



asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

AMASYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Adres: Amasya Üniversitesi Fen_Edebiyat Fakültesi / AMASYA
Tel: 0(358) 242 16 13 - 14 Fax: 0(358) 242 16 16
E-mail: asobid@amasya.edu.tr <http://dergipark.gov.tr/asobid>

ISSN: (Print) 2548-0480
(Online) 2602-2567

Aralık/December
2017

Sayı/Number
2

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480
ISSN: (Online) 2602-2567

Yılda 2 sayı yayımlanır.

**Cilt/Volume 1
Sayı/Issue 2**

**Amasya
Aralık/ December 2017**

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480 / (Online) 2602-2567

Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 2 • Aralık/ December 2017

Editörler:

Dr. M. Fatih KÖKSAL
Dr. Mücahit KAÇAR
Dr. İbrahim SERBESTOĞLU

İngilizce Editörü:

Dr. Oktay ESER

Sekretarya:

Arş. Gör. Mevlüt İLHAN
E-mail: ilhanmevlut@gmail.com

Mizanpaj:

Arş. Gör. Mevlüt İLHAN

Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İpekköy/AMASYA

Telefon: 0(358) 242 16 13-14

Fax: 0(358) 242 16 16

E-mail: asobid@amasya.edu.tr

Web: <http://dergipark.gov.tr/asobid>

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480 / (Online) 2602-2567

Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2017

Sahibi / Owner

Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı Adına
On Behalf of the Deanery of Science and Literature Faculty
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Cengiz Alyılmaz

Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Ataturk University, Turkey

Dr. Edith Gülçin Ambros

Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Dimitar Atanassov

Bulgar Bilimler Akademisi, Bulgaristan
Bulgarian Academy of Science, Bulgaria

Dr. İhsan Bulut

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Mustafa Çolak

Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
Gaziosmanpasha University, Turkey

Dr. Nihada Delibegović Džanić

Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek
Tuzla University, Bosnia & Herzegovina

Dr. Gisela Procházka-Eisl

Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Mehmet Evsile

Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Zafer Gölen

Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Osman Horata

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Kamibek Isakov

Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan
Osh State University, Kyrgyzstan

Dr. M. Fatih Köksal

Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Ludmila Dmitrevna Lebedeva

Moskova Pozitif Teknoloji ve Danışma
Enstitüsü, Rusya

Dr. Ema Miljkovic

Belgrad Üniversitesi, Sırbistan
University of Belgrade, Serbia

Dr. Benedek Péri

Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan
Eötvös Loránd University, Hungary

Dr. Kemal Polat

Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Nadija Rebronja

Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan
State University of Novi Pazar, Serbia

Dr. M. Saffet Sarıkaya

Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Suleyman Demirel University, Turkey

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480 / (Online) 2602-2567
Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2017

Danışma Kurulu / Advisory Board

Dr. Anna Alexieva

Sofya Üniversitesi, Bulgaristan
University of Sofia, Bulgaria

Dr. Hasan Babacan

M. Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
M. Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Salahaddin Bekki

Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Ahi Evran University, Turkey

Dr. Faik Bilgili

Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Erciyes University, Turkey

Dr. Bernt Brendemoen

Oslo Üniversitesi, Norveç
University of Oslo, Norway

Dr. Eva Csaki

Pázmány Péter Katolik Üniv., Macaristan
Pázmány Péter Catholic Uni., Hungary

Dr. Özkul Çobanoğlu

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Masoumeh Daei

Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran
Tabriz Payame Noor University, Iran

Dr. Mehmet Demiryürek

Hitit Üniversitesi, Türkiye
Hitit University, Turkey

Dr. Marija Djindjic

Bilimler ve Sanatlar Akademisi, Sırbistan
Serbian Academy of Sciences & Arts, Serbia

Dr. İlhan Ekinci

Ordu Üniversitesi, Türkiye
Ordu University, Turkey

Dr. Gürer Gülsevin

Ege Üniversitesi, Türkiye
Ege University, Turkey

Dr. Osman Köse

Polis Akademisi, Türkiye
Police Academy, Turkey

Dr. Yıldırım Özbek

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Oqtay Quliyev

Azerbaycan Devlet İktisat Üniv., Azerbaycan
Azerbaijan State Uni. of Economics, Azerbaijan

Dr. Marijan Premović

Montenegro Üniversitesi, Karadağ
University of Montenegro, Montenegro

Dr. İbrahim Şahin

Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Osmangazi University, Turkey

Dr. Burhan Varkıvanç

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Vachkov Igor Viktorovich

Moskova Eğitim ve Psikoloji Üniv., Rusya
Moscow City Uni. of Psyc. and Edu., Russia

Dr. Nagima Zhaulibaykızı

Al Farabi Kazak Devlet Üniv., Kazakistan
Al- Farabi Kazakh National Uni., Kazakhstan

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480 / (Online) 2602-2567
Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2017

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Dr. İsmail Hakkı Aksoyak
Gazi Üniversitesi

Dr. Ömür Ceylan
Kâtip Çelebi Üniversitesi

Dr. H. Andaç Demirtaş Madran
Başkent Üniversitesi

Dr. Haluk Erdem
Ankara Üniversitesi

Dr. Mehmet Evsile
Amasya Üniversitesi

Dr. Mücahit Kaçar
Amasya Üniversitesi

Dr. Nazan Kahraman
Amasya Üniversitesi

Dr. Yılmaz Karadeniz
Amasya Üniversitesi

Dr. Ahmet Kartal
Osmangazi Üniversitesi

Dr. Beyhan Kesik
Giresun Üniversitesi

Dr. M. Fatih Köksal
Amasya Üniversitesi

Dr. Orhan Kurtoğlu
Gazi Üniversitesi

Dr. Ali İhsan Öbek
Trakya Üniversitesi

Dr. Bahir Selçuk
Fırat Üniversitesi

Dr. Abidin Temizer
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

Dr. Sevil Uzoğlu Baycu
Anadolu Üniversitesi

Dr. Mehmet Vural
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Ahmet Yüksel
Cumhuriyet Üniversitesi

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD) yılda iki defa yayımlanan hakemli bir dergidir. ASOBİD’de yayımlanan yazıların, dil, bilim ve hukuk bakımından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ASOBİD’e aittir. Yayımlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Amasya University Journal of Social Science (ASOBID) is a peer-reviewed twice a year journal. Authors bear the sole legal responsibility for their published works in ASOBID. Amasya University Journal of Social Science (ASOBID) has the sole ownership of copyright to all published works. No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of the ASOBID. The Editorial Board makes the final decision to publish articles.

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480 (Online) 2602-2567
Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2017

İÇİNDEKİLER

Meryem Babacan Bursalı Berlin Devlet Kütüphanesinde Bulunan Bir Mecmûa ve Müellifi Bilinmeyen Bir Eser: Esrâr-Nâme	1-34
Mehtap Doğan Zihne “Zihinsel Özne” ile Bakmanın İmkânı Üzerine	35-53
Suat Donuk İlmî Mahlaslı Bir Şaire Atfedilen Manzum Yüz Hadis Tercümesi	55-97
Vasif Gafarov Birinci Dünya Savaşı'nın Sonunda Kafkasya'da Osmanlı- Almanya Çatışması ve Osmanlı-Alman Protokolü (23 Eylül 1918)	99-144
M. Fatih Köksal II. Selîm'in Divançe'sinde Bulunmayan Şiirleri	145-173
Günay Kut Kadın Şairlerden Mihrî, Şeref ve Leylâ Hanım Gazellerinde “Bezm”	175-186
Aytuğ Mermer Siyasal İletişimin Etik Kimlikle Yeniden İnşası: İletişimsel Eylem	187-204
Rıza Yıldırım-İbrahim Serbestoğlu Temettuat Kayıtlarına Göre Amasya Sancağında Göçmen Haneler	205-223
Yayın İlkeleri	225

BERLİN DEVLET KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN BİR MECMÛA VE MÜELLİFİ BİLİNMEYEN BİR ESER: *ESRÂR-NÂME*¹

ASRÂR-NÂMA: A WORK BY AN ANONYMOUS AUTHOR IN A
JOURNAL AT THE BERLIN STATE LIBRARY

Doktora Öğ. Meryem BABACAN BURSALI
Boğaziçi Üniversitesi
meryembabacan@gmail.com

Özet

Bu makale öncelikle, Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunan ve özel olarak hazırlanmış bir mecmuaya odaklanmaktadır. Çeşitli tür ve konularda yazılmış beş farklı şiirin yer aldığı mecmuada Hamdullah Hamdî'nin Kıyâfet-nâme'si, Revânî'nin 'İşret-nâme'si, yazarı bilinmeyen Esrâr-nâme isimli bir metin, İshak Çelebi'ye ait olan Hâcib-nâme başlıklı bir manzume ve Sun'î Çelebi'nin Tezyîn-nâme adlı eseri yer almaktadır. Mecmuanın ne zaman ve kim tarafından hazırlandığı bilinmemektedir ancak içindeki metinlerden hareketle on altıncı yüzyılda tertip edildiği söylenebilir. Makalenin odaklandığı bir diğer husus ise mecmua içinde yer alan Esrâr-nâme isimli metnin incelenmesi ve günümüz Türkçesi'ne aktarılmasıdır. Münazara türünde yazılmış bir eser olan Esrâr-nâme'de şarap (süci) ve esrar birbirlerine üstünlük iddia etmekte ve üstünlüklerini kanıtlamaya çalışmaktadırlar.

¹ Bu makale Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde 2016-2017 eğitim yılında Doç. Dr. Fatma Büyükkarcı Yılmaz'dan almış olduğum Collections and Anthologies isimli doktora dersinin bir ürünüdür. Hocama ve bu dersi almama vesile olan Resul Altuntaş ile Gökhan Güler'e teşekkür ederim. Ayrıca bu makalenin yayımlanması noktasında beni cesaretlendiren ve destekleyen Hocam Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal'a müteşekkirim.

Sözle başlayan tartışmada şarap ile esrar birbirlerini aşağılamakta ve birbirlerine ağır hakaretler etmektedirler. Bu tartışma tarafların savaşıyla devam etmekte ve zaferi esrar kazanmaktadır. Tartışmanın içeriğine bakıldığında şarap ve esrarı kimlerin tükettiğine ve bu unsurların hangi ortamlarda nasıl kullanıldığına ilişkin bilgiler bulmak da mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mecmua, münazara, şarap, esrar, Esrâr-nâme.

Abstract

In this article, I will begin by focusing on a special mecmua in the Berlin State Library manuscript collection. The journal contains five different poetries, namely Qiyâfat-nâma by Hamdullah Hamdî, 'Ishrat-nâma by Rawânî, Asrâr-nâma by an anonymous writer, Hâcib-nâma by İshaq Çelebi and Tazyîn-nâma by Sun'î Çelebi. While it is unclear by whom and when the journal was collected, the poetry points out that it could be a production by a sixteenth-century Ottoman literate. Another aim of this article is the textual analysis and transcription of Asrâr-nâma. The text, as an example of munâzara, represents a debate between wine (sharâb) and hashish (asrâr). These two start off with a conversation on who has the superiority, continue by humiliating each other and end with a fight that hashish wins. The article concludes that this debate is a rich source for the social context of wine and hashish consumption.

Keywords: Mecmua, debate, wine, hashish, Asrâr-nâma.

Giriş

Osmanlı edebiyatı sahasında yapılan çalışmaların son dönemlerde dikkat çekici bir biçimde yoğunlaştığı mecmûa araştırmaları, en temelde iki konunun öne çıkmasını sağladı. Bunlardan birincisi gerek yurt içinde gerekse yurt dışındaki yazma kütüphanelerinde Osmanlı Türkçesi ile yazılmış farklı yüzyıllara ait çok sayıda ve çeşitli nitelikleri haiz dikkat çeken bir mecmûa külliyyatının varlığına gösterilen akademik ilgi;² diğeri ise

² Örneğin yalnızca Atatürk Kitaplığında yapılan online katalog taramasıyla 444 mecmûanın varlığından haberdar olunması mümkündür. bk. <http://katalog.ibb.gov.tr/yordambt/yordam.php?-ac=arama&betik=mecmûa>. [E.T. 2. 05.2017]. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde yapılan diğeri bir taramada ise bu sayı 1814'e çıkmaktadır. bk. http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?qu=mecmûa&te= [E.T. 2. 05. 2017]. Bu mecmûalardan yine önemli bir kısmının da

mecmûaların hakiki manasıyla birer “kırkambar” olup araştırmacılara yeni ufuklar açacak çok zengin içerikleridir. Bilinmeyen bir eserin gün yüzüne çıkmasını sağlaması, bir şairin divanına girmeyen beyitlerin keşfine aracı olması,³ içerdiği kişisel notlar ve bilgiler, derleyicinin merakı doğrultusunda biraraya getirilmiş metinlerin niteliği⁴ kadar kâğıdı, yazısı; varsa minyatürü, tezhibi, süslemeleri, cildi ile de çok çeşitli araştırmalara kapı aralayan mecmûalar⁵ üzerine yapılan çalışmalar henüz belirli bir sistematığe sahip olmasa da kişisel meraklar ve bazı önemli projelerle⁶ bu sahadaki akademik çalışmalar devam etmektedir.

Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılmış karışık dilli mecmûalar olduğu görülüyor.

³ Bu konuda Günay Kut, Mehmet Fatih Köksal ve Fatma Büyükkarcı Yılmaz'ın bazı çalışmalarına bakılabilir: Kut, 2005; Köksal, 2016a; Köksal, 2016b. Büyükkarcı Yılmaz, 2013a; Büyükkarcı Yılmaz, 2013b.

⁴ Mustafa Uzun (2003: 266) mecmuaları düzenli ve düzensiz olarak ikiye ayırır ve düzenli mecmûaların bir telif türü olarak gelişimini tamamladıktan sonra genellikle kitap hüviyetindeki teliflerden farklı bir tarafı kalmadığının altını çizer. Uzun'un düzenli tanımlaması daha çok içeriğinde aynı tür eserlerin bulunduğu mecmûaları (risaleleri) kasteder niteliktedir. Selim Sırrı Kuru ise aynı konuda veya türde metinleri biraraya getiren metin koleksiyonlarının belli konuda ve türdeki kısa metinleri birarada saklama amacı taşıdıklarını dile getirir ve bu tanıımı biraz daha ileri taşıyarak bu tür derlemelerin, sahipleri hakkında daha belirgin bir şeyler düşünmeyi sağlayabileceği üzerinde durduktan sonra bu tür mecmûaların geleceğe yönelik düzenlenmiş olduklarını, başvuru kitabı niteliği taşıdıklarını ve günümüz seçkilerini karşıladıklarını belirtir (Kuru, 2012: 20). Ayrıca Mehmet Gürbüz, mecmûalar için tek ve değişmez bir şekil ya da içerik tanımlaması üretebilmenin mümkün olmadığını zira mecmûanın oluşumu noktasında divan tertibi yahut mesnevi yazımında olduğu gibi geleneğin belirlediği bir sınırlandırma bulunmadığını ve bu noktadaki tek belirleyici unsurun, tamamen kendi kişisel ilgi alanları, tercihleri ve beğenileriyle eserine dahil edeceği malzemenin niteliğini belirleyen mürettip (Gürbüz, 2012: 101-102) olduğunu dile getirir.

⁵ Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları'nın VII.si mecmûaları çeşitli açılardan mercek altına aldı ve bu çalıştayda sunulan tebliğler daha sonra *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII. Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* adıyla kitap olarak yayımlandı. bk. Hatice Aynur v.d., 2012.

⁶ Mehmet Fatih Köksal'ın öncülük ettiği Mecmûaların Sistemantik Tasnifi Projesi (MESTAP) mecmûalar ve cönkler üzerine yapılan çalışmaları güncel bir veri

Süregelen bu mecmûa çalışmalarına katkı sağlamayı hedefleyen bu makale de Berlin Kütüphanesinde bulunan bir mecmûayı konu edinmektedir. Kütüphanecilik literatüründe birden çok eserin bir arada toplandığı mecmûalara “risâle mecmûası”, “risâleler mecmûası”, veya aynı anlama gelen “mecnû’atü’r-resâil” yahut “mecnû’at-i resâil” denmektedir. İçeriğinde beş adet farklı esere yer verilen bu risâle mecmûasında sırasıyla Hamdullah Hamdî’nin *Kiyâfet-nâme*’si, Revânî’nin *’İşret-nâme*’si, kime ait olduğu henüz tespit edilemeyen *Esrâr-nâme* isimli bir manzume, Üsküplü İshak Efendi’ye ait ve mecmûada *Hâcib-nâme* adı verilmiş bir diğer manzume ile Sun’î Çelebi’ye ait *Tezyîn-nâme* isimli bir eser bulunmaktadır.

Bu çalışmada incelemeye konu edinilen mecmûanın fiziksel özelliklerine değinilecek ve içeriğine ait bilgiler verilecek, daha sonra ise *Esrâr-nâme* isimli metnin transkripsiyonuna ve incelemesine yer verilecektir. Makalenin sonuna ise eserin tıpkı basımı eklenecektir.⁷

Mecmûanın Fiziksel Özellikleri

4

Berlin Devlet Kütüphanesi Diez. A.S. 144 numarada kayıtlı bu mecmûaya internet üzerinden ulaşıldığı için mecmûanın ölçüleri tespit edilememektedir. Mecmûanın içinde bulunan beş farklı metin 1b-57b varakları arasında yer almaktadır. 1a, 9b, 9a, 37a ve 44a sayfaları boştur ancak yapraklar sayılırken 9a-b sayfaları mükerrer yazılmış ve numaralandırma bu şekilde devam etmiştir. 31b-32a arasında ise bir varak eksiktir. Böylece bu iki yanlış birbirini izale ederek toplam varak sayısında bir değişikliğe meydan vermemiştir.⁸ Mecmûanın 31a sayfasında, *’İşret-nâme*’nin yazılı olduğu kısımda, işret meclisini tasvir eden bir minyatür⁹

tabanı ile araştırmacılarla paylaşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. <http://mecmualar.tr.gg/>

⁷ Tıpkı basım için bk. EK-A

⁸ Şu an için mecmûa online ortamda birçok araştırmacının erişimine açık bulunduğu yazmaya yapılan atıflara müracaat edilmesi gerektiğinde bir karışıklığa mahal vermemek için yazmadaki sayfa numaralandırmaları esas alınmıştır.

⁹ Minyatür için bk. EK-B

bulunmaktadır.¹⁰ Kitap kapakları siyah deri olup mikleplidir. Kapaklar ile miklep şemselidir. Şemse, salbek, köşebendler ile zencirek altın yaldızlıdır. Söz başları altın yaldızla, metin siyah mürekkeple yazılmıştır; yazı çeşidi ise harekeli nesihdir, reddadelidir. Yalnızca *Tezyîn-nâme* metninin olduğu 44b-57b varakları arasında, metin içindeki ara başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her metnin başında tezhipli bir süsleme bulunur. Sayfa kenarları altın yaldız cetvellidir. Yazmanın ön kapağının içinde ve 1a¹¹ sayfasında kütüphane kaydı bulunmaktadır. Bu kaydın hemen sonrasında ise mecmûanın içinde bulunan eserler ve yazarları not edilmiştir. Bu notlar şu şekildedir: *Kıyâfet-nâme*, Hamdî; *‘İşret-nâme*, Revânî; *Beng ü Bâde*, *Fuzûlî*; *Hâcib-nâme*, İshak; *Tezyîn*, Hırfet.¹² Makalenin devamında daha ayrıntılı izah edilecek olmakla birlikte yapılan inceleme ve araştırmaya göre *Beng ü Bâde* olduğu söylenen eser yazmada *Esrâr-nâme* başlığı taşımaktadır ve Fuzuli'nin eserinden oldukça farklıdır.

Mecmûanın tarihine veya sahibine ilişkin herhangi bir kayıt/mühür bulunmamaktadır. Ancak mecmûada eserleri yer alan müelliflerin ölüm tarihleri ve eserleri sırasıyla şu şekildedir: Hamdullah Hamdî, *Kıyâfet-nâme*, ö. 1503¹³; Revânî, *‘İşret-nâme* ¹⁴,

¹⁰ Bu minyatürün kullanılan imajlar ve kıyafetlerden hareketle en geç Kanuni Sultan Süleyman devrine ait olduğu anlaşılıyor. Bu konuda uzman görüşüne başvurduğum sanat tarihçileri Yrd. Doç. Dr. Nicole Silvia Kançal-Ferrari ile Doç. Dr. Tülün Değirmenci'ye teşekkür ederim.

¹¹ Ön kapağın içindeki not 1a'daki ile aynı isimleri vermektedir ancak devamında yazılanlar okunamamaktadır.

¹² Makalenin devamında da görüleceği üzere Kadir Güler ve Ersen Ersoy tarafından hazırlanan bir makaleye göre *Tezyîn* ismiyle verilen eser, Sun'î Çelebi'ye ait olan *Tezyîn-nâme*'dir. Makalede mecmûanın geneli ile ilgili ayrıntılı bir izah yapılmamış ve bu eserin yazarına ilişkin yapılan yorumun da tahmini olduğu belirtilmiştir. Güler ve Ersoy, 2012: 1281-1309.

¹³ Mecmûanın 1b-9a varakları arasında bulunan bu metin Amil Çelebioğlu'nun yayınladığı metin ile oldukça benzerlik arzeder. Yalnızca kimi başlıkların Türkçe karşılıklarının tercih edildiği ve kimi başlıkların hiç yazılmadığı görülür. Ayrıca mecmûada beş beytin de eksik olduğu fark edilmiştir. Bu beyitler Çelebioğlu'nun yayınladığı metindeki 40, 148, 152, 153 ve 158. beyitlerdir. Karşılaştırma için bk. Çelebioğlu, 1998.

ö. 1523; müellifi ve eserin yazıldığı tarih bilinmiyor, *Esrâr-nâme*¹⁵; Üsküplü İshak Çelebi, *Hâcib-nâme*¹⁶, ö. 1538. Sun'î Çelebi, *Tezyîn-nâme*, ö. 16. yüzyıl.¹⁷ Mecmûada, eserlerin müelliflerinin ölüm

¹⁴*İşret-nâme* mecmûanın 9b-36b varakları arasında yer alır. 31a sayfasında ise Rıdvan Canım'ın yayınladığı metinde bulunmayan bir minyatür vardır. Bu manzumenin yer aldığı kısımda, 31b'den 32a'ya geçerken, mecmûada bir sayfanın eksik olduğu görülmektedir. Reddada ile satır başının uyuşmadığı bu kısımda varanın numaralandırılmadan önce yırtıldığı düşünülmektedir. Rıdvan Canım'ın yayınladığı metinden farklı olarak mecmûada yer alan *İşret-nâme*'de bazı eksik beyitler ile yer değiştirmiş beyitlere tesadüf edilmektedir. Örneğin, Sultan Selim için yazılmış yirmi yedi beyitlik bir kaside (Canım, 1987: 184-186.) mecmûada yer almaz. Karşılaştırma için bk. Canım, 1998.

¹⁵ Bu eser hakkında kıymetli görüşlerini esirgemeyen Prof. Dr. Günay Kut, bu metnin Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini yoğun bir şekilde göstermesinden, imladan ve harekeli yazıdan hareketle en geç 16. yüzyılda kaleme alınmış olabileceğini söylemiştir. Kendisine teşekkür ederim.

¹⁶Mecmûanın 42b-43b varakları arasında *Hâcib-nâme* başlığıyla yer alır. Otuz beyitlik bu manzumenin son beytinde yer alan "Toğrısı İshâk inanılmaz benim yalanuma" mısraından hareketle manzumenin İshak adlı bir şaire ait olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan tarama sonucunda bu şiirin Üsküplü İshak Çelebi'ye ait olduğu ve Mehmed Çavuşoğlu ile M. Ali Tanyeri'nin yayınladığı edisyon kritikli metnin kasideler bölümünde on dördüncü sırada yer alan manzume olduğu tespit edilmiştir. Bu manzumenin ilk ve son beyitleri aşağıda yer almaktadır (Çavuşoğlu ve Tanyeri, 1990: 62):

Gice didüm şöhbete gel ol meh-i tâbânuma
'Âyş u 'işret şem'i yakdum külbe-i ahzânuma
Tut ki ol servi kinâr itdün ne hâcet söylemek
Toğrısı İshâk inanmaz oldılar yalanuma

Ancak divandaki bu kaside otuz iki beyittir ve şu beyitler mecmûada yer almaz: Hıdmete bel bağlayup buyur ne buyurdun didi / Karşuma turdı perîler geldiler divânuma/ Turra-i zülfi hevâsıyla yelen 'âşıklarun/ Her biri rahm eylediydi cân-ı ser-gerdânuma (Çavuşoğlu ve Tanyeri 1990: 61). Manzumeye ilgili dikkat çeken bir diğer nokta da başlıktır. İshak Çelebi divanında kasideler bölümünde başlıksız olarak verilen bu manzumeye mecmûada "*Hâcib-nâme*" başlığı verilmiştir. Sözlükte kapıcı, örtü, kahya, başkan gibi anlamları bulunan "Hâcib" kelimesi 6, 19 ve 25. beyitlerde geçmektedir. Manzumeye verilen başlık içerikteki kelimelerden hareketle konulmuş olmalıdır. Ayrıca, manzumenin bulunduğu sayfanın başında başıktan hemen önce şu beyit yazılır: "Okıyana bu hikâyet geldükçe gice gündüz/ Devr eyleye bu nazmum döndükçe çarh-ı devvâr." Bu beyit, Üsküplü İshak Çelebi'nin manzumesinde yer almaz. Kime ait olduğu hakkında bilgi verilmeyen bu beytin İshak Çelebi'ye mi, başka bir şaire mi yoksa mecmûayı derleyen kişiye mi ait olduğu ise belli değildir. Karşılaştırma için bk. Çavuşoğlu ve Tanyeri, 1990.

¹⁷ Bu esere ve müellifine ait bilgi için bk. Güler ve Ersoy, 2012: 1283.

tarihine göre sıralandığı görülmektedir. Dolayısıyla eldeki veriler ışığında bu mecmûanın 16. yüzyılda derlendiği yorumu yapılabilir.

Yazarı Bilinmeyen Bir Eser: *Esrâr-nâme*

Mecmûanın 37b-42a varakları arasında kaside nazım biçiminde yazılmış 115 beyitlik *Esrâr-nâme* başlığı taşıyan ve kime ait olduğu tespit edilemeyen bir manzume mevcuttur. Sabah saatlerinde bir bağa giren ve orada gördüğü çeşitli tabiat güzelliklerini temaşa eden isimsiz bir anlatıcının bu bağda bulunan iki meclisi tasviri ve bu iki meclisteki Esrar ve Süci'nin (Şarap) birbirlerine karşı üstünlük iddia eden konuşmalarını anlatan bu metin, mecmûanın ilk sayfasında, eserler ve yazarlarının not edildiği sayfada, Fuzuli'nin *Beng ü Bâde*'si olarak yazılmıştır. Ancak kütüphaneci yahut mecmûanın sahibi/ sahipleri tarafından düşülen bu kayıt doğru değildir zira her iki eser karşılaştırıldığında *Esrâr-nâme* başlıklı eserin *Beng ü Bâde*'den farklı bir kitap olduğu görülür.¹⁸ Bunun yanı sıra eser, her ne kadar *Esrâr-nâme* adını taşısa da Attar'ın yazdığı, Osmanlı edebiyatında da tercüme ve çeşitli örneklerine rastlanılan¹⁹ ve tasavvufi bir yönü bulunan *Esrâr-nâme* mesnevilerinden de farklıdır. Her ne kadar ismiyle başka bir türe atıf yapsa da içeriği incelendiğinde bu metnin münazara türünde yazıldığı görülmektedir.

“Gerçeğin ortaya çıkarılması için yapılan tartışmaların esaslarını inceleyen bilim dalı” (Yavuz, 2006: 576) olan münazaraların Türk edebiyatındaki seyri hakkında Mehmet Fatih Köksal (2006: 580) bu eserlerin hem klasik hem de halk şiirinde esaslı bir gelenek oluşturduğunu ancak tek ortak yönü karşılıklı tartışma olan bu eserlerin bir edebi tür olmaktan çok bir tarz olarak isimlendirilmelerinin daha doğru olacağını söyler. Ağâh Sırrı Levend ise (2015: 644), konularına göre münazaraları mizahi eserler; ahlaki, hikemi ve tasavvufi mahiyette yazılmış eserler; sanatkarane bir üsluba zemin olan mevzuları havi eserler olmak

¹⁸ Karşılaştırma için bk. Fuzuli, 1956.

¹⁹ Gönül Ayan, Osmanlı edebiyatı sahasında *Esrâr-nâme* sahibi yazarları şu şekilde belirtir: Ahmedî-i Tebrizi, Molla Abdullah Simavi, Huzuri-i Mevlevî ve Şeyh Latîfi (Ayan, 1996.)

üzere üçe ayırır. Münazaralar, kendi içinde de “gerçeğin savunulma” biçimlerine göre kategorize edilirler. Münazara, mübahase, cedel ve hilaf gibi terimler temelde “karşılıklı tartışma” fiiliyle birlikte düşünülse de bazı ayrımlara sahiptirler. Örneğin, Ahmet Cevdet Paşa’nın münazara adabından bahseden *Âdâb-ı Sedâd min İlmil-Âdâb* adlı eserine göre, (aktaran Büyakkarcı ve Yılmaz, 2013: 682) iddiasını ispat etmek için çaba gösteren birine, diğer bir kimsenin itiraz, yani hasmâne tarzda mukabele etmesine “mübahase”, gerçeğin ortaya çıkarılması için yapılan tartışmaya da “münazara” denilmektedir. Cedel ise doğru veya yanlış belli bir fikrin üstün gelmesini yahut geçersiz kılınmasını hedeflemektedir (Yavuz, 2006: 577). Hilaf ise fıkhi konuların tartışıldığı, fıkhi mezheplerin ihtilaflarını tartışmak üzere fıkıh ilmine uyarlanmış bir cedel tekniğidir (Özen, 1998: 527). Tanımlarda da görüldüğü üzere mantık, felsefe, tefsir ve fıkıh bilim dallarının terimleri olan bu kavramları farklılaştıran unsur savunma biçimleridir. Tüm bunlara yine müzakere, münakaşa, mukaleme gibi içinde karşılıklı konuşma/tartışma fiilinin bulunduğu yeni kavramlar da eklenebilir. Tartışma biçiminin benzer olduğu ancak aralarında nüansların bulunduğu tüm bu biçimlerin/adapların yer aldığı metinler, genel literatürün aksine Türk Edebiyatı literatüründe münazara başlığı altında yer alırlar. Bu bağlamda bir münazara örneği olarak sunabileceğimiz *Esrâr-nâme*’de esas gaye de bir gerçeği ortaya çıkarmak değil tartışırken muhatabına karşı hasmane bir tutum takınmak ve bir anlamda onu okurun gözünden düşürmektir. Taraflar birbirlerine hakaret eder, birbirlerinin sözünü keser, birbirlerine karşı böbürlenerek yek diğerini aşağılar. Sözle başlayan tartışma kavgayla nihayete erer ve taraflar konuşarak çözemedikleri “kim daha iyi” sorusunun cevabını savaşılar bulurlar.

Türk Edebiyatı’nda bir çok şair, esrar ve şarabın birbirlerine üstünlük iddia ettiği eserler kaleme almıştır. Yusuf Emirî, Fuzûlî, Vardarlı Fazlî, Hayretî, Gedayî ve Bahaî bu hususta eser vermiş şairlerden bazılarıdır.²⁰ Nitekim Gönül Tekin (2017) 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Yusuf Emirî’nin *Beng ü Çâgır* adlı

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, 2006.

münazarasını incelediği makalesinde afyon ve şarabın yalnızca lirik şiirde bahsi geçen unsurlar olmayıp kendi başlarına da ele alınan konular olduklarından bahseder ve Yusuf Emirî'nin *Beng ü Çâgır*, Nevâî'nin *Lisânü't-tayr* ve Fuzûlî'nin *Beng ü Bâde* isimli eserlerini birbirleriyle karşılaştırır. Afyonun sunuluş tarzı ve afyon kullanımına ilişkin anlatımlarda benzerlik arzeden bu üç şairden Emirî'nin şarabı afyona üstün görmeyip her iki unsuru da iyi ve kötü açılardan paralel bir şekilde karşılaştırdığını ve onun münazarasında kimsenin galip gelemediğini vurgulayan Tekin (s. 422-423) bu şekilde Fuzûlî ve Nevâî'nin Attar'ın zincirine eklemeliğini oysa Yusuf Emirî'nin daha bağımsız bir eser ortaya koyduğunu söyler (s. 424). Tekin'in bu sözleri bağlamında incelenen metnin de Emirî'nin eseriyle afyon ve şarabın hem olumlu hem de olumsuz yönlerini birlikte göstermesi bakımından bir benzerlik gösterdiği iddia edilebilir. Ancak *Esrâr-nâme* afyonun kazandığı ve şarabın kaybettiği bir savaşla son bulur ve bu eser de şaraba değil afyona üstünlük verdiği için Gönül Tekin'in tabiriyle Attar zincirinden; iki unsuru eşit şekilde karşılaştırmasına rağmen sonunda afyonu galip getirdiği için de Yusuf Emirî'nin eserinden ayrılır.

***Esrâr-nâme*'nin İçeriği**

Eser, isimsiz bir anlatıcının bir bağa girmesi ve bu bağda gördüklerini anlatmasıyla başlar. Bağda iki farklı meclis bulunmaktadır ve hanendelerin, sazandelerin, çeşitli yiyeceklerin, gül yüzlü hizmetçilerin olduğu bir zevk ve safa ortamı vardır. Her iki meclis içinde "iki ulu" bulunmaktadır. Bunlardan birisi Esrar bir diğeri ise Süci, yani şaraptır. İlk önce Süci nara atarak söze başlar ve kendisini överek *Kur'an*'da Allah'ın onu faydalı bir yiyecek olarak andığını, gönüllerin kendisiyle açılıp şen olduğunu, beyler ve vezirlerin elinden düşmediğini, yerinin bahçe ve bağlardaki meclisler olduğunu anlatır. Süci'nin bu sözlerini dinleyen Esrar, gülmeye başlar ve Süci'ye Allah'ın onu zemmettiğini ancak kendisinin bunu [bile] anlamayarak medh edildiğini sandığını, hadislerde isminin kötülüklerin anası olarak geçtiğini, şarabı ancak cimri, aç ve kimsesizlerin içtiğini, iki dostun dahi şarap içtikten sonra kanlı bıçaklı olduğunu, şarap meclislerinde her zaman kavga çıktığını ve şaraba uyan kimselerin

ahmak olduğunu dile getirir. Kendisinin ise İslâm dini içinde zararlı olarak bilinmediğini, rahatlıkla alınıp satıldığını, esrar içen bir kimsenin cezalandırılmadığını buna nazaran şarabın gizli saklı satılıp içildiğini ve şarap içtiği bilinen bir kimseye had cezası²¹ uygulandığını söyler. Esrar'ın bu sözlerinden incinen Süci, Esrar'a ahmak olduğunu, suretinin iyi olmadığını oysa kendisinin rengi ve berraklığıyla cihanı aydınlattığını, onu içen bir kimsenin aslanla cenk edecek kadar cesaret sahibi olduğunu, Esrar'ı yiyen birinin ise başının eşek gibi sarktığını, aslının Allah tarafından övülen üzüm olduğunu oysa Esrar'ın ne olduğunun belirsiz olduğunu söyler. Tekrar sözü alan Esrar, Süci'ye ahmak olduğunu, aslı her ne kadar iyi olsa da kendisi azdığı ve doğru yoldan saptığı için ona uyanları da saptırdığını anlatır ve şarabı kâfir içeceği kendisini de mümin yiyeceği olarak tanımlar. Manzumenin devamında birbirlerine karşı iyice sinirlenen ve ahmak, suretsiz, hor, zelil gibi kelimelerle hakaret eden Esrar ve Süci'nin tartışması şu argümanlar etrafında döner: Şarap, Allah ve Peygamber tarafından yasaklanmış ve zemmedilmiştir dolayısıyla müminlerin uzak durması gereken bir kafir içeceğidir. Şarap meclislerinde her zaman kavga ve gürültü olur. İçkinin verdiği sarhoşlukla kendinden geçen bir kimse sallanarak yürüyüp naralar atar ve bilinci yerinde olmadığı için başına türlü işler gelir. Şarap içmenin hukuken cezası da bulunduğu virane yerlerde, gizli saklı içilip gizli saklı satılır ve yakalanıldığında içen kimseler devlet eliyle cezalandırılır. Esrar'ın bu argümanlarına karşılık şarap ise aslının üzüm olduğu ve üzümün Allah tarafından övüldüğünü, onu içenin yiğit ve bahadır bir kimseye dönüştüğünü, meclislerin vazgeçilmezi olduğunu, beyler ve vezirler tarafından içilip altın kadehlerde servis edildiğini, gördüğü itibarı anlatarak kendisini savunur. Esrar'ı ise suretsiz ve ahmak olarak niteler ve onu yiyen kimselerin hasta gibi kıvrandığını yahut ölü gibi yattığını

²¹ Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi olan Hanefi mezhebine göre şaraptan az ya da çok, diğer içkilerden ise sarhoş olacak kadar içilmesi durumunda had cezası uygulanmaktadır. Had cezasının keyfiyetine ve kemiyetine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Kılınç, 2015.

söyler.²² Manzumenin son kısımlarına doğru ise Esrar'ın ağır hakaretlerine maruz kalan Süci oldukça sinirlenir ve beraberinde bulunanlara Esrar'ı taşlamalarını söyler böylece iki grup arasında cenk başlar. Sayıca üstün olduğu için Esrar galip gelse de Süci cengi bırakmaz. Bunun üzerine Esrar kavgayı sonlandırmak için çocuğun bile bu işi yapmayacağını, ikisinin de geri çekilmesini ve kadiya gitmeyi önerir. Ancak Süci, kadiya giderse “seksen ağaç hadm cezası” olduğu gerekçesiyle şeriate başvurmak istemez. Bunun üzerine Esrar, Süci'yi döverek onun her şeyini alır ve yerine geçer. Manzumenin sonunda anlatıcı tekrar sözü alarak aslında hem esrarın hem de şarabın şeriate göre haklı olmadığını söyler ve manzumenin içinde yanlış bir kelam edildiyse Allah'tan bunu günah olarak saymamasını ve kendisini mahcup etmemesini diler:

Görseñ şerī'atile ol daħı bu daħı hīç
Baķsañ haķıķat ile ol daħı bu daħı nār

Söylendiyse yaramaz işbu hikāyet içre
Yazuĝa yazma yā Rab kılma bizi şerm-sār (v. 42a)

11

Yukarıda da değinildiği üzere bu metnin kime ait olduğu bilinmemektedir ancak hem mecmuanın derlendiği düşünülen tarih olması hem de Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göstermesi bakımından 16. yüzyıla ait olduğu yönünde bir tahmin yürütülebilir. Gayet yalın bir dille kaleme alınmış olan metinde “Çağ çağ akar şuları öter ağaçda kuşlar”, “Elin eline urup қаһқаһla güldi Esrār”, “Her қаyĝulu ĝöñüller bende gelür açılır” gibi sade ve ifade açısından kuvvetli mısralara da sıklıkla rastlanmaktadır.

Manzumenin *Esrâr-nâme* başlığıyla yer alması iki karakterin cenkle biten tartışmasında üstün gelen tarafın Esrar oluşuyla ilintili olmalıdır. Bunun yanı sıra Süci'nin daha çok kendini savunur bir pozisyonda olmasına karşılık Esrar'ın suçlayıcı ifadeleri de ayrıca dikkat çeker. Başlığın mecmûada bu şekilde yer almasında yazarın bu tutumu da etkili olmuş olabilir.

²²Eserde “mümin aşı”, “yeşil renkli”, “tesbih ve zikirle meşgul”, “yeri seccade altı olan” Esrar karakterinin bu tarzda yazılmış farklı eserlerde de benzer şekilde anlatıldığı görülür. bk. Yılmaz, 2013b: 694.

İncelenen manzume, şahıs kadrosu bakımından da oldukça dardır. Bu tarz eserlerde genellikle esrar ve şarap karakterlerinin yanı sıra boza, rakı, nebiz, berş, afyon gibi kişileştirilmiş başka unsurlar da bulunur ve bu unsurlar hikâyenin içinde hem sözlü hem de fiili şekilde aktif olurlar. Oysa *Esrâr-nâme*'de ismi geçen karakterler yalnızca Süci'nin arkadaşları, menekşe ve gül ile Esrar'ın arkadaşları afyon ile macundur. Cenk sırasında bir kez isimleri zikredilen bu karakterlerin hikayenin gidişatına da hiçbir katkıları bulunmamaktadır.

Manzumede çeşitli yemek isimleri de çokça geçmektedir. Metnin giriş kısmında anlatıcı, karşılaştığı meclisleri tasvir ederken kurulu sofralardan ve bu sofralardaki yiyeceklerden şu şekilde bahsetmektedir:

Zerde **pirinc ü biryân yaḥnî kebâb-ı aḥmâr**
Ḳoyun ḳuzı kırılmış kim odada kim evde
Ḳaz u gögercin ördek kim öñde kimi ber-dâr
Hep reng olup saçılmış başdan başa nuḳuller
Ayva turunc u şekker elma vü nâr u gülnâr (v.38a)

12

Ayrıca metinde dikkat çeken bir diğer ayrıntı da şarabın içildiği meclislerde bulunan yiyecekler ile esrar çekildiği sırada yenilen yiyeceklerden bahsedilmesidir. Manzumede Süci, kendisinin daha üstün olduğunu ispat etmeye çalışırken meclislerinde yenen yiyecekleri de şu şekilde sıralar: bādām, sīb, sükker, elma, turunç, emrūd, nâr, noḥūd ve gülnâr (v.41a). Buna karşılık Esrar ise kendi meclisinde sürekli olarak pālūze, zerde, ḥelwâ, bādām, şehd ve şekker (v.41b) yenildiğini dile getirir.

Metinde ayrıca bu iki unsurun tüketilme biçimlerine dair de ipuçları bulmak mümkündür. Nitekim Esrar, nerede saklanıp nasıl içildiğini şu şekilde dile getirir: "Seccâde altı yirüm ḥâş cür'adân içinde /'İzzetle elde tütup hoş ağıza atarlar." (v. 40b). Süci ise Esrar'ın bir eski bez içinden çıkarılıp yendiğinden kendisinin ise gümüş kadehden içildiğinden şu şekilde bahseder: "Bir eski biz içinden yirler seni çıkarup /Altun gümüş ḳadeḥden iḳer beni iḳenler."(v.40a).

Metnin İmlâ Özellikleri ve Çeviri Yazıda İzlenen Yöntem²³

1. Eski Anadolu Türkçesi özellikleri gösteren metinde en dikkat çekici imla özelliği birinci tekil ve ikinci tekil şahıs zamirlerinde e sesinin elif harfiyle verilmesi ve bu noktada imlada bir tutarlılık bulunmamasıdır. Çoğul ekinin ve bazı Türkçe kelimelerin yazımında da aynı imla ve aynı tutarsızlık görülür. EAT dönemi metinlerinde, uzun heceye tekabül eden “e” sesinin imaleyi göstermek için elifle yazılması yaygın bir imla özelliği olduğundan dolayı (Köksal, 2012: 39) bu tür kelimelerdeki elif harfleri, çeviri yazılı metinde “ê” ile gösterilmiştir.
2. Ses uzunlukları gösterilirken zihafı ünlüler ile med yapmayı zaruri kılan ünlüler italik yazılmıştır. Örneğin hâlî kelimesinin son hecesi vezin gereği kısa okunmalıdır ancak metinde uzun ünlüyle yazılmıştır. Bu tür kelimelerde kısa okunması gereken ses hâlî kelimesinde olduğu gibi italik olarak gösterilmiştir.
3. Kimi yerlerde Farsça isim tamlamalarının vav harfiyle gösterildiği, “ve” bağlacı yerine ise esre işaretinin kullanıldığı tespit edilmiştir.
4. Bazı kelimelerin esre ile okutulduğu görülmektedir. Örneğin “haridâr” yerine “hıridâr”; “azur” yerine “ızır” şeklinde yazılmaktadır.
5. Metinde okunamayan veya emin olunamayan kelimeler [?] işaretiyle gösterilmiştir.
6. Tamamlanmamış veya eksik kelime olduğu düşünülen beyitlerde bu kısımlar (...) işaretiyle gösterilmiştir.
7. Veznin bozuk olduğu kısımlar dipnotta belirtilmiştir.
8. Vezin gereği ulama yapılması gereken kısımlar _ işaretiyle gösterilmiştir.

²³ Çeviri yazıda Mehmet Fatih Köksal’ın (2012: 13-41) “Metin Neşrinin Ana Esasları” başlıklı makalesinde önerdiği yöntem izlenmiştir.

Metin

Esrār-nāme

Mef'ûlü / Fâ'ilâtün / Mef'ûlü / Fâ'ilâtün²⁴

— — • / — • — — / — — • / — • — —

[37]

1. Şubḥ u seḥer demiydi seyr ideridüm iy yār
Bir bāğa irdi yolum vaşfına irmez efkār
2. Bir ḥālī yirde bu bāğ ne ins var ne cinnī
Dīvār-ı burca beñzer şan kim şişār-ı duşvār
3. Devr iderek bu bāğı girdüm içine gördüm
Cennāt-ı 'adne beñzer başdan ayağa gül-zār
4. Cümle çiçekler anda vardur benefşe lāle
Kamu ağaçlar anda elma vü nār u gülnār
5. İrmiş kamu yemişler ḥurma vü nār u engür
Bitmiş kamu nebātāt 'ālem behişt-i ezhar
6. Hızr-ı çemen de anda yêşil döşek döşenmiş
Çağ çağ aklar şuları öter ağaçda kuşlar
7. Bir bāğçedür bu bāğçe hergiz beyāna gelmez
Gören şanur ki cennet ya bir zārīf dil-dār
8. Bu bāğ içinde gördüm zeyn olmuş iki meclis
Biri birinden a'lā biri birinden eşrār
9. Her meclisüñ içinde bal mûmı biñden artuğ
Her ādemüñ öñünde gül naḥli niçe biñ var
10. Hep dürlü sāzlar anda kânün u nāy u ṭanbūr
Ḥvānendeler dizilmiş kıllur şadāyı iy yār

[38a]

11. Ḥayrān bu ehl-i meclis maḥbūbları yanında
Ṭabl u naḳāre pür-süz çeng ü çegāne pür-dār
12. Sāzı çaluban erler yetdi sekiz melekler
Rağş urur aya karşıp beş on ola perī-vār
13. Ni'met bişüp dökilmiş ne 'addi var ne ḥaddi
Zerde pirinc ü biryān yaḥnī kebāb-ı aḥmār
14. Koyun kuzu kırılmış kim odada kim evde

²⁴ Bu kalıp müstef 'ilün / fe 'ülün / müstef 'ilün / fe 'ülün tefileleriyle de okunabilmektedir.

15. Kâz u gögercin ördek kim önde kimi ber-dâr
Hep reng olup saçılmış başdan başa nuğuller
Ayva turunc u şeker elma vü nâr u gülnâr
16. 'Âlemde her ne kim var bu meclis içre gördüm
Zerrîn-i hüsn-i şüret tertîb-i tavr-ı etvâr
17. Bir hâdedür bu meclis dil-ile şerh olunmaz
Ne ni'metine gâyet ne zînetine had var
18. Bu iki meclis içinde iki ulu oturmuş²⁵
Adıyla biri Süci nâmıyla biri Esrâr
19. Germ olurağ bu meclis kaldırdı Süci başın
Çıkardı bir nice kez na're urup 'Alî-vâr
20. Didi Süci'dür adum toptoluyam cihânda
Kim haşm olur benümle bënüm gibi ya kim var
21. Kûr'ân içinde adum nef' ile añdı Hâlîk
Anuñ gibi kim ola medh ide anı Gaffâr
22. Begler kamu vezîrler içmege beni muhtâc
Gül yüzlü nâzenînler cümle baña hırîdâr
23. Her kaygulu gönüller bende gelür açılır
Ni'met benümle hem-dem şenlik benümle hem-vâr
- [38b]
24. Meclislerüm şitâda 'âlî serây içinde
Evvel bahârda yirüm bâğça vü bâğ u gül-zâr
25. Benümle hoş yaraşur bâğça vü sâz u maħbûb
Âsân olur benümle her 'ıyş-ı vaşl-ı dil-dâr
26. Devlet anuñ-la dâyim baş koşa ben 'azîze
Çünkim benüm gibi yok kutb-ı 'azîz-i dil-dâr
- Cevâb-ı Esrâr
27. Bu sözlerini Süci diyince bir yañadan
Elin eline urup qahqah-la güldi Esrâr
28. Döndi Süci'ye eydür lâf urma hâlûñi gör
'Âlem ızır mı şanduñ ne ögünürsin iy yâr
29. Ad-ile da'vâ olmaz zâtuñda olmayıcağ
Senüñ aduñ Süci-yse benüm adum da Esrâr
30. Kûr'ân içinde aduñ zemm ile añdı Hâlîk
Sen anı medh şanduñ bilmedüñ ey [...]

²⁵ Bu mısradaki vezin bozuktur.

31. Ālem içinde aduñ merdūd u hōr u mezmūm
Kur'ān içinde aduñ rics ü necīs ü murdār
32. Gördüm hadīs içinde bir aduñı daḥı var
Ümmü'l-ḥabāyiṣ olmuş bulmuş cihānda işhār
33. Bir kimsenüñ ki adı ümmü'l- ḥabāyiṣ ola
Hiç nef' gelmez andan ola ki cümle azrār
34. Çünkü aduñ bu resme hōr u zelil olıcaḥ
Sēni_iḥtiyār mı ider ṣāh [u] vezīr-i dildār
- [39a]
35. Seni içen cemī'-i cimrī vü ac u bī-kes
Gētür seni içende devlet içinde kim var
36. Meclislerüñ cemī'-i ḥan u fesād u fitne
Ḷanlu bıçaḥlu olur içe seni iki yār
37. Yirüñ ḥamu zamānda vīrānıdur bu ḥalkuñ
Ṭurduḡun yirde yirsin leṣ gibi daḥı murdār
38. 'Ālemde bir kiṣiye görünmege yüzüñ yok
'Ālī serāyda yāḥud bāḡçada ne yirüñ var
39. Ol saña uyan aḥmaḥ iki cihānda maḡbūn
Bed-nām u bī-diyānet bī-māl u neng ü bī-'ār
40. Gel baña kim cihānda şeyḥ u 'azīz u ḥuṭbam
'Ālem ḥamu mürīdüm miṣlüm cihānda kim var
41. Kur'ānda hem hadīsde añılmadum yaramaz
Ma'lūm olur ki bundan eylük benümlödür yār
42. Ṣāh u vezīr ü begler 'ārifler işi bütün
Ne dillenür yürürken ne zerre aḡzı ḥoḥar
43. Āriflik-ile beglik iden baña uyandur
Bilmez misin ki adum anuñ-çün oldı Esrār
44. Beṣ gün saña uyanlar bīzār olur yüzüñden
Kim uysa saña dāyim baṣ virür āḥir-i kār
45. Tenhā süren ṣafāyı baña gelür seni ḥor
Maḥbūb u sāz u gülṣen baña yaraṣur iy yār
46. 'İzzet degül mi baña İslām içinde hergiz
Kimse dimez yaramaz dāyim alup şatarlar
47. Yokdur yüzüñ ki bir gün sen çarṣuya çıkasın
Başuñ aṣaḡa idüp ḥabuñ ṭaṣa çalarlar
- [39b]
48. Ḥāyinsin ey çepel zāt kim içse mest idersin

- Maḥbûbını kıcarlar melbûsını şoyarlar
49. Bu fi'l ile senüñle maḥbûb muşâhib olmaz
Bu kâr ile ekâbir varur saña mı uyar
50. Beni yiyen bilinse ne güft ü gû ne gavgâ
Seni içen tıyulsa şer' ile ḥadd ururlar
51. Bunca ḥıyânet ile sen söylenüp ögünmek
Ne ḥaddüñdür iy gül ne şekliñdür iy ḥâr

Cevâb-ı Mey

52. Bu sözleri işidüp incindi Süci gâyet
Eydür şu ḥôr u mezmûm ne fuḥşe herze söyler
53. Her kişi himmetine göre varur tārîkıñ
Her kimse şüretine göre sözini söyler
54. Elüñe âyîne al yüzüñe bak hey aḥmak
Ne şüretine mûnis ne ma'nâdan ḥaber var
55. Rengime bak benüm kim şâfi revân u berrâk
Gül gibidür ma'ânî lâle gibi ruḥum var
56. Gül rüyuma şıfatlu rengümlüdür müzeyyen
Pür-tab' u zihn-i rüşen nûrumla cümle envâr
57. İçse beni bir oğlan aşlanı cenge ister
Yise seni bir aşlan çüb çıldurursa kırkır
58. Kim içse ben zarîfi kaplan gibi kıvanur
Kim yise sen ḥabîsi ḥâr gibi başı şarkır

[40a]

59. Bir eski biz içinden yirler seni çıkarup
Altun gümüştü kadeḥden içer beni içenler
60. Aşlum şorarsañ üzüm Ḥaḳ ögüben yaratdı
Sen kimsin aşluñ kim yirden mi çıkduñ iy yâr

Cevâb-ı Esrâr

61. Pür-ḥışt oluban Esrâr döndi Süci'ye eydür
Bir kimse aḥmak olsa her ne bulursa söyler
62. Aşluñ eyidi illâ aşluñdan azdıguñ-çün
Şer kıdılar aduñı redd eyleyüp ulular
63. Her kim ki saña uydı azıtdı ol da aşlın
Bî-aşla uyan oldı bî-aşl âḥir-i kâr
64. Rengüm cihânda maḥbû' uçmaḳda bende yêşil
Fi'lüm cihânda mevzün tesbîḥ ü zıkr ü ezkâr

65. Bir meclisüñde kimse aşlı-y-ıla oturmaz
Ya başı mâlı gider ya 'ırz u nāmūs u 'ār
66. Meclislerümde hergiz ğavġā vü herze olmaz
Birbirine kelāmı yā hū selāmdur iy yār
67. Kāfirler aşısın sen sini şular içerler
Başında tācı anuñ şabka bilinde zünnār
68. Mü'minler aşı bütün beni yiyen şular kim
Başında tāc u kisvet dilinde zıkr-i ezkār
69. Bir tar yire koyuban dêper yüzüñi yire
Kirli ayakları-y-la sêni çıkup başarlar
- [40b]
70. Seccāde altı yirüm hāş cür'adān içinde
'İzzetle elde tutup hoş ağıza atarlar
71. Seni eliyle alan yüzüñe baġduġınca
Yüzin gözin purtarup yönin yabā[na] dutar
72. Bir eski desti kabuñ turduġuñ yirde yersin²⁶
Kim içse qorqusından ditrer imānı qaçar
73. Her kimsenüñ ki fi'li imānı qaçar olsa
Şeytāndur ol cihānda merdūd u hōr u küffār
74. Hergiz saña yaqışmaz her kim ki mü'min oldu
Nesneden ġayrıyla olmaz her kim ki oldu küffār²⁷
75. Gördüm hadīs içinde bir kimse ser-hoş olsa
Hiç ehl-i cennet olmaz qalur ebedi fi'n-nār
76. Kim uysa sen ħabişe fi'li fesād u fitne
Kim uysa ben 'azīze işi şalāh u ezkār

Cevāb-ı Süci

77. Esrāra döndi Süci eydür be hāy şüretsiz
Sen bir ħaķır olasın benümle ne sözüñ var
78. Meclislerümde toyar her ac u her yalıncaġ
Sêni yiyenden artmaz tutmac u nān-ı cavdār
79. Ger içse bêni bir pīr yigit olur bahādır
Yise seni yigitler şayrı gibi kımıldar
80. Kim içse beni her dem elma gibi kızarur
Seni yiyen şararur meyyit gibi giriftār

²⁶ Bu mısradaki vezin bozuktur.

²⁷ Bu mısradaki vezin bozuktur.

[41a]

81. Meclislerümde yinen bādām u sīb ü sükker
Elma turunç u emrūd nār u noḥūd u gülnār
82. Sênüñ kuru çerezdür artuḡ yiyüp geçinmek
Ya kūsmaḡa kil-ile ister yoḡurdu nā-çār
83. Ma’düm yirinde sensin añulmaduñ cihānda
Ne cān u ten bilürsin ne nām u neng ü ne ‘ār
84. Ḥaḡkımda vārid oldu ben rüḡ-ı şānī oldum
Tüffāḡ u ḡumḡa ḡutı ḡılır geri geri zār
85. ‘İşret benüm olupdur ḡurrem olup giderüm
Ḥayret senüñ olupdur dāyim yirüñ kühsār

Cevāb-ı Esrār

86. Ḥayḡırdı bir kez Esrār ‘unf ile söze geldi
Eydür be hāy zavāllı öten nedür bu ḡüftār
87. Ḥaḡḡuñda vārid oldu el-keffü minhu vācib²⁸
Ḥaḡḡuñda nāzil oldu el-keffü minhu iḡrār²⁹
88. Gel baña kim cihānda bir kimse hem-ser olsa
Sırrına kimse irmez sırrum içinde sır var
89. Seni içen cihānda bir ac u bir yalıncaḡ
Bir kāmüñ-ıla bir yıl içer daḡı seni var
90. Ni’metlerüm cihānda pālūze zerde ḡelvä
Bādām u şehd ü şekker dāyim ḡdāmdur iy yār
91. Maḡbū’ ḡa’āmlaruñdur maḡmūr olıcaḡ ekşi
Yaḡnī ya sirkeli baş ya ekşi şorba her bār

[41b]

92. Beng ile ḡatlu olur sāz u cimā’ her gün
Ser- ḡoş olanda lezzet heyhāt hüy-ı reftār
93. Bilmez misin ki bengi ser-ḡoşlaruñ niçe kez
Öñinden emdi la’lün ardında çözdü şalvār

Ġazab-gerd-i Mey

94. İşitmedüñ mi mesti şeyḡān s***r dimişler
Ser-ḡoş şabāḡ anun-çün ḡamāma girer o kār
95. Bu sözi işidicek şabr idemedi Süci

²⁸ “Ondan kaçınmak vaciptir.”

²⁹ “Ondan kaçınmak karardır.”

96. Yārānlarına eydür kıluñ şını seng-sār
Puhte 'araķ benefşe yüridiler ilerü
Boza bozun[?] gül efsün bir kaç dağı kafadar
97. Her biri hayķırışup tırdı yirinden örü
Kim kıru dağı ĥacerden kimisi aldı eřcār³⁰
98. Görđi bu işi Esrār tābi'lerine eydür
Ķalkuñ tutuñ buları bađlañ kıamu ne kim var
99. Sultān řāhı tırdı hem kıara pehlüvānda
Afyūna ma'cün eydür gel sen de cenge iy yār
100. Esrār çoğ idi anda uğraşdı birbiriyle
şankim seğer deminde aķına aķdı Tatar
101. Bir tuĥfe cengdürür bu zırā ki ĥālī yirde
Ne aracı bulunur ne ĥod kıılıc bıçaķ var
102. Bir dem biri biriyle muĥkem urışdı bunlar
Yarıldı niçe başlar ufandı niçe kıollar
103. Ķoķlıđ-ıla cü Esrār oldu Süci'ye ĥālib
Likin Süci bahādır azlığla oldu ĥam- ĥvār

[42a]

20

Güft-i Esrār bā řarāb

104. Uğraş içinde Esrār döndi Süci'ye eydür
Ķılmaz řabī bu fi'li olmaz delide bu kār
105. Ayır yārānlaruñı tābi'lerümi ben de
Ķavĥa kesülsün andan senüñle bir sözüm var
106. Fi'lüñ kıamu zamānda ĥavĥa degül mi baķ hā
Yine fesāda şimdi meyl eyledüñ sebük-vār
107. Esrār Süci'ye eydür bu da'vāmuz senüñle
Ceng ile vü söz ile faş olunumaz ey yār
108. Gel bērü gel senüñle řerī'ate varalum
'Arz idelüm bu ĥālī diñleyelüm ne söyler
109. Esrār'a Süci eydür kıādīya varmazan ben
Her kıādī meclisinde seksen ağac ĥaddüm var
110. Ķün Süci and içüben döndiyise şer'adan
Döñdi Süci'ye sürđi meydānı aldı Esrār
110. Zırā cihān içinde kim döndiyise şer'den
Bulmadı fırsat ařlā oldu kıamu nigün-sār

³⁰ Bu mısradā vezin bozuktur.

112. Kim ki tevâzu' ile baş egdiyse şer'e
Oldı iki cihânda ol 'izzet-ile hem-vâr
113. Ol dem ki şer' aındı faşl oldı anda da'vâ
Düşürdi rahtı Süci kondı yirine Esrâr
114. Görseñ şerī'at-ile ol dağı bu dağı hîç
Bağsañ haķıķat-ile ol dağı bu dağı nâr
115. Söylendise yaramaz işbu hikâyet içre
Yazuğa yazma yâ Rab kılma bizi şerm-sâr

Sonuç

Mecmûa çalışmalarına katkı sağlamayı hedefleyen bu makale, Sun'î Çelebi'ye ait olan *Tezyîn-nâme*'nin neşri ile daha önce literatüre giren ancak yalnızca içeriğindeki tek bir metin ile ilgilenilen bir mecmûayı bütünlüklü bir şekilde incelemeye çalışmanın bir ürünüdür. Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunan, kim tarafından ve ne zaman derlendiği bilinmeyen bu mecmûayı incelemenin literatüre iki yönden katkısı olmuştur. İlk olarak, kime ait olduğu bilinmeyen ve mecmûada *Esrâr-nâme* başlığıyla yer alan manzum bir hikaye analiz edilmiştir. Bu çalışmayla transkripsiyonu ve kısa bir değerlendirmesi yapılan bu manzumenin, daha sonra yapılacak çalışmalara katkı sağlaması hedeflenmiştir. İkinci olarak ise *Esrâr-nâme* başlığı taşısa da literatürde bu isimle yer alan eserlerden farklı olduğu vurgulanan bu metnin, münazara türüne dahil olduğu ifade edilmiştir. Ancak mecmua derleyecisi metnin başlığını seçerken tür özelliklerini dikkate almamış içeriğe ilişkin bir başlık seçimi yapmıştır. Bu noktada derleyeninin ilgisinin, algısının ya da seçimlerinin belirleyiciliği unsur olduğuna dikkat çekilmelidir.

Mecmua, bütünlüklü bir incelemeye tabi tutulduğunda ise metinlerin hepsinin aynı el yazısı ile yazıldığı, süsleme ve motiflerin birbiriyle benzerlik gösterdiği ve farklı edebi türlerde olmakla birlikte işlevsel açıdan benzerlikleri haiz eserlerin biraraya getirildiği görülmektedir. Herhangi bir kayıt bulunmadığından, bu mecmuanın bir şahıs için özel olarak mı hazırlandığı, hediye edilme amacıyla mı derlendiği, bir kitap olarak üretimine kimlerin dahil olduğu gibi sorular

cevaplanamasa da yalnızca incelenen mecmuanın fiziksel özellikleri ve içeriğinden hareketle mecmuaları yalnızca karışık eserleri/notları ihtiva eden kitapların ötesinde görmenin ve çok yönlü bir incelemeye tabi tutmanın gerekliliği açık bir şekilde görülmektedir.

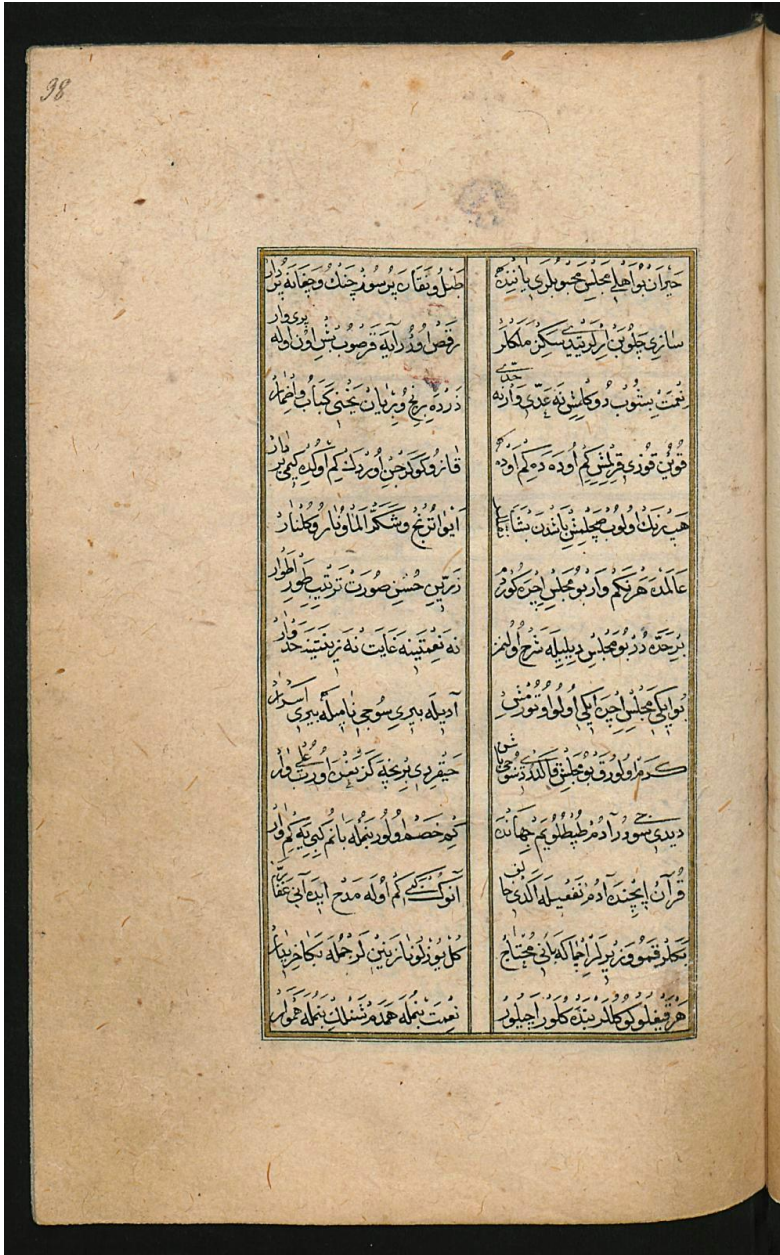
Kaynakça

- Büyükkarcı Yılmaz, Fatma (2013a). On Sekizinci Yüzyıldan Bir Kırkambar: Elifzâde Feyzî Mecnûası. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*. V. 8/9. s. 833-877.
- Büyükkarcı Yılmaz, Fatma (2013b). Nidayî El-Ankaravî'nin Bilinmeyen Bir Eseri Mübâhasât-ı Mükeyyifât ve Aynı Konudaki Diğer Eserler. *Turkish Studies*. V. 8/3. s.681-704.
- Canım, Rıdvan (1998). *Türk Edebiyatında Sakinameler ve Edirneli Revani'nin İşretnamesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çelebioğlu, Amil (1998). Kıyafe(t) İlmi ve Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyafetleri. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içinde. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. s. 225-262.
- Fuzuli (1956). *Beng ü Bade*. (haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu). Ankara: Maarif Vekaleti.
- Gürbüz, Mehmet (2012). Şiir Mecmûaları Üzerine Bir Tasnif Denemesi. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII. Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* içinde. (haz. Hatice Aynur v.d.) İstanbul: Turkuaz Yayınları. s. 97-113.
- Güler, Kadir-Ersen Ersoy (2012). XVI. Asır Bursa Zanaatkârları Hakkında Secili Mizahi Bir Eser: Sun'î Çelebinin Tezyîn-Nâmesi. *TurkishStudies*. V. 7/3. s. 1281-1309.
- Kılınç, Ahmet (2015). Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Teşhir Cezası. *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*. s. 447-456.
- Köksal, Mehmet Fatih (2006). Münzara. *Türk Edebiyatında. İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 580-581.

- Köksal, Mehmet Fatih (2012). Metin Neşrinin Ana Esasları. *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Köksal, Mehmet Fatih (2016a). Baki'nin Bilinmeyen Veda Gazeli ve Divanında Bulunmayan Bazı Şiirleri. *Ya Kebikeç: Mecmualar Arasında*. İstanbul: Kesit Yayınları. s. 239-248.
- Köksal, Mehmet Fatih (2016b). Şiir Mecmuaları ve Cönklerde Yunus. *Ya Kebikeç: Mecmualar Arasında*. İstanbul: Kesit Yayınları. s. 263-312.
- Kuru, Selim Sırrı (2012). Mecmûaların İçine Edebiyatın Dışına Doğru. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII. Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*. (haz. Hatice Aynur v.d.) İstanbul: Turkuaz Yayınları. s. 17-29.
- Kut, Günay (2005). *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları 1*. (yay. haz. Fatma Büyükkarcı Yılmaz). İstanbul: Simurg Yayınları.
- Levend, Agah Sırrı (2015). *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. (yay. haz. Berat Açıl.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mecmûa* [Yazma]. Staatsbibliothek zu Berlin Orientalische Handschriften. Diez. A.S. 144
- Özen, Şükrü (1998). Hilaf. *İslam Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 527-538.
- Uzun, Mustafa (2003). Mecmua. *İslam Ansiklopedisi*. C. 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 265-268.
- Üsküblü İshak Çelebi (1990). *Divan*. (Haz. Mehmed Çavuşoğlu -M. Ali Tanyeri). İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları.
- Tebriqli Ahmedi (1996). *Esrar-name*. (haz. Gönül Ayan.) Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Tekin, Gönül (2017). Yusuf Emiri ve Beng ü Çağır Adlı Münazarası. *Hayat Ağacı*. (haz. Selim Sırrı Kuru-Sibel Kocaer). İstanbul: Yeditepe Yayınevi. s. 419-444
- Yavuz, Yusuf Şevki (2006). Münzara. *İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 576-577.

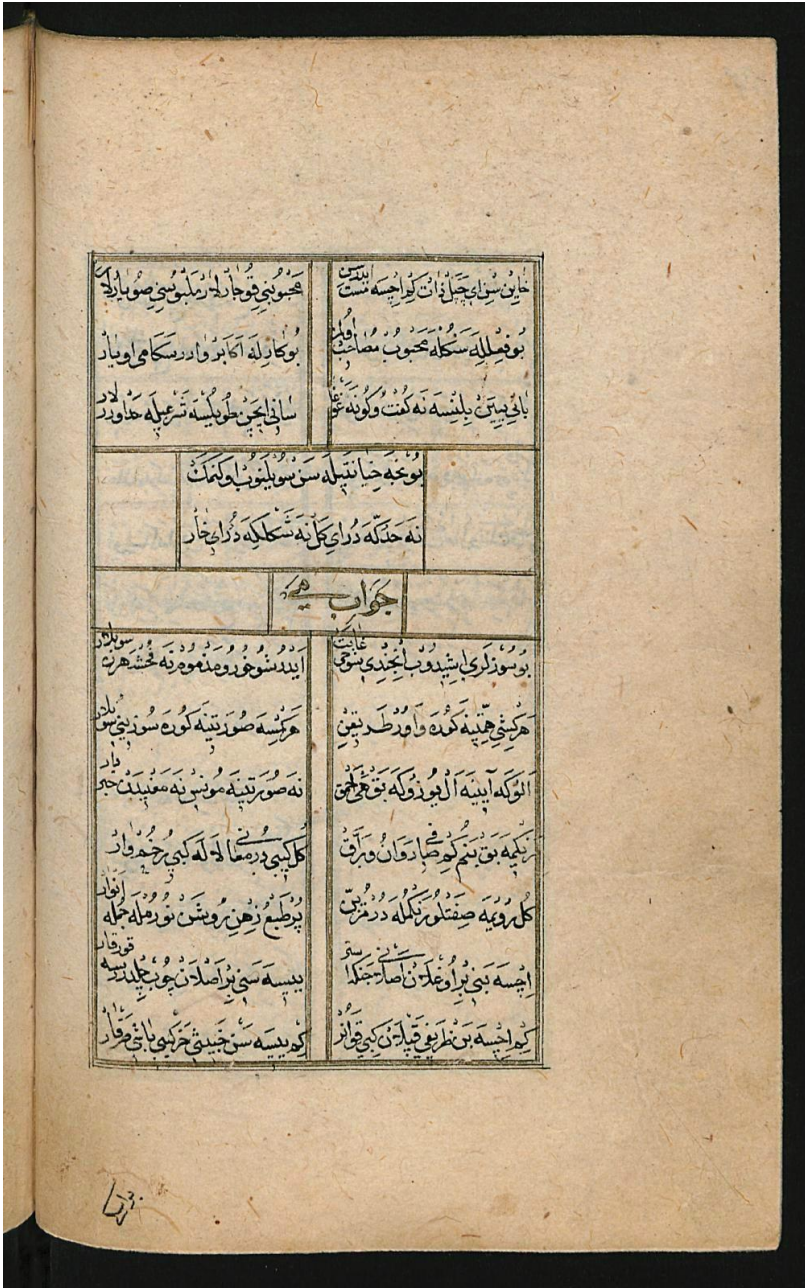
EK-A

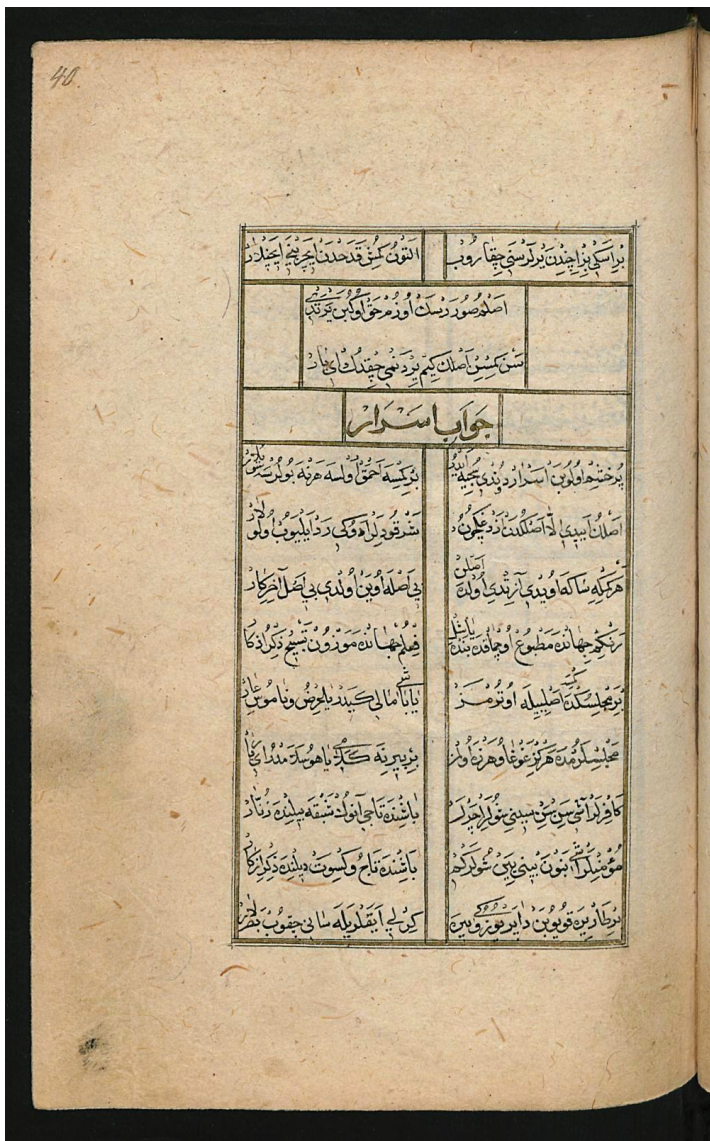




اولمهارده بيرونجاو باغ و گلزار اسان اولور بيله هر عيش و خوراك	مجلس لوم شناهه عالي ايجنه بانسله حورن لومجاو سازق
دولت انكده داييم باش قوسنه بو عرين چونك نيم كي يوق قوطب عزيز ليله	
جواب اسرار	
ان ليله ارب قهقهه اهل كلدي ارب عالم اصرعي سندنك نه اوندو ارب سانك اوك سو حيسه نيم دمه اسره سن ايمح صانك بلاد ابي قران ايجنه اوك رصع عيس اولار آل انبيا اولن بولن جهانده اشهر هبع نفع كلار ايدن اولاله جمله ازار ساخت اخصيار ايدشاه و درورد	بوسوز لري سوجي ديجيه بركاد دندي سوجيه ايدلان ورسال اديله دعوي اولر ذالكه الميحي قران ايجنه اوك ديميله الكي خالق عالم ايجنه اوك مزود خورد و مدم كوردم حدي ايجنه باردي دوجي نركسه نك كه ادي ايمانيت واله چونك اوك نورمه خورد و ليل

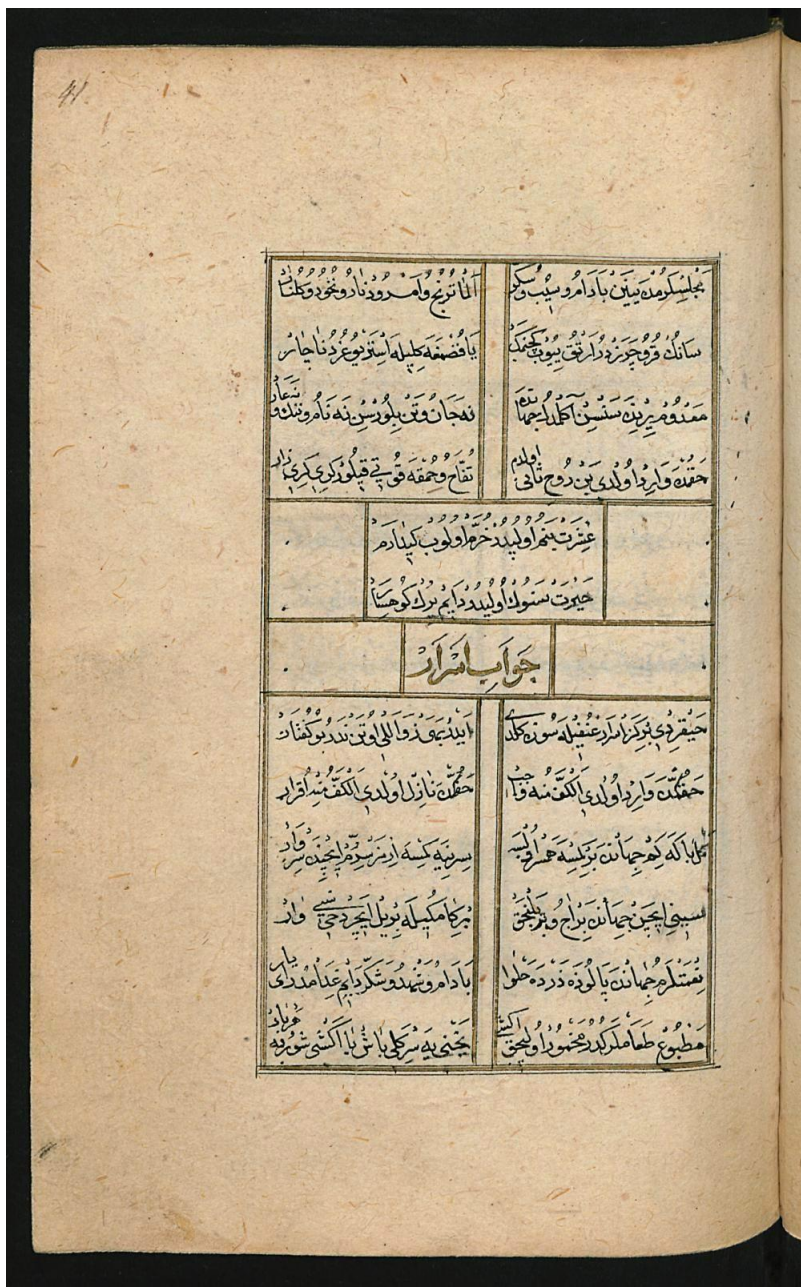




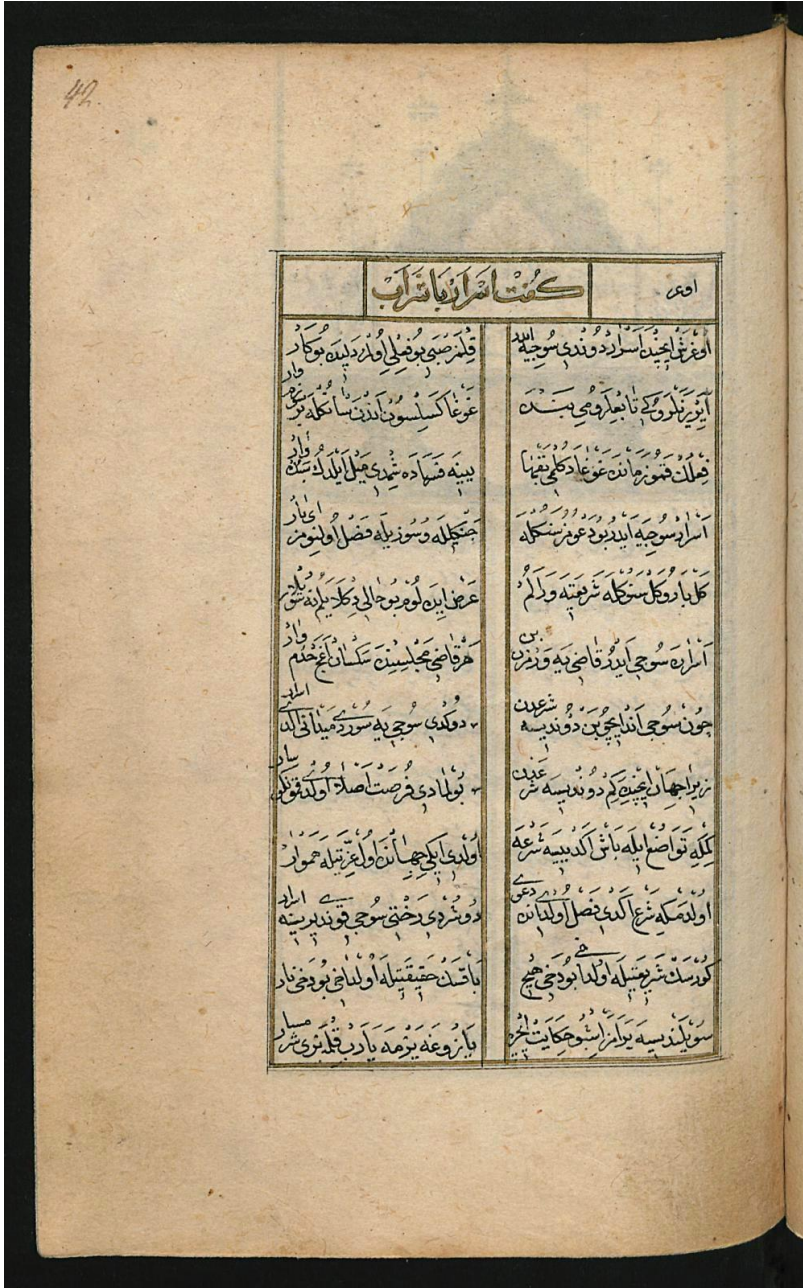


سَمَّاهُ الَّذِي يَأْتِيهِ خَاصِرٌ مِنْ عَدُوِّهِ سَمَّاهُ الَّذِي يَأْتِيهِ خَاصِرٌ مِنْ عَدُوِّهِ	سَمَّاهُ الَّذِي يَأْتِيهِ خَاصِرٌ مِنْ عَدُوِّهِ سَمَّاهُ الَّذِي يَأْتِيهِ خَاصِرٌ مِنْ عَدُوِّهِ
يُؤْتِيهِ كَوْزِينَ مِمَّا تَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ يُؤْتِيهِ كَوْزِينَ مِمَّا تَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ	يُؤْتِيهِ كَوْزِينَ مِمَّا تَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ يُؤْتِيهِ كَوْزِينَ مِمَّا تَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ
كَمْ أَحْسَنَ فَوْزُهُمْ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ كَمْ أَحْسَنَ فَوْزُهُمْ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ	كَمْ أَحْسَنَ فَوْزُهُمْ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ كَمْ أَحْسَنَ فَوْزُهُمْ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ
سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ	سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ
سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ	سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ
سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ	سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ سَيِّدَتِ دِينِ الْإِسْلَامِ مَرْدُودٌ وَجُودٌ
جَوَابُ سُؤَالِ	
أَسْرَدَ وَوَدَى سَوْجِي بِيَدِيهِ صَوْرًا أَسْرَدَ وَوَدَى سَوْجِي بِيَدِيهِ صَوْرًا	أَسْرَدَ وَوَدَى سَوْجِي بِيَدِيهِ صَوْرًا أَسْرَدَ وَوَدَى سَوْجِي بِيَدِيهِ صَوْرًا
مَجْلِسُهُمْ طَوِيلٌ وَجَدَّاحٌ وَهَيَّاجٌ مَجْلِسُهُمْ طَوِيلٌ وَجَدَّاحٌ وَهَيَّاجٌ	مَجْلِسُهُمْ طَوِيلٌ وَجَدَّاحٌ وَهَيَّاجٌ مَجْلِسُهُمْ طَوِيلٌ وَجَدَّاحٌ وَهَيَّاجٌ
كَرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا كَرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا	كَرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا كَرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا
تُرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا تُرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا	تُرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا تُرَّاحِيَّةٌ بَارِيَّةٌ يَكْتَسِبُهَا وَوَجْهًا

عَلَمٌ



بکلیله ظنم اولور سا و جماع هر کون بلد مسکون بلی سر خوشه کجه کز	سرخون اولنده لنت جهبات هووی قنار اولکند آمدن املور دنده چوردی
عصب	اشتمدی مسرتی شیطان سکر و مشیلر سرخون صباح اینگون خامه کبر اوکار
کرومی	یار اولدیه اییدی لک شوق سنکسار یون بوزون کل اضمون برغ دخی قما
بوسونغا بینه چک صبر ایله مدس بخته عرق بنفته برودیه دایله	کهر قروچی حردن کیمسه لیدی بخار قالق طونک بوک دی بملک توکم و
هویری چیم سوب چوردی زردان کوردی بوسنی الرزیا بعلربه ایلد	سلطان تاجی چوردی هم قاره پهلوا آسرا چو غدی انه افرندی رله
برخه جنکدر بوزیر اکه خالی یه بوده بر بویله حکم او شد بول	صانکه حردمنه اقیبه اوزی تانار نه ارجی بول بوزنه خورده لچورار
چوقایله چولار اولد سوچینغا	یار لیدی نیجه بینه دا و قدی چچیلار لیکن سوچ بیه ادر اولد اولدی



EK-B



Mecmûanın 31a sayfasında yer alan minyatür

ZİHNE “ZİHİNSEL ÖZNE” İLE BAKMANIN İMKÂNI ÜZERİNE* ON THE POSSIBILITY OF REGARDING MIND AS A MENTAL SUBJECT

Arş. Gör. Mehtap DOĞAN
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
mehtap26dogan@gmail.com

Özet

Tüm zihin durumlarının, bilincin ve özbilincin dışında ve üzerinde bir “zihinsel öznenin” varlığını iddia eden bu çalışmada, “zihinsel öznenin” bilinebilirliğinin yöntemi olarak da fenomenolojik yöntem savunulmaktadır. Ben hissimiz aracılığıyla varlığına inanmaya güçlü bir şekilde eğilimli olduğumuz “zihinsel öznenin” ontolojik statüsü zihin içeriklerinin doğası incelenerek belirlenemez. Zira zihnin ya da bilincin içeriği zihinsel öznenin yöneldiği entitedir. İçerik özneyle özdeş değildir ve olamaz. Ayrıca, zihinsel bir entiteyi zihinsel içerik yapan şey, zihinsel bir öznenin söz konusu içeriği üretmesidir. Makalede, bu iddialar doğrultusunda zihnin ve bilincin doğasına ilişkin yaklaşımlar kısaca ele alındıktan sonra fizikalizm ve türlerine değinilerek “zihinsel özne” fikri üzerine fizikalizmin açmazları ortaya konulacak, fizikalizm karşıtı güçlü argümanlara değinilecektir. Makalenin işleyişi, ben hissinin zihinsel bir öznenin, bir benin varlığına işaret ettiği iddiasını metafizik gerekçeler ile temellendirmeye çalışarak, zihin felsefesinin temel problemlerinin

* Bu çalışma, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Ortak Doktora Programına ait FEL646 Zihin Felsefesinde Güncel Tartışmalar adlı derste Doç. Dr. Murat Arıcı'nın katkı ve yönlendirmeleriyle hazırlanmıştır.

zihinsel öznel bir bakış açısından görünüşünün tartışılmasıyla sürdürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Zihinsel özne, fenomenolojik yöntem, zihin felsefesi, bilinç, özbilinç.

Abstract

The main claim in this study is that there is a “mental subject” over and above all mental states including consciousness and self-consciousness which could be made clear just by a phenomenological method. The ontological status of “mental subject” – that we strongly believe in its existence via our feeling of “I” - cannot be determined by examining the nature of mental contents. Since the content of mind or consciousness is just an intentional entity of mental subject. Content is not equal to subject and it cannot be. In this essay, after explaining different approaches on the nature of mind and consciousness briefly, I will move onto designating the dilemmas of physicalism by focusing on the idea of “mental subject” and evaluate the counter-arguments of physicalism. Through this study, I will attempt to indicate that the strong feeling on the existence of “I” implies the existence of mental subject. The discussions and basic problems in the philosophy of mind will be reevaluated by the idea of mental subject.

Keywords: Mental subject, phenomenological method, philosophy of mind, consciousness, self-consciousness.

Giriş

Zihin felsefesi tarihinin oldukça önemli bir kısmını düalizm, materyalizm, özdeşlik kuramı, davranışçılık, fonksiyonalizm gibi çeşitli pozisyonların, zihinsel ve fiziksel zıtlığına dayalı tartışmaları oluşturmaktadır. Bu tartışmalar, zihin üzerine konuşmak için bu tutumlardan birisine dâhil olmayı mecbur kılarak, esas meselenin bir kenara atılmasıyla, zihin kavramının ya soyut ya da teknik terimlere hapsedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu sonuç, zihin için belki de en önemli kavram olarak nitelendirilebilecek *deneyim* kavramının göz ardı edilmesi ile eşdeğerdir. Bu çalışmanın temelini oluşturacak olan fenomenolojik yöntem, düalist ve fizikalist yaklaşımların uğraştığı problemleri konu edinmeyerek, meselenin özü olan *deneyim* üzerine çalışma prensibine dayalıdır. Fenomenoloji zihnin fiziksel

mi yoksa fiziksel olmayan bir yapıya mı sahip olduğu, bilincin, nörolojik beyin durumlarının bir ürünü olup olmadığı gibi sorularla ilgilenmez, Husserl’in ifadesiyle bu soruların hepsini paranteze alır ve deneyimin kendisine odaklanır.

Zihin araştırmalarında fenomenolojik yöntemi kullanmanın başlıca amacı, şüphesiz zihnin fenomenal boyutunu araştırmaktır. Zihnin fenomenal boyutundan kastedilenin tam olarak neye karşılık geldiği hususunda zihin felsefecileri arasında tam bir mutabakat sağlanamamış olsa da fenomenal zihin durumları ile ifade edilenin ne olduğu bilgisi genel bir çerçevede de olsa kavranabilir. Fenomenal zihin durumları, farklı filozoflarca “deneyimsel karakter”, “öznel his”, “ham his” (raw feel) gibi isimlerle karşılanmaya çalışılmış ve Thomas Nagel tarafından da zihne ve zihin durumlarına sahip olmak “- gibi olmak” şeklinde tanımlanmıştır (Arıcı, 2011: 3).

Chalmers’ın bilincin kolay ve zor problemleri bağlamında yaptığı ayırım, fenomenolojik yöntemin ilgilendiği hususları anlamak açısından önemlidir. Bilincin kolay problemi olarak adlandırılan kısım, zihnin bilgiyi nasıl işlediği, çevresel girdilere nasıl tepki verdiği ve bilinçli durumları nasıl ayırım, sınıflandırma veya içgözlem şeklinde ortaya koyduğu gibi sorularla ilgilenir ve bu sorular metafiziksel olarak karmaşık problemleri içermediğinden nöral ve bilişsel terimlerle açığa kavuşturulabilir (Chalmers, 1995: 200). Bilincin zor problemi şeklinde ele alınan kısım ise, zihnin fenomenal ve deneyimsel yönünü açıklama çabasıdır (Chalmers, 1995: 201).

Fenomenal zihin durumları çoğu zaman *deneyimsel nitelik* (*qualia*) ile eş anlamda kullanılsa da fenomenal durumlar, niteliksel durumlardan daha fazlasını kapsarlar ve bilinçli deneyimin bütünsel yapısına uygulanabilirler. Fenomenal durumlar, deneyimin zamansal, mekânsal ve kavramsal olarak kuşatılmasını da gerektirmektedir. Deneyimsel nitelik ise fenomenal durumlar ile doğrudan ilgili olsa da, zamansal ve mekânsal bütünlük gerektirmemektedir. Bir yastığa ait yumuşaklık hissi deneyimsel nitelik olarak adlandırılabilirken, aynı yumuşaklık hissini yastıktan başımı yastıktan kaldırdıktan

sonra da hissetmeye devam edebilirim. Başka bir deyişle, bir objenin deneyimsel niteliğinin, objenin kendisinin algı dâhilinde olmadığı durumlarda da devam etmesi muhtemeldir. Fenomenal zihin durumları ise daha özel ayrımlar gerektirmektedir. Aynı örnek üzerinden devam edecek olursak, benim şu anda, kendimi ait olan bu odada, kırmızı yastık üzerine başımı koyduğumda tecrübe ettiğim yumuşaklık hissi, benim fenomenal zihin durumumu oluşturmaktadır. Ancak dün akşam babaannemin evinde başımı yastığa koyduğumda gerçekleşen fenomenal zihin durumundan farklıdır. Deneyimsel nitelik boyutundan örneklerle baktığımızda, iki farklı fenomenal zihin durumunun da bana sunduğu deneyimsel nitelik, yumuşaklık şeklinde telakki etmektedir.

Bu makalenin çıkış noktasını oluşturan da fenomenolojik zihin durumlarını sezgisel olarak dahi olsa inkâr edemeyişimizden kaynaklı meydana gelen *zihinsel özne* fikrinin temellerini incelemektir. Öznenin fenomenolojik ve ontolojik statüsü sadece zihin felsefesinin değil, sosyal teori, kültürel çalışmalar, psikiyatri, gelişim psikolojisi ve kognitif nörobilim gibi diğer araştırma alanlarının da ele aldığı bir konudur (Gallacher, 2008: 197). Özne literatürde farklı şekillerde tanımlanan ve farklı açılardan incelenen bir husus olmakla birlikte materyal özne, sosyal özne, ruhsal özne, ekolojik özne, kavramsal özne, otobiyografik özne, ampirik özne, minimal özne, nöral özne gibi ele alınmış tarzları mevcuttur (Gallacher, 2008: 197). Bu çalışmanın konusu olan zihinsel özne ise, benim zihinsel varoluşuna karşılık gelen öznedir.

Bu çalışma boyunca savunulacak olan iddia, fenomenolojik zihin durumlarının varlığının kabulünü de aşan bir konumdadır. İddianın temelinde tüm zihin durumlarının, bilincin ve özbilincin dışında bir “zihinsel öznenin” var olduğu fikri yatmaktadır. Bu “zihinsel öznenin” varlığı da yine fenomenolojik yöntemle bilinebilirken, böyle bir “zihinsel özne” kabulü fenomenolojik zihin durumlarının da nedeni olarak telakki edilebilir. Ben hissimiz aracılığıyla varlığına inanmaya güçlü bir şekilde eğilimli olduğumuz “zihinsel öznenin” ontolojik statüsü zihin içeriklerinin doğası incelenerek belirlenemez. Zira zihnin ya da bilincin içeriği zihinsel öznenin yöneldiği entitedir. İçerik özneyle özdeş değildir

ve olamaz. Ayrıca, zihinsel bir entiteyi zihinsel içerik yapan şey, zihinsel bir öznenin söz konusu içeriği üretmesidir. Bu iddialar doğrultusunda, zihnin ve bilincin doğasına ilişkin yaklaşımlar kısaca ele alındıktan sonra fizikalizm ve türlerine değinilerek "zihinsel özne" fikri üzerine fizikalizmin açmazları serimlenecek, fizikalizm karşıtı güçlü argümanlara değinilecektir. Makalenin işleyişi, ben hissini zihinsel bir öznenin, bir benin varlığına işaret ettiğini metafizik gerekçeler ile temellendirmeye çalışılarak, zihin felsefesinin temel problemlerinin zihinsel özneli bir bakış açısından görünüşünün tartışılmasıyla sürdürülecektir.

II. Zihnin Doğasına Dair Yaklaşımlar

Zihin felsefesi tarihinin muhtevası, zihnin doğasına dair takınılan tutumların farklılıkları ile şekillenmektedir. Zihnin ve zihin durumlarının mahiyeti hakkında görüş bildiren akımlar monist, düalist ve plüralist akımlar şeklinde sınıflandırılabilir. Düalist akımlar; töz düalizmi, nitelik düalizmi ve emergentizm olarak alt gruplara ayrılabilirken, monist akımlar ise; idealizm, fizikalizm, nötr monizm ve ikili özellik teorisi olarak gruplandırılabilir.

Düalist yaklaşım birbirinden farklı birkaç kuramı kapsasa da bu kuramların ortak tezi, "bilinçli zekânın özsel doğasının fiziksel olmayan bir şeye; fizik, nörofizyoloji ve bilgisayar bilimi gibi bilimlerin kavrayış alanının ebediyen ötesinde kalacak bir şeye bağlı olduğu" fikridir (Churchland, 2012: 12). Düalizmin en katı formu insanın fiziksel olmayan ruh ve fiziksel beden olmak üzere iki ayrı tözün birleşiminden oluşması tezine dayalı olan töz düalizmidir. Töz bağımsız bir şekilde, mantıksal olarak tek başına var olabilen anlamına gelmekte ve mantıksal bir varlığı simgelemektedir. Zihin ve beden bu anlayışa göre, tek başına varlıklarını sürdürebilen bağımsız varlıklardır. İnsanın, zihin ve bedenden oluşması, hem zihinsel hem de fiziksel olan bir varlık olduğu anlamına gelmez, zira esas olan zihindir ve bedene geçici olarak bağlanmıştır. Nitelik düalizminin ise temel düşüncesi, fiziksel beynin ötesinde başka bir töz bulunmamasına rağmen, beynin başka hiçbir fizikselde bulunmayan birçok özel niteliğe sahip olması ve bu niteliklerin fiziksel olmamasıdır (Churchland,

2012: 17). Nitelik düalizminde zihin bağımsız bir töz olarak var olmamakla birlikte, zihin durumları fiziksel durumlardan tamamen farklı ve onlara indirgenemeyecek özelliklere sahiptirler.

Materyalizm, var olan her şeyin maddesel olduğunu kabul eden görüştür. Tarihsel olarak madde ya da materyal, yer kaplayan anlamına gelmektedir, ancak yer çekimi kuvveti gibi bu anlamda maddesel olmayan varlıkların olduğu bilindiğinden fizikalizm, günümüzde sıklıkla materyalizmin yerine tercih edilen bir terimdir (Rakova, 2007: 110). Fizikalizmin iki temel iddiası vardır. İlk iddiası, var olan her şeyin ya fizik tarafından çalışılan bir varlık olduğu ya da bu tür varlıkların bileşimi olduğudur (Crumley, 2000: 10). Fizikalizmin ikinci iddiası ise, tüm nedensel süreçlerin, temelde fiziksel süreçler olduğudur (Crumley, 2000: 10). Fizikalizme göre, doğa-üstü ya da ekstra-fiziksel hiçbir nedensellik yoktur. Fizikalizmi ilk olarak, indirgemeci fizikalizm başlığı altında davranışçılık, özdeşlik teorisi ve fonksiyonalizm olarak sınıflandırabiliriz.

40

Davranışçılık, zihin durumlarının gözlemlenebilen davranışlarla ya da davranışsal dışavurumlarla eşdeğer olduğunu savunan görüştür (Rakova, 2007: 16). Bu görüşe göre, bir zihin durumu içinde bulunmak, bu durumu davranışla dışa vurmak ya da davranışta bulunmaya eğilimli olmak demektir.

Diğer bir fizikalizm türevi olan özdeşlik teorisine göre ise, zihinsel fenomenler, fiziksel fenomenlerin üstünde ve dışında bir varlığa sahip değildirler; zihinsel fenomenler, fiziksel fenomenlerdir. Özdeşlik teorisi, zihin durumları hakkında konuşmanın beyin durumları hakkında konuşmakla aynı şey olduğunu söylememektedir. Burada özdeşlikle kastedilen, “zihinsel terimlerin, anlam yönünden fizikalist terimlerle eş anlamlı olmaları bağlamında ‘özdeş’ olmaları değil, bilakis zihinsel terimlerle ifade edilen fiilî olayların fizikalist terimlerle ifade edilenlerle bir ve aynı olması anlamında özdeş” olmalarıdır (Shaffer, 2005: 73).

Fonksiyonalizm ise, zihin durumlarının, onların diğer zihin durumları, duyuşal girdiler ve davranışsal çıktılar ile olan işlevsel

ya da nedensel ilişkilerinin toplamından kurulduğunu savunan görüştür (Rakova, 2007: 69). İşlevselci ekole dâhil olan birisi için, zihin durumlarının ana işlevi, onların oynadıkları nedensel rollerdir. Fonksiyonalizme göre, "her zihinsel durumun özsel veya tanımlayıcı özelliği, onun (1) beden üzerindeki çevresel etkilerle, (2) diğer zihinsel durum tipleriyle ve (3) bedensel davranışlarla bir dizi nedensel ilişkiye girmesidir (Churchland, 2012: 57). Bu yaklaşım, eğer özel bir zihin durumunun temel özelliği bilinmek isteniyorsa, bu zihin durumunun çevresel girdilerle (duyularla alınan bilgi), diğer zihin durumlarıyla ve davranışla ilgisine bakılmalıdır iddiasındadır.

Düalist yaklaşımlar zihnin, fiziksel olanla ilişkisi hakkında bulanık bir tablo çizerken, fizikalist yaklaşımlar ise zihnin mahiyetini fiziksel olarak kabul ederek, fenomenal özellikleri göz ardı etmektedirler. Her iki yaklaşım da, zihinsel ve fiziksel karşıtlığı üzerine kurulu olduğundan hem zihin durumlarını hem de zihnin bizzat doğasını bu kategorilere hapsedme eğiliminden kaçamamaktadırlar. İçinde buldukları sınırları net olan bakış açısı ilerlemeci bir anlayıştan ziyade, muhafazakâr bir yaklaşıma yol açmaktadır.

Fenomenal zihin durumlarının varlığının, zihin durumlarının fizikalist bir yaklaşımla açıklanmasının önünde güçlü bir engel oluşturması zihin felsefecilerini sıklıkla meşgul eden bir konu olmuştur. Fenomenal zihin durumlarının fizikalizme karşı öne çıkarıldığı, zihin felsefesi için mihenk taşı sayılabilecek çeşitli argümanlar mevcuttur. Bunlardan ilki "bir deneyim hakkında sadece o deneyimin yaşanması durumunda elde edilebilecek bilgiler mevcuttur" tezine dayalı *bilgi argümanı*¹ şeklinde adlandırılmaktadır (Gulick, 2008: 664). Frank Jackson tarafından yayınlanan "What Mary Didn't Know?" (Jackson, 1986: 291-295) isimli makale ile zihin felsefesi gündemine giren bilgi argümanı, 1980'li yıllardan bugüne dek geçerliliğini ve gücünü yitirmemiştir. Jackson'ın ünlü makalesinin ihtivasını, siyah-beyaz bir odada kapalı olarak yaşayan ancak renklerin fiziksel bilgisinin tümüne hâkim olan bir renk bilimcisi olan Mary üzerine kurgulanan bir

¹ Knowledge Argument

düşünce deneyi oluşturmaktadır. Argümanı tartışmaya açan soru şu şekilde formüle edilebilir: “Kırmızı renginin deneyimine hiçbir şekilde sahip olmayan ancak tüm fiziksel bilgisine sahip olan Mary, odadan dışarı çıkıp ilk kez kırmızıyı deneyimlediğinde yeni bir şey öğrenir mi ya da yeni bir bilgi elde edebilir mi”? Churchland gibi fizikalistler, Mary’nin yeni bir bilgiye sahip olmayacağını sadece hali hazırda sahip olduğu bilgileri ya da önermeleri, yeni bir yoldan keşfedeceğini iddia ederek, bu argümanın fizikalizme bir alternatif oluşturamayacağını savunmaktadırlar. Ancak sezgilerimiz bize kuvvetle söylemektedir ki; Mary fiziksel bağlamda her şeyini bildiği kırmızıyı ilk gördüğünde şaşıracaktır zira bir şeyin “kırmızı olma” durumunu ilk defa deneyimleyecektir. Mary’nin kırmızıyı deneyimlediği anda oluşan ve kırmızının fiziksel bilgisinin dâhilinde olmayan şey, Mary’nin fenomenal zihin durumudur ve ancak Mary tarafından deneyimlenebilir.

Fizikalizm için tehlike arz eden bir diğer önemli argüman ise *açıklayıcı boşluk*² argümanıdır. Açıklayıcı boşluk argümanı fizikalizmin yanlış olduğunu ispatlama çabasında olmasa da zihnin fenomenal yönünün kavranması hususunda, fizikalizmi yetersiz bulmaktadır (Gulick, 2008: 667). Bu argümanın temel dayanak noktası, fenomenal bilincin fiziksel bir yapısının olmadığı ve bilincin fenomenolojik özellikleri ile onların nörolojik altyapısı arasında kurulacak bağlantının soyut olması gerektiğidir. Bu öncüllerin kabulünde ise çıkacak sonuç ise; zihinsel durumların fenomenal yapısı ve onların sinirsel temelleri arasındaki bağların muğlak olduğu ve bize aşılabilir bir açıklama gediği sunduğudur (Gulick, 2008: 668).

Fizikalizm karşısında ses getiren güçlü yaklaşımlardan bir diğeri de esasen fonksiyonalizme cevap niteliğinde olan *kayıp deneyimsel nitelik*³ argümanıdır. Bu argümanın ana iddiası fonksiyonel anlamda duyusal varlıkların (yaratıkların) bir kopyasının olmasının mümkün olduğu ancak bu varlıkların qualiaya sahip olamayacağıdır. Ned Block’un, bu argümanı

² Explanatory Gap

³ Absent Qualia

destekleyen Çin Milleti⁴ düşünce deneyi, her Çinlinin bir nöronu temsil ettiği ve bu nöronların birbirine radyo sinyalleriyle bağlandığı, başka bir deyişle fonksiyonalizmin tasvir ettiği zihin işleyişinin yapay bir ortamda oluşturulduğu bir duruma işaret etmektedir. Block'un bu düşünce deneyiyle amaç edindiği şey, bu deneyin olabilirliğinden ziyade gerçekleştiği takdirde dahi bu Çin Milletinin oluşturduğu zihinsel yapının, deneyim ve hislere sahip olamayacağıdır. Bu iddia da, deneysel niteliğin özünün fonksiyonel bir yapısının olmadığını imâ etmektedir.

Bahsedilen fizikalizm karşıtı argümanların üçünün de ortak yönü, zihin durumlarının fenomenolojik yapısına yaptıkları vurgu ve bu yapının salt fizikalist bir yaklaşımla açıklanmasının imkânına yönelik sorgulamadır. Fizikalizmin bir açıklama modeli sunmada yetersiz kaldığı fenomenal zihin durumları, fizikalizmin zihnin bütüncül yapısını açığa kavuşturabilmesinin önündeki en büyük engeldir. Çalışmamızın hedefinde de, fenomenal zihin durumlarının sebebi olarak "zihinsel özne" fikrini zihinsel içerikten bağımsız olarak incelemenin, sahip olduğumuz "ben hissini" temellendirilmesi açısından gerekliliğini öne çıkarmak olacaktır.

III. Zihinsel Öznenin Zihinsel İçerikten Ontolojik Farklılığı

Fizikalist yaklaşımların zihinsel öznenin ya da benin ayrı bir ontolojik statüde var olabileceği ihtimali üzerinde durmamaları ile Hume'un ben inkârı arasında yadsınamaz bir ilişki vardır. Hume'un algı ve algılayıcıyı yok sayarak sadece algı demetlerini dikkate aldığı bakış açısının sonucu Arıcı tarafından şöyle dile getirilmektedir: "Bilinçli bir insanın zihinsel yaşamında, hâlihazırdaki algı parçalarından bağımsız herhangi bir kendilik ya da ben yoktur. Her bir insanoğlu, fenomenal anlamda bir algı demetinden öte bir şey değildir" (Arıcı, 2015: 67). Benin inkârı, bilinçaltında sürekli bir şekilde sahip olduğumuz, gözlemlenemese bile sürekli olarak deneyimlenen ben hissini de inkârını gerektirmektedir. Bu hissini inkâr edilebilmesinin tek yolu da, bunun bir yanılsama olduğunun ispatlanmasıdır. Fizikalist

⁴ Ned Block (1978), "Troubles with Functionalism". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* sayı: 9, s.261-325.

teorilerin zihin içerikleri ile zihnin kendisini bir ve aynı şey olarak kabul eden yaklaşımları, bu aynılığı ispat edemediği ölçüde hükümsüzdür. Bu bağlamda, dikkat çekilmek istenen nokta sürekli olarak varlığını deneyimlediğimiz ben hissini bir yanılısma olduğunu ispat edemediğimizden, zihin araştırmalarının içerisinde konumlandırmamız gerekliliğidir.

Fizikalist bakış açısının, zihinsel özne problemi karşısında takındığı tutum, var olan ben hissini ya da zihinsel özne fikrinin bir yanılısma olduğunu iddia etmekten öteye geçememektir. Ben hissini sorgulanması ve bu hissin öznedeyarattığı zihinsel öznenin varlığına dair güçlü eğilim fizikalistlerin savunduğu gibi bir yanılısma olsa dahi, bu tezi temellendirmek adına fizikalistlerin yapması gereken, bu yanılısmanın nereden kaynaklandığını açıklamak olmalıdır. Nereden kaynaklandığı belli olmayan ve kaynağı ispatlanamayan bir yanılısmanın var olduğu iddiası dayanaksız bir postulattan ibaret olarak kalmaktadır.

Bu makalenin birincil amacı ben hissini zihinsel bir öznenin, bir benin varlığına işaret ettiğini temellendirmektir. Bu temellendirmede kullanılacak yöntem de metafizik gerekçeler sunmaktır. “Zihin” tartışmalarının fiziğin sınırları içerisinde konumlandırılabilir olan kısmı zihnin içeriğinden ibarettir. Tüm bu içeriğin nedeni olan ancak bu içeriğin kendisi olmayan bir his mevcuttur ki bu da “ben” hissi olarak adlandırılabilir. Fizikalist yaklaşım zihnin doğasını değil, zihnin içeriklerinin doğasını sorgulamak adına savunabilir bir yaklaşım iken, “ben”in doğası ancak fenomenal bir yaklaşım ile kavranabilir. Zihnin doğası da ancak zihinsel öznenin doğasının açıklanabilir olması ile anlaşılabilir hale gelecektir. Giriş bölümünde de tartışıldığı üzere, zihin durumlarının fenomenal boyutları olduğu da varlığı yadsınamaz bir kabul konumundadır. Fakat zihnin tüm içeriklerinin fiziksel/materyal bir açıklaması olabileceği varsayılırsa dahi, tüm bu içeriklerin dışında kalan zihinsel özne fiziksel/materyal olmayan ontolojik bir konuma sahiptir.

Çalışma boyunca savunulan zihinsel özne fikri, zihin durumlarından oluşan zihin içeriğinin bilincinde olan bir “ben” olarak tasarlanmaktadır. Bu algıda, benim bedenim, diğer

bedenler, tüm düşünce ve duygulanımlarım, geçmişe ait anılarım, geleceğe yönelik beklentilerim, zaman ve mekân algılarım vs. her türlü zihin durumu zihinsel özneyi değil, zihnin içeriğini oluşturmaktadır. Zihinsel özne, zihnin içeriklerinden ya da bu içeriklerin birleşiminden meydana gelen bir varlığa tekabül etmemektedir. Zihinsel özne, benim zihin içeriğimin içerisinde yer alan bir his değildir. Aksine “zihinsel özne” benim bütün zihin içeriklerimin onun içerisinde gerçekleştiği ve fakat boş bir içeriğe sahipken de geriye kalan “şey”dir.

“Ben” ya da “zihinsel özne” olarak adlandırılan hissin, zihin durumlarından farklı bir doğaya sahip olduğu fikrine içgözlemsel yolla ulaşılmaktadır. Bu, içgözlemsel yöntemle elde edilen zihinsel özne hissini kabulü, fizikalist yaklaşımların savduklarının aksine, zihin durumlarının araştırılmasının önüne bir engel koymamaktadır. Hatta zihin durumlarının fiziksel yapılarının dışında, var olduğunu iddia ettiğimiz fiziksel olmayan bir varlığı araştırma imkânı sağlamaktadır. Pozitivist algının etkisinde kalınarak yapılan, yalnızca fiziksel varoluşa sahip varlıkların bilimin araştırma alanına dâhil olabileceği ön kabulü, bilim adamlarının ya metafiziksel olduğu gerekçesiyle bilinç kavramını tümüyle reddedip bilimin konusu olarak görmemeleri ya da bilincin bilimin sınırları içerisinde incelenemesi için doğallaştırılması ve fiziksel bir tabanda incelenmesi yoluna gitmeleri sonucunu doğurmaktadır. Bu anlamdaki bir bilimsel çalışma zihinsel öznenin doğasını değil, bilinç içeriklerini incelemeye yönelik olacaktır.

Bilince yönelik bilimsel araştırmalar genel olarak iki paradigma içerisinde sınırlı kalmaktadır. İlki, bilincin parçalardan oluştuğunu ve tek bir parçanın bile anlaşılmasının bilincin anlaşılmasına yeterli olacağını savunan “yapıtası” modelidir. Bu modelde, bilincin sinirsel bağlantılarını bulmak amaçlı, araştırılan duyuma yönelik beynin belirli bölgeleri üzerinde çalışılmaktadır (Zeki ve Bartels, 1998: 27). İkinci paradigmaya dâhil olanlar ise, bilinci bütüncül olarak ele almakta ve bilincin parçaların toplamından daha büyük olduğunu savunmaktadırlar. “Birleşik alan” olarak adlandırılan bu modele göre, beynin bir bölgesindeki sinirsel bağlantıların açıklanması değil, beyindeki tüm sinirsel

bağlantıların açıklanması bilincin doğasının çözümlenmesinde birincil rol oynayacaktır. Görüldüğü üzere, birisi parçadan bütüne ulaşmayı, diğeri ise bütünden parçaya ulaşmayı hedefleyen her iki paradigma da bilincin oluştuğu alanın konumunu beyin olarak tanımlamakta ve bilincin doğasının açıklanmasının beyindeki sinirsel bağlantıların incelenmesine bağlı olduğu fikrini içermektedir. Fenomenolojik yöntem ile iddia edilen ise beyindeki sinirsel bağlantıların incelenmesinin sadece bilinç içeriklerinin kavranmasında faydalı olacaktır. Zihinsel özne dediğimiz şey tüm bu içeriklerin üstünde ve ötesindedir. Zihinsel öznenin bütüncül bir açıklamasının yapılması fizikalist bir anlayışla bilimin sınırları içerisinde mümkün değildir. Zihinsel öznenin bütüncül tahlili metafiziksel bilgiye muhtaçtır. Fiziksel bilgi sadece bilincin kolay probleminin çözümünde fayda sağlayacakken, metafiziksel bilgi bilinç probleminin en zor yanı olan fenomenal zihin durumlarını ve bunların nedeni olan zihinsel özneyi aydınlatmak noktasında büyük önem arz etmektedir. Zihinsel öznenin ne olduğu ve nerede olduğu konusundaki duruş noktamız agnostik olmalıdır. Bu hususta bu çalışmada iddia edilen tek şey, zihin durumları ve zihinsel içeriğin nedeninin zihinsel özne olduğudur. Varlığına güçlü bir şekilde inanmaya eğilimli olduğumuz zihinsel öznenin nerede olduğu meselesi, insanın bilme yetisinin sınırları içerisinde olmayan karanlık bir noktadır.

IV. Zihin Felsefesinin Üç Ana Problemine “Zihinsel Özne” ile Bakış

Descartes’tan beri modern zihin felsefesini meşgul eden meselelerin en mühimlerinden bir tanesi zihinsel nedensellik problemidir. Zihinsellik nedensellik problemi genel bir ifade ile şöyle dile getirilebilir: “Zihinsel olay, durum ya da özellikler, fiziksel olay, durum ya da özellikleri nasıl etkiler ya da onlardan nasıl etkilenir?” (Heil, 2013: 18). Bu soruya geniş bir perspektiften bakıldığında, fizikalizmin verdiği cevap zihinsel öğelerin temelinde fiziksel öğelere bağlı olduğudur. İndirgemeci olmayan fizikalistler, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklerden farklı niteliklere dayandıklarını savunsalar da, altta yatan inançları yine de zihinsel özelliklerin, fiziksel özellikler tarafından şekillendiği yönündedir. Fizikalizmin kabulleri ile varılan nokta

göstermektedir ki, zihinsel ve fizikselin ayrılığının kabulü ya indirgemeci ya da eleyici bir bakış açısını gerekli kılmaktadır. Zihin durumlarının, diğer zihin durumlarına nasıl yol açtığı da zihinsel nedensellik probleminin başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Davranışçı yaklaşım ve özdeşlik teorisinin bu boyutu açıklamada eksik kalışı, fonksiyonalizmin ortaya çıkışına yol açmış ve fonksiyonalistler zihinsel nedensellik temelli bir zihin işleyişini savunmuşlardır. Ancak kurdukları sistemin temelindeki fikir tüm bu işleyişin dayanağının fiziksel olduğu yönündedir. Dolayısıyla, fonksiyonalizmin konu aldığı nedenselliğin, özünde mekanik bir nedensellik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Mekanik nedensellik, zihnin işleyişini açıklamada fenomenal zihin durumlarının doğası hakkında bilgi verebilmek noktasında yetersiz kalmaktadır. Yukarıda adı geçen Çin Milleti argümanı tam da bu hususta fonksiyonalizm için sağlam bir karşı argüman niteliğindedir. Zihin hakkında bütüncül bir kavrayış elde edebilmek, zihin durumları arasındaki ilişkinin doğru bir nedensellik ilkesi ile aydınlatılması halinde mümkün olacaktır. Doğru nedensellik ise; salt fiziksel kurallara dayalı olmamalı, irade mefhumuna kapı aralamalıdır. Doğru bir nedensellik ancak irade ile mümkündür. Bu noktada ortaya attığımız zihinsel özne kavramı, zihnin işleyişindeki irade faktörüne karşılık gelmektedir. Bütün zihinsel içeriğin nedeni olan ve kendisi bir içerik olmayan zihinsel özne, fenomenal zihin durumlarının ana sebebi olarak, irade faktörünün de sağlayıcısıdır.

Zihinsel olanı fiziksel olanı ayırt etmede kimi filozoflar tarafından bir belirteç olarak adlandırılan, zihin felsefesinin önemli problemlerinden birisi, ilk defa Brentano tarafından sunulan yönelimsellik (intentionality)'tir (Ludwig, 2003: 3). Genel görüş itibarıyla insanların sahip oldukları fiziksel ya da zihinsel özellikler, tek başlarına anılmazken hep bir şeye ait ya da yöneliktirler. Elmanın kırmızı olmasında, kırmızı elmaya ait bir özelliktir ve ona bağlıdır. Benzer olarak da duyguların, düşüncelerin, yönelimlerin ya da arzuların kaynağının zihin olduğu düşünülmektedir. Başka bir deyişle hepsi zihne ait ve bağlı gözükmektedir. Yönelimselliğin zihin felsefesindeki anlamı, bir eylemi gerçekleştirmek için olan zihinsel plandır (Rakova, 2007:

87). Bir durum ya da olay bir şey hakkındadır ya da bir şeye yönelmiştir. Dennett, yönelimselliği kasıtlılıktan ayırarak şöyle tanımlamaktadır: “Felsefi anlamda yönelimsellik sadece ilgili olma hâlidir. Bir şeyin yeterliliği, bir şekilde başka bir şeyle ilgili ise yönelimsellik sergiliyor demektir.” (Dennett, 1999: 47).

Yönelimsellik genel olarak “ima yollu yönelimsellik” (referential intentionality) ve “içerik yönelimselliği” (content intentionality) olarak iki alt kısma ayrılabilir (Jaegwon, 1998: 21). Referans yönelimselliğinin içeriğini “hakkındalık” ya da düşünce inanç ve yönelimlerimizin kaynağı oluşturur. İçerik yönelimselliği ise, genelde tam bir cümleyle ifade edilen, anlam ve içerikleri olan arzu, umut, inanç yönelimi gibi zihinsel durumları kapsar (Jaegwon, 1998: 21). İçeriğinin olması, bizim zihinsel durumlarımızın dışsal dünyada bir şeyleri temsil etmesi anlamına gelmektedir. Örnekle açıklamak gerekirse, benim çiçek algım, aslında dışarıda var olan çiçeklerin temsilidir ve benim dışımda var olan çiçekler hakkındadır.

Çağdaş zihin felsefecisi Searle, bilinci kendi içine kapalı bir öznel alanı olma izleniminden kurtarmak maksadıyla, öznel durumlarımızı dış dünyayla ilişkilendiren bilinç özelliğine yönelimsellik adını verir ve şöyle tanımlar: “yönelimsellik, zihnin nesnelere ve dünyadaki şey durumlarına yönelmesini ve onlara dair olmasını sağlayan çeşitli biçimlerin hepsinin genel terimidir.” (Searle, 2006: 99). Bu yaklaşım, zihinsel özne fikrinin savunmasında destekleyici bir role sahiptir. Tüm zihinsel içeriklerin nedeni olan zihinsel özne, öznel zihin durumlarının fiziksel dünya ile ilişki kurmasını sağlayan yönelimselliğin de nedenidir. Zira zihinsel içeriğin dışında bir öznenin söz etmeden, zihin durumlarının fiziksel durumlara yönelmesini sağlayan şeyin ne olduğunu açıklamak mümkün gözükmemektedir. Zihinsel içerik, zihinsel öznenin kendisinin yöneldiği entitedir. Dolayısıyla, yönelimsellik zihinsel öznenin, içeriğe yönelmesi ve zihinsel içeriğin de fiziksel içeriğe yönelmesi şeklinde bir döngüyle daha açık hale getirilebilir.

Zihin felsefesinin tartıştığı konular arasında geniş bir yer kaplayan üçüncü bir husus ise bilinç ve özbilinçtir. Bilinç en genel

ifadesinde ve günlük dilde “uyanık olma” anlamında kullanılır. Koma, baygınlık, sarhoşluk, hipnoz, anestezi ve uyku durumları dışında olunan durumlar bilinçli durumlar olarak adlandırılır. Bir insanın bilincinin açık olup olmadığı anlaşılacak istendiğinde, konuşup konuşmadığında, anlamlı cümle kurup kuramadığına, gözlerini açmasına ya da belirli tepkileri verip veremediğine bakılır. Ancak bilinç durumunu ölçmek için kullanılan bu kriterler her durumda doğru sonuç vermez. Anestezinin bilinci iptal edecek yeterlilikte olmadığı durumlarda, ameliyat sırasında bilincinin açık olduğuna dair hiçbir belirti göstermeyen hastaların ameliyat sonrasında birçok ayrıntıyı hatırlaması buna bir örnek olarak verilebilir (Zeman, 2006: 38). Bu tür örnekler bilincin tanımının yapılmasını zorlaştırmakta ve bu kavramın birden çok anlamının doğmasına yol açmaktadırlar. Bilinç, ikincil olarak farkında olmak anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlamda kullanılan bilinç kelimesi, birisinin bir deneyim yaşamakta olduğuna dair bir ima içermektedir ve algı deneyiminin mevcut içeriğine atıfta bulunmaktadır (Zeman, 2006: 38). Buradan hareketle diyebiliriz ki, birinci anlam sadece uyanıklık durumuna gönderme yaparken ikinci anlam uyanıklık durumundaki algı deneyimine gönderme yapmaktadır. Bilincin üçüncü bir anlamı da zihin kavramı ile aynı şeye tekabül etmekle birlikte en yaygın ve en kapsamlı kullanımını oluşturmaktadır. Bu anlamdaki bilinç “bilebileceğimiz, düşünebileceğimiz, kastedebileceğimiz, yönelebileceğimiz, ümit edebileceğimiz, hatırlayabileceğimiz veya inanabileceğimiz her şeyi kapsamaktadır.” (Zeman, 2006: 42). Bu bağlamda, bilinç alanı ile zihin alanı aynı yere tekabül etmekte ve zihnimizden geçen her şey konusunda bilinçli olduğumuz kastedilmektedir.

Özbilinç ise; kendinin bilincinde olma anlamına gelmektedir. Özbilinç kelimesi de tıpkı bilinç gibi günlük dilde birçok anlamda kullanılsa da zihin felsefesindeki bağlamı daha çok “farkındalığın farkında olma” durumuna karşılık gelmektedir (Zeman, 2006: 49). Bunun yanı sıra, bilincin bütün zihin durumlarına gönderme yaptığı anlama karşılık olarak da özbilinç “kendini bilme” manasında bütün psikolojik ve sosyal bağlamlarda kendimizle ilgili olan bilgimize gönderme yapmaktadır. Fenomenolojik yaklaşım, genel çerçevede özbilincin minimal formunu, bilincin

sabit bir özelliği olarak değerlendirmektedir. Deneyim, deneyimleyen özne için doğrudan gerçekleşir ve onun öznenin deneyimi olmasını sağlar. Deneyimin bu birinci şahsa ait oluşu, özbilincin “ben” düşünceleri hakkında düşünme yeteneği olarak tanımlanmasına da yol açmıştır (Gallacher, 2008: 48).

Bilinç ve özbilinç genel olarak bir arada ele alınan problemler olsa da bilincin ne olduğu, bilincin nasıl ve neden var olduğu gibi problemler zihin felsefesi içerisinde hâlen uzlaşmamaya varılmamış alanlardandır. Bilincin ne olduğunu tanımlama hususunda, bilincin öznel, niteliksel, yönelimsel, fenomenal ve bütüncül yapısından bahsedilirken, tüm bu yapısal özelliklerin her biri kendi içerisinde de büyük anlaşmazlıkları barındırmaktadır. Bilincin nasıl var olduğu sorusu, bilincin mahiyetinin ne olduğu sorusunu da dolaylı olarak içerdiğinden cevap aranan problemler arasındaki yerini korumaktadır. Bilincin neden var olduğu problemi de, bilincin nedensel rolü, sosyal işlevi, özgür iradenin varlığı gibi çeşitli diğer problemlerin üreticisi konumunda olduğundan zihin felsefesindeki önemiyetini yitirmemiştir.

50

Sezgisel olarak var olduğuna inanılan ben hissinden yola çıkarak ortaya konulan zihinsel özne kavramı, bilincin ve bilinçli durumların nedeni olan, bilinçli içeriğe yol açan ancak kendisi bu içeriğe dâhil olmayan bir özne olarak tanımlandığından bilinç tartışmalarının uğraştığı meselelere farklı bir bakış açısı geliştirmektedir. Fenomenolojik yöntemle bilinç içeriklerinden ziyade bilincin doğasına odaklanılırken, bilincin doğasının kaynağının ontolojik olarak farklı bir statüye sahip olan zihinsel özne olarak gösterilmesi, bilincin büyük resminin en azından çerçevesini tamamlamaya yardımcı olmaktadır.

V. Sonuç

Zihnin ve zihin durumların fenomenolojik bakış açısı ile irdelenmesi, fizikalizmin başa çıkmakta zorlandığı problemler üzerine daha ilerlemeci bir portre çizmektedir. Zihnin doğasını fiziksel sınırlar içerisine hapsederek, zihnin kendisini zihin içeriklerinin bir araya gelmesi olarak değerlendirmek, cevaplanması mümkün olmayan soruları da beraberinde getirmektedir. Zihnin fenomenal durumları hakkında, fiziksel bir

bakış açısıyla açıklama yapabilmek mümkün değilken, tüm fiziksel bağlantı ve ilişkiler paranteze alındığında dahi ortada kalan deneyimin öznel hissi ancak fenomenolojik yöntemin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bu makalede, zihnin kendisinin, zihnin içerikleriyle aynı şey olmadığı ve zihnin doğasının ancak içeriklerinden bağımsız bir zihinsel öznenin kabulü ile anlaşılabilceği tartışılırken, zihinsel özne tüm zihin durum ve içeriklerinin nedeni olarak ele alındı. Elbette ki bu iddia da, zihin felsefesindeki tüm iddialar gibi tartışılmaya açıktır. Bu iddianın empirik araştırmaya kapalı olması, fizikalist yaklaşımların en önemli eleştiri sebebi olacaktır. Lakin ortaya konulan iddianın tek kullandığı yöntem fenomenolojik yöntemdir ve bilimsel veri sunma çabasında değildir.

Zihinsel öznenin, zihinsel içerikten bağımsız bir varoluşa sahip olması metafiziksel alan dâhilinde tartışılabilir bir meseledir. Bu hususun tartışmaya açılması, ne bilinç içeriklerinin bilimsel incelenmesine mani olacak ne de zihin üzerine olan empirik araştırmaları sekteye uğratacaktır. Zira zihinsel özne olarak adlandırdığımız şey, zihin içeriklerinin dışında kalan bir konumdadır. Zihnin ya da bilincin içeriği, zihinsel öznenin yöneldiği entitedir. İçerik özneye özdeş değildir ve olamaz. İçeriğin özne ile özdeş kabul edilmesi, özneyi tek tek zihin durumlarının toplamı olma durumuna getirir ki; bu durumun çözülemeyecek sonuçları mevcuttur. Özneyi bir zihin durumları demeti olarak ele almak, uyku, koma gibi zihinsel aktivitenin gerçekleşmediği zamanlar için öznenin var olmadığını iddia etmektir. Bu iddia hem sezgisel olarak kabul edilemez hem de mantıksal düzlemde çelişkili neticelere sebep olur. Bir özne olmadan, içeriğin oluşabilmesi ve kendi içerisinde nedensel ilişkiler kurması kabul edilebilecek bir yaklaşım değildir. Zihinsel bir içeriği zihinsel içerik yapan şey, zihinsel bir öznenin söz konusu içeriği üretmesidir.

Kaynakça

- Arıcı, Murat (2015). Zihinsel Alanda “Ben Hissi” Neye Karşılık Gelir?. *Dört Öge*, S. 7, s.65-76.
- Arıcı, Murat (2011). *Physicalism And The Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond To The Problem Of Phenomenal Subjecthood?* Doktora Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Block, Ned (1978). Troubles with Functionalism. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, S. 9, s. 261-325.
- Chalmers, David (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, S. 2/3, s. 200-219.
- Dennett, Daniel (1999). *Akılın Türleri*. (çev. Handan Balkara). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Gallacher Shaun ve Dan Zahavi (2008). *The Phenomenological Mind*. USA: Routledge.
- Gulick, Robert Van (2008). Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?. *Mind and Cognition: An Anthology*. (ed. Lycan W.G.ve Prinz J.J.). Oxford: Blackwell.
- Heil, John (2013). Mental Causation. *Mental Causation and Ontology*. (ed. S.C. Gibb, E.J. Lowe ve R.D. Ingthorsson). Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, Frank (1986). What Mary Didn't Know?. *The Journal of Philosophy*, S. 83, s. 291-295.
- Jaegwon, Kim (1998). *Philosophy of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Ludwig, Kirk (2003). The Mind-Body Problem An Overview. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. USA: Blackwell Publishing.
- Nagel, Thomas (1974). What is it like to be a Bat?. *The Philosophical Review*. V. 83, No: 4, Durham: Duke University Press. s. 435-450.

- Rakova, Marina (2007). *Philosophy of Mind A-Z*. Edinburg University Press.
- Searle, John (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Shaffer, Jerome A. (2005). *Zihin Felsefesi*. (çev. Turan Koç). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Zeki, S. & Bartels, A. (1998). The Autonomy Of The Visual Systems And The Modularity Of Conscious Vision. *Phil. Trans. R. Soc.*, V. 353. London.
- Zeman, Adam (2006). *Bilinç Kullanım Kılavuzu*. (çev. Gürol Koca). İstanbul: Metis Yayınları.

İLMÎ MAHLASLI BİR ŞAİRE ATFEDİLEN MANZUM YÜZ HADİS TERCÜMESİ TRANSLATIONS OF A HUNDRED POETIC HADITHS ATTRIBUTED TO A POET NAMED İLMÎ

Yrd. Doç. Dr. Suat DONUK
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
suatdonuk@hotmail.com

Özet

Klasik Türk edebiyatı nazım türlerinden biri yüz hadis tercümeleridir. Şimdiye kadar pek çok Türkçe yüz hadis tercümesi bulunup neşredilmiştir. Fakat yazma eser kütüphanelerinde keşfedilmeyi bekleyen başka hadis tercümeleri de vardır. Ankara Milli Kütüphane Türkçe Yazmaları numara 06 Mil Yz A 4274/1'de kayıtlı eser, üzerinde çalışılmamış manzum bir hadis tercümesidir. Eserde herhangi bir mahlas zikredilmemiştir. Fakat yazma nüshanın sonundaki istinsah kaydında İlmî mahlaslı bir şaire ait olduğu bildirilmiştir. Yazmadaki diğer bir kayıttan 17. yüzyıl ve öncesinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Metinde tasavvufî ifadelerin çok, öğüt verici üslubun belirgin oluşu 17. yüzyıl şairlerinden Bağdatlı İlmî Dede'ye ait olabileceğini akla getirmektedir. Eser, 80 hadis ve bunların birer kıt'a ile tercümesinden meydana gelmiştir. Kıt'alar aruzun fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Şairin aruzu ve kafiyei tatbiki nispeten başarılıdır. Dizelerde görülen hece düşürmeler ve cinas, yazarın Türk halk şairlerinden etkilendiğini göstermektedir. Eserde yer alan hadislerde konu bütünlüğü yoktur. Müellif birebir tercümeyle yetinmemiş, müritlerine seslenen bir mürşit edasıyla öğütler vermiştir. Edebî sanatlar bakımından zengin olan eser, önemli sayıda Türkçe deyimler ve arkaik kelimeler ihtiva etmektedir. Bu makalede çeşitli tartışmalar neticesinde manzum hadis tercümesi hakkında varılan bulgular sunulmuştur. Manzum tercümenin

şekil, muhteva, dil ve anlatım hususiyetleri ortaya konmuştur. İlmî mahlaslı bir şaire atfedilen manzum hadis tercümesinin tesis edilen çeviri yazılı metni ilim âlemiyle paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Manzum yüz hadis tercümesi, İlmî, 17. yüzyıl.

Abstract

One of the types of poetry of the Classical Turkish literature is the translations of a hundred hadiths. Many hundred hadiths in Turkish have been published so far. However, there are other hadiths in the manuscript libraries that need to be discovered. The literary work registered as no. 06 Mil Yz A 4274/1 at the Ankara National Library is a translation of poetic hadiths yet to be studied. In the manuscript, no nickname is not mentioned. However, in the entry part at the end of the manuscript, it is stated that it belongs to a poet named ilmî. From another record in the work, it is understood that it was written in the 17th century and before that. Judging by the abundance of sufistic expressions and the style adopting advice, the manuscript can be said to belong to İlmî Dede, the 17th century poet from Baghdad. It consists of 80 hadiths and their translations in couplets. The verses were written in the fâ'ilâtün pattern of the aruz prosody. The aruz prosody and rhyme are relatively successful. Haplology and pun seen in the lines show that the poet was affected by the Turkish minstrels. There was no theme integrity in the hadiths of the manuscript. The writer did not contend with word-for-word translation but also gave advice to his followers by addressing them like a teacher. The manuscript rich with literary arts contains a considerable amount of Turkish idioms and archaic words. In this article, the findings regarding the poetic hadith translation are presented as a result of various discussions. The subtleties of form, content, language and expression of the translation are analysed. The translated text based on the poetic hadith attributed to a poet named İlmî was shared with the scientific community.

Keywords: Translations of a hundred poetic hadiths, İlmî, 17th century.

Giriş

Hadis, Arapçada “yeni, son zamanlarda olmak; genç olmak” anlamlarına gelen “haduse” kökünden türemiş bir kelime olup “yeni, yeni ortaya çıkan, son zamanlarda olan; modern” anlamlarını taşımaktadır (Mutçalı, 1995: 153). Terim olarak ise “Hz. Muhammed’in sözlerini, fiillerini ve tasviplerini”

karşılıkmaktadır. Hadis; aynı zamanda hadisleri tespit, nakil ve anlamaya yönelik bir ilim dalıdır (Kandemir, 1997: 27). Hadisin Türkçedeki ilk anlamı, Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarıdır (Kardaş vd., 2000: 1079).

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin (Haşr Sûresi, 7. âyet)." ve "O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir (Necm Sûresi, 3-4. âyet)." âyetleri Hz. Peygamber'e uymanın zaruri olduğuna işaret etmektedir. Bu uyma işi; akaid, İslam esasları, dinî hükümler olarak aralarında bir fark gözetmeden peygamberin bütün söz ve davranışlarına tabi olmakla gerçekleşir. Nitekim İslamî hükümlerin ortaya konuluşunda *Kur'ân*'dan sonra ikinci kaynak olarak Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının geldiği hususunda görüş birliği vardır (Terzi, 1987: 26). *Kur'ân*'ı en iyi anlayan, âyetlerdeki ilâhî maksadı en iyi bilen Hz. Muhammed olduğu için, ihtilafa düşülen noktalarda hadisleriyle insanları aydınlatmıştır. Namaz, oruç, zekat gibi *Kur'ân*'da uygulama hükümleri olmayan ibadetlerin nasıl tatbik edileceği hadislerle netlik kazanmıştır. Hadisler aynı zamanda *Kur'ân-ı Kerîm*'de yer almayan bir çok meseleye de açıklık getirmiştir (Başaran ve Sönmez, 2001: 11-15).

İslam dini için oldukça önem taşıyan hadisleri konu alan bir ilim dalı ortaya çıkmış, bu alanda çalışan âlimlerin ürettikleri eserlerden oluşan geniş bir literatür meydana gelmiştir. Sahifeler, cüzler, müsnedler, mu'cemler, sünenler vb. pek çok alt kategoriden oluşan hadis ilmi literatürünün bir kısmını kırk hadisler meydana getirmektedir. İlk örneklerine henüz H. II./M. VIII. yüzyılda rastlanan kırk hadisler bir yönüyle dinî ve ahlâkî, diğer yönüyle edebî özelliklere sahip olduğu için İslam edebiyatının temel türlerinden biri hâline gelmiştir. Arap edebiyatında daha çok mensur olarak kullanılan bu tür, İran ve Türk edebiyatında önce manzum-mensur karışık bir kalıba sokulmuştur. Arap edebiyatçıları neredeyse hiç manzum kırk hadisler yazmadıkları halde Fars ve Türk şairler ilerleyen yıllarda bütünüyle hadislerin nazmından müteşekkil eserler meydana getirmişlerdir (Karahan, 2002: 470). Özellikle Türk edebiyatında 15. yüzyıldan itibaren neredeyse her asırda, aralarında Alî Şîr

Nevâyî, Fuzûlî, Nâbî gibi büyük isimlerin de olduğu pek çok şair, manzum hadis-i erbain tercümesi yazmıştır.¹

Türk şairleri manzum olarak kırk hadisin yanı sıra yüz hadis de tercüme etmişlerdir. Yazma eser kütüphanelerinde manzum yüz hadis tercümelerine rastlanmaktadır. Bu konu üzerine yapılan bir doktora çalışmasına göre Türk edebiyatında yedi manzum yüz hadis tercümesi bulunmaktadır (Öztoprak, 1993: 29-80). Fakat yapılan yeni araştırmalar neticesinde bu türde daha fazla eserin olduğu, henüz gün yüzüne çıkmamış manzum yüz hadis tercümelerinin bulunduğu anlaşılmaktadır (bk. Sevgi, 1993).

Ankara Milli Kütüphane Türkçe Yazmaları numara 06 Mil Yz A 4274/1'de hakkında çalışma yapılmamış bir manzum yüz hadis tercümesi bulunmaktadır. Yazma'nın üç farklı yerine işlenen kayıtlarda İlmî mahlaslı bir şaire ait olduğu bildirilen eserin kütüphanelerde başka bir nüshasına rastlanmamaktadır. Bu makalede İlmî mahlaslı bir şaire atfedilen bu manzum yüz hadis tercümesinin adı, yazarı, yazılış tarihi tartışılacak, muhteva ve şekil hususiyetleri ortaya konacak ve tesis edilen çeviri yazılı metni ilim âlemiyle paylaşılacaktır.

1. Bulunduğu Yazma

İlmî mahlaslı bir şaire atfedilen manzum yüz hadis tercümesi Ankara Milli Kütüphane Türkçe Yazmalar Koleksiyonu numara 06 Mil Yz A 4274/1'de kayıtlıdır. Manzum tercüme, çeşitli dinî risalelerin yer aldığı bir seçki eser mecmuasının 2a-8b sayfaları arasındadır. Eser, herhangi bir ser-levha ya da başlık olmaksızın besmele ile başlamaktadır. Hadis-i şerifler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Türkçe tercümeleri hemen altta yer almaktadır. Tercümeyle meydana getiren mısralarda siyah mürekkep kullanılmıştır. Özenli, okunaklı bir hurde nesih hatla yazılmıştır. Haç ve terazi filigranlı bir kâğıdı vardır. 2b ve 7b sayfalarında birer derkenâr görülmektedir. Sayfalarda hatta etki etmeyen

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. 1- (Karahan, 1952) 2- (Karahan, 1954) 3- (Sevgi, 2000) 4- (Avcı, 2016: 1-32) 5- (Aksoy, 1997: 121-130) 6- (Yıldırım, 2015: 123-141) 7- (Aksu, 2004: 17-34) 8- (Giynaş, 2012: 1133-1157) 9- (Poyraz, 2014:109-135) 10- (Akot, 2013: 71-84) 11- (Özdemir, 2016: 323-342) 12- (Yıldız, 2003: 91-124) 13- (Bayak, 2015: 597-622) 14- (Yıldız, 2011: 127-150)

rutubet lekeleri bulunmaktadır. Eser, “Temme el-hadîs-i şerîf li-İlmî Efendi” kaydı ile bitmektedir.

2. Adı

Makale konusu manzum hadis tercümesi yazma nüshada herhangi bir başlık bulunmaksızın başlamaktadır. Metin içerisinde de eser adı zikredilmemektedir. Yazmada yer alan temme kaydında sadece “hadîs-i şerîf” ibaresi yer almaktadır. Eser, kütüphane kataloğuna *Manzum Hadîs-i Erbaîn Tercemesi* ismiyle kaydedilmiştir.² Fakat söz konusu tercümede 80 hadis yer almaktadır. Bu kadar çok sayıda hadisin ele alındığı bir telife kırk hadis tercümesi demek doğru görünmemektedir. İlmî mahlaslı bir şaire mâl edilen eser her ne kadar tam yüz hadis ihtiva etmese de onu yüz hadis tercümesi şeklinde nitelemenin önünde bir engel bulunmamaktadır. Çünkü bu tür teliflerde sayı her zaman yüze ulaşamayabilir (Derdiyok, 1996: 225). Ayrıca şu an elimizde tek nüshası bulunan eserin tespit edilecek yeni yazmalarında hadis sayısının artma ihtimali de vardır. Bu nedenlerle esere *Manzum Yüz Hadis Tercümesi* adının verilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

3. Şairi

Manzum yüz hadis tercümesinde herhangi bir mahlas geçmemektedir. Bununla birlikte metnin sonunda “Temme hadîs-i şerîf li-İlmî (İlmî'nin hadîs-i şerîfinin yazımı tamamlandı.)” biçiminde bir kayıt vardır. 2b ve 7b varaklarında der-kenar olarak iki kıt'a yer almaktadır. Her iki kıt'ada da kırmızı mürekkeple “li-İlmî” başlığı yazılmıştır. Kütüphane kataloğunda ise eserin şairi olarak Mağnisavî İlmî Efendi gösterilmektedir.

Türk edebiyatında İlmî mahlasıyla şiir yazan 18 şair bulunmaktadır (Tuman, 2001: 694-698).³ Müstensihin düştüğü “İlmî'nin...” bilgisinin doğru olduğunu varsayarsak manzum yüz

² bk. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/manz%C3%BBm-had%C3%AEs-i-erba%C3%AEen-tercemesi/2607> (E.T: 28.10.2017)

³ Ayrıca bk. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, İlmî Maddesi, http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=arama_sonuc&detayli_arama=1&M_AD=ilmi&p=2 (E.T: 29.10.2017)

hadisin bunlardan hangisine ait olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Maalesef yazma ve metin hususiyetleri manzum hadis tercümesinin hangi İlmî tarafından yazıldığı noktasında fazla veri sunmamaktadır. Yazma nüshadaki iki farklı istinsah kaydında geçen 1065/1654-55⁴ tarihinden ve dil hususiyetlerinden hareketle şairin 17. yüzyıl ve öncesinde yaşadığı sonucunu çıkartmak mümkündür. Eserin hadis-i şeriflerin Arapçadan Türkçeye çevirisi olması müellifin Arap diline hakim, iyi bir eğitim almış bir kişi olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Manzumelerin nazım tekniğinin sağlamlığı da başka eserleri de bulunan, başarılı bir sanatçı tarafından yazıldığı intibamı uyandırmaktadır.

1065/1654-55 senesinden önce yaşamış, iyi bir eğitim almış ve nispeten başarılı şiirleri olan İlmî mahlaslı beş şair vardır:

İlmî Dede: Bağdatlıdır. Öğrenimini Bağdat ve İstanbul'da tamamladı (Bursalı Mehmed Tahir, 1333: 117). İstanbul'da Fatih Medresesi'nde müderrislik yaptı. Daha sonra Kahire mahkemesine naib olarak atandı. Buradan hacca gitti. Hac dönüşü Şam'da Mevlevî şeyhlerinden Dâlî Dede'ye (öl. 1601) mürit, onun ölümü üzerine de Şam Hankah'ına şeyh oldu (Kaplan: E.T. 30.10.2017). Bağdat, Irak, Acem diyarlarını dolaşan Bağdatlı Rûhî, Derviş Samtî ve Derviş Ünsî gibi birçok şair, İlmî'nin velilik dairesine girdi. O dönemde Şam ve Halep civarında Seyyid Nesîmî'nin yolundan giden Hurûfî şairler küfür isnadıyla idam edilirken İlmî'nin himayesindeki şairler bu tehlikeden onun sayesinde kurtuldu. İlmî, 1020/1611-12 yılında Şam'da öldü. Şam'da, Dede Kartal'ın mezarı yanına gömüldü (Genç, 2000: 347-348).

Eserleri:

1. Dîvân: Tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi bölümü numara 166'da kayıtlıdır. 35 kaside, 157 gazel, 1 terci'-bend, 1 terkiib-bend, 1 tahmis, 3 kıt'a, 5 rubai ve 2 tarihten meydana gelmiştir (Oğuz, 2002 :V).

⁴ Ankara Milli Kütüphane, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, numara 06 Mil Yz A 4274, vr. 44a, 94a.

2. Şerh-i Cezîre-i Mesnevî: Eser, Yûsuf-ı Sîne-çâk (ö.1546)'ın Mesnevî'den seçtiği 366 beytin yer aldığı *Cezîre-i Mesnevî* adlı eserinin ilk şerhlerinden biridir. İlmî Dede, şerhte mutasavvıf kişiliğinin etkisiyle yer yer tasavvufî açıklamalarda da bulunmuştur (Demirel, 2007: 483-484). Katib Çelebi önemli bir şahsın emri ile onun bu eseri yazdığını belirtmektedir (Kâtib Çelebi, 2014: 1266).

3. Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ: Eserde Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin menkıbeleri anlatılmıştır (Kaplan: E.T. 30.10.2017).

4. Fütûhat ve Füsûs-ı Hikem Şerhi: Muhyiddin-i Arabî'nin *Fütûhat* ve *Füsûs-ı Hikem* isimli eserlerinin anlaşılması güç kısımlarına yapılan şerhlerden meydana gelmiştir.

Bağdatlı İlmî Dede âlim, mutasavvıf ve şair kimlikleriyle tanınmıştır. Türkçenin yanısıra Arapça ve Farsça şiirler de yazmıştır.

İlmî-i Nâzik: Edirnelidir (Kılıç, 2010: 1099). Asıl adı Ahmed'dir. Lütfî Çelebi adlı bir kasaba kadısının oğludur (Açıkgöz, 2017. 237). İlk olarak Kınalızâde Ali Efendi'den dersler aldı. Hocasının ölümü üzerine belirli bir dönem zorluk çekti. Abdurrahman Efendi ikinci defa Rumeli kazaskeri olduğunda ona mülazemet bahşetti (Tuğluk, 1989: 643). Çeşitli yerlerde kadılık yaptı (Kaplan: E.T. 31.10.2017). Kıbrıs'ta Bâf kadısı iken 1008/1599-1600 senesinde vefat etti (Mehmed Süreyya, 1996: 794). Bazı kaynaklar vefat tarihi olarak 1000/1591-92 senesini bildirmektedir (Zavotçu, 2009: 188).

Hocasının oğlu olması hasebiyle yakınlıkları bulunan Kınalızâde Hasan Çelebi, İlmî'nin şiirlerinin âşıkâne ve sûznâk (ateşli) olduğunu kaydetmiştir. Kaynaklarda İlmî-i Nâzik'in herhangi bir eserinin olup olmadığı hususunda bir bilgi bulunmamaktadır.

Gınâyîzâde İlmî: Manisalıdır. Asıl adı Abdullah'tır. Gınâyîzâde ve Mağnisavî nisbeleriyle tanınmıştır (Özcan, 1989: 175). Manisa'dan İstanbul'a geldi. Medrese öğrenimini tamamlayıp mülazım oldu (Çapan, 2005: 370). Filibe'de uzun süre kadılık yaptı. 1055 senesi sonlarında (1645) vefat etti (Kesik: E.T.

30.10.2017). Şeyhülislam Yahya Efendi ve biraderi Şeyhî Çelebi ile yakınlıkları vardı. Yahya Efendi'nin üçüncü defa şeyhülislamlığa atanmasına tarih düşürmüştür (Zavotçu, 2009: 187). Şeyhî Çelebi de İlmî'nin vefatına latife içeren bir tarih beyti yazmıştır (Özcan, 1989: 175).

Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Mecelletü'n-nisâb*'da Gınâyîzâde Efendi'nin *Manzum Akaid*'inin olduğunu ve eserini 1037/1627 yılında tamamladığını bildirmektedir (323a). Yazma eser kütüphanelerinde *Manzum Akaid*'in çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Bir örnek için bk. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, numara 10 Hk 1061/01.

Gınâyîzâde İlmî'nin biyografik kaynaklarımızdaki manzume örneklerine bakıldığında onun nükteli, âşıkâne şiirler yazmaya yatkın olduğu anlaşılmaktadır.

Remzîzâde İlmî: Asıl adı Mehmed'dir. Remzî mahlasıyla şiirler yazan Bursalı bir kadının oğlu olması nedeniyle Remzîzâde nisbesiyle tanınmıştır (Aksoyak: E.T. 21.09.2017). Varlıklı bir aileden geldiği için iyi bir eğitim aldı. Ebussuud Efendi'den mülazım oldu (Donuk, 2017a: 1125-1126). Haydar Paşa, Kaplıca, Semaniye, Ayasofya, Süleymaniye, Edirne Selimiye medreselerinde müderrislik yaptı. Halep, Kudüs ve Bursa'ya kadı oldu (Aycibin, 2007: 333). 1006/1597-98 senesinde İstanbul'da vefat etti. Kovacı Dede Mescidi'nde defnedildi (Donuk, 2017b: 4-5).

Remzîzâde İlmî'nin fıkhıdaki miras dağılımı konusunu ele aldığı *Manzum Feraiz* adlı bir eseri vardır (bk. Donuk, 2017b). Kaynaklar onun şairlik fitratının mizaha yatkın olduğunu bildirmektedir (Açıkgöz, 2017: 237).

Mustafa İlmî Efendi: Divan sahibi olan bu şair hakkında biyografik kaynaklarımız herhangi bir bilgi vermemektedir. Divanındaki şiirlerden öğrenildiği kadarıyla IV. Murad, I. İbrahim ve IV. Mehmed dönemlerinde yaşamıştır. Tarih manzumelerinden biri 1066/1655 senesine işaret ettiği için 17. yüzyıl sanatçısı olduğu anlaşılmaktadır. İznik Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik yaptığı, Şeyhülislam Yahya Efendi'nin lütuflarına mazhar olduğu şiirlerden istihraç edilen diğer bilgilerdir.

Mustafa İlmî, rindâne manzumeler yazmakla birlikte ağırlıklı olarak hikemi şiir tarzını benimsemiştir (Çetinkaya, 2003: 10-18). Osmanlı müelliflerinin üretken oldukları 17. yüzyılda bu denli hacimli bir divan sahibi şair hakkında bilginin olmaması, İlmî mahlaslı 18 sanatçının olmasına rağmen bunlardan birine uymaması ve bu hususta sadece bir yüksek lisans tezinin bulunması bu konunun yeni araştırmalar yapmak suretiyle izah edilmesi gerektiğini düşündürmektedir.

Makale konusu manzum yüz hadis, muhtemelen bu beş şairden biri tarafından yazılmıştır. Eserin konusunun dinî olması, ağırlıklı olarak İslâmî bir dilin kullanılması, sûfiyâne bir havanın sezilmesi, âşıkâne, sûznâk şiirler yazan İlmî-i Nâzîk'e ait olma ihtimalini zayıf kılmaktadır. Gınâyîzâde'nin *Manzum Akaid*, Remzîzâde'nin *Manzum Feraiz* adlı dinî içerikli eserleri mevcuttur. Bu yüzden her ne kadar âşıkâne tarzda şiirler yazsalar da manzum hadis tercümesinin Remzîzâde veya Gınâyîzâde'ye ait olma ihtimali vardır. Mustafa İlmî'ye aidiyeti de onun âşıkâne şiirler yazmasından dolayı kuşkuludur.

Manzum tercümede şairin çok sayıda tasavvuf terimi kullanması ve hadisleri çevirirken konu dışına çıkarak tasavvufi mesajlar vermesi dikkat çekicidir. Eserde;

Şüret-i emmâre kelbinden arıt gönlüñ evin
Kâlbüñ olsun pāk ü tâhir Mescid-i Akşâ gibi (İlmî: 3b)

Âb-dest al bâṭınuñ şirk ü riyâdan pāk kıl
Tâ ki kâlbüñe tecellî eyleye nūr-ı ḥuzûr (İlmî: 6b)

Rûḥ-ı Aḥmed ne dūrür mü'minler ervâhı kâmu
Bir deñizdendür bu enhâr-ı cüdâ [kim] bî-gümân (İlmî: 4a)

gibi doğrudan tasavvufi mesajlar içeren pek çok beyit vardır. "Dervîş, kâmil, irşâd, zikir, kanâat, ferâgat köşesi, cân gözü, gaflet uykusu vb." tasavvuf terimlerinin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Ayrıca;

Kâfir ise daḥı mazlûmuñ du'âsından şaḥın
Kim geçer çarḥuñ yedi kâat cevşenin tîr-i du'â (İlmî: 6a)

Şarf kııl mâlüñ za'îf ü derdmend olanlara
Tâ ki devlet gitmeye elden tebâh olmaya câh (İlmî: 6a)

Halk-ı 'âlem uyğuda 'ömr ise durmaz geçmede
Bu ne ğafletdür 'aceb vâ ğasretâ vâ veyletâ (İlmî: 8a)

beyitlerinde görüldüğü üzere çoğu beyit, müritlerini irşat etmeye çalışan bir müşşidin ağzından çıkmış intibai uyandırmaktadır.

Eserin sonundaki hadislerin genelde gibi ⁵ من عرف نفسه فقد عرف ربه⁵ sıhhati tartışmalı, fakat mutasavvıfların sahih hadis şeklinde kabul ettikleri sözler olması dikkat çekici başka bir noktadır.

Bütün bu hususlar söz konusu manzum yüz hadis tercümesinin mutasavvıf kimliği olan biri tarafından yazıldığı düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim Bağdâdî İlmî Dede, yukarıda belirtildiği üzere Mevlevî şeyhi Dâlî Dede'ye intisap etmiş, onun ölümüyle de Şam Mevlevîhânesi şeyhi olup uzun yıllar irşat faaliyetleri yürütmüştür. Bu bakımdan manzum yüz hadis tercümesinin başka dinî, tasavvufî eserleri de olan Bağdâdî İlmî Dede tarafından telif edildiği fikri kuvvet kazanmaktadır.

64

Makale konusu manzum hadis tercümesinin şairinin kim olduğu sorusunun yeni nüshaların ortaya çıkmasıyla netlik kazanması muhtemeldir.

4. Yazılış Tarihi

Manzum yüz hadis tercümesinin mukaddimesi ve hatimesi bulunmamaktadır. Bu nedenle yazılış tarihi belli değildir. Metnin sonunda yer alan istinsah kaydında da herhangi bir tarih bildirilmemektedir. Eser, baştan sona hadis tercümelerinden müteşekkil olduğu için yazılış senesini tahmin etmeyi sağlayacak bir ibare de içermemektedir. Manzum hadis tercümesinin yer aldığı mecmuadaki iki kayıta 1065/1654-55⁶ tarihi geçmektedir.

⁵ "Kendini bilen Rabb'ini bilir." (İbn Teymiye bunun mevzu olduğunu söylerken, İbn Arabî bunun hadis olduğunu ve keşfen bunun sahih olduğunu gördüğünü söylemiştir. [bk. Aclunî, 2/262])

⁶ Ankara Milli Kütüphane, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, numara 06 Mil Yz A 4274, vr. 44a, 94a.

Buna göre söz konusu eser, 17. yüzyıl veya daha öncesinde yazılmıştır.

İlmî mahlaslı bir şaire atfedilen eserin dil hususiyetlerinden biri –uban, –durur, gibi Türkçe arkaik ekler ile dak, assı, bun vb. arkaik kelimelerin çok oluşudur. Bu husus, eserin yazılış tarihinin 17. yüzyıl öncesi olabileceğini düşündürmektedir. Fakat ileri dönemlerde yazılan metinlerde de bu tür ek ve kelimelerin bulunabileceğini eklemekte fayda vardır.

5. Şekil Unsurları

Makale konusu eser, hadisin başlık olarak yazılması, altta iki beyitle Türkçeye tercüme edilmesi suretinde tanzim edilmiştir. Bu iki beyit tüm hadisler için aynı şekil özellikleri taşımaktadır. Tümü aruzla ve xa xa kafiye düzeniyle yazılmıştır. Bunlar kıt'a nazım şeklinin hususiyetlerdir (Dilçin, 1997: 202). Başka bir deyişle her hadis bir kıt'a ile tercüme edilmiştir. Eser, seksen hadis ve seksen kıt'adan oluşmaktadır. İki yerde derkenar olarak fazladan iki kıt'a yazılmıştır. Bu haliyle eser seksen iki kıt'adan müteşekkildir. Hadislerin kıt'a şekliyle tercümesi Türk edebiyatında ilk kez Ali Şîr Nevâyî ile başlayıp Fuzûlî, Rihletî ve Nâbî ile devam ederek bir geleneğe dönüşmüştür (Sevgi, 2000: 31-33). Manzum yüz hadis tercümelerinin de ekserinde bu yöntem görülmektedir. Kadrî, Latîfî, Muhyî ve Visâlî'nin yüz hadis tercümeleri kıt'alardan müteşekkildir (Öztoprak, 1993: 51, 58, 68, 74).

İlmî mahlaslı bir sanatçıya mâl edilen eserde fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün kalıbı kullanılmıştır. İki yerde mutat dizilişteki kıt'anın yanında derkenâr olarak birer dördlük daha yazılmıştır. Kıt'a nazım şeklinin kullanıldığı bu beyitlerde ise "fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün kalıbı tercih edilmiştir. Eserde ciddi aruz kusurları görülmemektedir. Tüm mısralarda vezin oturmaktadır. Bununla birlikte bazı dizelerde aslı "Hakkun, iyülik, hezeyân" olan kelimelerin "Hakun, iylik, hezyân" biçimine sokularak veznin zorlandığı görülmektedir. Veznin hiçbir aruz kuralı işletilmeden oturduğu beyit yok denecek kadar azdır.

Ne şanursa kendüye ger şanmaya yoldaşına (İlmî: 3a)

'Afv olınur ümmetimüñ her birî didi Resül (İlmî: 3b)

İlerü iletmez ol bî-çāreyi ašlā neseb (İlmî: 3a)

gibi veznin ancak pek çok imale yardımıyla oturduğu mısra sayısı ise çoktur.

Manzum yüz hadiste aruz tatbiki hususunda dikkat çekici bir nokta hece düşürme yöntemine sıklıkla başvurulmasıdır. Müellifinin Türk halk edebiyatına yatkınlığını, halk şairlerinden etkilendiğini gösteren bu hususun göstergesi olan mısralar şunlardır:

Lü'lü'-i lālā dilerseñ kend'özün 'ummāna şal (İlmî: 8a)

Kim elün altındakine n'eyledün n'itdün diyü (İlmî: 3b)

K'ol muşavver nürdur virmiş kerāmet Hāq aña (İlmî: 4b)

Bir cemā'at k'anlaruñ üstine zen mālîk olur (İlmî: 5b)

Klasik Türk edebiyatında uyağın kâfiye-i mücerrede ve kâfiye-i mürekkebe olarak ikiye ayrıldığı; mücerrede kafiyenin tek sestem, mürekkebe kafiyenin ise birden fazla sestem olduğu bilinmektedir (Yağcıoğlu, 2016: 138-139). İlmî mahlaslı bir şaire atfedilen eserin bazı birimlerinde her ne kadar;

Çün yavuz göz haqq buyurdı ol Resül-i kâināt
Kim açar şuya eser yile irer andan eşer

Kendüni her kişiye gösterme tezyîn eyleyüp
Tā yavuz gözden saña nā-gāh irişmeye zarar (İlmî: 2b)

örneğinde görüldüğü üzere kafiye-i mücerrede kullanılsa da ağırlıklı olarak kâfiye-i mürekkebe tercih edilmiştir.

Şair kâfiye-i mürekkebe çeşitlerinden (mürdef, mukayyed, müesses) ise en çok;

Şimdiden şöñra nebî gelmez bunı böyle bilün
Çünkü Peyğam-berde hatm oldı nübüvvet ey cüvān

Çaldı bir hişşe nübüvvetden velîkin ümmete

İyü diller gördüğü rü'yâ-yı şâlih bî-gümân (İlmî: 6a)

ve

Pâklük kıl dâ'imâ ey mü'min-i pâk-i'tikâd
Çünkü Peyğam-ber buyurdu nısf-ı îmândur tühür

Âb-dest al bâtınuñ şirk ü riyâdan pâk kıl
Tâ ki kalbüñe tecellî eyleye nür-ı huzûr (İlmî: 6a-b)

örneklerinde görüldüğü üzere mürdefi tercih etmiştir.

Şair, tüm kıt'alarda kafiye ya da kafiye+redifle şiirin ahengini sağlamaya çalışmıştır. Tüm eserde sadece müreddefle, yani redifle yetinilen kıt'a bulunmamaktadır. Bununla birlikte bir birimde redif veya kafiye yoktur. Bu da;

Ger cihânı fitne vü gavgâ dutarsa ser-te-ser
Kendü miqdârını bilen kişiye irmez ziyân

Ol dutar mülk-i kanâ'atde ferâgat küşesin
Nûh-ı vaqt oldur aña tûfân-ı miñnetden ne bâk (İlmî: 8a)

biçimindeki kıt'adır.

Makale konusu manzum hadis tercümesinde kafiye tatbikinde üzerinde durulması gereken bir nokta da bir birimde cinaslı kafiyenin kullanılmasıdır.

Âdem olan bir birine arkadaş u yoldaş olur
Sen şağın âdem dime her gördüğün yol daşına

Şöyle bil kim mü'min-i kâmil degüldür ol kişi
Ne şanursa kendüye ger şanmaya yoldaşına (İlmî: 3a)

şeklindeki bu kıt'a müellifin Türk halk şairlerinden etkilendiği izlenimi vermektedir.

Bu veriler doğrultusunda manzum yüz hadis tercümesinin klasik Türk edebiyatı kaidelerine hakim, nazım tekniği başarılı bir sanatçı tarafından yazıldığı söylenebilir.

6. Muhteva Unsurları

İlmî mahlaslı bir şaire atfedilen eserin konusu Hz. Muhammed'in bazı sözlerinin Türkçeye tercüme edilmesidir. Fakat bununla kasıt, hadislerin birebir çevirisi değildir. Nitekim kıt'alar okunduğunda yazarın asıl gayesinin hadisleri tercüme etmek olmadığı, çeviri vesilesiyle okuyucuya öğütler, bireysel ve sosyal mesajlar vermek olduğu algısı doğmaktadır.

Şair eseri tertip ederken muhtemelen niyetinin salih olduğu mesajı vermek maksadıyla ilk olarak "Ameller niyetlere göredir." hadisiyle başlamıştır. Nitekim bu tasarruf Visâlî'nin *Gül-i Sad-berg* adlı manzum yüz hadisinde de görülmektedir (Öztoprak, 1993: 482). Eserdeki diğer hadisler bir kompozisyon gözetilmeden sıralanmaktadır. Hadisler arasında herhangi bir konu birliği görülmemektedir. Merhamet etmek, nazar, şeytanın insanın damarlarında dolaşması, zâlim kula mühlet verilmesi, düşmanlıkta aşırıya kaçmak, zulüm, akrabayı gözetmek, iftira suçunun büyüklüğü, liderlerin halkından sorumlu oluşu, tatlı dilin önemi gibi birbirinden uzak konularda hadisler derlenmiştir. Bu hadisleri itikâdî, amelî ve ictimaî olarak tasnif etmek mümkündür. Fakat sanatçının hadisleri böyle bir tasnif gözeterek seçtiğine dair bir emare görünmemektedir.

Manzum yüz hadis tercümesinin şairi mecazları, anlama ve söze dayalı edebî sanatları etkin kullanmıştır. Eserde neredeyse edebî sanatların tüm çeşitlerinin örneklerine rastlamak mümkündür. Bunlar içerisinde en sık rastlananları tekrar, tezat ve nida sanatlarıdır. Her ne kadar pek çok farklı sanat görülse de bunlar beyitlerde yoğunluklu olarak kullanılmamıştır. Denebilir ki bir beyitte ikiden fazla edebî sanata rastlamak güçtür. Bu da eserin üslubunu sade kılmaktadır. İlmî'ye mâl edilen manzum tercümedeki edebî sanatlara şu şekilde birer örnek verilebilir:

İktibas:

Hîç niyyetsiz cihân içre dürüst olmaz 'amel
أثما الاعمال بالنیات buyurdu [ol] Resûl (İlmî: 2b)

Teşbih:

Şûret-i emmâre kelbinden arıt *gönlüñ evin*

albũn olsun pk ü thir Mescid-i As gibi (İlm: 3b)

Tehis:

‘kil iseñ ml-i dũnydan vef umma gñl
Mr hergiz demoqlanına anma yr olur (İlm: 7a)

Tekrir:

ayr olursa niyyetũn ayr irer iũn[ũn] oñı
err ise od niyyetũn err ii a klmaz abl (İlm: 2b)

Tezat:

Nie m’min dirilr ü iri kfir gider
Nie kfir var ki dũnydan gider imn-ıla (İlm: 4b)

Nida:

Ey birder oyle bil dũnyda dn ardaları
Lyk olmaz birbiriyle itseler ceng ü cidl (İlm: 3b)

Mbalaqa:

Kfir ise daı mazlmuñ du’sından aın
Kim geer aruñ yedi at cevenin tr-i du’ (İlm: 6a)

İstifham:

Nice urtulsun hevlardan bu miskn adem
Seyr ider eytn vcdında amarda an gibi (İlm: 3a)

Telmih:

Ol dutar mlk-i an’atde fergat ksesin
Nh-ı vaqt oldur aa tfn-ı minetden ne bk (İlm: 8a)

İstiare:

Rh-ı Amed ne drr m’minler ervh amu
Bir deñizdendr bu enhr-ı cd [kim] b-gmn (İlm: 4a)

Tenasb:

Ya meger yol gibidr dũny v sen yolcsn
Durma v eqlenme bir s’at gp gitmekte ol (İlm: 6a)

İştikak:

Lik *zâlim* yolını görmez şırâtı geçmege
Kim kıyâmetde aña *zulm* işleri *zulmât* olur (İlmî: 3a)

İham:

Her ki dâ'im halka baği u huşümet eyleye
'Âlem içre ol durur *Haqq*kuñ be-gâyet düşmeni (İlmî: 3a)

Mecaz-ı mürsel:

Her kişi bil kim şubân gibidür iderler su'âl
Kim *elüñ altındakine* n'eyledüñ n'itdün diyü (İlmî: 3b)

Kinaye:

Her ne cem' iderse bir gün *yile virür rûzigâr*
Yâhüd ölür kendüsi vârişler alur mâlini (İlmî: 8a)

Müracaa:

Halka hakkıyla taħalluķ kıl eyâ şâhib-nazar
Olmasun *dirseñ* eger dünyâda renc ü zaħmetüm

Kim hadîs-i kudside Peygâmbere-i haqq hażreti
Didi kim sâbiķ durur dâ'im ğazabdan raħmetüm (İlmî: 2b)

Yukarıda eserin çoğu dizesinde müritlerine seslenen bir mürişidin takınacağı bir edanın olduğu, kıt'aların genelinde tercümelerin nasihat edici ibarelerle gerçekleştirildiği belirtilmişti. Müridine seslenen bir şeyh ve okuyucuna nasihat eden bir yazarın açık ve anlaşılır bir dil kullanması beklenir. Nitekim söz konusu manzum yüz hadiste Arapça ve Farsça terkip içermeyen, dil varlığı ağırlıklı olarak Türkçe kelimelerden örölü;

Ya meger yol gibidür dünyâ vü sen yolcısısın
Durma vü eĝlenme bir sâ'at göcüp gitmekde ol (İlmî: 6a)

Hâşılı bu kim Haqq emrinde ne iş kim işleseñ
Şadaķa virmek gibidür şek tütüp kılma ğümân (İlmî: 4a)

Didi Peyğam-ber eger siz bilseñüz ben bildüğüm
Şenlügenüz oynamañuz gülmeñüz hep az olur (İlmî: 3b)

gibi pek çok örneği bulunan beyitlerin sayısı azımsanmayacak seviyededir. Hatta eserde;

Âdem olan bir birine kardaş u yoldaş olur
Sen şaşkın âdem dime her gördüğün yol daşına (İlmî: 3a)

Her kişi bil kim çobân gibidür iderler su'âl
Kim elüñ altındakine n'eyledüñ n'itdün diyü (İlmî: 3b)

örneklerinde görüldüğü üzere bir tasavvufî Türk halk şairinin ağzından çıkmış intibai yaratan beyitler de vardır. Bu hususlar İlmî mahlaslı bir şaire mâl edilen eserin dilini klasik Türk edebiyatı geneline nazaran açık hâle getirmiştir.

Makale konusu eser tasavvufî birikimi olan bir yazar tarafından yazılmış dinî içerikli manzumelerden mürekkeptir. Dolayısıyla tasavvufî ve İslâmî ibare ve terimlere müracaat edilmiş olması tabiidir. Tercümelerde bu tür terimlerden örülü beyitler vardır. Bunların etkisiyle şair, normalde pek rağbet etmediği Arapça ve Farsça terkiplere yer vermiştir. Bu nedenle eserin dili;

Tevbe kıl Allâha bu gâflet şarâbından ayl
Tâ ülu'l-elbâb-ıla haşır olasın yevmü'l-kıyâm (İlmî: 4a)

Levh-i maḥfûz-ı ḥakâyıkda okundu bu kelâm
El-ḥabîşâtü'l-ḥabîşîn ṭayyibâtü't-ṭayyibîn (İlmî: 7a)

beyitlerinin delalet ettiği üzere bu tür birimlerde ağırlaşmıştır.

Makale konusu eserin müellifi eserinin muhtevasını Türkçenin zenginliklerinden olan deyimlerle desteklemiştir. Atasözünün görülmediği eserde gönül vermek ve başa gelmek deyimini birden fazla kullanılmıştır. Manzum yüz hadis tercümesinde geçen Türkçe deyimler şunlardır:⁷ âleme destan etmek, ant içmek, başa gelmek (2 defa), başa varmak, dak tutmak, dirlik dirilmek,

⁷ Deyimlerin derlenmesinde *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler* (Tanyeri, 1999) adlı eser ile <https://www.dersimiz.com/deyimler-sozlugu/> (E.T: 04.11.2017) sitesinden istifade edilmiştir.

dünyalara değmek, el altında (olmak), el vermek, ettiğini bulmak, gönlü gözü açılmak, gönül vermek (3 defa), gözünü toprak doyurmak, günahı boynuna (olmak), haddi aşmak, hanel gelmek, hor görmek, kendine gelmek, kul olmak, söz düzüp taşımak, yele vermek, yüzü suyu (hürmetine), yüzü üstüne düşmek.

Bir dilin eski devirlerine ait, bugün yazı dilinde kullanımdan düşmüş olan kelimelere arkaik adı verilir (Ekşioğlu, 2015: 379). Arkaik kelimeler bir dilin tarihsel gelişiminin incelenmesi açısından oldukça önem taşımaktadır. İlmî mahlaslı bir sanatçıya atfedilen hadis tercümesinde oldukça fazla sayıda Türkçe arkaik kelime yer almaktadır. Eserin 17. asır veya öncesinde yazıldığı intibai uyandıran bu kelimeler Türkçenin tarihi gelişimini inceleyen araştırmacılar için önemli veriler taşımaktadır. Manzum hadis tercümesinde geçen arkaik kelimeler şunlardır:⁸

Kakımak: 1. Öfkelenmek, kızmak. 2. İtiraz etmek, karşı gelmek. 3. Azarlamak, takdir etmek.

Soñ ucı [soñuç]: Netice, nihayet, en son, akıbet, en sonra, sonunda.

Kamu: 1. Bütün, hep, her. 2. Herkes

Yadlık: Yabancılık, ayrı gayrılık.

Yad eylemek: Yabancı saymak, uzak tutmak

Dak: Özür, kusur. *Dak dutmak*: Kusur bulmak, ayıplamak, kınamak, taşlamak.

Buñ: Zaruret, felaket, sıkıntı, gam, kasavet, şiddetli ihtiyaç.

Assı: 1. Yarar, çıkar, kazanç, kâr. 2. Faiz. *Assı kılmak*: 1. Yarar sağlamak. 2. Kâr etmek.

İs [issi]: Sahip, malik.

Artuk: 1. Başka, gayrı, maada. 2. Fazla, ziyade. 3. Küsur, -den fazla. 4. Üstün. 5. Bir bütünün büyük kısmı.

Dirlik dirilmek: Hayat geçirmek, ömür sürmek.

⁸ Arkaik kelimelerin anlamları *Yeni Tarama Sözlüğü* (Dilçin, 1983) adlı çalışmadan alınmıştır.

Dahi: 1. Dahi, de. 2. Bundan başka, aynı zamanda, hem de, ve ... 3. Başka, diğer. 4. Daha (sıfatların başında). 5. Daha ziyade, daha çok. 6. Henüz, hâlâ. 7. Sonra, bundan sonra, artık, bir daha. 8. Yine, yine de.

Oñat: Doğru, uygun, iyi, mükemmel, layıkıyla, tamam.

Yavuz: 1. Kötü, fena. 2. Sert, azgın, keskin, güçlü, çetin, yaman, şiddetli. 3. Kötülük, fenalık.

Yahşı [yahşi, yakşî]: İyi, güzel.

Gökçek [gögçek, gökcek]: Güzel, sevimli, hoş.

Aşurma: Aşırtma.

İşbu [uşbu]: Bu, işte bu.

Âdemoğlanı: İnsanoğlu.

Söz konusu manzum hadis tercümesinde iki Türkçe arkaik ek de mevcuttur. Bunlar, -durur (komuşdurur) ve -uban (açuban) ekleridir.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatı nazım türlerinden biri yüz hadis tercümeleridir. Şimdiye kadar pek çok Türkçe yüz hadis tercümesi bulunup neşredilmiştir. Fakat yazma eser kütüphanelerinde keşfedilmeyi bekleyen başka hadis tercümeleri de vardır. Ankara Milli Kütüphane Türkçe Yazmaları numara 06 Mil Yz A 4274/1'de kayıtlı eser, üzerine çalışılmamış, manzum bir hadis tercümesidir. Eserde herhangi bir mahlas zikredilmemiştir. Fakat yazma nüshanın sonundaki istinsah kaydında İlmî mahlaslı bir şaire ait olduğu bildirilmiştir. Yazmada geçen başka istinsah kayıtlarından şairin 17. yüzyıl veya öncesine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Eser, tasavvufî mesaj ve terimler açısından zengindir. Şairi çoğu zaman müritlerine nasihat veren bir mürşit edasına sahiptir. Bu iki hususiyetten hareketle 17. asır şairlerinden Bağdatlı İlmî Dede'ye ait olabileceği düşünülmektedir. Özel bir ismi olmayan eserde seksen hadis, seksen kıt'a ile tercüme edilmiştir. Kıt'alar aruzun fâilâtün / fâilâtün / fâilâtün / fâilün kalıbı ile yazılmıştır. Şair, Türkçeyi aruza nispeten başarıyla tatbik etmiştir. Bununla

beraber halk Türkçesi ile yazılan bazı beyitlerde ancak çok sayıda imale yardımıyla veznin oturduğu görülmektedir. Şairin kafiye kullanımını da başarılıdır. Tercümesi verilen hadislerde konu bütünlüğü bulunmamaktadır. Yazar, tercümelere genelde dinî bir öğüte, tasavvufî bir mesaja bağlamaktadır. Pek çok farklı edebî sanat tercih eden şair, beyitlerde az sayıda sanat kullanarak üslubu sade kılmıştır. Hz. Muhammed'in sözlerinden hareketle müritlere bilgi vermek ya da sıradan insanlara nasihat etmek maksadıyla yazıldığı için dili klasik Türk edebiyatına nazaran açıktır. Önemli sayıda deyim içeren eser, Türkçe arkaik kelimeler bakımından oldukça zengindir.

7. Metin

Bismillāhirrahmānirrahīm

أَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ⁹

Fā'ilātün / fā'ilātün / fā'ilātün / fā'ilün

Remel: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

74

1. Hîç niyyetsiz cihân içre dürüst olmaz 'amel
أَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ buyurdı [ol] Resûl
2. Hayr olursa niyyetüñ hayr irer işüñ[üñ] soñı
Şerr ise hod niyyetüñ şerr işi Hâk kılmaz kabûl

مَنْ يَرِدُ اللَّهَ خَيْرَ يَفْقَهُهُ فِي الدِّينِ¹⁰

1. Hâk Te'âlâ hayr virmek dilese bir kimseye
Evvel anı 'ilm içinde 'âlim ü dâñâ kılar
2. Göñli gözün açuban Hâk gayret ü hikmet virür
Âhir anuñ meskenini cennetü'l-me'vâ kılar

مَنْ لَمْ يَرْحَمْ لَمْ يُرْحَمْ¹¹

⁹ "Şüphesiz ki ameller niyetlere göredir." (Buhari, Kitabu Bedu'l-Vahyi, s. 65; Müslim, Kitabu'l İmara, c. 7, s. 61; Ebu Davud, Kitabu't Talak, c. 2, s. 945; Tirmizî, Kitabu Fazaili'l Cihad, c. 3, s. 577.)

¹⁰ "Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar." (Buhârî, "İlim", 10; Müslim, "İmâret", 175)

1. Raḥm umarsañ Ḥaḳ Te'âlâdan esirge ḥalkı kim
Kim ki ḥalka raḥm iderse raḥmet eyler Ḥaḳ aña
2. Şol kişi kim ḥalka raḥm itmeye şeksiz şübhesiz
Raḥm kılmaz Ḥaḳ Te'âlâ ḥazret-i muṭlaḳ aña

من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة¹²

1. Âhîretde şübhesiz giymek müyesser olmaya
Şol Müsülmân kim giye dünyâda dibâ vü ḥarîr
2. Lâ-cerem kim devlet-i dünyâya virdi göñülü
Lâzım oldı kim ola dünyâda ol ḥôr u ḥaḳîr

العين حق¹³

1. Çün yavuz göz haḳḳ buyurdı ol Resûl-i kâinât
Kim aḳar şuya eser yile irer andan eşer
2. Kendüni her kişiye gösterme tezyîn eyleyüp
Tâ yavuz gözden saña nâ-gâh irişmeye zarar

سبقت رحمتي على غضبي¹⁴

1. Ḥalka ḥaḳkıyla taḥalluḳ kıl eyâ şâhib-nazar
Olmasun dirseñ eger dünyâda renc ü zaḥmetüm
2. Kim ḥadîş-i ḳudsîde Peygâmbere-i ḥaḳḳ ḥazreti
Didi kim sâbıḳ durur dâ'im gazabdan raḥmetüm

[Der-kenâr]

li-'İlmî

1. Kesme raḥmet recâsın ey maḥrûm
Derd ü ḡamla geçürme rûz [u] şebi

¹¹ "Merhamet etmeyene merhamet edilmez." (Buhâri, Tevhid 2, Edeb 27; Müslim, Fedail 66, Tirmizi, Birr 16)

¹² "Bu dünyada ipek giyen onu âhîrette asla giyemez." (Müslim, Libas: 2; Ebû Davud, Libas: 10)

¹³ "Nazar, haktır." (Müslim, Selâm: 42; İbni Mâce, Tıb: 3)

¹⁴ "Raḥmetim gazabımı geçti." (Aclunî, Keşfü'l-Hafâ, 1/448)

2. Tercemân-ı Hâk oldu didi Resûl

سبقت رحمتى على غضبى

ان شيطان يجرى من ابن آدم فجرى الدم¹⁵ [a3]

1. Zâhir ü bâḫın ‘adüvv dutmuşdurur her yanını
Yok durur maḥlûḫ içinde bir za’îf insân gibi

2. Nice kırtulsun hevâlardan bu miskîn âdemî
Seyr ider şeyṭân vücūdında ṭamarda ḫan gibi

إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم¹⁶

1. Her ki dâ’im ḥalka baḥiş u ḥuşümet eyleye
‘Âlem içre ol durur Hâkḫuñ be-gâyet düşmeni

2. Cehd kıl kim dâ’imâ nerm ü laṭîf olsun sözüñ
Tâ ki düşmen kılmaya Hâkḫa seni dîv-i denî

إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته¹⁷

1. Her ne deñlü zâlim [olsa] bir kışı ol pâdişâh
Raḥmet ü faẓl ü keremden aña virür mühleti

2. Lîk zâlim cehl ile ḥadden aşursa zulmini
Şöyle urur yire ğayrılar dutarlar ‘ibreti

لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه¹⁸

1. Âdem olan bir birine ḫardaş u yoldaş olur
Sen şaḫın âdem dime her gördüğün yol daşına

2. Şöyle bil kim mü’min-i kâmil degüldür ol kışı

¹⁵ “Şeytan insanoğlunun içinde vücudunda kanın dolaştığı gibi dolaşır.” (Tirmizî, Radâ 17, 1172)

¹⁶ “Allah’ın en çok kızdığı kimse, düşmanlıkta aşırı gidendir.” (Sahîh-i Buhârî, 7188; Tirmizî, Sünen, 2976)

¹⁷ “Allah, zalim kulun belirli bir süre koşuşturmasına izin verir. Sonra onu tuttu mu da kimse onu kurtamaz.” (Sahîh-i Buhârî, 4686; Tirmizî, Sünen, 3110.)

¹⁸ “Sizden biriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe gerçek manada iman etmiş sayılmaz.” (Buhârî, İmân 7; Müslim, İmân 71, 72; Tirmizî, Kıyâme 59)

Ne şanursa kendüye ger şanmaya yoldaşına

الظلم ظلمات يوم القيامة¹⁹

1. 'Adl kııl kim rûz-ı maḥşerde 'adâlet kııldıġuġıñ
Nûr-ı ḥaḫdur kim öñünce ḥād-i bi'z-zāt olur
2. Lîk zâlim yolını görmez şırâtı geçmege
Kim kıyâmetde aña zulm işleri zulmât olur

لا يدخل الجنة قاطع الرحم²⁰

1. Raḫm idüp bize ḥaber virđi Resûl-i kâ'inât
Ḳat'-ı raḫm iden kışi elbette girmez cennete
2. Ya'nî şol kim aḫrabâsın terk idüp kıılmaz şıla
Ol Ḥudâdan ayrıdur lâyıḫ degüldür raḫmete

لا يدخل الجنة قتّات²¹

1. Şol ki mü'minler arasında düzüp söz daşıya
Cennete girmez didi Peyġam-ber-i âḫir zamân **[3b]**
2. Şol ki ġammâz ola hem nemmâm ola ey ehl-i dil
Şöyle bil aña maḫâm olmaz bihişt-i cāvidân

لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب او صورت²²

1. Şüret ü kelb olsa bir evde aña girmez melek
Bu sözi cân şafḫasında eylegil imlâ gibi
2. Şüret-i emmâre kelbinden arıt göñlüñ evin
Ḳalbüñ olsun pāk ü tâhir Mescid-i Aḫşâ gibi

لا يحل لامرئ ان بهجر اخاه فوق ثلاث²³

¹⁹"Zulüm, kıyamet ġününde [zalime] zifiri karanlık olacaktır." (Müslim, Birr, 56)

²⁰"Akrabâsıyla ilġisini kesen kimse cennete giremez." (Buhârî, Edeb, 11; Müslim, Birr, 18, 19)

²¹"İftira atanlar cennete giremez." (Buhârî, Edeb, 5709; Ebû Dâvud, Edeb, 4871)

²²"Melekler, iġerisinde köpek ve tesâvîr bulunan eve girmezler." (Buhârî, "Libâs", 88)

1. Ey birâder şöyle bil dünyâda dîn arkadaşları
Lâyık olmaz birbiriyle itseler ceng ü cidâl
2. Üç güne dek kaçkıyup ayrılısalar cā'iz dürür
Lîk üç günden ziyâde itseler olmaz helâl

كَلِّ مَصُورٍ فِي النَّارِ²⁴

1. Ger muşavvir ola bir kişi vü taşvîrât ide
Şoñ ucı ol düzdügi şüretler aña mâr olur
2. Hâğdan artuğa muşavvirlik yaraşmaz lâ-cerem
Âhiretde ehl-i taşvîrûñ maķâmı nâr olur

كَلِّكُمْ رَاعٍ وَكَلِّكُمْ مَسْئُولٍ عَنِ رَعِيَّةِ²⁵

1. Her kişi bil kim şubân gibidür iderler su'âl
Kim elüñ altındakine n'eyledüñ n'itdüñ diyü
2. Cümle a'zâ vü kuvâ dahı ra'iyet gibidür
Şorılır hem anları n'itdüñ nice gütdüñ diyü

كَلِّ امْتِي مَعَاْفَى الْاِلا الْمَجَاهِرُونَ²⁶

1. 'Afv olunur ümmetimüñ her biri didi Resül
Çünkü itdügi günâhı utanup pinhân ider
2. Lîk 'afv olmaz şuçı şol kişinüñ kim dünyede
Bir günâhı işleyüp 'älemlere destân ider

كَلِّ مَسْكِرٍ حَرَامٍ²⁷

1. Yime vü içme anı kim âdemi ser-hoş ide

²³"Müslümanın din kardeşine üç günden fazla küs durması helal olmaz." (Buhârî, Edeb 62, İsti'zân 9; Müslim, Birr 23, 25, 26)

²⁴"Her sûret yapan ateştedir." (Müslim, K. Libâs ve'z Zîneh, 3945)

²⁵"Hepiniz çobansınız; güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. " (Müslim, İmâre, 20; Ebû Dâvûd, İmâre, 1, 13)

²⁶"Ümmetimin hepsi affa mazhar olacaktır, günahı alenî işleyenler hariç." (Buhârî, Edeb 60; Müslim, Zühd 52, 2990)

²⁷"Sarhoşluk veren her içki haramdır." (Buhârî, Vudû, 71; Edeb, 80; Müslim, Eşribe, 7)

Her ne şey kim âdemi mest eyleye olur harâm

2. Tevbe kıl Allâha bu gaflet şarâbından ayıl
Tâ ülu'l-elbâb-ıla haşr olasın yevmü'l-kiyâm [4a]

كل معروف صدقة²⁸

1. İylük²⁹ itseñ bir Müsülmâna ya hoş söz söyleseñ
Hağ Te'âlânuñ yanında ol taşadduğdur hemân
2. Hâşılı bu kim Hağ emrince ne iş kim işleseñ
Şadağa virmek gibidür şek tutup kılma gümân

المسلم اخ المسلم³⁰

1. Rûh-ı Aħmed ne dūrür mü'minler ervâhı kamu
Bir deñizdendür bu enhâr-ı cüdâ [kim] bî-gümân
2. Bir birine hep Müsülmânlar birâderler dūrür
Yadlık olmaz Müsülmânlıkda şâhib-i beyân

الشوم فى الفرس و المرء و الدار³¹

1. 'Avrete ata eve virme göñül ey dîn eri
Şümdür bunlar dimiş iki cihâna cân olan
2. Ehl-i dünyânuñ işidür bunlara meyl eylemek
Bunlara meyl itmez illâ câhil ü nâ-dân olan

يسرّوا ولا تعسرّوا³²

1. Ger naşîhat viresin bir mü'mine ey dîn eri
Söyle âsânın çarîkîn añma yoluñ zaħmetin

²⁸"Yapılan her iyilik sadakadır." (Buhari, Edebü'l-Müsned, 233; Ebu Dâvud, Edeb 60, [4947])

²⁹Aslı "İyülük" olan bu kelime vezin icabı "İylük" şeklinde metne alındı.

³⁰"Müslüman, Müslüman'ın kardeşidir." (Buhârî, Mezâlim, 3; Müslim, Birr, 59)

³¹"Uğursuzluk [anlayışı] kadında evde ve attadır." (Buhârî, Nikâh 17; Müslim, Tıb 116)

³²"Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız." (Buhârî, İlm 12, Edeb 80; Müslim, Cihad 6, 7, [1732-1733])

2. Dîn yolu güçdür diyü ürkütme anuñ göñlini
Vir beşâretler beyân eyle Hüdânuñ rahmetin

لو علمتم ما اعلم لضحكتم قليلا و لبكيتم كثيرا³³

1. Didi Peyğam-ber eger siz bilseñüz ben bildügüm
Şenlüğünüz oynamañuz gülmeñüz hep az olur
2. Zâr zâr ağlardıñuz çok çok fevât-i furşata
Ġaflet içinde қаланlar şanma ehl-i râz olur

اجملوا فكلّ ميسر لما خلق له³⁴

1. Kıl ‘amel ey mü’min ü şükr it ki dünyâda her iş
Hep Hâkuñ³⁵ taqdîridür ger küfr ger îmân olur
2. Her kişi ne fi’l-içün kim yâr diledi dünyede
Ol işi dutar gelür ol iş aña âsân olur

[4b] الاعمال بالخوانيم³⁶

1. Evveline bakma a’mâlün soñıdur mu’teber
Bâbit olmışdur bu söz âyât-ıla bürhân-ıla
2. Niçe mü’min dirilür ü âhîri kâfir gider
Niçe kâfir var ki dünyâdan gider îmân-ıla

من رأى فقد رأى الحق³⁷

1. Nâgehân görse düşinde bir kişi Peyğam-beri
Gördüğü hağdur anuñ sen dutmayasun dağ aña
2. İdemez şeytân temeşşül şüretine Aħmedüñ
K’ol muşavver nürdür virmiş kerâmet Hâğ aña

³³“Eğer bildiğimi siz bilseydiniz az güler çok ağladınız.” (Tirmizî, Zühd 9, (2313); İbnu Mâce, Zühd 19, [4190])

³⁴“[Dünyalık şeyleri isterken] güzel davranın. Çünkü herkes ancak kendisi için yaratılmış olanı elde eder.” (el-Elbânî, Silsiletü’s-sahîha, 2/597)

³⁵ Aslı “Hâğkuñ” olan bu kelime vezin icabı “Hâkuñ” şeklinde metne alındı.

³⁶ “Ameller sonuçlarına göre değerlendirilir.” (Buhârî, Kader, 5; Rikak, 33.)

³⁷ “Rüyasında beni gören, gerçekten beni görmüştür.” (Buhârî, Ta’bir, 10)

من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته³⁸

1. Didi Peyğam-ber şu mü'min kim rızâ-yı Hağ için
Hâcetini sa'y idüp bir kardeşün taşşıl ider
2. Zâyi' olmaz itdüğü iylik³⁹ Hudâ bir gün anuñ
Şübhesüz bir buñ deminde hâcetin mağbül ider

الحريص محروم⁴⁰

1. Âdemoğlanı yaradıldı harîş u pür-ıtama'
Karını doyurmaz imiş âdemün illâ türâb⁴¹
2. Ya'nî ölmeyince dünyâdan uşanmaz âdemî
Lîk tevbe idene virür Hudâ biñ fetğ-i bâb

إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره⁴²

1. Hağ Te'âlâ kulları içre muğarrebler olur
Kim şasem yad eylese Hağ hâzretine nâ-gehân
2. Her nice and içseler âsân ü ger düşvâr ola
Râst eyler anlaruñ andımı Hağ kılmaz yalan

إذا لم تستح فاصنع ما شئت⁴³

1. Ger hayâ yoğ-ısa sende her ne kim dilerseñ it
Bir kişide kim hayâ olmaya imân olmaya
2. Hağdan eyle hayâ Hağdan utan ey ehl-i din

³⁸"Kim [Müslüman] kardeşinin bir ihtiyacını giderirse Allah da onun bir ihtiyacını giderir." (Tirmizi, Hudud 3, (1426); Buhari, Mezalim 3, İkrağ 7; Müslim, Birr 58)

³⁹ Aslı "İyülik" olan bu kelime vezin icabı "İylik" şeklinde metne alındı.

⁴⁰"Hırslı olan mahrum kalır." (Bu söz kelâm-ı kibâr olarak geçmektedir. bk. Ahmed Timur Paşa, *el-Emsâlü'l-âmiye*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Mısır 1956, s. 327.)

⁴¹Nüşhada bu mısra, sonra gelenle yer değıştirmiştir. Müstensih kaynaklı bu diziliş kıt'a nazım şeklinin kafîye örgüsüne uymamaktadır. Kıt'anın mutat dizilişi doğrultusunda mısraların yerleri değıştirilerek metne alındı.

⁴²"Allah'ın kulları şayet Allah üzerine yemin ederlerse bunu yerine getirsin." *Sünenü'n-Nesâi bi-Şerhi'l-Hâfiz Celâleddin es-Suyûtî ve Hâşiye el-İmâm es-Sindî*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut, 6/396.

⁴³"Eğer hayan yoksa istediğini yap." (Buhârî, Edeb 78, Enbiyâ, 54)

Ger dilerseñ dīniñüñ bünyādı vīrān olmaya

إذا ضيقت الامانة فانظر الساعة⁴⁴

1. Bu hīlāfet bir emānetdür Hudādan ādeme
Pes emānet zāyi' oldı qalmadı emn ü emān [5a]
2. Muntaẓır ol kim yaqīn oldı kıyāmet qopmağa
Çünki alçaq kişiler şadr üsti oldı bī-gümān

لا تسبوا الاموات⁴⁵

1. Didi Peyğam-ber [ki] sögmeñ şaķınuñ ölmüşlere
Çünki ol öldi vü buldı itdügüni bī-cidāl
2. 'Ālimü's-sırdur Hudā virür cezāsın anlaruñ
Hāşıl idersün hemān ortada sen zecr ü vebāl

لا يفلح قوم تملكهم امرأة⁴⁶

1. Şöyle bil kim iremez maqşūdına bulmaz felāh
Bir cemā'at k'anlaruñ üstine zen mālīk olur
2. Az zamān geçmez ki görürsün gözünle anı kim
Mālīk ü memlūk ü mülküñ cümlesi hālīk olur

من يريد الله خيرا يصيب منه⁴⁷

1. Haq Te'ālā bir qula iyilikler⁴⁸ itmek dilese
Dār-ı dünyāda aña dürlü muşbetler virür
2. Sen belāya şabr kııl dünyāda ey derviş kim
Āhiretde Haq belā ehline rāhatlar virür

من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب⁴⁹

⁴⁴ "Emanet kaybedilince kıyameti bekleyin." (Buhârî, İlim, 12, Rikâk, 35.)

⁴⁵ "Ölülere sövmeyin." (Buhârî, Cenâiz 97, Rikak 42; Nesâî, Cenâiz 52)

⁴⁶ "İşlerini bir kadına bırakan topluluk asla felah bulamaz." (Buhârî, Meğâzî, 82, Fiten, 18; Tirmizî, Fiten, 75)

⁴⁷ "Allah kimse hayır erişirmeyi dilerse onu bir musibete uğratar." (Münâvî, C. 6, 243)

⁴⁸ Aslı "İyülikler" olan bu kelime vezin icabı "İyilikler" şeklinde metne alındı.

1. Hâk Te'âlâ hazreti Peyğam-ber[e] viridi haber
Bir velîm-ile benüm bir kimse ger kılsa cedel
2. Şöyle bilsün ol ki qahrumdan benüm bulmaz hâlâş
Başına vü cânına imânına virür hâlel

ان الميت ليعذب بىكاء اهله⁵⁰

1. Bir kişi kim öldi dünyâdan götürdi rahmeti
Ağlamak sen fâ'ide kılmaz aña dūr u dirâz
2. Lîk kavmi ağlasalar nevha vü zārî kılup
İrişür ol meyyite andan 'azâb ey ehl-i râz

انّ الدين يسر⁵¹

1. Dîn-i İslâmuñ kamu aḥkâmı âsândur velî
Nefs kâhildür aña Hâkkuñ yolu düşvâr olur
2. Lezzet-i imân el-ân küfr-ile imândan geçer
Şevk-ıla dolar dil ü cânı vü pür-envâr olur [5b]

خيركم من تعلم القرآن و علمه⁵²

1. Efđal-i insân odur halk içre kim cehd eyleyüp
Bile kendi 'ilm ü Qur'ânı vü ta'lîm eyleye
2. Bende-i hâşş-ı Hudâ oldur ki gevherler saçup
Vaqt olur bir ile fâcir dîn evin âbâd ider⁵³

انّ الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر⁵⁴

⁴⁹ "Kim benim ir veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim." (Buhârî, Rikâk, 38)

⁵⁰ "Ölüye akrabalarının ağlaması onun azabını arttırır." (Buhârî, Cenâiz, 32; Meğâzi, 8; Müslim, Cenâiz, 16, 17)

⁵¹ "Din kolaylıktır." (Buhârî, İmân 29; Nesâî, İmân 28)

⁵² "Sizin hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğretendir." (Buhârî, Fedâilu'l Kur'ân 21)

⁵³ Bu mısra sonraki kıt'anın sonuncu dizesidir. Müstensih sehven burada olması gereken asıl dize yerine sonraki kıt'anın sonuncu mısrasını yazmış olmalıdır.

⁵⁴ "Allah bu dini günahkârların eliyle de güçlendirir." (Hâfız Heysemî, Mecmau'z-zevâid, 5/303)

1. Çün peyâmbere vahy-ile haq dîni bünyâd eyledi
Niçe kâmiller gelüp dîn yolına irşâd ider
2. Lîk hikmet bundadur kim ol hidâyet issi hep
Vaqt olur bir fâcir ile dîn evin âbâd ider

لا تعدّب بعذاب الله⁵⁵

1. Cānlu olan nesneyi öldürseler olur ...⁵⁶
Siz aña itmeñ 'azābı âteş-i sūzān-ıla
2. Qahr-ı muṭlaq hālîka maḥşūşdur cā'iz degül
Haqdan artuq kimse ta'zīb eylemek nîrān-ıla

الدين النصيحت⁵⁷

1. Gel naşîhat sözlerini kimseden itme dirîg
Kim naşîhatde qomış dînüñ şebâtın Rabb-i dîn
2. Senden ayruya naşîhat vir naşîhat al velî
Senden a'lâdan kim ola dîniñüñ metni metîn

اسلام المرء دون شروطه⁵⁸

1. Ger dilerseñ bilesin İslâmını bir kişinüñ
Hüsn-i İslâmı şurûṭından anuñ ma'lûmdur
2. Şartını kılsa qazâ bil mü'min-i şâdiqdur ol
'Ahdine durmazsa imānı anuñ ma'dûmdur

تعس عبد الدرهم تعس عبد الدينار⁵⁹

1. Şol kişi kim virdi göñlin kul olup sîm ü zere
Yüzi düşüp üstine kendüyi meftûn eyledi

⁵⁵"Allah'ın azabı ile azap etmeyin." (Abdurrezzak es-San'ânî, *Fehâris*, el-Mektebu'l-İslâmî, s. 173.)

⁵⁶ Yazmanın burasında kelimenin üzeri siyah bir çizgiyle çizilmiştir.

⁵⁷ "Din, nasihattir." (Müslim, İman 95; Buhârî, İman 42)

⁵⁸ "Bir kişinin Müslümanlığı kayıtsız şartsız" ???

⁵⁹ "Altın ve gümüşün kulu, kölesi olan perişan olsun." (Buhârî, Rikâk, 10; Cihad, 70; İbn Mâce, Zühd, 8)

2. Öldi vü ƣaldı gözinde bir avuç topraƣ hemân
Yok yire zaħmet çeküp bağrını pür-ħûn eyledi

[6a] ⁶⁰كن فى الدنيا كاتك غريب او عابر سبيل

1. Bu cihân içre ģarîb âdem gibi dirlik diril
Âħiret saña vaţandur aña ‘azm itmekte ol
2. Ya meger yol gibidür dünyâ vü sen yolcusısın
Durma vü eģlenme bir sâ‘at göçüp gitmekte ol

لم يبق من النبوت إلا المبشرات⁶¹

1. Şimdiden şoñra nebî gelmez bunu böyle bilün
Çünkü Peyğam-berde ģatm oldu nübüvvet ey cüvân
2. Ƙaldı bir ģişşe nübüvvetden velîkin ümmete
İyü diller gördüģi rü‘yâ-yı şâlih bî-gümân

أيك دعوت المظلوم⁶²

1. Kâfir ise dağı mađlûmuñ du‘âsından şağın
Kim geçer çarđuñ yedi ƣat cevşenin tîr-i du‘â
2. Pes oñat fikr ile nice ola ģâli zâlimün
Çünkü mü‘min ƣaldurup destin diye yâ Rabbenâ

جفت القلم ما انت لاق⁶³

1. Eyü yavuz her ne kim gelse gerekdür başuña
Yazdı Ĥađ emri ile levĥ üstine anı ƣalem
2. Ƙıl-be-ƣıl yerlü yerince başuña bir bir gelür
Şol ki tağdîr-i Ĥudâ-y-ıla ƣalem ƣıldı rağam
هل تنصرون وترزقون إلا بضعفانكم⁶⁴

⁶⁰ “Dünyada bir ģarip ya da yoldan geçen bir yolcu gibi ol.” (Tirmizi, Zühd, 25)

⁶¹ “Salih kulların rüyaları dışında nübüvvetten bir şey kalmadı.” (Buhârî, Ta‘bir 26)

⁶² “Mazlumun duasından kork.” (Buhârî, Zekâk 63, Cihâd 180)

⁶³ “Neye layıksan kalem [yazdı], mürekkebi bile kurudu.” (Buhârî, ?)

⁶⁴ “Zira siz zayıflarınız sebebiyle yardıma ve rızka mazhar kınıyorsunuz.” (Ebû Dâvud, Cihâd 77, (2594); Tirmizî, Cihâd 24, [1702])

1. Şöyle bil dervîşlerüñ yüzi şuyınadır size
Mülk ü māl ü devlet ü nuşret ki virür ol İlah
2. Şarf kııl mālüñ za'îf ü derdmend olanlara
Tâ ki devlet gitmeye elden tebâh olmaya câh

البرّ حسن الادب⁶⁵

1. Dîn içinde yaşıllık hüsn-i edebdür bilmiş ol
Şöyle kim bir kişi hoş-güftâra şan'atdâr ola
2. Ehl-i birr oldur ki Hakk u halkuñ âdâbın göre
Ya'nî gökçek hüy taşşil ide nigü-kâr ola

الطهور نصف الايمان⁶⁶

1. Pâklük kııl dâ'imâ ey mü'min-i pâk-i'tikâd
Çünkü Peyğam-ber buyurdı nişf-ı İmândur tühür **[6b]**
2. Âb-dest al bâtınuñ şirk ü riyâdan pâk kııl
Tâ ki kalbüne tecellî eyleye nür-ı huzür

افضل الصلوة طول القنوت⁶⁷

1. Eylegil tül-i kunût itseñ namâz ey ehl-i dil
Ehl-i tâ'ât içre dilerseñ ola kadrüñ 'alî
2. Ya'nî çok durmağ namâz içre ayağ üzre kişi
Didi Sulţân-ı rüsül oldur şalâtuñ efdali

لكلّ داء دواء⁶⁸

1. Kahr u miñnetden şikâyet eyleme ey ehl-i derd
Şöyle bil 'âlemde kim her derde vardur bir devâ
2. Ol devâ[ya] bir sebep komuşdurur ortada Hakk
Lîk her derde devâ kılan Hudâdur bil Hudâ

⁶⁵ "İyilik, güzel ahlaktır." (Müslim, el-Birr 15)

⁶⁶ "Temizlik imanın yarısıdır." (Müslim, Tahâret 1; Tirmizî, Daavât 86)

⁶⁷ "Namazın en faziletlisi kunutudur." (Müslim, Mûsâfirîn 164-165)

⁶⁸ "Her hastalığın bir devası vardır." (Ebu Dâvud, Tıbb 11, [3874])

كَلَّ شَيْءٌ بِقَدْرِ حَتَّى الْعَجْزِ وَالْكَيْسِ⁶⁹

1. Mü'min olan kişiler itmek gerekdür i'tikâd
Her ne iş kim işlenür 'âlemde taqdîr iledür
2. Tâ ki temyîz ü belâgat 'aql ü dâniş 'aciz ü kibr
Cümle taqdîründür iş şanma ki tedbîr iledür

مَنْ دَلَّ عَلَى عَمَلٍ فَلَهُ أَجْرُ فَاعِلِهِ⁷⁰

1. Her kişi bir hayr işe itse delâlet lâ-cerem
Ol kişi ol hayr işi iden gibi bulur şevâb
2. Cehd kııl hayrât-ıla hayrâta ol dâ'im delîl
Tâ ki maḥrûm olmayasın hayrdan min-küllî bâb

لَا يَمُوتَنَّ أَحَدٌ إِلَّا بِحَسَنِ الظَّنِّ بِاللَّهِ⁷¹

1. Mü'min olan dâ'imâ ḥavf [u] recâ içre olur
Lîk ölmek ḥâli geldükde recâ ğâlib gerek
2. Ne kadar ğarḳ-ı günâh olsa kişi ol ḥâlde
Ḥüsn-i zann idüp Ḥaḳuñ⁷² ğufrânına t̄alib gerek

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَبْدٌ إِلَّا بِأَمْنٍ جَارِهِ بِوَأْتِئِهِ⁷³

1. Dostlarla hoş diril hem-sâyeñi incitme kim
Kendü cānuña cefâ eylerseñ ey ehl-i yaḳîn
2. Añla bu remzi ki girmez cennete ol kişi kim
Olmaya hem-sâyesi anuñ cefâsından emîn [7a]

⁶⁹ "Her şey kadere göredir. Hatta acizlik ve zindelik de." (Müslim, K.el-Kader 18, [2655])

⁷⁰ "Kim iyi bir işe sebep olursa onu gerçekleştirenin ecrini alır." (Sunenu İbni-Mâce 203, 206, 207)

⁷¹ "Sakin sizden biriniz Rabb'ine hüsnü zanda bulunmadığı halde ölmesin." (Müslim, Cenne, 83.)

⁷² Aslı "Ḥaḳḳuñ" olan bu kelime vezin icabı "Ḥaḳuñ" şeklinde metne alındı.

⁷³ "Komşusu, zararından emin olmayan kimse cennete giremez." (Buhari, Edeb 29; Müslim, İman 73)

كفى بالمرء كذبا ان يحدث بكل ما سمع⁷⁴

1. Her ne deñlü şādık u doğru olursa bir kişi
Söylemekleñ her işitdügin yeter aña yalan
2. Sözlere ehl-i cihānuñ ekşeriyā kizb olur
Pes ne lāzım söylemek her sözi ey şāhib-beyān

يَحْسَبُ امْرِيٍّ مِّنَ الشَّرِّ اَنْ يَّخْفَرَ اَخَاهُ الْمُسْلِمَ⁷⁵

1. Şöyle bil bir ādeme yeter yaramazlık bu kim
Kaşd idüben bir Müsülmān kardaşı taħkīr ide
2. Hor görme kimseyi kendüñden ašlā tā ki Haķ
Rüz-ı maħşerde saña ta'zīm idüp tevķīr ide

يكون كنزا احدكم شجاع اقرع⁷⁶

1. Māl kim cem' eyledüñ bunda zekātın virmedüñ
Ol 'azāb itmege saña āhiretde mār olur
2. 'Ākil iseñ māl-i dünyādan vefā umma göñül
Mār hergiz ādemođlanına şanma yār olur

يغفر للشهيد الا الدين⁷⁷

1. Deynden ğayrı řehīdüñ her günāhı 'afv olur
Kimsenüñ haķķın koma boynuñda vü eyle edā
2. Haķķ-ıla kul ortasındaki güneş hep 'afv olur
Līk haķķ-ı 'abd olursa mağfiret kılmaz Ĥudā

اِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ اِلَّا طَيِّبًا⁷⁸

⁷⁴ "Kişiye, yalan olarak, her duyduğunu anlatması yeter!" (Müslim, Mukaddime 5)

⁷⁵ "Müslüman kardeşini hor görmesi kişiye kötülük olarak yeter." (Müslim, Birr 32, Ebû Dāvud, Edeb 35)

⁷⁶ "Biriktirdiğiniz hazineleriniz [kıyamet gününde] korkunç bir yılan olacaktır." (el-Elbānî, *Silsiletü's-sahîha*, 2/93)

⁷⁷ "Şehidin borç hariç [tüm günahları] bağışlanır." (Müslim, K. İmārat, 3497)

⁷⁸ "Şüphesiz ki Allah tayyibdir, tayyib şeyleri kabul eder." (Müslim, 1015/65)

1. Çünkü tayyibdür İlahu'l-'âlemîn ey ehl-i zevk
Lâyık olmaz Hakkâ illâ tayyibîn ü tâhirîn
2. Levh-i mahfûz-ı hakâyıkda oğundı bu kelâm
El-ḥabîsâtü'l-ḥabîşîn tayyibâtü't-tayyibîn

يبعث كل عبد على ما مات عليه⁷⁹

1. Ey birâder kendüñe ḥayr işi dâ'im pîşe kııl
Naql idesin tâ ki dünyâdan eyü a'mâl-ile
2. Sen muḥarrer bil bunı her kıul ki dünyâdan gider
Her ne hâl-ile giderse ḥaşr olur ol hâl-ile

سبق المفردون⁸⁰ [7b]

1. Zıkr-i Hakkdan ḡayrıya olmaya enîs şöyle bil
Sebkat itdi cümle 'âlemden şular kim ferd olur
2. Ya'nî Hakk zıkrinden artuḡ nesneye virmez vücûd
Ḳaḥpe zen dünyâya meyl itmez şular kim merd olur

هلك المتطعون⁸¹

1. Söylemek ḥadden aşurma sözüñi ey ehl-i kıâl
Yaḥşı söyle söz içinde herze vü hezyânı⁸² kıo
2. Kim helâk idüp ziyân eyler saña faḥş ü fücûr
Gitmesün ḡoñülden imânuñ yalan eymân[ı] kıo

الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر⁸³

1. Didi faḥru'l-enbiyâ kim işbu dünyâ-yı denî
Kâfire cennetdür ammâ mü'minüñ zindânıdur

⁷⁹ "Her kul öldüğü hal (amel) üzere dirilitir." Müslim, Cennet 83

⁸⁰ "Müferridûn (Allah'ı çok zikredenler), öne geçti." (Müslim, Zikir 4)

⁸¹ "Söz ve davranışlarında ileri gidip haddi aşanlar helâk oldular." (Müslim, İlim 7; Ebû Dâvûd, Sünnet 5)

⁸² Aslı "hezeyân" olan bu kelime vezin icabı "hezyân" şeklinde metne alındı.

⁸³ "Dünya mü'minin zindanı, kâfirin cennetidir." (Müslim, Zühid, 1; Tirmizi, Zühd:16)

2. Muẓtaribdür dā'imā mü'min ḥalāş olmağ diler
Ḥubb-ı dünyā kāfirūñ ḥod dīni vü imānidur

من غشنا فليس منا⁸⁴

1. Şol kişi kim eyleye mü'minlere mekr ü ḥiyel
Ol kişi bizden degüldür didi sulţān-ı Ḥudā
2. Ya'nī ḥaşr olmaz bizimle ol münāfiğdur didi
Sen bizi mekr ü ḥiyelden kıl cüdā yā Rabbenā

من بطائه عمله لم يسرع به نسبه⁸⁵

1. Ḥağ yolında bir kişi ger kıya kibr ü 'amel[i]
İlerü iletmez ol bī-çāreyi aşlā neseb
2. Aşşı kılmaz devlet-i dünyā ger olmasa 'amel
Pes neseb faḥrını terk it eyle taḥşīl-i ḥaseb

[Der-kenār]

li-'İlmī

1. Diler-iseñ teferruğ aqrāndan
Şāliḥ ol ḥāşıl eyle faẓl-ı edeb
2. Cehl-ile fışkuñ idicek te'hīr
Seni taqđīm kılmaz aşl u neseb

من قتل دون ماله فهو شهيد⁸⁶

1. Bir kişi bu niyyete ḥıfz eylese emvālını
Tā ki rızq-içün varup nā-merde muḥtāc olmaya
2. Māli üzre ölür-ise ol kişi olur şehīd
Pes oñat fikr eyle dīn nağdini tārāc olmaya

لو كشف الغطاء ما زدت يقينا⁸⁷

⁸⁴ "Bizi aldatan bizden değildir." (Müslim, İman 164, Fiten 16)

⁸⁵ "Bir kişiyi ameli yavaşılatırsa nesebi hızlandırmaz" (Müslim, Zıkr 38 (2699), Ebû Dâvud, edeb 68 [494])

⁸⁶ "Her kim malı uğruna ölürse o kişi şehittir." (Ebû Dâvud, 4772)

1. Başa vardum 'ilm-ile el viridi gâiyât-ı kemâl
Cân göziyle gördüm ü bildüm Hâkı⁸⁸ 'aynu'l-yaķın [8a]
2. Ger kıyâmet kopa vü ref' ola yetmiş biñ hiçâb
Hiç yaķınüm zerrece olmaz ziyâd ey ehl-i dîn

الناس يناموا اذا ماتوا انتبهوا⁸⁹

1. Halk-ı 'âlem uyhuda 'ömr ise durmaz geçmede
Bu ne gâfletdür 'aceb vâ hasretâ vâ veyletâ
2. Lîk ölicecek uyanup bilür neye uğraduğın
Aşşı yok sermâye yok hâşıl telef cümle hebâ

الناس بزمانهم ائبه منهم بأبائهم⁹⁰

1. Bir zamândur şimdi kim dünyâya gelse bir oğul
Atalar halkını kor gözler zamâne 'âdetin
2. Kimi kim sevse zamâne her kişi anı sever
Kimi redd itse cihân dutarlar anuñ nefretin

ما هلك امرء عرف قدره⁹¹

1. Ger cihâni fitne vü gavgâ dutarsa ser-te-ser
Kendü miķdârını bilen kişiyeye irmez ziyân
2. Ol dutar mülk-i kanâ'atde ferâgat küşesin

⁸⁷ "Perde kalksa da benim yakinim artmıyor." Bu söz Hz. Ali'ye atfedilmektedir (bk. Sa'deddin Mes'ud et-Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd fi İlmî'l-keîâm*, Dârü'l-maarifi'l-nu'mâniye, Pakistan 1981).

⁸⁸ Aslı "Hakki" olan bu kelime vezin icabı "Haki" şeklinde metne alındı.

⁸⁹ "İnsanlar uykudadırlar, öldükleri vakit uyanırlar." (İmam Gazâlî bu sözü, *İhyâ, el-Munkızu Min'ed Dalâl* gibi bazı kitaplarında senedsiz olarak Peygamberimizin sözü olarak nakletmiştir. el-Bânî, bu sözün Hadis olarak aslı olmadığını belirtmiştir. İrâkî, bu sözün Hz. Ali'ye nispet edildiğini söylemiştir. İbn-i Asâkir ise, bu sözü mevkûf olarak Hz. Ali'den rivâyet etmiştir. Meşhur olan görüşe göre bu söz, Hz. Ali b. Ebî Tâlib radiyallâhu anhu'ya nispet edilmektedir.)

⁹⁰ "İnsanlar babalarından ziyade zamanlarına benzerler." (Ebû Saîd bin el-A'râbî, *Mu'cemu İbn el-A'râbî*, Dâru İbnü'l-cevzî, Suudi Arabistan 1997, C. 2, s. 455.)

⁹¹ "Kendi kadrini bilen helak olmaz." (Bu söz Hz. Ali'ye atfedilmektedir.)

Nüh-ı vaqt oldur aña tūfān-ı miñnetden ne bāk

من عرف نفسه فقد عرف ربه⁹²

1. Kendüñe gel bir nefes gezme beyābānlarda kim
Şol ki bildi nefisini Rabbini bildi bī-gümān
2. Lü'lü'-i lālā dilerseñ kend'özün 'ummāna şal
Küh-ı Kāfa gir eger 'Anqadan isterseñ nişān

المرء مخفى تحت لسانه⁹³

1. Ger dilerseñ bilesin māhiyyetin bir kişinün
Her kişi kendi dili altında bil pinhān imiş
2. Ger iyü söylerse bil kim kāmīl ü fāzıldur ol
Yaramaz söz söylese ħod ħükm it ki [yān] imiş⁹⁴

من عذب لسانه كثر اخوانه⁹⁵

1. Her kişinün ki dili tatlu ola ey ħoş-nihād
Her kişi qardaş olur aña vü yār-ı mihrbān
2. Ger dil-āzār ola toğmış qardaşı ondan qaçar
Rāĥat olmaz dā'imā şavaş olur iş[i] hemān **[8b]**

ابشروا مال البخيل بحادث اوراث⁹⁶

⁹² “Kendini bilen Rabb’ini bilir.” (Hadis olup olmadığı konusunda tartışma vardır. İbn Teymiye bunun mevzu olduğunu söylerken, İbn Arabî bunun hadis olduğunu ve keşfen bunun sahih olduğunu gördüğünü söylemiştir. Edebu’d-din ve’-dünya kitabında benzer bir hadise yer verilmiştir. [bk. Aclunî, 2/262])

⁹³ “Kişi, dilinin altında gizlidir.” (Fahredden er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, Dâru İhyâu’t-turâsî’l-Arabî, Beyrut 1420 (H), C. 22, s. 42.)

⁹⁴ Yazmada dize “ĥükm it ki” ifadesi ile bitiyor. Devamında gelmesi gereken üç hece için derkenar olarak “bunad (?) imiş” şeklinde bir ifade yazılmıştır. Fakat buraya vezin ve kafiye gereği “.ân imiş” biçiminde bir ifadenin gelmesi gerektiğinden “yān (hezeyān) imiş” şeklinde metin tamiri yapıldı.

⁹⁵ “Dili tatlı olanın arkadaşı da çok olur.” Bu hadisin sahihliği tartışmalıdır (bk. Ahmed bin Mehmed, *es-Savâ’iku’l-muhrrika alâ Ehli’r-rafz ve’d-Dalâl ve’z-Zındıka, Müessesetü’r-risâle*, Lübnan 1997, C. 2, s. 379).

⁹⁶ “Cimrinin mallarını yeni gelene veya varislerine müjdeleyin.” Bu hadisin sahihliği tartışmalıdır (Ahmed bin Mehmed, *age*, C. 2, s. 379).

1. Şol ḥasīs-i bed-güher kim yıgđı mālın cehl-ile
Vir beşâret aña tâ kim bile kendü hālını
2. Her ne cem' iderse bir gün yile virür rûzigâr
Yâḥûd ölür kendüsi vârişler alur mālını

لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال⁹⁷

1. Ger ḥasīs ü ger şerîf ola kelâmuñ kâ'ili
Sen sözi söyleyene bakma sözine kıl nazâr
2. Niçe faḥr aşḥâb[1] var kim bir pula degmez sözi
Niçe faḥr ehli olur bir sözi dünyâlar deger

الجزع عند البلاء تمام المحنة⁹⁸

1. Bir belâ gelse başa hoşdur qatı şabr eylemek
Lîk derd üstine derd olur kılsañ ıztırâb
2. Biri budur kim ceza' kılduqça artar zaḥmetüñ
Bir belâ-yı miḥnet oldur kim qalursın bî-şevâb

Temme'l-ḥadîsî's-şerîf li-İlmî Efendi

Kaynakça

- Açıkğöz, Namık (2017). *Riyâzü's-şuarâ Riyâzî Muhammed Efendi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akot, Bülent (2013). Mevlânâ İdris-i Bitlisî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Hadîs-i Çihil. *Journal of Islamic Research*, 24 (2), s. 71-84.
- Aksoy, Hasan (1997). Fevrî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13-14-15, İstanbul, s. 121-130.

⁹⁷ "Kim söylemiş diye bakma; ne söylenmiş diye bak!" Bu hadisin sahihliği tartışmalıdır (Ahmed bin Mehmed, age, C. 2, s. 379).

⁹⁸ "İmtihan/belâ anında sabırsızlık göstermek tam bir musibettir." Bu hadisin sahihliği tartışmalıdır (Ahmed bin Mehmed, age, C. 2, s. 379).

- Aksoyak, İsmail Hakkı (Erişim Tarihi: 21.09.2017) "İLMÎ, Remzîzâde Mehmed Çelebi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sa_yfa=detay&detay=7222
- Aksu, Cemal (2004). Hanif'in Manzum Kırk Hadis Tercümesi Şerhi. *İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 17, İstanbul, s. 17-34.
- Avcı, İsmail (2016). 16. Asır Şairlerinden Lutfî'nin Manzum Kırk Hadisi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 18, s. 1-32.
- Aycibin, Zeynep (2007). *Katip Çelebi Fezleke (Tahlil ve Metin)*. Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Başaran, Selman-M. Ali Sönmez (2001). *Hadis Usûlü ve Tarihi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Bayak, Cemal (2015). Sehmi ve Manzum Hadîs-i Erbaîn Tercümesi. *Turkish Studies*, V. 10/8, Spring, s. 597-622.
- Bursalı Mehmed Tahir (1333). *Osmanlı Müellifleri*. C. 1. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Çapan, Pervin (2005). *Mustafa Safâyî Efendi Tezkire-i Safâyî*. Ankara: AKM Yayınları.
- Çetinkaya, Bekir (2003). *İlmî Divanı*. Yüksek Lisans Tezi, Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosya Bilimler Enstitüsü.
- Demirel, Şener (2007). Mevlana'nın Mesnevi'sinin Türkçe Şerhleri Üzerine Bir Literatür Çalışması. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, Eski Türk Edebiyatı Özel Sayısı, C. 5, S. 10, s. 469-504.
- Derdiyok, İ. Çetin (1996). Gül-i Sad-berk. *İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 225-226.
- Dilçin, Cem (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Dilçin, Cem (1997). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.

- Donuk, Suat (2017a). *Hadaiku'l-hakaik fi Tekmileti's-Şakaik Nev'izade Atayı'nin Şakaik Zeyli*. C. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Donuk, Suat (2017b). Remzîzâde İlmî ve Manzum Ferâiz'i. 1. *Uluslararası Demirci Sempozyumu*. Manisa: 12-14 Ekim 2017. s. 4-5.
- Ekşioğlu, Serap (2015). Şeyhi Divanı'ndaki Arkaik Sözcükler. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Y. 3, S. 15, s. 378-387.
- Genç, İlhan (2000). *Esrar Dede Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gıynaş, Kamil Ali (2012). Hilâlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *Turkish Studies*, V. 7/1 Winter, s. 1133-1157.
- İlmî. *Manzum Yüz Hadis Tercümesi* Ankara Milli Kütüphane Türkçe Yazmalar Koleksiyonu: 06 Mil Yz A 4274/1. s. 2b-8b.
- Kandemir, M. Yaşar (1997). Hadis. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 27-64.
- Kaplan, Yunus (Erişim Tarihi: 30.10.2017) "İLMÎ, İlmî Dede". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=2218>
- Kaplan, Yunus (Erişim Tarihi: 31.10.2017) "İLMÎ, İlmî-i Nâzik". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=2219>
- Karahan, Abdülkadir (1952). *Câmî'nin Erbaîn'i ve Türkçe Tercümeleri*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.
- Karahan, Abdülkadir (1954). *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Karahan, Abdülkadir (2002). Kırk Hadis (Türk Edebiyatı). *İslam Ansiklopedisi*. C. 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 470-473.

- Kardaş, Nevin vd. (2000). *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. C. 2. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Kâtib Çelebi (2014). *Keşfü'z-zünûn an Esâmi'l-kütübi ve'l-Fünûn*. (çev. Rüştü Balcı). C. 4. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kesik, Beyhan (Erişim Tarihi: 30.10.2017) "İLMÎ, Mağnisavî Gınâyîzâde Abdullah İlmî Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=2142>
- Kılıç, Filiz (2010). *Âşık Çelebi Meşâirü'ş-şu'arâ*. C. 2. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Mehmed Süreyya (1996). *Sicill-i Osmânî*. (haz. Nuri Akbayar). C. 3. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mutçalı, Serdar (1995). *Arapça – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin. *Mecelletü'n-nisâb fi'n-Neseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü: 628, s. 323a.
- Oğuz, Serhat (2002). *İlmî Dede el-Mevlevî el-Bağdadi Hayatı Sanatı Eserleri ve Divanı (İnceleme ve Tenkitli Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özcan, Abdülkadir (haz.) (1989). *Şakâik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri Şeyhî Mehmed Efendi Vekâiyü'l-fuzalâ*, C. 3. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Özdemir, Mehmet (2016). Muhyî'nin Manzum Hadîs-i Erbaîn Tercümesi. *Journal of Turkish Language and Literature*, V. 3, Issue 1, Winter, s. 323-342.
- Öztoprak, Nihat (1993). *Klasik Türk Edebiyatında Manzum Yüz Hadisler*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Poyraz, Yakup (2014). Manastırlı Hasan bin Ali'nin Ehâdis-i Erbaîn Adlı Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 14, S. 2, s. 109-135.

- Sevgi, Ahmet (1993). *Latîfî Subhatü'l-uşşâk (Manzum Yüz Hadis Tercümesi)*. Konya: Fotokopi 99 Yayınları.
- Sevgi, Ahmet (2000). *Molla Câmî'nin Erbaîn'i ve Türkçe Manzum Tercümeleri*. Konya.
- Tanyeri, M. Ali (1999). *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Terzi, M. Kemal (1987). Hadis ve Hadis'in İslâmî Hükümlerdeki Yeri ve Önemi. *Diyanet Dergisi*, Ekim-Kasım-Aralık, C. XXIII, S. 4, s. 25-42.
- Tuğluk, İbrahim (1989). *Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiretü's-şuarâ*. C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tuman, Mehmet Nail (2001). *Tuhfe-i Nâilî*. (haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı). C. 2. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Yıldırım, Yusuf (2015). Hâkî'nin Manzum Kırk Hadis'i. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran, C. 39, S. 1, s. 123-141.
- Yıldız, Alim (2003). Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-hadîs. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XVII, s. 91-124.
- Yıldız, Alim (2011). Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XV, S. 1, s. 127-150.
- Yağcıoğlu, Songül Aydın (2016). Klasik Edebiyatla İlgili Teorik Eserlerde Kafiye Bahsinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi. *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası*, C. 26, S. 1, s. 127-170.
- Zavotçu, Gencay (2009). *Rıza Tezkiresi*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NIN SONUNDA KAFKASYA'DA OSMANLI-ALMANYA ÇATIŞMASI VE OSMANLI-ALMAN PROTOKOLÜ (23 Eylül 1918)

OTTOMAN-GERMANY CONFLICT AND OTTOMAN-GERMAN
PROTOCOL IN THE CAUCASUS AT THE END OF THE FIRST
WORLD WAR (SEPTEMBER 23, 1918)

Doç. Dr. Vasif GAFAROV
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
vasifqafarov@rambler.ru

Özet

Makalede Birinci Dünya Savaşı'nın son aşamasında Kafkasya'ya, özellikle Azerbaycan'a münasebette Osmanlı ve Almanya imparatorlukları arasında meydana gelen anlaşmazlıklar, çelişkiler ve çatışmalar ve bunların sonucu olarak 1918 yılı 23 Eylül tarihinde Berlin'de imzalanan Osmanlı-Almanya Protokolu incelenmiştir. 1918. yılın yazında Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan askeri yardım alıp kendi başkenti olan Bakü'yü Bolşevik-Taşnak ittifakından kurtarmak uğruna verdiği mücadele Bakü petrolünün dünya savaşında oynadığı rolle ilgili olarak uluslararası içerik arz etti. Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü yönünde askeri operasyonlara başlaması Rusya ile birlikte Almanya tarafından da sert tepki ile karşılandı. Almanya Osmanlı Devleti ile müttefik olmasına rağmen, 1918 Ağustos 27-de Rusya ile ayrılıkçı sözleşme imzalsada da sonuçta Osmanlı Devleti ile protokol imzalayarak, Azerbaycan'daki üstünlüğünü tanımaya mecbur oldu.

Anahtar Kelimeler: Kafkas İslam Ordusu, Bakü petrolü, Bakü meselesi, Osmanlı-Rusya çatışması, Osmanlı-Almanya çatışması, 27 Ağustos anlaşması, Osmanlı-Alman protokolü.

Abstract

This article aims to investigate the disagreements and contradictions between the Ottoman and Germany empires in relation to Caucasus, especially Azerbaijan in the last stage of The First World War and as a result of the Ottoman-Germany Protocol signed in Berlin on September 23, 1918.. The struggle of the Azerbaijan Republic with a military support from the Ottoman empire in the summer of 1918 to liberate the ex-capital xcapitl Baku from the bolshevik-dashnak alliance expresses international content related to the role of Baku oil in the world war The military operations of the Caucasus Islamic Army on Baku were heavily protested by Russia and Germany. Although Germany was an ally with the Ottoman state, and they signed a separatist contract with Russia on August 27, 1918, in the end, they signed a protocol with the Ottoman state and they had to recognize the power of the Ottoman state in Azerbaijan.

Keywords: The Caucasian Islamic Army, Baku oil, Baku issue, Ottoman-Russia conflict, contract dated August 27, Ottoman-Germany protocol.

Giriş

Osmanlı Devleti Brest-Litovsk barışı ile Kafkasya'da 1877-1878 yılları savaşına kadarki Türk-Rus sınırını, Batum Antlaşması ile ise 1829 yılına kadarki sınır hattını restore etse de ve hatta bu hattı aşmış olsa da Türk ordularının Kafkasya yönünde ilerlemeleri durmadı, aksine daha yoğun bir hal aldı. Bunun nedeni, Kafkasya'da, özellikle de Azerbaycan'da cereyan eden olaylardı.

Bakü'nün zengin petrol kaynakları, Güney cephelerinde kaybedilen büyük toprakların yerine Osmanlı Devleti'ni Kafkasya'da Türk bölgelerine doğru genişletmek ve nüfuz kazanmak isteği de Türk ileri harekâtını gerekli kılan faktörler sırasındaydı. Osmanlı Devleti'nin Turancı politikası açısından da Bakü şehri bir anahtar rolünü oynamaktaydı. Türkler Bakü'yü almakla Türk Dünyasına da yol açmış olacaktı. Bununla hem Türk bölgeleri kurtarılacak hem de Osmanlı Devleti yenildiği yerlerde kaybettiği kudret ve nüfuzunu buralarda kazanabilecekti (Yüceer, 1996: 44).

Henüz 1918 yılı Nisan'ında Mehmet Vehip Paşa Bakü'yü ele geçirmek ve Müslümanları kurtarmak için birlikler göndermeyi

kaçınılmaz olarak gördüklerini bildirmişti. Kaydetmek gerekir ki, Osmanlı hükümetinin bu niyeti onun müttefiki olan Almanya'yı hiç de memnun etmiyordu. Fakat o, ister istemez Osmanlı'nın bölgedeki konumu ile yüzleşmek zorunda kaldı. Bunu Almanya'nın Genelkurmay Başkanı General Feldmarşal Paul von Hindenburg'un şu değerli fikri de doğruluyor: "Türkiye sıfırdır, fakat Çanakkale'yi koruyan, Kutel-Amarı'nı ele geçiren, Mısır'a yürüyüş yapan, Ermenistan'a Rus saldırısını durduran, Türk İmparatorluğu sınırlarında bulunan yüz binlerce düşman kuvvetlerini- seçkin ordu birliklerinin dikkatini dağıtan kendine özgü ve bizim için çok değerli sıfırdır" (Musayev, 1996: 58-59).

Osmanlı-Almanya-Rusya Arasında "Bakü Krizi"

Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Cumhuriyeti arasında imzalanan 4 Haziran 1918 tarihli Batum sözleşmesinin dördüncü maddesine göre, Osmanlı hükümeti ihtiyaç olduğu takdirde Azerbaycan'a askeri yardım yapmayı taahhüt etmişti. Batum'daki Azerbaycan temsilcileri - Mehmet Emin Resulzade ve Mehmet Hasan Hacinski henüz anlaşma imzalanmadan, 2 Haziran'da metni hazır olan bu anlaşmanın dördüncü maddesine istinaden resmen Osmanlı Devleti'nden askeri yardım istediler (BOA, HR.SYS, no. 2398/7 v. 62-63; Resulzade, 1990: 39-40; Rüşdü, 1934: 7; Kurat, 1990: 669-670). Azerbaycan temsilcilerinin askeri yardımla ilgili müracaatını aynı gün Başkumandanlık Vekaleti'ne gönderen Vehib Paşa aynı zamanda Enver Paşa'ya yazıyordu ki, "Bakü ve etrafının Bolşeviklerden temizlenmesi için gerekli askeri kuvvetleri bölgeye gönderdim ve gerekirse bu kuvvetleri daha da güçlendireceğim... (ATASE, A. 4/3671, K. 2922, D. 512, F. 27.)" Aslında, Osmanlı siyasi çevreleri bu resmi müracaattan hayli önce Azerbaycan'a askeri kuvvet gönderme kararı kabul etmişlerdi. Azerbaycan temsilcilerinin Batum sözleşmesine istinaden askeri yardım için Osmanlı Devleti'ne müracaat etmeleri sadece yasal prosedürleri tamamlama amacı taşıyordu. Öte yandan, şunu da belirtelim ki, bu anlaşma henüz imzalanmamış ve onaylanmamıştı.

Almanya Osmanlı askeri kuvvetlerinin Brest-Litovsk Antlaşması ile belirlenen sınırın doğusuna geçmesini istemediğine göre, Azerbaycan'da yapılacak bir harekete karşı çıkacağı için

Osmanlı siyasi çevreleri kurulacak ordunun zahiren Azerbaycan halkından oluşturulmuş bir kuvvet olarak sunulmasına özel dikkat yetiriliyordu. Kurulan orduya “Kafkas İslam Ordusu” adının verilmesi sadece olarak Almanya'yı kuşkulandırmamak için atılmış bir adımdı. Enver Paşa'nın tutumuna göre bu durumda Almanya'nın direnci ortadan kaldırılabilirdi.

1918 yılı haziran ayı başlarından itibaren Türk birlikleri Gence yönünde hareket etmeye başladılar. Türk birliklerinin bir kısmı Kars ve Aleksandropol'dan geçip Karakilise-Dilican-Kazak ve Ağstafa vasıtasıyla, diğer kısmı ise Güney Azerbaycan-Karabağ istikametinden hareket ediyordu. 5 Haziran'da Mürsel Paşa önderliğinde Osmanlı ordusunun en iyi tümenlerinden olan 5. tümen Gence'ye girdi (Rüşdü, 1934: 24).

Enver Paşa 5 Haziran'da Batum'a geldi. Batum'da ordu birlikleri yeniden gruplaştırıldı. 1918 yılı 7 ve 9 Haziran'da Enver Paşa'nın verdiği emirlerle 3., 6. ve 9. ordulardan oluşan Doğu Orduları Grubu oluşturuldu. Grubun başkanı Vehib Paşa oldu. Türk ve Azerbaycan askeri birliklerinden oluşturulan Kafkas İslam Ordusu kumandanı görevine ise Enver Paşa'nın üvey kardeşi Nuri Paşa tayin edilmişti. Nuri Paşa henüz mayıs ayının 25'de Gence'ye girip burada kendi karargahını kurmuştu (ARPIİSSA, f. 276, siy. 3, iş 117, v. 4). Doğu Orduları Grubu Kumandanlığından 1918 yılı 29 Haziran'da istifa eden Vehib Paşa'nın yerine Enver Paşa'nın amcası Halil Paşa tayin edildi. Doğu Orduları Grubu'na bağlı olan Kafkas İslam Ordusu'nun önündeki temel görev Bakü'yü almaktı. 1918 yılı 2 Haziran'da Türk askeri kumandanlığı Azerbaycan'da askeri operasyonlara başlama emri verdi (ATASE, A. 4/3671, K. 2922, D. 512, F. 27; Swietochowski, 2000: 98).

Kafkas İslam Ordusu ile Komuna birlikleri arasında 1918 yılı 27 Haziran ila 1 Temmuz arasındaki dört günlük Göyçay savaşı cephenin kaderini belirledi. Göyçay savaşı ile Komuna birliklerinin Gence üzerine saldırısı önlendi ve Kafkas İslam Ordusu Bakü yönünde harekete başladı. 20 Temmuz'da stratejik nokta olan Şamahı'yı ele geçiren İslam Ordusu artık ayın sonlarında Bakü çevresine ulaştı.

Sovyet Rusyası'nın Almanya aracılığıyla işe karışması Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü'ye dahil olmasını hayli geciktirdi. Komuna kuvvetleriyle Kafkas İslam Ordusu'na karşı koyamayacağını göz önünde bulunduran Sovyet Rusyası 1918 yılının haziran ayında Almanya ile görüşmelere girip diplomatik yolla Bakü'yü elde tutmak istiyordu. Batı cephesinde ve genel olarak savaşın gidişatındaki durum Almanya'nın Bakü'ye ilgisini hayli artırmıştı. Haziran ayında İstanbul konferansına gelmiş temsilcilerle görüşmeler sırasında Almanya Rusya aracılığıyla Bakü petrolünü ele geçirmeyi kararlaştırmıştı. Kendi müttefiki Türkiye'nin ve Azerbaycan hükümetinin ona petrol vereceğine dair umudunu kaybeden Almanya elverişli durumdan yararlanmaya karar verdi. Henüz Rusya ile görüşmeler başlamadan önce, haziran ayının ortalarında Tiflis'te bulunan Almanya temsilcileri Bakü'ye saldırıya geçen Türkiye-Azerbaycan askeri birlikleri içerisine küçük Alman askeri birliğinin dahil edilmesini teklif etmişlerdi, fakat "Azerbaycan hükümeti Almanların bu teklifine kesin şekilde itiraz etti" (Hesenov, 1993: 108). Buna rağmen, Gürcistan'daki Alman askeri misyonunun başkanı General von Kress bir Alman taburunu İslam Ordusu'nun emrine vermek için yola çıkardı. Bu taburu geri çevirmek Türkiye ile Almanya arasında zaten soğuk olan ilişkileri daha da kötüleştirebilirdi. Bu nedenle Türk orduları tarafından bu taburun geçeceği Gürcistan-Azerbaycan sınırındaki demiryolu köprüsü patlatılarak ve telgraf hatları kesilerek, bu plan ustalıklı gerçekleştirilmiş ve Alman taburunun Bakü'nün ele geçirilmesinde yer alması önlenmişti (Halil Paşa, 1997: 223-224; Yüceer, 1996: 59). Bu hareket Almanya'nın Rusya ile görüşmelere başlama fikrini daha da aktüelleştirdi ve onun Bakü uğruna aktif diplomatik mücadelesi Sovyet Rusyası'nın Berlin'deki Büyükelçisi Adolf Joffe'nin bu meseleye karışması ile başladı. İslam Ordusu Bakü yönünde harekete başladığında, Joffe Brest-Litovsk anlaşmasının şartlarını bozduklarına göre, Almanlara itiraz notası verdi ve talep etti ki, onlar Osmanlı ordusunu durdurmak için işe müdahale etsinler. Henüz haziran ayı başlarında Joffe Almanya'nın Dışişleri Bakanı Richard von Külman'la yaptığı görüşmelerde beyan etmişti ki, eğer Türkler Kafkasya'daki ileri hareketine devam edip Bakü üzerine saldırıya geçerse, Rusya buna Türklere karşı savaş ilan etmekle cevap verecektir (Baumgart,

1966: 184). Almanya Azerbaycan'da cereyan eden olayların onunla ilgisi olmadığını bildirirse de yapılan tekliften yararlanmaya karar verdi ve Sovyet Rusyası'nın Almanya'ya petrol vereceği takdirde Türkiye'nin saldırısını durdurmak için işe karışacağını bildirdi. Haziran sonlarında Berlin'de yapılan Alman-Sovyet görüşmelerinde ön anlaşma sağlandı. Almanya'nın üstlendiği yükümlülüğüne karşılık Rusya da Bakü petrolünün bir kısmını ona vermeye razı olmuştu. Berlin'de yapılan Alman-Rus görüşmelerinin sonuçları hakkında Vladimir İliç Lenin 30 Haziran'da İosif Stalin'e gönderdiği gizli telgrafında yazıyordu: "Bugün, 30 Haziran'da Berlin'den Joffe'den haber gelmiştir ki, Külman Joffe ile ilk görüşmeyi yapmıştır. Bu görüşmelerden anlaşıldığına göre, Almanlar razılar ki, Türkleri Brest sözleşmesinde belirtilen sınırdaki askeri operasyonu durdurmaya mecbur etsinler, bizim için dürüst demarkasyon hattı belirlesinler. Türkleri Bakü'ye bırakmayacaklarına dair söz veriyorlar, kendileri de petrol istiyorlar. Joffe cevap vermiştir ki, biz Brest barışına ciddi şekilde uyacağız, fakat almak için vermek ilkesine tamamen razıyız. Bu habere ciddi dikkat edin ve onu Şaumyan'a çabuk iletmeye gayret edin, zira Bakü'yü elde tutmak için şimdi en ciddi olanaklar vardır. Petrolün bir kısmını, elbette, veririz" (Lenin, 1970: 131).

Almanya hükümeti Rusya karşısında üstlendiği yükümlülükleri yerine getirmek için Türkiye'ye karşı baskılarını daha da güçlendiriyordu. Almanlar her vasıtayla Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü'ye doğru hareketini durdurmaya gayret gösteriyorlardı. Aksi takdirde onlar Türkiye'yi Türk ordusunda çalışan Alman subaylarını geri çağırarak tehdit ediyorlardı. Şunu da belirtelim ki, Almanlar Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü'yü ele geçirebileceğine pek inanmıyorlardı, bununla birlikte, askeri operasyonlar sırasında petrol madenlerinin imha edilebileceğinden de rahatsız oluyorlardı. 1918 yılı temmuz ayı başlarında Almanya'nın İstanbul'daki konsolosunun sunduğu raporda Bolşeviklerin Bakü'yü sağlam biçimde muhafaza ettiği belirtiliyor ve onun alınmasının imkânsız olduğu kaydediliyordu. Bu mülahazalara dayanarak konsolos Sovyet Rusyası ile "Bakü meselesi" ile ilgili görüşmeler yapmayı önererek yazıyordu: "Eğer

biz Bolşeviklerle anlaşmaya varabilirsek, o zaman Bakü'nün petrol madenleri ve petrol rezervleri tamamen elimize zarar görmeden geçecektir. Eğer bunun aksine olarak, Bolşevikler şehri terk etmeye mecbur kalırlarsa, madenleri yakacaklar ve onda ne biz ne de Türkler petrol rezervlerinden yararlanamayacağız. Onlar olmazlarsa Kafkasya demiryollarının işleyişi çok geçmeden duracaktır” (Pipiya, 1978: 58-59).

1918 yılı Haziran ayında Merkez devletleri ile Güney Kafkasya cumhuriyetleri arasında yapılacak konferansa katılmak için İstanbul'a giden Mehmet Emin Resulzade Azerbaycan Dışişleri Bakanı Mehmet Hasan Hacinski'ye gönderdiği 19 Temmuz tarihli mektubunda konferans arifesinde “Bakü meselesi” ile ilgili oluşan uluslararası gerginliği karakterize ederek yazıyordu: “... Almanların Bakü'ye saldırıya karşı olmalarının kanıtı şu ki, Bakü'ye harp yoluyla gidilirse, Bolşevikler petrol madenlerini ve petrol rezervlerini yakarlar. Oysa, petrol savaşan müttefiklere su gibi gerekir. Buna göre de Almanlar Bakü meselesini başka türlü, barış yoluyla çözmek istiyorlar... Malumunuz olsun ki, petrol meselesi Azerbaycan-Almanya meselesinden daha ziyade Türkiye-Almanya meselesidir. Batum anlaşmasına göre petrol fazlası Türkiye'nindir. Öyle görünüyor ki, Türkler petrole vesatet edip Almanları kullanmak istiyorlarmış...” (ARPIİ SSA, f. 277, sayı 2, sayı 7, v. 46; ARDA, f. 894, sayı 10, sayı 30, v. 2).

Almanya'nın İstanbul'daki Büyükelçisi Bernsdorf Resulzade ile görüşmesinde Kafkas İslam Ordusu tarafından Bakü'ye saldırı düzenlendiği takdirde, Bolşeviklerin şehri yıkıp, petrol madenlerini imha edeceğinden rahatsız olduğunu bildiriyordu (ARPIİ SSA, f. 277, sayı 2, sayı 7, v. 46^a; ARDA, f. 970, sayı 1, sayı 7, v. 52-53). Şunu da belirtelim ki, gerçekten de Lenin petrol rezervlerinin Türklerin eline geçmesine müsaade etmemek için Stepan Şaumyan'a talimat vermişti ki, eğer Bakü elden giderse, büyük petrol tesisleri imha edilsin. 1918 yılı 23 Haziran'da Şaumyan Lenin'e yazıyordu ki, “eğer Bakü'yü korumak mümkün olmazsa ... o zaman sizin reçeteyi uyguluyoruz” (İbrahimov, 1970: 255).

Kafkas İslam Ordusu bünyesine bir Alman taburunun dahil edilmesi teklifine ret cevabı verildikten sonra Almanya Rusya ile

görüşmelere özel önem vermeye başladı. Buna paralel olarak Almanya'nın Türkiye'ye yönelik baskıları öyle bir hal aldı ki, Enver Paşa artık Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü'ye doğru hareketini açıkça savunamıyordu. Onun tüm yazışmaları Almanların kontrolü altında olduğu için kendi resmi emirlerinde Bakü'ye doğru saldırının durdurulmasını talep ediyordu. Gerçekte ise o, böyle bir tutumdan uzaktı ve Kafkas İslam Ordusu'nun faaliyetleri ile ilgili gerekli talimatları gizli yolla Nuri Paşa'ya iletliyordu (Süleymanov, 1999: 215).

Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü yönünde ileri hareketini devam ettirmesi Sovyet Rusyası ile Almanya arasında diplomatik görüşmelerin aktifleşmesine neden oldu. 1918 yılı 20 Temmuz'da Şamahı'da Bakü HKS'nin Bolşevik-Taşnak birlikleri ağır yenilgiye uğratıldıktan sonra Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti (RSFSR) Halk Dışişleri Komiseri Georgi Çiçerin 25 Temmuz'da Almanya'nın Rusya'daki diplomatik temsilcisi Ritzler'e nota verdi. Notada "Brest sözleşmesi koşullarının bozulmasına ve Sovyet hükümetine sadakati sarsılmaz olan Bakü arazisine yönelik Türk saldırısına" Rusya'nın itirazı bildiriliyor ve Almanya'nın bu saldırıyı önlemek için çaba göstermesi rica ediliyordu (Dokümanı vneşney politiki SSSR. T. 1, 1957: 410). Aynı gün Rusya'nın Almanya'daki Büyükelçisi Adolf Joffe'ye aynı içerikli telgraf gönderen Çiçerin "Bakü için oluşan ciddi tehlike"den bahsediyor ve Türk birliklerinin Bakü'ye saldırısını durdurmak için Almanya'nın faalleşmesini istiyordu (Dokümanı vneşney politiki SSSR. T. 1, 1957: 410). Sovyet Rusyası'nın istekleri Almanya tarafından öğrenildikten sonra Joffe'ye verilen cevaba göre Rusya'nın endişesi yersizdi. Bakü neftinde çıkarı bulunan Almanya Azerbaycan'da Türk birliklerinin faaliyetleri ile ilgili meseleyi kendi kontrolü altına aldığını ve bu nedenle Türk birliklerinin Bakü'ye doğru ilerlemesinin ertelenebileceğine de teminat verdiğini bildiriyordu.

Osmanlı siyasi çevreleri Almanya'nın Brest sözleşmesinin şartlarından caymamak, Türk askerlerini Azerbaycan'dan geri çekme taleplerine sözde razı olduklarını bildirseler de aslında Bakü'yü ele geçirmeyi kısa süre zarfında gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Bakü uğruna giden savaşları sürekli olarak takip

eden Rusya liderleri temmuz ayı sonlarında yeniden kendi endişelerini Almanya'ya iletiler. RSFSC Halk Dışişleri Komiseri Georgi Çiçerin 29 Temmuz'da Adolf Joffe'ye gönderdiği telgrafta bildiriyordu ki, Bakü'de Sovyet hakimiyetini kurtarmanın tek yolu oradaki Türk kuvvetlerinin geri çekilmesidir (Kurat, 1990: 545). Bu meseleyle ilgili olarak Joffe Almanya Dışişleri Bakanlığı temsilcisi Herr Busche ile görüştü ve Rusya'nın Bakü ile ilgili kaygılarını ona iletti. Herr Busche kendisinden önce Dışişleri Bakanı Paul von Hintze'nin de beyan ettiği gibi, bu endişenin abes olduğunu, Sovyet Dışişleri Komiserliği'ne gelen haberlerin- Türk birliklerinin Bakü'ye doğru ilerlemesinin kesinlikle doğru olmadığını bildirdi. Ona göre hem İstanbul'dan hem de Tiflis'ten alınan bilgiler Türklerin Almanların taleplerini kabul etmesini, Türk birliklerinin ileri hareket etmeyeceklerini ve Bakü'ye girmeyeceklerini haber veriyor. Almanlar Joffe'ye onu da bildirdiler ki, eğer Sovyet Rusyası'nın dedikleri doğru çıkarsa, Türkler verdikleri sözü tutmazlarsa, o zaman onları buna mecbur edecekler (Kurat, 1995: 546).

Joffe Berlin'den Moskova'ya gönderdiği 1 Ağustos 1918 tarihli bilgide Almanya Dışişleri Bakanlığı'nda ona söylenenlerin doğruluğunu başka kanallar aracılığıyla da kontrol ettiğini kaydediyordu. O yazıyordu ki, az önce Alman karargahından dönmüş Almanya'nın Dışişleri Bakanlığı Şube Müdürü Kriege İstanbul'daki Alman Büyükelçisi Kont Bernsdorf'un 30 Temmuz tarihli telgrafını bana göndermişti. Bu telgrafta "büyükelçinin Bakü hakkında edindiği bilgilerle ilgili Enver Paşa ve sadrazam Talat Paşa'dan başka Dışişleri Bakanı Nesimi Bey ile de görüştüğü" ve her üçünün Nuri Paşa'ya Bakü'ye saldırıyı durdurma konusunda kesin bir emir gönderildiğine dair teminat verdikleri teyit ediliyordu (Kurat, 1990: 546).

İstanbul'daki Alman büyükelçisine göre, Türklerin Bakü üzerine saldırıya geçecekleri ile ilgili gelen haberler asılsızdır. Onun Osmanlı yetkililerine dayanarak verdiği bilgilere göre, bu, yalnızca Nuri Paşa'nın bireysel olarak ve Azerbaycan gönüllüleri ile gerçekleştirmek istediği bir girişim olabilirdi.

Enver Paşa'nın Bakü'ye saldırı operasyonunu gizli tutma girişimleri Almanları gerçekten de bir süre oyalayabilmişti. Fakat Temmuz sonlarında askeri operasyonların yeniden aktivleşmesi, Türkiye-Azerbaycan birliklerinin Bakü çevresine ulaşması Alman-Rus anlaşmasının gerçekleşmesini daha da hızlandırdı. Türk birliklerinin Azerbaycan'daki başarılı askeri operasyonlarından korkuya kapılan Almanya Genelkurmaylığı Ağustos başlarında meseleye açık şekilde müdahale etmeye başladı. 4 Ağustos'ta General Lüdendorff Enver Paşa'ya bildirdi ki, Azerbaycan'da askeri operasyonlar durdurulmazsa, Osmanlı Başkumandanlığı'nda bulunan Alman subayları geri çağrılacaktır. O yazıyordu: "Ben tahammül edemiyorum ki, Türkiye hâkim çevrelerinin barış anlaşması (Brest-Litovsk barışı kastediliyor – V.G.) şartlarına aykırı hareketleri Rusya ile yeni savaş tehlikesi oluştursun" (Swietochowski, 1988: 182). Buna paralel olarak Almanya hükümeti Kafkasya'da bulunan askeri güçlerini de artırıyordu. 1918 yılı 4 Ağustos'ta Anzeli'deki İngiliz birliklerinin bir kısmı Bakü'ye girdikten sonra General Lüdendorff'un emriyle Ukrayna'dan Karadeniz aracılığıyla Gürcistan'daki Alman askeri misyonunun başkanı von Kress'in emrine bir süvari ve bir yaya tugayı gönderildi. 1918 yılı 20 Ağustos tarihine kadarki bilgiye göre, Almanya'nın Gürcistan'da 214 subayı ve 5050 askeri vardı. Almanlar mümkün tüm vasıtalarla Türklerin tek başına Bakü'ye doğru saldırısını durdurmaya çalışıyorlardı.

Bakü'nün yitilmesiyle bir türlü barışamayan Sovyet Rusyası Almanya ile paralel olarak Osmanlı Devleti'ne karşı da diplomatik-siyasi baskılarını güçlendirdi. 1918 yılı 8 Ağustos'ta RSFSC Halk Dışişleri Komiseri Çiçerin Moskova'daki Osmanlı Büyükelçisi Galip Kemal beyle görüşerek Bakü'ye Türk saldırısının durdurulmasını talep etti. Bu görüşmede taraflar birbirlerini Brest-Litovsk anlaşmasının şartlarını ihlalle suçladılar. Çiçerin Türk birliklerinin Bakü'ye doğru ilerlediğini büyükelçiye ileterek bildirdi ki, Türkiye böyle yapmakla artık Brest-Litovsk anlaşmasının hükümlerini çiğnemiştir ve Rusya topraklarına girmiştir. Galip Kemal Bey ise, Çiçerin'in dikkatini şöyle bir meseleye yöneltti ki, Brest-Litovsk anlaşmasını Türkiye değil, Rusya çiğnemektedir ve muhtemelen Çiçerin'in yaşananlara ilişkin daha fazla bilgisi yok. Türk

büyükelçisine göre, Osmanlı birliklerinin Azerbaycan'a girmekte amacı hiç de bu araziye ele geçirmek değil, buradaki Ermeni çeteleri ile mücadele etmek, Azerbaycan ahalisini, burada bulunan Osmanlı tebaasını ve esirlerini bu haydut çetelerinden korumaktır. Türk büyükelçisinin bu iddiası yalnız kısmen doğrudur. Çiçerin'le Türk büyükelçisinin görüşmesi çok soğuk bir şekilde sona erdi (Kurat, 1990: 547).

Galip Kemal beye göre, Rusya'da iç durum çok karışık olduğundan bu şartlar altında sözleşme şartlarını uygulamanın imkânı yoktur. Böyle bir durumda kendisinin Rusya'da kalmasına gerek ve ihtiyaç duymayan Galip Kemal Bey Alman Büyükelçi Mirbach'ın suikast sonucu öldürülmesinden (6 Temmuz 1918) sonra Moskova'da güvenliğinin sağlanmasının zor olduğunu bildirerek 9 Ağustos'ta Moskova'yı terk etti. Böylece, 1918 yılı 9 Ağustos'ta İstanbul'la Moskova arasında doğrudan diplomatik ilişkiler kesildi. Bundan sonra Sovyet Rusyası Almanya'ya karşı diplomatik baskılarını daha da güçlendirdi.

1918 yılı ağustos ayı ortalarında Bakü'den Moskova'ya giden bir bolşevikin verdiği geniş bilgiden sonra Rusya yönetimi anladı ki, son günlerde Bakü etrafında görece sessizliğin oluşması Türk birliklerinin Bakü üzerine saldırıdan vazgeçmesi ile değil, aksine, kesin saldırıya hazırlık çalışmalarının yapılması ile ilgiliymiş. Çiçerin 18 Ağustos'ta Joffe'ye telgraf çekerek, onu mevcut durumdan haberdar etti. Çiçerin telgrafında bildiriyordu ki, Almanya Bakü etrafında yaşananlar konusunda ya Sovyet Rusyası'nı kandırıyor, ya da muhtemelen, orada cereyan eden olaylardan tamamen habersizdir. Telgrafta, ayrıca Bakü etrafında savaşların yaşanması, Bakü'nün koşulsuz teslim edilmesi ile ilgili Türk komutanları tarafından buradaki yetkililere mektupların gönderilmesi de Joffe'ye iletildi (Kurat, 1990: 547).

1918 yılı 19 Ağustos'ta RSFSC-nin Berlin'deki Büyükelçisi Joffe Almanya Dışişleri Bakanlığı'na yeni bir nota verdi. Notada "Almanya hükümetinin teminatlarına aykırı olarak Türk birlikleri bünyesinde Alman eğitimcilerin yer aldığı" iddia ediliyor ve Türklerin başarıları bu eğitimcilerin yardımları ile ilişkilendiriliyordu. Sonunda Almanya hükümetinden Bakü ile

ilgili verdiği güvencelere sadık kalması ve Türk ordularının Bakü üzerine saldırısını durdurması talep ediliyordu (Dokümanı vneşney politikı SSSR. T. 1, s. 430-431). Aynı gün RSFSC Halk Dışişleri Komiseri Çiçerin Almanya'nın Moskova Başkonsolosu Hauschild'e nota sundu. Notada Türk ordularının şehrin etrafında savaştığını, 30 Temmuz'da Şevket Paşa'nın şehri teslim etmeye ilişkin çağrılarını yer almıştı. Çiçerin bildiriyordu ki: "Brest barış anlaşmasının uygunsuz biçimde çiğnenmesine, Almanya ve Türkiye hükümetleri tarafından verilmiş saysız güvencelere kesin itiraz bildirerek, rica ediyoruz, Siz Almanya hükümetine bir daha bildirin ki, Bakü'nün Türkler tarafından ele geçirilmesi büyük facia olacak ve büyük miktarda servetlerin dağılmasına neden olacaktır. Yine de umut ediyoruz ki, Almanya hükümeti bu facianın yaşanmasına izin vermeyecektir. Özellikle de, şuna dikkati çekiyoruz ki, Bakü petrolü tüm Rusya'nın ekonomisi için büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle Rusya, onun için önemli olan ülkelerle ekonomik ilişkiler kurmaya çalışıyor" (Dokümanı vneşney politikı SSSR. T. 1, s. 428-429).

110

1918 yılı 30 Temmuz'da Bakü Komünü ordusunun Genelkurmay Başkanı Taşnak Avetisov, Şaumyan'a bildirdi ki, ordu artık karşı koyamıyor ve beyaz bayrak kaldırıp Türklerle görüşme yapmak gerekir. İngilizlerle gizli görüşmeler yapan Taşnaklar durumun umutsuz olduğunu görüp karar kabul ettiler ki, şehirdeki İsveç Konsülü'nün aracılığı ile Türk ordusunun karargâhına barış temsilciliği göndersinler. İsveç ve Danimarka konsolosları aracılık misyonuna kabul etseler de 31 Temmuz'da durum değişti ve görüşmeler yapılamadı. 30 Temmuz'da Bakü Halk Komiserleri Sovyeti'ne gelen Ermeni Ulusal Konseyi yöneticileri Bolşeviklerden hakimiyeti devretmeyi talep ettiler. Ertesi gün Bolşevikler son kez girişimde bulundular. İngilizlerin davet edilmesine karşı Bolşeviklerin kararı 10 bin kişinin katıldığı mitingde toplam iki oy aldı. Böylece, 1918 yılı 31 Temmuz'da Bakü Halk Komiserleri Sovyeti kendi yetkilerinden vazgeçmek zorunda kaldı.

Bakü'de hakimiyet sağcı Eser-Menşevik-Taşnak bloğunun eline geçti ve bu blok 1 Ağustos'ta İngiliz konsolosu McDonel'in aktif katılımıyla "Sentrokaspi ve Sovyetin Geçici İcra Komitesi Yönetim

Kurulu Diktatörlüğü” adlı gerici hükümet teşkil edildi. Yeni hükümet Lenin rejimine karşı konulan demokratik Rusya hususunda kendi bağlılığını beyan etti. Eser ve Taşnak partilerinin Bakü'nün Hıristiyan nüfusuna müracaatı ilan edildi. Müracaatta deniliyordu: “Siz Türklere karşı yalnız değilsiniz. Pek yakında müttefiklerden pek çok yardım alacaksınız” (*Bulleten Tsentrokaspiya*, 3 Avgust 1918) Aynı gün Sentrokaspi Diktatörlüğü'nün olağanüstü oturumu yapıldı ve ne pahasına olursa olsun Bakü'nün Rusya için korunması hakkında karar kabul edildi.

27 Ağustos Almanya-Rusya Antlaşması ve “Bakü Meselesi”

Kafkas İslam Ordusu'nun yaptığı başarılı askeri operasyonlarla 1918 yılı ağustos ayında Bakü'nün eşiğine varması Berlin'de yapılan Alman-Rus görüşmelerinin yoğunlaşmasına neden oldu. Dağılmış Rus ekonomisini kurtarmak için petrol Bakü'sünü Türklerin saldırılarından koruyup kendi kontrolünde tutmak Sovyet Rusyası için ne kadar büyük önem arz ediyorduyorsa, Almanya için de devam eden savaşın ihtiyaçlarını karşılamak için Bakü petrolünden yararlanmak da aynı önemi haizdi. Almanya hükümeti ve yüksek askeri kumandanlığı temsilcilerinin 1918 yılı 23 Temmuz'da Spa şehrinde yapılan ortak istişare toplantısında petrol meselesi ciddi şekilde müzakere edildi. Orduda petrole duyulan gereksinimden bahseden General Lüdendorf bildirdi ki, “savaşmak için acilen Bakü'den petrol almamız gerekir...” (*Sovetsko-germanskiye otnoşeniya ot peregovorov v Brest-Litovske do podpisaniya Rapalsskogo dogovora*. 1968, 572.) Almanya'nın Askeri Deniz Bakanı Yardımcısı Amiral Hebbinghaus da konuşmasında özellikle kaydetti ki, “sualtı savaşı petrole bağlıdır. Durum çok ağırdır. Denizaltıların ve hava kuvvetlerinin petrol ihtiyacı sürekli artıyor. Bizim kayıtsız şartsız Bakü'den petrol almamız gerekir” (*Sovetsko-germanskiye otnoşeniya ot peregovorov v Brest-Litovske do podpisaniya Rapalsskogo dogovora*. 1968, 573). Bu toplantıda kabul edilen nihai belgede ise deniliyordu: “...Türklerin Bakü'ye doğru ilerlemesini önlemek gerekir. Bakü'nün petrol rezervlerinin işletilmesi bizim için hayati önemi haiz meseledir. Bu nedenle Rus hükümeti ile Bakü hususunda anlaşmaya varılmalı, Bakü'nün onlarda kalmasına

garanti verme zarureti doğduğu takdirde ise Bakü'ye Alman birlikleri gönderilmelidir. Majesteleri Kayzer bunun hızlandırılmasını emrediyor” (*Sovetsko-germanskiye otnoşeniya ot peregovorov v Brest-Litovske do podpisaniya Rapalsskogo dogovora*, 1968: 577).

Almanya'nın hâkim çevrelerinde, özellikle de Alman askeri kumandanlığı ile Dışişleri Bakanlığı arasında Bakü meselesine yaklaşımda bir takım görüş ayrılıkları vardı. Fakat 1918 yılı 14 Ağustos'ta General E.Lüdendorf Dışişleri Bakanı Paul Hintze ile Spa'da bir araya gelerek Bakü konusunda ortak anlaşmaya vardılar. Bu anlaşmaya göre:

1. Bakü Rusya'nın kontrolünde kalacaktı;

2. Mevcut tüm vasıtalarla İstanbul'a kömür ve diğer malların gönderilmesi durdurulacak ve Tiflis üzerinden Bakü'ye giden demiryolları Türklere kapatılacak, böylece Osmanlı Devleti'nin Bakü'ye girmesi önlenecekti;

3. Rusya ile Almanya'nın Bakü petrolünden yararlanmasını sağlayacak bir anlaşmanın imzalanması için çalışılacaktı (Baumgart, 1966: 200; Bihl, 1992:102).

Şunu da belirtelim ki, Lüdendorf bundan bir süre önce “Bakü'nün Rusya, Almanya ve Osmanlı Devleti'nin ortak kontrolüne verilmesi”ni önermişti. Ama onun bu teklifi Berlin'de Brest-Litovsk anlaşmasına ek olarak hazırlanmakta olan Alman-Rus antlaşmasına aykırı olduğu için Hintze tarafından kabul edilmemişti (Bihl, 1992: 102).

Bakü petrolü ile ilgili Berlin'de yapılan Alman-Rus görüşmelerinde anlaşma sağlansa da ve artık 1918 yılı 10 Ağustos'ta aynı ayın 27'sinde imzalanacak ek sözleşmenin tasarısı hazırlansa da (Bihl 1992, 101). Almanlar doğal olarak Osmanlı Devleti'ne bu konuda herhangi bir bilgi vermemişlerdi. Fakat 14 Ağustos'ta da Osmanlı Devleti'nin Berlin'deki Askeri Ataşesi Joffe ile yaptığı müzakereler hakkında Enver Paşa'ya bilgi veriyor ve kaydediyordu ki, Rus büyükelçisinin bildirdiğine göre, Almanlar Türklerin Bakü'ye girmelerine kesinlikle imkân vermeyeceklerine dair Ruslara yazılı teminat vermişler (Bayur, 1991: 227).

Bu arada Enver Paşa Almanya'nın Bakü meselesindeki tutumu ile ilgili Kafkas İslam Ordusu kumandanı Nuri Paşa'yı bilgi veriyordu. O, Nuri Paşa'ya gönderdiği 10 Ağustos 1918 tarihli telgrafında yazıyordu: "Kafkasya'nın durumu hakkında Almanya hükümeti ile aramızda cereyan eden müzakerat kesin sonuca vasıl olamadı. Almanlar Brest-Litovsk anlaşmasının muhafazasını, Rus hükümeti ile oluşan barışın ihlaline meydan verilmemesini ileri sürerler. Bununla birlikte, Azerbaycan'ı bir hükümet-i İslamiye olarak tanıyoruz ve nihayet bu hükümetin bizimle olan derece-i irtibatını tayin ederiz. Almanlar Bakü şehrini Azerbaycanlılara bırakmak taahhüdü altına girmek istemezlerse de teşekkür edecek Azerbaycan hükümetinin Bakü'süz yaşayamayacağını iddia ve bu noktada ısrar ediyoruz. Bununla beraber Almanlara bazı ekonomik tavizler verilmesine karşı değiliz ve Ukrayna meselesi konusunda yapılan ittifak şeklinde Kafkasya için de bir ittifak akdini Ukrayna'da uygulamasına başlanıldığı zaman Kafkasya'da uygulayacağız... (Bayur, 1991: 225-226)"

1918 yılı 31 Temmuz'da Bolşevikler Bakü'de hakimiyetten uzaklaştırılmışlardı ve onların yerine İngiliz eğilimli Sentrokaspi diktatörlüğü iktidara gelmişti. Bu dönemde Berlin'de Bakü ile ilgili Alman-Rus görüşmelerinin yapılmasına rağmen, Moskova hükümeti, Almanları olumsuz etkileyecek diye, Bakü'deki uğursuzluklarını Almanya'dan gizlemeye çalışıyordu. Almanlar Bakü'deki Bolşevik hükümetinin düşmesinden yalnız iki hafta sonra bu olaylardan haberdar olabilmişlerdi. Ama Bolşevikler bu dönemde de Türklerin Brest-Litovsk anlaşmasına ek olarak hazırlanmakta olan gizli Alman-Rus anlaşmasının on dördüncü maddesinde (bu konuda ileride ayrıntılı olarak bahsedilecektir) öngörülen demarkasyon hattının gerisine çekilmesini Almanlardan ısrarla talep ediyorlardı. Almanlar Bolşeviklerin bu ısrarlı taleplerine cevap verilmediği takdirde, Ruslardan elde ettikleri büyük ödün ve imtiyazların tehlikeye düşebileceğinden endişe duyuyorlardı ve bu nedenle Almanya'nın Dışişleri Bakanı P.Hintze "Bakü'nün alınması için ortak Türk-Alman askeri operasyonlarının yapılması" fikrini ortaya attı (Zürner, 1978: 107-108; Baumgart, 1966: 202.). Diğer yandan da, Ağustos ayı sonlarına doğru Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü'yü alabilme

ihhtimali ciddileştiğinden Alman siyasi ve askeri çevrelerinde “ortak Türk-Alman askeri operasyonları” fikri yeniden gündeme gelmişti. General Lüdendorf Almanya Dışişleri Bakanlığı'ndan “İngilizlerin Bakü'den çıkarılması amacıyla” ortak Türk-Alman askeri operasyonunun yapılması için Rusya'nın rızasını almayı talep ediyordu. Bu nedenle, Hintze 20 Ağustos'ta Joffe ile yaptığı müzakerelerde İngilizlerin Türk ve Alman ortak orduları tarafından Bakü'den çıkarılması için Rusya'nın rızasını almaya çalışıyordu. Fakat Joffe kesin olarak Türklerin Bakü operasyonuna katılımına karşı çıktı ve bildirdi ki, bu, hazırlanmakta olan ek Alman-Rus sözleşmesine aykırıdır (Baumgart, 1966: 201). Bu durumda sonraki müzakerede Hintze yeni bir imtiyaz önerisinde bulundu. Bu öneriye göre, İngilizlerin Bakü'den çıkarılması için ortak Türk-Alman askeri operasyonu yapılacak, ama Bakü'ye yalnızca Alman orduları girecek, Türk orduları ise şehrin kenarında kalacaktı. Bununla beraber, Almanlar Türk ordularının Brest sözleşmesine ek olarak hazırlanmakta olan Alman-Rus anlaşmasının on dördüncü maddesinde öngörülen demarkasyon hattının gerisine çekilmesi için de çalışacaklardı. Bakü Rus sivil yönetimi altında kalacaktı (Bihl, 1992: 201; Baumgart, 1966: 201). Yalnız Alman orduları tarafından Bakü'nün alınmasına onay veren Joffe bildirdi ki, Alman işgalinde olan Bakü'de Bolşevikler iktidarda olmalı ve İngiliz tehlikesi buradan uzaklaştırıldıktan sonra Almanlar şehri tahliye etmeli. Joffe'nin bu isteğini kabul eden Hintze önceki müzakerelerde kendisi tarafından da ileri sürülen Lüdendorf'un yukarıda belirttiğimiz talebini (Türk-Alman ortak orduları tarafından Bakü'nün alınması) reddetti ve kendi fikrini şöyle temellendirdi ki, bu talep hazırlanmakta olan Alman-Rus ek sözleşmesini ihlal edecektir. Hintze, ayrıca şunu da beyan etti ki, eğer Lüdendorf kendi talebinde ısrar ederse, istifa etmesi gerekecektir (Bihl, 1992: 102; Baumgart, 1966: 201). Hintze'nin bu talebinden sonra Lüdendorf da Rusya ile imzalanacak ek anlaşmayı desteklediğini bildirdi ve 22 Ağustos'ta İstanbul'da bulunan General Seeckt'e telgraf çekerek Osmanlı ordusunun belirtilen ek sözleşmenin on dördüncü maddesinde öngörülen demarkasyon hattını geçmemesi için Enver Paşa'ya baskı yapmasını istedi ve aynı zamanda, Tiflis'te bulunan von Kress'e Bakü'yü almak için Kafkasya'da bulunan tüm Alman birliklerinin

hazır duruma getirilmesi emrini verdi (Baumgart, 1966: 201-202). Böylece, Hintze'den sonra Lüdendorf da Osmanlı Devleti'ne karşı Bolşevik kartının kullanılması ve Almanya'nın Bakü'deki çıkarlarının Rusya vasıtasıyla korunabileceği kanaatine vardı.

1918 yılı 22 Ağustos'ta Hintze bildiriyordu ki, eğer Türkler kendi ordularını Bakü çevresinden geri çekerlerse ve petrol madenleri zarar görmeyecekse, o halde onlar da Bakü petrolünden pay alacaklar (Bihl, 1992: 106). Lüdendorf da Enver Paşa'ya gönderdiği telgraflarında Türk ordularının Bakü'ye saldırısını durdurmaya çalışıyor ve karşılığında petrol vaat ediyordu (Bihl, 1992: 105). Tüm bunların geniş planları olan Enver Paşa tarafından kabul edilmesi mümkün değildi ve o, kendi tutumunu artık açıkça ortaya koymaktan da kaçınıyordu.

1918 yılı haziran ayından başlayarak Berlin'de devam eden Alman-Rus görüşmeleri 27 Ağustos'ta Almanya ile Sovyet Rusya arasında Brest sözleşmesine ek anlaşmanın imzalanması ile sonuçlandı (Dokumenti vneşney politiki SSSR, T. 1, s. 437-445). Birçok yazarlar 27 Ağustos sözleşmesini Bakü hususunda anlaşma adlandırıyorlar. Fakat bu, Almanya ile Rusya arasındaki ilişkilerin büyük bir karmaşasına ilişkindi. Sekiz bölümden ve 17 maddeden oluşan sözleşmenin altıncı faslı Kafkasya'ya ilişkindi. Sözleşmenin dördüncü maddesine göre, Almanya Rusya devleti ve onun ayrı ayrı vilayetleri arasındaki ilişkilere karışmayacak ve bu nedenle de o, bu vilayetlerde bağımsız devlet kurumlarının teşkilini ne destekleyecek ne de bunun için çalışacaktı. On üçüncü maddeye göre, Rusya, Almanya'nın Gürcistan'ı bağımsız bir devlet olarak tanımasını kabul ediyordu. Anlaşmanın on dördüncü maddesi ise doğrudan Azerbaycan'a ilişkindi. Burada belirtiliyordu: "Almanya Kafkasya'da Gürcistan'ın sınırları dışında gerçekleşen askeri operasyonlarda herhangi üçüncü bir devleti desteklemeyecektir. O, Kafkasya'da üçüncü devletin askeri kuvvetleri Kür nehrinin ağzından Petropavlovsk köyüne kadar, Şamahı kazasının sınırları boyunca Eğrioba köyüne kadar, Bakü, Şamahı ve Guba kazalarının sınırları boyunca Bakü kazasının kuzey sınırlarında denize kadar olan arazilere geçmesin. Rusya da Bakü vilayetinde petrol ve petrol ürünlerinin üretilmesini tüm imkanları dahilinde artıracaktır, her ay üretilen petrolün dörtte bir kısmını, fakat

yakın bir zamanda kararlaştırılacak belirli miktardan az olmamak kaydıyla Almanya'ya verecektir” (Dokümanı vneşney politiki SSSR, T. 1, s. 443-444; Bihl, 1992: 101; Bayur, 1991: 227-229, 669-670; Swietochowski, 1918: 182-183; *İkdam*, 9 Eylül 1334/1918, № 7752). Anlaşmayı Rusya tarafından Berlin'deki Rus Büyükelçisi Adolf Joffe, Almanya tarafından ise, Dışişleri Bakanlığının stats-sekreteri, imparatorun gizli müsteşarı, emekli kontramiral Paul von Hintze ve Dışişleri Bakanlığında reis, imparatorun gizli müsteşarı İohanes Kriege imzaladılar. Anlaşmanın Kafkasya'ya ilişkin kısmı öncelikle, Azerbaycan'ın toprak bütünlüğünü hedef almıştı. Kendi müttefiklerinden gizli olarak Sovyet Rusyası ile anlaşmaya varan Almanya Avusturya-Macaristan'ın çıkarlarını dikkate almamış, Osmanlı İmparatorluğu'na ise aslında ihanet etmişti. Anlaşmada adı geçmeyen bu üçüncü devlet Türkiye idi ki, o, belirlenmiş demarkasyon hattını Azerbaycan askeri birlikleriyle birlikte artık geçmişti (Hesenov, 1993: 119-120; Sovetsko-germanskoye otnoşeniya ot peregovorov v Brest-Litovske do podpisaniya Rappalskogo dogovora, 644.).

116

27 Ağustos tarihli Alman-Rus anlaşmasının imzalanmasından bir gün sonra İstanbul'daki Alman Büyükelçisi Bernsdorf bu konuda Osmanlı yetkililerine bilgi verdi. Bu haber İstanbul'da büyük bir gerginlik yarattı. 27 Ağustos sözleşmesi İttihat ve Terakki partisinin Genel Kurulu'nda, ayrıca Osmanlı Parlamentosu'nda geniş tartışmalara yol açtı. Osmanlı Devleti'nin sadrazam Talat Paşa Almanya hükümetinden bu sözleşmeyi ratifikasyon etmemesini istedi. Aynı zamanda, Osmanlı hükümeti oluşmuş gerilimle ilgili görüşmeler yapmak için Talat Paşa'nın 1918 yılı 3 Eylül'de Berlin'e gitmesine ilişkin karar kabul etti.

27 Ağustos tarihli Alman-Rus anlaşmasının imzalanmasından sonra Osmanlı Devleti'nin Berlin'deki Büyükelçisi Rıfat Paşa Almanya'nın Dışişleri Bakanı P.Hintze ile görüşerek bu konuda kendi tepkisini gösterdi. Hintze, Türkiye'yi kendi üzerine aldığı sözleşme yükümlülüklerini yerine getirmemekle suçladığında, Rıfat Paşa Almanya'nın aslında mevcut durumla barışmasının önemli olduğunu bildirdi. Rıfat Paşa'nın Almanya'nın 27 Ağustos sözleşmesini tasdik etmemesine ilişkin talebi ise Hintze tarafından kibarca reddedildi (Zürner, 1978: 114).

27 Ağustos sözleşmesi Osmanlı-Almanya ilişkilerini kritik bir noktaya getirse de bu anlaşmayı imzalayan tarafların kendi yükümlülüklerini yerine getirmesi mümkün değildi ve burada birtakım çelişkiler vardı. Rusya Bakü'de çıkarılan petrolün dörtte birini Almanya'ya vermeyi vaat ediyordu. Oysa 31 Temmuz 1918 tarihinden itibaren Bakü Sovyet Rusyası'nın kontrolünden çıkmıştı ve Rusya'nın kendisi bile Bakü'den petrol alamıyordu. Bu da şu anlama geliyordu ki, Rusya artık kendisinin sahip olmadığı Bakü petrolünden Almanya'ya pay vermeyi taahhüt ediyordu. Alman tarihçi U.Baumgart yazıyor ki, Almanya Dışişleri Bakanlığı "Rusların kendilerinin bile Bakü'den petrol alamadığı"na ilişkin haberi bu anlaşmanın imzalanmasından sonra, 30 Ağustos'ta Rusya hükümetinin yayınladığı radyograma ve Eylül başlarından itibaren Petersburg basınında bu konuyla ilgili yer alan yazılardan öğrenebilmişti (Baumgart, 1966: 203). Şunu da belirtelim ki, Baumgart'ın bu iddiası gerçeği yansıtmıyor. Çünkü İngilizlerin Bakü'de olduğuna dair bilgiler 27 Ağustos sözleşmesinin imzalanmasından hayli önce Alman resmi dairelerinde biliniyordu ve Hintze 20 Ağustos'ta Joffe ile yaptığı müzakerelerde İngilizlerin Türk-Alman ortak orduları tarafından Bakü'den çıkarılması için Rusya'nın onayını almaya çalışmıştı (Bihl, 1992: 105). Bu durumda, Almanya resmi dairelerinin İngiliz kontrolünde bulunan Bakü'den Sovyet Rusyası'nın halen petrol almakta devam ettiğine saf bir biçimde inanması gerekir ki, bu da nesnel gerçekliğe uygun değildir. Yine bu anlaşmaya göre, Almanlar İngilizleri Bakü'den çıkartıp şehri Bolşevik idaresine teslim etmeyi taahhüt etmişlerdi. Almanya'nın Gürcistan'daki askeri misyonunun başkanı Kress von Kressenstein ise 2 Eylül 1918 tarihinde Tiflis'ten Berlin'e gönderdiği raporunda yazıyordu ki, Rusların ısrarla talep ettikleri "Türk askeri kuvvetlerinin katılımı olmadan Bakü'nün alınması" bölgede hüküm süren mevcut duruma göre olanaksızdır. 1918 yılı Eylül ayı başlarından itibaren Alman resmi çevreleri şöyle bir kanaate vardılar ki, Sovyet Rusyası'nın Bakü'de cereyan eden olayları etkileme olanağı sıfıra eşittir. Bu nedenle Almanya, artık Eylül ayı başlarından itibaren Bakü'de bulunan çıkarlarını Sovyet Rusyası aracılığıyla değil, yeniden Osmanlı Devleti aracılığıyla temin etme kararına vardı. Şimdi Almanya Genelkurmaylığı Bakü'nün kurtarılmasına "katkı" sağlamak istiyordu. General

Hindenburg Bakü'nün İngilizlerden kurtarılmasında yer almak için iki Alman tugayının Güney Kafkasya'ya gönderilmesine ilişkin Osmanlı Devleti'ne bilgi verdi. Aynı zamanda General Lüdendorf da 13 Eylül'de von Kress'e emir verdi ki, Bakü üzerine saldırıya hazırlanmak ve buna ilişkin rapor etmek gerekir (Baumgart, 1966: 204). Almanya Başkumandanlığı "Bakü'nün alınması" operasyonunu Eylül ayının ikinci yarısı- Ekim ayı başlarına planlamıştı ve bu operasyonla Bakü'ye sahip olmanın yanı sıra, Hazar denizinde kontrolü de ele geçirmeyi amaçlamıştı (Baumgart, 1966: 204).

Bakü'nün Kurtuluşu

Bu arada Enver Paşa bir yandan Kafkas İslam Ordusu tarafından Bakü'nün alınması için Almanya'nın desteğini sağlamaya çalışıyor, diğer yandan da Halil ve Nuri paşalara gizli talimatlar göndererek, mümkün tüm araçları kullanıp Gürcistan'da bulunan von Kress başkanlığındaki Alman ordularının Bakü yönünde ilerlemesini önlemeyi ve böylece Almanların "Bakü operasyonu"nda yer almamasını ısrarla talep ediyordu. Bilindiği gibi, Bakü'de İngilizlerin çok büyük bir gücü bulunmuyordu, Türkiye ve Azerbaycan askeri birliklerinden oluşan Kafkas İslam Ordusu bu işin üstesinden gelebilirdi. Alman birliklerinin müdahalesi ise yeni bir ağır durum yaratabilirdi. Sentrokaspicilerden ve İngilizlerden temizlenen Abşeron petrol madenleri Almanya'nın kontrolü altına girebilirdi. Bu nedenle Türkler bu yardımdan imtina ettiler (Swietochowski, 1988: 187).

10 Eylül'de Bakü'nün kurtarılması görevini doğrudan kendi üzerine alan Nuri Paşa, 13 Eylül'de Bakü üzerine nihai saldırıya başlamakla ilgili savaşı emrini imzaladı. Bakü'deki Sentrokaspi ordusuna General Dokuçayev, İngiliz birliklerine ise Albay Keyvort rehberlik ediyordu. Savunma çalışmalarının ortak kontrolü ise Sentrokaspi Diktatörlüğü'nün Askeri Bakanı Bagratuni ile İngiliz Generali Denstervil tarafından yapılıyordu (Süleymanov, 1999: 337-338.). 13 Eylül'den 14 Eylül'e bağlayan gece saat 4'te Bakü'yü kurtarmak için nihai saldırı başladı. Sabah saat 9'da güya Biçerahov'un iki vapur ordu gönderdiğine ilişkin yayılan söylentiler Sentrokaspicilerde şehri savunmak için bir umut

yaratsa da bir süre sonra anlaşıldı ki, bu gemiler Bakü'den taşıdığı yolcuları boşaltıp, yeniden dönüyorlar.

Havanın şiddetli rüzgârlı olması nedeniyle, İngilizlere ve Diktaturaya ait uçaklar en azından psikolojik etki yaratmak için bu tür havaya kalkamadı. Denstervill acilen kendi askerlerini siperden çıkarttı ve limana getirdi. Denstervill'e öfke duyan Sentrokaspi Diktatörlüğü'nün rehberleri Bakü deniz topçuları tarafından onun gemilerine ateş edileceğiyle tehdit etseler de artık geçti. Akşam saat 11'de İngilizler 70 subay ve 800 askerle Bakü'yü terkedip Enzeli'ye yola çıktılar. Bakü savaşlarında onlar 180 asker ve subay kayıp verdiler (Yusifzade, 1999: 120-121). Bu başarısızlığı nedeniyle General L.Denstervill London tarafından görevden uzaklaştırıldı, ordusu ise feshedildi.

15 Eylül'de cepheden kaçan Diktatörlük ordusunun bir kısmı "askeri bakan" Bagratuni başta olmak üzere Enzeli'ye yola çıktı. Aynı gün Azerbaycan ordusu Bakü'ye girdi. Böylece, 1918 yılı 15 Eylül'de Bakü kurtarıldı ve Azerbaycan hükümeti kendi doğal başkentine sahip oldu. Uluslararası düzlemde bakıldığında ise, Türkiye, Rusya, Almanya ve İngiltere arasında petrol Bakü'sü uğruna yürütülen gergin ve uzlaşmaz mücadele Türkiye'nin galibiyetiyle sona erdi.

Henüz Kafkas İslam Ordusu'nun saldırısı sırasında Denstervill Kafkasya'daki Fransız askeri misyonunun bu arada Bakü'de bulunan temsilcisi Shardineye ile Türklerin eline geçmeden önce şehrin petrol madenlerinin imhasını organize etmeyi düşünüyorlardı ve bu konuda müzakereler yürütmüşlerdi (Denstervil, 1925: 228-229). Bakü'yü terk ettikleri zaman Sentrokaspiciler de Bakü petrol madenlerini imha etme konusunda Mezopotamya'daki İngiliz ordusunun kumandanı General Marshall'dan emir almışlardı. Fakat onlar öyle hızla Bakü'yü terk etmek zorunda kaldılar ki, bu emri icra etmek için zaman kalmadı (Hesenli, 2009: 162).

17 Eylül'de Azerbaycan hükümeti, bir gün sonra ise şehrin etrafında bekleyen Türk askerleri Bakü'ye girdi. Svyatokhovski Osmanlı birliklerinin Bakü sokaklarında zafer yürüyüşünü "Turan yolundaki umutların zirve noktası" adlandırıyor (Swietochowski,

1988: 188). Bakü'nün kurtarılmasından sonra Kafkas İslam Ordusu'nun önündeki temel görev Karabağ'daki Ermeni haydut çetelerinin silahsızlandırılarak Azerbaycan'la Osmanlı Devleti arasında doğrudan bağlantı kurmak ve ayrıca "Dağıstan operasyonu"nu gerçekleştirmek oldu.

Bakü'nün kurtuluşuna ilişkin Mehmet Emin Resulzade yazıyor: "Altı ay tamam huni-ciğer yiyen ahvali-islamiyesinin yüzü gülüyor. Kurban Bayramı gibi mutlu bir günde Bakü tekrar kendi sahiplerinin eline geçiyor ... Kafası meshur Kiyotin kısıkcında bulunan bir kişinin kurtuluşu nasıl bir hayati-novin ise, Bakü'nün istirdadı dahi o oranda muhteşem bir vakıa idi" (Resulzade, 1990: 42-43).

Bakü'nün kurtarılması dolayısıyla düzenlenen kalabalık mitingde Başbakan Feteli Han Hoyski yaşanan olayları değerlendirerek diyordu: "Bizim de yaşamak, özgürce yaşama hakkımız vardır. Ne zırlı araç, hidroplan, kanonerka, dikenli tel, mayın ve teknik araçlar ne İngilizler ve onların uzantıları ne de genel olarak, herhangi bir güç tarihin doğal gidişatını durduramadı, 50 binlik orduya ve techizata sahip olmalarına rağmen, küçük kuvvetin hamlesine karşı koyamayarak Bakü'yü terk etmeleri kendi refahı ve saadetini başkasının felaketi ve mutsuzluğu üzerine kurmaya çalışanlar için ibret olmalıdır" ("*Azerbaydjan*", 19 sentyabrya 1918).

Bakü'nün kurtarılması aynı zamanda Osmanlı siyasi çevrelerinin, özellikle de Enver Paşa'nın büyük sevincine neden oldu (BOA, DH.KMS, no. 48/ 67). Enver Paşa bu münasebetle Halil Paşa'ya, bir kopyasını ise Nuri Paşa'ya gönderdiği telgrafında yazıyordu: "Büyük Turan İmparatorluğu'nun Hazar kıyısındaki zengin bir konuk yeri olan Bakü şehrinin zabtı haberini büyük bir sevinç ve mutlulukla karşılarım. Türk ve İslam tarihi sizin bu hizmetinizi unutmayacaktır. Gazilerimizin gözünden öper, şehitlerimize fatihalar ithaf ederim" (Yüceer, 1996: 127-128.).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye ekonomisi ağır durumdaydı. Petrol ve petrol ürünlerine büyük ihtiyaç duyduğu için Türkiye hükümeti Bakü petrol madenlerine çok büyük ilgi gösteriyordu. Bakü kurtarıldıktan sonra buradaki Türkiye

birlikleri kumandanlığının ilk emirlerinden biri onun tüm maden işçilerinin hemen işe başlamasına dair emri oldu. Türkiye hükümetinin mali müşaviri Hamit Bey Resulzade ile sohbetinde madenlerin satılmasını ve kiraya verilmesini yasaklayan ve daha önce yapılmış bu tür anlaşmaların yürürlükten kalktığını ilan eden kanun kabul edilmesini önerdi.

Türk askeri kumandanlığı tarafından petrol ürünlerinin taşınması için Bakü-Batum beyaz petrol boru hattının onarımı için önlemler alınıyordu. Aynı zamanda, Bakü'den Batum'a Türkiye ve Almanya için her gün en az 23 sarnıç petrol taşınıyordu. Azerbaycan'dan petrol getirilmesi Türkiye ekonomisinin durumunu biraz hafifletmeye yardım etti. Türk tarihçisi Ahmet Refik'in kaydettiği gibi, o günlerde petrol dolu gemiler birbiri ardına Batum'dan İstanbul'a yola çıkıyordu. Bakü'den yeterince petrol ve beyaz petrol getirilmesi sonucunda İstanbul'da onların fiyatı 10 kat düştü.

Böylece, Osmanlı Devleti ile Rusya arasında petrol Bakü'süne ve bütün Azerbaycan'a sahip olma uğruna yürütülen gergin mücadele Türkiye'nin galibiyetiyle sona erdi. Bakü mücadelesinde kendine has ağırlığı olan Almanya ve İngiltere devletleri mevcut şartlar dahilinde Türkiye'nin bu başarısı ile barışmak zorunda kaldılar. Sovyet Rusyası ise Rus ekonomisi için hayat kaynağı sayılan petrol Bakü'sünün kaybedilmesi gerçeğiyle bir türlü barışamadı. Rusya'nın Berlin'deki Büyükelçisi Adolf Joffe, Türkiye askerleri Bakü'ye girdikten hemen sonra Almanya hükümetine nota sunarak, buna itiraz etti ve 27 Ağustos tarihli Alman-Rus anlaşmasının ihlal edildiğini bildirdi (Bihl, 1992: 122). Bu arada Osmanlı sadrazam Talat Paşa da "Bakü meselesi"yle ilgili Almanya ile Türkiye arasında oluşmuş gerginliğe açıklık getirmek için Berlin'e gelmişti. Artık şimdi "Bakü" ve bütün "Azerbaycan" meselesi biraz dışarıda, Berlin'de yapılan Türk-Alman-Rus görüşmelerinde çözümünü bulmalıydı.

Berlin Görüşmelerinde Azerbaycan Meselesi

Osmanlı Devleti'nin, Almanya'nın itirazlarına rağmen, Güney Kafkasya'da gerçekleştirdiği aktif askeri operasyonları ve "Bakü meselesi"nde ısrarlı tutumu, buna cevap olarak Almanya'nın

Sovyet Rusyası ile ayrılıkçı görüşmelere başlayarak 27 Ağustos 1918 yılı tarihli gizli Alman-Rus ek sözleşmesini imzalaması, ayrıca Türkiye'nin savaşın başlarında Bulgaristan'a taviz vermeye mecbur olduğu Gümülcine bölgesini geri almak isteği ile ilgili oluşan Türk-Alman anlaşmazlığı tümüyle Almanya-Osmanlı ilişkilerinde büyük bir gerginlik yaratmıştı. Osmanlı hükümeti oluşmuş gerilimle ilgili görüşmeler yapmak üzere sadrazam Mehmed Talat Paşa'nın 3 Eylül'de Berlin'e gitmesi hakkında karar kabul etti. 1918 yılı 5 Eylül'de Dörtler Birliği ülkeleri delegelerinin Viyana'da yapılan toplantısına katılan Talat Paşa ertesi gün buradan Berlin'e geldi ve hemen Alman yetkilileri ile görüşmelere başladı.

7 Eylül'de Alman yetkililerinden Paul von Hintze ve Otto von Lossov ile buluşan Mehmet Talat Paşa Almanya'ya, Türkiye'yi uyarmadan, Rusya ile Kafkasya konusunda gizli anlaşma yapmakla itham etti. Buna cevap olarak Hintze de Türkiye'yi "Bakü'ye saldırmayacağıyla ilgili Almanya'ya verdiği sözü" tutmamakla suçladı (Kurat, 1990: 517). Böylece Berlin görüşmeleri ilk önce karşılıklı suçlamalarla başladı.

Berlin görüşmelerinde Osmanlı Devleti için özel önem arz eden iki konu vardı: 1. Azerbaycan ve genel olarak Kafkasya ile ilgili oluşan Türk-Alman çelişkilerinin giderilmesi ve bölgedeki durumun düzenlenmesi; 2. Gümülcine bölgesinin geri iadesi. Bir zamanlar Bulgaristan'ın savaşa katılması için Almanya'nın ısrarı sonucu Türkiye, nüfusunun bir bölümü Türklerden oluşan Meriç nehrinin güneyindeki Gümülcine bölgesinde Bulgaristan'a taviz vermek zorunda kalmıştı. Romanya'nın mağlubiyeti sonucu yapılmış barış anlaşmasına göre, Dobruca'nın Bulgaristan'a verilmesi ile ilgili Türkiye Gümülcüne'yi geri almaya çalışıyordu. Bulgarların ise buna olumlu bakmaması ihtilaf yaratmıştı (BOA, HR.SYS, no. 2455/ 26). Gümülcüne'nin geriye iadesi meselesi Türkiye'de bir hükümet krizi doğuracak mahiyetteydi. Bu mesele hatta hükümette çatışma ortamı yaratmış ve Talat Paşa ile Enver Paşa'nın istifası talepleri seslenmeye başlamıştı. Bu nedenle Talat Paşa Gümülcüne meselesinde Almanların desteğini almak ve onların aracılığıyla Bulgaristan'a etki yapmak istiyordu. Bunun yanı sıra, Gümülcüne bölgesinin iadesi meselesinin Osmanlı

hükümeti için büyük önem arz etmesine rağmen, Talat Paşa, Osmanlı Devleti'nin Kafkasya ve Türkistan politikasının Almanya tarafından destekleneceyi takdirde, Türkiye'nin Bulgaristan'a toprakta taviz vermeye hazır olduğunu bildirmişti. Almanya Dışişleri Bakanı P.Hintze ise bildiriyordu ki, Türkiye Bulgaristan'a taviz verdiği arazilerin karşılığında Almanların desteği ile artık Kars, Ardahan ve Batum'u elde etmiştir (Zürner, 1978: 119).

10 Eylül'de Talat Paşa Osmanlı Devleti'nin Kafkasya politikası ile ilgili Almanya Dışişleri Bakanlığı'na bir muhtıra sundu. Muhtıra'da aşağıdaki maddeler yer almıştı: 1. Brest-Litovsk Anlaşması'ndan sonra Rus birlikleri işgal ettikleri bölgelerden ve Kars, Ardahan ve Batum vilayetlerinden tamamen çıkarılmıştır; 2. Rus birliklerinin çıkarılmasından sonra bu vilayetlerde Rus silahları ile donatılmış Ermeni haydut çeteleri kalmışlardır. Osmanlı hükümeti Güney Kafkasya'da Azeriler, Gürcüler ve Ermenilerden oluşan bir federal cumhuriyetin mevcudluğunu tespit etmiştir; 3. Osmanlı Devleti işgal altındaki vilayetlerini Ermeni haydut çetelerinden temizleme yoluyla geri almak zorunda kalmış ve Zakafkasya Cumhuriyeti'ne Rusya ile savaş durumuna son konulduğunu ve Brest-Litovsk Antlaşması ile Kars, Ardahan ve Batum'un Türkiye'ye verildiğini bildirirse de, cumhuriyetin bunu reddetmesi nedeniyle Türk birlikleri bu üç vilayeti silah gücüne elde etmek zorunda kalmıştır; 4. Askeri operasyonlarla paralel giden Batum görüşmeleri sırasında Güney Kafkasya ile Türkiye arasındaki sınır hattı bazı yerlerde değişikliğe uğramış ve bu konuda Almanya Genel Kumandanlığı'nın onayı alınmıştır; 5. Osmanlı Devleti ne Azerbaycan'da, ne Kuzey Kafkasya'da, ne de Güney Kafkasya'nın herhangi bir yerinde arazi ilhak etme arzusunda değildir ve Türkiye ile Güney Kafkasya'nın her üç cumhuriyeti arasında arazi-sınır meseleleri artık çözülmüştür; 6. Rusya'nın Türkiye'ye karşı sürekli düşman faaliyetleri ve Türkiye'nin gelişme yoluna girmesini engellemek için her türlü araçları kullandığı dikkate alınır, Türk hükümeti Kafkasya'da kuvvetli ve bağımsız bir devletin kurulmasını kendisi için hayati bir mesele olarak görüyor; 7. Osmanlı Devleti şu kanaatte ki, bu amacın gerçekleşmesi için Kuzey ve Güney Kafkasya Müslümanlarının tek

bir devlet halinde birleşmeleri zaruridir; 8. Bakü meselesine gelince: Bu eyaletin nüfusunun yüzde 85'i Müslümandır ve Bakü şehri coğrafi yerleşimi açısından Azerbaycan devletinden başkasına ait olamaz; 9. Öte yandan Bakü'süz güçlü, hayati olanaklara sahip, kuvvetli bir Azerbaycan devletinin kurulması da mümkün değildir (Kurat, 1990: 518-519).

Talat Paşa bunları bildirdikten sonra Alman hükümetinden aşağıdaki maddelerin kabul ve tasdik edilmesini istedi: 1. Bakü'yü de kendi bünyesine alan Azerbaycan Cumhuriyeti ile Gürcistan ve Ermenistan'ın bağımsız devletler olarak Almanya tarafından tanınması; 2. Sınırları ayrıca olarak tespit edilecek Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti'nin bağımsız bir devlet olarak Almanya tarafından tanınması; 3. Türkiye bu savaş döneminde müttefiklerine önemli hizmetlerde bulunmuştur ve bulunmaya devam edecektir. Birçok düşman kuvvetlerini kendi üzerine çekmekle, Türkiye sahip olduğu insan kaynaklarının hepsinden faydalanmıştır ve şu an bu kaynakların tükenmekte olduğunu kararlılıkla gözlemlemektedir. Bu nedenle gerek Türkiye'nin gerekse de müttefiklerin çıkarları uğruna Kafkasya'daki ve Türkistan'daki geniş insan kitlesinden yararlanılması planlanmıştır. İstanbul hükümeti Türkistan'ın siyasi ve askerî açıdan teşkilatlandırılması işinde Almanya hükümetinin kapsamlı ve verimli yardımını istiyor ve Türk hükümetinin bu ülkede yukarıda belirtilen amaçlarının gerçekleştirilmesi yolunda ona tam serbestlik verilmesini arzu ediyor. Türkistan'da teşkil edilecek kuvvetlerden (Talat Paşa'ya göre, Türkistan'daki 14 milyon Müslüman nüfusun örgütlenmesi öngörülmüştü) Hindistan yönünde kullanarak İngiltere için ciddi tehlike yaratmak mümkün olacaktır (Kurat, 1990: 519-520; Bihl, 1992: 114).

Talat Paşa Türkistan'ı hedef göstermekle "Türkiye'nin temel hedefinin Bakü olmadığı" görüntüsünü yaratmak istiyordu. Fakat Almanya hükümeti ilk önce Talat Paşa'nın ileri sürdüğü isteklerden hiçbirini makul bulmadı ve hatta Sovyet Rusyası'nın Berlin'deki Büyükelçisi Adolf Joffen'in Türk muhtırası ile ilgili görüşlerini öğrenme yoluna girdi. Almanya Dışişleri Bakanlığı'nda reis, imparatorun gizli danışmanı Kriege 11 Eylül'de Joffe ile görüşerek bu konuda Sovyet tarafının görüşünü öğrenmek

amacıyla Türk muhtırasını ona sundu. Joffe bu muhtırayla ilgili kendi düşüncesini ifade ederek kaydetti ki, “Zakafkasya Cumhuriyeti” denen devlet ne Sovyet Rusyası, ne de başka bir devlet tarafından tanınmamıştır ve bu bölge eskiden olduğu gibi, şimdi de Rusya'nın arazisi olarak görülmektedir. Türkiye'nin Güney Kafkasya'daki hükümetlerle imzaladığı anlaşmaları Sovyet Rusyası tanımıyor. Bunun yanı sıra, Sovyet hükümeti Türkiye ile Rusya arasında bir Kafkas devletinin oluşturulmasını memnuniyetle kabul eder, ama böyle bir devletin oluşturulması için Kuzey ve Güney Kafkasya Müslümanlarının bir araya getirilerek tek devlet halinde birleşmesini reddetmekte ve burada bağımsız Gürcü, Ermeni ve Azerbaycan devletlerinden oluşan tampon devletlerin oluşturulmasını daha makul bulmaktadır (Kurat, 1990: 521-522).

Şunu da belirtelim ki, Joffe'nin fikirlerinde birçok çelişkiler vardı. Eğer Sovyet hükümeti Türkiye ile Rusya arasında Gürcü, Ermeni ve Azerbaycan devletlerinden oluşan tampon devletlerin oluşturulmasını gerçekten de uygun buluyorduyorsa, aslında bu devletler artık mevcuttu ve Sovyet tarafının da mevcut realiteyle barışması gerekiyordu. Ama Sovyet Rusyası iddia ediyordu ki, “ulusların kendi kaderini tayin etme” hakkı yalnızca Sovyet hükümeti ile bu halklar arasındaki anlaşma temelinde çözülebilir ve bu meselede herhangi bir dış müdahale kabul edilemez. Aslında bu mesele, Stalin'in beyan ettiği gibi, yalnızca “halkın sosyalizmi seçmesi” şartı ile gerçekleştirilebilirdi ve bu durumda da Güney Kafkasya cumhuriyetlerinin yalnızca formal bağımsızlığı söz konusu olabilirdi, nitekim, bir müddet sonra biz buna tanık olacağız.

Almanya hükümeti Talat Paşa'nın muhtırasına Sovyet tarafının yaklaşımını öğrendikten sonra, 12 Eylül'de Sadrazama cevap verdi. Bu cevaptan anlaşıldığına göre, Almanya yalnızca Sovyet Rusyası'nın kabul ettiği esasları destekleyecekti. Berlin hükümeti bildiriyordu ki, Azerbaycan ve Ermenistan'ın tanınmasına esas oluşturacak hiçbir uluslararası hukuk normları olmadığından, Almanya onları tanıyacak durumda değildir. Sovyet hükümetinin beyan ettiği “ulusların kendi kaderini tayin etme ve hatta ayrılma” hakkı yalnızca Sovyet hükümeti ile bu milletler arasında karşılıklı

anlaşma yoluyla çözülebilir ve herhangi bir devlet buna karışamaz. Bu prensibe Dörtler Birliği tarafından şimdiye kadar (Finlandiya, Letonya, Litvanya, Estonya, Polonya, Ukrayna ve Gürcistan meselelerinde) uyulmuştur (Kurat, 1990: 522-523). Buna dayanarak Almanya hükümeti Azerbaycan, Ermenistan ve Kuzey Kafkasya'nın bağımsız bir devlet olarak tanınmasının imkânsız olduğunu bildiriyordu. Kısacası, Almanya Rusya'nın rızası olmadan Azerbaycan'ın bağımsızlığını tanımak istemiyordu. Bununla birlikte, Almanya hükümeti bildiriyordu ki, eğer bu meselede uluslararası hukuk normlarının uygulanmasını mümkün kılacak şartlar oluşursa, o zaman Almanya Bakü şehrinin de dahil olduğu Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını tanımaya her an hazır olacaktır. Bunun için ise her şeyden önce, Türk birliklerinin 27 Ağustos tarihli Alman-Rus ek sözleşmesinde tespit edilen demarkasiya hattının gerisine çekilmesi şart koşuluyordu. Almanlar Türkiye'nin taleplerinden yalnızca birini- Türkistan'da İngiltere'ye karşı cephe açmayı memnulukla karşıladılar ve bu konuda birlikte hareket etmeyi ve yardım göstermeyi vaat ettiler. Genel olarak Almanya'nın tutumu Türkiye'yi kesinlikle tatmin etmiyordu. Fakat Türkiye'nin bu koşullar altında Almanya'ya etki yapması mümkün değildi. Ancak Talat Paşa Alman yetkilileri ile müzakereleri sürdürüyordu.

Osmanlı-Alman Protokolü ve Azerbaycan

Berlin'de yoğun müzakerelerin yapıldığı bu arada Talat Paşa İstanbul'dan sevindirici bir telgraf aldı. Telgrafta deniliyordu: "Allah'ın yardımı ile Bakü 30 saatlik şiddetli savaştan sonra 15.09.1334 (1918) tarihinde saat dokuz sularında ele geçirilmiştir ... (Aydemir, 1985: 425)" Kafkas İslam Ordusu tarafından Bakü'nün alınması olayı Alman yetkililerinin Türklere karşı sert tutumunun yumuşamasına neden oldu. 18 Eylül'de Talat Paşa'ya yeni anlaşma metni sunuldu. Türkiye tarafı ise artık Kafkasya'da kazanmış olduğu gerçek üstünlüğünü korumaya çalışıyordu ve bunun için Almanya'ya bir takım ekonomik tavizler (örneğin: Rusya 27 Ağustos sözleşmesi ile Bakü'de çıkarılan petrolün dörtte bir kısmını Almanya'ya vaat ettiği halde, Türkiye bölgedeki tüm kaynakların hiçbir tarafın üstünlüğü olmadan, eşit şekilde Osmanlı Devleti ile Almanya arasında paylaşılacağını öneriyordu vb.)

vermekle onun aracılığıyla Kafkasya cumhuriyetlerinin bağımsızlığının Rusya tarafından tanınmasına çalışıyordu. Bakü'nün Türkler tarafından alınması Sovyet Rusyası tarafından sert şekilde büyük tepki gördü. Berlin'deki Rus Büyükelçisi A.Joffe 27 Ağustos tarihli Alman-Rus ek sözleşmesinin artık yürürlükten kalktığını beyan etti. Bununla paralel olarak Sovyet hükümeti Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan Brest-Litovsk anlaşmasını kabul etmeyeceğini bildırıyordu (Baumgart, 1966: 205-206; Bihl, 1992: 122). Bütün bunlar karşısında Almanya hükümeti tek çıkış yolunu Osmanlı Devleti ile uzlaşmada gördü.

Talat Paşa'nın Alman yetkilileri ile yaptığı yoğun müzakerelerin sonucu olarak, 1918 yılı 23 Eylül'de Osmanlı Devleti ile Almanya arasında 7 maddeden oluşan gizli "Osmanlı-Alman protokolü" imzalandı (BOA, HR.SYS, no. 2303/14; BOA, HR.SYS, no. 2397/6). Belgeyi Türkiye tarafından Talat Paşa, Almanya tarafından ise P.Hintze imzaladılar. İçeriğinde Güney Kafkasya'dan başka Kuzey Kafkasya, Türkistan ve İran'a ait maddelerin de olduğu "Osmanlı-Alman protokolü"nü temel hedefi Azerbaycan oldu. Bu protokole göre:

1. Osmanlı Devleti Kafkasya Azerbaycan'ı, Gürcistan ve Ermenistan cumhuriyetlerini şimdiden bağımsız bir devlet olarak tanımak arzusunda olduğunu beyan ediyordu. Almanya imparator hükümeti ise sadece Gürcistan'ı tanımaya hazır olduğunu bildırıyor ve bu kararını Azerbaycan ve Ermenistan'a konsoloslar göndererek oralarda aslında mevcut olan hükümetlerle ilişki kurmadan önce yapmayacağını beyan ediyordu.

Kafkasya cumhuriyetlerinin Osmanlı Devleti tarafından tanınmasından dolayı Türkiye ile Rusya arasında oluşan gerginliği gidermek ve bu iki ülke arasındaki ilişkileri normalleştirmek için Almanya hükümeti elinden gelen her şeyi yapmayı taahhüt olarak kabul ediyordu.

Osmanlı hükümeti Azerbaycan ve Ermenistan'daki askeri birliklerini geri çekmeyi taahhüt ediyordu. Bunun karşılığında Almanya hükümeti Azerbaycan ve Ermenistan cumhuriyetlerinin Rusya tarafından tanınması için çaba gösterecekti.

2. Osmanlı Devleti Kuzey Kafkasya ve Türkistan'da bağımsız devletlerin yaratılması için çalışmak, bu devletler ile ittifak kurmak ve bu devletlerin askeri potansiyelini oluşturup müttefiklerin yararına kullanmak niyetinde olduğunu bildiriyordu.

Almanya imparator hükümeti Osmanlı Devleti'nin bu girişimine yardım edemeyeceğini üzüntüyle dile getirmekle birlikte bu konuda itiraz ve muhalif tutum da sergilemeyeceğini taahhüt ediyordu.

3. Osmanlı Devleti ile Almanya savaş devam ettiği müddetçe müttefiklerin Kafkasya memleketlerinin tüm ekonomik kaynaklarından eşit tarzda yararlanacakları konusunda anlaşmaya varıyor ve bunun sağlanması için her iki devlet çeşitli Kafkasya hükümetlerine nüfuz edecekti. Osmanlı Devleti savaş devam ettiği sürece özel hakların korunması kaydıyla Bakü petrol yataklarının, petrol endüstrisinin, Tiflis-Bakü demir yolunun ve Bakü-Batum petrol boru hattının kontrolünün Almanya hükümetine verilmesi için Azerbaycan Cumhuriyeti'ni etkilemeyi ve kendi topraklarında olan kısımlar (Bakü petrolünün taşınmasına ilişkin ulaşım araçları öngörülüyor) için elinden gelen her şeyi yapmayı taahhüt ediyordu. Almanya da taahhüt ediyordu ki, o, Bakü'de çıkarları olan ülkeler arasında kararlaştırılacak bir adil oran çerçevesinde diğer iki müttefiki ile beraber Osmanlı Devleti ve Rusya ile çeşitli Kafkas hükümetlerini de Bakü'de üretilen petrolden yararlandıracaktır.

4. Almanya hükümeti Kırım ve Rusya Müslümanlarının milli, dini ve kültürel haklarının korunmasının Osmanlı Devleti için özel önem arz ettiğini teyit ediyordu.

5. Almanya imparator hükümeti Karadeniz'deki Rus donanması meselesinin Osmanlı Devleti için özel önem taşıdığını kabul ediyordu. Bu meselenin kesin çözümü için Almanya hükümeti tüm araçlarla Osmanlı donanmasının güçlendirilmesine çalışacağını taahhüt ediyordu.

6. Osmanlı Devleti Azerbaycan topraklarında yaşayan Alman sömürgecilerin haklarının Azerbaycan hükümeti tarafından korunması için elinden geleni yapacağını taahhüt ediyordu.

7. Almanya imparator hükümeti ile Osmanlı hükümeti Brest anlaşmasının yedinci maddesi uyarınca, İran'ın toprak bütünlüğü ve egemenliğinin korunmasından yana olduklarını bildiriyorlardı. Osmanlı Devleti İngiltere'ye karşı yürütülen savaş bittikten sonra kendi birliklerini İran topraklarından çıkaracağını taahhüt ediyordu (BOA, HR.SYS, no. 2303/14; BOA, HR.SYS, no. 2397/6).

Osmanlı Devleti 23 Eylül 1918 tarihli “Osmanlı-Alman protokolü”nü imzalayarak Batum Antlaşması ile elde ettiği imtiyazların bir kısmını Almanya ile paylaşmalı olsa da Bakü'nün Azerbaycan'a ait olduğunu Almanlara kabul ettirebildi. Osmanlı Devleti'nin Kafkasya cumhuriyetlerinin bağımsızlığını tanıma isteğine karşın Almanya sadece Gürcistan'ın bağımsızlığını tanımaya hazır olduğunu bildiriyordu. Bununla birlikte, Almanlar taahhüt ediyorlardı ki, Azerbaycan ve Ermenistan'ın bağımsızlığının Rusya tarafından tanınması için çaba gösterecekler. Almanya Rusya'nın rızası olmadan Azerbaycan ve Ermenistan'ın bağımsızlığını tanımak istemiyordu. Almanya'nın Osmanlı birliklerini Güney Kafkasya'dan çıkarma isteği ise onun bölgede Türkiye'nin konumunun güçlenmesinden ve Türklerin tek başına Bakü'ye sahip olmasından rahatsız olmasıyla ilgiliydi. Osmanlı Devleti kendi ordularını Güney Kafkasya'dan çıkaracağını taahhüt etse de Talat Paşa şu kanaatte idi ki, Batum anlaşmasından sonra olduğu gibi, bundan sonra da Kafkasya İslam Ordusu veya Azerbaycan ordusu adı altında Türk birlikleri bölgede kendi misyonlarını gerçekleştireceklerdir.

Osmanlı Devleti ile Almanya Kafkasya'nın doğal kaynaklarından birlikte eşit tarzda yararlanma konusunda anlaşmaya vardılar. Ama Almanya'nın savaş ihtiyaçları ile ilgili Bakü meselesinde ısrarlı tutumu Türkiye'nin taviz vermesine neden oldu. Türkiye Bakü petrol endüstrisinin ve petrole ilişkin ulaşım araçlarının yönetimini savaşın sonuna kadar Almanya'ya veriyor ve Azerbaycan hükümetini bu konuda ikna etmeyi taahhüt ediyordu.

23 Eylül 1918 tarihli “Osmanlı-Alman protokolü”nün maddeleri 27 Ağustos tarihli Alman-Rus ek sözleşmesinin maddeleri ile

çelişiyordu. Bu da Almanya'nın 27 Ağustos anlaşmasından resmi veya gayri resmi şekilde vazgeçmesi demektir.

Talat Paşa Berlin'de Alman yetkilileri ile Azerbaycan'la ilgili yoğun görüşmeler yaptığı bir sırada Kafkasya İslam Ordusu tarafından 15 Eylül'de Bakü şehri ele geçirildi. Bakü'nün Türkler tarafından alınması haberi Sovyet hâkim çevrelerine ulaşır ulaşmaz RSFSC Halk Dışişleri Komiseri Georgi Çiçerin hemen harekete geçti ve 19 Eylül'de Berlin'deki Rus Büyükelçisi Joffe'ye Bakü etrafında yaşananlara ilişkin uzun bir telgraf çekti. Telgrafta Bakü'nün alınması sırasında Türk askerleri tarafından gerçekleştirilen “görülmemiş dehşetler”den bahsediliyor ve Almanların dikkatinin bu konuya yöneltmesi isteniliyordu. Çiçerin, ayrıca bildiriyordu ki, “Bakü'nün Türkler tarafından zaptı Türkiye'nin Brest-Litovsk sözleşmesini kaba surette bozması” demektir ve bu yüzden de “Sovyet hükümeti bundan sonra kendisini Türkiye ile barış ortamında hissedemez” (Kurat, 1990: 549-550). Belirtelim ki, Brest-Litovsk Antlaşması ile Osmanlı Devleti ve Rusya arasında barış ilan edilse ve diplomatik ilişkiler kurulsada bu iki ülke arasındaki ilişkilerde barıştan bahsetmek olanaksızdır. 1918 yılı 9 Ağustos'ta Osmanlı Devleti'nin Moskova Büyükelçisi Galip Kemal Bey'in Moskova'yı terk etmesinden sonra aslında bu iki ülke arasında doğrudan diplomatik ilişkiler kesilmişti ve yalnızca her iki ülkenin Berlin'deki büyükelçileri aracılığıyla ilişkiler mevcuttu. Bu durumda da Sovyet Rusyası Türkiye'ye ait meselelerle ilgili Türkiye'den ziyade Almanya'ya başvurmayı tercih ediyordu.

Bakü'nün alınmasından sonra Sovyet hükümetinde endişe yaratan meselelerden biri de Almanya'nın yarı-resmi “Norddeutsche Allgemeine Zeitung”, “Lokal Anzeiger” ve başka gazetelerinde “Bakü'nün Türk birlikleri tarafından alınması” ile ilgili memnuniyet ifade eden makalelerin yayınlanması idi. 1918 yılı 21 Eylül'de Çiçerin Almanya'nın Moskova Başkonsolosu Herr Hauşild'e nota vererek Alman gazetelerinde çıkan yazılarla ilgili kendi tepkisini gösterdi ve Türk birliklerinin 27 Ağustos tarihli Alman-Rus anlaşmasında öngörülen demarkasiya çizgisini geçip Bakü'yü almakla Almanya'ya verdiği vaatleri yerine yetirmemekle suçladı (Dokumenti vneşney politiki SSSR, T. 1, s. 492-493). Aynı

gün Berlin'deki Rus Büyükelçisi Joffe de Almanya Dışişleri Bakanlığı'na aynı içerikli bir nota verdi (Dokumenti vneşney politiki SSSR, T. 1, s. 494-497).

Bakü'nün Türk orduları tarafından alınmasından sonra Sovyet hükümeti Osmanlı Devleti ile ilişkilerini kesme kararına vardığını Almanya'ya bildirdi ve aynı zamanda, 20 Eylül'de bununla ilgili olarak İstanbul hükümetine nota verdi. Notada, “Brest-Litovsk anlaşmasında Kars, Ardahan ve Batum vilayetleri için öngörülen referandumun Türkiye tarafından tek taraflı ve zoraki surette gerçekleştirildiği ve bunun için de Sovyet Rusyası tarafından bu referandumun sonuçlarının tanınmadığı” vurgulandıktan sonra Türk ordularının askeri operasyonları sürdürerek “Rusya Cumhuriyeti'nin çok önemli şehirlerinden biri” sayılan Bakü'yü ele geçirmesi Sovyet Rusyası'nın topraklarına tecavüz olarak değerlendiriliyor ve buna keskin biçimde itiraz ediliyordu. Notada deniliyordu: “... Sovyet hükümetinin tüm itirazlarına rağmen, Osmanlı hükümeti son yarım yıl boyunca aralıksız olarak Brest-Litovsk sözleşmesini bozmuştur. Nihayet, şimdi o, Rusya Cumhuriyeti'nin çok önemli şehirlerinden birini ele geçirmiş ve korkunç yıkıma maruz bırakmıştır. Osmanlı hükümeti böyle yapmakla gösterdi ki, Rusya ile Türkiye arasında Brest-Litovsk anlaşması artık mevcut değildir. Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti Hükümeti itiraf etmek zorundadır ki, Osmanlı hükümetinin tavırları Rusya ile Türkiye arasında barış ilişkileri kuran Brest-Litovsk anlaşmasını bu iki devlet arasında gerçekte iptal etmektedir” (BOA, HR.SYS, no. 2303/10; Dokumenti vneşney politiki SSSR, T. 1, s. 490-492).

Sovyet Rusyası'nın Osmanlı Devleti'ne gönderdiği bu nota 21 Eylül'de “İzvestiya” gazetesinde yayınlandı ve radyo ile okundu. Osmanlı Devleti'nin Moskova'da, Rusya'nın da İstanbul'da Büyükelçisi olmadığı için Sovyet hükümeti notayı Rusya'nın Almanya'daki büyükelçisine gönderdi. Joffe Berlin'deki Türk Büyükelçisi aracılığıyla bu notayı Osmanlı hükümetine iletmeliydi.

Belirttiğimiz gibi, bu zaman Osmanlı sadrazamı Talat Paşa ile Dışişleri Bakanı Ahmet Nesimi Bey Berlin'de idiler ve Alman yetkilileri ile Azerbaycan'la ilgili görüşmeler yapıyorlardı.

Bakü'nün ele geçirilişi esnasında Sovyet Rusyası'nın sert direnişini gören ve aynı zamanda, Çiçerin'in 20 Eylül tarihli notasıyla ilgili bilgi alan Osmanlı yetkilileri, Berlin'deki Rus Büyükelçisi ile görüşerek "Bakü meselesi"ni müzakere etmeğe karar verdiler. Bu arada Rusya Halk Dışişleri Komiserliği de Joffe'ye, "Bakü'nün Türkler tarafından Sovyet makamlarına teslim edilmesini temin etmek için" Berlin'de görüşmelere başlamasını tavsiye etmiştir (Kurat, 1990: 525.). Joffe, Talat Paşa ve Ahmet Nesimi beyle görüşmeler yapabilmesi için Dışişleri Komiserliği'nden 20 Eylül tarihli notanın Berlin'deki Osmanlı Büyükelçiliği'ne resmen teslim edilmesinin geciktirilmesini istedi ve bu konuda Çiçerin'in rızasını aldı. Bu nedenle notanın Osmanlı Büyükelçiliği'ne resmen sunulması 3 Ekim'e kadar uzatıldı. Talat Paşa da bu notadan Alman yetkilileri aracılığıyla ve notanın Fransızca yayınlanan radyo versiyonundan haberdar olabilmisti. Kısacası, 20 Eylül tarihli nota Türklere henüz resmen teslim edilmemişti.

Sovyet hükümetinin 20 Eylül tarihli notası ile Rusya ile Türkiye arasında diplomatik ilişkilerin kesildiğini ve Brest-Litovsk anlaşmasının Türkiye'ye ait kısmının yürürlükten kalktığını bildirmesinden hemen sonra Joffe Almanya'nın Dışişleri Bakanı Hintze ile görüştü ve durum hakkında ona bilgi verdi. Joffe, bu münasebetle Sovyet Rusyası'nın Türkiye'ye savaş ilan etmesi gerektiğini de dile getirdi (Kurat, 1990: 553-554.).

1918 yılı 21 Eylül'de Talat Paşa ve Nesimi Bey Berlin'deki Sovyet Büyükelçiliği'nde Joffe ile buluşarak görüşmelere başladılar. Talat Paşa'nın tutumuna göre, "Bakü meselesi" yalnızca barış yoluyla, görüşmeler yoluyla çözülmeliydi. Joffe'nin Türkiye'nin Brest-Litovsk anlaşmasını bozması ile ilgili iddiasına yanıt olarak Talat Paşa bildirdi ki, Türkiye'nin Rusya arazisini kesinlikle ilhak etme niyeti yoktur. Talat Paşa Bakü'nün alınmasında Türk ordularının iştirakını inkâr etti, Nuri Paşa'nın ise resmi bir şahıs olmadığını ve hiçbir resmi görev taşımadığını bildirdi. Tarafların her birinin kendi tutumunda ısrar etmesi sonucu uzun süren bu görüşmelerden hiçbir sonuç hasıl olmadı ve görüşmelerin sürdürülmesi kararı alındı (Kurat, 1990: 554).

22 Eylül'de Talat Paşa ve Nesimi Bey Joffe ile yeniden buluşarak görüşmeleri sürdürdüler. Joffe yine de Türkiye'nin sürekli olarak Brest-Litovsk anlaşmasını bozduğunu anlatmaya çalıştı ve birçok örnekler verdi. Örneğin: "Türkiye Sovyet hükümeti tarafından tanınmayan Kafkasya Cumhuriyeti'ni tanımış ve onunla yeni sınır hattı tespit etmiştir; Türk orduları Rusya topraklarına girerek, Rus askerleri ile savaştılar. Bunların her biri savaşa neden olabilecek mahiyette idi, fakat Sovyet hükümeti bunlar karşısında sabrediyordu. Bakü'nün Türkler tarafından işgali ise artık Sovyet hükümetinin sabrını tüketmiştir" (Kurat, 1990: 554). Joffe, ayrıca iddia ediyordu ki, güya "Kafkasya Müslümanları Türkiye'nin baskısı altında Rusya'dan ayrılarak kendi devletlerini kurmuşlar". Müslüman köylülerinin beylerin ve zenginlerin zulmünden azap çekmelerine proleter Rusyası'nın "katlanmayacağını" beyan eden Joffe, Kafkasya Müslümanlarının Şii, Türklerin ise Sünni olduklarını öne sürüyor, Müslüman Şii köylülerinin Sünni Osmanlı ağalarını istemediğini iddia ediyordu. Müslümanlar arasında mezhepçiliğin körüklenmesinin Rusya'nın geleneksel politikası olduğunu iyi bilen Talat Paşa Rus büyükelçisinin bu asılsız iddialarını reddederek bildirdi ki, "bak, ben Türküm ve Şiyim" (ARDA, f. 894, say. 10, iş 150, v. 1-2; Topçibaşev, 1994: 9).

Uzun görüşmelerden sonra Talat Paşa "Türkiye'nin Kafkasya meselelerine hiçbir şekilde karışmayacağına dair resmi yazılı bir garanti vermeye hazır olduğunu" bildirdi. Osmanlı sadrazamı onu da beyan etti ki, "Türkiye'nin Rusya hesabına hiçbir toprak ilhak etme niyeti yoktur ve Kafkasya'da bulunan Türk birlikleri hemen geri çekilecektir" (Kurat, 1990: 554-555). Talat Paşa'nın bu tür tutumunun izahı şu ki, sadrazam artık Kafkasya konusunda Almanya ile anlaşmaya varabilmişti ve bu anlaşma 23 Eylül'de imzalanan "Osmanlı-Alman protokolü" ile tespit edildi. Almanya Azerbaycan'ın bağımsızlığının Sovyet Rusyası tarafından tanınması için çaba göstereceğine ilişkin taahhütte bulunmuştu. Bu nedenle Talat Paşa Joffe ile yapılan görüşmelerde ne pahasına olursa olsun, Azerbaycan'ın bağımsızlığının Sovyet hükümeti tarafından tanınması için azami gayret gösteriyordu. Joffe de sırasıyla, buna cevap olarak kesin şekilde beyan ediyordu ki, Sovyet hükümeti tarafından Azerbaycan'ın bağımsızlığı tanındığı

takdirde bile, Rusya ekonomisi için büyük önem arz eden petrol Baküsü Azerbaycanlılara verilmeyecektir (Bayur, 1991: 246).

Talat Paşa Türk birliklerinin Kafkasya'dan çıkarılacağını bildirirse de onun bu önerisi Rus büyükelçisini tam olarak tatmin etmedi. Joffe Türk birlikleri ile beraber Azerbaycan ordusunun ve tüm askeri araç gereçlerin Bakü'den çıkarılmasını istedi. "Türkiye'nin Rusya ile barış içinde yaşama arzusunda olduğunu ve Bakü meselesini müzakere yoluyla çözmek istediğini" beyan eden Talat Paşa Rus büyükelçisinin bu isteğini de kabul etti (Kurat, 1990: 555).

Joffe Osmanlı sadrazamı ve Dışişleri Bakanı ile yaptığı görüşmeler ve yapılan öneriler hakkında hemen Moskova'ya bilgi verdi. Fakat RSFSC Halk Dışişleri Komiseri Çiçerin Talat Paşa'nın bu önerilerinden tatmin olmadı. O, Joffe'ye gönderdiği cevap telgrafında "20 Eylül tarihli notanın yayınlanmasına ve radyotelgrafla yayımlanmasına rağmen, görüşmeleri devam ettirebilmek için bu notanın Türklere resmen sunulmasının geciktirilmesinin gerektiğini" bildirdikten sonra kaydediyordu ki, Talat Paşa'nın önerileri Sovyet hükümeti için makul sayılabilir, ama Türkiye karşısında "Bakü'nün Sovyet makamlarına devredilmesi"ne ilişkin ek şartın koşulması önemlidir. Çünkü bu olmazsa, Türk ordularının "Azerbaycan ordusu" adı altında kendi yerlerinde kalacakları hiçbir şüphe doğurmamaktadır (Kurat, 1990: 555).

24 Eylül'de Talat Paşa ile Nesimi Bey yeniden Joffe ile görüştüler. Joffe Bakü'nün Türk birlikleri tarafından derhal boşaltılıp Sovyet makamlarına devredilmesini ve işgal sırasında oluşmuş hasarın Türkiye tarafından karşılanmasını talep etti. Sovyet büyükelçisinin galip devletin temsilcisi olarak ileri sürdüğü bu haksız taleplere cevap olarak Talat Paşa açıkça beyan etti ki, Türkiye herhangi bir araziyi Sovyet Rusyası'na devretmeyecektir, çünkü bizim Kafkasya'daki milletlerin içişlerine karışma niyetimiz yoktur (Kurat, 1990: 555). Sovyet Rusyası'nın "Bakü'nün Sovyet makamlarına devredilmesi" vb. talepleri mevcut duruma göre çok mantıksızdı. Bu nedenle Talat Paşa kesin olarak bu taleplere karşı çıktı. Ama Joffe yine de kendi taleplerinde ısrar ediyordu. Buna

cevap olarak Talat Paşa bildirdi ki, Sovyet Rusyası tarafından Ahıska ve Ahılkelek bölgeleri de Türkiye arazisi olarak kabul edildiği takdirde, o, Türk ordularını ve sivil personeli Brest-Litovsk sözleşmesinde tespit edilen çizgiye kadar geri çekmeye hazırdır ve bundan daha fazla hiçbir taviz veremeyecektir. Askeri durumun ağır olması ve ülkedeki heyecanlar Talat Paşa ve Nesimi Bey'in aynı gün, 24 Eylül'de Berlin'i terk edip İstanbul'a hareket etmelerine neden oldu. Türk-Sovyet görüşmelerinin Berlin'deki Osmanlı Büyükelçisi Rıfat Paşa ile Joffe arasında sürdürülmesi kararı alındı.

Bu arada Joffe Talat Paşa ile yaptığı görüşmeler hakkında Çiçerin'e telgraf göndererek yazıyordu ki, Türkiye aşağıdaki maddeleri kabul ettiği takdirde Sovyet Rusyası ile anlaşmaya varabilecektir:

1. Türkler tüm nizami ve gayri nizami ordu birliklerini, askeri araç gereçleri ve sivil personeli Brest-Litovsk'ta tespit edilmiş sınır çizgisinin gerisine çekecekler;

2. Oluşmuş zarar ve hasarın ödenmesi için uluslararası komisyon oluşturulacaktır;

3. Şartların yerine getirilmesine ilişkin Almanya'nın güvencesi alınacaktır. Sovyet Rusyası Bakü ve tüm Güney Kafkasya'yı tam ele geçirenedek Alman birlikleri belli bölgelerde yerleştirilecek ve Türklerin kendi yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğini denetleyecektir (Kurat, 1990: 556).

Joffe bu telgrafta şunu da bir daha kaydediyordu ki, 20 Eylül tarihli notanın Türklere resmen sunulmasının geciktirilmesi önemlidir ve görüşmeleri sürdürmek gerekir. Çiçerin ise Joffe'ye gönderdiği cevap telgrafında bildiriyordu ki, Sovyet hükümeti kendi talepleri ile ilgili Türklere 30 Eylül'e kadar kesin bir cevap bekliyor ve eğer bu süre içinde cevap gelmezse, Rusya-Türkiye ilişkileri kesilmiş sayılacaktır (Kurat, 1990: 556-557). Joffe derhal bu barede Rıfat Paşa'ya bilgi verdi ve acil cevap beklediğini bildirdi.

Talat Paşa ile Nesimi Bey Eylül ayı sonlarında İstanbul'a geldiler ve Bakü meselesini kabin toplantısında müzakere ettiler.

Ama nedense Talat Paşa'nın Joffe'ye vaat ettiği cevap gecikti. Bu nedenle Rifat Paşa Joffe'den kesin cevap için sürenin 2 Ekim'e kadar uzatılmasını istedi. Joffe ayrıca, Almanya aracılığı ile de Türkiye'ye baskılarını sürdürüyordu. Bu arada Almanya'nın İstanbul'daki Büyükelçisi Bernsdorf Bakü meselesiyle ilgili olarak Talat Paşa ve Enver Paşa ile görüşüp "Türk birliklerinin geri çekileceğini ve Rifat Paşa'ya ayrıntılı bir talimatnamenin gönderilmek üzere olduğunu" öğrendi ve bu konuda Berlin'e bilgi verdi. Almanya Dışişleri Bakanlığı da bunları hemen Joffe'ye bildirdi. Joffe de sırasıyla Çiçerin'i bu konuda bilgilendirdi.

3 Ekim'de Rifat Paşa Joffe'ye bildiriyordu ki, Güney Kafkasya'daki Türk orduları artık geri çekilmeye başlamışlardır. Belirtelim ki, gerçekten de bu tarihte Bulgaristan cephesinde durumun ağır olması ile ilgili Osmanlı hükümeti Trakya'yı korumak amacıyla diğer cephelerinden, Kafkasya cephesi de dahil olmak üzere, bazı askeri birliklerini geri çağırmişti. Ama şurası da bir gerçektir ki, Türk ordusu bu günlerde Bakü'den Dağıstan'a doğru ilerlemekteydi.

3 Ekim'de Joffe Berlin'deki Osmanlı büyükelçisine nota verdi (BOA, HR.SYS, no. 2374/2; Dokumenti vneşney politiki SSSR. T. I, s. 509-510). Bu notada Sovyet hükümeti Türkiye'nin kendi birliklerini Brest sözleşmesinde tespit edilen sınırlara çekmesini, Türk birlikleri tarafından boşaltılan arazilerin Sovyet Rusyası'na verilmesini, Brest anlaşmasının şartlarının bozulması sonucunda Türk birliklerinin Rusya'ya uğrattığı hasarı tespit etmek için özel uluslararası komisyonun kurulmasını, her iki ülkenin Almanya imparator hükümetine başvurarak, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesinde garantör olmasını rica etmekten oluşan taleplerini bir daha ileri sürdü. Notada daha sonra deniliyordu: "Bugün bana bilgi verdiler ki, Osmanlı hükümeti kendi birliklerine Brest anlaşmasının belirlediği sınıra kadar çekilmelerini emretti ve artık bu çekilme başlamıştır. Benim "bu, ileri sürülmüş taleplerimin Türkiye tarafından kabul edilmesi demek midir ki, Türk gayri nizami birlikleri de çekilir ve gerikalan talepler de kabul edilir mi" gibi sorularına Osmanlı hükümeti tarafından talimatın olmamasına güvenen Majesteleri (Rifat Paşa kastediliyor - V.G.)

cevap verme durumunda değildir” (BOA, HR.SYS, no. 2374/2; Dokümenti vneşney politiki SSSR, T. I, s. 509-510).

Mevcut durumda Sovyet hükümetinin pozisyonu şöyleydi: Osmanlı Devleti'nin Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan dediği devletlerle Batum'da imzaladığı anlaşmalara göre, Gürcülere ait bazı önemli araziler Türkiye'ye ilhak edilmiştir. Oysa, Sovyet hükümeti ile yapılan müzakerelere göre (Talat Paşa Berlin'de yapılan müzakereler kastediliyor) Türkiye Batum sözleşmesini değil, Brest-Litovsk sözleşmesini uygulamalıdır. Artık savaşın sonunun yaklaştığını hisseden Sovyet Rusyası Türkiye'nin zor duruma düşmesini fırsat bilerek diplomatik inisiyatifi ele alıp, Batum anlaşmaları ile Türkiye'ye verilen Ahıska, Ahılkelek, Gümrü ve diğer bölgelerin de iadesini talep ediyordu.

Joffe Rıfat Paşa'ya sunduğu notanın sonunda şunu da not ediyordu ki, “Majesteleri sadrazamın arzusu ile tarafımdan yapılan görüşmeleri artık kesilmiş olduğunu düşünüyorum ve kendi hükümetimin talimatlarını yerine getirerek, Siz Majesteleri'ne işçi-köylü hükümetinin Osmanlı hükümetine gönderdiği notayı (20 Eylül 1918 yılı tarihli notayı – V.G.) gönderiyorum” (BOA, HR.SYS, no. 2374/2; Dokümenti vneşney politiki SSSR. T. I, s. 510).

Bu arada Rıfat Paşa'nın İstanbul'dan beklediği talimat geldi. Bu talimata göre, Rıfat Paşa ile Joffe arasında aşağıdaki maddelerden oluşan protokol imzalanmalıydı:

“1. Türk nizami orduları ve gayri nizami birlikleri talimatçılar ve memurlarla birlikte hemen Kafkasya'dan çıkarılacaktır. Ancak Brest-Litovsk anlaşmasının IV. maddesinin III. paragrafında adı geçen arazi (Kars, Ardahan ve Batum vilayetleri kastediliyor – V.G.) buraya dahil değildir. Tüm askerlerin ve askeri araç gereçlerin bölgeden çıkarılması süreci bu protokolün imzalanmasından sonra dört hafta içinde tamamlanacaktır.

2. Rusya tarafından ileri sürülen, Türk birliklerinin Kafkasya'daki hareketinin neden olduğu zarar ve hasarın ödenmesi meselesi oluşturulacak karma bir komisyon tarafından yapılacak incelemelerin sonuçlarına göre tanzim edilmek üzere sonraya bırakılacaktır.

3. Rus ve Türk hükümetleri I. ve II. Maddelerdeki taahhütlerin yerine getirilmesi ve Türk askerlerinin Hazar Denizi istikametinden İngilizlerden korunması meselelerinde Almanya hükümetine güvence verme isteği ile müracaat edecekler” (Kurat, 1990: 559-560).

Rıfat Paşa bu protokol taslağını Joffe'ye sundu. Joffe de 5 Ekim 1918 tarihinde bu proje hakkında Çiçerin'e bilgi verdi. Ama Halk Dışişleri Komiseri bu proje ile tatmin olmadı. Çiçerin Bakü ve tüm Güney Kafkasya'nın Türk birlikleri tarafından Sovyet makamlarına teslim edilmesinde ısrar ediyordu. Talat Paşa ise Bakü'yü ve diğer arazileri Sovyet Rusyası'na değil, milli Azerbaycan hükümetine teslim etmek istiyordu. Protokol taslağında da Türklerin Bakü'yü Sovyet Rusyası'na teslim etmeleri hakkında hiçbir kayıt yoktu. Bu durumda Sovyet hükümeti Berlin'deki yetkili temsilcisine Türk protokolünü imzalamama talimatını verdi. 7 Ekim'de Lenin ve Sverdlov'un imzası ile Joffe'ye şöyle bir telgraf gönderildi: “Bakü'yü makamlarımıza vermeye ilişkin teklif kabul edilmedikçe, Türkiye protokolünü imzalamaya razı değiliz, çünkü bu madde olmadığı halde tahmin edebiliriz ki, Bakü'yü İtilaf devletlerine teslim etme hususunda İtilaf devletleri ile gizli anlaşma imzalanmıştır” (Dokumenti vneşney politiki SSSR. T. I, s. 513; Lenin, 1970: 151). Aslında böyle bir anlaşma yoktu ve Rusya'nın bu “kaygısı” gerçeğe uygun değildi. Ayrıca, Sovyet hükümeti Türk birliklerinin yalnızca Brest-Litovsk'ta tespit edilmiş sınırlara kadar geri çekilmesini, hatta bu anlaşma ile Türkiye'ye verilen Kars, Ardahan ve Batum vilayetlerinden de çıkarılmasını talep ediyordu. Bu nedenle Sovyet Rusyası Türkiye'nin önerdiği protokolü kabul etmedi ve bu, taslak olarak kaldı. Sovyet hükümeti Türkiye ile diplomatik ilişkilerini kesme kararını katileştirdi.

Sovyet Rusyası'nın Osmanlı Devleti'ne verdiği 3 Ekim 1918 tarihli ve bununla birlikte gönderilen 20 Eylül tarihli notalarına Osmanlı Dışişleri Bakanlığı tarafından 6 Ekim'de cevap verildi. Nesimi beyin imzaladığı bu nota Berlin'deki Rus Büyükelçisi Joffe aracılığıyla Rusya Halk Dışişleri Komiserliği'ne gönderildi. Notada belirtiliyordu ki, Brest-Litovsk anlaşmasına göre Rusya işgal altında olan Doğu Anadolu eyaletlerini boşaltıp Türkiye'ye

devretmesini ve bu bölgelerde bulunan silahlı haydut çetelerini silahsızlandırmayı taahhüt ettiği halde, geri çekilen Rus orduları Türkiye'ye karşı Ermeni haydut çetelerini silahlandırdılar ve bu durum karşısında Osmanlı Devleti bu arazileri silah yoluyla almak zorunda kaldı. Bundan sonra Türkiye Brest-Litovsk barış anlaşmasını tanımak istemeyen “Zakafkasya Federasyonu” ile karşılaşmış ve sonuçta Kars, Ardahan ve Batum vilayetlerini de savaş sonucu elde etmiştir. Brest sözleşmesine uygun olarak yapılan referandumun sonuçlarına göre bu araziler Osmanlı Devleti'ne ilhak edilmiştir. Osmanlı hükümeti Sovyet hükümetinin yapılan referandumla ilgili iddialarını kabul etmiyor, çünkü bu iddiaların hiçbiri gerçeğe uygun değildir (Kurat, 1990: 693-694).

Nesimi bey sözlerini şöyle sürdürüyordu: “eğer Sovyet Rusyası eski imparatorluk topraklarında yaşayan halklarla ilgili olarak ilan ettiği «halkların kendi kaderini tayin etme” hukukunda samimiye, o zaman bu hakkı Kafkasya halklarına da şamil etmesi lazım. Öte yandan, Sovyet hükümeti bu hakkın Ermeni meselesinde Türkiye'ye karşı uygulamasını uygun bildiği halde, Türkiye de kendini savunmak amacıyla Kafkasya devletlerine yaklaşımıyla ilgili yürüttüğü politikada haklıdır (Kurat, 1990: 695).

Bakü meselesine gelince, notada kaydediliyordu ki, İngilizlerin Bakü'den çıkarılması savaş açısından Osmanlı Devleti için askeri zaruretli. Osmanlı askerleri tarafından Bakü'deki nüfusa karşı işlenen zulüm ve talanlara ilişkin Sovyet iddialarına gelince, bunlar tamamen asılsızdır. Kafkasya'daki Türk askeri operasyonları yalnızca silahlı haydut çetelerine ve İngilizlere karşıydı. Notanın sonunda “Osmanlı Devleti'nin Sovyet Rusyası ile daima dostça yaşamak istediği ve hiçbir zaman Brest-Litovsk sözleşmesine aykırı hareket etmediği” vurgulanıyor ve “Türk askeri operasyonlarının ancak Türkiye'nin mevcudiyetini tehlikeye sokan silahlı Ermeni haydut çetelerine ve İngilizlere karşı yöneldiği” bildirildikten sonra kaydediliyordu ki, “bu amaçlara ulaşıldıktan (tehlike savuştuktan) sonra Osmanlı hükümeti kendi birliklerine askeri araç gereçleriyle birlikte Brest-Litovsk'ta tespit edilmiş sınır hattına çekilme emri vermiş ve çekilme hemen başlamıştır” (Kurat, 1990: 561, 695).

Belirtelim ki, Nesimi beyin bu notasının önceki kısmı (silahlı Ermeni haydut çetelerine karşı askeri operasyon zorunluluğu, referandum vb.) doğrudu, ama “Bakü'nün alınması” ile ilgili olan kısımda Osmanlı Devleti'nin temel amaçlarının örtbas edilmesine gayret edilmişti. Nota genelde, çok yumuşak bir tarzda yazılmış ve Osmanlı Devleti'nin Rusya ile anlaşmak istemesinin bir ifadesiydi. Bu nota, artık çökmekte olan bir devletin, yakın günlerde istifasını sunacak bir hükümetin Dışişleri Bakanı'nın kaleminden çıkmış ve Kafkasya ile ilgili anlaşmaların artık hiçbir hükmünün kalmayacağını anlaşıldığı bir zamandaki siyasetin bir ifadesiydi. Bu nota, aynı zamanda Osmanlı imparator hükümetinin Sovyet Rusyası'na gönderdiği son diplomatik belge idi.

RSFSC Halk Dışişleri Komiseri Çiçerin 10 Ekim'de Osmanlı Devleti'nin Dışişleri Bakanı Nesimi beye yeni bir nota ile müracaat etti (Dokumenti vneşney politiki SSSR. T. 1, 514-516). Bu notada Nesimi beyin Çiçerin'e gönderdiği 6 Ekim tarihli notasında ileri sürülen hükümler yalanlanıyor ve önceki Sovyet talepleri bir daha tekrar ediliyordu. Çiçerin, Brest-Litovsk anlaşmasında Kars, Ardahan ve Batum vilayetlerinin ahalisinin kendi gelecek kaderlerini komşu devletlerle, özellikle Türkiye ile (ancak yalnız Türkiye ile değil) karşılıklı rıza temelinde çözümlemesinin yansıdığını vurguluyor ve bu vilayetlerde Türkiye tarafından tek taraflı olarak ve “zoraki” biçimde yapılan referandumun sonuçlarının Sovyet hükümeti tarafından tanınmadığını beyan ediyordu. Notada öncelikle Bakü'nün ve bağımsızlığı Almanya tarafından tanınan Gürcistan hariç, Güney Kafkasya'nın geri kalan tüm topraklarının Sovyet makamlarına verilmesi, ayrıca Türk saldırılarından kaynaklanan zarar ve hasarın ödenmesi talep ediliyordu (Dokumenti vneşney politiki SSSR. T. 1, s. 514-516.). Sovyet Rusyası'nın tutumuna göre, Kars, Ardahan ve Batum vilayetlerinde yapılan referandumun sonuçları Sovyetler tarafından tanınmadığı için Türkiye 1914 yılı sınırlarına çekilmeliydi ve bundan sonra iki ülke arasında dostluk ilişkilerinin onarılması mümkün olacaktı. Böyle asılsız iddialar nedeniyle Berlin'de yapılan Türk-Rus görüşmeleri başarısızlıkla sonuçlandı ve iki ülke arasında yalnızca Berlin'deki büyükelçileri

aracılığıyla mevcut olan diplomatik ilişkiler de kesildi. Çiçerin'in 10 Ekim 1918 tarihli notası da cevapsız kaldı.

Sonuç

1918. yılın yazında Bakü uğrunda geden Osmanlı-Rusya-Almanya mücadelesi Türkiye'nin galibiyetiyle sona erdi. Bakü mücadelesinde kendine has ağırlığı olan Almanya ve İngiltere devletleri mevcut şartlar dahilinde Türkiye'nin bu başarısı ile barışmak zorunda kaldıysa da Sovyet Rusyası petrol Bakü'sünün kaybedilmesi gerçeğiyle bir türlü barışamadı.

Talat Paşa'nın Almanya ziyareti (6-24 Eylül 1918) ile Berlin'de başlayan Türk-Alman-Rus görüşmelerinin merkezinde "Azerbaycan meselesi" duruyordu. Osmanlı diplomasisi bu görüşmelerin birinci aşamasında büyük tavizler vererek, Azerbaycan ve genel olarak Kafkasya konusunda Almanya ile mutabakata varabildiyse de ve bu mutabakatı 23 Eylül 1918 tarihli "Osmanlı-Alman protokolü" ile tespit edebildiyse de Türk-Rus görüşmelerinde başarı elde etmek mümkün olmadı. Osmanlı Devleti, Azerbaycan'ın bağımsızlığı Sovyet Rusyası tarafından tanındığı takdirde, kendi birliklerini Güney Kafkasya'dan çıkarmaya hazır olduğunu bildirirse de bölgeyi kendi arazisi gibi gören ve özellikle de petrol Baküsünü hiç kimseye taviz vermek istemeyen Sovyet hükümeti uzlaşmaz tutum benimsedi ve onun bu tutumu Osmanlı-Rusya ilişkilerinin kesilmesi ile sonuçlandı (BOA, HR.SYS, no. 2459/31). Sovyet Rusyası böyle bir pozisyon benimsemesinde Dünya savaşında Almanya-Osmanlı bloğunun yenilgisinin artık göz önünde olması da rol oynadı.

1918 yılı 30 Ekim'de Osmanlı Devleti Mondros Mütarekesi'ni imzalamak zorunda kaldı. Mondros Mütarekesi'nin on birinci maddesine göre Türkiye ordusu kısa süre sonra Güney Azerbaycan'ı ve Güney Kafkasya'yı terk etmeliydi. Azerbaycan'da olan Osmanlı birliklerine bir hafta içinde Bakü'den ve bir ay içinde Azerbaycan'dan çıkmaya ilişkin ultiimatı verdiler. Barışığın on beşinci maddesine göre Batum anlaşması ile Türkiye'nin kontrolüne geçen Güney Kafkasya demiryolu Müttefiklerin denetimine veriliyordu. Müttefikler Batum'u ele geçirme hakkına sahiptiler ve nihayet, Türkiye Müttefikler tarafından Bakü'nün

işgal edilmesine hiçbir itiraz etmemeliydi (BOA, HR.SYS, no. 2305/20; BOA, HR.SYS, no. 2397/6, v. 21-22; Bıyıklıoğlu, 1962: 42-43; Klyuçnikov, 1926, 188.). Mondros Mütarekesi'nden sonra Azerbaycan, İngiliz birliklerinin kontrolüne girdi.

Almanya teslimiyet sözleşmesini imzalayınca, Sovyet Rusyası Brest anlaşmasının yürürlükten kalktığını beyan etti. Bununla da Sovyet Rusyası, Azerbaycan siyaseti konusunda yeni bir aşamaya geçti. Osmanlı Devleti ise savaşta yenilmesi nedeniyle İngilizlerin kontrolü altına girdi. Artık İstanbul hükümeti derin sosyo-ekonomik ve siyasi kriz yaşıyordu ve bu hükümetin önündeki öncelikli mesele Türkiye'nin varlığını korumaktan ibaretti. Bu nedenle Osmanlı Devleti Azerbaycan'da ve bütün Kafkasya bölgesinde yaşanan siyasi ve askeri süreçleri etkileme durumunda değildi. 1920. yılın başlarında iç savaştan galibiyetle çıkan Sovyet Rusyası, hemen Bakü'yü ele geçirmek uğrunda harekate başladı. Azerbaycan'a yerleştirilen XI Bolşevik Kızıl Ordusu 27 Nisan 1920'de Azerbaycan Cumhuriyeti'ni sukuta uğratarıp Bakü ve Azerbaycan'ı işgal etdi.

Kaynakça

"Azerbaydjan", 19 sentyabrya 1918.

Aydemir Ş. S. (1985). *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa. 1914-1922*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

Azerbaycan Respublikası Dövlət Arşivi (ARDA), f. 894, siy. 10, iş 30; f. 894, siy. 10, iş 150; f. 970, siy. 1, iş 7;

Azerbaycan Respublikası Prezidentinin İşlər İdaresi Siyasi Səndədlər Arşivi (ARPIİSSA), f. 276, siy. 3, iş 117; f. 277, siy 2, iş 7.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR.SYS, no. 2398/7; no. 48/67; no. 2455/26; no. 2303/10; no. 2303/14; no. 2374/2; no. 2305/20; no. 2397/6; no. 2459/31.

Baumgart, W. (1966). *Deutsche Ostpolitik 1918. Von Brest-Litovsk bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*. Wien-München.

- Bayur, Y. H. (1991). *Türk İnkılabı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bıyıklıoğlu, Tevfik (1962). *Türk İstiklal Harbi I. Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*. Ankara: Genelkurmay Basımevi.
- Bihl, W. (1992). *Die Kaukasus Politik der Mittelmächte. Die Zeit der versuchten kaukasischen Staatlichkeit (1917-1918)*. Teil II. Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag.
- Bulleten Tsentrokaspiya, 3 Avgust 1918.
- Denstervil L. Britanskiy imperializm v Baku i Persii. 1917-1918. Vospominaniya. Per. s angl. B.Rudenko. Tiflis, Sovetskiy Kavkaz, 1925.
- Dokumenti vneşney politiki SSSR (1957). T. 1, (7 noyabrya 1917 g – 31 dekabrya 1918 g. Red. kollegiya: İ.N.Zemskov i dr.). Moskova: Gospolitizdat.
- Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Dairesi Başkanlığı Arşivi (ATASE), A. 4/3671, K. 2922, D. 512, F. 27.
- Halil Paşa (1997). *İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e Bitmeyen Savaş*. (Hazırlayan: Taylan Sorgun). İstanbul: Kamer Yay.
- Hesenli, C. (2009). *Azerbaycan Halk Cümhuriyyetinin Harici Siyaseti (1918-1920)*. Bakı: "Garisma" MMC.
- Hesenov, C. (1993). *Azerbaycan beynelhalk münasibetler sisteminde. 1918-1920*. Bakı: Azernesr.
- İbrahimov, Z. (1970). *V.İ.Lenin ve Azerbaycanda sosyalist inkilabının gelebesi*. Bakı: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı.
- İkdam, 9 Eylül 1334/1918, № 7752.
- Kurat, Akdes Nimet (1990). *Türkiye ve Rusya*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Lenin, V. İ. (1970). *Azerbaycan hakkında*. (Tertib eden: C.B.Kuliyev). Bakı: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı.
- Musayev, İsmayıl (1996). *Azerbaycanın Nahçıvan ve Zengezur bölgelerinde siyasi veziyyet ve harici dövlətlərin siyaseti (1917-1921-ci illər)*. Bakı: Bakı Universiteti Neşriyyatı.

Pipiya, G. V. (1978). *Germanskiy imperializm v Zakavkazye v 1910-1918 gg.* Moskva: Nauka.

Rezulzade, M.E. (1990). *Azerbaycan Cümhuriyyeti.* Bakı: Elm.

Rüşdü, E.K. (1934). Büyük Harpte Bakü Yollarında 5. Kafkas Piyade Fırkası. *93 Sayılı Askeri Mecmuanın Tarih Kısmı*, Haziran 1934, S. 34.

Sovetsko-germanskiye otnoşeniya ot peregovorov v Brest-Litovske do podpisaniya Rapalsskogo dogovora (1968.). *Sbornik dokumentov*, red. Kollegiya, S.Dernberg i dr. T. 1. 1917-1918 g. Moskva: Politizdat.

Süleymanov, M. (1999). *Kafkaz İslam Ordusu ve Azerbaycan.* Bakı: Herbi Neşriyyat.

Swietochowski, T. (1988). *Müslüman Cemaat'ten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Swietochowski, T. (2000). *Rusiya ve Azerbaycan: serhedyanı bölge keçid dövründe.* Bakı: Hazar Universitesi.

Topçibaşev, A. A. (1994). *Diplomatiçeskiye besedi v Stambule (zapisi çrezviçaynogo poslannika i polnomoçnogo ministra Azerbaydjanskoy Respubliki). 1918-1919 gg.* Bakı: Ergyun.

Yusifzade, S. (1999). Birinci dünya müharibesinin sonunda ingilis işğalı ve Bakının azad edilmesi. *Tarih ve onun problemleri*, S. 2, s. 114-122.

Yüceer, Nasır (1996). *Birinci Dünya Savaşında Osmanlı Ordusunun Azerbaycan ve Dağistan Harekâtı.* Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Yayınları.

Zürrer, W. Kaukasien (1978). *1918-1921. Der Kampf der Grobmächte um die Landbrücke zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer.* Düsseldorf: Droste Verlag.

Klyuçnikov, Y. B.-Sabanin A.B. (1926). *Mejdunarodnaya politika noveşego vremeni v dogovorakh, notakh i deklaratsiyakh. Ç. II. Ot imperialistiçeskoy voynı do snyatiya blokadi s Sovetskoy Rossii.* Moskva: Litizdat NKİD.

II. SELİM'İN DİVANÇE'SİNDE BULUNMAYAN ŞİİRLERİ POETRY WHICH DO NOT EXIST IN SELİM II'S DIVAN

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
Amasya Üniversitesi
mfkoksal@gmail.com

Özet

Şair padişahlar öteden beri araştırmacıların ilgi odağında olmuştur. Bununla birlikte, Ali Emîrî'nin gerçekten yoğun bir emekle hazırladığı kitap ve makaleleri dışında, bu konuda yazıp çizilenlerin çoğunun oldukça yüzeysel kaldığını da söylemek gerekir. Özellikle “antolojik” mahiyette hazırlanan kitapların hemen hepsi bir öncekinin tekrarı kabilindedir.

Osmanlı'nın sultan şairlerinden biri de II. Selîm'dir (1524-1574). Tarihte Sarı Selîm olarak da anılan II. Selîm, bizzat bir divan veya divançe yazmamıştır. Ancak onun şiirleri, bilinmeyen biri tarafından Millet Kütüphanesi AE Arabi 4341 numarada kayıtlı mecmua içinde (75b-85b) bir araya getirilerek bir tür “divançe” oluşturulmuştur. Bu divançe 2012 yılında Beyhan Kesik tarafından kitap olarak neşredilmiştir. Şairin, sultan şairler üzerine hazırlanan antolojilerde birkaç şiiri varsa da bunlar eksik, hatalı okuma ve kaynak göstermeme gibi kusurlarla maluldür.

Bir hükümdar şairin bilinmeyen şiirlerinin neşredilmesi gerektiği düşüncesiyle kaleme alınan bu makalede II. Selîm'in söz konusu divançe neşrinde bulunmayan, başta şiir mecmuaları ve cönkler olmak üzere türlü kaynaklarda tespit ettiğimiz şiirleri yayımlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: II. Selîm, şiir mecmuaları ve cönkler, sultan şairler, divançe.

Abstract

Poet sultans have always been the focus of researchers. However, apart from the books and articles that Ali Emîrî wrote with a great deal of labor, it can be said that most of the writings written on this subject are rather superficial. Especially, the books prepared as an anthology involve repetitive elements of the previous books.

One of the Ottoman sultan's poets is Selim II (1524-1574). Also known as Selim the Yellow in history, II. Selim himself did not write a "divan" or "divanche". However, his poems were piled together by an unknown person in the collection of the Millet Library AE Arabi 4341 (75b-85b) to form a kind of "divanche". This divanche was published as a book by Beyhan Kesik in 2012. Even if there are a few poems of his in the anthologies prepared on the sultan poets, they are defective due to the missing or wrong readings, and the sources not being indicated.

This article aims to serve a purpose that the unknown poetry of a poet sultan should be published consists of Selim II's poetry, which are not found on his divan, but we have found in some poetry collections and junks.

Keywords: Selim II, poetry collections and junks, sultan poems, divanche.

Osmanlı padişahlarının pek çoğu şiirle ciddi manada iştilal etmişler, bunların kayda değer bir kısmı ise şiirle uğraşmakla kalmamış birer "dîvân" da ortaya koymuşlardır. Öyle ki, şiirlerini Muhibbî mahlasıyla yazan Kanunî Sultan Süleyman üç bin civarındaki şiiri barındıran eseriyle Türk edebiyatının en hacimli divanlarından birini kaleme almıştır. Selîm mahlaslı üç hükümdardan üçünün de şair olması Osmanlı padişahlarının şiirle ünsiyetlerinin ne mertebede olduğunu gösteren işaretlerdendir. Osmanlı hükümdarlarının sanata ve şiire olan ilgilerinin devletin gücüyle paralel bir seyir izlediğini söylemek yanlış olmaz. Gerileme döneminde sultan şairlerin sayısı da bu güce nispetle azalmış, İmparatorluğun son yüzyılında ise artık şiiri ciddi bir meşgale edinen padişah yetişmemiştir.

Selîm adlı üç Osmanlı padişahının üçünün de şair olduğundan bahsetmiştik. Bunlardan İlhamî mahlasını kullanan III. Selîm divan sahibidir. Yavuz Sultan Selîm olarak şöhret bulan I. Selîm de divan tertip eden Osmanlı hükümdarlarındadır; bir farkla ki Yavuz

divanını Farsça yazmıştır. Onun divanını Fars diliyle yazması Türkçe şiir yazmadığı algısını oluşturmuş, bu yanlış algı -daha *Sehî Bey Tezkiresi'*nden başlayarak- zamanla kesin bilgi hâline gelmiş ve yaygınlaşmıştır.¹ Dedesi gibi Selîmî mahlasını kullanan Selîm-i Sâni'nin (II. Selîm) aslında kendisinin düzenlediği veya sağlığında toplanan bir divan veya divançesi yoktur. Çok sonraları bilinmeyen biri -muhtemelen bir şiir meraklısı- tarafından kimi şiirleri bir araya getirilerek bir tür "divançe" oluşturulmuştur. İstinsah tarihi bilinmeyen bu muahhar el yazması nüshadaki şiirler Beyhan Kesik tarafından *Selîm (II. Selîm) Divançesi* adıyla kitaplaştırılmıştır (2012). Söz konusu yayında şairin 1 tesdîs², 28 gazel, 1 kıt'a³ ve 15 beyit⁴ (matla ve müfred) olmak üzere 45 manzumesi mevcuttur. Kesik, bu çalışmasında II. Selîm'in Millet Kütüphanesi AE Arabi 4341/7 numarada kayıtlı yazma nüshadaki şiirleri, şiir mecmualarında tespit ettikleri ve varsa yayımlanmış olanlarla karşılaştırarak bir nevi tenkitli metin oluşturmuştur.

Yavuz Sultan Selîm'in Türkçe şiirlerini araştırırken Selîm-i Sâni'nin de şiir mecmualarında ve kimi cönklerde azımsanmayacak sayıda şiiri olduğunu tespit ettik. Bunların bir kısmı, bahsedilen yazmada, dolayısıyla Kesik neşrinde bulunmuyordu. Tarihe parlak izler bırakamayan II. Selîm, sekiz yıl süren saltanatı (1566-1574) süresince daha çok şiire, musikiye, avlanmaya merakı ile kurduğu sohbet ve işret meclisleriyle öne çıktı. Genç denebilecek bir yaşta vefat eden Selîm, dedesi Kanunî Sultan Süleyman ve babası Yavuz Sultan Selîm kadar olmasa da şiirle iştilig etmiştir.⁵ Onun beğenilen şiirleri değişik yüzyıllarda derlenen şiir mecmualarında ve cönklerde dağınık vaziyette

¹ Yavuz Sultan Selîm'in Türkçe şiirleri bazı kitaplarda geçtiği üzere birkaç adetten ibaret değildir. Yavuz'un Türkçe şiirleri için bk. Köksal, 2017.

² Tesdis denmesine rağmen -son bendde başka mahlas bulunmadığı için- hangi şairin gazelini tesdis olduğu belli değildir. Şiirleri toplayanın müseddes yerine tesdis yazmış olması muhtemeldir.

³ Bu şiir de kıt'a değil "nazm"dır.

⁴ Bunlardan biri yazma nüshada bulunmayıp başka bir kitaptan aktarılmıştır.

⁵ Konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için II. Selîm'in hayatı ve edebî kişiliğine dair bilgiler için birer kaynağı işaret etmekle yetineceğiz: II. Selîm'in hayatı için bk. Emecen, 2009; edebî kişiliği için bk. Kesik, 2012: 3-15.

durmaktadır. Bu çalışmada, bu sultan şairin yukarıda zikredilen yayında bulunmayan şiirleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

Bu makalemizde de Yavuz'un Türkçe şiirlerine dair makalemizdeki metot izlenmiştir. Tekrarlamak gerekirse; öncelikle yazma eser kütüphanelerinin kataloglarında şiir mecmuaları ve cönklerde Sultan Selîm ve Selîmî adına kayıtlı şiirler tespit edildi. Bunların fotoğrafları temin edildikten sonra ulaşabildiğimiz şiir mecmuaları ve cönkler incelendi. Mecmualar ve cönkler üzerine yapılan lisansüstü tezler tarandı ve buralardaki Sultan Selîm ve Selîmî başlıklı şiirler değerlendirildi.⁶ Mecmualardaki Selîmî mahlaslı şiirlerin, şair tezkireleri ve diğer biyografik kaynaklarda yer almayan diğer mahlastaşlarından ziyade iki şair sultandan birine ait olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte, şiir başlıklarında padişah olduğuna dair bilgi bulunmayan Selîm ve Selîmî mahlaslı şiirler dikkatle incelendi ve bunlardan bazıları belli gerekçelerle çalışmamıza dâhil edilmedi. Esasen mecmua derleyicilerinin büyük çoğunluğu, Selîm veya Selîmî'lerin padişahlıklarını şiir başlıklarında vurgulamışlarsa da bunu yapmayanlar da vardır.

Tespit ettiğimiz "Sultan Selîm" başlıklı şiirlerin Yavuz'a, II. Selîm'e ve İlhâmî mahlasıyla şiir yazan divan sahibi III. Selîm'e ait olma ihtimali söz konusuydu. Başlığında "Selîm-i Sâni" yazarlar yahut Yavuz için doğrudan "Yavuz Selîm", "Selîm-i Evvel", "Fâtih-i Mısır", "Selîm-i Sâbık" vb. belirleyici sıfat bulunanları ayırmak zor olmadı. Gazeller ve mahlas kullanılan diğer nazım şekillerinde İlhâmî'nin gazelleri de kolaylıkla ayrıldı. Mahlassız kıt'a, nazm, matla' ve müfredlerde Kâşif Yılmaz tarafından neşredilen *III. Selîm Dîvânı* (2001) ile karşılaştırma yapıldı ve bu nazım şekillerinde yazılmış manzumelerde de İlhâmî'ninkiler bu suretle ayıklandı. En çok tereddüt ettiğimiz ve zorlandığımız mesele, "Sultân Selîm" başlıklı olup II. Selîm Divançesi'nde bulunmayan şiirlerin hangi Selîm'e ait olduğunun belirlenmesi oldu. Bunların kimisini

⁶ Nail Tuman'a (2001: 1/451) göre edebiyatımızda Yavuz Selîm ve II. Selîm dışında bu mahlası kullanan bir de Mevlevî Süleyman denilen bir şair vardır. Sadece *Mecelletü'n-nisâb*'da adı geçen bu şairin kim olduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. Bundan başka Şehzade Mustafa'nın katli için bir mersiyesi bulunan bir Selîmî'den daha söz edilmektedir (Durmuş, 2015).

mecmuanın derlendiği tarihten, kimisini Selîmî mahlaslı şiire tahmis, tesdis veya nazire yazan şairin hayatından hareketle tefrik imkânını bulduk. Kimisinde doğrudan şiirde geçen bazı işaretlerden hareketle sonuca ulaşılmaya çalışıldı. Ancak bu ölçütlerin hiçbirine uymayan, hangi Selîm veya Selîmî'ye ait olduğu konusunda kanaate varamadığımız şiirler de vardı. II. Selîm'e ait olduğuna emin olduklarımız ile yine ona ait olduğunu kuvvetle muhtemel gördüğümüz manzumeler "II. Selîm'e Ait Şiirler", şüpheli gördüklerimiz ise "II. Selîm'e Aidiyeti Şüpheli Şiirler" başlığı altında toplandı. "Şüpheli" şiirlerin çoğunluğunu, aynı mahlası kullanan iki sultan şairin hangisine ait olduğunu tespit imkânından mahrum olduğumuz manzumeler oluşturmaktadır. Bunlar; başlık, muhteva, şiirin yer aldığı mecmuanın yazıldığı dönem vb. ölçütlere vurulduğunda da bir sonuca ulaşamadığımız, Yavuz'a ait olabileceği gibi II. Selîm'e de aidiyeti mümkün ve muhtemel olan şiirlerdir. Bu grup içinde, ilgili açıklamalarda da zikredildiği üzere başka şairlerle karıştırılan veya asıl sahibinin kim olduğuna dair işaret bulunmadığı için emin olunamayan şiirler de mevcuttur. Burada "Şüpheliler" arasında yayımlanan şiirlerin bir kısmı -tabii olarak- aynı zamanda Yavuz'un Türkçe şiirlerini yayımladığımız makalede de "Şüpheliler" arasında neşredilen şiirlerdir ki bu durum şiire dair notlarda belirtildi.

"II. Selîm'e Ait Şiirler" ve "II. Selîm'e Aidiyeti Şüpheli Şiirler" başlığı altında topladığımız her iki bölükteki şiirler, kendi arasında divan tertibine göre dizildi. Her şiire biri yay ayrıç içinde olmak üzere iki numara verildi. İlk numara, o şiirin ilgili bölükteki aynı nazım şekilleri arasındaki sırasını, yay ayrıç içinde numara ise bütün şiirler arasındaki sırasını göstermektedir. Matla ve müfredler de dâhil olmak üzere, her bir şiirin II. Selîm'e aidiyetine ilişkin notlar ve açıklamalar, -hem onları metne dair diğer dipnotlardan ayırmak hem de şiirlerin kolaylıkla okunabilmesi için- "sonnotlar" hâlinde gösterildi. Şiir numaralarından sonra -varsa- o şiirin alındığı nüshadaki başlığı yazıldı. Şiir birden fazla nüshada farklı başlıklar altında kayıtlıysa biri tercih edilip diğer(ler)i aparatta gösterildi. Başlıktan sonra her bir şiirin hangi aruz kalıbıyla yazıldığı gösterildi. Şiir numaraları ve başlıkları

koyu, mahlaslar **koyu ve italik** dizildi. Klasik transkripsiyon sistemi kullanılan çalışmada, birden fazla yazma nüshada tespit edilen veya şiirin kaynaklarında gösterilen yayınlarda bulunan şiirler aparatta nüsha farkları gösterilerek yayımlandı. Her şiirin sonuna kaynağı veya kaynakları öncelik yazmalara verilmek suretiyle kronolojik sırayla yazıldı. Şair padişahlara dair antolojik mahiyetteki kitaplardan çalışmamız için kaynaklık etmeyenler şiirlerin kaynakları arasında -hâliyle- gösterilmedi.⁷

Bununla birlikte önemli bir hususu da burada hatırlatmakta yarar görüyoruz. Şiir mecmuaları şiir-şair aidiyeti meselesinde her zaman güvenilebilir kaynaklar değildir. Esasen el yazmaları dünyasında divanlar da dâhil olmak üzere bütün edebî eserler için bu durum az veya çok geçerlidir. Nitekim bir kasidenin hem Cevrî hem Nefî, bir gazelin hem Bâkî hem Âşık Çelebi divanlarında yer alması, yer almakla kalmayıp bu divanlar üzerine yapılan akademik yayınlara da girmesi (Köksal, 1997; Kaplan, 2016), konunun karmaşıklığını ifade zımında sadece iki örnektir. Kaldı ki bu aidiyet problemi şiir mecmualarında çok daha ileri boyuttadır ve aynı şiirin başka şairlere mal edildiğinin mebzul miktarda örneği vardır. Nitekim Yavuz Sultan Selîm ve II. Selîm'in şiirlerini araştırırken bir mecmuada şiir başlığında Selîmî yazdığı hâlde cins isim olarak geçen "selîmi" kelimesinin mecmua derleyicisi tarafından mahlas zannedilerek başlığa "Selîmî" yazılması; bir başka mecmuada Mahremî'nin, Selîmî'nin (Yavuz) bir gazelin tahmininin "Muhammes-i Selîmî" başlığıyla verilmesi, yine birinde Selîkî'nin Divanı'nda da bulunan bir gazelinin Selîmî adına kaydedilmiş olması ve benzeri durumlarla karşılaştık... Şiir mecmuası, cönk gibi derlemelerde türlü sebeplere mebni olarak bu problem zaman zaman karşımıza çıkabilir.⁸ Bu itibarla burada

⁷ Çalışmamızda, Cumhuriyet döneminde şair padişahlar üzerine yapılan antolojik yayınlarda yer alan manzumelerin kaynak olarak kullanılmamasının sebebini Yavuz'un şiirlerine dair makalemizde etraflıca izah etmiştik. Burada da kısaca ifade etmek gerekirse bunların hemen tamamı başta Ali Emîrî'nin çalışmaları olmak üzere eski kaynaklardan aktarılmış hatta ikinci, üçüncü el yayınlardan kotarılmış, alınan şiirlerin kaynaklarının gösterilmediği, bu yönüyle de meşkûk, önemli bir kısmı da metin kusurlarıyla dolu yayınlardır.

⁸ Şiir-şair aidiyeti konusunda mecmua ve cönklerde görülen karmaşanın temel sebepleri arasında derleyicinin dikkatsizliği veya bilgisizliği gelir. Bununla

yayımladığımız manzumeler arasında da -yukarıda izaha çalıştığımız gerekçe dolayısıyla- küçük bir ihtimal de olsa başka bir Selîmî'ye veya bir başka şaire ait olanların çıkması mümkün ve muhtemeldir.

Bu çalışmanın neticesinde;

a) II. Selîm'e ait olduğu kesin veya galip ihtimalle ona ait olan 6 gazel, 2 kıt'a ve nazm, 3 beyit (matla' veya müfred) olmak üzere 11 şiir;

b) II. Selîm'e aidiyeti "şüpheli" görülen; 1 müseddes, 1 (eksik) muhammes, 1 murabba', 1 müstezad, 2 gazel, 2 kıt'a ve nazm ile 9 beyit (matla' veya müfred) olmak üzere 17 şiir;

c) Toplamda burada neşredilen 1 müseddes, 1 muhammes, 1 murabba, 1 müstezad, 8 gazel, 4 kıt'a ve nazm ile 12 beyit (matla veya müfred) olmak üzere 28 adet şiir ortaya çıkmıştır.

Bu dağılım tablo şeklinde şöyledir:

	Müs.	Muh.	Mur.	Müst.	Gazel	Kıt'a ve nazm	Beyit (matla, ferd)	Toplam
II. Selîm'e Ait Şiirler					6	2	3	11
II. Selîm'e Aidiyeti Şüpheli Şiirler	1	1	1	1	2	2	9	17
Toplam	1	1	1	1	8	4	12	28

birlikte, kimi mecmualarda hatalar mevcut diye mecmualardaki kayıtlara bütünüyle güvenilmez nazarıyla bakmak da doğru bir yaklaşım olmaz. Bu şüpheli yaklaşım nihayetinde hiçbir el yazması nüshaya güvenmeme, hepsindeki kayıt, bilgi ve belgeye şüpheyile bakmak gibi septik bir yaklaşımı doğurur ki bu tavır, yazmalarla ilgili yayın yapmayı neredeyse imkânsız kılar.

A) II. SELİM'E AİT ŞİİRLER

[GAZELLER]

1 (1)ⁱ

Ġazel-i Sulţān Selīm

Vezin: *mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün*

N'ola itsem bugün ol yār-i bī-pervāya istiġnā
Gedā gāhī ider şāh-ı cihān-ārāya istiġnā

Şikārın aldı dil şeh-bāz-ı 'ālem şaydgāhından
İder Ķāf-ı ḳanā'atde bugün 'İsā'ya istiġnā

Ķapuñda kemterīn⁹ bendeñ cihān şāhına baş egmez
Gedā-yı kūyuñ eyler cennet-i me'vāya istiġnā

Metā'-ı faḳr ü fāḳayla fenā bāzārgāhından
Geçüp dükkān-ı 'aşḳa dil şatar dünyāya istiġnā

Selīmī āsitānuñda şehā bir 'abd-i muḳbildür
Yiridür eylese İskender ü Dārā'ya istiġnā

Kaynaklar:

Mecmû'a-i Eş'âr. Milli Kütüphane: Yz A 7301. 25b; *Mecmû'a-i Eş'âr.* Ankara İl Halk Kütüphanesi: 06 HK 240. 117b (Bu mecmuadaki şiir "Ferâġi" mahlaslı bir şairin bu gazele yazılmış tahmisidir.)

2 (2)ⁱⁱ

Pādişāh-ı Felek-Destgāh Ḥallede'llāhu Mülkehū ve Ebbede Salţanatahū

Vezin: *fe'ilâtün mefâ'îlün fe'îlün*

Göñlüm alan o zülf-i dil-cüdur
Dili¹⁰ dīvāne eyleyen budur

⁹ kemterīn: kemter-i, Ankara 240.

Derd-i 'aşk ile¹¹ teşne-diller için
Leblerüñ şanki bir içim şudur

Gül gibi gülseñ ağzuñ içre dişüñ
Hoğka-i la'l içinde lü'lü'dür

Çeşm [ü] ebrüña düşdi cân u gönül
Çäre ne başumuzda yazudur

Hağt-ı dildâr artar eksilmez
Şanki bir bî-bahâne kaygudur¹²

Gel e yaşum ağıtma iki gözüm
Saña hayr eylemez ılı şudur¹³

Dâ'im ehl-i niyâza nâz itmek
Ey **Selîmî** güzellere hûdur

Kaynaklar:

Mecmû'a-i Eş'âr. Nuruosmaniye Kütüphanesi: 4962. 269b; Atik Gürbüz, İncinur. *Mecmû'atü'l-Letâ'if ve Sandûkatü'l-Ma'ârif [Bursa (İnebey) Print and Manuscripts Library, No. 2276] [İstanbul University Rare Books Library, No. T 739], Part I: Analysis-Transcription Of The Text*, (Edited by Cemal Kafadar, Gönül Alpay Tekin). The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, Cambridge, MA, USA, 2015, Sources of Oriental Languages and Literatures 121, s. 229.

¹⁰ Kelime, mana bakımından "deli dîvâne eyleyen" şeklinde okumaya da müsaittir.

¹¹ 'aşk ile: 'aşkuñla, NO 4862.

¹² Bu beyit NO 4862'de yok.

¹³ Bu beyit NO 4862'de yok.

3 (3)ⁱⁱⁱ

Selīmī

Vezin: *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün*

Yaşum hicründe cūy-ı āba beñzer
Gözüm ol ābda gird-āba beñzer

Sücūd itdüm çü gördüm yolda izüñ
Kim ayağüñ izi¹⁴ mihrāba beñzer

Çaşuñ mısr-ı melāhat ser-veridür
Anuñ-çün hācibü'l-ḥuccāba beñzer

Cihāna i'timād itme iñende¹⁵
Ki bu 'ālem ḥayāl-i ḥ'āba beñzer

Ḥayāl-i zülf çeşmümde **Selīmī**
Deñizde şayd için kullāba beñzer

154

Kaynaklar:

Mecmû'a-i Eş'âr. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Revan 1969. 103b; Subaşı, M. Hüsrev. *Yavuz Sultan Selīm'in Türkçe Şiirleri ve Bunlara Yazılan Nazireler*. Öğretim Üyeliği Tezi. İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü. s. 128 (MHS).

4 (4)^{iv}

Sultān Selīm Ḥan-ı Şānī

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Muşhaf-ı ḥüsnüñ şehā açduğda çün fāl eyledüm
Çaddümi gam bükdügini devlete dāl eyledüm

Çarḥa girsem n'ola mihriyle o māhuñ şubḥ u şām
Ḥāk-i cismüm zerreveş yoluñda pā-māl eyledüm

¹⁴ izi: izi yolda, MHS.

¹⁵ iñende: öñünde, MHS.

Qahr-ı dehr ile çü gördüm pür-melâl oldı gönül
Bir iki sâgarla sâkî def'-i işgâl eyledüm

Rüyümü zerd idüp işüm n'ola altun eylesem
Püte-i aşkında yâruñ qalbümü qâl eyledüm

Şevk-i hüsnüyle gam-ı aşkıyı bir bir nazm idüp
Ey **Selimi** arz-ı hâli yâre irsâl eyledüm

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Mnz. 701, 3a.

5 (5)^v

Vezin: *mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün*

Gözüm yaşını bahır itdüñ firâkuñla cüdâlıqdan
Senüñle qanı a zâlim şu şızmazdı aralıqdan

Çevirdüñ yüzüñi âhir alınca göñlümi benden
Garaż bu mıydı a zâlim bizümle âşinâlıqdan

Oluban hüsnüñe garrâ iñen cevr itme uşşâqa
Şunılmışdur saña şâhum güzellik şun'-ı Hâlîqdan

Bugün mülk-i melâhatde bulunmaz hüsnüñe hem-tâ
Gurür ile nice şehler düşüpdür pâdişâlıqdan

Selimi yoluña cânâ virür [çün baş ile] cânı
Aña raħm eyleyüp geçseñ gerek bu bî-vefâlıqdan

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr, Milli Kütüphane, Yz A 796, 52b.

6 (6)^{vi}
Su'âl-i Sultân Selîm Han

Vezin: *mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün*

Var iki su'âlüm saña ey menba^c-ı 'irfân
Yaz mes'ele-i müşkilümüz halline tibyân

Hal hamr¹⁶ olıcağ meyli terakki yâ¹⁷ tenezzül
Hamr olsa eger hal ne halel idelüm iz'ân

Bir dahı budur kim kırâ'at-ı Qur'an ide bir cân¹⁸
Bir maşlahata tâ ki mübâşir ola ol ân

Ol maşlahatı iden kendüme yâ ho mübâşir¹⁹
Mâhiyyeti_iki olmağa hod bu durur imkân

Kaynak:

Mecmua'a-i Eş'âr ve Fevâ'id. Süleymaniye Kütüphanesi: Aşir Efendi
1459. 113a.

[KIT'A VE NAZMLAR]

1 (7)^{vii}

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Men ki bûdem sâye-i Perverdigâr
Pâdişâh-ı dâd-ı Hağ bî-iştibâh

Çün müyesser şod **Selîmî** tâc u taht
Kerdeem târiheş ez-zıll-ı İlâh²⁰
-Sene 974

¹⁶ hamr: hamrâ, nüsha.

¹⁷ yâ: yâ hod, nüsha.

¹⁸ Mısranın vezni kusurlu.

¹⁹ Mısranın vezni kusurlu.

²⁰ "Ben ki Tanrı'nın gölgesi; şüphesiz onun takdiriyle padişah oldum. Ey Selîmî! Madem ki taç ve taht sana kolaylıkla nasip oldu, onun tarihini 'zıll-ı ilâheş' (Allah'ının gölgesi) dedim."

Kaynak:

Alî Emîrî (1319). *Cevâhirü'l-mülûk*. 1. cüz -mukaddime-. İstanbul: Asır Matbaası. s. 3.

2 (8)^{viii}

Vezi: *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün*

Serîr-i salţanat oldu müyesser
Bi-ħamdillâh cihân ħalkına şâhuz

İrişdi feyz-i Ħaħ çün kim **Selîmî**
Didüm târiħini zıll-ı İlâhuz
-Sene 974

Kaynak:

Alî Emîrî (1319). *Cevâhirü'l-mülûk*. 1. cüz -mukaddime-. İstanbul: Asır Matbaası. s. 3.

[MATLA' VE MÜFREDLER]

1 (9)^{ix}

Sulţân Selîm-i Şânî

Vezi: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Cümle şîrînden gelür câm-ı leb-i dil-ber lezîz
Ol şafâya nisbet olmaz ol ħadar sükker lezîz

Kaynak:

Gürbüz, Mehmet. Kâbilî, *Sultân-ı Hûbâna Münâsib Eş'âr (Poems to Sing for the Leading Beautiful Beloved) (Millet Library, Ali Emiri Manzum No. 744-745) Part II: Transcription of the Text*, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, Cambridge, MA, USA, 2012, Sources of Oriental Languages and Literatures 110, s. 20.

2 (10)^x

Ḥazret-i Sultān Selim-i Kām-yāb

VeZin: *mef'ûlü fâ'ilâtün mef'ûlü fâ'ilâtün*

Muṭrib ḥadīş-i neyden Rūma rivāyet eyle
Sākī şafā-yı meyden bir dem ḥikāyet eyle

Kaynak:

Gürbüz, Mehmet. *Kâbilî, Sultān-ı Hûbâna Münâsib Eş'âr (Poems to Sing for the Leading Beautiful Beloved) (Millet Library, Ali Emiri Manzum No. 744-745) Part III: Transcription of the Text-Index*, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, Cambridge, MA, USA, 2012, Sources of Oriental Languages and Literatures 111, s. 16.

3 (11)^{xi}

Sultān Selīm

VeZin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Ḥalet-i 'aşkuñ şafâsın ehl-i ḥāl olan bilür
Kim kemālün ḡadrini ehl-i kemāl olan bilür

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. Milli Kütüphane: Yz A 2209. 18b.

B) II. SELİM'E AİDİYETİ ŞÜPHELİ ŞİİRLER

[MUSAMMATLAR]

1 (12)^{xii}

Müseddes-i Selimî

Veziin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Ža'f-ı 'aşk-ı yâr-ıla kalmadı tende kuvvetüm
Bâr-ı miñnet çekmeden iki büküldi kâmetüm
Yâr bî-pervâ durur derdâ ki bilmez hâletüm
Gerçi yokdur bir nefes nuṭka mecâl [ü] ṭâkatüm
Söylemek kaşd itdügümce yâre derd-i ḥasretüm
Ağlamak ṭutar beni güftâra kalmaz kudretüm

Her gice fikr eylerem kim şubḥa irürsem eger
Şubḥ-dem şalduḫda ol ḥurşîd-i enver nûr u fer
Ḥâlümü 'arz idem aña kûyına idüp güzer
Çünkü varup 'arz-ı ḥâl için aña idem nazâr
Söylemek kaşd itdügümce yâre derd-i ḥasretüm
Ağlamak ṭutar beni güftâra kalmaz kudretüm

Bir ṭabîbe ḥâlümü 'arz eyledüm ben mübtelâ
Nabzuma el urdı baḫdı yüzüme didi baña
Derd-i 'aşk ancaḫ buña dildârdan olur devâ
Ben didüm dermân yog-ımuş her kaçan varsam aña
Söylemek kaşd itdügümce yâre derd-i ḥasretüm
Ağlamak ṭutar beni güftâra kalmaz kudretüm

Ol perî-peyker kaçan ki karşıdan olur 'ayân
Ṭağılur 'aqlum benüm bî-hüş oluram bir zamân
'Aqlımı cem' eyleyem kim söyleyem aña revân
Lik kaldum şöyle ḥayrân kim nice idem beyân
Söylemek kaşd itdügümce yâre derd-i ḥasretüm
Ağlamak ṭutar beni güftâra kalmaz kudretüm

Hâlümi bilmez benüm pes n'eyesün aña habîb
Bilmeyince hastenüñ derdin 'ilâc itmez tabîb
Yoğ-ımuş dermân ezelden derd imiş aña naşîb
Nice 'arz idem aña hâlüm **Selîmî** ben garîb
Söylemek kaçd itdügümce yâre derd-i hasretüm
Ağlamak çutar beni güftâra qalmaz kudretüm

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. Süleymaniye Kütüphanesi: Ali Nihat Tarlan 21. 38b-39a.

2 (13)^{xiii}
Sulţân Selîm²¹

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Âteş-i²² hasretle yanup sîne-büryân olduğum
Sâyeveş kaddüñ gamından hâke yeksân olduğum
Şubh olunca her gice yanuñda nâlân olduğum
'İd-ı adhâ-yı ruhuñ şevkıyle giryân olduğum
Hep senüñçündür benüm yoluñda qurbân olduğum

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. İBB Kütüphanesi: Atatürk Kitaplığı Yz. 00072. 28a.

3 (14)^{xiv}

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Ey gönül şimden-girü şâd ol ki cânândur gelen
Serv-kâmet ruhları gül-berg-i handândur gelen
Şîve-i reftâr ile biñ dürlü nâz idüp gelür
Mülk-i hüsn içre bugün bir 'âlî sulţândur gelen

²¹ Bir muhammesin ilk bendi olduğu anlaşılan şiirin mecmuada sadece bu bendi mevcuttur.

²² Âteş-i: Âteşine, nüsha.

Cām-ı aşk[ı] mest ider nüş eyleyen ayıklar
Nuṭṭ-ı pāki vālih [ü] ḥayrān ider ḳayıḳları
Ḥātem-i la'l[i] musahḥar eylemiş 'āşıklar
'Āleme ḥükmi giçer gūyā Süleymāndur gelen

Seyre çıḳ ey cān u dil ol Yūsuf-i şānīm gelür
Nāzenīnum sevdiğüm şūḥ-ı cihān-bānum gelür²³
Her görende meh cemālūñ cismūme cānum gelür
Zulmet-i fürḳatde şan şem'-i şebistāndur²⁴ gelen

Yūsufumdan ayru düşdüm aḡlaram Ya'ḳūbveş
Dūd-ı²⁵ āhum her ṭaraf cevlan ider Eyyūbveş
Şalınup yārüm gelür şūh-ı cihān-āşūbveş
Ben **Selīmī** ḥastenūñ derdine dermāndur gelen

Kaynak:

Mecmū'a-i Eş'âr. Süleymaniye Kütüphanesi: Ali Nihat Tarlan 26. s. 156.

4 (15)^{xv} Müstezād-ı Selīmī

Vezin: *mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün*
mef'ülü fe'ülün

Mestāne gözün ḡanzelerün tīg ile ey yār
İster döke ḳanum
Ḳaşd itdi alur 'aḳl u dil [ü] fikrūmi [ey] yār
Benüm rūḥ-ı revānum²⁶

Yüz süriyüp itmek diledüm ṭapuña ḥıdmet
Yaşdanam işigün
Ḳapuñda benüm bigi nice bendelerün var
Ey şāh-ı cihānum

²³ gelür: gelen, nüsha.

²⁴ şebistāndur: şebistānum, nüsha.

²⁵ Dūd-ı, Zūr-ı, nüsha.

²⁶ Mısranın vezni kusurludur.

Zıkr eyledüğün dilde lebüñ kıand-i mükerrer
Şirînlîğ ile lebüñ
Ol dem ki söze başladı ol şehd-i şeker-bâr
Bağlandı zebānum

Şaçunı berāber nice sünbül ola reyḥān
Hem cismüñe nergis
Ḥaṭṭuñ ki yüzüñ gülşenidür zīnet-i gülzār
Ey ğonce-dehānum

Bir laḥza murādınca iken gerdiş-i eflāk
Māh ile sitāre
Üstüme döner ‘aksine bu çarḥ-ı sitemkār
Hem dü-zebānum

Raḥm eylemedüñ nice ki sen şāha ḥabībüm
Didi **Selīmī**
Ṭoldurdu ğam-ı zülfüñ ile ‘ālemi şad bār
Bu āh [u] fiğānum

Kaynak:

Azap, Samet (2010). *Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi’ndeki 11452 Numaralı Şiir Mecmuası (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 46-47.

[GAZELLER]

1 (16)^{xvi}

Veziñ: *fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün*

Tāb-ı āhum tīzdür şemşir-i āteş-bārdan
Bir hevādur ḥāşıl itdüm āb-ı tiğ-ı yardan

Şu’le-i āğāze-i muṭrib beni sūzān ider
Reng alur āyine-i ṭab‘um ğubār-ı bārdan

Bād emvâc-ı sirişkümle derîde olmasa
‘Aşk çıkmazdı zühûra perde-i zengârdan

Şâhid-i maẓmûna rûy-ı dil-rübâ âyînedür
Tâ ne maênâlar hüveydâdur ruḥ-ı dildârdan

Sâye-i bûy-ı mey itmiş gird-i la‘inde eşer
Bu numûne zâhir oldı ḥaṭṭ-ı ‘anber-bârdan

Halka-i mestîde birdür rûtbe-i bay u gedâ
‘İbret al ehl-i dil iseñ düde-i pergârdan

Maẓhariyyet sırrı cümle şey’de zâhirdür **Selîm**
‘Aks-i âb ile saña virür şadâ kühsârdan

Kaynak:

Mecmû‘a-i Eş‘âr. Millet Kütüphanesi: Ali Emiri, Mnz. 610. 23a.

2 (17)^{xvii}
Selîm

Vezin: *mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün*

Benüm baḥt-ı siyâhumdandır ey şüh-ı siyeh-çerde
Çeker ruhsâr-ı aluñ üzre ḥaṭṭuñ ‘anberîn perde

Felekde mihri gûyâ bir hilâl âgûşa çekmişdür
Meded sâķi ne hoş düşmiş benânuñ gird-i sâğarda

Görüp ḥâl-i siyâhuñ ‘arızuñda oldı meftûnuñ
Degül miskîn buḥûruñ yanması bihûde micmerde

Ne düd-ı dil ne cûy-ı eşküm itdi kimseye te’şîr
Muḥaşşal baña raḥm eyler ne gökde var ne kim²⁷ yirde

²⁷ kim: çün, Berlin.

‘Aceb mi dā’imā el üzre çutsa tāze şî’rüm yâr²⁸
Selîmî²⁹ dāye-i çab‘um ider ol tıfl[ı] perverde

Kaynaklar:

Mecmû’a-i Eş’âr, Berlin Devlet Kütüphanesi, Ms. or Oct. 2216, 107b;
Cenk Açıköz, *Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Kitaplığı 1186’da
Kayıtlı Mecmu’a-i Eş’âr (vr. 50b-120a), İnceleme-Metin*, Yüksek Lisans
Tezi, M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 155.

[KIT’A ve NAZMLAR]

1 (18)^{xviii}

Kıt’a-i Sultân Selîm Han³⁰

Vezin: fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün

Kendimi ‘add itmezem bir dâne-i erzen gibi
Şavurur bād-ı ecel bu ‘ömrümi hırmen gibi

Mâla mülke mağrūr olup dime yokdur ben gibi
Bir muhâlif yel esicek şavurur hırmen gibi

164

Kaynaklar:

Kaya, Tufan (2007). *Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi’ndeki 13467
Numaralı Mecmuanın Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 290; M. Hüsrev Subaşı, 1982:
127. (Subaşı, bu nazım’ın ilk beytini İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi
TY 5481 numarada kayıtlı mecmuadan tezine aktarmıştır.)

2 (19)^{xix}

Sultân Selîm Goft der-Vaqt-i Sürür

Vezin: fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün

Ağlayup tıfl-ı sirişküm ne arar yollarda
Var ise bir dür-i pākîze düşürdi hâke

²⁸ yâr: Açıköz’de yok. Vezin boşluğu [kim] şeklinde metin tamiriyle tamamlanmış.

²⁹ Selîmî: Selîmā, Berlin.

³⁰ Başlıkta “kıt’a” denmekle beraber bütün mısraları kafiyeli olan böyle bir nazım şekli yoktur.

Zehr-i mâr-ı feleki sen de içersin âhîr
Gülme şâhum bu cihân n'eyledi gör Đahhâke

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. İBB Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı: MC Yz K 0287.
58b.

[MATLA VE MÜFREDLER]

1 (20)^{xx}

Sulţân Selîm

Veziin: *mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün*

Re'îs-i fülk-i deryâ-yı ıa'aşşuk olsa lâyıkdı
Ki zîrâ şu teni 'arşa çıkan mı vardı yan mollâ

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: TY 9651, 2b.

2 (21)^{xxi}

Sulţân Selîm

Veziin: *mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün*

Ğamıyla rûzgâr-ı zûr-gâruñ miñnet [ü] derdin
Selîmî bu cihân mülkinde sulţân olmayan bilmez

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. İBB Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı: Yz. 00092, 97b.

3 (22)^{xxii}

Sulţân Selîm

Veziin: *mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün*

Kendi elümle yâre kesüp virdüğüm kalem
Fetvâ-yı hûn-ı nâ-ħakımı yazdı ibtidâ

Kaynak:

Kaya, Tufan (2007). *Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi'ndeki 13467 Numaralı Mecmuanın Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler. s. 498.

4 (23)^{xxiii}

Sultân Selîm

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Yâ İlâhî merhamet kıl kim bahâdır degülem
Sen mu'în olmayıcağ bir şey'e kâdir degülem

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: TY 9651. 6a.

5 (24)^{xxiv}

Sultân Selîm^{xxv}

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Rindler bezminde sâkî yine bir nâm eyledüñ
Mescidüñ kandilini mey-ğânedede câm eyledüñ

Kaynak:

Cönk, İBB Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı: MC Yz K 0554, 82a.

6 (25)^{xxvi}

Sultân Selîm Goft

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Müjde [ey] ğam-dîde dil şādân olursın 'âkıbet
Kim ğam-ı cānān ile nālān olursın 'âkıbet

Kaynak:

Cönk, Milli Kütüphane, Cönk 151, 16a.

7 (26)^{xxvii}

Hâzret-i Sultân Selim

Vezin: *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

Eyledüm tevcîh İç İl'den düdük tîmârını
Enderün-ı sîneden çıksun çerâğum olsun âh

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. İBB Atatürk Kitaplığı: BEL Yz 00043, 78b.

8 (27)^{xxviii}

Sultân Selim

Vezin: *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün*

Hamdü li'llâh ki yine t̄alib-i cānānam ben
Bende-i 'aşq olalı 'āleme sultānam ben

Kaynak:

Mecmû'a-i Eş'âr. Millet Kütüphanesi: Ali Emîrî, Mnz., Nu. 571. 105a.

9 (28)^{xxix}

Sultân Selim

Vezin: *mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün*

Biz bülbül-i muḥrik-dem-i gülzâr-ı firâkuz
Âteş kesilür geçse şabâ gülşenimüzden

Kaynaklar:

Târîh-i 'Atâ (Arslan, 2010: IV/75); Ali Nüreddîn, 1311: 29; M. Hüsrev Subaşı, 1982: 126; Kesik, 2012: 72.

Kaynakça

- Açıköz, Cenk (2012). *Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Kitaplığı 1186'da Kayıtlı Mecmu'a-i Eş'âr (vr. 50b-120a), İnceleme-Metin*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Alî Emîrî (1319). *Cevâhirü'l-mülûk*. 1. cüz -mukaddime- s. 3. İstanbul: Asır Matbaası.
- Arslan, Mehmet (2010). *Tayyâr-zâde Atâ Osmanlı Saray Tarihi -Târîh-i Enderûn-*. 4 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Azap, Samet (2010). *Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'ndeki 11452 Numaralı Şiir Mecmuası (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cönk. İBB Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı: MC_Yz_K 0554.
- Cönk. Milli Kütüphane: Cönk 151.
- Durmuş, Tuba Işınsu (2015). Selîmî. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=7545> (e.t.: 20.06.2016).
- Emecen, Feridun (2009). Selim II. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 414-418.
- Gıynaş, Kâmil Ali (2014). *Pervâne Bey Mecmuası*. 3 Cilt. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Gürbüz, İncinur Atik (2011). *Mecmû'atü'l-Letâ'if ve Sandûkatü'l-Ma'ârif [Bursa (İnebey) Print and Manuscripts Library, No. 2276] [İstanbul University Rare Books Library, No. T 739], Part I: Analysis-Transcription Of The Text*. (Edited by Cemal Kafadar, Gönül Alpay Tekin). The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, Cambridge, MA, USA, 2015, Sources of Oriental Languages and Literatures 121.
- Gürbüz, Mehmet (2012). *Kâbilî, Sultân-ı Hûbâna Münâsib Eş'âr (Poems to Sing for the Leading Beautiful Beloved) (Millet Library, Ali Emiri Manzum No. 744-745) Part III: Transcription of the Text-Index*. The Department of Near Eastern Languages and Civilizations. X, Cambridge, MA, USA: Harvard University Sources of Oriental Languages and Literatures 111.
- İsen, Mustafa - A. Fuat Bilkan (1997). *Sultan Şairler*. Ankara: Akçağ Yay.

- Kaplan, Hasan (2016). İki Şair Bir Şiir. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 56, s. 1031-1062.
- Kaya, Tufan (2007). *Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi'ndeki 13467 Numaralı Mecmuanın Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kesik, Beyhan (2012). *Selîmî (II. Selîm) Divançesi*. Ankara: Vizyon Yayınevi.
- Köksal, M. Fatih (1997). Bir Kaside İki Şair: Nefî-Cevrî. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 4, s. 191-202.
- Köksal, M. Fatih (2017). Yavuz Sultan Selîm'in Türkçe Şiirleri. *Türklük Biliminin Ulu Çınarı Mertol Tulum Kitabı*. (Ed. Ahmet Kartal - Zafer Koylu). İstanbul: Doğu Kütüphanesi. s. 465-528.
- Kutluk, İbrahim (1989). *Kınalı-zâde Hasan Çelebi - Tezkiretü's-şu'arâ*. 1. Cilt. Ankara: TTK Yay.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. Berlin Devlet Kütüphanesi: Ms. or Oct. 2216.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. İBB Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı: MC Yz K 0287.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. İBB Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı: Yz. 00072.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. İBB Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı: Yz. 00092.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: TY 9651.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Mnz.: Nu. 571.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. Nuruosmaniye Kütüphanesi: 4962.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. Süleymaniye Kütüphanesi: Ali Nihat Tarlan 21.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Süleymaniye Kütüphanesi: Ali Nihat Tarlan 26.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Revan 1969.
- Mecmua'a-i Eş'âr ve Fevâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi: Aşir Efendi 1459.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Millet Kütüphanesi: Ali Emiri, Mnz. 610.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Millet Kütüphanesi: Ali Emiri, Mnz. 701.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Ankara İl Halk Kütüphanesi: 06 HK 240.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. Milli Kütüphane: Yz A 2209.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Milli Kütüphane: Yz A 7301.

Mecmû'a-i Eş'âr, Milli Kütüphane: Yz A 796.

Reşit, Muzaffer (1958). *Divan Şiiri Antolojisi (Başlangıcından Bugüne Türk Şiiri I)*. İstanbul: Varlık Yayınları.

Subaşı, M. Hüsrev (1982). *Yavuz Sultan Selîm'in Türkçe Şiirleri ve Bunlara Yazılan Nazireler*. Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü.

Tuman, Mehmet Nâil (2001). *Tuhfe-i Nâ'ilî (Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri)*. [Tıpkıbasım]. 2 Cilt. (haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı). Ankara: Bizim Büro Yayınları.

Yılmaz, Kâşif (2001). *III. Selîm (İlhâmî) Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni*. Edirne: Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları.

Yücebaş, Hilmi (1960). *Şair Padişahlar*. İstanbul: Ahmed Halit Kitabevi.

ⁱ II. Selîm'in yayımlanan Divançesinde de "istiğnâ" redifli bir şiir olmakla birlikte bu şiirle sadece redifleri aynıdır. II. Selîm, mahlastaşı ve dedesi Yavuz'a nazire yazmış olabileceği gibi kendi şiirine nazire yazmış veya aynı zeminde şiiri iki farklı şekilde yazmış olabilir. Başka şiir mecmualarından çıkabilecek varyantlara göre durum netleşebilir. Özellikle şairin aynı redifte bir şirinin daha bulunmasına nazaran, bu şiirin II. Selîm'e ait olma ihtimalini güçlü buluyoruz.

ⁱⁱ İncinur Gürbüz Atik tarafından doktora tezinde Selîmî mahlaslı üç şiir vardır. İki şiirde ömrünün ve saltanatının uzaması için dua edilirken Sultân Selîm başlıklı başka bir şiirin başında şairden "merhûm" diye bahsedilmesi ilk iki şiirin şairin döneminde saltanatta olan II. Selîm'e, diğerinin ise Yavuz Sultan Selîm'e ait olduğu anlaşılmaktadır. II. Selîm'e ait diğer şiir "cânâ" redifli olup: "Sultân-ı Bahr u Ber Pâd-şâh-ı Heft-Kişver Halled-e'llâhu Mülkehû ve Ebbede Saltânatahû" başlığını taşımaktadır ve şairin Divançesi'nde de vardır.

ⁱⁱⁱ Hüsrev Subaşı, mecmuadaki yine Selîmî mahlaslı bir önceki gazelin başlığında "*Sultân Selîm Han -'aleyhi'r-rahmeti ve'r-Rıdvân-*" başlığı varken bundaki başlığın sadece "*Selîmî*" olması ve aynı mecmuada bu şiire Bâkî tarafından yazılan bir nazirenin mevcudiyeti dolayısıyla şiirin II. Selîm'e ait olması ihtimali bulunduğunu belirterek şiiri "Yavuz'a ait olması şüpheli görülen şiirler" arasında değerlendirir. Bizce de bu şiir, II. Selîm'e ait olması kuvvetle muhtemel şiirler arasındadır.

^{iv} Şiirin başlığında II. Selîm'e ait olduğu açıkça yazmaktadır.

^v Şiirin başlığı yoksa da muhtemelen yakın zamanda kurşun kalemle "Selîmî" başlığını konmuştur. Ancak mecmuadaki bu şiir, Selîmî'nin gazelinin Sipâhî'nin tahmisidir. Bu Sipâhî'nin Selîm'e sadık bir şair olduğunu ve takdir ettiğini Pervâne Bey Mecmuası'ndaki bir şiirinin (Gıynaş, 2013: 1/536) sonundaki "Arşa-i aşkuñ Sipâhî biz ferîd-i aşrıyuz / Merd-i meydân-ı cihan-ârâ Selîmî 'askerüz" beytinden de çıkarmak mümkündür. Bu durumda Sipâhî'nin hayatı önem kazanmaktadır. Edebiyatımızda Sipâhî mahlasıyla yazan biri 16, diğeri 17. yüzyılda yaşamış iki şair bilinmektedir. "Selîm'in askeri" olmakla övünen ancak 16 yüzyıl şairi olan Sipâhî

olabilir. Tezkiyesini 1586'da tamamlayan Kınalızade Hasan Çelebi, ondan "civân" olarak bahsettiğine (Kutluk, 1989: 2/447) göre 1560'lı yıllarda doğmuş olmalıdır ki bu durumda Yavuz öldüğünde hayatta bile değildi. Şu hâlde "Selim'in askeri" olmakla Sipâhî'nin bahsettiği Selim'in II. Selim olduğu kesinlik kazanmaktadır. Tahmis ettiği şiir de askeri olmakla öğündüğü padişahın olsa gerekir.

^{vi} Bu sual Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'ye sorulduğuna ve Ebussuud'un Kanuni döneminde bu makama getirildiğine (1545) ve II. Selim döneminde de bu görevine devam ettiğine göre, başlıkta anılan Sultan Selim'in II. Selim olduğuna tereddüt yoktur. Aynı sayfanın alt tarafında "Cevâb-ı Ebu's-su'üd Hâzır[etleri] başlığı altında şu cevap vardır: Hall (sirke) şol mü min-i muvaḥḥide beñzer kim hem kendüsi şâlih ve hem mukârin olduğı şey'i işlâh ider. Hamr şol mülhid-i münâfika beñzer kim hem kendüsi dâll ve hem mukârin olduğı şahşı idlâl ider.

^{vii} Alî Emîrî'nin tespit ettiği bu şiir, şairin kendi tahta çıkış tarihini veren Farsça bir kît'asıdır.

^{viii} Bu da yine II. Selim'in kendi tahta çıkışına düştüğü Farsça tarih kît'asıdır ve Ali Emîrî tarafından tespit edilmiştir.

^{ix} Şiirin başlığında II. Selim'e ait olduğu yazdığı gibi şairin *Divançe*'sinde de aynı zeminde ve aynı kafiyede bir başka müfred vardır: Kand-i la'lûn üzre hatt irdiyse cânâ gam yime / Şâfî şerbetden olur çün şerbet-i 'anber lezîz). Galiba aynı gazelin beyitleridir.

^x Beytin başlığındaki "muradını almış Sultân Selim" galiba II. Selim'dir. Genç denebilecek bir yaşta düştüğü hastalığın pençesinde acılar çekerek ölen ve saltanatı da kısa süren Yavuz için bu sıfat pek uygun olmasa gerektir.

^{xi} Bu matla'dan hemen önce yine "Sultân Selim" başlıklı bir matla ve II. Selim *Divançesi*'nin sonunda yer alan bir beyit daha vardır. Üç manzumenin peş peşe yazılmasından hareketle bu beytin de ona ait olması kuvvetle muhtemeldir.

^{xii} Bu müseddesin hangi Selimî'ye ait olduğunu tespit etmek mümkün olmadığı için şüpheliler arasında değerlendirdik. Yavuz Sultan Selim'in *Türkçe Şiirleri*" başlıklı makalemizde de aynı gerekçeyle "Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler" arasında gösterilmiştir: bk. Köksal, 2017: 495.

^{xiii} Sadece ilk beyti mevcut olan bu muhammesin Yavuz'a da, II. Selim'e de ait olması mümkündür. Aynı şiir için bk. Köksal, 2017: 496.

^{xiv} Bu şiir, ilk bendin kafiye düzenindeki problem, üçüncü benddeki "sânîm, cihân-bânûm, cânun" kelimelerindeki kaiye uyumsuzluğu gibi nedenlerle bir padişah şairin kaleminden çıkmış intibai vermemektedir. Bununla birlikte, müstensih müdahaleleri olabileceğini düşüncesinden hareketle II. Selim'e ait olmasının ihtimal dışı olmadığını kaydetmeliyiz.

^{xv} Bu müstezadın, 16. yüzyıl şairlerini ihtiva eden bir mecmuada yer alması ve bu dönemde Selimî mahlaslı başka şair bilinmemesi hasebiyle şiir iki sultan şairden birine ait olmalıdır. Şairin *Divançe*'sinde bulunmayan bu iki mahlastaşa da ait olması muhtemeldir. Bu sebeple mezkûr makalemizde "Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler" arasında gösterilen manzumelerdendir: Köksal, 2017: 497.

^{xvi} Bu gazeli Yavuz'un şiirleriyle ilgili makalemizi yayımladıktan sonra tespit ettik. Edebî değeri haiz bu gazelin her iki Selim'e de ait olması muhtemeldir.

^{xvii} Bu şiirin Yavuz Sultan Selîm'e ait olması ihtimali de vardır. Nitekim “Yavuz Sultan Selîm'in Türkçe Şiirleri” başlıklı makalemizde de yayımladığımız bu gazeli “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Olanlar” kısmında değerlendirmiştik: Köksal, 2017: 500.

^{xviii} II. Selîm'in Divançe'sinde bu kıt'anın ilk beyti matla hâlidir (Kesik, 2012: 72). Bununla birlikte, Subaşı'nın şiiri tespit ettiği mecmuadaki kayda göre bu şiir İbni Kemâl'in “*Ķût idinmişdür bizi nūr-ı ecel erzen gibi / Kim taşır bir zemîne dâne-i ħurmen gibi*” beytine cevap olarak söylemiştir ve hatta bu beyte bir de Ebussuûd Efendi'nin cevabı vardır. Eğer kıt'anın ilk bendi II. Selîm Divançesi'nde bir matla' hâlinde bulunmasaydı elbette bu gerekçe ile bu şiir için de Yavuz Sultân Selîm'indir hükmü verilebilirdi. Bu çelişkili durum dolayısıyla Subaşı'nın Yavuz'un şiirleri arasında gösterdiği bu kıt'ayı biz “şüpheli” görmekteyiz. Bu sebeple mezkûr makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 501.

^{xix} Bu kıt'a mahlastaş iki hükümdar şairden ikisine de ait olabilir. Bu sebeple mezkûr makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 501.

^{xx} Bu kıt'a mahlastaş iki hükümdar şairden ikisine de ait olabilir. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: Köksal, 2017: 502.

^{xxi} Bu kıt'a mahlastaş iki hükümdar şairden ikisine de ait olabilir. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 503.

^{xxii} Bu kıt'a mahlastaş iki hükümdar şairden ikisine de ait olabilir. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 503.

^{xxiii} Şiirin yer aldığı mecmuada II. Selîm'in birkaç şiiri bulunmasına nazaran II. Selîm'e ait olması ihtimali daha galip olmakla birlikte bu öbek içinde değerlendirdik. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 504.

^{xxiv} Bu mecmuada da II. Selîm'in başka şiirleribulunmasına nazaran II. Selîm'e ait olması ihtimali daha galip olmakla birlikte bu öbek içinde değerlendirdik. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 504.

^{xxv} Şiirin bulunduğu mecmuada II. Selîm'e ait birkaç şiir daha bulunmasın nazaran II. Selîm'e aidiyetinin daha güçlü bir ihtimal olduğu söylenebilir.

^{xxvi} Ayırt edici bir özellik göremediğimiz bu müfredin her iki Selîm'e de ait olması mümkündür. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 503.

^{xxvii} Ayırt edici bir özellik göremediğimiz bu müfredin her iki Selîm'e de ait olması mümkündür. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 503.

^{xxviii} Ayırt edici bir özellik göremediğimiz bu müfredin her iki Selîm'e de ait olması mümkündür. Söz konusu makalemizde “Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler” arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 505.

^{xxix} *Atâ Tarihi*'nde Yavuz Sultan Selim'e ait görünen bu müfred, basılı ilk şair padişahlar antolojisi *Kelâmu'l-mülûk Mülûku'l-keâm* sahibine göre de Yavuz'undur. M. Hüsrev Subaşı, Fâik Reşad'ın *Târîh-i Edebiyât-ı Osmâniye*'sinde de bu şiirin Yavuz Selim adına görüldüğünü tespit eder (bk. şiirin kaynakları). Ancak son dönemde yazılan kimi kaynaklarda (msl. Reşit, 1958: 52; Yücebaş, 1960; İsen-Bilkan, 1997: 158) II. Selim'e ait gösterilmektedir. Yazma II. Selim *Divançesi*'nde bu şiir bulunmamasına rağmen Kesik bu beyti de Reşit ve İsen-Bilkan'ın kitapları delaletiyle kitabına dâhil eder. Ancak bizim bir berceste beyit gibi dillerde söylenegelen şiir için Yavuz'undur diyebilmemize asıl engel olan şey, Ali Emîri'nin bu meşhur beyitten hiç bahsetmemesidir. *Târîh-i Atâ*'yı gördüğünü, ondan bu hususta da yararlandığını bildiğimiz Ali Emîri'nin bu kadar şiddetli taraf olduğu bir konuda belki de Selim adına kayıtlı manzumelerin en nefisi olan bu beyitle ilgili bir yorum yapmaması dikkat çekicidir. Gerek kaynakların farklı kayıtları gerekse de Ali Emîri'nin sükûtu bu beyti de şüpheli şiirler arasında düşünmemize sebep olmuştur. Söz konusu makalemizde "Yavuz'a Aidiyeti Şüpheli Şiirler" arasında gösterilen manzumelerdendir: bk. Köksal, 2017: 505.

KADIN ŞAİRLERDEN MİHRÎ, ŞEREF VE LEYLÂ HANIM GAZELLERİNDE “BEZM” THE CONCEPT OF "BEZM" IN THE GHAZELS OF WOMEN POETS MIHRÎ, ŞEREF AND LEYLÂ KHANİM

Prof. Dr. Günay KUT
Boğaziçi Üniversitesi (Emekli)
kutgunay@boun.edu.tr

Özet

Kadın divan şairleri bütün Osmanlı şairleri içinde pek az bir yekûn tutar. Bunların divan sahibi olanları ise bir elin parmaklarını geçmez. Kadın divan şairleri de söylemlerinde erkek meslektaşlarından farksızdırlar. Bu bağlamda, divan şiirinin önemli bir unsuru olan “bezm” konusunu bu şairelerin nasıl işledikleri meselesi, onların bakış açılarını tespit noktasında kayda değer işaretler verecektir. Özellikle “bezm-i hâs” denilen meclis -ki gam meclisidir-, musikinin, iştretin, bütün âlât-ı bezmin ve tabii ki âşık ve maşukun yer aldığı hususi bir meclistir.

Bu makalede, kadın şairlerimizin bu has meclisi nasıl değerlendirdikleri, Mihrî, Leylâ ve Şeref Hanım divanlarından hareketle ortaya konulmuştur. Çalışmamızda bezm-i elest, bezm-i ezel gibi tasavvufî meclis bahsi ile tasavvufî gazeller konumuz dışında tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Mihri Hatun, Zeynep Hanım, Şeref Hanım, bezm-i hâs, meclis.

Abstract

Female divan poets represent a very small ratio among all the Ottoman poets. Those who have a divan are not too many to count. Female divan poets are no different from their male colleagues in their discourses. In this context, how female poets

treat of Bezm [a gathering of friends in Persian], which is an important element of divan poetry, will present outstanding signs in understanding their standpoints. "Bezm-i hâs" is a gathering to share grief, and is one in which such elements as music, the joy of drinking, lovers, and loved ones play a part. It is the objective of this study to understand how the female poets like Mihri, Leyla and Şeref Khanım look at the concept of "bezm". In our work, the mystical poetry such as the bezm-i elest and the bezm-i ezel were excluded.

Keywords: Mihri Khatun, Zeynep Khanım, Şeref Khanım, bezm-i hâs, meclis.

Osmanlı döneminde her ne kadar kadın şairlerin şiir söylediği bilinse ve divanları mevcut olsa da altı yüz yıldan fazla süren bir dönem düşünülürse sayılarının bir elin parmakları kadar bile olmadığı malumdur. İsmen sayacak olursak ilk şairelere 15. yüzyılda rastlanır. Divanı olanlar ise Mihrî (1512), Zeyneb (16. yy.), Ayşe (16. yy.), Fitnat (ö. 1780), Leylâ (ö. 1847), Şeref (ö. 1861), Nigâr Hanım (ö. 1918), Sırrî Hanım (ö. 1877) ile hanedandan II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan (1899) olmak üzere oldukça azdır. Tanzimat sonrası divanı olmasa da özellikle kadınlar ve kadın hakları ile ilgili kitap ve makale yazan kadınlarımız olmuştur.

Bu kadınların arkasında duran Fatma Aliye'yi (ö. 1936) destekleyen babası Ahmed Cevdet Paşa, kadınların yazıları ve şiirlerini *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*'nda neşreden Ali Emiri Efendi'yi (ö. 1924) saygı ile anıyoruz. Ayrıca bu konuda yapılan bazı çalışmalara gelince: 1914 yılında 17 sayı olarak yayımlanan *Sıyanet* gazetesi, *Kadınlar Dünyası* dergisi, (Büyükkarcı ve Gençtürk, 2009), *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1809-1927)* (Toska vd.) bu konuda yapılan önemli çalışmalardandır.

Bu çalışmada, burada adı anılan divan sahibi kadın şairlerden sadece Mihrî, Şeref Hanım ile Leylâ Hanım'ın divanları taranarak divan şiirinde özellikle gazellerde şairlerin sıkça değindikleri "bezm" bahsi ele alınmış ve bu kadın şairlerin bezm konusunu divan edebiyatının normları dışında işleyip işlemedikleri irdelenmiştir. Divan edebiyatında özellikle gazellerde "bezm" ve

"âlât-ı bezm" vazgeçilmez temalardan biridir. Bezmin çeşitlerini de şairlerin bu konuyu ele alış şekillerinden öğrenmekteyiz. Bu öğrendiklerimize bakarak "bezm"i genellikle üç kısma ayırabiliriz. Birisi bütün "uşşâk"ın bulunduğu ve hepsinin sevgiliyi görmek, onun yakınında olmak, ondan bir iltifat alabilmek ve hatta "vasl" için bir "vaat" alabilmek amacıyla o bezme gelen aşıklar topluluğudur. Bu aşıklar, birbirleri için daha çok değişik hatta hakaret-âmîz şekillerde anılırlar. Kûyın itleri, ağyâr, rakip, şeytan gibi.

Diğeri ise "bezm-i hâs", "meclis-i hâs" veya "meclis-i gam"dır ki bu da ikiye ayrılır. Birincisi "cânân" yani sevgili ile birlikte, baş başa oldukları bezmdir ki işte "uşşâk"ın bütün emeli baş başa olmaktır. Diğeri ise bunun tam tersi olan yalnız, biçare ve ümitsizlik içinde kıvranan, kanlı gözyaşları döken, ciğeri ateşlerde kavrulan âşıktır ki kendi kendine bir meclis kurmuş, kanlı gözyaşları "şarap", "maşuk"unun özlemiyle ciğeri "kebâb", iniltileri de "musiki" olmuştur. İşte bu "bezm-i hâs"tır. Bu durumu şairler "bezm-i gam" olarak da nitelerler. Şimdi öncelikle bu üç meclisin erkek şairlerce nasıl ele alındığı ile ilgili bir iki örnek gördükten sonra Mihrî, Şeref ve Leylâ Hanım divanlarında bu temanın nasıl ele alındığına bakarak bir değerlendirmeye geçeceğim. Bu arada "bezm-i ezel" gibi tasavvufi bezmi konumuz dışında tuttuğumuzu da belirtelim.

Bezmdaki uşşâk (rakîb, hasûd, şeytan, it vb.):

Hasûdun dürd-i derdin çekme ey Bâkî bu bezm içre
Nedîmin yâr-ı hoş-meşreb gerek câm-ı şarâbâsâ
(Bâkî)

Bezme gel bu gice ey âlem-i hüsnün mâhı
Yohsa yirden göğe dek incinürüz vallâhi
(Behiştî-i Sâni) (Kılıç, 2010: 443)

"Bezm-i hâs"ta "musiki ve şarâb":

Meclis-i gamda yiridür her dem efgân eylesem
Dostum bağı yanıklar ney gibi nâlân olur
(Şukûfî) (Kılıç, 2010: 1434)

Bezm-i gam mutribinün sîne rebâbun getirür
Çeşm-i giryân kabağı tolı şarâbun getirür
(İshâk Çelebî) (Kılıç, 2010: 338)

Bezm hâzır ey hayâl-i yâr gel 'ıyş idelüm
Bahr ile eşküm rebâb oldı ciğer biryândur
(II. Selim) (Kılıç, 2010: 239)

Hemen şunu söylemeliyim ki yukarıda verilen beyitlerdeki “bezm” ve “bezm-i hâs/bezm-i gam” örnekleri ile şimdi ele alınacak söylem arasında hiçbir fark yoktur. Öncelikle Mihrî'yi ele alacak olursak; Mihrî'nin şiirlerinde bir kadın edası görmediğimiz gibi aslında bir meydan okuyuşu da görmek mümkündür. Necâtî ile olan gerginliği, belki kendisi yaratmamıştır ama ona olan naziresiyle onu kızdırdığı bir gerçektir. Diğer yandan kadınlar için “saçı uzun aklı kısa” söylemine karşı bayrak açarak:

Çünkü nâkıs 'akl olur dirler nisâ
Her sözün ma'zûr tutmaktur revâ

Bir mü'ennes yeğ durur k'ol ehl ola
Bin müzekkerden ki ol nâ-ehl ola

beyitlerinin söylenebilmesi ve şairlerin yer aldığı tezkirelere (*tezkire-i şu'âra*) girmesi onun bir şair olarak kabul edildiğinin bir göstergesidir. Eğer kabul görmeseydi Âşık Çelebi ona bir yaprakdan fazla yer vermezdi (bk. Âşık Çelebi, yz.: 176a-177a; Kılıç, 2010: 832-36).

MİHRÎ (ö. 917/1512'den sonra): Amasya'nın önemli ailelerinden birine mensuptur (Erünsal, 2005: 37-38). Babası Amasyalı Kadı Hasan'dır. O da bir şairdir. Belâyî mahlasıyla şiirleri olduğu bilinir. Dedesi de Halvetî şeyhi olup adı Pîr İlyâs'tır. Dolayısı ile okumuş ve sosyal durumu açısından oldukça üst seviyeli bir ailenin kızı olarak yetişmiştir. Divanı iki kez basılmıştır (Maştakova, 1967; Arslan, 2007).

Şimdi Mihrî'nin "bezm"le ilgili beyitlerine bakalım¹:

Kalabalık "uşşâk"ın da bulunduğu meclis:

Bu meclis içre sinesi kimün def olmadı
Çeng gibi kimün olmadı ham serv kameti

Anlaşılan bu mecliste âşıklar coşarak göğüslerini döğmüşler, serviye benzeyen boylarını âdeta çeng gibi iki büklüm etmişlerdir. Yani bu öyle bir meclistir ki bezmin gerekçesinden olan musiki ile de okuyucuya, âşıkın nasıl bir durumda olduğunu gösterir. Burada Necâtî'nin meşhur "döne döne" redifli gazelinde Necâtî'nin bu şiirini okuyarak mutribin raks ettiğini hatırlayalım:

Ey Necâtî yaraşır mutribi şeh meclisinün
Raks urup okıya bu şi'r-i teri döne döne

Mihrî'nin bezm ile ilgili beyitlerine devam ediyorum.

Goncalar bezmine ol zâğ rakibi komasun
Diyelim gülşeni bülbüllere her dem korusun

"Bezm-i hâs"la ilgili beyitler:

Oldı sahn-ı çemenün gûşeleri bâğ-ı behişt
Bezm-i hâs eyleyelüm gel berü gilmânlar ile

Meclisinde sanemün râhat olup subha değin
Bin safâ ile geçildi hele bir dem bu gice

Fursat elvermiş iken bûse-kenâr it yârî
Dâimâ girmez i Mihrî ele bu dem bu gice

Mihrî'nin taktir gören bir şair olarak divanına 3000, yazmış olduğu iki kasidesinin birine 3000, diğerine 1000 akçe (bk. Resimler) ödül verilmiştir.²

LEYLÂ HANIM (ö. 1264/1847). Leylâ Hanım tahsilli bir aileden gelme bir kızdır. İstanbulludur. Babası Kazasker Moralizade Hâmid Efendi'dir. Ama sanırım onun hayatındaki önemli bir kişi,

¹ Örnek beyitler Mehmet Arslan'ın "Mihrî Hâtun Dîvânı" yayınından (2007) alınmıştır.

²Bu belgeleri bana ulaştıran Yrd. Doç. Bedri Mermutlu'ya teşekkür ederim.

daha doğrusu onun bir şair olarak yetişmesindeki en büyük rolü oynayan kişi, dayısı Keçecizade ‘İzzet Molla’dır. Leylâ zaten bunu şiirlerinde de dile getirmiş ve şiirlerini bizzat düzelttiğini de anlatmıştır. Hatta Atiyye Sultan’ın doğumu için yazmış olduğu bir tarihte (1239) II. Mahmud’un sürgüne gönderdiği İzzet Molla’nın affını dilemiştir. Saray çevresiyle de ilişki kuran Leylâ Hanım, saraydaki sünnet, doğum gibi olaylara tarih düşürmüş ve saraydan kendisine maaş da bağlanmıştır (Ünver, 2005: 157; Arslan, 2008: 15-99)

Bu kısa bilgiden sonra konumuz “bezm”e dönüyorum; genel “bezm”le ilgili birkaç beyit³:

Yârdan evvel nola ağyâr gelse meclise
Güller açılmazdan evvel hâr kendin gösterür

Seyri dün berg-i semen içre gül-i ra’nâyı
Yâr meclisde geyinmişdi beyâz sâde bu şeb

Teşrîf idüp eyle bu gice bezmimi ihyâ
Üftâdelerin rûyuna hasretidir efendim

Yine kûyunda bir meclis müheyyâ eyledi ‘uşşâk
Ciğer-sûzumdur ol bezmin kebâbı görmeden bildim

Kimi zaman aşık, “ağyâr”ı yani başkalarını/rakiplerini mecliste istemez:

Müheyyâ oldı bir meclis ne meclisdir behişt-âsâ
Hep erbâb-ı safâ gelsün de ağyâra yaşağ olsun

Kenâr-ı cûyda dildâr ile hem-meclis olmuşduk
Görüp mahfice ol dem eyledi kâfir rakîb ifsâd

Sevgiliyi meclise davet için söylediği Farsça beyit ise şöyle:

Turâ men ‘âşıkam ez-cân
Biyâ der bezm-i ‘ışk iy yâr

³ Örneklerde Mehmet Arslan yayını (2008) kullanılmıştır.

Meclis-i hâs veya bezm-i gam ile ilgili beyitler:

Kıl meclisi âmâde ne dirlerse disünler
İç dilber ile bâde ne dirlerse disünler

Bezm-i gamda nûş edip eşkim ciğer kıldım kebâb
Matbah-ı dilde firâkınla tutuşdurdum ocağ

Yâd-ı rûyunla idüp meclisi âmâde bu şeb
Şevk-i la'linle sebûda kızarır bâde bu şeb

Yukarıdaki beyitte, bir gece Leylâ yani aşık, sevgilisinin yüzünü anarak bir meclis hazırlıyor. Aynı gece şarap içecektir. Yani özel bir meclistir bu. Şarap ise testide sevgilisinin yanağının kırmızılığıyla kızarmaktadır.

Diğer bir meclis-i hâsta şarap, aşık ve mahbûp tekrar ele alınmıştır:

Mey ü mahbûb ile sen bâg-ı işretde safâ-yâb ol
Bu tarz-ı hâs ile meclisde sâkî muhteşem tursun

Bu beyitler oldukça fazla. Dolayısıyla sevgiliye olan aşkın, özlemin ve beraberken duyulan mutluluğun veya "fürkat" halindeki duyguların anlatılışı aynen divan edebiyatının normları, içinde yazılmıştır. Leylâ Hanım'ın, kendisinden 67 yıl önce ölen ve döneminde aynen Leylâ Hanım gibi sarayla ilgisi bulunan Fitnat Hanım'ı idol olarak seçtiği, onun şairlik yolundaki çizgilerinden bellidir. Hatta bunu bir gazelinin mahlas beytinde "Fitnat-ı merhûmeyi tanzîre yoktur kudretim" (Akün, 1996: 46; G. 30/7) diyerek belirttiği hâlde üç kasidesinde ona meydan okumuş, hatta Mehmed Ali Paşa'ya yazdığı kasidede kendisini fazlasıyla övmüş ve bu arada Mehmed Ali Paşa'nın lütfuyla Fitnat'ın eserlerinin "nâm u nişânı"nın kalmayacağını söylemiştir (K. 5/28).

Her ikisinin de divanının dört kez basıldığını söyleyelim.

ŞEREF HANIM (1224/1809-1278/1861) İstanbul doğumlu olan Şeref Hanım da daha evvel divanlarından bahsedilen Mihrî ve Leylâ Hanımlar gibi dönemin okumuş ve aydın ailelerinden birinin kızıdır. Babası Mehmet Nebil Bey şairdir, büyükbabası da Vak'a-nüvîs Halil Nuri Bey'dir ve o da şairdir (Arslan, 2010: 550).

İşte böyle bir ailenin kızı olarak Şeref Hanım da babası ve dedesi gibi şiirler yazmış divan sahibi bir hanımdır. Şeref Hanım Divanı iki kez basılmıştır (Kırkkılıç, 1993; Arslan, 2002).⁴

Genel olarak bezm/meclis:

Sâkiyâ meclisde yârı neş'e-yâb olsun da gör
Dîde-i bâdâmını mest-i şarâb olsun da gör

Gel bezmüme erken ne dirlerse disünler
Kıl çeşmimi rûşen ne dirlerse disünler

Cem gibi kor giderüz men'i ko vâ'iz biz de
Meclis ü sâkî vü sahbâ ne senündür ne benüm

Bezm-i hâs/bezm-i gam/meclis-i vuslat:

Sîh-i gamda nâr-ı hasretle döner hem çün kebâb
Sızlanan ey şûh yana yana kim gönlümdür ol

Kebâbı murg-ı dil mey eşk-i çeşmüm bezm-i gam mevcûd
Nola ben de bu işretgehde kesb-i fırsat istersem

Kanı o dem ki bezm-i visâlinde ol gülün
Cûş u hurûş-ı şevk ile gûyâ hezâr idim

Sonuç olarak divan sahibi üç hanım şairimizin divanlarında yaptığımız tarama sonucunda bir değerlendirme yapacak olursak; karşımıza divan edebiyatıyla uğraşan akademik arkadaşlarımızın da tahmin ettikleri bir sonuca ulaşılmış olduğu görülecektir. Bu üç hanım şair de divan edebiyatı normlarını sürdürmektedirler. Bu incelemede sadece gazelleri ele aldığımız göre divan edebiyatının gazelde kullandıkları aşk, bezm, firak, uşşâk, rakib, vuslata ulaşabilme, sevgilinin cefası, saki, mey, mutrip öğeleri nasıl ele alınıyorsa aynı öğeler, aynı kalıplar hanım şairlerce de kullanılmıştır. Bu pek tabiidir. Bu çemberin dışına çıkamazlardı. Diyeceksiniz ki Tanzimat sonrasında da mı? Bence öyledir. Buradaki örneklerde de görüldüğü üzere daha bir cesaretle işlenecektir ki bunu özellikle Leylâ Hanım Divanı'nda çokça

⁴ Burada verilen örnek beyitler Kırkkılıç neşrinden (1993) alınmıştır

görmekteyiz. Tasavvufi gazelleri konumuz dışında tuttuğumuzu tekrar belirtmek isterim.

Mihrî, Leylâ ve Şeref Hanımların yaşadıkları dönem, ailelerinin yüksek sınıftan olması ve yetiştirilme tarzının halktan daha farklı olması bakımından da divanlarında bu kadar pervasızca davranmış olabilirler ama yine de bence sadece divan şiirinin aşkla ilgili anlayışını dile getirmişlerdir. Çünkü divan edebiyatında sevgili, idealleştirilmiş hayali bir sevgilidir. Rahmetli hocam Ali Nihat Tarlan'ın dediği gibi bu aşk sadece "cemâl aşkı"nın şairlerdeki tezahürüdür.

Kaynakça

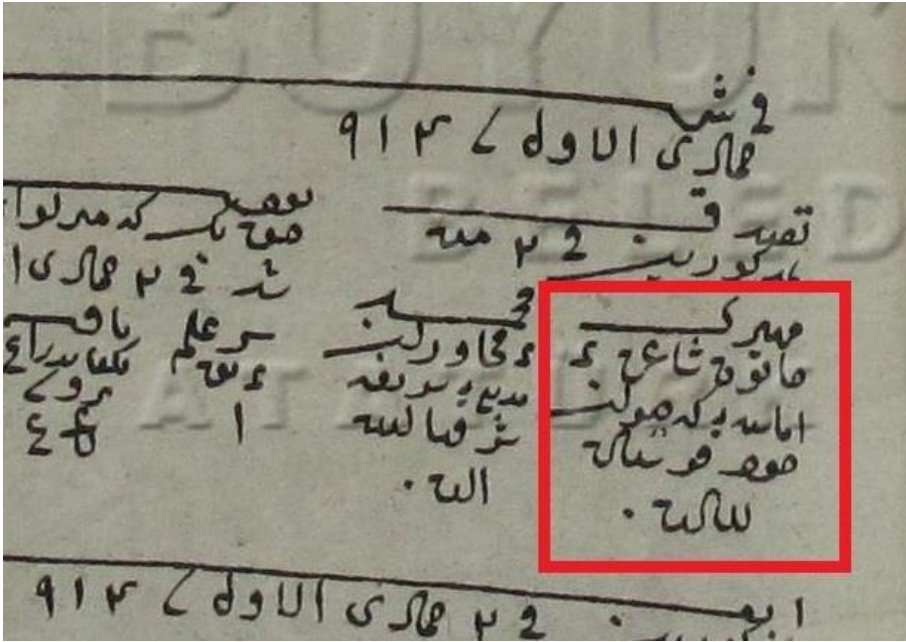
- Âşık Çelebi, (yz.). *Meşâ'irü's-şu'âra*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri: Tarih 772.
- Akün, Ömer Faruk (1996). Fitnat Hanım. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s.39-46.
- Arslan, Mehmet (2002). *Şeref Hanım Dîvânı*. İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, Mehmet (2007). *Mihrî Hâtun Dîvânı*. Ankara: T.C. Amasya Valiliği.
- Arslan, Mehmet (2008). *Leylâ Hanım Dîvânı*. İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, Mehmet (2010). Şeref Hanım. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 550.
- Büyükkarcı Yılmaz, Fatma-Tülay Gençtürk Demircioğlu (2009). *Şiyanet Gazetesi, Kadınlar Dünyası Dergisi 1.-50. Sayılar, Yeni Harfler (1913-1921)*. İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.
- Erünsal, İsmail E. (2005). Mihrî Hatun. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 37-38.
- Kılıç, Filiz (2010). *Âşık Çelebi. Meşâ'irü's-şuarâ: İnceleme- Metin*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Kırkkılıç, Ahmet (1993). *Şeref Hanım Divanı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Маштакова, Е. (1967). *Михри Хатун*, Диван, Москва.

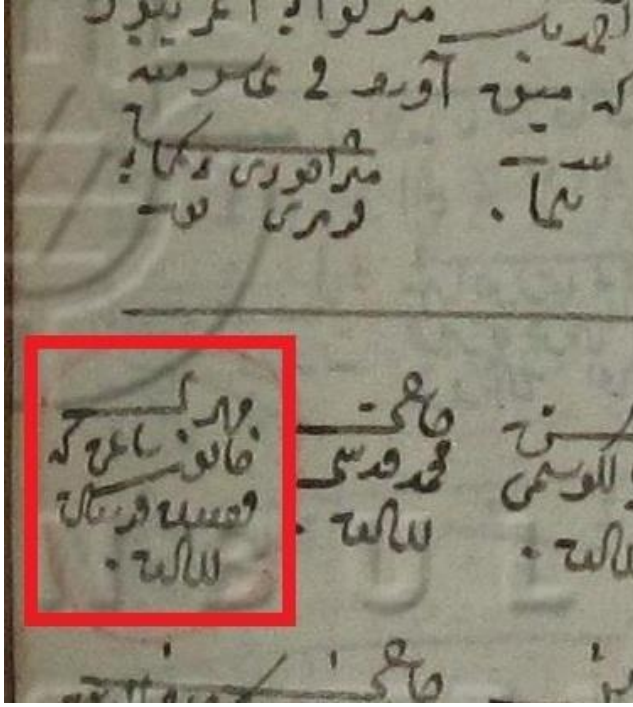
Toska, Zehra vd. (1993). *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1809-1927)*. İstanbul: Metis.

Ünver, İsmail (2008). Leylâ Hanım. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 157.

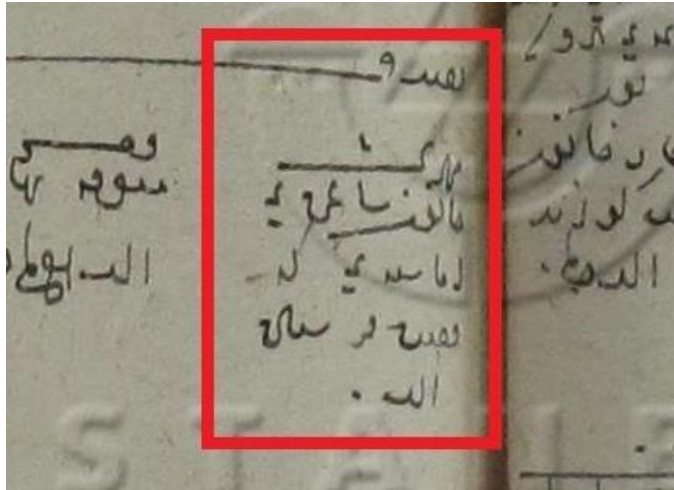
Ekler



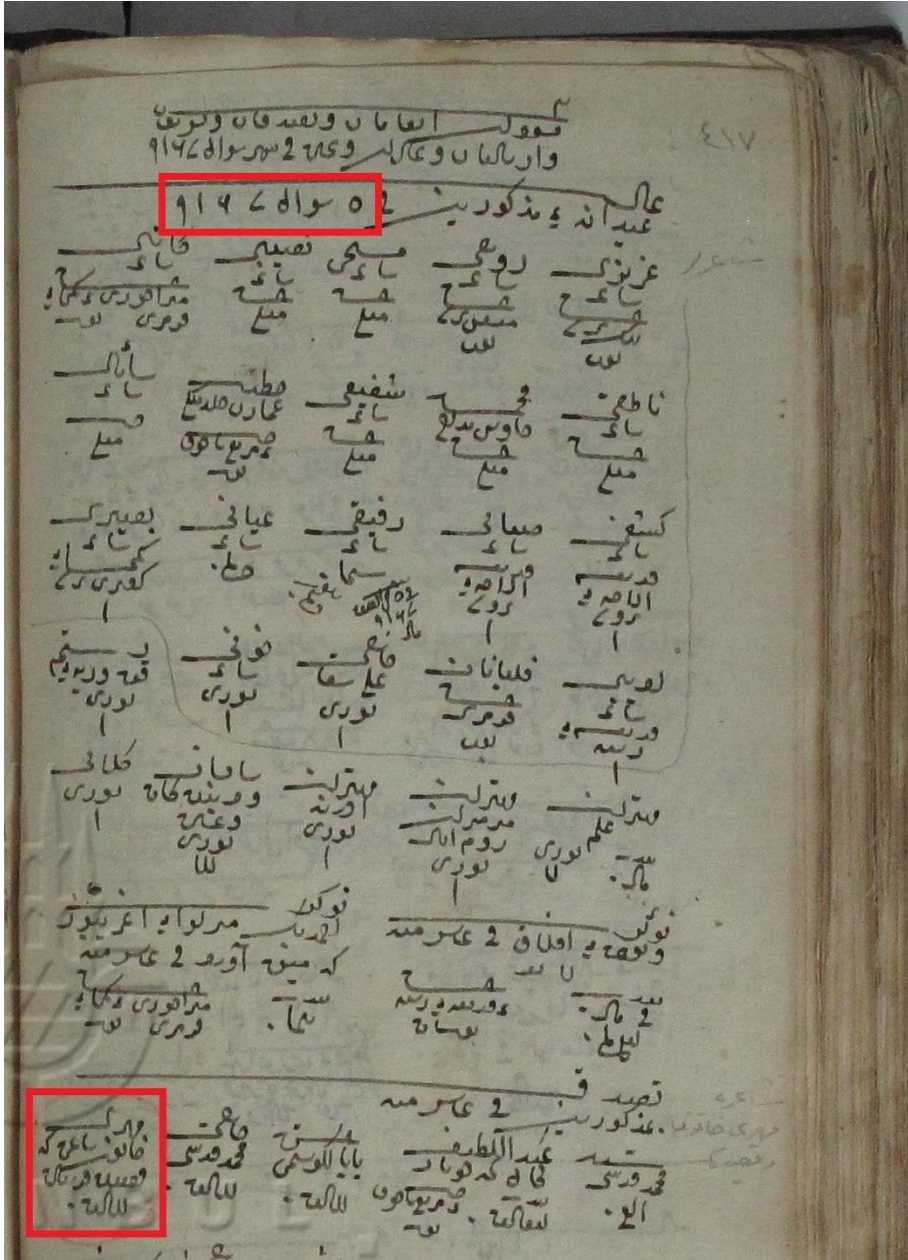
Resim 1. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet 071. s. 288.



Resim 2. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet 071. s. 417.



Resim 3. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet 071. s. 499.



Resim 4. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet 071. s. 417.

H 5 Şevval 916/M 5 Ocak 1511

SİYASAL İLETİŞİMİN ETİK KİMLİKLE YENİDEN İNŞASI: İLETİŞİMSEL EYLEM RECONSTRUCTION OF POLITICAL COMMUNICATION WITH ETHICAL IDENTITY: COMMUNICATIVE ACTION

Öğr. Gör. Aytuğ MERMER
Amasya Üniversitesi
aytug.mermer@amasya.edu.tr

Özet

Antik Yunan'dan günümüze geçen sürede bir arada yaşayan insan topluluklarının her daim bir siyasi niteliği olmuştur. Siyasal alan, yöneten ve yönetilenler arasında iletişimin yoğun oranda yaşandığı bölgedir. Ancak çoğu zaman iktidarı elinde bulunduranlar eylemlerine meşruiyet kazandırma amacıyla siyasal iletişim pratiklerini biçimlendirmektedir. Bu durum siyasal iletişimde etik kaygıların doğmasına yol açmaktadır. Bu çalışma yönetenlerin yönetilenlerle kurduğu siyasal iletişimin, etik bakış açısıyla yeniden biçimlendirilmesi neticesinde siyasal alanın daha etkin ve uzlaşmacı hale geleceği varsayımından hareketle, bu biçimlendirmeye İletişimsel Eylem Kuramı ile bir öneri sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal iletişim, etik, kimlik, iletişimsel eylem kuramı.

Abstract

During the period from the Ancient Greek to the present day, the communities living together have always had political character. The political field is an area in which the communication between the rulers and the ruled is intense. But most of the time, those in power shape political communication practices in order to give

legitimacy to their actions. This leads to the emergence of ethical concerns in political communication. If re-shaped in terms of the ethical points of view in political communication, the political field will become more efficient and accommodating. The objective of this study is to offer a proposal for this through the Theory of Communicative Action.

Keywords: Political communication, ethics, identity, theory of communicative action.

Giriş

İnsanların topluluklar halinde yaşamaya başlaması ile eş zamanlı olarak siyaset kavramından bahsedilebileceği bilinmektedir. Öz olarak siyaset, değer paylaşımı hususunda bir menfaat çatışması, değer yönetimi konusunda bir iktidar mücadelesi ve nihayetinde bir uzlaşma sürecini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla insan topluluğunun bulunduğu her alanda siyaset de mevcuttur. Maddi ve manevi değerlerin otoritenin belirleyiciliğine göre dağıtılması (Easton, 1965: 7) olarak ifade edilen siyaset, özünde gerilimli bir alanı temsil etmektedir. Bu gerilim alanında tarafların kimliklerinin taşıdığı unsurlar otoriteye yakın olanlar ya da otorite olmaya çalışanlar olarak önem kazanmaktadır. Bu kimlik edinim sürecinde etik kaygılar gerek bireysel gerek toplumsal anlamda her geçen gün azalma eğilimi göstermektedir.

Politik alanda yönetenlerin yönetilenler ile kurduğu iletişim siyasete rengini vermektedir. Bu iletişimin sağlıklı olması için idealize edilen, tarafların birbirlerini tanıması, istek ve beklentilerinin farkında olması ve bu çerçevede müzakere etmeleridir. Ancak realitede siyasal iletişimi, seçim öncesi dönemlerde görünür olmakla sınırlı tutan ve seçmenden oy alabilme çabasına indirgeyenlerce kimi zaman baskıcı, didaktik ya da aldatıcı pratiklere rastlamak mümkündür. Siyasal iletişim pratiklerinde bu iki uç arasındaki salınım temelde uygulayıcıların etik bakış açısıyla biçimlenmektedir.

1. Siyasal İletişim: Kavram ve Tartışmalar

Genel olarak "siyasi kararlar, çeşitli yönlerden gelen etkileme çabalarının karşılıklı olarak birbirlerini dengelendirmeleri sonucunda az-çok bir uzlaşma olarak ortaya çıkmaktadırlar"

(Kapani, 1978: 3). Her ne kadar çeşitli kaynaklardan gelen etkileme çabaları mevcut bulunsa da siyaset alanında özünde yönetenler ve yönetilenlerden oluşan iki taraf varlık göstermektedir. Bu tarafların birbirlerini tanıması, anlaması ve uzlaşması insanın toplumsal düzeyde var olabilmesinin temel koşulu olan iletişim ile sağlanmaktadır.

İletişim en genel tanımıyla "insan davranışlarına temel teşkil eden, dünyaya ilişkin imajlarını oluşturan anlamların meydana getirildiği ve bu imajların semboller yardımıyla değiş tokuş edildiği sosyal bir eylem sürecidir" (Nimmo, 1978: 4). Bu değiş tokuş süreci içerisinde kişi, aldığı mesajları kendi bakış açısı ile yorumlayarak anlam üretmektedir. Ancak bu anlam üretme süreci hiçbir zaman tek başına bireysel olmamakta, başka bir deyişle içinde yaşanılan toplumdan bağımsız işlememektedir. Toplumsal normlar, kalıp yargılar, ahlaki değerler kişinin ürettiği anlamı biçimlendiren başlıca unsurlardandır. Dolayısıyla politik alanda yürütülmeyen bir iletişim süreci dahi, iktidar eliyle biçimlendirilmiş verili kodlar yardımıyla politik bir referans içermektedir.

Her ne kadar kökleri Antik Yunan'a dayansa da siyaset iletişiminin, günümüzde taşıdığı anlam itibariyle akademik bir kavram olarak ele alınması için 1950'li yılları beklemek gerekmektedir. "Siyaset iletişim kavramı, İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişme gösterirken, 1960'lı yıllarda da Batı Avrupa ülkelerinde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır" (Topuz, 1991: 7). Günümüzde yaygın kullanıldığı haliyle siyaset iletişim "belli ideolojik amaçları, toplumda belli gruplara, kitlelere, ülkelere ya da bloklara kabul ettirmek ve gerektiğinde eyleme dönüştürmek, uygulamaya koymak üzere siyaset aktörleri tarafından çeşitli iletişim tür ve tekniklerinin kullanılması ile yapılan iletişim" (Aziz, 2003: 3) olarak tanımlanmaktadır. Ancak "iktidara gelmek, iktidarın sağladığı gücü kullanmak ve vatandaşa bu konuda bilgi verebilmek için gerekli olan siyaset iletişim, aslında programların, temel düşüncelerin ve diğer önermelerin varoluş sebebi" (Bongrand, 1992: 9) olmasına rağmen, çoğu zaman siyasi

partilerin iktidara gelme amaçlarına hizmet eden uygulamalar olarak algılanmaktadır.

Elbette siyasal iletişimde aktörlerden biri olan siyasi partilerin nihai amacı iktidar olmaktır. İktidar olmanın koşulu da kamuoyunun sempati ve desteğini kazanmaktır. Bu koşul büyük oranda siyasal iletişim çabaları ile sağlanmaktadır. Siyasal iletişim uygulamaları, özellikle modern siyasette kitle iletişim teknolojilerinin gelişiminin de etkisi ile reklam, pazarlama ve halkla ilişkiler alanlarının sunduğu açılımlarla çeşitlenmeye başlamıştır. Artık kamuoyunu ikna ederek destek kazanmak, bilimden yardım alan siyaset için farklı dinamikler çerçevesinde biçimlenmektedir.

Modern siyasal iletişim uygulamalarının form verdiği siyasetin bu yeni biçimi, siyasal alana pazarlamacı ve reklamcılarının yanı sıra başka yeni aktörler daha katmıştır. Wolton (1990: 53) bu aktörler arasında gazetecilerin de bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre siyasetçiler, kamuoyu ve gazeteciler siyasal anlamda fikir beyan etmesi meşru olan üç başrol oyuncusudur ve siyasal iletişimin gereği de zaten bu üç aktörün çelişkili söylemlerinin oluşturduğu çatışma ortamıdır. Siyasal aktörleri daha kalabalık bir kitle olarak değerlendiren Mcnair'e (2017: 7) göre ise "katılımcı demokrasilerde sadece sistemce meşru kabul edilen siyasal örgütler değil, siyasal süreç içinde güçlerini kabul ettirmeye çalışarak siyasal bir meşruiyet kazanmaya uğraşan tüm kişi ve kurumlar, siyasal iletişimin aktörleri olarak kabul edilmektedir. Bunların arasında siyasal partiler, kamu yararına çalışan örgütler, sivil toplum kuruluşları, baskı ve menfaat grupları, medya kuruluşları, merkezi ve yerel hükümetler ile yurttaşlar" yer almaktadır ve aktör sayısı her geçen gün artan bu grubun yurttaşlar dışında kalan diğer üyelerinin birincil amacı ikna yaratmaktır.

İnsanları harekete geçirmenin yolları toplumbilimciler tarafından üç ana grupta ele alınmaktadır. Bunlar satın alma, zor kullanma ve ikna etmektir. Satın alma grubu, birtakım vaatler, rüşvetler, aldatma ve kandırma pratiklerini içermektedir. Zor kullanma grubunda ise korkutma, fiziksel ya da psikolojik şiddet

uygulama, tehdit etme gibi eylemler yer almaktadır. Sözü edilen bu iki grubun yöntemleri çoğu zaman etik dışı kabul edilmekte ve sonuçları geçici olmaktadır. Üçüncü yol olan iknada ise teklif edilenin, tarafların tümü için sunduğu kazanımlar açıkça ifade edilerek motivasyon yaratılmaktadır. İkna süreci bu haliyle bireyleri etik dışı yöntemlere başvurmadan güdülemektedir. Fakat ikna çabası adı altında yapılan siyasal kampanyalar kimi zaman "olayları kamuoyu önünde sorumluluk yüklenmekten çekinmeden tartışmaya yanaşmayan, halkla ilişkiler tekniklerinden yararlanarak kitleleri şaşkına çevirmeyi yeğleyen siyasetçiler" (Mills, 1974: 501) tarafından etik dışı bir biçimde de sürdürülebilmektedir.

Parti bağlılıklarının zayıfladığı, siyasete ilginin azaldığı, siyasetin gösterisel bir etkinliğe dönüştüğü modern siyasette, yüzergezer seçmen oranı her geçen gün artmakta, hatta seçim sonuçlarını belirleyebilecek bir çoğunluğa ulaşmaktadır. Bununla birlikte "seçim kampanyalarının kararlı seçmen üzerinde etkili olmasından çok, özellikle *yüzen oy* olarak tanımlanan ve seçimlerin son günlerine kadar hangi partiye oy vereceği belli olmayan kararsız seçmen üzerinde etkili olduğu görülmektedir" (Aziz, 2003: 68). Özellikle "televizyonun yaygınlaşmasıyla modern seçim kampanyaları, kitle iletişim araçlarının seçimleri, olmaya başlamıştır. Partiler ve adaylar, milyonlarca seçmenle kitle iletişim araçlarının ağlarıyla iletişim kurmaktadır" (Kalender, 2000: 92). Ancak ne yazık ki, bu iletişim, kitle iletişim araçlarının çalışma prensibi gereği bağlamından kopmuş, sadece önemli olduğu varsayılan kısımlara odaklanılmış, sağlam bir temel üzerinde sürekliliği gözlemlenemeyen özet içeriklerle seçmenin yüz yüze gelmesine neden olacak biçimde değişim gösterir hale gelmektedir. Iyengar ve Reeves (1997) bu durumu, "egemen bir kitle iletişim biçimi olan televizyonun; oy verme oranının düşmesi, yaşamsal sorunların siyasal kampanyalarda bilinçli olarak göz ardı ettirilmesi, siyasi partilerin giderek zayıflaması, liderlerin ve hükümetlerin sorun çözen taktikler yerine simgesel taktikler kullanmaya başlamaları ve siyasal sistemdeki diğer sorunlar da dâhil olmak üzere birçok hastalığa katkıda bulunması" olarak değerlendirmektedir.

Dolayısıyla kararsız seçmeni son dakika yakalamaya yönelik kampanya içeriklerinin de bulunduğu siyasal iletişim alanı, yoğun propaganda, deforme edilmiş kamuoyu araştırmaları, lider atışmaları, mesnetsiz vaatler ile dolmaya başlarken, etik ilkeler silikleşmeye başlamaktadır. Siyasal iletişimde örtük bulunan etik kaygı esasen alanda yapılan ilk çalışmalara, hatta Aristoteles'in Politika ve Retorik adlı eserlerine kadar uzanmaktadır (Tokgöz, 2008: 94). Aristoteles iletişim ile siyaset arasındaki örtüşmeye işaret ederek, Atina'da yaşayan yurttaşların "ortak iyilerini" oluşturabilmelerinin tek yolunun iknaya dayalı iletişim tekniklerinin geliştirilmesi olduğunu öne sürmektedir (Köker, 1998: 84). Üzerinden çağlar geçse de Aristoteles'in vurguladığı bu ön koşul öneminden bir şey kaybetmemiş bulunmaktadır. Kamuoyunun teveccühünü kazanmak için gerekli olan siyasal iletişimi, kitlelerin manipülasyonu için gerekli olan siyasal iletişimden ayıran şey ise "etik"tir. Başka bir deyişle, etik kimlik siyasal iletişimde ortak iyiyi kamu yararına dönüştürebilecek bir sihirli değnektir.

2. Siyasal İletişim - Etik İlişkisi

Dilimizde genel olarak ahlak anlamında kullanılan etik sözcüğü etimolojik olarak derin katmanlara sahip bulunan bir kavramdır. Kavram Latince karakter anlamına gelen *mos* sözcüğünün türetilerek Yunanca töre anlamına gelen *etos* sözcüğüne dönüşmesiyle oluşmuştur. Yani sözcük hem ahlaka hem de töreselliğe referans olmaktadır (Pieper, 1999: 29-31).

En genel haliyle etik, bireyin doğru ve yanlış arasında karar vermesini sağlayan değer sistemidir. Ancak bu doğru ya da yanlış arasındaki salınımın yönü bireyden ziyade, toplum tarafından belirlenmektedir. Etiği "iyi, doğru, yararlı, yanlış gibi kavramları inceleyen ve gerek bireysel gerekse grupsal davranış ilişkilerinde hangisinin yanlış olduğunu belirten ilkeler değerler ve standartlar sistemi" (Odabaşı ve Oyman, 2002: 432) olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla etik kavramı, bireysel düzlemde dahi ele alınsa, içinde toplumsal referanslar barındırmaktadır.

Her koşulda toplumsal iyi ile bireysel iyinin uzlaşmasının mümkün olup olmayacağı ya da bireysel iyi ile toplumsal iyi

arasında bir çelişki baş gösterdiğinde önceliğin hangisi olacağı sorunu kavramsal düzeyde etik tartışmaların başlangıcını oluşturmaktadır. En temel anlamda -Anglo-Sakson yararçı düşünceye göre- insanlar kendilerine acı çektiren şeylerden kaçınmakta, kendilerine mutluluk veren şeyleri iyi sıfatıyla tanımlayarak mutluluğa ulaşmak istemektedirler. Böylece iyi, göreceli bir boyut kazanmaktadır. Bu doğrultuda her birey, kendi iyisinin peşinde koşarken başkalarının iyisini görmezden gelmeye başlamaktadır. Bu noktada devlet devreye girip, hukuk aracılığıyla bir düzen oluşturmaktadır. Düzen bir kez yaratıldıktan sonra kargaşa yaşanmadan optimal iyi gündeme getirilmektedir. Bu ekol, *değer rölativizmi* olarak adlandırılmaktadır. Öte yandan, değerlerin, mutlak değer yargılarının göreceli olduğunu söyleyen *değer objektivizmi* ekolu, insanlığın temel amacının mutlak iyinin tüm evrende yayılmasını sağlamak olduğunu savunmaktadır (Karagöz, 2007: 179).

Şüphesiz değer rölativizmi akımı söylemsel olarak itici hatta kabul edilemez görülmektedir. Ancak bu, birçok toplumda belli dönemlerde uygulamada rölativizmin hâkim olduğu gerçeğini perdelememektedir. Çoğu zaman ortak yarar, kitlesel olarak yemenin, içmenin, tüketmenin ve böylece mutluluğa ulaşmanın "iyiliği" olarak tanımlanmakta ve bu haliyle medya dolaşımına sokulmaktadır.

Anlam kaygısından uzak sadece tüketimin verdiği ortak yarar iletilerine medya aracılığıyla aktarılan günlük hayat pratiklerinde değil, siyasal söylemlerde de karşılaşmak mümkündür. Politikayı "ahlaklı olma sanatı" olarak tanımlayan Platon (1997: 971), Antik dönemde dahi, politik düzlemde ikna edici söylemler aracılığıyla ortak iyinin üzerinde düşünmenin engellendiğini, dolayısıyla "hakikati" yok ettiğini ifade etmektedir. Çünkü "manipülasyona dayalı konuşmalar, dinleyicilerde sağlam temellere dayanmayan bir kanaat meydana getiren psikolojik bir baskı kurmaktadır" (MacIntyre, 2001: 34). Dolayısıyla Platon'un uyarının yönlendirici politik söylemin; bireylerin bilinçlerini biçimlendirerek, toplumsal uzlaşının politikacının sözüne katılmak olduğu sonucuna varmayı sağlayacağına işaret etmektedir. Nitekim günümüzde Platon'un felsefi zeminde yaptığı

bu uyarısının pek de yersiz olmadığı görülmektedir. Zira "politika yapanlar, bir başka deyişle konuşabilenler, ayrıcalıklara sahip kişilerdir ve yine günümüzde konuşabilenler konuşamayanların yaşam deneyimlerini biçimlendirmektedirler" (Köker, 1998: 84). Yahut Habermas'ın deyişiyile (2001: 552) "bir özne nesnel bir dünyada yer alan ya da ortaya çıkarılan bir şeyle; bir kolektifin tüm üyeleri tarafından paylaşılan, toplumsal dünyada zorunlu olduğu kabul edilen bir şeyle; ya da öteki aktörlerin, konuşucunun kendine özgü, ayrıcalıklı olarak ulaşabileceği öznel dünyaya ait söyledikleri bir şeyle ilişki kurabilmektedir". Burada en temel haliyle konuşabilenler sınıfını siyasi mesajlar üreten siyasetçiler, konuşamayanlar sınıfını ise bu mesajlara maruz kalan yurttaşlar oluşturmaktadır.

Antik dönemdeki ortak iyi arayışlarının üzerinden geçen zamanda siyasal alana dâhil olan teknokratlar, retorik ustaları, iletişim uzmanları, ne şekilde yönetildiğine dair duyarlılık düzeyi düşen yurttaşlara rağmen günümüzde siyasal alanda uzlaşma zemini ideali taşıyan düşünceler halen mevcuttur. Karagöz (2007: 192) bu anlamda umutlarını,

"modern toplumların teknik ve teknoloji ile şekillendirilen çok katmanlı yapıları, antik dönemlerdeki ortak iyi anlayışını her ne kadar deforme etmiş, bu düşünce etrafında oluşturulmaya çalışılan ideal en azından insan için iyi olan yaşam alanları siyasal söylemler üzerinden birer manipülasyon alanları olarak tanımlanır hale gelmiş ve toplumlar ikna süreçleri ile şekillendirilebileceği düşünülen kitlelere dönüşmüşse de, bu durum bireylerin ortak iyi düşüncesi etrafında birleşmelerini sağlayabilecek ideal, kesintisiz iletişim süreçlerini tasavvur etmemize engel değildir"

sözleriyle ifade etmektedir. Atiker (1998: 91) ise uzlaşma için birincil olarak iletişimin göz önünde bulundurulması gerektiğini, ancak bu şekilde "üzerinde kısıtlamaların olmadığı tüm fikirlerin geçerliliğinin gerekçeler, kanıtlar aracılığı ile tartışılmasına izin verilen bir iletişimsel düzlem, idealize edilen toplumsal düzlemin oluşmasına olanak" tanıyabileceğinin altını çizmektedir. Bu ifadelerde iletişimin varlığı kadar önemli olan şüphesiz, doğru bilgilenmiş, fikirlerini gerekçelendirebilen, akılcı ve duyarlı

yurttaşların varlığıdır. Böylelikle toplumlar sorgulamadan etki altına alınabilen kitlelere dönüşmek yerine sosyal yapıyı şekillendirebilecek nitelikte aktif ve derinlemesine tartışabilen yurttaşlarla toplumsal uzlaşma idealine daha yakın olabilecektir. Bu ideal temel noktalarda Habermas'ın sunduğu İletişimsel Eylem Kuramı üzerinde yükselebilecek potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle izleyen alt bölümde İletişimsel Eylem Kuramı ile ilgili genel bilgi verilecek, kuramın temel önermeleri ile siyasal iletişime uyarlanması halinde sunacağı açılımlar üzerinde durulacaktır.

3. Siyasal İletişime İletişimsel Eylem ile Yeniden Bakmak

Jürgen Habermas'ın 1981 yılında literatüre kazandırdığı İletişimsel Eylem Kuramı, kişiler arası anlaşma zemini oluşturmak için, sözün yapısal özellikleri ile sosyal eylemin pratiklerinin rasyonel düzlemde birleşimini önermektedir. Bunu yaparken dilbilimsel alanda yeni açılımlar sunmakta ve kuramla uygulamayı bir araya getirmektedir. Habermas'ın sözleriyle (2001: 20) iletişimsel eylem, "Batılı toplumların iç ilişkilerinin sosyal devlet uzlaşması temelinde kararlaştırılmasına, giderek artan sosyal psikolojik ve kültürel maliyetlere cevap vermeye yönelik yazılmış bir üst kuramsal çalışmadır". Habermas'ın İletişimsel Eylemi, bu anlamda, siyasal pratiklerin yeniden yapılanması ihtiyacına da cevap verebilmektedir.

İletişimsel eylem, konuşabilme ve hareket edebilme yeteneğine sahip en az iki kişinin anlaşma ve uzlaşma amacı ile karşılıklı etkileşimde bulunmalarını ifade etmektedir. Bu etkileşim esnasında kaynak ve alıcı olan tarafların anlam çerçevelerinin ortak olması iletişimsel eylem için bir gerekliliktir. Zira (Habermas, 2001: 122),

"sadece iletişimsel eylem modeli, dili daraltılmamış bir anlaşma modelidir. Burada konuşucu ve dinleyici ortak durum tanımlamaları hakkında görüşebilmek için önceden yorumlanmış yaşama evrenlerinin ufkundan, eş zamanlı olarak, nesnel, sosyal ve öznel dünyada bir şeyle ilişki kurmaktadır. Bu yorumlamacı dil tasarımı, biçimsel bir pragmatik kurma yolundaki çeşitli çabaların temelinde yatmaktadır".

Toplumsal uzlaşa zemini oluşturmak için her bireyin mutlak iyisinin özgürlük, adalet, eşitlik gibi değerler olduğunu öne süren Habermas, mutlak iyiye karşın, ortak iyinin içeriğini belirleyen de yine toplumsal uzlaşa olduğunu ifade etmektedir. İletişimsel eylemin işaret ettiği toplumsal uzlaşa, toplum içinde yaşayan tüm bireylerin salt aynı fikirde olması olarak yorumlanmamalıdır. Aksine toplumsal uzlaşa, ancak bir tartışma sonucu varılabilecek noktadır. Toplumsal uzlaşa için öncelik, bireylerin bilgi düzeylerini ve öngörülerini iletişimsel düzlemde paylaşmaları sonucunda, tartışılan konuda uzlaşa çabası oluşturmalarıdır. Bu noktada iletişimsel eylem, etik kavramının köken olarak ihtiva ettiği ahlak ve törelilik halini aynı potada eritmeye yardımcı olmakta, göreceli ve muğlâk olan etik ilkelerin sosyal yapı içerisinde var olan herkesi kapsayacak hale dönüşümünü mümkün kılmaktadır.

İletişimsel eylem kuramında ön koşul iletişimde *öznelarasılıktır*. Öznelarasılık sosyal yaşamdaki bireylerin, birbirlerini toplumsal düzleme ait tartışma ortamlarında eşit sayan bir anlayış ile gerçekleştirdikleri diyaloglarını ifade etmektedir. "Konuşmak dünyayı değiştirmeye başlamaktır" iddiasında olan Habermas'a (2001: 631) göre, iletişimde öznelarasılık diyaloga dayalı konuşmaların aktörleri olan bireylerin birbirlerini eşit birer özne olarak tanımaları neticesinde, her bireyin, gerektiğinde karşısındakinin çıkarlarını kendi çıkarıymışçasına koruyacağı iddiasındadır. Bu koşullar oluştuğunda bireyler -haklılık temeline dayalı olduğu takdirde- herhangi bir baskı altında bırakılmasa dahi karşısındakinin lehine öz çıkarlarını feda edebileceklerdir.

İletişimsel eylem için gerekli olan önkoşulların başında *iletişimsel rasyonalite* gelmektedir. Aydınlatma ile başlayan akla övgü süreci, modernlikle beraber araçsal rasyonaliteye dönüşmüştür. Bu da modern insanın tüm eylemlerine sirayet eden bir fayda/maliyet hesabını beraberinde getirmiştir. Toplumsal yaşamın kalbi olan iletişim de bu pragmatik yönelimden nasibini almıştır. Modern insan, iletişimi artık bir amaç olarak değil de, kendine fayda sağlayacak herhangi bir söz yahut edim için araç olarak görmektedir. Habermas tam da bu noktada araçsal rasyonalitenin yerine iletişimsel rasyonalite kavramını

önermektedir. İletişimsel eylem tasarısında akıl, iletişim odaklı olarak yeniden konumlandırmaktadır. Ona göre akıl sadece bireysel benliğe hizmet etmek üzerine değil, esas olarak toplumsal normların kabulü ve içselleştirilmesi üzerine çalışmaya eğilimlidir. Yani toplumsal uzlaşma arayışında birey, aklını kendi istek ve beklentilerine odaklamak yerine öznelarası bir belirleyici olarak konumlandırılmalıdır. İletişimsel rasyonalitede özetle aklın öznesi insan değil, iletişim olarak belirlenmektedir.

İletişimsel rasyonalitenin ardından önem atfedilen bir diğer ön koşul, *geçerlilik iddiası*dır. Geçerlilik iddiası, bireylerin uzlaşma amacı ile kurdukları iletişimde görüş birliğine varmaları için, dilsel ön kabullerin yanı sıra, konuşmanın kendisi ve ortaya çıktığı dünya arasında da bir uyumun olması gerekliliğidir. Bu uyum konuşucuların, karşılıklı olarak bildikleri ve içselleştirdikleri geçerlilik iddiaları sayesinde mümkün kılınmaktadır. Esasen rasyonel argümantasyon şartları, -söz edimlerinde açık ya da örtük bir biçimde- farklı geçerlilik iddiaları taşımaktadır. Bu iddialar; özne tarafından iyi dizayn edilmiş hale getirilirse, söz edimleri ile sunulan ifadelerin objektif hakikati tanınırsa, sunulan her bir konuşma edimi normatif bir haklılık iddiası taşırsa, etkileşimdeki öznelerin samimiyetinden kuşku duyulmazsa, ancak o zaman ortaya çıkmakta ve uzlaşma zemini oluşturmaktadır (Habermas, 2001: 319-328). Siyasal iletişimde etik söylem bağlamında *hakikat*, *meşruluk* ve *samimiyet* kıstasları olarak özetlenebilecek bu geçerlilik düzlemi, iletişimsel eylemin tamamlayıcı ölçütlerdir.

Siyasal söylemi yeniden biçimlendirmek amacıyla ele alınabilecek *hakikat* (Wahrheit), ileri sürülen savların dinsel yahut ideolojik referanslardan bağımsız olarak doğruluğunu kanıtlamak için, söyleme dâhil olanlar tarafından tanınan ölçüt olarak anlaşılmalıdır. Ancak bu düzlemde geçerliliğe ulaştıran bir temellendirme yaratılabilmektedir. *Meşruluk* (Richtigkeit), söylemde öncelikli, geçerli kural olarak tanınan ve meşruiyet taşıması gereken "şey" üzerinde taraflar arası uzlaşma sağlanmasıdır. *Samimiyet* (Wahrhaftigkeit), geçerlilik düzleminde var olan hakikat ve doğruluk ile ilgili normatif olarak denetlenemeyen ancak subjektivite ile desteklenen kişisel

içtenliğin varlığıdır. Geçerlilik iddialarını oluşturan bu üç unsur, iletişimin öznelarası düzlemde işleyen zemininin normatif ve rasyonel koşullarını meydana getirmekte ve iletişimsel eylem kuramının *ön anlama zeminini* oluşturmaktadır.

İletişimsel eylemin karşılıklı anlaşma amacına odaklı oluşu, sadece taraflarını söylem dillerini değil, iletişimin perde arkasında bulunan dil dışı tüm boyutları da içine alan bir özellik taşımaktadır. Fakat bu noktada, reel olan ile ideal olan arasındaki dikotomi görünür hale gelmektedir. İletişimsel eylemin temeli olan rasyonellik ile toplumsal yaşamın gidişatı için gerekli olan rasyonellik çoğu zaman birbiri ile örtüşmemektedir. Bu uyumsuzluğu gidermek için iletişimsel eylem kuramı, yaşam dünyasını biçimlendiren ahlak ve törelliği de içeren bir etik geliştirmektedir. *Söylem etiği* olarak adlandırılan bu koşul iletişimsel eylemin üçüncü önemli ilkesi olmaktadır.

Söylem etiği, siyasal iletişimde tarafların anlaşmalarını mümkün kılan unsurları; taraflar üstü, arka planda süregelen ahlaki ilkeler ve kültürel normları birbiriyle uyumlu hale getirme yolu olarak görülmektedir. Başka bir deyişle söylem etiği, bahsi geçen kültürel arka plan, bir araya gelmeyen insanların bir aradalığını da mümkün kılacak yaşam dünyasının etik donanımı anlamını taşımaktadır. Söylem etiğinin varlığı iletişimsel eylemde *ideal* konuşma durumunun şartlarını meydana getirmektedir.

Günlük iletişimsel eylemlerin sorgulanmadan kabul edilip *yaşam dünyasında* dolaşımda bulunmasını eleştiren Habermas (2001: 119-145), yaşam dünyasının arka plan bilgilerinin eleştirel bir perspektifle yeniden yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Habermas'ın yaşam dünyası olarak ifade ettiği sosyal süreç, bilgi, kültür ve alışkanlıklardan oluşan gündelik hayatın unsurlarının bireyler arasındaki fikir birliği neticesinde oluştuğu iddiasını taşımaktadır (Coles, 1992: 76). Yani, yaşam dünyası, toplumun her an içinden süzülerek geçtiği, teknik ve pratik bilginin oluşumu ve dolaşımı, dolayısıyla kültürel pratiklerin aracı olarak işlev görmektedir.

Öte yandan sistem, siyasal iktidarı elinde bulunduranların eylem ve söylemlerini kültürel pratiklerin içinde eritebilme

özelliğine sahiptir. Bu nedenle de siyasal bütünleşmenin uzamı olma misyonunu taşıyan yaşam dünyası ile kapitalize olmuş haldeki sistem arasında sürekli bir gerilim durumu mevcuttur. Sistem ve yaşam dünyası arasındaki bu rekabette; iletişimsel eylem kuramı sistemi tümüyle saf dışı edilmesi gereken bir olgu olarak tanımlamak yerine, yaşam dünyasının sistem tarafından sömürgeleşmesinin yarattığı tıkanıklığın iletişimsel eylem ile donatılmış yaşam dünyası ile aşılabileceğini iddia etmektedir. Zira ortaklaşa eylem durumlarında anlaşmanın ve konunun sınırları subjektif olarak değişse de durumların her zaman için aşılabilecek sınırları bulunmaktadır. Buna Habermas "değişen ufuk çizgisi" adını vermekte ve sözü edilen şeylerin "dünyayla bağıntı içine sokulabileceği ve birbirinden farklılık gösteren durum tanımlamalarının yeterince örtüştürülebileceği biçimde kendi durum yorumuna" bırakabileceğini ifade etmektedir (Habermas, 2001: 128). Yaşam dünyası içinde iletişimsel etkinlikte bulunan birey, kendine ilişkin hakiki savların ileri sürülebildiği *nesnel* dünyadaki olgular, norm ve kurallarla dizayn edilmiş ilişkileri gösteren *toplumsal (öznelerarası)* dünyadaki ifadeler ve kendi yaşantısıyla ilgili *öznel* dünyadaki şeyler hakkında pragmatik bir ilişkide bulunmaktadır. Bu haliyle yaşam dünyası, bireylerin siyasal iletişimde *nesnel*, *öznel* ve *sosyal* dünyada bulunan bir şey hakkında tartıştıkları ve bir uzlaşmaya ulaştıkları süreçlerin anlam zeminini oluşturacaktır.

Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin hayata geçebilmesi için önerdiği son gereklilik üç dünya anlayışıdır. İletişimsel eylemde "öznel, özneler arası ve nesnel dünyalar" olarak tanımlanan bu dünyalar, siyasal iletişim aktörünün konuşması esnasında aynı anda göndermede bulunması gereken dünyalardır. Zira "her anlaşma süreci kültürel olarak kökleşmiş bir ön-anlama zemininde gerçekleşmektedir" (Habermas, 2001: 128). Dolayısıyla bir konuşucunun konuşurken, "eş zamanlı olarak hem kendisine ait olan *öznel dünyaya*, hem içinde başkalarıyla birlikte yaşadığı *özneler arası dünyaya*, hem de müdahale etmesinin zor olduğu bir gerçeklik alanı olarak *nesnel dünyaya* gönderme yapabilen bir dil kullanması gerekmektedir" (Habermas, 2001: 159). Üç dünyanın idrakiyle iletişim kuranlar siyasal iletişim için

ortak mekân ve mecranın yanı sıra, ortak anlam, sembol ve değerleri de iletişimin içine katabilmekte, anlaşma zeminini oluşturabilmektedir. Anlaşma her zaman aynı fikirde olma anlamı ve amacı taşımamaktadır.

"İletişimsel eylem modeli için dil yalnızca, konuşucuların tümceleri anlaşmaya yönelik kullanarak dünyayla ilişki kurduklarına ve bunu yalnızca *teleolojik, normlara göre düzenlenmiş* ya da *dramaturjik* eylemlerde olduğu gibi doğrudan doğruya değil, düşünsemeli bir biçimde yaptıklarına ilişkin pragmatik görünüş altında önem kazanmaktadır" (Habermas, 2001: 127)

Bu haliyle iletişimsel eylem, söz eylemleriyle örtüşen değil, sözlerle dizayn edilen bir eylem türünü ifade etmektedir. Bu anlamda iletişimsel eylemin düşünseme (noumenon) potansiyeli; diğer eylem modellerinde eksik kalan *üç dünya* tasarımı yardımıyla daha rasyonel ve daha simetrik bir biçimde süren siyasal taraflar ilişkisi öngörmektedir.

4. Sonuç Yerine

Aydınlanmanın neden olduğu araçsal rasyonalite hem bireyleri hem de toplum düzenini dönüştürmeye başlamış, peşi sıra gelen modernlik ile bu dönüşüm hız kazanmıştır. Taylor, Tocqueville, Marx, Giddens gibi düşünürler bu durumu kendi perspektiflerinden dönemin koşulları içinde inceleyerek eleştirilerini ifade etmişlerdir. Habermas ise eleştirilerini sunmaktan öte tınısı günümüze yayılacak bir çözüm formülü sunmuştur. Modernliğin koşulları her geçen gün daha yıkıcı bir biçimde yaşam dünyasını deforme ederken, Taylor (2011: 12-17) tarafından ve bireycilik, araçsal akıl ve anlam yitimi olarak üç başlık altında özetlenen modern "hastalıkların" rehabilitesi ve bireylerin siyasal edimlerinin insicamı için Habermas'ın sunduğu iletişimsel rasyonalite kuramı elverişli bir formül sunmaktadır.

Modernliğin -ihtiva ettiği olumlu referanslar bir tarafa- neden olduğu olumsuz sonuçlar ile değişen toplum düzeni, bireyselleşme ve araçsal iletişim hâlihazırda siyasal iletişimi kuşatmış iken; kitle iletişim teknolojilerinin gelişip, siyasal alana teknokratların dâhil olması ile siyaset iyice form değiştirmiş, bu da siyasal iletişimin

çoğu zaman var oluş amacının zıttı yönde pratiklerle anılmasına neden olmuştur. İnsanları güdülemeye yönelik konuşma biçimlerinden biri olarak siyasal konuşmayı işaret eden Aristoteles'in (2004: 44) siyasal konuşmanın etkisinin kişileri son kertede ya bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya ittiğini ifade ettiği dönemlerin üzerinden asırlar geçse; sözlerin geçerliliği aynı kalmıştır. Siyasal iletişim uygulamalarının kaynağı olarak görülebilecek siyasal konuşmanın nihai belirleyiciliği önceliğinden bir şey kaybetmemekle beraber, bu denli kıymet atfedilen bir olgunun bilimsel ve "elle tutulur" açıklamaların yeterli bulunarak, "herhangi bir ahlaki idealle bağlantısı olmaksızın insanları harekete geçirecek motivasyonlar" (Taylor, 2011: 25) ile her geçen gün daha fazla kuşatılması etik anlamda da kıymet taşıyan çabaları gerekli kılmaktadır.

İletişimsel eylem teorisi etiksel söylem anlayışı içinde hem bireysel hem de kolektif ahlaki ilkeleri bünyesinde barındırması nedeniyle, siyasal düzlemde tarafların tümü için ortak iyi arayışlarına uygulanabilir çözümler sunmaktadır. Bu özelliği ile iletişimsel eylem hem ödev ahlakı¹, hem de yararçı ahlak² anlayışlarının sınırlı kaldığı bölgeleri görecelilikten normatifiğe uzanabilen öznelerarasılığı ile doldurmaktadır. Buna göre, *telos* olarak dilin kendinden menkul uzlaşımşallığı, hem hâlihazırda süren siyasal iletişimi, hem de çatışma temelli ilişkileri biçimlendirmeye müsaittir.

Özellikle iletişimsel eylemin söylem etiği, her bir siyasi aktörün yönelimi ile genel bir yasa olması istenen eylemin ilkeleriyle örtüştürebilmesi ve oluşan söylemi bütün ilgililerin denetimine ve onayına tabi tutması özelliği ile siyasal iletişime yeni açılımlar sunmaktadır. Böylelikle her ilgilinin ilgi ve yöneliminin dikkate alındığı bir onama zemini oluşturulmaktadır. İletişimsel eylem

¹ Kantçı ahlak olarak da bilinen ödev ahlakı, kendi kendinde yargı yetkisine sahip olarak eyleminin ilkesini genel bir yasa olarak ifade eden bireyselliğin yanı sıra biçimsel ve evrensel ilkelerinin ölçütlerini ifade etmemekte, bu haliyle tikel ilgi ve eğilimleri dışlayıcı bir görüntü sergilemektedir.

²Yararçı ahlak, öz-çıkar ve koruma duygusu temelinde pratikte bulunan bireyselliğin, yalnız kendi ilgi ve yönelimlerini dikkate alan ilkelerinin, bütün bireyler için nasıl geçerli olabileceğinin ilkelerini ortaya koyamamaktadır.

üzerinde yükselen siyasal anlayış, siyasal iletişim pratiklerini seçim kampanyaları-lider atışması haberleri kıskacından kurtarıp, yaşam dünyasındaki toplumsal iletişim pratiklerine siyasal olanın nüfuz etmesini sağlayacak teorik imkâna sahiptir. Bu haliyle iletişimsel eylem, siyasal ilgi düzeyinin de yükselmesine olanak tanıma potansiyelini ihtiva etmektedir.

Eşit düzeyde katılımda bulunma ve ifade hakkı olan eyleyenin, toplumsal uzlaşma arayışı için siyasal alana dâhil olması, siyasal iletişimde bozulan simetriyi düzene koymanın yanı sıra, "iletişimsel eylemin öznelerarası rasyonelliğinde açığa çıkan uzlaşma yönelimli bir argümantasyonla elde edilecek evrenselleştirme ilkesiyle" (Habermas, 2001: 20-21) etiksel görecelilik sorununa da çözüm getirmektedir. Bu bakış, etik kavramının sadece dürüstlük yahut ahlaklılık temelinde değil, normatif, rasyonel ve geçerlilik iddiaları çerçevesinde daha geniş ve gerçekçi bir bakışla ele alınmasını beraberinde getirmektedir.

İletişimsel eylemin söylem etiği, toplumsal yaşamda eyleyenlerin birbirlerinin bakış açısına yerleşebildiği, toplumsal rollerin kamusal anlamda diyaloga dayalı bir biçimde ortaya konduğu ve bu doğrultuda etiksel normların yaşam dünyasını revize etmesine olanak tanıdığı haliyle siyasal çatışma alanlarını, uzlaşma zeminine taşıma gizline sahiptir. Fakat Taylor'ın (2011: 23) da dile getirdiği gibi "karşınızdaki tutumunda ısrar ederse tartışılacak bir şey kalmayacaktır". Dolayısıyla tüm bu açılımlar teoride içkin bulunan, uzlaşma arayışındaki tarafların birbiri üzerinde baskı kurmayan, özgür ve eşit bireyler olarak katılımı durumunda siyasal iletişimi ortak iyiye ulaştıracaktır.

Kaynakça

- Aziz, Aysel (2003). *Siyasal İletişim*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Atiker, Erhan (1998). *Modernizm ve Kitle Toplumu*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Aristoteles (2004). *Retorik* (çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bongrand, Michael (1992). *Politikada Pazarlama*. (çev. Fatoş Ersoy). Ankara: İletişim Yayınları.
- Coles, Romand (1992). Communicative Action and Dialogical Ethics: Habermas & Foucault. *Polity*, (25) 1, s. 71-94.
- Easton, David (1965). *A Systems Analysis of Political Life*. New York: John Wiley.
- Habermas, Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Iyengar, Shanto-Richard Reeves, (1997). *Do The Media Govern? Politicians, Voters and Reporters in America*. *Electoral Studies*. 3(16), s. 429-452.
- Kalender, Ahmet (2000). *Siyasal İletişim: Seçimler Ve İkna Stratejileri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kapani, Münici (1997). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Karagöz, Emel (2007). *Politik İletişime "Ortak İyi" Üzerinden Etik Bir Yaklaşım*. (ed. İdil Sayımer ve Pınar Eraslan Yayınoğlu). İstanbul: Beta Basım A.Ş.
- Köker, Eser (1998). *Politikanın İletişimi, İletişimin Politikası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Macintyre, Alasdair (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi-Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. İstanbul: Paradigma.
- Mcnaair, Brain (2017). *An Introduction To Political Communication*. New York: Taylor and Francis.

- Mills, Wright (1974). *İktidar Seçkinleri*. (çev. Ünsal Oskay). Ankara: Bilgi Yayınevi
- Nimmo, Dan (1978). *Political Communication and Public Opinion in America*. New York: Goodyear Pub. Co.
- Odabaşı, Yavuz-Mine Oyman (2002). *Pazarlama İletişimi Yönetimi*. Eskişehir: Mediacat.
- Pieper, Annemarie (1999). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Ayrıntı.
- Platon (1997). *Complete Works*. (ed. John. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Taylor, Charles (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tokgöz, Oya (2008). *Siyasal İletişimi Anlamak*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Topuz, Hıfzı (1991). *Siyasal Reklamcılık: Dünyadan ve Türkiye'den Örneklerle*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- 204 Wolton, Dominique (1990). Political Communication: The Construction of a Model. *European Journal of Communication*, (5)1, s. 9-28.

TEMETTUAT KAYITLARINA GÖRE AMASYA SANCAĞINDA GÖÇMEN HANELER¹ THE MIGRANT FAMILIES IN AMASYA SANJAK ACCORDING TO THE TEMETTUAT RECORDS

Yüksek Lisans Öğ. Rıza YILDIRIM
Amasya Üniversitesi
rizayildirim58@gmail.com

Doç. Dr. İbrahim SERBESTOĞLU
Amasya Üniversitesi
ibrahimserbest53@gmail.com

Özet

Osmanlı Devleti, klasik bir imparatorluk olarak varlığını devam ettirebilmek için nüfus hareketlerini kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Böylece üretimde sürekliliği sağlamayı ve vergi kaybı yaşamamayı hedefliyordu. Ancak imparatorluğu çok zor durumda bırakan ve huzuru tehdit eden Celali İsyanlarıyla birlikte kendini güvende hissetmeyen birçok kişi toprağını terk ederek, şehirlere veya kendilerini güvende hissedecekleri yerlere göç ettiler. Adem-i merkeziyetçi bir yapının hakim olduğu 18. yüzyılda ise âyanlar ve hanedanlar idarelerindeki bölgelerde nüfus hareketlerini yönlendirdiler. Tüm bu süreçte yaşanan göç hareketlerinden imparatorluğun diğer merkezî şehirlerinde olduğu gibi Amasya sancağı da etkilenmiş, bu göçler sonucunda birçok aile Amasya'ya gelip yerleşmiştir. Bu çalışmada, Temettuat kayıtlarından hareketle, Amasya sancağına diğer Osmanlı topraklarından gelip yerleşen göçmen hanelerin sosyal ve ekonomik durumları incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Amasya, temettuat defteri, göç.

¹Bu çalışma Amasya Üniversitesi BAP Birimince SEB-BAP 17-0139 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

Abstract

The Ottoman Empire tried to control the population movements in order to continue its existence as a classical empire. Thus, it aimed to make sure that production be maintained without losing tax. However, as a result of the Jalali rebellions, which left the empire in a very difficult situation and threatened peace, many people who did not feel safe did immigrate into the cities or places where they would feel safe, leaving their land.

In the 18th century, when a decentralized structure prevailed, the rulers and the dynasties ruled the population movements in their territories. Amasya was also affected as in the other central cities of the empire from the immigration movements that took place during this period. As a result of these migrations, many families came to Amasya and settled down.

In this study, the social and economic situation of the migrant families that came to and settled in Amasya from the other Ottoman regions are examined by drawing on the Temettuat records.

Keywords: Ottoman State, Amasya, temettuat records, migration.

Giriş

Klasik devletler değişimi, düzeni bozmak ve anarşi ile eşdeğer gördüklerinden mümkün olduğunca onun karşısında yer almışlardır. Bu nedenle Osmanlı Devleti de iç göçleri yasaklayıcı tedbirler almıştır. Ancak belirli koşulları yerine getirdikten sonra mahalle değiştirmek, bir diğer şehre göçmek, köyde yerleşmek yolu da Osmanlı toplumunda kapatılmış değildir (Ergenç, 1984: 71). Bu durum devletin iç göçleri tamamen yasaklamak yerine kontrol altında tutmayı amaçladığını göstermektedir. Göçlerin kontrol altında tutulmasının en önemli sebebi, özellikle köylülerin toprağı terk edip şehirlere veya başka bölgelere göç etmesinin önüne geçilerek, sosyal ve iktisadi ilişkilerde yavaş yavaş oluşan dengeleri, eğilimleri mümkün olduğu ölçüde muhafaza etmektir (Genç, 2002: 49). Ancak Osmanlı Devleti gibi çok geniş bir alanda hüküm süren bir devlette göç hareketinin tamamen kontrol altına alınması veya yasaklanması mümkün görünmemektedir. Nitekim temettuat defterleri (Kütükoğlu, 1995: 395-418; Efe, 2016: 19-35; Öztürk, 2003: 287-304; Güran, 2000: 73-95) kullanılarak yapılan

bu çalışmada da Amasya'ya değişik şehir ve bölgelerden gelen birçok göçmen hanesinin tespit edilmesi, Osmanlı coğrafyasında göç hareketlerinin boyutunu görmek bakımından önemlidir.

1. Amasya'da Göçmen Hanelerin Özellikleri

Amasya Kazası ile Akdağ, Ezinepazar, Geldiklan ve Hakala temettuat kayıtlarının taranması sonucunda, 37 farklı mahalden 175 göçmen hanesinin Amasya'ya iç göçler sonucunda gelip yerleştiği tespit edilmiştir.²Bunlardan 122 hane Amasya Kazası'nda ikamet etmektedir. Amasya'ya bağlı diğer nahiyeler birbirine yakın miktarlarda göçmen barındırmaktadır. Amasya'ya göç edenlere bakıldığında, büyük çoğunluğun yakın şehir ve kasabalardan geldikleri görülür. Geriye kalan göçmenlerin ise Osmanlı Devleti'nin değişik yerlerinden Amasya'ya göç ettiği tespit edilmiştir. Özellikle Doğu eyaletlerinden hatırı sayılır miktarda nüfus Amasya'ya göç etmiştir. Yakın bölgeler haricinde, göç edenler arasında Boşnaklar dikkati çekmektedir. Tespit ettiğimiz 12 hane Boşnak göçmenden 9'u Amasya Kazası'nda yaşamaktadır. Ayrıca temettuat kayıtlarında tespit edilen Iraklı, Bağdadlı ve Cezayirli göçmenler, uzak Arap eyaletlerinden de göçmenlerin Amasya'ya geldiğini göstermektedir. Bu durum birbirine uzak Osmanlı memleketleri arasında nüfus hareketlerinin yaşandığının kanıtıdır.

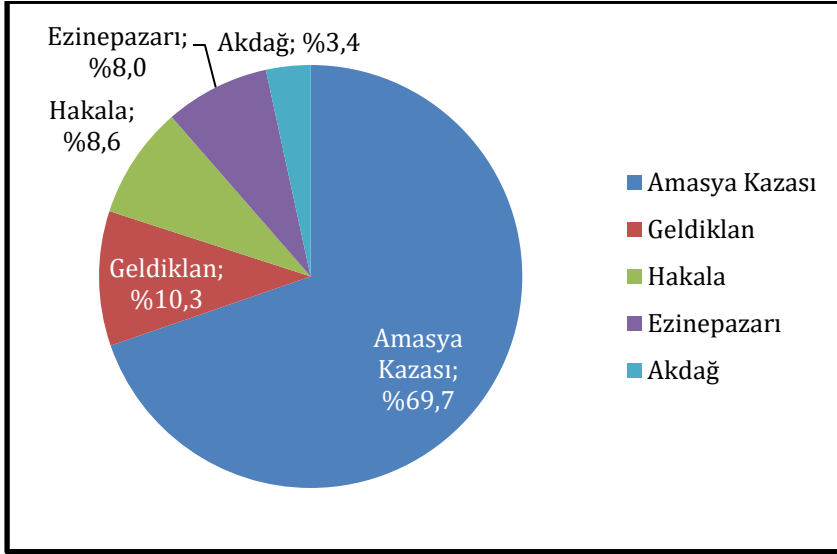
Sıra No	Göçmenler	Amasya Kazası	Geldiklan	Hakala	Ezinepazarı	Akdağ	Toplam
1	Tokadlı	23	-	1	-	-	24
2	Zileli	12	3	1	5	-	21
3	Canikli	6	-	2	8	2	18
4	Niksarlı	13	-	-	1	-	14
5	Boşnak	9	2	1	-	-	12
6	Sivashlı	5	3	-	-	-	8
7	Erzurumlu	8	-	-	-	-	8

²BOA., ML. VRD. TMT. 12911, 12974, 13024, 13027, 13034, 15981, 12898, 12900, 12902, 12904, 12905, 12906, 12914, 12917, 12921, 12924, 12927, 12928, 12932, 12933, 12935, 12937, 12939, 12940, 12945, 12946, 12947, 12951, 12957, 12959, 12964, 12968, 12970, 12971, 12973, 12978, 12979, 12989, 12999, 13009, 13023, 13025, 13030, 14706, 12920, 12934, 12962, 12998, 12942, 12953, 12956, 12960, 12990, 13033, 12895, 12897, 12899, 12918, 12919, 12969, 12991, 13001, 13004, 13005, 13032, 12824, 12877, 12913.

8	Kavaklı	4	-	3	-	-	7
9	Osmancıklı	6	-	-	-	-	6
10	Üsküdarlı	4	-	1	-	-	5
11	Sinoblu	3	-	2	-	-	5
12	Boyabadlı	3	-	1	-	1	5
13	Alaçamlı	-	3	-	-	-	3
14	Vanlı	1	2	-	-	-	3
15	Darendeli	3	-	-	-	-	3
16	Harputlu	2	-	1	-	-	3
17	Malatyalı	3	-	-	-	-	3
18	Karamanlı	3	-	-	-	-	3
19	Yozgadlı	-	1	-	-	1	2
20	Mecitözü	-	2	-	-	-	2
21	Çorumlu	1	-	1	-	-	2
22	Konyalı	2	-	-	-	-	2
23	Arap	-	1	-	-	1	2
24	Bağdadlı	-	1	-	-	-	1
25	Yanbolulu	-	-	-	-	1	1
26	İraklı	1	-	-	-	-	1
27	Rumelili	1	-	-	-	-	1
28	Cezayirli	1	-	-	-	-	1
29	Şamlı	1	-	-	-	-	1
30	Adanalı	1	-	-	-	-	1
31	Karşlı	1	-	-	-	-	1
32	İstanbullu	1	-	-	-	-	1
33	Meletli	1	-	-	-	-	1
34	Diyarbakırlı	1	-	-	-	-	1
35	İskilipli	1	-	-	-	-	1
36	Erzincanlı	1	-	-	-	-	1
37	Bafralı	-	-	1	-	-	1
Toplam		122	18	15	14	6	175

Tablo 1. Diğer Osmanlı Şehirlerinden Amasya'ya Göç Edenlerin Yerleşim Birimlerine Dağılımı

Tablo 1'de göçmenlerin yerleşim birimlerine göre dağılımları verilmektedir. Grafiğe bakıldığında, temettuat kayıtlarında tespit edilen göçmenlerin %69,7'sinin Amasya Kazası merkezinde ikamet ettiği görülmektedir. Amasya Kazası merkezinin ardından en fazla göçmen barındıran yerleşim yeri ise Geldiklan Nahiyesi'dir. Kayıtlarda tespit edilen göçmenlerin %10,3'ü Geldiklan'da ikamet etmektedir.



Grafik 1. Göçmenlerin yerleşim birimlerine dağılımı

2. Göçmenlerin Sosyal ve Ekonomik Durumları

Tablo 2’de Osmanlı Devleti’nin değişik şehir ve kasabalarından Amasya Sancağı’na gelen göçmenlerin isimleri, lakapları, meslekleri ve 1845 (H.1260-1262) yılına ait toplam gelirleri verilmektedir. Tabloya bakıldığında, isim veya lakaplarından gayrimüslim olduğu anlaşılan göçmen hane reislerinin genellikle esnaf ve zanaatkarlık ile alakalı mesleklere mensup oldukları görülmektedir. Müslüman göçmen hane reislerinin ise daha çok tarımla alakalı mesleklerle iştigal ettikleri anlaşılmaktadır. Bu tespitler, gayrimüslim göçmen hane reislerinin, Müslüman göçmen hane reislerine göre daha kalifiye olduklarını göstermektedir.

Gayrimüslim göçmenlerin iştigal ettikleri mesleklere bakıldığında bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Özellikle belirli bir uzmanlık gerektiren birçok meslek kolunun gayrimüslim göçmenler tarafından icra edildiği görülmektedir. Yine esnaflık olarak nitelendirilen meslekler de gayrimüslim göçmenler arasında yaygın olarak icra edilmektedir. Gayrimüslim göçmenler kebabçı esnafından berbere, bakkaldan dikici esnafına varıncaya kadar esnaflığın pek çok kolunda faaliyet göstermektedirler.

Amasya'da yerleşmiş olan göçmen hane reislerinin 1845 yılına ait toplam gelirlerine bakıldığında genellikle 500 kuruşa yakın olduğu görülmektedir. 1.000 kuruş ve üzerinde yıllık gelir elde eden göçmenlerin genellikle Müslüman hane reislerinden oluşması dikkat çekicidir. Buna karşılık esnaf ve zanaatkârlık işleriyle uğraşan gayrimüslim göçmenlerin ise genellikle 500 kuruşa yakın veya biraz üstünde yıllık gelirleri vardır. Bazı göçmen hane reislerinin ise meslekleri ve yıllık gelirleri temettuat kayıtlarında belirtilmemiştir.

Sıra No	Hane Reisinin Adı	Mesleği	Toplam Geliri (Kuruş)
1	Boşnakoğlu Mustafa Ağa	Bezzaz	2.072,5
2	Araboğlu Ömer	Bahçıvan	1.820
3	Kavaklı Ahmed	Ziraatçı	1.689
4	Sivaslı Süleyman Ağaoğlu İbiş Ağa	Tımarlı Süvari	1.584
5	Kavaklıoğlu Mehmed	Ziraatçı	1.552
6	Çapanzade Ahmed Bey'in Zevcesi Hafize Hatun	(Mesleği Belirsiz)	1.517
7	Boşnakoğlu Ahmed Ağa	Tımarlı Tekaüd	1.440
8	Arab Hüseyin	Rençber	1.271,5
9	Tokadlı Mehmed	Hamamcı	1.157,5
10	Karacalıoğlu Halil ve Yeğeni Ahmed	(Mesleği Belirsiz)	1.078
11	Tokadlı Artin	Kazancı	1.052
12	Sinoblu Mustafa	Ziraatçı	1.045
13	Canıklıoğlu Halil	Bahçıvan	1.035
14	İstanbuluoğlu Ömer	Çerçi Esnafı	1.012,5
15	Vanlıoğlu Mehmed	Ziraatçı	875
16	Sivaslıoğlu Kirkoroğlu Agob	Çilingir	836
17	Zilelioğlu Terzi Karayin	Terzi	825
18	Zileli Makonoğlu Banos Karındaşı İgor	Dikici	800
19	Malatyalı Mehmed Efendi	Bezzaz Esnafı	774
20	Erzurumlu Mehmed	Berber	768
21	Canıklı Salih	Bahçıvan	760,5
22	Kavaklıoğlu Mustafa	Ziraatçı	742
23	Adanalı Karayin	Dikici Esnafı	731,5
24	Canıklı Mehmed	Bahçıvan	721
25	Niksarlıoğlu Kirkor	Terzi	684
26	Boşnakoğlu Aşud	Rençber	674
27	Kalaycı Niksarlıoğlu Artin	Kalaycı	654
28	Harputluoğlu Hüseyin	Hizmetkâr	631,5
29	Erzurumlu Ovakim	Duhancı	629

30	Karamanlıoğlu Ahmed	Kiremitçi	612,5
31	Zileli Markos	Dülgerci	600
32	Zileli Ahmed Efendi	Bahçıvan	597
33	Konyalı Hasan	Bahçıvan	595
34	Kalaycı Niksarlıoğlu Ohan	Kalaycı	576,5
35	Niksarlıoğlu Nadiris Toris	Dülger	572,5
36	Erzincanlıoğlu Damadı Benabot	Keçeci	549,5
37	Canikli Ömer	Irgat	549,5
38	Tokadlı Çerçi Yorgi	Çerçi	540,5
39	Niksarlıoğlu Karayin	Terzi	530
40	Niksarlı Boyacı Mıgırdiç	Boyacı	527
41	Kavaklı Hacı Osman	Bahçıvan	515
42	Boşnakoğlu Ovakim	Kebabcı Esnafı	500
43	Çorumlu Osmanoğlu İsmail	Bezzaz Esnafı	500
44	Karslıoğlu Hacı Mehmed	Bahçıvan	500
45	Erzurumluoğlu Artin	Duhancı	500
46	Tokadlı Hizmetkâr Kazar	Hizmetkâr	500
47	Erzurumlu Hınas	Hamal	500
48	Sivaslı Ali Gümüş	Rençber	498,5
49	Kadiroğlu Hasan	(Mesleği Belirsiz)	495
50	Darendeli Hacı Hasan Ağa Oğlu Hüseyin	(Mesleği Belirsiz)	481
51	Tokadlıoğlu Ali	Bahçıvan	477
52	Canikli Hasan	Ziraatçı	471
53	Harputluoğlu Mehmed	Bahçıvan	470
54	Niksarlıoğlu Ahmed	Ziraatçı	457,5
55	Zilelioğlu Ohan	Bakkal Esnafı	454
56	Hüseyinoğlu Alaçamlı Ali	Rençber	453,5
57	Tokadlıoğlu Deli Ahdavar	Bina Ustası	449
58	Sinoblu Mustafa Efendi	İmam	440
59	Karamanlı Akyovaz Arakil	Bahçıvan	432,5
60	Konyalıoğlu Seyid Ahmed Ağa	Bahçıvan	430
61	Canikli Agob	Çerçi	427
62	Vanlıoğlu Ahmed Bey	Rençber	424,5
63	Bafraoğlu Hüseyin	Hizmetkâr	423
64	Tokadlı Akoğlu İğyan	Çömlekçi	419
65	Erzurumlu Balyoscu Simon	Dikici	418
66	Darendeli oğlu Hacı Ahmed Ağa	Kahveci	418
67	Niksarlıoğlu Pedros	Bakkal	413,5
68	Tokadlıoğlu Karayin	Çerçi	413,5
69	Tokadlı Mestanoğlu Artin	Çerçi	409
70	Kavaklıoğlu Kadir	Bargir Hamalı	409
71	Üsküdarlıoğlu Karayin	Bina Ustası	409
72	Karamanlı Osman	Bahçıvan	405

73	Boşnakoğlu Ohan	Irgat	400
74	Üsküdarlıoğlu Ohan	Dülger	400
75	Sinoblu Paris	Çerçi	400
76	Tokadlı Kivrok	Duhancı	400
77	Tokadlı Agob	Çerçi	400
78	Sivaslı Nakkaş Artin	Dülger	400
79	Rumelili Mehmed	Bahçıvan	396
80	Tokadlı Ahmed Kethüda	Çoban	390
81	Canikli Mahmud	Rençber	382,5
82	Zilelioğlu Ali	Hizmetkâr	378
83	Tokadlıoğlu Mıgırdiç	Han Odabaşı	376
84	Tokadlı Bahçıvan Yako	Bahçıvan	375
85	Zilelioğlu Mosis	(Mesleği Belirsiz)	374
86	Canikli Hüseyin	Ziraatçı	364
87	İskilipli Hüseyin Efendi	Seyis	363
88	Boşnakoğlu Artin	Irgat	359
89	Boşnakoğlu Ahmed	Bahçıvan	355
90	Boşnakoğlu Artin	Kuyumcu Esnafı	353
91	Boşnakoğlu Karayin	Hamal	350
92	Sivaslı Hüseyinoğlu Mehmed Ağa	Kaltakçı	350
93	Zileli Ohan	Eskici	350
94	Canikli Mehmed	Sığırıcı	335
95	Erzurumlu Agoboğlu Kalos	Kakmacı	320
96	Canikli Hasan	Bahçıvan	320
97	Niksarlı Kör Ohan	Değirmen Bekçisi	318
98	Canikli Ali	Ziraatçı	314,5
99	Üsküdarlı Hasan	Bahçıvan	309
100	Zileli Bekir	(Mesleği Belirsiz)	305
101	Niksarlıoğlu Moris	Demirci Esnafı	305
102	Boşnakoğlu Kirkor	Çerçi	300
103	Zileli Kirkor	Kalaycı	300
104	Erzurumlu Abdülkadir	Muytab Esnafı	300
105	Tokadlı Mehmed	Kiremitçi	300
106	Vanlıoğlu Hüseyin	Demirci Amele	300
107	Darendeli Boğçacı Receb	Boğçacı	300
108	Boyabadlı Mehmed	Terzi	300
109	Harpıtluoğlu Hüseyin	Irgat	300
110	Tokadlıoğlu Ovakim	Harir Çekiciliği	300
111	Niksarlıoğlu İvan	Hallaç	300
112	Kavaklıoğlu Ahmed	Hizmetkâr	300
113	Niksarlı Stefan	Terzi Çırağı	300
114	Osmancıkıoğlu İbrahim Efendi	(Mesleği Belirsiz)	294
115	Üsküdarlıoğlu Mehmed	Hizmetkâr	289

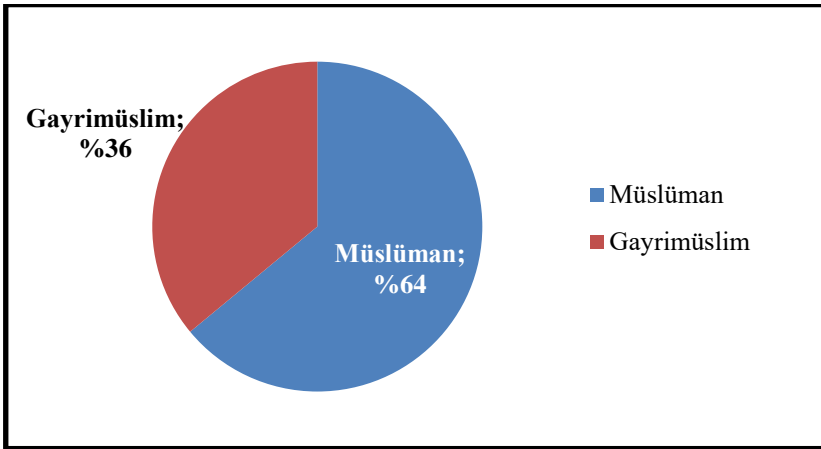
116	Canikli Mustafa Efendi	Talebe	252
117	Zileli Ali Efendioğlu Osman	Bahçıvan	252
118	Iraklı Agob	Urgancı Esnafı	250
119	Cezayirli Deli Mehmed	Hizmetkâr	250
120	Şamlıoğlu Mustafa	Bahçıvan	250
121	Sinoblu İsmail Efendi	İmam	250
122	Meletlioğlu Mustafa Ağa	Arabacı	250
123	Erzurumluoğlu Hacadur	Hamal	250
124	Sinoblu Artin	Kahveci	250
125	Malatyalı Ali Emin	Bahçıvan	240
126	Tokadlı Mehmed	Bahçıvan	235
127	Mehmed Arif Bey ve Biraderi İbrahim Bey	(Mesleği Belirsiz)	225
128	Emiroğlu Hüseyin	(Mesleği Belirsiz)	225
129	Kavaklı Osman Efendi	Çoban	221
130	Yozgadlı Süleyman	Bahçıvan	215
131	Hüseyinoğlu Alaçamlı Veli	Rençber	201
132	Zileli Karayin	Irgat	200
133	Osmancıklioğlu Mehmed	Hizmetkâr	200
134	Osmancıklioğlu Ahmed	Bahçıvan	200
135	Tokadlıoğlu Serkes	Duhancı	200
136	Üsküdarlıoğlu Kirkor	Eskici	200
137	Tokadlı Hacı Emin	Kahveci	200
138	Boyabadlı Osman	Hizmetkâr	200
139	Canikli Ali	Hizmetkâr	192
140	Alaçamlı İbrahim	Çoban	191
141	Mahmudoğlu Mustafa	(Mesleği Belirsiz)	180
142	Boşnakoğlu Süleyman	Çoban	168
143	Zileli Sığircı Osman	Sığircı	160
144	Tokadlı Mehmed	Demirci Çırağı	150
145	Niksarlı Mardiros	Terzi	150
146	Tokadlı Ovakim	Irgat	150
147	Canikli Mustafa	Hizmetkâr	150
148	Canikli Mustafa	Çoban	150
149	Çorumlu Mehmed Kethüda	Sığircı	125
150	Boşnakoğlu İbrahim	Bostancı	120
151	Tutukoğlu Kör Hüseyin	(Mesleği Belirsiz)	112,5
152	Tokadlı Mikail	(Mesleği Belirsiz)	77
153	Sivaslı Abdullah ve Mehmed	Rençber	75,5
154	Tokadlı Nefradin İyalı	(Mesleği Belirsiz)	72
155	Tokadlı Kazar	(Mesleği Belirsiz)	72
156	Malatyalı Ahmed Ağa	Bahçıvan	68
157	İbrahim Ağa	(Mesleği Belirsiz)	67,5

158	Yanbolulu Hüseyin Efendi	(Mesleği Belirsiz)	44
159	Osmancıkloğlu Mustafa	Bahçıvan	
160	Osman Efendi	İmam	
161	Zilelioğlu Ali	(Mesleği Belirsiz)	
162	Osmancıklı Ali Efendi	(Mesleği Belirsiz)	
163	Zileli Kırkor	(Mesleği Belirsiz)	
164	Sivashlı Ohan	(Mesleği Belirsiz)	
165	Diyarbakırlı İsmail Efendi	(Mesleği Belirsiz)	
166	Niksarlı Toris	(Mesleği Belirsiz)	
167	Osmancıkloğlu Ahmed	(Mesleği Belirsiz)	
168	Tokadlı Şerife Kadın	(Mesleği Belirsiz)	
169	Tokadlı Ali Hafız	(Mesleği Belirsiz)	
170	Boyabadlı Süleyman Efendi	(Mesleği Belirsiz)	
171	Boyabadlı Süleyman Efendi'nin Damadı Ferhan Efendi	(Mesleği Belirsiz)	
172	Canıklı Gülenoğlu Ahmed	(Mesleği Belirsiz)	
173	Zileli Ahmed Kavas	(Mesleği Belirsiz)	
174	Duloğlu Ali	(Mesleği Belirsiz)	
175	Şakir Efendi	(Mesleği Belirsiz)	
Toplam			73.509,5

Tablo 2. Göçmen Hane Reislerinin Toplam Gelirleri ve Meslekleri

214

Diğer Osmanlı şehirlerinden Amasya'nın değişik mahallerine göç ettiği tespit edilen hanelerden 63'ü gayrimüslim kökenlidir. Özellikle Tokat'ın Zile ve Niksar kazalarından gayrimüslim göçmenlerin Amasya'nın çeşitli yerlerine göç ederek geldiği tespit edilmiştir. Bunlar genellikle Amasya Kazası'nda ikamet etmekte ve büyük bir çoğunluk esnaflık ve zanaatkârlık yapmaktadır.



Grafik 2. Müslüman ve gayrimüslim göçmenlerin dağılımı

Temettuat Kayıtlarına Göre Amasya Sancağında Göçmen Haneler

Sıra No	Hane Reisinin Adı	Mezru Tarla	Gayrimezru Tarla	Üzüm Bağı	Bostan, Dut, Mera	Toplam Dönüm
1	Çapanzade Ahmed Bey'in Zevcesi Hafize Hatun	797	450			1.247
2	Mehmed Arif Bey ve Biraderi İbrahim Bey	200	100		100	400
3	Kavaklıoğlu Mehmed	32	32			64
4	Sivaslı Abdullah ve Mehmed	54				54
5	Zilelioğlu Mehmed	13,5	36	2,5		52
6	Niksarlıoğlu Ahmed	20	28	0,5		48,5
7	Canikli Hasan	24	24	0,5		48,5
8	Karacalıoğlu Halil ve Yeğeni Ahmed	18	18	0,5	0,5	37
9	Sivaslı Ali Gümüş	36		0,5		36,5
10	Kavaklı Ahmed	11	11		2	24
11	Hüseyinoğlu Alaçamlı Veli	9	13,5			22,5
12	İstanbulluoğlu Ömer	9	6		5	20
13	Boşnakoğlu Mustafa Ağa			2,5	17	19,5
14	Arab Hüseyin	9	9	1		19
15	Araboğlu Ömer			1	16	17
16	Zileli Ahmed Efendi			1	13	14
17	Boşnakoğlu Aşud	9	4,5			13,5
18	Canikli Hüseyin	7	6	0,5		13,5
19	Vanlıoğlu Ahmed Bey	2		0,5	8	10,5
20	Hüseyinoğlu Alaçamlı Ali	9				9
21	Malatyalı Mehmed Efendi			1	8	9
22	Canikli Mahmud	8				8
23	Darendeli Hacı Hasan Ağa'nın Oğlu Hüseyin				7	7
24	Canikli Ali	4	3			7
25	Niksarlı Boyacı Mıgırdiç			1	5	6
26	İbrahim Ağa		4,5	1		5,5
27	Caniklioğlu Halil				5,5	5,5
28	Kavaklı Hacı Osman				5,5	5,5
29	Canikli Mustafa			0,5	5	5,5

	Efendi					
30	Tokadlı Mehmed			1	4	5
31	Yozgadlı Süleyman			0,5	4,5	5
32	Zilelioğlu Ohan			1	3,5	4,5
33	Zilelioğlu Mosis			2	2,5	4,5
34	Zilelioğlu Terzi Karayin			4,5		4,5
35	Boşnakoğlu Ahmed Ağa			1	3	4
36	Harputluoğlu Mehmed				4	4
37	Tokadlı Akoğlu İğyan			3	1	4
38	Canikli Salih			1	3	4
39	Darendelioğlu Hacı Ahmed Ağa	3		1		4
40	Karamanlı Osman			1	3	4
41	Karamanlı Akyovaz Arakil			0,5	3	3,5
42	Konyalı Hasan				3	3
43	Osmancıklioğlu İbrahim Efendi				3	3
44	Erzincanlıoğlu Damadı Benabot			3		3
45	Adanalı Karayin			2		2
46	Tokadlı Nefradin İyali			2		2
47	Kavaklı Osman Efendi			1	1	2
48	Kavaklioğlu Kadir			2		2
49	Canikli Agob			2		2
50	Niksarlioğlu Kirkor			1	1	2
51	Karamanlıoğlu Ahmed			2		2
52	Niksarlioğlu Nadiris Toris			2		2
53	Çorumlu Mehmed Kethüda				2	2
54	Kavaklioğlu Mustafa				2	2
55	Canikli Ömer				2	2
56	Tokadlı Çerçi Yorgi			1,5		1,5
57	Niksarlioğlu Karayin				1,5	1,5
58	Zileli Ali Efendioğlu Osman				1,5	1,5
59	Tokadlıoğlu Ali				1,5	1,5
60	Boşnakoğlu Artin			1		1
61	Erzurumlu Balyoscu			1		1

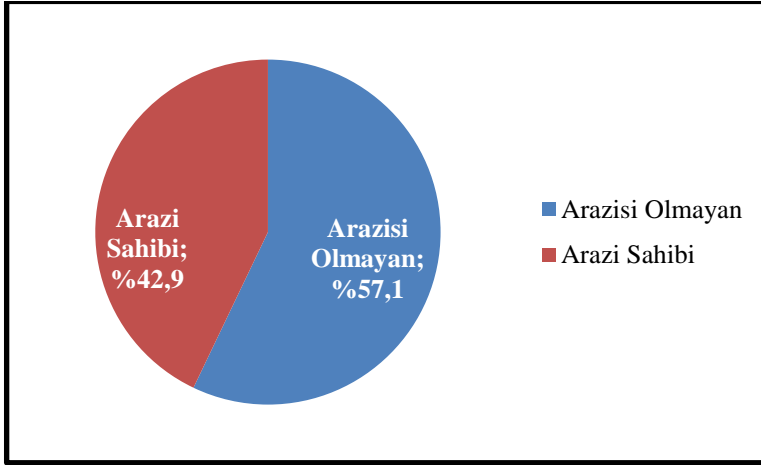
	Simon					
62	Üsküdarlı Hasan			1	1	
63	Malatyalı Ahmed Ağa			1	1	
64	Üsküdarlıoğlu Karayin			1	1	
65	Sivashoğlu Kirkoroğlu Agob			1	1	
66	Erzurumlu Mehmed			1	1	
67	Tokadlıoğlu Mıgırdıç			1	1	
68	Tokadlıoğlu Karayin			1	1	
69	Tokadlı Mikail			1	1	
70	Canikli Mehmed			0,5	0,5	
71	Niksarlıoğlu Moris			0,5	0,5	
72	Erzurumlu Ovakim			0,5	0,5	
73	Tokadlı Mestanoğlu Artin			0,5	0,5	
74	Tokadlıoğlu Deli Ahdavar			0,5	0,5	
75	Sinoblu Mustafa			0,5	0,5	
Toplam		1.274,5	745,5	62,5	248	2.330,5

Tablo 3. Göçmen Hane Reislerinin Sahip Oldukları Araziler ve Bunların Kullanım Alanlarına Göre Dağılımı (Dönüm)

Tablo 3'te göçmen hane reislerinin sahip oldukları araziler ve bu arazilerin kullanım alanlarına göre dağılımları verilmektedir. Tabloda en dikkati çeken göçmen hane reisi, 1.247 dönüm arazisi olan Çapanzade Ahmed Bey'in Zevcesi Hafize Hatun'dur. Çapanzade ailesi Yozgat ve çevresinde XVIII. ve XIX. yüzyıllar arasında hâkimiyet kuran oldukça nüfuzlu bir ayan ailesidir (Mert, 1993: 221). Hafize Hatun Geldiklan Nahiyesi'nde ikamet etmektedir. Bir kadın hane reisinin tasarrufunda bu kadar büyük miktarda arazi olması, Osmanlı toplumunda kadınların da erkekler kadar mal ve mülk sahibi olabildiklerinin göstergesidir. Mezru ve gayrimezru arazilere sahip olanların genellikle Müslüman göçmenler olduğu görülmektedir. Özellikle hububat üretimi için ayrılan bu tür topraklara sahip olan göçmenlerin büyük bir kısmı nahiye ve köylerde ikamet etmektedirler.

Tabloya bakıldığında göçmenler arasında bağcılığın yaygın olduğu görülmektedir. Toprak sahibi olan göçmenlerin büyük bir çoğunluğunun çeşitli büyüklüklerde bağ sahibi oldukları tespit

edilmiştir. Bağcılık ve bahçecilik tarla tarımına göre yoğun emek gerektiren faaliyetler olup nüfusun yoğun olduğu kasaba ve şehir çevrelerinde yaygındır (Güran, 1998: 79). Bağcılık faaliyetleri ile uğraşan göçmenlerin büyük bir kısmının Amasya merkezde ikamet ediyor olması dikkat çekicidir. Bu durum yukarıda değindiğimiz üzere bağcılıkta tarla tarımına göre daha fazla emeğe ihtiyaç duyulması ile alakalıdır. Bu nedenle bağlarda bahçıvan ve hizmetkâr çalıştırılması çok yaygın bir uygulamadır.



Grafik 3. Göçmenlerin toprak varlıklarına göre dağılımı

Grafik 3'te göçmenlerin toprak varlıklarına göre dağılımları verilmektedir. Grafiğe bakıldığında göçmenlerin %57,1'inin arazisinin bulunmadığı görülmektedir. Göçmenlerin %42,9'unun ise çeşitli büyüklüklerde arazileri bulunmaktadır. Arazi sahibi olan göçmenler arasında hatırı sayılır miktarda gayrimüslim göçmen hane reisi bulunması gerçekten dikkat çekicidir. Gayrimüslim göçmenler özellikle bağcılık alanında faaliyet göstermektedirler. Bu durum, genellikle esnaf ve zanaatkârlık yapan gayrimüslim göçmenlerin tarımsal üretim faaliyetlerine de katıldıklarını göstermektedir. Temettuat kayıtlarında herhangi bir toprak varlığı tespit edilemeyen göçmen hanelerin büyük bir çoğunluğu Müslüman'dır. Genellikle nahije ve köylerde ikamet eden Müslüman göçmenlerin arazilerinin bulunmaması, iskân mahallerine yeni göç etmiş oldukları izlenimini vermektedir.

Sıra No	Hane Reisinin Adı	Büyükbaş Hayvan	Küçükbaş Hayvan	Yük ve Binek Hayvanı	Toplam
1	Arab Hüseyin	10	88		98
2	Harputluoğlu Hüseyin	2	58		60
3	İstanbulluoğlu Ömer	1	51		52
4	Boşnakoğlu Ahmed		28		28
5	Boşnakoğlu Aşud	9	14	1	24
6	Alaçamlı İbrahim	8	13	1	22
7	Canikli Ali	6	11		17
8	Yanbolulu Hüseyin Efendi		15		15
9	Kavaklı Ahmed	14			14
10	Canikli Hasan	5	6	1	12
11	Kavaklıoğlu Mehmed	11			11
12	Sivaslı Ali Gümüş	8		2	10
13	Zilelioğlu Mehmed	4	6		10
14	Hüseyinoğlu Alaçamlı Ali	3	5		8
15	Sinoblu Mustafa	8			8
16	Karacalıoğlu Halil ve Yeğeni Ahmed	6		1	7
17	Hüseyinoğlu Alaçamlı Veli	5		1	6
18	Çorumlu Mehmed Kethüda	5		1	6
19	Zileli Bekir	4		1	5
20	Üsküdarlıoğlu Mehmed	4		1	5
21	Kavaklıoğlu Mustafa	5			5
22	Boşnakoğlu Süleyman	3		1	4
23	Canikli Hüseyin	4			4
24	Tokadlı Ahmed	3		1	4
25	Canikli Mehmed	3		1	4
26	Boyabadlı Osman	3		1	4
27	Canikli Salih	4			4
28	Sivaslı Abdullah ve Mehmed	2		1	3
29	Vanlıoğlu Ahmed Bey		3		3
30	Caniklioğlu Halil	3			3
31	Niksarlıoğlu Ahmed	2		1	3
32	Canikli Mahmud	3			3
33	Boşnakoğlu Artin	1		1	2
34	Darendeli Hacı Hasan Ağa'nın Oğlu Hüseyin	2			2
35	Harputluoğlu Mehmed	2			2

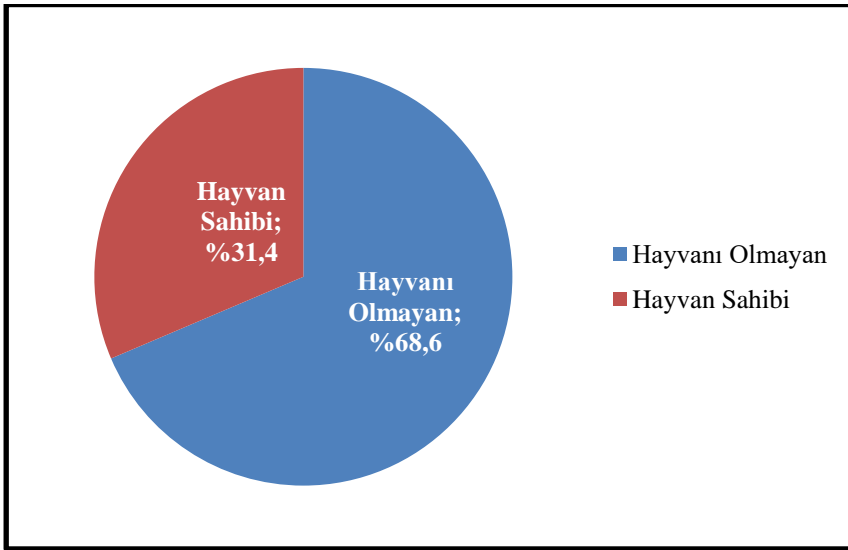
36	Canikli Mustafa Efendi	1		1	2
37	Karamanlı Akyovaz Arakil	2			2
38	Karamanlıoğlu Ahmed	1		1	2
39	Karamanlı Osman	2			2
40	Sinoblu Mustafa Efendi	2			2
41	Araboğlu Ömer			1	1
42	Rumelili Mehmed			1	1
43	Erzurumlu Ovakim	1			1
44	Kavaklı Hacı Osman	1			1
45	Üsküdarlı Hasan	1			1
46	Konyalı Hasan	1			1
47	Malatyalı Ahmed Ağa	1			1
48	Malatyalı Ali Emin	1			1
49	Canikli Hasan	1			1
50	Konyalıoğlu Seyid Ahmed Ağa	1			1
51	Tokadlıoğlu Ali			1	1
52	Canikli Mustafa	1			1
53	Canikli Ömer			1	1
54	Canikli Mehmed			1	1
55	Yozgadlı Süleyman			1	1
Toplam		170	298	25	493

Tablo 4. Göçmen Hane Reislerinin Hayvan Varlığı (Adet)

Tablo 4'te göçmenlerin hayvan varlıklarına göre dağılımları verilmektedir. Tabloya bakıldığında göçmenler arasında özellikle büyükbaş hayvan yetiştiriciliğinin diğer hayvan türlerine nazaran daha yaygın olduğu görülmektedir. Yine yük taşımacılığında ve ulaşımda kullanılan hayvan türleri de göçmenler arasında yaygın olarak yetiştirilmektedir. Küçükbaş hayvan yetiştiriciliği ise yaygın değildir.

Tabloya bakıldığında hayvan sahibi göçmenlerin çok büyük bir kısmı Müslüman'dır. Temettuat kayıtlarında sadece üç gayrimüslim göçmen hanesinin hayvan varlığı tespit edilmiştir. Daha önce de değindiğimiz üzere gayrimüslimler genellikle esnaf ve zanaatkarlık ile alakalı mesleklerde iştigal etmektedirler. Bu nedenle hayvancılık faaliyetlerinin gayrimüslimler arasında yaygın olmaması normaldir.

Grafik 4'te göçmenlerin hayvan varlıklarına göre dağılımları verilmektedir. Grafiğe bakıldığında göçmenlerin %68,6'sının hayvanının bulunmadığı görülmektedir. Göçmenlerin %31,4'ünün ise çeşitli türlerde hayvanı vardır. Bu veriler göçmenler arasında hayvancılığın yaygın olmadığını göstermektedir. Tarım ve hayvancılık genelde birbirini tamamlayan ve beraber yürütülen üretim faaliyetleridir. Bu durum göçmenlerin tarımsal üretim faaliyetlerinden özellikle bağcılık alanında üretim yapmalarından kaynaklanmaktadır. Genellikle 1-2 dönümlük küçük tarım işletmelerinde yapılan bağcılık faaliyetlerinde üretim daha çok insan emeğine dayanmaktadır. Hububat yetiştirilen tarım alanlarında ise üretimde hayvan gücünden büyük oranda faydalanılmaktadır. Göçmenler muhtemelen tarımsal üretim faaliyetlerinde hayvan gücüne ihtiyaç duymamışlar; diğer üretim faaliyetlerine göre daha fazla emek ve zaman gerektiren bağcılık faaliyetlerinden hayvancılığa yönelmemişlerdir.



Grafik 4. Göçmenlerin hayvan varlıklarına göre dağılımı

Sonuç

Temettuat kayıtları kullanılarak yapılan bu çalışma sonucunda Amasya'nın değişik mahallerine göç ederek gelen çok sayıda göçmen hane tespit edilmiştir. Çalışma sonucunda elde edilen veriler, Osmanlı Devleti'nin göçleri yasaklayıcı ve kısıtlayıcı tüm

önlemlerine rağmen, Osmanlı coğrafyasında göç hareketlerinin kitlesel olmasa da bireysel temelde yaşandığını göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin değişik şehir ve kasabalarından göç ederek Amasya Sancağı'na gelen gayrimüslim göçmenlerin büyük bir kısmı Amasya Kazası merkezinde ikamet edip, esnafılık ve zanaatkarlıkla geçimlerini sağlamaktadırlar. Müslüman göçmen haneler ise genellikle köylerde yaşayıp, tarım ve hayvancılıkla uğraşmaktadırlar. Bununla birlikte özellikle gayrimüslim göçmenler arasında özellikle bağcılık yaygın bir tarımsal faaliyettir.

Kaynakça

Arşiv Vesikaları

BOA., ML. VRD. TMT. 12911, 12974, 13024, 13027, 13034, 15981, 12898, 12900, 12902, 12904, 12905, 12906, 12914, 12917, 12921, 12924, 12927, 12928, 12932, 12933, 12935, 12937, 12939, 12940, 12945, 12946, 12947, 12951, 12957, 12959, 12964, 12968, 12970, 12971, 12973, 12978, 12979, 12989, 12999, 13009, 13023, 13025, 13030, 14706, 12920, 12934, 12962, 12998, 12942, 12953, 12956, 12960, 12990, 13033, 12895, 12897, 12899, 12918, 12919, 12969, 12991, 13001, 13004, 13005, 13032, 12824, 12877, 12913 numaralı defterler.

Kitap ve Makaleler

- Efe, Ayla (2016). 1845 Temettuat Sayım Sonuçları Ne Oldu? *History Studies*, C.8, s.19-35.
- Ergenç, Özer (1984). Osmanlı Şehirlerindeki "Mahallenin" İşlev ve Nitelikleri Üzerine. *Osmanlı Araştırmaları IV*, s. 69-78.
- Genç, Mehmet (2002). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güran, Tefvik (1998). *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Eren Yayınları.

- Güran, Tevfik (2000). 19. Yüzyıl Temettuat Tahrirleri. *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik* (Ed. Halil İncik-Şevket Pamuk). Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları. s.73-95.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (1995). Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarihi Kaynaklarından Temettuat Defterleri. *Belleten*, C. LIX, S. 225, s. 395-412.
- Mert, Özcan (1993). Çapanoğulları. *İslam Ansiklopedisi*. C. VIII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. s. 221-224.
- Öztürk, Said (2003). Türkiye'de Temettuat Çalışmaları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 287-304.

AMASYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ (ASOBİD) YAYIN İLKELERİ

GENEL İLKELER

1.ASOBİD, akademik ve hakemli bir dergi olup yılda altışar aylık dönemler hâlinde [Haziran-Aralık] iki sayı olarak yayınlanır. Her sayıda yer alan makale sayısı 10'u geçmez. Bu bağlamda gönderilen makaleler hakem süreci tamamlanmış olması koşuluyla sıraya konulur ve sırası geldiği sayıda yayınlanır.

2.ASOBİD'de, sosyal bilimlerin Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji ve Arkeoloji alanlarında kaleme alınmış bilimsel makaleler yayınlanmaktadır.

3.ASOBİD'e gönderilen makaleler en az iki hakem tarafından değerlendirilir. İki hakemden de olumsuz rapor alan makaleler yayınlanmaz. Bir olumlu bir olumsuz rapor alınması durumunda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin raporuna göre makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verilir. Yazarlar, hakemlerin düzeltme ve yayımlamama kararlarına editör aracılığıyla itiraz edebilirler.

4. ASOBİD, Türkiye Türkçesi ve İngilizcede yazılmış yazıları kabul eder. Dergiye gönderilen makaleler, notlar, tablolar ve şemalar dâhil, 3,000 ve 10,000 kelime arasında olmalı ve blok alıntılarda kelime sayısı makalenin toplam kelime sayısının %10'unu geçmemelidir. Üç (3) satırdan fazla olan alıntılar blok alıntı şeklinde yazılmalıdır. Ön inceleme sonucunda ASOBİD Yazım ve Yayın İlkelerine uymayan çalışmalar, yazarı tarafından düzeltilmek üzere iade edilir.

5. Yazının ASOBİD'e gönderilmesi, yayınlanması için başvuru olarak kabul edilir. Yazılar için telif ücreti ödenmez. Gösterilen tüm özene rağmen yayımlanan makalelerde herhangi bir kanuni takibat olması durumunda, tüm sorumluluk makalenin yazar veya yazarlarına aittir. Bu durumda gerekli maddi zarar, dava ve savunma masraflarını karşılamak da yazarların yükümlülüğündedir.

6. ASOBİD yayın kurulu makalelerin Türkçe ve İngilizce başlıklarının anlaşılmasını sağlamak için gerekli gördüğü değişiklikleri yapabilir. Yazarlar başlıkla beraber makalenin temel tezi ve alanına yaptığı orijinal katkıyı belirten bir özet ilave etmelidir. Başlık ve özet Türkçe ve İngilizce hazırlanmalıdır. Özetlerin her biri 150-300 kelime arasında hazırlanmalıdır.

7. Makalelerin indekslenmesi için yazarlar ayrıca 3-5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimelere yer vermelidir.

8. Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilir e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından dergiye gönderildiği sistem yöneticisi tarafından zaten bilindiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar gönderilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.

9. Yazı, dergimize gönderildikten sonra, düzeltmelerin yapılması için, hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir. Yazar, hakemlerin talebi doğrultusunda düzeltmiş olduğu çalışmasını, dergi editörlerine iletmelidir.

10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması veya aynı anda başka bir yerde değerlendirme aşamasında olmaması gerekmektedir. Yayımlanmamış sempozyum bildirilerinin yayımı ise, bildirinin sunulduğu tarihin üzerinden beş (5) yıl geçmesi ve bu durumun belirtilmesi şartıyla mümkündür.

11. Yazılar aşağıda belirtilen ASOBİD yazım ve yayım ilkelerine uygun olarak gönderilmelidir. Sisteme bu formatta girilmeyen yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

Sayfa Düzeni

1.Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa ölçüleri aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	3 cm
Alt Kenar Boşluk	2.5 cm
Sol Kenar Boşluk	2.5 cm
Sağ Kenar Boşluk	2.5 cm
Paragraf Başı	0.5 cm
Blok Alıntı	Sol ve Sağ 3.5 cm
Yazı Tipi	Cambria
Yazı Tipi Stili	Normal
Ana Metin Boyutu	12
Blok Alıntı	10
Dipnot Metin Boyutu	10
Paragraf Aralığı	6 nk (sonra)
Satır Aralığı	Tek (1)
Metin İki Yana Yaslı Olmalı	

2. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

3.Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.

4.İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

ASOBİD TÜRKÇE KAYNAK GÖSTERME REHBERİ

1. **ASOBİD** Dergisi'ne gönderilen makalelerde kaynak gösterme konusunda APA sistemi benimsenmiştir. Bu sebeple, dergimize gönderilecek makalelerin aşağıdaki kaynak gösterme sistemine uygun olması gerekmektedir.

- **Kitaplardan Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Köksal, 2016: 76)

Kaynakçada : Köksal, Mehmet Fatih (2016). *Yâ Kebîkeç*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Metin içinde : (Açık ve Kaçar, 2013: 68)

Kaynakçada : Açık, Turan-Mücahit Kaçar (2013). *Nûr-nâme*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

- **Makalelerden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Polat, 2013: 1059)

Kaynakçada : Polat, Kemal (2013). Millî Bütünlüğümüzün Kaynakları: Türkistan'dan Anadolu'ya Gelenek ve İnanışlarımız. *Yeni Türkiye Dergisi*, C.9, S.53, s. 1055-1066.

Metin içinde : (Serbestoğlu ve Açık, 2013: 170)

Kaynakçada : Serbestoğlu, İbrahim-Turan Açık (2013). Osmanlı Devleti'nde Modern Bir Okul Projesi: Müze-i Hümâyûn Mektebi. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, C.6, S.12, s.167-172.

- **Tezlerden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Murad, 2015: 18)

Kaynakçada : Murad, Sibel (2015). *Tercüme-i Aynü'l-Hayat'ta Şekil ve Zaman Ekleri (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*. Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- **Editörlü Kitapta Bölümlerden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Köksal, 2011: 125)

Kaynakçada : Köksal, Mehmet Fatih (2011). XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatında Nesir. *XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatı* (Ed. M. A. Yekta Saraç-Muhsin Macit). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. s. 122-144.

- **Editörü Belli Olmayan Kitapta Bölümlerden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Parlatır, 2001: 435)

Kaynakçada : Parlatır, İsmail (2001). Bilimsel Yazıların Hazırlanmasında Uygulanacak Kurallar. *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*. Ankara: Yargı Yayınevi. s. 433-449.

- **Yazmalardan Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Hüseyin b. Mansûr Amâsî: 2a)

Kaynakçada : Hüseyin b. Mansûr Amâsî. *Menâkıb-nâme-i Meşâyih-i İzâm ve Tarik-i Erbab*. Amasya Yazma Eser Kütüphanesi: 05 BA 1179. s. 2a-34b.

- **Bildirilerden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Bulut, 2015: 286)

Kaynakçada : Bulut, İhsan (2015). Anadolu'nun Kayıp Mirası Yüzen Adaların Korunmaları ile İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri. *Ulusal Jeomorfoloji Sempozyumu UJES*, Samsun: 15-17 Ekim: s. 282-290.

- **Ansiklopedi Maddesinden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Köksal, 2005: 262)

Kaynakçada : Köksal, Mehmet Fatih (2005). Mecma'u'n-nezâ'ir. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 262-263.

Web/İnternet sitesi Alıntıları

İnternet kaynaklarında parantez içine varsa yazar adı da belirtilerek web adresinin erişim tarihi yazılmalıdır. Web adresi yazılırken, sitenin genel sayfasının adresi değil, yazıya erişimi sağlanabilecek linkin verilmesine dikkat edilmelidir.

Metin içinde : (Bekiroğlu: E.T. 11.12.2016)

Kaynakçada : Bekiroğlu, Nazan (Erişim Tarihi: 11.12.2016). "Osmanlı'da Kadın Şairler", <http://www.milliyet.com.tr/ozel/edebiyat/kadinsair/osmanli.html>.

- **Yazarlı Gazete Yazısından Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Bardakçı: 28.10.2016)

Kaynakçada : Bardakçı, Murat (28.10.2016). Yekta Hoca'nın 'Osmanlı Müellifleri'. *Habertürk*: 28 Ekim 2016.

- **Yazarsız Gazete Yazısından Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Milliyet: 21.09.2012)

Kaynakçada : Milliyet (21.09.2012). Katalonya'yı Bağımsızlık Ateşi Sardı.

- **Arşiv Kaynaklarının Kullanımı**

Başbakanlık Osmanlı Arşivi:

Metin içinde : (BOA. A. MKT. MHM. 439/79).

Kaynakçada : A. Başbakanlık Osmanlı Arşivi
Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme Evrakı

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi:

Metin içinde : (BCA, Yassıada Tutanakları "Vatan Cephesi", 010. 09/212. 656.1, 10.05.1961).

Kaynakçada : B. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi
BCA: Yassıada Tutanakları "Vatan Cephesi."

Not: Sadece arşiv kaynaklarının gösterimine mahsus olmak üzere dipnot sistemi kullanılabilir.