelinde akla gelen tedbirlerin başında devletler arasında ilişkilerin kontrol altında tutulmaya çalışılması ve sınırlarda karantina uygulamasına ağırlık verilerek ilgililere tebliğ edilmesi olmuştur (BOA, HR.SFR.4. 733: 2). Bu konuda kapsam çok geniş tutulmaya çalışılmış ve Erzurum, Van, Trabzon, Kastamonu ve Edirne vilayetlerine gönderilen yazıyla dikkatli olunması istenerek Rus sahillerinden Trabzon'a kadar olan bölgede karantina uygulamasına başlandığı bildirilmiştir. Ayrıca Rusya'dan gelen yolcu ve eşyaların tamamından Kavak Tahaffuzhanesi'nde ve başta Sinop Limanı olmak üzere uygun diğer karantina bölgelerinde beş ve on günlük geçici sürelerle alıkonulması istenmiştir (BOA, BEO. 30: 2227). Özellikle Trabzon ile Batum arasında küçük kayıklar ile yük ve yolcu taşındığına dikkat çekilerek söz konusu emirlerin bu tür ulaşım araçlarına da uygulanmasına özen gösterilmesi istenmiştir (BOA, BEO. 30: 2227).

Bütün bu önlemlere rağmen koleranın Osmanlı coğrafyasında yayılmasına engel olunamamıştır. Batum'dan İstanbul'a gelen George Fisher adlı bir İngiliz gemisi, kolera mikrobunu İstanbul'a bulaştırılmış ve liman görevlileri ile denizciler arasında ölenler olmuştur. Hastalığın sivil halka teması çok sürmemiş ve Üsküdar'daki Bimarhâne'ye bulaşması sonrası 600 hastadan 85'i kısa sürede ölmüştür. Salgının, Bimarhâne'ye bulaşması ve bu kadar insanın ölmesinde doktorların bir kısmının bu hastalığın kolera değil gastro-enterit vakası olduğunda ısrar etmesi sebebiyle fikir birliğine varılamaması etkili olmuştur (Yıldırım 2010:141-142).

Rusya ile yapılacak ticaretin de salgına davetiye çıkartacağı aşikârdır. Bu sebeple bölge ile ticarî ilişkiler de bu dönemde mümkün olduğu kadar sınırlı tutulmaya çalışılmıştır. Özellikle Karadeniz sahillerinde bulunan şehirlerin bölge ile olan sıkı ticari ilişkilerinin farkında olan Osmanlı Devleti, Amasra ve civarındaki köylerden odun ticareti için Bakü'ye gidip gelen gemilerin engellenmesine karar vermiştir. Bu amaçla Amasra Kalesi'ndeki askerlerden yirmi tanesi bu iş için görevlendirilmiş ve konu ile alakalı Topbane Müşiriyeti'nden izin istenmiştir

(BOA, Y.MTV. 64: 29). Bartın Kaymakamlığı ile yapılan yazışmalar neticesinde Karadeniz kıyı şeridindeki Filyos, Kızılkum, Kurucaşile, Ökçeburun, Değirmenağzı gibi toplam on dört liman ve iskelelerinde dikkatli olunması ve gerekli tedbirlerin alınması konusunda uyarılarda bulunulmuştur (BOA, Y.MTV. 64: 29).

Alınan tedbirlere rağmen Batum'a Bakü'den gelen beş yüz işçiden beşi kolera sebebiyle ölmüş ve bir kısmı da acil olarak Batum'un dışına çıkartılmışsa da halktan da iki kişi daha ölmüştür (BOA, Y.A.HUS. 262: 75). Bunun üzerine yeni bir emir daha yayınlanarak Bakü ve Batum'dan gelecek yolcuların tamamının derhâl karantina altına alınması emredilmiştir (BOA, Y.PRK.ASK. 83: 60). Takip eden dönemde kolera hastalığı görülen bölgedeki şehirlerden Karadeniz tarafına gelecek yolcuların da kontrol altında tutulmasının zorunluluğunu anlayan devlet, söz konusu yolcular için römorkör tedarik etmeye çalışmıştır (BOA, İ.HUS. 1:6). Ayrıca Trabzon sahillerinin kontrol ve teftişi için Yalıköşkü Vapuru görevlendirilmiş ve derhâl bölgeye sevk edilmiştir (BOA, DH. MKT. 1982: 44). Salgının daha fazla yayılmaması için Karadeniz'de mücadelede vapurlar büyük öneme sahip olmuştur. Bu amaçla Gemlik Vapuru ile iki istimbot ve dört filikanın hazır tutulmasına karar verilmiştir. Karadeniz'de seygar bir karakol görevi görecek olan Gemlik'in yanı sıra Ereğli'de bulunan Islahat Vapuru, daha sonra da Mesut ve Trabzon vapurları bu iş için görevlendirilmiştir. Bu vapurların bölgeden ayrılmamalarının son derece önemli olduğu da Bahriye Nezâreti'ne bildirilmiştir. Ayrıca biri Anadolu'da diğeri ise Rumeli sahillerinde keşif ve müdahale için iki römorkör alınması için karar verilmiştir (BOA, DH. MKT. 1982: 44).

1893-1894 arasındaki salgınlara dair Şehremaneti'ndeki Hıfzıssıhha-i Umûmiye Komisyonu'nun hazırladığı rapora göre 2683 hastadan 1537'si hayatını kaybetmiştir (Yıldırım 2010: 142). Belediyelerin açtığı geçici hastaneler esas alınarak kolera yakalananlar konusunda hazırlanan cetvele göre ise kolera salgının Osmanlı Devleti'ne maliyeti 1992 hasta olup aradaki 691 hastanın farkın başka hastanelerde tedavi edilenler veya kayda geçmeden öldüğü için gömülenler olması muhtemeldir (Yıldırım 1996: 53).

Sonuç

Pandemi şeklinde yayılan salgın hastalıklar tarihin her döneminde toplumları tehdit etmiş; siyasî, sosyal ve ekonomik pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. Kolera da insanların birlikte yaşama kültürünü geliştirmesine paralel olarak hijyen şartlarını yerine getirmemeleri neticesinde ortaya çıkmış önemli bir hastalıktır. XIX. yüzyılın başlarından itibaren tüm dünyada etkili olmaya başlayan Kolera, günümüzde bile zaman zaman ani gelişen salgınlar hâlinde insanları tehdit etmeye devam etmektedir. Alınan bütün tedbirlere rağmen, 1892-95 kolera salgını İstanbul başta olmak üzere gerek Anadolu gerekse Rumeli'de etkili olmuştur.

Dünyaya Hindistan'dan yayıldığı bilinen bu hastalık, Osmanlı topraklarında ilk defa 1822'de görülmüş ve şehirlerin altyapı eksiklikleri ve temiz su sıkıntısı gibi sebepler, kolera salgınlarını tetikleyen en önemli unsur olarak göze çarpmıştır. Başta göçler olmak üzere savaş ve ticarî münasebetler özellikle komşu ülkeler arasında salgınları hızlandırmıştır. Bu bağlamda 1892'de önce Rusya'da ortaya çıkan ve daha sonra Bakü'ye ulaşan Kolera Salgınına karşı Osmanlı Devleti de bir takım tedbirler almaya ihtiyaç duymuştur.

Osmanlı Devleti, öncelikle salgını sınırları dışında karşılamaya ve ülkeye girişini engellemeye yönelik hem kara hem de deniz yolunda önlemler alınmıştır. Karadeniz sahillerini teftiş için bölgeye Yalıköşkü Vapuru ve ülkeye gelmek isteyenlerin toplu şekilde taşınması için de römorklar gönderilmiştir. Sıhhiye Nezareti salgın konusunda teyakkuza geçirilmiş ve salgınlara karşı ilk akla gelen tedbir olan karantina uygulamalarına hazırlanmış ve özellikle bu

salgın için kullanılmak üzere Kavak ve Sinop tahaffuzhanelerinde gerekli hazırlıklar yapılmıştır.

Salgınlarla ilgili bilgilenmenin önemli olduğunu kabul eden Osmanlı Hükûmeti, gerekli araştırmaları yapmak üzere bölgeye bir müfettiş göndermeye karar vermiştir. Salgının iki koldan ilerleyeceği hesaba katılarak hem salgının asıl yayıldığı bölge olan Bakü, Gümrü ve Batum vilayetleri için doğuda; hem de batıda önlemler alınmaya çalışılmıştır. Rusya başta olmak üzere Bulgaristan ve Romanya gibi yakın devletlerdeki sefaretlerle konuyla ilgili gerekli yazışmalar yapılarak mücadeleye sınırlar dışında başlanmaya çalışılmıştır. Bölge ile sıkı ticarî ilişkiler içerisinde bulunanlar, salgın süresince men edilmiştir. Osmanlı Devleti, erkenden harekete geçmesine ve gerekli gördüğü bütün önlemleri almasına rağmen kolera salgının ülkesine sirayet etmesine engel olamamıştır.

SUMMARY

Cholera that has been effective since the beginning of 1800s may threaten people sudden epidemics today in 2000s. This illness known to have spread from India was first seen in Ottoman lands in 1822. The most significant factors that affect the epidemics are the problems in infrastructure of cities and lack of fresh water. Throughout history, wars and activities, migration in particular, are the effects to cause epidemic cholera. Taken the density of the relations between the neighbouring countries into consideration, it will not take long that an epidemic in a state will affect the other state unless measures are taken. Within this context, the Ottoman State needed to take some measures against the Epidemic Cholera that occurred in Russia in 1892 and spread to Baku.

Especially, Mektubi Kalemî of Ministry of Internal Affairs wanted that the passengers that come from Baku to Dersaadet by water should be examined, their goods should be checked and should be put in quarantine. Sinop and Kavak Tahaffuzhane were used for this reason. Yalıköşkü Steamer were sent to the region for inspecting the coasts of Trabzon. Which processes to be applied to the comers from other regions to the Ottoman State were asked to the Ministry of Health and these processes were asked to be issued to the Embassies of Russia and Romania.

It was also added that the health conditions of the regions where the embassies were located should be reported regularly to Dersaadet. In parallel with the measures taken for the people that came from Baku, the processes to be applied for people that came from Bulgaria and Romania were asked to the Ministry of Health.

The 1892 epidemic cholera that was one of the most significant epidemics in history affected first Baku, then Batum and the Ottoman State by water. In this paper, we aim to reveal the measures taken by the Ottoman State when the epidemic occurred.

Although the Ottoman State took early action and took all the measures it deemed necessary, cholera could not prevent the outbreak of the epidemic.

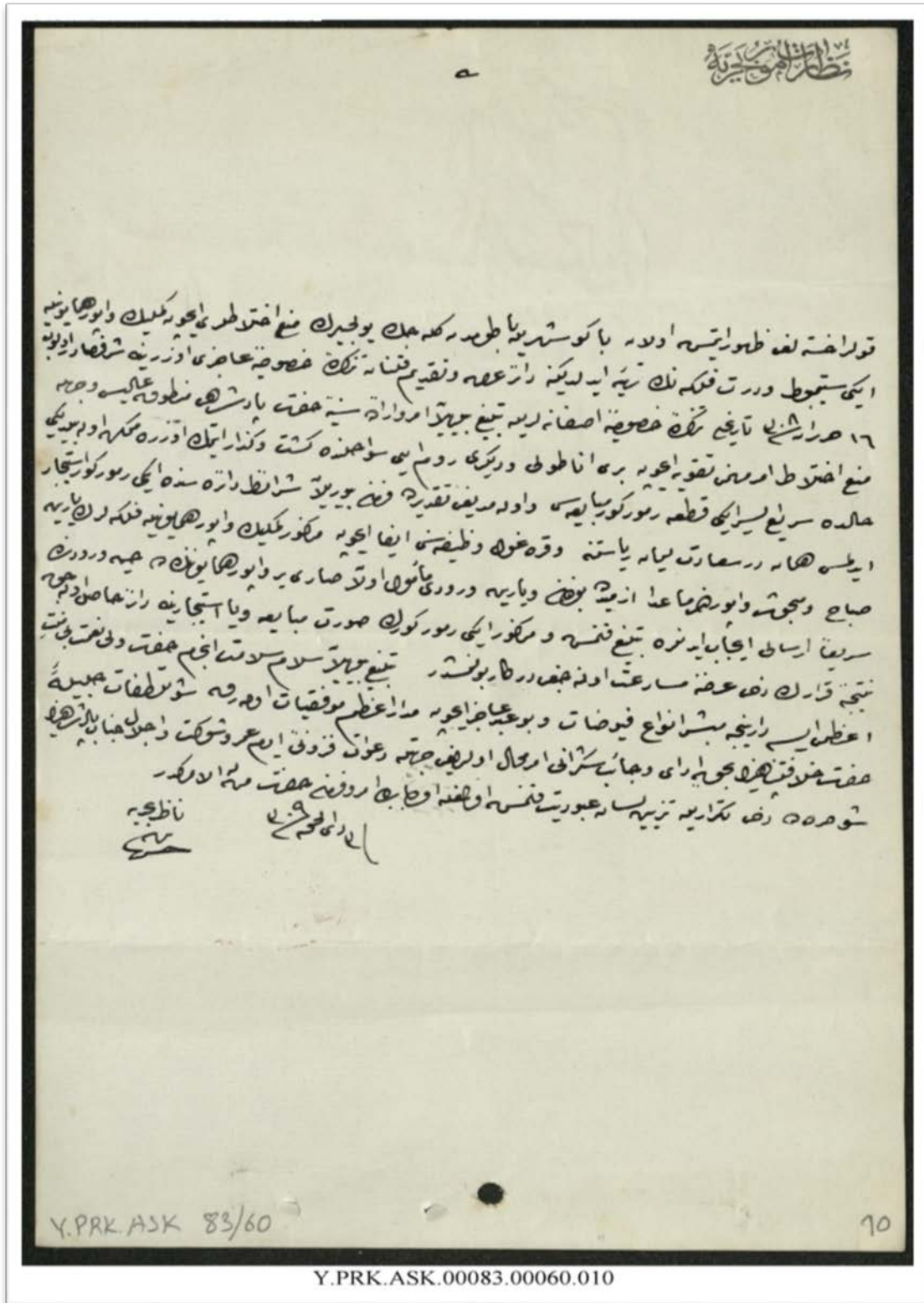
KAYNAKÇA**Arşiv Vesikaları**

- BOA, Bâb-1 Âli Evrak Odası (BEO), 23/1693.
 BOA, Bâb-1 Âli Evrak Odası (BEO), 26/1885.
 BOA, Bâb-1 Âli Evrak Odası (BEO), 29/2173.
 BOA, Bâb-1 Âli Evrak Odası (BEO), 30/2227.
 BOA, Bâb-1 Âli Evrak Odası (BEO), 30/2231.
 BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi (DH. MKT.), 1968/75.
 BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi (DH. MKT.), 1969/60.
 BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi (DH. MKT.), 1982/44.
 BOA, Hâriciye Paris Sefareti Evrakı (HR. SFR.4), 341/15.
 BOA, Hâriciye Paris Sefareti Evrakı (HR. SFR.4), 733/2.
 BOA, Hâriciye TH. (HR. TH.), 120/58.
 BOA, Hâriciye TH. (HR. TH.), 120/65.
 BOA, İrâde Husûsî (İ.HUS.), 1/6.
 BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y. A. HUS.), 261/160.
 BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y. A. HUS.), 262/75.
 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y. MTV.), 64/29.
 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y. PRK. ASK.), 83/60.

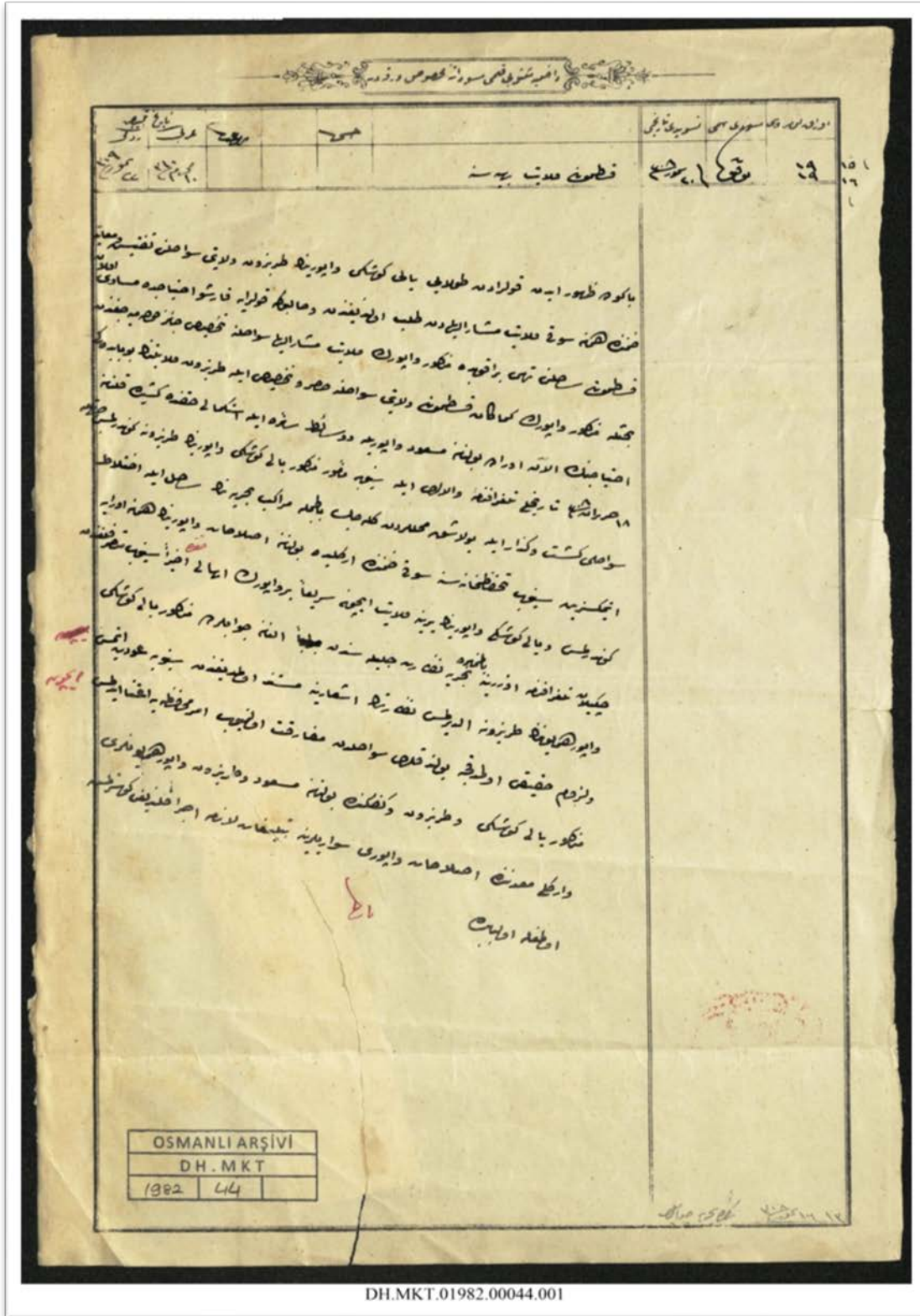
Kitap ve Makaleler

- AYAR, Mesut (2007), Osmanlı Devleti'nde Kolera: İstanbul Örneği (1892-1895), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
 AYAR, Mesut (2008), "1893-94 İstanbul Kolera Salgınında Üsküdar", Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V (1-5 Kasım 2007), İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, ss.627-648.
 ERAKSOY, Haluk (2011), "Beşinci Kolera Pandemisi (1881-1896): Geriye Ne Kaldı?", Klimik Dergisi, C. 24, İstanbul: Türk Klinik Mikrobiyoloji ve İnfeksiyon Hastalıkları (Klimik) Derneği, ss.75-75.
 GÜLER, Çağatay (Edt.) (1997), Güneş Tıp Sözlüğü, Ankara: Güneş Kitabevi.
 KÂHYA, Esin – ERDEMİR, Ayşegül D. (2000), Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
 KILIÇ, Orhan (2004), Genel Hatlarıyla Dünya'da ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar, Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi.
 KOCATÜRK, Utkan (1994), Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
 MOULİN, Anne Marie (1999), "Kentte Koruyucu Hekimlik: Pasteur Çağında Osmanlı Tıbbı 1887-1908", Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri, Edt. Paul Dumont-François Georgeon, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.169-193.
 NIKIFORUK, Andrew (2001), Mahşerin Dördüncü Atlısı: Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi, Çev. Selahattin Erkanlı, İstanbul: İletişim Yayınları.
 PANZAC, Daniel (1997), Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (170-1850), Çev. Serap Yılmaz, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
 SARIYILDIZ, Gülden (1996), Hicaz Karantina Teşkilâtı (1865-1914), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
 SARIYILDIZ, Gülden (1998), "Osmanlılar'da Hıfzıssıhha", TDVİA, C.17, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss.319-321.
 SARI, Nil (1992), "Behçet Mustafa Efendi (1774-1834)", TDVİA, C.5, İstanbul, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.345.
 ŞİMŞEK, Fatma (2014), "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Liman Kentlerinde Karantina Uygulaması", Berna Türkoğlan Uysal Armağan Kitabı, Ankara: Sonçağ Yayınları, ss.399-412.
 UZEL, İlter (1999), "Osmanlı-Türk Tıbbı", Osmanlı, C.8, Edt. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss.485-489.

- YILDIRIM, Nuran (1985), "Tanzimattan Cumhuriyete Koruyucu Sağlık Uygulamaları", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, C.5, İstanbul: İletişim Yayınları, ss.1320-1338.
- YILDIRIM, Nuran (1996), "1893 İstanbul Kolera Salgını İstatistikleri", Tarih ve Toplum, S.25, İstanbul: İletişim Yayınları, ss.51-54.
- YILDIRIM, Nuran (2009), "Osmanlı Devleti'nde Kolera Aşısı", Mostar, S.58, İstanbul: Mostar Basın Yayın, ss.48-51.
- YILDIRIM, Nuran (2010), "Salgın Afetlerinde İstanbul", Afetlerin Gölgesinde İstanbul, Edt.Said Öztürk, İstanbul: İstanbul Kültür AŞ. Yayınları, ss.109-184.
- YILDIRIM, Nuran (2016), "İstanbul Boğazı'nda Karantina Uygulamaları", Yeni Deniz Mecmuası, S.1, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, ss.45-61.
- (2011), Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



Ek 2: Bölgedeki kolera salgını sebebiyle Bakü ve Batum'dan Osmanlı Devleti'ne geleceklerin men edilmesi (BOA, Y. PRK. ASK. 83/60).



Ek 3: Kolera salgınına karşı Trabzon sahillerinin teftişi için Yalılıköşkü vapurunun sevki talebi (DH. MKT. 1982/44).

AHİLİKTE GEÇEN DOKUMACILIKLA ALAKALI MESLEKLERE DAİR ABOUT THE PROFESSIONS RELATED WEAVING IN AHI

Ahmet AYTAÇ*

Öz

Dokumacılık dünyadaki en eski üretimlerden birisidir ve Türkler tarih boyunca dokumacılıkta önemli üretimler yapmışlardır.

Orta Asya sonrası Anadolu'da da Türkler, Selçuklulardan itibaren Osmanlı döneminde de köy el sanatı, saray sanatı olarak ayrıca Ahilik geleneği içerisinde de bir 'meslek' olarak dokumacılığı sürdürmüşlerdir.

Ahilik, Anadolu'da sosyal ve ticari bir müessese olarak önem kazanmıştır. Tanzimat fermanına kadar da önemini korumuştur. Ahilik içerisinde her dokuma türüne göre ayrı bir esnaf teşkilatı, varlığını o dönemlerde sürdürmüştür. Konu ile alakalı Osmanlı Arşivi'nde de çok sayıda belge vardır.

Ahilik sistemi içerisinde yer alan pek çok dokumacılık mesleği günümüzde işlevini kaybetmiştir. Makalede ahilik sisteminde bulunan dokumacılık mesleklerinden bahsedilecektir.

•

Anahtar Kelimeler

Dokuma, esnaf, Osmanlı, Arşiv.

•

Abstract

Weaving is one of the oldest productions in the world and the Turks have made important productions in weaving throughout history.

Turks in Anatolia after Central Asia, as well as Seljuks in the Ottoman period village crafts, in a palace of art also Ahi tradition as 'professional' as they continue weaving.

Ahi has gained importance as a social and commercial institution in Anatolia. It continued it's importance until Tanzimat edict. In Ahi, a separate organization of tradesmen, according to each weaving type, continued to exist in those periods. There are many documents in the Ottoman Archive related to the subject.

Many weaving professions in the Ahilik system have lost their functions today. In this article, weaving professions in the Ahilik system will be mentioned.

•

Keywords

Weaving, artisan, Ottoman, archive.

* Dr., SÜ Türk El Sanatları Arş. ve Uyg. Merkezi, Konya El-mek: cicimsumak@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-5424-4607>.



GİRİŞ

Yeryüzü var olduğu günden beri insanoğlu ile gelişimini sürdüren üretimlerden en önemlisi dokumacılıktır. Geleneksel halı ve kilim dokumacılığının yaslandığı hayvancılık, Türkler için vazgeçilmez ve en iyi bildikleri işlerin başındaydı. Buna bağlı olarak gelişen dokumacılık ise binlerce yıldır sosyo-ekonomik yaşamın ana omurgası olarak otun koyuna, koyunun yüne, yünün ipliğe, ipliğin halı ve kilime dönüşerek birbirini beslediği bu üretim modeli olarak günümüze gelmiştir.

'Bozkır' üretim kültürünün bir sonucu olan halı ve kilim dokumacılığı Türkistan, İran ve Anadolu'da süren yolculuğu boyunca binlerce yıla damgasını vurmuştur.

Fetihlerin etkisi yanında İpek Yolu ve Ortaçağ'ın kervan yolları da Türk halılarını Asya ve Avrupa arasında taşımıştır. Geçmiş insanlık tarihi kadar eski olan bu sanat kolunda Orta Asya'dan günümüze Türkler önemli bir yere sahiptir. Selçuklularla birlikte Anadolu'da başlayan dokumacılık 'Ahilik' sistemi içerisinde de şekillenmiştir.

Türkler, sadece toprak fethi ile yetinmemiş ve gittikleri yere sosyal bir düzende götürmüşlerdir. Selçuklu sultanları Anadolu'da yeni bir bölge fethettikleri zaman ilk iş olarak oralarda cami, medrese ve zaviye inşa ederlerken ticaret ve sanat erbabını da oraya yerleştirmişlerdir (Tabakoğlu 1984: 34).

'Ahilik', Anadolu'da Selçuklular döneminde bir tür fütüvvet hareketi olarak meydana çıkmıştır. O dönemdeki Anadolu'nun sosyal, siyasal, kültürel, sanayi, ticarî şartları içinde İslâm dünyasının hiçbir yerinde görülmeyen bir şekilde biçim kazanmış, esnaf ve sanatkârlar yani fütüvvet teşkilatı haline gelmiştir (Bayram 1991: 5; Erdem 2004: 8). Ahiliğin Anadolu'da yaygınlaşmasının en belirleyici sebebi Horasan bölgesinden Bağdat üzerinden Anadolu'ya gelen, Evhadü'd-Din Kirmanî ile damadı Ahi Evrendir (Erken 2002: 21).

Türkmenlerin yeni vatanları olan bu topraklarda Ahiliğin kurucusu olarak Ahi Evren öne çıkmaktadır. Ahi Evran "sanatın gelişmesini medeniyetin gelişmesi olarak gören" bir eğitimci ve halk filozofudur (ES, Muharrem, "Ahilik ve Yerel Yönetimler". *Yerel Siyaset*: 34-39. www.yerelsiyaset.com/pdf/nisan2008/9.pdf. 07.05.2012.17.05). Bu gelişimi sağlamak adına kurulan Ahi birliklerinin yapısına bakıldığında ise "Ahi Şeyhi" Kırşehir Ahi Evran Tekkesi Şeyhi'ni ifade ederken, "Ahi Baba" her bir ildeki tüm ahilerin başını ifade etmektedir. "Ahi" ildeki her bir zanaat şubesinin başyken, "Yiğitbaşı (Server)" Ahi'nin yardımcısı ve esnaf arasındaki inzibatı sağlayan kişiyi ifade etmektedir (Durak- Yücel 2010: 156).

Osmanlı Devleti'nde "Ahilik Teşkilatı" kalite sisteminin merkezidir. Ahilik içerisinde yer alan dokumacılar üretim mamullerine göre kendi içlerinde tasniflenmişlerdir. Piyasaya arz edilen malların kalitesi konusunda o dönemde önemli bir görev üstlenmiştir.

Tüm bu düzenlemeler yapılırken dini ölçülere riayet edilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti kumaş, kâliçe, kilim vb dokumaların kalite, dayanıklılık, renklerinin solmaz olması ve kumaş toplarının belli bir arşında yapılması için birtakım usul ve kurallar koymuştur. Bunların iyi ve sağlam olmasından esnaf şeyh ile kethüdaları yani esnaf heyetleri sorumluydu. Ülkedeki dokuma ve kumaş tezgâhları her zaman kontrole tabi idi (Aytaç-İlbak 2014: 186). Türk kumaşlarının özellikle XVI. yüzyılda ki kalitesinde, esnaf teşkilatı sisteminin rolü olmuştur (Tezcan 1997: 33). Ahilik teşkilatı, Tanzimat Fermanı'ndan sonra, önemini kaybetmeye başlamıştır.

Konunun makale ile sınırlı olmasından dolayı Ahilik'te yer alan bir kısım dokumacılık meslekleri üzerinde durulacaktır.

Aba-i bafan

Müslüman kavimlerin çoğu tarafından giyilen önü açık bir üstlük ve bu üstlüğün yapıldığı kaba yün ya da kıldan iplikle dokunan, dövülerek keçeleştirilen kaba dokumaya "aba", dokuyan esnafa ise "aba-i bafan" denilirdi (Kazar 2000: 216). Aba, mekikli sistemle çalışan tezgâhlarda genellikle deve yününden dokunan bol kesimli giysidir. Aba, kimi hadislerde 'yoksulların giydiği kaba bir elbise' olarak tarif edilmektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî aba giyenleri "çul içindeki sultanlar" olarak nitelemektedir.

Ahilikte de önemli bir meslek grubu olan abacılığın, İstanbul Kapalıçarşısı'nda ticari değeri yoğundu. 1800'lerin sonunda Zindankapısı ile Odunkapısı arasındaki bölgede abacılar yoğun olarak görülür. Bölgedeki Abacılar Caddesi de adını bu esnaftan almıştır.



Fotoğraf 1: Aba (PÜRLÜ, Kadir, "Sivas İlbeyli Yöresi Kirkitli Dokumaları", <http://kadirpurlu.com.tr/wp-content/uploads/2017/12/5.-SIVAS-ILBEYLİ-YÖRESİ-KIRKITLİ-DOKUMALARI.pdf>03.12.2018.18.08).

Fotoğraf 2: 275 Dosya numaralı arşiv belgesi (Aytaç-İlbak 2014: 101).

Osmanlı arşivinde pek çok belgede de abadan bahsedilmektedir. Bunlara örnek olarak, Cevdet Tasnifi, Askeriye evrakı, 275 dosya, 11428 gömlek numaralı, 1831 tarihli belge verilebilir. Bu evrakta "Sabık Niğbolu muhafızı Mehmed Paşa'nın maiyetindeki askerlere verilen yemeni, çuha, aba, potur, vesair levazım esmanı"ndan bahsedilmektedir (Aytaç-İlbak 2014: 101).

Aba kelimesi, abacı (hazıra konan), abalı (yoksul), abası kırk yerinden yamalı (derviş, fakir kimse) gibi bazı deyimler de kazandırmıştır.

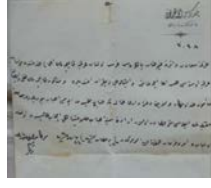
Arakiye

Yün veya tiftikten dövülerek yapılmış ince kumaştır. İnce hafif bir külâh çeşidi de aynı isimle anılır. Arapçada ter manasına gelen "arak" dan gelmiştir. Ter emici anlamındadır. Cübbe, potur, yelek, külâh, takke ve seccâde gibi eşyalarda yapılırdı. Genellikle beyaz, gri ve krem renkli olurdu.

Eskiden dervişler arakiyeden yapılmış başlık üzerine sarık sarar, cübbe ve hayderi denilen kolsuz ceketler giyerlerdi. Mevlevilerin uzun külâhları da arakiyeden yapılırdı. Arakiyeden mamul seccâdeler genellikle sırma ve ipek işlemeli olurdu.



Fotoğraf 3: Arakiye (Özönder 2016: 34).



Fotoğraf 4: 18 Dosya numaralı arşiv belgesi (Aytaç-İlbak 2014: 208).

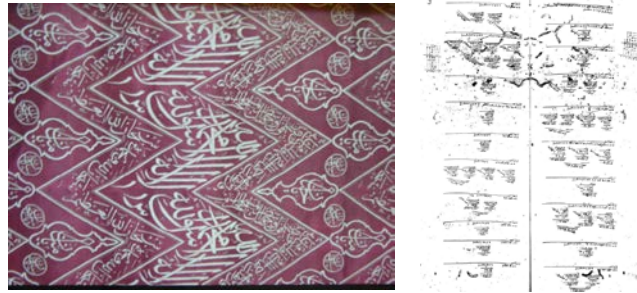
Ahilik geleneğine bağlı meslek grupları içerisinde arakiyecilik ayrı bir koldur. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde İradeler tasnifi, Taltifat evrakı, 18 dosya, 1310 N-182 gömlek numaralı, 1892 tarihli bir belgede *"Arakiye kalıçe ustası Hasan Ağa, Faik ve işlemeci Dikran Efendilere ve Hüdavendigar Defterdarı Halid Bey'e Sanayi-i Nefise Madalyası ihsanı"*. Denilmektedir (Aytaç-İlbak 2014: 208).

Atlascılık

Atlas, genellikle ipekten nadiren de ipek ve ipek-pamuk karışımından dokunmuş oldukça ince bir kumaş türüdür. İpeğin parlaklığını en belirgin biçimde gösteren kumaş cinsidir. Kumaş yüzeyi pürüzsüz ve parlaktır. Ekseriyetle kırmızı (al), sarı, mavi ve yeşil renkte olup desensizdir (Bakırcı 2017: 17).

Başta Bursa olmak üzere XV. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Ahilik teşkilatı içerisinde önemli bir yerleri vardı. XVI. yüzyılda İstanbul'da atlas ticareti yaygınlaşmıştır. Öyle ki sarayda hediyelik eşyalar sınıfına bile dahil olmuştur.

Atlasın Sürmayî denilen türü ünlüydü ve entari altına giyilen dar şalvarlar kadın giyiminde önemliydi.



Fotoğraf 5: Mevlana Müzesi'nde bulunan Osmanlı Dönemi atlas kumaş (A. Aytaç arşivi).

Fotoğraf 6: 126 Gömlek numaralı arşiv belgesi (Aytaç-İlbak 2014: 260).

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde Maliyeden Müdevver evrakı, 126 gömlek numaralı belgede *"Hazine-i Amire gılmanları için Mustafa Efendi zamanında adları yazılı muhtelif eşhasdan satın alınan seraser (kürk), sıkarlet (çuka), floratse atlas, hilat vesaire gibi çeşitli eşya ile bunların fiyatlarını ihtiva eden mübayaat defteri"* kayıtları yer almaktadır (Aytaç-İlbak 2014: 260).

Basmacılar



Fotoğraf 7: Basma dokuması (A. Aytaç arşivi).

Üzerine boya ile bezemeler basılmış pamuklu kumaşa basma denir. Osmanlı döneminden ziyade Cumhuriyetin ilk yıllarında yaygınlaşmıştır. İlk basma fabrikası ise Sümerbank tarafından kurulmuştur. Evvelinde ise lonca sistemi içerisinde esnaflar bunu hazır alıp satarlardı. Basmanın Fransızca karşılığı 'emprime'dir. Avrupa'dan ithal edilen ipekli basmalar ise emprime adıyla anılmıştır.

Çiçekli desenleri ve rengârenk görünüşleri ile oldukça ilgi çeken basmalar ilk başlarda orta ve dar gelirliler arasında yaygınlaşmış daha sonra albenilerinden dolayı zenginlerce de kullanılmıştır. Basmadan genellikle mintan, zıbın, gecelik, pijama, kadın şalvarı, mintan ve antari yapılmıştır. Basmanın içi ve yüzü perdahlıdır. İçi havlı ve dışı perdahlı olanlara "pazen", içi perdahlı ve dışı havlı olanlara da "divitin" adı verilmiştir.

Bezzazlar

Bez, pamuktan ve ketenden mamul bir tekstildir. Kullanılan ipliğin kökenine göre "Amerikan, yelken bezi" gibi adlarla da anılırdı. Bazı türleri tülbentlik ya da patiskalık olarak dokuma sıklığına göre diğerlerinden ayrılırdı. Kullanıldıkları yerlere göre de "don bezi-gömlek bezi-namaz bezi" gibi adlar alırdı.

Bezzâz Arapçada 'bez satan' demektir. Osmanlı döneminde zenginlerin yanlarında çalışanların ihtiyaçları için aldıkları malzemeler arasında bez önemli bir kalemi teşkil ediyordu.

Bezzaz, Ahi meslek grupları içerisinde yer alır ve bez ve kumaş satana ya da dokuyana verilen addır.

Bürümcüklük

Kıvratma denilen bükülmüş ham ipekten dokunan kumaşa bürümcük (bürüncük=bürümcek) denir (Bakırcı 2012: 105). Fazlaca bükülmüş ipeğin bezayağı tekniği ile dokunmasıyla oluşur. Az miktarda keten karıştırılarak dokunanlara 'hilali'de denilir ve erkek çamaşırlarında ve mintanlarında kullanılır. Osmanlı döneminde Bursa, Denizli, İstanbul ve Şam en ünlü bürümcük üretim merkezleriydi.

Bürümcük boyasız olurdu. Bazen dokuma esnasında muhtelif renklerde ipek çubuklar atılırdı.



Fotoğraf 8: Mevlana Müzesi'nden Osmanlı Dönemi bürümcük kumaş (A. Aytaç arşivi).

Fotoğraf 9-10: 23 Dosya numaralı arşiv belgesi (Aytaç-İlbak 2014: 189).

Ayak takımının giydiği adi bez gömleklerin yanı sıra yüksek tabaka harcı çamaşırlıktı. Ahilik teşkilatı içerisinde bürümcük dokuma ustaları tarafından dokunurdu. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde Cevdet Tasnifi, İktisat evrakı, 23 dosya, 1138 gömlek numaralı, 1726 tarihli belge "İstanbul bürümcük, ibrişim ve ipek bükücü esnafının" ... diye devam eder (Aytaç-İlbak 2014: 189).

Çukacılık (çuhacılık)

Düz renkli çözgü ve atkısı olan yün kumaşa çuha denir. Çuha, Farsça kökenli olup Selçuklularda câmedar denilirdi. Osmanlı döneminde genellikle erkek kıyafetlerinde câmedan, fermene, ferace, yelek, çakşır için kullanılmıştır. Hazır çuha satan esnaf sıkı bir devlet kontrolü

altında tutulur ve çuhadan mamul kıyafetlerin boyları, kolları, etekleri, astarları hatta düğmelerinin bile nasıl olacağı tek tek tespit edilirmiş (Kütükoğlu 1983: 59).



Fotoğraf 11: Çukacılıkla alakalı bir arşiv belgesi (Aytaç-İlbak 2014: 129).

Osmanlı son dönemlerinde İzmir, İslimye, Beykoz, Selanik vd birçok yerde çuha atölyeleri (fabrikaları) açıldığı da bilinmektedir. Arşivde bununla alakalı çok sayıda belge vardır (Aytaç-İlbak 2014: 129). Kapalıçarşı civarında XVIII. yüzyılda yapılmış olan bir çuhacı hanı olduğu da bilinmektedir.

Destarcılık (Sarık)



Fotoğraf 12: Levnî'nin *Surnâme*'sindeki bir minyatürde bazı sarık tarzları (Surname, 164).

Başa giyilen fes üzerine sarılan tülbenttir. Arapça imame, Farsça'da destar denir. Sıcaktan korunma ve vücut ısısını muhafaza etme özelliği sebebiyle gündüzleri sıcağın, geceleri soğğun hüküm sürdüğü çöl iklimine sahip ülkelerde yaygındır.

Osmanlılarda sarığın yanı sıra destar da yaygın biçimde kullanılmıştır. Osmanlı döneminde kişinin konumu destar sarma biçimleri ile ayrılmaktaydı. Mevleviler '*sikke*' denilen külâh giyerken sarığa '*destar-ı şerif*', padişah sarıklarına da '*destar-ı hümayun*' denilirdi. Sarıkların dağdağan, silme, burma, örfi, yûsufi, selîmî, düzkaş gibi çeşitleri vardı. Osmanlı sarayında muteber mansıplardan biri de sarıkçıbaşılıktı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde de destarla alakalı belgeler vardır (Aytaç-İlbak 2014: 130).

Dokumacılar

Dokumacılık, yaylak-kışlak hayat biçiminin bir parçasıdır (Aytaç 1999: 1). Halkın kendi ihtiyaçları, ticaret ya da saray üretimleri olarak ayrılır.

Diğer alanlarda olduğu gibi, Osmanlı dokumacılığının en gelişmiş olduğu dönem XVI. Yüzyıldır (Aytaç 1999: 61). Osmanlı Devleti'nin yayıldığı coğrafyada hemen hemen her bölgede bir tür dokumacılık geleneği vardı ve ürünlerin çeşitliliği geleneksel özellikler taşıyan bir sisteme sahipti.

Hasırcılık



Fotoğraf 13: Hasır tezgâhı (A. Aytaç arşivi).

Hasırcılık doğal yollarla göl ve dere kenarlarında yetişen bazı bitkilerin sap, yaprak ve dallarını, çeşitli şekillerde dokuma metodu olarak tanımlanabilir.

Hasırın kullanılmaya başlanması ve bir ev dekorasyon malzemesi olarak ihtiyaç halini alması, Türklerin geleneksel ev mimarisi ve ev içindeki yaşama koşulları, dolayısıyla gelenekleri ile yakından ilgilidir. Hasır sözü Arapçadır. Orta Asya kökenli Türk dilinde “yiken” de denilir.

Ahilik sistemi içerisinde oldukça yaygın olan mesleklerden birisi idi. Osmanlılarda imalatı ve ticareti oldukça yaygındı. İstanbul’da bu sektörde çalışanların oluşturduğu Hasırcılar Çarşısı adlı bir mekân vardı.

İpekçilik

İpek, Türkçe lehçelerinde “yibek, yipek, yifek, cifek, çipek, jibek” gibi farklı söylenen kelime olup ip kökünden türemiştir.

İran üzerinden Anadolu’ya akınlar halinde gelen Selçuklular burada da bu geleneği devam ettirmişlerdir. I. Alâeddin Keykubad’ın Venediklilerle yaptığı ticarî antlaşmalardaki ihraç malları arasında ham ve işlenmiş ipek de zikredilir; bunlar “Türkiye ipekleri” (seta Turchia) adıyla tanınıyordu (Ögel 1984: 59).



Fotoğraf 14: İpek iplik (A. Aytaç arşivi).

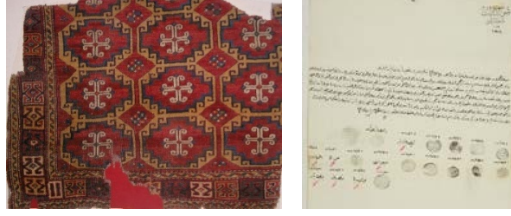
1500’lü yılları takiple zenginleyen devlet ve oluşan refah seviyesi ile birlikte süslü ve pahalı giysilere bir rağbet oluşmuş böylece devletin İstanbul, Denizli, Bursa vd şehirlerinde üretim yoğunlaşmıştır.

Kaliçecilik

Kaynaklarda “halı”nın, “kalı”nin (kalıçe) Farsça’dan geldiği tezine karşılık James W. Redhouse 1890’da yayımlanan sözlüğünde kelime Türkçe olarak verilmiştir.

Osmanlı döneminde kaliçecilik yani halıcılık oldukça önemli bir sektördü ve Avrupa’nın bile bu sektöre yoğun ilgisi vardı (Aytaç 1999: 2). İhtiyaçtan kaynaklı bir üretim söz konuyken diğer yandan da lonca sistemi içerisinde de ticari kaygıyla üretim yapılmıştır. Sarayın sanatsal gereksinimler genellikle görevlendirilmiş Türkmen aşiretleri ve halk arasında isim yapan ustaların seçilerek çalıştırıldıkları, Enderun’a bağlı Ehli Hiref ocakları tarafından karşılanırdı.

Kalıç esnafı ise Ahi ve Lonca kuruluşları ile belirli bir düzene içerisinde üretim yapmaktaydı. Bu manada bir düzen kurulmuş ve üretimin şartlarına herkes dikkat etmek durumundaydı. Geleneksel ihtiyaçtan kaynaklı üretimin yanı sıra esnaf teşkilatları aracılığıyla ticari kaygıyla ve de devlet eliyle olmak üzere imalat üç şekilde gerçekleşmekteydi.



Fotoğraf 15: Konya Etnoğrafya Müzesi'nden Osmanlı dönemi halı (A. Aytaç arşivi).

Fotoğraf 16: 31 Dosya numaralı arşiv belgesi (Aytaç-İlbak 2014: 145).

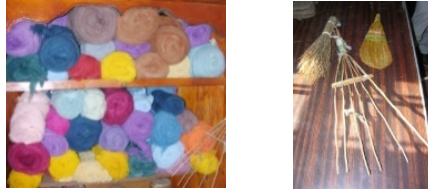
Osmanlı Arşivi'nde de kalıç ile alakalı çok sayıda belge vardır. İradeler, Evkaf evrakı, 31 dosya, 13120 M-09 gömlek numaralı, 1902 tarihli belge örnek olarak verilebilir. Bu belgede "Harem-i Şerif için gereken kalıçelerin Hereke Farbrikası'nda imal ettirilmesi" ... hakkında bilgiler yer almaktadır (Aytaç 2013: 6).

Keçecilik

Keçe, yün materyalinin sıcak ve ıslak bir ortamda dövülmesi neticesinde lifli yapının birbirine kenetlenmesi ile oluşan bir nevi kaba kumaş olarak tanımlanabilir. Hunlardan bu yana süregelen bir sanattır (Ergenekon 1999: 25). Selçukluların başkenti Konya'da da keçecilik önemli üretimlerden biri durumuna gelmiştir (Özhekim 2009: 125).

Lale Devri'nde Konya'da At Kapısı içerisinde bir Keçeciler Çarşısı'nın varlığı da bilinmektedir. O dönemde Konya'nın en büyük çarşılarından birisiydi (Aytaç 2011: 120).

Nitekim "Osmanlı Şenlikleri"nde çeşitli esnaf loncaları arasında keçecilere de yer verilmesi önemlidir. Günümüzde keçecilik, hammaddenin yeterli olmasına rağmen yoğun emek, zaman harcanması, elde edilen gelirin az olması gibi nedenlerle üretimi azalmıştır (Gürçay 1966: 22).



Fotoğraf 17-18: Keçecilikte kullanılan renklendirilmiş yünler ve kullanılan araç-gereçler (A. Aytaç arşivi).

Geçmişte keçe pişirme işlemi, ahi sistemindeki ustalarca hamamlarda bu iş için ayrılmış "keçecilik" adı verilen bölümlerde yapılırdı. Konya'da bu işlemin yapıldığı belli başlı hamamlar arasında Ahmet Efendi Hamamı, Türbe Hamamı sayılabilir (Küçükdağ 1989: 26). Arşivde de keçeci hamamlarından bahseden belgelerde vardır. Cevdet Tasnifi Belediye Fonu, 102 dosya, 5083 gömlek numaralı 1172 tarihli belge örnek olarak verilebilir (Aytaç 2009: 41).

Kemhacılık



Fotoğraf 19: Mevlana Müzesi'nden Osmanlı Dönemi Kemha kumaş (A. Aytaç arşivi).

Çözgüsü ve atkısı ipek olan "*Kemha*" da, desen iplikleri gümüş ya da altın klaptandır. Tek renk veya tek renk üzerine nakşedilmiş büyük desenler şeklinde dokunur ve döşemelik olarak kullanılırdı (Bakırcı 2012: 17).

Kemha olarak gruplanabilen kumaşlar XVI. yüzyıldan itibaren kaynaklarda geçmektedir. Elbiselik ve döşemelik olarak Osmanlı döneminde sıkça kullanılmıştır. Altınla dokunanlarına "*müzehhep kemha*", gümüşlü olanlarına "*simli kemha*", Avrupa'dan getirilenlerine ise "*kemha-i firengi*" denilmiştir. Renklerine göre iki renkli olanlarına "*dürenk kemha*", tek renk olanlarına "*yekrenk kemha*", desenlerine göre desenlerine göre de "*nakışlı veya çiçekli kemha*" denir.

Ehl-i Hiref (1546 tarihli) defterine göre kemha dokuyan Kasım ustanın 12,5 akçe, Ferruh ustanın 8 akçe gibi ücretler aldıkları da bilinmektedir.

Külahçılar



Fotoğraf 20: keçe külah başlık (A. Aytaç arşivi).

Her tarikatta değişik şekil ve renkte kullanılan başa giyilen keçeden mamul başlıktır. Oldukça farklı çeşitleri vardır. Keçe külah, Mevlevi külahı, Arnavut külahı, dede külahı, tatar külahı gibi. Osmanlı döneminde bir kişinin rütbesi elinden alındığında kavuğu çıkartılır ve külah giydirilirdi. "*Külah giydirme*" tabiri buradan gelmektedir. Lonca teşkilatı içerisinde külahçıların bir meslek grubu olarak yer aldıkları bilinmektedir.

Tasavvuf ehli arasında külahın üst kısmına "*kubbe*", başa geçen ve sarık sarılan kenarına "*lenger*" (asabe), ön kısmına "*mihrap*" denilir. Osmanlı Arşivi'nde külahla alakalı belgelere de rastlanır (Aytaç-İlbak 2014: 263).

Mutaflar

Farsça muy=kıl ve tab=büken kelimelerinin birleşiminden oluşan muytab'dan gelmektedir. Kıldan dokuma ip bükenlere verilen addır. Lonca sisteminde bir meslek grubudur.

Takkiyecilik

Kavuk, külah, fes gibi başlıkların altına giyilen bezden mamul giysiye takke denir. Takke ustalarına da takkiyeci denilirdi. Kemer ve kubbe anlamında "*tak*" isminden gelir. Asıl yazılışı ve okunuşu "*tâkiye*" dir.

Yazmacılık



Fotoğraf 21: Yazma (A. Aytaç arşivi).

Yazmacılık, ahşap kalıp yardımıyla pamuklu kumaş üzerine desen çıkarma yoluyla yapılan bir geleneksel üretim biçimidir. Üreticilerine “yazmacı” ya da “basmacı” denilir. İstanbul, Tokat, Kastamonu, Gaziantep gibi şehirler yazmaları ile ünlüydü.

Osmanlı kaynaklarında yazma; el ile üzerine çiçek resimleri nakışlar basılmış yemeni ve emsali biçiminde açıklanmakta, işi yapan esnaf “kalemkâr” olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı döneminde özellikle XVII-XVIII. yüzyıllarda Tokat’ta el sanatlarına dayalı üretimin giderek geliştiği görülüyor.

Hallaçlar



Fotoğraf 22: Hallaç (Kibar 2018: 1830).

Hallaç tarafından yay ve tokmak ile yün ve pamuğun kabartılması işidir. Yastık, yorgan, şilte yapımında kullanılır. Hallaçlara Anadolu’da “atımcı” da denir. Dükkânlarda çalıştıkları gibi seyyar olarak mahalle mahalle dolaşarak bu mesleği yapan seyyar hallaçlar olduğu da bilinmektedir.

SONUÇ

Osmanlı döneminde ‘Ahiliğin’ resmi bir kurum olmamakla birlikte ticareti hatta günlük yaşamı düzenlemede etkin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Türklerin önemli iş kollarından olan dokumacılığı Ahilik içerisinde önemli bir yeri olduğu kesindir.

İslâm ve Türk geleneklerini birleştiren bir sistemle yürütülen Ahilikte, insan odak noktasına oturtulmuştur. Günümüzde Ahilik teşkilatının birçok uygulamasını dünyada pek çok ülke farklı kurumsal yapılarda hayata geçirmiştir.

Ahilik içerisinde dokumacıların üretim türlerine göre kemhacı, bezaz, kaliçeci, bezaz, basmacı vd gibi yirmiden fazla kollara ayrıldıkları, usta-çırak ilişkisi içerisinde devamlılığı sağladıkları görülmektedir.

Satış fiyatlarına müdahale edildiği gibi ürünlerde uyulacak dayanıklılık, renklerinin solmaması gibi üretilecek dokumalara da belirli standartlar getirilmesi Ahilikle sağlandığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı döneminde dokumacılığı bu denli ilerlemesinde ‘Ahilik’ sisteminin çok büyük katkısının olduğu net olarak söylenebilir.

SUMMARY

The most important production that has been continuing its development with mankind since the day that the Earth exists, is weaving. Turks have an important place in weaving since Central Asia. With Seljuks, the weaving that came to Anatolia with the Turks was also an important business group within the "Ahi system".

Ahilik, XIII. At the beginning of the 15th century, it became an organization of craftsmen and craftsmen, who were formed under the social, cultural and commercial conditions of the period, which was founded in accordance with the organization.

Ahi Evren, which was formed by Evhadü'd-Din Kirmanî and his son-in-law Ahi Evren in Anatolia, is the center of the Ahi Organization quality system in the Ottoman Empire. The weavers in the Ahilik are classified according to their production. Service and social life also made great contributions to increase quality. In addition, they undertook important tasks in the control of goods and quality production, price determination and control of artisan morality.

As in Aba-i bafan, Arakiye, Atlascı, Basmacı, Bezzaz, Bürümcükcü, Çukacı (çuhacı), destarcı (Sarık), hasırcı, ipek ustası, dokumacı, keçeci, kemhacı, külahçı, mutaf, takkiyeci, yazmacı, hallaç, the weaving professions in Ahilik are important.

As a result, it is understood that although the Ahi was not an official institution during the Ottoman period, it played an active role in the regulation of trade and even daily life. According to the production types of weavers within the wisdom of more than 20 branches are divided into the master-apprentice relationship is seen to provide continuity.

It is clear that the Ahi 'system has a great contribution in the progress of weaving in the Ottoman period.

Weaving professions within the Ahilik system were very important. Carpets, rugs, fabrics and various weaving types each produced in the Ahilik system.

KAYNAKÇA

- AYTAÇ, Ahmet (2013, Eylül), "Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Dokuma Fabrikaları ve Atölyelerle Alakalı Belgelere Dair", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S: 201, İstanbul, s. 61-70.
- AYTAÇ, Ahmet ve İLBAK (2014), Merve, *Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Türk El Dokumalarına Dair Önemli Kayıtlar*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul.
- AYTAÇ, Ahmet (1999), *Geleneksel Türk El Dokumacılığı Sanatı*, Konya.
- AYTAÇ, Ahmet (2013, Kış), "Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki Bazı Fonlar ve El Dokumacılığı ile Alakalı Belgelere Dair", *Turansam Dergisi*, S. 17, C. 5, Kars, s. 1-10.
- AYTAÇ, Ahmet, (2011), "Konyalı Keçe Ustası Celaleddin Berberoğlu", *Uluslararası Geleneksel El Sanatı Ustaları Sempozyumu*, Ankara, s. 115-129.
- AYTAÇ, Ahmet, (2009), "Başbakanlık Devlet Arşiv'inde Konya El Dokumacılığı İle Alakalı Belgelere Dair", *SÜ Selçuklu Arş. Mrk. II. Uluslararası Türk El Dokumacılığı (Tekstil) Kongresi ve Sanat Etkinlikleri*, (Editör: Ahmet AYTAÇ), Konya, s. 41.
- BAKIRCI, Naci (2012), *Konya Müzesi Kumaş Kataloğu Saraydan Dergâha*, Konya.
- BAYRAM, Mikail (1991), *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, Konya.
- DURAK, İbrahim ve YÜCEL, Atilla (2010, Yaz), "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt:15, Sayı: 2, s. 151-168.
- ERDEM, Ekrem (2004), Ahilik, *Ahlakla Kalitenin Buluştuğu bir Örgütlenme Modeli*, Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, 2. B, Kayseri.
- ERGENEKON, Cavidan B. (1999), *Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk, Desen, Teknik ve Kullanım Özellikleri*, Ankara.
- ERKEN, Veysi (2002), *Bir Sivil Örgütlenme Modeli*, Ankara.
- ES, Muharrem (2008), "Ahilik ve Yerel Yönetimler", *Yerel Siyaset*: 34-39. www.yerelsiyaset.com/pdf/nisan2008/9.pdf. 07.05.2012.17.05
- GÜRÇAY, Hikmet (1966), "Keçe ve Keçecilik", *Türk Etnografya Dergisi*, Ankara, S. IX, TTK Basımevi, s. 21-32.
- KAZAR, Mustafa, (2000), "Aba ve Abacılık", *SÜMEF. III. Ulusal Türk El Dokumalarına Yaklaşım ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*, Konya.
- KİBAR, Osman, "Kaybolan Meslek Hallaç", <http://dergi.hataykesif.com/?p=700.03.12.2018.18.30>.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf (1989), "Lale Devri'nde Konya", (SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya.
- KÜTÜKOĞLU, S. Mübahat (1983), *Osmanlılarda Narh Müessesesi (1640)*, İstanbul: Enderun Yayınevi.
- ÖGEL, Bahattin (1984), *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- ÖZHEKİM, Didem (2009, Ocak). "Keçenin Hikâyesi ve Sanatsal Üretimler". *Zeitschrift für die Welt der Türken, Journal of World of Turks*, 1(1), 123-133.
- ÖZÖNDER, Hasan (2016), *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, Konya.
- PÜRLÜ, Kadir, "Sivas İlbeyli Yöresi Kirkitli Dokumaları", <http://kadirpurlu.com.tr/wp-content/uploads/2017/12/5.-SIVAS-ILBEYLİ-YÖRESİ-KIRKİTLİ-DOKUMALARI.pdf>03.12.2018.18.08.
- SURNÂME, TSMK, III. Ahmed, nr. 3593, vr. 164.
- TABAKOĞLU, Ahmet (1986), *Sosyal ve İktisadi Yönleriyle Ahilik*, Ahilik Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul.
- TEZCAN, Hülya (1997, Eylül), "Bursa'da İpekçilik ve İpekli Dokumacılık", *Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 35.

**EDİRNE ŞEHABEDDİN PAŞA CAMİİ HAZİRESİ MEZAR
TAŞLARI**
**THE TOMBSTONES LOCATED AT THE GRAVEYARD OF EDİRNE
ŞEHABETTİN PAŞA MOSQUE**

Murat KARADEMİR*
İbrahim KUNT**

Öz

“Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları” konulu bu çalışmada, hazirede yer alan Osmanlı Dönemine ait toplam 22 adet mezar taşı sanat tarihi açısından belgelenerek değerlendirilmiştir. Katalogda yer alan örneklerin tümü fotoğraflanarak belgelenmiştir. Mezar taşlarının kitabeleri okunmuş, başlık tipleri, formları ve bezeme özellikleri ele alınarak Türk mezar taşı sanatı içindeki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada her bir mezar taşı ayrı ayrı ele alınmış ve bu taşlar üzerinde genel bir değerlendirme yapılmıştır. Mezar taşlarından 18 tanesi toprak mezar taşı, 3 tanesi çerçeveli mezar taşı ve 1 tanesi de sandık (lahit) tipi mezar taşıdır.

İncelemiş olduğumuz mezar taşlarının üzerinde tarih ibaresinin yer aldığı en eski tarihli örnek M. 1648 yılına, en geç tarihli örnek ise M. 1889 yılına aittir. Mezar taşlarında işleme türü olarak zemin oyma tekniği, süsleme kompozisyonu olarak ise selvi ağacı, asma ağacı, lale, gül, yapraklı çiçekler, kıvrık dallar, stilize palmet ve akantus yaprağı motiflerine yer verilmiştir.

Osmanlı Mezar taşları estetik görünümünün yanı sıra meslekler, unvanlar ve inanışlarla ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bu haziredeki mezar taşları sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan mezar taşı yapma geleneğini devam ettiren daha çok sade örnekler olarak dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler

Camii, Hazire, Mezar Taşı, Kitabe

Abstract

In this study, 22 tombstones located at the graveyard of Edirne Şehabeddin Pasha mosque pertaining to the Ottoman Period were documented and scrutinized in terms of art history. The entire samples listed in the catalogue were photographed and their documentation were realized. The tombstones were evaluated one by one as to their characteristics in Turkish tombstone art. Of the 18 tombstones, 18 were ordinary ground stones, 3 were framed stones and 1 was sarcophagus.

The oldest of these tombstones was dated 1648 A.D. whereas the latest was dated 1889 A.D. The stones were engraved with motives such as cypress, vitis, tulip, rose, flowers, curling branches and motifs.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, karademir22@hotmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-9776-3789>

** Doç. Dr. , Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı, ibrahimkunt@yahoo.com, <http://orcid.org/0000-0002-3419-6860>

Gönderim Tarihi: 05.07.2019
Kabul Tarihi: 06.08.2019

In addition to their aesthetic view, the Ottoman tombstones provide important information regarding professions, titles, and beliefs. The tombstones investigated in this study stand out to be simple exemplars that maintain the tradition of tombstone building in social, economic and cultural aspects.

•

Keywords

Mosque, Cemetery, Tombstone, Epigraph



GİRİŞ

Türklerde mezar geleneği Türk tarihinin başlangıcından bugüne kadar değişik dönemlerde farklılıklar göstermiş olsa da kesintisiz olarak devam eden bir olgudur (Karaca, 1999: 75). Tarihin en eski dönemlerinden bugüne atalara duyulan saygı nedeniyle mezar yapılarına ayrı bir önem verilmiştir (Örnek, 1988: 93). Türk şehirlerinin geçmişine bir bakıma şahitlik ederek birer belge özelliği taşıyan mezar taşları, yapıldıkları dönemin inançları, sanatı, gelenekleri ve iktisadi şartlarının başlıca ortak eseridir. Bu sebeple mezar taşları yapıldıkları dönemin sanat zevki ve kültürünü yansıtır. Ayrıca mezar taşları buldukları yerin sosyal, kültürel, dinsel, ekonomik ve ticari durumlarını öğrenmede verdiği bilgiler nedeniyle de oldukça önemlidir. Bu açıdan başta tarih ve sanat tarihi olmak üzere birçok bilim dalındaki araştırmalar için kaynak niteliğine sahiptir.

Tarih boyunca değişen ve gelişen sanat değerlerine bağlı olarak sahip oldukları estetik değerler bakımından Türk mezar taşları, kitâbeleri ve süslemeleri ile buldukları mezarlıklara adeta birer açık hava müzesi havası vermektedir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı mezar taşları, geçmişten günümüze yansıyan en tarafsız sanat eserleri arasında yer almaktadır (Baş, 2009: 1).

Edirne'deki mezarlık ve hazirelerde bulunan mezar taşları tarihsel süreç bakımından 14. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar tarihlendirilebilmektedir (Özer, 2007: 510).

T.C. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün tasarrufu altında yer alan Şehabeddin Paşa Camii, Edirne merkez Baba Demirtaş Mahallesi, 265 ada ve 1 parselde yer almaktadır. Yapının taçkapı ana nişi içinde, dikdörtgen bir pano içinde iki satırlık kitabesi bulunmaktadır. Bu kitabeye göre eserin, Abdullah oğlu Hacı Şehabeddin tarafından¹ H. 840/ M. 1436-1437 yılında inşa ettirildiği anlaşılmaktadır (Bayrakal, 2001: 35). Kara planlı ve üzeri bir kubbe ile örtülü harime sahip olan yapı, batıdan doğuya doğru eğimli bir arazi üzerine inşa edilmiştir (Peremeci, 1939: 75). Günümüzde ibadete açık olan yapı, bölgenin en eski anıtsal yapıları arasında yer almaktadır.

Bu çalışmamızda, Edirne Şehabeddin Paşa Camii haziresindeki mezar taşları sanat tarihi açısından ayrı ayrı ele alınarak değerlendirilecektir. Hazire, Edirne'deki önemli mezar taşı örnekleri barındırması açısından önem arz etmektedir (Kurtişoğlu, 2018: 36).

Edirne Şehabeddin Paşa Camii haziresinde günümüze sağlam olarak gelebilmiş toplam 22 adet mezar taşı bulunmaktadır.

Çalışma giriş, katalog, değerlendirme ve sonuç bölümlerinden oluşmakta olup; her bir mezar taşı için ayrı ayrı gözlem fişleri oluşturulmuş, mezar yapıları üzerinde yer alan baş ve ayak şahidelerinin detaylı tanımları yapılmıştır. Katalog bölümünde içerisinde manzume yer alan kitabe metinleri "kitabe özellikleri" başlığı altında açıklanmıştır. Değerlendirme başlığı altında ise incelemiş olduğumuz mezar ve mezar taşı tipleri, başlık tipleri, süsleme ve sembolik anlam, malzeme ve işleniş ile kitabe metinleri hakkında bilgi verilmiştir. Sonuç bölümünde ise çalışma kapsamında tespit edilen bilgiler aktarılmıştır.

KATALOG

Katalog No: 1

Fotoğraf No: 2

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1058/1648-49

¹ Sultan II. Murad ve II. Mehmed dönemlerinde vezirlik yapmış olan Hacı Şehabeddin, yazılı belgelerde Hadım Şehabeddin adıyla anılmaktadır (Gökbilgin, 1952: 37).

Kime Ait Olduğu: Rıza Efendi

Formu: Silindirik

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 20x71 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşının üst kısmı kırılmış, taşta yer yer kararmalar görülmektedir.

Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Tanım ve Kompozisyon: Silindirik gövdeli mezar taşı enine kalın silmeler ile dört satıra ayrılmıştır. Kartuş içinde tarih kısmı görülmektedir.

Kitabe Metni: Tercümesi: Hadis okulunda hoca olan Rızâ Efendi, 1058 yılının Zilhicce ayının 18. günü vefat etti.

İntekale el-merhûm Rızâ Efendi El-müderriş bi-dâri'l-hadîs Fî yevmi's-sâmin aşera Min zi'l-hiceti'l-harâm Sene 1058	انتقل المرحوم رضا افندى المدرس بدار الحديث فى يوم الثامن عشر من ذى الحجة الحرام سنه 1058
---	--

Katalog No: 2

Fotoğraf No: 3

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1106/1694-95

Kime Ait Olduğu: Rabia Hanım

Formu: Düşey dikdörtgen gövde, sivri kemer tepelik

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 6x29x79 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşının tepelik kısmı ve gövdenin kenarlarında erimeler ve kırılmalar görülmektedir. Taşın bazı bölgelerinde kararma görülmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Sülüs

Tanım ve Kompozisyon: Yukarıdan aşağı doğru daralan, düşey dikdörtgen gövde ve sivri kemer tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. Ortada kaş kemer formu işlenmiştir. Kaş kemerin merkezinde enine silmeler ile birbirinden ayrılmış bir satır ve kartuş içerisinde tarih bölümü görülmektedir. Tepelik kısmında madalyon içerisinde gülbezek motifi bulunmaktadır. Kaş kemerin iki yanında yüzeyi sade tutulmuş madalyon görülmektedir. Edirnekari olarak nitelendirilen bu mezar taşında kaş kemer formu ve içinde yer alan kitabe bölümü dikkat çekmektedir.

Kitabe Metni:

Râbia binti Süleyman Sene 1106	رابعه بنت سليمان سنة 1106
-----------------------------------	------------------------------

Katalog No: 3**Fotoğraf No:** 4**Yeri:** Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi**Tarihi:** 1107/1695-96**Kime Ait Olduğu:** Ümmühan Hanım**Formu:** Düşey dikdörtgen, sivri kemer tepelik**Malzeme ve Teknik:** Mermer, zemin oyma**Ölçüsü:** 4x23x60 cm.**Bugünkü Durumu:** Mezar taşında erimeler, kırılmalar ve kararmalar görülmektedir.**Dili:** Osmanlı Türkçesi**Yazı Türü:** Celi Sülüs**Tanım ve Kompozisyon:** Düşey dikdörtgen, sivri kemer tepelikli mezar taşında tek kartuş içerisinde tek satır yazı bulunmaktadır.**Kitabe Metni:**

Ümmühan sene 1107	امیخان سنة 1107
-------------------	-----------------

Katalog No: 4**Fotoğraf No:** 5**Yeri:** Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi**Tarihi:** 1204/1789-90**Kime Ait Olduğu:** Hatice Tûtî Hanım**Formu:** Düşey dikdörtgen, sivri kemer tepelikli**Malzeme ve Teknik:** Mermer, zemin oyma**Ölçüsü:** 5x35x136 cm.**Bugünkü Durumu:** Mezar taşının kenarlarında erimeler gözlenmektedir.**Dili:** Osmanlı Türkçesi**Yazı Türü:** Celi Tâlik**Tanım ve Kompozisyon:** Yukardan aşağı doğru daralan düşey dikdörtgen gövde ve sivri kemer tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. Enine silmeler ile üç satıra ayrılmıştır. Serlevha ve tarih kısmı ayrı kartuşlar içine alınmıştır.

Kitabe Metni:

Fâtiha	فاتحه
Bir gül-i gonca bekâ gülzârına azm etti âh	بر کلی غنجه بقا کلزارنه عزم اتدی آه
Hasretin yaktı bizi gülşen ola kabrin cevân	حسرتک یاقدی بزى کلشن اوله قبرک جوان
Merhûme Hatice Tûfî ola cennette hümâ	مرحومه خدیجه طوطی اوله چنتده هما
1204	1204

Kitabe Özellikleri: Üç satırdan oluşan kitabenin üçüncü satırı burada yatan şahsın ismini içermektedir. 1. ve 2. satırlar ise aruzun remel bahrinin fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış tek beyitlik bir manzûmedir. Bu kısımda şahıs ile ilgili kısa bilgi ve dua bölümü yer almaktadır.

Katalog No: 5

Fotoğraf No: 6

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1210/1795-96

Kime Ait Olduğu: Nefize Tûti Hanım

Formu: Düşey dikdörtgen, Başlıksız

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Bugünkü Durumu: Mezar taşının baş kısmı kırılmıştır. Yalnızca boyunluk kısmı kalmıştır. Malzemede erime ve hafif kararma görülmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Sülüs

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen formu gövdeden kademeli bir şekilde boyunluk bölümüne geçilmektedir. Enine silmeler ile iki satıra ayrılmıştır. Kartuş içerisinde serlevha ve tarih kısımları görülmektedir.

Kitabe Metni:

Fâtiha	فاتحه
Merhûm ve mağfûr	مرحوم و مغفور
Nefize Tûfî	نفیزه طوطی
Sene 1210	سنه 1210

Katalog No: 6

Fotoğraf No: 7

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1221/1806-7

Kime Ait Olduğu: Şerife Emetullah

Formu: Düşey dikdörtgen, sivri kemer tepelikli

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 4x37x75 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşının tepelik kısmında kırılma ve erimeler görülmekte ve taşta kararmalar görülmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Yukarıdan aşağı doğru daralan, düşey dikdörtgen gövde ve sivri dilimli tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. Enine silmeler ile birbirinden ayrılmış iki satır ve kartuş içerisinde serlevha ve tarih bölümlerinden oluşmaktadır.

Kitabe Metni:

El-fâtiha Merhûme ve mağfûrun lehâ Şerîfe Emetullah binti Muhammed Rûhuna 1221	الفاتحه مرحومه و مغفور لها شريفه امت الله بنت محمد روحه 1221
---	---

Katalog No: 7

Fotoğraf No: 8

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1221/1806-07

Kime Ait Olduğu: Hayrullah Muhammed

Formu: Düşey dikdörtgen, Kâtibi başlıklı

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 7x21x95 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşında erime, dökülme ve taşta yer yer kararmalar gözlenmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Sülüs

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen formlu gövde, boyunluk ve kâtibi başlık bölümlerinden oluşmaktadır. Enine silmeler ile birbirinden ayrılan üç satır ve kartuş içerisinde serlevha ve tarih kısımları görülmektedir.

Kitabe Metni:

Fâtiha Alâmetten murâd bir duâdır Bugün bana ise yarın sanadır İsmi Hayrullah Muhammed'dir Sene 1221	فاتحه علامتدن مراد بر دعادر بو کون بنا ایسه یارین سنادر اسمی خیر الله محمّدر سنه 1221
--	---

Katalog No: 8

Fotoğraf No: 9

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1228/1813

Kime Ait Olduğu: Şerife Azize Hanım

Formu: Düşey dikdörtgen gövde, bitkisel tepelikli

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 8x43x171 cm.

Bugünkü Durumu: Şahide günümüze sağlam bir vaziyette gelmiştir. Tepelik bölümünde hafif bir kararma görülmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen gövde ve bitkisel tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. Yatay silmeler soldan sağa doğru eğik dokuz satıra ayrılmıştır. Serlevha ve tarih kısmı kartuşlar içerisinde verilmiştir. Tepelik kısmı kalın bir silmeyle ayrılmaktadır. Bu bölüm akant yaprağı ve etrafı üç yönden, 'S' ve 'C' kıvrımları oluşturan stilize yapraklarla çevrilidir. Serlevhanın yan kısmında beş yapraklı iki çiçek ve bir lale motifi görülmektedir.

Kitabe Metni:

<p>El-fâtiha Âh neydim bu fenâya kıldı beni hâksâr Gençliğime doymadan etti yerim zîr ü mezâr Salınıp bende gezerken bir zaman âlem gibi Şimdi mat'ûnen vücûdum hâk-i yeksân rûzgâr Mâtem olsun vâlideynim üstüme kan ağlayıp İşte ben gittim cihân yoluna fâtiha ihsân Eylesin cânıma Şerife Azize binti Emir Ahmed Ne müşkilmiş şu gençlikte ecel şerbetini içmek Revâ mıdır bu mevtâya duâ etmeden geçmek Rûhuna 1228</p>	<p>الفاتحة اه نيديم بو فنايه قلدى بنى خاكسار كنجلكمه طويمدن اتدى يرم زير و مزار صالنوب بند كزركن بر زمان عالم كيبى شمدى مطعونا وجودم خاك يكسان روزكار ماتم اولسون والدينم اوستومه فان اغليوب اشته بن كندم جهان بولونه فاتحه ايجسان ايله سن جانمه شريفه عزيزه بنت امر احمد نه مشكل مش شو كنجلكده اجل شربتتى ايجمك رواميدر بو موتايه دعا ايتمدن كجمك 1228 روحنه</p>
--	---

Kitabe Özellikleri: Dokuz satırdan oluşan kitabenin yedinci satırı burada yatan şahsın ismini içermektedir. İlk altı satır, aruzun remel bahrinin fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış üç beyitlik bir manzûmedir. Son iki mısra ise farklı vezinde yazılmıştır. Bu kısım ise, aruzun hezec bahrinin mefâilün/ mefâilün/ mefâilün/feûlün vezniyle kaleme alınmıştır.

Katalog No: 9

Fotoğraf No: 10

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1238/1822-23

Kime Ait Olduğu: Şerife Fâtıma Hanım

Formu: Düşey dikdörtgen, sivri kemer tepelikli

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 4x38x84 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşının kenarlarında ufak kırılmalar görülmektedir. Taşa erime ve kararma da izlenir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Yukarıdan aşağı doğru daralan, düşey dikdörtgen gövde ve sivri kemer tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. Enine silmeler ile birbirinden ayrılmış üç satır ve kartuş içerisine alınmış serlevha ve tarih kısımları görülmektedir.

Kitabe Metni:

Fâtiha	فاتحه
Alâmetten murâd olan duâdır	علامتدن مراد اولان دعادر
Bugün banaysa yarın sanadır	بو کون بنايسه يارين سنادر
Merhûme Şerîfe Fâtıma binti	مرحومه شريفه فاطمه بنت
Mimar Mehmed Ağa	معمار محمد اغا
1238	1238

Katalog No: 10

Fotoğraf No: 11

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1255/1839-40

Kime Ait Olduğu: Mustafa Ağa

Formu: Düşey dikdörtgen gövde, örfi başlıklı

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 10x30x113 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşında kararma ve yer yer erimeler mevcuttur.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen gövde, köşeleri pahlı boyunluk ve örfi başlık bölümünden oluşmaktadır. Yatay silmeler ile birbirinden sekiz satıra ayrılmıştır. Kartuş içerisinde serlevha ve tarih bölümleri görülmektedir.

Kitabe Metni:

El-fâtiha Hüsn-i hulk arasında bir hûb dil idim Cihanda açılmış bir gonca gül idim Dünyanın ateşi yaktı beni bıraktım sizleri Yerde insan gökte melek âh etti Anam atam bilmem ne etti elvedâ şimden gerû Rihlet ettim ben bekâya cümle ihvân elvedâ Umduğum şimden gerû sizden duâdır elvedâ Merhûm es-Seyyid Mehmed bin Mustafa Ağa 1255	الفتاحه حسن خلق اراسنده بر خوب ديل ايدم جهانده اجلمش بر قونجه كول ايدم دنياڭك انشى يقدى بنى براقدم سزلىرى برده انسان كوكده ملك اه ايتدى آنم آتم بلمم نه ايتدى الوداع شمدن كيرو رحلت ايتدم بن بقايه جمله اخوان الوداع اومدغم شمدن كرو سزدن دعادر الوداع مرحوم السيد محمد بن مصطفى اغا 1255
---	--

Kitabe Özellikleri: Sekiz satırdan oluşan kitabenin son satırı burada yatan şahsın ismini içermektedir. İlk beş satır aruz vezniyle yazılmamıştır. Altı ve yedinci satırlar ise aruzun remel bahrinin fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış tek beyitlik bir manzûmedir.

Katalog No: 11

Fotoğraf No: 12

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1255/1839-40

Kime Ait Olduğu: Mustafa Ağa

Formu: Düşey dikdörtgen, örfi başlıklı

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 5x26x98 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşının alt kısmında erimeler ve kırılmalar görülmektedir. Taşta yer yer kararmalar mevcuttur.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Yukardan aşağı daralan düşey dikdörtgen formlu gövde, boyunluk ve örfi başlıktan oluşmaktadır. Enine silmeler ile üç satıra ayrılmıştır. Serlevha ve tarih kısmı kartuş içerisinde verilmiştir.

Kitabe Metni:

El-Fâtiha Nev-cevânım eyledi azm-i bekâ Kabrini gülzâr ede Bârî Hudâ Merhûm es-Seyyid Osman bin Mustafa Ağa 1255	الفتاحه نوجوانم ايلدى عزم بقا قبرنى گلزار ايده بارى خدا مرحوم السيد عثمان بن مصطفى اغا 1255
--	---

Kitabe Özellikleri: Üç satırdan oluşan kitabenin üçüncü satırı burada yatan şahıs ile babasının isimlerini içermektedir. 1. ve 2. Satırlar ise aruzun remel bahrinin fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış bir beyitlik bir manzûmedir. Bu kısımda şahıs ile ilgili kısa bilgi ve dua bölümü yer almaktadır.

Katalog No: 12

Fotoğraf No: 13

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1291/1874-75

Kime Ait Olduğu: Ârif Bey

Formu: Düşey dikdörtgen, örfi başlıklı

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 4x26x95 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşının alt kısmında kararma ve erimeler mevcuttur.

Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen formlu gövde, boyunluk ve örfi başlık bölümlerinden oluşmaktadır. Enine silmeler ile iki satıra ayrılmıştır. Serlevha ve tarih kısmı kartuş içerisinde verilmiştir.

Kitabe Metni:

Fâtîha	فاتحه
Merhûm ve mağfûrun leh	مرحوم و مغفور له
Hacı Emin ibni Ârif	حاجی امین ابن عارف
1291	1291

Katalog No: 13

Fotoğraf No: 14

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1305/1887-88

Kime Ait Olduğu: Ahmed Ağa oğlu Arif

Formu: Düşey dikdörtgen, Örfi başlıklı

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 6x27x80 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşında yer yer kararma ve alt kısmında erime ve kırılmalar görülmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen gövde ve kısa bir boyunluk bölümünden başlığa geçilmektedir. Enine silme ile iki bölüme ayrılmış dört satırdır. Serlevha ve tarih kısmı bir kartuş içinde verilmiştir.

Kitabe Metni:

Fâtiha Alâmetten murâd bir duâdır Bugün bana ise yarın sanadır Câmii-i şerîf müezzini El-Hâc Ahmed Ağa ibni Ârif Rûhuna 1305	فاتحه علامتدن مراد بر دعادر بو کون بکا ایسه یارین سنادر جامع شریف مؤننی الحاج احمد اغا ابن عارف روحنه 1305
---	---

Katalog No: 14

Fotoğraf No: 15

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Tarihi: 1307/1889-90

Kime Ait Olduğu: Mehmed Nizami Efendi

Formu: Düşey dikdörtgen, Hamid-i fes başlıklı

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 6x23x73 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşında kararma ve erimeler görülmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen formlu gövde, boyunluk ve Hamid-i fes başlıktan oluşmaktadır. Feste püskül yerine bir zincirden sarkan madalyon tasvir edilmiştir. Enine silmeler ile üç satıra ayrılmış ve kartuş içerisinde serlevha ve tarih kısmı da görülmektedir.

Kitabe Metni:

Fâtiha Seyyar topçu birinci alayın üçüncü Taburu enâmı Mehmed Nûri Efendinin mahdûmu Mehmed Nizâmî Efendi Rûhuna 1307	فاتحه سیار طوبجی برنجی الایک اوچنجی طابوری انامی داغستانی محمد نوری افندیڭ مخدومی محمد نظامی افندی روحنه 1307
---	---

Katalog No: 15

Fotoğraf No: 16-17-18

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Formu: Çerçeveli mezar tipi.

Düşey dikdörtgen baş taşı.

Malzeme ve Teknik: Mermer zemin oyma

Ölçüsü: Çerçeveli mezar 87x210 cm.

Baş taşı 6x34x47 cm.

Bugünkü Durumu: Baş taşının üst kısmı kırıldığı için üç satırı görülebilmektedir.

Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Tanım ve Kompozisyon: Baş taşında satırlar enine silmeler ile birbirinden ayrılmıştır. Metinde istif sanatının kullanıldığı görülmektedir. Taşın arka kısmında süslemeye gidilmiştir. Stilize palmet ve rumi motiflerinden oluşmuş bir kompozisyon bütün çerçeveyi kuşatmaktadır.

Kitabe Metni: Okunamamıştır.

Katalog No: 16

Fotoğraf No: 19

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Formu: Çerçeveli mezar

Malzeme ve Teknik: Blok taş (çerçeve bölümü)

Ölçüsü: 100x237 cm.

Bugünkü Durumu: Dikey ve yatay doğrultudaki taşlarda erime ve kırılmalar mevcuttur.

Katalog No: 17

Fotoğraf No: 20-21-22

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Formu: Çerçeveli mezar

Düşey Dikdörtgen, sivri kemer tepelikli baş taşı

Malzeme ve Teknik: Mermer, Zemin oyma

Ölçüsü: Çerçeveli mezar 168x288 cm.

Baş taşı 8x46x127 cm.

Bugünkü Durumu: Çerçeveli mezarda; yatay ve dikey taşlarda erime ve kırılmalar görülmektedir. Baş taşında ise mermerde kararmalar görülmektedir.

Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen gövde ve dilimli kemer şeklindeki tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. Yatay silmeler ile dört satıra ayrılmıştır. Gövdenin iki yanında yivli sütunçeler görülmektedir. Tepelik kısmının hemen altında iki yüzlü bademler ile hemen alt kısmında ise tek yüzlü bademlerin oluşturduğu mukarnas bezeme görülmektedir. Yazıda istif sanatı kullanılmıştır. Taşın arka kısmında süslemeye gidilmiştir. Stilize palmet, rumi ve kıvrık dal motiflerinden meydana gelen bir süsleme kompozisyonu çerçeveyi bütünüyle kuşatmaktadır.

Kitabe Metni: Okunamamıştır.

Katalog No: 18

Fotoğraf No: 23-24-25

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Formu: Açık sandık (lahit) mezar

Malzeme ve Teknik: Mermer

Ölçüsü: 70x210 cm.

Bugünkü Durumu: Lahit mezarda bulunan dikey ve yatay blok taşlarda erime ve kırılmalar görülmektedir.

Tanım ve Kompozisyon: Açık lahit mezarın baş ve ayak kısımlarında madalyon içerisinde Mührü Süleyman bulunurken diğer cephelerinde gülbezek yer alır. Mührü Süleyman'ın orta kısmında bir şua motifi görülmektedir. Lahitin tüm cepheleri altta ve üstte silmelerle kuşatılarak çerçeve sınırları belirlenmiştir.

Katalog No: 19

Fotoğraf No: 26

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Formu: Düşey dikdörtgen gövde, sivri kemer tepelik

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 8x33x125 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşının bazı yerlerinde ince çatlaklar görülmektedir. Taşın arka kısmında erimelere rastlanmaktadır.

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının tepelik kısmının iki kenarında palmet motifi görülmektedir. Vazodan çıkan Selvi ağacı ve etrafında üzüm salkımları görülmektedir. Selvi ağacının tepesinde ise stilize edilmiş lale motifi görülmektedir.

Katalog No: 20

Fotoğraf No: 27

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Kime Ait Olduğu: Zahide Hanım

Formu: Düşey dikdörtgen gövde, Hotoz başlık

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 8x24x66 cm.

Bugünkü Durumu: Mezar taşında başlık kısmında kırık ve çatlaklar görülmektedir. Gövde bölümünde kenarlarında taşa erimeler mevcuttur. Ayrıca mezar taşının bir kısmı toprak altında kalmıştır.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen gövde, ince uzun bir boyunluk ve hotoz başlıktan oluşmaktadır. Hotoz başlıktan bir hanımefendiye ait olduğu anlaşılmaktadır. Enine silmeler ile altı satıra ayrılmıştır. Bir kartuş içerisinde serlevha kısmı da görülmektedir. Manzum edebi bir kitabedir.

Kitabe Metni:

El-fâtiha Zâhide hanım ki duht-i Kara Mustafa Ağa Nev-resân içre yoğidi ana hemreh nev-cevân Ey derîğâ hayf kim ol gonca-i pâkîzenin Gülsitâmî ömrüne bâr-ı vebâ verdi hazân Nûş edince irciî emrin Hudâya yüz tutup Kıldı firdevse azîmet eyleyip terk-i cihân	الفتاحه زاهده خانمکه دخت قره مصطفی اغا نورسان ایچره یوغیدی اکه همره نوجوان ای دریغا خیف کم اول غنجه پاکیزه نن کلستانی عمرنه بار وبا ویردی خزان نوش ایدنجه ارجعی امرین خدایه یوز طوتوب قیلدی فردوسه عزیزمت ایلیوب ترک جهان Toprak altında olduğundan okunamadı
---	--

Kitabe Özellikleri: Altı satırdan oluşan kitabenin ilk satırı burada yatan şahsın ismini içermektedir. Diğer beş satırı, aruzun remel bahrinin fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış üç beyitlik bir manzûmedir.

Katalog No: 21

Fotoğraf No: 28

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Formu: Düşey dikdörtgen, Hamid-i fes başlık

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 5x22x38 cm.

Bugünkü Durumu: Yarısı kırılmış olan mezar taşının başlık kısmında kararmalar görülmektedir.

Dili: Osmanlı Türkçesi

Yazı Türü: Celi Tâlik

Tanım ve Kompozisyon: Düşey dikdörtgen gövde ve boyunluk kısmından Hamid-i fes başlığa geçilmektedir. Enine silmeler ile üç satıra ayrılmıştır. Kartuş içerisinde serlevha kısmı görülmektedir. Yarısı kırık olduğu için tarih ve kime ait olduğu bilinmemektedir.

Kitabe Metni:

Fâtiha Nev-cevânım uçtu cennet bâğına Firâk düştü vâlideynin cânına Edirne vilâyeti nâfiye mühendisi Toprak içinde olduğundan okunamadı	فاتحه نوجوانم اوجدی جنت باغنه فراق دوشدی والدینک جاننه ادرنه ولایتی نافیه مهندسی
---	---

Katalog No: 22

Fotoğraf No: 29

Yeri: Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi

Formu: Düşey dikdörtgen, sivri kemer tepelikli

Malzeme ve Teknik: Mermer, zemin oyma

Ölçüsü: 4x29x106 cm.

Bugünkü Durumu: Ayak taşında yer yer kararmalar görülmektedir. Günümüze sağlam vaziyette gelmiştir.

Tanım ve Kompozisyon: Alttan üste doğru genişleyerek uzanan mezar taşı düşey dikdörtgene yakın bir forma sahiptir. Tepelik kısmı sivri kemer biçiminde tamamlanır. Taşın gövde bölümünde eşit şekilde dağılmış asma ağacı ve üzüm salkımları görülmektedir. Asma ağacı dairesel bölümler oluşturacak şekilde birbirlerine dolanırlar. Dairesel bölümlerin her birinin sağında ve solunda kalacak şekilde ikiye üzüm salkımı yer almaktadır.

DEĞERLENDİRME

Mezar taşları ile ilgili olarak çeşitli tipoloji araştırmaları yapılmıştır. Bu araştırmalar günümüze ışık tutarak mezar taşlarının nasıl ele alınması gerektiği konusunda bize yön vermiştir. Osmanlı mezar taşlarının, İstanbul ağırlıklı olmak üzere Trakya ve Anadolu'dan 1200 örneğe dayalı sınıflaması Bacque-Grammont/Vatin/Laqueur tarafından 1990 yılında yapılmış, Bacque-Grammont son şeklini vermiştir (Bacque, 1992: 197). Ayrıca Halit Çal'ın Osmanlı mezar taşları konusunda birçok araştırması ve yayını mevcuttur². Bu yayınlar ışığında değerlendirmeler yapılmıştır.

H. 736 / M. 1361 yılında Sultan I. Murad tarafından fethedilen Edirne (İnalçık, 1965: 159), 1453 yılında İstanbul'un fethine kadar uzun yıllar Osmanlı Devleti'ne başkentlik yapmıştır. Kentin başkent oluşuyla birlikte bölgenin önemi artmış, kentte başta imar faaliyetleri olmak üzere pek çok anıtsal yapılar inşa edilmiş ve kent önemli bir ticaret merkezi haline gelmiştir. İstanbul'un başkent oluşundan sonra da Edirne önemini korumuş ve bünyesinde barındırdığı şaheserlerle her zaman ön plana çıkmış bir merkez olmuştur. Bölge, sahip olduğu anıtsal eserlerinin yanında özellikle cami hazirelerinde yer alan mezarlarıyla da dikkat çekmektedir. Edirne'deki Osmanlı Dönemi mezar taşları ile ilgili son yıllarda yapılmış pek çok yayın bulunmaktadır. Bu yayınlar başta makaleler olmak üzere tezler, kitaplarda bölümler, popüler yazılar vb. şeklinde olmakla birlikte Edirne mezar taşları ile ilgili yapılan çalışmalar bütünüyle tamamlanmamıştır³.

Edirne Şehabeddin Paşa Camii haziresindeki mezar taşlarını sanat tarihi bakımından ele alan bir yayın bulunmamaktadır.

Mezar Tipleri

Osmanlı dönemini kapsayan mezar tipolojisi araştırmalarında mezar tipleri genel olarak beş bölümde incelenmiştir. Bunlar; Toprak mezarlar, Çerçeveli mezarlar, Kapak taşlı mezarlar, Sandukalı mezarlar ve Sandık (lahit) mezarlar olarak tipolojik açıdan sınıflandırılmıştır (Çal, 2015:303-5). Bu beş bölümde kendi içlerinde alt başlıklara ayrılmaktadır.

² Bu yayınlardan bazıları şunlardır: Çal, H. (2015), "Türklerde Mezar-Mezar Taşları", Aile Yazıları, S:8, Ankara, 303-305. Çal, H. (1999) : "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III. Tebliğler, 28-30 Mayıs, İstanbul: s, 206-217; Çal, H. , Çal Ataoğuz, Ö. (2008) : Kastamonu Atabey Gazi Camisi ve Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları, Ankara.

³ Bu konuda yapılmış belli başlı çalışmalar şu şekildedir: ; M. Özer, "Sitti Şah Sultan'ın Edirne'deki Eserleri ve Mezarına Ait Taşlar", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 2014-1, Sayı: 8, 2014, s. 175-214; H.T. Dağlıoğlu, "Edirne Mezarları", *Türk Tarih, Arkeolojya ve Etnoğrafya Dergisi*, Sayı: 3, İstanbul, 1936, s. 164; M. Kökre, "Edirne'de Taş ile Yazıyı Buluşturan Medeniyet: Osmanlı Mezar Taşları", *İsmek El Sanatları Dergisi*, Sayı:14, 2012, s. 72-77; A. Arslan, *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007; B. Doğan, *Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*, (Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Edirne, 2009;

Edirne Şehabeddin Paşa Camii haziresindeki mezarlar üç gruba ayrılmaktadır. Bunlar içinde üç tanesi çerçevesi, bir tanesi sandık (lahit) mezar olmak üzere diğerleri toprak mezarlar grubuna girmektedir. Bu araştırmada üç mezar tipi de incelenmiştir.

Mezar Taşı Tipleri

Halit Çal tarafından geliştirilen tipolojiyi örnek alarak bu çalışmada sınıflandırmaya gidilmiştir. Halit Çal'ın tipolojisine göre mezar taşları kadın ve erkek taşları şeklinde değil, mezar taşı gövde kesitinin dikdörtgen, kare, çokgen ve yuvarlak oluşuna, mezar taşının ön görünüşüne, başlıklı olup olmamasına göre tasnif edilmiştir (Çal, 2008: 358-366).

Edirne Şehabeddin Paşa Camii haziresindeki mezar taşlarında görülen tipolojide düşey dikdörtgen gövdeli başlıklı ya da tepelikli tip görülmektedir. Yalnızca bir düşey silindirik tipte baş taşı görülmektedir. Araştırılan mezar taşlarında 18 adet baş taşı, 2 adet ayak taşı bulunmaktadır.

Başlık Tipleri

Başlık, çeşitli amaçlarla başa giyilen nesnelere verilen genel bir isimdir. Osmanlı döneminde baş giyimleri, dönemlerine göre pek çok şekil almıştır. (Arseven, 1983: 184). Mezar taşlarının başlıkları yatan kişinin mesleği, sosyal ve ekonomik durumu, tarikatı, ailesi ve pek çok konuda bilgi vermektedir. Halit Çal'ın yaptığı tipolojiye bağlı kalarak sarık, kavuk, fes tarikat başlıkları olarak ayrılmaktadır. Dönemin günlük yaşantısında kullanılan başlıkların mezar taşı başlığı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Edirne Şehabeddin Paşa Camii haziresindeki mezar taşlarında görülen başlık tipleri bir kâtibî kavuk başlık (Katalog No: 7), bir Hotoz başlık (Katalog No: 20), dört Örfî sarık başlık (Katalog No:10-13-11-12) ve iki Hamid-i fes (Katalog No:14-21) başlık şeklindedir. Geri kalan mezar taşlarının üst kısmı sivri kemer ve bitkisel tepelik ile sonlanmaktadır.

Kâtibî kavuk türü dikişleri ve sarıkların sarılış biçimine göre birbirinden ayrılmaktadır. Bilinen dokuz çeşidi vardır. Bazı çeşitleri, kapı kethüdarları, kâtipler, kapıkulları, saray görevlileri, orta dereceli memurlar, esnaf grupları ve alt kademe din adamları tarafından giyilirdi. Mezarlıklarda en çok rastlanan başlık türüdür. Yaygın olarak XVII. yüzyılı başı ile XIX. yüzyılın ortaları arasında kullanılmıştır (Ökçesiz,2013:19). Örfî sarık küçük dereceli ulema, küçük ve orta dereceden kadılar, imamlar ve vakıflarda çalışanlar takmaktadır. Bu sarık çeşidinde sarma biçimine ve büyüklüğüne göre makamlar değişmektedir (Çavuş,2018:171). Hâmid-i fes başlık II. Abdülhamid Han döneminde kullanılan feslere denmektedir. Bu feslerin üstü dar, alt tarafı geniştir. Birden fazla püskül görülebilmektedir. Mezar taşlarında yaygın kullanıldığı bilinmektedir (Laqueur,1997:147). Osmanlı döneminde kadınların günlük hayatta başlarına taktıkları hotozu kadın mezarlarının baş taşlarında görmekteyiz.

Süsleme ve Sembolik Anlam

Mezar taşlarında süsleme baş taşlarında başlık ve alınlıklarda daha çok görülmektedir. Ayak taşlarında ise alınlık ve gövde kısmında yoğunlaştığı görülmektedir. İncelemiş olduğumuz mezar taşlarında ağırlıklı olarak bitkisel karakterli motifler yer almaktadır. Bitkisel motifler ise, selvi ağacı, asma ağacı, lale, gül, yapraklı çiçekler, kıvrık dallar, stilize palmet ve akantus yaprağı motifleri görülmektedir. Ayrıca geometrik süsleme anlamında madalyon, Mührü Süleyman ve mukarnas süsleme de görülmektedir. Bu süslemelerin hepsinin bir yapılış amacı ve sağladığı bir sembolik anlam bulunmaktadır. Selvi ağacı tasavvufta da önemli yer tutmaktadır. Allah yazılışının ilk harfi Elifi simgeler ve Vahdet-i vücudun bir işareti olarak kabul edilmektedir (Pala, 1999:350). Selvi ağacı incelediğimiz Katalog No 19 da görüldüğü gibi

üzüm salkımları ve tepelik lale motifi ile beraber kullanıldığı görülmektedir. Asma ağacı, asma yaprakları ve salkım üzümler ile birlikte tasvir edilmiştir. Katalog No 22'de görülmektedir. Asma ağacının kullanılması üzümün cennet meyvesi olması kullanımında etkindir. Asma ağacının mezar taşlarında kullanımı bir bütün yüzeyi kaplayacak şekilde ya da Selvi ağacının etrafında görebilmekteyiz (Çavuş,2018:171). Lale tepelik motifi Katalog No 19'de görülmektedir. Lale Allah'ı temsil eder; yani vahdet-i vücudun bir işaretidir. Bu motifte aynı Selvi gibi Elif harfine benzetilmektedir. Bu önemi itibari ile de lale motifi mezar taşlarında görülmektedir. Gülbezek motifi Katalog No 2 ve 18' de görülmektedir. İslam sanatında gül, Hz. Muhammed'in sembolü olarak kabul edilmektedir (Ayvazoğlu, 1999: 95). Bu nedenle mezar taşlarında sıkça görülmektedir.

Akantus yaprağı geç Osmanlı mimarisinde sıkça kullanılmış bir süsleme ögesidir. Akantus yaprağı motifi Katalog No 8 de görülmektedir. Stilize edilmiş palmet motifi Katalog No 15,17 ve 19'da mezar taşının arka tarafında ve Katalog No 8'de görülmektedir. Madalyon motifi katalog No 2'da görülmektedir. Mukarnas bezeme Katalog No 17' de görülmektedir. Mukarnas, mimari alanda özellikle taçkapılarda, mihraplarda, minarenin şerefe altlarında karşımıza çıkan bir öğedir. Mezar taşlarında çok sık görülmez.

Malzeme ve İşleniş

İnceleme konumuzu oluşturan mezar taşlarının hepsinde Mermer malzeme görülmektedir. Mezar taşlarında, işleme yöntemi olarak ise, zemin oyma tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte yazı ve desenler yüzeye çizildikten sonra etrafları aletler yardımıyla oyulmuş, kenarları ise çerçeve oluşturacak biçimde boş bırakılmıştır.

Kitabe Metni

Mezar taşları, üzerlerinde yer alan kitabeleri ile de dikkat çekmektedir. İncelenen mezar taşlarında celi-sülüs ve celi-tâlik olmak üzere iki farklı yazı tipi görülmektedir. Mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerde; Başlangıç İfadesi, Durum Bildirme, İnsanlara Uyarı, Sebep Bildirme, Tanrıdan İstek, İnsanlardan İstek, Meslek, Sülale Adları, Ölenin Adı, Tarih gibi ifadeler yer almaktadır (Çetinaslan,2014:56). İncelediğimiz kitabelerde yedi celi-sülüs ve on bir de celi-tâlik yazı tipi vardır. Ayrıca altı adet manzum metin kitabelerde tespit edilmiştir. Kitabelerde dört Arapça ve on dört Osmanlı Türkçesi ile yazılmış kitabe tespit edilmiştir.

SONUÇ

Mezarlıklar ve hazirelerdeki tarihi mezar taşları eski Türk şehirlerinin bir bakıma "tapu senetleri" olmuşlardır (Eyice, 1996: 124). Bu çalışma ile birlikte Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresindeki mezar taşlarının bir araştırması yapılmış ve mezar taşları belgelenmiştir.

Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi içerisinde, günümüze sağlam olarak ulaşabilmiş toplam 18 baş taşı, 4 ayak taşı yer almaktadır. Bu mezarlardan Katalog No: 15-16-17 çerçeveli mezar tipi, Katalog No: 18 sandık(lahit) mezar tipi diğerleri ise toprak mezar tipindedir.

İncelenen mezar taşlarının 19 tanesi gövdesi dikdörtgen düşey kesimli formda olup, 1 tanesi düşey silindirik formdadır. İncelemiş olduğumuz mezar taşları içerisinde, üzerinde tarih ibaresinin yer aldığı en eski tarihli örnek Katalog 1'deki mezar taşı 1648-49 yılına, en geç tarihli örnek ise, Katalog 14'deki mezar taşı 1889-90 yılına aittir. Ele aldığımız katalog içinde 8 adet mezar taşının ise tarihi bilinmemektedir. Tarihi bilinmeyen mezar taşları içinde Katalog No 15 ve 17 de palmet ve rumi motifi bulunurken Katalog No 19 da sadece palmet motifi işlenmiştir. Bu motifler Edirne mezar taşlarında ağırlıklı olarak 15. yüzyıl örneklerinde karşımıza çıkmaktadır (Kurtişoğlu, 2018: 37-39). Bu mezar taşlarının katalog da tarihi bilinen mezar taşlarından daha erken örnekler olma ihtimali de yüksektir.

Mezar taşlarında, yöre de sık olarak bulunan değişik yapıdaki taşlar kullanılmış, işleme yöntemi olarak ise zemin oyma tekniği uygulanmıştır. Süsleme kompozisyonu olarak ise asma, Selvi, lale, Gülçe, kıvrık dallar ve soyut yapraklı bitkisel karakterli motiflere yer verilmiştir. Geometrik süslemeye de az da olsa yer verilmiştir.

Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresinde bulunan mezar taşları, genel olarak Edirne şehir merkezinde yer alan, diğer hazireler içerisindeki mezar taşları ile benzerlik göstermektedir.

Sonuç olarak, Edirne'nin sosyal ve kültürel geçmişine ışık tutan, içerikleri ile her biri birer dil, edebiyat ve sanat harikası olan bu eserlerin gerek biçim gerekse kompozisyon özellikleri açısından dönemlerinin yaygın form, bezeme anlayış ve geleneğinin paralelinde bir düzenlemeye sahip oldukları görülmektedir. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanatında mimari alanında görülmeye başlanan yabancı etkiler, haziredeki mezar taşlarında kendini hissettirmiştir.

Tablo ve Grafik

Katalog No:	Mezar Tipi	Başlık Tipi	Mezar Taşı Formu	Baş Taşı	Ayak Taşı	Manzum Yazı	Yazı Türü	Yazı Dili
1	Toprak	X	Silindirik	Var	X	X	Celi sülüs	Arapça
2	Toprak	Sivri kemer tepelik	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi sülüs	Osmanlı Türkçesi
3	Toprak	Sivri kemer tepelik	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi sülüs	Osmanlı Türkçesi
4	Toprak	Sivri kemer tepelik	Düşey dikdörtgen	Var	X	Var	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
5	Toprak	X	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi sülüs	Osmanlı Türkçesi
6	Toprak	Sivri kemer tepelik	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
7	Toprak	Kâtibi	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi sülüs	Osmanlı Türkçesi
8	Toprak	Bitkisel tepelik	Düşey dikdörtgen	Var	X	Var	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
9	Toprak	Sivri kemer tepelik	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
10	Toprak	Örfi	Düşey dikdörtgen	Var	X	Var	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
11	Toprak	Örfi	Düşey dikdörtgen	Var	X	Var	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
12	Toprak	Örfi	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi Tâlik	Arapça
13	Toprak	Örfi	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
14	Toprak	Hamid-i Fes	Düşey dikdörtgen	Var	X	X	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi

15	Çerçeveli	X	Düşey dikdörtgen	Var	Var	X	Celi sülüs	Arapça
16	Çerçeveli	X	X	X	X	X	X	X
17	Çerçeveli	Sivri kemer tepelik	Düşey dikdörtgen	Var	Var	X	Celi sülüs	Arapça
18	Açık Sandık (Lahit) mezar	X	Düşey dikdörtgen	X	X	X	X	X
19	Çerçeveli	Sivri Kemer Tepelik	Düşey dikdörtgen	X	Var	X	X	X
20	Toprak	Hotoz	Düşey dikdörtgen	Var	X	Var	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
21	Toprak	Hamid-i Fes	Düşey dikdörtgen	Var	X	Var	Celi Tâlik	Osmanlı Türkçesi
22	Toprak	Sivri kemer tepelik	Düşey dikdörtgen	X	Var	X	X	X



SUMMARY

In this study, 22 tombstones located at the graveyard of Edirne Şehabeddin Pasha mosque pertaining to the Ottoman Period were documented and scrutinized in terms of art history. The entire samples listed in the catalogue were photographed and their documentation were realized. The tombstones were evaluated one by one as to their characteristics in Turkish tombstone art. Of the 18 tombstones, 18 were ordinary ground stones, 3 were framed stones and 1 was sarcophagus.

In addition to their aesthetic view, the Ottoman tombstones provide important information regarding professions, titles, and beliefs. The tombstones investigated in this study stand out to be simple exemplars that maintain the tradition of tombstone building in social, economic and cultural aspects.

The historical tombstones in the cemeteries and graves become title deeds of the old Turkish cities. With this study, a survey of the tombstones in the Edirne Şehabeddin Paşa Mosque was conducted and the tombstones were documented.

There are 18 headstones and 4 footstones that have survived to the present day in Edirne Şehabeddin Paşa Mosque. Of these graves, Catalog No: 15-16-17 are framed tomb type, Catalog No: 18 is crate (sarcophagus) tomb type and others are soil tomb type.

19 of the investigated gravestones have a rectangular vertical cut body and one has a vertical cylindrical form. Of the gravestones we have examined, the oldest specimen with date

inscription belongs to the gravestone in Catalog 1 in 1648-49, and the latest dated tombstone in Catalog 14 in 1889-90. The history of 8 gravestones in the catalog we have discussed is unknown.

Catalog numbers 15 and 17 have palmette and Rumi motifs, while catalog number 19 has only a palmette motif. These motifs emerge mainly in 15th century samples in Edirne tombstones. These tombstones are likely to be earlier examples of tombstones than those already catalogued.

Stones of different structures commonly used in the region were used in the gravestones, and ground carving technique was used as the processing method. Vine, cypress, tulip, rose, curved branches and abstract leafy floral motifs were used as ornamental composition. Small amount geometric ornament is also included in the ornamentation. The gravestones in Edirne Şehabeddin Paşa Mosque Grave are similar to the gravestones in other graves in Edirne city center.

As a result, it is seen that these works, each of which is a wonder of language, literature and art, have an arrangement in parallel with the common form, decoration understanding and tradition of their periods in terms of form and composition features which shed light on the social and cultural past of Edirne. Foreign influences, which started to be seen in the field of architecture in the Ottoman art from the 18th century onwards, made itself felt in the gravestones in the burial era reserved for special people in mosques or sufi lodges.

KAYNAKÇA

- ARSEVEN, C. E. (1983), "Baş Giyimi- Baş Giyeceği", Sanat Ansiklopedisi, Cilt: I, s.182-185.
- ARSLAN, A. (2007), Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- AYVAZOĞLU, Beşir (1999), Güller Kitabı, İstanbul.
- BACQUE, G. vd., (1992). "Tarihsel Kaynak Olarak Osmanlı Mezarlıkları: Uygulanan Yöntemler ve Bilgisayarda Yapılabilecek İşlemler", Erdem, Ocak-1990, Cilt: 6, S.16, s.197-214.
- BAŞ, E. (2009), "Edirne Beylerbeyi Câmii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları", Trakya Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne.
- BAYRAKAL, S. (2001), Edirne'deki Tek Kubbeli Camiler, Ankara.
- ÇAL, H. (2015), "Türklerde Mezar-Mezar Taşları", Aile Yazıları, S:8, Ankara,303-305.
- ÇAL, H. (1999), "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III. Tebliğler, 28-30 Mayıs, İstanbul: s, 206-217
- ÇAL, H.- ÇAL Ataoguz, Ö. (2008), Kastamonu Atabey Gazi Camisi ve Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları, Ankara.
- ÇAVUŞ, F. (2018), Osmanlı Mezar Taşlarının Sırları, İstanbul.
- ÇETİNASLAN, M. (2014), Taşların Dili, İnegöl.
- DAĞLIOĞLU, H.T. (1936), "Edirne Mezarları", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnoğrafya Dergisi, Sayı: 3, İstanbul, s. 164
- DOĞAN, B. (2009), Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne.
- EYİCE S. (1996), "Mezarlıklar ve Hazireler", İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri-Cimetières Et Traditions Funéraires Dans Le Monde Islamique, Cilt: I, Ankara, s.123-134.
- GÖKBİLGİN, M.T., (1952), XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler, Mukataalar, İstanbul.
- İNALCIK, H. (1965), "Edirne'nin Fethi 1361", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara, s. 159
- KARACA, F. (1999), "Ölümlerle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı:12, Erzurum, s. 65-76
- KÖKREK, M. (2012), "Edirne'de Taş ile Yazıyı Buluşturan Medeniyet: Osmanlı Mezar Taşları", İsmek El Sanatları Dergisi, Sayı:14, s. 72-77
- KURTİŞOĞLU, G., (2018) "Sadelikten Gösterişe Edirne Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:8, Sayı:16, Edirne, s. 32-56
- LAQUEUR, H. P. (1997), Hüve'l- Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları, (Çev. Selahattin Dilidüzgün), İstanbul.
- ÖKÇESİZ, M. (2013), Kuşadası Adalızade Osmanlı Mezar Taşları, İstanbul.
- ÖRNEK, S.V. (1988), Yüz Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, İstanbul.
- ÖZER, M. (2007), "Edirne'deki Osmanlı Dönemi Mezarlıkları-Hazireler, Mezar Taşları ve Türbeler" Konya Kitabı, Cilt:10, Konya, s. 507-524
- ÖZER, M. (2014), "Sitti Şah Sultan'ın Edirne'deki Eserleri ve Mezarına Ait Taşlar", Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 8, s. 175-214
- PALA, İ. (1999), Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul.
- PEREMECİ, O.N., (1939), Edirne Tarihi, İstanbul.

EKLER



Fotoğraf: 1



Fotoğraf: 2



Fotoğraf: 3



Fotoğraf: 4



Fotoğraf: 5



Fotoğraf: 6



Fotoğraf: 7



Fotoğraf: 8



Fotoğraf: 9



Fotoğraf: 10



Fotoğraf: 11



Fotoğraf: 12



Fotoğraf: 13



Fotoğraf: 14



Fotoğraf: 15



Fotoğraf: 16



Fotoğraf: 17



Fotoğraf: 18



Fotoğraf: 19



Fotoğraf: 20



Fotoğraf: 21



Fotoğraf: 22



Fotoğraf: 23



Fotoğraf: 24



Fotoğraf: 25



Fotoğraf: 26



Fotoğraf: 27



Fotoğraf: 28



Fotoğraf: 29