
TÜRK KÜLTÜRÜ
İNCELEMELERİ

D e r g i s i

The Journal of Turkish Cultural Studies

46

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi

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

Yayın Türü

İlmî ve Edebî

Dizgi-Mizanpaj

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Dizgi Servisi

Baskı-Cilt

Çalış Ofset

Davutpaşa Caddesi No: 8

Topkapı/İstanbul

Sertifika No: 12107

Kapak Tasarım

Minyatür Ajans

ISSN 1302-4787

Yönetim Yeri/Address for Correspondence

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

Tel: (0212) 519 99 70-1

Belgegeçer: (0212) 519 99 72

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

Teknik Sorumlular

Doç. Dr. Recep AHİSHALI

ahishali@marmara.edu.tr

Zeynep Öz

zeynep.agdas@marmara.edu.tr

Tanıtım Sorumlusu

Dr. Öğr. Üyesi Nusret GEDİK

nusret.gedik@marmara.edu.tr

Abone İşleri/Subscribption

Doç. Dr. Nursel UYANIKER

nuyaniker@marmara.edu.tr

İbrahim BİZ

ibrahimbiz@hotmail.com

© Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi

Dergimizdeki yazılar kaynak gösterilerek iktibas edilebilir.

Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Sayı/Issue: 46 • 2021 GÜZ/FALL

TÜRK KÜLTÜRÜ

İNCELEMELERİ

D e r g i s i

The Journal of Turkish Cultural Studies

46

HAKEMLİ VE ULUSLAR ARASI DERGİ

Bu dergi
MLA International Bibliography,
Turkologischer Anzeiger
isimli uluslar arası indeksler
ve
ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı
tarafından taranmaktadır

KOCAV
İstanbul 2021

KOCAV Adına sahibi/Owner on Behalf of KOCAV

Dr. Ali ÜREY
aliurey@kocav.org.tr

EDİTÖRLER/EDITORS

Genel/Editor-in-chief

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK
noztoprak@fsm.edu.tr

Tarih/History

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

Edebiyat/Literature

Doç. Dr. Ümran AY SAY
umran.ay@gmail.com

Yardımcı Editör/Assistant Editor

Beyza KARAKAYA (*krkybeyza@gmail.com*)

SEKRETERLER/SEKRETARIES

Tarih/History

Doç. Dr. Uğur DEMİR
ugur1768@gmail.com

Edebiyat/Literature

Doç. Dr. Nursel UYANIKER
nuyaniker@marmara.edu.tr

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

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

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

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

İNGİLİZCE SORUMLULARI/ ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Burak ÖZSÖZ
Zeynep ÖZ

ANA DİLİ SORUMLULARI/ LANGUAGE EDITOR

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

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ / CORRESPONDENTS ABROAD

A B D / U S A

Walter G. ANDREWS
2908 131st Pl. NE
Bellevue, WA 98005 USA

AZERBAYCAN / AZERBAJIAN

Seadet ŐİHIYEVA
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
Hüseyn Cavid Caddesi No: 31
Azerbaycan, Bakü
shikhiyevs@gmail.com

İRAN / IRAN

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

İ S K O Ç Y A / S C O T L A N D

Dr. Christopher FERRARD
8 Dublin Street EH 1 3 PP
Edinburgh / SCOTLAND
e-mail: ferrard@aol.com

J A P O N Y A / J A P A N

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

K İ B R İ S / C Y P R U S

Nejat SEFERCİOĞLU
Girne Amerikan Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği
Girne / KKTC Mersin 10 TR
e-mail: msefercioglu@gau.edu.tr

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

Döölötbek SAPARALIYEV

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi

Kırgızistan Bışkek

Tinçtik köçüsü, 56

720000 KIRGIZISTAN

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

Dr. Faisal ALKANDARI

Kuwait University

History Dept.

KUWAIT

e-mail: falkandari@yahoo.com

M A C A R I S T A N / H U N G A R Y

Prof. Dr. Géza DÁVID

ELTE Török Filológiai Tanszék

Budapest

Muzeum krt, 4/D

H-1088 HUNGARY

e-mail: davidgeza@hotmail.com

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

Dr. Mohammad M. Al-QURAINI

P.O. Box. 5074 Pin Code 31982

Al-Hassa/S. ARABIA

Y U N A N İ S T A N / G R E E C E

Prof. Dr. Evangelia BALTA

Fondation Nationale de la Recherche Scientifique

48 av. Vass. Constantinou

11635 Athènes-GREECE

e-mail: evabalta@eie.gr

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Tarih / History

Engin EROĞLU

Tuna Bulgarlarının Din Değiştirme Ve Milliyetlerini Kaybetme
Meselesi / The Matter Of Change Of Religion And Loosing
Their Nationality Of The Danube Bulgarians 1-22

Serap SUNAY

Müsriflikten, Müflisliğe Bir Hanedan Damadının Portresi: Mı-
sırlı İbrahim İlhâmi Paşa'nın Terekesi / The Portrait Of A Dy-
nasty's Son-In-Law From Lavishness To Bankruptcy: Egyptian
İbrahim İlhâmi Pasha's Estate 23-82

Yasemin TÜMER ERDEM

Osmanlı Moderleşme Sürecinde Müfettiş Raporlarına Göre
Öğretmenlerin Nitelikleri / Qualifications of Teachers Accord-
ing to Inspector Reports In The Ottoman Modernization Pro-
cess 83-108

Fırat KÜSKÜ

II. Abdülhamid'in Madalya Siyaseti: Liyakat Madalyası Ör-
neği / Abdulhamid II's Medal Policy: The Medal Of Merit Ex-
ample 109-144

Edebiyat / Literature

Hasan AKAY

“İstiklâl Marşı”nın Kavramsal Boyutları (Hafıza Tarih Unutma ve Düşünme Kavramları Bağlamında Mutlak Metin Merkezli Holistik Okuma ve Yorumlama)/Conceptual Dimensions Of The “The "Istiklal March" (In the Context of Memory, History, Forgetting and Thinking Concepts) Absolute Text-Centered Holistic Reading and Interpretation) 145-212

Ramazan ARI

Türk Misafirperverliği: Klasik Türk Şiirinde Mihman / Turkish Hospitality: Guest In Classical Turkish Poetry..... 213-252

Nurgül KARAYAZI

Nizâmî Ve Fuzûlî'nin “Leylâ Ve Mecnûn” Mesnevisinde Miraç Hâdisesi / The Ascension Event (Me'raj) In The Masnavi Of Nizami And Fuzuli's Leyla And Majnun..... 253-282

Betül ÖZBAY

Manihaist Tövbe Duası “Huastuanift”in Eski Uyğurca Ve Sogdca Nüshalarındaki Anlatıcı Bakışı İle Doğu Manihaizmi'ndeki İbadet Usulleri / The Narrative Perspective Of The Manichaeen Confession Book “Huastuanift” In The Old Uyghur And Sogdian Versions And Worship Methods In Eastern Manichaeism..... 283-300

TUNA BULGARLARININ DİN DEĞİŞTİRME VE MİLLİYETLERİNİ KAYBETME MESELESİ *

Engin EROĞLU**

ÖZET

Türklerin önceden mensup oldukları inanç sistemi ve hayat tarzlarıyla, mensup oldukları ya da temas kurdukları dinlere karşı gösterdikleri anlayış arasındaki ilişkinin mahiyeti tarihi olayların anlaşılması bakımından büyük öneme sahiptir. Bu bağlamda Türklerin dünya tasavvuru ve buna bağlı olarak sosyal, kültürel ve siyasi hayatı nasıl yönlendirdikleri hususu önem arz etmektedir. Din değiştirme hadisesini bu hususlar göz önüne alınarak değerlendirmek, din değiştirme ve hakimiyet arasındaki ilişkinin anlaşılması bakımından da önem taşımaktadır. Bu çerçevede Bulgarların Hristiyanlaşma sürecini yalnız dini zeminde değil, aynı zamanda algılanış ve uygulanış yönünden değerlendirmek önem arz etmektedir. Bu tespiti yönelik değerlendirmelerde; Tuna Bulgarlarının din değiştirme ve benliklerini kaybetme sürecinin kültürel, demografik ve siyasi âmler ışığında değerlendirilmesi iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu anlamda Bulgarların din değiştirmelerinin; onların kendi istek ve arzuları doğrultusunda gerçekleştiği kısmen doğru olsa da esasında bu değişim uzun bir zaman süreci içerisinde dini, demografik ve siyasi birtakım şartlar ve harici müdahaleler altında gerçekleşmiştir. Bu şartların oldukça ağırlaştığı Boris Han döneminde Bizans'a karşı verilen mücadeleler, Rumlaşma yerine yeni bir milletin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler

Tuna Bulgarları, Balkanlar, Hristiyanlık, Bizans.

GİRİŞ

Göktürk Devleti'nin zayıflamasıyla birlikte önemli bir güç olarak ortaya çıkan Hazar Devleti'nin baskısı ve taht mücadeleleri nedeniyle, Büyük Bulgar Devleti'nin ömrü uzun olmamıştır. Nitekim kurucusu Kubrat Han'ın ölümü

* Makalenin geliş tarihi: 31.05.2021 / Kabul tarihi: 22.11.2021

** Doç. Dr., Amasya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, engin.eroglu@amasya.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0001-9970-3141>).

üzerine devlet, 665'ten¹ sonra hanın oğulları arasında siyasi birliğin sağlanamaması nedeniyle dağılma sürecine girerek beş kola ayrılmıştır. Bu kollardan ikisinin tarihi süreçte önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Bunlardan birincisi Orta İdil bölgesine yerleşirken, diğeri Kubrat Han'ın üçüncü oğlu Asparuh önderliğinde batıya yönelerek, 668'de Tuna'yı geçmek suretiyle Balkanlara ulaşmıştır.²

Bulgarların Balkanlara ulaştığı 7. yüzyılda Bizans Devleti, doğu toprakları üzerinde İslam ordularının fetihleri ve Slavların bölgeye egemen olma faaliyetleri nedeniyle ilk Bulgar akınlarına karşı koyacak güce sahip olamamıştır.³ Ayrıca Balkan coğrafyasına ulaşan Bulgarların Bizans ordusuna karşı bataklık bir bölgede savunma hattı oluşturması, Bizans'ın donanma destekli askeri gücünü kırmıştır. Böylece Bizans kendisi için ileri bir savunma hattı olan Tuna'nın kuzeyinin savunmasından vazgeçerek geri çekilmiştir. Geri çekilme esnasında pusu kuran Bulgar birlikleri Bizans'a ağır bir darbe indirdikten sonra Tuna'nın diğer yakasına geçerek Dobruca ve Deliorman'ı ele geçirmişlerdir. Daha sonra güney ve batı istikametinde ilerlemeye devam ederek Filibe ve Burgaz hattının kuzeyine yerleşen Bulgarlar, batıda Vidin'i ele geçirmek suretiyle Avarlara⁴ komşu olmuşlardır.⁵

¹ Umut Üren, "Büyük Bulgar Devleti", *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, (Editörler: Osman Karatay, Serkan Acar), Kitabevi, İstanbul 2018, 266. Kubrat Han'ın ölüm tarihinin 642 olduğuna dair değerlendirmeler de bulunmaktadır.

² İbrahim Kafesoğlu, "Türk-Bulgar'ların Tarih ve Kültürüne Kısa Bir Bakış", *Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 10-11, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981-1982, 98-99; Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001, 231; László Rásónyai, *Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*, 3.Baskı, Ankara 1993, 91; Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2015, 109; Osman Karatay, *Bulgarlar: Yitik Bir Türk Kavmi*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2018, 134,136.

³ Alexander Borislavov Angelov, *Conversion and Empire: Byzantine Missionaries, Foreign Rulers, and Christian Narratives (ca. 300-900)*, PhD Thesis, The University of Michigan, 2011, 323.

⁴ İsmail Mangaltepe, "Avarlar", *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, (Editörler: Osman Karatay, Serkan Acar), Kitabevi, İstanbul 2018, 229. 626'da İstanbul kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanmasıyla Avar hâkimiyet sahası daralmaya başlamıştı. Bu husus Bulgar Devleti'nin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

⁵ Osman Karatay, "Tuna Bulgarları", *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, (Editörler: Osman Karatay, Serkan Acar), Kitabevi, İstanbul 2018, 276.

Böylece Bulgarlar, bölgede Bizans'ın tahakkümü altında bulunan Slav unsurları üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır. Avar hâkimiyetinin zayıflamasıyla⁶ birlikte bölgeye yerleşmiş olan Slavlar ise Bizans tahakkümünden kurtulmak için Bulgar hâkimiyetini memnuniyetle kabul etmişlerdir. Fehér; Slavların Bulgar hâkimiyetine istekli olmalarında Bizans'ın Slav ahaliye uyguladığı ağır vergilerin yanı sıra Bulgarlar ile Slavların Balkanlara gelmeden önce, Güney Rusya'dan İdil'e kadar uzanan sahada, birbiriyle ilişki içerisinde olmayı zorunlu kılan bir coğrafyada komşu olmalarının da etkisinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, her iki milletin arasındaki kültürel münasebetler daha o zamanlar başlamıştı.⁷

Bulgarlar, hâkimiyet altına aldıkları Slav kabilelerden büyük bir kısmını Bizans sınırına, diğer kısmını ise Avar sınırına yerleştirmişlerdir. Böylece Hazar tehlikesinden kurtulan Bulgarlar bölgede teşkilatlanarak yeni bir devlet kurmuşlardır. Bu gelişmeyle birlikte; Bizans'ın İstanbul'un güvenliği açısından uyguladığı, savaşçı toplulukların Tuna'nın güneyine inme teşebbüsüne engel olma politikası büyük bir darbe yemiştir. Öte yandan, tıpkı Avarlar gibi Bulgarlar da kabile bilinci içerisinde dağınık halde yaşayan Slavlar üzerinde siyasi teşkilatlanma anlamında ciddi tesirler⁸ bırakarak, onlarda devlet bilincinin oluşmasında büyük rol üstlenmişlerdir. Bu doğrultuda Tuna Bulgarları, bir kısım Slav nüfusu teşkilatlandırmak suretiyle Slavlar üzerindeki Bizans tahakkümünü kırdıkları gibi, yeni kurdukları devletin sınırlarını Bizans'a karşı koruma imkânı da bulmuşlardır.

Ancak Balkan coğrafyasında Bizans güdümündeki Ortodoks Hristiyanlık anlayışının kalabalık Slav nüfus üzerindeki etkisi ve Katolik anlayışın hâmesi konumunda olan Frankların bölgedeki faaliyetleri, zamanla Bulgarların din, kültür ve siyasetine etki etmiştir. Nihayetinde Bulgarlar uzun süren bir değişim süreci içerisinde Hristiyanlaşmaya karşı koyamamışlardır. Böylece eski Türk din anlayışını bırakarak Ortodoks Hristiyanlığı benimsemek

⁶ İsmail Mangaltepe, a.g.m., 229.

⁷ Géza Fehér, *Bulgar Türkleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, 70.

⁸ Matthew Spinka, *A History of Christianity in the Balkans: A Study in the Spread of Byzantine Culture among the Slavs*, American Society of Church History, Vol. 1, Chicago 1933, 6-7.

zorunda kalmışlardır. Bu husus, aşağıda üzerinde durulacağı üzere, Tuna Bulgarlarının hâkimiyet anlayışında da birtakım değişikliklere neden olmuştur.

1. BALKANLARDA HRİSTİYANLAŞTIRMA POLİTİKALARI VE BİZANS-FRANK REKABETİ

Bizans-Frank rekabetinin anlaşılması bakımından Frankların Balkan coğrafyasındaki siyasi konumunu ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu çerçevede Büyük Karl'ın Bavyera'yı zaptetmesi, Saksonları Hristiyanlaştırmak suretiyle itaat altına alması, Langobardların da aynı kaderi paylaşması ve nihayetinde Avar Devleti'nin de yıkılması neticesinde Frank Devleti Hristiyan dünyasının en kudretli devleti olmuştu. Bu başarıdan sonra, Roma kilisesi Franklarla bağlarını güçlendirirken Bizans kilisesinden daha da uzaklaşmıştır. Bu düşmanca tutumun temel sebebi olan dini görüş farklılıkları İznik konsülünde de çözüme kavuşturulamamıştı. Hristiyan dünyasının bu iki merkezi arasındaki çekişme, Roma kilisesi ile Frank Devleti'ni ittifak kurmaya zorlamıştır. Bu anlamda Papa III. Leo'nun 25 Aralık 800'de Roma Aziz Petrus Kilisesi'nde Karl'a imparatorluk tacı giydirmesi, kendisini Hristiyanlığın yegâne temsilcisi gören Bizans'ın siyasi menfaatlerine büyük bir darbe indirmişti.⁹ Bununla birlikte Franklar, Avrupa içlerine ilerlemek isteyen Endülüs Emevileri ile mücadele halinde iken¹⁰ Abbasi halifesiyle iyi ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Bilindiği üzere, Halife Harun Reşid ile Frank Kralı Karl arasında¹¹ dostane ilişkiler tesis edilmişti. Hiç şüphesiz bunda her iki tarafın da Bizans ile mücadele halinde olmasının büyük payı bulunmaktadır.

Diğer taraftan Bizans'ın Slavlar arasında Hristiyanlığı yayma mücadelesi, Adriyatik kıyısındaki Dalmaçya topraklarında Slav nüfus arasında kalıcı sonuçlar doğurmuştur. Buna karşın 9. yüzyılın ilk yıllarında Hırvatlar ve

⁹ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, 170 vd.

¹⁰ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 213.

¹¹ Casim Avcı, "Kudüs", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 328.

Sırlar ile Dalmaçya kıyılarındaki diğer Slavların, Bizans'a bağılıktan vazgeçme eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır.¹² Nitekim 9. yüzyıla kadar olan iki yüzyıl boyunca, bu Slavlar üzerinde Bizans'ın askeri ve idari anlamda bir etkisi bulunmamaktaydı. Bu süre boyunca, Bizans bazı kıyı kentlerinde yetkisini korumakla birlikte Balkanlardaki Bizans varlığı siyasi teşkilatlanma bakımından Slavlar üzerinde fazlaca bir etki bırakmamıştır. Ancak 9. yüzyıl içerisinde, İmparator Nicephorus'un birtakım kayıpları istisna tutulursa Bizans, Balkanlardaki olaylara doğrudan müdahaleye yönelik siyasi bir güç olmaya başlamıştır.¹³ Öyle anlaşıyor ki Bizans İmparatorluğu, Arap ve Slavlarla zorlu mücadelelerin ardından 842'den itibaren bölge siyasetinde söz sahibi olma yönünde ağır fakat kararlı bir şekilde ilerleme kaydetmiştir. 842'de Theophilos'un yerine geçen III. Mikhail ile başlayan bu süreç, 867'de Makedonya hanedanını kuran I. Basileios tarafından başarıyla sürdürülmüştür.¹⁴

858'den itibaren bölgede Roma ve Bizans kilisesi arasında yoğunlaşan çekişme bir anlamda dini ideolojilerdeki derin farklılığın bir sonucuydu. Moravya, Sırbistan, Makedonya ve Bulgaristan gibi doğu ve batı dünyası arasında uzanan topraklarda yerleşmiş olan Slavlar arasındaki misyonerlik çalışmaları bu çekişmeyi daha da şiddetlendirmişti. Öyle ki Slavların Hristiyanlaştırılması meselesi, Frank himayesindeki Roma misyonerleri ile Bizans misyonerleri arasında büyük bir rekabete dönüşmüştür. Bu anlamda taraflar birbirlerini teolojide ve pratikte yanlış öğreti yayma hususunda suçlamışlardı.¹⁵

Bizans, Moravya prensliğinin desteğini de alarak, özellikle Macaristan ve Bohemya bölgesinde Hristiyanlığı yayma faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Bu çerçevede Konstantin Kiril ve Methodius kardeşler bu faaliyetlerde önemli görevler üstlenmişlerdi. Kiril ve Methodius kardeşler 22 yıl boyunca (863-885) Slavca vaaz verme ve dini âyinlerde Slavca'yı kullanmanın yanında,

¹² Donald M. Nicol, *Bizans ve Venedik: Diplomatik ve Kültürel İlişkiler Üzerine Bir Araştırma*, (çev. Gül Çağalı Güven), Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2000, 29.

¹³ Alexander Borislavov Angelov, *a.g.t.*, 323-324.

¹⁴ Donald M. Nicol, *a.g.e.*, 28.

¹⁵ Donald M. Nicol, *a.g.e.*, 28-29.

yumuşak bir üslup kullanmak suretiyle Slavlar arasında Ortodoksluğun yayılmasında büyük rol üstlenmişlerdir.¹⁶

2. BULGARLARIN DİN VE MİLLİYETLERİNİ KAYBETME SÜRECİ

Tuna Bulgar Devleti Balkan yarımadasının kuzey doğusundaki hâkimiyetini¹⁷ sağlam temellere oturtarak Bizans ve Avar İmparatorlukları gibi iki büyük güç arasında varlığını korumaya çalışmıştır. Ayrıca Bulgarlar kolayca kendilerine ısındırdıkları yerli Slav halkı üzerinde, yukarıda da değindiğimiz üzere, derin etkiler bırakmışlardır. Nitekim henüz devlet fikrine sahip olmayan ve küçük kabileler halinde yaşayan Slavların askeri ve siyasi teşkilatlanma ile birlikte kültürel¹⁸ anlamda Bulgarlardan etkilendiği görülmektedir. Bir anlamda Slavlar üzerinde kurulan hâkimiyet, zamanla bazı Slav unsurların Bizans'a karşı mücadele etme yeteneklerini de geliştirmiştir.¹⁹

Bulgarların Tuna Nehri'ni geçerek Balkanlara yerleşmelerinden hareketle 679'dan itibaren Tuna Bulgar Devleti'nin kurulduğu söylenebilir. Bu gelişme son derece önemlidir. Çünkü Bizans politikalarının aksine İstanbul'a yakın geniş bir sahanın hâkimiyeti Bizans'ın elinden çıkmıştır. Bulgarlar burada hem konar göçer hem de yerleşik hayat için uygun imkânlar sunan günümüzdeki Şumnu şehrinin sınırları içerisinde yer alan Pliska'yı başkent yapmışlardı. Diğer taraftan İslam ordularının baskılarından dolayı ortaya çıkan zâfiyeti büyük idari reformlarla atlatan Bizans için bir başka tehdit ise Hırvat, Sırp ve diğer Slavların, İmparator Heraklius döneminde (610-641) Balkanların kuzeybatısına yerleşmiş olmalarıydı. Devlet bünyesinde yapılan idari değişiklikler sonucu bölgede nüfusun azalması nedeniyle Bizans, Hristiyanlığı

¹⁶ Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (çev. A. Göke Bozkurt), İlgı Yayınları, İstanbul 2006, 76-77.

¹⁷ Charles Diehl, *a.g.e.*, 58.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Emruhan Yalçın, "Türk-Bulgar Ortak Kültürü", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 43, Bahar 2009, 560 vd. Bulgar Slavcasında idari ve askeri konularda pek çok Türkçe tabir yer almıştır. Grekçe olarak yazılmış Ön Bulgar kitabeleri içinde de Türkçe ifadeler rastlanmıştır.

¹⁹ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.m.*, 102; Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2015, 131.

kabul etmeleri ve imparatorluğa bağlı olmaları şartıyla bu unsurların bölgeye yerleşmesine izin vermeye mecbur kalmıştır.²⁰

681'de Bizans, IV. Konstantin'in Bulgar Hanı Asparuh ile yaptığı anlaşmayla Bulgar Devleti'ni resmen tanımıştır. Bu tarihten itibaren Tuna Bulgar Devleti Balkanlarda ve Orta Avrupa'da çok önemli bir konuma yükselmiştir. Bozkır ordularının hareket kabiliyeti ve savaşçılık yetenekleriyle yerleşik milletler üzerinde hâkimiyet kurabilme maharetlerine sahip ve kadim bir devlet geleneğine vâkıf Tuna Bulgarları, zayıf durumda olan Bizans'ın kuzey bölgelerinde çoğunluğunu güney Slav kabilelerinin oluşturduğu nüfus üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Bu durum Bulgar hâkimiyetinin güçlenmesine, bölgenin ekonomik ve kültürel bakımdan gelişmesine katkı sağlamıştır.²¹

Bizans ile sıkı ekonomik faaliyetler içerisine giren Bulgarlar, II. Justinianus'un Bulgar Hanı Tervel (702-718)'in yardımı ile 705'te tahta çıkışı ve 711'de tahttan indirilişi olayında görüleceği üzere, zaman zaman Bizans'ın iç işlerine karışma kudretini de elde etmişlerdi. Ayrıca Bulgarlar, 712'de İstanbul üzerinde ciddi bir baskı kurarak Bizans devletini zor durumda bırakmışlardır.²²

Bununla birlikte iki devlet arasında ticaret merkezli işbirliği, Bulgarların ekonomik yönden güçlenerek refah düzeylerinin yükselmesine sebep olmuştur. Bu anlamda 716'da Tervel Han döneminde Bizans ile yapılan ticaret anlaşması gereği Bulgarlar, Arap ordularının İstanbul kuşatmasında (717-718) Bizans'a destek vermişlerdi. Ancak Sever Han (721-736) ve daha sonra Dulo hanedanlığına tâbi olmayan Kormuş Han'ın (737-754) başa geçmesiyle birlikte Bizans ile kurulan barış ortamı sona ermiş ve savaşlar dönemi başlamıştır.²³

Esasen Bulgar devletindeki iç politikaya dair sıkıntıların Kormuş Han'ın tahta geçmesiyle başladığı söylenebilir. Anlaşılan o ki Asparuh ile Tervel'in esaslarını belirlediği ve Dulo hanlarının geleneksel olarak uyguladıkları, Slavlara yönelik ılımlı politikalarda birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Nitekim bu dönemde Türk asıllı seçkinlerin, Slavlar üzerindeki ayrıcalıklarını

²⁰ Charles Diehl, *a.g.e.*, 56 vd.

²¹ Talat Tekin, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1987, 5.

²² Charles Diehl, *a.g.e.*, 61.

²³ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.m.*, 103; Talat Tekin, *a.g.e.*, 6.

kaybetmemek için hanlarına tepki koydukları görülmektedir. Öyle ki bu sür-tüşmenin Dulo hanedanı yerine Vokil uruğundan Kormuş Han'ın tahta geç-mesine dahi sebep olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.²⁴

Böyle bir ortamda başa geçen ve Bizans'a karşı başarı elde edemeyen Kormuş Han ülkenin ileri gelenleri tarafından öldürülmüştür. Akabinde ül-kede bir fetret dönemi başlamış, hâkimiyet uruğlar (sülaleler) arasında el de-ğiştirmiştir. Dolayısıyla da bu dönemde başa geçen hanların hâkimiyetleri uzun süreli olmamıştır. Bulgarlar arasındaki bu karışık durumu değerlendi-ren Bizans ise özellikle Slav meselesini sürekli tahrik ederek han değişiklikle-rine zemin hazırlamıştır. Sevinek Han'ın öldürülmesi, yerine Ugain uruğun-dan Teleç Han'ın geçmesi ve yine onun da öldürülerek Vokil uruğundan Savin Han'ın tahta geçmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ancak bü-tün bu olumsuzluklara rağmen Bulgar Devleti ayakta kalmış, Kurum Han ve oğlu Omurtag Han döneminde devlet yeniden toparlanmıştır. Özellikle Dulo uruğundan Kurum Han (803-814) cesur bir asker, akıllı bir siyasetçi, insaf ve adalet duygusuna sahip bir şahsiyet idi. Hukuk ilkelerini güçlendirmek için devlet meclisi aracılığıyla mevcut töreye ağır müeyyideler içeren yeni hü-kümler eklemiştir.²⁵

803'te Avarların yıkılışı sürecinde²⁶ Kurum Han'ın Erdel ve Macar Ovası'nın Tisa'nın doğusunda kalan kısmını ele geçirmesine rağmen Sırpla-rın bölgede bir güç olarak ortaya çıkışı, Bulgarların aleyhine siyasi dengelerin değişmesine yol açmıştır.

Ancak bu olumsuz duruma rağmen Kurum Han döneminde devlet o derece güçlenmiştir ki Kurum Han II. Mikhael'in ordusunu mağlup ederek neredeyse Bizans'ı ortadan kaldıracak fırsatı yakalamıştı. Bu anlamda Kurum

²⁴ Osman Karatay, *a.g.e.*, 281-282.

²⁵ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.m.*, 103-104; Osman Karatay, *a.g.e.*, 282.

²⁶ İsmail Mangaltepe, *a.g.m.*, 224. Bizans'ın Avar hâkimiyeti altındaki farklı kavimler arasına soktuğu nifak tohumları 622 yılında etkisini göstermeye başlamıştı. Nitekim 622 yılında, Bohemya ve Moravya'daki Slavlar isyan ederek uzun bir mücadeleden sonra ilk Slav devletini kurmuşlardı. Bu adım, sonraki süreçte Avar Devleti'nin böl-gedeki hâkimiyetini güçleştirmiştir.

Han 809'da Sofya, Niş ve Belgrad kalelerini ele geçirerek Orta Avrupa ve Yakın Doğuyu birbirine bağlayan, ticari ve askeri bakımdan oldukça büyük öneme sahip güzergâhı kontrol altına almıştır. Nihai olarak İstanbul'u ele geçirmek suretiyle doğu ve batı arasında işleyen ticaretin akışını yöneterek Bulgar ülkesine refah getirmeyi amaçlayan²⁷ Kurum, 813'te Filibe ve Edirne'ye kadar ulaşmıştı. Ancak 804 baharında İstanbul'u kuşattığı sırada ölmüştür.²⁸

Böyle bir siyasi ortamda, baskılar neticesinde Slavların bir kısmı Bizans'a, Orta Balkanlardaki diğer Slav bakiyeleri ise Franklara sığınmıştır. Takip eden süreçte Kurum Han'ın yerine geçen Omurtag Han (814-831), Slavlar arasında Hristiyanlaşmanın oldukça yaygınlaşması üzerine, Slavlara yönelik politikasını değiştirmiştir. Devlet kademesindeki Slavlara²⁹ karşı, önceki dönemlerin aksine düşmanca politikalar izlenmiştir. Bu durum, daha önce Slavlara verilen ayrıcalıklardan rahatsız olan bazı Bulgar ileri gelenlerini memnun etmişti. Esasen Türk devlet geleneğinde görülmeyen bu tür müdahalelerin asıl muhatabı Bizans'tı. Çünkü Hristiyanlaşma süreci Bizans tahakkümü altına girmeyele sonuçlanabilirdi. Nitekim Bizans'ın ülke üzerinde uyguladığı Ortodokslaştırma politikası, Bulgarların kendilerine has yaşam tarzlarının bütünüyle değişmesi anlamına gelmekteydi.³⁰

Omurtag Han'ın genel siyaseti, babası Kurum döneminde ele geçirilen toprakları koruyarak ülke içinde ve dışında barış ortamının tesis edilmesine yönelik olmuştur. Ayrıca Niş, Belgrad ve Doğu Macaristan'ın ele geçirilmesiyle Sofya-Niş-Belgrad yolu ile Orta Tuna bölgesine bağlanan ticari yol gü-

²⁷ İbrahim Kafesoğlu, a.g.m., 104.

²⁸ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, (translated by Cyril Mango and Roger Scott), Oxford University Press, New York 1997, 683 vd., Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları*, Bilge Kültür-Sanat, İstanbul 2018, 285.

²⁹ Hristo Stoyanov, *İz İstoriyata Na Bılgarskata Tsirkva*, Hristiyanstvoto Prez, Sofya 1998, 521. Bulgar soyundan gelen han, Bulgar ve Slavlar arasındaki ilişkileri düzenleyerek devletin bekasını korumaktaydı. Ancak han bu iki unsur arasındaki ilişkileri düzenlerken Bulgar aristokrasi sınıfının ayrıcalıklarını gözetmekteydi. Bununla birlikte Slav yöneticileri devlet yönetimi içerisinde hana destek vermektedirler.

³⁰ Osman Karatay, a.g.e., 289-291.

zergâhı Bulgarların hâmilîği altında işlemeye başlamıştı. Üsküp ele geçirildikten sonra Selanik-Belgrad yolu da Bulgarların kontrolüne geçmişti. Bunu müteakip sahip olduğu toprakları ekonomik ve kültürel yönlerden geliştirmek isteyen Omurtag, Bizans ile iki yıl geçerli olacak bir anlaşma imzalamış, Franklarla dostça ilişkiler kurmuştu.³¹

Hiç şüphesiz Omurtag Han'ın işlerine bu denli önem vermesinin en önemli sebeplerinden birisi, istilalara daha açık ve askeri bir garnizon olma özelliği taşıyan³² Makedonya üzerinden Slavlar arasında Hristiyanlığın yayılmaya başlamasıydı. Bu anlamda Slavlara oranla nüfus bakımından az olan Bulgarlar, onların etnik ve dini anlamda baskılarına maruz kalmışlardı. Dini anlamdaki baskının nedeni ise politeist ve animist bir din anlayışına sahip Slavların inanç bakımından daha üstün gördükleri³³ Hristiyanlığa yoğun bir şekilde geçmeleri olmalıdır. Diğer taraftan kalabalık olan Slav nüfusun dili, idare tarzının zaruri bir sonucu olarak üst tabakada kendine yer bulmuş, böylece Slavlaşma hat safhaya ulaşmıştır.³⁴

Bulgarların Slavlara oranla düşük nüfus yoğunluğuna sahip olmasının yanında, uzunca bir süre bölgeye herhangi bir Türk topluluğunun göç etmemiş olması da Bulgarların kültürel bağlardan koparak Slavlaşma tehdidi altına girmesinde önemli bir etken olarak değerlendirilebilir. Halbuki İskitlerden itibaren özellikle Doğu Avrupa sahası sürekli bozkır yaşam tarzını benimsemiş Türk topluluklarının göçleriyle beslenerek, Çin Seddi'nden bu bölgeye kadar uzanan topraklarda kültürel bir devamlılık, diğer bir ifade ile kültürel bir bütünlük sağlanmıştı. Ayrıca ticaret amacıyla İstanbul'dan gelip giden tüccarlar ile Bizanslı savaş esirleri de Hristiyanlaşma sürecini hızlandırmıştır.

³¹ Talat Tekin, *a.g.e.*, 8.

³² Steven Runciman, *A History of The First Bulgarian Empire*, G. Bell & Sons, London 1930, 282.

³³ Matthew Spinka, *a.g.e.*, 8 vd.

³⁴ Ahmet Taşağıl, *a.g.e.*, 286.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen, Omurtag Han dönemine ait yazıtlarda geçen³⁵ hanın Tanrı tarafından tahta çıkarıldığına dair ifadeler, Omurtag döneminde hâlâ Bulgarların Türk hâkimiyet esaslarına bağlı olduklarını göstermektedir.³⁶ Nitekim Türk hâkimiyet anlayışında hükümdar, Tanrı'nın verdiği nasip ve bahsettiği güç ölçüsünde³⁷ otoritesini sağlayabilirdi. Kül Tigin Âbidesi'nin doğu yüzünün, on ikinci satırında geçen "Tengri küç birtük üçün..." ve yine aynı âbidenin yirmi dokuzuncu satırında geçen "*kisre tengri yarlıkazu* kutum bar üçün ülügüm bar üçün ölteçi budunug tırgürü igit[t]im" ifadelerden³⁸ de açık bir şekilde anlaşılabacağı üzere, Türklerin doğudaki temsilcileri de aynı kanaat üzerine bir iktidar algısına sahip olmuşlardır.

Buna karşın Bulgarların Hristiyanlığı kabulü, onların bu mücadele azmini kırabilirdi. Çünkü bozkırın zor hayat şartlarına göğüs geren ve Gök

³⁵ Géza Fehér, *a.g.e.*, 80-81. Fehér'in Madara'da bulunan yazıtta geçen Tangra kelimesi ve mânâsıyla ilgili tespitleri, Bulgarların Tanrı anlayışı hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bulgar hanlarına ait diğer yazıtlarda da Tangra'ya izafe olunan mânâyı anlamak mümkündür. Tangra yerdekilerden tamamen uzak semavi bir varlıktır. Bulgar Türkleri, Tangra ile insanı diğer kavimler gibi birbirine karıştırmıyorlardı. Onlarda hükümdar Tanrı veya yarım Tanrı olmuyordu. Onların nazarında Han'ı, semavi hükümdar olan Tanrı diğer insanlar üzerinde han tayin ettiği için farklıdır. Fakat fânidir. Ne kadar yaşarsa yaşasın bir gün ölmeye mahkûmdur ve yerine başkası doğacaktır. Büyüklük ancak ruhtadır. Bırakılan yazıt, gelecek kuşağın bunu hatırlaması içindir. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2016, 58. Burada kastedilen mânâyı biz, Orhun Abidelerinde geçen "*Öd Tengri yaşar*. Kişi oğlu kop ölgeli törümü.", yani "zamanı Tanrı yaşar, insanoğlu hep ölmek için türemiş" ifadesinde de açık bir şekilde görmekteyiz.

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, 280 vd.

³⁷ Engin Eroğlu, "Orhun Abidelerine Göre Adil Hükümdarın Vasıfları", *Turkish Studies*, 13/1, 2018, 36.

³⁸ Ergin, *a.g.e.*, 45,51. Birinci ifade "Tanrı kuvvet verdiği için...", ikinci ifade ise "sonra, Tanrı başışlasın, devletim var olduğu için, kismetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim." anlamına gelmektedir.

Tengri'ye inanan Türkler, tabiatın olumsuzluklarına karşı yılmadan mücadele veriyordu.³⁹ Bu anlamda Türkler tek tanrılı din anlayışının⁴⁰ da bir sonucu olarak, zorlu hayat koşullarına karşı erken devirlerden itibaren disiplinli bir hayat ve toplum düzeni⁴¹ oluşturmuşlardı. Hristiyanlığa geçmek suretiyle din değiştirmek, bu hâkimiyet anlayışında da köklü bir değişikliği beraberinde getirecekti.

Omurtag Han'dan sonra yerine geçen oğlu Molomir (Balamir) de tıpkı babası gibi Hristiyanlığa karşı sert bir siyaset izlemiştir. Öyle ki Bizanslı bir esirin etkisinde kalarak vaftiz olan ağabeyi Enravota'yı dahi öldürmüştü.⁴² Bu olay ülkede Hristiyanlaşmanın ulaştığı seviyeyi ve sebep olduğu iç çekişmeyi göstermesi bakımından önemlidir. Öyle ki Hristiyanlaşma artık aile içi ilişkileri dahi bozacak seviyeye ulaşmıştı.

³⁹ Saadettin Yağmur Gömeç, *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016, 27-28.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Ergin, *a.g.e.*, 34, 35, 69; Sadettin Gömeç, *a.g.e.*, 136-137; İskender Oymak, "Türk Mitolojisinde Su Kültü", *Türk Mitolojisine Giriş*, (Editörler: Fatma Ahsen Turan, Meral Ozan), Gazi Kitabevi, Ankara 2017, 83 vd.; Ünver Günay, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Berikan Yayınevi, Kayseri 2015, 36. Orhun kitabelerinde geçen ifadeler ışığında Gök Tengri olarak adlandırılabileceğimiz bu dinin temelinde, her şeyin yaratıcısı bir Tanrı'ya ve ölümden sonra yeni bir hayatın başlayacağına iman, bu yeni hayatta yiğitliklerin ve iyiliklerin mükafatlandırılacağına olan inanç ve ölmüş atalara saygı gibi hususlar yatmaktadır. Bu anlamda Türkler çok şey borçlu oldukları atalarını (eçü-apa) andıkları gibi Tanrı'ya da ilerideki günlerin bolluk ve bereket getirmesi için yakarmışlardır. Ayrıca tek Tanrı inancının sürekliliği yanında; su gibi çeşitli nesneleri kutsalın bir tezahürü olarak değerlendiren (tefekür iklimi) Türkler, bu nesnelere saygı duymuşlardır. Bununla birlikte bu din anlayışının; Orta Asya'nın en doğusundaki bozkırlarından Avrupa kıtasının içlerine kadar uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmış olan ve ana kültür kalıbı aynı olmakla birlikte bazı farklılıkların da gözlemlendiği muhtelif Türk unsurlarınca aynı şekilde yaşanmış olduğu düşünülmemelidir. Géza Fehér, *a.g.e.*, 80. Madara'da bulunan Omurtag dönemine ait yazıt ile Tuna Bulgarlarına ait diğer yazıtlarda geçen din anlayışı ile ilgili ifadeler, yukarıda kısaca değindiğimiz eski Türk din anlayışını yansıtmaktadır.

⁴¹ Fatma Ahsen Turan, "Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı", *Türk Mitolojisine Giriş*, (Editörler: Fatma Ahsen Turan, Meral Ozan), Gazi Kitabevi, Ankara 2017, 35.

⁴² Osman Karatay, *a.g.e.*, 291.

852'de Boris Han'ın başa geçmesiyle birlikte ise Bizans'ın Ortodokslastırmaya yönelik yoğun faaliyeti karşısında Bulgar Devleti, bazı ittifak arayışlarına girmişti. Bu anlamda Boris Han, Franklarla müttefiklik ilişkisi kurmak için teşebbüste bulunmuştur. Bu teşebbüsten cesaret bulan Frankların, zaman zaman Boris Han'a Hristiyanlığa geçme teklifinde bulundukları bilinmektedir. Ancak Boris Han'ın bu teşebbüsü, Frank yörüngesinde olan Hırvatlara yapılan saldırılar ve Sırlara karşı başarısız savaşlar nedeniyle sonuçsuz kalmıştır. Ayrıca 842'de Bizans-Sırp savaşlarının bitmesiyle Bizans ve Franklar arasında Sırlar da önemli bir güç haline gelmişti. Güç dengesindeki bu değişim Bulgarları siyasi anlamda daha da yalnızlaştırmıştır.

Takip eden süreçte Boris Han'ın Frank dostluğuna güvenerek Moravya Slavlarına saldırıları, onun Hristiyan olduğunu ilan etmesiyle sonuçlanmıştır. Bir anlamda Boris, uğradığı başarısızlıkların ardından Hristiyanlığı ön plana çıkararak bu tehlikeli durumdan devleti kurtarmaya çalışmıştı. Ancak bu durum, devletin din ekseninde yeni bir kültürel kimliğe geçişini hızlandırmış, Bulgar ve Slavların iyice kaynaşmasını sağlamış ve böylece yeni bir etnik sürecin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu kaynaşma döneminde, Slav ve Bulgarlar arasında artan evliliklerin⁴³ de payı bulunmaktadır.

Ayrıca Trakya ve Makedonya'nın hâkimiyet altına alınmasının Boris Han döneminde tamamlanması, Bulgar devleti içindeki Hristiyanların sayısını arttırarak bu dini tebaanın çoğunluk olmasını sağlamıştı. Bu durum, Hristiyan çoğunluğun etkisiyle, Bulgarları Hristiyanlığa geçme yönünde teşvik etmiştir.⁴⁴

Bu bakımdan Hristiyanlaşma, tıpkı Rus milletinin teşekkülünde olduğu gibi⁴⁵ Bulgarlar için de sadece kültürel bir değişmeyi değil aynı zamanda devletin Hristiyanlığı kabulü ile birlikte Bulgar ve Slavların kaynaşmasını da ifade etmektedir.⁴⁶ Hristiyanlığa geçiş sürecinde, özellikle yeni dinin tam olarak kavranamamasından kaynaklanan bir kargaşa da yaşanmıştır. Bu kargaşa

⁴³ Ahmet Taşağıl, *a.g.e.*, 286.

⁴⁴ Talat Tekin, *a.g.e.*, 8-9.

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, 34 vd.

⁴⁶ Georg Ostrogorsky, *a.g.e.*, 215.

ortamında geleneksel Bulgar dininin savunucuları halkı hükümdara karşı kıskırtmışlardı.⁴⁷

Ağır siyasi şartlar altında Hristiyanlığa girmeyi kabul eden ve nihai olarak 864'te vaftiz olarak⁴⁸ Hristiyan olduğunu ilan eden Boris'in adı⁴⁹ Türkçe "pars" kelimesinin Bulgarca söylenişidir. Ancak Sırlara esir düşüp kurtulduktan sonra Hristiyanlığa karşı düşmanca bir tavır sergileyen oğlunun adı Slavca bir isim olan Vladimir'dir. Hanedan üyeleri arasında Slavca isimlerin kullanılması hususu, Slavlaşmanın geldiği aşamayı göstermesi bakımından önemlidir. Ağır siyasi şartlar altında Hristiyanlığı kabul eden Boris, sonraları Hristiyanlığın kabulüne karşı çıkan çok sayıda ileri geleni idam ettirerek bu dinin savunucusu haline gelmiştir.⁵⁰ Bu husus Bizans'ın tahakkümü altına girmek istemeyen Boris'in ülke üzerindeki Bizans etkisini kırarak, milli bir kilise oluşturma çabaları ile ilgili olmalıdır. Nitekim tarihi süreç içerisinde Bizans hâkimiyet anlayışı Rumlaştırma, diğer bir deyişle Ortodokslastırmayı amaçlamaktaydı.

Bu bağlamda Bizans Devleti, Bulgar kilisesini bir Grek piskoposunun idaresinde İstanbul patriğine bağlamak istiyordu. Buna karşın Boris Han, Bulgar patriği idaresinde tam bağımsız bir statü istiyordu. Bu hususta anlaşmazlık çıkınca Ortodoks ve Katolik çatışmasından faydalanmak isteyen Boris yönünü Roma'ya çevirdi. Papa⁵¹ Nicolaus I Bulgar kilisesini kendine bağlamak için bu durumu fırsat bildi. Ancak nihai olarak kurulması planlanan Bulgar başpiskoposluğu için Boris'in önerdiği iki isim Roma tarafından kabul edilmemişti. Ayrıca bağımsız bir Bulgar kilisesi için bir anlaşma sağlanamamıştır. Bizans ise bu konuda daha siyasi davranarak Bulgar isteklerine olumlu yaklaşmıştır. Bunun sonucunda Bulgar kilisesi İstanbul patriğinin

⁴⁷ Petır Mutaŋciev, *İstoriya Na Bilgarskiya Narod 681- 1323*, Sofya 1986, 158.

⁴⁸ Georg Ostrogorsky, *a.g.e.*, 215.

⁴⁹ Ahmet Taşağıl, *a.g.e.*, 286. Ortodoksluğu resmen kabul etmesiyle Boris, Mikhail adını almıştır.

⁵⁰ Osman Karatay, *a.g.e.*, 292-293.

⁵¹ Jean Paul Roux, *a.g.e.* 109. Boris'in Hristiyanlığın öğretileri üzerine Papa'ya sorduğu sorular, yüz altı maddelik Responsa Nicolai Papae'nin doğmasına neden olmuştur. Bu metin Slavlaşma öncesi Bulgar kültürünün çeşitli yönlerine ışık tutmaktadır.

yüksek hâkimiyet haklarını kabul etmekle birlikte bir anlamda muhtariyet statüsü elde etmiştir.⁵²

Böylece 869-870'de İstanbul'da yapılan kiliseler toplantısında Bulgar kilisesi Roma kilisesiyle bağlarını tamamen koparmıştır. Bizans kilisesi tarafından müstakil bir piskoposluk olarak tanınmıştır. Bu netice aynı zamanda Bizans kilisesinin Balkanlardaki etkinliğinin arttığı, Roma kilisesinin ise itibar kaybettiğinin bir ifadesidir.⁵³

Boris Han dini ve dolayısıyla siyasi anlamda Bizans etkisini kırmak için, Slav alfabesinin (Kiril alfabesi) mimarları⁵⁴ da olan Selanikli iki kardeş⁵⁵ olan Kiril ve Methodius vasıtasıyla⁵⁶ İncil ve temel dini metinleri Slavcaya çevirmiştir. Bununla da yetinmeyerek çok sayıda kilise⁵⁷ açmıştır. Buradaki amaç, yeterli sayıda din adamı yetiştirmek suretiyle Bizans'a tâbi din adamlarının ülkedeki etkinliklerini kırmak olmalıdır. Nitekim Bizans'ın özellikle 9. yüzyıldan itibaren Balkanlardaki Slavları Hristiyanlaştırmak suretiyle kendi nüfuz alanını genişletme⁵⁸ çabası içerisinde olduğunu, yukarıda izah etmiştik.

⁵² Georg Ostrogorsky, *a.g.e.*, 215, 219.

⁵³ Ahmet Taşağıl, *a.g.e.*, 286; Mehmet Aydın, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1991, 25.

⁵⁴ Georg Ostrogorsky, *a.g.e.*, 214.

⁵⁵ Francis Dvornik, "The Significance of the Missions of Cyril and Methodius", *Slavic Review*, 23/2 (June 1964), Cambridge University Press, 196-197; Markus Fischer, "Feudal Europe, 800-1300: Communal Discourse and Conflictual Practices", *International Organization*, 46/2, Spring 1992, 440. Frankların 9. yüzyılın ortalarından itibaren bölgesel bir güç olmaktan çıkmaya başlamasını fırsat bilerek onların siyasi etkisinden kurtulan Moravya Prensliği, Bizans'tan yardım istemişti. Bizans ise bu yardıma karşın Kiril kardeşleri dini mevzuları anlatmak için bölgeye göndermiştir.

⁵⁶ Akdes Nimet Kurat, *a.g.e.* 36. Rusların Hristiyanlığı kabulünün kültür sahasındaki en önemli sonucu, onların alfabe ve yazı dili sahibi olmalarıdır. Bu anlamda Knez Vlademir'in Hristiyanlığı kabulünden 120 yıl önce, Kiril kardeşler tarafından Balkan Slavları için hazırlanan Slav alfabesini Ruslar da kullanmıştır.

⁵⁷ Axinia Džurova, "Once Again about the Iconography of Bulgarian Rulers Prince Boris (Knyaz Boris) and King Simeon (Tsar Simeon) —9th–10th Century", *The Journal Of Oriental Studies*, The Institute of Oriental Philosophy, Vol. 22, 2012, 160.

⁵⁸ Ihor Țevčenko, "Religious Missions Seen from Byzantium", *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, General

Bu anlamda Bulgarların, Bizans'ın bu etkisini kırmak amacıyla Slavları da içine alan yeni bir anlayışı uygulamaya koydukları görülmektedir. Yine bu çerçevede birisi Ohri diğeri Pliska'da olmak üzere, özellikle Kiril alfabesini bilen rahipler eliyle iki edebiyat merkezi kurulmuş ve burada Bulgar edebiyatını zirveye taşıyacak olan çok sayıda öğrencinin öğrenim görmesi⁵⁹ sağlanmıştır. Bu yeni anlayışın şekillenmesinde Hristiyan Ortodoks kimliği belirleyici olmuştur.

Tuna Bulgarlarının Hristiyanlaşma sürecinde önemli adımlar atan Boris Han, 889'da oğlu Vlademir'e tahtını bırakarak bir manastıra inzivaya çekilmiştir. Ancak sıkı bir Hristiyanlık karşıtı olan Vlademir'in (889-893) ilerleyen yıllarda Hristiyanlığı devlet dini olmaktan çıkararak tekrar eski Türk dini inancına dönmek istemesi üzerine, yeniden devlet idaresini ele almıştır. Yönetime el koyan Boris, oğlu Vlademir'i öldürterek Bulgarlar arasında tekrar Hristiyanlık inancını hâkim kılmıştır.

Boris Han'ın yerine geçen diğerk oğlu Simeon'un ise kardeşi Vlademir gibi Hristiyanlığa karşı düşmanca bir politika benimsememesinde, onun bu dinin kabul edilmesi esnasında henüz yeni doğmuş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi on yıl kadar Ortodoksluk inancına dâir bir eğitim de almıştı. Bununla birlikte onun döneminde, babasının hâkimiyet yıllarında olduğu gibi, siyasi yönden bağımsız hareket etmek isteyen Bulgarlar için Bizans tehlike olmaya devam etmiştir.⁶⁰

Simeon döneminde Güney Slavlarıyla karışan Tuna Bulgarlarının, kendi benliklerini kaybedip Ortodoks Hristiyan kültür çevresine dâhil oldukları⁶¹ söylenebilir. Öyle ki eski Türk devlet geleneğinde hükümdar için kullanılan "han" unvanının yerine Boris'in halefi Simeon (893-927) döneminden itibaren "çar" unvanı kullanılmaya başlanmıştı.⁶²

Editors Omeljan Pritsak and Ihor, Ukrainian Research Institute Harvard University Cambridge, Massachusetts, Vol. XII/XIII, 1988/1989, 10.

⁵⁹ Axinia Džurova, a.g.m., 161.

⁶⁰ Mirosław J. Leszka, "The Monk versus the Philosopher: From the History of the Bulgarian-Byzantine War 894–896, *Studia Ceranea*, Vol.1, Polska 2011, 56.

⁶¹ René Grousset, *Stepler İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, (çev. Halil İnalçık), Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2015, 189.

⁶² Ahmet Taşağıl, a.g.e., 286; Jean Paul Roux, a.g.e., 109.

Denilebilir ki Hristiyanlıktan ziyade, Bizans'ın siyasal ve kültürel etkisini kırmak için yapılan⁶³ tüm çabalara rağmen Boris Han döneminden itibaren Bulgar Devleti bir Türk devleti olma vasfını kaybetmeye başlamıştır. Bununla birlikte Slav unsurların devletin bünyesinde tutulması anlamında Bizans'a karşı başarı elde edilmiştir.

Böylece Tuna Bulgarları ve Slavların kültürleri üzerinde Hristiyanlığın etkisi, etnik ve kültürel anlamda kendine özgü özellikleri olan yeni bir milletin vücuda gelmesine sebep olmuştur. Fakat Hristiyanlık etkisi; başta teşkilatçılık ve askeri kabiliyetler olmak üzere, Bulgarların kültür alanındaki özelliklerini tamamen yok edememiştir. Öyle ki Hristiyan Bulgar ordusunun eski geleneklerini muhafaza ettikleri görülmektedir. Nitekim Hristiyanlık döneminde de Bulgar ordusu aynı kıyafetleri giymiş, aynı silahları kullanmaya devam etmiştir.⁶⁴

Ayrıca Bulgar ordusunun Bizans entrikalarının üstesinden gelebilecek askeri gücü muhafaza ettiği de görülmektedir. Örneğin Çar Simeon'un tahta çıkmasından hemen sonra Bizans ile Bulgar Devleti arasında ticaret hacmi oldukça büyümüş, bununla birlikte ticari ilişkiler nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlığın çözümü için iki Bizanslı tüccar görevlendirilmişti. Bu tüccarların, İstanbul'daki Bulgar pazarını Selanik'e nakletmesinin ardından Bizans tarafı Selanik pazarına gönderilen ticari malların gümrük vergisini oldukça yükseltmiştir. Bulgarların ekonomik çıkarlarına ters düşen bu tutum nedeniyle Simeon 894'te Bizans arazisine girerek Bizans ordusunu mağlup etmiştir. Mağlubiyeti hazmedemeyen Bizans, Macarları yardıma çağırarak suretiyle Bulgar tehlikesini atlatabileceğini düşünmüştü. Ancak Bizans'ın bu hamlesi karşısında Simeon da boş durmayarak, o tarihte Güney Rusya topraklarında bulunan Peçeneklerden yardım talebinde bulunmuştu. Böylece Peçeneklerin desteğiyle Simeon, Bizans'a karşı 896 yılında kesin bir zafer kazanmıştır. Bu

⁶³ Axinia Džurova, a.g.m., 160 vd.

⁶⁴ Géza Fehér, a.g.e., 87.

zafer neticesinde, Bizans'ın Bulgarlara yıllık vergi vermesi şartıyla, bir barış antlaşması yapılmıştır.⁶⁵

SONUÇ

Tuna Bulgarlarında din değiştirme hâdisesinin, özellikle yönetici tabakadan bazı kişilerin kendi istek ve arzularının bir sonucu olarak gerçekleştiği kısmen doğrudur. Esasında bu değişim uzun bir zaman süreci içerisinde dini, demografik ve siyasi birtakım şartlar altında gerçekleşmiştir. Bu husus, Türk kültür dairesi içerisinde bulunan Bulgarlara sosyal, kültürel ve siyasal anlamda etki etmiştir.

Bizans'ın siyasal ve kültürel etkisini kırmak için yapılan tüm çabalara rağmen, Boris Han döneminden itibaren Bulgar Devleti bir Türk devleti olma vasfını kaybetmeye başlamıştır. Bulgarların hâkimiyet anlayışında Hristiyanlığın kabulüyle birlikte köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliklerle birlikte, Boris Han'dan sonra tahta geçen oğlu Simeon döneminde Bulgar Devleti'nin Türk hâkimiyet esaslarına bağlılığı kaybolmuştur.

Boris Han'ın vaftiz olduktan sonra Roma'ya elçiler göndererek din adamı talep etmesi ve böylece Papayı ve Frankları Bizans'a karşı kışkırtmak suretiyle Ortodoks ve Katolik çatışmasından faydalanmak istemesi, Hristiyanlığı isteyerek kabul etmediğini, bu kararın ağır siyasi şartlar altında alındığını göstermektedir.

Tuna Bulgarlarının Slavlara nazaran düşük nüfus yoğunluğuna sahip olması ve uzunca bir süre bölgeye Türk topluluklarının göçünün olmaması nedeniyle Bulgarlar kültürel bağlarından kopmuşlardır. Böylece Sırp, Hırvat ve Bizans sarmalından kültürel anlamda kendilerini kurtaramamış, devletin bekası için özellikle Boris Han döneminde oldukça büyük bir çaba sarf etmişlerdir.

Bu anlamda Boris Han'ın Hristiyanlığa geçiş sürecinde Bizans etkisini kırmak için yaptığı mücadeleler, Rumlaşma yerine yeni bir milletin ortaya

⁶⁵ Mualla Uydu Yücel, "İlk Rus Yılığ" *"Povesti Vremennıh Let'e Göre X. Yüzyılda Rus-Bizans-Türk Münasebetleri"*, Prof. Dr. Işın Demirkent Armağanı, (Editör: Abdülkerim Özyaydın vd.), Dünya Yayıncılık, İstanbul 2008, 213.

çıkmasını sağlamıştır. Slav unsurların devletin bünyesinde tutularak devletin ayakta kalmasını sağlama anlamında, Bizans'a karşı başarı elde edilmiştir. Bununla birlikte Hristiyanlaşma sürecinin tamamlandığı Simeon döneminde dahi siyasi yönden bağımsız hareket etmek isteyen Bulgarlar için Bizans'ın bir tehlike olmaktan çıktığı söylenemez.

Nihai olarak denilebilir ki Tuna Bulgarlarının ve Slavların doğudan Balkanlara getirdikleri kültüre, Hristiyanlığın tesirinin yanı sıra Tuna Bulgarlarının askeri ve teşkilatçılık kabiliyetlerinin de eklenmesiyle, yeni bir etnik yapıya ve kültürel özelliklere sahip Bulgar milleti vücuda gelmiştir.

KAYNAKÇA

- ANGELOV, Alexander Borislavov, *Conversion and Empire: Byzantine Missionaries, Foreign Rulers, and Christian Narratives (ca. 300-900)*, PhD Thesis, The University of Michigan, 2011.
- AVCI, Casim, "Kudüs", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 327-329.
- AYDIN, Mehmet, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II.Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1991.
- DIEHL, Charles, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (çev. A. Göke Bozkurt), İlgi Yayınları, İstanbul 2006.
- DVORNIK, Francis, "The Significance of the Missions of Cyril and Methodius", *Slavic Review*, 23/2 (June 1964), Cambridge University Press, 195-211.
- DZUROVA, Axinia, "Once Again about the Iconography of Bulgarian Rulers Prince Boris (Knyaz Boris) and King Simeon (Tsar Simeon)—9th–10th Century", *The Journal Of Oriental Studies*, The Institute of Oriental Philosophy, Vol. 22, 2012, 157-171.
- ERGİN, Muharrem, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2016.
- EROĞLU, Engin, "Orhun Abidelerine Göre Adil Hükümdarın Vasıfları", *Turkish Studies*, 13/1, 2018, 29-38.
- FEHÉR, Géza, *Bulgar Türkleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- FISCHER, Markus, "Feudal Europe, 800-1300: Communal Discourse and Conflictual Practices", *International Organization*, 46/ 2, Spring 1992, 427-466.

- GÖMEÇ, Saadettin Yağmur, Şamanizm ve Eski Türk Dini, Berikan Yayınevi, Ankara 2016.
- GROUSSET, René, Stepler İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur (çev. Halil İnalıcık), Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2015.
- GÜNAY, Ünver - GÜNGÖR, Harun, Türklerin Dini Tarihi, Berikan Yayınevi, Kayseri 2015.
- KAFESOĞLU, İbrahim, "Türk-Bulgar'ların Tarih ve Kültürüne Kısa Bir Bakış", Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, S. 10-11, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981-1982, 91-123.
- KARATAY, Osman, "Tuna Bulgarları", Doğu Avrupa Türk Tarihi, (Editörler: Osman Karatay, Serkan Acar), Kitabevi, İstanbul 2018, 273-294.
- KARATAY, Osman, Bulgarlar: Yitik Bir Türk Kavmi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.
- KURAT, Akdes Nimet, Rusya Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.
- LESZKA, Mirosław J., "The Monk versus the Philosopher: From the History of the Bulgarian-Byzantine War 894-896", [Studia Ceranea, Vol. 1](#), Polska 2011, 55-70.
- MANGALTEPE, İsmail, "Avarlar", Doğu Avrupa Türk Tarihi, (Editörler: Osman Karatay, Serkan Acar), Kitabevi, İstanbul 2018, 203-240.
- MUTAFCİEV, Petir, İstoriya Na Bılgarskiya Narod 681-1323, Sofya 1986.
- NICOL, Donald M., Bizans ve Venedik: Diplomatik ve Kültürel ilişkiler Üzerine Bir Araştırma, (çev. Gül Çağalı Güven), Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2000.
- OSTROGORSKY, Georg, Bizans Devleti Tarihi (çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- OYMAK, İskender, "Türk Mitolojisinde Su Kültü", Türk Mitolojisine Giriş, (Editörler: Fatma Ahsen Turan, Meral Ozan), Gazi Kitabevi, Ankara 2017, 83-107.
- ÖGEL, Bahaeddin, Düünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001.
- ÖGEL, Bahaeddin, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.
- ÖZDEMİR, Mehmet, "Endülüs", DİA, İstanbul 1995, XI, 211-224.
- RÁSONYI, László, Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 3.Baskı, Ankara 1993.

- ROUX, Jean Paul, *Türklerin Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2015.
- RUNCIMAN, Steven, *A History of the First Bulgarian Empire*, G. Bell & Sons, London 1930.
- TEVČENKO, Ihor, "Religious Missions Seen from Byzantium", *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, General Editors: Omeljan Pritsak and Ihor, Ukrainian Research Institute Harvard University Cambridge, Massachusetts, Vol. XII/XIII, 1988/1989, 7-27.
- SPINKA, Matthew, *A History of Christianity in the Balkans: A Study in the Spread of Byzantine Culture among the Slavs*, American Society of Church History, Vol. 1, Chicago 1933.
- STOYANOV, Hristo, *İz İstoriyata Na Bilgarskata Tsirkva, Hristiyanstvo* Prez, Sofya 1998.
- TAŞAĞIL, Ahmet, *Kök Tengri'nin Çocukları*, Bilge Kültür-Sanat, İstanbul 2018.
- TEKİN, Talat, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1987.
- THEOPHANES, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Translated by Cyril Mango and Roger Scott, Oxford University Press, New York 1997.
- TURAN, Fatma Ahsen, "Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı", *Türk Mitolojisine Giriş*, (Editörler: Fatma Ahsen Turan, Meral Ozan), Gazi Kitabevi, Ankara 2017, 33-48.
- TURAN, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- ÜREN, Umut, "Büyük Bulgar Devleti", *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, (Editörler: Osman Karatay, Serkan Acar), Kitabevi, İstanbul 2018, 251-271.
- YALÇIN, Emruhan, "Türk-Bulgar Ortak Kültürü", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 43, Bahar 2009, 555-576.
- YÜCEL, Mualla Uydu, "İlk Rus Yılığ" "Povesti Vremennih Let'e Göre X. Yüzyılda Rus-Bizans-Türk Münasebetleri", Prof. Dr. Işın Demirkent Armağanı, (Editör: Abdülkerim Özaydın vd.), Dünya Yayıncılık, İstanbul 2008, 209-228.

“ THE MATTER OF CHANGE OF RELIGION AND LOSSING THEIR
NATIONALITY OF THE DANUBE BULGARIANS ”

Abstract

The nature of the relationship between the previous belief systems and lifestyles of the Turks and their tolerance toward other religions is crucial for understanding historical events. In this context, how the Turks shaped their vision of the world and how they led their social, cultural and political life is important. Evaluating the religious conversion by taking into account these factors is also of utmost importance in understanding the relationship between religious conversion and domination. In this context, it is vital to evaluate the conversion to Christianity process of the Bulgarians not only on religious grounds but also in terms of perception and practice. The evaluation of the process of religious conversion and loss of self by the Danube Bulgarians in the light of cultural, demographic and political factors will serve as a good example for such determinations. In this context, although it is partially true that the Bulgarians converted their religion willingly, this change took place under a number of religious, demographic and political conditions over a long period of time. The struggles against Byzantium during the era of Khan Boris, when these conditions became extremely heavy, led to the emergence of a new nation instead of entering Byzantine culture.

Keywords

Danube Bulgarians, Balkans, Christianity, Byzantine.

MÜSRİFLİKTEN, MÜFLİSLİĞE BİR HANEDAN DAMADININ PORTRESİ: MISIRLI İBRAHİM İLHÂMÎ PAŞA’NIN TEREKESİ*

Serap SUNAY**

ÖZET

Tanzimat Dönemi’nde birçok sahaya nüfuz eden değişim, hanedanın tüketim alışkanlıklarını da etkisi altına almıştı. Söz konusu değişim ve dönüşümde, saray kadınlarının dışa açılması, Sultan Abdülmecid döneminde yaşanan israf atmosferi ve Hidiv ailesine mensup Mısırlı kadınların şatafatlı yaşamlarına öykünen sultanların aşırı harcamalar yapması gibi nedenler önemli rol oynamıştı. Diğer taraftan hanedan damatları da ticarî değeri yüksek yatırımlar yapıp, kıymetli metâlara büyük meblağlar sarf etmişlerdi. Bunlardan birisi de Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın (ö. 1849) torunu, Mısır Valisi Abbas Hilmi Paşa’nın (1813-1854) oğlu İbrahim İlhamî Paşa (1836-1860) idi. Bu çalışmada, Damat İbrahim İlhamî Paşa’nın fâhiş borçları, bunların tespiti ve ödenmesinde karşılaşılan güçlükler, başta terekesi olmak üzere arşiv belgeleri, yerli ve yabancı gazeteler ile literatürden istifade edilerek ortaya konuldu. Söz konusu veriler ışığında İlhamî Paşa’nın İstanbul’daki mal varlığı tespit edilip, yatırımları, harcama ve tüketim alışkanlıkları ekseninde serveti ve gündelik yaşamı hakkında bir değerlendirme yapma imkânı elde edildi. Bunun dışında genç yaşta vefat eden ve hakkında son derece sınırlı malumat bulunan paşa’nın kişisel zevkleriyle ilgili malumat içeren bu veriler, onun şahsiyetine dair bir kanaat oluşmasında önemli katkı sağladı.

Anahtar Kelimeler

İbrahim İlhamî Paşa, Damat, Mısır, Abbas Hilmi Paşa, Tereke, Borç.

Giriş

İbrahim İlhamî Paşa (1836-1860), Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın (ö. 1849) torunu, Mısır Valisi Abbas Hilmi Paşa’nın (1813-1854) tek oğludur¹ ve sahip

* Makalenin geliş tarihi: 03.06.2021 / Kabul tarihi: 15.11.2021

** Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, serapsunay@yahoo.com (<https://orcid.org/0000-0002-0332-5439>).

¹ İlhan Şahin, “Abbas Hilmi I”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 25; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu’l-A’lâm*, İstanbul 1306, II, 1027; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar, Türkiye, (1074-1990)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1969, II, 463.

olduğu mal varlığının temelini 41 yaşında vefat eden babasından kalan miras teşkil etmiştir. Rivayete göre, bölgenin idari sisteminin değiştirilmesini isteyen Abbas Hilmi Paşa'nın, gelecekte Mısır Valisi yapmak istediği oğlu İlhâmi Paşa, babasının kurduğu bu siyasî stratejinin baş aktörüdür. Projesini gerçekleştirmek maksadıyla harekete geçen Abbas Hilmi Paşa, veraset sistemini değiştirip, Mısır Valiliği'nin ailenin en yaşlı üyesine geçme usulünü terk ederek, kendisinden sonra oğlu İlhâmi Paşa'nın Mısır Valisi olması için birtakım girişimlerde bulundu. Bu amaca hizmet edeceğini ve siyaseten elini güçlendireceğini düşündüğü hamlelerinden birisi İlhâmi Paşa'yı Osmanlı hanedanına damat yapmaktı. Abbas Hilmi Paşa'nın diğer hamlesi ise büyükbabası Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın aksine Fransa yerine İngiltere ile politik temaslarını geliştirip, oğlu İlhâmi Paşa'yı Mısır Valisi yapabilmek için İngiliz nüfuzundan yararlanmaktı². Dış etkenlerin yanı sıra İlhâmi Paşa'nın bu mühim göreve hazırlanması gerekmektedir. Bu nedenle Abbas Hilmi Paşa, İlhâmi Paşa'nın kişisel gelişimine ve donanımlı bir şekilde yetişmesine önem vermiş, kendisinin tercümanlık hizmetinde bulunan Kıbrıslı Kâmil Paşa'yı, oğluna İngilizce öğretmeni olarak görevlendirmişti³. İyi bir eğitim aldığı ve çok okuduğu rivayet edilen İlhâmi Paşa İngilizce, Almanca ve Fransızca konuşabiliyordu. Avrupa siyasetine ilgi duyduğu söylenen paşa, Avrupa'nın çeşitli yerlerine talebeler göndermişti⁴. Valilik iddiasını pekiştirmek isteyen İlhâmi Paşa bu maksatla Avrupa başkentlerine bir seyahate çıkmıştı. Ancak Abbas Hilmi Paşa'nın Benha'daki zamansız ölümü her şeyi değiştirmişti. Paşanın

² "Abbas Paşa", Taha Toros Arşivi, nr. TT-509949, <https://core.ac.uk/download/pdf/38317026.pdf> Erişim Tarihi: 15 Nisan 2021; Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 144-145. Mısır halkını da bu fikre ısındırmak isteyen Abbas Paşa'nın, oğlunu Mısır Valisi yapmak adına kamuoyunu bilgilendirmek için çeşitli broşürler hazırlatıp, bu uğurda büyük meblağlar harcadığı ileri sürülmüştür (Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, s. 144).

³ İbnülemin Mahmut Kemal İnâl, *Son Sadrazamlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, III, 1348; Atilla Çetin, "Kıbrıslı Kâmil Paşa", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 392.

⁴ *Le Monde Illustré*, nr. 181, 29 Septembre 1860, s. 210. Bir başka kaynakta, yine çok iyi eğitim aldığına vurgu yapılan İlhâmi Paşa'nın Fransızca ve akıcı bir şekilde İngilizce konuşabildiği belirtilmiştir (Roland L. N. Michell, "The Royal Family of Egypt", *Macmillan's Magazine November 1878, To April 1879*, vol. XXXIX, London: Macmillan And Co. 1879, s. 493).

siyasî müttefikleri, o esnada İngiltere'ye giden İlhâmi Paşa'ya âcilen geri dönmesi için haber gönderdilerse de plan uygulanamamış ve Abbas Hilmi Paşa'nın en büyük siyasî rakibi Said Paşa (1822-1863)⁵ Mısır Valisi olmuştu⁶.

Hakkında literatürde son derece sınırlı malumat bulunan İlhâmi Paşa, bu çalışmanın da teyit ettiği üzere, "*ihtişama düşkün ve cömert*" bir karaktere sahipti⁷. Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) 21 Şubat 1854 tarihli iradesiyle, damat adayı olarak seçilen İlhâmi Paşa, Münire Sultan (1844-1862) ile nişanlandı⁸. Sultan Abdülmecid aynı iradeyle, kızları Refia Sultan'ı, kız kardeşi Âdile Sultan'ın eşi Mehmed Ali Paşa'nın ilk eşinden olan Mahmud Edhem Paşa ile Cemile Sultan'ı da Tophane-i Âmire Müşiri ve Atiyye Sultan'ın eşi Ahmed Fethi Paşa'nın oğlu Mahmud Celâleddin Paşa'ya nişanlamıştı⁹. Akabinde âdet olduğu üzere İlhâmi Paşa'nın rütbesi ferikliğe yükseltildi¹⁰ ve

⁵ Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın dördüncü oğlu olan Mehmed Said Paşa'nın kısa biyografisi için bkz. Zekeriya Kurşun, "*Said Paşa*", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 573-574.

⁶ Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, s. 129, 144-145, 280. Abbas Hilmi Paşa'nın Mısır veraset sisteminin ailesi lehine güncellenmesi tasavvurunu, "*Mısır'ın ilk Hidivi*" unvanını alan İsmail Paşa (1863-1879) gerçekleştirebildi. Mısır'ın idaresini sadece kendisi ve ailesinin tekeline almak isteyen İsmail Paşa'nın girişimleri sonucunda 1866 tarihli fermanla o güne değin yürürlükte olan "*ekberiyet*" yani, ailenin en büyüğünün vali olması kaidesi kaldırılarak, yerine kendisinden itibaren "*evlâdiyet*" yani, idarenin babadan oğula intikali esas kabul edildi (Atilla Çetin, "*İsmâil Paşa, Hidiv*", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 117-119; Hayrettin Pınar, *Tanzimat Döneminde İktidarın Sınırları: Babîâli ve Hidiv İsmail*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012, 27-30). İsmail Paşa'nın vali olduğu 1863'ten, 1952 senesinde Mehmed Ali Paşa hanedanına son veren Albay Cemal Abdülnasır'ın önderliğinde gerçekleştirilen askerî darbeye kadar geçen yaklaşık doksan senelik süre zarfında Mısır, İsmail Paşa soyundan gelenler tarafından yönetilmiştir (Khaled Fahmy, *Kavalalı Mehmed Ali: Osmanlı Valiliğinden Mısır Hükümdarlığına*, çev. Abdullah Yılmaz, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 170).

⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, yay. haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, III, 794.

⁸ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Mabeyn, İrade (MB. İ), nr. 12/55, 21 Şubat 1854/23 Cemazıyelevvel 1270; *Le Constitutionnel*, 18 Mars 1854, s. 2; *Journal Des Debats*, 13 Avril 1854.

⁹ Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsriif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015, s. 67-68.

¹⁰ BOA, Sadaret Divan Kalemi Evrakı (A. DVN), nr. 95/7, 29 Ocak 1854/29 Rebiülâhır 1270; BOA, İrade Dahiliye (İ. DH), nr. 290/18207, 16 Ocak 1854/16 Rebiülâhır 1270.

üçüncü rütbeden nişan ihsan buyruldu¹¹. İlhâmi, Edhem ve Mahmud Celâleddin Paşaların her birine 50.000 kuruş (23.500 \$) maaş tahsisinin¹² yanı sıra toplam değeri 540.000 kuruş (253.800 \$) olan birer murassa kılıç hediye edildi¹³. Bir müddet sonra Meclis-i Vâlâ âzâlığına getirilen damatların maaşı 75.000 kuruşa (33.750 \$) yükseltildi¹⁴. Üç seneyi aşkın süre nişanlı kalan çiftin nikâhı 23 Nisan 1857 tarihinde kıyıldı¹⁵. Düğünleri ise Münire Sultan'ın kız kardeşi Cemile Sultan'la (1843-1915) birlikte 27 Mayıs 1858 Perşembe günü başlayan törenlerle yapıldı¹⁶. Salıpazarı'ndaki sarayı inşa edilene değin çift Vaniköy'ün meşhur yalılarında Sır Kâtibi Mustafa Paşa'nın yalısında ikamet etti¹⁷. Yaklaşık üç sene süren bu kısa evlilikten çiftin bir evladı olmadı. İlhâmi Paşa'nın diğer hanımlarından üç kızı dünyaya geldi. Bunlardan Mısır Valisi II. Abbas Hilmi Paşa'nın (1874-1944) annesi olan ve "*Valide Paşa*" unvanıyla anılan, İstanbul'da sürdüğü muhteşem yaşamıyla meşhur Emine Hanım (1858-1931)¹⁸, Mısır Hidivi Mehmed Tefvik Paşa ile (1852-1892) evliydi. İkinci

¹¹ BOA, İ. DH, nr. 299/18917, 11 Mayıs 1854/13 Şaban 1270; BOA, MB. İ, nr. 12/154, 11 Mayıs 1854/13 Şaban 1270. İlhâmi Paşa'yla birlikte diğer damatlardan Ali Galib Paşa ikinci; Edhem Paşa ve Mahmud Celâleddin Paşa da üçüncü rütbeden nişan almışlardı (*Aynı belge*).

¹² BOA, İ. DH, nr. 375/24829, 23 Nisan 1857/28 Şaban 1273.

¹³ BOA, MB. İ, nr. 14/108, 6 Temmuz 1857/14 Zilkade 1273.

¹⁴ BOA, İ. DH, nr. 400/26491, 27 Mart 1858/11 Şaban 1274.

¹⁵ Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, IX, 136.

¹⁶ BOA, İ. DH, nr. 402/26620, 13 Mayıs 1858/29 Ramazan 1274; Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih*, IX, 142. Düğünden yaklaşık iki sene sonra İlhâmi, Nuri, Edhem ve Mahmud Celâleddin Paşalara birinci rütbe nişan ihsan buyruldu (BOA, Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme (A. MKT. MHM), nr. 182/46, 6 Mayıs 1860/15 Şevval 1276; BOA, İ. DH, nr. 455/30167, 17 Mayıs 1860/26 Şevval 1276).

¹⁷ Halûk Y. Şehsuvaroğlu, *Boğaziçi'ne Dair*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, İstanbul 1986, s. 90.

¹⁸ M. Baha Tanman, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'un Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Etkileri", *Nil Kıyısından Boğaziçi'ne: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki İzleri*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2011, s. 49-50. Boğaziçi'nde yaşam ve düzenlenen eğlenceler için bkz. Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, s. 9 vd.

kızı Zeynep Hanım 1878 senesinde Mehmed Tevfik Paşa'nın kardeşi Mahmud Hamdi Paşa'yla (1863-1921) evlenmişti¹⁹. Mısır ileri gelenlerinden Yeğzenâde Davud Fethi Paşa ile evli olan Tevhide Hanım ise 16 Temmuz 1882 tarihinde İskenderiye'de Ras el-Tin Sarayı'nda vefat etti²⁰.

İlhâmi Paşa hakkında verilen kısa biyografik malumatın ardından bu makalenin asıl konusunun, paşanın İstanbul'daki muhallelâtı ve fâhiş borçları olduğunu belirtmeliyiz. İlhâmi Paşa'yı öne çıkaran ve ilginç bir aktör yapan husus ise onun hem Osmanlı hanedanının damadı olması hem Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa sülalesine mensup olması hem de dönemin ruhuna uygun bir şekilde mensubu olduğu zümrenin pek çok ferdi gibi lüks tüketim alışkanlıkları neticesinde yaptığı devasa harcamalarıdır. Hatta paşanın sahip olduğu geniş maddî imkânları sayesinde lüks tüketimde, çağdaşlarını dahi geride bıraktığını söylemek mümkündür. Böylesine bir tarihî figür hakkında malumat edinmenin önemli vasıtalarından birisi, birtakım zaafalarına rağmen, geçmişte yaşayan şahsiyetlerin yaşam tarzını okumak adına oldukça mühim bilgiler sunan terekeleridir. Bu noktadan hareketle paşanın terekesine odaklanılan ve tamamlayıcı arşiv belgelerinin de ağırlıklı olarak kullanıldığı makalede, İlhâmi Paşa'nın İstanbul'daki mal varlığı ile Mısır'daki birtakım gayrimenkulleri, fâhiş meblağlardaki borçları ve bunların tespitinin yanı sıra borçlarının yol açtığı sorunlar ortaya konuldu. Yerli ve yabancı gazetelerin de incelendiği çalışmada, İlhâmi Paşa'nın yaşam tarzı ve standardı, dünyayı algılayışı, tüketim alışkanlıkları, servetinin kaynağı ve ticarî faaliyetlerinin tespiti amaçlandı. Yöntem olarak, terekelerinin değerine göre alt sınırdan olmak üzere zengin kabul edilenler, ortalama bir devlet memuru, bir yetim, bir sadrazam ve bir valide sultan gibi Osmanlı toplumunun çeşitli katmanlarından kimselerin aldığı maaşlar ile bazı saray damatlarının terekelerine yansıyan borçları ve bir sultanın doğum merasimi için yapılan

¹⁹ Kenneth M. Cuno, *Modernizing Marriage: Family, Ideology and Law in Nineteenth-and Early Twentieth-Century Egypt*, New York: Syracuse University Press, 2015, s. 37; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar*, II, 463.

²⁰ BOA, Sadaret, Mısır (A. MTZ. (05), nr. 3-D/107, lef 21-1, 21-2, 21-3. 1834 senesinde inşasına başlanan ve 1847'de resmi olarak hizmete giren saray, uzun yıllar Kavalalı Mehmed Ali Paşa ailesine hizmet etmiş, Mısır'daki önemli tarihi yapılardan birisidir (Ahmet Ali Bayhan, "Osmanlı Döneminde Batılılaşma Sürecinin Ortadoğu'ya ve Afrika'ya Yansıması: Mısır ve İsrail'den Örnekler", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 2007, Sayı: 19, s. 47-50).

harcamalar gibi farklı veriler üzerinden sabit birtakım parametreler belirlenip, kıyaslamalar yapılarak paşanın muhallefâtını bunlara göre konumlandırıp, analitik olarak değerlendirerek, okuyucuya rasyonel bir şekilde sunulmasına dikkat edildi. İlâveten okuyucunun meblağları daha somut ve güncel bir şekilde kavrayabilmesi adına, tablolar dışında, metin içerisinde geçen kuruş veya lira cinsindeki para birimlerinin yanında ve parantez içerisinde, Şevket Pamuk'un hazırladığı listelerden istifadeyle, 1998 tarihi itibarıyla ABD doları üzerinden değerleri verildi²¹.

1. XIX. YÜZYILIN ORTALARINDA OSMANLI HANEDANININ YAŞAM TARZI VE TÜKETİM ALIŞKANLIKLARI ÇERÇEVESİNDE İLHÂMÎ PAŞA

Osmanlı Devleti'nin malî sıkıntılar içerisinde olduğu, ilk kez dış borçlanmanın yapıldığı 1850'li yıllarda saray halkı, harem dış dünyaya açılmasının da tesiriyle, bir tüketim yarışı içine girmişti. Sultan Abdülmecid'in büyük bir sevgiyle bağlı olduğu Serfiraz Hanım başta olmak üzere, hanedan ailesinin kadın üyeleri aşırı lüks tüketimleriyle hazineyi muazzam bir borca sokmuşlardı. Onların fâhiş borçlarının yanı sıra İstanbul'un güzide semtlerinde inşa edilen köşk ve sarayları ile bu mekânların, lüks eşyalarla tefrişi için yapılan harcamalar, ayrıca görkemli sultan düğünleri ve tertip edilen muhteşem çeyizler neticesinde 1857 senesine gelindiğinde Hazine-i Hassa'nın borcu 7.500.000 liraya (352.500.000 \$) yani, devletin genel bütçesine yakın bir meblağa erişmişti²². Söz konusu vaziyeti çok sert bir şekilde eleştiren Cevdet Paşa, işin vahametini "... saray kadınlarının israfât-ı fevka'l-âdelerine bir böyle devlet daha olsa tahammül edemeyeceği derkâr olduğundan vükelâ-yı devlet dūçâr-ı endîşe ve hayret idiler." sözleriyle ifade etmiştir²³. Padişahın kadınları ve kızlarının müsrifliklerinde, İlhâmî Paşa'nın mensubu olduğu ailesindeki Mısırlı kadınların aşırı harcamaları ile yaşam tarzları da etkili olmuştu. Kendilerinden "Mısır dökültüleri" gibi tahkir edici bir ifadeyle bahseden Cevdet Paşa, onların

²¹ Şevket Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler 1469-1998*, T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 2000.

²² Ali Akyıldız, *Refia Sultan*, s. 25-31; Ali Akyıldız, *Nazime: Aydın ve Dindar Bir Sultan*, Timaş Yayınları, İstanbul 2020, s. 17-20.

²³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir 13-20*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 36.

İstanbul'un güzide semtlerinde fâhiş meblağlarla satın alıp, pahalı alafranga eşya ve aksesuarlarla tefriş ettikleri konakları ve yalılarında sürdürdükleri bu sefahat ve şatafatlı yaşam ile bunun Osmanlı saray çevresi ve elitlerinde yarattığı israf atmosferini oldukça üst perdeden, sözünü hiç esirgmeden tenkit etmiştir²⁴. Aslında Cevdet Paşa, üslubu bir tarafa konulursa bu eleştirisinde pek de haksız değildi. Örneğin müsrifliğiyle bilinen Pertevniyal Valide Sultan ile Hidiv ailesine mensup Mısırlı kadınlar, onların her İstanbul'a geliş ve gidişlerinde birbirlerine çok pahalı hediyeler vermişlerdi. 1865 senesinde Mısır Valisi İsmail Paşa ve ailesini Fer'iyye Sarayı'nda misafir eden Pertevniyal Valide Sultan toplam 100.000 liraya (5.300.000 \$) varan fâhiş bir meblağ harcamıştı²⁵.

Devletin hazinesini âdeta kurutan söz konusu harcamaların kontrolden çıkması üzerine Sultan Abdülmecid, 1858'de sıkı tasarruf tedbirleri almaya mecbur kalmıştı. Padişah, tüccarın saray görevlilerine veresiye mal vermemesini, aksi takdirde ödemelerinin yapılmayacağına dâir emrini basın yoluyla kamuoyuna duyurmuştu²⁶. Cevdet Paşa'nın aktarımıyla bu hâdise bir kabine krizine kadar varmış, etrafındakilerin pervasızca yaptığı harcamaların önüne geçebilmek isteyen Sultan Abdülmecid, bundan sorumlu tuttuğu Edhem Paşa'nın babası Kaptan-ı Derya Damat Mehmed Ali Paşa'yı ve devrin sadrazamı Âlî Paşa'yı hakarete varan bir üslupla, sert bir şekilde uyarmıştı. Hatta hırsını alamayan Sultan Abdülmecid, önce 29 Ağustos 1858 tarihinde damat paşaları²⁷, kısa bir müddet sonra da sultanların kethüdalarını azletmişti²⁸. Ancak bir sene sonra İngiltere'den dış borç alınmasıyla birlikte, yeneden eski israf ortamına dönülmüştü²⁹.

²⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 7-8.

²⁵ Ali Akyıldız, "Müsrif Fakat Hayırsever: Pertevniyal Valide Sultan", *Saray, Harem ve Mahrem*, Timaş Yayınları, İstanbul 2019, s. 141-142.

²⁶ Ali Akyıldız, *Nazime Sultan*, s. 18.

²⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir* 13-20, s. 54-60.

²⁸ Serap Sunay, *Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Afyon 2015, s. 369.

²⁹ Ali Akyıldız, *Nazime Sultan*, s. 18-19.

Diğer taraftan israf sadece padişahların kadınları, kızları ve anneleri arasında değil, hanedan damatlarına da sirayet etmiş, onlar da tahsisatlarının çok üzerinde harcamalar yaparak, âdeta birbirleriyle lüks tüketim yarışı içerisine girmişlerdi. İş öyle bir boyuta varmıştı ki Sultan Abdülmecid ikinci sıkı tasarruf tedbirlerini bu kez damatlarına hitaben açıklamıştı. Padişah 1859'da Nuri Paşa, Edhem Paşa, Mahmud Paşa ve İlhâmi Paşa'ya hitaben çıkardığı iradesinde damatların aşırı harcamalarından duyduğu rahatsızlığı dile getirip, buna asla rızasının olmadığını ve tahsisatları dışında hiçbir sebeple borçlanmalarını emretmişti³⁰. Böylece padişah meseleyi hem ricâl hem de kamuoyu nezdinde resmileştirip, duyulmasını sağlamış, muhtemelen bu sayede bir duyarlılık tesis etmek istemişti.

Böyle bir atmosferde bu çalışmanın konusunu teşkil eden Damat İlhâmi Paşa'nın konumunu daha net bir şekilde ortaya koyabilmek adına, onun vefatından önceki ticarî bağlantılarına ve borçlarına değinmek yerinde olacaktır. Aslında paşa, mal varlığı bakımından payitahttaki devlet ricâlî ve onların evlatları olan çağdaşı diğer damatlardan daha farklı bir konumdaydı. Zira büyük dedesi Kavalalı Mehmed Ali Paşa, yaptığı atılımlarla müthiş derecede zenginleşmiş ve Mısır hazinesini doldurmuştu³¹. Abbas Hilmi Paşa da sağlığında İlhâmi Paşa'ya yıllık 600.000 kuruş (360.000 \$) maaş tahsis etmişti. Altı adet vapuru olan İlhâmi Paşa'nın sayısı belirtilmemiş fabrikaları, sarayları, arabaları ve 3.855 adet hayvanı vardı. Bütün bunların idaresi ise hem büyük bir organizasyon hem de devasa bir bütçe gerektirmişti. İlhâmi Paşa, yanında istihdam ettiği çevirmenler, muhasebeciler, kâtipler de dâhil olmak üzere 666 çalışanına ve eski çalışanlarına aylık toplam 129.531 kuruş (77.718 \$) maaş ve emekli maaşı ödemişti³². Ayrıca kişisel itibar ve konforundan hiç taviz ver-

³⁰ BOA, İ. DH, nr. 433/28648, lef 3, 18 Mayıs 1859/15 Şevval 1275; BOA, A. MKT. MHM, nr. 182/94, 12 Mayıs 1860/21 Şevval 1276.

³¹ Fahmy'nin, Mehmed Ali Paşa'nın devamlı artan servetiyle etrafındakileri cömertçe para ve hediyelerle boğup, inşa ettiği âyanı pekiştirmeyi başararak, kendisine bağlı hale getirip, padişahla yarışır konuma geldiğini ve bunun neticesinde Osmanlı padişahları için kullanılan "Velinimet" sıfatıyla anılmaya başlandığını ifade etmesi, onun ulaştığı zenginliği net bir şekilde tasvir etmektedir (Khaled Fahmy, *Kavalalı Mehmed Ali*, s. 73).

³² F. Robert Hunter, *Egypt Under the Khedives, 1805-1879: From Household Government to Modern Bureaucracy*, Egypt: The American University in Cairo Press, 1999, s. 58, 65.

meyen İlhâmi Paşa, Bâbîâlî'nin eleştirilerine aldırış etmeden, boğaz seyahatleri için şahsî vapurunu kullanmaya devam etmişti³³. Aileden gelen bu zenginliğin doğal bir neticesi olarak, aşağıda tabloda gösterildiği üzere, İlhâmi Paşa'nın Mısır'da, Abbas Hilmi Paşa'dan kalma oldukça kıymetli gayrimenkulleri vardı³⁴. Paşanın Mısır'daki çiftliklerinin mültezimleri, dönemin meşhur bankeri Prusyalı Hermann Oppenheim³⁵ ve ortağı İngilizli Hanari Chabert idi³⁶. Mısır'da çok büyük topraklara sahip olan İlhâmi Paşa'nın mülkleri, pamuk, şeker kamışı ve mısır ekimine ayrılmış, bu sayede Levant'ta ticari olarak güçlü bir konuma gelmişti. Daha önce de vapur yaptırdığı Scott Russell'a İstanbul'dan, Mısır'a konforlu ve hızlı bir şekilde yolculuk edebileceği ve her türlü hava koşullarına dayanıklı şahsî kullanımı için bir vapur siparişi etmişti³⁷. Bunların dışında nakit olarak 1.000.000 sterlin (110.000.000 kuruş)³⁸ gibi muazzam bir servet miras devralmıştı³⁹. Bir başka kaynakta ise paşaya kalan mirasın 3.200.000 sterlin (352.000.000 kuruş) olduğu fakat paşanın bu devasa serveti iki sene gibi kısa bir sürede harcadığı rivayet edilmiştir⁴⁰.

³³ BOA, İrade, Mısır (İ. MTZ. (05)), nr. 18/709, lef 9, 8 Mayıs 1860/17 Şevval 1276.

³⁴ BOA, Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR. MKT), nr. 371/49, lef 4.

³⁵ Banker (Banque Oppenheim-Alberti) Hermann Joseph Oppenheim 1876'da Paris'te ölmüştür

(<https://gw.geneanet.org/marmara2?lang=en&pz=mathilde&nz=d+andria&p=hermann+joseph&n=oppenheim> Erişim Tarihi: 11 Mart 2021).

³⁶ BOA, HR. MKT, nr. 290/62, lef 1, 1 Haziran 1859/29 Şevval 1275; BOA, HR. MKT, nr. 288/66, 21 Mayıs 1859/18 Şevval 1275; Sadaret Umum Vilâyât Evrakı (BOA, A. MKT. UM), nr. 349/77, 16 Mayıs 1859/13 Şevval 1275.

³⁷ *The Mechanic's Magazine, July 3rd-December 25th, 1858*, Edited by R. A. Brooman&E. J. Reed, Vol. LXIX, London: Robertson, Brooman, and Co. , 1858, s. 488-489.

³⁸ Hesaplamalar, 1854 yılı itibarıyla Osmanlı lirası resmi kuru olan 1 sterlin=110 kuruş üzerinden yani, en baz seviyeden yapılmıştır (Şevket K. Akar, Hüseyin Al, *Osmanlı Dış Borçları ve Gözetim Komisyonları, 1854-1855*, İstanbul 2003, s. 14). Zira 27 Ocak 1855 tarihli iradeyle sabit kur politikası yerini serbest kur uygulamasına bırakmış (Al-Akar, *Osmanlı Dış Borçları*, s. 14-16) ve savaş süresince dalgalı bir seyir takip eden kur 148,5 kuruşa kadar çıkmıştır (Ali Akyıldız, "Osmanlı Devleti'nin Kırım Savaşı'nı Finansmanı: İç ve Dış Borçlanmalar", *Savaşın Barışa: 150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856): Bildiriler*, 22-23 Mayıs 2006, İstanbul 2007, s. 18n.).

³⁹ *Egypt For The Egyptians: A Retrospect And A Prospect*, London: Cecil Brooks&Co., 1880, s. 16.

⁴⁰ Abdel-Maksud Hamza, *The Public Debt of Egypt, 1854-1876*, Cairo: Government Press, 1944, s. 6.

Maddî olarak gittikçe köşeye sıkışan ve bizzat padişah tarafından da borçlarını ödemesi ve yenilerini yapmaması hususunda her fırsatta ikaz edilen İlhâmi Paşa, 15 Teşrinievvel 1859 tarihinde Prusyalı Hermann Oppenheim, İngiliz Hanari Chabert ve Avusturyalı Henry Schwabacher ile bir sözleşme imzaladı. Buna göre, babası Abbas Hilmi Paşa'nın vefatından sonra Mısır Valisi'ne geçen haklarının alınması için gereken hukukî ve malî işlemlerin yapılması yetkisini 4.000.000 sterlin (440.000.000 kuruş) karşılığında adı geçen kişilere devretmişti⁴¹. Söz konusu meblağ 1859-60 tarihine ait devlet bütçesi gelirinin tahminî toplamı olan 1.161.376.000 kuruşun⁴² (592.301.760 \$) yaklaşık % 37,9'una, bir başka ifadeyle bütçe gelirlerinin üçte birinden fazlası gibi muazzam bir orana denk gelmektedir. İlhâmi Paşa'nın damadı olduğu Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Valide Sultan'ın (ö. 1853) 1851 sene-sindeki zamlı aylık maaşı ise 500.000 kuruş (415.000 \$) idi. Bu durumda, bahsi geçen meblağ, 14 sene valide sultanlık makamında bulunan Bezmiâlem Valide Sultan'ın⁴³ 880 aylık, yani yaklaşık 73 senelik maaşına tekabül etmektedir. Ayrıca anlaşma yapıldığında paşanın tüccarlara zaten 500.000 sterlin (55.000.000 kuruş) borcu vardı. Aslında belgede de isabetli bir şekilde özetlendiği üzere İlhâmi Paşa, "*Mısır'da olan alacağının deynlerine terkini mukavele*" etmişti ve kendisini zarara uğratan bu hareketi, onun gençliğine ve tecrübesizliğine bağlanmıştı. İlhâmi Paşa'nın imzaladığı sözleşme, doğurması muhtemel sakıncalar nedeniyle, hem Mısır Valisi hem de Bâbîâli tarafından hiç hoş karşılanmadı. Anlaşmanın kabul edilemeyeceği fikrinde olan ve vakit kaybetmeksizin tepkisini ortaya koyan Bâbîâli, İlhâmi Paşa'yı borçlu durumdan kurtarmanın yollarını aradı. Çözüm olarak paşanın sahip olduğu vapurlardan ikisinin Mısır donanmasına verilerek, oradan elde edilecek gelirin borçlarını ödemek için kullanılması önerildi. Ayrıca kendisine defalarca söylenmesine rağmen bir türlü borçlanmasının önüne geçilemediği anlaşılan İlhâmi Paşa'nın, bundan sonra yapacağı borçlarından Mısır valisinin de sorumlu olacağı ifade edildi. Ancak mesele bir hanedan damadının basit bir

⁴¹ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 18/709, lef 1-9. Sözleşmenin tercümesi için bkz. BOA, Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO), nr. 375/68, lef 1, 3 Mayıs 1860/12 Şevval 1276.

⁴² Tevfik Güran, *Osmanlı Mali İstatistikleri: Bütçeler (1841-1918)*, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 2003, s. 8, 47-49.

⁴³ Arzu Terzi, *Bezmiâlem Valide Sultan*, Timaş Yayınları, İstanbul 2018, s. 139, 300.

borçlanma davası olmanın çok ötesinde farklı bir mecraya doğru gittiğinden, konu oldukça önemsendi ve padişah anlaşmayı feshetmenin bir çaresinin bulunması için Reis Paşa, Kamil Paşa, hariciye, maliye ve hazine-i hassa nazırlarından bir komisyon kurulmasını irade etti⁴⁴. Zira sorun sadece tüccarların mensubu oldukları ülkelerin sefirleri ve Osmanlı Hükümeti arasında değil, Mısır valilerinin miras haklarının çerçevesinin belirlenmesi ile Osmanlı Devleti'nin oradaki hukukunun sınırları mânâsında da bambaşka bir noktaya ilerlemişti. Şöyle ki, komisyonun raporunda belirttiği üzere irsî hukuk kaide-lerine göre Mısır valilerinin şahıslarına ait emval ve emlaki ile padişahın hükümetine ait olanların esasen ayrılması gerekmektedir. Zaten o güne değin Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve evladında olduğu gibi vârisler sadece babalarının şahsına ait olan emval ve emlaki üzerinde hak sahibi olmuşlardı. Keza İbrahim Paşa'nın evladı da aynı kaideye bağlı kalmış, İlhamî Paşa'nın da babasının vefatıyla, babasının şahsî hazinesindeki nakdi, çiftlikleri, menkul ve gayrimenkulünü miras yoluyla aldığı varsayılmış, henüz almadığı varsa onların da tespiti ve üzerine geçirilmesi irade edilmişti. Ancak İlhamî Paşa'nın tüccarlarla yaptığı anlaşma yoluyla kalkıştığı gibi babası zamanında yapılan demiryolu gibi yatırımlarda dahi hak iddia ederek, bunların kişiye ait adde-tilip, şahsî miraslarına geçirilmesinin dâvâ konusu yapılması, ileride Mısır'ın mülkiyetinin, dolayısıyla idaresinin tamamen Mısır valilerinin eline geçme-sine yol açabileceğinden, söz konusu sözleşmenin Osmanlı Devleti açısından kabul edilebilir bir yanı olmadığı ısrarla ve önemle ifade edilmiştir⁴⁵. Derhal harekete geçen komisyon, Prusya, İngiltere ve Avusturya sefaretlerine yazdığı resmî yazı aracılığıyla, İlhamî Paşa'nın borcuna karşılık adı geçen tüccar-larla yaptığı anlaşmada borcun sadece kendisinden talep edilebileceği argü-manını öne sürerek, anlaşmanın Osmanlı Hükümeti nezdinde "keenlemyekün" yani, yok hükmünde olduğunu bildirmişlerdir⁴⁶. İlhamî Paşa ile tüccarlar arasındaki bu sözleşme meselesi bir neticeye bağlanamadan pa-şanın âni vefatıyla borçlarının tespiti ve ödenmesi gibi son derece çetrefilli ve

⁴⁴ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 18/709, lef 1-9.

⁴⁵ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 18/710, lef 2-3-4, 4 Temmuz 1860/15 Zilhicce 1276; BOA, Sa-daret Nezaret ve Devair Evrakı (A. MKT. NZD), nr. 319/50, 28 Temmuz 1860/9 Mu-harrem 1277.

⁴⁶ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 18/710, lef 1.

külfetli bir mesele Bâbüâlî'nin omuzlarına yüklendi. Nitekim aşağıda değinildiği üzere öngörülen çekinceler gerçekleşmiş ve İlhâmi Paşa'nın vefatının ardından borçlarının kapatılması konusunda en büyük sorun Hermann Oppenheim ve ortaklarıyla yaşanmıştı.

2. VEFATI, MUHALLEFÂTI VE BORÇLARININ TESPİTİ

İşlerini halletmek ve hava değişimine ihtiyacı olduğu gerekçesiyle 1 Şubat 1860 tarihli izinle gittiği Mısır seyahatinden⁴⁷ yeni dönen İlhâmi Paşa, âniden hastalanmış ve birkaç gün içinde, 9 Eylül 1860/23 Safer 1277 Pazar gecesi İstanbul'da vefat etmişti. Paşa'nın naaşı aile kabristanına defnedilmek üzere hususî bir vapurla memleketi Mısır'a gönderildi⁴⁸. Babası Abbas Hilmi Paşa'nın da medfun olduğu İmam Şâfi yakınındaki aile kabristanına defnolundu. Vefat ettiğinde henüz yirmili yaşlarının ortasında olan paşanın mezar taşı kitabesinde, gençliğine vurgu yapan "*Azm-i ukbâ itdi vay İlhâmi Paşa genç iken*" ifadeleri yer almıştır⁴⁹. Vefatıyla İlhâmi Paşa'dan boşalan 60.000 kuruş (25.800 \$) maaşının yarısı yani, 30.000 kuruşu (12.900 \$), feriklik maaşına ilaveten, Münire Sultan'ın yeni eşi Damat İbrahim Paşa'ya tahsis edildi⁵⁰. Önceden paşaya ihsan buyrulan birinci ve ikinci rütbeden nişanlarının da geri alınması, teşrifat tarafından Meclis-i Vâlâ âzâsı Muhtar Beyefendi'ye bildirildi⁵¹.

⁴⁷ BOA, İ. DH, nr. 451/29831, 1 Şubat 1860/9 Receb 1276; BOA, İ. MTZ. (05), nr. 18/706, 5 Şubat 1860/13 Receb 1276; BOA, A. MKT. UM, nr. 399/15, 12 Şubat 1860/20 Receb 1276. Paşanın Mısır'a vardığı haberi için bkz. BOA, A. MKT. UM, nr. 398/45, 29 Şubat 1860/7 Şaban 1276.

⁴⁸ *Ceride-i Havadis*, nr. 1004, 11 Eylül 1860/25 Safer 1277; *Le Monde Illustré*, nr. 181, 29 Septembre 1860, s. 210.

⁴⁹ Mehmet Akkuş, "Kahire'deki Osmanlı Dönemi Eserlerinde Türkçe Manzum Kitabeler", *Vakıflar Dergisi*, XXII (1991), s. 407.

⁵⁰ BOA, A. MKT. MHM, nr. 209/5, 17 Şubat 1861/6 Şaban 1277.

⁵¹ BOA, A. MKT. MHM, nr. 200/50, 19 Kasım 1860/5 Cemaziyevvel 1277. Âdet olduğu üzere İlhâmi Paşa'ya birinci rütbeden nişan verildiğinde, kendisindeki ikinci rütbeden nişanı teslim etmesi istenmişse (BOA, A. MKT. NZD, nr. 314/4, 2 Haziran 1860/13 Zilkade 1276) de muhtemelen veremeden vefat etmişti. O nedenle her iki nişan da üzerinde kalmış olmalıdır.

İlhâmi Paşa'nın vefatının ardından sıra asıl meseleye yani, İstanbul'daki mal varlığını belirlemek üzere terekesinin yazılması, sağlığında Sultan Abdülmecid'i "teessür" eden ve padişahın rızası dışında yaptığı fahiş borçlarının tespiti, ödenmesi ve eşi Münire Sultan'ın terekeden alacağı yasal hissenin ayrılmasına gelmişti. Paşanın âniden vefat etmesi üzerine borçlarına karşılık İstanbul'daki eşyalarının muhafazası ve borçlarının hesaplanması için hemen bu işe has bir komisyon kuruldu ve meselenin biran evvel neticelendirilmesi emredildi⁵². Komisyona Deâvî Nazırı Muhtar Beyefendi, Meclis-i Vâlâ âzâsından Arif Efendi, Mısır esbak mollası Şakir Efendi'nin kâtibi atandı⁵³ ve terekenin yazımı için Rumeli Kazaskeri görevlendirildi⁵⁴. İlhâmi Paşa'nın terekesinin tespiti için Mektubî-i Sadaret'ten Şevki Efendi görevlendirildi⁵⁵. Muhallefâtın kaydı işlemi esnasında paşanın vârislerini temsilen bir vekil tayin edilmesi gereği de Mısır valisine bildirildi⁵⁶. Yapılan incelemelere göre İlhâmi Paşa'nın 120.000 kese⁵⁷ yani, 60.000.000 kuruş (30.600.000 \$) civarında fâhiş bir borcu vardı⁵⁸. Fransız basınına göre ise paşanın borcu 10.000.000 frank yani, yaklaşık 50.000.000 kuruş idi. Buna rağmen söz konusu devasa

⁵² BOA, Sadaret Amedi Kalemi Evrakı (A. AMD), nr. 93/31, lef 2, 25 Eylül 1860/9 Rebiülevvel 1277; BOA, Hariciye Nezareti Mütenevvîa Kısmı (HR. MTV), nr. 109/38, lef 1, 27 Ağustos 1870.

⁵³ BOA, A. MKT. NZD, nr. 324/51, 14 Eylül 1860/27 Safer 1277; BOA, A. MKT. NZD, nr. 324/80, 14 Eylül 1860/27 Safer 1277.

⁵⁴ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/719, lef 2, 10 Ocak 1861/27 Cemaziyelâhır 1277; BOA, A. MKT. MHM, nr. 760/29, 17 Ocak 1861/5 Receb 1277. Mısır Valisi ile paşanın terekesi hakkında yapılan yazışmalar ve çeşitli nedenler önceden bir iki ay zarfında bitirileceği ifade edilen İlhâmi Paşa'nın terekesinin yazımını geciktirmişti. Bu gelişmeler yaşanırken, paşanın terekesini yazmakla görevli Rumeli Kazaskeri'nin görev süresi dolmuştu. Ancak hem işin tamamlanması hem de kendisinin bu işten sağlayacağı gelirin kesilip, mağdur olmaması için vazifesine devam etmesi uygun görüldü (BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/719, lef 1, 6 Ocak 1861/23 Cemaziyelâhır 1277; BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/719, lef 2, 10 Ocak 1861/27 Cemaziyelâhır 1277; BOA, A. MKT. NZD, nr. 338/11, 5 Ocak 1861/22 Cemaziyelâhır 1277).

⁵⁵ BOA, A. MKT. NZD, nr. 330/77, 13 Kasım 1860/28 Rebiülâhır 1277.

⁵⁶ BOA, A. MKT. UM, nr. 427/13, 13 Eylül 1860/26 Safer 1277.

⁵⁷ "1 kese=500 kuruş" (Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 1225).

⁵⁸ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/714, lef 1.

meblağın, paşanın mülkünden elde edilecek tek bir gelirle ve birkaç ay zarfında ödenebileceği mübalağalı bir üslupla haberde kamuoyuna duyurulmuştu⁵⁹. Komisyon da paşanın terekesinin borçlarını karşılayacağını öngörmüştü⁶⁰. Yirmili yaşlarda dahi bu kadar büyük bir borca girilmiş olması, Osmanlı ve Mısır hanedan üyeleri arasında görülen israf olgusu ve lüks düşkünlüğünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

Borcun bir an evvel kapatılmasını arzu eden padişah, paşanın emlakinin büyük oranda Mısır'da olmasından dolayı, meselenin oradan halledilmesini emretmişti⁶¹. İlhâmi Paşa'nın evlatlarıyla mirasından şer'i olarak hissedar olanların bundan yararlanabilmeleri için öncelikle Mısır'daki konaklarının, fabrika ve emlakinin maddî değerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Akabinde bunların Mısır valisine aldırılarak, borcun kendisine tahviliyle, İlhâmi Paşa'nın Mısır'daki emlakinden borçlarının ödenmesi planlanmıştı. Borçlar kapatıldıktan sonra paşanın metrukâtından bir bakiye kalırsa, onların da şer'i kaideler gereğince yasal vârislerine "*aynen ve bedelen*" taksim edileceği ifade edildi⁶². Ayrıca İlhâmi Paşa'nın Avrupa'dan sipariş ettiği fakat muhtevası belirtilmeyen Galata gümrüğünde tutulan yüz elli altı sandık eşyasının tereke komisyonuna teslim edilmesi Muhtar Beyefendi tarafından Gümrük Nezaretine bildirildi⁶³.

Yapılan çalışmaların ardından İlhâmi Paşa'nın İstanbul'daki muhalefâtı ve borçları Mısır kapı kethüdası başkanlığındaki hususî komisyonda şer'i kaidelere göre tespit edilip, yazıldı ve çıkan borçları belirlenip, ödenerek hesapları kapatılıp, defterin bir nüshası da Mısır'a gönderildi⁶⁴. Buna göre İlhâmi

⁵⁹ *Le Monde Illustré*, nr. 181, 29 Septembre 1860, s. 210. O yıllarda 1 Frank, 5 kuruşa tekabül etmekteydi (Serap Sunay, *Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi*, s. 386).

⁶⁰ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/714, lef 1.

⁶¹ BOA, A. AMD, nr. 93/31, lef 2, 25 Eylül 1860/9 Rebiülevvel 1277; BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/716, lef 1; BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/716, lef 2, 26 Eylül 1860/10 Rebiülevvel 1277.

⁶² BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/714, lef 1; BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/714, lef 2, 12 Eylül 1860/25 Safer 1277.

⁶³ BOA, A. MKT. NZD, nr. 350/6, 28 Nisan 1861/17 Şevval 1277; BOA, A. MKT. MHM, nr. 219/33, 16 Mayıs 1861/6 Zilkade 1277.

⁶⁴ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 7b.

Paşa'nın İstanbul'daki terekesinin toplam değeri 11.533.957 kuruş (5.882.318 \$) olarak hesaplanmıştı. Bu meblağdan 11.518.159,5 kuruşu (5.874.261 \$) terekedeki mallardan, 137,5 kuruşu (70 \$) satılan taş bedelinden ve 15.660 kuruşu (7.986 \$) da sergi faizinden elde edilmişti. Bu meblağın büyük bir kısmı yani, 8.595.058,5 kuruşu (4.383.480 \$) paşanın borçlarını teşkil etmişti⁶⁵. Oysa paşa vefat ettiğinde elbisesinin cebinden sadece 2.480 kuruş (1.265 \$) nakit para çıkmıştı⁶⁶.

Tablo 1: İlhâmi Paşa'nın Terekesi Hesabının Özetini Gösterir Liste⁶⁷

Hülâsa		
Kuruş		
11.533.957	Ber-mantûk-ı defter emvâl-i tereke	
	Kuruş	
	8.595.058,5	Ber-mûceb-i defter-i düyûn
	761.895	Ber-mûceb-i defter-i masârif
<u>-9.356.953,5</u>		
2.177.003,5		
	Kuruş	
	1.000.000	Sergi olarak Mösyö Oppenheim âdemi Albert tarafına verilen
	330.000	Kaime olarak Mösyö Albert tarafına verilen
	23.752	Sergi olarak yine mûmâ-ileyh tarafına verilen
	130.000	Kasr semeninden gayr-i ez makbûz mûmâ-ileyh yedinde kalan
<u>-1.483.752</u>		
693.251,5		

⁶⁵ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2-3.

⁶⁶ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 5b.

⁶⁷ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 3.

-45.111	
38.532	
<u>-34.762</u>	Sarrâf ma'rifetiyle mevcûd kavâimi nakde tebdilde ve tahsîlâtta görünen hüsrân
3.770	Mevcûd
Dâmâd-ı hazret-i şehriyârî İbrâhim İlhâmî Paşa merhûmun muhallefâtı defterinin işbu hulâsası muhallefât-ı merhûm müşûrun-ileyhin tahrîr ve tesviyesine bâ-irâde-i seniyye me'mûr olan komisyon cerîdesinde olan mukayyidine tatbîkan ihrâc ve tahrîr kılınmıştır. (Mühür)	

Belli ölçütlere göre kıyaslamadan anlamlandırmanın zor olduğu bu meblağları bazı örneklerle izah etmek yerinde olacaktır. Meselâ paşanın vefat ettiği sene askeriyeden emekli vefat eden bir kimsenin boşta kalan 48 kuruş (24,5 \$) maaşı, verdikleri arzuhale binaen ardında bıraktığı eşi ve yetimlerine tahsis edilmişti⁶⁸. Aktif vazifede olanlardan örneğin muhacirlerin nüfus sayımları için görevlendirilen memurlara 500 kuruş⁶⁹ (255 \$); Erzurum'a beytülmal memuru tayin edilen memura ise 200 kuruş (102 \$) maaş ödenmişti⁷⁰. Bahsi geçen misallerin yanında görece standartların üzerinde olan eski sadrazamlardan Rauf Paşa'nın maaşı ise 72.975 kuruştur⁷¹ (37.217 \$). Bu durumda, İlhamî Paşa'nın sadece İstanbul'daki terekesinin toplamı olan 11.533.957 kuruş⁷² (5.882.318 \$), 48 kuruştan (24,5 \$) yaklaşık 240.000'den fazla yetimin ve 200 kuruştan (102 \$) yaklaşık 57.500'den fazla memurun bir aylık maaşlarına karşılık gelmekteydi. Bu durumda İlhamî Paşa'ya zamlı olarak tahsis edilen 75.000 kuruş (33.750 \$) maaşı⁷³, sembolik kaldığı gibi borçlarının yanında âdeta cep harçlığı mesabesindeydi. Peki, terekesine göre zengin kabul edilenlere kıyasla nasıl bir tablo ortaya çıkmaktaydı? 1860'lı yıllarda

⁶⁸ BOA, A. MKT. NZD, nr. 304/17, 3 Şubat 1860/11 Receb 1276.

⁶⁹ BOA, A. MKT. NZD, nr. 305/59, 17 Şubat 1860/25 Receb 1276.

⁷⁰ BOA, MVL, nr. 594/97, 5 Şubat 1860/13 Receb 1276.

⁷¹ BOA, A. MKT. MHM, nr. 191/19, 9 Ağustos 1860/21 Muharrem 1277.

⁷² BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 7a, lef 3.

⁷³ BOA, İ. DH, nr. 400/26491, 27 Mart 1858/11 Şaban 1274.

terekesinin değeri 15.000 kuruş (7.650 \$) olanın zengin kabul edildiği⁷⁴ durumda ise, kabaca yapılacak bir hesaba göre paşanın 60.000.000 kuruş (30.600.000\$) tahmin edilen borçlarının toplamı Osmanlı topraklarında yaşayan yaklaşık 4.000 zenginin mal varlığına; sadece İstanbul'daki terekesinin maddî değeri ise yaklaşık 768 zenginin servetine tekabül etmektedir. Peki, son derece şatafatlı ve hiçbir masraftan kaçınılmadan yapılan hanedan merasimlerine nispetle durum nasıldı? Bu konuda pek çok örnek mevcut olmakla birlikte, İlhâmi Paşa'nın vefatına yakın tarihte 1862'de dünyaya gelen Sultan Abdülaziz'in ilk kızı Saliha Sultan'ın doğumunda, diğer kardeşleriyle kıyaslanamayacak kadar gösterişli, dillere destan bir vilâdet merasimi gerçekleştirilmiş ve yaklaşık 10.990.682 kuruş (5.275.527 \$) harcanmıştı⁷⁵. Bunların dışında İlhâmi Paşa'nın fâhiş borçlarının mensubu bulunduğu zümredeki diğer mevkidaşlarının harcamalarına göre durum nasıldı? Örneğin Âdile Sultan'ın eşi Kaptan-ı Derya Mehmed Ali Paşa'nın (1813-1868) borcu 10.509.718,5 kuruş (5.570.151 \$) idi⁷⁶. Keza Atiyye Sultan'ın eşi Tophane-i Âmire Müşiri Ahmed Fethi Paşa'nın (1801-1858) da vefatından sonra yapılan uzun hesaplamalar neticesinde "*duyun-ı külliye*" olarak nitelendirilen borcunun yaklaşık 13.615.500 kuruş (6.126.975 \$) olduğu anlaşılmıştı. Söz konusu meblağ ise devletin 1858-59 tarihine ait tahmini devlet bütçesinin yaklaşık % 1,2'si gibi ciddi bir orana tekabül ediyordu⁷⁷. Hanedan damadı olmamakla birlikte, hariciye nazırlığı ve sadaret gibi mühim mevkilerde bulunan dönemin önde gelen aktörlerinden Âlî Paşa'nın (1814-1871) da vefatından sonra 105.000 lira (5.670.000 \$) borcu olduğu ortaya çıkmıştı⁷⁸. Bu örneklerle İlhâmi Paşa'nın fâhiş borçları kıyaslandığında arada yaklaşık 5-6 kat fark olduğu görülmektedir. Söz konusu örneklem gurubu İlhâmi Paşa'nın tahayyül sınırlarını zor-

⁷⁴ Fatih Bozkurt, *Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya 2011, s. 102.

⁷⁵ Serap Sunay, "Bir Sultan İki Merasim: Saliha Sultan'ın Doğumu ve Düşünü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 44, İstanbul 2020, s. 147, 171.

⁷⁶ Serap Sunay, *Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi*, s. 107.

⁷⁷ Serap Sunay, "Bir Hanedan Damadının Yaşam Tarzı ve Standardı: Ahmed Fethi Paşa'nın Terekesi", *Belleten*, LXXXIV/300, Ağustos 2020, s. 757-759.

⁷⁸ Serap Sunay, "Bir Sadrazam Konağının Değişim ve Dönüşümü: Mercan'da Âlî Paşa Konağı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXV/1, 2020, s. 271.

layan zenginliğini ve borçlarının muazzamlığını net bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. İlhâmi Paşa'nın terekesinin satış işlemleri dahi başlı başına büyük bir masraf kalemidir ve 761.895 kuruşu (388.566 \$) bulmuştur ki böylece paşanın terekesindeki borçları ve masrafları toplam 9.356.953,5 kuruş (4.772.046 \$) ulaşmıştır⁷⁹. Paşanın terekesini tespit için tesis edilen komisyonun harcamaları şu kalemlerden ibarettir:

Tablo 2: İlhâmi Paşa'nın Terekesini Tespit İçin kurulan Komisyonun Yaptığı Masrafları Gösterir Liste⁸⁰

Komisyon Ma'rifetiyle Vukû' Bulan Masârif	Kuruş
Hasbe'l-icâb istikrâz ve ba'd-ı edâ olunan ma'lûmül-mikdâr lira fâizine	120.730
Mısır'a i'zâm olunan gulâmların navul sefinelerine	15.140
Mu'ahharan gelen mobilya sandıklarının navul sefinelerine	13.855
Bir müddetçik komisyon tahrîrât kitâbetinde istihdâm olunan Şevki Efendi'ye	7.500
Bey' olunan hayvanât için resm-i ihtisâb	2.950
Şehzâdebaşı Konağı duvarı ta'mîrine	2.341
Mobilya makasdârı Lodo'ya bir aylık ma'âş	3.375
Sepetçi Köşkü me'mûru Ali Efendi'ye bahşîş	1.554
Tahsildârların müteferrik masraflarına	5.950
Fenerbağçesi'ndeki kasr ve arâzinin tanzîm-i harîtasına	4.591
Râşid Efendi zimmetinde olan akçe için harc-ı i'lâm	3.650
Mehmed Ali Kapûdân'a Mösyö Albert yediyle ikrâm	2.440
A'mâ tulumbacısı Mustafa Ağa'ya ikrâm	1.250
Eşyâ bekleyen kavvaslara bahşîş	1.838,5
Hazîne bekçisine ve ikinci Mustafa kavvasa bahşîş	1.200
Gulâm Rıza ve Kûsâdi ve Şevket ve Sâdık'a harçlık	1.700
Deve kuşu gönderen Hacı Mehmed'e ve vapur kapûdânına bahşîş	500
Eşyâ naklinde hamâliye ve ma'vna ücretine	454,5
Hakkâk Dema'ya, Ayvaz Artin'e	580

⁷⁹ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2-3.

⁸⁰ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 6b-7a.

Yangın çerçisine, kassâb Osman'a, çilingire	496
Yekûn	+192.095,5
Baytar Mustafa Ağa'ya ve Frenk baytarına	649.5
Şevket Bey'e ve kilerci arkadaş Şerif Mehmed Ağa'ya	462
Haffâf Halîl Efendi'ye ve sebzeci Nikola'ya	280
Konak kirâsîçün kontorato rûsûmuna	405
Yekûn	193.892
Tereke-i merhûm-ı müşârun-ileyhin tahrîr ve tesviyesi bâ-evrâk-ı seniyye uhdesine muhavvel olan sudûr-ı izâmdan Zeki Efendi merhûm tarafından bi'l-istîzân verilen resm	204.000
Tereke-i merhûm-ı müşârun-ileyh vülâtı olan Mîrî Dellâlbaşı Hacı Muhtar Bey'e verilen dellâliye	152.000
Komisyonunda bulunan İzmirli Minas Efendi'ye vukû' bulan emr ü iş'âr üzerine verilen ikrâmiye	100.000
Komisyon Arabî kâtibi Fahri Efendi'ye sene [12]82 Rebiülevvel gâyesine değîn şehîrî 750'şerden 61 ayda verilen mâ'aş	45.350
Komisyon kapuçukadârı ve tahsildârı Hurşid Ağa'ya müddet-i mezkûr zarfında şehîrî 500'den verilen mâ'aş	30.500
Hisar arsası bekçisi Ahmed Ağa'ya müddet-i ma'lûmede verilen mâ'aş ve ta'yînât-ı bahâ	12.496
Konak bekçilerine müddet-i ma'lûmede verilen mâ'aş	21.298
Fenerbağçesi'ndeki arâzî bekçisi Hırvat'a verilen mâ'aş	1.470
Konak icâresi vakfı tarafına	168
Hurşid Ağa'nın bâ-pusula masrûfu	321
Yekûn	761.895

Bir taraftan paşanın terekesi ve borçlarını belirleme çalışmaları devam ederken bir taraftan da alacaklılar harekete geçmişlerdi. Farklı milletlerden esnaf, kuyumcu, tüccar, doktor, eczacı, berber, terzi, işlemeci, saatçi, sebzeci, aşçı, arabacı, marangoz gibi çeşitli hizmet erbabı kimseler İlhamî Paşa'dan

alacaklı oldukları iddiasıyla peşi sıra ilgili mercilere başvurularını yapmışlardı⁸¹. Söz konusu başvurular komisyonca incelenmeye başlandı. Titiz bir çalışma yürüten komisyon, paşanın borçlu olduğu kimselerin alacaklarına istinaden, fırsattan istifade, fâhiş meblağlar talep etmelerinin önüne geçmeye çalıştı. Komisyon şüpheli gördüğü durumlarda paşanın hesap defterlerini inceleyip, alacak iddiasında bulunanların burada kayıtları var mı diye kontrol etmiş, bazı durumlarda ise dairesi halkına sormuştu. Örneğin paşanın gül ağacından el işi imal edilen kütüphanesi gibi tam değeri takdir ve tahmin edilemeyen eşya için yapılacak kıymet takdiri için bir hayli mesai harcanmıştı. Sonuç olarak bu iş için ya İstanbul'dan güvenilir ve ehil kimselerin görevlendirilmesi ya da kütüphanenin Paris'e gönderilmesi fikri ortaya atılmıştı. Yapılan tahkikat neticesinde İlhâmi Paşa'nın Avusturyalı marangoza özel olarak sipariş ettiği gül ağacı, maundan ve direkleri oymalı "*nâdide*" kütüphanesi bedeli olarak 176.000 kuruş (89.760 \$) belirlenmiş ve daha önce

⁸¹ Bunlardan bazıları için bkz. Avusturyalı Frans Payer'in alacak talebi için bkz. BOA, HR. MKT, nr. 360/9, 19 Aralık 1860/5 Cemaziyelâhır 1277; Kuyumcu Petraki ve ortaklarının paşanın terekesinden alacak talepleri için bkz. BOA, A. MKT. NZD, nr. 339/24, 11 Ocak 1861/28 Cemaziyelâhır 1277; Yunanlı Zeytun Kalanberi Kalfa'nın alacak iddiası için bkz. BOA, HR. MKT, nr. 364/94, 26 Ocak 1861/14 Receb 1277; Avusturyalı tabip Bardo'nun, tedavi bedeli olarak paşadan alacağının tahsili talebi için bkz. BOA, HR. MKT, nr. 368/63, lef 2, 19 Şubat 1861/8 Şaban 1277; İngiltereli berber Nicola Tocinco'nun paşanın terekesinden alacağının tahsili talebi için bkz. BOA, HR. MKT, nr. 375/15, 28 Nisan 1861/17 Şevval 1277; İlhâmi Paşa'nın Fener'deki emlakinde çalışan İtalyalı Kandiro Çakoli'nin paşadan maaşı ile ağaç ve çiçek bedeline mukabil alacak iddiası için bkz. BOA, HR. MKT, nr. 388/64, 16 Eylül 1861/11 Rebiülevvel 1278; İlhâmi Paşa'nın mirahoru Hacı Yakub Ağa'nın alacak iddiası için bkz. BOA, HR. MKT, nr. 392/68, 23 Kasım 1861/20 Cemaziyevvel 1278; Yıldızcı Yanko'nun İlhâmi Paşa ve onun emriyle kethüdası için yaptığı aynalar ve sair yıldızlı eşya bedeli olarak 38.000 kuruş (19.380 \$) talebi için bkz. BOA, Meclis-i Vâlâ (MVL), nr. 388/31, 6 Nisan 1862/6 Şevval 1278; İngiltereli Nicola Noçinçe'nin İlhâmi Paşa'dan alacağına dair İngiltere sefirinin talebi için bkz. BOA, HR. TO, nr. 238/50, lef 1, 11 Temmuz 1861/3 Muharrem 1278; Mesrob kumpanyasının İlhâmi Paşa'dan alacağı için bkz. BOA, A. MKT. NZD, nr. 435/6, 21 Temmuz 1862/23 Muharrem 1279; Avusturyalı Gronber'in İlhâmi Paşa'nın tasviri ile sipariş ettiği saat ve altın kordon bedelinin terekesinden talebi için bkz. BOA, HR. MKT, nr. 409/25, 31 Ağustos 1862/19 Ağustos 1278; Avusturyalı Nardo isimli tabibin tıbbiye ve saireden dolayı İlhâmi Paşa'dan 53.400 kuruş (27.234 \$) alacağı olduğu hakkında bkz. BOA, HR. MKT, nr. 500/98, lef 1, 6 Kasım 1864/25 Teşrinievvel 1280 (bu evrakta Bardo şeklinde yazılmıştır); BOA, HR. MKT, nr. 584/80, 5 Ağustos 1867/24 Temmuz 1283.

ödenen 1.000 lirası (51.000 \$) dışında kalan kısmının ödenmesi yolunda karar alınmıştı⁸². Nitekim paşanın terekesinden adı geçen Kütübhânci Sifelder'e 65.000 kuruş (33.150 \$) ödendiğini takip edebilmekteyiz⁸³. Keza Yunan tebasından Kokola Hanım'ın İlhâmi Paşa'nın vapurlarından birisinde kaybolan bir sandık eşyasına mukabil⁸⁴ alacağı olan 6.000 kuruş (3.060 \$) paşanın terekesinden ödenmişti⁸⁵. İş sıkı takip eden paşanın terekesini tespitle görevli komisyon, her başvuruyu da kabul etmemişti. Örneğin Mısır askerlerinden Hacı Hasan Bey'in önceden kesilip, telef olan kereste bedelini paşanın terekesinden talebi⁸⁶ üzerine yapılan tahkikatta kerestelerin mahalli hükümet için kesildiği ve hesabının da önceden görüldüğü ortaya çıkınca, kendisine paşanın terekesinden bir alacağı olmadığı ifade edilmişti⁸⁷.

İlhâmi Paşa'nın terekesinde yer alan önemli borç kalemlerden birisi de kadim bir gelenek olduğu üzere, Münire Sultan'a ait olan 500.500 kuruş (280.500 \$) mihr-i müeccel bedeliydi. Bunun dışında paşanın ve annesinin ikametgâhlarına ait birtakım masraflar ve personele verilen maaşlar toplam 491.047,5 kuruşu (25.065 \$) bulmuştu ve terekesinden tahsil edilmişti. Ayrıca müşterek hesaplar adı altında 131.614,5 kuruş (67.124 \$) ödeme yapılmıştı. İlhâmi Paşa'nın kuyumcu Lokeng Bâzîrgân'a 377.059 kuruş (192.300 \$), kuyumcu Mesrob'a 250.000 kuruş (127.500 \$), kuyumcu Çobanoğlu Mardiros'a 128.000 kuruş (65.280 \$), kuyumcu Tanazoğlu Pozant'a 34.000 kuruş (17.340 \$), kuyumcu Şişman Kırkor'a 17.799 kuruş (9.077 \$), kuyumcu Yorgaki'ye 8.200 kuruş (4.182 \$) olmak üzere toplam 815.058 kuruş (415.680 \$) tutarında, terekesinin yaklaşık on dörtte birine tekabül eden bir oranda borcu vardı. Bunun dışında terzilere 45.246 kuruş (23.075 \$) ve çamaşırcıbaşı Mâhir Efendi'ye 29.000 kuruş (14.790 \$) olmak üzere toplam 74.246 kuruş (37.865 \$) borcu olan⁸⁸ İlhâmi Paşa'nın giyim-kuşam konusuna da özenli ve meraklı olduğunu, bu uğurda tereddütsüz para harcadığını söylemek mümkündür.

⁸² BOA, HR. MKT, nr. 376/96, lef 1, 8 Mayıs 1861/27 Şevval 1277; BOA, HR. MKT, nr. 376/96, lef 2, 27 Kasım 1860/13 Cemaziyelevvel 1277.

⁸³ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 6b.

⁸⁴ BOA, HR. MKT, nr. 355/24, 13 Kasım 1860/28 Rebiülâhır 1277.

⁸⁵ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 6b.

⁸⁶ BOA, A. MKT. NZD, nr. 361/52, 6 Ağustos 1861/29 Muharrem 1278.

⁸⁷ BOA, A. MKT. NZD, nr. 363/91, 20 Ağustos 1861/13 Safer 1278.

⁸⁸ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 5b-6b.

İlhâmi Paşa'nın şahsî borçlarının dışında, *Baroness Tecco* adlı vapurunun bir deniz kazası neticesinde Hazine-i Hümayun kumpanyası vapurlarının edevat, levazımat ve kömürlerini taşıyan *Eser-i Cedid* vapurunu batırmasından doğan bir tazminat borcu vardı. Paşanın sağlığında yaşanan bu hâdisede, pek çok kez zararın tarafından tazmin edilmesi yolunda karar çıkmışsa⁸⁹ da iş vefatından sonraya kalmıştı. Bahriye kaideleri gereğince meydana gelen zararın tekne bedeli olan 1.500 lira (76.500 \$) ile içerisindeki maden kömürü, alet-edevat ve çeşitli eşyalar için ödenmesi gereken 408.022 kuruşun (208.091 \$) üçte ikisinin İlhâmi Paşa'nın terekesinden, kalan üçte birinin de Hazine-i Hassa Kumpanyası'ndan tazmini talep edilmişti⁹⁰. Konu, paşanın terekesini tespitle görevli komisyona bildirildi. Bu arada, yeniden bir kıymet takdiri yapıldı ve *Eser-i Cedid*'in teknesi bedelinden yıpranma payı olarak her sene için % 5 düşüldükten sonra kıymeti 860 liraya (43.860 \$) indirildi. Yeni hesaplama göre toplam 500.070 kuruş (255.036 \$) olan borcun İlhâmi Paşa'ya ait üçte ikisinin terekeden ödenmesi talep edilmişti. Ancak geçmişe matuf eşyaların bedelinin hakiki değerinin tam olarak bilinemeyeceği ve bu şekilde afakî bir meblağın alınmasının şer'i kaidelere uygun olmayacağı gerekçesiyle, tazminatın tamamına mukabil terekeden 150.000 kuruş (76.500 \$) tahsil edilmesi uygun görüldü. Eşyaların gerçek bedelinin belirlenip, fazlasının çıkması durumunda ise paşaya düşen kısmının terekesinden, diğer kısmının da kumpanyadan tahsili kararlaştırıldı⁹¹. Bahsi geçen 150.000 kuruş (76.500 \$), paşanın terekesinden "*Hazîne-i Hâssa cânibine berây-ı tazmîn debboy*" kaydıyla ödendi⁹². Paşanın alacaklıları ve terekesinden tahsil edilen borçlarının meblağı ise şöyledir:

Tablo 3: İlhâmi Paşa'nın Alacaklılarını Gösterir Liste⁹³

MUFREDAT-I DUYUN	Kuruş	MUFREDAT-I DÜYÜN	Kuruş

⁸⁹ BOA, A. MKT. MHM, nr. 182/90, 12 Mayıs 1860/21 Şevval 1276; BOA, A. MKT. MHM, nr. 194/25, 6 Eylül 1860/19 Safer 1277.

⁹⁰ BOA, A. MKT. MHM, nr. 196/7, 24 Eylül 1860/8 Rebiülevvel 1277; BOA, A. MKT. NZD, nr. 324/79, lef 1, 16 Eylül 1860/29 Safer 1277; BOA, A. MKT. NZD, nr. 324/79, lef 2, 16 Eylül 1860/29 Safer 1277; BOA, A. MKT. NZD, nr. 324/79, lef 5, 1 Mayıs 1860/10 Şevval 1276; BOA, A. MKT. NZD, nr. 324/79, lef 6, 16 Eylül 1860/29 Safer 1277.

⁹¹ BOA, A. MKT. NZD, nr. 361/63, 27 Temmuz 1861/19 Muharrem 1278; BOA, A. MKT. NZD, nr. 363/56, 21 Ağustos 1861/14 Safer 1278.

⁹² BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 6a.

⁹³ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 5b-6b.

Deyn-i mihr-i müecceli'l-sultân Aliyyetü'ş-şân	500.500	İşlemeci Ohannes	288.000
Deyn-i ma'âşât ve ba'zı masârifât-ı dâire-i merhûm-ı müşûren-ileyh <i>Bâ-defter-i kethüdâ</i>	215.799	Tütüncü Kosti	475
Deyn-i ma'âşât ve ba'zı masârifât-ı dâire-i vâlîde-i merhûm-ı müşûren-ileyh <i>Bâ-defter-i Şekib Bey</i>	275.248,5	Mana ve Nikola ve sebzeci İstefan	16.000
Deyn-i masârifât-ı müste-reke	131.614,5	Yunanlı sandalyeci Yorgi	12.950
Deyn-i Yozgânî Eyüb Efendi	117.500	Fincancı kanbur Ohannes	10.000
Deyn-i Omer Vâsıf Efendi	25.000	Fransalı berber Diva	1.000
Deyn-i câmeşuyûcubaşı Mâhir Efendi	29.000	Terzi Nezaret	1.000
Deyn-i Haydar Efendi	15.000	Kehribâcı Sarrâcoğlu Agop	10.000
Deyn-i Mehmed Kâmil Efendi	10.000	Kuyumcu Tanazoğlu Pozant	34.000
Deyn-i Hisarcı Nazlızâde Mustafa Ağa	7.176,5	Kuyumcu Çobanoğlu Mardiros	128.000
Deyn-i Yağlıkçı Hasan Ağa	7.000	Eczâcı Anşataşiyadi Yorgaki	1.800
Ara Toplam	1.333.838[,5]	Prusyalı sarrâc Luligot	30.000
Deyn-i Arpacı Mehmed Ağa	3.500	İşlemeci Tüysüzoğlu Liguliyar	13.162,5
Deyn-i Muytâb Mehmed Ağa	3.403,5	Nemçeli hekîm Meczi ve hekîm Sarı Kostaki	10.975
Deyn-i Kapı çukadârı Mahmûd Efendi	2.150	İngiltereli marangoz Yosef	69.000
Deyn-i Dîvân kâtibi Sa'îd Bey	1.935	Sardunyalı lokantacı Civani	13.500

Deyn-i aşçıbaşı Bolulu Mehmed Ağa	1.900	Sardunyalı hekîm Cezri	3.000
Deyn-i sepetçi Mustafa Ağa	1.500	Ara Toplam	2.735.713
Deyn-i saksıcı Hacı Bekir Ağa	1.350	Yunanlı Kalyandi Kalfa	36.807,5
Çadircı Ahmed Necib Ağa	347,5	Yunanlı Yorgi Kalfa	2.500
Es'ad Efendi	179.000	Frenk hocası Dersoni	25.000
Hazîne-i Hâssa cânibine berây-ı tazmîn debboy	150.000	Mösyö Albert	177.102
Prusyalı sa'âtçi Merkel	1.100	Kuyumcu Lokeng Bâzîrgân	377.059
Fransalı tuhafçı Perşiron	45.170	Arabacı Mekin Helm	9.240
Mücellid Sırpçı Frakman	6.975	Mu'allim Peçini	1.107
Arabacı İmlor Şerer	7.000	Prusyalı Farlobasıt	1.350
İngiltereli faytoncu Petri	10.370	Baytar Loreş	14.187
Yunanlı körükçü Kiryak Bakula	20.900	Hekîm Marko Paşa	12.500
İngiltereli Koçaş Hilcems	44.074	Kuyumcu Mesrob	250.000
Nemçeli terzi Şarlo	27.196	Oppenheim'in âdemi Mösyö Albert ma'rife- tiyle gemilerin fûrûh- tuna değin bâ-defter masrûf	2.243.141
Şapçı Canaki	28.000	Ara Toplam	5.585.706,5
Kuyumcu Şişman Kırkor	17.799	<i>Mûmâ-ileyh Albert'in komisyondan sipâriş olunarak verdiği düyûn</i>	
Kilerci Kırkor	35.232	Bonal Bâzîrgân'a mo- bilya akçesi	1.475.319,5
Nemçeli arabacı Karlo Hay- dini	9.000	Makasdâr Lodo'ya Ma'âşından	17.084,5
Arabacı Prusyalı Ferdinan Kelr	52.000	Makasdâr-ı merkûma Bir aylık ma'âş	4.050

Kuyumcu Yorgaki	8.200	Merkûmun harcırahı ve ikrâmiyesi	5.570
Tuhafçı Eci Kosti	4.300	Dematos Bâzîrgân Kõ-miür bahâsından	36.473,5
Tuhafçı Dimitri Çevle	6.200	Hanson Bâzîrgân Kam-biyal için	257.528,5
Terzi Agasi	6.200	İtalyalı Çikola'ya	1.240
Hekim Zografos	27.750	Amerikalı Rodo'ya	33.555
Ulahlı tuhafçı Dimitri Alaymini	15.500	Sonradan gelen iki sandık mobilya için masraf	6.114,5
Eczâcı Yorgi	2.000	Fransalı berbere	8.000
Yazmacı Avadis	3.500	Kütübhânci Sifelder'e	65.000
İranlı terzi Artin	2.150	Vapurda sandığı zâyî' olan Madam Kokola'ya	6.000
Eczâcı Delasode	5.100	Merhûm-ı müşârun-ileyhin vâlidesi Kadın Efendi'nin deyniçün	401.760
Hekim Salvator	900	Vapurların ba'zı masârif ve bakıyye me'mûr ma'âşına	35.383
Fransalı terzi Meyer	8.700	Vapurların fûrûhtunda simsâre	28.373,5
		Genel Toplam	8.595.058,5

İlhâmi Paşa'nın alacaklıları arasında en dikkat çekeni Mısır'daki çiftlik ve emlakinin idaresine vekâleten görevlendirdiği mültezimi Prusyalı Hermann Oppenheim idi. Oppenheim ve ortakları, İlhâmi Paşa'dan 74.409.588 kuruş (31.996.123 \$) gibi fâhiş bir meblağ alacakları olduğunu iddia etmişlerdi⁹⁴. Vakit kaybetmeden harekete geçen Oppenheim, alacağını garanti altına almak maksadıyla Prusya sefareti aracılığıyla konuyu Hariciye Nezareti'ne taşımıştı. Buna göre Oppenheim, İlhâmi Paşa'nın muhalefâtında asıl para tutan emlakinin Mısır'da bulunduğunu, bu nedenle alacaklarına karşılık

⁹⁴ BOA, HR. MKT, nr. 371/49, lef 2, 21 Ocak 1861/9 Receb 1277.

bunların tespiti için bir memurun görevlendirilmesini ve paşanın geride bıraktığı emlakının bir karar verilene kadar sekvestro⁹⁵ yani, haciz edilmesini talep etmişti⁹⁶. Mısır valisine yazılan tahriratta Oppenheim'in talebi iletildiği gibi paşanın hem vârislerinin hem de metrukâtının ekserisi Mısır'da olduğundan, meselenin İstanbul'da halledilmesinin mümkün olmadığı ve Hari-ciye Nezareti vasıtasıyla orada çözülmesinin gerekli olduğu bildirildi⁹⁷. Bunun üzerine İlhâmi Paşa'nın Mısır'daki muhalledâtının Hermann Oppenheim ile aralarındaki hesabın görülmesi için orada bir komisyon kuruldu ve gelişmeler meseleyi yakından takip eden sadarete bildirildi. İlhâmi Paşa'nın mültezimi sıfatıyla Mısır'daki çiftlik ve tarlalarının işletmesi halen elinde olan Oppenheim ve ortakları ile Mısır'daki komisyon arasında birtakım anlaşmazlıklar meydana geldi. Şöyle ki, komisyonun incelediği 31 Mart 1860 tarihine kadar olan hesaplarda, İlhâmi Paşa'nın imzası ve mührünün bulunduğu bir varakadan borcunun 53.000.000 kûsur kuruş (27.030.000 \$) olduğu ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine komisyon, Oppenheim ve ortaklarından köyleri zimmetlerine alıp idaresine başladıkları tarihten itibaren, o güne değin tutulan hesap defterlerini talep etmişti. Oppenheim ve ortakları ise defterlerini komisyona vermek istememişler, bundan kaçınmışlardı. Asıl mesele ise İlhâmi Paşa'ya ait olan çiftlik ve tarlaların geri alınması hususuydu. Zira Oppenheim, iltizam ettiği tarla, çiftlik ve köylerin idaresini İlhâmi Paşa'nın vefatından sonra dahi teslim etmemiş ve şayet bunlar hesapları görülüp, alacağı verilmeden önce elinden alınırsa karşılığında tazminat talep edeceğini ifade etmişti. Özetle, Oppenheim alacaklarını teminat altına almak için, bir nevi paşanın mülküne el koymuştu. Oysa alınan fetvaya göre şer'i kanunlar uyarınca paşanın vefatıyla, kendisinin vekâleti zaten fesholmuştu ve paşanın arkasında bıraktığı yetimleri olması sebebiyle de şer'i kaidelerin dışına çıkılmasının mümkün olmadığı tarafına bildirilmişti. Ayrıca Oppenheim'in kontratosuna göre mahsulâtтан idare ve hizmeti karşılığında %10,5 pay aldığı ve şer'i olarak feshedilen bir hizmetin yine şer'i kaideler gereğince tazminatı olamayacağı, alacakları konusunda ise hakkının saklı olduğu ifade edilmişti. Buna

⁹⁵ İtalyanca "sequestro" olarak geçen kelimenin mânâsı hacizdir. (Mustafa Nihat Özön, *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü*, İnkılap ve Aka Kitapevi Tan Gazetesi ve Matbaası, İstanbul 1962, s.199).

⁹⁶ BOA, HR. TO, nr. 140/64, lef 1, 10 Ekim 1860/24 Rebiülevvel 1277.

⁹⁷ BOA, HR. MKT, nr. 354/72, lef 1, 7 Kasım 1860/22 Rebiülâhır 1277; BOA, HR. MKT, nr. 354/72, lef 2, 7 Kasım 1860/22 Rebiülâhır 1277.

rağmen söz konusu hususların yanı sıra vekâletinin düştüğü her fırsatta yinelenen Oppenheim, komisyona zorluk çıkararak, çiftlik ve köylerin idaresini bırakmamakta ısrar edip, üstelik buralarda çalıştırmak üzere Avrupa'dan çeşitli personel getirtmişti. Bu durum ise hem söz konusu toprakların kendisinden geri alınamamasına hem de masrafların artıp, arazilerin gelirlerinin büyük bir kısmının masraflara gitmesine, dolayısıyla bir fayda elde edilememesine yol açmıştı. Ayrıca bu durumun devam etmesi, Mısır Valisi Mehmed Said Paşa'nın ifadesiyle paşanın vârisleri ve yetimlerine de haksızlık mânâsına gelmekteydi⁹⁸.

Vaziyeti haber alan Bâbüali, Oppenheim ile Mısır'daki komisyon arasındaki bu anlaşmazlıkların çözümünün sadece Mısır valisi ile alacaklılar arasında gerçekleşebileceğini ifade ederek, konuya olan yaklaşımını ve mesafesini ortaya koymuştu. Netice itibarıyla ticaret hukukunu ilgilendiren bu meselenin halledilmesi için bir komisyon kurulması kararı Mısır valisi ile Prusya Sefareti'ne bildirildi. Toplam beş kişiden ibaret olacak komisyon üyelerinin ikisi Mısır valisi, ikisi Prusya başkonsolosu tarafından, beşinci üyesi de konsolos tarafından teklif edilen üç Mısırlı memur arasından birisinin seçilip, komisyona başkanlık etmesi suretiyle teşkil edecekti ve kararlar oy çokluğuyla alınacaktı⁹⁹. Paşanın cüzi borçları ise İstanbul'daki terekesinden ödenecekti¹⁰⁰. Bu durumda İlhâmi Paşa'nın fâhiş meblağlardaki borçlarının

⁹⁸ BOA, HR. MKT, nr. 371/49, lef 2, 21 Ocak 1861/9 Receb 1277. Toledano ise oğlunu Mısır Valisi yapma girişimleri nedeniyle Abbas Hilmi Paşa ile Said Paşa'nın arasında yaşanan siyasî mücadelenin İlhâmi Paşa'ya yansıdığını ifade eder. Buna göre Said Paşa, iktidara gelince kendisi aleyhinde yapılanların intikamını İlhâmi Paşa'dan almış ve paşanın uhdesinde bulunan çok sayıda köyü hazineye dâhil etmişti. İlhâmi Paşa'nın aleyhinde toplanan eski iddialara, uydurma yenileri eklenmiş ve mahsulleri yok edilip, sığırları çalınmıştı. Bu durum Toledano'nun aktarımıyla Arapça'da "*a thing to be eaten*" yani, "yenmesi gereken bir şey" olarak ifade edilmiş, kısacası paşanın mülkü bu şekilde talan edilmişti ve Said Paşa ile İlhâmi Paşa arasında büyük bir malî anlaşmazlık baş göstermişti (Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, s. 101-102). Ancak incelediğimiz belgeler, yukarıda da izah edildiği üzere, İlhâmi Paşa'nın arazilerine borçlu olduğu mültezimi Oppenheim'in el koyduğunu göstermektedir. Bu durumda Toledano ya paşanın tespit edemediğimiz başka arazilerinden bahsetmektedir ya da bir yanlış anlaşılma söz konusudur.

⁹⁹ BOA, HR. MKT, nr. 371/49, lef 1, 19 Mart 1861/7 Ramazan 1277; BOA, HR. TO, nr. 141/1, lef 1, 12 Mart 1861/29 Şaban 1277.

¹⁰⁰ BOA, HR. MKT, nr. 355/49, 14 Kasım 1860.

kapatabilmek için İstanbul ve Mısır olmak üzere çift koldan çalışmalar devam ediyordu. Anlaşılan o ki İstanbul'daki komisyon, paşanın borçları meselesini hızlı bir şekilde gündemden çıkarabilmek için Mısır'daki emlakinin Mısır Valisi Mehmed Said Paşa tarafından satın alınabileceğini düşünmüştü. Ancak Mehmed Said Paşa, İlhâmi Paşa'nın hem İstanbul'daki hem de Mısır'daki hiçbir mülkünü almaya talip olmadığını, dolayısıyla bunların müzayede usulüyle satılması gerektiğini bildirmişti¹⁰¹. İlhâmi Paşa'nın fâhiş borcuna karşılık yüksek gelir getireceği öngörülerek satışa çıkarılan Mısır'daki mülkleri şunlardır:

Tablo 4: İlhâmi Paşa'nın Mısır'daki Emlakini Gösterir Liste¹⁰²

Merhûm İlhâmi Paşa Hazretlerinin Eyâlet-i Mısıriyye'de Muhallefâtı Bulunan Çiftlik ve Eb'adiyye ve Etyânın Beyânı Ber-vech-i Âtîdir.			
Aded	Etyân-ı harran?		
1		Ebniye-i cesîme ve bağçe-i kebîreyi hâvî Benha Sarayı	}Benha Sarayı ile ormanın vapurlarıyla ebniye-i sâirelerin kâffesi Mösyö Basterye tarafında Cüneyh 30.000 Mısır'ın yüzlük altını mukabelesinde
1		Pamuk değirmeni ihrâc için vapur dolabı	
2		Arâzi iskâ için su vapurları	
1		Hayvanât rabtına mahsûs duvar ta'bîr olunan istance-i kebîre	
1		Benha şevnesi ¹⁰³ mukâbilinde kâin köşk	
1		Zirâ'at müfettişinin ikâmeti için hâne	

¹⁰¹ BOA, A. MTZ. (05), nr. 13/11, lef 2, 27 Kasım 1860/13 Cemaziyevvel 1277. Badger, İlhâmi Paşa'nın sayılan mülklerini mevcut Mısır valisinin satın alıp, daha sonra Canal Company'ye sattığını belirtmiştir (George Percy Badger, *A Visit to The Isthmus Of Suez Canal Works*, London: Smith, Elder And Co., 1862, s. 16).

¹⁰² BOA, HR. MKT, nr. 371/49, lef 4.

¹⁰³ "Anbar, [Mısır'da kullanılır]", Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1995, s. 995; Zahirî anbarı (<https://remzi.cagdasozluk.com/buyuk-osmanlica-sozluk-madde-18520.html> Erişim Tarihi: 21 Nisan 2021).

-	790	Etribe ¹⁰⁴ ta'bîr olunan mâllî etyân ¹⁰⁵	merhûn olup işbu
-	3613	Benha'da kâin orman ta'bîr olunan çiftlik etyânı	rehin bey'-i vefâ tarîkiyle şer'-i şerîfe tatbîkan hüccet ihrâciyla olup mî'âdı takar- rub eylediğinden satılmak üzere mezâda verilecek- dir.
-	6573	Minye Çiftliği ile Zübeyde eb'âdiyyesi- nin? etyânı	Minye Çiftliği Si- nadino tarafında
-	477	Matariye'de kâin etribe ta'bîr olunan mâllî etyân	Cüneyh 80.000 Mı- sır lirasıyla merhûn olup mezâde verilecek- dir. Bunun dahi bey'-i vefâdan tarîkiyledir.
	086	Mahall-i mezkûrda kâin eb'âdiyye etyânı	
	065	Husûsî bağçesi	
1		Matariye Kasrı bağçesiyle	
-	1394	Yebâ? eb'âdiyyesinin etyânı	
-	1788	Mahall-i mezkûrda kâin etribe ta'bîr olunan mâllî etyân	
1	-	Bağçesiyle kasr	
-	1300	Minye'de eb'âdiyyesinin etyânı	
-	2014	Mahall-i mezkûrda olan etribe ta'bîr olunan mâllî etyân	

¹⁰⁴ "Topraklar", Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 239.

¹⁰⁵ "Balçık denilen tinin cemi" Mehmed Salâhî, *Kâmûs-ı Osmânî*, haz. Ali Birinci, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, I, 126.

3	-	Şeker fabrikası	
7		Minye'deki vapurlar	
-	13625	Mahalle çiftliğinin etyânı	Mahalle Çiftliği
3		Mahalle kasırları	kasırlarıyla Mösyö
1		Pamuk çekirdeğini ihrâc için vapur dolabı	Mondolego tarafında bey'-i vefâ sûretiyle Cüneyh 100.000 Mısır lirasıyla merhûndur. Kezâlik mezâda verilecektir.
1		Zekazik ¹⁰⁶ şevnesi	
-	18734	Vâdi Çiftliği'nin etyânı dûn olup onar bin iki yüz doksan dokuz feddânı ¹⁰⁷ münzeri' bâkisi metrûkdur	
-	03888	Meyyit-i halef? Çiftliği'nin etyânı	
1	00005	Birkat as-Sab' nâhiyesinde bahçesiyle kasr	
1		Kettân nezâfetine ve su için vapur	
-	1542	Kefernecm ¹⁰⁸ Çiftliği'nin etyânından merhûm-ı müşârun hazretlerinin vâlidesine beş bin feddân etyân mülkü olup işbu mikdârından başkadır	
26	55898		

¹⁰⁶ Zekazik (Zagazig), 1851-1907 tarihleri arasında Şarkıye-Mısır'da sancak merkezidir (Osmanlı Yer Adları, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın No:26, haz. Tahir Sezen, Genişletilmiş ikinci baskı, Ankara 2017, s. 831)

¹⁰⁷ "Aslında 'tarlayı süren bir çift öküz ve bir çift öküzün bir günde sürdüğü arâzi miktâr' anlamına gelen kelime, büyüklüğü birçok defa değişmiş bir arâzi ölçüsü olarak bilhassa Arap memleketlerinde kullanılmıştır [Eski feddan 5883,5 m², yeni feddan 4200,8 m² civârında idi]" (<http://www.lugatim.com/s/feddan> Erişim Tarihi: 31 Mart 2021).

¹⁰⁸ Mısır'da bir kaza (Osmanlı Yer Adları, s. 445).

Merhûm-ı Müşârun-ileyh Hazretlerinin İskenderiye'deki Olan Muhallefâtının Beyânı Ber-vech-i Âtîdir				
<i>Aded</i>	<i>Zirâ'-i mi'mârî</i>			
1		İnşâ vekâlesi	Mösyö Sinadino ta- rafında Cüneyh 10.000 lirasıyla merhûndur	Mezâda verilmiş- dir
2		Deniz kenarında büyük şevne	Mösyö Sinadino ta- rafında 30.000 lira- sıyla merhûndur	Şerha
2		Danistasi'nin hâne ve şevnesi	Mösyö Danistan ta- rafında 25.000 lira- sıyla merhûndur	Mezâda verilecek- dir
1		Kâmil Paşa'nın şevnesi	Mösyö Burc nâmında gurus 704.990 sağ gurusla merhûndur	Mezâda verilmiş- dir
-	36000	Tartus'da dükkân olan arsa	Mösyö Burc nâmında mâ-fev- kindeki şevne ile merhûndur	Şerha
1		Reşto bağçesi emâkiniyle ve kasrıyla	Mösyö Franko tara- fından Cüneyh 35.520 Mısır lira- sıyla merhûndur	Şerha
-	32000	Kom el Dekâ'da olan arsa	Kezâlik merhûn ise de ba'zı kimesne- lere in'âmen veril- miş olduğundan hakları olup olma- dığı henüz tebey- yün etmediğinden	

		mezâda verilme- miştir.	
Mısır'da Olan Emlâkin Beyânıdır			
1		Abbâsiye Sarayı bağçesi ve mobilyası ve indinde olan ıstablalar ve hayvanât ve su vapurları ve tevâbî'i olan emâkin kontorato mûcebince Mısır Bankası'na Cüneyh 162.000 yüz altmış iki bin Mısır lirasıyla merhûndur.	Mevcûd esbler mezâdda satılmış- dır
1		Helmiyya Sarayı bağçesiyle etrâfında bulunan emâkin merhûm-ı müşârûn- ileyhin vâlidisi eytâmıyla beraber saray- ı mezkûrda mukîmdir	
1		Hurunfuş Sarayı bağçesiyle etrâfında bulunan binâ merhûn olup mezâda ve- rilmiştir.	
1		Ozbekiyye'de bulunan cedîd hâne Mösyö Zegib tarafında Cüneyh 10.000 li- rasiyle merhûndur	Mezâda verilmek- dedir
1		Bulak şevnesi	
1		Ferhatü'n-nukûş? bağçesi derûnunda üç sâkiye ve bir kıt'a arsa	
1		Salhâne mahalli bir kıt'a arsa derûnunda bir sâkiye mevcûddur	Mezâda verilmiş- dir
1		Eski vekâle	Mezâda verilmiş- dir
3		Ufak hâne	Şerha
6		Dükkân	Şerha
0,5		Bir dükkânın nüsfi	Şerha
24,5	68000		

Netice itibarıyla İlhamî Paşa'nın ödenmesi son derece çetrefilli bir hâl alan hatırı sayılır borçlarını ödemek için sarayı, son derece kıymetli menkul ve gayrimenkullerinin yanı sıra Arabistan ve Mısır'ın en saygın ırklarına

mensup 334 safkan atının bulunduğu harası içindekilerle birlikte satılmıştı¹⁰⁹. İlhâmi Paşa'nın İstanbul'daki terekesinden çıkıp, açık arttırma yoluyla satılan malları ve kıymetleri ise aşağıda başlıklar halinde verilmiştir.

3. MUHALLEFÂTI

a. Ticarî Emtiası: Vapurları

İlhâmi Paşa'nın fâhiş meblağdaki borcunu kapatmak üzere ilk başvuru-
lan emtiası vapurları olmuştur. Bunlar usulünce belirli süreler konularak üç
defada müzayede olunup, satışa çıkarılmıştı¹¹⁰. Borçlarına mukabil müzaye-
deye konulan vapurlarının satışının paşanın terekesini tespit etmekle görevli
komisyon üyeleri tarafından, Galata'da Perşembe Pazarı'nda Oppenheim'in
mağazasında gerçekleştirileceği gazetede ilan edildi ve İstanbul limanında
bulunan altı vapurunun 4 Ocak 1861 tarihinde müzayedesine başlanacağı ka-
muoyuna duyuruldu. Buna göre, açık arttırma kimin üzerinde kalırsa hesabı
yapılarak, öncelikle vapurların bedelinin peşinen %20'si ve on gün zarfında
tamamı alınarak, yeni sahibine teslimi kararlaştırıldı¹¹¹. Bahsi geçen vapurlar-
dan *Baroness Tecco* ve *Firo* vapurları 2.619.733 kuruşa (1.336.064 \$), *London* va-
puru 1.350.000 kuruşa (688.500 \$), *Merkel* vapuru 227.010 kuruşa (115.775 \$),
Buldak vapuru 218.750 kuruşa (111.562,5 \$) ve kendi ismini verdiği *İlhâmi* va-
puru da 100.000 kuruş (51.000 \$) olmak üzere toplam 4.515.493 kuruşa
(2.302.901 \$) satılmıştı¹¹² ki bu meblağ, toplam tereke bedelinin yaklaşık
%40'ına tekabül etmektedir. Ayrıca vapurların satışında simsarlara 28.373,5
kuruş (14.470 \$) ve vapurların çeşitli masrafları ile memurların maaşlarına

¹⁰⁹ *Annuaire encyclopédique: politique, économie sociale, statistique administration, sciences, littérature, beaux-arts, agriensure, commerce, industrie*, publié par les directeurs de l'Encyclopédie du XIXe siècle, troisième tirage, Paris: au bureau de l'Encyclopédie du XIXe siècle 1862, II, 601-602. Paşanın Mısır ve İskenderiye'deki emlakını içeren listede de adedi verilmemekle birlikte atlarının mezatta satıldığı belirtilmiştir (BOA, HR. MKT, nr. 371/49, lef 4).

¹¹⁰ BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/719, lef 1, 6 Ocak 1861/23 Cemaziyelâhır 1277; BOA, İ. MTZ. (05), nr. 19/719, lef 2, 10 Ocak 1861/27 Cemaziyelâhır 1277.

¹¹¹ *Ceride-i Havadis*, nr. 1018, 18 Aralık 1860/4 Cemaziyelâhır 1277; *Ceride-i Havadis*, nr. 1020, 1 Ocak 1861/18 Cemaziyelâhır 1277.

¹¹² BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 5b.

mahsuben 35.383 kuruş (18.045 \$) ödenmişti¹¹³. Paşanın vapurlarında kullandığı sandal, filika ve çırnık, yani küçük kayık 3.000 kuruşa (1.530 \$), demir gemi şamandırası 2.250 kuruşa (1.147,5 \$), demir tente ve ocak 1.250 kuruşa (6.37,5 \$) ve çeşitli marangoz aletleri de 1.500 kuruşa (765 \$) satılmıştı¹¹⁴. Paşanın terekesinde yer alan ilginç eşyalardan birisi de muhtemelen vapurlarında hava durumunu yakından takip etmek maksadıyla kullandığı havanın ağırlığı (basıncı) ve rüzgârın estiği yönü belirlemek için kullanılan 1.000 kuruş (510 \$) ve 730 kuruş (372 \$) olmak üzere toplam 1.730 kuruşa (882 \$) satılan iki adet hava terazileridir¹¹⁵.

b. Silah Koleksiyonu

İlhâmi Paşa'nın hayli meraklı olduğu ve terekesinin kayda değer bir kısmını teşkil eden bir başka grup eşyası da üzeri değerli taşlarla süslü kılıçları, hançerleri ile yeni teknoloji ateşli silahları ve tüfekleridir. Ateşsiz silahları arasında ilk göze çarpanlar, muhtemelen resmî törenlerde kuşandığı, tepe taşı noksan göğez mînâlı mücevherli fitilli hançer 185.100 kuruşa (94.401 \$), *Muhammed Ali* yazılı mücevherli altın kabzalı hançer 153.000 kuruşa (78.030 \$), pırlanta taşlı altın kayışlı kılıç 100.000 kuruşa (51.000 \$), roza süslü altın kabzalı kılıç 79.000 kuruşa (40.290 \$), pırlanta süslü yeşim kabzalı altın kılıç 64.000 kuruşa (32.640 \$), tepe taşı noksan göğez mînâlı mücevherli fitilli bıçak 50.260 kuruşa (25.633 \$), tepe taşı noksan lacivert donanmalı roza taşı küçük altın hançer 42.500 kuruşa (21.675 \$) ve pırlanta süslü kara Horasan demirli altın takımlı kılıç 33.500 kuruşa (17.085 \$) satılmıştı. Bunların dışında mînâlı altın kakmalı mûsâkâri pala 8.700 kuruş (4.437 \$), hafifçe Felemenk taşlı yıldızlı gümüş takımlı kara Horasan kılıç 6.610 kuruş (3.3371 \$), kını altın kabzası gümüş kılıç 6.000 kuruş (3.060 \$), 3 adet altın toplu mızrak 6.581 kuruş (3.356 \$), mahfazasıyla birlikte demir takımlı kama 4.010 kuruş (2.045 \$), 5 adet demir takımlı kılıç 1.525 kuruş (778 \$), altın kılıç donanması hurdaları 1.630 kuruş (831,5 \$) ve kara takım demir kılıç 210 kuruş (107 \$) olmak üzere paşanın ateşsiz silahlarının toplam değeri 742.626 kuruş (378.739 \$) idi. Her birisi ufak bir servet değerinde olan İlhâmi Paşa'nın altın tokalı sırma şeritli, mâi mînâlı pırlantalı altın tokalı sırma şeritli kılıç bendleri de toplam 42.730

¹¹³ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 6b.

¹¹⁴ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 5b.

¹¹⁵ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 2a, 3a.

kuruşa (21.792 \$) satılmıştı¹¹⁶. Paşanın tören kılıcı olarak kullandığı altın ve gümüş kabızlı meçleri¹¹⁷ de toplam 25.001 kuruş (12.750,5 \$) değerindeydi. Paşanın silahlarının namlusunu temizlemek için kullandığı ve genellikle tahta ya da metalden olan çubuklar dahi 10.000 kuruş (5.100 \$) değerinde, altın ve gümüşten imal edilmişti. Ayrıca paşanın terekesinde XIX. yüzyıl ortalarına kadar yaygın bir şekilde kullanılan kaval, yani yivsiz av tüfeklerinin¹¹⁸ çokluğu, atları, dürbünleri, gemi pusulası, av çakısı, kamaları ve balta gibi malzemeleri, onun ava meraklı olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Silah sanayinde yaşanan gelişmeleri de yakından takip ettiği anlaşılan İlhâmi Paşa'nın çok çeşitli ve toplam değeri 254.968 kuruş (130.034 \$) olan ateşli silahları ve malzemeleri de aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Bu durumda paşanın ateşli ve ateşsiz silahları ile teçhizatı 1.065.325 kuruş (543.316 \$) civarındadır ve terekesinin toplam bedelinin yaklaşık onda birine tekabül etmektedir¹¹⁹.

Tablo 5: İlhâmi Paşa'nın Ateşli Silahları ve Malzemelerini Gösterir

Liste¹²⁰

Adet	Silahın Cinsi	Kuruş	Adet	Silahın Cinsi	Kuruş
1	Altın takımlı Cezâyirkâri kaval tüfek	25.000	1	Kebîr şeşhâne ¹²¹	1.920
			2	Süngülü şeşhâne	
1	Kara takım lazarine tüfek	15.150	2	Kara takım tabanca	1.880
	Pişto ¹²²		1		

¹¹⁶ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-4b.

¹¹⁷ "Meç terimi; düz ve ensiz tören ve eğitim kılıcı anlamına gelmektedir. Ateşli silahların yaygınlaşmasından önce bir savaş silahı olan meç, Osmanlı Ordusuna XIX. yüzyılda girmiştir. Tarihi süreç içerisinde meçin kullanım alanları incelendiğinde; ağız açılmamış meçlerin yakın dövüş eğitiminde kullanıldığı, kısa ve uzun meçlerin ise tören maksatları ile kullanıldığı belirlenmiştir." (<https://www.dzkk.tsk.tr/Genel/icerik/mecin-anlami-ve-tarihcesi> Erişim Tarihi: 25 Mart 2021).

¹¹⁸ https://www.arpacik.net/atesli_silahlar/sozluk.htm (Erişim Tarihi: 25 Mart 2021).

¹¹⁹ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1a-7b.

¹²⁰ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-5a.

¹²¹ "Namlusunda 6 yivi bulunan tüfek veya top" (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 993).

¹²² Pişto ya da piştov olarak kullanılır, tabanca mânâsındadır (Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 356).

1					Çakmaklı yarım kundak filinta		
çift	1	Altın takımlı ak daniska kaval tüfek	14.750	1 1 1	Kara takım süngülü şeşhâne Demir kasa Çekmece	1.840	
	1	Altın donanmalı Trabzonkârî kaval tüfek	12.500	4	Süngülü soltat	1.820	
	1	Altın takımlı lazarine tüfek	12.010	1 1	Kara takım kaval tüfek Sîm takımlı kaval tüfek	1.800	
	1	Altın takımlı lazarine pişto	12.010	2	Sîm takımlı kaval tüfek	1.555	
çift	1	Altın takımlı lazarine tüfek	12.000	çift	1	Sîm ma'a takım tabanca	1.500
	1	Altın takımlı kaval tüfek	10.225	1	Sîm donanmalı çakmaklı filinta	1.500	
	1	Arûsekli sîmli kaval tüfek	10.050	1	Sîm takımlı kaval tüfek	1.500	
	1 3	Altın harbî ¹²³ Sîm harbî	10.000	çift	2	Hilâli takımlı lazarine tabanca	1.500
	1	Çifte demirli gümüş takımlı filinta	8.750	1 1	Kara takım şeşhâne Yarım kundak filinta	1.430	
	1 1	Altın kaplı çakmaksız kaval tüfek Kara takım çifte	7.800	1	Baston resminde nev-îcâd tüfek	1.401	
	1	Altın takımlı karabina ¹²⁴	5.010	1 1	Kara takım şeşhâne Sagîr filinta	1.302	
çift	1	Altın işleme çifte demirli tabanca	4.355	1	Süngülü hilâli tüfek	1.300	
	1 1	Kara takım filinta, Sîm takımlı kaval tüfek	4.850	1 1	Sîm bilezikli kaval tüfek Kara takım pişto	1.300	
çift çift	1 3	Kara takım beşizli tabanca Kara ve hilâli takımlı pişto	4.710	çift	1	Çifte demirli kara takım tabanca	1.300

¹²³ "Harbi (Ramrod): Ağızdan dolma silâhlarda kurşunu namlu dibine itmeye, gerek eski gerek yeni tip silâhlarda namluyu temizlemeye yarayan tahta veya metal çubuk" (https://www.arpacik.net/atesli_silahlar/sozluk.htm Erişim Tarihi: 25 Mart 2021).

¹²⁴ Karabina veya Filinta olarak adlandırılan bu silah "Süvari, bindirilmiş piyade (dragon) ve atlı topçu gibi askeri birliklerin personeli için üretilen namlusu piyade tüfeğinden daha kısa yivli tüfek"tir (https://www.arpacik.net/atesli_silahlar/sozluk.htm (Erişim Tarihi: 25 Mart 2021).

1	Kara takım çifte şeşhâne	4.500	1	Yedi atılır tabanca	1.300
1	Tek şeşhâne		çift		
1	Sîm takımlı kaval tüfek,	4.072	1	Çifte atılır pişto eştu	1.240
1	Sîmlice şeşhâne		1	Kara takım barutsuz atılır pişto	
1	Kara takım şeşhâne		çift		
1	Kara takım çakmaklı filinta	3.920	1	Beş atılır simlice tabanca	1.204
1	Kara takım kapsüllü çifte filinta		1	Mahfaza	
1	Tahta sandık				
1	Kara takım lazarine filinta	3.500	1	Sîm donanmalı Dağıstan kundaklı metrisli kebir şeşhâne	1.201
1	Kara takım beşizli şeşhâne	3.415	2	Şeşhâne	1.090
1	Pişto		1	Süngülü tüfek	
1	Mahfaza				
1	Kara takım beşizli pişto				
1	Gümüş takımlı kaval tüfek	3.100	1	Müsta'mel ve köhne eski çifte piyâde Beş çift piyâde	1.050
1	Gümüş takımlı kebirçe şeşhâne		1		
1	Sîm takımlı metrisli şeşhâne	2.820	1	Yedi atılır kara takım tüfek	1.010
7	Çakmak		1	Sagîr billur çekmece	
5	Kalib maa hurdevât				
1	Altın takımlı karabina	2.701	8	Barut veznesi Gem Tunç havan Kurşun hurdevâtı	1.007
1	Sîm takımlı filinta	2.650	1	Üzeri dürbînli nev-îcâd şeşhâne	1.000
1	Kara takım kaval tüfek				
çift	Kara takım daniska tabanca	2.510	2	İşlemeli tabanca kuburu	960
			2	Palaska	
			3	En'âm kîsesi aded	
			9	Fişeklik aded	
çift	Kara takım daniska tabanca	2.500	1	Sîm donanmalı şeşhâne	850
			2	Demir meç	
1	Kara takım meçli şeşhâne	2.500	1	Kara takım kaval tüfek	822
			2	Sırmalı palaska	
1	Kapsüllü altın kakmalı ma'a takım şeşhâne tüfek	2.400	1	Kara takım karabina	750
			1	Hilâlî takımlı şeşhâne	
2	Sîm takımlı kaval tüfek	2.341	1	Sîm bilezikli kaval tüfek	610
çift	Kara takım tabanca	2.325	1	Altı atılıyor sîmlice tabanca	600

çift	1	Sagır oyuncak tabanca				
	1	Elektrik sandığı				
çift	1	Sım takımlı pişto				
çift	1	Beş atılır sım kaplama pişto	2.310	1	Sım takımlı şeşhâne	570
	1	Mahfaza				
	2	Sım takımlı kaval tüfek	2.290	8	Meşin kurşun kîsesi	481
				3	Meşin palaska	
				1	Boğça	
				5	Vezne	
				2	Oyuncak tabanca	
	1	Sım işleme kaval tüfenk	2.120	1	Hilâlî takımlı şeşhâne	470
	1	Yarım kundak kaval tüfek				
	1	Sım yaldızlı kaval tüfek	2.050	1	Baston resminde mu-sanna' bel tüfeği	445
	1	Şeşhâne tüfek				
	1	Sım takımlı kaval tüfek	2.000	1	Kara takım süngülü şeşhâne	265
				1	Bakır barut bakracı	
		Ara Toplam	213.194		Ara Toplam	41.774
					Genel Toplam	254.968

c. Mücevherleri

İlhâmi Paşa'nın terekesindeki mücevherlerden en pahalısı 70.000 kuruş (35.700 \$) ve 19.100 kuruş (9.741 \$) ile pırlanta süslü tasvîr-i hümayûn çerçevesi, yani padişah portreleri idi. Çabuk nakde çevrilebilmesi hasebiyle paşanın hem yatırım aracı hem de aksesuar olarak kullandığı 18.000 kuruşa (9.180 \$) üç adet roza taşlı kabak çiçeği resminde elmas iğne, 16.200 kuruşa (8.262 \$) çarkifelek¹²⁵ motifli pırlantalı altın bilezik, 10.500 kuruşa (5.355 \$) gümüş üzerine pırlanta taşlı alınlık, 7.000 kuruşa (3.570 \$) roza taşlı altın halkalı kil yüzük, 7.000 kuruşa (3.570 \$) iki çift Hint tokası, 6.949 kuruşa (3.544 \$) iki adet tanelice bir miktar inci zümrüt ve iki adet küçük inci küpe, 6.499 kuruş (3.314,5 \$) altın broş hânesi, 4.250 kuruşa (2.167,5 \$) bir çift roza taşlı küpe, 3.300 kuruşa (1.683 \$) roza taşlı ay iğne ve doğu kültüründe yerleşmiş, nazardan koruduğuna inanılan 5.570 kuruşa (2.841 \$) roza taşlı Mâşaallah iğne ile

¹²⁵ "Bütün süsleme sanatlarında kullanılan helezonî çizgilerden meydana gelmiş yuvarlak motif" (<http://www.lugatim.com/s/%C3%A7ark%C4%B1felek> Erişim Tarihi: 30 Nisan 2021).

5.650 kuruşa (2.881,5 \$) bir miktar roza elmas taş, 2.550 kuruşa (1.300,5 \$) bir çift arûsek yani, yeşil ve pembe dalgalı sedefli pırlantaları mevcuttu. Çok geniş olmamakla birlikte kabartmalı, kalemkâri çeşitli boy, ebat ve şekillerde en pahalısı 6.952 kuruş (3.545,5 \$), en ucuzu 720 kuruş (367 \$) arasında toplam 37.528 kuruş (19.139 \$) değerinde altın kutuları vardı. Kendisine verilmiş altın ve gümüş madalya hurdaları 55.960 kuruş (28.540 \$) ve elmaslı güneş resimli ecnebi nişânı ile bir adet altın nişân hurdası 32.250 kuruş (16.447,5 \$) olmak üzere paşanın mücevherlerinin değeri 308.306 kuruş (157.236 \$) civarındaydı. Paşanın kıymetli eşya, para ve mücevherlerini sakladığı büyük demir kasası ise 3.700 kuruş (1.887 \$) idi¹²⁶. Oysa, 15 Şubat 1858 tarihinde vefat eden Ahmed Fethi Paşa'nın borcuna karşılık satılan eşyaları arasında en dikkati çeken mücevherleriydi ki sadece alafranga tarzda değerli taşlarla müzeyyen kutularının toplam değeri 679.755 kuruştur (305.890 \$) ve söz konusu meblağ, konağında satılan eşyalarının toplam bedelinin üçte birinden fazlasını teşkil etmişti¹²⁷. Bu tabloda, İlhâmi Paşa'nın görkemli ve lüks yaşamı ile fâhiş borçlarına nispeten, sahip olduğu mücevherlerin onun devasa servetiyle tam olarak örtüşmediğini söylemek mümkündür. Zira paşanın silah koleksiyonunun bedeli dahi mücevherlerinin toplam değerine nispetle üç katından fazlasına tekabül ederek, mücevherlerinin kıymetini bir hayli geride bırakmıştır. Bu durumda paşanın terekesinden çıkan mücevherlerinin beklenenden az olması, bir kısmının kaçırılmış olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Keza, yukarıda izah edildiği üzere, İlhâmi Paşa'nın sadece kuyumculara, terekesindeki mücevher fiyatının 2,5 katından biraz fazla yani, 815.058 kuruş¹²⁸ (415.680 \$) borcu olması da bu fikri desteklemektedir.

d. Kıyafetleri, Kumaşları ve Aksesuarları

Terekesinden çıkan kıyafetleri de paşanın yaşam ve giyim tarzı hakkında önemli bilgiler içermektedir. Paşanın alafranga giyim-kuşam kültürünü yansıtan üst giyiminde çuka, keten, güderi gibi değerli kumaşlardan dikilmiş yüzden fazla pantolonu, kırk civarı setresi yani, dik yakalı önü iliklenmiş ceketleri ile çeşitli renk ve türden kumaşlardan dikili ceketlerinin içine giydiği Frenk yelekleri, gömlekleri, hırkaları ve boyunbağları yaklaşık

¹²⁶ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-3b, 5b.

¹²⁷ Serap Sunay, "Ahmed Fethi Paşa'nın Terekesi", s. 753, 765.

¹²⁸ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 5b-6b.

21.810 kuruşa (11.123 \$) satılmıştı. Keza paşanın terekesinde önceki dönemlerde Osmanlı hanedan mensupları ve elitleri arasında kullanımı bir hayli yaygın olan kürklerden sadece kakım ve samur olmak üzere birkaç adet bulunmasına karşın; kazmir, kastor, çuka ve Moskov gibi soğuk kış günlerinde sıcak tutan kumaşlardan imâl edilmiş paltoların ekseriyette olması üst kıyafetindeki değişimin yani, alafranga giyim-kuşam tarzının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira İlhâmi Paşa'nın bir üst kuşağı olarak tanımlayabileceğimiz Damat Ahmed Fethi Paşa'nın terekesinde samur, tilki, karakulak, vaşak, kurt ve karsak olmak üzere pahalı kürk cinsleri mevcuttu ve bunların toplam değeri 57.891 kuruştur (29.524 \$)¹²⁹. Bunların dışında paşanın görkemli yaşam tarzına ve damatlığına yaraşır bir şekilde Cuma günleri ve törenlerde giydiği 5 adet sırmalı cumalık ve alay setresi ve kılapdanlı Macar setresi ile bunların muhafaza edildiği 3 adet bohçası 8.181 kuruş (4.172 \$); sırmalı süvâri elbisesi ve bir çift yaldızlı esvâbı 10.310 kuruş (5.258 \$) idi. İç giyiminde de kaliteden ve sağlıktan ödün vermeyen paşa, çeşitli süslerle, ipek ve kılapdanla dokunan sevâyî kumaşlarla¹³⁰, ipek ve pamukla dokunan Hind çitârisi tercih etmişti. Hind takkesi, Hind tokası, beline sardığı şal üzerine işleme Hindkâri kuşaklar gibi Hindistan kökenli ve renkli keten ve ipek karışımı dokuma kumaştan imal edilmiş Trablus kuşağı¹³¹ kullanmıştı. Bunların dışında henüz dikilmemiş yün kolanlık şerit, bir yüzü havlu pamuklu kumaş olan dibet¹³², ipekli bir kumaş türü olan üstüfe¹³³, ipek ve kılapdanla dokunmuş elvân sevâyî¹³⁴, telli işleme esvâblık, beyaz ve kılapdanlı donluk şal, esvâblık

¹²⁹ Serap Sunay, "Ahmed Fethi Paşa'nın Terekesi", s. 772.

¹³⁰ <https://tekstilbilgi.net/turkcede-kumas-isimleri-sozlugu.html> (Erişim Tarihi: 2 Nisan 2021).

¹³¹ <https://antalya.ktb.gov.tr/TR-67454/erkek-giysi-leri.html#:~:text=TRABLUS%20KU%C5%9EAK%3A%20El%20tezgahlar%C4%B1nda%20do-kunmu%C5%9F,Alanya%20ku%C5%9Fa%C4%9F%C4%B1%20ad%C4%B1yla%20da%20kullan%C4%B1lmaktad%C4%B1r> (Erişim Tarihi: 2 Nisan 2021).

¹³² <https://tekstilbilgi.net/turkcede-kumas-isimleri-sozlugu.html> (Erişim Tarihi: 2 Nisan 2021).

¹³³ <https://tekstilbilgi.net/turkcede-kumas-isimleri-sozlugu.html> (Erişim Tarihi: 2 Nisan 2021).

¹³⁴ <https://tekstilbilgi.net/turkcede-kumas-isimleri-sozlugu.html> (Erişim Tarihi: 2 Nisan 2021).

beyaz şal, anber şal, ipek ve kılaptan işleme esvâblık, başları işlemeli çâr-şal, süslemeler için beyâzî ve kılabdân işleme kurdele gibi toparlarca değerli kumaş bulunmaktaydı ki bunların toplam değeri yaklaşık 70.608 kuruş (36.010 \$) idi. Muhtemelen paşanın at binerken giydiği elvân ipek ve güderi eldivenleri de terekesinde yerini almıştı. Paşanın kıyafetlerinin en önemli tamamlayıcılarından olan ruganlı kösele ayakkabıları ise bir hayli fazla, toplam 42 çiftti¹³⁵.

Aksesuarlarına da aynı özeni gösteren İlhâmi Paşa, kıyafetlerinde firuze ve mücevherli altın, tek taşlı mînâlı, ayn-ı şems yani, güneş şeklinde altın gömlek düğmeleri kullanmıştı ki bunların toplam değeri yaklaşık 6.624 kuruş (3.378 \$). Keza kıyafetin önemli tamamlayıcılarından birisi olan saatlerinin de gösterişli olmasına dikkat eden paşanın terekesindeki inci ve firuze süslü köstekli, elmaslı çifte zarflı, mînâlı ve güneş şeklinde altın saatleri toplam 35.300 kuruş (18.003 \$) civarındaydı. Paşanın pırlanta ay yıldız resimli fes alâmeti ise 14.000 kuruş (7.140 \$), mînâlı mücevherli üzeri saatli altın cüzdanı 2.020 kuruş (1.030 \$) idi¹³⁶. Ayrıca yukarıda silah koleksiyonu faslında bahsedilen kıymetli taşlarla bezeli hançerlerini de Doğu kültürünün bir yansıması olarak hem sahip olduğu statüyü gösteren hem kıyafetini tamamlayan hem de güvenlik maksadıyla üzerinde taşıdığı bir aksesuar olarak değerlendirmek mümkündür. Paşanın terekesinden çıkan gümüş sürmedan¹³⁷ yani, kirpik diplerini boyamak için kullanılan göz sürmesinin muhafaza edildiği sürmeliği, kişisel bakımına önem verdiğinin bir başka nişanesidir. Zira sürme tarih öncesi dönemlerden beri süslenmek, nazardan, hastalıktan veya güneş ışınlarının zararlı etkilerinden korunmak maksadıyla kullanılagelen¹³⁸ ve günümüzde de paşanın doğduğu coğrafyada yaygın bir şekilde kullanılan bir maddedir. Bunların dışında İlhâmi Paşa'nın ve aile fertlerinin yaz aylarında sıcak havalarda serinlemek için kullandığı eşyalar arasında diğerlerine nispeten son derece mütevazı sayılabilecek gümüş kaplı Hindkâri, tavus tüyü ve değerli taşlarla süslü olmayan yelpazeleri ve sinek, böcek gibi her türlü haşarattan korunabilmesine yardımcı olan cibinlik ve sineklikleri de terekesinde yer almıştır¹³⁹.

¹³⁵ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 2a-5b.

¹³⁶ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 2a-3b, 4b.

¹³⁷ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 3a.

¹³⁸ İsmail Yalçın, "Sürme", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/169-170.

¹³⁹ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-3a, 4a-4b,

e. Kişisel Zevklerini Yansıtan Özel Eşyaları

İlhâmi Paşa'nın son derece pahalı ve lüks tüketim eşyalarından birisi de kahve keyfi yaptığı ve gelen saygın misafirlerine ikram edip, ihtişamıyla onların gözünü kamaştırdığı kahve takımlarıdır. Bunlardan 12 adet mînâlı incili zarf ve fincanları 12.500 kuruş (6.375 \$), 6 adet pırlanta süslü mînâlı altın zarfları 83.500 kuruştur (42.585 \$). Kahvelerin pişirildiği kapaklı cezvesi dahi altındandır ve 8.000 kuruştur (4.080 \$). Paşa, kahvelerini de her dönem kahvesiyle meşhur olan Yemen'den getirtmiş, 535,5 kuruştan (273 \$) 12 adet toplam 6.426 kuruşluk (3.277 \$) Yemen kahvesi stoklamıştır. Su içtiği ve ikram ettiği bardakları da kıymetli taşlarla bezenmiş ve altından imal edilmiş en ucuzu 17.100 kuruş (8.721 \$), en pahalısı ise 43.000 kuruş (21.930 \$) olan altı çift altın bardağı toplam 206.500 kuruş (105.315 \$) yani, ciddi bir servet değerindeydi¹⁴⁰. Terekesinden anlaşıldığı kadarıyla İlhâmi Paşa'nın müptelâsı olduğu bir diğer keyif verici madde de tütün mamulleriydi ki pırlantayla süslü altın ve gümüş sigara takımları için binlerce kuruş harcamıştı¹⁴¹. İlhâmi Paşa'nın sigara ve kahve takımlarındaki gösteriş onun bu seremoniye büyük önem atfettiğini, aynı zamanda da zevk ve keyfine çok düşkün bir karakteri olduğunu göstermektedir. Hanesindeki kesif tütün kokusunu bastırmak için ise yasemin, lavanta ve 38 saksı limon ağacı gibi güzel rayıhası olan bitkiler ile bunların etrafa hoş koku vermesini sağlayan buhurdan bulundurmıştır. 23 saksı kamelya, 10 adet zakkum ve cinsi belirtilmemiş 10 adet çiçek ve 1.350

¹⁴⁰ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-2b, 3b, 5a.

¹⁴¹ Bu zevki için de masraftan kaçmayan paşanın sigara takımları ve kıymetleri şöyledir: 1 adet pırlanta süslü kehribâ imâmeli üç parça sagîr geçme çubuk 43.100 kuruş (21.981 \$); 15 adet büyük ve küçük gümüş duhan tablası 6.020 kuruş (3.070 \$); pırlanta süslü mînâlı gümüş nargil yeri, pırlantalı ağızlık, şişe ma'a tabak 54.000 kuruş (27.540 \$); 5 adet ismi kazılı gümüş duhân tablası, 1 adet sigaralık kutu, 1 adet pirinç boru 2.411 kuruş (1.229 \$); 2 adet gümüş sırlı elmastraş nargil ve 2 adet marpuç 2.030 kuruş (1.035 \$); 1 adet gümüş mükemmel sigara sandığı 5.010 kuruş (2.555 \$); 9 adet kehribâ çubuk takımı 4.100 kuruş (2.091 \$); 2 adet duhân kîsesi, 3 adet bohça, parça cânfes ve sâire 1.280 kuruş (652 \$); 1 adet altın üzerine pırlanta kehribâ çubuk imâmesi 3.901 kuruş (1.989 \$); kehribâ sigara 1.100 kuruş (561 \$); 1 çift yıldız taş zıhlı kehribâ çubuk takımı ve 2 çift mâi zıhlı çubuk takımı 4.186 kuruş (2.134 \$); 6 adet müsta'mel sargılı çubuk ve 19 adet yasemin 1.169 kuruş (596 \$); küçük altınlıca kehribâ sigara ma'a hurdevât 380 kuruş (193 \$); 4 adet dama taşlı kehribâ çubuk imâmesi 4.230 kuruş (2.157 \$); 2 adet nargile ve marpuçları ma'a tabak 1.910 kuruş (974 \$) idi (BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-3a, 4a-b).

kuruşa (688,5 \$) çeşitli renk ve cinsten 18 adet çiçeklik ile saksıcı Hacı Bekir Ağa'ya olan 1.350 kuruş (688,5 \$) borcu¹⁴², paşanın bulunduğu ortamlarda çiçek sevdiği ve dekorasyonun vazgeçilmez bir parçası olarak kullandığı şeklinde okunabilir.

İlhâmi Paşa'nın kişisel bakımına da bir hayli düşkün olduğu ve bu uğurda hiçbir harcamadan kaçınmadığı, en pahalısı 20.660 kuruş (10.537 \$), en ucuzu ise 625 kuruşa (319 \$) denk gelen roza süslü veya mînâlı altın taraklarından anlaşılmaktadır¹⁴³. Berber takımı da aynı evsafa ve 28.600 kuruş (14.586 \$) değerinde şal üzerine pul işlemeli serpme altın ve mücevherli, usturası ise elmaslıydı. Doğu kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak altını hayatının her alanında vazgeçilmez bir unsur olarak kullanan paşanın saat zinciri, mühürleri, gözlükleri, kordonları, feslerin başına püskülü tutturmak için takılan ferâhisi, hatta anahtarı dahi altındandı. Bunların dışında küçük bir zümrüt ve altın halkalı zümrüt hâtem yani, mühür yerine kullanılan üzeri yazılı yüzüğü 12.750 kuruşa (6.502,5 \$), altın saplı üzeri hatsız zümrüt eyalet mührü ve 2 adet altın mühür haneleri 3.302 kuruşa (1.684 \$) satılmıştı. Terekesinde yer alan ve Hint, Sümer, Bâbil toplumlarında olduğu gibi Arap halk kültüründe de kullanılan bir tür tılsımlı duâ olan altın vefk¹⁴⁴ ise paşanın Batı tarzı eşyaları kullanmasının yanında geleneksel yapısını da koruduğuna işaret eder. Bu eşyaların dışında ipek ve kılaptan işlemeli, ağır ve hafif sırmalı abdest havluları, mâi mînâlı altın tas gösterişten uzak güğüm, leğen, sabun taşı gibi hamam takımları mevcuttur. 1 adet arakiye, 1 adet devetüyü, 1 adet kadife olmak üzere az sayıda seccadesi vardır¹⁴⁵.

İlhâmi Paşa'nın terekesinde bulunan 1 adet Çinkâri oymalı oyuncak gemi, 1 adet oyuncak vapur, 4 adet oyuncak top arabası, 2 adet oyuncak tabanca, 3 adet Hind oyuncuğu, 2 adet küçük oyuncak tabanca ve 5 adet Çinkâri oyuncakları ise onun ilgi alanlarını yansıtan ve renkli kişiliği hakkında fikir veren, muhtemelen hanesinin çeşitli yerlerinde sergilediği objelerdi. Paşanın 5.000 kuruş (2.550 \$) değerindeki maun piyanosunu ise kendisinin yahut eşi

¹⁴² BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 2a, 3a, 4a, 5a-6a.

¹⁴³ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 2b, 3a.

¹⁴⁴ "Harf, rakam, kelime, esmâ-i hüsnâ, âyet ve sûrelerin belli bir düzene göre kareler içine yazılarak bunda bâtinî mânâlar arayan bir tür tılsım türü" (İlyas Çelebi, "Vefk", *DİA*, İstanbul 2012, XLII/605-607).

¹⁴⁵ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-4b.

Münire Sultan'ın çalıp çalmadığını bilmek mümkün olmasa da Osmanlı saraylarında ve üst düzey bürokratların konaklarında da bulunan, bazen gelen misafirlerin de çaldığı¹⁴⁶ Batı tarzı bu enstrümana kendi ikametgâhında yer verdiği anlaşılmaktadır. Paşanın ikametgâhından boğaz trafiğini takip edebildiği, sahibi olduğu vapurlarda ve de bir hayli meraklı olduğu avlarında kullandığı, paşa için büyük önem arz eden eşyalarından birisi de mahfazalı pirinçten yapılmış, gümüşten, madenden, küçük ve vasfı belirtilmemiş olmak üzere toplam 5 adet olan dürbünleridir. Bunların dışında paşanın terekesinden çıkan içerisi tıbbî malzeme dolu 12.500 kuruşluk (6.375 \$) 12 adet sandık ile yukarıdaki tabloda gösterilen bazı eczacı ve hekimlere borçlu olması, onun sağlığına dikkat ettiğini ve çeşitli takviye karışımları hazırlattığı kanaatini uyandırmaktadır¹⁴⁷.

f. K ü t ü p h a n e s i

İlhâmi Paşa'nın yoğun ticarî hayatını idare ettiği, Mısır'daki eşleri ve yakınlarıyla yazışmalarını yaptığı dört köşe maun bir yazıhanesi, maun yazı çekmeces, yazı iskemlesi gibi mobilyaları ile isim çerçeveli gümüş yazı takımı, kâğıt makinesi, hokka, kalemtraş, kalem gibi gereçleri paşanın müstakil bir çalışma odası olduğu intibahı uyandırmaktadır¹⁴⁸. Yukarıda değinildiği üzere hânesi için tamamen el işçiliğiyle yapılmış "*nâdide*" kütüphanesinde Müslüman devlet ricâlinin terekesinde yer alan hem inançları gereği hem de yatırım maksatlı edindikleri Kuran-ı Kerim'e rastlanmadığını belirtmeliyiz. Eldeki verilerle bunun nedenini tam olarak tespit etmek mümkün değilse de paşanın hânesinde kutsal kitap bulunmaması ihtimal dâhilinde olamayacağından, kutsal kitaplarını Mısır'daki ikametgâhlarında tuttuğu varsayılabilir. İlhâmi Paşa'nın kütüphanesinde kayıtlara geçen adları ile lisanları belirtilmeyen 58 adet *Kütüb-i Efrenciye*, yine *Müte'addid kütüb ve*

¹⁴⁶ İstanbul'un cemiyet hayatı ve mensupları hakkında çok önemli bilgiler veren Şair Nigâr Hanım günlüğünde, piyanonun Osmanlı elitlerinin hanelerinde kültürel aktarım ve sosyalleşme aracı olarak kullanıldığını "*Pazar günü ale's-sabah pederim ve Münir'imle beraber evden çıkıp Kadıköyü'ne Mercier Paşa'nın hanesine gittik, orada déjeuner ettikten sonra kerimesi piyano çalıp alafranga şarkı okudu ben dahi alaturka çaldım*" ifadeleriyle dile getirmiştir (Şair Nigâr Hanım, *Günlük 24 Ocak 1887-14 Nisan 1890*, I, yay. haz. Zeynep Berktaş, Timaş Yayınları 2021, s. 376).

¹⁴⁷ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-5a.

¹⁴⁸ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-2b, 3a, 4a-5b.

resîm ve kütüb-i Efrenciye, 6 cilt *Fütûhât-ı Mekkiye*¹⁴⁹, 1 adet sülüs *Murakka*¹⁵⁰, resim kitapları, 20 adet Selâtin-i izâm resimleri ve muhtevası belirtilmeyen 20 adet harita bulunmaktaydı. İyi bir eğitim alan ve Avrupa'ya seyahat eden paşanın çalışma odasında 2.800 kuruş (1.428 \$) iki büyük küreden hariç, 2.283 kuruşa (1.164 \$) satılan bir adet büyükçe küre ve iki adet plançete sandık¹⁵¹, yani arazide plan ve harita çıkarmaya yarayan alet, onun dünyayı tanıma arzusunun bir hayli kuvvetli olduğuna delalet eder.

g. Mobilyaları, Ev ve Mutfak Eşyaları

İlhâmi Paşa, hânesini de hem kendisinin hem de sultanın konumuna yaraşır bir tarzda ve oldukça görkemli bir şekilde döşemişti. Paşa kıyafetlerinde olduğu gibi hanesinin tefrişinde de son derece Avrupaî bir yaşam tarzı benimsemişti. Bu bağlamda paşanın ilk göze çarpan eşyaları 2.605 kuruşa (1.328,5 \$) 48 kişilik yemek masası, 16.000 kuruşa (8.160 \$) mükemmel porselen sofrta takımı, 60.000 kuruşa (30.600 \$) büyükçe ve küçükçe 72'şer adet gümüş tabaklar, 15.500 kuruşa (7.905 \$) gümüşten 100 adet kaşık, 82 adet bıçak, 92 adet çatal seti, 30.100 kuruşa (15.351 \$) 71 adet gümüş büyük kaşık, 90 adet bıçak, 94 adet kaşık ve 69 küçükçe kaşık seti, 11.500 kuruşa (5.865 \$) 46 adet tatlı hokkaları 40.501 kuruşa (20.655,5 \$) mükemmel mâi Saksonya sofrta takımlarından oluşan yemek odası ve takımlarıdır. Estetik duygusu bir hayli yüksek olan paşanın süslemeye de çok ehemmiyet verdiği, geniş katılımlı ziyafetlerinde kullandığı 51.000 kuruşluk (26.010 \$) 11 sandık dolusu sofrta tezyinatlarından anlaşılmaktadır. Yemek servislerinde Saksonya sahanlar, Batı etkisiyle İstanbul elitleri arasında gündelik içecek olarak çay tüketiminin yeni başladığı bu dönemde Batılı misafirlere ikram yahut hâne halkının kendileri için kullandıkları Saksonya çay takımları, Saksonya, elvân ve porselen tabaklar, renkli kâseler, kalemkâri gümüş sürahi, billur kadehler, şerbet bardakları, bardaklar, yemiş tabakları ve yüzlerce tabak, elmaslı büyük kaşık ve mercanlı, maden, çoğunluğu gümüşten yüzlerce çatal-bıçak ve kaşık seti, gümüş zarf, kâse, sürahi, semaver, ibrik, tunç havan, gümüş süzgeç, gümüş oval

¹⁴⁹ "Muhyüddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvufî görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı eseri" (Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiye", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/251-258).

¹⁵⁰ "Güzel yazı örneklerinin bir araya getirilmesiyle hazırlanan albüm" (M. Uğur Derman, "Murakka", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI/204-205).

¹⁵¹ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 3a-5b.

tepsi, meyve çatal, bıçak ve kaşık takımı, gümüş yağdanlık, maşa, farklı malzemelerden hoşaf ve tatlı kâseleri ve kaşıklar kullanılmıştır. Bunların dışında maden tabak, kavanoz, sini, yemek pişirme, kahve yapma bazen de ısınmak için kullanılan bakır mangallar, bakır kazanlar, tencereler vs. gibi hemen her evde bulunan günlük kullanıma yönelik sıradan mutfak eşyaları da mevcuttur. Ayrıca mutfakta kullanmak ve abdest almak üzere ibrikli, ibriksiz büyük çoğunluğu gümüşten pek çok leğen takımları vardı¹⁵². Paşanın sahibi olduğu ve satışından kayda değer bir gelir elde edilen söz konusu mutfak eşyaları yaklaşık 304.230 kuruş (155.157 \$) ile terekenin % 2,63'üne, yani yaklaşık kırkta birine tekabül etmektedir.

Söz konusu verilerden, İlhâmi Paşa'nın ikametgâhının da o dönemde ekâbir konaklarında yaygınlaşmaya başlayan alafranga yaşam tarzına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira paşanın terekesinde Batı tarzını yansıtan ve Osmanlı maddi kültüründe köklü bir değişime işaret eden yemek masası, sofrta takımları, çatal-bıçak, aynalı masa veya çeşitli objelerin konulduğu maun büfe, yıldızlı ve hasır sandalyeler, muhtemelen boğaz manzarasının keyfini çıkardıkları seyir sandalyeleri, Viyanakâri demir sandalye, kanepeler, koltuklar, sehpa, karyola ve kapağı aynalı maun giysi dolabı gibi eşyalar mevcuttur¹⁵³. Damat Ahmed Fethi Paşa'nın ikametgâhında da gümüş kaplama alafranga sofrta takımları, porselenler, gümüş çatal-bıçak takımları, sehpa, kanepeler, koltuklar, sandalyeler ve mermerli konsollar gibi Avrupaî maddi kültür unsurları kullanılmıştı¹⁵⁴. Bahsi geçen eşyaların klasik dönemde kullanılan yer sofrası, yer yatağı ve sedirin yerini alması; o dönemde ekâbir konaklarında gündelik yaşam tarzının değiştiğinin açık bir nişânesidir. Diğer taraftan ise yün, penye gibi çeşitli malzemelerden mamul döşekler, şilte, yatak, erkân minderi, kılaptan saçaklı ipekli köşe mak'adları, çeşitli kumaşlardan perdeler gibi değeri binlerce kuruş eden şarka özgü tefrişat malzemeler de kullanılmıştır. Hânesindeki eşyaları saklamak için de geleneksel Türk evlerinde olduğu gibi pek çok sayıda ve evsafa sandıklar ile farklı mekânlarda konumlandırılmış ve dekoratif olmasının yanı sıra üstüne başına çeki düzen vermek amacıyla kullanılan aynalar mevcuttur. Paşanın ikametgâhının aydınlatması ise o dönem diğer emsallerinde olduğu gibi çeşitli boyutlardaki şamdanlar ve

¹⁵² BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-4b.

¹⁵³ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-5a.

¹⁵⁴ Serap Sunay, "Ahmed Fethi Paşa'nın Terekesi", s. 773-774.

fenerlerle sağlanmıştı. Meyve, çiçek ve av kuşlu resimli levhalar ise sahilhânenin dört bir yanını süslemiştir¹⁵⁵.

h. Atları ve Arabaları

İlhâmi Paşa'nın özel zevklerinden birisi de doğup büyüdüğü coğrafyada önemli bir kültür olan at sahibi olmaktır. Bu konuya bir hayli önem verdiği anlaşılan paşanın memleketinde, Avrupa'daki ahırlarla karşılaştırılamayacak derecede ve tamamı safkan ve şecereleri bilinen, çok kıymetli 400 adet atı olduğu rivayet edilmiştir¹⁵⁶. İstanbul'da sahip olduğu atlar o denli fazla olmakla beraber terekesinde yerini almıştır. Gazetede paşanın arabaları, hayvanları ve hayvan koşumları gibi malzemelerinin 11 Ekim 1860 tarihinden itibaren müzayede usulüyle ticarethanede satışa sunulacağı ilan edilmişti¹⁵⁷. Paşanın çeşitli törenlerde, ava çıkarken yahut hobi olarak bindiği bu atlardan en ucuzu 1.620 kuruş (826 \$) olan doru at iken en pahalısı 10.000 kuruş (5.100 \$) olan kızıl kır attı. Paşanın satılan atları, koşum takımları, başlıklar, eyerler, örtüler ile arabaları ve faytonlarının toplam bedeli 240.990 kuruş (122.905 \$) idi. İlhâmi Paşa'nın sahip olduğu gâşiyeleri yani, sahibinin servetini yansıtan eyer örtüleri¹⁵⁸ de zenginliğine yakışır bir şekilde gümüş işlemeli, su samuru sırma al, kuzu derili şeritli çuka, al ve lacivert çukadan imal edilmişti ve değerleri binlerce kuruştı. Paşanın kendisi ve aile efradının İstanbul sokaklarındaki seyahatleri için de bir hayli gösterişli ve ihtiyacından daha fazla sayı ve çeşitte binek araçları mevcuttu. Bunlardan çifte mıkraşlı Fâriskârî körüklü fayton 13.750 kuruş (7.012,5 \$), camlı kupa araba 16.500 kuruş (8.435 \$), kupa araba 9.000 kuruş (4.590 \$), iki tekerlekli fayton 4.650 kuruş (2.371,5 \$), içi muşamba döşemeli fayton 11.000 kuruş (5.610 \$), tel kafesli sarı fayton 7.000 kuruş (3.570 \$), muşamba döşemeli körüklü fayton 6.000 kuruş (3.060 \$), arkasından kullanılır körüklü fayton 3.600 kuruş (1.836 \$), körüklü fayton 5.150 kuruş (2.626,5 \$) satılmıştı. Terekesinden arabacılar ve faytonculara toplam 87.610 kuruş (44.681 \$) ve sahip olduğu atları ile diğer hayvanlarının sağlığı için baytar Loreş'e yapılan 14.187 kuruş (7.235 \$) ödeme¹⁵⁹, paşanın

¹⁵⁵ BOA, HR. MTV, nr. 109/38, lef 2, vr. 1b-5a.

¹⁵⁶ *Le Monde Illustré*, nr. 181, 29 Septembre 1860, s. 210.

¹⁵⁷ *Ceride-i Havadis*, nr. 1008, 12 Ekim 1860/26 Rebiülevvel 1277.

¹⁵⁸ Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarihi Lügati*, Kurtuba Kitap, İstanbul 2015, s. 187.

¹⁵⁹ BOA, HR. MTV, 109/38, lef 2, vr. 1b-2a, 5b-6b.

atlarının ve arabalarının bakımına önem verdiğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Damat İbrahim İlhâmi Paşa, mensubu olduğu aile sayesinde devasa bir servete sahipti ve çağdaşları gibi saray damatlığı ya da getirildiği memuriyetlerin kendisine sağlayacağı maddî avantajlara ihtiyacı olmayan, dönemin imtiyazlı ve nâdir zenginlerindendi. Bu nedenle kariyer planını, diğer hanedan damatları gibi, payitahttaki devlet kademelerinde üst düzey bir görev kapmak ve devletin imkânlarını arkasına alarak kısa yoldan zenginleşmek üzere kurmamıştı. Ancak İlhâmi Paşa'yı kendisinden sonra Mısır valisi yapmak isteyen Abbas Hilmi Paşa'nın bu teşebbüsünü hayata geçiremeden şâibeli bir şekilde ölmesi, paşanın hem siyasî hem de malî yönlerden kaderini belirleyen çok önemli bir dönüm noktası oldu. Babasının vefatıyla kariyer planları alt üst olan İlhâmi Paşa'nın, aynı zamanda kişisel bütçesini de yönetemediği gözlemlenmiştir. Netice itibarıyla İlhâmi Paşa'nın müsriflik sınırlarını zorlayan tüketim alışkanlıkları ile bu devasa mal varlığını profesyonel bir şekilde idare edememesi, nakit sıkıntısı çekmesine, dolayısıyla ölçüsüzce borçlanıp, bankerlerin eline düşmesine yol açtı. Böylece onun yaşında ve mevkiinde olan üst düzey bir bürokrat ya da saray damadının sahip olamayacağı servetini kısa bir süre içinde kaybeden İlhâmi Paşa müsriflikten, müflisliğe hızlı bir geçiş yapmıştır. Bunun sonucunda da, yukarıda izah edildiği üzere, paşanın borçlarının kapatılması için İstanbul'daki muhallefâtı ve Mısır'daki köşkleri, bahçeleri, zahire ambarları, şeker fabrikası, dükkân ve arsaları, safkan atları gibi mal varlıkları satışa çıkarılmıştır.

İlhâmi Paşa'nın fâhiş borçlarıyla ilgili bir başka mesele de paşanın, Mısır'daki şahsî servetine güvenerek yaptığı aşırı harcamaların Sultan Abdülmecid, saray çevresi ve üst düzey bürokratlar üzerindeki menfi etkileridir. Zira Kırım Savaşı'nın (1853-1856) getirdiği malî külfet ve dış borçlanma zaruretinin hâsıl olması, hülâsa devletin içinde bulunduğu malî sıkıntıların had safhaya ulaştığı böyle bir dönemde etrafına para saçan İlhâmi Paşa'nın bu tutumu, -saray çevresindeki israf atmosferine rağmen- padişah tarafından bizzat takip edilerek, sert bir üslupla eleştirilmiş ve borçlarını ödemesi konusunda birçok kez ikaz edilmesine neden olmuştu. İlâveten paşanın vefatından sonra borçlarının hızlıca kapatılması meselesi Osmanlı bürokrasisini bir hayli

meşgul etti. Osmanlı Devleti bu hassas konuda Mısır valisi, alacaklılar ve konunun intikal ettiği çeşitli devletlerin sefaretleriyle yani, bütün muhataplarla yazışmalar yaparak, işin başka yönlere gidip, siyasallaşmasını önlemek adına hem hakem hem de âdeta bir hâkim olarak sorunları çözmek için büyük çaba harcadı. Bunun dışında İlhâmi Paşa'nın dışarıdan büyüleyici görünen bu yaşam tarzının, devrin ricâli ve saray damatlarının yaşam standartlarının yükselmesine dâir beklentilerini arttırması ve bunu devletin kaynaklarını kullanmak suretiyle gerçekleştirme fikrinin yaygınlaşması noktasında pek de iyi bir örnek teşkil etmediğini söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle, İlhâmi Paşa yaptıklarıyla, Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve alt soyunun bilhassa da ailenin hanımların tasarrufu hiçe sayan tutumunu devam ettirmişti. Bu bağlamda İlhâmi Paşa'nın yaşadığı dönemin âdeta bir müsriflik âbidesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Çalışmada kullanılan belgelerden elde edilen bu verilerin dışında, İlhâmi Paşa'nın terekesinde bulunan eşyalar, Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminde başlayan debdebeli yaşamları ve servetleriyle her dâim Osmanlı hanedanının gündeminde olan Mısır ailesine mensup bir ferdin ve buna damatlık sıfatını eklemiş bir Osmanlı paşasının ikametgâhında ve gündelik yaşamındaki dünyasına ışık tutarak, önemli bilgilere ulaşmamızı sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle, İlhâmi Paşa'nın terekesi kısa yaşamındaki ticarî faaliyetleri ve ağırları, yatırım araçları, mücevherleri, ilişkili olduğu kimseler ve borçları, özel zevkleri, giyim-kuşamı, koleksiyonları, ultra lüks tüketim alışkanlıkları ve harcama şekilleri gibi insanî yönünü ortaya koyabilmek adına önemli bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Bu bağlamda İlhâmi Paşa'nın terekesinde en dikkati çeken unsurlardan birisi, hem maddî hem de ticarî olarak son derece kıymetli bir yatırım aracı olan ve uluslar arası deniz taşımacılığında kullandığı vapurlarıdır. Bu bilgiden hareketle paşanın, bu işe hatırı sayılır bir sermaye yatırdığını ve bu vasıta ile uluslar arası sularda elde ettiği imtiyaz ve maddî getirisinin yanı sıra oldukça prestijli bir ticarî hayatı olduğunu anlamaktayız. Keza paşanın kişisel zevkleri hakkında da önemli bilgiler edinilmiştir. Örneğin İlhâmi Paşa'nın kılıçları ve ateşli silahlardan meydana gelen koleksiyonu onun hem bu işe özel merakı olduğunu hem de silah teknolojisindeki yenilikleri yakından takip ettiğine işaret etmektedir. Ayrıca her biri başlı başına servet değerinde olan sigara ve kahve takımları, paşanın dünyevî zevklere düşkün, sefahat içinde yaşamayı seven bir seciyede olduğuna delalet eder. Terekesindeki eşyalarından son derece Avrupaî bir yaşam tarzı

benimsediği anlaşılan paşa, giyim-kuşamına da çok özen göstermişti. Zira paşanın sahibi olduğu değerli kumaşları ve bunların dikimi için farklı milletlerden terzilerle çalışması, dönemin modasını da yakından takip ettiği kanaatini uyandırmaktadır. Hânesinin tefrişinde de hiçbir masraftan kaçınmayan ve gösterişli eşyalar tercih ettiği anlaşılan paşanın davetlerinde alafranga ağırlıklı pahalı Saksonya porselenleri, 48 kişilik yemek masası ve bunları donatan son derece pahalı sofra takımları mevcuttu. Bunların dışında kanepe, koltuk, sehpa, karyola gibi Batı tarzı mobilyaların ağırlıklı olduğu ikametgâhında Doğu tarzı erkân minderleri, yün döşekler, şilteler ve mak'adlar da bulunmaktaydı. Terekesinden çıkan resim çerçeveleri, çiçekler gibi malzemeler de dekorasyona önem verdiği, bulunduğu ortamların şık ve güzel görünüş, kokmasını istediğini göstermektedir. Ayrıca dekoratif maksatlı olduğunu düşünsek de hânesinde bulunan farklı oyuncaklar, onun çocuk ruhlu bir yapıya sahip olduğu şeklinde okunabilir.

Diğer taraftan terekesindeki eşyaları analiz edilerek İlhâmi Paşa hakkında ortaya konulan bu kıymetli bilgiler haricinde, birtakım bilinmezlikler ve eksiklikler olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin paşanın terekesinde o dönemde hemen her Osmanlı elitinin hânesinde bulunan Kur'an-ı Kerim ve paşanın aldığı eğitimle mütenasip, nitelikli bir kütüphanesi olmadığı görülmüştür. Oysa, okumayı çok sevdiği rivayet edilen, köklü bir aile geleneğinden gelen ve yazı takımı vs. gibi gereçleri olan paşanın geniş bir kütüphanesinin olmaması ihtimalden uzak görünmektedir. Bu durumda kitaplarının alıkonulduğu ya da Mısır'daki ikametgâhında olabileceğini varsaymak mümkündür. Zira paşanın terekesinde yer alan kütüphaneci Sifelder'e olan 65.000 kuruş (33.150 \$), Frenk hocası Dersoni'ye olan 25.000 kuruş (12.750 \$) ve muallim Peçini'ye olan 1.107 kuruş (564,5 \$) borcu okumaya ve eğitime önem verdiğinin göstergesi kabul edilebilir. Bu bağlamda bir başka önemli misal de yapılan çalışmada İlhâmi Paşa'nın borçlarının miktarını belirlemede sadece terekesinin yeterli olmadığının anlaşılmasıdır. Şöyle ki, yukarıda da izah edildiği üzere, paşanın İstanbul'daki terekesine bakıldığında borçlarının 8.595.058,5 kuruş (4.383.480 \$) civarında olduğu tespit edilmiştir. Ancak konu teyit edilmek üzere arşiv belgeleriyle karşılaştırıldığında, İlhâmi Paşa'nın borcunun yaklaşık 60.000.000 kuruş (30.600.000 \$), Oppenheim'in iddiasına göre de 74.000.000 kuruşa (37.740.000 \$) ulaştığı anlaşılmıştır ki arada büyük bir fark vardır. Keza mal varlığı için de aynı durum söz konusudur. İncelenen terekede, paşanın sadece İstanbul'daki menkullerine yer verilmişken, arşiv

belgelerinden onun Mısır'daki emval ve emlakine de ulaşılabilmiştir. Şimdilik eldeki verilerle bunların paşanın Mısır'daki mal varlığının ne kadarını teşkil ettiğini ve maddî değerini bilmek mümkün olmasa da çeşitli ürünlerin ekildiği uçsuz bucaksız topraklar ve çiftlikler gibi sahibi olduğu gayrimenkullerin önemli gelir kalemlerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu örnekler, tek başına tereke kaydına istinaden paşanın sahip olduğu menkul ve gayrimenkulleri hakkında noksansız bilgi sahibi olamayacağımız mânâsına gelmektedir. Zira çalışmada paşanın borçları ve bunların ödenmesi için İstanbul'daki ve Mısır'daki mal varlığının satışa çıkarıldığını tespit etmekle birlikte, bu konuda nasıl bir uygulamanın yapıldığı ve borçlarının ödenip ödenmediğini mevcut belgelerle şimdilik öğrenmek mümkün olamamıştır. Bununla birlikte, söz konusu zaaflarına rağmen terekesinin, hakkında literatürde veyahut arşivde pek az malumat bulunan İlhâmi Paşa hakkında bilgi edinilebilecek, bütüncül bir kaynak olduğunu da belirtmek gerekir. Sonuç itibarıyla İlhâmi Paşa gibi dikkat çekici bir aktöre dâir bilinmezlikleri bir nebze olsun aydınlatılabilmeyi amaçlayan ve bu maksatla paşanın İstanbul'daki mal varlığı üzerinden tüketim alışkanlıkları, ticarî ilişkileri, yaşam tarzı yani, dünyayı algılayış biçiminin irdelenmesi olarak sınırları çizilen bu çalışmayla, bir hanedan damadının portresi ortaya konulup, biyografisine katkı sağlanmıştır.

KAYNAKÇA

1. Arşiv Kaynakları

A. T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)¹⁶⁰

Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR. MKT).

Hariciye Nezareti Mütenevvia Kısmı (HR. MTV).

Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO).

İrade, Dahiliye (İ. DH).

İrade, Mısır (İ. MTZ. (05).

Mabeyn, İrade (MB. İ).

Meclis-i Vâlâ (MVL).

¹⁶⁰ Kullanılan belgelerin numaraları ve lefleri metin içindeki dipnotlarda gösterilmiştir.

Sadaret Amedi Kalemi Evrakı (A. AMD).
 Sadaret Divan Kalemi Evrakı (A. DVN).
 Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme (A. MKT. MHM).
 Sadaret, Mısır (A. MTZ. (05).
 Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı (A. MKT. NZD).
 Sadaret Umum Vilâyat Evrakı (BOA, A. MKT. UM).

B. Taha Toros Arşivi

Abbas Paşa", Taha Toros Arşivi, nr. TT-509949,
<https://core.ac.uk/download/pdf/38317026.pdf> Erişim Tarihi: 15 Nisan
 2021).

2. Kaynak Eserler ve İncelemeler

Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

-----, *Tezâkir 13-20*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih*, IX, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.

AKAR, Şevket K., Hüseyin Al, *Osmanlı Dış Borçları ve Gözetim Komisyonları, 1854-1855*, İstanbul 2003.

AKKUŞ, Mehmet, "Kahire'deki Osmanlı Dönemi Eserlerinde Türkçe Manzum Kitabeler", *Vakıflar Dergisi*, XXII (1991), ss. 383-420.

AKYILDIZ, Ali, *Nazime: Aydın ve Dindar Bir Sultan*, Timaş Yayınları, İstanbul 2020.

-----, Ali, "Müsrif Fakat Hayırsever: Pertevniyal Valide Sultan", *Saray, Harem ve Mahrem*, Timaş Yayınları, İstanbul 2019, ss.119-182.

-----, Ali, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.

-----, Ali, "Osmanlı Devleti'nin Kırım Savaşı'nı Finansmanı: İç ve Dış Borçlanmalar", *Savaşın Barışa: 150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856): Bildiriler*, 22-23 Mayıs 2006, İstanbul 2007, ss. 11-18.

Annuaire encyclopédique: politique, économie sociale, statistique administration, sciences, littérature, beaux-arts, agrieniture, commerce, industrie, II, publié par les directeurs de l'Encyclopédie du XIXe siècle, troisième tirage, Paris: au bureau de l'Encyclopédie du XIXe siècle 1862.

BADGER, George Percy, *A Visit To The İsthmus Of Suez Canal Works*, London: Smith, Elder And Co., 1862.

- BAYHAN, Ahmet Ali, "Osmanlı Döneminde Batılılaşma Sürecinin Orta-doğu'ya ve Afrika'ya Yansıması: Mısır ve İsrail'den Örnekler", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 2007, Sayı: 19, ss. 23-65.
- BOZKURT, Fatih, *Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya 2011.
- CUNO, Kenneth M., *Modernizing Marriage: Family, Ideology and Law in Nineteenth-and Early Twentieth-Century Egypt*, New York: Syracuse University Press, 2015.
- ÇELEBİ, İlyas, "Vefk", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, ss. 605-607.
- ÇETİN, Atilla, "İsmâil Paşa, Hidiv", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, ss. 117-119.
- , Atilla, "Kıbrıslı Kâmil Paşa", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, ss. 392-394.
- DERMAN, M. Uğur, "Murakka'", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, ss. 204-205.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1995.
- Egypt For The Egyptians: A Retrospect And A Prospect*, London: Cecil Brooks&Co., 1880.
- FAHMY, Khaled, *Kavalalı Mehmed Ali: Osmanlı Valiliğinden Mısır Hükümdarlığına*, çev. Abdullah Yılmaz, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2020.
- HAMZA, Abdel-Maksud, *The Public Debt of Egypt, 1854-1876*, Cairo: Government Press, 1944.
- HİSAR, Abdülhak Şinasi, *Boğaziçi Mehtapları*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- HUNTER, F. Robert, *Egypt Under the Khedives, 1805-1879: From Household Government to Modern Bureaucracy*, Egypt: The American University in Cairo Press, 1999.
- İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar*, III, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- KILIÇ, Mahmud Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, ss. 251-258.
- KURŞUN, Zekeriya, "Said Paşa", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, ss. 573-574.
- Mehmed Salâhî, *Kâmûs-ı Osmânî*, I, haz. Ali Birinci, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, III, yay. haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- MICHELL, Roland L. N., "The Royal Family of Egypt", *Macmillan's Magazine November 1878, To April 1879*, vol. XXXIX, London: Macmillan And Co. 1879, ss. 481-497.

- Osmanlı Yer Adları*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın No:26, haz. Tahir Sezen, Genişletilmiş ikinci baskı, Ankara 2017.
- ÖZTUNA, Yılmaz, *Devletler ve Hânedanlar, Türkiye, (1074-1990)*, II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1969.
- ÖZÖN, Mustafa Nihat, *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü*, Inkılap ve Aka Kitapevi Tan Gazetesi ve Matbaası, İstanbul 1962.
- PAMUK, Şevket, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler 1469-1998*, T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 2000.
- PINAR, Hayrettin, *Tanzimat Döneminde İktidarın Sınırları: Babüli ve Hidiv İsmail*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.
- SERTOĞLU, Midhat, *Osmanlı Tarihi Lügati*, Kurtuba Kitap, İstanbul 2015.
- SUNAY, Serap, "Bir Hanedan Damadının Yaşam Tarzı ve Standardı: Ahmed Fethi Paşa'nın Terekesi", *Belleken*, LXXXIV /300, Ağustos 2020, ss. 745-788.
- , Serap, "Bir Sadrazam Konağının Değişim ve Dönüşümü: Mercan'da Âli Paşa Konağı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXV/1, 2020, ss. 261-296.
- , Serap, "Bir Sultan İki Merasim: Saliha Sultan'ın Doğumu ve Düğünü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 44, İstanbul 2020, ss. 139-182.
- , Serap, *Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Afyon 2015.
- ŞAHİN, İlhan, "Abbas Hilmi I", *DİA*, İstanbul 1988, I, s. 25.
- Şair Nigâr Hanım, *Günlük 24 Ocak 1887-14 Nisan 1890*, I, yay. haz. Zeynep Berktaş, Timaş Yayınları 2021.
- ŞEHİSUAROĞLU, Halûk Y., *Boğaziçi'ne Dair*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, İstanbul 1986.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l- A'lâm*, II, İstanbul 1306.
- , *Kâmûs-ı Türkî*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.
- TANMAN, M. Baha, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'un Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Etkileri", *Nil Kıyısından Boğaziçi'ne: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki İzleri*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2011, ss.42-65.
- TERZİ, Arzu, *Bezmîâlem Valide Sultan*, Timaş Yayınları, İstanbul 2018.
- The Mechanic's Magazine, July 3rd-December 25th, 1858*, Edited by R. A. Brooman&E. J. Reed, Vol. LXIX, London: Robertson, Brooman, and Co., 1858.
- TOLEDANO, Ehud R. , *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

YALÇIN, İsmail, "Sürme", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, ss. 169-170.

3. Süreli Yayınlar

Ceride-i Havadis

Journal Des Debats

Le Constitutionnel

Le Monde Illustré

4. İnternet Kaynakları

<https://gw.geneanet.org/marmara2?lang=en&pz=mathilde&nz=d+and-ria&p=hermann+joseph&n=oppenheim> Erişim Tarihi: 11 Mart 2021.

<https://remzi.cagdasozluk.com/buyuk-osmanlica-sozluk-madde-18520.html> Erişim Tarihi: 21 Nisan 2021.

<http://www.lugatim.com/s/feddan> Erişim Tarihi: 31 Mart 2021.

<https://www.dzkk.tsk.tr/Genel/icerik/mecin-anlami-ve-tarihcesi> Erişim Tarihi: 25 Mart 2021.

https://www.arpacik.net/atesli_silahlar/sozluk.htm Erişim Tarihi: 25 Mart 2021.

<https://tekstilbilgi.net/turkcede-kumas-isimleri-sozlugu.html> Erişim Tarihi: 2 Nisan 2021.

<https://antalya.ktb.gov.tr/TR-67454/erkek-giysi-leri.html#:~:text=TRABLUS%20KU%C5%9EAK%3A%20El%20tezgahlar%C4%B1nda%20do-kunmu%C5%9F,Alanya%20ku%C5%9Fa%C4%9F%C4%B1%20ad%C4%B1yla%20da%20kullan%C4%B1lmaktad%C4%B1r> Erişim Tarihi: 2 Nisan 2021.

<http://www.lugatim.com/s/%C3%A7ark%C4%B1felek> Erişim Tarihi: 30 Nisan 2021.

EK 1



Damat İbrahim İlhâmi Paşa

(İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. 90628/60)

OSMANLI ARŞIVI HR.MTV 109 38 2	Bvirk (2 shifor)	و آهوه حضرت نور باغی را بهر اهل بیت و هر کس که با او بیعت کند از آن نویسند و منزه و معصوم است و هر کس که با او بیعت کند از آن مکلف است و هر کس که با او بیعت کند از آن
۶۸۹۹۰	۶۸۹۹۰	۶۸۹۹۰
۶۸۹۹۱	۶۸۹۹۱	۶۸۹۹۱
۶۸۹۹۲	۶۸۹۹۲	۶۸۹۹۲
۶۸۹۹۳	۶۸۹۹۳	۶۸۹۹۳
۶۸۹۹۴	۶۸۹۹۴	۶۸۹۹۴
۶۸۹۹۵	۶۸۹۹۵	۶۸۹۹۵
۶۸۹۹۶	۶۸۹۹۶	۶۸۹۹۶
۶۸۹۹۷	۶۸۹۹۷	۶۸۹۹۷
۶۸۹۹۸	۶۸۹۹۸	۶۸۹۹۸
۶۸۹۹۹	۶۸۹۹۹	۶۸۹۹۹
۶۹۰۰۰	۶۹۰۰۰	۶۹۰۰۰
۶۹۰۰۱	۶۹۰۰۱	۶۹۰۰۱
۶۹۰۰۲	۶۹۰۰۲	۶۹۰۰۲
۶۹۰۰۳	۶۹۰۰۳	۶۹۰۰۳
۶۹۰۰۴	۶۹۰۰۴	۶۹۰۰۴
۶۹۰۰۵	۶۹۰۰۵	۶۹۰۰۵
۶۹۰۰۶	۶۹۰۰۶	۶۹۰۰۶
۶۹۰۰۷	۶۹۰۰۷	۶۹۰۰۷
۶۹۰۰۸	۶۹۰۰۸	۶۹۰۰۸
۶۹۰۰۹	۶۹۰۰۹	۶۹۰۰۹
۶۹۰۱۰	۶۹۰۱۰	۶۹۰۱۰
۶۹۰۱۱	۶۹۰۱۱	۶۹۰۱۱
۶۹۰۱۲	۶۹۰۱۲	۶۹۰۱۲
۶۹۰۱۳	۶۹۰۱۳	۶۹۰۱۳
۶۹۰۱۴	۶۹۰۱۴	۶۹۰۱۴
۶۹۰۱۵	۶۹۰۱۵	۶۹۰۱۵
۶۹۰۱۶	۶۹۰۱۶	۶۹۰۱۶
۶۹۰۱۷	۶۹۰۱۷	۶۹۰۱۷
۶۹۰۱۸	۶۹۰۱۸	۶۹۰۱۸
۶۹۰۱۹	۶۹۰۱۹	۶۹۰۱۹
۶۹۰۲۰	۶۹۰۲۰	۶۹۰۲۰
۶۹۰۲۱	۶۹۰۲۱	۶۹۰۲۱
۶۹۰۲۲	۶۹۰۲۲	۶۹۰۲۲
۶۹۰۲۳	۶۹۰۲۳	۶۹۰۲۳
۶۹۰۲۴	۶۹۰۲۴	۶۹۰۲۴
۶۹۰۲۵	۶۹۰۲۵	۶۹۰۲۵
۶۹۰۲۶	۶۹۰۲۶	۶۹۰۲۶
۶۹۰۲۷	۶۹۰۲۷	۶۹۰۲۷
۶۹۰۲۸	۶۹۰۲۸	۶۹۰۲۸
۶۹۰۲۹	۶۹۰۲۹	۶۹۰۲۹
۶۹۰۳۰	۶۹۰۳۰	۶۹۰۳۰
۶۹۰۳۱	۶۹۰۳۱	۶۹۰۳۱
۶۹۰۳۲	۶۹۰۳۲	۶۹۰۳۲
۶۹۰۳۳	۶۹۰۳۳	۶۹۰۳۳
۶۹۰۳۴	۶۹۰۳۴	۶۹۰۳۴
۶۹۰۳۵	۶۹۰۳۵	۶۹۰۳۵
۶۹۰۳۶	۶۹۰۳۶	۶۹۰۳۶
۶۹۰۳۷	۶۹۰۳۷	۶۹۰۳۷
۶۹۰۳۸	۶۹۰۳۸	۶۹۰۳۸
۶۹۰۳۹	۶۹۰۳۹	۶۹۰۳۹
۶۹۰۴۰	۶۹۰۴۰	۶۹۰۴۰
۶۹۰۴۱	۶۹۰۴۱	۶۹۰۴۱
۶۹۰۴۲	۶۹۰۴۲	۶۹۰۴۲
۶۹۰۴۳	۶۹۰۴۳	۶۹۰۴۳
۶۹۰۴۴	۶۹۰۴۴	۶۹۰۴۴
۶۹۰۴۵	۶۹۰۴۵	۶۹۰۴۵
۶۹۰۴۶	۶۹۰۴۶	۶۹۰۴۶
۶۹۰۴۷	۶۹۰۴۷	۶۹۰۴۷
۶۹۰۴۸	۶۹۰۴۸	۶۹۰۴۸
۶۹۰۴۹	۶۹۰۴۹	۶۹۰۴۹
۶۹۰۵۰	۶۹۰۵۰	۶۹۰۵۰
۶۹۰۵۱	۶۹۰۵۱	۶۹۰۵۱
۶۹۰۵۲	۶۹۰۵۲	۶۹۰۵۲
۶۹۰۵۳	۶۹۰۵۳	۶۹۰۵۳
۶۹۰۵۴	۶۹۰۵۴	۶۹۰۵۴
۶۹۰۵۵	۶۹۰۵۵	۶۹۰۵۵
۶۹۰۵۶	۶۹۰۵۶	۶۹۰۵۶
۶۹۰۵۷	۶۹۰۵۷	۶۹۰۵۷
۶۹۰۵۸	۶۹۰۵۸	۶۹۰۵۸
۶۹۰۵۹	۶۹۰۵۹	۶۹۰۵۹
۶۹۰۶۰	۶۹۰۶۰	۶۹۰۶۰
۶۹۰۶۱	۶۹۰۶۱	۶۹۰۶۱
۶۹۰۶۲	۶۹۰۶۲	۶۹۰۶۲
۶۹۰۶۳	۶۹۰۶۳	۶۹۰۶۳
۶۹۰۶۴	۶۹۰۶۴	۶۹۰۶۴
۶۹۰۶۵	۶۹۰۶۵	۶۹۰۶۵
۶۹۰۶۶	۶۹۰۶۶	۶۹۰۶۶
۶۹۰۶۷	۶۹۰۶۷	۶۹۰۶۷
۶۹۰۶۸	۶۹۰۶۸	۶۹۰۶۸
۶۹۰۶۹	۶۹۰۶۹	۶۹۰۶۹
۶۹۰۷۰	۶۹۰۷۰	۶۹۰۷۰
۶۹۰۷۱	۶۹۰۷۱	۶۹۰۷۱
۶۹۰۷۲	۶۹۰۷۲	۶۹۰۷۲
۶۹۰۷۳	۶۹۰۷۳	۶۹۰۷۳
۶۹۰۷۴	۶۹۰۷۴	۶۹۰۷۴
۶۹۰۷۵	۶۹۰۷۵	۶۹۰۷۵
۶۹۰۷۶	۶۹۰۷۶	۶۹۰۷۶
۶۹۰۷۷	۶۹۰۷۷	۶۹۰۷۷
۶۹۰۷۸	۶۹۰۷۸	۶۹۰۷۸
۶۹۰۷۹	۶۹۰۷۹	۶۹۰۷۹
۶۹۰۸۰	۶۹۰۸۰	۶۹۰۸۰
۶۹۰۸۱	۶۹۰۸۱	۶۹۰۸۱
۶۹۰۸۲	۶۹۰۸۲	۶۹۰۸۲
۶۹۰۸۳	۶۹۰۸۳	۶۹۰۸۳
۶۹۰۸۴	۶۹۰۸۴	۶۹۰۸۴
۶۹۰۸۵	۶۹۰۸۵	۶۹۰۸۵
۶۹۰۸۶	۶۹۰۸۶	۶۹۰۸۶
۶۹۰۸۷	۶۹۰۸۷	۶۹۰۸۷
۶۹۰۸۸	۶۹۰۸۸	۶۹۰۸۸
۶۹۰۸۹	۶۹۰۸۹	۶۹۰۸۹
۶۹۰۹۰	۶۹۰۹۰	۶۹۰۹۰

EK 3

70. BARBAROS ÖSMANLI (ARŞİV DARE BAŞKANLIĞI 0004)

№	İsim	Unvan	Yer	Notlar
1	İsmail Paşa	Paşa	İstanbul	...
2	...	...	...	...
3	...	...	...	...
4	...	...	...	...
5	...	...	...	...
6	...	...	...	...
7	...	...	...	...
8	...	...	...	...
9	...	...	...	...
10	...	...	...	...
11	...	...	...	...
12	...	...	...	...
13	...	...	...	...
14	...	...	...	...
15	...	...	...	...
16	...	...	...	...
17	...	...	...	...
18	...	...	...	...
19	...	...	...	...
20	...	...	...	...
21	...	...	...	...
22	...	...	...	...
23	...	...	...	...
24	...	...	...	...
25	...	...	...	...
26	...	...	...	...
27	...	...	...	...
28	...	...	...	...
29	...	...	...	...
30	...	...	...	...
31	...	...	...	...
32	...	...	...	...
33	...	...	...	...
34	...	...	...	...
35	...	...	...	...
36	...	...	...	...
37	...	...	...	...
38	...	...	...	...
39	...	...	...	...
40	...	...	...	...
41	...	...	...	...
42	...	...	...	...
43	...	...	...	...
44	...	...	...	...
45	...	...	...	...
46	...	...	...	...
47	...	...	...	...
48	...	...	...	...
49	...	...	...	...
50	...	...	...	...
51	...	...	...	...
52	...	...	...	...
53	...	...	...	...
54	...	...	...	...
55	...	...	...	...
56	...	...	...	...
57	...	...	...	...
58	...	...	...	...
59	...	...	...	...
60	...	...	...	...
61	...	...	...	...
62	...	...	...	...
63	...	...	...	...
64	...	...	...	...
65	...	...	...	...
66	...	...	...	...
67	...	...	...	...
68	...	...	...	...
69	...	...	...	...
70	...	...	...	...
71	...	...	...	...
72	...	...	...	...
73	...	...	...	...
74	...	...	...	...
75	...	...	...	...
76	...	...	...	...
77	...	...	...	...
78	...	...	...	...
79	...	...	...	...
80	...	...	...	...
81	...	...	...	...
82	...	...	...	...
83	...	...	...	...
84	...	...	...	...
85	...	...	...	...
86	...	...	...	...
87	...	...	...	...
88	...	...	...	...
89	...	...	...	...
90	...	...	...	...
91	...	...	...	...
92	...	...	...	...
93	...	...	...	...
94	...	...	...	...
95	...	...	...	...
96	...	...	...	...
97	...	...	...	...
98	...	...	...	...
99	...	...	...	...
100	...	...	...	...

OSMANLI ARŞİVİ
HR. MKT
371/49

HR. MKT 00371.00049.004

Damat İbrahim İlhâmi Paşa'nın Mısır ve İskenderiye'deki Emlaki

(BOA, HR. MKT, 371/49)

“ THE PORTRAIT OF A DYNASTY’S SON-IN-LAW FROM LAVISHNESS TO
BANKRUPTCY: EGYPTIAN İBRAHİM İLHÂMÎ PASHA’S ESTATE ”

Abstract

The change, which penetrated many fields in the Tanzimat Reform Era, also affected the consumption habits of the dynasty. In this change and transformation, reasons such as the fact that the women in the palace left themselves open to the outside, the wasteful atmosphere experienced during the reign of Sultan Abdulmecid and the excessive spending of the sultans who emulated the luxurious lifestyles of Egyptian women belonging to the Khedive family played an important role. On the other hand, the son-in-laws of the dynasty also made investments with high commercial value and spent large sums on precious commodities. One of them was Kavalalı Mehmed Ali Pasha’s (d. 1849) grandson and the Egyptian Governor Abbas Hilmi Pasha’s (1813-1854) son İbrahim İlhâmi Pasha (1836-1860). In this study, son-in-law İbrahim İlhâmi Pasha’s exorbitant debts and the difficulties encountered in the determination and payment of them were revealed by making use of archival documents, local and foreign newspapers and literature, and especially his estate. In the light of the aforementioned data, İlhâmi Pasha’s assets in Istanbul were recorded and an evaluation was made about his wealth and daily life in the axis of his investments, spending and consumption habits. Moreover, these data, including information about the personal tastes of the pasha, who died at a young age and about whom there is very limited information, contributed significantly to the formation of an opinion about his personality.

Keywords

İbrahim İlhâmi Pasha, Son-in-law, Egypt, Abbas Hilmi Pasha, Estate, Debt.

OSMANLI MODERNLEŞME SÜRECİNDE MÜFETTİŞ RAPORLARINA GÖRE ÖĞRETMENLERİN NİTELİKLERİ *

Yasemin TÜMER ERDEM**

ÖZET

Nitelikli öğretmen, kaliteli bir eğitim için vazgeçilmezdir. Türk eğitim tarihinde modernleşme ile birlikte eğitim öğretim usûllerinde önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu usûllerin okullarda uygulanması ve yaygınlaştırılması, bu usûllere vâkıf öğretmenlerin varlığı ile mümkündür. Dolayısıyla öğretmen yetiştirme konusunda önemli adımlar atıldığı gibi, öğretmen tayinlerinde de belli esaslar göz önünde tutulmuştur. Çeşitli tarihlerde yayımlanan talimat ve nizamnamelerde öğretmenlerin taşınması gerek nitelikleri belirtilmiştir. Maarif Nezareti'nin Tanzimat'tan itibaren teftiş kurumunu işletmeye başlaması ile birlikte eğitimin genel durumu kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Maarif müfettişleri eğitimin genel durumunu rapor ederken öğretmenlerle ilgili de görüşlerine yer vermişlerdir. Raporlardaki bu görüşler Osmanlı eğitim sistemi içinde öğretmenlerin niteliğini ortaya koyacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler

Öğretmen, müfettiş, rapor, eğitim, Maarif Nezareti, Darülmuallimîn, Darülmuallimât, Osmanlı Devleti.

Giriş

Temel görevi öğrenmeyi sağlamak olan öğretmenlerin bu görevi yerine getirebilecek mesleki niteliklere sahip olması gerekmektedir. Öğretmenin

* Makalenin geliş tarihi: 28.09.2021 / Kabul tarihi: 12.11.2021

Bu makale, 7. Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu (17-19 Eylül 2021/Tokat)'nda sunulan "Müfettiş Raporlarına Göre Öğretmenlerin Nitelikleri" başlıklı bildirinin yeniden gözden geçirilerek genişletilmiş hâlidir.

** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, yterdem@marmara.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0002-4326-3383>).

mesleki niteliği, alan bilgisinin yanı sıra öğretmenlik meslek bilgi ve becerilerine sahip olmasına da bağlıdır. Kişilik özellikleri ne kadar olumlu olursa olsun bu beceriye sahip olmayanların öğretmen olması pek mümkün değildir¹.

Osmanlı Devleti'nde, sıbyan mekteplerinin üzerinde eğitim verecek olan rüştiyelerin açılmasıyla birlikte ortaya çıkan öğretmen ihtiyacını karşılamak üzere ilk defa 1848 yılında Darülmuallimîn kurulmuştu. Takvim-i Vekayi'de okulun açılışı ile ilgili haber verilirken kuruluş gayesi de zikredilmişti. Buna göre Darülmuallimîn, öğrenimi kolaylaştıracak yeni öğretim usûllerinin öğretileceği bir öğretmen okuluydu². Fakat öğrenci sayısı az olan bu okulun öğretmen ihtiyacına cevap vermesi mümkün değildi. Nitekim Darülmuallimîn mezunu olan öğretmenler sayıca yetersiz kaldığından meslek dışından atamalar yapılmaya devam etmiştir³. Ancak bu yolda atılan ilk tohum olması bakımından önemlidir. İslah edilmeye çalışılan sıbyan mekteplerine yeni usûllere göre yetişmiş öğretmenler yetiştirmek gayesi de 1868'de Darülmuallimîn-i Sıbyan'ın açılmasıyla gerçekleşmişti⁴. 1870 yılında ise kız okullarının öğretmen ihtiyacını karşılamak üzere Darülmuallimât açılmıştı⁵. Söz konusu gelişmelere rağmen, merkezde açılan bu okulların yeterli olamayacağı aşîkârdır. Bu nedenle 1874 yılından itibaren taşrada da öğretmen okulları açılmaya çalışılmıştır⁶. II. Abdülhamid döneminde her ne kadar bu okulların sayılarının arttırılmasına gayret edilmişse de nitelik bakımından idadilerden aşağı seviyede olduklarını söylemek mümkündür.

II. Meşrutiyet döneminde ise öğretmen yetiştirme politikalarına daha çok önem verilmiş, 1913 yılında çıkarılan Tedrisat-ı İbtidâîye Kanûn-ı Muvakkati ile ibtidâîlere öğretmen olabilmek için bir Darülmuallimîn-i ibtidâiden mezun olma şartı getirilmişti. Ayrıca taşradaki ibtidâîlere öğretmen

¹ Mustafa Çelikten, Mustafa Şanal, Yeliz Yeni, "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 19, Yıl: 2005/2, 217.

² Yahya Akyüz, "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirmenin 160. Yılında Darülmuallimîn'in İlk Yıllarına Toplu ve Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S.20, Yıl: 2006, 28.

³ Yahya Akyüz, *a.g.m.*, 43.

⁴ Cemil Öztürk, *Türkiye'de Düünden Bugüne Öğretmen Yetiştiren Kurumlar*, İstanbul 1998, 9.

⁵ Yasemin Tümer Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, Ankara 2013, 284.

⁶ Cemil Öztürk, *a.g.e.*, 10.

yetiştirmek üzere vilayetlerde Darülmuallimîn-i ibtidâîlerin ve kız ibtidâîleri için de Darülmuallimât-ı ibtidâîlerin açılması öngörülmüştür⁷.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar çıkarılan çeşitli talimatname ve nizamnamelerde de öğretmenlerle ilgili hususlara yer verilmiş, taşımaları gereken niteliklerin altları çizilmişti. İşte makalemiz, bu hükümler doğrultusunda, sayılarının yetersizliğine rağmen, nitelikli öğretmenler yetiştirilebilmiş midir? sorusuna cevap aramaktadır. Bunun için de dönemin müfettiş raporları incelenecek, bu raporlar doğrultusunda öğretmenlerle ilgili mevcut sorunlar dile getirilecektir.

A. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Resmi Düzenlemelerde Öğretmenlere Ait Hükümler

Eğitimi sistemli bir hâle getirmek için çok kapsamlı bir şekilde hazırlanan *Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi*'nin 1869'da yayınlanmasına kadar, sıbyan mekteplerinin öğretmenleri genellikle, az çok medrese eğitimi almış kimselerden oluşurdu. Bunun yanı sıra okulun çevresinde bulunan cami ve mescidin müezzin veya imamı hatta okuma-yazma bilen kimselerin de öğretmenlik yaptığı görülürdü⁸. *Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi* öğretmenlerin niteliği konusunda önemli bir düzenleme getirmiştir. Bu nizamnâme'ye göre, erkek sıbyan mektebi için gerekli öğretmenlerin Osmanlı tebaasından ve Darülmuallimîn-i Sıbyan şehadetnamesine sahip olması veya imtihanla bu diplomayı almaya hak kazanması şarttı⁹. Nizamnamenin 63.maddesi, Darülmuallimîn mezunlarına öğretmenlik yapma konusunda öncelik tanıyarak ilk defa öğretmenliğin 'meslek' hâline gelmesini sağlamıştır.

Öğretmenlerin görevleri ve sorumlulukları, çeşitli öğretim kademeleri için çıkarılan düzenlemelerde de yer almıştır. Nitekim 1892 yılında ilkokullar için çıkarılan bir talimat (*Dersaadet Mekâtib-i İbtidâîyesi için Ta'limât-ı Mahsusa*), okullar ve öğretmenler hakkında yeni ve önemli düzenlemeler getirmişti¹⁰.

⁷ Cemil Öztürk, *a.g.e.*, 12; Y. T. Erdem, *a.g.e.*, 292.

⁸ Cemil Öztürk, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, Ankara 1996, 1.

⁹ Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991, 63.

¹⁰ *Dersaadet Mekâtib-i İbtidâîyesi için Ta'limât-ı Mahsusa*dır, Dersaadet 1309; Talimat için ayrıca bk. Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Matbaa-i Âmire 1338, 314-323.

Bu talimatla öğretmenlerin Darülmuallimîn-i ibtidâîyeden mezun olmaları şartı bir kez daha vurgulanmıştı (madde: 4). Ayrıca okula devam mecburiyeti olan öğretmenlerin, mazereti sebebiyle devamsızlığı beş gün geçerse bu durum merkez muallimleri veya mekâtib-i ibtidâîye müfettişleri tarafından Maarif Nezaretî'ne bildirilecekti (madde: 9). Maarif Nezaretî'nin izni olmadan da hava değişimi, aile ziyareti gibi sebeplerden dolayı memleketlerine veya görevini yapamayacağı uzaklıktaki bir yere gitmesi yasaktı (madde: 10). Bu talimatla öğretmenlerin öğrencilere karşı davranışları da düzenlenmeye çalışılmıştır. Öğrencilere eşit davranmakla yükümlü öğretmenler, hiçbir şekilde ayrımcılık yapmayacak, öğrencilerle olan ilişkilerinde kendilerinin şeref ve haysiyetlerine zarar gelmemesine dikkat edecek, ahlak ve edep dışı davranışlardan ve özellikle öğrenciler önünde uzanmak, uyumak ve tütün içmek gibi yakışıksız davranışlardan sakınacaklardı. Sebep ne olursa olsun öğrenciye kaba ve incitici sözler söylemek ve onları bağırarak korkutmak, dövmek ve şiddet göstermek, okulda, sadece korkutmak için de olsa falaka, değnek vb. ceza aletleri bulundurmamak kesinlikle yasaktı (madde: 15-17).

Öğretmenlerin programlara uyma ve görevlerine devamları konusundaki hassasiyete 1911 yılında yayınlanan *Mekâtib-i İdadiyeye Mahsus Talimatnâme*'de de rastlamaktayız. Buna göre, öğretmenler Nezaret tarafından gönderilen programa uymak zorundaydı (madde: 40). Mazereti olmadan derse gelmeyen öğretmenlerden maaşından günlük olarak kesinti yapılacaktı. Ayda üç gün derse gelmeyen öğretmenin maaşının yarısı, bunu tekrarlaması halinde tamamı kesilecekti (madde: 41).

1912 yılında yayınlanan *Muallimînin Usûl-i İntihab ve Ta'yin ve Hidemât-ı Maarifde Sûret-i İstihdam ve Terakkîleri Hakkındaki Lâyiha-i Kanûniyenin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*'nda öğretmenlerin ihtisasa göre istihdam olunması gerekliliği üzerinde durulmuştur. Burada, öğretmen tayinlerinde bu zamana kadar yapılan uygulamaların eğitim açısından yanlış olduğu ve ihtisasa göre öğretmen tayinlerinin yapılması gerekliliği şöyle vurgulanmıştı¹¹:

“Bizde derecât-ı mekâtibe ta'yin olunacak muallimlerin usûl-i intihab ve terakkîleri şimdiye kadar bir ka'ide-i sâlime ve muttaride tahtında cereyân edememiş ve bu bâbda her mektebe muallim olacak

¹¹ *Muallimînin Usûl-i İntihab ve Ta'yin ve Hidemât-ı Maarifde Sûret-i İstihdam ve Terakkîleri Hakkındaki Lâyiha-i Kanûniyenin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*, İstanbul 1328, 1.

zâtın o mektep muallimliğine nizâmen veya teâmülen menşe' ad olunan bir müessesenin şehâdetnâmesini hâ'iz olması yâhud bi'l-ımtihan o derecede isbât-ı ehliyet etmesi usûl ittihaz eylemiş ise de tedrisat-ı ta'limiyeyi ihtivâ eden Darümuallimînlerin teşkilât-ı ilmiye ve maddiyelerindeki nekais-i külliye bu usûlün hüsn-i tatbîkini te'min edememiş ve bâhusus derecât-ı tedrisiye hidemât-ı ta'limiyesinin yekdiğerine mûsıl bir silsile-i merâtıp addiyle meselâ tedrisât-ı ibtidâiye muallimlerinin tedrisât-ı tâliye mekâtibine ve tedrisât-ı tâliye mezunlarının ba'zen Darümuallimîn muallimliklerine irtikaları meslek ta'limi esâsından sarsmıştır.

Vatanımızın ilm ve irfanına büyük zararlar ika' ve tedrisatın her derecesi için sâhib-i ihtisas muallimlerin yetişmesine bir mâni'a-i kaaviye teşkil etmiş olan bu usûl-i sakîmi ber taraf etmek ve memâlik-i mütemeddine-i sâ'irede cârî olan usûle ve memleketimizin ihtiyacâtına göre muallimleri hidemât-ı tedrisiyelerini îfâ edecekleri mekâtib ve mü'essesâta nazaran tasnif ve her muallimin sınıfı dâhilinde terakkîsini te'min eylemek maksadıyla yirmi bir maddeden ibâret işbu lâyiha-i kanûniye tanzim ve kuvve-i teşriyenin nazar-ı tedkik ve tenkîdine takdîm kılındı".

1913 tarihli *Tedrisat-ı İbtidâiye Kanûn-ı Muvakkati*¹² ilköğretim konusunda önemli değişiklikler öngörürken öğretmenlerle ilgili de yeni düzenlemeler getirmektedir. Buna göre, öğretmen olmak için Darümuallimîn-i İbtidâiye'den ve Darümuallimât'tan mezun olma şartı bir kez daha tekrarlanmakla birlikte ilk defa öğretmen muavini tanımına yer verilmişti. Öğretmen muavini, öğretmen yetiştiren kurumların ihtiyacı karşılamadığı durumlarda ehliyetnâme sınavıyla geçici süreyle istihdam edilen öğretmenlerdi. Ehliyetnâme sahipleri 3 yılın sonunda Darümuallimîn veya Darümuallimât derslerinden sınava girerek diploma almak zorundaydı. Sınava girip diploma alamayanların ehliyetnâmeleri geri alınacaktı (madde: 41-44).

Müdür, öğretmen ve öğretmen muavini olabilmek için iyi ahlâklı olmak gerekmektedir. Nitekim bu görevlerde bulunan kişilerin, tefecilik yapmak, kumar oynamak, sarhoş olmak, halkın dinî hislerini rencide etmek gibi, eğitim ve öğretim makamının şeref ve haysiyetine leke düşürecek davranışlarda

¹² *Tedrisât-ı İbtidâiye Kanûn-ı Muvakkati*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329.

bulunması, işini aksatacak şekilde ticaretle uğraşması veya bir başka memuriyette bulunması yasaktı (madde: 49).

1915 tarihli *Mekâtib-i İbtidâîye-i Umûmiye Talimatnâmesi*¹³, ilkökul öğretmenlerinin önemini ve görevlerini de açıkça belirtmişti. Öncelikle öğretmenler kendilerinin sorumluluğuna verilen dersleri büyük bir dikkat ve özenle vermeye, müfredat programındaki eksiklikleri tamamlamaya mecburdu. Öğretmen, dersin seyrini önceden hazırlamalı, elinde mutlaka ders notları bulunmalıydı. Öğrencinin öğrenmesini sağlayacak yöntemleri belirleyeceği gibi, öğrendiklerini pekiştirmek üzere verilecek ev ödevlerini de önceden tayin etmeli, ders hakkında yaptığı planı, öğrencilere anlattıklarını, verdiği ödevleri defterlerine kaydetmeli, bu ödevlerin yerine getirilip getirilmediğini dikkatle kontrol etmeliydi (madde: 88, 94). Ayrıca öğretmenlerin davranışları ve kılık kıyafetleriyle ilgili hükümler de içermektedir. Buna göre, öğretmenlerin öğrencilerin yanında sigara içmeleri, okula arkadaşlarını çağırıp sohbet etmeleri yasak olduğu gibi, kılık kıyafetleri de bir öğretmene yakışacak, öğrencilerde saygı uyandıracak biçimde olmalıydı (madde: 97).

Talimatnameye göre, öğretmenlerin okula devamları büyük bir titizlikle takip edilmesi gereken bir konuydu. Bir öğretmen hastalığı sebebiyle okula gelemeyecek olursa, derslerin aksamaması ve yerine bir vekil öğretmen tayin edilmesi için mutlaka başmuallime durumu bildirmesi gerekiyordu. Eğer hastalığı iki günden fazla sürerse üçüncü gün raporunu başmuallime ulaştırmak zorundaydı. Öğretmen başka sebeplerle okula gelemeyecek olursa bunun için önceden izin alması gerekirdi. Başmuallim bu durumlarda sadece bir gün izin verebileceğinden altı güne kadar izin için maarif encümenlerine, daha fazlası için ise maarif müdüriyetlerine başvurulacaktı. İzni bittiği halde mazereti olmaksızın derse gelmeyen öğretmenler hakkında şiddetli ceza öngörülüyordu (madde: 98-100). Öğretmenlerin tatil günlerinde bile bulunduğu şehirden ayrılmalari için izin almaları gerekiyordu (madde: 101).

II. Meşrutiyet'e kadar "Osmanlılık" bilincinin geliştirilmesine hizmet eden öğretmen okullarının ders programları, 1916 yılında yayınlanan *Darülmuallimîn ve Darülmuallimât-ı İbtidâîye Talimatnâmesi*¹⁴ ile "Türkçülük" bilincinin geliştirilmesine hizmet edecek şekilde düzenlenmişti. Kuşkusuz bu gelişme, İttihat Terakki yönetiminin 1913 yılından itibaren uygulamaya

¹³ *Mekâtib-i İbtidâîye-i Umûmiye Talimatnâmesi*, İstanbul 1331.

¹⁴ *Darülmuallimîn ve Darülmuallimât-ı İbtidâîye Talimatnâmesi*, İstanbul 1332.

başladığı Türkçülük siyasetinin, Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği özel şartlarla birlikte daha da önem kazandığını göstermektedir. İlgili talimatnameye göre öğretmenler öğretimin yanı sıra eğitimden de sorumluydu (madde: 33). Diyanet, ahlâk, vazifeperverlik konusunda örnek olacak öğretmenlerin, terbiye-i bedeniye, ahlâkiye ve millîyeye ait bütün hususlarda kendi aralarında birlik içinde olması gerekmektedir. Eğitim yoluyla Türklere ve Türklüğe faydalı olmak ve Türklerin üstün vasıflarını öğretmek yine görevleri arasındaydı. Özellikle, tarih eğitiminin millî bir fikir ve vatanperverlik duyguları dâhilinde yapılması ve millî hislerin gelişmesine yardım etmesi, aynı şekilde mûsikî derslerinde de millî ve vatanperver şarkılar hakkında bilgi verilmesi isteniyordu (madde 6-8).

*Mekâtib-i Sultaniye Talimatnâmesi*¹⁵'ne göre, öğretmenlerin siyasetle uğraşmaları, siyasî cemiyetlere üye olmaları ve okul içinde hükümetin siyasetini eleştirmeleri kesinlikle yasaktı (madde: 113). Zaten öğretmenlere, göreve ilk atanacakları zaman, siyasetle meşgul olmayacaklarına dair bir senet imzalatılıyordu¹⁶. Zaman zaman bu yasağa rağmen öğretmenlerin siyasetle meşgul oldukları ve aralarında bu sebeple çekişmeler yaşandığı görülmüyordu. Bunun üzerine Maarif Nezareti tarafından bazı uyarılar yapılıyor ve öğretmenliğin ulvî hislerle yapılması gerektiği, aralarında bir çekişme, münakaşa yaşanacaksa bile bunun meslek ve mefkûre adına olması, kendileri için meşrû olan asıl siyasetin bu olduğu vurgulanıyordu¹⁷.

B. Okulların Teftişi ile İlgili Düzenlemeler

Eğitimde teftiş hizmetinin ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Her ne kadar 1869 tarihli *Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi* teftişle ilgili ilk defa resmî bir düzenleme getirmişse de nizamnâmenin hayata geçirilmesinde meydana gelen aksaklıklar teftiş hizmetlerinin yetersiz kalmasına neden olmuştu¹⁸. 1875 yılında Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse (Üsküdar, Galata ve

¹⁵ *Mekâtib-i Sultaniye Talimatnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329.

¹⁶ Halil Aytekin, *İttihat ve Terakki Dönemi Eğitim Yönetimi*, Ankara 1991, 126.

¹⁷ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Tedrisât-ı Âliye Kalemî* (MF. ALY), nr. 135/79, 8 N 1337.

¹⁸ Yasemin Tümer Erdem, "Osmanlı Eğitim Sisteminde Teftiş", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (OTAM), S.26, Yıl: 2009 (Güz), Ankara 2011, 84.

Eyüp)'de bulunan sıbyan mekteplerinin ıslahı için "Tedris Meclisleri"nin ve şubelerinin açılmasını öngören ve bunların görevlerini düzenleyen talimat, bu okulların teftişine yönelik maddeler de içermektedir¹⁹. Buna göre, teftiş sırasında; öğretmen, müstahdem ve öğrencilerin düzenli olarak okula devam edip etmediği, okuldaki devam defterinin muntazam tutulup tutulmadığı, öğrencilerin iyi eğitilip eğitilmediği soruşturulacaktı. Mekteplere yabancı kişilerin girmemesine, öğrencilerin ders saatlerinde dışarı çıkmamalarına, mektep dışında edepsizlik yapmamalarına dikkat edilip edilmediği de kontrol edilecekti. Ayrıca öğretmenlerin yeterli olup olmadığına ve usûlüne uygun eğitim verilip verilmediğine bakılacaktı. Müfettiş, bütün bu gözlem ve tespitlerini bir rapor hâlinde Meclis-i Maarife sunacaktı²⁰.

1881 yılında Rumeli Vilayetleri ile ilgili düzenlemeyi öngören kanunda okulların teftişine de yer verilmişti. Bu teftişlerde genel durum, öğrenci, öğretmen, bina gibi hususlar incelenecekti. Özellikle öğretmenler hakkında yapılan teftişlerde okulun uyguladığı eğitim usûlleri, öğrencilerin başarı durumları, öğretmenlerin yeterli, ahlâklı ve görevini yerine getirme konusunda gayretli olup olmadığı rapor edilirdi²¹.

II. Meşrutiyet dönemi, eğitimde denetim alanında önemli merhalelerin kat edildiği bir süreç olmuştur. Nitekim eğitimin ıslahında teftişin öneminin kavranması sonucu 1909 yılından itibaren ilk düzenlemeler yapılmaya başlandı. Bu dönemde okulların düzenli bir şekilde denetlenerek belli bir seviyeye çıkarılmasına, her bölgenin yine teftiş mekanizması sayesinde taranarak maarifin yaygınlaştırılmasına, mevcut eğitim kurumlarının ilgili kanun ve

¹⁹ "Dersaadet ve Bilâd-ı Selâsede Bulunan Mekâtib-i Sıbyâniyenin İdaresi İçün Ahâlîce İntihab Olunacak Âzâdan Mürekkeb Olmak Üzere Teşkil Olunacak Mecâlis-i Tedrîsiye ve Şûbelerinin Sûr-ı Teşkîliyle Vazifeleri Hakkında Ta'limâtur", *Düstur*, C. III, s. 432-438.

²⁰ Yasemin Tümer Erdem, *a.g.m.*, 60.

²¹ "Rumeli-i Şarkî Vilâyeti'nin Mebâdi-i Tedrisi Hakkında Kanûn", 20 Rebiülâhîr 1298/25 Mart 1297, *Düstur Zeyli*, 1-4, s. 71-95. Rumelide okullarda yapılan teftiş için bk. Arzu M. Nurdoğan, "II. Abdülhamid Döneminde Rumeli'de Maarifin Teftişi", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S.26, Yıl: 2009 (Güz), Ankara 2011, 193-220.

yönetmeliklere uygun bir şekilde hareket edip etmediğinin kontrolüne, öğretmenlerin müfettişler aracılığıyla bilgilendirilmesi ve aydınlatılmasına çalışılmıştır²².

Teftiş mekanizmasında yer alan memurların görevlerine yönelik çıkarılan nizamnâme veya talimatnâmeler²³ sayesinde de tüm imparatorlukta ortak bir denetim sistemi oluşturulmak istenmiştir. Bu düzenlemelerin hepsinde hangi hususların incelenip rapor edileceği belirtilmişti. Teftişlerde okulda programa tamamiyle uyulup uyulmadığı, eğitimin yeni usûllere uygun verilip verilmediği, müdür, öğretmen ve memurların öğrencileri hakkında terbiye edip etmediği, öğretmenlerin yeterli olup olmadığı, eğitim öğretim için çalışıp çalışmadığı, okulun başarı seviyeleri, bina, ders araç ve gereç durumu, sağlık koşulları ve varsa usûlsüzlükler Maarif Nezareti'ne rapor edilecekti.

C. Müfettiş Raporlarında Öğretmenlerle İlgili Tespitler

Müfettiş raporlarında, öğretmenlerin tahsil dereceleri ve eğitim usûlleri- nin yanı sıra talebeye karşı davranışlarına, özverilerine ve iş disiplinlerine dair tespitler de mevcuttu. Burada, öğretmenler için yapılan yeterlilik tanım- laması aslında çok geniştir. Nitekim bu ifadenin, öğretmenin tahsil derecesi- nin uygun olup olmadığını, uygun olsa bile yeterli öğretme kabiliyetine sahip olup olmadığını vurgulamak için kullanıldığını birçok raporda görebiliyoruz. Ayrıca öğretmenin sınıfa hâkimiyeti, onlar üzerinde kurduğu otorite de bu tanımın içerisinde yer almaktaydı²⁴. Aslında buradan, öğretmenlerin pedago-

²² Yasemin Tümer Erdem, *a.g.m.*, 84.

²³ Bunlar 1910 yılında çıkarılan, *Maarif Müdürleri ile Vilayet Maarif Müfettişlerinin Vezâifine Müteallik Talimat*, İstanbul 1326 ve *Mekâtib-i İbtidâiye Müfettişlerinin Vezâifine Müteallik Talimat*, İstanbul 1326; 1914 yılında çıkarılan *Maarif Müdürleri'nin Vezâifine Dair Talimatnâme*, *Vilayet Maarif Müfettişlerinin Vezâifine Müteallik Talimatnâme*; *Tedrisât-ı İbtidâiye Müfettişlerinin Vezâifine Dair Talimatnâme*'dir.

²⁴ Günümüzde de yeterlilik anlayışı, "Bir meslek alanıyla ilgili görevlerin yerine getirilebilmesi için ihtiyaç duyulan bilgi, beceri ve tutumlara sahip olma durumudur." şeklinde tanımlanır. Öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli biçimde yapabilmek için sahip olunması gereken genel bilgi, beceri ve tutumlar da bu tanımın içinde yer alır

jik formasyona sahip olup olmadığı meselesine önem verildiği anlaşılmaktadır. Tabi bu önemin, öğretmen okullarında verilen formasyonun yeterliliğiyle ilgisi olduğu açıktır. Kaldı ki pedagojik formasyon eğitiminin öğretmen okullarındaki safahatı da pek iç açıcı değildir. II. Meşrutiyet'e kadar hâkim olan düşünce yüzünden öğretmen okulları sadece genel bilgi veren okullar olmaktan öteye geçememişti. Çünkü devrin eğitim felsefesine göre bir kişinin öğretmen olması için, öğretmekle yükümlü olduğu ilimde âlim olması yeterli görülmüş, meslekî eğitim almış, eğitim usûllerini öğrenmiş olması pek de dikkate alınmamıştı. Aslında 1848'de Dârümuallimîn açılırken de medrese dışında sistemli bir şekilde öğretmen yetiştirmenin yanı sıra öğretim yöntemlerinin geliştirilip öğretmenler yoluyla yaygınlaştırılması gibi çok önemli bir amaç güdülmüştü. Bu doğrultuda Dârümuallimîn-i Rüşdî'nin programına Ahmet Cevdet Efendi (Paşa) tarafından "Usûl-i İfâde ve Tâlim" adı ile meslek dersi konmuştu. İlerleyen yıllarda bu ders değişik adlarla, zaman zaman programda yer almıştır²⁵. Ancak bu derslere programda yer verilmesi maalesef bunun hakkıyla uygulandığı anlamına gelmemektedir. Mesela, Darülmualimîn'te "İlm-i Terbiye-i Etfâl" dersi ilk kez 1879²⁶ yılında Aristokli Efendi tarafından verilmiş ancak bir süre sonra kaldırılmıştı. Bu ders, 1890-91 eğitim öğretim yılında Darülmualimîn öğretmenlerinden Ayşe Sıdika Hanım'ın "İlm-i Terbiye ve Usûl-i Tedrisiye" dair kitap yayınlayıp, "Usûl-i Tedris" adıyla ders verinceye kadar programda yer almamıştı²⁷. II. Meşrutiyet'ten itibaren yeni düzenlemeler ve kanunnameler ile eğitimde verimi arttırmaya yönelik adımlar atılırken, eğitim ve öğretim tekniklerine ve pedagojiye yoğunlaşmıştır. Bu cümleden olarak geleneksel öğretmen tipine ve eğitim anlayışına karşı çıkılırken, öğretmene yeni görevler de yüklenmişti. Burada, hiçbir şekilde araştırma ve inceleme yapmaksızın sadece var olanı öğretmeye çalışan nakilci öğretmen tipi yerine, araştıran, gözlem ve deneye önem veren

(İsa Özkan, "Türk Eğitiminde Öğretmen Okulları ve Öğretmen Yeterliliklerine Dair Düşünceler", 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, C. 5, S. 15, Kış 2016, s. 24).

²⁵ Mustafa Şanal, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinin Pedagojik Formasyon Anlayışı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5, S. 1, 2003, 203.

²⁶ Bu tarih çok net değildir. Resmî kayıtlarda ancak 1299 tarihli *Devlet Salnâmesi*'nde bu dersin varlığına rastlanmaktadır. Darülmualimîn Müdürü Hilmi Bey, bu dersin Aristokli Efendi tarafından H. 1307 (M. 1889-90) yılında verildiğini kaydetmektedir (BOA, MF. ALY, nr. 150/81, 24 Z 1338).

²⁷ Yasemin Tümer Erdem, *a.g.e.*, 340.

ve öğrenciyi öğretim faaliyetinin merkezine koyan öğretmen tipi idealize edilmiştir²⁸.

1913 tarihli *Tedrisât-ı İbtidâiye Kanûn-ı Muvakkati'*nin öğretmenlerin yeterlilikleriyle ilgili hükümlerinin tam anlamıyla uygulanması, diplomalı öğretmenlerin azlığı nedeniyle neredeyse imkânsızdı. Nitekim uzun süre, ilköğretim okullarındaki öğretmen ihtiyacı, bu işi yapmak için gerekli yeterliliğe sahip olmayan kişiler tarafından karşılanmıştır. Hatta ehliyetnâmesi dahi bulunmayan, usûl-i cedideye hâkim olmayan öğretmenler görev başındaydı. Bunun en önemli sebebi, Darülmuallimîn ve Darülmuallimât mezunlarının taşraya gitmek istememesiydi. Nitekim İstanbul Maarif Müdürünün kaleme aldığı bir raporda nitelikli ve yetenekli öğretmenlerin görev yerlerini beğenmeyip taşradaki merkez ve köy okullarına gitmek istememeleri yüzünden öğretmen kadrolarının boş kaldığı vurgulanmaktaydı²⁹. Özellikle taşradaki kız okullarında öğretmenlik yapanlar çoğunlukla Darülmuallimât diploması olmayan kişilerdi. Darülmuallimât mezunlarının pek çoğunun İstanbul dışındaki yerlere gitmemeleri, hatta büyük bir kısmının ise öğretmenlik yapmayıp evde oturmayı ya da İnas Darülfünunu'na gitmeyi tercih etmeleri, kız ibtidâî okullarının modern tarzda gelişip yaygınlaştırılmasını önlemişti³⁰. Bu nedenle taşradaki kız ibtidâî okullarında genellikle kız rüşdiyelerini bitirenler öğretmen olarak görev yapmaktaydı³¹. Nitekim nakış bilmeyen hatta okuma yazması olmayan, rakamları tanımayan bir hanımın, Biga İnas İbtidâisi'nde nakış öğretmenliği yaptığı bir teftiş sonucu anlaşılmıştı. Önce görevden alınan, sonra kendi arzusu üzerine bıçkı dikiş sınavına tâbi tutulan öğretmen hanım başarılı olamadığı halde, hiç kimsenin Biga İnas İbtidâisi nakış öğretmenliğine talip olmaması nedeniyle vekil olarak görevde bırakılmak zorunda kalınmıştı³².

²⁸ Mustafa Şanal, *a.g.m.*, 205.

²⁹ Arzu M. Nurdoğan, *Modernleşme Döneminde Osmanlı'da İlköğretim (1869-1914)*, İstanbul 2016, 143.

³⁰ Mükerrrem Belkis, "Darülmuallimâtımız", *Kadınlar Dünyası*, nr. 179, 22 Haziran 1918, 2-4.

³¹ "Darülmuallimât", *Kadın*, nr. 22, 9 Mart 1325, 13; Hikmet Seniha, "Musâhabe-i Nisâiye", *Kadın*, nr. 1, 13 Teşrînîevvel 1324, 5-6.

³² BOA, *Maarif Nezareti, Tedrisat-ı İbtidâiye Kalemi (MF. İBT.)*, nr. 695 / 86, H. 9.6.1338.

Avrupa devletlerdeki ilerlemeyi esas alarak, medeni bir toplum oluşturma yolunda eğitim sistemini radikal bir biçimde değiştirmeyi hedefleyen 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde, sıbyan mektepleri ve rüşdiyelerin usûl-i cedit'e göre ıslah edilmesi ön görülmekteydi³³. Nitekim yeni eğitim-öğretim usûllerinin uygulanması için 1873'te Nuruosmaniye'de bir numune ibtidâî mektebi açılmıştı³⁴. Aynı yıl sıbyan mekteplerine usûl-i cedit vâkıf öğretmenler yetiştirilmesi için Darümuallimîn-i Sıbyan tesis edilmişti³⁵. Bu nedenle de Maarif Nezareti, bu okulların ders programlarını yeni usûllere göre yeniden düzenlemiştir. Dolayısıyla standart bir ilköğretim yaratmak ve bu okulları yaygınlaştırmak amacıyla derslerin bu programlara uygun bir şekilde yürütülüp yürütülmediğini denetlemeye çalışmıştır. Nitekim okullarda yapılan teftişlerde bu husus göz önünde bulundurulmuş, öğretmenlerin yeni usûllere göre eğitim verip vermediği kontrol edilmiştir. Ancak 1892 yılına gelindiğinde Darümuallimîn sayısının yeterli olmaması nedeniyle usûl-i cedit usûllerini bilen öğretmen sayısının az olmasından dolayı vilayetlerdeki ibtidâî okullarında imamlar öğretmen olarak görevlerine devam etmekteydi. Bunun için okullarda öğretmenlik yapacak imamların mutlaka ehliyetnâmeyi haiz olmaları şartı getirilmişti³⁶. Alınan önlemlerin uygulanması ve yaygınlaştırılması elbette biraz zaman alacaktı. Nitekim 1894 yılında Trabzon Darümuallimîn muallimi Abdullah Efendi maarif müdüriyetine yazdığı yazıda 200'den fazla kaza ve köy muallimlerinin usûl-ı cedit

³³ Usûl-i Cedit, kelime anlamıyla yeni usûl, metot anlamında olup, Selim Sabit Efendi ile özdeşleşmiştir. Nitekim Selim Sabit Efendi, *Rehnumâ-yı Muallimîn* adlı eserinde usûl-i cedit modelini tartışmış, bu metotla öğrenim yapan ibtidâîlerin önemini vurgulamıştı (A. M. Nurdoğan, *a.g.e.*, 365-367). Selim Sabit Efendi usûl-i cedit'i şöyle tanımlamıştı: "Usûl-i Cedit: Sene-i tahsiliye adedince şakirdân sınıflara tefrik olunup sınıflar dahi bir takım şûbelere ayrılarak her sınıfa bir nefer sınıf başı ve her şûbeye dahi fevkindeki veyahut evvel şûbede mümtaz olan şakirdlerden bir nefer müzakereci tayin kılınır ki mektebin intizam ve inzibatı işbu sınıf başılar vasıtasıyla tesviye ve dersler dahi müzakereciler ile şakirdâna tehiye (tehye olmalı) ettirildikten sonra muallim bunları şûbe şûbe huzuruna celp ederek bizzat kendisi ta'lim ve tedris eder." Selim Sabit Efendi, *Rehnumâ-yı Muallimîn* (Sıbyan Mekteplerine Mahsus Usûl-i Tedrisiye), *Dersaadet*, s.7-8'den naklen İbrahim Caner Türk, "Osmanlı Devleti'nde Öğretim Yöntemlerinin Gelişimi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 3. Bahar 2009, 274.

³⁴ Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi 1-2*, İstanbul 1977, 468.

³⁵ Mahmud Cevad, *a.g.e.*, 126; Osman Nuri Ergin, *a.g.e.*, 468.

³⁶ Arzu M. Nurdoğan, *a.g.e.*, 371.

üzere eğitildiğini, bunlardan 129 kişinin ehliyetlerini ispatlayıp ehliyetnâme aldığını, geriye kalanların adlarını bile yazamadıkları, namazda okunacak kadar ayet bilmedikleri halde cüz'i ücretlerle ibtidâilerde görevlendirildiğini ifade etmişti. Bu durumun din ve eğitim bakımından zararlarına vurgu yaparak mahallî idarenin bu gibileri teftiş etmesi gerektiğini belirtmişti. Ayrıca Abdullah Efendi ehliyetnâmelilerin de kendilerine verilen program ve talimatnâmeye uygun hareket etmediklerini, program hârici ders okuttuklarını dile getirmişti³⁷. İhbar niteliğindeki bu yazı Maarif müdüriyeti tarafından değerlendirildikten sonra buradaki denetimden Darülmualimîn muallimi Abdullah Efendi'nin sorumlu olmasına karar verilmişti³⁸. Buradan da anlaşıldığına göre usûl-i cedit usûllerinin yaygınlaşması pek de kolay olmamıştı. Mesela 1896 yılında Süleymaniye'de bulunan Sultan Süleyman Mektebi'nin teftişi sırasında muallim-i evvelin yeni usûllere vâkıf olmadığı ve bu yüzden de okulu iyi idare edemediği tespit edilmişti. Bunun üzerine kendisine usûl-i cedîdeye riayet etmesi yolunda tenbihatta bulunulmuştu³⁹. 1911 yılında Rumeli Feneri'ndeki okullarda bazı öğretmenler usûl-ı cedideye göre ders işlemedikleri gerekçesiyle görevden alınıp yeni öğretmenler tayin edilmesine karar verilmişti⁴⁰. Yine Şubat 1915'te yazılan bir raporda, öğretmenlerin çoğunun ibtidâî mektepler müfredat programını tam mânâsıyla görmedikleri ve bu durumun derslere yansıdığı bildirilmişti. Müfredata vâkıf olmayan öğretmenlerin programı keyfi takiplerinin de eğitimde müfredattan sapmalara yol açtığı tespit edilmişti⁴¹. Yine savaş ortamının sürdüğü 1916 yılında Füyûzat-ı Osmanî Mektebi'nde gerçekleştirilen bir teftişte, öğretmenler usûl-

³⁷ Ayşe Yanardağ, "Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet Dönemine Miras Kalan Bir İlköğretim Meselesi; Muallim Muavinleri", *Turkish History Education Journal*, 9(2), 521.

³⁸ Seyit Taşer, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Eğitim Yönetimi ve Denetimi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 2010, 408. Taşer, tezinde daha önce Abdullah Efendi hakkında yapılan şikâyeteye de yer vermiştir. Bu şikâyetin değerlendirildiği raporda Abdullah Efendi'nin Trabzon'da ibtidâî mekteplerin tâtil edildiği sırada görev yaptığı Darülmualimîn-i ibtidâîyi kafasına göre tâtil ettiği, tüm vaktini kahvehanelerde oyun oynayarak geçirdiği yazmaktadır (a.g.t., 407).

³⁹ BOA, MF. İBT, nr. 57/66, 25.B.1314.

⁴⁰ Efnan Özkan, *Müfettiş Raporlarına Göre İstanbul'da Eğitim-Öğretim 1908-1918*, İstanbul 2019, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 96-97.

⁴¹ Efnan Özkan, a.g.t., 58.

ı tedrise vâkîf bulunmamış ve eğitimin müfredat programına uymadığı, öğrencilerin bilgi düzeyinin düşük olduğu tespit edilmişti⁴². Yetersizliği müfettiş raporuyla tespit edilen öğretmenler görevden alındığı⁴³ veya yerleri değiştirildiği⁴⁴ gibi, hizmet yılını doldurmuş olanlar da emekliliğe sevk edilirdi⁴⁵. Ancak taşradaki okullarda yetersizliği tespit edildiği hâlde yerine başka bir öğretmen bulunamadığından görevinde bırakılan öğretmenler olduğu da yine raporlarda dile getirilmiştir⁴⁶. 1909 yılında Üsküdar Fıstıklı Mekteb-i İbtidâîsi'nde yapılan bir teftişte okullarda görevli bazı öğretmenlerin ehliyetnâmelerinin bulunmadığı ortaya çıkmış, bunların sınava sokulup, hak kazananlara ehliyetnâme verilmesi konusunda görüş bildirilmişti⁴⁷. Bunun yanı sıra derslerde aczi ve iktidarsızlığı anlaşılan öğretmenler daha gayretli olmaları yönünde uyarılmış, bir dahaki teftişte aynı durumun devam etmesi hâlinde görevden alınacakları ihtar edilmişti⁴⁸.

Öğretmenlerin yetersizliğine ve öğrencilere yararlı olamadıklarına dair okul idarelerinden ve velilerden şikâyet gelmesi hâlinde, durumu soruşturmak üzere müfettiş gönderilirdi. Bu durum, öğretmenlerin öğrenciye faydalı olup olmadığının kontrol edildiğini ve okullardaki öğretim kalitesini yükseltmek için çaba sarf edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

1899 yılında Darülmuaallimîn-i İbtidâîye birinci sınıf öğrencilerinin bir öğretmeninden şikâyet etmesi sonucu öğretmen hakkında soruşturma açılmıştı. Öğrenciler, Tarih ve Coğrafya muallimi Enver Efendi'nin derslerde hayat hikâyesini anlattığını, bu yüzden kafalarının karıştığını, hocalarının dersle ilgili kitabı sınıfta okutturduğunu ve okunan yerin ezberletildiğini iddia etmişlerdi. Kendi ifadesine göre, üç yıldır Tarih ve Coğrafya derslerine giren Enver Efendi'nin yapılan soruşturmada hiçbir zaman ders anlatmadığı ortaya çıkmış ve görevinden azledilmişti⁴⁹.

⁴² Efnan Özkan, *a.g.t.*, 64.

⁴³ BOA, MF. İBT, nr. 276/17, 11.06.1328.

⁴⁴ BOA, MF. İBT, nr. 341/5, H. 09.10.1329.

⁴⁵ BOA, MF. İBT, nr. 288/58, H. 24.10.1328.

⁴⁶ BOA, MF. İBT, nr. 231/41, H. 18.03.1327.

⁴⁷ BOA, MF. İBT T, nr. 235/5, H.23.05.1327.

⁴⁸ BOA, MF. İBT, nr. 231/6, H. 15.03.1327; nr. 231/51, H. 19.03.1327.

⁴⁹ Seyit Taşer, *a.g.t.*, 368-371.

Diğer bir örnekte de İstanbul İnas İdadisi biçki dikiş muallimesi İclâl Hanım'ın öğrencilere biçki usûlünü iyi öğretemediği iddiasıyla 1912 yılında görevden alınarak⁵⁰, yerine Beşiktaş İnas Rüşdiyesi dikiş ve biçki muallimesi Marika Hanım'ın tayin edilmesidir⁵¹. Ancak bazı şikâyet ve iddiaların ise yersiz ve mesnetsiz olduğu belgelerden anlaşılmaktadır. Şöyle ki, 1913 yılında İstanbul İnas İdadisi beşinci sınıf öğrencilerinden bazıları, mûsiki-i savtî ve resim muallimesi Madam Rafael'in resim dersinden yeterince istifade edemedikleri hakkında şikâyetle bulunmuştu. Bunun üzerine Madam Rafael, Sannayi-i Nefîse Mektebi'nde bir sınava tâbi tutulmuş, sınav sonucunda bu dersi verecek iktidara sahip olduğu anlaşılmış ve görevine devam etmişti⁵². Yine Mercan İdadisi riyaziye öğretmeni hakkında hesap ve hendese derslerini yeteri derecede öğretemediğine yönelik müdürün ve öğrencilerin şikâyetleri üzerine yapılan soruşturmada öğretmenin yeterli bilgiye sahip olduğu ortaya çıkmıştı⁵³.

Teftiş raporlarında aksaklıkların yanı sıra olumlu izlenimler de belirtilmiştir. Örneğin, Gebze Rüştiye Mektebi imtihanları için 1912 senesinde yapılan teftişte okulda yalnızca iki öğretmen olmasına rağmen resmî müfredat programındaki tüm derslerin öğrencilere okutulduğu saptanmış, öğretmenler müfettişin takdirini kazanmıştı. Mihrimah Sultan Numune Mektebi'nin 1915 yılındaki teftişinde, mektebin 4., 5. ve 6. sınıf dikişleri çok iyi bulunmuş, biçki dersi çok beğenilmişti⁵⁴. Sosyal ve ekonomik durumun daha zor şartlar altında bulunduğu Bağdat ve mülhâkâtındaki okulların teftişinde ise birçok nahiye ve köydeki öğretmenlerin gayretleri takdir edilmiş, müfettiş tarafından kendilerine takdirname verilmesi yönünde tavsiyede bulunulmuştu⁵⁵. Yine, Altunizâde Rüşdiye mektebinin memnuniyet verici bir durumda olduğu bildirilirken, özellikle Coğrafya mualliminin vazifesine ihtimam gösterdiği vurgulanmıştı⁵⁶.

⁵⁰ BOA, *Maarif Nezareti, Tedrisat-ı Taliye Kalemi* (MF. TLY), nr. 288/17, 7 R 1330.

⁵¹ BOA, MF. *İMF*, nr. 8/56, 13 R 1330.

⁵² BOA, MF. *ALY*, nr. 94/10, 13 N 1334. (Belgenin gömlek tarihi 13 N 1334 olsa da belgenin aslındaki tarih 30 Temmuz 1329/12 Ağustos 1913'tür)

⁵³ BOA, MF. *İMF*, nr:2/93 11 S 1329.

⁵⁴ Efnan Özkan, *a.g.t.*, 60, 68.

⁵⁵ BOA, MF. *İBT*, nr. 381/60, H. 18.07 1330.

⁵⁶ BOA, MF. *İBT*, nr. 204/90, H. 12.02.1326.

Müfredattaki gelişmeler, programdaki derslerin hangi usûllerle okutulacağı sorusunu da beraberinde getirmişti. Nitekim öğretmenlerin programları istedikleri gibi uygulamasını önlemek amacıyla her ders için “usûl-i tedris” kitabı neşredilmişti⁵⁷. Maarif Nezareti okullarda ders programları çerçevesinde okutulması gereken kitapları listeler hâlinde okullara bildirmektedir⁵⁸. Bu kitapların dışında bir kaynak okutulması ise yasaklanmıştı. Ancak okul idaresi veya bir öğretmen tarafından bir kitabın faydasızlığı bildirilirse muadil bir kitap okutulması veya öğretmenin kendi kitabını okutması için izin çıkabilirdi. Müfettişler de gittikleri okullarda öğretmenlerin buna riayet edip etmediğini kontrol etmiş, herhangi bir yanlış uygulama söz konusu olduğunda bunu raporlarında belirtmişlerdi⁵⁹.

Eğitim usûllerindeki değişimle birlikte dersi işlerken sadece önerilen kitabı takip etmek yeterli görülmemiş, özellikle öğretmenlerin derste kitabı okumaları yasaklanarak, anlatıma daha çok yer vermeleri istenmiş ve böylece ezberciliğin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Benzer bir tedbir olarak öğretmenlerin derslerini yazı yazdırarak işlemesi de yasaklanmıştı. Ders için resmen kabul edilmiş bir eser olmaması hâlinde ise öğretmenin ders saatleri dışında hazırladığı ders notlarını öğrenciye vermek zorunluluğu getirilmişti⁶⁰. Ezberci yöntemle öğretim yapıldığına dâir bir şikâyet olduğunda hemen soruşturma başlatılır ve öğretmen uyarı alırdı. Nitekim bir öğretmen tarih dersinde kitabı açıp okuyarak talimatnâmeye aykırı bir şekilde ders işlemesi yüzünden uyarılmıştı. Yine 1912’de bir velinin, öğretmenin ezberci ve uygulamadan uzak olmasına yönelik şikâyeti üzerine bir teftiş gerçekleştirilmişti⁶¹.

Eğitimde önemli adımların atıldığı II. Meşrutiyet döneminde, yeni usûllerin yaygınlaştırılması kapsamında özellikle öğretmenlerin bu usûllere vâkıf

⁵⁷ Yasemin Tümer Erdem, “Maarif Nazırı Ahmet Şükrü Bey’in II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikalarına Katkısı”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 32, Bahar 2015, 35.

⁵⁸ BOA, MF. İBT, nr. 223/13, 1327; *Maarif Nezareti, İstanbul Maarif Müdüriyeti (MF.İMF)*, nr:1/22 1325; nr:47/22 1330; nr:53/11 1330; nr:83/79 1332.

⁵⁹ Yapılan teftiş sırasında program hâricinde kitap okutulduğu tespit edilirse bundan okul müdürü ve muallimlerinin sorumlu tutulacaklarına dair ihtar yazıları gönderilirdi. Nitekim Darüşşafaka bu yönde uyarılmıştı (BOA, MF. İBT, nr. 174/57, H. 18.02.1324).

⁶⁰ *Darülmuaallimîn ve Darülmuaallimât-ı İbtidâîye Talimatnâmesi*, İstanbul 1332, madde: 36.

⁶¹ Efnan Özkan, *a.g.t.*, 98,125.

olması gereği üzerinde durulmuştur. Bu cümleden olarak 1909 yılının Ağustos ayında İstanbul rüşdiyelerinde görev yapan öğretmenlerin, yeni eğitim usûllerindeki eksikliklerini gidermek amacıyla Darümuallimîn'de konferanslar verilmeye başlanmıştı⁶². Aynı yıl, Darümuallimîn'den nitelikli öğretmenler yetişene kadar, taşradaki ibtidâî ve sıbyan mektebi öğretmenlerine konferanslar şeklinde gece dersleri verilmesi için vilayet maarif müdürlüklerine genelge gönderilmiştir⁶³. 1913 tarihli *Tedrisât-ı İbtidâîye Kanûn-ı Muvakkati* gereğince ibtidâî okullarında okutulması öngörülen yeni programın uygulanması için de benzer bir uygulamaya gidilmiştir. Nitekim öğretmenlerin Avrupa'daki öğretim metotları hakkında bilgi sahibi olmaları için İstanbul Darümuallimîni konferans salonlarında usûl-i terbiye ve tedris dersleri başlatılmıştı⁶⁴. 1913 yılından itibaren gerçekleştirilen "malumat ve terbiye-i meslekiye konferansları"⁶⁵ da düzenli olarak Temmuz ve Ağustos aylarında gerçekleştirilmişti.⁶⁶

Meşrutiyet yıllarında eğitim usûllerine verilen önem üzerine her ders için ayrı usûl ve metotlar geliştirilmiştir. Bu da öğretmenlerin sadece ihtisas alanı olan derslere girmesini zorunlu kılmıştı. Dolayısıyla bu yöndeki denetimler de arttırılmıştır. Ancak benzer alanlara ait ders öğretmenlerinin, kadro boşluğunda ihtisas alanı dışındaki derslere girmesi yaygın bir uygulamaydı. Öğretmenlere uzman oldukları derslere dâir usûl ve pedagoji eğitiminin verilmeye başlanması, öğrencilerin her alan öğretmeninden farklı şekilde faydalanmasını sağlamayı hedefliyordu. Bunun için de her öğretmenin ihtisasına ait derslerde istihdamına dikkat edilmesi isteniyordu. Çünkü ihtisas alanı dışında ders veren öğretmen ders kitabını öğrencilere ezberletmekle yetiniyor, böylece eğitimden istenen fayda sağlanamıyordu. Teftiş raporlarında bu durum çok kez dile getirilmiştir. Bunun için gerek müfettişler gerek maarif müdüriyeti tarafından okul idarelerine "öğretmenlere ihtisas alanları dışında

⁶² BOA, MF. İBT, nr. 238/55, H. 17.07.1327; 240/56, H. 5.08.1327. Konferansları vermek üzere Darümuallimîn Müdürü Satı Bey, Mercan Müdürü Reşat Bey, Darülfünun Müdür Muavini İsmail Hakkı Bey, Ispartalı Hakkı ve Fresko Efendiler görevlendirilmişti.

⁶³ BOA, MF. İBT, nr. 263/23, H. 10. 02.1328.

⁶⁴ Arzu M. Nurdoğan, *a.g.e.*, 223.

⁶⁵ BOA, *Maarif Nezareti, Mektubi Kalemi* (MF. MKT), nr. 1194/53, H. 23.02.1332; MF. MKT, nr. 1197/28, 29.05.1332.

⁶⁶ BOA, MF. MF. İBT, nr. 240/56, H. 5.08.1327; MF. İMF, nr. 39/24, 19 Ş 1332.

ders ataması yapılmaması" konusunda tebliğde bulunulmuş⁶⁷, uymayanlar uyarılmıştı⁶⁸. Bunun gereğinin yerine getirilerek bütün tayinlerde ihtisasa göre görevlendirme yapıldığı 1912 yılından itibaren maarif müdürlüklerince Maarif Nezareti'ne bildirilmeye başlanmıştır⁶⁹.

Öğretmenlerin yaptıkları devamsızlıklar da raporlara yansıyan bir başka önemli konuydu. Nitekim, 1869 *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*, öğretmenlerin derse devamları konusunda hükümler içeriyordu. Buna göre, devamsızlık yapan öğretmenin gelmediği gün veya dersler maaşından kesilecekti. Ayrıca aralıksız 10 gün devamsızlık yapanlar önce uyarılacak, tekrarı hâlinde görevden alınacaktı⁷⁰. 1892 yılında çıkarılan irade-i seniyyeye göre de hiçbir özrü olmaksızın görev yerini bir ay içerisinde üç kez terk eden öğretmenler istifa etmiş sayılacaktı⁷¹. 28 Şubat 1900 tarihinde bütün okullara gönderilen bir yazıda, irade-i seniyyeye göre öğretmenlerin devamsızlıkları hususunda yapılacaklar tekrarlanmış, aylık düzenli raporlar tanzim edilerek Maarif Nezareti'ne gönderilmesi istenmişti⁷². Nitekim devamsızlıktan dolayı görevden alınan öğretmenlerin yerine başkalarının tayin edildiğine dair pek çok belgeye rastlanmaktadır⁷³. 1916 yılında yayınlanan *Darülmualimîn ve Darülmualimât-ı İbtidâîye Talimatnâmesi*, öğretmenlerin Ağustos ayının yirmisinden sonra okulda bulunmalarını zorunlu kılmaktaydı. Buna göre, sağlık raporu olanların dışında mazereti olmaksızın görevine gelmeyen ve Eylül ayı başında görevinde bulunmayan öğretmenler istifa etmiş kabul edilecek ve yerine başka bir öğretmen tayin edilecekti (madde: 39). Sık sık devamsızlık yapan öğretmenler ya teftiş esnasında ya da okul müdürlerinin şikâyetleri vasıtasıyla kolayca tespit edilmekteydi⁷⁴. 1895 yılında Galata Rüşdiyesi'nde

⁶⁷ BOA, MF. İBT, nr. 477/21, H. 14.02.1332; E. Özkan, *a.g.t.*, 84.

⁶⁸ BOA, MF. İBT, nr. 469/97, H. 04.01.1332.

⁶⁹ BOA, MF. İBT, nr. 359/40, H. 18. 02.1330; nr. 480/4, H. 1.3.1332; nr. 480/5, H. 01.03.1332.

⁷⁰ *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*, madde: 186. Maarif-i Umumiye Nizamnamesi için bk. Mahmud Cevad, *a.g.e*, 469-509.

⁷¹ BOA, MF. MKT, nr. 149/23, H. 12.02.1310.

⁷² BOA, MF. MKT, nr. 488/27, H. 27.10.1317.

⁷³ BOA, MF. MKT, nr. 24/85, H. 27.12.1291, nr. 33/83, H. 25.12.1292, nr. 35/16, H. 18.03.1293, MF. İBT, nr. 276/17, H. 11.06.1328.

⁷⁴ BOA, MF. İBT, nr. 58/1, H. 10.08.1314; nr. 58/51, H. 22.08.1314; nr. 199/112, H.7.11.1325

üç daimi öğretmen bulunduğu, üçünün aynı anda hiçbir zaman okulda bulunmadığı müfettiş tarafından rapor edilmiş, öğretmenler uyarılmıştı⁷⁵. 1899 yılında ise Darülmuallimîn’de yapılan devamsızlık ve okula geç gelinmesi üzerine müdür ve müdür muavini ihtar almıştı. Şöyle ki, dersler üç buçukta başladığı hâlde müdür ve müdür muavini okula saat beş-altı civarında gelmekte ve idare, disiplin gibi işleri mübaşirlere terk etmekteydi. Dolayısıyla yaz aylarında yapılan eğitimde bir rahavetin olduğu ve okula geliş saatlerine çok riayet edilmediği bu uyarıdan anlaşılmaktadır⁷⁶. 1913’te Maltepe Sâniye Kadın Efendi İbtidâisi’nde vakitli vakitsiz mektebi terk eden ve devamsızlığı alışkanlık hâline getiren bir öğretmen için müfettiş tarafından ihtarname hazırlanmıştı⁷⁷. Maarif Nezareti, hastalık dışında devamsızlık yapan öğretmenlerin maaşlarında kesinti yaparak bu durumun önüne geçmeye çalışmıştı⁷⁸.

Okullarda en çok gözetilen hususlardan biri de öğretmenlerin öğrenciye karşı tavırları ve verdikleri cezalardı. Nitekim 1847 *Talimatnâmesi* falakayı ve öğrenciye fiziksel şiddeti men etmişti. Bu tarihten itibaren de her türlü fiziksel ve şiddete dayalı cezalar çeşitli talimatnâmelerle yasaklanmıştı⁷⁹. Ancak gerek merkezde, gerekse taşrada farklı disiplin uygulamalarına ve cezalara, bu konuda yapılan şikâyetlere arşiv belgelerinde ve raporlarda rastlamaktayız. Öğrenciye tokat atılması, cetvelle vurulması, kulağının çekilmesi gibi durumlarda veliler sessiz kalmayıp okul idaresine ya da maarif müdüriyetine şikâyetle bulunmuşlardı. Bu durumda okula mutlaka bir müfettiş gönderilirdi. Mesela, Üsküdar Ravza-i Terakki Mektebi’nde okumakta olana Bedri Efendi’yi darp ettiği için Arabi muallimi Mustafa Efendi hakkında yapılan şikâyet üzerine durumu incelemek üzere bir müfettiş gönderilmişti⁸⁰. Yapılan incelemeler sonucunda öğretmenin öğrenciye şiddet uyguladığı ortaya çıkarsa uyarı alırdı⁸¹. Hatta şiddetin dozunun arttığı durumlarda soruşturma

⁷⁵ BOA, MF. İBT, nr. 48/13, H 15.05.1313.

⁷⁶ Seyit Taşer, *a.g.t.*, 418.

⁷⁷ Efnan Özkan, *a.g.t.*, 100.

⁷⁸ BOA, MF. İMF nr:4/27 1327; nr:4/41 1327; nr:6/53 1327; nr:10/35 1328.

⁷⁹ Mustafa Gündüz, “Son Dönem Osmanlı Eğitiminde Disiplin ve Cezalandırma”, *Doğu Batı*, Yıl:13, S. 53, Mayıs-Haziran-Temmuz 2010, 130.

⁸⁰ BOA, MF. MKT, nr. 403/65, H. 15.02.1316.

⁸¹ BOA, MF. İBT, nr. 182/58, H. 04.09.1324.

kolluk kuvvetlerine kadar intikal ederdi⁸². Ancak bazen bu şikâyetlerin asılsız olduğu sonucuna da varılırdı. Örneğin, 1902 yılında Atpazarı İnas Rüşdiyesi muallime-i sânisî Nimet Hanım hakkında iki öğrenciyi darp ve tahkir ettiği konusunda yapılan şikâyet üzerine yapılan incelemede Müfettiş Halil Efendi bu şikâyetin asılsız olduğunu rapor etmişti⁸³. 1907 yılında Küçükmustafapaşa İnas Rüşdiyesi'nde muallime-i sâni olan Bedriye Hanım hakkında öğrenciye şiddetli cezalar verdiği, onları darp ettiği hatta bu nedenle bir öğrencinin fenalık geçirdiği yönünde yapılan şikâyet üzerine yapılan tahkikatta bu hususun "bî esas" olduğu anlaşılmıştı⁸⁴.

Alınan önlemler sayesinde öğrenciye fiziksel şiddet uygulamak büyük oranda terkedilmişse de tamamen ortadan kalkmadığını söyleyebiliriz. Bunun dışında şiddete dayalı olmasa da verilen bazı cezaların uygun görülmediğine dair örnekler de bulunmaktadır. Nitekim sinemaya gitmek için gerekli parayı getirmeyen bir öğrenci, okulda alıkonmak istenmişti. Bu cezayı uygulamak üzere görevlendirilen mürebbi ise buna karşı çıkmıştı. Bu durum, öğretmen ile mürebbi arasında tartışma çıkmasına ve işin soruşturulmasına kadar varmıştı. Yapılan tahkikatta bir öğretmenin öğrenciyi bu şekilde cezalandırmak istemesi usûle aykırı bulunmuştu⁸⁵. Okula geç kalan öğrencilerin o gün derse alınmaması da okullara gönderilen talimatla yasaklanmıştı. Çünkü çocuklar eve gönderildikleri takdirde bütün günü avare bir şekilde geçireceklerdi⁸⁶.

Her mânâda topluma örnek olması gereken, resmi düzenlemelerle de birtakım davranış ve tavırlardan uzak durmak zorunda oldukları vurgulanan öğretmenler hakkındaki şikâyetler mutlaka değerlendirilirdi. Özellikle öğrencilerin yanında içki içmek, uygunsuz davranışlarda bulunmak affedilmemekteydi. Nitekim Kadıköy Terakki Mektebi'ndeki iki öğretmenin okul gezisinde öğrencilere refakat ettikleri sırada içki içtiklerine dâir soruşturma,

⁸² Öğrenciyi kalın bir değnekle dövdüğüne dâir yapılan şikâyet üzerine öğretmen hakkında yapılan tahkikat raporunda, değneğin jandarma tarafından alındığı ve muhafaza edildiği bildirilmişti. (BOA, MF. İBT, nr. 190/76, 08.04.1325).

⁸³ BOA, MF. İBT, nr. 120/12, H. 26.02.1320.

⁸⁴ BOA, MF. İBT, nr. 185/79, H. 05.12.1324.

⁸⁵ BOA, MF. İMF, nr:61/62 16 Şubat 1330'dan naklen E. Özkan, *a.g.t.*, 97- 98.

⁸⁶ E. Özkan, *a.g.t.*, 98.

çocukların velilerine ve diğer öğretmenlerine anlattıkları üzerine gerçekleşmişti. Bu iddianın doğrulanması üzerine öğretmenler okuldan ihraç edilmişti⁸⁷. Asla kabul edilemeyecek suçlardan biri de öğretmenlerin öğrencilerle yakın münasebette bulunmaları ya da onları tâciz etmeleriydi. Kız okullarında özellikle yaşça büyük kız çocuklarının derslerinde erkek öğretmenlerin görevlendirilmesinin kesinlikle yasaklanması da bu gibi olayların önüne geçmek içindi. Bir erkek öğretmenin kız çocuklarına ders verebilmesi ancak öğretmenin yaşça çok büyük olmasıyla mümkündü. Kuruçeşme İbtidâî Mektebi muallim-i evveli, okulun bir diğer öğretmenini bir kız çocuğuna çirkin bir üslupla sarılırken görmesi üzerine şikâyetle bulunmuştu. Aynı öğretmenle ilgili sopa ile ceza verdiği ve programa uymadığı hakkında da iddialar bulunduğundan soruşturma için okula bir müfettiş gönderilmiştir⁸⁸.

Öğretmenler hakkında isnat edilen suçlardan bir başkası da hırsızlık, yolsuzluk ve rüşvetti. Yolsuzluk, bazen bir öğretmenin kayıt paralarını zimmetine geçirmesi şeklinde ortaya çıkmış⁸⁹, bazen de okulun istihkakı olan yakacak veya yiyeceğin bir kısmını evine götürmesi olarak kayıtlara geçmiştir⁹⁰. Suçunun sabit olmasına ya da hafifliğine göre uygulanan yaptırım da değişmekteydi. Bazı durumlarda öğretmenin görev yeri değiştirilirken, hırsızlık gibi hallerde görevine son verilir. Nitekim Kartal Yayalar Mektebi öğretmenin derste öğrencilere bir şeyler satmaya çalıştığı ve hırsızlık yaptığıının tespit edilmesi üzerine memuriyetine son verilmiştir⁹¹.

Sonuç

Eğitimin kalitesi, bu konudaki en önemli aktör olan öğretmenin iyi yetişmiş olmasına bağlıdır. Maarif Nezareti de bu bilinçle öğretmen yetiştirilmesi, eğitim usûllerinin modernleşirmesi yolunda çaba sarf etmiştir. Başlangıçta meslek dışından atama uygulamasının sürdürülmesi, öğretmenliğin meslek olarak yeterli ölçüde değer kazanamamasına neden olmuştur. Zamanla bu durumun üstesinden gelmeye çalışılmış, modern eğitim ve öğretim

⁸⁷ BOA, MF. İMF, nr:18/39 1329.

⁸⁸ BOA, MF. İMF, nr:67/17 1331'den naklen E. Özkan, a.g.t., 127.

⁸⁹ Efnan Özkan, a.g.t., 128.

⁹⁰ BOA, MF. İBT, nr. 168/98, 02.08.1323.

⁹¹ Efnan Özkan, a.g.t., 128.

usûllerine göre yetiştirilen öğretmenlerin istihdamına önem verilmiştir. Ancak mevcut öğretmen okullarından mezun olanların yeterli olmaması yüzünden yeni usûllere vâkıf olmayan öğretmenlerin de istihdamına mecbur kalınmıştı. Bu nedenle okullarda eğitimin durumunu sürekli kontrol altında tutmak, çıkarılan talimat ve nizamnâmelere uygun hareket edilip edilmediğini denetlemek adına teftiş mekanizması işletilmişti. Okullara gönderilen müfettişler, eğitim usûlleri, ders programları, öğrenci ve öğretmenlerin durumları, bina, ders araç ve gereç yeterlilikleri konusunda sürekli raporlar hazırlayarak merkeze bildirmiş, mevcut aksaklıkların tespiti ve iyileştirilmesi yönünde önemli bir görev üstlenmişlerdir. Genel itibariyle yaptıkları teftişlerde okulların iyi durumundan, her şeyin yolunda gittiğinden bahsettikleri gibi, nizama aykırı durumları bilhassa dile getirerek gerekli tedbirlerin alınması yolunda önerilerde bulunmuşlardı. Ayrıntılı bir şekilde yaptıkları teftişte, aksaklıklar konusunda kendilerine verilen yetkiyi kullanarak gerekli tembih ve ihtarda bulunup, durumu merkeze bildirmişlerdi. İnceleme ve soruşturmalarda müfettişler, kişisel fikirlerini de raporlara eklemişlerdir.

Çalışmamızda ele aldığımız raporlarda genellikle öğretmenlerle ilgili yaygın olarak görülen durumlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nitekim bir öğretmenin diplomalı veya ehliyetnâmeli olup olmadığı, yeterliliği veya yetersizliği raporlarda en çok dile getirilen hususlardandı. Bu da kaliteli öğretmenlerin istihdamıyla ilgili sorunların önemli bir göstergesidir. Ancak Maarif Nezareti'nin, yeni usûllerin uygulanmasının öğretmenin usûl-i tedrise ne derece vâkıf olduğuna bağlı olduğunun bilincinde olması ve bunun sağlanması için gösterilen çaba takdire şâyândır. Özellikle bir dersin ihtisası olmayan öğretmenler tarafından verilmesinin önüne geçilmeye çalışılması, öğretmenlerin derslerine düzenli bir şekilde devam etmesi, belirlenen ders programlarına ve kitaplara riayet edilmesi yolundaki denetimlerin eğitimi daha düzgün hale getirme gayretinin göstergesi olduğu açıktır. Bu deneyimler teftiş kurumunun gerekliliğini de ispatlamaktadır. Bununla birlikte, makalede dile getirilen bütün bu çabaların başarı derecesini etkileyen unsurların, imparatorluğun içinde bulunduğu siyasi, ekonomik ve sosyal şartlarla doğrudan ilgili olduğunu unutmamak gerekir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri*

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

*Maarif Nezareti**İstanbul Maarif Müdüriyeti (MF. İMF)**Mektubû Kalemi (MF. MKT)**Tedrisât-ı Âliye Kalemi (MF. ALY)**Tedrisât-ı İbtidâîye Kalemi (MF. İBT)**Tedrisât-ı Tâliye Kalemi (MF. TLY)*

Resmî Yayınlar

Darülmuaallimîn ve Darülmuaallimât-ı İbtidâîye Talimatnâmesi, İstanbul 1332.*Dersaadet Mekâtib-i İbtidâîyesi için Ta'limât-ı Mahsûsadır*, Dersaadet 1309.*Düstur Zeyli****Düstur*, C. III****Maarif Müdürleri İle Vilayet Maarif Müfettişlerinin Vezâifine Müteallik Ta'limat*, İstanbul 1326.*Maarif Müdürlerinin Vezâifine Dâir Talimatnâme*, İstanbul 1330.*Mekâtib-i İbtidâîye Müfettişlerinin Vezâifine Müteallik Ta'limat*, İstanbul 1326.*Mekâtib-i İbtidâîye-i Umûmiye Ta'limatnâmesi*, İstanbul 1331.*Mekâtib-i İdadiyeye Mahsus Ta'limatnâme*, İstanbul 1327.*Mekâtib-i Sultaniye Ta'limatnamesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329.*Muallimînin Usûl-i İntihab ve Tayin ve Hidemât-ı Maarifde Sûret-i İstihdam ve Terakkîleri Hakkındaki Lâyiha-i Kanûniyenin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*, İstanbul 1328.*Tedrisât-ı İbtidâîye Kanûn-ı Muvakkati*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329.*Tedrisât-ı İbtidâîye Müfettişlerinin Vezâifine Dair Talimatmâme*, İstanbul 1330.

* Belge numaraları metin içinde verilmiştir.

** Düsturdaki yeri metin içinde verilmiştir.

*** Düsturdaki yeri metin içinde verilmiştir.

Vilayet Maarif Müfettişlerinin Vezâifine Müteallik Talimatnâme, İstanbul 1330.

Kitap ve Makaleler

“Darülmuallimât”, *Kadın*, nr. 22, 9 Mart 1325, 13.

AKYÜZ, Yahya, “Türkiye’de Öğretmen Yetiştirmenin 160. Yılında Darülmuallîm’in İlk Yıllarına Toplu ve Yeni Bir Bakış”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S.20, Yıl: 2006, 17-58.

AYTEKİN, Halil, *İttihat ve Terakki Dönemi Eğitim Yönetimi*, Ankara 1991.

ÇELİKTEN, Mustafa, ŞANAL, Mustafa, YENİ, Yeliz, “Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 19, Yıl: 2005/2, 207-237.

ERGİN, Osman Nuri, *Türk Maarif Tarihi 1-2*, İstanbul 1977.

GÜNDÜZ, Mustafa, “Son Dönem Osmanlı Eğitiminde Disiplin ve Cezalandırma”, *Doğu Batı*, Yıl:13, S. 53, Mayıs-Haziran-Temmuz 2010, 127-157.

HİKMET SENİHA, “Musâhabe-i Nisâiye”, *Kadın*, nr. 1, 13 Teşrînievvel 1324, 5-6.

KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991.

MAHMUD CEVAD, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Matbaa-i Âmire 1338.

MÜKERREM BELKİS, “Darülmuallimâtımız”, *Kadınlar Dünyası*, nr. 179, 22 Haziran 1918, 2-4.

NURDOĞAN, Arzu M., “II. Abdülhamid Döneminde Rumeli’de Maarifin Teftişi”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S.26, Yıl: 2009 (Güz), Ankara 2011, 193-220.

Modernleşme Döneminde Osmanlı’da İlköğretim (1869-1914), İstanbul 2016.

ÖZKAN, Efnan, *Müfettiş Raporlarına Göre İstanbul’da Eğitim-Öğretim 1908-1918*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.

ÖZKAN, İsa, “Türk Eğitiminde Öğretmen Okulları ve Öğretmen Yeterliliklerine Dair Düşünceler”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, C. 5, S. 15, Kış 2016, s. 19-27.

ÖZTÜRK, Cemil, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, Ankara 1996.

_____, *Türkiye’de Düünden Bugüne Öğretmen Yetiştiren Kurumlar*, İstanbul 1998.

ŞANAL, Mustafa, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinin Pedagojik Formasyon Anlayışı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5, S. 1, 2003, 197-207.

TAŞER, Seyit, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Modernleşme Sürecinde Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Eğitim Yönetimi ve Denetimi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 2010.

TÜMER ERDEM, Yasemin, “Maarif Nazırı Ahmet Şükrü Bey’in II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikalarına Katkısı”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 32, Bahar 2015, İstanbul, 23-64.

_____, “Osmanlı Eğitim Sisteminde Teftiş”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S.26, Yıl: 2009 (Güz), Ankara 2011, 55-91.

_____, *II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Kızların Eğitimi*, Ankara 2013.

TÜRK, İbrahim Caner, “Osmanlı Devleti’nde Öğretim Yöntemlerinin Gelişimi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 3. Bahar 2009, 267-291.

YANARDAÇ, Ayşe, “Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet Dönemine Miras Kalan Bir İlköğretim Meselesi; Muallim Muavinleri”, *Turkish History Education Journal*, 9(2), 510-531.

“QUALIFICATIONS OF TEACHERS ACCORDING TO INSPECTOR REPORTS IN THE
OTTOMAN MODERNIZATION PROCESS”

Abstract

Qualified teacher is indispensable for education. With the modernization in Turkish education history, important changes were made in education and training methods. The implementation and dissemination of these methods in schools was possible with the presence of teachers who were knowledgeable in these methods. Therefore, important steps were taken in teacher training, and certain principles were taken into account in the appointment of teachers. The qualifications that teachers should have were specified in the instructions and regulations published on various dates. After the Ministry of Education started to operate the inspection institution since the Tanzimat, the general situation of education was tried to be controlled. While the education inspectors were reporting the general situation of education, they also included their opinions about the teachers. These views in the reports reveal the quality of teachers in the Ottoman education system.

Keywords

*Teacher, Inspector, Report, Education, Ministry of Education, Darlmual-
limn, Darlmuallimt, Ottoman State.*

II. ABDÜLHAMİD'İN MADALYA SİYASETİ: LİYAKAT MADALYASI ÖRNEĞİ *

*Fırat KÜSKÜ***

ÖZET

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyıldan itibaren çok çeşitli madalya ve nişanlar verildiği görülmektedir. Verilen madalyaların sayısı ve çeşitleri ise devletin zayıflamasına paralel olarak 19. ve 20. yüzyıllarda kıyas kabul etmez bir biçimde artış göstermiştir. Başlangıçta yalnızca taltif amacıyla verilen madalyalar, daha sonra hem iç hem de dış siyasette bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bilhassa Sultan II. Abdülhamid devrinde (1876-1909) madalyalar hiç olmadığı kadar sık ve farklı amaçlarla verilmiştir. Sembolizmi farklı enstrümanlar üzerinden güçlü bir şekilde kullanan Sultan, takdir ettiği kişilere madalya tevdi ettiği kadar takdirini kazanmak istediği kişilere yahut karşısında olup da yanına çekmek istediği muhaliflere de çok sayıda madalya vermiştir. 1891 yılında ihdas ettiği Liyakat Madalyası da döneminde verilen diğer madalyalar gibi geniş bir kullanım alanına sahiptir. Hem iç hem de dış siyasette önemli görevler ifa eden bu madalya II. Abdülhamid'den Cumhuriyet'e miras kalmıştır. Bu çalışmada II. Abdülhamid'in madalya siyaseti; saltanatı sırasında ihdas ettiği Liyakat Madalyası örneği üzerinden, arşiv belgeleri ve literatürden yararlanmak suretiyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Liyakat Madalyası, II. Abdülhamid'in Madalya Siyaseti, Osmanlı Madalya ve Nişanları, II. Abdülhamid Dönemi.

Giriş

Lâyık olmak, işin ehli olmak anlamlarına gelen “liyakat”¹ hiçbir dönemde önemini yitirmeyen, dillere pelesenk olmuş bir kelime olarak hemen

* Makalenin geliş tarihi: 05.06.2021 / Kabul tarihi: 21.11.2021

** Arş. Gör., Sinop Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, firatkusku@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0003-4980-6219>).

¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, Ankara 1962, s. 661.

her dönemin siyasi jargonunda kendisine sıklıkla yer bulmuştur. Günümüzde ve yakın tarihimizde mühim bir yeri olan bu kavram, bundan yüzyıllar önce de aynı önemi hâizdi. Zira 19. yüzyılın önemli devlet adamı ve tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet*'inde², 17. yüzyılın önemli ilim adamlarından olan Kâtip Çelebi'nin *Siyaset Nazariyesi*'nde³ ve çok daha erken bir tarihte, 11. yüzyılda yaşamış olan Selçuklu Devleti'nin ünlü veziri Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme* adlı eserinde⁴ liyakat konusu defalarca işlenmiştir.

Osmanlı Devleti söz konusu olduğunda ise liyakat ile birlikte anılması gereken bir kavram daha vardır ki o da "kaht-ı ricâl"dir. Devlet adamı kıtlığı anlamına gelen bu kavram imparatorluğun en uzun yüzyılı olarak ifade edilen⁵ 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu yüzyılda tahtta bulunmuş olan yedi padişah da aynı sorun ile yüzleşmek zorunda kalırken, devletin salahiyeti için farklı çözümler üretmişlerdir. Yüzyılın son çeyreğinde tahta çıkan ve 33 sene tahtta kalan II. Abdülhamid ise bu konuda en sistematik çalışmaları yürüten padişah olarak göze çarpmaktadır. İstihdam ettiği insanlarda liyakat ve sadakat hususlarına bilhassa önem veren Sultan⁶, her alanda yetkin memurlar, subaylar ve devlet adamları yetiştirmek adına kurduğu mektepler ile de modern Türk eğitim sisteminin temellerini atmıştır. "Maarifperver Sultan" olarak anılan II. Abdülhamid⁷ yalnızca Dersaadet'de değil, imparatorluğun

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1893.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Siyaset Nazariyesi-Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel* (Haz. Ensar Köse), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2020.

⁴ Nizamülmülk iyi bir hükümdarın özelliklerini sayarken; din ve dünya işlerinin düzenli yürümesi için herkesi liyakatlerince istihdam etmeleri gerektiğini vurgular. Nizamülmülk, *Siyasetname* (Çev. Mehmet Taha Ayar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. XXIV.

⁵ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 13.

⁶ Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid'in İç Politikası Bir Dönem Değerlendirmesi", *The Journal of Ottoman Studies*, XLVII, İstanbul 2016, s. 377.

⁷ Ahmet Vurgun, *Maarifperver Sultan II. Abdülhamid*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2020, s. 15.

en uç köşelerinde bile yaptırdığı okullar ile eğitimi toplumun tüm katmanlarına ulaştırmak hususunda fevkalade bir gayret göstermiştir.⁸ Böylece Avrupa'ya kıyasla sınıf ayrımının neredeyse olmadığı, dikey toplumsal hareketliliğin mümkün ve yaygın olduğu Osmanlı Devleti'nde, taşrada yetişip devlet memuru olanların sayısında artış yaşanmıştır. Modern eğitim kurumları ile liyakat sahibi bireyler yetiştiren Sultan, bunun yanı sıra "Liyakat Madalyası" isimli bir madalya ihdas ederek⁹, çok önem verdiği liyakati ödüllendirmeyi ve teşvik etmeyi hedeflemiştir. Sembolizmi farklı enstrümanlar üzerinden güçlü bir şekilde kullanan Sultan, takdir ettiği kişilere madalya tevdi ettiği kadar takdirini kazanmak istediği kişilere yahut karşısında olup da yanına çekmek istediği muhaliflere de çok sayıda liyakat madalyası vermiştir.

Osmanlı Devleti'nde, ekseriyetle askeri alanda üstün başarı gösteren kişilerin madalya ile taltif edilmesi 19. yüzyıldan itibaren görülmektedir. Bu gelenek devam etmiş, hatta Cumhuriyet'e de miras kalmıştır. Bilhassa devletin zayıfladığı dönemlerde madalya ve nişan vermek; hasar alan ilişkileri onarmak, muhalifleri yumuşatmak, karşıtları yanına çekmek gibi birçok konuda araç olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda II. Abdülhamid döneminde, binlerce kişiye madalya ve nişan verildiği arşiv belgelerine yansımıştır. Bu dönem; İmtiyaz, İftihar, Maarif, Hamidiye Demiryolu, Kanun-ı Esasi, Yunan Muharebesi, Hicaz Demiryolu, Galatasaray Futbol Kulübü, Sanayi, Tahlisiye¹⁰ gibi çok çeşitli madalyalar verilmiştir.¹¹ Bunlardan bazıları önceki padişahlardan kalan madalya ve nişanlar iken çalışmanın konusu olan Liyakat

⁸ II. Abdülhamid döneminde rüştiyelerin sayısı 250'den 600'e, idadilerin sayısı 5'ten 104'e, iptidailerin sayısı ise 200'den 5000'lere çıkarılmıştır. Modern mânâda merkez ve taşra eğitim teşkilatının temelleri bu dönemde atılmıştır. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 164.

⁹ Osmanlı nişan ve madalyaları hakkında genel bilgi için bkz. Edhem Eldem, *İftihar ve İmtiyaz: Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul 2004; İbrahim Artuk, Cevriye Artuk, *Osmanlı Nişanları*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1967; Metin Erüreten, *Osmanlı Madalyaları ve Nişanları*, DMC Yayınları, İstanbul 2001.

¹⁰ Tahlisiye madalyası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fırat Küskü, "II. Abdülhamid Döneminde Hayat Kurtaranlara Madalya Verilirdi", *Toplumsal Tarih*, S. 323, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul Kasım 2020, s. 72-75.

¹¹ İbrahim Artuk, "Madalya", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.33, İstanbul 2007, s.154-156.

Madalyası ise bizzat II. Abdülhamid tarafından ihdas edilen bir madalya olarak öne çıkmaktadır.

Liyakat Madalyası Nizamnamesi, 4 Mayıs 1891’de kabul edilmiştir.¹² Nizamnamede kimlere, hangi koşullar altında madalya verileceği yedi madde altında açıkça ifade edilmiştir. Buna göre; liyakat madalyası şecaat ve sadakat gösterenlerin bu başarılarını ödüllendirmek ve emsâlini teşvik etmek için ihdas edilmişti. Madalya, Osmanlı tebaasından sınıf ayrımı gözetmeksizin her vatandaşa liyakatlerinin karşılığı olarak padişah tarafından bizzat yahut ilgili nezaret aracılığı ile teslim edilirdi. Yalnızca Müslümanlar değil, gayrimüslimler hatta yabancılar da madalya almaya hak kazanabilirdi. Yine nazırlıklar kendi bünyelerinde madalya almaya değer gördükleri memurlar hakkında Mabeyn-i Hümayun’a dilekçe ile başvuruda bulunabilirlerdi. Madalya bir berat-ı âli ile verilirken, bu beratla madalya sahibinin bilgileri ve neden bu madalyayı almaya hak kazandığı yer almaktaydı. Bir kez madalya almaya hak kazanan kişi, sahip olduğu madalyayı oğluna miras bırakabilirdi. Ancak oğlunun madalyayı takmak için ilgili makamlardan izin alması gerekliydi.¹³

Liyakat Madalyası’nın altın ve gümüş olmak üzere iki çeşidi bulunmaktaydı. Altın madalya 2 dirhem 6 karat ağırlığında, 25 milimetre çapında; gümüş madalya ise 2 dirhem ve 2 karat ağırlığında¹⁴ olup çapı aynı idi. Madalyanın bir yüzünde padişah tuğrası ve saltanat arması yer alırken diğer yüzünde “sadakat ve şecaat ibraz edenlere mahsus liyakat madalyası” ibaresi yer almaktaydı.¹⁵ Kurdelesı kırmızı ve kenarları yeşil çizgili¹⁶ olarak Darphane-i Amire’de¹⁷ imal edilen madalyanın tuğrasını ve yazılarını Abdülfettah

¹² *Düstur*, Birinci Tertib, C.6, Ankara Devlet Matbaası, Ankara 1939, s. 961-962.

¹³ *Düstur*, s. 962.

¹⁴ Madalyaların ağırlıkları ortalama 6 gramdır. (1 dirhem=3,2 gram, 1 karat=0,2 gram)

¹⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, s. 367-368.

¹⁶ Madalyada sarı, kırmızı ve yeşil renkleri bir arada bulunmaktadır. Bu üç rengin bir arada kullanılması Göktürklerden Selçuklulara ve son olarak da Osmanlılara miras kalmış, bir hükümlerlik sembolü olarak görülmüştür. Bu üç rengin tarihimizdeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Genç, “Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı-Yeşil”, *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 9, S. 27, Ankara 1997, s. 1075-1110.

¹⁷ “Darphane, para basmanın yanında nişan, madalya, ziynet altını ve kıymetli evrak imal işlerine de önemli bir mesai sarf etmişti.” Ömerül Faruk Bölükbaşı, *18. Yüzyılın*

Efendi hazırlamıştır. V. Mehmed Reşad döneminde yapılan bir değişiklikle madalyaya sarı renkli çifte kılıç ve bir levha eklenmiştir.¹⁸ 1905 yılına kadar madalya yalnızca erkeklere verilirken, bu tarihte yapılan bir değişiklik ile madalyanın liyakat gösteren kadınlara da verilmesi kararlaştırılmıştır. Dört maddeden oluşan bu ek nizamnamede kadınların hangi şartlar altında madalya alacağı belirtilmiştir. Buna göre; hayır işleri yapan, insanlığa yaraşır hareketlerde bulunan veya başta tabipler ve öğretmenler olmak üzere mesleklerinde başarı gösteren kadınlar önce gümüş, başarı tekrar edilirse de altın madalya almaya hak kazanacaklardı.¹⁹

1. Osmanlı Tebaasına Verilen Liyakat Madalyaları ile Madalyanın İç Siyasette Kullanılması

Müslüman, gayrimüslim veya yabancı olmak madalya almak için bir kriter olmamakla birlikte, Müslüman nüfusun yoğun olduğu²⁰ Osmanlı Devleti'nde, liyakat madalyasının daha ziyade Müslümanlara verildiği arşiv belgelerine yansımıştır. Madalya ilmiye, kalemîye ve seyfiyeden önemli zatlara verildiği kadar devletin alt kademelerinde çalışan memurlara hatta sıradan vatandaşlara da verildiği görülmektedir. Bu yüzden madalyanın verildiği kişileri irdelerken, toplumun her kesiminden örnekler vermek ve bunu II. Abdülhamid'in madalya siyaseti ile bağdaştırmak gerekmektedir.

Madalya öncelikle sûdur-ı kiram, sûdur-ı izam, zevat-ı kiram, zevat-ı âliye gibi sıfatlarla ifade edilen büyük zatlara verilmiştir. Örneğin; II. Abdülhamid döneminin başında İstanbul'a gelen ve yaklaşık otuz sene saraya ya-

İkinci Yarisında Dârbhâne-i Âmire, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 11. Ayrıca madalyanın darphane dışında basılan bozuk kaligrafili ve kalın tipleri de mevcuttur. Metin Erüreten, *Osmanlı Madalyaları ve Nişanları*, s. 265.

¹⁸ Metin Erüreten, *Osmanlı Madalyaları ve Nişanları*, s. 264.

¹⁹ "25 Ramazan 1308 Tarihli Liyakat Madalyası Nizamnâmesi'nin nisvana dahi teşmili hakkında nizamnâme-i mezkura müzeyyel - mevaddı nizamîye" *Düstur*, Birinci Tertib, C. 8, Ankara Devlet Matbaası, Ankara 1943, s. 168-169.

²⁰ 1877-1878 Osmanlı Rus harbi sonucu Balkanların büyük oranda elden çıkmasıyla Osmanlı Devleti'ndeki Müslüman - Gayrimüslim dengesi Müslümanlardan yana olarak değişmiştir. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2019, s. 171.

kın bir dergâhta ikamet ederek dönemin politikalarında etkili olduğu düşünülen Rifai şeyhi Ebü'l Hüda²¹ altın liyakat madalyası ile taltif edilmişti.²² Yine padişahın çok değer verdiği bir kişi olarak Plevne kahramanı Gazi Osman Paşa da²³ Mabeyn Müşiri sıfatıyla sarayda görev yaptığı dönemde bu madalya ile ödüllendirilmişti.²⁴ Devrin ileri gelen devlet adamı ve tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa'ya da²⁵ Meclis-i Âli üyesi olduğu sırada altın liyakat madalyası verilmişti.²⁶ Ayrıca II. Abdülhamid'in şehzadeleri Burhaneddin, Mehmed Selim, Ahmed Nuri ve Abdülkadir Efendiler²⁷ ile kızları Ayşe ve Refia sultanlar da altın madalya ile taltif edilmişlerdi.²⁸

Dönemin önemli nazırları da liyakat ve başarılarının karşılığı olarak madalya almaya hak kazanmıştır. Balıkhane ve Tuz Nazırı olarak, Balıkhane'ye en parlak dönemini yaşatan²⁹, aynı zamanda 19. yüzyıl İstanbul'unda sosyal ve kültürel hayata dair en önemli eserlerden birini kaleme almış olan Ali Rıza

²¹ II. Abdülhamid Ebü'l Hüda'yı Arap meselelerine dair siyasi işlerinde kullanırdı. Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan Abdülhamid*, Timaş Yayınları, İstanbul 2019, s. 29. Ebü'l Hüda hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şit Tufan Buzpınar, "Sayyâdî", *DİA*, C. 36, İstanbul 2009, s. 217-218; Muharrem Varol, "II. Abdülhamid'in danışmanı Ebü'l-Huda Sayyadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri: 1850-1909", Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul 2004; Süleyman Tefvik Özzorluoglu, *Abdülhamid'in Cinci Hocası Ebü'l Hüda*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2011.

²² T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye (İ.DH.), 1270/99906, 27 09 1309.

²³ Gazi Osman Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Hülagü, *Gazi Osman Paşa*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.

²⁴ BOA, İ.DH., 1283/101016, 09 12 1309.

²⁵ Ahmed Cevdet Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatma Âliye Hanım, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Pınar Yayıncılık, İstanbul 2018; Kübra Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa: Bir Tanzimat Bürokrati*, Timaş Akademi, İstanbul 2021.

²⁶ BOA, Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.), 37/16, 09 12 1302.

²⁷ "Şehzade-i civan-baht devletlü necâbetlü Burhaneddin Efendi hazretlerine altın liyakat madalyası ihsan buyrulduğundan muamele-i lazimenin icrâsı ..." BOA, İrade Taltifat (İ.TAL.), 204/12, 07 11 1317; "Şehzade-i civan-baht devletlü necâbetlü Mehmed Selim Efendi ve Tevîfik Efendi ve Abdülkadir Efendi ve Ahmed Efendi hazerâtına altın liyakat madalyası ihsan buyrulduğundan muamele-i lazimenin ifâsı..." BOA, İ.TAL., 204/61, 12 11 1317.

²⁸ BOA, İ.TAL., 366/16, 17 04 1323.

²⁹ Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), Kitabevi, İstanbul 2017, s. 30.

Bey'e altın liyakat madalyası verilmişti.³⁰ Ayrıca dönemin devlet yönetiminde etkili nazırları olan; Dahiliye Nazırı Halil Rifat Paşa³¹, Hariciye Nazırı Ahmet Tevfik Paşa (Okday)³², Teşrifat-ı Umumiyye Nazırı Mahmud Münir Paşa³³, Adliye Nazırı Abdurrahman Nureddin Paşa³⁴ ve Zaptiye Nazırı Hüseyin Nazım Paşa³⁵ altın liyakat madalyası ile taltif edilmişlerdir. Bahsi geçen nazırlardan Halil Rifat ve Abdurrahman Paşaların II. Abdülhamid döneminde³⁶, Ahmed Tevfik Paşa'nın ise II. Abdülhamid, V. Mehmed Reşad ve VI. Mehmed Vahdettin devirlerinde sadrazamlık yapmış olmaları³⁷, liyakat madalyaları verilirken ne kadar stratejik davranıldığıнын bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira madalya verilen nazırlardan birçoğu hem II. Abdülhamid hem de halefi olan padişahların dönemlerinde, devletin en üst kademe memurluklarından biri olan sadrazamlık makamına kadar yükselmişlerdir.

Dönemin parlak simalarından olan Selim Melhame ve Necip Melhame kardeşler de liyakat madalyası ile taltif edilmişlerdir. Düyûn-ı Umûmiyye

³⁰ BOA, İ.TAL., 185/13, 10 04 1317 (Rumi).

³¹ BOA, Yıldız Sadaret (Y.PRK.A.), 7/77, 09 12 1309; Halil Rifat Paşa'nın liyakat madalyasının yanı sıra sahip olduğu diğer madalya ve nişanları şunlardır: imtiyaz, iftihar, Osmânî ve Mecîdî nişanları ile imtiyaz, Girit ve Yunan muhaberesi madalyaları. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, c. III, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 1557.

³² BOA, İ.TAL., 240/50, 07 10 1318.

³³ BOA, İ.TAL., 41/43, 17 06 1311.

³⁴ "Ma'ruz-ı çâker-i kemineleridir ki Adliye nâzırı ubbehettû devletlû Abdurrahman Paşa hazretlerine altun liyâkat madalyası ihsân buyurulduğundan muamele-i lazimenin ifâsı şeref-sudur buyrulan irade-i seniyye-i cenâb-ı hilafet penahî icâb-ı celîlinden olmağla ol bâbda emr ü ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir" BOA, İ.TAL., 284/13, 27 05 1320; Abdurrahman Nureddin Paşa'nın liyakat madalyasının yanı sıra; iftihar, imtiyaz, Osmânî ve Mecîdî nişanları ile imtiyaz, hicaz demiryolu, hareket-i arz, tesisat-ı askeriye, Yunan muhaberesi ve iâne sergisi madalyaları bulunmaktadır. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *a.g.e.*, s. 1338.

³⁵ BOA, İ.DH., 1256/98557, 05 05 1309; Hüseyin Nazım Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Nazım Paşa, *Hatıralarım*, Selis Kitaplar, İstanbul 2003.

³⁶ 1895 yılında sadrazam olan Halil Rifat Paşa'nın 1901'de vefat etmesi üzerine Abdurrahman Nurettin Paşa sadrazam olmuştur. Midhat Sertoğlu, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, C. VI, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011, s. 3438.

³⁷ Üç padişah döneminde de sadrazamlık yapmış olan Ahmed Tevfik Paşa aynı zamanda son Osmanlı sadrazamıdır. Midhat Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 3551.

Umum Müdürü olduğu esnada bu madalyayı almaya hak kazanan Selim Melhame Paşa³⁸ daha sonra Orman ve Maden müdürü³⁹ olarak görev yapmıştır.⁴⁰ Paris sefareti müsteşarı iken madalya kazanan Necip Melhame Paşa⁴¹ ise daha sonra hafiye teşkilatının en önemli isimlerinden biri hâline gelmiştir.⁴² Her iki kardeşin de henüz kariyerlerinin başı sayılabilecek görevlerde madalyaya lâyık görülüp daha sonra hızla yükselmeleri ise II. Abdülhamid'in madalya siyasetine dâir ipuçları vermektedir. Zira II. Abdülhamid, verdiği görevleri başarı ile yerine getirmek suretiyle liyakatini ispat eden kişileri madalya ile ödüllendirerek onların sadakatini de temin etmeyi amaçlamış gibi gözükmemektedir. Liyakat ve sadakat sahibi memurlar ise Melhame kardeşler örneğinde görüldüğü gibi görevlerinde hızla yükselme şansını elde etmiştir. Bu yükselişin ne kadar âdil yahut ne kadar doğru olduğu ise tartışmalıdır, zira Melhame kardeşlerin yükselişi II. Meşrutiyet'in ilanı ile tersine dönmüştür.⁴³

Bilindiği üzere, III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde başlamış, Tanzimat'la birlikte sürdürülmüş olan yönetimde merkezileşme hareketi⁴⁴ II. Abdülhamid döneminde zirveye çıkmıştır. Nitekim, Sultanın saltanat şiarı mutlak merkeziyetçilik olarak tanımlanmaktadır. Bu politikanın bir sonucu olarak da valileri bizzat tayin eden Sultan, valiler ile şifreli telgraf aracılığıyla

³⁸ BOA, İ.DH., 1241/97239, 07 01 1309.

³⁹ Orman ve Ma'adin Nezareti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özkan Keskin, *Orman ve Ma'adin Nezareti'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 2005.

⁴⁰ Erol Makzume, *Sultan II. Abdülhamid'in Hizmetinde Selim Melhame Paşa ve Ailesi*, MD Basım, İstanbul 2019, s. 37.

⁴¹ BOA, İ.TAL., 126/58, 23 07 1305.

⁴² Necip Melhame hafiye teşkilatının gayr-i resmi başkanı olarak gösterilmiştir. Emine Taşkın, *Necip Melhame Paşa'nın Siyasî Hayatı (1856-1927)*, Marmara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019, s. 49.

⁴³ Melhame kardeşler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jens Hanssen, "Melhame-Melfamé: Levantine Elites And Transimperial Networks On the Eve Of The Young Turk Revolution" *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, C.43, Cambridge 2011, s. 25-48.

⁴⁴ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi*, (Çev. Güneş Ayas), Timaş Yayınları, İstanbul 2019, s. 23.

doğrudan haberleşme yöntemini hayata geçirmiştir.⁴⁵ Dahiliye Nezareti'ni aradan çıkartarak valileri doğrudan atayan ve onlarla birebir iletişim hâlinde olan Sultan, yaptıkları çalışmaları yakından gözlemlediği bu valilerin başarılı olanlarına liyakat madalyası göndermekten de geri durmamıştır. Kosova valisi Edhem Paşa⁴⁶, Konya valisi Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa⁴⁷, Aydın valisi Mehmed Kâmil Paşa⁴⁸, Trabzon valisi Âli Bey⁴⁹, Adana valisi Süleyman Bahri Paşa⁵⁰ ve Kastamonu valisi Mehmed Enis Paşa'ya altın⁵¹; Bitlis valisi Hasan Tahsin Paşa'ya gümüş⁵² ve Trablusgarp valisi Hüseyin Paşa'ya hem altın hem de gümüş⁵³ liyakat madalyası tevcih edilmiştir. Madalya ile taltif edilen valilerden Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa⁵⁴ ve Kıbrıslı Mehmed Kâmil Paşa⁵⁵ sadrazamlık yaparken, Edhem Paşa da Harbiye Nazırlığı yapmıştır.⁵⁶ Âli Bey ise

⁴⁵ François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, (Çev. Ali Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 241; II. Abdülhamid'in valiler ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri: Osmanlı Vilayet İdaresi 1895-1908*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.

⁴⁶ BOA, İ.TAL., 2/62, 10 01 1310.

⁴⁷ BOA, İ.TAL., 149/30, 27 04 1316.

⁴⁸ BOA, İ.TAL., 218/21, 23 03 1318.

⁴⁹ BOA, İ.DH., 1252/98170, 02 04 1309.

⁵⁰ BOA, İ.TAL., 242/6, 16 10 1318; Süleyman Bahri Paşa'nın Adana valiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yurdal Demirel, "Adana'nın Valisi: Süleyman Bahri Paşa (1898-1908)", *Tarihte Adana ve Çukurova*, (Ed. Yılmaz Kurt, M. Fatih Sansar), C. III, Adana 2016, s. 205-224.

⁵¹ BOA, İ.AL., 240/38, 12 10 1318.

⁵² BOA, İ.TAL., 20/43, 14 10 1310.

⁵³ BOA, İ.TAL., 296/18, 20 11 1320.

⁵⁴ Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa 1903-1908 yılları arasında beş yıl süreyle sadrazamlık makamında bulunmuştur. Midhat Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 3439. Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamit Kırmızı, *Avlonyalı Ferid Paşa*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

⁵⁵ Kıbrıslı Mehmed Kâmil Paşa üç defa II. Abdülhamid döneminde, bir defa da V. Mehmed Reşad döneminde olmak üzere dört kez sadrazamlık yapmıştır. Midhat Sertoğlu, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, C. VI, s. 3435-3437. Kıbrıslı Mehmed Kâmil Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Kâmil Paşa, *Hatırat-ı Sadr-ı Esbak Kâmil Paşa*, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1329.

⁵⁶ Adem Ölmez, *Gazi Ethem Paşa'nın Askeri Ve Siyasi Hayatı (1844-1909)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 2004, s. 218.

Düyûn-ı Umûmiyye direktörlüğüne atanmıştır. Direktör Ali Bey olarak tanınan ve madalya ile taltif edilmiş olan bu değerli devlet adamının birçok edebi eseri de bulunmaktadır.⁵⁷

II. Abdülhamid'in iç idarede hassas olduğu konuların başında eğitim ve sağlık gelmekteydi. Annesi Tirimüjgan Kadınefendinin verem hastalığı sonucu vefat etmesi nedeniyle henüz çocukluğundan itibaren hastalıklara karşı farklı bir bilinç ve hassasiyetle yetişen Sultan⁵⁸, çok sayıda hastane inşa ettirerek halkın sağlığını her şeyin üstünde tutmuştur.⁵⁹ Sağlık ile birlikte eğitime de aynı hassasiyetle eğilen Sultan, bu iki alanda çalışanlara da ayrı bir ihtimam göstermiştir. Bu nedenle verilen liyakat madalyaları içinde; sağlık çalışanları, muallimler ve mezun olan talebelerin sayısı hayli fazladır.

Sağlık çalışanlarının gayretleri bilhassa salgın dönemlerinde takdir edilmiştir. 1830'larda Hindistan'da ortaya çıkan ve kısa sürede tüm dünyaya yayılarak 19. yüzyıl süresince tam altı kez pandemi hâline gelen kolera, 1890'larda Osmanlı topraklarında da büyük etki göstermiştir.⁶⁰ Bu salgın esnasında Trabzon'a gönderilen tıp heyetinin başında bulunan Ferik İbrahim Paşa'ya altın, diğer iki doktora da gümüş liyakat madalyası verilmişti.⁶¹ Söz konusu eğitim olduğunda ise verilen madalyaların sayısı hayli artmaktadır. Öncelikle görevinde başarılı olan muallimler ödüllendirilmiştir. Örneğin; Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'nin müdürü Abdurrahman ve yardımcısı Hacı Recai Efendi ile Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) müdürü İsmail Bey'e

⁵⁷ Âli Bey'in valilik ve duyun-ı umumiye direktörlüğünün yanı sıra edebi eserleri de bulunmaktadır. *Lehçetü'l-Hakayık* isimli mizahi sözlük ve *Diyojen* dergisinde mizahi yazılarının yanı sıra bir de Osmanlı Irak vilayetlerine dâir seyahatnamesi bulunmaktadır. Âli Bey, *Seyahat Jurnalı*, (Çev. Mefharet Kandemir), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. V-VI.

⁵⁸ Orhan Koloğlu, *Abdülhamit Gerçeği*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2010, s. 17.

⁵⁹ Sultan II. Abdülhamid dönemindeki hastaneler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Fotoğraflarla Sultan II. Abdülhamid Dönemi Sağlık Müesseseleri*, (Ed. Cezmi Eraslan), Üsküdar Belediyesi, İstanbul 2018.

⁶⁰ Mesut Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Kolera Salgını: İstanbul Örneği (1892 – 1895)*, Kitabevi, İstanbul 2007, s. 5-21; Irwin W. Sherman, *Dünyamızı Değiştiren On İki Hastalık*, (Çev. Emel Tümbay, Mine Anğ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 45-66.

⁶¹ BOA, Yıldız Hususi Maruzat (Y.A.HUS), 269/94, 17 07 1310.

altın; Kaleyasi ve Ali Efendilere ise gümüş liyakat madalyası verilmişti.⁶² Ayrıca bahsi geçen eğitim kurumlarından ve dahi farklı vilayetlerdeki mekteplerden iyi derece ile mezun olan talebelere de gümüş madalya verilmesi öngörülmüştür.⁶³ Bunun yanı sıra Fatih ve Bayezid camilerindeki dersiamlara altın, icazet almaya hak kazanan 170 talebeye de gümüş liyakat madalyası verilmişti.⁶⁴

Gazete sahipleri ve yazarları da II. Abdülhamid'in madalya ile taltif etmeyi sevdiği kişiler arasındaydı. Sultanın 33 yıllık saltanatı süresince neredeyse hiç şaşmamış olan günlük rutininde sabahları gazete okumak, büyük bir yekûnu teşkil etmiştir.⁶⁵ Her sabah günlük gazeteleri dikkatle inceleyen Sultan, bizzat takip ettiği yazarlardan takdirini kazananlara madalya göndermeyi âdet edinmiştir. Burada Sultan'ın dikkat ettiği önemli bir husus da kamuoyunu yönlendirmektir. Bu dönemde yurtiçi ve yurtdışında imaj takibi sürdürülürken, kamuoyu da sıkı bir denetim altında tutulmuştur. Sultan, siyasetine uygun yazılar kaleme alan yazarları ise taltif etmeye ihtimam göstermiştir. Bu minvalden olarak; Malumat gazetesi sahibi Hacı Tahir Bey⁶⁶ ve Sabah gazetesi sahibi Mihran Efendi'ye altın,⁶⁷ El Müeyyed gazetesi müdürü Şeyh Yusuf Ali Efendi⁶⁸ ve Servet-i Fünûn gazetesi sahibi Ahmed İhsan (Tokgöz) Efendi'ye gümüş⁶⁹, İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Efendi'ye ise önce gümüş sonra altın⁷⁰ liyakat madalyası tevcih edilmiştir. Sultan Hamid

⁶² BOA, İ.TAL., 41/41, 05 06 1311.

⁶³ BOA, Maarif Mektubi (MF. MKT.), 427/35, 26 07 1316.

⁶⁴ BOA, Zabtîye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB.), 30/53, 11 06 1319.

⁶⁵ Ziya Şakir, *Sultan Abdülhamid*, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul 2018, s. 415.

⁶⁶ BOA, İ.TAL., 272/92, 18 11 1319.

⁶⁷ *Ma'ruz-ı çâker-i keminelidir ki, Sabah gazetesi sâhib-i imtiyazı saadetlî Mihran Efendi hazretlerine mesâi-i vâkı'asına mebni altın liyakat madalyası ihsan buyurulduğundan muamele-i lazimenin ifâsı şeref-sudur buyrulan irade-i seniyye-i cenâb-ı hilafet penâhi iktiza-yı âlîsinden olmağla ol bâbda emr ü ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir.* BOA, İ.TAL., 171/72, 17 12 1316.

⁶⁸ BOA, İ.TAL., 151/8, 22 05 1316.

⁶⁹ BOA, İ.DH., 1264/99380, 11 07 1309; Servet-i Fünûn padişahın takdirini kazanmış ve padişah dergiye aylık para yardımında bulunmuştur. Ziyad Ebuzyiya, "Ahmed İhsan Tokgöz", *DİA*, C.2, İstanbul 1989, s. 95.

⁷⁰ BOA, İ.TAL., 164/55, 22 09 1316; BOA, İ.TAL., 223/24, 04 05 1318.

bu gazete yazarlarından birçoğunu samimi olarak takdir ettiğinden madalya verirken, kimilerini de hükümete karşı eleştirilerini azaltmak konusunda teşvik etmek istemiştir. Zira bizzat madalya sahiplerinden biri olan Şeyh Yusuf Ali Efendi; 31 Mart Vakasının⁷¹ ardından kaleme aldığı yazısında; İstanbul'daki gazete sahiplerinin Abdülhamid yönetimini meşrutiyete tercih etmeleri gerektiğini, çünkü sultanın, hükümeti eleştirmesinler diye onlara bol bol para verdiğini dile getirmiştir.⁷²

Müslümanlara verilen madalyalar arasında kadınlara verilen az sayıda madalya göze çarpmaktadır. Zaten kadınlara madalya verilmesi, 1905 gibi geç bir tarihte yürürlüğe giren ek nizamname ile gerçekleşmiştir.⁷³ Bu yüzden Sultan Abdülhamid, saltanatının son yıllarında çok az sayıda kadını liyakat madalyası ile taltif etmiştir. Erkeklerle verilen madalyalar büyük oranda siyasi iken kadınlara verilen madalyalarda tamamen insani yönlerin öne çıktığı görülmektedir. Örneğin; İzmir'de kız ibtidai mektebinin hem birinci muallimesi hem de müdiresi olarak görev yapan, tâlim ve tedris hususunda fevkalâde gayretleri görülen Ayşe Sıdika hanıma⁷⁴, Yeni Camii civarında çorap satan ve çevredeki halka fazlasıyla yardımları görülmüş olan Havva hanıma⁷⁵ ve kocasının hastalığı sırasında gösterdiği gayret nedeniyle Fahriye hanıma da altın liyakat madalyası verilmiştir.⁷⁶ Her ne kadar liyakat madalyasından yararlanan kadınların sayısı az ise de Sultan'ın yalnızca kadınlara mahsus

⁷¹ 13 Nisan 1909 (Rumi 31 Mart 1325) tarihinde, İttihat ve Terakki Fırkasının yönetimdeki etkinliğine bir tepki olarak başlayan, Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve yerine V. Mehmed Reşad'ın tahta çıkartılması ile sonuçlanan vakadır. Azmi Özcan, "31 Mart Vak'ası", *DİA*, c. 34, İstanbul 2007, s. 9-11.

⁷² Şeyh Yusuf Ali Efendi, İttihat ve Terakki yönetimini eleştirmenin divan-ı harp korusuyla artık imkânsız olduğunu dile getirir. Adil Baktaya, "El Müeyyed'in İttihat ve Terakki'ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-ı Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet İle İlgili Görüşleri", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 38, s. 70.

⁷³ Ek nizamnamenin tam metni için bkz. *Düstur*, Birinci Tertib, C. 8, Ankara Devlet Matbaası, Ankara 1943, s. 168-169.

⁷⁴ BOA, MF. MKT., 195/11, 30 07 1311.

⁷⁵ BOA, DH. MKT., 953/4, 28 02 1323.

⁷⁶ Fahriye Zişan Hanım, Şehzade Ahmed Nuri Efendi'nin haremidir. Şehzadenin hastalığı sırasında gösterdiği şefkat ve insaniyet nedeniyle madalya almaya hak kazanmıştı. BOA, İ.TAL., 509/30, 27 01 1323.

olarak ihdas ettiği Şefkat Nişanı da bulunmaktadır ve bu nişan yüzlerce kadına gönderilmiştir.⁷⁷ Ayrıca genellikle bireysel başarılar sonucu takdim edilen madalya kimi zaman da toplu olarak tevdi edilmiştir.⁷⁸

Müslüman tebaaya verilen madalyaların sayısı hayli fazla olmakla beraber, gayrimüslim vatandaşlara verilen madalyaların sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Bilhassa devlete hizmetleri görülen kişiler din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın madalya ile taltif edilmişlerdir. Bu minvalden olarak; Süryani Katolik Patriği rütbeli Efram Rahmani Efendi⁷⁹ ile Beyrut Maruni Patriği rütbeli İlyas Havik Efendi'ye altın liyakat madalyası gönderilmişti.⁸⁰ Ayrıca dönemin tanınmış Hazine-i Hassa nazırları olan ve her ikisi de Ermeni milletine mensup⁸¹; Mikail Portakal Paşa⁸² ile Sakızlı Ohannes Paşa altın liyakat madalyası almaya hak kazanmışlardı.⁸³ II. Abdülhamid döneminin

⁷⁷ Şefkat Nişanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cevriye Artuk, "Şefkat Nişanı", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (15-20 Ekim 1973)*, Tercüman Gazetesi, İstanbul 1979, s. 7-14; Namık Sinan Turan, "19. Yüzyılda Osmanlı Diplomasisinde Nişan ve Madalyanın Sembolizminden Yararlanma Konusunda Bir Örnek: Şefkat Nişanı", *Ciepo 19 Osmanlı Öncesi ve Dönemi Tarihi Araştırmaları I*, (Ed. İlhan Şahin, Hikari Egawa vd.), Print İstanbul, İstanbul 2014, s. 503-517.

⁷⁸ Madalyanın toplu olarak verildiği örnekler kısıtlıdır. Örneğin: Tophane-i Âmire mensuplarına 33 altın 282 gümüş liyakat madalyası tek seferde gönderilmişti. BOA, İrade Taltifat (İ.TAL.), 209/65, 05 12 1317; Başka bir örnekte ise icazet alan 10 dersiamia altın ve 232 talebeye de gümüş liyakat madalyası gönderilmiştir. BOA, İ.TAL., 442/18, 20 12 1325.

⁷⁹ BOA, İ.TAL., 187/37, 12 05 1317.

⁸⁰ BOA, İ.TAL., 279/68, 23 03 1320.

⁸¹ Osmanlı Devleti tarafından Ermeni vatandaşlara verilen nişan ve madalyalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep İskefiyeli, "Osmanlı Devleti Tarafından Ermenilere Verilen Nişan ve Madalyalar", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, Cilt IV, Erciyes Üniversitesi I. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu, (Haz. M. Metin Hülagü, Şakir Batmaz vd.), Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 573-592.

⁸² BOA, İ.TAL., 46/34, 28 08 1311.

⁸³ Sakızlı Ohannes Paşa'ya ayrıca birinci rütbeden mecîdî nişanı verilmişti. BOA, İ.TAL., 138/12, 08 12 1315; Ohannes Paşa'nın bir de kitabı bulunmaktadır. Bkz. Sakızlı Ohannes Paşa, *Mebâdi-i İlm-i Servet-i Milel*, Mihran Matbaası, İstanbul 1880.

önemli mimarlarından olan, Art Nouveau üslubunun temsilcilerinden İtalyan mimar Raimondo D'Aranco⁸⁴ ve saray mimarlarından Rum Yanko Ionnidis de saraya ve şehre yaptıkları katkılar nedeniyle liyakat madalyası almışlardır.⁸⁵

Nazırlık ve mimarlık gibi saraydaki önemli pozisyonların yanı sıra görece daha az önemli memuriyetlerde olup da başarılarından ötürü madalya kazanan gayrimüslimler de mevcuttur. Bunun en güzel örneği, Amerika'nın keşfi ile ilgili bir kitabın çevirisini yapan Andrea Kupas Efendi'ye altın liyakat madalyası verilmesiydi.⁸⁶ Yine tercüme faaliyetlerinde bulunan tercüme odası memurlarından Konstantin Efendi'ye de kıdem ve ehliyeti dolayısıyla madalya verilmişti.⁸⁷ Ayrıca Saray terzisi Mösyö Jean Botter'a altın⁸⁸ ve Mabeyn-i hümayun marangozlarından Mösyö Fransuva'ya da gümüş madalya verilmişti.⁸⁹

⁸⁴ BOA, İ.TAL., 173/2, 22 12 1316; Mimar Raimondo D'Aranco'nun mimarı olduğu bazı önemli eserleri şunlardır: Haydarpaşa Mekteb-i Tıbbiye-i Asâkir-i Şahanesi, Merasim Köşkü, Yıldız Limonluk Serası, Yıldız Tiyatrosu, Botter Apartmanı, Laleli Çeşme, Huber Köşkü, Tarabya İtalyan Sefareti. Bkz. Dilşat Deniz Ölekli, *Art Nouveau'nun Osmanlı'daki yansıması Raimondo D'aronco'nun Şeyh Zafir Külliyesi Örneği*, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2015, s. 58-72; D'aranco, 1894 İstanbul depremi sonrasında birçok kamu binasının onarımında görev almıştır. François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, s. 179.

⁸⁵ BOA, İ.DH., 1283/100990, 03 12 1309.

⁸⁶ BOA, İ.TAL., 27/42, 27 01 1311.

⁸⁷ BOA, İ.TAL., 392/53, 29 02 1324.

⁸⁸ BOA, İ.TAL., 292/2, 26 09 1320; Ayrıca Hollandalı saray terzisi Jean Botter için saray mimarı Raimondo D'aranco tarafından neo-barok usulü ile bugün de ayakta olan Botter Apartmanı isimli meşhur yapı inşa edilmişti. Ebru Antika Bilal, *Geç Osmanlı Mimarlık Mirasının Yeniden İşlevlendirilmesi Üzerine Bir Değerlendirme: Jean Botter Köşkü*, Maltepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019, s. 110-111.

⁸⁹ BOA, İ.TAL., 64/33, 27 04 1312.

2. Yabancı Devlet Vatandaşlarına Verilen Liyakat Madalyaları ve Madalyanın Uluslararası İlişkilerdeki Yeri

Liyakat madalyası, Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde yaşayan gayrimüslimlere verildiği gibi farklı ülkelerde yaşayan yabancılara da sıklıkla gönderilmiştir. Bu konuda ise başı Almanlar çekmektedir. 1790 yılındaki Osmanlı – Prusya ittifakı⁹⁰ ile başlayan ve II. Mahmud döneminde (1808-1839) Helmuth von Moltke⁹¹ gibi askeri uzmanların gelmesiyle gelişen ilişkiler; 1889 ve 1898 yıllarında Alman Kayzeri II. Wilhelm'in "weltpolitik und drang nach osten"⁹² (dünya siyaseti ve doğuya yöneliş) politikaları kapsamında imparatorluk topraklarını iki kez ziyaret etmesi ile kıyas kabul etmez bir biçimde artış göstermiştir. Bu süreçte, II. Abdülhamid'in ve devlet erkânının Almanlara bakışı, diğer Avrupalı devletlere bakışlarından farklı olmuştur.

Almanlar ile yakınlaşmanın bir sonucu olarak ülkeye yalnızca askeri uzmanlar değil, aynı zamanda Alman silahları da ihraç edilmekteydi.⁹³ Bilhassa II. Abdülhamid döneminde, Alman subayların başında bulunan Colmar von der Goltz'un⁹⁴ padişaha sunduğu ıslahat layihaları mütemadiyen silah siparişiyle sonuçlanırdı.⁹⁵ Bu dönem Krupp topları ve Mauser (Mavzer) tüfekleri Osmanlı ordusunun en çok kullandığı ateşli silahlar hâline gelmişti. Türk subay heyetleri de silahları incelemek üzere sıklıkla Oberndorf'daki Mauser

⁹⁰ Bkz. Kemal Beydilli, *1790 Osmanlı-Prusya İttifakı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.

⁹¹ Moltke'nin Osmanlı topraklarındaki anıları ve izlenimleri için bkz. Helmuth von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, (Çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul 2017.

⁹² Evans Lewin, *The German Road To The East*, William Heinemann Publication, London 1916, s. 1.

⁹³ Silah ticareti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri Türk, *Türkiye ile Almanya Arasındaki Silah Ticareti (1871-1914)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2012.

⁹⁴ Goltz Paşa ve anıları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Colmar von der Goltz, *Yirminci Yüzyıl Başlarında Osmanlı-Alman İlişkileri Golç Paşa'nın Hatıratı*, (Haz. Faruk Yılmaz), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

⁹⁵ İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 101; Bu dönemde yapılan silah siparişleri için bkz. Naci Yorulmaz, *Büyük Savaşın Karakutusu*, (Çev. Yusuf Selman İnanc), Kronik Kitap, İstanbul 2018.

fabrikasına gönderilirdi.⁹⁶ Bu etkileşimin bir tezahürü olarak da fabrikanın kurucusu olan Paul von Mauser'e altın⁹⁷, fabrikanın ustabaşı ve bazı çalışanlarına ise gümüş liyakat madalyası gönderilmiştir.⁹⁸ Ayrıca silah siparişlerinin müsebbibi olmasının yanı sıra devlete büyük hizmetleri görülen Goltz Paşa da altın liyakat madalyası ile taltif edilmiştir.⁹⁹

Silah ve askeri uzman transferinin yanı sıra Prusya ile gelişmekte olan ekonomik ilişkiler de yüzyılın sonlarında artış göstermiştir. Öyle ki 1880-1892 yılları arasında Almanya'dan yapılan ithalat %1100 oranında artmıştır.¹⁰⁰ Diğer yandan, gelişen ticarete paralel olarak, verilen imtiyazlarda da artış görülmektedir. Nitekim 1899 yılına gelindiğinde, uzun yıllardır süren yoğun müzakereler sonucu, hem ekonomik hem de siyasi olarak dev bir proje olan Bağdat Demiryolu hattının imtiyazı Alman Deutsche Bank'a verilmiştir.¹⁰¹ Buna mukabil olarak, bankanın müdürü ve demiryolları projelerinden sorumlu olan Georg von Siemens'e altın, kendisinin İstanbul'daki temsilcisine ise gümüş liyakat madalyası tevcih edilmişti.¹⁰² Ayrıca Almanya'daki Moltke mektebi çalışanlarına¹⁰³ ve Hamburg Süd vapur şirketi kaptanlarına da madalya gönderilmişti.¹⁰⁴ Kayzer II. Wilhelm'in İstanbul ziyaretinde yanında

⁹⁶ BOA, Yıldız Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyye Dairesi (Y.PRK.MYD.), 16/15, 18 09 1312.

⁹⁷ BOA, Bâbîâlî Evrak Odası (BEO), 486/36444, 01 04 1312; BOA, Hariciye Nezareti Tahrirat (HR.TH.), 147/27, 01 10 1884.

⁹⁸ BOA, HR.TH., 148/25, 17 10 1894.

⁹⁹ BOA, İ.TAL., 152/14, 04 05 1316.

¹⁰⁰ Paul Fesch, *Abdülhamid'in Son Günlerinde "İstanbul"*, (Çev. Erol Üyepazarcı), Pera Yayınları, İstanbul 1999, s. 523.

¹⁰¹ Davut Hut, "Bağdat Demiryolu ve Petrol Mücadelesi", *Die Bagdadbahn*, (ed. M. Florian Hertsch, Mutlu Er), Hamburg 2016, s. 80.

¹⁰² BOA, İ.TAL., 65/9, 18 05 1312.

¹⁰³ BOA, İ.TAL., 319/73, 04 09 1321.

¹⁰⁴ BOA, İ.TAL., 329/46, 02 01 1322.

bulunan seyisi Barkofski'ye ise sanayi madalyası verilmesi düşünülürken, seyisin daha önce bu madalyaya sahip olması nedeniyle yerine gümüş liyakat madalyası verilmesi uygun görülmüştü.¹⁰⁵

II. Abdülhamid'in çeşitli madalya ve nişanları uluslararası ilişkilerde bir araç olarak kullandığı bilinmektedir. Madalyalar, uluslararası ilişkilerin seyrine ve dönemin siyasi konjonktürüne göre farklı ülke vatandaşlarına tevcih edilmiştir. Bu cümleden olarak İsveç sefiri Mösyö Vankar¹⁰⁶, İtalya konsolosu Kont Dö Masa¹⁰⁷ ve ateşemiliteri Senyorelli¹⁰⁸, Avusturya ateşemiliteri Baron Vladimir¹⁰⁹ ile Amerika sefiri John Leishman'a altın liyakat madalyası takdim edilmiştir.¹¹⁰ Sultan, bazı sefirlerin eşlerine de madalya verirken, Amerika sefiri J. Leishman'ın eşine pırlanta işlemeli pahalı bir yelpaze hediye etmiştir.¹¹¹

Dönemin siyasi rüzgârına göre verilen madalyaların eğilim göstermesi hususunda bir örnek de yüzyılın sonlarında Bulgaristan ile yaşanan yakınlaşmada tezahür etmiştir. Yüzyılın sonlarında, 1897'de yaşanan Osmanlı – Yunan Harbi¹¹² esnasında Bulgarların bunu fırsat bilerek Osmanlı'ya askeri veya siyasi olumsuz bir tavır almamış olmaları nedeniyle bu tarihlerde iki ülke arasında bir yakınlaşma meydana gelmişti. Hatta bu yakınlaşma yazılı bir ittifak antlaşmasına dönüştürülmeye çalışılmışsa da bu girişimler daha sonra akim kalmıştır.¹¹³ İşte tam da bu yakınlaşma evresinde II. Abdülhamid'in madalya siyaseti devreye girmiş ve Bulgarlara daha önce olmadığı kadar fazla sayıda madalya verilmiştir. İki ülke arasındaki iyi ilişkilere mukabil

¹⁰⁵ *Almanya İmparatoru hazretlerinin Dersaadet'e muvasalat eden binek hayvanlarıyla gelmiş olan seyislerden Bankofski'ye sanayi madalyası ihsan buyrulmuş ise de merhum işbu madalyaya evvelce mâlik idüğünden gümüş liyakat madalyasına tebdil buyurulmuş.* BOA, Y.PRK.TŞF., 1/83, 29 12 1300.

¹⁰⁶ BOA, İ.TAL., 458/16, 15 11 1326.

¹⁰⁷ Kont Dö Maza'nın eşi Madam Kontes Maza'ya ise ikinci dereceden şefkat nişan-ı hümayunu ihsan buyrulmuştur. BOA, İ.TAL., 241/39, 20 10 1318.

¹⁰⁸ BOA, İ.TAL., 217/49, 14 03 1318.

¹⁰⁹ BOA, İ.TAL., 218/9, 25 03 1318.

¹¹⁰ BOA, İ.TAL., 280/48, 01 04 1320.

¹¹¹ Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, (Haz. A. Zeki İzgöer), İz Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 345.

¹¹² Bu harbi müteakiben Yunan Harbi Madalyası da verilmeye başlanmıştır. BOA, BEO, 1000/74994, 03 04 1315.

¹¹³ Salih Münir Paşa, *Geçmiş Zamanlar*, (Haz. Ali Birinci, Selma Günaydın), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015, s. 373-375.

önce Prens Ferdinand'a ve annesine birtakım hediyeler gönderilirken;¹¹⁴ daha sonra Prens Ferdinand'ın abisi olan Saksonya Dükü Prens Philipp'e altın,¹¹⁵ Bulgaristan Meclisi başkâtibi Tabip Leşnof'a da gümüş liyakat madalyası verilmiştir.¹¹⁶

Yukarıda vurgulandığı üzere, tüm yabancı uyruklu madalya sahiplerinin arasında, madalya almaya en fazla lâyık görülenler şüphesiz ki Almanlar olmuşlardır. Ancak Ruslar da zaman zaman madalya ile taltif edilmişlerdir. Almanlara verilen madalyalar uzun yıllardır süregelen ve yukarıda izah ettiğimiz Osmanlı-Prusya yakınlaşmasının bir tezahürü iken, Ruslara verilen madalyalar farklı bir hüviyete sahiptir. Sultan'ın tahta çıkar çıkmaz adeta kucağında bulduğu 1877-1878 Rus (Doksanüç) harbinin ve Rusların bu harpte büyük başarı göstererek Çatalca'ya kadar gelmelerinin¹¹⁷ bu durumda etkili olduğu savunabilir. Zira Sultan, Rus harbine hiçbir zaman taraftar olmamıştı¹¹⁸ ve topraklarına komşu olan, modernleşmeye Osmanlı'dan yaklaşık yüz yıl evvel başlamış olan¹¹⁹ bu güçlü ve tehditkâr devlet ile azami ölçüde iyi geçinmek niyetindeydi.¹²⁰ Harbin ardından ise yıpranan ilişkileri mümkün mertebe düzeltmek adına diğer tüm sefaretlerden ziyade Rus sefareetine madalya verildiği belgelere yansımıştır. Bu minvalden olarak; devlete hizmetteki 50. yıldönümünü kutlayan Rusya Sefiri Zinovief'e altın liyakat madalyası

¹¹⁴ BOA, Yıldız Nâme-i Hümayunlar (Y.PRK.NMH.), 7/60, 21 07 1315; Birkaç ay sonra da Prens Ferdinand Sultan II. Abdülhamid'e bağlılığını ifade eden bir telgraf göndermiştir. BOA, Y.PRK.NMH., 7/77, 29 12 1315.

¹¹⁵ BOA., İ.TAL., 203/04, 16 10 1317.

¹¹⁶ BOA., İ.TAL., 145/15, 14 03 1316.

¹¹⁷ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, C. VIII., Ankara 2011, s. 60.

¹¹⁸ Sultan meclis-i umuminin toplanarak savaş kararının bu meclis tarafından alınmasını istemiştir. Zira kendisi Rusya ile silahlı bir ihtilafa taraftar değildi. Midhat Seretoğlu, *a.g.e.*, s. 3294.

¹¹⁹ Modernizasyon sürecinde Ruslar Osmanlı'ya kıyasla bir boy önde gitmektedir. François Georçeon, *a.g.e.*, s. 106; Rus modernleşmesinin mimarı olan I. Petro döneminde yapılan yenilikler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2020, s. 282.

¹²⁰ Sultan II. Abdülhamid harbe taraftar olmamakla beraber; "Rusya askerinin İstanbul'a girmesini câiz görmem, Rus ordusu üzerine gitmeye hazırım" diyerek gerekirse bizzat kendisinin düşman üzerine gideceğini belirtmiştir. Enver Ziya Karal, *a.g.e.*, s. 62.

verilmişti.¹²¹ Sefire daha sonra farklı tarihlerde farklı madalyalar verildiği de görülmektedir.¹²² Yine Rusya sefareti çalışanlarından baş tercüman Maksimof'a ve ateşemiliter muavini Kofman'a liyakat madalyası tevcih edilmişti.¹²³ Ayrıca Rus İmparatoru'nun çalışanlarından Stefan'a ve tiyatro memurlarından Aleksis Smirnof'a madalya verilmişti.¹²⁴ Sultan böylece liyakat madalyası nizamnamesinde öngörüldüğü gibi; Osmanlı tebaası olsun ya da olmasın, Müslüman olsun ya da olmasın liyakat sahiplerini ödüllendirirken, madalyayı uluslararası siyasette ilişkileri onarıcı bir araç olarak kullanmıştır.

II. Abdülhamid'in imaj yönetimi konusunda hassas olduğu bilinmektedir. Zira Avrupa'da yayınlanan makaleler ve bilhassa karikatürler hem sultanı hem de devleti hedef alan, çoğu zaman önyargılı yayınlardı.¹²⁵ Bu yüzden Sultan, yalnızca iç basında değil dış basında da aktif bir imaj takibi sürdürmüştür.¹²⁶ Hariciye Nezareti Dış Matbuat Müdürlüğü tarafından sıkı bir takibata alınan dış basın ve Osmanlı ile ilgili yazılar kaleme alan yazarlar, gerektiğinde sefirlikler vasıtasıyla uyarılırken¹²⁷ bazen de Sultan tarafından maddi olarak desteklenmiştir.¹²⁸ Daha önceki bölümde tartışıldığı üzere, yerel yazarlar bu madalyalardan elde ederken yabancı basın mensupları da zaman zaman madalya ile taltif edilmiştir. Örneğin, Osmanlı ile ilgili sık sık haber yapan Berliner Tageblatt gazetesinin muhabirine Yemen ile ilgili yaptığı bir haber neticesinde gümüş liyakat madalyası verilmişti.¹²⁹ Bundan başka; Korrespondas gazetesi yazarı ve imtiyaz sahibi Nolinski'ye önce gümüş sonra

¹²¹ BOA, Yıldız Perakende Orman Maadin ve Ziraat Nezareti Maruzatı (Y.PRK.OMZ.), 3/5, 04 08 1319.

¹²² BOA, İ.TAL., 141/53, 12 02 1316.

¹²³ Ayrıca Kofman'ın eşine de şefkat nişanı verilmişti. BOA, İ.TAL., 204/70, 17 11 1317.

¹²⁴ BOA, İ.TAL., 96/59, 05 11 1313.

¹²⁵ Necmettin Alkan, *Karikatürlerle Sultan II. Abdülhamid*, Kronik Yayınları, İstanbul 2019, s. 15.

¹²⁶ II. Abdülhamid Avrupa yayınlarını günü gününe izlemiş ve bunlara karşı anında girişimlerde bulunmuştur. Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2018, s. 69; Salih Münir Paşa, *Geçmiş Zamanlar*, s. 402-403.

¹²⁷ BOA, HR. TH., 143/56 04 07 1894; BOA, HR. TH., 149/82, 20 11 1894; BOA, HR. TH., 169/87, 19 08 1896; BOA, HR. TH., 223/65, 13 03 1899.

¹²⁸ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji (II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909)*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Doğan Kitap, İstanbul 2014, s. 153.

¹²⁹ BOA, İ.DH., 1278/100571, 11 11 1309.

altın¹³⁰, Pall Mall gazetesi¹³¹ kurucularından William Waldorf Astor'a da altın liyakat madalyası gönderilmiştir.¹³²

Sultan'ın geceleri başında kitap okuttuğu, çocuklarına piyano çaldırttığı, resim ve fotoğraf koleksiyonu yaptığı, tiyatro izlemekten ve alafranga müzik dinlemekten hoşlandığı bilinmektedir.¹³³ Bu minvalden olarak, sanatı ve sanatçıyı desteklemek adına da sayısız madalya ve nişan hediye ettiği arşiv belgelerine yansımıştır. Sevdiği yazar, ressam ve tiyatro oyuncularını sık sık ödüllendiren Sultan, dönemin birçok parlak sanatçısına nişanlar gönderirken¹³⁴ kimisine de liyakat madalyası vermiştir. Beyoğlu'nda yaşayan Alman yazar Adolf Polka¹³⁵, Fransız tiyatro yönetmeni/yazar Mösyö Jorah Şorman¹³⁶, Saray ressamlarından Mösyö Manis ve Akvaron¹³⁷ ile Alman ressam Mösyö Volkart'a madalya takdim edilmiştir.¹³⁸

3. Madalya ile İlgili Farklı Durumlar

Liyakat madalyasını almaya hak kazanmak ne kadar büyük bir sevinç yaratmışsa, madalyayı kaybetmek de aynı oranda büyük bir üzüntüye neden olmuştur. Nitekim yolda bulunan madalyalar sahipleri belli değilse Zaptiye Nezaretine gönderilirken,¹³⁹ madalyasını çaldıranlar ya da kaybedenler yeniden alabilmek için defaatle başvuruda bulunmuşlardır. Ancak nizamnamede

¹³⁰ BOA, İ.TAL., 92/78, 19 09 1313; BOA, İ.TAL., 96/57, 03 11 1313.

¹³¹ Londra'da basılan Pall Mall gazetesi, II. Abdülhamid'in severek okuduğu Sherlock Holmes'un dedektiflik ilanını verdiği gazetedir. A. Conan Doyle, *The Adventures of Sherlock Holmes*, George Newnes Ltd., London 1892, s. 165.

¹³² BOA, İ.TAL., 205/9, 24 11 1317.

¹³³ Ayşe Osmanoglu, *a.g.e.*, s. 32, 33, 78; Tahsin Paşa, *a.g.e.*, s. 42.

¹³⁴ Padişah, severek okuduğu Sherlock Holmes'un yazarı Arthur Conan Doyle'a meciidi nişanı göndermişti. BOA, Hariciye Nezareti Londra Sefareti (HR.SFR.), 577/72, 21 12 1907; Ayrıca Doyle'un eşine de şefkat nişanı gönderilmişti. BOA, HR.SFR.3., 605/1, 18 02 1909.

¹³⁵ BOA, İ.TAL., 449/43, 04 04 1326.

¹³⁶ Fransız yazar J. Şorman'a Hamidiye-Hicaz demiryolu hattına yaptığı yardımlardan ötürü gümüş liyakat madalyası gönderilmişti. BOA, HR. TH., 308/37, 30 08 1904.

¹³⁷ BOA, İ.TAL., 280/84, 11 04 1320; BOA, İ.DH., 1283/1011012, 09 12 1309.

¹³⁸ BOA, İ.TAL., 263/43, 16 07 1319.

¹³⁹ BOA, Zabtiye (ZB) ., 319/76, 19 09 1322 (Rumi)

madalyasını kaybedenlerle ilgili bir hüküm bulunmadığı için bu konudaki başvuruların farklı şekillerde sonuçlandığı görülmektedir. Örneğin; Taif kalesindeki mahkumların muhafazasında görev alan Kolağası Nuri Efendi'nin evine hırsız girmesi sonucu daha evvel almaya hak kazandığı liyakat madalyası çalınmıştı. Bunun üzerine, Nuri Efendi'ye beratıyla birlikte gümüş liyakat madalyası gönderilmiştir.¹⁴⁰ Bilindiği üzere, Vilayet-i Selase olarak bilinen Kosova-Manastır ve Selanik'te 1903 yılında kabul edilen Mürtzeg Reform programı ile yabancı subayların görev aldığı karma jandarma birlikleri göreve başlamıştı.¹⁴¹ Bu vilayetlerde görev yapan yabancı jandarma subaylarından Belçika ve İsveçli ikişer kişiye altın liyakat madalyası verilmiştir.¹⁴² Madalya alan dört kişiden biri olan Belçikalı Malfit'in bir sene sonra madalyasını kaybetmesi üzerine ise kendisine bedelsiz olarak yeni bir madalya gönderilmiştir.¹⁴³

Ancak birçok örnekte madalyayı kaybeden kişinin madalya bedelini ödemesi istenmiştir. Böylesi örneklerde, Galata Köprüsü civarında görev yapan polis memuru Samsunlu Rıza Efendi'ye¹⁴⁴ ve yine polis memuru olan Ali Efendi'ye kaybettikleri gümüş liyakat madalyalarının bedelini ödeyerek yenisini alabilecekleri bildirilmiştir.¹⁴⁵ Bazı örneklerde ise yararlılık gösterip başvuruda bulunulmasına rağmen liyakat madalyası gönderilmediği görülmüştür. Adana'da yeni mahalle civarında zabıtalık yapmış olan Kilisli Keçeci Mehmed Efendi cinayete kurban gitmişti. Bunun üzerine bölgeye intikal eden polisler civardaki kahvelerden birinde üzerinde kan lekeleri bulunduğu hâlde oturmakta olan fâilleri kaçmalarına fırsat vermeden yakalamıştı. Olayın hiçbir kanıt olmadığı halde bu kadar çabuk sonuçlanması üzerine Komiser Hayri ve silah arkadaşları için vilayet polis komiserliğinden gönderilen dilekçe ile liyakat madalyası talebinde bulunulmuştur. Ancak gelen cevapta

¹⁴⁰ BOA, BEO, 692/51897, 25 04 1313.

¹⁴¹ Enver Ziya Karal, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁴² BOA, BEO, 2361/177015, 19 04 1322.

¹⁴³ BOA, BEO, 2761/207037, 20 12 1323.

¹⁴⁴ BOA, İ. DH., 1382/3, 21 11 1318.

¹⁴⁵ BOA, İ.TAL., 41/41, 05 06 1311.

bu memurların yalnızca görevlerini yerine getirdikleri ve bu durumun madalya nizamnamesine uygun olmadığı belirtilerek başvuruları reddedilmiştir.¹⁴⁶

Madalya, işini başarıyla yerine getiren herkes tarafından arzulanan bir ödül olmakla beraber, kendisine madalya gönderildiği hâlde bunu istemeyenler de olmuştur. Mesela; İstanbul'da polis olan Ahmed Rıfat Efendi gösterdiği yararlılıklar neticesinde liyakat madalyası almaya hak kazanmıştı. Yalnız, kendisinde daha evvel bir liyakat madalyası olduğunu belirten polis memuru, yeni gönderilen madalyanın yerine beşinci rütbeden mecîdî nişanı almak istediğini zaptiyeye bildirmişti.¹⁴⁷ Başka bir ilginç örnekte ise Müslüman bir Osmanlı vatandaşına Fransa tarafından liyakat madalyası verilmek istenmişti. Malatyalı Azizzade Mustafa Ağa evinde birkaç Kapuçin rahibini misafir etmiş, bunun üzerine Fransa hükümeti kendisine liyakat madalyası göndermişti. Mustafa Ağa madalyayı kabul etmek için Bâbîâlî'den izin istemiş ve kendisine madalyayı alma izni verilmiştir.¹⁴⁸ Zira madalya eğer yabancı bir devlet tarafından veriliyorsa, madalyanın kabulü devlet iznine tâbi idi. Bu husus babası öldüğünde oğluna miras kalan madalyalar için de geçerliydi.¹⁴⁹ Tam tersi bir örnekte ise madalya sahibi Selanik Jandarmasından Sâib Efendi'nin vefat etmesi sonucu babası Zekeriya Efendi oğlundan kalan madalyayı almak için izin istemiştir.¹⁵⁰

Sonuç

II. Abdülhamid'in madalya siyaseti, dönemin hem iç hem de dış siyasetini anlamak adına oldukça önemlidir. Zira devletin kimi zaman maaş bile ödemekte zorluk çektiği bir dönemde¹⁵¹ bu kadar çok sayıda madalya ve nişan imal edilip, çok sayıda insana verilmesi, madalya siyasetine ne derece önem verildiğinin bir göstergesidir. Ayrıca bu dönemde Sultan'ın havuç-

¹⁴⁶ BOA, Dahiliye Mektubi (DH. MKT.), 861/7, 29 03 1322.

¹⁴⁷ BOA, ZB., 322/120, 17 01 1324 (Rumi)

¹⁴⁸ BOA, İ.TAL., 131/42, 09 09 1315.

¹⁴⁹ BOA, İ.TAL., 1115/83615, 05 12 1315.

¹⁵⁰ BOA, Teşrifat-ı Rumeli Selanik Evrakı (TFR.I.SL.), 194/19339, 15 07 1326.

¹⁵¹ Maaş ödeme sorunları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömerül Faruk Bölükbaşı, *Tezyid-i Varidat ve Tenkih-i Masarifat: Sultan II. Abdülhamid Döneminde Mali İdare*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul 2005, s. 119-120.

sopa yahut ödül-ceza sistemini farklı enstrümanlar üzerinden sıklıkla kullandığı anlaşılmaktadır. Kanun-ı Esasi'nin meşhur 113. maddesi¹⁵² aracılığıyla ceza silahını sürgün olarak kullanan Sultan, ödül için ise çeşitli madalya ve nişanları kullanmayı tercih etmiştir. Madalyalar verilirken devletin en üst kademesinden en alt kademesine, askerden sivil, gayrimüslimlerden yabancı devlet vatandaşlarına kadar çok geniş bir yelpaze olduğu göze çarpmaktadır. Buradan hareketle, Sultan'ın madalya konusunda din, dil, ırk, rütbe, konum ayrımı yapmadığı, yalnızca siyasi sâikler üzerinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin; nazırken madalya verdiği kişilerin birçoğu kendi döneminde veya sonraki dönemlerde sadrazamlık yapmıştır. Yine daha düşük memurluklarda madalya almaya hak kazanan kişiler genel olarak görevlerinde yükselmişlerdir. Sonuç olarak; liyakat sahiplerine madalya vermek suretiyle sadakatlerini de temin eden Sultan, liyakat ve sadakat sahibi memurları ise hızla devletin üst kademelerine yükseltmiştir.

1877-1878 Osmanlı-Rus Harbinin, verilen madalyaların seyrinde önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Zira bu harbin neticesinde elden çıkan topraklar gayrimüslim nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerdir. Böylece devletin nüfus yoğunluğu Müslümanların lehine değişmiştir. Bu değişimin madalya dağılımına tam olarak ne oranda yansıdığını tespit etmek güç olsa da Müslümanlar lehine bir değişim yaşandığı kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca savaşta yıpranan ilişkileri onarmak adına Ruslara verilen madalya sayılarında artış gözlemlenmiştir. Yine 1897 Osmanlı-Yunan Harbi de madalyaların seyrinde önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Bu dönemde Yunanlılara karşı muvaffak olan ordu mensuplarına çok sayıda madalya verilirken aynı zamanda savaş sırasında tarafsız kalan Bulgaristan ile de bir madalya siyaseti başlatılmıştır. Ancak madalyanın uluslararası ilişkilerdeki yeri, savaşlardan bağımsız olarak oldukça geniş bir yekûnu teşkil etmektedir. 19. yüzyılda düvel-i muazzama içinde ehven-i şer olarak değerlendirilen Almanlara verilen madalyaların sayısı hayli fazladır. İki ülkenin yüzyılın başından beri süren askeri, ticari ve siyasi yakınlaşması bu dönemde zirveye çıkmıştır.

¹⁵² Kanun-ı Esasi'nin en tartışmalı maddesi olan 113. madde; padişaha, devletin emniyetini tehlikeye atan kişileri sürgün etme hakkı vermekteydi. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018, s. 149.

II. Abdülhamid döneminde ihdas edilen çok sayıda madalya bulunmakla birlikte; iftihar¹⁵³, imtiyaz¹⁵⁴ ve liyakat madalyalarının nizamnameleri karşılaştırıldığında bu üç madalyanın verilme şartlarının oldukça benzer olduğu görülmektedir. Ancak madalya, tevdi edilen kişiler özelinde incelendiğinde bazı nüanslar ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁵ Liyakat madalyasını, benzeri olan bu madalyalardan ayıran en önemli husus ise madalyanın yoğunluklu olarak yabancı devlet vatandaşlarına, valilere ve nazırlara verilmesidir. Diğer madalyalarda ise bu kişilere verilen madalya sayısı liyakat madalyasına kıyasla oldukça düşüktür. Bu yönüyle liyakat madalyası daha siyasi bir hüviyete sahiptir. Bu yüzden liyakat madalyası, II. Abdülhamid'in iç ve dış siyasette madalyaları nasıl araç olarak kullandığı hususunda iftihar ve imtiyaz madalyaları ile birlikte en önemli madalyaların başında gelmektedir.

Peki II. Abdülhamid'in madalya siyaseti ne kadar başarılı olmuştur? II. Abdülhamid'in madalya siyasetinin bilhassa uluslararası ilişkilerde başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Zira saltanatının başında âdeta kucağında bulduğu Rus Harbi sayılmazsa 33 yıllık saltanatı süresince büyük bir savaş yaşanmaması onun diplomasi ve uluslararası ilişkilerdeki başarısı sayesinde. Liyakat madalyası ve diğer birçok madalya ve nişan da bu başarıya hizmet eden araçlar olmuşlardır. Yine madalya verilen kişilerin daha sonra önemli görevlere gelmeleri, madalyanın ileriye dönük olarak doğru kişilere verildiğini göstermektedir. Ayrıca madalya ödülü ve buna mukabil olarak muhtemelen görevinde yükselecek olmak düşüncesi, memurların işlerini daha iyi yapmaları konusunda büyük bir motivasyon kaynağı olmuştur. Liyakat sahiplerinin madalya ile ödüllendirilmesi genel olarak başarılı bir proje iken muhalefeti yahut eleştirileri engellemek adına verilen madalyalar aynı

¹⁵³ İftihar madalyası devlete sadakat, şecaat ve hamiyet ile hizmet edenlere verilir. Cevriye Artuk, "İftihar Madalyası", *Belleten*, c. XLIV, Ankara 1980, s. 535-537.

¹⁵⁴ İmtiyaz madalyası devlete bağlılık gösterip, millet yararına keşifte bulunanlara verilir. Filiz Karaca, "İmtiyaz Madalyası", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000, s. 240-242.

¹⁵⁵ Oldukça benzer olan bu üç madalya, verilen kişiler üzerinden değerlendirildiğinde bazı farklılıklar olduğu görülmektedir. Örneğin; liyakat ve iftihar madalyaları kadınlara da verilirken, imtiyaz madalyasını alan bir kadına rastlanmamıştır. Yine liyakat madalyası çok sayıda öğrenciye verilirken, diğer iki madalyada bu sayılar daha düşüktür. Genel olarak bakıldığında ise bu üç madalya arasında en fazla verileni imtiyaz madalyası olmuştur. Onu sırasıyla liyakat ve iftihar madalyaları takip etmiştir.

oranda başarılı olamamıştır. Zira birçok yazara ve gazetelerin imtiyaz sahiplerine verilen madalyalar, Sultan'dan para ve nişan koparmak isteyenler için bir gelir kapısı olmuş ve kimi zaman yanlış yönlendirmeler ile hak etmeyen kişilerin madalya alması ile sonuçlanmıştır.¹⁵⁶

Farklı kişiler, meslek grupları ve milletler üzerinden incelediğimiz liyakat madalyası, II. Abdülhamid döneminde verilmeye başlanıp I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar farklı şekillerde verilmeye devam etmiştir. Bugün hâlâ Türk Silahlı Kuvvetleri tarafından verilmeye devam eden bu madalya; görevini lâıykıyla yerine getirenleri ödüllendirerek herkesi görevini iyi yapmaya teşvik etmeyi hedeflemiştir. Zira arşiv belgelerinde madalyanın verilme sebebi izah edilirken sıklıkla “emsâlini teşvikten” ifadesi geçmektedir. Yani madalyanın amacı birini ödüllendirmek kadar, binleri de başarılı olmaya teşvik etmektir. Bunun yanı sıra, Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında ihdas ettiği madalya ve nişanları hem iç hem de dış siyasette etkin bir araç olarak kullandığı, makalenin genelinde çeşitli örnekler üzerinden izah edilmiştir. Liyakat madalyası da bu madalyalar arasında bulunması hasebiyle hem insani hem de siyasi işlevler üstlenerek Sultan II. Abdülhamid'in madalya siyasetini yansıtan en önemli örneklerden birisi olmuştur. Kesintilere uğrayarak da olsa Cumhuriyet'e miras kalan bu kıymetli madalya, liyakati yücelten önemli bir değer olarak tarihimizdeki rolünü sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Bâbiâli Evrak Odası (BEO), nr. 486/36444; 1000/74994; 692/51897; 2361/177015; 2761/207037.

Dâhiliye Mektubi (DH. MKT.), nr. 953/4; 861/7.

Hariciye Nezareti Londra Sefareti (HR.SFR.3.), nr. 577/72; 605/1.

Hariciye Nezareti Tahrirat (HR. TH.), nr. 143/56; 149/82; 169/87; 223/65; 308/37; 148/25.

¹⁵⁶ Osmanlı diplomatı Salih Münir Paşa'ya göre, padişahın para ve nişan koparmak adına okuyucusu olmayan gazetelerde, padişah aleyhine makale yazdırılırdı. Bu yolla padişahın bol bol atıye alanların arasında tatlı su Frenkleri olarak bilinen Beyoğlu kurnazları da vardı. Salih Münir Paşa, *Geçmiş Zamanlar*, s. 402.

- İrade Dahiliye (İ.DH.), nr. 1270/99906; 1283/101016; 1256/98557; 1241/97239; 1252/98170; 1264/99380; 1283/100990; 1278/100571; 1382/3.
- İrade Taltifat (İ.TAL.), nr. 209/65; 442/18; 204/12; 204/61; 366/16; 185/13; 240/50; 41/43; 284/13; 126/58; 2/62; 149/30; 218/21; 242/6; 240/38; 20/43; 296/18; 41/41; 272/92; 171/72; 151/8; 164/55; 509/30; 187/37; 279/68; 46/34; 138/12; 173/2; 27/42; 392/53; 292/2; 64/33; 152/14; 65/9; 319/73; 329/46; 458/16; 241/39; 217/49; 218/9; 280/48; 203/04; 145/15; 141/53; 96/59; 92/78; 96/57; 205/9; 449/43; 280/84; 263/43; 41/41; 131/42; 1115/83615.
- Maarif Mektubi (MF. MKT.), nr. 427/35; 195/11.
- Teşrifat-ı Rumeli Selanik Evrakı (TFR.I.SL.), nr. 194/19339.
- Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.), nr. 37/16.
- Yıldız Hususi Maruzat (Y.A.HUS), nr. 269/94.
- Yıldız Nâme-i Hümayunlar (Y.PRK.NMH.), nr. 7/60; 7/77.
- Yıldız Perakende Orman Maadin ve Ziraat Nezareti Maruzatı (Y.PRK.OMZ.), nr. 3/5.
- Yıldız Perakende Sadaret (Y.PRK.A.), nr. 7/77.
- Yıldız Perakende Teşrifat-ı Umumiye Dairesi (Y.PRK.TŞF.), nr. 1/83.
- Yıldız Perakende Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyye Dairesi (Y.PRK.MYD.), nr. 16/15.
- Zabtiye (ZB), nr. 319/76; 322/120.
- Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB.), nr. 30/53.

Araştırma ve İnceleme Eserleri

- Âli Bey, *Seyahat Jurnalı*, (Çev. Mefharet Kandemir), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020.
- ALKAN, Necmettin, *Karikatürlerle Sultan II. Abdülhamid*, Kronik Yayınları, İstanbul 2019.
- ARTUK, Cevriye, "Şefkat Nişanı", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (15-20 Ekim 1973)*, Tercüman Gazetesi, İstanbul 1979, s. 7-14.
- , "İftihar Madalyası", *Belleten*, C. XLIV, Ankara 1980, s. 535-537.
- ARTUK, İbrahim, "Madalya", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.33, İstanbul 2007, s.154-156.
- , *Osmanlı Nişanları*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1967.
- AYAR, Mesut, *Osmanlı Devleti'nde Kolera Salgını: İstanbul Örneği (1892 – 1895)*, Kitabevi, İstanbul 2007.
- BAKTIAYA, Adil, "El Müeyyed'in İttihat ve Terakki'ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-ı Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet ile İlgili Görüşleri",

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, No: 38, s. 70, s. 69-87.

Balıkhané Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), Kitabevi, İstanbul 2017.

BEYDİLLİ, Kemal, *1790 Osmanlı-Prusya İttifakı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.

BİLAL, Ebru Antika, "Geç Osmanlı Mimarlık Mirasının Yeniden İşlevlendirilmesi Üzerine Bir Değerlendirme: Jean Botter Köşkü", Maltepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.

BÖLÜKBAŞI, Ömerül Faruk, *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Dâr-bhâne-i Âmire*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

-----, *Tezyid-i Varidat ve Tenkih-i Masarifat: Sultan II. Abdülhamid Döneminde Mali İdare*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul 2005.

BUZPINAR, Şit Tufan, "Sayyâdî", *DİA*, C. 36, İstanbul 2009, s. 217-218.

CEVDET PAŞA, Ahmed, *Tarih-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1893.

Colmar von der Goltz, *Yirminci Yüzyıl Başlarında Osmanlı-Alman İlişkileri Golç Paşa'nın Hatıratı*, (Haz. Faruk Yılmaz), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

ÇELEBİ, Kâtip, *Siyaset Nazariyesi-Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel* (Haz. Ensar Köse), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2020.

ÇETİNSAYA, Gökhan, "II. Abdülhamid'in İç Politikası Bir Dönem Değerlendirmesi", *The Journal of Ottoman Studies*, XLVII, İstanbul 2016, s. 353-409.

DEMİREL, Yurdal, "Adana'nın Valisi: Süleyman Bahri Paşa (1898-1908)", *Tarihî Adana ve Çukurova*, (Ed. Yılmaz Kurt, M. Fatih Sansar), C. III, Adana 2016, s. 205-224.

DERİNGİL, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji (II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909)*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Doğan Kitap, İstanbul 2014.

DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, Ankara 1962.

DOYLE, A. Conan, *The Adventures of Sherlock Holmes*, George Newnes Ltd., London 1892.

DÜSTUR, Birinci Tertib, C.6, Devlet Matbaası, Ankara 1939.

EBUZZİYA, Ziyad, "Ahmed İhsan Tokgöz", *DİA*, C.2, İstanbul 1989, s. 94-95.

ELDEM, Edhem, *İftihar ve İmtiyaz: Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul 2004.

ERASLAN, Cezmi, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2019.

ERÜREten, Metin, *Osmanlı Madalyaları ve Nişanları*, DMC Yayınları, İstanbul 2001.

- Fatma Âliye Hanım, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Pınar Yayıncılık, İstanbul 2018.
- FESCH, Paul, *Abdülhamid'in Son Günlerinde "İstanbul"*, (Çev. Erol Üyepazarcı), Pera Yayınları, İstanbul 1999.
- FETTAHOĞLU, Kübra, *Ahmed Cevdet Paşa: Bir Tanzimat Bürokrati*, Timaş Akademi, İstanbul 2021.
- FINDLEY, Carter V., *Modern Türkiye Tarihi*, (Çev. Güneş Ayas), Timaş Yayınları, İstanbul 2019.
- Fotoğraflarla Sultan II. Abdülhamid Dönemi Sağlık Müesseseleri*, (Ed. Cezmi Eraslan), Üsküdar Belediyesi, İstanbul 2018.
- GENÇ, Reşat, "Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı-Yeşil", *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 9, S. 27, Ankara 1997, s. 1075-1110.
- GEORGEON, François, *Sultan Abdülhamid*, (Çev. Ali Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- HANSEN, Jens, "Melhame-Melfamé: Levantine Elites And Transimperial Networks On the Eve Of The Young Turk Revolution" *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, C.43, Cambridge 2011, s. 25-48.
- HÜLAGÜ, Metin, *Gazi Osman Paşa*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.
- HUT, Davut, "Bağdat Demiryolu ve Petrol Mücadelesi", *Die Bagdadbahn*, (ed. M. Florian Hertsch, Mutlu Er), Hamburg 2016, s. 73-102.
- İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar*, c. III, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- İSKEFİYELİ, Zeynep, "Osmanlı Devleti Tarafından Ermenilere Verilen Nişan ve Madalyalar", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, Cilt IV, *Erciyes Üniversitesi I. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu*, (Haz. M. Hülagü, Ş. Batmaz vd.), Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 573-592.
- KARACA, Filiz, "İmtiyaz Madalyası", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000, s. 240-242.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, C. VIII, Ankara 2011.
- KESKİN, Özkan, *Orman ve Ma'adin Nezareti'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 2005.
- KIRMIZI, Abdülhamit, *Avlonyalı Ferid Paşa*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Abdülhamid'in Valileri Osmanlı Vilayet İdaresi 1895-1908*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.
- KOLOĞLU, Orhan, *Abdülhamit Gerçeği*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2010.

- , *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2018.
- KURAT, Akdes Nimet, *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2020.
- KÜSKÜ, Fırat, "II. Abdülhamid Döneminde Hayat Kurtaranlara Madalya Verilirdi", *Toplumsal Tarih*, S. 323, İstanbul Kasım 2020, s. 72-75.
- LEWIN, Evans, *The German Road To The East*, William Heinemann Publication, London 1916.
- MAKZUME, Erol, *Sultan II. Abdülhamid'in Hizmetinde Selim Melhame Paşa ve Ailesi*, MD Basım, İstanbul 2019.
- Mehmed Kâmil Paşa, *Hatırat-ı Sadr-ı Esbak Kâmil Paşa*, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1329.
- MOLTKE, *Helmuth von, Moltke'nin Türkiye Mektupları*, (Çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul 2017.
- MÜNİR PAŞA Salih, *Geçmiş Zamanlar*, (Haz. Ali Birinci, Selma Günaydın), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015.
- NAZIM PAŞA, Hüseyin, *Hatıralarım*, Selis Kitaplar, İstanbul 2003.
- Nizamülmülk, *Siyasetname* (Çev. Mehmet Taha Ayar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Kronik Kitap, İstanbul 2018.
- OSMANOĞLU, Ayşe, *Babam Sultan Abdülhamid*, Timaş Yayınları, İstanbul 2019.
- ÖLEKLİ, Dilşat Deniz, *Art Nouveau'nun Osmanlı'daki yansıması Raimondo D'aronco'nun Şeyh Zafir Külliyesi Örneği*, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2015.
- ÖLMEZ, Adem, *Gazi Ethem Paşa'nın Askeri Ve Siyasi Hayatı (1844-1909)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 2004.
- ÖZCAN, Azmi, "31 Mart Vak'ası", *DİA*, C. 34, İstanbul 2007, s. 9-11.
- ÖZZORLUOĞLU, Süleyman Tefik, *Abdülhamid'in Cinci Hocası Ebü'l Hüda*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2011.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- SERTOĞLU, Midhat, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, C. VI, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011.
- SHERMAN, Irwin W., *Dünyamızı Değiştiren On İki Hastalık*, (Çev. Emel Tümbay, Mine Anğ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.

- Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, (Haz. A. Zeki İzgöer), İz Yayıncılık, İstanbul 2018.
- TANÖR, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018.
- TAŞKIN, Emine, *Necib Melhame Paşa'nın Siyasî Hayatı (1856-1927)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.
- TURAN, Namık Sinan, "19. Yüzyılda Osmanlı Diplomasisinde Nişan ve Madalyanın Sembolizminden Yararlanma Konusunda Bir Örnek: Şefkat Nişanı", *Ciepo 19 Osmanlı Öncesi ve Dönemi Tarihi Araştırmaları I*, (Ed. İlhan Şahin, Hikari Egawa vd.), Print İstanbul, İstanbul 2014, s. 503-517.
- TÜRK, Fahri, *Türkiye ile Almanya Arasındaki Silah Ticareti (1871-1914)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2012.
- VAROL, Muharrem, *II. Abdülhamid'in danışmanı Ebü'l-Huda Sayyadı'nın Hayatı, Eserleri ve Tesirleri: 1850-1909*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.
- VURGUN, Ahmet, *Maarifperver Sultan II. Abdülhamid*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2020.
- YORULMAZ, Naci, *Büyük Savaşın Karakutusu*, (Çev. Yusuf Selman İnanc), Kronik Kitap, İstanbul 2018.

EKLER



Ek 1: Sultan V. Mehmed Reşad döneminde verilen çift kılıç simgeli ve levhalı gümüş liyakat madalyası ile II. Abdülhamid döneminde verilen gümüş liyakat madalyası.

Kaynak: Metin Erüreten, *Osmanlı Madalyaları ve Nişanları*, DMC Yayınları, İstanbul 2001, s. 264.



Ek 2: Altın liyakat madalyası sahibi Plevne Kahramanı Gazi Osman Paşa.

Kaynak: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri Koleksiyonu, Yer Numarası: NEKYA90850/185.



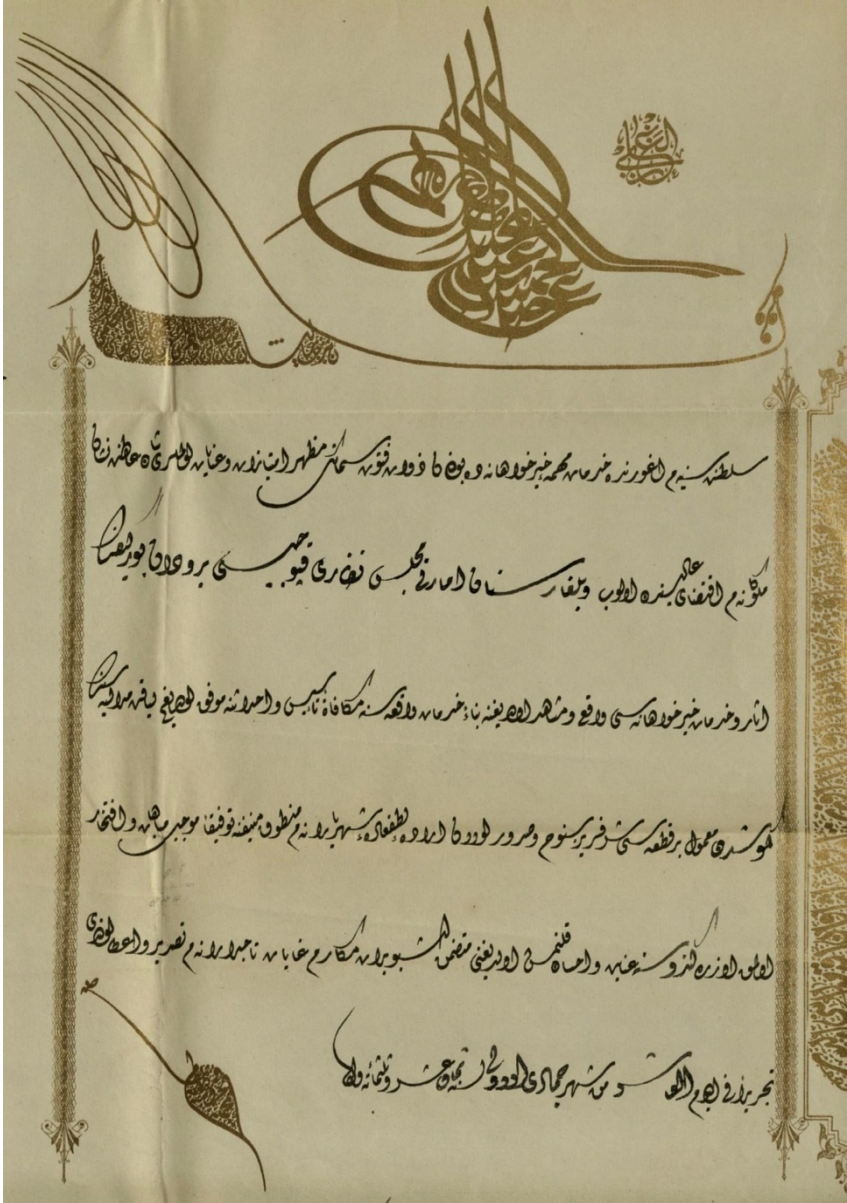
Ek 3: Altın liyakat madalyası sahibi Süleyman Efendi.

Kaynak: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri Koleksiyonu, Yer Numarası: NEKYA91081/1.



Ek 4: Almanlarla yapılan silah ticaretinin önemli aktörlerinden olan altın liyakat maddesi sahibi P. Von Mauser (soldan birinci) ve silahları incelemek üzere gönderilen Şakir Paşa (soldan ikinci).

Kaynak: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri Koleksiyonu, Yer Numarası: NEKYA91327/5.



Ek 5: Liyakat madalyası ile birlikte gönderilen bir Berat-ı âli örneği.

Kaynak: BOA, Hariciye Nezareti Sofya Sefareti (HR.SFR.04.), nr. 541/14, 05 09 1900.

“ABDULHAMID II'S MEDAL POLICY: THE MEDAL OF MERIT EXAMPLE”

Abstract

It is seen that various medals and orders were given in the Ottoman Empire since the 18th century. The number and types of medals increased incomparably in the 19th and 20th centuries with the weakening of the state. The medals, which were initially given only as a reward, were later used as a tool in both domestic and foreign politics. Especially during the era of Sultan Abdulhamid II (1876-1909) medals were used more frequently and for different purposes than ever before. Sultan who used symbolism in a powerful way through different instruments, gave the medals to the people who he wanted to appreciate or to the opponents he wanted to attract. The Medal of Merit, which he created in 1891, has a wide range of use, just like the other medals given during his period. This medal, which performs important duties in both domestic and foreign politics, has been inherited from Abdulhamid II to the Republic. In this study, the medal policy of Abdulhamid was tried to be explained by utilizing archival documents through the example of the Medal of Merit.

Keywords

Medal of Merit, Abdulhamid II's Policy of Medal, Ottoman Orders and Medals, Abulhamid II Era.

**“İSTİKLÂL MARŞI”NIN KAVRAMSAL BOYUTLARI
(HAFİZA TARİH UNUTMA VE DÜŞÜNME KAVRAMLARI
BAĞLAMINDA MUTLAK METİN MERKEZLİ HOLİSTİK
OKUMA VE YORUMLAMA)***

*Hasan AKAY***

ÖZET

“İstiklâl Marşı”nı, Türk edebiyatının gözde metinleri gibi çok farklı kuram ve yöntemler vasıtasıyla yeniden okumak ve metinde saklı gizleri açığa çıkarmak, çoklu algı tarzlarına açık yönlerini yeni yüzyılda aktifleştirilen kavramlar ve hisli fikirler üzerinden yeni bağlamlarda okumak mümkün ve gereklidir. Çünkü tarihi, siyasi, sosyal, kültürel ve küresel şartlar bunu zorunlu bir görev haline getirmiştir. Her ferdin belleğinde “millî-dinî bir esîr/eter” gibi bir zemin/uzay oluşturan bu metin, zaman’ın dışında algılanması artık mümkün olmayan, kaderin sevgiyle, gerçek zamanlı olarak– ihya edilen, böylece “uzay-zaman”da varoluşunu fark ettiren bir metindir. O bakımdan, şiir tarihimizde hiçbir metne nasip olmamış bilinçli, sürekli, küllî bir şok deneyiminden geçmiştir. Tekrar tekrar okumalara dayanarak metânetini, celâdetini, estetik gayretini ve gen-etîğini muhafaza etmeyi başaran metin, sadece “okumalarla” değil, içeriğiyle ve bütün gerçekliğiyle test edilmek suretiyle bu başarıyı elde etmiştir. Bu, bir bireyde tecelli eden toplum gibi bir şiirde tecelli eden tarih, hafıza, hatıra, düşünce ve yaşam tarzıdır. “İstiklâl Marşı”nın özelliği dînî, felsefî, edebî, siyâsî, sosyal, kültürel, kozmik, kozmogonik, kuantik vb. tüm alanlara ilişkin “tam bir program”, bir hayat ve ölüm tarzı içermesidir. Yazı bu kavramlar ve girift referansları üzerinden mutlak metin merkezli holistik okuma ve yorumlama çalışmasıdır.

Anahtar Kelimeler

Hak, bayrak, ezan, medeniyet, istiklâl; hafıza, tarih, düşünme.

* Makalenin geliş tarihi: 22.09.2021 / Kabul tarihi: 24.11.2021

** Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hakay@fsm.edu.tr (<http://orcid.org/0000-0002-4265-7671>).

“Düşün altındaki binlerce kefansız yatanı!”¹

Giriş / “İstiklâl Marşı” ve Kavramsal Kod Sistemini Yeniden Düşünmek

“İstiklâl Marşı”nı Türk edebiyatının gözde metinleri gibi çok farklı kural ve yöntemler vasıtasıyla yeniden okumak ve metinde saklı gizleri açığa çıkarmak, çoklu algı tarzlarına açık yönlerini yeni yüzyılda aktifleştirilen kavramlar ve hisli fikirler üzerinden yeni bağlamlarda metnin verdiği işaretler doğrultusunda okumak mümkün ve gereklidir. Çünkü tarihi, siyasi, sosyal, kültürel ve küresel şartlar bunu zorunlu bir görev haline getirmiştir. Her ferdin belleğinde “millî-dinî bir esîr/eter” gibi bir *zemin/uzay* oluşturan bu metin, –bütün boyutlarını kapsayacak biçimde– *zaman*’ın dışında algılanması artık mümkün olmayan –zira yeni yüzyılda bütün bağlantılarıyla test edilen ve dolayısıyla, ne kadar farklı düşünce ve maksatlarla olursa olsun, ister istemez, kaderin sevgiyle, gerçek zamanlı olarak– ihya edilen, böylece “*uzay-zaman*”da varoluşunu fark ettiren bir metindir. O bakımdan, aslında, şiir tarihimizde hiçbir metne nasip olmamış olan -tesadüfî, mevsimlik, kısmî değil; fakat bilinçli, sürekli, küllî- bir şok deneyiminden geçmiştir.

Şeyh Galib’in “büyük şiir” için şart koştuğu ilkeyi dikkate alırsak, bu metin, tekrar tekrar okumalara dayanarak metânetini, celâdetini, estetik gayretini ve gen-etliğini muhafaza etmeyi başarmıştır: Fakat sadece “okumalarla” değil, içeriğiyle ve bütün gerçekliğiyle test edilmek suretiyle bu başarıyı elde etmiştir. Bu, bir bireyde tecelli eden toplum gibi bir şiirde tecelli eden tarih, hafıza, hatıra ve hayat tarzıdır. Bu kapsamlı ve zorlu sınavdan başarıyla çıkan metin sayısı çok azdır. Meselâ, Fûzûlî’nin “Su Kasîdesi”, Süleyman Çelebi’nin “Mevlid-i Nebî”si gibi metinler anılabilir. Ancak “İstiklâl Marşı”nın bunlardan farkı; dînî, felsefî, edebî, siyâsî, sosyal, kültürel, kozmik, kozmogonik, kuantik vb. tüm alanlara ilişkin “tam bir program”, bir hayat ve ölüm tarzı içermesidir ki sonucu ‘ebediyet’ kavramına ve ‘medeniyet’ tasavvuruna açılmaktadır. O yüzden “Medeniyet dediğin tek dişi kalmuş canavar” mısraı,

¹ Mehmed Âkif’in yazdığı, Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin de “milli marş” olarak kabul ettiği, ancak şairin, “Kahraman Ordumuza” ithaf ettiği, “milletine adadığı”, “o benim değil, memleketimindir” dediği için” *Safahat*’ına almadığı “İstiklâl Marşı”nın (M. C. Kuntay, *Mehmed Akif*, Timaş Yay., 8.b., İstanbul 2011, s.148) 22. dizesi.

içinde bulunduğu kıt'a ile birlikte, İstiklâl Marşı'nın nabzının attığı yer"² olarak görülmektedir.

O nedenle, bu metni "marş" kavramının dar çerçevesi içinde değil, fakat metinsel arş çerçevesinde ya da bir süperuzay gerçekliği dairesinde göre/bilmek ve yeniden yorumlamak gerekir. Tarihin –belki ilk defa, şairin ifadesiyle, "ibret alınmak" sûretiyle tahakkuk eden– tekerrürü, sadece bu görevi vermiyor. Aynı zamanda ciddi okur görürlerin –hattâ sanal kimliklerin ve yönlendirilmiş alıcıların– neyi öncelediğini ve neyi ertelediğini ("yarın, belki yarından da yakın." bir gelecekte yeniden test edilmeye yeltenildiği zaman nasıl tavır alacaklarını, unutmadan sürekli biçimde neyi hatırlayacaklarını, neyin hatırını gözettiklerini ve neye zulmettiklerini, neyi okumaya devam ettiklerini ya da neden vazgeçtiklerini) de test ediyor. Artık "metin" test edilen değil, test edendir. Sınavın bu aşamasında muhataplar yani görev üstlenenler, bütün bireylerdir (Bireyler, sosyallikler, sosyal ya da sanal kimlikler, tüm toplum, tam insanlık). Ve bu 'ödev-metin' artık bir 'miras'tır.³ Önemli olan, "kişinin ödevini yerine getirdiğini vicdanında hissetmesidir."⁴

Yeni yüzyıl feylesofu Jacques Derrida, bizi, "geleceği bize söz veren geçmişteki ötekileri *hatırlamaya* çağırmaktadır." Öyleyse der, "mirasımız bize geçmiş tarafından verilen tam da *bu ânı, bugünü*, mevcudu içerir. Bunu *hatırlamalı* ve *yas tutmalıyız*." Walter Benjamin'in "Bizi, bizden önce geçmiş ve acı çekmiş olanlara bağlayan mesihçi güç vardır" sözünden hareket eden Derrida'ya göre, "Bizler seçilmiş olanlarız, bizlerin *şimdiki zamanı bir zamanlar geçmişin vaat edilmiş geleceğiydi ve bizim yaşamamızı olanaklı kılanların yaşadığı adaletsizlikleri **hatırlamak** ve **onarmak** bizim sorumluluğumuzdur. Bu, 'şimdi'yi hiç sona ermeyen bir olması beklenen gelecek olarak, geçmişten aldığımız 'miras'a day-*

² M.Fatih Andı, "Medeniyet!" dediğin tek dişi kalmış canavar!", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı/ 41 Dize 41 Yorum*, s.278.

³ "Miras" kavramı hakkında bkz. Niall Lucy, "Miras", *Derrida Sözlüğü*, Fransızcadan Çev. Sabri Gürses, Bilgesu Yayınları, Ankara 2012, s. 102-104. // Âkif'in 'yas'ı da mirasa dâhil olan metinleri de vardır. Bunlardan biri onun *Kur'an Meâli*'dir. (Bkz. Mehmet Âkif Ersoy, 'Giriş', *Kur'an Meâli*, 'Yayına Hazırlayanlar: Recep Şentürk- Asım Cüneyd Köksal, İstanbul 2012).

⁴ Niall Lucy, "Miras", *Derrida Sözlüğü*, Fransızcadan Çev. Sabri Gürses, Bilgesu Yayınları, s.104.

narak yeniden düşünmektir. (.) Miras aldığımız şey, o standart ve onu üreten acılandır. Mirasımız, başkalarının verdiği bir hediyedir. Bu nedenle bir tür çifte sorumluluğa sahibiz.”⁵

O halde, geçmiş tarafından verilen bu âni, bugünü, mevcudu hatırlamak⁶, yeniden düşünmek, yeniden okumak ve gereğini yapmak durumundayız.

1. Sırrını Ararken Patlayan Gülle: Hafıza!

İnsanlığın en büyük meselelerinden biri "hafıza"dır. Tarihi hafıza, siyasi hafıza, dini hâfıza, kozmik hafıza vb. tanımlamalardan öte, hafızanın bizzat kendisi yeni yüzyılla risk altına girmiş bir insânî değerdir. Krizin yeni boyutunda "hafıza" ya da bilgisayar diliyle formatlanmış şekli olan "bellek", sadece bireysel yaşantıları ve kanutlarını muhafaza etmenin değil, fakat tam tersine edememenin yani başkalarının mülkiyetini ele geçirebileceği (gasp) bir mal ve malzemeye, nihayet kaybindan korkulan gerçek bir değere dönüşmektedir. Kimliğin yitimine, bu arada, belleğin yitimi de eşlik etmektedir. Kimliği yitiren istiklâlini yani her şeyini yitirmiş demektir. Şair o yüzden, metnin bütün muhataplarını -insanın karakteristik eylemi olan- "düşünme"ye davet eder; tabii düşünmenin öncülü ya da ilk şartı da "hatırlamak"tır. Hafızanın muhafazası, hafızadakilerin muhafazası kadar önemlidir.

"Milli şair"in ihtarı bu bağlamda bir ölüm kalım meselesidir: "Düşün altındaki binlerce kefensiz yatanı". Bunun idrak edilebilmesi için, hafızanın yerinde olması, gereken epistemolojik ve ontolojik değerleri muhafaza etmiş olması, onların üzerinde düşünebilecek niyet ve birikime sahip olması şarttır. Yoksa ne tarihin, ne bireysel değer veya eğilimlerin, "hafıza"ya ait olanların

⁵ Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, Fransızcadan Çev. Sabri Gürses, Bilgesu Yayınları, s. 102-104.

⁶ "Hatırlanması ve onarılması sorumluluk alanımıza giren" kavramların sayısı şiirde birden çoktur. Çerçevesi de daha geniştir. Şair, uhrevî sorumluluk bilincini, Kur'an'a atf ve telmih yaparak metnin semantik aylasına dâhil etmektedir. Zira muhatap, sözde Müslüman Türk medeniyeti ve karşısındaki emperyalist Batı uygarlığı, özde ise tüm insanlıktır. (Bu bakış açısının kaynağını Mutlak Metin'de görmek mümkündür. Örneğin, bkz. "Ey Âdemoğulları! Ben, size sakın "Şeytana kulluk etmeyin, o sizin için apaçık düşmandır, uyarısında bulunmadım mı?" (Yâsîn sûresi, 36/ 60) âyeti. Dolayısıyla, şiirin -özünü kaybetmeden- evrensel boyutuyla yeniden okunması gerekir.

kilitlenmiş bir elektronik sistemde sıfır değerinde atık malzemeye dönüştürülmesinin kavramı olan “*unutuş*”a teslim edilişinin önüne geçilemez. Bu “*unutuş*”un -hangi yöntemle irdelenirse irdelensin- bir “*yitik değer*”e dönüşmesinden daha vahim olanı, yitirilenin “*yitik cennet*” değil, “*söndürülmüş cehennem*” olarak algılanmasıdır. Bu olgu, yaşanılanların “*hafıza*” ve “*unutuş*” arasında salınan sarkacın hayata değer ve anlam katacak ölçüde yorumlanması gerektiğinin acı bir göstergesidir.⁷

Şairin ısrarlı bir biçimde işaret ettiği huşû, “*tarihten ibret alma*” ve dolayısıyla “*dirilme*” meselesidir ki -belli dönemlerde o veya bu ideolojik sebeplerle siyasi otorite tarafından zarurî bir eylem haline dönüştürülen- “*bellek yitimi*” meselesiyle iç içedir. Bu bellek yitiminin bellek yetimliğine dönüştüğü ân, “*öteki*” tarafından öngörülmüş bir trajedinin başlangıç noktasıdır. Bunun tarih “*biliminin*” yöntemiyle çözümlenmesi mümkün değildir. Bunun için holografik veya kuantik bir idrak gerekmektedir. Bütün bu alanların iç içe olduğunun, zihniyet dışında bir yaşantının imkânsızlığının fark edilmesi şarttır. Yorumlanması da mutlak metin odaklı bir okumayı ve kavramsal yorum bilgisini zorunlu kılmaktadır.⁸ Bu hikemi bilgi alanı dışarda bırakılırsa, tarihinin değil ama gerçekliğin affetmeyeceği bir “*bellek gaspı*”na sebep olunacaktır. Zira yeni yüzyılın karanlık yüzü, unutulduğu ya da kaybolduğu akla bile gelmeyen “*unutuş*”u bir tuşla yerinden tamamen başka bir belleğe transfer edecek boyuta ulaşmıştır.

Bu, bellek kaybı/yitimi değil, belleğin -dolayısıyla bireysel, toplumsal, tarihi mirasların ve yasin kaynağının- ele geçirilmesi demektir (ki milletlerin

⁷ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, yayıma hazırlayan: Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul 2011. Ricoeur bu eserinde, çağına ve yaşadıklarına tanıklığın getirdiği dikkat ve hassasiyet ile bu düşünsel ve kavramsal zemini sorgulamakta; *hatırlamanın, melankoli ve yasin, başıslama* ile *unutmanın* siyasal, sosyal istismar biçimleri üzerine -bireysel ve kolektif hafızanın mutluluğunun ve mutlu hafızanın sırrını ararken patlayan gülleyle mani olamasa da- yol gösterici yorumlar yapmaktadır. Metnimizle ilgili kavramsal boyutta anlamlandırma ve yorumlamada Ricoeur’ün tespit ve felsefi arka plan aktarımlarından istifade edilmiştir.

⁸ Zaman/ân, mekân/uzay, eylem/hareket birlikteliğini içeren Bakhtin patentli “*kronotop*” kavramı üzerinden de bir yorum gerçekleştirilebilir (Mikhail Bakhtin, *Karnavalın Romana*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İst. 2001; Mustafa Fadıl Sözen, “Bakhtin’in Romanda Kronotop Kavramı ve Sinema”, *Akdeniz Sanat*, s.91-107.

hafızasını ve tarihini yakıp yıkan Moğol istilasının, en son Bosna'daki kütüphaneyi yakıp yıkan Sırp zalimliğinin ve benzerlerinin 'dumansız ateş'le yakıp yıkılması boyutudur). Ele geçirilen bellekler, sahiplerini, "unutuş"un sanal kölelerine, potansiyel mankurlara dönüştürmenin silahlarına dönüşmüş olacaktırlar. Bellek kişiden hariçte bir mal gibi temellük edilecektir. O durumda kişi için öncelikli hayati sorun "düşünme" değil, "hatırlama"dır. Çünkü muhafaza edilmesi gerekenlere ulaşılmadan düşünmek ve eyleme geçmek mümkün değildir. Bu, insanın pasif ya da durağan nesneye indirgenmesi demektir. Yeni yüzyılda insanlığın en önemli sorunu, belleğine ve bilincine sahip çıkmak, başka hayatlarla dolu sanal veya gerçel ya da pharmakon-bellek nakillerine, tedavi edici zannedilen zehirleyici bellek transferlerine karşı tavır almaktır.⁹

Hafıza, şairin işaret ettiği "hak ve hakikat"ı kavramanın rehinidir. Kıyameti, "Kur'an'ın hafızalardan silinmesi" olarak tanımlayan idrak tarzına göre bu, belleğin beyinlerden sıyrılıp alınması ya da içinin boşaltılıp farklı içerikle doldurulması şeklinde öne alınmış bir erken kıyamet demektir. Bu kıyametin öncülleri yaşanmıştır. Şairin "Bülbül" şiirinde koparttığı çığlığın sebebi de budur. [*"Ne zillettir ki: Nâkûs inlesin beyninde Osman'ın; /Ezan sussun, fezâlardan silinsin yâdu Mevlâ'nın!"* Oysa **"İstiklâl Marşı"**nı yazan tarihî hafıza, **"Bu ezanlar ki, şahadetleri dinin temeli / Ebedi yurdumun üstünde benim, inlemeli"** diyordu. Gerçekten de ona gönül vermiş milletle birlikte **"Ezan-ı Muhammedî"** arşa yükselmektedir. Sonsuz özgürlüğün sesi olarak. Yahya

⁹ Elon Musk, beyinlere ve organik bilgisayarlara "hafıza transferi" yapacağını söyledi. İnsanların aklını alıp yapay aklı yerleştirmek istiyorlar. (Kozan Demircan, "RNA Yoluyla Genetik Hafıza Transferi Yapıldı", <https://khosann.com/rna-yoluyla-genetik-hafiza-transferi-yapildi/15.05.2018>). "Şer ittifakı"nın ana hedefi, "dünyanın tek bir merkezden yönetilmesi. Tek bir dünya devleti, tek bir dünya hükümeti, tek bir dünya güvenlik örgütü, tek bir dünya dini, tek hukuk sistemi ve tek merkezi dünya ekonomisi oluşturmak. Küresel dünya düzeni, belli bir zümrenin mutlak hâkimiyetinde küresel dijital diktatörlük düzeni. (B.Can, "Biyolojik Savaş Üzerinden "Dijital Diktatörlük" İnşa Etmek -4-", *Umran*, Sayı: 321). Küresel Stratejiler Konseyi Şirketi 2009'da yayımladığı üç videoda, "küresel bir savaşın Türkiye'den" çıkarılması gerektiği" söyledi, Koronavirüs salgını da dijital diktatörlüğün işi (K.Yaman, İhanet Planları, Belgeler, Otağ Yayınları., İst.1971; K. Berkkan, *Corona ve Virüs Savaşları*, Eftalya Yayınları, s.11-70)./ "Âyetlerimiz hakkında onların yine bir tuzakları var! De ki: "Tuzak kurmada Allah daha sür'atlidir. Şüphesiz, elçilerimiz, geliştirmekte olduğunuz düzenleri (tuzakları) yazmaktadırlar." (Yûnus sûresi 10/21

Kemal'in 'yitik cennet'ini bulduğunun göstergesi de bu idrak tarzı olmuştur.¹⁰ **Ancak bu unutulmuş¹¹ ve seksen altı yıl sonra hafızalar tazelenerek,** 10 Temmuz 2020 günü **hatırlanmış ve unutuşa terk edilen "Ayasofya,** Türk'ün bahtıyla beraber açılmış"**tır.**¹²

10 Temmuz 2020 günü, İslâm âlemi ve insanlık için sonsuz özgürlük hareketinin yeni tarihidir. Ayasofya'nın "*yarın*"ı, geleceğin kesintisiz eylemidir. Zira "*yarın*", Gadamer'in ifadesiyle, *çinde yaşanılan "şimdi" bilincinin tarih içine yerleştirilmesi, bilincin daimiliğinin idraki içinde olunması* demektir.¹³ Gün-

¹⁰ Diyor ki: "Bir gün Ayasofya minâresinden ezan okunduğunu işittim. Bu ezanı dinlerken Fâtih'i asıl mânâsıyla ilk defâ idrâk ettim! /Yine bir gün bir hakikat keşfettim. Bu devletin iki mânevî temeli vardır: Fâtih'in Ayasofya minaresinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor! Selim'in Hırka-i Saâdet önünde okuttuğu Kur'an ki hâlâ okunuyor! Eskişehir'in, Afyon Karahisar'ın, Kars'ın genç askerleri, siz bu kadar güzel iki şey için döğüştinüz! ("Ezan Ve Kur'an", *Bugün Gazetesi*, Fetih ve Ayasofya Eki, 29.05.1970).

¹¹ 28 Ocak 1932'de "**Ezân-ı Muhammedî**"nin yasaklanması Türk dünyasını derinden yaralamıştır. **Anadolu Ajansı** bir haber geçer: "**Yerebatan Camii'nde ilk defa ezan Türkçe okunmuştur. 'Allahüekber' yerine 'Tanrı uludur' biçiminde Türkçeleştirilen ezanı minareden Hafız Yaşar duyurmuştur. Bugünden başlanarak İstanbul camilerinde ve sonra da kademe kademe Türkiye'nin bütün camilerinde ezan Türkçe okunacaktır.**" **Ve 30 Ocak'ta Fatih Camii'nde Hafız Rıfat** ikinci ezanını okumak üzere minareye çıktığında ağzından çıkan ses: "**Tanrı uludur, tanrı uludur!**" **1934'te Ayasofya'nın müze yapılmasıyla birlikte susturulan bu ezan, 50 yıl sonra, 8 Temmuz 1980'de tekrar okunmaya başlandı. Ben bu olayın canlı şahidiyim.**" (Y.Bahadıroğlu, "Ezan sustu fezalardan silindi yâdı Mevlâ'nın!" 17.06.2020, <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/yavuz-bahadiroglu/ezan-sustu-fezalardan-silindi-yadi-mevlanin-32587.html>).

¹² Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından 10.07.2020'de imzalanan 2729 sayılı kararda "**Ayasofya Camiinin yönetiminin 22.06.1965 tarihli ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri hakkında Kanunun 35nci maddesi gereğince Diyanet İşleri Başkanlığına devredilerek ibadete açılmasına karar verilmiştir.**" denilmektedir.// Bugün İstanbul Fethinin 568. yılı ve Ayasofya'nın fethinin yeni 1. yılı görsel şölenle kutlandı. Bkz. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/istanbulun-fethinin-568-yil-donumu-gorsel-solenle-kutlandi/2258298>).

¹³ Gadamer, *Hermeneutik/Hermeneutik -Yorumbilgisi Üzerine Yazılar* içinde, çev. ve derl. Doğan Özlem, Ark Yayınları, 1995, s.11-28./Gündelik anlamının temelinde de bu varoluşsal yapı yatmaktadır. Varoluşsal özgürlük ve istiklâl hakkının yok edileceği "kaygı"sının yok edilmesi, ancak gelecekte olanın ne olduğuna dair kesin bir bilgi ve hüküm sayesinde mümkündür ki bunun karşılığı "iman hareketi"dir.

delik anlamanın temelinde de bu varoluşsal yapı yatmaktadır. Varoluşsal özgürlük ve istiklâl hakkının yok edileceği “kaygı”nın yok edilmesi, ancak gelecekte olanın ne olduğuna dair kesin bir bilgi ve hüküm sayesinde mümkündür.¹⁴ Bu eylemin mahiyetini ve şartlarını en güzel, en doğru, en temiz şekilde tespit eden ‘hafıza-metin’ ise, “İstiklâl Marşı”dır.

2. Poetik ve Politik Kod Sisteminin Atomik İzleri ve Kavramsal Düşümler

“İstiklâl Marşı”nın ilkelerinden biri kayıp kavramların, yani düşünmeyi ve eylemi mümkün kılan işaretlerin (ki onlar bu dünya ve öte dünya yaşan-tının birer tanığı ve kanıtı sayılmaktadır) peşine düşmektir. Bir işaret; fakat “âyet”in mümessili, diğerleri gibi ve diğerleri kadar önemli. O yüzden sağlam bir metindir bu. Sır metindir. Verdiği sırlar son derece açıktır; öyle ki her şey gibi göz önünde olduğu için idrak edilememektedir belli bir nazarla, dikkat ve rikkatle bakılmadığı takdirde. Sır hatırlamaktır, hatırlamaksa, onarmak. Aktif hatırlamayış hâli ya da “unutmak”, gafletin bir başka boyutudur. Önemli olan umutsuzluğun aşılmasıdır. Bunun için Derrida’nın dediği gibi, “hatırlamak ve onarmak”; “şimdi’yi geçmişten aldığımız ‘miras’a dayanarak yeniden düşünmek” gerekir. Miras başkalarının verdiği bir hediyedir. Bu nedenle bir tür çifte sorumluluğa sahibiz.”¹⁵

“İstiklâl Marşı” açısından bu eylem teğet geçilmiştir, bir süre, unutturulmak suretiyle. En büyük unutuş ise, en açık bir dille yeryüzünde gökyüzünde yinelenen bir kavrama ilişkindir: “Hakka tapmak!” Hiçbir savaş ve barış şeklinin unutturulması gereken ilke, “unutturulmuş”tur. Şiir, bu ruhsal cinayetlerden vazgeçmeye çağırmaktadır. “Toprak altında yatan binler...”i düşünmemek/ hatırlamamak/ unutmak” cinayet çapındaki kötülüğün ilk adımıdır! Şiir bundan vazgeçmeye çağırmaktadır. Özgürlüğünü kaybetmemek için; “ezelden beri hür yaşadığını ve yaşayacağını” hatırlatmak için... Zira millet, bu ezeli hasletini ebediyyen kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. O yüzden, yüzyılın başlangıcında en acı çılgılığı kopartmış, canhıraş

¹⁴ Bunun karşılığı Soren Kierkegaard’ın izah ettiği bir “iman hareketi”dir. (*Korku ve Titreme- Diyalektik Lirik*, Türkçesi: N.Ekrem Düzen, Ara Yayınları, s.50, 69, 98).

¹⁵ Niall Lucy, “Miras”, *Derrida Sözlüğü*, Fransızcadan Çev. Sabri Gürses, Bilgesu Yayınları, s. 102-104.

bir irade ve cesaretle, “Hangi çılgın bana zincir vuracakmış, şaşarım!” diyerek, milleti adına, milletin ağzıyla, çağın idrakine seslenmiştir.

Bu “yiğit ses”in arkasında sadece bir millet değil, fakat mazlum bütün bir coğrafya ve tarih, büyük bir hafıza ve köklü değerler gözükmemektedir. Şiirin ‘büyük resmi’ budur. Şairin daveti, bu “büyük resim”in hatırlanması, beyin ve kalplerin onunla dirilmesidir. O nedenle, şiirin en sarsıcı ve enerjiyle yüklü kavramlarından biri, “düşün!” kavramı ile gerçekleştirilen ihtârî davettir (ki Mutlak Metin’e atf ile o bağlamda derin, hayati ve haklı düşünceye, istiklâlin o kavramsal şahdamara bağlı düşünüş tarzı ile, Mutlak Metin’le yapılan meşrû pastişler, parodiler ve telmihler vasıtasıyla; yani bu sağlam yöntemle yapılan “hatırlatma” sayesinde gerçekleştirilmiştir).¹⁶

Yüzyılın, o tarihi günleri idrak eden önemli şairlerinde de bu enerji dolu kavram ve deyişler ile çağrıya katılanlar vardır ve onlar da muhakkak hatırlanmalıdır.¹⁷ [Derrida’nın ifadesiyle “hatırlanması ve onarılması sorumluluk

¹⁶ Bu bağlamda şairin tavrı, âyetlerdeki tavra uymaktadır: “Benim uyarımdan korkanlara, Kur’ân’la hatırlatmada bulun.” (Kaf sûresi 50/45; A.Parlıyan Meali, Kur’an-ı Kerim ve Özlü Tefsir, Konya Kitapçılık, 2014; <https://www.kuran.meali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=50&ayet=45>). “Bu (Kur’an) bütün âlemler/bütün insanlık için bir hatırlatmadır.” (Tekvir sûresi 81/27; <https://www.kuran.meali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=81&ayet=27>). “Şu halde beni hatırlayın ki sizi hatırlayayım/anayım. Bana şükredin; nankörlük etmeyin!” (Bakara suresi 2/152; <https://www.kuran.meali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=152>)

¹⁷ Derrida’nın ifadesiyle “hatırlanması ve onarılması sorumluluk alanımıza giren” kavramlar (N.Lucy, *Derrida Sözlüğü*, s. 102) sayısal olarak düşünüldüğünde, (“adalet”i esaslardan biri kabul etmek şartıyla) şiirde hayli fazladır. Âkif, sorumluluk bilincini, Kur’an’ın evrensel varoluş yasası olarak tekrar tekrar “hatırlattığı” ve hatırlatılmasını emrettiği “Hakk’a kulluk/ibadet etme, tapma” ilkesi merkezinde, kıyamete dek sürececek “ebedi özgürlük savaşı”nı kazanma bilinci olarak işaret etmektedir. [Gelip geçmiş ‘uyarıcılar’ın hepsi de “ancak, Allah’a kulluk edin!” diye korkutmuşlardır (Ahkâf 46/21). Şair, ‘uyarıcılar’ın tavrını miras almış, “O’na kulluk eden”lerin yüreğinden korkuyu - bir telmihle- çıkarmıştır. “Yerin altında kefensiz yatanlar”ı da, yerin altında yeri olmayanları da kadraja almış; düşünme, hatırlama, görmenin açısını 360 derece genişletmiştir. Şairin bakış tarzını oluşturan âyetlerden biri şudur: “Ey Âdemoğulları! Ben, size sakın “Şeytana kulluk etmeyin, o sizin için apaçık düşmandır, uyarısında bulunmadım mı?” (Yâsîn sûresi, 36/60). Yani gerçekte muhatabı insanoğludur. Şiirdeki bazı kavramların evrensel/küresel boyutuyla, esaslı kaymetmeden, yeniden yorumlanması o yüzden gereklidir.

alanımıza giren" kavramlar¹⁸ sayısal olarak düşünüldüğünde, -"adalet"i esaslardan biri kabul etmek şartıyla- şiirde hayli fazladır. Âkif, sorumluluk bilincini, Kur'an'ın evrensel varoluş yasası olarak tekrar tekrar "hatırlattığı" ve hatırlatılmasını emrettiği "Hakk'a kulluk etme/ Hakk'a tapma" ilkesi merkezinde, kıyamete dek sürecek "ebedi özgürlük savaşı"nı kazanma bilinci olarak işaret etmektedir. Âkif, 'uyarıcılar'ın tavrını miras almış, "O'na kulluk eden"lerin yüreğinden korkuyu -bir telmihle- çıkarmıştır.¹⁹ "Yerin altında kefensiz yatanlar"ı da, yerin altında yeri olmayanları da kadraja alarak düşünme, hatırlama, görmenin açısını 360 derece genişletmiştir. Zira gerçekte muhatabı, insanoğludur. Şiirdeki bazı kavramların evrensel boyutuyla, esaslı kaybetmeden, yeniden yorumlanması bu yüzden önem arz etmektedir.²⁰

"İstiklâl Marşı"nda toplanmış kavramsal ve simgesel enerji, kendinden sonra gelen bütün inanmış şairlere, din ve vatan için savaşı göze alan beyin ve yüreklere "sirayet" etmiş, eşsiz bir model ve gerçek bir miras oluşturmıştır. Bunun temelinde, hak ve hakikat değerlerine uyanmak, bellek yitiminden belleğin dirilişine, yani "hatırlama"ya tarihi tanıklık etmek vardır. Modern şiirin diğer bazı ustalarında da böyle bir uyanış ve direniş tavrı ve gerçek değerlerin sahipliği görülmektedir. Bu uyanış ve direniş tavrı, -hakikatle mecazın içiçe geçtiği- insanlık değerleri açısından bir 'yitik cennet'ine kavuşma durumudur. "İstiklâl Marşı"nda derlenen kavramsal ve simgesel enerjiden pay almış olanların katkılarını da bu bağlamda işaret taşları olarak değerlendirebiliriz.

Meselâ: Yahya Kemal, birçok sanatçının gidip de kaybolduğu Paris mahfillerinde değerlerin belleği sayılan tarih idrakine erişmiş, belki de hayatının en mutlu tesadüflerinden birini kaderi haline dönüştürecek manevra olarak benimsemiştir. Talihinin yaver gittiği an, hafıza kaybından kurtulduğu ândır ki hayatının mânâsı, ondan sonra yaşadığı olayların ve farkındalıkların toplamıdır. A.H.Tanpınar'ın tespit ettiği gibi, Paris'ten dönüşünü takip eden yazılarında, "Sanki yarım bir kan çekilişinde, hiç olmazsa yakın zamana ait olan

¹⁸ N.Lucy, *Derrida Sözlüğü*, Fransızcadan Çev. Sabri Gürses, s. 102.

¹⁹ Gelip geçmiş 'uyarıcılar'ın hepsi de "ancak, Allah'a kulluk edin!" diye korkutmuşlardır (Ahkâf sûresi 46/21).

²⁰ Şairin bakış tarzını oluşturan, telmihte bulunduğu âyetlerden biri şudur: "Ey Âdemoğulları! Ben, size sakın "Şeytana kulluk etmeyin, o sizin için apaçık düşmandır, uyarısında bulunmadım mı?" (Yâsîn sûresi, 36/ 60).

şeyleri unutacak şekilde hafızasını kaybetmiştir." Ve "Türk tarihini, henüz kendi realitesiyle ele almaktan uzaktır."²¹ Medeniyetler arası bir 'terkip' kurma temrinleri yapmaktadır. İşte bu noktada sevgisi yön değiştirir ve asil istikametini bulur. "Ezân-ı Muhammedi" gazeli, halkın benimsediği 'haki-kat'e sadakatini tespit edişi bakımından önemli bir uğraktır.²² Yahya Kemâl'i 'değer'li kılan, bu hakikatin farkına varmasıdır. Annesinin ruhuna ithaf ettiği gazel, Yahya Kemal'in, hafıza kaybından kurtulduğu ândır. Tanpınar bu husustaki yorumu şu olmuştur: "Bu tarzda bir anlayışla Yahya Kemal'in hiç olmazsa halkımızın tarih içindeki din ve estetik anlayışına çok sadık olduğunu da ayrıca söyleyelim."²³ Bu sadakat, diğer bazı şiirlerinde tarihî coşku ve şevk ile dolu derin bir yaşantıya davet şeklinde tezahür edecektir.

Meselâ: Necip Fazıl "Sakarya Türküsü" şiirinde, Âkif'in metnindekine benzer hatırlatmalar ve ihtarlar yapacaktır, müthiş kayıplarını anması için. "Kehkeşanlara kaçmış eski güneşleri an"maya ve düşünmeye çağırarak. Bu güneşlerin başında hiç şüphesiz şiirin büyük akıncısı Yunus Emre vardır; silahlı güç olarak "ardında çil çil kubbeler serpen ordu"nun "şanlı akıncıları" ve Sakarya'nın, sonsuza akışın timsali cömert kardeşleri Nil ve Tuna.²⁴ Kısaca sanatın, siyasetin, ordunun ve tabiatın 'hafıza mekân'ları ve mekânleri. Tabiatın ruhunu ("deli rüzgâr"ı), zerreden kürreye tüm evrenlerin öz dillerince tekrar ettikleri "sadâ"yı bulmaya ve duymaya davet ederek.

Meselâ: Sezai Karakoç'un "Alinyazısı Saati"ndeki daveti de aynı doğrultuda tarihî bir davettir. Milletin kaderinin göstergesi olan şiir, "İstiklâl Marşı"nın yeniden üretilmiş şeklidir. Hedef, "İstanbul'u yeniden Tanrı şehri yapmak" ve gerçek özgürlüğün türküsünü söylemektir. Kaçınılmaz savaşın son sahnesi, şehitleri Peygamber âgûşuna göndermeden evvel, başların yalnız Tanrı önünde eğilmesi için Allah huzurunda saf tutmalarıdır. Şiir 'savaş sancağı'nın açılmasıdır ve bu, kesin sonuç alınuncaya kadar "savaş"ılacak demektir. Şiirde "barış" kelimesi bir, "savaşmak" fiili ise 10 defa kullanılmıştır: "Savaş" sözcüklerinin tekrarrü de "İstiklâl Marşı"ndaki "geniş zaman"

²¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti Neşriyatı no:2, s. 51-52.

²² Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 52.

²³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, s.51 s. 47, 48.

²⁴ Necip Fazıl Kısakürek, "Sakarya Türküsü", *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2002.

perspektifini hatırlatır. Şair, tüm zamanları kapsayan iman hareketini tek kelimeyle ilan eder: "Savaşırım!" Bu önemlidir; ama miras aldığı eylemin hedefini; "ne için savaş(ıl)acağını" ilkeler halinde şiirleştirmesi daha önemlidir. Bu da "İstiklâl Marşı"nda toplanmış enerjiden bir aktarımdır ki inancı sağlam tüm şairlere, din ve vatan için savaşı göze alan beyin ve yüreklere nüfuz etmiştir.²⁵

Kavramsal açıdan "bütünlüğü" sağlayan şey, "İstiklâl" idrakini cevheri olan ve şiir metninde başlangıcı ve sonucu tespit eden dördüncü dizedir: "Hakkıdır Hakk'a tapan milletimin istiklâl". Bütünlüğü sağlayan "istiklâl"dir ve onu ezelden ebede- garanti altına alan ilke de "Hakk'a tapmak"tır. Bu, kuantum algı boyutunun "inanmış insan" ve "Allah'ın övdüğü kurtulmuş millet" eliyle eylem hâlinde cihana ilan edilmesidir. Bu algı boyutunun bir başka göstergesi de şairin, milletini bu istikamete yönlendirirken Mutlak Metne atıf yapmasıdır.

"Alçaklar"a karşı dik duruşun eşsiz timsâli, son derece samimi ve enerji dolu bir seslenişle "Arkadaş!" diye hitap eden şair, emperyalizmin "hayâsızca akın"ını durduracak milletine arzın görüp göreceği en kesin desteği göstermekte zerrece tereddüt etmemiştir: "Doğacaktır sana vaad ettiği günler Hakk'ın". Bu sonsuz güven vaadini ne silah üstünlüğü ne şiir gücü ne de başka bir güç istenci sağlayabilir? Bu sağlayan, "Hakk'a inanmış olmanın gücü"dür ki "O'nun vaadini mutlak bir sonuç" olarak takdim etmekte tereddüt etmemiştir.

3. Psikokuantik Kodlamada "Unutuş"un Vahim Sonucu ve Ebedi Kurtuluş!

"Unutuş"un azabından kurtulma yollarından biri şudur: İnsanın *irade* etmesi ve -Hazreti Âdem gibi- yaptığı eylemin özüne vâkıf olması, sorumlu-

²⁵ Sezai Karakoç'un 1988'de Haftalık Diriliş Dergisi'nde yayınladığı "Alınyazısı Saati" şiiri de (*Alınyazısı Saati/Şiirler IX*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012.) -başından sonuna kadar-, Osman Sarı'nın "*Bir Savaşçıdır Kalbim*" şiiri de Erdem Bayazıt'ın "*Sabır Savaş Zafer*" şeklindeki kavramsal şifresiyle celadette duyurduğu irade beyanının enerjisi de aynı kaynaktan gelmektedir. Elbette, sınırsız ve sonsuz özgürlük düşüncesinin ana kaynağı Mutlak Metindir. Ve her bir düşünce ve eylem eri 'hangi kaynaktan su içeceğini' bilmektedir.

luk bilinciyle hareket etmesi ve doğru olana yönelmesi. Bir diğer yol da şudur: Allah'ın lutfeylemesi sayesinde insanın aslî vazifesini ("Şeytana kulluk değil, Allah'a kulluk"²⁶ vazifesini) *hatırlaması*. Başka bir deyişle, fitrat denilen İlâhî kod sistemine virüsler karıştırarak onu bozuma uğratma, -yeryüzünün en zengini Karun gibi olsa bile- "kâfir olmayı tercih etme sebebiyle yerin dibine geçirilmesi" hadisesinin bilincine varması. [Yani Karun'un "yerin dibine batması"ndan, "Demek ki kâfirler iflâh olmayacak"²⁷ dersini çıkarması; böylece İlâhî kod sistemine bağlı bir varlık olarak sorumluluk bilinciyle yaşamaya devam etmesi. Arzın en zengini Karun'un kâfir olması yüzünden helâk olması,

²⁶ "Ey Âdemoğulları! Ben, size "Şeytana kulluk etmeyin, o sizin için apaçık düşmandır, diye uyarıda bulunmadım mı?" (Yâsîn sûresi, 36/ 60). "Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım." (Zâriyat sûresi, 51/ 56). Bunu tercüme ederken, "yalnızca (esmâ özelliklerini açığa çıkarmak suretiyle) kulluk etmeleri için yarattım" diye çevirmek, "kulluğu", "esmâ özelliklerini açığa çıkarmak" (A. Hulûsi, *Hazreti Muhammed'in Açıkladığı "Allah"*, İstanbul 2014, s.13) şeklinde belirsiz bir anlama indirgemek, "Allah'a kulluğun, ancak O'na ibadet ve itaat etmekle yerine getirilebileceği" mânâsını teğet geçmek; "ibadetsiz kulluk", "ibadetsiz din!" anlayışına göz kırpmak demektir. Nitekim, "Lâilâhe illallah" cümlesini "Allah bir tanrı değildir. O'na tapınılmaz. O'na ancak kulluk edilir!" denildikten sonra "Allah tapınılmaz, bütünselliğin kurallarına ve sistemin işleyişine uygun olarak davranılır, o kadar" şekline ve "O'na ancak kulluk edilir"deki "kulluğu" da yaşamdaki "sistem" in varlığını ve bu sistem içinde gerekli çalışmaları yapmak" şekline indirgeyen, "Allah'ın her an fa'âl olduğunu" ıskalayan yorum, kişiyi Allah'tan uzaklaştırmaya sevk edebilir./ Oysa söylenilmek istenen şudur: Allah'tan başka "kendisine kulluk/ibadet edilmeye layık bir tanrı" diye bir şey yok; mutlak olarak sadece ve yalnızca Allah var. "Allah yanı sıra tanrıya (dışsal güce) yönelme!." (Kasas sûresi 28/88). Zira "Şirk kesinlikle çok büyük bir zulümdür!" (Lokmân sûresi 31/13). ""De ki: "Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin Rabbi olan Allah içindir." (En'am sûresi 6/162).// Âyetin çevirisine bakınız: "Yedi semâ (yedi bilinç mertebesindeki tüm yaratılmışlar), arz (bedenler) ve onların içindekiler O'nu tespih eder (Esmâ'sının özelliklerini açığa çıkaran işlevleriyle her an hâlden hâle dönüp dururlar)! Hiçbir şey yok ki, O'nun Hamdı olarak, tespih etmesin! Fakat siz onların işlevini anlamıyorsunuz!." (İsrâ sûresi 17/44). Âyet, varlıktakilerin tümünün, anlatılan biçimde kulluklarını yerine getirdiklerini ifade etmektedir. (A. Hulûsi, a.g.e., s.70-71).

²⁷ Kasas sûresi, 28/ 82. (Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=28&ayet=82>)

Allah'ın "bozgunculuk etmeyin!" emrine rağmen bozgunculuk etmesi²⁸ "*ta-rih*"te olanlardan ibret almadığını, İlâhî emri "unuttuğu"nu ya da yoksayarak yaşadığını, diğerlerinin ise o tarz bir kuantik idrak bozulumuna uğramadıkları için "lütfedilenlerden olduklarını" fark edip şükrettiklerini göstermesidir].

Hatırlamak bir lütuftur. Unutmamak da öyle. [Nitekim Kur'an'da, "Allah'ı unutan"lar, "işledikleri günâhları unutan"lar, "âhiret gününü unutanlar"dan söz edilmektedir: "Allah'ı unutanlar gibi olmayın ki, Allah da onlara kendi nefislerini unutturmuştur. İşte yoldan çıkanlar onlardır."²⁹ "(Allah şöyle) buyurmuştur: Öyledir sana âyetlerimiz geldi de sen onları unuttun. İşte bu gün de öylece unutuluyorsun."³⁰ "Onlara şöyle denir: "Bugüne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi, bu gün biz de sizi unutuyoruz."³¹ "O gün Allah onları diriltecek, kendilerine neler yaptıklarını haber verecektir. Allah on(lar)ı saymış onlar ise unutmışlardır."³² "Onlar nasıl şu günlerine kavuşmayı unuttular, âyetlerimizi nasıl bilerek inkâr ettilerse biz de bugün onları öyle unutacağız."³³ Şu âyetler ise, "ebedî unutuş"un üstünü çizerek "ebedî hatırlayış"ın altını çizmektedir:

²⁸ Kasas sûresi 28/77. (Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=28&ayet=77>)

²⁹ Haşr sûresi 59/19. (Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=59&ayet=19>)

³⁰ Tâhâ sûresi 20/124-127. (Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=20&ayet=124-127>)

³¹ "Onlara şöyle denir: "Bugüne kavuşacağınızı *unuttuğunuz* gibi, bu gün biz de sizi unutuyoruz. Barınağınız ateştir. Yardımcılarınız da yoktur." "Bunun sebebi, Allah'ın âyetlerini alaya almanız ve dünya hayatının sizi aldatmasıdır." Artık bugün ateşten çıkarılmazlar ve Allah'ın rızasını kazandıracak amelleri işleme istekleri kabul edilmez. Hamd, göklerin Rabbi, yerin Rabbi, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Göklerde ve yerde ululuk O'na aittir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (Câsiye sûresi 45/34-37).

³² Mücâdele sûresi 105/ 5-6 (Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=105&ayet=5-6>).

³³ A'raf sûresi, 7/51. "Onlar dinlerini bir eğlence ve bir oyun edinmişlerdi. Onları dünya hayatı aldatmıştı. İşte onlar nasıl şu günlerine kavuşmayı unuttular, âyetlerimizi nasıl bilerek inkâr ettilerse biz de bugün onları öyle unutacağız. " (Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=7&ayet=51>).

“O gün insan yapıp ettiklerini hatırlar ve görecekt olanlara cehennem gösterilir.”³⁴ “Her insan neyi öncelediğini ve neyi ertelediğini anlar, ama iş işten geçmiştir.”³⁵ “Cehennem getirildiği zaman insan hatırlar. Ama bu hatırlamanın ne faydası var?”³⁶]

Kavramsal açıdan holistik bir bütünselliğin gözetildiği “İstiklâl Marşı” şiiri de hem içinde yaşanan savaş ortamında, hem barış ve esenlik günlerinde, hem de evrensel/ küresel düzeyde, bütün din ve kültürleri kapsayacak bir boyutta kim(ler)in dünyada ve âhirette aziz ya da rezil rûsya olacağını; bunun asla *unutulmaması* gereken ilkelerini -önceden, kritik bir vesileyle, bir şok tedavi şeklinde- ihtar etmektedir. Metnin psikokuantik boyutuna dikkat edilirse, şairin, bireysel ve toplumsal, siyasal ve kültürel, medeniyet ve zihniyet bağlamlarında interaktif bir kavramsal sistem (interaktif ağ) kurduğu fark edilecektir. Bu ağ ve bağlantıların görülebilen ve görülmeyen, duyulabilen ve duyulamayan hattâ düşünülmesi akla bile gelmeyen ancak çağrışımların sevgiyle beyinlere tesir eden atomik düzeyde ‘giz’li ilişkileri söz konusudur (Ki ilk ucu Serendip adalarındadır; orada yaşayan Hazreti Âdem’e ve soyuna, (“Âdemoğulları”na!) atf içermektedir. Diğer uçlarında ise Firavun, Karun, Neron, Rockefeller, Rothschild isimlere gönderme vardır).

Bu *kuantik idrak* düzeyinin derin yapısını kuran, âyetlerin ve “bilinçli varlıklar”ın telkiniyle tesis edilen kuantik bağlantılarıdır. Yani âyetlerin, “inanmışlara, gerçekten inandıkları takdirde ‘üstün’ olduklarını” ve olacaklarını, Allah’ın müminlerle beraber ve onlara yardımcı olduğunu hatırlat-

³⁴ Nâziât sûresi 79/ 35-36. “O gün insanlara dünyada yaptıkları iyilikler de kötülükler de gösterilir; o zaman yapıp da unuttuklarını hatırlar ve itiraf ederler. “Cehennem” diye çevirdiğimiz cahîm kelimesi sözlükte “derin çukurda yakılmış büyük ateş” anlamına gelir.” (İbn Âşûr, XXX, 91. Bkz. Hayreddin Karaman, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Mustafa Çağrı, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİA Yayınları, C.5, s. 550). // Denilebilir ki: “Ebedî hatırlamanın güler yüzü, “mutlu hafıza”nın ta kendisidir.

³⁵ “Herkes neyi öncelediğini ve neyi ertelediğini (neyin peşinde koştuğunu) fark edecek ama artık iş işten geçmiş olacaktır.” (İnfitâr sûresi 82/5). (Bkz. [https:// www.kuranmeali.com](https://www.kuranmeali.com) /Ayet Karsilastirma. php? sure= 82& ayet=5).

³⁶ “O gün Cehennem getirilir ve insan (*bütün yaptıklarını ve hatalarını; elçilerin uyarılarını*) hatırlar. Fakat (iş işten geçtikten sonra, bu) hatırlamanın ona ne faydası var?” (Fecir sûresi 89/23). (Bkz. [https:// www.kuranmeali.com](https://www.kuranmeali.com) /Ayet Karsilastirma. php? sure=89&ayet=23).

ması; meleklerin de mücadelelerinde onlara yardım edecekleri telkininde bulunulması, akıl ve kalplere işlenen kuantik kodlardan bazılarıdır. Şair bunu bazen metinlerarası ilişkiler bağlamında göndermeler ve atıflar üzerinden bazen de bizzat alıntı ve 'nakil'ler ile gerçekleştirmektedir. Ama her halde, kavramsal boyutların gözetilmesi çerçevesinde. Yoksa, metnin süperuzayında kavramsal mesafe yoktur; yani her kavram, asli kavram olan "Hakk"a bağlı olarak öz yörüngesinde seyrini ve işlevini gerçekleştirmektedir. Sınırsız bir kavramsal uzay-zamanda her biri diğerine ve vasfı sonsuzluk olan anlam çerçevesine dâhildir.

Kavramların tabir caizse melekî/takyonik boyutta oluşturdukları anlamların tasvir ve telkin ettiği "mânâ", okur zihninde ve kalbinde işlevini yerine getirmektedir. O nedenle şair, bu derin bağlantılar arasında, satanik nefesler veya düğümlere, bozguna uğratılması istenilen kavramsal şer düğümlerine yer vermemiş; onların sinyallerini bozucu bir kavramsal ağ sistemi kurmuştur. Bu ağın her kıt'ada sağlam "bağ"ları vardır ve bunlar itikadın, özgür yaşama iradesinin, mücadele azminin ve ruh enerjisinin -şeytanî kodlar ve sinyal karıştırıcı telkinler tarafından- zaafa ve bozguna uğratılmasına izin vermemektedir. Bu tarz sinyal bozucuların sözcüleri tarafından şiir metnindeki bazı kavramlara karşı çıkılması ya da şiirden çıkartılmasının tekelif edilmesi, şiirde kurulan psikokuantik sistemin farkında olduklarının göstergesidir.

Şair, çok iyi bildiği hattâ tercüme ve tefsirini yaptığı *Kur'an*'ın,³⁷ bu kuantik kod sistemi içerdiğini elbette müdriktir. Nitekim misallerini de oradan

³⁷ Bu hususta örneğin, bkz. Mehmet Âkif Ersoy, *Kur'an Meâli*, 'Yayına Hazırlayanlar: Recep Şentürk- Asım Cüneyd Köksal, İstanbul Ağustos 2012; M.Ertuğrul Düzdâğ, *Mehmet Âkif: Mısır Hayatı ve Kur'an Meali*, İstanbul 2003; Düccane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi*, İstanbul 2004; H.Akay, "Meâllerarasılık Ve Şiirsellik Açısından Âkif'in *Kur'an Meâli* Ve Diğerleri", *Direnen Meâl: Âkif Meâli Uluslararası Sempozyum*, İstanbul 2016, s.97-110; Hatice İslamoğlu Erdem, *Kur'an ve Âkif*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012; İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı-IX(Tefsîr-iŞerîfer, Hutbe, Vaaz ve Mektuplar)*, Kitap Rengi Yayınları, İstanbul 2013; Asiye Çelenlioğlu, "*Mehmet Âkif'in Kur'an Yorumu*", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YL Tezi, İstanbul 1998; Ömer Şengün, "*Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği ve Kur'an Yorumu*", SAÜ YL Tezi, 2007; Ali Güler, "Bir Amerikan Gizli Belgesinde Âkif'in Kur'an Tercümesi", *Milli Eğitim*, Mart 1989, Sayı: 83, s. 29-33; Düccane Cündioğlu, Amerikan Gizli Belgelerinde: "Akif'in Kur'an Meâli", *Yeni Şafak*, 23 Kasım 1999.

seçmektedir. “*Kur’an*’dan aldığı ilhamla yazdığı *Hakkın Sesleri* (1913) adlı kitabındaki şiirlerinde âyetlerin tefsirine yöneldiği, bir bakıma *Kur’an*’ın mesajını güncellediği, yaşananları *Kur’an*’ın ışığında yorumladığı ve referanslarıyla uyanış için uyarılarda bulunduğu” fark edilmektedir.³⁸ Bu misallerin ve temsillerin, özgün ve her dem yeni bir evren okuması olduğu tespit edilebilir. Onun kavramsal boyutu da kullanan tasvir ve tespit gücü, bu bağlamda kendini göstermektedir. Onun dehâsı bu tasvir gücünde gizlidir.³⁹

Zira şair bilmektedir ki insanın her hareketi, vücudunda görevli bulunan ve henüz en gelişmiş mikroskopların bile tespit edemediği, ancak soyut fiziğin varlığını kabul ettiği bilinç ve ruh sahibi minik varlıklar, gözler, gözcüler “hesap günü”nde şahitlik edecekler tarafından gözlenmektedir. [Hattâ bizzat vücudunun öğeleri; gözleri ve derileri,⁴⁰ elleri konuşacak, ayakları -eylemlerine- tanıklık edecektir.⁴¹ Zerreden küçük veya büyük hiçbir eylemi, söylemi, ima ve işareti kaçırmayan bu gözler kuantum gerçekliğinin işleyişini açık bir biçimde ifade etmektedir. Ahirette ise, nefislerine zulmetmiş olanlar, gözleri açık, hiçbir şeye dönüp bakmadan öylece koşacaklardır. Aşırı korkudan dolayı kalpleri kırık, yıkık, paramparça olacak; orada fayda verecek hiçbir fikir, hiçbir düşünce kalmayacaktır.⁴² Bu âyetler, mü’minlere tesellî, mazlumlara tâziye, zâlimlere ise büyük bir tehdittir.⁴³ Büyük bir ihtar ve hatırlatmadır].

³⁸ Mehmet Can Doğan, “Hakkıdır, Hakk’a tapan, milletimin istiklâl.”, *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı/ 41 Dize 41 Yorum*, s.192.

³⁹ Cenab Şahabeddin, “*Safahât Mübdi*”, *Servet-i Fünûn*, nr: 1479-5, 18 Kânun-i evvel 1340/1924.

⁴⁰ “Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder. Derilerine, “Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?” diye sorarlar. “Her şeyi konuşuran Allah bizi de konuştu” derler.” (Fussilet sûresi, 41/ 20-22).

⁴¹ Yâsîn sûresi, 36/65; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=36&ayet=65>.

⁴² “Sakın, Allah’ı zâlimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Allah onları cezalandırmayı, dehşetten gözlerin dışarı fırlayacağı bir güne ertelemektedir. O gün onlar başlarını dikmiş, gözleri sabit bir noktaya çakılıp kaldığından kendilerine bakacak halleri kalmamış, kalpleriye bomboş bir halde çağrıldıkları yere doğru koşuşturup dururlar.” (İbrâhim sûresi, 14/ 42-43; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=14&ayet=42-43>).

⁴³ Bkz. Ömer Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’an-ı Kerim Meali ve Tefsiri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2013.

Metinsel varlığın öğeleri olan kavramlar ve metaforlar da bütünsel anlamın tahakkukunda bu kadar açık bir kuantik gerçeklik olarak rol almaktadır. O nedenle kavramlar ve metaforların değiştirilmesi ya da yok edilmesi, asıl bağlantı ve göndermelerinin de gösterilenlerinin de bozuma uğratılması demektir. Bu metin, her metinden ziyade bunun farkındadır. Çünkü şairin diğer metinlerinde özen gösterdiği stilistik, semantik, estetik ve etik boyutu aşan bir tanzim ve ruhsal enstolasyon durumu söz konusudur. O da şiirin kavramsal ağına Mutlak Metin'den yapılan sonsuz özünlülük enerji transferidir. Kavramların duygu ve duyarlılıkla içiçe geçmesidir. O nedenle kavramlar, en geniş anlamıyla ve aşkın boyutuyla kullanılmıştır.

"İstiklâl" in ve "özgürlüğün", "ezel ve ebed" arasında bütün zamanları kapsayan evrensel bir anlam ile konumlandırılması gibi. "Korkma!" sözünün, yeryüzü ile birlikte gökyüzünü de içeren bir derinlikte, bir uzay-zaman algı boyutunda telaffuz edilmesi, makro ve mikro âlemi aynı anda idrak ediş tarzında bir kuantik idrakin işletilmesi, milletin kaderinin timsali olan semâvî işâreti yani "yıldız" ı (bayraktaki ve gökyüzündeki yıldız -ki o "yıldızların yeri" gibi yeri yurdu ve bayrağı olmalı özgür insanın) yine aynı derin idrakle arzî işaret ile bir olarak anması, gökleri yer edinerek konuşması, "kan" ı hem genetik ve biyolojik (vücut ve varoluş ögesi) hem etik (tevhide ilişkin bir gösterge) hem de hermönetik (hakkını vermek suretiyle helâl edilmesi) bir kod olarak tespit etmesi. Hemen bütün kıtaların kavramsal hâlesini veya eterini oluşturan kelime-kavramlar, aynı aşkınlıkla, nihai noktada "istiklâl" merkezi kavramına bağlanmaktadır. "Millet" kavramının kuantik özü veya cevheri de yine aynı merkeze göndermektedir. Ve bu bağlamda merkez "şiir" in kendisi, yani bütünüdür. Kavramsal anlamın yeri, yurdu, bayrağı odur.

O bakımdan, şiirin kavramlarını semantik fraktaller olarak değerlendirmek, anlamlandırmak ve yorumlamak mümkündür. Zira yakından bakıldığında şiirin, ayırt edici bir özellik olarak, fraktal kavramlarla örüldüğü de fark edilebilir. Öyle ki hangi kavramın fraktal biçimi göz önüne getirilirse getirilsin, sonluda sonsuza bitişen bir anlam akışı görülebilecektir. Şaire göre, bireysel ve toplumsal özgürlüğün atmosferi (merkezi) de bu nedenle denilebilir ki, her birimin merkez ya da asıl görüntüyü veren bir işaret rolünü üstlenebileceği dairesel ve esrî bir uzamdır. Merkez bu anlamda metnin her yerindedir, lakin "büyük resim" de görülen, her şeyi tutan ve kapsayan bir "bir"liktir. Metnin dışı da merkeze dâhildir.

Bunu çok geniş bir kavram ve söylem şeması olarak görüntüleyebiliriz. Meselâ, her kıtadaki kavram ile işaret edilen şey aynıdır: “*İstiklâl*” yani birey, toplum, devlet çapında hürriyet ve onun lâzım-ı gayr-ı mufârık olan “*Hak*”. Başka bir deyişle, metinde kavramsal bir enstolasyon dehâsı kendini bu içsel semantik mimaride görünür kılmaktadır; tıpkı “*Korkma!*” kavramı üzerinden metnin her biriminin okunmasının ve böylece senfonik bir anlam orkestrasyonunun duyulmasının sağlanması gibi.⁴⁴ Her kıt’anın kuantik düşünce nesnesi olan ‘dinî, felsefî, kültürel, zihinsel, medenî’ atmosferde öz yörünge-sinde seyrederek bütüncül anlamı ve meramı oluşturan kavramların her biri üzerinden metin ayrı ayrı okunabilir.⁴⁵ Örneğin, “*istiklâl, sancak, ocak, millet, Hak, hilâl, yıldız, hak, hürriyet, yurt, ırk, vatan, kahramanlık, akın; îman, serhat, şehâdet, kan, helâl, cennet, Hudâ, ezan, mâbed, vecd; ruh, ezel, ebed, arş, medeniyet*” gibi kavramlar.⁴⁶ Bunların herbirinin işaret ettiği şey, doğrudan doğruya veya ima yoluyla “*istiklâl*” kavramı ve onun garantörü olan “*hak*” kavramıdır. Bu durum, metnin hem bir okuma etiği hem de -kavramsal boyutu nedeniyle- bir yorumlama gen-etliği geliştirmeye müsait olduğunu göstermektedir.

Meselâ “ezan”, “Hak, bayrak, şehâdet, istiklâl, hürriyet, namaz, tekbir” gibi kavramların hepsini kapsayan bir kavramdır ve şiirin atmosferine man-yetik bir kod olarak yerleştirilmiş, bu sayede ‘marş’ hem kutsal bir boyut kazanmış hem de anlam ve bağlam, ortam ve atmosfer açısından holografik bir

⁴⁴ Bu hususta bkz. H.Akay, “İstiklâl Marşını Yeniden Okumak İçin Ön Tespitler”, *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı/41 Dize 41 Yorum*, s. 93-95; “*Korkma!*”, *a.g.e.*, 101-119. Ayrıca “İstiklâl Marşı”nın mânası, mahiyeti, muhtevası, ortaya çıkışı, şairi, milletimiz açısından kıymeti ve Türkiye’nin yakın tarihindeki kırılmalar sebebiyle tartışılması, değiştirilmek istenmesi ve nedenleri hususunda bkz. Mehmet Doğan, *İstiklâl Marşı Bin Yılın Destanı*, Yazar Yayınları, 2021.

⁴⁵ Bütüncül algı ve okuma tarzı hakkında bazı ipuçları için, bkz. Michael Talbot, *Holografik Evren*, Türkçesi: Güray Tekçe, Omega Yayınları, İstanbul 2008.; *Mistisizm ve Modern Fizik*, Çev. Şükrü Alpagut, Omega Yayınları, İstanbul 2018; Şevki Işıklı, “Bir Kuantum Ontolojisi Denemesi”, *Kuantum Felsefesi/Postmodern Bilimin Doğuşu*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2012, s.143-191; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C.1, İ.Bilgi Üniversitesi Yayınları 137, Felsefe: 4, Haziran 2006, s. 6-27; Hasan Akay, ‘Merdiven’ Şiirlerine Holografik Bir Bakış 1-2-3”, *Hürriyet-Gösteri*, Sayı: 286, s. 82-88; Sayı: 287, s. 75-80; Sayı: 288, s. 82-88; Hasan Akay, “Bir Gazeli Hiçten Okumak”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 14, 1-28; Hasan Akay, “Metnin Metaforik Dili ve Bütüncül Algılama”, *Karabatak*, S. 39, s. 32-34; Hasan Akay, *İzleri Temizlemek*, s. 39, 44, 62, 89, 90, 96, 187.

⁴⁶ Her kıt’ada yer alan bu kavramlar ve referansları hakkında, bkz. *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s.101-515.

derinlik kazanmıştır. Ezan nasıl muhataplarını kutsal bir işe, bir göreve, bir eyleyişe çağırıyor ise, Âkif'in sanatsal ve poetik tasarrufu sayesinde, şiir de muhataplarını kutsal bir işe, bir göreve, bir eyleyişe çağırarak işlev yüklenmiştir.⁴⁷ Âkif'in şiirinde söze tanıdığı bu imkân ve bağlamlara muhakkak dikkat edilmesi gerekir.⁴⁸ O bu çok yönlü ve çok anlamlı nazarı hak eden sağlam bir metin oluşturmuştur. Bu yönüyle çağını aşan senfonik bir metin sahibi ve cins bir şair modelidir.

Ancak üründen farkı kalmayan hürün ona nispeti yoktur. İdraki olmadığı gibi. Onu anlayamayacaktır. Bir yerde göğsü hiç bakmadan bakıp durduğu ve bunu paylaştığı anda, küresel elitlerin veya örgütlerin elinde ekonomik bir veri perisi olduğunu, bu görüntünün kendisine herhangi bir getirisinin bulunmadığını anlamadığı gibi. Nitekim metinsel, görsel, işitsel, algısal, salgısal etkilerin saldırısı arasında bellek kaybı yaşayan bir kısım okur, sosyal medya ağının ankebût sistemine maruz web sinekleri gibi can-hıraş bir sessizlik içinde çırpınmaktadır. Nemrut'un burnundan girip beynini yiyerek onu çıldırtan 'sinek', bugün hemen her noktada saklı durup herkesin gözüne giren ve her şeyi kaydeden bir 'ürün'e dönüşmüştür. Artık hiçbir 'ürün' görüldüğü gibi değildir. Bağrında bir yaşam tarzı saklamaktadır. 'Alıcı' ürünle birlikte yeni bir 'yaşam/anlam eki', dönüştürücü bir 'anlam p(l)aketi' almaktadır.

Bugünün "istiklâl" algısı, bu 'anlam p(l)aketi'nin farkında olmayı gerektirir. Âkif'in metnini bugün yeniden okuyabilmek; onu bugünün gerçekleri ve kavramsal tehlikeleri üzerinden de okuyabilmek ve düşünebilmek demektir. Bunun için, unutulmaması gerekenleri 'hatırlamak' acil ve daimi bir mecburiyet olarak görülmektedir.

Meselâ, "İstiklâl Marşı"nda geçen "kan" ve "ırk" kavramları bu bağlamda bir içerik derinliğine ve göndermelere sahiptir. Bunu görebilmek için ayrıca hermönetik tetkike de gerek yoktur. Metin içi ve metinlerarası ilişki üzerinden bu "kan"ın, dolayısıyla şiirsel anlamın gen-etişinin çözümlenmesi

⁴⁷ "Bu ezanlar ki şehâdetleri dînin temeli" mısraı ile "Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli" mısraının izah ve yorumu için, bkz. Turan Karataş, "Birlik ve Dirilik Çağırısı", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s.419-424; Mustafa Çiçekler, "Ebediyyet Muştusu", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s. 419-424. 427-431.

⁴⁸ Hasan Akay, "İstiklâl Marşını Yeniden Okumak İçin Ön Tespitler", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s. 79, 92, 95, 115.

mümkün ve gereklidir. Şiirde geçen “ırk” kavramının özelliği olan “kahraman” olma sıfatının özü veya asli niteliği çok açık bir şekilde “bayrağa -bizzat kendi şahitliğini de ima edencesine- bayrak üzerinden” gösterilmiştir: “Dökülen” ve “helâl edilen kan(lar)”. Metinlerarası ilişki dikkate alındığında bunun, “Çanakkale Şehitlerine” şiirinde geçen, “tevhîdi kurtaran kan” olduğu açıklık kazanmaktadır. Marştaki “Hakk’a tapan millet” ve “Hak yolunda şehitlik” ifadesiyle örtüşen bu ifade, diğer kıt’alara yayılan asıl mânâsını vermektedir. Bu ifade, ‘istiklâl bilinci’nin ulusal, evrensel, uhrevî kaynağını da -millet, istiklâl, Hak kavramları bağlamında- açığa çıkarmakta, dolayısıyla marşı, hem Türk milletinin, hem de evrensel/küresel düzeyde ‘istiklâl bilinci’nin şiiri haline getirmektedir. O takdirde, şiirdeki “bayrak” da evrensel anlamda gerçek bir ‘değer’ kazanmakta, İslâmlığın ve insanlığın, altında korkmadan hür yaşayacağı semavi bir ‘sembol’ hâlinde gözükmektedir.⁴⁹

Âkif’in metninde geçen kelime-kavramların, ‘boyutlar analizi’ içinde özel bir yeri olmalıdır. Yani “İstiklâl Marşı”nın yapılması gereken çözümlmelerinde bu boyutlar, ‘özel alan taraması’ hâlinde açığa çıkarılmalıdır. Bizim burada yaptığımız sadece birer değiniden ibarettir. Çünkü kelime ve cümleler gibi, onlar da söz, anlatım ve anlam yapısında tarihî bir değere, kavramsal bir desteğe, duygusal bir karşılığa sahiptir. Bu metnin, farklı ve fazladan ‘boyut’unun bir göstergesi de onlardır. Metnin semantik süper uzayında rengi değişerek sürüp giden (“sancak”, “bayrak”, “helâl”, “hilâl”; “imân”, “sîne”, “hak”, “istiklâl”; “hürriyet”, “ebed”, “can”, “baş” vb.) kavramların bir ‘fraktal mahşeri’ oluşturdukları ve bu yapının semantik açıdan üçüncü boyuta açıldığı görülebilir. Özellikle metafizik kavramların fiziksel anlam boyutunda devrettiği ve müteradifler üzerinden birbiriyle iletişime geçtiği ânlarda bu boyutun açıldığı fark edilebilir (Örneğin 1, 11, 21, 26, 36. dize-lerde). Kıt’alar arasında hâkim birer kavramın hâkim rengi üzerinden gerçekleştirilen holografik anlam boyutunda bu ‘derin anlam’ı, bütüncül düşünceyi ve mazmunu kavramak mümkündür.

⁴⁹ Hasan Akay, “Çanakkale Şehitlerine Şiirinin Gen-etliği”, *Çanakkale Kitabı*, Haz. M. Fatih Andı, Hat Yayınevi, Haziran 2015; Hasan Akay, “Mehmet Âkif’te Hayatın ve Şiirin Gen-etliği”, *İslâmi Edebiyat*, Nisan-Mayıs-Haziran 2012, sayı: 57, s.19-21; *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s.32-33.

Bu, aynı zamanda, kavramlar üzerinden gerçekleştirilen bir “istiklâl mücadelesi”dir ki dînî, millî, kültürel, medenî büyük mücadeleyi model edinmiştir.

Nihayet, söz konusu metnin süperuzayında alınması istenen her şey, her hak, her sonuç muhakkak kıt’alararasında görülen mazmunların mazmunu olan “Hak”tan iktibas edilmektedir. (Bu, Cenâb-ı Hakk merkezdir ya da merkezdedir demek değildir. “Allah”ın sınırsız-sonsuz oluşu dolayısıyla bir merkezi olması da muhaldir.”⁵⁰) Psikokuantik kodlamanın esası budur. Bunun unutulmaması gerekir. (Bu noktada “unutma” -ister metinsel ister dinsel isterse kültürel ve davranışsal bağlamda olsun- çok defa “gaflet” ve “zan” ile birlikte iş görmektedir. O yüzden insan Kur’an diliyle uyarılmıştır.⁵¹ Bu unutmamanın yedeğindeki zan, insanın idrakinde sapmaya ve giderek mahvına yol açabilir. Kaybedenlerden olmamak için bu zan ve gaflet rehini olan unutmadan kurtulmak gerekir).

⁵⁰ A. Hulûsi, *Hazreti Muhammed’in Açıkladığı “Allah”*, s.27-28 / “Allâh’ın sınırı yoktur. Sınırı olmayan şeyin, merkezi de olmaz. Merkezi olmayan şeyin özü, içi ve dışı da olmaz. Bizim beş duyudan ileri gelen madde kabulümüze göre, bir nesnenin içi ve dışı, özü ve kabuğu vardır. Oysa merkezi olmayan şeyin özü ve kabuğundan, içi ve dışından söz edilemez. Nitekim bu mânâ bir âyette şöyle vurgulanmaktadır: “O, evvel, âhir, zâhir, bâtın’dır.” Zâhir, Bâtın, Evvel ve Âhir diye bildiğin hep “O”dur. Bunlar, gerçekte, TEK aynı şeydir. Bu kelimelerle işaret ettiğin hep “O”dur. “Allâh” ismi ile işaret edilen sınırsız-sonsuz Tek olması hasebiyle, “zâhir”, “bâtın” kavramlarından münezzehtir!” (s.28). İhlas sûresine göre, “Allah *ahad/tekdir*.” Kendi varlığı yanı sıra ikinci bir varlıktan söz edilemez. “O”nun zerrelere ayrılması şeklinde zaman boyutuna girmesi de söz konusu değildir. “Allâh, başka bir varlıktan meydana gelmemiştir!” “O’nun dengi, mikro ya da makro benzeri mevcut değildir, Ahad’dır.” (s. 31-37). “O’nun misli olabilecek hiçbir şey mevcut değildir.” (Şûrâ suresi 42/ 11). Müşriklerin ‘tanrı’ diye taptıkları şey sinekten de aciz ‘kul’lardan ibarettir. “Hâlbuki sizi de yaptıklarınızı da Allâh yaratmıştır!” (Sâffât sûresi 37/96). “Her şey yoktur sadece O’nun vechi var.” (Kasas sûresi 28/ 88; Rahmân sûresi 55/ 27). “Ne yana dönersen vechullâh karşındadır (Allâh esmâ’sının açığa çıkışıyla karşı karşıyasın).” (Bakara sûresi 2/115).

⁵¹ “Vaktiyle siz, ne kulaklarınızın ne gözlerinizin ne de derilerinizin aleyhinizde şahitlik etmesinden sakınıyordunuz; üstelik yaptıklarınızın çoğunu Allah’ın bilmediğini sanıyordunuz. İşte Rabbiniz hakkında taşıdığınız bu kanaatiniz sizi mahvetti, sonunda kaybedenlerden oldunuz.” (Fussilet sûresi, 41/ 20-23; [https:// www.kuranmealı.com/AyetKarsilastirma.php? sure=41& ayet=20-23](https://www.kuranmealı.com/AyetKarsilastirma.php?sure=41&ayet=20-23))

Bunun unutulması, iktibasların abes çıkarımlara vesile ya da bahane sayılması durumunu açığa çıkarabilir. Başka bir deyişle, hakikati unutarak, kuantum algı ve kodlama üzerinden, “kuantumda her şey mümkün!”, “ne istediğini bildiğin an her şey istediğin gibi olacak!” gibi kuantumcu mugalataların ve ikircikli ifadelerin ardından gitmek, hem hafızanın hem hilkatin hem de dinin zaafa uğratılması; Allah’ın mutlak fâil ve fa’âl oluşu vassıfının gasp edildiği hem de peygamberliğin ve mucizelerin sıradanlaştırıldığı bir sistemin kulluğuna razı olunması demektir.⁵²

Hakikati unutturan şeytandır. Şeytanın avanesi de büyük bir kin ile insanlığı, Allah’a kulluğu ve itaati hedef almıştır. Milletlerin üzerinde “büyük oyun!” sergilemektedir. İstiklâl savaşı, meselenin sadece görünen kısmıdır. Bir de gözükmeyen kısmı vardır ki daha şiddetlidir. “Kuantum fiziği” alanını işgal girişimi bunlardan biridir. “Şeytan mantığı” ile düşünüp konuşan kişi için, Kuantum’u kullanmakla Kur’an’ı kullanmak arasında bir fark yoktur. Şeytan da Kur’an’ı, ilâhî hakikatleri esasından saptırıp dönüştürerek kullanmıştır. [Kur’an’ı, şeytanî metotla okuyan, iddiasına Kur’an’dan da delil bulabilir]⁵³ “Bu yöntem, her ifadeyi, mânâ ve maksadından uzaklaştırıp öz amacına bağlı yarım yamalak okumaktır. O yüzden, şeytanî değil, rahmânî metotlarla okumak gerekir.”⁵⁴

⁵² *Kur’an ve Kuantum* kitabındaki gibi (Yıldırım Yılmaz-S.Ahmet Tan, *Zeitgeist Kur’an ve Kuantum*, Şıra Yayınları, s. 162-201 vd.) Kuantum, hak ve hakikatin anlaşılmasında bir imkân iken onu hakikatin önünde kuantik bir yorum imkânı yerine kaotik bir düğüm olarak kullanmak, maksatlı bir tahriftir. “Musa gibi denizi ikiye bölmek, kuantuma göre, bizim için de mümkün.” (a.g.e., s. 201). Denizi ikiye, üçe, dörde bölebilir, parçalayabilir, havaya uçurabilirsin bomba atarak; ama “denizi ikiye bölemezsin”, zira o mucizedir; seninki değil. Kur’an’ı okuyabilirsiniz; ama yeni bir Kur’an yapamaz/ yazamazsın; zira o mucizedir. Kuantum zihin şaşılığının, satanik şaşkınlığın kanıtı gibi kullanılırsa, vahim sonuçlara yol açar. *Zeitgeist* belgeselinin vb.nin dini metinlerden örnekleri kullanması, “Allah ile aldatmak”tan ibaret bir taktik olarak görülmektedir.

⁵³ Şeytana, Kur’an’dan ezberin var mı demişler; var demiş. Oku demişler. “Feveylîn lilmusallîn”i (“Namaz kılanlara yazıklar olsun!”) okumuş. Başka var mı demişler. “Lâ takrabüs-salât”ı (“Namaza yaklaşmayın!”) okumuş. Sen de hep âyetlerin önünü arkasını keserek okuyorsun, demişler. O da, “Allah böyle istiyor!” demiş ve “Fakraû mâ-teyessere minhu”yu (“Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun!”) okumuş.]

⁵⁴ “Allah’ın insanlardan en nefret ettiği kişi, sığırın diliyle ağzını karıştırdığı gibi, -yanlış doğru, doğruyu yanlış göstermek için- konuşurken dilini dolaştırıp kelime çatlatan, lafı geve-

Yeni okuma tarzında kuantumun açık etkisi vardır. Kuantumun, en tehlikeli zihin şaşılıklarının ve itikadî sapkınlıkların albenili görüş tarzı olarak yaygınlaştırılması, yeni yüzyıldaki düşünsel krizin zirvesidir. “Rahmân’ın nefesi”ni insani nefese indirgeme operasyonu! Sicim kuramının cicili bicili bir görüntüyle takdim edilmesi de risk bölgesinin ‘ek’i olarak tasarlandığının göstergesidir. “Kendilerine bol bol verdiğimiz mal ve evlatla onların iyiliğine koştüğümüzü mu sanıyorlar! Hayır, onlar farkına varmıyorlar.”⁵⁵ uyarısı, bakış tarzının onarılması açısından önemlidir. Hakikat ya da yöntem açısından “hayrı gözetmeyenlerin”⁵⁶ Kuantum’la, Sicim’le, Takyon’la, Levh-i Mahfuz bilgiçlikleriyle bir yere varamayacakları bilinmelidir. Aslolan, “Allah’a yönelme”dir. Kuantumdan kibir devşirenlerin, “büyük oyun”a gelerek “iflah olmaz aldatıcı”ya eşlik etmekten başka bir derece elde edemeyecekleri açıktır.

Gerçek şiir, her türlü edebi ve düşünsel ‘oyun’u estetik maksatla kullanır; ancak oyuna gelmez. Esas ‘kurucu kavram’ kurutulmadığı sürece “istiklâl”in tamamen yitirilmesi mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda okunduğunda, şiirin evrensel hak ve hakikatin, ‘sonsuz özgürlük anlayışının beyanname’si’ olduğu açıktır. Cenab-ı Hakkın hak/hakikat olarak yarattığı insanın hürriyet hakkını kullanması, bu yolda şehadeti göze alması en tabii, en doğru ve hayırlı eylemidir. Şiirin söylediği açık sırlardan biri de şudur: “De ki: Hak geldi bâtil toz oldu gitti. Zaten bâtil yok olmaya mahkûmdur.”⁵⁷ Tarihin tanıklık ettiği, unutulmaması gereken ilâhî hakikat budur. “Hakk’a

leyip duran kimsedir.” (Ebû Dâvud, “Edeb”, 67). Kur’an’da buyruluyor: “Biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.” (En’am sûresi, 6/112-113). “Şüphesiz biz şeytanları, inanmayanların dostları kıldık.” “Şeytanlara kardeş olanlara gelince, şeytanlar onları azgınlığa sürüklerler, sonra da yakalarını bırakmazlar.” (A’raf sûresi, 7/27; [https:// www.kuran meali.com/ Ayet Karsilastirma.php? sure=7& ayet=27](https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=7&ayet=27))

⁵⁵ Mü’minûn sûresi, 23/55-56. [https:// www.kuranmeali.com/ Ayet Karsilastirma.php?sure=23&ayet=55-56](https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=23&ayet=55-56).

⁵⁶ “Rablerine huşû içinde olmayanların, Rablerine şirk koşanların, Rablerine döneceklerini bilmeyen ve O’na döneceği için kalpleri ürpererek vermeleri gerekenleri vermeyenlerin, iyi işlerde yarışmayanların, hayrı gözetmeyenlerin.” (Mü’minûn sûresi, 23/ 57-61). [https:// www.kuran meali. com/ Ayet Karsilastirma. php? sure= 23& ayet=57-61](https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=23&ayet=57-61).

⁵⁷ İsrâ sûresi, 17/81 ([https:// www.kuranmeali.com/ AyetKarsilastirma.php?sure=17&ayet=81](https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=17&ayet=81))

kulluk ve itaat", "şeytana kulluk ve itaatin" reddidir. Bütün yorumların birleştiği kök budur. Zaten "savaş"lar da bu yüzdendir.

Yüzeydeki derinlik, hak ile bâtıl arasındaki mücadeleyi fark etmek demektir. Hepimiz unsur ve malzemede bir olabiliriz, ama özde bir değiliz. Öyle olsaydı, cennetle cehennem de bir olurdu. "İmân dolu göğüs" ile "çelik zırhlı duvar" ardına saklanan göğüsler bir olurdu. Hür olan köle ile bir olurdu. Oysa sonsuz özgürlüğün türküsünü söylemeye her ağız layık değildir. "İstiklâl Marşı", insanlığa bunu veciz bir beyan ve belâgatle ilan ve telkin etmektedir. O bakımdan Kur'an sembolizminde geçen "güzel ağaç" metaforu gibidir. Hem hakiki hem de mecâzî anlamı bakımından. Çünkü Kur'an "güzel söz" ile "kelime-i tevhidi ifade eden söz"ü kastetmektedir. Allah bunu sadece bir "misal" olarak vermiyor, aynı anda misalin mahiyet ve mânâsına da dikkati çekiyor. Bu ilahi hikmet gereği verilen bir "misal"dir. "Allah insanlara işte böyle misaller verir" ifadesindeki inceliğe dikkat edilmelidir. Bu tarz misal vermenin bir maksadı vardır ki o da "insanların öğüt alması"dır.

Bu bağlamda Kur'an'da geçen bir âyetin meâli şöyledir: "Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir."⁵⁸ Tefsirlere göre: "Allah'ın varlığına ve birliğine imanı, yani kelime-i tevhidi ifade eden "güzel söz", kökü yerin derinliklerine sağlam bir şekilde yerleşmiş, gövdesi ve dalları gök yüzüne doğru yükselmiş, her zaman meyve veren bir ağaca benzetilmektedir. Bu ağaç nasıl Allah'ın izniyle her zaman meyve verip faydalı oluyorsa "kelime-i tevhid" de o şekilde faydalıdır. O da müminlerin kalplerine yerleşip kökleşince davranışlarını etkiler. Onlar Allah'a kulluk görevini yaptıkları gibi, ilim, irfan ve güzel işleriyle de insanlık için faydalı olmaya gayret ederler. Ağacın diri kalması için nasıl bakıma ihtiyacı varsa kalpteki iman da böyledir. Eğer mümin faydalı ilim, güzel amel, zikir ve tefekkürle onu beslemezse o da zayıflayıp yok olabilir."⁵⁹

⁵⁸ İbrâhîm Suresi 14/24-25. (<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=14&ayet=24-25>).

⁵⁹ Hayreddin Karaman, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Mustafa Çağrı, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 3, s. 316. (<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0br%C3%A2h%C3%AEem-suresi/1774/24-25-ayet-tefsiri>)

O bakımdan “İstiklâl Marşı”, “ezan” dan (kelime-i tevhiden), “tevhidi kurtaran kan” dan, “iman dolu göğüs” den, “ancak Hakk’a tapan milletin İstiklâl hakkı”ndan bahsettiği ve inanmış bir milletin sonsuza dek hür yaşamasından bahsettiği için “kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç” timsalinin kavramsal boyutta bir misali gibidir. Hak karşısında duran zalim gücün de “kötü söz”ün timsali olması gibi. Emperyalizmin tek kelimelik imgesi olan “tek dişi kalmış canavar” da fıtratı bozulmuş, bozguncu bir düzenin ve yandaşlarının timsalidir. Bu şiirin, sadece birkaç misal ve timsal üzerinden okunması bile içeriğin, estetik ve etik değerini ve anlatım gücü bakımından “güzel söz” timsaline misal olmaya layık olduğunu göstermektedir.

“İstiklâl” kelimesinin güzel olması yanında, içeriği ve üslûbunun da güçlü olması, dolayısıyla, şiir ve şuur boyutuyla–zihinlerde ve kalplerde yer etmesi bakımından– geleceğe de kök salacağı için “güzel” sıfatına hak kazanmaktadır. İslâm estetiği de zaten sözün hem kendisinin hem de ifadesinin “güzel” olmasını gerektirir. Güzellik, İslâm estetiğinin “ih-san” kavramı bağlamında bütün hayat, sanat, düşünce ve düş formlarına yaydığı bir algılama, anlamlandırma ve yorumlama tarzıdır. “İmanın estetik boyutu ise “ih-san”dır. İhsan psikolojik ve duygusal niteliklerimizin eylem ve anlayışımızla uyumlu hale getirilmesi durumudur. “İhsan”, “hüsün”le aynı köktendir. “Cemal” de güzelliği ifade eder, ancak cemâlin –‘hüsün’de olduğu gibi– zıddı yoktur. İhsanda önemli olan, yapılan işin arkasındaki güç ve niyettir. Bir iş, Allah’ın farkında ve bilincinde olunmadan yapılıyorsa güzel olamaz.”⁶⁰

“Güzel, iyi ve doğru olanın ölçüsü Allah’tır. Eylemlerle ilgili olduğunda din “teslimiyet” (İslâm); düşünce ve anlayışla ilgili olduğunda “iman” niyetlerle ilgili olduğunda ise “güzel olanı yapmak”, yani “ih-san”dır.”⁶¹ “İhsan” boyutu, “güzel olanı yapma, güzel bir şekilde yapma” demektir. Yapılan işin güzelliği onu güzel yapmakla, yapılan işe güzellik katmakla mümkün olur. “İhsan bütün hayatımızı kuşatan bir duyuş, duruş, kavrayış, eyleyiş ve oluş

⁶⁰ Turan Koç, *İslâm Estetiği*, s. 51-52. Dinin bu üç boyutu İslâm’da tek ve bölünmez bir bütün olarak tezahür eder. Güzellik İslâm’ın özündedir. Bu durum kendisini adalet ve cömertlik olarak izhar eden “tevhid”in hakikatinden kaynaklanır.” Peygamber, “Allah her şeyse ihsanı farz kılmıştır.” diyor (Müslim, “Sa’y”, s. 57). “İhsan”, “güzellik, erdem, iyilik” anlamlarını kapsamaktadır (a.g.e., s. 53)

⁶¹ Turan Koç, *İslâm Estetiği*, s. 52-53.

tarzıdır.”⁶² İslâmî estetik “kötü sözü” de kötü misali/ timsali de reddetmektedir. [Allah buyuruyor: “Allah’a temsiller yapmaya/ misaller vermeye kalkışmayın. (O’nun yarattıklarını O’na ölçü yapmayın.) Şüphesiz Allah bilir, siz ise bilmezsiniz.”⁶³

Sanat eserinin ve eylemin bir biçimi olan anlamın “misaller/temsiller” üzerinden okunması bu nedenle estetik ve etik bir ölçüt olarak dikkati çekmektedir. Sadece dil ve edebiyat, sanat ve estetik, yaşam ve kültür, gramer ve gramatoloji sahası için değil fakat fizik, kimya, matematik, geometri, genetik, teknik açıdan da verilecek veya kullanılacak “temsil”, “model” veya “modelleme”ye azami derecede dikkat etmek gerekir. Timsal olmadan fizik algı da olmaz, metafizik algı da. Bu estetik anlayışta zaten kötü misal, emsal olarak alınamaz.⁶⁴ “İstiklâl Marşı” güzel emsal estetiğine göre kurulmuş bir metindir.

“İstiklâl Marşı” İslâm’ın etik ve estetik anlayışla örülmüş bir metin olduğundan, bütün kıtalarının -sosyal, siyasal, kültürel alana aktarılmış- “ihsan” kavramı çerçevesinde tarihî bir “ihtar” (hatırlatma/ uyarma/ unutuşu yadsıma) olarak yorumlanması mümkündür. Gördüğünüz şey hangi ‘gözlükle’

⁶² Turan Koç, *a.g.e.*, s. 55.

⁶³ Nahl sûresi 16/74. // Âyetin mânâsını kavramak için diğer meâllere de bakılabilir. “Artık Allah’a benzerler aramaya (bazı güç odaklarını, hâşâ O’nun misli, dengi ve şeriki gibi değerlendirip sapıtmaya) kalkışmayın. Çünkü (her şeyin hakikatini ve hikmetini) ancak Allah Bilir, siz bilmezsiniz.” (A.-A.Akgül Meâli). “Sakın Allah ile yarattıkları arasında benzerlikler kurarak şirk koşmaya kalkışmayın.” (A.Tekin Meâli). “Allah için emsal göstermeyin. Çünkü Allah bilir, siz ise bilmezsiniz.” (TDV Meâli). “Sakın Allah’la (başkaları arasında) bir benzerlik kurmaya kalkmayın! Çünkü Allah biliyor, ama siz bilmiyorsunuz.” (M.Esed Meâli). “Artık Allah’a temsiller yapmağa kalkmayın, çünkü Allah bilir siz bilmezsiniz.” (Elmalılı Meâli. Bkz. <https://www.kuran-meali.com/Ayet-Karsilastirma.php?sure=16&ayet=74>).

⁶⁴ Osmanlının medeni hukuku Mecelle der ki: “Sû-i misal emsâl olmaz.” Yani kötü misal örnek olamaz, örnek olarak alınamaz (Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Matbaa-i Osmaniye; M. Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *DİA*, C. 28, s. 231-235). // “Bunun mânâsı, bir hareketi mâzur kılmak için o hareket gibi kötü olan veya suç teşkil eden başka hâdiseler emsâl gösterilemez demektir. Meselâ bir hırsıza sorulsa: “Niçin çaldın?” O da, “Falan adam çaldı, ben de çaldım.” dese, verdiği misâl onu mâzur göstermez.” (“Mecelle’de Yazılı 9 Örnek Kaide”, <https://www.İslam-ve-ihsan.com/mecellede-yazili-9-ornek-kaide.html>; O.Nuri Topbaş, *Abide Şahsiyetleri ve Müesseseleriyle Osmanlı*, Erkam Yayınları).

baktığınıza bağlıdır. Meselenin özü budur.⁶⁵ Bu mesele ne duygusal, ne fiziksel ne de metafiziksel algılama yöntemiyle çözülebilir. İdeal anlamda gereken şey, metnin birbiriyle irtibatlı bütün boyutlarını göz önünde bulunduran, hiçbir unsurun diğerinin varlığını ve anlamını zedelediği bütüncül bir ontolojidir. Zira bu metin, sonlu ya da sonsuz yaşam için özgür olarak varoluş mücadelesinin kavramsal içerik ve Mutlak Metne referanslardan yararlanmak bakımından en güçlü anlatımıdır. Holistik perspektifin zamanı ve uzamı temsil edense şiir dilidir.

4. Kuantum Algı Boyutuyla Düşünce, Varlık Ve Şiir!

Kuantum fiziği, gerçekliğin madde olduğuna ve her şeyin madde ile açıklanabileceğine dair materyalist yaklaşımı yerle bir etmiş, fiziki maddenin varlığını ve gerçekliğini sorgulamış ve enerjide karar kılmıştır. Kâinattaki her şey bir tür enerjinin yoğunlaşmasından ibarettir. Aslında bir şeyden gelmektedir. Bu şekilde “madde”ye dönüşen şeylerin asılları, “a’yân-ı sâbite” olarak geçen şeylerdir ki içinde bulunduğumuz âlemin ta kendisidir.⁶⁶ Bu noktada, makro ya da artı/somut evrenlerle birlikte mikro ya da eksi/soyut evrenlerin varlığı ve âlemde her şeyin birbiriyle ilişki içinde olduğu; hiçbir şeyin diğerinden bağımsız varlığının mümkün olmadığı gerçeği kabul görmüştür.

“Kuantum fiziği, moleküler düzeyde madde ve enerjinin davranışını inceler. Dalga parçacık ikiliği bugün bile insanlığı şaşırtmaya devam ediyor. Bir parçacığın duvardan değil de duvardan geçiyormuş gibi görüldüğünü öğrenmek ilginçtir.”⁶⁷ Madde ile enerjinin, soyut ile somutu bu kadar iç içe geçişi; kaynayan suyun fiziğinden evrenin gözlemlenebilir sınırlarına kadar her şeye canlı olarak bakış bir tür “fizik korkusu” ortaya çıkardı.⁶⁸ Bir yandan da, her şeyin “çekim yasası”na bağlı olduğunu, her şeyin “zaten içte ve sizin aracılığınızla cereyan eden bu yasayla iş gördüğünü”, başınıza gelen şeyleri -

⁶⁵ Wolfgang Smith, *Kuantum Bilmecesi/ Gizli Anahtarını Bulmak*, s.46.

⁶⁶ Fusûs ile ilgili izah, çevirmen Hamza Kılıç’a aittir (Bkz. Muhyiddîn-i Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, haz. Hamza Kılıç, s. 152).

⁶⁷ Jared Hendricks, *Quantum Physics: Beginner’s Guide to the Most Amazing Physics Theories*, p.22-36.

⁶⁸ L.M. Krauss, *Fear of Physics*, Dogma Debate, LLC, 2014.

Çekim Yasası nedeniyle- kişinin kendisinin çektiğini tespit ederek bir çeşit 'fizik mucizesi' gibi kışkırtıcı bir iç emniyetini telkin etmeye çalışmaktadır.⁶⁹

Bu kuramsal düşünüşle birlikte, manevi/soyut/ruhsal enerjinin maddi/somut/ uzvi denilen şeyden ayrı olmayıp onu idare eden, ona ontolojik açıdan öncelikli bir gerçeklik olduğu anlaşılmıştır. O halde, disiplinlerarası birçok kuram ve yöntemin dayanak noktası olan "ilişkisel", "diyalojizm", "söyleşimsellik" ilkesinin önünü açan da bu yeni fiziksel algı olmuştur. Bu algı boyutunun, sanatçıların tasavvur ve tahayyül gücüne bugünden bakışın bir ruhsatı, bir yorum imkânı olarak kullanılması mümkündür. Okurun, bir metni, bugünün ölçütleriyle okuma/yorumlama girişimi bilimsel tavra aykırı değildir. Bazı kavramsal tanım ve tasvirler, böyle bir bakışın tahakkukuna uygun nitelik arz etmektedir. Meselâ, şu dizelerde kavram ve imgelerin konumlandırılış tarzı, bunun bir temsili/misalidir:

"Garbın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvar / Benim iman dolu göğsüm gibi serhaddim var."

Şairin "çelik zırhlı duvar"ın karşısına büyük bir inanç ve ruh enerjisiyle çıkarmakta tereddüt etmediği "iman dolu göğüs" kavrayışı, tam da kuantik idrakin merkezinde yer edinebilecek bir boyut içermektedir. Hakikatte çelik duvar ile imanlı göğüs arasında, ana madde (kuant) bakımından bir fark yoktur. Çelik de iman da esasen yoğunlaşmış enerjiden başka bir şey değildir. Biri artı/somut diğeri eksi/soyut. Aradaki fark 'madde' farkından çok 'mahiyet' farkıdır. Birinin nefsinde kabule yetenekli olduğu şey diğeri onun zıddı bir şeydir.

Birbirine zıt görünen iki gerçekliğin ikisi de aslında Hak'tandır; Hakkın kuvvetiyle yapmaktadır yapacağını. Her ikisinin de -diğerleriyle ilişkileri veya haberleşmeleri kuantik bir hakikat olduğundan- Yaratıcı ile bağlantıları vardır. Kuantum bunu ölçmek konusunda zorlanmakta, ancak inkâr da etmemektedir. Örneğin, kalbe düşen korkunun, endişenin ya da düşüncenin

⁶⁹ Örneğin bkz. L.Townsend , *Manifesting a Miracle*, Healthy Wealthy nWise Press, 2015.

ağırlığı nedir? Zira her biri kuantik algıya göre bir tür enerjiden "gözlemle-
nebilen enerji parçacıkları"ndan, "gözlemlenmediğinde parçacık, gözlemlen-
diğinde dalga"lardan ibarettir.⁷⁰

Şairin bilinci, idrak tarzı ve tasavvur gücü, "göğüsdeki iman" enerjisini tartacak âlete (bir nevi "mizan"a) sahip olmasa da "duvardaki çeliğin" katı fiziksel gerçekliğini ima eden caydırıcı, irade gücünü kırıcı, maneviyatı bo-
zucu ya da ölüme sevk edici şiddet içeren darbesinden daha güçlü, vazgeçil-
mez ve aşılmaz olduğunu beyin gücüyle kavramakta ve şiir diline aktar-
makta zerre kadar kuşkuyla kapılmamaktadır. Bunda, sadece kalbinde
yerleşmiş olan imanın değil fakat beyninde de yer edinmiş olan "gür iman
(düşüncesin)in" etkisi vardır. Bunu, kuantum idrak açısından, "gözlemcinin
gözlenenenden bağımsız olmadığı" düşüncesiyle açıklamak mümkündür. Za-
ten beyin ve kalbin -"kalbiyle akletme" ifadesi bağlamında-⁷¹ diyalojik/irti-
batlı çalışmasında da, bu "öz"e sahip oluşun etkisi vardır.

O halde, kuantlardan oluşan şeylerdeki fark, hilkatindeki yeteneğe ve
isteğe bağlı olarak kendisine bağışlanan nitelik ile alâkalıdır. Hayrı isteyen ile
şerri dileyen varlık, "öz"üne ilişkin tercihe ve Allah'ın yaratmasına bağlı ola-
rak "iyi" ya da "kötü", "iman" ya da "inkâr" gibi vasıf ile birbirinden ayrıl-
maktadır. Bu farklılık, görüş açısı ve kavrayış biçiminin farklılığına, dolayı-
sıyla gördüğü şeylerdeki değeri ve ondan hareketle çıkarsadığı arzu ve
tutkuyu öne çıkarmaya sebep olmaktadır. Birinin "*duvar*"ı(n içindekini) diğе-
rinin "*göğsü*"(n içindekini) görmesi, o nedenle farklıdır. Şairin baktığı yerden
görünen gerçeklik, soyutun somuttan daha kavi ve öncelikli olduğunu şek-
lindedir. Bu noktada olasılık, belirsizlik, karmaşıklık ve kaos yoktur. Kaos
gerçeklikte değil görünüştedir; olayı -mevcut gerçekliği- *bütünlük içinde dü-
şünme* dolayısıyla *kavramsal açıdan görme* ya da gör(e)meme tarzındadır.⁷²

⁷⁰ "Gerçekliğin neliği yerine nasıl olduğu üzerine yoğunlaşan Kopenhag yorumunda, gerçekliğin -ontolojiden ziyade epistemolojisi üzerinde durulmuş-, gözlenen-gözlemci arasındaki ayrımın kuantum mekaniğinde yıkılması, gerçekliğin ne olduğunun sorgu-
lanmasına yol açmıştır." (Münir Bilgili- Mehmet Ali Toprak, "Kuantum Mekaniği,
Sosyal Bilimler Felsefesi ve Coğrafya", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*,
18 (1); 369-381. 376.

⁷¹ Yasin Pişgin, "Kur'anda Kalbin Akledişi: İman", *Kelam Araştırmaları* 11: (2), s.112-
128.

⁷² Bruce H. Lipton'un *The Biology of Belief* kitabı, kuantum fiziği alanındaki araştırma-
ların *hücre biyolojisini* de yönlendirdiği, bir nevi senteze ulaşıldığı çalışmadır. DNA'nın

Kuantum, birçok kuram ve idrake belge ve imkân sağladığı gibi biyolojik hakikatimize ilişkin araştırmalara da sıradışı, ilginç bir imkân sağlamıştır. DNA'nın biyolojimizi kontrol etmediğini tam tersine pozitif ve negatif düşünce gücümüzün, düşüncelerimizden yayılan enerjik mesajların ve hücre dışından gelen sinyallerin DNA'mızı kontrol ettiğini gösteren son biyolojik araştırmalar da kuantumla bir senteze ulaşması dolayısıyla, yaşam anlayışımızı kökten değiştirmeye başlamıştır. Düşünce gücüyle DNA'nızın değiştirilebilmesi; genetiğin etiği değil, fakat etiğin genetiği etkilediği anlamına gelir. Şairin "İstiklâl Marşı"nda ve "Çanakkale Şehitlerine" şiirlerinde kavramsal olarak gerçekleştirdiği maddelerden biri de budur:

Şiir, genlerimizin bize ettiğini değil, ettiğimizin, ahlâk ve yaşam düşüncemizin genlerimize işlediğini ve istiklâl mücadelesinde bu tarz bir işlev gördüğünü ispat etmektedir. Şiirin gen-etliği, "tevhidi kurtaran kan" kavram/metaforuyla ifade edilmiştir.⁷³ Başka bir deyişle bu, düşünce ve duyuşumuzdan yayılan pozitif enerjik mesajın [tevhid düşüncesi (ki temel kavramı Hakk'a tapmak" suretiyle mutlak özgürlüğe ulaşmaktır)] negatif enerji mesajlarını dışarıya atarak ya da sinyallerini bozarak temiz ve saf biçimde "kan"a işlemesidir. Zaten karşılaşan orduların mensupları arasındaki fark da buradan kaynaklanmakta; 'sonsuz özünlülük' den kaynaklanan pozitif enerji -ölüm düşüncesine rağmen, "ölümsüzlük" düşüncesine sahip olduğu, hem akıl hem de kalbiyle bunun sağlanmasını yapabildiği için- üstün gelmektedir.

Bu ruhsal zemin, şair bilincine "korku"yu -istiklâlini kaybederek yok olacağı korkusu başta olmak üzere köle olarak yaşama korkusu ile âhiretini kaybedeceği korkusunu- aşma, "ebediyyen izmihlâle uğramayacağı inancı"na ulaşma ve hakkı olanı sonsuza dek alma azminde olduğuna inanma bilincini vermiştir. Bu bilincin, tarih ve hafıza ile olduğu kadar hakikat düşüncesiyle de iç içe olduğunu kıt'alar arasında gerçekleştirilen kavramsal göndermelerin telkin ettiğini söyleyebiliriz. Eğer, "İstiklâl Marşı"ndaki gibi, "ezelden ebede kadar hattı çekilen bir istiklâl düşüncesi" olmasaydı, genetik miras bu muazzam sonuca ulaşamazdı.

biyolojimizi kontrol etmediğini tam tersine pozitif ve negatif düşüncelerimizden yayılan enerjik mesajların ve hücre dışından gelen sinyallerin DNA'mızı kontrol ettiğini göstererek yaşam anlayışımızı kökten değiştirmektedir.

⁷³ Hasan Akay, "Çanakkale Şehitlerine Şiirinin Gen-Etiği", *Emperyalizme Direniş Bilinci: Çanakkale*, Hazırlayan: M. Fatih Andı, Hat Yayınları, Haziran 2015.

Şairin mısraları, düşünüş ve duyuş tarzımızın, zihniyetimizin, akledeş - klâsik felsefedeki “nazar”, “akletme”, “kalben düşünme”, “içgörü”- tarzımızın DNA’mızı etkilediğini ve pozitif mesaj algısı bozulmadıkça etkilemeye devam edeceğini göstermektedir. Yeni yüzyılın başlarında, Küresel 15 Temmuz İşgal Ordularına karşı verilen yeni istiklâl mücadelesinde alınan ‘mutlu sonuç’ta da o mısralarda dile getirilen “düşünce tarzı”nın, “duyuş tarzı”nın, “istiklâl hakkı”nın ve “göğüslerde yerleşen iman hakikati” ve hareketinin etkisi süreklilik arzeden bir enerji kimliğiyle -fiziksel ve metafiziksel bir temsil, bir model olarak- görülmektedir. Bu, tarihi “hafıza mutluluğu”nun da devam ettiğinin göstergesidir.

Akif’in “İstiklâl Marşı” metni, maddenin karşısına enerjiyi (sonsuz özünü enerjiyi), ma’neviyi, mücerret hak ve hakikati diktiği için, kuantik açıdan dikkate değer holistik bir gerçeklik telkin etmektedir. Bu alışılmadık gerçeklik algısı, hayata bakışı tamamen değiştiren kuantumdaki gibi bir farklı boyutta idraki gerçekleştirir. Düşünmenin, hayalin, rüyanın, ruhsal durumların, melekî boyutta olup biten şeylerin de gözlemlenebilir, ölçülebilir, kavranılabilir fiziksel nesne olarak algılanması, varlık ve hadiselerin -hepsinin birbiriyle irtibatlı olduğu ve bağımsız olarak var olmadığını tarzındaki- kuantum idrakine mahsus bir “bütünlük” içinde kavranılması⁷⁴, “insanlığın geleceği” için, yeni bir umut ışığı olarak yorumlanabilir.

Şair, “İstiklâl Marşı”nda, varlığın esas olan kuantum cevherinin veya özünün “iman” olduğunu tespit etmektedir. Bunun farkında olan varlığın ele geçirilmesi, hüküm altına alınması mümkün değildir. “Alınır kal’a mı göğsündeki kat kat îman” (Akif) dizesi bu idrakin poetik ve etik kanıt göstergelerinden birisidir. “İman dolu göğüs”, ele geçirilemez; bunu gerçekleştirecek bir ‘mizan’ da yoktur. Şair diyor ki: “İmandır o cevher ki İlâhî ne büyüktür!/ İmansız olan pashı yürek sînede yüküdür!” Öyle bir yürek de Hakk’ın bir tecellisi olmasına rağmen, sineye ağır gelir. “Mizan”da tartılmaya değmez. İmandan yoksun yürek, tarihi hakikati ve özgürlük mirasını *hatırlamaz, tatmin de olamaz*. Mutlak Metin’de, akleden kalbin hatırlaması ve mutmain olması

⁷⁴ David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (Bütünlük ve Gizli Düzen), Routledge Classics Taylor & Francis Ltd., London, United Kingdom 2002.

hakkında işaret edilen hakikat şudur: “Dikkat edin! Kalpler, ancak Allah’ı anmakla/ hatırlamakla mutmain olur.”⁷⁵

O halde, şiir bağlamında şunu sormak gerekir: Hafıza O’nu anmak ödevinde midir?

Hafıza ile gerçeklik, beyinle kalp ve zihin arasında ne kadar derin bir ilişki vardır?⁷⁶

Kuantuma göre gerçeklik zihinden, düşünceden, gözlemlemeden, akletmeden bağımsız değildir! Beyin, düşüncene göre enerji üretmektedir. Nasıl düşünürsen, nasıl inanırsan öyle yaşarsın! Yoksa yaşadığın gibi inanmaya başlarsın! Bu, *hatırlaman gerekeni, unutuş* demektir. Şair de zaten gerçekliği, düşünce ve duyuş tarzına göre kurmuş; bir milletin şahsında insanlığın sonsuz özgürlük neşidesini yazmış; *unutulmaması ve daima hatırlanması gerekeni* dile getirmiş ve kavramsal referanslarının Mutlak Metin olması dolayısıyla adını, düşüncesini ve bilincini gerçek ve mecazî anlamda sonsuza bitıştirmiştir. “İstiklâl Marşı” bu bilincin canlı performans olarak seslendirilmesi ve gösterilmesidir.

Özgür yaşamak için, ‘toprağın altında yatanı hatırlamak’, ezanlarda ilan edilen ‘kurtuluşu hatırlamak’, bayrağın renginde ve aydınlığında ‘görüleni hatırlamak’, halkın ezeli ve ebedi hakkı olan ‘özgürlüğün ancak Hakk’a kulukta saklı olduğunu *hatırlamak*’ yeterli şarttır. O yüzden, “İstiklâl Marşı”, hatırlanması gereken hakikatin ne olduğunu anlamak isteyenler için bir kılavuz metindir. “Allah’ın seçtiği kurtulmuş millet” için şairin kalbine bağışlanmış kavramsal yaşam koçudur. Aklın kuantumudur (çünkü akıl tektir), kalbin sicim teorisidir ve bilincin matematiği.⁷⁷ Halkın ve devletin büyük bir sevinçle

⁷⁵ Ra’d sûresi 13/28.

⁷⁶ Heinz R Pagels, *The Cosmic Code*, Dover Publications Inc., New York, United States, 2012.

⁷⁷ Zaman ve mekân bütünlüğünü Einstein’ın öğretmeni Hermann Minkowski gösterdi ve soyut bir boyut olan zamanı buldu. Minkowski, böylece evrenin dört boyutlu olduğunu zamanın lineer bir sürekliliği olduğunu ve geçmiş, *şimdi ile geleceğin insan zihni tarafından ortaya konulduğunu* açıkladı. Bu yüzden bilincimiz “Beşinci boyut” olarak talep edildi... Buna göre bilinç bir yer çizgisini izleyerek algılanan zaman diliminin bir gözlemcisidir. Evrenin esasını “Zihin- Akıl-Bilinç” dediğimiz beşinci bir boyut belirler, kavrar ve karar verir. Uzay kavramını Riemann’dan zaman kavramını da Lo-

kabul ve tekrar ettiği beşinci boyut, bilinç boyutu. Evrenin esasını belirleyen “bilinç” boyutu gibi, “İstiklâl Marşı” da sonsuz özgürlük idrakinin kavramsal soyut boyutudur. Sıfırdan büyük (*madde*), sıfıra eşit (*enerji*) ve sıfırdan küçük (*esîr*) boyutu aynı anda içeren ve ruhun bir fonksiyonu olan “bilinç” boyutudur. Bu idrakin yok oluşu, şiirin değil; iman ve istiklâl algısının kaynağı olan bilincin kayboluşu demektir.⁷⁸ Bunu kaybeden bayrak şafaklar gibi nasıl dalgalanabilir ki? Şairin demek istediği de budur.

5. Beşinci Boyutta Hızır’la Buluşmak ve Tarihi Değiştirmek!

Şairin, Hazreti Hızır’dan ariyeten aldığı bir bakış tarzı vardır ki, *gelecekten geçmişe gelerek*, “tarihi” değiştirmektedir! (“Doğacaktır sana vadettiği günler Hakk’ın/ ... yarından da yakın” dizelerinde görüldüğü gibi). Başka bir boyutta (bilinç/melekî boyut) ise, *geleceği geçmişte göstererek*, “tarihi” değiştirmektedir. (“Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki fedâ/ Şühedâ fışkıracak toprağı sıksan şühedâ” dizelerindeki gibi). Bu ifade, öyle çok şehit verilecek ki vatan toprağı “cennet”e dönüşecek demektir.

[Şair için, O’na yakınlık cennet, O’ndan uzaklık/ O’nu unutarak yaşamak cehennemdir. “Bu vatandan cüdâ kalmak” da dünyada cehennemi yaşamaktır. Duası kabul olmuş; ‘cennet’ini burada, “yer altı”nda bulmuştur].

renz ve Minkowski’den derleyen Einstein, uzlaştırma olan Rölativite (Görecelik) teorisini oluşturdu. Rölativite (Görecelik) teoremine göre zaman bir boyuttur ve sıfırdan küçük bir sayıyla gösterilir. Kozirev ise bu boyutun aynı zamanda bir enerji ve doğrudan *zaman enerjisi* olduğunu ortaya koydu. Bu demektir ki, zaman “esîr” enerjisidir. *Esîr* ise, sıfırdan büyük (*madde*) ya da sıfıra eşit (*enerji*) olanların *algılayamayacağı üst boyuttur*; zira esîr sıfırdan küçük kesimi temsil eder, ışıktan hızlı titreşir; ışık da “*esîr*” *denen soyut uzayı* ölçmekten aciz kalır. Sıfırdan büyük varlıklar (madde ve beden) zaman enerjisini çekerek yaşarlar. (*Sonsuzluk Kulesi* 1, s. 74).

⁷⁸“Yurdun üstünde tüten en son ocak/ sönmeden” bu şuur sönmez. Ancak şair İsmet Özel -yıllar önce- “son ocak”ta olduğumuzu söylemiş ve yeniden istiklâl savaşının verilmesi gerektiği anlamına gelen bu canhıraş ihtarı (hatırlatma ve uyarıyı) tarih hakkı çıkarmıştır. 15 Temmuz 2016, “son ocağın” bütün ocaklara sirayet eden ateşiyle yeniden harlanmıştır. “Dalgalanan bayrak, ocakların sönmediğinin, kalplerdeki istiklâl ümidinin soğumasını engellediği”nin göstergesidir. (Baki Asiltürk, “Binyıllardır Yanan Ocak”, *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s.128).

Geleceği ya da gelecekte anlamı olduğunu bildiği bir şeyi göstererek, gelecekle geçmişini birleştirmek suretiyle “tarihi” değiştirmektedir (“Olsun artık dökülen kanlarımın hepsi helâl!” dizelerindeki gibi. Bu, bir bakıma, milletin ve devletin kıyametinin kıyama durulmak suretiyle ertelenmesi ve bunun tespit edilmesidir!). Metin üzerinde gözlemlediğimiz bu anlatım tavrı, kuantumcu kavrayış tarzının (geçmişe gitme, tayy-i zaman) Hazreti Hızır tavrı üzerinden tahakkuku olarak yorumlanabilir.

[Gerçekten de bu şiir, içerik ve öz bakımından, “tarihi değiştiren” bir kavrayışın metni olarak 15 Temmuz 2016’da yeniden aktifleştirilmiş, “istiklâl”ini -milletin kıyâmı ve devletin *iradesi* sayesinde- yeniden kazanmıştır].

“Allah’a kulluk” en genel anlamda, Allah’ın insana vermiş olduğu sonsuz nimetlere karşı insanın O’na boyun eğmesi, O’nun otoritesini tanınması ve O’nun bütün ahlaki buyruklarını yerine getirmesi ile gerçekleşmektedir.⁷⁹

6. Düşünme”nin Hafıza, Muhafaza ve Akletme İle İlişkisi ve İşlevi

Düşünme insanın ontolojik mülküdür. Ve insan evrenin özüdür.⁸⁰ Düşünmeyi varoluşun esası kabul eden felsefi anlayış düşünceyi evi, düşünmeyi de insanın özü ve varlığın anlamı olarak kabul eder. Varoluşçu felsefenin önemli temsilcilerinden Heidegger, “düşünme”nin neliği/ mahiyeti üzerine yazdığı metinlerde, “düşünme”yi modern tekniğin ortadan kaldırdığını, insanın varlıkla arasını açtığını, varlığın teknolojik idrakin dayatmasından kurtarılması gerektiğini savunur.

Düşünme varolma tarzıdır. Modern teknik doğaya saldırmış; onu da insanı da kullanışlı bir kaynağa dönüştürmüş; iktidarı, özgür insanın elinden almış, hakikat koltuğuna yerleşmiştir. Özgürlük ise hakikate ilişkin bir gerçekliktir. Ancak modern insanın kulakları, “hakikat”ın çağrısına kapanmıştır.

⁷⁹ Ömer Özsoy- İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an (Sistematik Kur’an Fihristi)*, s. 345.

⁸⁰ Şeyh Gâlib’in müsemmen beytinde dediği gibi: “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlem-sin sen / Merdüm-i dîde-i ekoân olan âdemsin sen”. Bu algı tarzı hususunda, örneğin, bkz. Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü’l-Hakâik)*, (1. Baskı), İnsan Yayınları, s. 69; İsmail Yakıt, “İbn Sînâ’da İnsan Rûhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 290; A.Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 485-486.

Varlığın *teknolojik kavranışı* insanın düşünme kabiliyetini köreltmıştır. Teknolojik idraki dayatmasından kurtulmak ve varlıkla sağlıklı bir ilişki için Heidegger iki uğraş teklif eder: Düşünme ve sanat (şiiir).⁸¹

Varoluşçu Heidegger'e göre: *İnsan düşünebilendir. Akıl düşünmede gelişir. Düşünmek Ne Demektir?* adlı eserinde Heidegger, düşünme ile Varlık arasındaki ilişkiyi, *varlığın içinde olarak, varlık ile birlikte düşünme olarak* kabul eder. Düşünmenin Varlık ile ilgilenmesi/ilgi duyması "inter" (içinde) ve "esse" (var olmak) olan yapısı üzerinden (interesse: ilgilenme; içinde onunla birlikte var olma; bir şeyin tam ortasında olma) düşünüldüğünde en açık şekilde görülür.⁸² "Hâlâ düşünmüyor olmamız, düşünülməsi gerekenin kendisinin insandan yüz çevirmiş olmasından kaynaklanır." Düşünülməsi gereken, insanın ihmali yüzünden insandan yüz çevirmiştiir. "Düşünülməsi gereken" yüzünü insan dönmedikçe insan "düşünmeye muktedir olamaz." İnsan kendini esirgeyene doğru bir eğilim içinde olması şarttır.⁸³ "Düşünme Varlığın kendisinden çıkan çağrıya verilen karşılık" olduğuna göre, bu çağrıya, uygun biçimde katılmak gerekir.⁸⁴

⁸¹ Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, s. 66-68, 77-79, 83-89, 96-97. // "Teknik, tekniğin özüyle aynı şey değildir. Ağacın özünü aradığımızda, farkında olmalıyız ki, ağaca ağaç olarak nüfuz eden şey, geri kalan ağaçlar arasında rastlanan bir ağaç olarak bizzat ağacın kendisi değildir. Bunun gibi, tekniğin özü de asla ve hiçbir şekilde teknik bir şey değildir. Bu nedenle yalnızca teknik olanı tasarladığımız ve öne çıkardığımız ve bununla yetindiğimiz veya ondan kaçındığımız sürece, tekniğin özüyle bağımızı asla kuramayız. Her yerde özgürlükten yoksun ve tekniğe bağlanmış haldeyiz; onu tutkuyl olumluyalım veya olumsuzluyalım."

⁸² Engin Yurt, *Düşünme Üzerine Bir Soruşturma: Heidegger Felsefesinde Düşünmenin Yeri*, s. 4-6.

⁸³ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, çev. İlhan Turan, s.17-18, 21.

⁸⁴ Heidegger'e göre "teknik düşünme" de "kökensel düşünme" de kadere ilişkindir, onun görünümülerindendir. Biri varolanları çerçeveleyerek düşünür, diğeri Varlığın açıklığında ikamet eder. Düşünme ve Varlığın bir aradallığı/yakınlığı dolayısıyla birlikte ele alınması gerekir. (*Düşünmek Ne Demektir*, s.18, 21). *Teknik idrak* bu içiçelik algısından mahrumdur. Varlığa ilişkin ilgiyi gaspetmiştir. Üstünlük taslaması da Varlığın/ varoluşun tahrubine yol açmaktadır. Ayrıca düşünme, onu düşünen tarafından olduğu kadar düşünülecek olan şey tarafından de belirlenir (*Düşünmek Ne Demektir*, s.22). Bu bakış, kanımca, insanın ve varlığın/ evrenin birbirinden bağımsız olmadığı şeklindeki kuantik idrake açık bir düşünme tarzı olarak da alımlanabilir.

“İstiklâl”in şiiri, Batı’da varlığı teknolojik kavrayışı dolayısıyla düşülen yanlış zihniyetin karşısına varoluşun emel tarzı olarak hakikatle bir hedefe yönelik “temel özgürlük kavrayışını insanî “varoluşun emel tarzı olarak” konumlandırması bakımından önem arz etmektedir. Bu bakışın esasında İslâm imanı ve tefekkürü yatmaktadır. Bu bakış tarzında varlık ile insan aynı kaynaktan geldiğinden birdir ve varolanlar Mutlak Varlığa ilişkin yakınlık içindedir. Düşünmenin İslamî boyutunda düşünme ile varlığın ontolojik iç içeliği, adeta birbirinin olmazsa olmazı olarak düşünülmektedir. “İstiklâl”in şiirinin varlığı algılama ve konumlandırma tarzı da Heidegger’in eleştirdiği -insanın ihmal ettiği şey- ile ilgili açıklığı kapatmaktadır. (Düşünme varlığa değil sadece, varlıktan da insana yönelik olarak tecelli etmektedir. Ellerine bakarak düşünen insan, ellerinin ve derisinin de kendisine yönelik takdirî/kaderî bir yanıtı kayda geçirdiği algısında olduğu gibi). Metne yönelik okumada da -metinden okur/yorumculara yönelik olarak tecelli eden- benzer bir durum vardır.⁸⁵

İslam düşüncesinde varoluşçu felsefenin dikkati çektiği, “varlığın teknolojik idraki” değil, varlıkla Yaratıcı ilişkisini bütüncül bir şekilde algılama, anlamlandırma ve yorumlama tavrı söz konusudur. İnanan insanın “düşünce”sinde; varoluş/ yaratılış, hayat, ölüm, ölümsüzlük, sonsuzluk kavrayışı ile “hakikat” tahakkuk eder. İnanan insan abes tasavvur ve tasarımların ya da düşünsel çıkarsamaların değil, hak ve hakikatin çağrısına kulak veren insandır. İslam düşüncesinde insanın değeri bununla ölçülür. İslam düşüncesinin kaynağı olan Kur’an insana bütüncül yaklaşarak onun evrenin anlamlı sakini olarak tüm yetenekleriyle var olduğunu ve bunları geliştirip geliştirmemekte evrensel değerlere göre hareket edip etmemekte serbest bırakarak ve doğru yolu göstererek değerlendirmesini buna göre yapmakta-

⁸⁵ Heidegger’in takipçilerinden Ricoeur “okumayı, metnin kaderinin ifade edildiği somut bir eylem olarak tanımlamakta”dır. [Paul Ricoeur’ün *Hermeneutics and the Human Sciences* (trans. and introduced by John B. Thomson, Cambridge University Press, New York 1981, p. 164) eserinden nakleden Mustafa Alıcı, “Posthermeneutica: Postmodern Din Bilimlerinde Hermenötik”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* S. 8, s. 22; “İstiklâl Marşı”, şiir tarihinde pek az metne nasip olan bir aktifleştirme sınavına tabi tutulmuş; hem okunması hem de icrâ edilmesi açısından kaderinin somut bir eylem olarak tescil edildiği tarih 15 Temmuz 2016 olmuştur. Yani “okunmak” “İstiklâl Marşı”nın kaderidir. Anlamı eylem olarak tahakkuk etmeye devam etmektedir.

dır. İnsan, özünü Kur'an'dan alan İslami düşünce sisteminde varoluşsal boyutu, yani yaratılışı ve amacı, dünyadaki konumu, görevleri ve nihai noktada ne olacağı gibi çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır. Bu yönler, insanın İslamiyet nezdindeki değerini gösterir.⁸⁶

Kur'an "düşünme"ye, "akıl etme"ye, "hatırlama/anma"ya davet eden ilâhî metindir. Kur'an'da geçen "düşünme", "akletme", "basiret" ve nazar (aklediş) sorgulaması hayata yön verecek tarzda kavrayışı geliştirme ve aklı ihya daveti, ihtar, hatırlatmasıdır. Kur'an "düşünenler/akledenler için gönderilmiştir." Bazı âyetlerde yöneltilen sorular düşünme, akletme ve hatırlama merkezlidir. Meselâ: "Hâlâ düşünmeyecek misiniz?"⁸⁷ "Andolsun ki Kur'an'ı düşünülün / hatırlansın diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?"⁸⁸ "Artık düşünmez misiniz?"⁸⁹ "Akletmez misiniz?"⁹⁰ "Hiç akletmeyecek/ akıllanmayacak mısınız?"⁹¹ Düşünme ve akletmenin başka âyetlerde de istifhamlar üzerinden söz konusu edildiği görülmektedir.⁹²

⁸⁶ Ş.Gölcük, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, Pınar Yayınları, İstanbul 1983; Ö.Çelik, *Kur'an'da İnsan*, Işık Akademi Yayınları, İzmir 2010; E.Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012; Yaşar Düzenli, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İFAV, İstanbul 2000; Muhammed Koçak, *İslâm Düşüncesinde Varlık Ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, A.Ü.SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, s. 99-167, 238-338.

⁸⁷ Casiye sûresi 45/23; <https://kuran.meali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=45&ayet=23>).

⁸⁸ Kamer sûresi 17/ Zemaşerî'ye göre burada, Kur'an'ın, üzerinde düşünülüp öğüt alınacak bir kitap olduğu, onun bu aydınlatıcı özelliğini önceki kavimlere dair verdiği örneklerle daha canlı duruma getirdiği halde muhataplarınca gösterilen duyarsızlığa vurgu yapıp bu tutum kınanmaktadır. Âyetteki "düşünen" diye çevrilen "müddekir" kelimesi "ibret alan, öğüt alan, ders çıkaran" şeklinde de tercüme edilebilir. Taberî'nin tefsirinde, "Düşünecek yok mu?" cümlesi, "Hayırlı olanı isteyen var mı ki yardım edilsin!" mânasıyla da açıklanmıştır. Buradaki "kolaylaştırma", İbn Âşûr'a göre, Kur'an'ın ezberlenmesinin kolay oluşuyla alakalıdır (Bkz. H.Karaman, M.Çağrı, İ.Kâfi Dönmez, S.Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİA Yayınları, C.5, s.187-188.)

⁸⁹ Secde sûresi 32/4; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=32&ayet=4>.

⁹⁰ Yunus sûresi 10/ 16; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=10&ayet=16>.

⁹¹ Bakara sûresi 2/44; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=44>.

⁹² Meselâ: "Geceyi gündüzü, Güneş'i, Ay'ı sizin hizmetinize/ istifadenize verdi; yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda düşünen/akleden bir topluluk için

Bu tarz sorgulama, ihtar ve davet ifadeleri içinde “görme” kavramının da “düşünme (gücü)”, “hatırlama” ve “akıl etme” ile ilişkili olarak geçmesi, görmeyle düşünme eyleminin iç içeliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bir âyette, “Görmedin mi Rabbin fil ashabına ne yaptı?” denildikten sonra, yapılanlar sıralanmakta, bunlardan düşünce dersi alınması istenmektedir. Dolayısıyla, düşünmek “görmek” ve “görmek” de ibret alacak tarzda olup biteni (kıssada ‘gösterilen’i) fark etmek, hatırlamak/anmak ve anlamaktır.⁹³ İnsanın hayata ve eşyaya bakışını, davranışını, arzularını yönlendiren “düşünme/görme” biçimidir. Bunun en açık ve anlamlı kanıt metinlerinden biri Âkîf’in “İstiklâl Marşı” şiiiridir. Şairin bu bağlamda gösterdiği şey de -tasvir ve tasavvur açısından- sarsıcıdır:

büyük ibret vardır.” (Nahl sûresi 12-13). “Akletmez misiniz?” (Hûd sûresi 51; Yunus sûresi 16), “İbrahim dedi: “Allah’ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyen putlara niçin taparsınız? Size de taptıklarınıza da yazıklar olsun! Siz aklınızı kullanmaz mısınız?” (Enbiya sûresi 66-67). “Size verilen şeyler, dünya hayatının geçim vasıtası ve süsüdür. Allah katında olanlar ise, daha iyi ve devamlıdır. Akıl etmez misiniz? (Kasas Sûresi 60). “Yaratanla yaratamayan bir olur mu? Hiç düşünmez misiniz?” (Nahl sûresi 17./ Hz. Peygamber dönemindeki putperest Araplar olduğu için onların putları kastedilerek, “O halde Yaratanla yaratmayan bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?” sözüyle muhatap alınanlar bu bilgiler ışığında inançlarını akıl ve düşünce süzgecinden geçirmeye davet edilmektedir. Bkz. Hayreddin Karaman, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Mustafa Çağrı, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİA Yayınları, C.3, s.3, s. 85-386). “Kur’an’ı Arapça okunan bir Kitap kıldık, akıl edesiniz diye.” (Zuhuruf 2-3/ Burada, “Ey Araplar, Kur’an, sizin dilinizle indi. Bunun insan sözü olmadığını, İlâhî bir kelâm olduğunu *düşünürseniz, anlırsınız.*” denilmek istenmektedir.

⁹³ Meselâ, Fil sûresinin ilk âyetinde geçen “görmek”; hatırlamak, dikkat etmek, düşünmek, ibret almak kavramlarını içkin bir biçimde ‘görmek’tir. “Görmedin mi Rabbin Fil ordusuna (Kâbe’yi yıkmaya gelen kâfir Ebrehe’ye) ne yaptı? Onların tuzaklarını (oyunlarını, hilelerini, kötü planlarını, düzenlerini) boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan bölük bölük kuşlar göndermedi mi? Nihayet onları yenilmiş ekin yaprağı gibi yapıverdi.” (Fil sûresi 105/1-5). M.Abduh, Ferîd Vecdî, M.Esed gibi bazı çağdaş araştırmacılar bu olayı *bulaşıcı hastalık salgını* şeklinde yorumlamışlardır. Abdüh’a göre sözü edilen, gerçek kuş olabileceği gibi mikrop taşıyıcı canlılar da olabilir. Ancak müfessirlerin çoğu bu yoruma katılmamış, tenkit etmişlerdir (Bkz. *Elmahlı*, VIII, 6123-6144; Seyyid Kutub, *Fî- Zılâli’l-Kur’ân*, VI, 3976-3979). Bu tarihî olayın geçtiği yıla Mekkeliler “Fil Yılı” demiş ve “olayı bir süre *tarih başlangıcı* olarak kullanmışlardır. (Olayın sebepleri ve içyüzüyle ilgili olarak bkz. Mustafa Fayda, “Fil Vak’ası”, *DİA*, S.13, s.70-71).

“Düşün altındaki binlerce kefensiz yatanı...”

Kefensizlerin anlamını, hususiyetini, ne yaptıklarını -neyin uğruna, ne için can fedâ eylediklerini- onlarla derin irtibatını, özde beraber oluşunu ve mensubiyetini, nihayet ne yapması, nasıl davranması gerektiğini (örneğin, “atalarını incitmemek” gibi) düşünmek. Bu “düşünme” biçimi, onları incitecek yanlış bir eyleme kalkışmaktan kişiyi men edecektir. “Şehid”leri incitmek, kanlarını/canlarını ne için verdiklerini bilmemek, unutmak ya da gaflet etmek; özgürce yaşamak imkânını -kanı, canı ve bütün varını fedâ etmek pa-hasına- hediye eden kahramanların hatıralarına saygısızlık ve ihanet etmesi, tarihî ve insânî bilincin ve hafızanın çökmesi anlamına gelir. Bu durum, ‘toplumsal aklın’ işletilememesi demektir. Ve “incitmek”, şiirin kavramsal zeminine göre, düşüncesizlik etmektir. Öyle de yorumlanabilir.⁹⁴

O nedenle, “İstiklâl Marşı”ndaki uyarı/ ihtar bağlamında, “düşünce”nin muhakkak doğru bir *istikameti* olması gerekir. “İstiklâl Marşı” çerçevesinde -şairin poetik ve etik perspektifi açısından- bunun, “Kur’an ile düşünmek” olduğu saptanabilir. “Kur’an ile düşünmek”, her “şey”in ve “varlığın” alâkasını ve her alâkanın bağlantı sağlayıcısının (“Rabbi”nin) “Tek” olduğunu bilmek, kavramak, görmek demektir. Yunus Emre’nin beşinci boyuttan seslenen dizelerinde (meselâ, “Dağlar ile, taşlar ile... Mevlâ’yı çağırmak” düşünce-de-yişlerinde) bunu fark etmek mümkündür. Buna göre hiçbir şey bir diğerinden bağımsız olarak var olamaz, ancak bir ilişki/ alâka içinde var olabilir.

Bu yaklaşım, Yeni Fizik ve Metafizik bağlamında da dile getirilen ve insana, hayata, ölüm(ötesin)e bakışı -birlik ve bütünlük etrafında- değiştiren bir yaklaşımdır. O halde, ilişkili/ bağlantılı olan şeyler ile “her şeyin Rabbi”nin

⁹⁴ Yaşam formlarında etkiler ve tepkiler, oluşlar ve ölüşler yanında artılar ve eksiler, üstünde ise soyut artılar ve soyut eksiler var. Bunlar bilinç dışı olarak müdahil olur, işlev görürler. Düşüncenin Higgs bozonu gibidirler. Hangi enerji alanında karar kılacağı kestirilemeyen bu kütesizler, yaşamı değiştirebilirler. (Enerjiyi maddeye dönüştüren, parçacıklara kütle kazandıran şey, Higgs Alanı denilen, tüm evreni kaplayan bir alan. Tüm alanların olduğu gibi Higgs alanının da bir taşıyıcısı var: Higgs Bozonu. Yapısını çözer ve kontrol edebilirsiniz, düşüncenin ağırlığını da saptayabilirsiniz).

ilişkisini kurmak, -aynı anda- fiziksel ve metafiziksel bir gerçeklik ve gerekliliktir.”⁹⁵ Düşünmenin istikameti böyle olunca, hatırlamanın yönü de “alâkaları görme”, anma, unutmama şeklinde olacaktır. Göz; dağ taş değil, dağda, taşta, uçan kuşta ‘saklı anlam’ı görmek durumundadır. “Her şeyin Rabbi”ni düşünmeden, kelimeler ve şeyler, misaller ve hadiseler arasındaki kuantik, takyonik (b)ilgiyi görebilmek ve bu görüşe göre yaşamı yönlendirebilmek mümkün değildir. Bunu görebilen göz, “dünyaları *alsa* da bu cennet vatanı verme(z).”

Bu bakış tarzında İslâm Peygamberi’nin dâvâsı ile zihniyet açısından bir irtibat kurulmakta ve hâdiseye -bu bağlamda- gönderme yapılmaktadır. (Yani, burada, Mekkeli müşrikler tarafından kendisine “İslâm’ı tebliğden vazgeçmesi” teklif edildiğinde Peygamber’in, bütün teklifleri yerle bir eden sağlam bir duruşla sarfettiği, “Güneşi sağ elime ay’ı da sol elime verseniz vallahi ben yine bu dâvâmdan vazgeçmem. Ya Allah, bu dini hâkim kılar, yahut ben bu uğurda canımı veririm.”⁹⁶ sözüne telmih yoluyla son derece anlamlı bir gönderme yapılmaktadır). “Vatan”ını vermek, “cennet”ini vermek demektir. Esas duruş, “dünyaları/ âlemleri/ ay ve güneşleri, galaksileri... ya da tüm dünyevî değerleri” verseler - seninle yakından ilişkili olsalar bile- vatan toprağını kâfire vermemektir. Zira bu “cennet”, ezeli ve ebedî hakkındır; ona tecavüze yeltenenlere ancak özündeki “cevher” ile karşı çıkabilirsin.⁹⁷

[Şiirdeki “dünyalar” kavramı, en gözde *dünyevî değerler* -mal, mülk, zenginlik, kadın, altın, mücevherat vb. şeyleri içeren- ‘dünyalık (çıkar)’lar olarak da karşılanabilir. Zaten teklif edilenler de “dünyevi değerler”dir ki Peygam-

⁹⁵ “Nitekim her fiziksel okumanın aynı zamanda metafiziksel okuma olduğu artık kabul edilmektedir.” (Wolfgang Smith, *Kuantum Bilmecesi/ Gizli Anahtarı Bulmak*, çev. Ali Sebetci, s.120).

⁹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr., I/226, Beyrut-Dimeşk 1426; İbnü Seyyidi’n-nas, *Uyûnü’l-eser fî Fünûni’l-Meğâzî ve’s-Şemâ’il ve’s-Siyer*, 1/132, Kahire 1356; İbn Kesir, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 1/474; Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahlâli şâhîbi’s-şerî’a*, (tahkik: A. Muhammed Osman), 2/63, Kahire 1389/1969; M. Birinci, “Güneşi Sağ Elime”, [http:// www.sonpeygamber. info/ gu-nesi-sag-elime- ayi-sol-elime- verseler-yine-de-vazgecmem](http://www.sonpeygamber.info/gunesi-sag-elime-ayi-sol-elime-verseler-yine-de-vazgecmem) 20 Ağustos 2013.

⁹⁷ Âkif’in “cevher” olarak gördüğü “imân”dır. *Safahât*’ta geçen dizeler bu anlamı işaret etmektedir: “İmandır o cevher ki, ilâhî ne büyüktür./ İmansız olan paslı yürek, sinede yük-tür!” “Tevhîd Yâhud Feryâd”, *Safahât*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, s.17.

ber onlara ‘değer’ vermemiştir. Ayrıca, “dünya” kelimesinin, “dünyasına çekildi” cümlesinde olduğu gibi, iç (düşünce/duygu) dünyasını, hayâl âlemini işaret eden anlamı da var. O halde, hayal edebildiğin ne varsa (hepsi) anlamı da buna dâhildir. / Ayrıca, cennetin en alt tabakasındaki müminlere verilecek yerin “bu dünya” genişliğinde olduğu rivayeti vardır. Şehitlerin makamı ise çok yüksektir; o halde, bu yüksekliği düşük bir makama feda etmek akıllılık değildir. Bir âyette, müminler için âhirette hazırlanmış **mutluluk** vesilelerinin hiç kimse tarafından tahayyül edilemeyeceği ifade edilmektedir.⁹⁸ Bazı âyetler, “Cennetin, göklerin ve yerin “arz”ı kadar geniş olduğunu”⁹⁹ belirtir. Allah yolunda savaşanlara hazırlanan cennetin “yüz derece” olduğu, her derecenin gökle yer arasındaki mesafe kadar birbirinden uzak bulunduğu haber verilmiştir.¹⁰⁰ “Dünya” kelimesinin “alçak(aşağıda olan/yer)” anlamı düşünülürse, yüksek değer (cennet) yerine “alçak olan”ı (dünyayı/dünyevi değer”i) öncelemenin, ‘aşağıda kalmayı/alçaklığı’ yeğlemek olduğu anlaşılır.]

O halde, “bu vatan”ın neyle ilişkili olduğunu *düşünmek*, eyleme geçmeyi gerektirir.

“Bu vatan”, “cennet” olduğu için, onun uğrunda canını fedâ edemeyecek kim vardır? Bu retorik sorunun kaynağı da bir âyettir: Şair, telmih yoluyla şu âyete göndermektedir: “Allah onların canlarını cennet karşılığında satın almıştır.”¹⁰¹ Canlar “cennet” için fedâ edilir; ama bu, îman cevherine sahip olanlar

⁹⁸ Secde sûresi 32/17; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=32&ayet=17>.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/133; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=3&ayet=133>; el-Hadîd 57/21; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=57&ayet=21>.

¹⁰⁰ Buhârî, “Cihâd”, 4; Müslim, “İmâre”, 116). (Bkz. M. S. Şahin- B. Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, <https://islam.ansiklopedisi.org.tr/cennet#1>).

¹⁰¹ “Şüphesiz Allah, mü’minlerden canlarını ve mallarını satın almıştır. Ki onlar Allah yolunda çalışıp-çarşırlar, (gerektiğinde) öldürürler ve öldürülürler; (bu) Tevrat’ta, İncil’de ve Kur’an’da O’nun üzerine gerçek olan bir va’ddir. Allah’tan daha çok ahbine vefa gösterecek olan kimdir? Şu halde (ey mü’minler) yaptığınız bu alışverişten dolayı sevinip-müjdeleşiniz. İşte ‘büyük **kurtuluş** ve **mutluluk**’budur. (Mü’minler *ebedi cennete* erişeceklerdir.)” (Tevbe 9/111).// Tüm varlıkların ve insanların can ve malları Allah’ın hükümranlığı altındadır; ancak insanın -ilâhî iradeyle- tâbi tutulduğu sınavın bir uzantısı olarak yüce Allah “canlar”ı ve “mallar”ı müminlere ait göstermekte onların sınavdaki seçme özgürlüğüne dikkat çekmektedir. Müminler için *kâr, kazanç, başarı*

için böyledir. “Cennet”i ‘ebedî’ değil ‘dünyevî’ olarak görenler (ya da şeytana uyarak cehennem uğrunda savaşa çıkanlar), metinsel bağlam açısından, “can”larını fedâ etmeyebilir! Çünkü “cennet için can vermek”, “Allah için can vermek” demektir.¹⁰² Şeytan için can verenler ateşi satın almışlardır.¹⁰³ Hakk’a, hakikate, hukuka karşı çıkanların teklif ettiği “dünyalar”ı almak, “ebedî cennet” karşısında “çok az bir değer”den ibarettir. Değeri az için değeri çok olanı fedâ etmeye değmez. Canı cennet için fedâ edememek, hebâ etmektir. İlâhî bağıışı boşa harcamaktır. Canı israf etmektir.

Akıllılık ebedi yaşamı önceleyecek eylemde bulunmayı gerektirir. Bunun garantörü, “ebedî istiklâl bilinci”dir: “Hakk’a kulluk”tur. Varlıklar arasındaki asıl alâka da aslında budur.¹⁰⁴ Zira, “Her şey O’nu hatırlar, anar, zikreder,.”¹⁰⁵ Zira “Her şeyin Rabbi O’dur.”¹⁰⁶ “Her şeye fitratını/hilkatini veren

kavramlarının dünya ile sınırlı olamayacağı, *mutluluk* anlayışının dünyevî hazlar içine hapsedilemeyeceği fikri, *satım sözleşmesi* benzetmesinden yola çıkan edebî bir üslûpla işlenmektedir. Âyete göre, ölümü ve öldürmeyi göze almak Allah’ın rızasını kazanma amacını taşıdığı takdirde bir değer ifade eder. Beşerî ihtiraslar ve dünyevî çıkarlar uğrunda canını ortaya koymak budalaca bir cengâverliktir, bu amaçla başkalarının canına kıymak da ağır bir vebaldir (bkz. Hayreddin Karaman, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Mustafa Çağrı, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİA Yayınları, C.3, s.63-64).

¹⁰² “Müminler Allah’a ve Resûlüne iman eder, ondan sonra asla şüpheye düşmezler, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaşır. İşte doğrular (îmanına sâdık müminler) ancak onlardır.” (Hucurât sûresi 49/15; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=49&ayet=15>)

¹⁰³ “Cehennem ehli (çılgin ateşin arkadaşları) oldukları kendilerince bilindikten sonra akraba bile olsalar Peygamberin ve inananların, müşrikler için bağışlanma dilemeleri (yarlıganmalarına dua etmeleri) yakışmaz.” (Tevbe sûresi 9/113. Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=9&ayet=113>).

¹⁰⁴ Bu alâkayı kuramayanlar, “her şey(in teorisin)den haberi olduğunu sanan, ancak O’ndan habersiz olanlardır.

¹⁰⁵ “Göklerde ve yerde olan her şey Allah’ı tesbih eder, kâinatın yönetimi O’na aittir. Bütün övgüler O’na mahsustur. O’nun gücü her şeye yeter.” (Tegâbun sûresi 64/1; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=64&ayet=1>). // Evrenin yapısı *tesbih* üzerine kurulmuştur. Kâinata her yaratık Yaratanını zikreder. Arz’dan Arş’a kadar her takyon dizgesinden canlılar O’nu tesbih eder. (*Sonsuzluk Kulesi* 2, s.73-74).

¹⁰⁶ “De ki: “O, her şeyin Rabbi (gerçek sahibi) iken, ben Allah’tan başka bir Rab mi arayayım?” (En’am sûresi 6/164)

O'dur."¹⁰⁷ Bu sebeple "her şey arasında ilişki/ bağlantısallık vs." söz konusudur. O yoksa ilişkisellik/ bağ(lantisal)lık da, varlık da yoktur. O vardır ve alâkalar O'nunla var olmaktadır. Bütünlük ve gizli düzeni görmek, -zerreden kürreye tüm- alâkaları O'nunla göre/bilmektir. O'nunla alâkası olmayan hiç-bir şeyin varlık ve yoklukla alâkası yoktur.

Kuantik algı, -sicim teorisi ve birleşik teori üzerinden, *temsîl* yoluyla-nu alâkayı kurabilmekten ibarettir. Bunu başaramayanlar, "her şey(in teori-sin)den haberi olduğunu sanan, ancak O'ndan habersiz olanlardır. Her şeyi anıp "O'nu anmayan/ hatırlamayan" ve "nankörlük edenler"dir.¹⁰⁸ Bu derin alâkayı kuramayanlar, çok boyutlu "istiklâl"i hak edemezler. Bu "istiklâl"in özü de zaten, O'ndan başkalarına kulluk etmekten uzak olmaktan ibarettir. Âkîf'in "İstiklâl Marşı" metninde tahakkuk eden şey de esasında budur. Nitekim "şiirin son mısraı, şiirin bir nevi özünün yerleştirildiği mısradır."¹⁰⁹

Âkîf'in yaptığı şey, bireysel düşünme eylemini toplumsal eyleme dönüştürmesi; "toplumsal aklı" "istiklâl" kavramı bağlamında -çok kritik bir dönemde ihya etmesi, aktifleştirmesi- yeniden formatlamasıdır. Atılan bu formatın içine sadece Türk milleti değil, Osmanlı topraklarında yaşayan bütün milletler dâhil edilmiştir.¹¹⁰ Bizce bu kavramın bağlamına, Hakk'ın hak olarak

¹⁰⁷ "Musa dedi ki: "Bizim Rabbimiz her şeye yaratılışını (*varlığının icabını, fitrat kanun-larını, yaşam koşullarını*) veren, sonra ona doğru yolu (hidayet, hayır, hizmet yolunu) gösterendir." (Tâhâ sûresi 20/50; [https:// www.kuran-meali.com/ Ayet Karsilastirma.php? sure = 20& ayet=50](https://www.kuran-meali.com/Ayet-Karsilastirma.php?sure=20&ayet=50))

¹⁰⁸ "Şu halde *beni hatırlayın ki sizi hatırlayayım/anayım*. Bana şükredin; nankörlük etmeyin!" (Bakara suresi 2/152).

¹⁰⁹ Selçuk Çıkla, "Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s. 508, 514.

¹¹⁰ Âkîf'in "millet" kavramıyla bir ırkı değil, bir halkı, milleti, Osmanlı coğrafyasında yaşayan Müslüman halkları ve bütün bunların içkin olduğu üst kavram mahiyetinde "Türk" kavramını kastettiği yorumları yapılmıştır. (Kavramın anlam çerçevesi hakkında, örneğin, bkz. Cenab Şahabeddin, "Safahât Mübdi'i", *Servet-i Fünûn*, nr. 1479-5, 18 Kânûn-ı Evvel 1340 (1924); C. Sena Ogun, *Mehmet Âkîf*, s. 5, 54-58. 99-102; Kazım Yetiş, *Mehmet Âkîf'in Sanat Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, s.193-208; Fazıl Gökçek, "Mehmet Âkîf'te Millet Kavramı", *Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim*, Sayı: 73, Mart 2006, a.69-73; Selçuk Çıkla, "Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, s.5012-513). M. Can Doğan, "Halk" anlamı öne çıkmakla birlikte, "Halkın "millet"le değil de "Türk" kelimesiyle gösterilmesini, yeni kurulan devletin

yarattığı tüm insanlık dâhildir. Şeytan (mantığı) insan(lığın kendine yandaşı-
lıktan) istiklâlini istememektedir; zira Yaratıcı’dan mühlet almıştır. Hiç hakkı
olmadığı halde, insanla mugalata yoluyla kurduğu alakayı (yani “insana
saygı secdesini yapmadığı için lanetlenmiş olmasını), dolayısıyla düşmanlı-
ğını kesmesini istemez; tam tersine, Allah’la alâkasını kesmesini, cennete git-
memesini, ateşe atılmasını ister. Şeytana uyanlar, onun yolunda kendilerini
kurban ederler. Allah’ın kabul etmediği kurbanın (Kabili’inki gibi) yeri ateş-
tir. Ateşi ‘cennet’ sanan ya da öyle ‘tanımlayan’lar insan(lığ)ın istiklâlini iste-
yemez. Hazreti Âdem ve Havva ona uymuş, Cennetten kovulmuşlardır.
Bunu “unutuş”un akıbeti yine aynı olacaktır. Bu “unutuş”un ateşten özge te-
lafisi yoktur. Şöyle de denilebilir:

“İstiklâl”ini unutan ateştedir. Ancak “Hakk’a tapan(ların) hakkı”dır “is-
tiklâl”... Akıl da zaten söz konusu “alâkalar”ı/ bağlantıları kuran demektir.
Aklını kullananlar derin bağlantıları idrak edenlerdir. Kişinin düştüğü yer
orasıdır: Alâkalar. Yeni fiziğin diliyle söylemek gerekirse, birbiriyle özde iliş-
kili “alanlar”. Kuantum, ışık zerrecikleri olan kuantların ardarda dizildiğini,
bir manyetik tespih ipliğinde sıralandığını söylemektedir.¹¹¹ Şair, tarihe ve
Mutlak Metne referans gücünü kullanmakta ve metinsel düşüncenin kimli-
ğini birbiriyle özde alâkalı kavramlar ağıyla oluşturmaktadır. Bu tarihe mü-
dahale değil, fakat bilince müdahaledir.

[Yeni yüzyılın egemenlerinin yapmak istediği de budur; ancak onları
muhkem bir “dil”i değil, çok çeşitlendirilmiş “görseller”i, aktifleştirilmiş mi-
tolojik ve paganistik imgeleri kullanıyorlar. “İnsanın evinin dil” (Heidegger)
değil, “beyin” olduğuna, dolayısıyla ona hâkim olunması gerektiğine inanı-
yorlar! Beyinlerin beynine girerek gözetim altında tutmak istiyorlar. İnsanları
antisosyalleştiren bir ‘sosyal medya’ ağıyla sanal bir âleme hapseden, insanın
hayatına, mahremiyetine, özgürlüğüne göz diken bir “tek göz” hâkimiyetini
tesis eden bir şeytani düzen, bir panopticon ihtirası ve köleleştirme hırsı var!
Şeytani mantığın sembol semantiği ve standart eylem modeli!]

söylemine yaklaşıldığının” göstergesi olarak yorumlamakta, bu yakınlaştırma veya
yakınlığın, “müstakil ve hür vatanda kurulacak yeni düzenin “Hakk” ve “hak” üzere
olacağının düşünülmesiyle açıklanabileceğini” ifade etmektedir (*İstiklâl Marşı İstikbâl
Marşı*, s.201).

¹¹¹ Hans Von Aiberg, *Sonsuzluk Kulesi 1*, s. 113.

Şiirde tansiyonu yükselten yerler, emperyal yapının ya da küresel finans elitlerinin ‘oyun’unu bozan büyük “iman ve özgürlük hareketi”nin kavramlarına ve simgelerine, beyin ve kalbin enerjisini yüklemeyi başardığı dizelerdir. Şiirin değerini ve görkemini artıran ve başarını sonsuza bitişiren şey de metinde tasvir edilen vizyon ya da “ufuk” ile, sayısız okur -ve yorum- topluluğunun “ufku”nun kaynaşması, metin açtığı düşünce ufkunda “metnin dünyası ile okurun dünyasının buluşması”dır. Gadamer’in “ufukların kaynaşması” dediği şeyin tahakkuk etmiş olmasıdır.¹¹² İlk kıt’adan sonraki sekiz kıt’a, âdeta ilk ikisinin poelitik, gen-etik ve holistik açıdan bağlamsal bir yorumudur. Okurların bağlamına saygılı bir yorumdur.

Metinsel kurgu, okurun dünyasını gözeterek, okuma eyleminin “beklenti ufku”na göre tamamlanmasını sağlayacak niteliktedir. Böylece her yenden okuma, metnin sürekli biçimde yeniden yorumlanmasının ve ufki kaynaşmanın yaşam tarzına bağlı bir tekrarı olmaktadır. Bu, ‘yeniden okuma’ların ‘yaşantı’ yoluyla yorumlanması demektir. Bu aşamada en önemli şey, tarihî boyuttur. Olay/manzara izlenirken, bir bakıma his ve zevklerin arınması (mimesis) da söz konusu olmaktadır. Başka bir deyişle, okur, okuduğu metnin, kendi standartlarına göre okunmasını sağlamış olmaktadır.

Bu, *tarihin, hafızanın, mesajın* dikkate alındığının göstergesidir. Zira olanların tekrar yaşanması ihtimali vardır. O nedenle “tarih, şimdi”dir. *Anlatım* ve *okuma* iki farklı eylem olmakla birlikte, bu okuma tarzında okurların

¹¹² Gadamer’de “ufukların kaynaşması”, metnin ve yorumcunun ufuklarının kaynaşması demektir. (Bkz. Hans-Georg Gadamer, “The Universality of the Hermeneutical Problem”, *Philosophical Hermeneutics*, trans.-ed. David E. Linge, University of California Press, Berkeley 1976, 3-17; In the *Hermeneutic Tradition from Ast to Ricoeur*, Eds G Ormiston and A Schrift, New York: Albany State University of New York Press, 1990, 147-58; H.G.Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametdin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınevi, İstanbul 2008). // Heidegger’in önerdiği *hermeneutik çemberi* gözetken Ricoeur, “*hermeneutik yay*” terimini kullanmakta, hermeneutik çemberi, *açıklama ile anlama arasındaki (temellük sürecini içeren) bağıntı* olarak açıklamaktadır. Yorumlama yoluyla metnin dünyası, okurun dünyası ile birleşir. *Açıklamak*, yapıyı ortaya çıkarmaktır; *yorumlamaksa* metin açtığı düşüncenin yolunu takip etmektir. Bu da metnin okur arasındaki *karşılıklı ilişkinin* ifadesidir. (Heidegger’le Gadamer’in fikirlerini geliştiren Ricoeur’cü yaklaşım ve “ufukların kaynaşması” hakkında, bkz. Heather Tan- Anne Wilson-Ian Olver, “Ricoeur’s Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology”, December 1, 2009, <https://doi.org/10.1177/160940690900800401>].

'okuma eylemi' ile 'anlatı eylemi' birleşmektedir. O nedenle, "İstiklâl Marşı"ndaki kavramsal ve eylemsel açıdan yapılan imgesel, kavramsal ve metaforik göndermeler, şiirsel eylemin anlambilimini oluşturduğu kadar, Paul Ricoeur'ün dediği gibi, *geçmişin şimdide gerçeklik olarak yeniden inşâsını sağlar*.¹¹³ Çünkü "metnin dünyası, içinde yaşayabileceğimiz ve tüm potansiyelimizi gerçekleştirebileceğimiz bir dünyadır. Yorumlamak da metnin önünde gelişen bir tür *dünya-içinde-varoluşu* açıklamaktır. Böylece, *şiir aracılığıyla, gündelik gerçeklik içinde yeni dünya-içinde-olma imkânları açılmaktadır. Parçadan bütüne ve bütünden parçaya* hermeneutik bir sarmal içinde ortak bulgular yorumlanmakta ve dünyada-(var)olmanın yeni imkânları sunulmaktadır."¹¹⁴

7. Düşünmenin Hatırla(t)ma ve Korku İle İlişkisi!

"Düşünme"ye davet anlamını da içeren "hatırla(t)ma" ("zikır", "tezekkür") kavramının, Kur'an semantiği, yorumbilimi ve ontoloji açısından bir sorunsal olarak irdelendiğini ve bunun, "İstiklâl Marşı"ndaki "hatırlatma/düşünme" sorunsalıyla yakından ilişkili olduğunu tespit etmek, kavramsal boyutun esasını anlamak bakımından önem arz etmektedir. Kur'an'da, "hatırlatma"nın iki farklı ve tezat oluşturan veçhesinden bahsedildiğine tanık oluyoruz. Biri *nebevî işlev* diğeri *şeytanî işlev* olarak tezahür ediyor. Kur'an'da -Peygamber'e, dolayısıyla tüm müminlere hitaben- şöyle buyurulmaktadır:

"Hatırlat, çünkü hatırlatmak müminlere fayda verir."¹¹⁵ "Hatırlat, çünkü sen bir hatırlatıcısın. Onların üzerinde bir baskıcı değilsin. Ancak hatırlatmandan

¹¹³ Paul Ricoeur, *Time and Narrative: Threefold Mimesis in A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdès. New York: Harvester Wheat sheaf, 1991, p. 56, 64, 82.

¹¹⁴ Pia Sander Dreyer - Birthe D Pedersen, "Ricoeur'un Yorumlama Teorisinde Mesafe", <https://doi.org/10.1111/j.1440-1800.2009.00433.x>, (10 Şubat 2009).

¹¹⁵ Zâriyât sûresi 51/55. "Onlardan öncekilere de hiçbir peygamber gelmemiştir ki, "O bir sihirbaz veya bir mecnun" demiş olmasınlar. Sanki nesiller boyu birbirlerine hep bunu tavsiye etmişler? Hayır, doğrusu onlar sınır tanımayan bir topluluktur. (Ey Muhammed!) Artık onlarla ilgilenme. Bundan dolayı kınanacak değilsin. Sen hatırlat; çünkü hatırlatmak müminlere fayda verir. Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım." Zâriyât, 51/52-55; <https://www.kuranmealı.com/AyetKarsilas>

yüz çevirip inkâr edene gelince, işte öylesini Allah en büyük *azap* ile cezalandırır.”¹¹⁶ Buradaki “hatıra(t)ma” sorununun bir yüzü, yapısökümcü felsefenin de sorgulama alanına giren ve bir bakış açısı oluşturan “neyi/kimi” sorunsalıyla ilişkilendirilebilir. Jacques Derrida kendisiyle yapılan bir röportajda diyor ki:

“Felsefenin ilk sorusu şudur: Olmak nedir? Varlık nedir? *Varlık sorunu* bile kendi içinde “kim” ve “ne” diye ikiye bölünmüş durumdadır. *Biri olmak mı? Bir şey olmak mı?* Sevmeye başlayan, seven ya da sevmeyi bırakan kişi “kim” ve “ne” arasında sıkışmış kalmıştır. Birileri için *doğru kişi olmayı*, eşsiz, vazgeçilmez olmayı isteyen kişi ve birisinin x ya da y olmadığını algılayan kişi...

tirma.php?sure=51&ayet=52). // “Hatırlatma” *iman sahiplerinin* imanlarının güçlenmesine ve daha güzel davranmalarına; *imana yakınlığı olanların* (gözlerini, kulaklarını, gönüllerini hakikat çağrısına kapatmayanların) iman etmelerine ve mümine yaraşır davranışlar içine girmelerine vesile olur. Zemahşerî, ‘*imana yakınlığı olanlar*’ yerine “Allah’ın imana gireceklerini bildikleri” ifadesini kullanır (Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, DİA Yayınları, C.5, 2007, s.135-137).

¹¹⁶ “Hatırlat, çünkü sen (ancak) bir hatırlatıcısın. Onların üzerinde bir musallat (baskıcı) değilsin. Ancak (hatırlatmandan) yüz çevirip inkâr edene gelince, işte öylesini Allah en büyük *azap* ile cezalandırır. Şüphesiz onların dönüşü sadece bizedir. Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir.”¹¹⁶ (Gâşiye sûresi, 88/21-26; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=88&ayet=21>). // “Kaplayan, bürüyen; ateş” anlamına gelen “Gâşiye” sûresinde “kararan yüzler” ile “aydınlanan yüzler”den söz edilmektedir: Bunlar “hatırlatma”dan fayda görenler ile -inkâr ettikleri için- fayda görmeyenlerin yüzleridir. Onlar, Peygamberin hatırlatma/ davetini kabul etmeyip inkâra saplandıkları için yüzlerini “korku bürüyecek”tir. (Gâşiye sûresi, 88/1-7; Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, DİB Yay., C.5, 2007, s.608-609). Başka âyetlerde de “korkutma” ve “hatırlatma”nın kendilerine yararı olmayan, ilâhî hatırlatmaları yalanlayan toplulukların bu yüzden helâk edilişlerinden söz edilmektedir. “Allah’a yönelen her kulun gönül gözünü açmak, hatırlatmak/öğüt vermek için bir belge olarak yeryüzünü yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, orada her güzel türden yetiştirdik.” (Kaf 50/8; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=50&ayet=8>). Ancak birçok topluluk (Nuh’un kavmi, Şuayb’ın kavmi Ress’liler, Salih’in kavmi Semûd, Âd ve Firavun kavmi ile Lût’un yakınları, Eyke halkı ve Tübba’ kavmi) bu *hatırlatma* ve *basireti yalanladıkları* için yok edildiler (Kaf 50/6-15; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=50&ayet=6-15>).

onlarda sevdiğimi düşündüğüm vasıflar, özellikler, imajlar yok. Böylece sadakat, “kim” ve “ne” arasındaki farkla tehdit altında kalır.”¹¹⁷

Derrida’nın, düşünce akışı içinde, “aşk” a dair soru sorarken felsefenin esaslı bir sorunsalı için bulduğu çözüm (“kim”/“ne” arasındaki farka bağlı çözümlenme) burada da söz konusudur. Hatırlatan kimdir ve neyi hatırlatmak istemektedir. Kur’an’da geçen, “*Hatırlat; çünkü hatırlatmak müminlere fayda verir*” âyetinden sonra gelen “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım”¹¹⁸ cümlesi, “hatırlatma”nın neye dair olduğunu açıklıkla ifade edilmektedir. Bir başka sûrede de aynı bağlamda şu beyan yer almaktadır: “O halde hatırlat; hatırlatmak mutlaka fayda verir. Allah’tan korkan hatırlar (öğüt alır); ebedî mutluluktan nasibi olmayan (eşkıya) ise ondan uzak durur. İşte en büyük ateşe girecek olan odur. Sonra orada ne ölür ne de yaşar. Doğrusu arınan ve Rabbinin adını anarak ibadetini yapan/namazını kılan kurtuluşa ermiştir.”¹¹⁹

“İstiklâl Marşı”nın kavramsal ve ilkesel temeli olan “Hakkıdır Hakk’a tapan milletimin istiklâl” dizesinde A’lâ sûresinin 9,14-15. âyetleri ile Zâriyât sûresinin 55. âyetine gönderme yapıldığı, içerikte âyetin mahiyet ve maksadına aykırı olmaksızın- yapılan parodik dönüştürme ile, bireysel olanın toplumsal alana aktarıldığı görülmektedir. Bu, şairin Mutlak Metin’le yaptığı birçok meşrû metinlerarasılık misâllerinden biridir. “İstiklâl” kavramının “(ebedî) kurtuluş (felah)” ve “ebedî mutluluktan nasibli oluş” (“saidlik/ mesutluk”) eşleştirilmesi de (mutlu oluş “saidlik/ mesutluk”, mutsuz oluş da “şakîlik” kavramıyla karşılanır) aynı mahiyette yapılan stratejik tasarruf ve atıflardandır.

“İstiklâl Marşı”nın mazmunu olan “Hakk”ın (Hakk’a kul olma bilincinin) matris olarak karşılığı “Arınan ve Rabbinin adını anarak ibadetini yapan/ Hakk’a tapan kurtuluşa ermiştir” âyetidir. Matrisin bağlamına insanlarla birlikte cinler de muhatap kılınmış ve bu, hilkatin/ varoluşun zorunlu sebep(-i

¹¹⁷ Derrida 2002 belgeseli filminden, Zeitgeist films, the spirit of the times, Jane Doe Films Production, çev. Ümid Gurbanov@umidgurbanov, editörler: Kirby Dick, Matt Clarke.

¹¹⁸ Zâriyât sûresi 51/54-55; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilas-tirma.php?sure=51&ayet=54>.

¹¹⁹ A’lâ sûresi 87/9-15; <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilas-tirma.php?sure=87&ayet=9-15>

hikmet)i olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda “*unutuş*”un telafisi için yapılan ihtarın (“hatırlatma”nın) inananlara muhakkak fayda vereceği de ilâhî tespit olarak beyan edilmiştir. Metnin süperuzayında saklı hazinenin mecazî anah-tarı da odur (Kur’ân sembolizminde “mecaz” ile “hakikat” iç içedir. Şiirde de bu tavrın benimsendiği ve yer yer düzenlenen pastişlerle Mutlak Metin’le söylem ve üslûp yakınlığı kurulduğu görülmektedir).

“İstiklâl Marşı”nın bu bağlamda gönderme yaptığı Mutlak Metin’deki tasvir ve tanımlama üzerinden okunması, metinlerarası anlamın saptanması açısından da önemi haizdir.

“İstiklâl Marşı”nda, yaşanmakta olan Büyük Dünya Savaşı manzarası-nın, âdetâ “*iki farklı yüz/sîmâ*” üzerinde simgeleştirilen (kimi yüzleri korku-nun/ zilletin kaplayacağı, kimi yüzlerin ise ışıldayan yıldızlar gibi sevinçle parıldayacağı) bir kıyamet” manzarası izlenimi uyandıracak şekilde tasav-vur ve tasvir edilmesi; bilhassa, ne yapması gerektiğini düşünen/ hatırlayan/ yapanlar için “*korku*”ya yer olmadığının vurgulanması, yapıya ilişkin teknik, semantik taktik ve estetik strateji açısından dikkat çekicidir. Yüzleri bürüyen ‘korku/ zillet, siyahlık’, “(o anda) olan, olmakta olan”dan ve “(kıyamet son-rası) olacak olan” yüzündendir (çünkü kendilerine ilk yedi âyette bu hal ha-tırlatılmaktadır; onlar da zaten ölüm ânında gidecekleri yeri görmekte-dirler; yüzlerine yansıyan siyahlık/ zillet/ korku kokusu “o kızgın ateş”tendir.

Bu “korku ve kaygı” ihtarı (cehennemdeki şartların, dünya hayatında korku, acı, nefret, tiksinti gibi duygular uyandıran bazı olaylar ve durumlar için kullanılan kelime ve kavramlarla anılması ve tasvirler yapılması), elbette şer işlemekten uzaklaşmaya davet ve teşvik içindir. Müminler bunlara inanır, mahiyetini Allah’ın bilgisine havale eder ve ağır uhrevî cezadan korunmak için çalışırlar. Kur’ân’daki bu ihtârî tasvirler onların “dinî hassâsiyet”lerini geliştirmelerinde esaslı rol oynar. Bu mahiyetteki bir korku ve kaygı manza-rasının müminlerin yüzlerinde görülmemesi, şairin hangi kaynağa atıf yapa-rak derin anlamı ürettiğinin ve hatırlattığı değerleri yaşayanların nasıl aydın-lık bir yüzle uhrevî/ebedi hayata geçtiklerini tasvir ettiğinin, dolayısıyla metninde nasıl bir etik ve estetik bir manevra gerçekleştirdiğinin açık göster-gesidir.

“Hatıra(t)ma” sorununun bir yüzü de hatırlatılan ilke, imge, kavram ve mesajla ilişkilidir. Mutlak Metin’e gönderme yapılan yerlerde soru sorulmak suretiyle gerçekleştirilen “hatırlatma/ düşünmeye davet” kabul edilmediği

takdirde, “en büyük azap”la cezalandırılma tehdidinin bulunması dikkati çekmektedir (Burada gönderilen metinlerarası anlam, “İstiklâl”in kaybedilmesinin “en büyük azap” olacağı; bu sonucu hazırlayan şeyin de bireylerin ve toplumun hatırlatılan kavramsal değerlerin ve hatırasına saygı gösterilmesi istenilen simgesel göstergelerin farkına varılmaması ya da gereğinin yapılmaması yüzünden ilâhî cezaya müstehak olunmasıdır).

Yukarıda anılan âyette, aklını kullanmamak, düşünmemek, hatırlatılanları kabul etmemek yüzünden “hafıza kaybına uğrayan”lar için “*azâb-ı ekber*”den bahsedilmesi, “hatırlat”ılması gereken şey(ler)in büyük bir değer olması gerektiğini göstermektedir. Benzer ifadelerle ısrarlı bir biçimde retorik sorular yöneltilmesi yapı (Mutlak Metnin “tekrarlı yapı”sı) ve içerik (“akla/ kalbe/ hafıza”ya aynı anda yönelik mesaj) açısından da dikkat çekici ve sarsıcıdır. Bu kavramsal boyutta “*akıl*”, “*hafıza*”, “*nazar*”, “*beyin*”, “*kalp*” birlikte iş görmektedir.

O halde *hatırlatılan* değer(ler)in farkına varmak, “*düşünme*”nin ayırt edici bir niteliğidir.

Değer olmayan, hatırlatmaya değmez. Mutlak Metin’de, “hatırlatılanları inkâr edenler ve büyüklük taslayanlar” hakkında, Rabbülâlemînin “Hesaplarını biz göreceğiz!” beyanı düşünülünce, ona gönderme yapan metnin metinlerarası anlam boyutunda da, “(asıl) *istiklâl(in) şartları*”na ilişkin hatırlatmaları görmezden gelenlerin de değerbilmezlik/ düşüncesizlik nedeniyle aynı (dünyevi- uhrevî) akıbete uğrayacakları (çünkü bu ilkeler hem “insan hakkı”na hem “kul hukuku”na hem de “Hakk’ın hukukuna ilişkin”dir) ima ve telkin edilmektedir.

Demek ki söz konusu olan “(asıl) *istiklâl(in) şartları*”, dünyalararası farklılığı ortadan kaldıran ve her şeyi bütüncül bakışla gören tevhîdî holistik düşünce doğrultusunda, “fiziksel-metafiziksel sonsuz evren”e ilişkin şartlardır. “Hatırlatılanlar”ın/ “düşünce ve düşünüşler”in salt ‘sonlu sonsuz hayat’la ya da sadece ‘bu dünya’ya ilişkin olmadığı, ölümün geçersiz olduğu “sonsuz hayat”a ilişkin ve aşkın olduğu anlaşılmaktadır.

Bu nedenle, “hafıza/ hatırla(t)ma/ unut(ul)ma” sorunsalının çözümü mahşerde gerçekleşecek demektir. Her insan “iyi ya da kötü yapıp ettiği her şeyin en ince ayrıntısına, zerresine/ kuantına varıncaya kadar apaçık kayda geçtiği “*kitabını okuma*”ya “davet edilecek; unutilan, inkâr edilen, silinen, temizlenen ne varsa bizzat “*kendi kitabı (amel defteri)*” tarafından hatırlatılacak

ve defteri sağtarafından verilenler “ebedi mutla hafıza”ya, defteri sol tarafından verilenler de “ebedi (mutsuz) hafıza”ya sahip olarak “gidecekleri yere sevk edilecekler”dir.

Bu, “hatırla(t)ma”nın sonsuz boyutudur.

[Uhrevi hayatın “hafıza”sı elbet sonsuz hayatın şartlarına göre olacaktır ve dünyasal hafızadan farklı olarak, sonsuz hayatın içinde, sonlu hayatta yaşadıklarını/ anılarını hatırlayacak ve “düşüncesizlik etmediği için şükreden bahtiyarların” âhiret sohbeti duyulacaktır.] Şiirin “ebediyyen sana yok izmihlâl” deyişinde bu boyuta -yani hem “sonlu hayatın sonuna” hem de “sonu olmayan hayatın sonsuzluğuna”- ilişkin müjde vardır. Şöyle de denebilir:

Bu deyiş, dünyada ve âhirette “*bayrağa/ altındakilere izmihlâl yok*” demektir! Bayrağı “Arş’ın gönderi”nde görmek ve göstermektir! Simgesel olarak, içinde barındırdığı “yüce değerler” nedeniyle buna, bu gösteriye hakkı vardır. “Ebedî yurdu(mu)n üstünde ‘şehâdet’in yükselmesinin simgesel gösterisidir çünkü! Bu “dalgalanma”, değerler bakımından, bayrağın kanıtlanmış sicim teorisidir! “Bayrağın dalgalanması”, altında yaşayanlara “*istiklâl şartlarını*”nı ‘*hatırlatma*’sı demektir.

[Öyle olmasaydı, uzaklardan ülkesine dönen gurbetçiler, bayrağın dalgalandığını gördükleri ân, bütün duygu değerlerinin canlandığını görmüş ve yaşantılamış gibi hissederek gözyaşları içinde yere (yani ‘altında yatan değerler’e saygı ve minnetlerini sunarcasına eğildikleri yere) kapanmazlar, toprağa yüz sürmezlerdi. Gördükleri şey, “milletin yıldızı; her şeyi”dir çünkü, yani bütün (s)öz değerleri.]

Şair “İstiklâl Marşı” metninde işte bu büyük -tarihi, dini, onkoloji, kozmogonik- değerleri hatırlatmaktadır. Denilebilir ki: Bu “*hatırlatma*”nın, bu “tezekkür”ün kavramsal, etimolojik, yorumsal karşılığını, mahiyet ve maksadını fark etmek, metnin okurdan beklentisi ve arzusudur. Metnin arkaplanında büyük bir ölüm kalım savaşı söz konusudur. Dolayısıyla “Hak için hak olarak hak üzere savaşmak”tan geri durmak, asıl tehlike budur.

İşte bu, "dinini, devletini, milletini/vatanı ve kendini *tehlikeye atmak*" demektir.¹²⁰ Bu kaçış, "büyük azab"ın rehinidir. "İstiklâl Marşı"nın söylediği de budur: Hak yolda özgürlük mücadelesi; "din için, devlet için, vatan için, millet için mücadele" ki hepsi zaten birdir. (Yoksa ölümden kaçış yoktur. Önemli olan hangi safta, neyin/ kimin safında –ölüme- gideceğine karar vermektir!)

Yukarıda sözü geçen "*hatırlatma*"nın *ikinci boyutuna* da dikkat etmek gerekir. Şöyle ki: Peygamberin bir "*hatırlatıcı*" olması gibi, şeytan da bir "*hatırlatıcı*"dır; fakat onun hatırlatıcılığı yanıltmaya, doğru düşünceden saptırmaya yöneliktir. Eyleminin amacı budur. Onun hatırlatıcılığı "aldatıcı"dır. Onda hatırlatmak, aldatmak demektir. Nitekim "büyük aldatıcı!" olarak tanınlanmaktadır. Ama, iddiasına göre, o da zorlamaz insanı, "sadece vesvese verdim, tık tıkladım, asıl sapıtan sizsiniz!" der. Ve hatırlattıkları şeyler insanı ateşe sevkeder. Maksudı -kendisiyle birlikte- insan(lığ)ı yakmaktır. Zaten ihtar ve daveti de "ateş"edir. O bir "satan"dır; "aldatan"dır. 'Sattığını' itiraf eder, ama hakikati görmezden gelmeye, inkâr etmeye -vesveseler vererek- teşvik ettiği kişilerin zaten kendilerinin doğru yoldan sapmış olduklarını söyler, "Ben Allah'tan korkarım!" der, suçu onların üzerine yıkıp uzaklaşır.¹²¹ Maksudı, canını yakmaktır insanın, canlı cansız varlıkların, hatta eşyanın! Ve

¹²⁰ Buradaki "*kendini tehlikeye atma*" ifadesi, "Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever." (Bakara sûresi 2/ 195) âyeti bağlamında açıklanabilir. Allah yolunda harcama yapmamaktan vazgeçmek, "kendini tehlikeye atmaktır." Tehlikeyi atlatmanın yolu "iyilik yapmak"tan geçer. "Hak için savaşmak"tan ve bu yolda "harcama yapmak"tan geri durmak yani cimrilik etmek de tehlikeden uzak durmak değil, bilakis "kendini tehlikeye atmak" demektir. Neticesi de ziyan ve hüsrandır. Kur'an semantiği açısından geçerli olan mantık, şiirin mihveri olan "istiklâl" düşüncesi ve eylemi açısından da geçerlidir. // Allah yolunda yapılan harcamalardan kaçınmanın müslüman toplumlar ve bireyler için tehlike teşkil ettiği açıktır. Âyetin sonunda müslümanlar iyilik etmeye çağrılmakta, Allah'ın iyilik edenleri sevdiği müjdesi verilmektedir. (H.Karaman, İ.Kâfi Dönmez, S.Gümüş, M.Çağrı, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİA Yayınları, C.1, s.302).

¹²¹ "Onların durumu, tıpkı şeytanın durumu gibidir. Şeytan insana (vesvese vererek): "İnkâr et, nankörlük et" der, fakat inkâr edip nankörlük edince de: "Vallahi benim seninle bir ilgim yok, (ben seni tanımıyorum ve yaptıklarının sorumluluğunu da kabul etmiyorum) ben senden uzağım. Ben (her ne kadar isyankâr olsam da) âlemlerin Rabbi Allah'tan korkarım" der." (Haşr sûresi 59/16). (Bkz. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=59&ayet=16>).

insanların kanını dökmek, gen-etliğini/ fitratını bozmak, nesli kırmak, ekini tahrip etmek, yeşili ateşe vermek. Sonra da kenardan seyretmek!

“Satan”ın ‘hatırlatması’ fayda vermez. Ancak Peygamber’in “*hatırlatması inanmışlara fayda verir.*” Kur’an da zaten “O’ndan korkanlar için bir *hatırlatma*”dan, yol göstermeden ibarettir. Şairin ihtarı, yani “*hatırlatma*” eylemi ve maksadı da aynı yöndedir: Şeytandan uzaklaşmak ve Hakk’a yaklaşmak. Ancak Allah’tan sakınanlar ‘hayırlı hatırlama’yı kabul eder; ‘pişmanlık yasası’ndan yararlanırlar (tövbe eder, secde eder, savaşırlar).”Yanılta hatırlatıcı”dan uzak durur.

Şair, Hak yolda Hak için haklı bir “*hatırlatma*” yapmıştır. Bu “*hatırlatma*”, inanmış bireyler, akleden insanlar, düşünen toplumlar için fayda vericidir. Yanmasınlar diye. Hakkı andıran hatırla(t)ma yandırılmaz. Ama bu ihtar, Hakla irtibatı olmayanları gafletten ‘uyandırılmaz.’¹²² O yüzden bu marş, sadece “arş yiğitler vatan imdadına ” diyen bir metin değildir. Çok daha derin ve çok amaçlı bir tin yazıttır. Etin, kemiğin, kanın; etiğin, estetiğin, canın “mutlu hafıza”sıdır. Özgür yaşama iradesinin, ebedi özgürlük bilincinin, şehâdet sevincinin mahfazası ve “iman dolu göğüsler”in “istiklâl madalyası”dır.

8. Hafıza, Arama Eylemi ve Düşünce Olarak Hatırlamak ve Şimdi!

Sezai Karakoç’un, “Göz seni görmeli, ağız seni söylemeli / Hafıza seni anmak ödevinde mi?” sorgulaması tam da bu bağlamda bir yaklaşımdır ve hafızanın göndergesinin, Ricoeur’un dediği gibi, “yine geçmiş zaman olduğu” kanaatini¹²³ pekiştirmektedir. Karakoç’un, “Küçük Na’t” şiirindeki gibi, Âkif’in metninde de hafızanın göndergesi “o geçmiş”tir, yani derin geçmiş, namevcut olarak mevcut olan değil fakat belgeler ve gerçeklerle desteklenen, tahayyül ve tasavvurun da simgeleşen imge ve anıların da birer yorum olarak eklemelendiği gerçek bir geçmiş. Zira bu geçmişin, geçmemiş, geçip gitmemiş yani

¹²² “Andolsun ki onların çoğu cezayı hak etmişlerdir. Çünkü onlar iman etmiyorlar.” (Yâsîn sûresi 36/7; [https:// www.kuran-meali. com/ Ayet Karsilastirma. php? sure=36& ayet=7](https://www.kuran-meali.com/Ayet-Karsilastirma.php?sure=36&ayet=7))

¹²³ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş* (çev. M. Emin Özcan, yayıma haz.: Savaş Kılıç, s. 25.

yeniden yaşanması muhtemel hadiseleri temsil etme imkânı vardır. Muhtelif tarihyazımı algıları bu ‘gönderge’yi değiştiremeyecektir. Üstelik metinde bu yöneliş, anlatım dilini ve hadiseyi bir “varoluş şartı haline getirmekte”dir.

Geçmişin olay örgüsüne ulaşmak, yaşanan büyük hadisenin ve gerçekleştirmesi gereken eylemin semantiğini zorunlu kılmakta, geleceğe ilişkin göndermeler de sembolleşen imgeler aracılığıyla süreklilik arzeden bir anlamı daha derinden kavrayan bir ‘farklı anlam’ boyutuna taşmaktadır. Bu yönelim, sadece geçmişe değil, fakat bu sayede muhatap olarak görülen okuyucuların tarihi ortak bağlamına da saygıyı içermektedir. Kuşkusuz bu yönelimin ucunda, okurun yeniden anlamlandırma ve yorumlama şeklinde gerçekleşecek katkısını sağlama amacı da bulunmaktadır. Âkif’in burada gerçekleştirdiği şey sadece “hatırlama/anma” ile geçmişe göndermek değil, bunu varoluşsal bir ödev olarak göstermektir. Âkif’in bu bağlamda kullandığı kavram “ibret(lik)”tir. “*Târîh*”ı ‘*tekerrür*’ diye ta’rif ediyorlar;/ *Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdî?*” demektedir.

Paul Ricoeur’un demesiyle, “Spinoza’nın “varoluşun sürdürülüşü” biçimindeki muhteşem zaman tanımını, daha doğrusu süre tanımını düşündüğümüzde, bu açıklama daha çok önem kazanır. *Hafızanın böyle bir zaman anlayışıyla ilişkilendirilmemiş olması şaşırtıcıdır.*” (Ricoeur, s.24) Yani hafızanın geçmişe erişimi sağlayan özgül işlevini heba etmemek gerekir. Bu noktada hafıza ile imgelem arasındaki farka da dikkat edilmelidir. Çünkü bu iki (geçmişe yönelme tarzındaki) tavrın arasındaki fark, “birinin yüzünün *fantastiğe, kurmacaya, gerçekdışına, olanaklıya, ütöpik olana dönük imgelemin yönelmişliği*”, diğərinin ise “*yüzünün önceki zamanın hakikatine dönük hafızanın yönelmişliği*”dir. İkincisinde öncelik “anımsanmış şeyin”, “anımsanmış’ın” kusursuz zamansal işaretidir. (s.25) Bu işaretin ibret alınacak şekilde okunması, hatırlanmış olanın, hafızadakinin doğru muhafaza edilmesi demektir. İşaretlerin kullanıma sokulması için onların hafızaya alınmış olması gerekir.

Buradaki “işaret”in, “iz”le ilişkisinin de irdelenmesi mümkündür. “Marc Bloch’a göre tarih, izlerle ilerleyen bir bilim olmak ister.”(s.32) Platon’un Sofist’te önerdiği -hem de uyguladığı- bölme yöntemini kullanarak “iz” sözcüğünün başlıca üç kullanımını söz konusu eden Ricoeur, -“tarihçinin üzerinde çalıştığı izler”i bir yana bırakarak- bunları şöyle tasnif eder: Arşivlerde yer alan “*yazılı izler*”. Bunlar yazının icadını anlatan Phaidros mitinde

Platon'un aklındaki izlerdir. Böylece "dış" izler, yani yazının izleri, yazılı söylemin izleri ile imgenin -mum üstündeki işaret/ damga eğretilmesinde görüldüğü gibi- eikastik bileşenden ayrılamayan grafik bileşeni arasına bir ayrım çizgisi çekilecektir. (s.24).

İz sözcüğünün ikinci kullanımı; çarpıcı, etkileyici diye niteleyebileceğimiz bir olayın sarsıntısından ileri gelen duygu anlamında "izlenim"i anlatır. Özellikle, duyumsanan bir izlenimdir burada sözü edilen. *Tupos* eğretilmesi bu izlenimi örtülü olarak varsayar: Muma mühür basıldığında, izi saklayan şeyin ruh olduğu üstü kapalı olarak varsayılır." Sokrates'e göre, "Kendiliğinden olsun düşünülerek olsun, içimizde bir kanı hafıza ile duyum sayesinde oluşur"; "**hafıza**, duyumlarla karşılaştığında, bu karşılaşmanın yarattığı düşüncüler sanki ruhlarımıza birtakım sözler yazar; böyle bir düşünüş doğru şeyleri yazdığında içimizde doğru kanı ve doğru sözle oluşur. Ama içimizdeki yazar yanlış şeyler yazarsa, o zaman sonuç hakikatin tersi olacaktır." (s.32-33).

"İzin üçüncü kullanımı: Sinirbilimcilerin tartıştıkları bedensel, **beyinsel**, **kortikal iz**. İzlenim-duygulanım fenomenolojisi açısından bu bedensel işaretler dış nedensellik ile ilgili varsayımın konusudur; bu varsayımın statüsünü belirlemek son derece zordur. Bu durumda, yaşanan dünyaya bağlı izlenimler ile beyinde, sinir bilimleri alanına giren maddi izler arasındaki özel bağlantıya dikkat çekmek gerekir. Burada "**belirsiz iz**" fikrinin üç kullanımı arasındaki fark şudur: Bir madde üzerine yazılmış iz; "ruhtaki" izlenim-duygulanım; bedensel, **beyinsel**, **kortikal iz**. "Ruhlardaki iz" kavramının mum üzerindeki iz gibi görülmesi zordur. Ancak bugün artık **beyinsel işaret** ile yaşanmış izlenim arasındaki ilk duygulanımın saklanıp depolanması ile sürdürülmesi arasındaki ilişkileri bir yana bırakmaya olanak kalmamıştır. Henri Bergson bu tartışmayı Madde ve Bellek'te cesaretle ele almıştır. Bu sorunun materyalizm ve ruhçuluk dışında bir dille de sorulabilmesi mümkündür." (s.33-34).

Aristoteles'e göre, "Hafızanın konusu geçmiştir." Hafıza "zamanla" ortaya çıkar. Bütün insanlarda "zaman duygusu" yoktur. Bu duyguyu meydana getiren şey, önce'lik işaretinin önce ile sonra ayrımını içermesidir. Önce ile sonra zaman içinde var olur. Biz ancak hareketi algılayarak zamanı algılayabiliriz; ama zamanı hareketten farklı algılayabilmemiz, onu "belirlememize yani önce ile sonra gibi iki kerte belirlememize bağlıdır. Bu noktada

zaman çözümlemesi ile hafıza çözümlemesi örtüşür. Hafıza ile imgelem arasındaki bağ da her ikisinin duyarlı ruha ait olmalarıyla kurulur. Aristoteles'e göre, "hafıza" duyum sayesinde ruhta oluşan *duygulanımdır*. (s.35). Basit anı, bir *duygulanım* gibi gelir, oysa *hatırlama* etkin bir arayıştır. Hatırlama, *zamanın akıp geçmesiyle* gerçekleşir. Zaman ise hem *duygu-olarak-hafıza'nın* hem de *eylem-olarak-hatırlama'nın* ortak etmenidir. Etkili hatırlamanın yöntemi önemlidir. Genelde "*hatırlama bir değişimin ardından yeni bir değişim gerçekleştiğinde ortaya çıkar.*" (s.37).

Yeni yüzyılda ülkenin "istiklâl mücadelesine" girmek zorunda kalması, "*hatırlama*" olayının bir *eylem olarak gerçekleşmesini* sağlamıştır. Daha öncesinde ise, bir başka şiiirde geçtiği üzere "Bedir savaşı"nın hatırlatılması söz konusu olmuş, o zaman zuhur eden yeni değişim yeni yüzyılda da yeni bir değişimin gerçekleşmesi neticesini doğurmuştur. Hafızaya alma işlemi elbette geçmişe ait münferit olayların hatırlanmasından üstündür. Bu anlayışta zincirlenişin dinamizmi vurgulanır.¹²⁴ "Akla gelme", 'anı'nın/ 'hatırlama'nın zihinde *fii-len* belirmesidir. Hatırlamak sadece geçmişe ait bir imgeyi elde etmek, kavramak değildir; aynı zamanda o imgeyi aramaktır. Bir şeyler "yapmak" tır. "Hatırlamak" fiili, "anı" adının ötesine geçer. "Anımsamak" hafızanın "uygulamaya" geçirilmesidir. Hafıza için kullanılan uygulama kavramı en az *temsîl* kavramı kadar eskidir. Bu kavram "arama" kavramıyla yan yana geldiğinde Sokrates'e ait kavramların ortasında bir yıldız gibi parlar. Aristoteles de *hatırlamayı* bir "*arama*" olarak tanımlar (Oysa daha önce "*duygu*" olarak nitelenmiştir).¹²⁵

Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi* (1996) adlı kitabında ayrı sorunsallara atfedilen eylemleri, *temel eyleme gücünün çeşitli tezahürleri* olarak dillendirir: *Konuşabilirim, eyleyebilirim, (kendime) anlatabilirim; bu eylemleri, gerçek faili*

¹²⁴ Bergson'un "hatırlama çabası" çözümlemesinde yapacağı gibi. Bergson'un *alışkanlık-hafıza* ile *anı-hafıza* arasında yapmayı önerdiği ünlü *ayrım* bunun bir örneğidir. Bergsoncu anlayışta, "Belli bir okuma anısı bir temsildir. Oysa bellenen ders, temsil edilmekten çok "harekete geçirilmiş"tir; temsil-anı'nın ayrıcalığı "belirli bir imgeyi bulabil-memiz için geçmiş yaşamımızda" geriye gitmemizi sağlamasıdır (Ricoeur, a.g.e., s.39).

¹²⁵ Bergson'un "hatırlama çabası", Freud'un "yeniden hatırlama çalışması" dediği de budur (Ricoeur, a.g.e., 75).

olan kendime yükleyebilirim. Bir de şunu söylüyorum: **Anımsayabilirim.**"¹²⁶ Bu hafıza işi, *eyleyen insanın* karakteristiğidir. "Salt uygulama düzleminde manipüle edilmiş **hafızanın buhranları var**; etnik-siyasi düzlemde ise **anma** ile **hatırlama** olgularını üst üste bindirerek kötü niyetle yaratılan hafıza buhranları yer alıyor. Suistimalin bu çok çeşitli biçimleri *hafızanın temeldeki zayıflığını ortaya koyar.*"¹²⁷

Hatırlamada *önceki zaman* hatırlamanın ayrırcı özelliğini oluşturur; iki biçimde: İlki basit *akla gelme*, ikincisi *tanıma*; bu ikisi *hatırlama* sürecini sonuçlandırır. "Bir anının başarıyla icrası"nı, Bergson "*temsilen*" değil de "*harekete geçirilen*" anı olarak nitelendirir. O nedenle, *hafıza'nın bir biçimi* olan ezberleme sürecini niteleyen şey, *mutlu hafızanın gözde biçimi* olan *kolay icra amaçlı öğrenme tarzıdır.*¹²⁸ Hafızaya alma talimleri öğretmen-öğrenci diyalektiğinin bir parçasıdır. Retorikçi Augustinus bir şiirin okunmasında, *üç türlü şimdi çözümlemesine* ulaşır: *Geçmişin şimdi'si* yani hafıza, *gelecek zamanın şimdi'si* yani beklenti, *şimdiki zamanın şimdi'si* yani sezgi. Şu halde, *hafızaya alma talimlerinin doğru kullanımının varlık nedenlerini* hatırlatmak gerekir. En itibarlı bir metnin eğitimde otorite olarak kullanılması çok önemlidir.

Ayrıca, "*birlikte yaşamak gibi yatay bir eksen ile ataların otoritesi gibi dikey bir eksen* çıkarılmamış hiçbir toplum düşünülemez. En önemli siyasal soru "*ataların*" kim oldukları *ve otoritelerinin nereden kaynaklandığı*" sorusudur. Her toplum kendi kültürel kazanımlarını sonraki kuşaklara aktarmakla yükümlüdür. Öğrenmek, bir sonraki kuşağın, her defasında her şeyi yeniden öğrenmeye çabalamaktan kurtulması demektir."¹²⁹ Bu bağlamda "İstiklâl Marşı",

¹²⁶ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, Türkçe çev. Hakkı Hünler, Doğu-Batı Yay., Ankara: 2010. Ayrıca bkz. P.Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş* (çev. M. Emin Özcan, yayıma hazırlayan: Savaş Kılıç, s. 76).

¹²⁷ Bu zayıflık, *anımsanan şeyin namevcudiyeti* ile onun *temsili mevcudiyeti* arasındaki ilişkiden ileri gelir. Geçmişle bu şekilde *temsil yoluyla ilişki kurmanın çok sorunlu bir iş olduğu* esasen bütün *hafıza suistimallerinde* açıkça görülür." (Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş* (çev. M. Emin Özcan, yayıma hazırlayan: Savaş Kılıç, s. 77).

¹²⁸ Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, yayıma haz.: Savaş Kılıç, s. 79, 543-545.

¹²⁹ Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 2004; *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, yayıma hazırlayan: Savaş Kılıç, s. 79.

çok yönlü kazanımları oluşturan içeriği ile, üç “şimdi”ki zamanı içeren (*hafıza, beklenti, sezgi bağlamında*) hatırlattıkları ile, sonraki kuşaklara “her defasında her şeyi yeniden öğrenmeye çabalamaktan kurtarması” ile “en itibarlı metin” olma niteliğini muhafaza etmektedir.

“En önemli siyasal soru”nun cevabını “bir hatırlatma, bir hafıza ihyası” olarak veren şair, önce bunu düşünmeye (“*Düşün altındaki binlerce kefensiz yatanı.*”) sonra da atasındaki otoritenin kaynağını (“*Sen şehid oğlusun, yazıktır, incitme yazıktır atanı*”) fark etmeye ve *eyleyen insan* olarak tavrını ortaya koymaya (“*Verme dünyaları alsan da bu cennet vatanı*”) davet etmektedir. Bu bağlamda söylenmesi gereken bir *hatırlatma* ve davet eylemi de şudur: “Ne mutlu, ölüm ânını yaşayan birinin kulağına Âkif’in şu dizelerini söyleyebilene: “*Ey şehid oğlu şehid isteme benden makber/ Sana âgûşunu açmış duruyor Peygamber!*.”

Bunu söyleyebilene, milletin hafızasına en tabii hakkı olarak bu sözü mutluluk verici ebedi bir müjde olarak yerleştirebilene hayran olmamak elde değildir. Bu muhayyilenin arkasında peygamber mührü vardır. Buradaki güç, sadece imge(leme)nin değil, simgesel değeri olan -Ricoeur’un deyişiyle- “mecazın yüksek referans gücü”dür.¹³⁰ Öyle ki hem bedende hem de ruhta iz bırakmıştır. Zihniyeti kuran da odur. *Hafıza*, muhayyilenin ve ona bağlı eylemin başarısında büyük rol oynamıştır. Hatıra artık geçmiş anmak değil, zihniyeti icra etmektir. Bu, *hafızanın huy* (:ahlâk) haline gelişidir. Bu, hafızanın kemâle erişidir.

Hafızanın/hatırlamanın engellenmesi ya da “unutuş”a terk edilmesi ise, bir haksızlık, bir hafıza suiistimali, bir şiddet hareketidir. Şiirin bu bağlamda söylemek istediği şudur: *Atalarının kim olduklarını hatırlamaktan korkma! Fakat onları unutmaktan, emellerini ve eylemlerini anlayamamaktan, yabancılaşmaktan, enerjisiz kalmaktan kork!* *Hafıza* ile *unutuş* arasındaki sınırların ihlali, ağır bedeller gerektirmektedir çünkü. Unutuşun yol açtığı yıkımlar dehşet vericidir. “Unutuşun sınırı ise geçmiş zamandır.”¹³¹

¹³⁰ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor/ The Creation of Meaning in Language*, London Routledge 2003.

¹³¹ Paul Ricoeur *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s. 86.

Bu noktada, bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki içsel ilişkilere de dikkati çekmek gerekir. “*Hafızaya* iki nedenle hayranlık duyulur: Öncelikle genişliği nedeniyle. Gerçekten de hafızada toplanmış “şeyler” hafızanın dağınık biçimde koparıp bir araya getirdiği hissedilir izlenimlerin imgeleriyle sınırlı değildir; öğrenilmiş ve artık biliniyor diyebileceğimiz entelektüel kavramları da içine alır. Hafızanın “içerdiği” hazine sonsuzdur. Hafıza “sayılara ilişkin sayısız nedeni” de “yasayı” da içerir. Hissedilir imgelere ve kavramlara ruhun tutkuları ile ilgili anılar da eklenir: Nitekim *hafıza*, sevinmeden sevinci, üzülmekten üzüntüyü anımsayabilir. İkinci mucizevi işlem de şudur:

Zihne sadece şeylerin imgeleri değil, akılla kavranabilir şeyler de gelir. Bu yolla *hafıza*, *düşünceye (cogito’ya) karşılık* gelir.¹³² “Kısaca zihin hafızanın ta kendisidir.”¹³³ En doğrusu, bilinç-zaman demektir. *Bilinç ile zaman arasında mesafe yoktur.* “Bilinç ve hafıza bir ve aynı şeydir.”¹³⁴ “Mutlu hafıza ise, en kolay ve kısa yoldan güvenli bir biçimde ebedi mutluluğu gösterendir.”¹³⁵ Şairin bir muştı olarak hatırlattığı gibi: “*Ebediyyen sana yok ırkıma yok izmihlâl*”. Bu noktada, hatırlatmak suretiyle gösterilen, “(ebedi)istiklâl”dir. Hafızanın

¹³² Cogitare ‘düşünmek’ sözcüğü buradan gelir.

¹³³ Paul Ricoeur, *a.g.e.*, s.117.

¹³⁴ Paul Ricoeur, *a.g.e.*, s.124.

¹³⁵ Ricoeur, “bir anının başarıyla icrası” anlamında “ezberleme”yi hafıza’nın bir biçimi, “mutlu hafıza”yı da kolay icra amaçlı öğrenme tarzı olarak görmektedir. (Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s.79)./ Biz burada, mevcut anlama “kurtuluşa erdiren icra” anlamını da eklemek istiyoruz. O takdirde “mutlu hafıza”, insanın ebedi mutluluğu demek olan kurtuluşunu elde etmesine veya icrasına sebep olan bir nimet (hafıza nimeti) olarak görülebilir. / Kur’an’da geçen “Kur’an’ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Düşünüp öğüt alan yok mu?” (Kamer sûresi, 17) âyetini Celâleyn Tefsiri, “Kur’an’ı ezberlemek için kolaylaştırdık. O halde öğütlerini dinleyen, onu ezberleyen yok mu?” şeklinde yorumlamaktadır. Müslümanlar için “mutlu hafıza”, hem öğretimde kısa ve hızlı yolu tercih etmek, hem Kur’an’ın mesajını anlayıp bellek hem de nihai kurtuluş/mutluluk ilkelerini hatırlamak anlamında, “hafızlık” ya da hafızlar gibi her an ona ulaşabilme anlamında “onu unutuşa teslim olmamak” demektir. Âkif’in, “İnmemiştir hele Kur’an şunu hakkıyla bilin/ Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için” dizeleri bu anlamı desteklemektedir. Hz. Peygamber, bir hadisinde “Kur’an’la ahitleşiniz, (Devamlı olarak onu okuyunuz.)” (Buhârî) demektir. Hafıza onu anmak/unutmamak ödevindedir. Zira Kur’an’ı ezberledikten sonra “unutmak” dînen sakıncalıdır. Kur’an okumanın usulü, âdâbı vardır. Âyetle şöyle buyurulmaktadır: “*Kur’an okuyacağın zaman kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.*” (Nahl, 16/98). Unutulmaması gereken bir ilke de budur.

“istiklâl”i hatırlaması ya da dilin ve zihniyetin onu –bir varoluş süreci olarak – hatırlatması şarttır. “Ağaca çiçeği hatırlatmak”¹³⁶ gibi.

“Mutlu hafıza”, hatırlamanın dördüncü boyutunu (zamanı) da müdrik-tir.¹³⁷ Bu hafıza, ölümsüz yaşam içinde, ölümlü hatıraların nasıl hazırlandığını ve nasıl sonsuzluk yurduna transfer edildiğini idrak eden hafıza demektir. Bu idrak biçimini gösterme ise daha ziyade ve bilhassa şiirin hakkıdır.

“Atalara ilişkin *hatırla(t)ma*”nın hikmeti bellidir. Düşüncenin tarlasında yatan hazine ölümsüz bir yaşam cevherinden başka ne olabilir? Bu, İstiklâli hak edenlerin fark edebileceği bir değerdir. İstiklâli hak etmek içinse Hakkı hatırlamak/unutmamak şarttır. Geleceğin geçmişle şimdide nasıl kurulduğunu; hafızanın mutluluğunun/özgürlüğünün bu idrake bağlı olduğunu; ölüm ötesinde “mutlu hatırlama”nın bir varoluş hakkı olduğunu. (“*Cennette bugün gülleri açmış görürüz de/ Hâlâ o kızıl hâtıra titrer gözümüzde!*”¹³⁸ beytinde gösterildiği gibi).

Sonuç

“Mutlu hafıza”, insanlık tarihinin “Hak ve hakikat ile buluşması bilinci”nin, kendisini fiziksel, metafiziksel, evrensel, holografik bütünlük içinde algılaması ve bu düşünce üzerinden yaşamına yön vermesinin fitrî göstergesidir. Nihayet insanlığın kozmik ya da hologenetik hafızasında kayıtlı “and”ını (Mevlânâ’nın dediği gibi, “elest bezmi”nde verdiği sözü, ruhsal sözleşmedeki esası) hatırlaması ya da akla ve bilime dayalı bu idrakin sorumluluk bilincinde olmasının ifadesidir.¹³⁹

¹³⁶ “Hatırlatmak farz oldu ağaca çiçeği” (A. Ali Ural, “Baltayla Korkutulan Ağaç”, *Karabatak*, sayı: 57, Temmuz-Ağustos 2021) dizisine atıftır.

¹³⁷ Yani, sonsuzluğu da içeren zaman idrakini. Zira uzayı 4 boyutlu olarak algılıyoruz. Zaman da varlığın yapısıyla ilişkili bir boyut. Özel Görelilik böyle diyor, ama Genel Göreliliğe göre zaman diğer boyutlarla ve uzayın yapısıyla ilişkili. Zaman işin içine süreklilik kattığı için ‘uzay-zaman’ sürekliliği deniliyor.

¹³⁸ Yahya Kemal, “Akıncı”, *Kendi Gök Kubbeimiz /Yahya Kemal Külliyyatı:1*, s. 23.

¹³⁹ Burada “hologenetik hafıza” ile, Zen’ci tiklerle temayüz eden hologenetik algıyı, insanı evrende her şeyle ilişkilendiren ancak kendisine “şahdamarından daha yakın olan” Yaratıcısıyla bağlantısını bir türlü göremeyen varoluş anlayışını kastetmiyoruz. Kozmik düzeni bir bütün ve kozmik aile gibi düşünen bu anlayışta, kişinin ve canlı

Şairin, “(doğru) düşünme” ve “(sürekli) hatırlama (unutmama)”nın kavramsal çerçevesi [“Bastiğin yerleri toprak diyerek geçme, tanı:/ Düşün... incitme / Verme, dünyaları alsan da, bu cennet vatanı” dizelerindeki “**tanı(me)**, **düşün(me)**, **incitme(me)**, **verme(me)**” bağlamı] içerisinde oluşturduğu, okurun ‘beklenti ufku’yla metnin kavramsal ufkunu buluşturduğu poetik ve etik hakikat budur. “Cenneti”nin farkında olan ve onu -hakkını- yitirmektense ölümü göğsünde söndürmeyi yeğleyen bir azim ve irade, “hafıza”yı ihya eden bir iman ve eylem bilinci. Şiirin özü budur.

“İstiklâl Marşı” bu bilincin *hafıza metni* olarak yeniden tanımlanmıştır. Kuvvetli bir hafızaya ve binlerce yıllık ömrü aşan bir hatıra birikimine olduğu kadar insanlık tarihinin tamamını kapsayan ve geleceği de gelmekte olanı da geleni de içeren bir sonsuz özgürlük yaşantısına sahip olmamızı telkin etmektedir. Cumhuriyet dönemi Türk Şiir tarihindeki yeri, bu hafıza idraki ve hatıra boyutu ile olduğu kadar ortak yaşam tasavvuruyla da yakından ilişkilidir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1305.
- AIBERG, Hans von, *Sonsuzluk Kulesi 1*, Kitsan Yay., İstanbul 1987; *Sonsuzluk Kulesi 2*, Kitsan Yay., 1989; [https:// ardzarch. Wordpress. com /2014/01/06/ ardzarch-2-a/](https://ardzarch.wordpress.com/2014/01/06/ardzarch-2-a/).
- AKAY, Hasan, “İstiklâl Marşını Yeniden Okumak İçin Ön Tespitler”, *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı, 41 Dize 41 Yorum*, haz. Hasan Akay-Mehmet Fatih Andı, Hat Yay., Aralık 2010.
- , Hasan, *İzleri Temizlemek / Yapisökümcü Bakış Tarzı ve Metin Yorumlama*, Şule Yay., İstanbul 2021.
- , Hasan, “Metnin Metaforik Dili ve Bütüncül Algılama”, *Karabatak*, Sayı: 39, Eylül-Ekim 2018, s. 32-34.

cansız tüm varlıkların sonsuz evren içindeki yeri ve ilişkileri, kuantik algıyı da bir biçimde kullanan fizik ve metafizik boyutta tespit edilmekte; ancak -her nedense- Sonsuz Boyutlar Sahibi olan, Kâinatın ve her şeyin Rabbi olan Yaratıcı ile ilişkisi bir türlü fark edilememekte ve teğet geçilmektedir (Tipik bir misal için, bkz. Billur Bahman Memmedli, *Mirasımız Hologenetik Hafıza - Kozmik Aile Düzeni*, Sevi Yayınları, İstanbul 2020). Temel fıkrası gibi! Cemal Temel’le birlikte ormana gitmişler. Ormanın güzelliğine hayran kalan Cemal demiş ki: Ula Temel, ormanı cöriy misun? Temel biraz duraksadıktan sonra cevap vermiş: Ula Cemal, ağaçlardan ormanı cöremeyrum çi!

- ALICI, Mustafa, "Posthermeneutica: Postmodern Din Bilimlerinde Hermenötik", *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 8, 21 Mayıs 2020, s.22, <https://doi.org/10.21126/akrajournal.684485> (11.05.2020)
- ANDI, M. Fatih, "Medeniyet!" dediğin tek dışı kalmış canavar!", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, 41 Dize 41 Yorum, haz. Hasan Akay-Mehmet Fatih Andi, Hat Yay., Aralık 2010.
- Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Hamza Kılıç, İnsan Yay., 6.b., İstanbul 2013.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C.1, İ.Bilgi Üni. Yay. 137, Felsefe: 4, Haziran 2006.
- ASİLTÜRK, Bâki, "Binyıllardır Yanan Ocak", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, 41 Dize 41 Yorum, haz. Hasan Akay-Mehmet Fatih Andi, Hat Yay., Aralık 2010.
- AYDIN, M. Âkif, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003, s. 231-235.
- Aziz Nesefi, *Hakikatlerin Özü/Zübdetü'l-Hakâik*, İnsan Yay. İstanbul 1997.
- BAHADİROĞLU, Yavuz, "Ezan sustu fezalardan silindi yâdı Mevlâ'nın!" 17.06.2020, <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/yavuz-bahadiroglu/ezan-sustu-fezalardan-silindi-yadi-mevlanin-32587.html>.
- BAKHTİN, Mikhail, *Karnaval'dan Romana*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.
- BANNET, Eve Tavor, *Structuralism and the Logic of Dissent*, Chicago, University of Illinois Press, 1989.
- BERKKAN, Kürşad, *Corona ve Virüs Savaşları*, Eftalya Yay., İst.2020.
- BEYATLI, Yahya Kemal, "Akıncı", *Kendi Gök Kubbemiz /Yahya Kemal Külliyyatı:1*, 5.b., Yahya Kemal Ens. Yayını, İstanbul 1974.
- , Yahya Kemal, "Ezan Ve Kur'an", *Bugün Gazetesi*, Fetih ve Aya-sofya Eki, 29.05.1970.
- BİLGİLİ, Münir - Toprak, Mehmet Ali, "Kuantum Mekaniği, Sosyal Bilimler Felsefesi ve Coğrafya", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Celal Bayar University Journal of Social Sciences*, 2020; 18 (1); 369-381.
- BOHM, David, *Wholeness and the Implicate Order (Bütünlük ve Gizli Düzen)*, Routledge Classics Taylor & Francis Ltd., London, United Kingdom 2002.
- CAN, Burhanedin, "Biyolojik Savaş Üzerinden "Dijital Diktatörlüğü" İnşa Etmek -4-", *Umran*, Sayı:321, Mart 2021.
- Cenab Şahabeddin, "*Safahât Mübdi*", *Servet-i Fünûn*, nr: 1479-5, 18 Kânun-i evvel 1340/1924.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 5.b., Say Yay., 2014.

- CÜNDİOĞLU, Dücan, "Amerikan Gizli Belgelerinde: "Akif'in Kur'an Meâli", *Yeni Şafak*, 23 Kasım 1999; *Bir Kur'an Şairi*, hazırlayan: Mustafa Çevikdoğan, Kapı Yayınları, İstanbul 2010.
- ÇELENLİOĞLU, Asiye, "Mehmet Âkif'in Kur'an Yorumu", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YL Tezi, İstanbul 1998.
- ÇELİK, Ömer, *Kur'an'da İnsan*, Işık Akademi Yay., İzmir 2010.
- ÇIKLA, Selçuk, "Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl.", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, 41 Dize 41 Yorum, haz. Hasan Akay-Mehmet Fatih Andı, Hat Yay., Aralık 2010.
- ÇİÇEKLER, Mustafa, "Ebediyyet Muştusu", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, 41 Dize 41 Yorum, haz. Hasan Akay-Mehmet Fatih Andı, Hat Yay., Aralık 2010.
- DEMİRCAN, Kozan, "RNA Yoluyla Genetik Hafıza Transferi Yapıldı", <https://khosann.com/rna-yoluyla-genetik-hafiza-transferi-yapildi> (15.05.2018).
- DEMİRLİ, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İst.2012.
- Derrida 2002 belgeseli*, Zeitgeist films, the spirit of the times, Jane Doe Films Production, çev. Ümid Gurbanov@umidgurbanov, editörler: Kirby Dick, Matt Clarke.
- DOĞAN, Mehmet, *İstiklâl Marşı Bin Yılın Destanı*, Yazar Yayınları, 24 Mart 2021.
- DOĞAN, Mehmet Can, "Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl.", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, 41 Dize 41 Yorum, haz. Hasan Akay-Mehmet Fatih Andı, Hat Yay., Aralık 2010.
- DÜZDAĞ, M.Ertuğrul, *Mehmet Âkif: Mısır Hayatı ve Kur'an Meali*, İstanbul 2003.
- DÜZENLİ, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İFAV, İstanbul 2000.
- ERDEM, Hatice İslamoğlu, *Kur'an ve Âkif*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- ERSOY, Mehmet Âkif, "Tevhîd Yâhud Feryâd", *Safahât*, Haz. M.Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 2014.
- , *Kur'an Meâli*, Yayına Hazırlayanlar: Recep Şentürk- Asım Cüneyd Köksal, İstanbul 2012.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk- Cahit Koytak, İşaret Yayınları, İstanbul 2017.
- FAYDA, Mustafa, "Fil Vak'ası", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopesidi*, C.XIII, 70-1.
- GADAMER, H. Georg, *Hermeneutik /Hermeneutik -Yorumbilgisi Üzerine Yazılar* içinde, çev. ve derl. Doğan Özlem, Ankara 1995.
- , The Universality Of The Hermeneutical Problem, trans. D Linge. In the Hermeneutic Tradition From Ast To Ricoeur, Eds G

- Ormiston And A Schrif, New York: Albany State University of New York Press 1990.
- GÖKÇEK, Fazıl, "Mehmet Âkif'te Millet Kavramı", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, Sayı: 73, Mart 2006, 69-73.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, Pınar Yay., İstanbul 1983.
- GÜLER, Ali, "Bir Amerikan Gizli Belgesinde Âkif'in Kur'an Tercümesi", *Milli Eğitim*, Mart 1989, Sayı: 83, s. 29-33.
- GÜR, Aysun, "Heidegger'de Düşünme Biçimlerinin Yazgıyla İlişkisi Üzerine", *Felsefe Arkivi*, 2019, s.25-47.
- TAN, Heather- Wilson, Anne- Olver, Ian, "Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology", December 1, 2009, <https://doi.org/10.1177/160940690900800401>.
- HEİDEGGER, Martin, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1997. -----, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. İlhan Turan, Dergâh Yayınları 2019.
- HENDRİCKS, Jared, *Quantum Physics: Beginner's Guide to the Most Amazing Physics Theories*, 3rd Edition, Kindle Edition 2015.
- HULÛSÎ, Ahmet, *Hazreti Muhammed'in Açıkladığı "Allah"*, İstanbul 2014.
- IŞIKLI, Şevki, "Bir Kuantum Ontolojisi Denemesi", *Kuantum Felsefesi/Postmodern Bilimin Doğuşu*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2012.
- İmâm Gazâlî, "Mişkât, Misbah, Zücâce, Şecere, Zeyt Ve Nâr Hakkındadır", *Mişkâtü'l-Envâr/ Nur Metafiziği*, trc. Asım Cüneyd Köksal, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2017.
- KARAKOÇ, Sezai, *Yunus Emre*, Diriliş Yayınları, 13. b., İstanbul 2011. -----, "Alınyazısı Saati", *Haftalık Diriliş Dergisi*, 1988; *Alınyazısı Saati/Şiirler IX*, 8.b., Diriliş Yay., İstanbul 2012.
- KARAMAN, Hayreddin- Dönmez, İ.Kâfi- Gümüş, Sadrettin- Çağrı, Mustafa, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİA Yay., C.1, 2007, s.302; C.3, 2007, s. 63-64, 385-386, 485-489; C.5, 2007, s. 135-137, 187-188, 550. (<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>).
- KARATAŞ, Turan, "Birlik ve Dirilik Çağrısı", *İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı, 41 Dize 41 Yorum*, haz. Hasan Akay-Mehmet Fatih Andı, Hat Yay., Aralık 2010.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, "Sakarya Türküsü", *Çile*, 46.b., Büyük Doğu Yay., İstanbul 2002.
- KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme- Diyalektik Lirik*, Türkçesi: N.Ekrem Düzen, Ara Yay., İstanbul 1990.
- KOÇ, Turan, *İslâm Estetiği*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

- KOÇAK, Muhammed, “İslâm Düşüncesinde Varlık Ve Yaşam Değeri Açısından İnsan”, A.Ü.SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Dok. Tezi, Erzurum 2015.
- KRAUSS, Lawrence M., *Fear of Physics*, Dogma Debate, LLC, 2014.
- KUNTAY, Mithat Cemal, *Mehmed Akif/ Hayatı Sanatı Seciyesi*, Timaş Yay., 8.b., İstanbul 2011.
- KUTUB, Seyyid, *Fî- Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Hakkı Şengüler-M.Emin Saraç, Madve Yay., VI, 2006.
- LİPTON, Bruce H., *The Biology of Belief: Unleashing the Power of Consciousness, Matter, & Miracles*, Hay House Inc., USA 2005.
- LUCY, Niall, “Miras”, *Derrida Sözlüğü*, Fransızcadan Çev. Sabri Gürses, Bilgesu Yay., Ankara 2012.
- MEMMEDLi, Billur Bahman, *Mirasımız Hologenetik Hafıza - Kozmik Aile Düzeni*, Sevi Yayınları, İstanbul 2020.
- ONGUN, Cemil Sena, *Mehmet Âkif, Hayatı, Eserleri ve İdealleri*, Tefeyyüz Kitabevi, İstanbul 1947.
- Ömer Çelik, *Hakk'ın Daveti Kur'ân-ı Kerim Meali ve Tefsiri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2013.
- ÖZSOY, Ömer – Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, 9. b., Fecr Yay., Ankara 2005.
- PAGELS, Heinz R., *The Cosmic Code*, Dover Publications Inc., New York, United States, 2012.
- PARLIYAN, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir*, Konya Kitapçılık, 2014; [https:// www. Kuran meali. com/ Ayet Karsilastirma.php? sure=& ayet](https://www.kuran.meali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=&ayet).
- Pia Sander Dreyer - Birthe D Pedersen, “Ricoeur'un Yorumlama Teorisinde Mesafe”, [https:// doi.org/ 10.1111/j. 1440- 1800. 2009. 00433.x](https://doi.org/10.1111/j.1440-1800.2009.00433.x)”, (10 Şubat 2009).
- PİŞGİN, Yasin, “Kur’anda Kalbin Akledişi: İman”, *Kelam Araştırmaları* 11: 2/ 2013, s.112-128.
- RICOEUR, Paul, *The Rule of Metaphor/ The Creation of Meaning in Language*, London Routledge 2003.
- , *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 2004;
- , *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, haz. Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- , *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. and introduced by John B. Thomson, Cambridge University Press, New York 1981.
- , *Time and Narrative: Threefold Mimesis in A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdès. New York: Harvester Wheat sheaf, 1991.

- SMITH, Wolfgang, *Kuantum Bilmecesi/ Gizli Anahtarı Bulmak*, çev. Ali Sebetci, İnsan Yay., İstanbul 2019.
- SÖZEN, Mustafa Fadıl, "Bakhtin'in Romanda Kronotop Kavramı ve Sinema", *Akdeniz Sanat*, 1 (2), 0-0. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akdenizsanat/issue/27687/291878>, 2008, s.91-107.
- ŞAHİN, M. S.- Topaloğlu, B., "Cennet", *DİA*, <https://islam.ansiklopedisi.org.tr/cennet#1>.
- ŞENGÜLER, İsmail Hakkı, *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı-IX(Tefsîr-iŞerîfer, Hutbe, Vaaz ve Mektuplar)*, Kitap Rengi Yayınları, İstanbul 2013.
- ŞENGÜN, Ömer, "Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği ve Kur'an Yorumu", SAÜ YL Tezi, 2007.
- TALBOT, Michael, *Holografik Evren*, Türkçesi: Güray Tekçe, Omega Yay., İstanbul 2008; *Misticizm ve Modern Fizik*, Çev. Şükrü Alpagut, Omega Yay., İstanbul 2018.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti neşriyatı no:2, Berksoy Matbaası, İstanbul 1963.
- TOPBAŞ, Osman Nuri, *Abide Şahsiyetleri Ve Müesseseleriyle Osmanlı*, Erkam Yay., İstanbul 1999.
- URAL, Ali, "Baltayla Korkutulan Ağaç", *Karabatak*, S. 57, Temmuz-Ağustos 2021.
- YAMAN, Kemal, *İhanet Planları, Belgeler*, Otağ Yay., İstanbul 1971.
- YAKIT, İsmail, "İbn Sînâ'da İnsan Rûhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu 17-20 Ağustos 1983*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1984, s. 287-305.
- YETİŞ, Kazım, *Mehmet Âkif'in Sanat Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Ankara 1992.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi "Hamd (Fatiha Tefsiri)", *Hak Dini Kur'an Dili*, C.1, Ebüziya Matbaası, İstanbul 1935.
- YILMAZ, Yıldırım - Tan, S. Ahmet, *Zeitgeist Kur'an ve Kuantum*, Şıra Yay. İstanbul 2009.
- YURT, Engin, *Düşünme Üzerine Bir Soruşturma: Heidegger Felsefesinde Düşünmenin Yeri*, Fakülte Kitabevi, 2018.

"CONCEPTUAL DIMENSIONS OF THE "THE "ISTIKLAL MARCH"
 (IN THE CONTEXT OF MEMORY, HISTORY, FORGETTING AND THINKING
 CONCEPTS)ABSOLUTE TEXT-CENTERED HOLISTIC READING AND INTERPRETATION)
 "

Abstract

It is possible and necessary to re-read the "Istiklal March", like the favorite texts of Turkish literature, through very different theories and methods, to reveal the secrets hidden in the text, to read its open aspects to multiple perception styles in new contexts through concepts and sentimental ideas activated in the new century. Because historical, political, social, cultural and global conditions have made this a mandatory task. This text, which creates a ground/space like a "national-religious aether/ether" in the memory of each individual, is no longer possible to be perceived outside of time, is revived in real time by the prompting of fate, thus making its existence aware in "space-time" is a text. In that respect, poetry has gone through a conscious, continuous, and universal shock experience that has never been given to any text in our history. The text, which succeeded in preserving its fortitude, strength, aesthetic zeal and gene-ethics based on repeated readings, achieved this success by being tested not only with "readings" but with its content and all its reality. This, like society manifested in an individual, It is history, memory, memory, thought and life-style manifested in a poem. The characteristics of the "Istiklal March" are religious, philosophical, literary, political, social, cultural, cosmic, cosmogonic, quantic, etc. it includes a "complete program" of all fields, a way of life and death. The article is an absolute text-centered holistic reading and interpretation study through these concepts and their intricate references.

" Keywords

Rights, flag, azan, civilization, independence; memory, history, thinking..

TÜRK MISAFİRPERVERLİĞİ: KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE MİHMÂN*

Ramazan ARI**

ÖZET

Klasik Türk şiiri, geleneğin belirlediği kurallar çerçevesinde dikey yönde gelişen bir edebiyattır. Geleneğin belirlediği hususlar ve genel kavramlar, yüzey yapısını oluşturur. Yüzeysel bakışla, bu yapıda sürekli tekrar eden imgeler, ayrıntılar görülür. Farklılıklar ise derin yapıda yer alır. Klasik Türk şairlerinin özgünlüğü, bu düzeye inmekle, daha derinlemesine bakışla anlaşılabilir.

Aşk anlayışı itibarıyla, bu şiir geleneğinde sevgiliden gelen her şey kaymetlidir. O, âşığa karşı her daim kayıtsızdır. Bunlar, geleneğin belirlediği düşünce ve tavırlardır. Şairler, bu konuları işlerken, farklı kelime ve kavramlarla kurdukları ilişkiler yoluyla özgünlüğü yakalar. Bu anlamda, şairlerin kullandıkları kavramlardan biri de, “mihmân”dır. Sevgilinin hayali; ondan gelen tîr, peykân; aşk, bela, gam, keder, hicran gibi unsurlar misafir olarak kabul edilir. Âşığın gözü, gönlü, canı, sinesi buna bağlı misafirhane tahayyül edilir. Göz ve gönlül hanesi gözyaşı suyuyla yıkanır, gül suyuyla hoş kokulu hale getirilir, ah mumuyla süslenir. Misafirlere, başta can kuzusu olmak üzere, gözyaşı suyu, gözyaşı şarabı, ciğer kebabı ikram edilir. Misafir geleceği zaman kapıda karşılanır, yer gösterilir, başköşeye oturtulur, giderken kapıya kadar uğurlanır.

Türk misafirperverliğinin; karşılama, ağırlama, uğurlama, adap, misafirlik süresi gibi hemen tüm adet ve geleneklerini şiirlerine konu edinen şairler, şiirlerini özgün kılma ve estetik hale getirmek için bu kavramı kullanmışlardır. Çalışmada, şairlerin mihman kavramı ve etrafında oluşan kültür malzemesinden ne derece ve nasıl istifade ettikleri ortaya konulmuştur. Ayrıca bu kavram çerçevesinde, klasik Türk şiirinin dikey gelişimine işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Mihman, Türk misafirperverliği, gelenek, gazel, klasik Türk şiiri.

* Makalenin geliş tarihi: 13.08.2021 / Kabul tarihi: 12.11.2021

** Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ramazan.ari@igdir.edu.tr (Orcid Id: 0000-0002-8660-4774).

Giriş

Türk kültüründe misafirin önemli bir yeri vardır. Misafirle ilgili deyim ve atasözlerinin çokluğu Türklerin misafirperverliğini gösteren önemli bir delildir. Kültürümüzün yerli ürünleri atasözleri ve deyimlerde, misafirin öneminin yanı sıra, ev sahibi misafir ilişkisi, misafirlik adabı ve misafirlik süresi gibi hususlara da işaret edildiği görülür. Ev sahibi misafirin hizmetkârıdır; misafir kismetiyile gelir; misafir üç gün misafirdir; gelene git denilmez; çağrılan yere erinme, çağrılmayan yere görünme gibi atasözleri¹; Tanrı misafiri, misafir gibi oturmak, başköşeye kurulmak, misafir kalmak, misafir olmak, misafir ağırlamak, şeref misafiri gibi deyimler² bunlardan bazılarıdır.

Türk misafirperverlik anlayışının dinî ve örfî olmak üzere iki yönü bulunur. Dinî yönünde ayet ve hadisler etkili iken örfî yönünde geleneksel uygulamalar etkindir³. Dinî boyutunda, Hazreti Muhammed'in "Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse misafirine ikramda bulunsun" hadisinin yanında, yine onun, ev sahibinin misafiri yanında güler yüzlü olması, öfke ve üzüntüsünü belli etmemesi gerektiği yönündeki öğüdü önemli yer tutar⁴. Ayrıca açların doyurulduğu, kimsesizlerin sığındığı tekkeler, İslâmî anlayışın etkisiyle oluşmuş misafirhane görevi de gören yapılardır.

Türklerdeki misafir anlayışında dinin önemli bir etkisi olmakla birlikte, örfî yönünün daha kuvvetli ve belirleyici olduğu söylenebilir. Uygur Tazebay'ın tespitine göre, Yakut ve Kırgızlarda, misafirperverlikle ilgili örfî kurallara uymayanlara verilen cezalar içerisinde, kendi soyundan uzaklaştırma veya cemiyetten tamamen çıkartılıp atılma gibi cezalar yer alır⁵.

Yolcuyu da misafir olarak kabul eden bir anlayışa sahip Türkler, yol üstünde kervansaraylar, hanlar, misafirhaneler inşa ederek pek çok toplumda

¹ Metin Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*, Excellence Publishing, İstanbul 2013, 345-347; Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2016, 391-392.

² TDK www.sozluk.gov.tr (Erişim Tarihi: 22.09.2021)

³ Müzeyyen Altunbay, "Temel Bir Değer Olarak Dede Korkut'ta Misafirperverlik ve İzzeti İkram", *Akademik Bakış Dergisi*, 56, 2016, 359.

⁴ Mustafa Çağrı, "Misafir", *DİA*, İstanbul, C.30, 2005, 71.

⁵ Uygur Tazebay, "Türk Örf ve Âdetlerine Göre Sosyal Yardım Kurumları", *Bilgi*, 6/Yaz, 1997, 181.

görülme-yen bir misafirperverlik örneği sergilemiştir. Günümüzde, köylerde varlığını hâlâ koruyan “köy odası geleneği”, yine aynı anlayışın tezahürüdür. Türk örfüne göre, eve gelen misafir, saygı gereği kapıda karşılanır, başköşeye oturtulur. En güzel şekilde ağırlanıp ikramda bulunulur. Her evde, bugün dahi, bir “misafir odası” bulunur. Genellikle burası, evin en geniş odasıdır. Sürekli temiz ve hazır tutulur⁶. Hatta misafirin eşyaları dahi özeldir. Misafir yatak çarşafı, yemek takımı; daha ince bir ayrıntı olarak misafir havlusu, misafir terliği gibi misafire has eşyalar vardır⁷.

Türk misafirperverliği yabancı seyyahların da dikkatini çekmiş bir husustur. Tunuslu Seyyah İbn Battûta, o dönem Ladik ismiyle anılan Denizli’de kendisini misafir etmek için Ahi teşkilatı mensupları arasında kavga edildiğini belirtir⁸. Anna Masala, Osmanlı dönemi Türk misafir geleneğinde âdet olan diş kirasından bahseder⁹. İspanyol roman yazarı Vicente Blasco Ibanez, Türklerin yolculara yaptığı sorgusuz sualsiz ikramlardan övgüyle söz eder¹⁰. Fransız Dr. A. Brayer, Osmanlıların misafire izzeti ikram ve hürmetinin yanında, misafirin hasta olması halinde hekime ücretinin ev sahibi tarafından ödendiğini; hatta misafir giderken hediyeler takdim edildiğini hayranlıkla dile getirir¹¹. Jean Jacques Rousseau *Emile* adlı eserinde Türklerin, kendilerine nazaran daha insanî ve misafirperver olduklarını ifade eder¹².

Kültür hayatının önemli bir parçası olan misafirperverlik, edebî eserlere de yansımıştır. Kaşgarlı Mahmut’un *Dîvânü Lugâtî’t-Türk*’ünde, misafir ağırlamada yarışmak anlamında “konuklaşmak” ifadesi geçer¹³. Yine aynı eserde,

⁶ M.Öcal Oğuz, *Paldır Küldür Kentleşmeler*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2019, 39.

⁷ Müzeyyen Altunbay, *a.g.m.*, 360.

⁸ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, (Çev. A.S. Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, I, 409-410.

⁹ Cezmi Bayram, “Anna Masala’da Türk Sevgisi”, *Dünyada Türk İmgesi*, Haz. Özlem Kumrular, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, 165.

¹⁰ Ertuğrul Önalp, “İspanyol Roman Yazarı Vicente Blasco Ibanez’de Türk İmgesi”, *Dünyada Türk İmgesi*, Haz. Özlem Kumrular, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, 263.

¹¹ Yener Özen, *Türk Milli Kültüründe Kimlik ve Değerler Psikolojisi*, Post Yayınları, İstanbul 2019, 121.

¹² Jean Jacques Rousseau, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, Çev. Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul 2009, 182.

¹³ Ahmet Bican Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu, *Kaşgarlı Mahmud – Dîvânü Lugâtî’t-Türk*, (3.bsk), TDK, Ankara 2018, 308.

“öz” kelimesiyle ilgili verilen örnekte, misafirin önemi şu cümlelerle vurgulanır: “Güzel elbiseyi kendin giy; lezzetli yemeği başkasına yedir; misafiri ağırla; böylece bunlar ününü insanlar arasında yaysın”¹⁴. *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde konuk gelmeyen evin yıkılması dilenir¹⁵. Kocası evde olmadığı halde eve gelen misafirleri ağırlayan kadın takdir edilir¹⁶. Açları doyurmak, çıplakları donatmak beyliğin göstergeleri olarak kabul edilir¹⁷. Türk kültürünün önemli eseri *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*’nde ise dârü’z-ziyâfelerden bahsedilir. Evliya Çelebi buralarda, Müslüman kâfir ayırt edilmeden herkesin misafir edildiğini, onların can ve mal güvenliğinin sağlandığını ifade etmenin yanında, misafire ve yanındaki binek hayvanına, nelerin ikram edildiğini tek tek sayar¹⁸.

Türklerin önemli bir geleneği olan misafirperverlik, klasik Türk şiiri metinlerine de yansımıştır. Misafir ağırlamanın öneminden adabına, karşılamadan uğurlamaya, hazırlıktan ikrama birçok yönüyle bu geleneğin, şiirlere konu olduğu görülür. Türk kültür ve âdetlerinin klasik Türk şairlerinin yararlandığı önemli bir kaynak olduğu birçok çalışma ile teyit edilmiştir. Çalışmanın amaçlarından biri, bu kaynak içerisinde yer alan misafirperverlikten şairlerin ne derece istifade ettiğini ortaya koymak; bir diğeri ise şairlerin bu gelenekten niçin ve nasıl yararlandığına dikkat çekmektir. Bunun için klasik Türk şiirinin gelişim anlayışından kısaca bahsetmek gerekir.

Klasik Türk şiiri, geleneğin belirlediği kurallar çerçevesinde dikey yönde gelişen bir edebiyattır. Ahmet Hamdi Tanpınar, “...eski edebiyat her noktası birbirine cevap veren kapalı, yukarıdan aşağıya doğru düzenlenmiş bir âlemin ifadesidir.”¹⁹ derken klasik Türk şiirinin dikey gelişimini vurgular. Beşir Ayvazoğlu da, bu durumu çukur örneğiyle somutlaştırır²⁰. Ömer Faruk Akün

¹⁴ Ahmet Bican Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu, *a.g.e.*, 21.

¹⁵ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I-II*, TDK, Ankara 2016, 74.

¹⁶ Muharrem Ergin, *a.g.e.*, 76.

¹⁷ Muharrem Ergin, *a.g.e.*, 225.

¹⁸ Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, *Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî - Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Yapı Kredi Yayınları, III, 1999, 205, 252.

¹⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 2003, 10.

²⁰ Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, 102-103

ise, klasik Türk şiirini topyekûn kovana, şairleri arıya, şiirleri de bala teşbih ederek dikey gelişimi sembolik olarak izah eder²¹.

Klasik Türk şiirine böyle bir anlayışla bakıldığında, iki temel yapının varlığından söz edilebilir. İlkini oluşturan “yüzey yapı”da, bu şiir geleneğinin genel kavramlar dünyası yer alır. Yüzeysel bir bakışla bu şiir geleneğinde, sürekli tekrar eden imgeler, aynı duygu ve düşünceler görülür. Farklılıklar ise ikinci yapı olan “derin yapı”da yer alır. Bu yapıya, ancak derinlemesine bir bakışla nüfuz edilebilir. Böyle bakıldığında, bu şiir geleneğinin özgün yönü fark edilecektir. Derinlemesine nüfuzun ise klasik Türk şiiri üzerinde, ortak malzeme denilebilecek belli kavramlar etrafında yapılacak çalışmalarla mümkün olacağı söylenebilir.

Şairler, özgün anlam bulabilmek adına, tabiri caizse tüm âlemi tarar ve anlatmak istediği duygu ya da düşünceye uygun hemen her şeyi şiirlerinde kullanırlar. Şairin taradığı âlemi, yani şairin şiirlerini yazarken istifade ettiği alanları Namık Açıkgoz, dokuz havzaya ayırır. Bunlar; “insan, tabiat, din-tasavvuf, astronomi, günlük hayat, savaş terimleri, yeme-içme, gelenek-görenek ve eşya”dır²². Şairler, geleneğin belirlediği duygu ve düşünce merkezde olmak üzere, bu kelime havzalarından istifade ederek kurduğu kelimeler arası ilişkiyle şiirlerini yazarlar. Burada amaç, öncelikle daha önce hiç fark edilmemiş bir ilişkiyi keşfetmek, daha önce hiç kurulmamış bir anlam ilgisini fark edip beyte dökmektir. Şairlerin mübdi, şiirin de âb-dâr ya da bîkr-i mânâ olması, yani özgünlüğü buna bağlıdır.

Yukarıdaki kelime havzalarından, özellikle günlük hayat ile gelenek-görenek kapsamında değerlendirilebilecek mihman kavramını ve bu kavram etrafında oluşan misafirlikle ilgili âdet ve görenekleri şairlerin şiirlerine malzeme yaptıkları görülür. Örneklerle daha sonra izah edileceği üzere, şairlerin bu kavram ve etrafında oluşan kültürden yararlanmaları, genel olarak değerlendirmek gerekirse, geleneğin belirlediği, “sevgiliden gelen her şey kıymetlidir” düşüncesini anlatmak içindir. Bunun yanında sevgiliye yakın olma arzusu, sevgilinin zalimliği, dünya, felekten şikâyet ve dünyanın geçiciliği

²¹ Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı” DİV, İstanbul 1994, IX, 421.

²² Namık Açıkgoz, “Klâsik Türk Şiirinde Edebî Gerilim Yaratma Tekniği”, Prof. Dr. Abdülkâdi Karahan Anısına Divan Edebiyatı Sempozyumu 27-28 Mayıs 2008, Beykoz Belediyesi, İstanbul 2008, 193.

fikirlerini özgün bir şekilde ifade etmek de, yine amaçlar arasındadır. Şairlerin Türk misafirperverliğinden niçin yararlandığı sorusuna dönülecek olursa, şairlerin bu mihman kavramını şiirlerine konu edinmelerindeki temel amaç, özgünlük arayışıdır, denebilir. Tabii, bununla beraber kuvvetli dinî inancın - özellikle dünyanın geçiciliği fikrinde- ve örf, âdet, geleneklere bağlılığın payını da gözden uzak tutmamak gerekir.

1. Genel Misafirlik Anlayışı

Klasik Türk şiiri aşk anlayışında sevgiliden gelen her şey kıymetlidir. Bu anlayışa bağlı mihman kavramıyla ilişkilendirilen onun hayali; ondan gelen başta gamze oku, kirpik oku; derd, gam, keder, gussa, cevr, cefa, bela, ayrılık vb. mihman olarak kabul edilirler. Bunların geldiği yer olan gönül, sine ve göz mihmanhanedir.

Türk misafirlik anlayışında misafir, davet edildiği yere gider. Buna “misafir okumak” denir. Muhibbî, gönül hanesini ah ateşiyle ışıklandırıp süsledikten sonra dert, gam ve belayı mihman okuyarak onları davet eder:

Şu’le-i âh-ıla zeyn itdi yine dil hânesin

Benzer ol derd ü belâ-y-ıla gamı mihmân okur (Muhibbî, g. 547/4)²³

[Gönül, yine hanesini ah (ateşinin) ışıklarıyla süsledi. O; dert, bela ve gamı misafir okumuşa benzer.]

Cömertlik misafirperverliğin gereğidir. Âşık, kerem ehli olduğu için sevgilinin gamze okunu göz hanesine davet etmesine şaşkınlık gerekmez (Ahmed Paşa, g. 125/7). O, gönül evinden derd ve gam misafiri eksik olsun istemez (Muhyî, g. 317/5). Sevgilinin hayalinin bir an bile gönül hanesini boş

²³ Divanlardan yapılan alıntılar, nazım şeklini ifade eden g (gazel) ya da k (kaside) kısaltması yanında şiir numarası ve beyit numarası verilmek suretiyle gösterilecektir. Taranan 140 divanda, mihmanla ilgili 222 beyit tespit edilmiştir. Hepsine metinde yer vermek makale hacmini aşacağından, bunlar içerisinden konuyla ilgili farklılıklarıyla öne çıkanlar seçilerek metinde bir bütün hâlinde yer verilmiştir. Bunun yanında, şairlerin aynı malzemeyi farklı yönleriyle işleyerek kavrama kazandırdıkları derinliği ortaya koymak adına, bazı beyitler de farklı yönü zikredilerek paragraf bütünlüğü içerisinde mevzu bahis edilmiştir.

koymaması temenni edilir (Şeref Hanım, g. 252/4). Âşığın canı, gönül hanesinde sevgilinin gam ve derdiyle eğlenir, oyalanır (Muhyî, g. 614/7). Bu misafirler olmasa gönül, gam köşesinde yalnız kalacaktır (Behiştî, g. 356/4).

Türk misafirperverliğinin önemli göstergelerinden biri de, özel bir hazırlık olmasa dahi ekmeğini, yemeğini yalnız yemeyip misafirle paylaşma arzusudur. Cömertliğin bir üst derecesi olarak düşünülebilecek bu paylaşma arzusu da, şairlerin hayallerine konu olur. Gönül, yarayla dolu sinesinde sevgilinin gam ve derdini misafir etmek ister; çünkü (gönlün gıdası olan yara) ekmeğini yalnız başına yemek doğru olmaz (Âşık Çelebi, g. 94/2; Gelibolulu Sürûrî, g. 158/4). Ravzi, misafirle yemeğini paylaşmayanları şerr-i nâs olarak nitelediği gibi, misafir ağırlama hususunda, “gözün aç, her seher yol gözetip her gece mihman iste” diyerek uyarı ve telkinlerde bulunur (g. 540/4). Bu uyarıları davranışa dönüştüren Bahârî’nin gönlü, meyhanesine gelirken bir iki mihman ile gelir:

Dil derd ü gam-ı yâr bulup sîneye aldı
Hum-hânesine bir iki mihmân-ile geldi (g. 128/4)

[Gönül, sevgilinin gam ve derdini bulup sinesine aldı; meyhanesine bir iki misafir ile geldi.]

Osmanlı döneminde insanlar, günlük hayatını namaz vakitlerine göre şekillendirirdi. Yatsı namazı kılındıktan sonra kandiller söndürülüp uyumak âdetti. Bunun istisnası, misafir olan evdi. Mezkûr vakitte, eğer bir evde kandil yanıyorsa, orada misafir olduğuna hükmedilirdi. Günlük hayattan bu detayı, Muhyî ve Kâtibzâde Sâkıb, şöyle bir bağlamda nazma döker:

Tan mı geldükçe gam u derdi dile yansa dilüm
Âdet olmuş od yanar şol yirde kim mihmân ola (Muhyî, g. 585/8)

[(Sevgilinin) gam ve derdi geldiğinde gönlümün yanmasına şaşılır mı? Misafir olan yerde ateş yanması âdet olmuştur.]

Aşkdur dūd-ı dil-i sūhteye bâ’is olan
Olmaz âteşden eser anda ki mihmân olmaz (K. Sâkıb, g. 253/2)

[Yanmış gönlün dumanına sebep olan aşktır; mihman olmayan yerde ateşten eser olmaz.]

Misafiri en güzel şekilde ağırlamak, ev sahibinin temel arzudur. Bunun için başta mamur bir misafirhane gerekir. Âşıkların gönlü virane olduğundan

misafir ağırlamaya pek uygun değildir. Yâver, sevgilinin hayalinin misafir olma ihtimaline karşılık bu gerçeği, “ola mı mihmâna izzet hâne-i virânede” diyerek dile getirir. (g. 162/4). Muhyî’ye göre sevgilinin gam ve derdi, gönül evini virane olduğu için beğenmez (g. 309/6). Beyânî, aşk gamı askerlerinin gönül hanesini yıktığını, bu yüzden misafir gelemeyeceğini ifade eder (g. 314/2). Nehcî ise gam elinin yakıp virane hale getirdiği ten hanesinde, canın misafir olarak karar etmemesini, aynı sebebe bağlar (g. 358/2).

Klasik Türk şiiri şairlerinin amacı aşkı her yönüyle işlemektir. Temel ölçüt, farklıyı ve özgünü bulmak olduğu için divanlarda birbirini nakzeden beyitlere, aynı şairin divanında dahi rastlamak mümkündür. Yukarıda, virane gönlün misafir ağırlamaya uygun olmadığı fikrinin aksini savunan Yâver, ayrılık misafirinin asayiş ve rahatı virane gönlünde bulduğu için orada yattığı ve gitmediği düşüncesindedir (g. 100/3). Mehmed Sıdkî’nin gönül sarayı geniş olduğu için misafirden yana bir korkusu yoktur (g. 56/2). Celîlî de, sine-sinin gam misafirine uygun bir misafirhane olduğu görüşündedir; hatta sevgilinin oklarının açtığı yarıkların, mihnet yeri olan sine misafirhanesinin pencereleri olduğunu tahayyül eder (g. 244/3).

Misafirin can ve mal güvenliğini sağlamak ev sahibinin görevidir. Bu manada misafirhanenin korku duyulan ve huzursuz olunan bir yer olmaması gerekir. Kâtib-zâde Sâkıb, “bîm-i gamzenle gönül kalmasa zülfünde n’ola” derken, misafirin tehlikeli yerde olmayacağını söyler. Münîrî, sinedeki sevgilinin hayalinin gönülde incinme sebebi olarak, misafirin hasta olan yerde huzursuz olacağını belirtir (g. 94/2).

1.1. Tanrı Misafiri

Tanış olunmayan ve habersiz gelen misafir anlamında kullanılan “Tanrı misafiri” deyiimi, misafirin geri çevrilmemesi gerektiğini ve misafire hürmetin lüzumuna işaret eden bir deyimdir. Tanrı misafiri, genelde darda kalan, kalacak yeri olmayan veya yiyecek-içecek sıkıntısı çeken kişilerdir. Böyle durumda olan biri kapıya gelse, kâfir de olsa geri çevrilmez. Nihayetinde muhtaç bir misafirdir. Bu gerçek üzerine kurgulanmış birçok beyitle karşılaşmak mümkündür. Hatta âşık sıfatıyla şairler tarafından sevgiliye bu gerçek hatırlatılır:

Dilberâ sürme kapundan âşık-ı miskîni kim

Resm olupdur kişi ta'zîm eylemek mihmânına (K. Muîdî, g. 417/2)

[Ey sevgili, miskin âşığı kapından sürme; (kapına gelen Tanrı) misafirine hürmet etmek âdet olmuştur.]

Kûyına aç gelüp olduk ol kerîme mihmân

Umaruz matbah-ı hâsından anun nân u aş (Muhyî, k. 7/14)

[O cömert (sevgilinin) kûyuna aç gelip misafir olduk; (Tanrı misafiri olduğumuz için) özel mutfağından onun ekmek ve aşını umarız.]

Dikkat edilirse beyitlerde âşık, miskîn ve aç gibi sıfatlarla tavsif edilerek muhtaçlığı vurgulanır. Muhtaç âşığın da, "Tanrı misafiri" gibi reddedilmesi ve misafir edilmesi gerektiği, sevgiliye hatırlatılır. Bu hatırlatmanın arkasında, sevgiliye yakın olma hayali yer alır. Klasik Türk şiiri aşk geleneğinin belirlediği sınır dâhilinde, sevgiliye yakın olmak ancak onun kûyunda olmakla ya da kapı eşiğinde bulunmak suretiyle mümkündür. Bahârî, geleneğe uygun olarak sevgilinin eşiğinde misafir olur:

Dün gece ol şeh eşiğinde Bahârîyi görüp

Didi kon bu gecelik bunda mihmân uyusun (Bahârî, g. 87/5)

[O şah (sevgili), Bahârî'yi dün gece (kapısının) eşiğinde görüp "Tanrı misafiridir, bırakın bu gecelik burada uyusun" dedi.]

Beyti özgün kılan, sevgilinin merhamete gelerek Bahârî'nin mihman olmasına izin vermesidir. Bu, geleneğe göre zalim, merhametsiz ve istiğna hasletlerinin sahibi sevgiliden beklenen bir davranış değildir. Bahârî işte bu noktada, "Tanrı misafiri geri çevrilmez" hakikatine sığınarak sevgiliyi merhamete getirir.

Tanrı misafiri, kâfir dahi olsa geri çevrilmez. Amrî, bu yüzden gönlüne misafir olan, kâfir diye nitelediği sevgilinin gamzesine tazimi elden bırakmaz:

Gamzen dile gelse ana ta'zîm iderem çün

İkrâm gerek kâfir olursa dahi mihmân (g. 89/4)

[(Ey sevgili), gamzen gönle gelse ona hürmet ederim; çünkü misafir kâfir dahi olsa ikram gerekir.]

1.2. Mihman Mihman Üstüne

Şairler, mihman kavramı üzerine kurguladıkları beyitlerinde hem misafirlikle ilgili geleneği hem de klasik şiir geleneğini dikkate aldıkları gibi, mantık sınırları dışına da çıkmazlar. Mihmanla ilgili genel anlayışta misafir, evde ağırılanacaksa mihman mihman üstüne olmaz. Karamanlı Aynî, “iş bu meseldür olmaz bir evde iki mihmân” (k. 42/45) diyerek bu anlayışa dikkat çeker. Beyitlerini buna göre kurgulayan şairler, bu iki misafiri genellikle birbirine zıt kavramlardan seçerek mantıksal tutarlılığı sağlarlar. Râsih’in “üstüne” redifli gazelinde bu iki kavram gam ile sürürdür:

Dilde gam var şimdilik lutfeyle gelme ey sürûr
Olamaz bir hânede mihmân mihmân üstüne (Râsih, üstüne redifli gazeli/3)²⁴

[Ey sevinç, gönülde gam var şimdilik gelme; (çünkü) bir evde misafir misafir üstüne olmaz.]

Ahmed Nâmî ise aynı düşüncüyü eş anlamlı şâdân, derd ve mihnet kavramları üzerinden işler. Ancak o, “Sana yer yok gelüp n’eylersin ey mihmân-ı şâdân” diyerek Râsih’e göre daha sert bir üslupla misafirini reddeder. Pertev ise yine gam ve sürûr kavramlarını, aynı anda davet etmenin doğru olmayacağını ifade ederek diğerlerinden ufak bir farkla ayrılır (Pertev, g. 674/5).

Göz hanesine sevgilinin hayalinin gelmesiyle, uykunun gittiğini ifade eden Karamanlı Aynî, aynı düşüncüyü farklı unsurlarla, yine mantıksal tutarlılık çerçevesinde işler (k. 42/45). Şeyh Gâlip ise akılla aşkın aynı yerde misafir olamayacağını, günlük hayattan bir tecrübeyle ilişkilendirerek oldukça özgün bir hayalle diğer şairlerden ayrılır:

Dilde ger aşk ola ki akl eyleyemez anda karâr
Düzde zindân olur ol dâr ki mihmân uyumaz (g. 116/2)

[Misafiri uyumayan evin hırsıza zindan olması (gibi), gönülde aşk olduğu zaman akıl duramaz.]

Şeyh Gâlip tasavvufi mahiyetteki beytinde aşkı misafir, akli da hırsız olarak tahayyül ederek tercihini bir anlamda belli eder. Gönülde Allah aşkı

²⁴ Râsih’in ilgili beyti için bkz.: Bahattin Kahraman, “Balıkesirli Râsih”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/10, 2003, 69.

olduğu ve sürekli Allah'ı zikirle meşgul olduğu müddetçe gönlün uyuması, yani gafil olması mümkün değildir. Bu da, akıl hırsızını, yani nefsi ve aklın idrak ettiği dünyevî şeyleri tesirsiz kılacak, bedeni ona zindan edecektir. Aynı zamanda aklın baştan gitmesine sebep olarak âşığı mecnun edecektir. Bu da, âşığın temel arzusudur.

Türk kültüründe ev dışında misafir ağırlanan diğer yerler tekkeler ve kervansaraylardır. Buralarda temel amaç ikram olduğu için birçok misafir aynı anda bulunabilir. Şairler de gerçek hayattan bu ayrıntıya bağlı olarak tekkeye ve kervansaraya benzettikleri gönüllerinde mihman mihman üstüne ağırlarlar. Bâkî, bu anlamda tekkeye benzettiği gönlüne gam ve dert misafiri-nin ardı ardına gelmesinin bir sorun teşkil etmeyeceğini belirtir:

Gam degül gelse de dile Bâkî pey-â-pey derd ü gam
Eksük olmaz tekyedür mihmân mihmân üstüne (g. 438/6)

[Bâkî, dert ve gam birbiri ardınca gönle misafir gelse de zararı yok; (gö-nül) tekkesidir, misafir misafir üstüne eksik olmaz.]

Mustafa Sıdkî, kervansaraya benzettiği gönül hanesinde sevgilinin ha-yalinin geçmeden ayrılığının konakladığını ve burasının hiç boş kalmadığını dile getirir:

Hâne-i dilden hayâlin geçmeden hicrin konar
Muttasıl hâlî değil mihmân mihmân üstüne (g. 234/2)

[(Ey sevgili), gönül hanesinden hayalin geçmeden hicrin (gelip) konak-lar; (burası) hiçbir zaman boş değil, (her daim) misafir misafir üstüne (gelir).]

Nâbî ise gam misafirinin kafiyelelerinde ve sürekli geldiğini belirttiği aşağıdaki beytinde, sine misafirhanesini temizleyecek vakti dahi olmadığını ifade ederek misafirin geliş sıklığını vurgular:

Mihmân-serây-ı sînemi yok rûft ü rûba vakt
Eyler nüzûl kâfile-i gam gam üstüne (g. 707/3)

[Sine misafirhanesini süpürüp temizlemeye vakit yok; (çünkü) kafiye ha-linde gam üstüne gam konaklamaya gelir.]

Tasavvufî nitelikteki beyitte şair, gönlünden gamın, dolayısıyla ilahî aş-kın eksik olmadığını, misafirlik anlayışı içerisinde ifade ederek beytini özgün kılar.

2. Ev Sahibi Misafir İlişkisi

Misafir kültüründe, hem ev sahibinin hem de misafirin uyması gereken, gelenek tarafından belirlenmiş, örfi bir takım âdâb-ı muaşeret kuralları söz konusudur. Şairler, mihman kavramı etrafında, duygu ve düşüncelerini anlatırken bu tarz âdâb-ı muaşeret kurallarına da göndermede bulunmuşlardır.

2.1. Misafirin Sorumlulukları

Misafir, ev sahibinin kuzusudur; misafir umduğunu değil, bulduğunu yer atasözleri Türk misafir kültüründe, misafirin görev ve sorumluluğuna işaret eder. Buna göre misafir; yemek, gezmek, eğlenmek, yatmak gibi konularda ev sahibine uymak ve ikram ettikleriyle yetinmek zorundadır²⁵. Dolayısıyla, bu konularda ev sahibine itiraz etmek hoş karşılanmaz. Nâbî, bu anlamda misafirin ev sahibine itiraz etmesiyle kulun ilahi takdire itirazı arasında ilişki kurar:

Takdîre i'tirâzdan âyâ ne farkı var

Mihmânların mu'ârazası mîzbân ile (g. 676/3)

[Misafirlerin ev sahibiyile çekişmesinin (kulun ilahî) takdire itirazdan acaba ne farkı var?]

Nâbî, misafirin ev sahibine itirazını, kulun Allah'a itirazıyla ilişkilendirerek misafir ev sahibi ilişkisine kutsiyet kazandırır. Bunun yanında, beyitte tasavvufi manada asıl kastedilen, dünya misafirhanesinde kulun, ev sahibi Allah'a itiraz, isyan ve şikâyetinin ne denli yersiz olduğudur.

Nasîhatnâme şairi Nâbî, bir başka beytinde memnuniyetsiz misafirden şöyle şikâyet eder:

Olsalar reng ile bu kasr-ı havâsa mihmân

Birisi kûşe sorar biri hevâdârın arar (g. 158/3)

[(Hüner ehli olmayanlar), saygınlar köşküne hileyle misafir olsalar, birisi (baş) köşeyi sorar, biri havadar (yer) arar.]

Şairin bu beytinin yer aldığı gazelin tamamı, bir sosyal tenkit örneğidir. Gazelde şair, genel olarak gösterişe ve dış görünüme önem verildiğinden, bunun yanında gerçek cevherlere ve hüner sahiplerine kıymet verilmediğinden

²⁵ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, I/391.

dem vurur. Hatta dördüncü beytinde, hünerin; köy köy, kapı kapı gezerek alıcısını arayacak dereceye geldiğini iddia eder. Bu bağlamda özneyi, “hüner ehli olmayanlar” şeklinde tespit etmek mümkündür. Saygınlar köşkü ile kasti da; ilim, irfan ve şiirden anlayan hüner ehlinin bulunduğu meclis veyahut saray olabilir. Buna bağlı şairin; hüner ehli olmayıp buraya, bir şekilde hile ile dâhil olanların, kabiliyetsizliklerini unutup memnuniyetsizlik ve doyum-suzluk içinde, daha fazlasına talip olmalarını eleştirdiği söylenebilir.

Nâ’îl-i Kadîm, misafirin sır saklaması gerektiğine göndermede bulunduğu aşağıdaki beytinde, bunu farklı bir bağlamda şöyle dile getirir:

Nigâh-ı şûhın ey cân mahrem-i râz-ı derûn etme

O fettân-ı cihân câsus-ı dildür mihmân sanma (g. 319/3)

“Ey cân! (Sevgilinin) şuh bakışını, gönül sırrının mahremi etme; o, cihan fettânı gönül casusudur, (onu) misafir sanma.” şeklinde nesre çevrilebilecek beyitte şair, diğer şairlerin genelinin sevgiliden gelenleri mihman kabul ettiği durumda, yine gelenekte yer alan sevgilinin gönül ç/alması durumunu, casuslukla ilişkilendirerek özgünlüğü yakalar. Benzer bir ithamı sevgilinin nâveğine (kirpiğine) yönelten Gelibolulu Âlî, onu gönül hanesine misafir olup ciğer kebabını çalmakla suçlar (g. 1418/3). Her iki örnekte de, bir ironi söz konusudur. Aslında sevgilinin yaptıkları, âşıklar tarafından en çok arzu edilen durumdur. Fakat bunu, halk muhayyilesinde misafirin görevleriyle ilişkilendirmek şiiri estetik seviyeye taşır. Ayrıca yapılan itham, yine gelenekteki sevgilinin olumsuz imajına uygunluğu itibarıyla mantıksal açıdan tutarlıdır.

Misafir, ev sahibini sıkıntıya sokacak denli çok sık misafirliğe gelmemelidir. Muhibbî, bu anlamda gam padişahının gönül dervişine sürekli misafir gelmesini sorgular:

Şâh-ı gam dil hânesine dâyimâ mihmân olur

Pâdişehdür bu aceb dervîşden âr eylemez (g. 1342/4)

[Gam şahı, gönül hanesine daima misafir olur; padişaktır, bu nasıl iş, (gönül) dervişinden utanmaz (mı?)]

Beyitte, gam padişahının sürekli misafir olmaktan utanıp utanmadığı sorgulanıyor, denebilir. Çünkü misafirlik en fazla üç güne kadardır. Ayrıca

çok misafirliğe gitmek, ev sahibine külfet olabilir. Bunun yanında, bir dervişin padişahı ağırlama imkânları da sınırlıdır. Buradan hareketle, âşığın sürekli gam çekmekten serzenişte bulunduğu sonucuna varılabilir.

2.2. Ev Sahibinin Görevleri

Ev sahibi misafirin hizmetkârdır, ev sahibi-misafir ilişkisinde ev sahibinin görevini tanımlayan bir atasözüdür²⁶. Şairler de, âşık vasıflarıyla ev sahibi olarak bu ilişkiye dair birçok ayrıntıya şiirlerinde yer verirler. Hayâlî Bey'e göre misafire ihtiram etmeli, onu candan aziz tutmalıdır (g. 536/2). Nev'î-zâde Atâyî, misafirle sohbet-i hâs etmek gerektiğini, onu yalnız koymanın mihmana cefa olacağını belirtir (g. 51/5). Muîdî, misafirin geçici olduğunu vurguladıktan sonra, onu el üzere tutup hoş görmeyi tavsiye eder (g. 377/6). Ravzî ise misafire hürmet ve saygı göstermek gerektiğini ifade etmenin yanında, "şâd ol ferâh zamânı ki irişdi hânene" diyerek misafir ağırlamanın mutluluğunu dile getirir (g. 139/4).

Şimdiye kadarki örneklerde, ev sahibinin yapması gerekenlere dair misallere yer verildi. Bir de, yapmaması gerekenler vardır. Misafirden şikâyet etmek bunlardan bir tanesidir. Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, gamdan dolayı sevgiliye şikâyetle bulunmamak ve misafir olduğu için onu hoş görmek gerektiği görüşündedir (g. 231/5). Nigârî, misafirini sevenin cennetle ödüllendirileceğine inanır ve sevgiliden gelen eziyetlerden ikrah etmemek gerektiğini belirtir (g. 533/7).

Misafire rahatsızlık vermemek, ev sahibinin temel görevidir. Fuzûlî, ev sahibi derd ve beladan lütfedip misafir olan canını incitmemelerini isterken bu anlayışa göndermede bulunur (g. 237/4). Aynı şair bir başka beytinde, göze misafir olan sevgilinin hayalini rahatsız etmemekle ilgili şöyle bir hayale imza atar:

Hayâlî gözdedir kirpiklerin depretme ey merdüm

Edeb şartı değil mihmâna çekmek mîzbân hançer (k. 4/10)

[Ey gözbebeği, (sevgilinin) hayali gözdedir, (sakın) kirpiklerini hareket ettirme; ev sahibinin misafire hançer çekmesi, edebe uygun (bir davranış) değildir.]

²⁶ Metin Yurtbaşı, *a.g.e.*, 346.

Beyitte kirpikleri hareket ettirmek, misafire hançer çekmek olarak tahayyül edilir ve misafire karşı edepsizlik olarak görülür. Bununla birlikte, bu edepsizliği işlememek adına, gözün hiçbir şekilde kapanmaması, yani uyumaması gerekir. Aksi halde, sevgilinin hayali gözden gidebilir.

Nevres-i Kadîm'in gam misafirine karşı hassasiyeti ise oldukça naiftir:

Laht-ı cigerden it gama tertîb-i mâ-hazar

Zinhâr ıztrâbın mihmân işitmesin (g. 106/5)

[*(Ey gönül)*, ciğer parçasından gam (misafirine) hazırlık tertip et; (fakat ciğerin yanarken) ıstırabını gam misafiri asla işitmesin.]

Azmizâde Hâletî ise misafire verilebilecek rahatsızlığı, oldukça ince bir ayrıntıyla örnekler:

Yog iken zâr-ı tahammûlden eser hânemde

Mihmân-ı gama göstermemişüm çîn-i cebîn (g. 584/4)

[*Gönül hanemde ağlamaya dayanabileceğime (dair) bir işaret yok iken gam misafirine (memnuniyetsizlik belirtisi) alın buruşukluğu (dahi) göstermedim.*]

Alnını buruşturma, memnuniyetsizlik göstergesi bir mimik hareketidir. Gam misafirine bu denli küçük bir memnuniyetsizlik belirtisi göstermemek, misafire gösterilen hürmetin üst derecesi kabul edilebilir. Ayrıca bu tavrı âşık, ağlamaya dahi tahammülünün olmadığı bir durumda sergiler. Bunun yanında gamın, genellikle âşığın âh u zâr etmesinin müsebbibi olduğu düşünüldüğünde, bu davranışı sergileme zorluğu, dolayısıyla âşığın misafirine gösterdiği hürmet daha da belirginleşir.

Nedîm, akıl-gönül çatışmasını konu edindiği aşağıdaki beytinde, bu ilişkiyi misafirlik bağlamında şöyle ele alır:

Bî-gânedir mu'âmeleniz akl u hûş ile

Gûyâ derûn-ı sînede mihmânsın ey gönül (g. 76/5)

[*Ey gönül, akıl ve şuur ile tavırlarınız (iki yabancı gibi) bigânedir; güya (sen) sine içinde mihmansın.*]

Gönülle aynı beden içindeki akıl ve şuur, onu güya misafir görmekte, bu yüzden yabancı gibi bigâne tavırlar içerisine girmektedirler. Fakat âşık şaire

göre sine içindeki gönül misafir değildir; tam aksine “gûyâ mihmânsın” ifadesinden anlaşılacağı üzere ev sahibidir. Bu manada şairin akıl-gönül tartışmasında, gönülden yana tavır takındığı anlaşılır. Akıl-gönül çatışmasını, ev sahibi-misafir ilişkisi içerisinde, hatta misafir psikolojisi üzerinden yorumlamak, şaire özgünlük vasfını kazandırır.

3. Misafirlik Süreci

Mihman kavramını hemen her yönüyle işleyen şairler, misafirlik süreci bağlamında hazırlık, karşılama, ağırlama, ikram, uğurlama, misafirlik süresi ve bunlara dair halk kültürü geleneğindeki bilgileri de şiirlerine konu edinmişlerdir.

3.1. Hazırlık

Misafir geleceği zaman evlerde hummalı bir çalışma ve telaş başlar. Misafirin geleceği, biraz da buradan anlaşılır. Nâbî'nin gamlı gönlüne âhın ateş, gözün su, bağrın da kebab getirme telaşı, gönle misafir geleceği düşüncesini uyandırır:

Âhı âteş götürür dîdesi su bağrı kebâb
Dil-i gâm-dîdenin âyâ yine mihmânı mı var (g. 81/6)

[Âhı ateş, gözü su, bağrı kebab getirir; acaba, gam görmüş gönlün yine misafiri mi var?]

Yiyecek içecek hazırlamanın yanında, misafir geleceği zaman evler temizlenir, süslenir, ışıklandırılır, sofralar açılır. Bu bağlamda, şairlerin en çok işlediği hayallerden biri, dönemin koşullarında evin ışıklandırılması için mum yakılmasıdır. Muîdî, gam misafiri için gönlün bir yanda canın diğer yanda yanmasını, misafir için mum yakılmasıyla ilişkilendirir:

Sînede gam var yanar dil bir yana can bir yana
Her taraftan uyarurlar oda mihmân olsa şem' (g. 203/6)

[Sinede gam (misafiri) olduğu için dil bir yanda, can bir yanda yanmakta; (çünkü) evde misafir olsa her tarafta mum yakarlar.]

Behiştî, misafir için yapılan hazırlık çerçevesinde, kirpikleriyle sevgilinin yolunu süpüreceğini ifade eder (g. 553/6). Adlî, sevgilinin hayal sultanı için gözyaşı cevheriyle göz hanesini süsler (g. 125/4). Şevki, bir kasidesinin

teşbib bölümünde, gül şahı misafir olacağı için bulutun bahçe avlusunu sula-
dığını, sabah rüzgârının da yerleri süpürdüğünü yapılan hazırlıklar olarak
zikreder (k. 18/3). Ahmed Paşa ise misafiri bir padişah olduğu için göz misa-
firhanesini gül suyuyla hoş kokulu hale getirir, temizler:

Sulasam nola gül-âb ile gözüm höcrelerin

Ki gelir Yûsuf-ı şeh bu kula mihmân bu gice (g. 260/2)

[Gözüm hücrelerini gül suyu ile sulasam buna şaşdırmamak gerekir;
(çünkü) (güzellik) şahı Yusuf (gibi güzel sevgili) bu kula gece misafir gelir.]

Gönül, tasavvufi bağlamda Allah'ın evi olarak kabul edilir. Buraya mi-
safir gelebilmesi için mâsivâdan, gayrılardan temizlenmesi gerekir (Gelibo-
lulu Sürûrî, g. 22/4; g. 28/3). Nâbî ise aynı düşünceyi, ayna metaforu üzerin-
den temiz olmayan evde misafir ağırlanmayacağını, hatta bunun utanılacak
bir durum olduğunu delil göstererek işler:

Âyine-i idrâkini sâf eyle sivâdan

Mihmân mı gelür hâne-i nâ-pâke hicâb it (g. 29/4)

[(Ey kul), idrak aynasını Allah'tan başka her şeyden temizle; temiz ol-
mayan eve misafir mi gelir? Hicap et!]

Tasavvufi anlayışa göre, kulun idrak aynası gönüldür. Allah'ın evi ola-
rak da nitelenen gönülde, Allah'ı misafir etmek için, öncelikle gönlün
mâsivâdan temizlenmesi gerekir. Temiz olmayan bir evde, misafir ağırlamak-
tan hicap duymalıdır.

Tüm hazırlıklardan sonra ev sahibinin yapacağı, Muhibbî'nin gönlü
gibi, oturup misafir yolunu beklemektir. O da, gözyaşından şarap, bağrından
kebab eyledikten sonra dert ve bela misafiri gelsin diye gözü yolda oturmuş,
mihman gözler:

Şarâb itmiş gözüm yaşın kebâb eyler bu dil bagrın

Gele derd ü belâ diyü oturmuş mihmân gözler (g. 1096/3)

[Gözyaşını şarap, bağrını da kebab ederek (hazırlık yapan) bu gönül,
dert ve bela misafiri gelsin diye oturup misafir (yolu) gözler.]

3.2. Karşılama

Türk misafirperverliğini gösteren temel hususlardan biri, onun karşılanması noktasında gösterilen tazimdir. Âdeta töreni andıran bu husustaki geleneksel yaklaşım, şairlerin şiirlerine de konu olmuştur. Gönül, sevgiliden gelen mihnet, dert, bela ve gam misafirlerine karşı çıkarak onları karşılar (Muhibbî, g. 976/3). Gam misafiri, sine misafirhanesine gelince can ve gönül, onu karşılayarak tazim edip yer gösterir:

Hânesine sînemün mihmân olup geldükce gam

Cân u dil karşı çıkar ta'zîm idüp yir gösterir (K. Muîdî, g. 130/5)

[Gam, sinemin hanesine misafir olup gelince can ve gönül onu karşılamaya çıkar, hürmet edip yer gösterir.]

Şeref Hanım, akıl, sabır ve ârâmının istikbale çıkmasından, sevgilinin hayalinin misafir geldiğini anlar (g. 31/4). Misafiri karşılamanın bir âdet olduğunu belirten Şevkî, sevgilinin gamze oklarının kendine doğru gelmesi halinde gönlüne, onu karşılaması gerektiğini hatırlatır (g. 2/4). Mânî ise gamze oklarını karşılamak gerektiğini ifade ettiği beytinde, Türklerin göçebelik dönemi âdeti, ok atılan yere oba kurup yerleşme geleneğine göndermede bulunur:

Atup tîrini dil-ber hâne-i dilde karâr itdi

Yüri cân-ı azîzüm karşı çık mihmânumuz geldi (g. 102/5)

[Sevgili, okunu atıp (okun isabet ettiği yer) gönül hanesinde durdu; aziz canım misafirimiz geldi, yürü karşılamaya çık.]

Muhyî'ye göre kuy-ı yârın itlerinin, kendisini görünce karşı çıkmaları, kendisini karşılamak içindir:

Kûyuna vardukça ta'n mı karşı çıksa itlerin

Âşnâlar çün çıkarlar karşı mihmândan yana (g. 45/7)

[(Ey sevgili), senin mahallene varınca (mahallenin) köpekleri karşı çıksa buna şaşmamak gerekir; çünkü birbirini tanıyanlar misafirlerini karşılamaya çıkarlar.]

Nev'i-zâde Atâyî, sevgilinin gamze okları misafirini gam hanesinin kapısını açarak karşılar:

Tîrüne karşı turup sînemüzi çâk itdük

Ya'ni mihmân için açduk der-i gam-hânemüzi (g. 251/2)

[(Ey sevgili), senin (gamze) oklarının karşısına durup sinemizi yırttık; yani gam-hanemizin kapısını misafir için açtık.]

Ev sahibi misafiri karşılamakla görevli olmakla birlikte, misafir de geldiğini haber vermelidir. Dönem itibariyle bu, kapıyı vurmakla mümkündür. Gerçek hayattan böyle bir sahneyi şiirine taşıyan Meâlî, sevgilinin bakış okları cana gelince, peykânının sine kapısına vurarak haber verdiğini tahayyül eder:

Geldükçe tîr câna sînem urur o peykân

Lâ-büd kapu kakılır çün gele eve mihmân (g. 178/1)

[Canâ, (sevgiliden) ok geldikçe ucu sineme vurur; çünkü eve misafir gelse şüphesiz kapı vurulur.]

Misafir geleceği zaman, temiz ve güzel kıyafetler giyilir. Emrî, gönül hanesine gam misafirinin geleceğini, gözyaşının rengin (kırmızı) elbiseler giymesinden anlar (g. 521/2).

Türk misafirperverliğinde, başköşe kültürü vardır. Bu anlayışta, başköşe misafirin hakkıdır. Bu hakkı gasp edenler, "ahmak", "deli" veya "akılsız" olarak nitelenir (Çobanoğlu 2004: 36). Muhibbî, yüce mihmanı olan sevgilinin peykânını, hemen başköşeye oturtur:

Sîne sadrına geçürdüm dostum peykânunu

Niçe izzet itmeyem kim ulu mihmânumdurur (g. 784/3)

[Ey sevgili, peykânını sine başköşesine geçirdim; yüce misafirimdir, nasıl hürmet etmem.]

3.3. İ k r a m

Cömertlik-misafirperverlik arasındaki ilişkinin en net gösterildiği yer, ikramdır. Türk misafirperverliğinin temel göstergesi olan bu anlayışa hâkim şairler, ikram hususunda oldukça cömerttirler. Ciğer kebabı, biryan kebabı, gözyaşı şarabı, can üzümü şırası, can kuzusu, can kurbanı, can nakdi, can kuşu âşığın ikram ettikleri arasındadır.

Türk misafir ağırlama geleneğinde, gelene evdeki en güzel yemeklerden ikram edilir. Kazak Türklerinde, ev sahipleri misafirlerini güzel karşılamaz

ve onu et tabağı ile ağırlamazsa töre gereği cezalandırılır²⁷. Âşığın ikram ettiklerine de dikkat edilirse, misafir ağırlamada özellikle et ikramının öne çıktığı görülür.

Ahmed Paşa, bela, gam ve dert misafirlerine ciğer biryanı ikram ettiği gibi, bunca misafire bir ciğerin yetip yetmeyeceği konusunda telaşlıdır:

Kondu Ahmed hâne-i dilde belâ vü derd ü gam
Bir ciger-biryân yeter mi bunca mihmân andadır (g. 43/7)

[Bela, dert ve gam gönül hanesine misafir oldu; bir ciğer kebabı bunca misafire yeter mi?]

Muhyî, gözüne misafir gelen sevgilinin hayali için, aşk ateşinde kirpik şişleriyle kebab yapar:

Kebâb itdüm velî sîh-i müjemde nâr-ı aşk ile
Çün ol mestün hayâli geldi oldı dîdede mihmân (g. 467/4)

[O mest (edici) sevgilinin hayali, ne vakit ki gelip gözüme misafir oldu, (ona) kebab ettim; ancak (kebabı) kirpik şişimle aşk ateşinde yaptım.]

Gelibolulu Âlî, misafirine can kuzusu (g. 474/4); Selikî, sine ocağında pişirdiği can kuşunu (g. 24/4); Azmi-zâde Hâletî de misafirine içecek olarak canını üzüm şırası yaparak ikram eder (g. 742/4). Bâkî ise meyve ikramında bulunur:

Mihmân olunca derd ü gamun dilde mâ-hazar
İki enâr dâneledi çeşm-i hun-feşân (g. 362/3)

[(Ey sevgili), dert ve gamın gönülde misafir olunca, kan saçan gözlerim hazır olanlardan (ikram olarak) iki nar taneledi.]

Gözün nara, kanlı gözyaşlarının da nar tanelerine teşbih edildiği beyitte, renk ve şekil itibarıyla bir ilişki söz konusudur. Bunun yanında, diğer örneklerde olduğu gibi, bunların misafire ikram bağlamında kullanılması, şairlerin özgünlük arayışının bir sonucudur. Muhibbî ise sevgilinin diyarındaki köpeklere kemik ikram eder:

²⁷ Hikmet Demirci, Şınaray Bürkütbayeva, "Kazak Misafirperverliği: Ülüş, Misafir Ağırlama ve Tabak Kültürü", *Milli Folklor*, 16/126, 2020, 199.

Üstühân kaldı tenümde gam-ı hicrûnle hemân
Emr kıl seglerüne ola benüm mihmânüm (g. 2015/2)

[(Ey sevgili), tenimde yalnızca kemik ve (senin) ayrılığının derdi kaldı; (diyarının) köpeklerine emir ver, benim misafirim olsun.]

Âşıkların dert, gam çektikleri ve kanlı gözyaşı döktükleri, birçok şair tarafından dile getirilmiştir. Ancak bunu misafir anlayışı içinde işlemek Celîlî'nin aşağıdaki beytini özgün kılar:

Derd ü gamdur yidügi hûn-ı cigerdür içdügi
Her ki bu mihnet-sarây-ı ışkda mihmân olur (g. 77/8)

[Aşk mihnet sarayında misafir olanın yediği dert ve gam, içtiği (de) ciğer kanıdır.]

Şairin dert, gam, kanlı gözyaşı ve mihnet gibi –normal insan psikolojisine göre- olumsuz kavramları, gelenekteki anlayışa uygun olarak ikram ve saray gibi olumlu kavramlarla ilişkilendirmesi, beyti estetik seviyeye taşır. Bu olumlu algının temelinde, sevgiliden gelen her şey kıymetlidir anlayışı yer alır.

“Halil İbrahim sofrası”, Türk halk kültüründe, bolluğun bereketin sembolüdür. Revânî, sevgilinin benine konuk olan gönlüne, böyle bir sofraya ziyafet verildiğini ifade eder:

Zülfün şebinde hâlüne mihmân idi gönül
Anı ziyâfet eyledi hân-ı Halîl ile (g. 327/4)

[Gönül, zülfün karanlığında (yanağındaki) bene misafirdi; (benin) Halil İbrahim sofrası ile ona ziyafet eyledi.]

Beyitte şairin, ben gibi küçük bir unsurla, bolluğun ve çokluğun sembolü Halil İbrahim sofrası arasında kurduğu zıtlık ilişkisini gözden kaçırmamak gerekir.

3.4. Uğurlama

Türk misafirperverliğinin önemli göstergelerinden bir diğeri, misafir uğurlamadır. Misafir giderken kapıya kadar uğurlanır, ona eşlik edilir. Az-mizâde Hâletî, peykân-ı tîrle tenden can ve gönlün çıkmasını, böyle bir âdetle telmihle izah eder:

Aceb mi çıksa tenden cân u dil peykân-ı tırle

Çıkarlar hânedan âdet budur mihmânun ardınca (g. 777/2)

[Can ve gönül, (sevgilinin kirpik) okunun temreniyle (yerinden) çıksa buna şaşırmamak gerekir; (çünkü) misafiri (uğurlarken) onun ardınca çıkmak âdettir.]

Gönül hanesinden sevgilinin hayaliyle beraber canın gitmesine şaşmamak gerektiğini ifade eden Münîrî, bu durumu misafir uğurlama âdetiyle ilişkilendirir:

Hâne-i dilden hayâlünle n'ola cân gitse

Gönderü çıkmak kişi âdet durur mihmân ile (g. 279/3)

[(Ey sevgili), gönül hanesinden hayalinle (birlikte) can gitse buna şaşırmamak gerekir; (çünkü) kişinin misafirle, uğurlamaya çıkması âdettir.]

Vahyî ise uğurlama, selametleme anlamındaki teşyî redifli gazelinin dördüncü beytinde, "olur mu itnese mihmânını bu can teşyî" diyerek yine aynı âdete göndermede bulunur. Bu kez misafir, sevgilinin vuslat fikridir:

Helâk olur çıkaran fikr-i vuslatun dilden

Olur mu itnese mihmânını bu cân teşyî' (g. 149/4)

[Vuslat fikrini gönülden çıkaran helak olur; bu can, mihmanını uğurlama olur mu?]

Âşık, misafir olan vuslat fikri gönülden çıktığı takdirde helak olacaktır. Bununla birlikte, misafirin de hürmeten uğurlanması gerekir. Buna binaen misafiri uğurlamak için onunla birlikte can da çıkacaktır. Âşık yine helak olacaktır; ancak can misafirle birlikte kalmış olacak, vuslat fikrinden ayrılmayacaktır.

3.5. Misafirlik Zamanı / Süresi

Gündüzleri gündelik işlerini yapan Osmanlı insanı için, misafir ağırlama zamanı akşamdan sonradır. Nev'î-zâde Atâyî, sevgilinin ayva tüyleri belir-meye başlayınca canın bela ve dert ümit etmesini, ev sahibinin akşam vakti misafir ummasıyla ilişkilendirir:

Hat belürdi cân ümîd eyler belâ vü derdini

Mîz-bân ahşama karşı gûyiyâ mihmân umar (g. 41/2)

[(Ey sevgili), ayva tüylerin belirdi; (bu yüzden) can, (tıpkı) ev sahibinin akşam misafir umduğu gibi, bela ve derdini ümit eder.]

Beyitte, ayva tüylerinin siyahlaşıp belirlemeye başlamasıyla, akşamın karanlığı arasında ilişki kurulmuştur. Böyle bir olgunluğa erişen sevgili, gereğini/görevini yapacak, âşıklara dert ve bela vermeye başlayacaktır. Şairin beklentisi, buna isnat etmektedir. Bu beklentinin, misafir ummakla ilişkilendirilmesi, özgünlüğü sağlar. Lebîb de sevgilinin ayva tüyleriyle ilgili aynı düşünceyi işlediği bir beytinde, “ki işâ vakti ecâvîd müsafir gözedir” (g. 28/4) diyerek misafirin gelmesiyle ilgili makul zamanı belirtir. İşâ vakti, akşamları yatsı arasındır. Bu vakitten sonra, geç saatte misafirliğe gitmek hoş karşılanmaz. Nitekim akşamdan sonra misafir gelenin aşu ya bir soğan ya bir söven²⁸ atasözü de böyle bir durumda misafirin karşılaşabileceği durumları bildirir. Münîrî, sevgilinin diyarına gece gittiğinde köpeklerin havlamasını, vakitsiz misafirliğe gitmesine verilen tepki olarak düşündür:

Kûyun itleri ben garîbe dünle ürse tan mı kim

Her kişi tarlıganur bî-vakt olıcak mihmân (g. 207/5)

[(Ey sevgili), diyarının köpekleri ben garibe gece ürse buna şaşmamak gerekir; misafir vakitsiz gelince herkes darlanır.]

Misafir üç gün misafirdir, atasözünde belirtilen misafirlik süresinin kaynağı, Hazreti Muhammed’in hadisidir. Hem İslâm inancı hem de buna bağlı gelenekte belirlenen misafirlik süresini Gelibolulu Âlî, gussa misafirine hatırlatarak gitmesini ister:

Yüri ey gussa gönülden gele tâ kim şâdî

Âdet üç güne degindir eyü mihmân oldun (g. 708/3)

[Yürü (git) ey gam gönülden, öyle ki, mutluluk gelsin; iyi misafir oldun, ama misafirlikte âdet üç güne kadardır.]

Misafir, ev sahibini sıkıntıya sokmaktan imtina etmelidir. Ev sahibini sıkıntıya sokacak durumlardan biri, çok sık misafir olmaktır. Fakat söz konusu

²⁸ Metin Yurtbaşı, a.g.e., 345.

misafir, aşk gamı gibi hem özel hem de çok sevilen bir misafirse, nice yıllar kalsa da misafir gibi ikram ve hürmet edilir (Pertev, g. 507/2). Ahmed Paşa ise sevgilinin her gece sohbete gelmemesini, gerçek hayattan farklı bir delille açıklar:

Tan degildir sohbete gelmezse cânân her gece
Kimsenin mihmânı olmaz mâh-ı tâbân her gece (g. 287/1)

[Sevgili, her gece sohbete gelmezse buna şaşmamak gerekir; parlak ay kimsenin her gece misafiri olmaz.]

4. Sevgiliyle İlgili Hayaller

Klasik Türk şiiri geleneğinde, hicranla vuslat arası sürecin işlendiği bir aşk anlayışı hâkimdir. Hicrandan öncesi hasret, vuslattan sonrası da ümit duyguları dâhilinde hayallere konu olur. Mihman kavramıyla ilgili beyitlerde de aynı anlayışın tezahürü görülür. Bu manada sevgiliye misafir olmak muhal olmakla birlikte, sadece ümit edilir. Onu misafir etmek de, ancak arzu ya da düşünce seviyesinde kalır. Hasret de, sevgiliye konuk olunan elest bezmine göndermeyle işlenir.

4.1. Sevgiliye Misafir Olma Ümidi

Klasik Türk şiiri geleneğinde, âşıkların sevgilinin vuslathanesine misafir olması, yukarıda ifade edildiği üzere, mümkün değildir ve yalnızca hayal boyutunda temenni edilebilir. Ahmed Paşa, “Ey meh visâlün hânına bir gece mihmân et beni / Göster cemâlin şem‘ini şevkinle handân et beni” (g. 317/1) derken hem arzusunu ifade eder hem de bunun gerçekleşmesi hâlinde hissedeceği mutluluğu dile getirir. Her ne kadar sevgilinin vuslathanesine misafir olunamasa da, onun mahallesinde misafir olmak da âşık için yeterli olacaktır. Gelibolulu Âlî, bu arzusunu feleğe şöyle bildirir:

Tayy olurdu sefer-i râh-ı ümîd-i vuslat
Kûy-ı cânâna felek eylese mihmân beni (g. 1522/2)

[Felek, beni sevgilinin diyarına misafir eylese, vuslat ümidi sefer yolu aşılırdı.]

Beyitte vuslat ümidi sefer yolunu aşmak, feleğin âşığı kûy-ı cânana misafir etmesi şartına bağlıdır. Eğer gerçekleşirse, âşığın vuslat ümidi oluşacaktır. Ahmed Paşa'nın arzusu, ölmeden sevgilinin diyarındaki köpeklere bir gece olsun misafir olabilmektir (g. 212/3). Hayâlî Bey'in felekten dileği, feraha ermeyen başının sevgilinin kilâb-ı kûyuna çanak olmasıdır. Bu sayede, der-i dilberde saadette mihman olacaktır (g. 560/3). Celîlî ise aşağıdaki beytinde, diğer şairlerin hayalini gerçekleştirir. Bununla birlikte şair, hem sevgiliye yakın olmakla ilgili geleneğin çizdiği sınırı net biçimde ortaya koyar hem de misafirlikle ilgili hayalin sınırını belirler:

Bezmine varmak Celîlî'nün degül haddi belî

Bu yiter kim itlerine oldu mihmân dün gece (g. 340/6)

[(Ey sevgili), (senin) meclisine varmak Celîlî'nin haddi değil, doğrudur; dün gece köpeklerine misafir oldu, bu yeter.]

Sevgilinin bezmine varmak, onun vuslathanesine misafir olmak, onun cemalini görmektir. Bu ise şairin haddi değildir. Geleneğin belirlediği sınırdan, ancak onun eşğine ya da mahallesindeki itlere misafir olunabilir. Bununla birlikte vuslathaneye misafir olmak her âşığın arzusudur. Bu konuda ümitvar olmalarının gerekçesi de vardır. Bâkî'ye göre sevgili, dudağını rişteyle bağlayıp vuslathane misafirine dış kirası olarak hediye vereceğini vaat etmiştir:

Rişteyle bağlayup lebin ol şûh dedi kim

Mihmân-ı hân-ı vasluma bu dış kirasıdır (g. 80/2)

[(Sevgili), dudağını iple bağlayıp "kavuşma misafirhaneme bu dış kirasıdır" dedi.]

Sevgilinin bu vaadi, hicrandan önce, elest bezmindedir. Şairler, bu zamanda sevgiliye misafir olduklarını hasretle yâd ederler:

Şâhım Hayâliyem ki cihân lâ-mekân iken

Ben bir mekân-ı hâsda mihmân idim sana (Hayâlî Bey, g. 13/5)

[Padişahım, ben Hayâlî, cihan (daha) yaratılmadan özel (bir) mekânda sana misafirdim.]

Ravzi, "Karı ol dem ki kapunda senün derbân idim cânâ / Visâlün hânına şâm u seher mihmân idüm cânâ" (g. 72/1) derken, yine aynı duygu ve düşüncüyü işler.

Aşkla ilgili hayallerde, âşığın gönlü sevgilinin çene çukuruna düşebilir ya da zülf tuzağına yakalanabilir. Bu hayal üzerine birçok beyitle karşılaşılabilir. Ancak Nâfiz, zülf tuzağına yakalanmayı, misafir olmakla ilişkilendirerek özgün bir hayale imza atar:

Düşse dil zülf-i siyâhın dâmına bulmaz halâs
Ol siyeh kâse gelen mihmânını eyler zabıt (g. 417/4)

[Gönül siyah zülfünün tuzağına düşse kurtulamaz. O siyah kâse, gelen misafirini zapt eyler.]

Beytin ilk mısraı, klasik Türk şiiri geleneğinde genel kabul niteliğinde bir ifadedir. İkinci mısraı ise hem ilkini tamamlayıcı hem de özgünlük bağlamında beyti ayırıcı niteliğe sahiptir. Zülf şekli itibarıyla kıvrımlıdır ve ip gibidir. Bu yönüyle, özellikle kuşlar için kullanılan ip tuzağına benzer. Tuzak, kuşun ayağından yakalamak adına yuvarlak biçimde kurulur. Kıvrımlı zülf de, bu anlamda gönlü yakalamak için kurulmuş tuzaktır. Bunun yanında, kıvrımlı zülf, kâse ağzına benzer. Siyah olması, zaten zülfün rengi dolayısıyladır. Siyah kâse²⁹ gibi görünen bu zülf tuzağı, gönül misafiri geldiği anda onu zapt eyler.

Hamdullah Hamdi ise çâh-ı mihmân diye nitelediği sevgilinin çene çukurunun çok miskinler düşürdüğünü ifade eder:

²⁹ Beyitteki siyeh-kâseyi, diğer beyitlerdeki kullanımı göz önünde bulundurularak, “dünya” anlamında düşünmek mümkün olabilir. Dünya şekli itibarıyla kâseye benzetilir. Hatta kâse-i gerdûn anlam olarak felek, dünya ile karşılanır. (bkz. Kubbealtı Lugatı, II/1594.). Siyeh-kâse de felek ve dünyanın sıfatı olarak kullanılmakta olup Sâkîb Dede divanında iki beyitte (Kt. 12/5; Kt. 18/9) örnekleri mevcuttur (Bkz. Recep Demir, *Divan Şiirinde Renkler*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 60). Bunun yanında Nâilî Dîvânı’nda altı beyitte çarh, yine siyeh kâse olarak nitelenir (g.44/6; g. 65/7; g.243/2; g.286/5). İki tanesinde “çarh-ı siyeh-kâse” nitelemesi tamlama şeklinde yer alır (g.85/4; g.272/4). Siyah nitelenmesine gelince o, âşığın feleği, dünyayı olumsuz ruh halinin müsebbibi olarak görmesiyle ilgilidir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda beyte; “Gönül siyah zülfünün tuzağına düşse kurtulamaz. O (dünya) siyah kâsesi (gibi), gelen misafirini zapt eyler.] şeklinde bir anlam verilebilir. Bu durumda şair, gönlün siyah zülf tuzağına düşmesi halinde kurtulamamasını, insanın siyeh kâse olarak nitelediği dünyaya misafir olarak gelip kurtulamaması şeklinde düşünmüş olabilir.

Bu zenehdân içre kim düşmüşdür ol hâl-i garîb
Niçe miskînler düşüre çâh-ı mihmânun senün (g. 86/3)

[(Ey sevgili), (yanağındaki) zavallı ben çene çukurunun içine düşmüştür; senin misafir çukurun (daha) nice miskinler düşürür.]

Beyitte, sevgilinin çene çukur üzerinde veya kenarındaki ben, sevgilinin çene çukurunun müşebbehün bihi “çâh-ı mihmân”a düşmüştür. Ahmet Atilâ Şentürk, Osmanlı Şiiri Kılavuzu adlı eserinin “çâh-ı mihmân” maddesinde, bu ifadeyle kastedilenin; Şeh-nâme’de geçen Efrasyâb’ın, kızı Menîje’ye âşık olan Bijen’i yakalayıp yedi yıl boyunca hapsettiği kuyu “çâh-ı Bijen” olduğunu ifade eder (2017: 446). Kuyuya alem olan “mihmân” ifadesinin hem kuyunun ismi olduğunu hem de Menîje’nin evinde saklanan Bijen’in burada yakalanmasıyla ilgili alay amaçlı kullanıldığını kaydeden Şentürk, Doğuşirinde “çâh-ı mihmân”ın sıkıntının sembolü olduğunu belirtir (2017: 445-446). Beyte dönülecek olursa, sevgilinin “ben”i, “çâh-ı mihmân”a benzetilen sevgilinin çene çukuruna düşen âşık gibi tahayyül edilir. Sevgilinin etkileyiciliği düşünüldüğünde, aynı akıbete duçar olacak, başta şair olmak üzere, başka âşıklar da elbette olacaktır.

4.2. Sevgiliyi Misafir Etme Arzusu

Sevgiliyi misafir etmek her âşığın arzusudur. Ancak vuslat gibi, bu da imkân dâhilinde değildir. Lâkin bu durum, âşıkların onu davet etmesine engel değildir.

Ey tıfl-ı nâz bir gece mihmânım ol benim
Gir câme-hâb-ı sîneme gel cânım ol benim (Nedîm, g. 86/1)

[Ey naz çocuğu (sevgili), bir gece benim misafirim ol; sine yatağıma gir, benim canım ol.]

Ahmed-i Rıdvân, yaptığı hazırlıkları da tek tek sayarak sevgiliyi gönül hanesine şöyle davet eder:

Hâne-i dilde müheyyâ eşk-i mey nukl-i ciğer
Hâzıruz kılsun kadem-rencîde mihmân kadamdur (g. 262/4)

[Gönül hanesinde gözyaşı şarabı ve ciğer mezesi hazır. Misafir nerededir, zahmet buyurup (gelsin).]

Dede Ömer Rûşeni ise gönlünün, sevgilinin beninin hayali mihman olur diye, sine ocağında bağrını kebab ettiğini belirtir. Sine ocağındaki ateşin sürekli yandığı düşünüldüğünde, gönlünün misafir için her daim hazırlıklı olduğu söylenebilir:

Bir gice mihmân ola diyü hayâl-i hâlünü
Dil tennûr-ı sînede bagrum kebâb itmekdedür (g. 10/3)

[(Ey sevgili), (yanağındaki) beninin hayali, (olur da) bir gece misafir olur diye gönül, sine ocağında (sürekli) bağrım kebab etmektedir.]

Sünbülzâde Vehbî, gönül tekkesinin yerini tarif ederek sevgilinin hayalini oraya davet eder:

Geçersen ey hayâl-i yâr şeh-râh-ı mahabbetden
Gönül derler bizim bir tekyemiz var anda mihmân ol (g. 177/2)

[Ey sevgilinin hayali, aşk ana caddesinden geçersen gönül dedikleri bizim bir tekkemiz vardır, (gel) orada misafir ol.]

Âşıkların sevgiliyi misafir etme daveti, doğal olarak cevapsız kalır. Buna karşılık âşıkların tepkisi, sitem etmektir. Nakşî, gönül hanesine ayak basıp kendisini şereflelendirmedığı için sevgiliye şöyle sitemde bulunur:

Ey mâh makdemünle şeref-yâb eyleyüp beni
Dil-hânesinde bir gice mihmânım olmadun (g. 150/4)

[Ey ay (gibi güzel sevgili), gönül hanesine bir gece ayak basarak beni şerefyap eyleyip misafirim olmadın.]

Şairler, sevgilinin mihman olması halinde yaşayacakları mutluluğu da şiirlerinde konu etmişlerdir. Zâtî, bu duyguyu her günüm bayram; gecelerim Kadir ve Berât gecesi olur, diyerek anlatır:

Her günüm îd-i şerîf ola şebüm kadr ü berât
Külbe-i ahzânuma olursa mihmânım Ferah (g. 101/3)

[Ferah, hüznler kulübeme misafir olursa, her günüm mübarek bayram, gecem (de) Kadir ve Berat Gecesi olur.]

Ali Nihat Tarlan, beyitte görüldüğü üzere “ferah” kelimeni özel isim kabul etmiştir³⁰. Güliz Kapkın, *Zâtî Dîvânı*’nın bir kısmını şerh ettiği tezinde bu kelimenin şairin mahbubunun ismi olarak hem özel isim hem sevinç, mutluluk anlamında tevriyeli kullanıldığını belirtir³¹. Şairin, her iki durumda da mutluluğu ifade için seçtiği kavramlar, hem halk kültüründe hem İslam inancında mutluluğu en üst seviyede temsil eder.

Geleneğin belirlediği aşk anlayışında beşerî sevgili, âşığa misafir olmakla birlikte, mihmanhane eğer kulun kalbi ise ilâhî sevgili orayı teşrif edebilir. Şeref Hanım, kalp hanesinde yardan başka kimseyi misafir etmediğini ve etmeyeceğini ifade ederken bu bilgiye atıfta bulunur:

Yârdan başka cihânda kimseyi Mevlâ bilir

Hâne-i kalbimde mihmân itmedim itmeyen yine (g. 205/6)

[Rabbim biliyor; kalp hanemde (ilahî) sevgiliden başka cihanda kimseyi misafir etmedim, yine etmem.]

4.3. Mi h m â n - ı H a y â l - i Y â r

için uyku uyumadığını söylerken yine aynı düşünceyi işler (g. 68/3). Muhibbî ise peri yüzlü sevgilinin hayali, gönül mülkünde misafir iken gelen ecele, şöyle yalvarır:

İy ecel billâhi sabr it gelme bu dil mülküne

Ol perî-rûnun hayâlî anda mihmandur henüz (g. 1271/8)

[Ey ecel, o peri yüzlü sevgilinin hayali gönül mülkünde hala misafirdir; Allah için sabret, bu gönül mülküne gelme.]

Şairin yalvarma sebebi, evdeki misafirini hem rahatsız etmemek hem de onun gitmesini istemediği içindir. Buna bağlı, saadetinin bozulacağı düşüncesidir. Şiirde asıl gerilimi oluşturan unsur, âşığın yalvardığı öznenin ecel olmasıdır. İslam inancına göre, ecel geldiğinde ne bir an ertelenebilir ne de öne

³⁰ Ali Nihat Tarlan, *Zâtî Dîvânı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1967, III/101.

³¹ F. Güliz Kapkın, *Zâtî Dîvânı’ndan Seçilen Gazellerin (101’den 150’ye kadar olan) İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul 1987, 61.

alınabilir³² (Kur'ân-ı Kerîm, 7/ 34). Buna rağmen bî-çâre âşık, "Ey ecel, Allah için sabret, bu dil mülküne gelme" diye yalvarır.

4.4. Mi h m a n R a k î b

Klasik Türk şiiri aşk anlayışında, sevgili âşığa karşı daima istiğna halindedir; buna mukabil râkible hem-demdir. Bu da âşığı kıskançlığa iten temel sebeptir. Bunun yansımasını, mihmanla ilgili beyitlerde de görmek mümkündür. Sevgilinin başkasına misafir olması yahut başkasının sevgiliye misafir olması, âşığın kıskançlık ateşine düştüğü andır. Ahmed Paşa, rakibi misafir etmemesi gerektiğiyle ilgili, sevgiliyi mantıklı bir gerekçe sunarak uyarır:

Kapına varmaga rakîbi koma
Ka'beye gebri mihmân alma (g. 267/4)

[(Ey sevgili), kapına rakibin varmasına müsaade etme; Kaba'ye kâfiri misafir alma.]

Fuzûlî'nin; "Ey beni mahrûm idüp bezm-i visâlinde müdâm / Gayrı hân-ı iltifâtı üzre mihmân eyleyen" (g. 221/2) diye serzenişte bulunduğu sevgiliye, Mustafa Sıdkî, sitemin biraz üstünde bir tonda şöyle seslenir:

Yeter ey şûh yeter hân-ı visâlin üzre
Her denî şahs varıp zevk ile mihmân olsun (g. 213/4)

[Yeter! Ey şuh (sevgili), her alçak şahsın kavuşma hanene gelip zevkle misafir olduğu yeter.]

Âşığın böyle bir durumdaki psikolojisini ise Ravzî şöyle dile getirir:

Nâr-ı gayretle yanıp ben niçe hâk olmayayın
Hâne-i gayra seni her gice mihmân dirler (g. 293/4)

[(Ey sevgili), senin gayrın hanesine her gece misafir olduğunu söylüyorlar; kıskançlık ateşiyle nasıl yanıp toprak olmayayım;]

Gayretin buradaki anlamı kıskançlıktır. Kıskançlık ateşi bağlamında düşünüldüğünde âşığın psikolojisi, çaresizlik içinde yanıp toprak olduğu daha net görülür.

³² Kur'ân-ı Kerîm, 7/34.

4.5. Sevgilinin Misafire Esirgediklerinden Şikâyet

Âşık, her ne kadar sevgilinin vuslathanesine misafir olmasa da, yukarıda belirttiği üzere, mahallesine misafir olabilmektedir. Misafir olan âşık, misafir gibi ağırlandırmakla ilgili doğal olarak beklentiye girer. Tabii, bu beklenti yine karşılıksız kalır. Fuzûlî'nin, bu hususta sevgiliye ithamı haksız değildir:

Kıymadun sâkin-i kûyun olana peykânun
Bir içim su ile ağırlamadun mihmânun (g. 160/1)

[Senin diyarında yaşayan (âşıklarına) kıyıp bir temrenin vermedin; misafirini bir içim su ile ağırlamadın.]

Sevgili, mahallesindeki âşığa, bir peykanını (kirpiğini) dahi kıyamayıp vermez. Sevgilinin peykanı, mahiyet itibariyle insanın temel ihtiyacı suya teşbih edilir. Şair, bunun yanında, sevgilinin tutumunu misafirine en küçük ikram kabul edilebilecek bir içim su dahi vermeyen ev sahibiyle ilişkilendirir. Beyti özgün kılan burasıdır. Bunun yanında, kıyamayıp vermemek ve bir içim su ikram etmemek, beyitte edebî gerilimi arttırıcı unsurlar olarak yer alır. Ayrıca sevgilinin bu tavrı, klasik şiir geleneğindeki onun zalimlik, merhametsizlik, istiğna gibi karakter özelliklerine uygunluk açısından bir tutarlılık arz eder.

Sevgilinin, mahallesindeki âşığa cefa etmesi karşısında Muhibbî, “kerîm olan zulm-ı mihmân eylemez” diyerek tepki verir (g. 1218/4). Onca zaman sevgilinin eşiğine yüz süren Ahmed-i Rıdvan, “Lâyık mıdır ki olmaya mihmân-ı hâne hîç” diyerek hak ettiğini alamamaktan şikâyet eder (g. 134/6). Kâtibzâde Sâkib ise sevgiliden, misafirine alın buruşturma gibi en küçük memnuniyetsizlik belirtisi dahi göstermemesini ister. Buna karşılık nasıl davranması gerektiğiyle ilgili, tavsiye de verir:

Gösterüp çîn-i cebin deryâ gibi itme helâk
Rûy-ı dil âmâde it âyîne-veş mihmân için (g. 452/4)

Beyti, “Ey Sevgili! Derya (dalgaları) gibi alnını buruşturup (memnuniyetsizlik göstererek) beni helak etme. Misafirin için gönül yüzünü (gönlün içindeki güzellikleri) ayna gibi hazır et (yansıt)” şeklinde nesre çevirmek mümkündür. Sâkib'in sevgiliden istediği sevgili için küçük; yapmaması halinde -sonuçları itibariyle- âşık için çok büyük bir şeydir. Beyitteki temel edebî gerilim, bu tezat üzerinedir. Beyti özgün kılan ise misafire güler yüzlü olmak

gibi halk kültüründeki bir nezaket davranışının; istîğnayı, zalimliğı karakter özelliğı haline getiren bir sevgiliden beklenilmesi şeklindeki kurgulamadır.

5. Dünya Misafirhanesi

Dünyanın geçici olduğı, felekten şikâyet gibi konular klasik Türk şiiri şairlerinin ortak konularındandır. Şairler, bu konuları dile getirirken, mihman kavramından da istifade etmişlerdir. Bu manada, misafirliğı geçici olmasıyla insanın dünyada geçici oluşu arasında ilişki kurularak dünya bir mihmanhaneye insan da mihmana teşbih edilir. Karamanlı Aynı'nın bu konudaki örnek beyti şöyledir:

Dünya ribât-ı köhnedür ya'ni ki mihmân-hânedür

Kimse mukîm olmaz ana mihmân gelür mihmân gider (g. 192/2)

[Dünya, (bir) misafirin gelip (bir) misafirin gittiğı eski bir konak, yani misafirhanedir; (orada) kimse (daimi) ikamet edemez.]

Allah'ın uyanık kullarının dünya misafirhanesinde mülk ve taca meyletmemesi gerektiğini Mekki, misafirin başkasının evine ve yastığına uyuş/a/mayacağı fikriyle temellendirir:

Merd-i âgâh-ı Hudâ eyler mi meyl-i mülk ü tâc

Eylemez bâlîn ü beyt-i gayra mihmân imtizac (g. 7/1)

[Allah'ı bilip kendini onun yoluna adayan insan, taç (makam) ve mülke meyleder mi?(Çünkü) misafir, başkasının evine ve yastığına uyuşamaz.]

Beyânî ise dünyanın bir ikamet yeri olmadığını ifade etmenin yanında, dünyayı gurbet misafirinin güzergâhında yer alan bir kervansaray ve gurbet evine benzetir:

Bu dünyâ bir sarây-ı kârbân u hân-ı gurbetdür

Degül cây-ı ikâmet menzil-i mihmân-ı gurbetdür (g. 281/1)

[Bu dünya, bir kervansaray ve gurbet konukevidir; gurbet misafirinin ikamet yeri değil, konaklama yeridir.]

Dünyada kendilerini misafir olarak gören şairler, ev sahibinin misafirine gereğı gibi davranmadığından şikâyetçidirler. Gelibolulu Mustafa Âlî, nâmert olarak nitelediğı dünyanın misafirine eziyet ettiğini ifade ettikten sonra onun özelliklerini şöyle sıralar:

Güm eylersin gelen mihmânunı bir bî-mürüvvetsin

Yüri hey mihri zâ'il kahrı kâmil pür-cefâ dünyâ (g. 30/2)

[Yürü hey sevgisi yok, kahrı noksansız, cefa dolu dünya! Sen gelen misafirine eziyet eden bir namertsin.]

Dünya misafirhanesinde ev sahibi felekten de epey şikâyet söz konusudur. Felek, misafirine cevri ü cefa çektiren bir ev sahibi (Münîrî, k. 6/6); misafirini öldüren bir gaddar (Azmişâde Hâletî, g. 617/5; Nigârî, g. 571/2), misafirine kıyan bir cellat (Fehîm-i Kadîm, g.114/3) olarak görülür. Antepî Aynî, mizbân olarak tasavvur ettiği zamaneyi, misafirine bir lokma ekmek vermeyerek acıdan öldürmekle itham eder:

Acından ölür hânesine gelse bir âdem

Bir nîme-i nân virmez o mihmâne zamâne (g. 197/5)

[Zamane, misafirine bir yarım ekmez (dahi) vermez; bir insan onun hânesine (misafir) gelse acıdan ölür.]

Yine misafirin geçici olduğu fikrinden hareketle, ten köşkünde can, misafir olarak kabul edilir:

Cân müsâfirdür gider âhir adem iklîmine

Oldı kasr-ı tende mihmân bir iki gün hoşça tut (Celîlî, g. 54/6)

[Can misafirdir, sonunda yokluk ülkesine gider; ten köşkünde bir iki gün misafirdir, onu hoşça tut.]

Sonuç

Klasik Türk şiiri şairleri mihman kavramını, geleneğin belirlediği duygu ve düşünceleri, özgün ve estetik biçimde anlatmada bir araç olarak şiirlerine dâhil etmişlerdir. Mihmanla ilgili beyitler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, “sevgiliden gelen her şey kıymetlidir”, düşüncesi daha çok işlenmesiyle öne çıkar. Bunun yanında, sevgilinin zalimliği, kayıtsızlığı; âşığın sevgiliye yakın olma düşüncesi; tasavvufi bağlamda dünyanın geçiciliği, Allah’ın evi olarak görülen gönlün mâsivâdan temizlenmesi, akıl-gönül karşıtlığı, canın tende misafir oluşu işlenen diğer konulardır. Bunlar geleneğin ortak konularıdır. Bu noktada şairler, beyitlerini kurgularken hem klasik Türk şiiri

gelenekini hem de misafirlikle ilgili Türk âdet ve geleneklerini bir uyum içerisinde bir araya getirmişlerdir. Misafirlikle ilgili, Türk misafirperverliğini de yansıtan, hazırlıktan karşılamaya, ikramdan uğurlamaya, ev sahibinin görevlerinden misafirin sorumluluklarına, misafirlik zamanından misafirlik adabına kadar mihman kavramıyla ilgili hemen her ayrıntıya şairler, şiiirlerinde yer vermişlerdir.

Mihman, klasik Türk şiiiri şairlerinin şiiirlerinde kullandıkları binlerce kavramdan yalnızca biridir. Şairler, öncelikle şiiir kurgulama mantığı çerçevesinde, anlatmak istediği duygu ve düşünceye uygun olduğu için bu kavramı tercih etmişlerdir. Bu anlamda mihman kavramının işlendiği birçok örnek beyit mevcuttur. Şairler, ya mihman öznesini ya da mihmanhaneyi klasik Türk şiiirinin geleneksel kavramlarıyla ilişkilendirerek beyitlerini farklı kılmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda başta sevgili, âşık, rakip; bunların yanında sevgilinin hayali, aşk, gam, keder, hicran, sevinç, vuslat, bela, cevır; gamze oku, kirpik oku; akıl-gönül karşıtlığı bağlamında gönül mihman olarak nitelenmek suretiyle hayallere konu olmuştur. Gönül, can, ten, göz ve dünya misafirhane olarak tahayyül edilmiştir. Şairler, bu farklı kurgulamalarla mihman kavramına bir derinlik kazandırmıştır, fakat derinlik burada bitmez. Örneğin sevgilinin hayalinin misafir olarak nitelendiği birçok örnek vardır. Bunlar da birbirlerinden farklıdır. Şairler, bu kurgulamanın üzerine, mihman kavramını farklı yönlerden ele alıp bu çerçevede oluşturdukları kompozisyonlarla şiiirlerinde özgünlüğü yakalamışlardır. Klasik Türk şiiirinin özgünlüğü orijinal kompozisyon itibariyledir, anlayışı bu noktada manasını bulur. Nihayetinde şairler, birçok farklı kombinasyon ve kompozisyonla mihman kavramı özelinde, bir derinlik oluşturmuşlardır. Çalışmada, 144 divanın taranmasıyla elde sonuçlar üzerinden bu derinlik görünür kılınmaya çalışılmıştır. Bütün divanların taranmasıyla bu derin yapının boyutunu daha net ortaya koymak mümkün olabilecektir. Bu ise daha kapsamlı bir araştırmayı gerekli kılar.

Yerli ve millî bir malzeme olarak değerlendirilebilecek misafirperverlik konusunu şairlerin bu denli yoğun işlemesi, klasik Türk şiiirinin yerli ve millî hüviyet arz etmediği yönündeki eleştirilerin asılsızlığını göstermesi bakımından da önemlidir. Ayrıca gerçek hayattan birçok detayın beyitlere yansımaları,

yine klasik Türk şiirinin gerçek hayattan kopuk olduğuna dair eleştirilere de cevap mahiyetindedir.

KAYNAKÇA

- AÇIKGÖZ, Nâmık, “Klasik Türk Şiirinde Edebî Gerilim Yaratma Tekniği”, *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına Divan Edebiyatı Sempozyumu (Bildirileri) 27-28 Mayıs 2008*, Beykoz Belediyesi, İstanbul 2008, s. 193-196.
- AKKAYA, Hüseyin, *Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul 1994.
- AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, (2 Cilt) İnkılap Kitabevi, İstanbul 2016.
- AKSOYAK, İ. Hakkı (Haz.), *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*, KTB, Ankara 2018, <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-208602/gelibolulu-mustafa-ali-divani.html>. Erişim Tarihi: 26.02.2021.
- AKÜN, Ömer Faruk, “Divan Edebiyatı”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 389- 427.
- AKYÜZ, Kenan, Süheyl Beken, Sedit Yüksel ve Müjgân Cunbur, *Fuzûlî Türkçe Divan*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1958.
- ALTUNBAY, Müzeyyen, “Temel Bir Değer Olarak Dede Korkut’ta Misafirperverlik ve İzzeti İkram”, *Akademik Bakış Dergisi*, S. 56, 2016, s. 359-371.
- AMBROS, Edith, *Candid Penstrokes The Lyrics of Meâlî, an Ottoman Poet of the 16 th. Century*, K. Schwarz, Berlin 2016. (Metin Bankası)
- ARSLAN, Mehmet (Haz.) *Antepli Aynî Divanı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.
- ARSLAN, Mehmet (Haz.), *Şeref Hanım Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-215362/seref-hanim-divani.html>. Erişim Tarihi: 26.02.2021.
- ARSLAN, Mustafa (Haz.), *Muhyî Dîvânı*, KTB, Ankara 2020. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-277417/muhyi-divani.html>. Erişim Tarihi: 26.04.2021.
- ASLAN, Üzeyir (Haz.), *Nehcî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194366/nehci-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- AVŞAR, Ziya (Haz.), *Revânî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196374/revani-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- AYDEMİR, Yaşar (Haz.), *Ravzî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196580/ravzi-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.

- AYDEMİR, Yaşar (Haz.) *Ramazan Behiştî Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-199899/vizeli-ramazan-behisti-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- AYHAN, Emrah, *Nakşî Dîvânı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul 2000.
- AYVAZOĞLU, Beşir, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.
- AYVERDİ, İlhan, *Kubbealtı Lüğatı Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, (3 Cilt), Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005.
- BAŞPINAR, Fatih (Haz.), *Beyânî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, (2 Cilt), KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78363/beyani-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- BAYRAM, Cezmi, “Anna Masala’da Türk Sevgisi”, *Dünyada Türk İmgesi*, Haz. Özlem Kumrular, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 163-168.
- BAYRAM, Yavuz (Haz.), *Adlî Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-215522/adli-divani.html>. Erişim Tarihi: 24.02.2021.
- BEKTAŞ, Ekrem (Haz.), *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195828/muvakkit-zade-muhammed-pertev-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- BİLGİN, Azmi (Haz.), *Nigârî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194361/nigari-divani.html>. Erişim Tarihi: 24.02.2021.
- BİLKAN, Ali Fuat, *Nâbî’nin Türkçe Dîvânı (Karşılaştırmalı Metin)*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Ankara 1993.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Misafir”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 171-172.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed, *Amrî Dîvân Tenkidli Basım*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1979.
- ÇELTİK, Halil (Haz.), *Ahmed-i Rıdvan Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194277/ahmed-i-ridvan-divan.html>. Erişim Tarihi: 24.02.2021.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, “Türk Halk Kültüründe ‘Tör/Başköşe’ Kavramı ve Anlam Yaratmadaki Simgesel Sürekliliği”, *Türkbilig*, S. 7, 2004, s. 33-44.
- DEMİR, Hicral (Haz.), *Lâzîkîzâde Feyzullah Nâfiz ve Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191378/lazikizade-feyzullah-nafiz-divan.html>. Erişim Tarihi: 24.02.2021.
- DEMİR, Recep, *Divan Şiirinde Renkler*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- DEMİRCİ, Hikmet, Şınaray Bürkütbayeva, “Kazak Misafirperverliği: Ülüş, Misafir Ağır-lama ve Tabak Kültürü”, *Milli Folklor*, 16/126, 2020, 198-209.

- DEMİREL, Şener (Haz.), (*Mânî*) *Dîvân ve Şehr-engîz-i Bursa*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194359/divan-i-mani-ve-sehr-engiz-i-bursa.html>. Erişim Tarihi: 23.02.2021.
- DOĞAN, Muhammet Nur, *Şeyhülislam Es'ad Dîvânı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- DURMUŞ, Tuba Işınsu ve Rıdvan, Canım, *Şevkî Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-210484/sevki-divani.html>. Erişim Tarihi: 23.03.2021.
- ERCİLASUN, Ahmet B., Ziyat Akkoyunlu, *Kâşgarlı Mahmud – Dîvânı Lugâti't-Türk*, TDK (3.Bsk.), Ankara 2018.
- EREN, Abdullah (Haz.), *Mehmed Sıdkî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195956/mehmed-sidki-divani.html>. Erişim Tarihi: 23.02.2021.
- ERGİN, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı I-II*, TDK, Ankara 2016.
- ERSEN, Ersoy (Haz.), *Münîrî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196156/muniri-divani.html>. Erişim Tarihi: 23.02.2021.
- ERÜNSAL, İsmail E. (Haz.), *Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-211662/taci-zade-cafer-celebi-divani.html>. Erişim Tarihi: 23.02.2021.
- İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta *Tancî İbn Battûta Seyahatnâmesi*, Çev. A.S. Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- İPEKTEN, Haluk (Haz.), *Nâ'ilî-i Kadîm Dîvânı*, KTB, Ankara 2019. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-247199/naili-i-kadim-divani.html>. Erişim Tarihi: 24.02.2021.
- KAHRAMAN, Bahattin, "Balıkesirli Râsîh", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/10, 2003, s. 61-74.
- KAHRAMAN, Seyit Ali ve Yücel Dağlı, *Evlîyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, C. III.
- KAPKIN, F. Güliz, *Zâtî Dîvânı'ndan Seçilen Gazellerin (101'den 150'ye kadar olan) İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul 1987.
- KARAKÖSE, Saadet (Haz.), *Nev'i-zâde Atâyî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194357/nevi-zade-atayi-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- KARAPANLI, Gürcan, *Mekkî Dîvânı ve Tahlîlî*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul 2005.
- KAYA, Bayram Ali (Haz.), *Azmizâde Hâletî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196456/azmizade-haleti-divani.html>. Erişim Tarihi: 26.02.2021.

- KAZAN NAS, Şevkiye (Haz.), *Celîlî Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-211944/celili-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- KILIÇ, Filiz (Haz.), *Âşık Çelebi Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195827/asik-celebi-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- KIRBIYIK, Mehmet (Haz.), *Kâtib-zâde Sâkib Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-199763/katib-zade-sakib-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- Kurân-ı Kerîm*, 7/34.
- KURTOĞLU, Orhan (Haz.), *Lebîb Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194358/diyarbakirli-lebib-divani.html>. Erişim Tarihi: 26.02.2021.
- KURTOĞLU, Orhan (Haz.), *Bosnalı Âsım Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-208667/bosnali-asim-divani.html>. Erişim Tarihi: 26.02.2021.
- KÜÇÜK, Sabahattin (Haz.), *Bâkî Dîvânı*, KTB, Ankara [t.y.]. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html>. Erişim Tarihi: 24.02.2021.
- MACÎT, Muhsin (Haz.), *Nedîm Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196897/nedim-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- MERMER, Ahmet (Haz.), *Karamanlı Aynî Dîvânı*, KTB, Ankara 2020. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-275960/karamanli-ayni-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- OĞUZ, M. Öcal, *Paldır Kültür Kentleşmeler*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2019.
- OKÇU, Naci (Haz.), *Şeyh Gâlib Dîvânı*, KTB, Ankara [t.y.]. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- ÖNALP, Ertuğrul, "İspanyol Roman Yazarı Vicente Blasco Ibanez'de Türk İmgesi", *Dünyada Türk İmgesi*, Haz. Özlem Kumrular, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 259-266.
- ÖZEN, Yener, *Türk Milli Kültüründe Kimlik ve Değerler Psikolojisi*, Post Yayınları, İstanbul 2019.
- ÖZYILDIRIM, Ali Emre (Haz.), *Hamdullah Hamdî Divanı*, KTB, Ankara [t.y.]. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78375/hamdullah-hamdi-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- POMAKOĞLU, Ayşegül, *Bahârî Dîvânı İnceleme-Metin*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul 2013.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, Çev. Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul 2009.

- SARAÇ, M. A. Yekta (Haz.), *Emrî Dîvânı*, KTB, Ankara [t.y.]. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78368/emri-divani.html>. Erişim Tarihi: 24.02.2021.
- SEZEN, Gülşen, *Mustafa Sıdkî Efendi Dîvânı Transkripsiyonlu Metin-Edebî İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı ABD, İstanbul 2010.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilâ, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2*, Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM), İstanbul 2017.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 2003.
- TANRIBUYURDU, Gülçin (Haz.), *Kalkandelenli Mu'îdî Dîvânı*, KTB, Ankara 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-215366/kalkandelenli-mu39idi-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- TARLAN, Ali Nihat, *Zâtî Dîvânı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı (3 Cilt)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1967.
- TARLAN, Ali Nihat (Haz.), *Ahmed Paşa Divanı*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1992.
- TARLAN, Ali Nihat (Haz.), *Hayali Bey Divanı*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1992.
- TAŞ, Hakan (Haz.), *Vahyî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194335/vahyi-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021
- TAZEBAY, Uygur, "Türk Örf ve Âdetlerine Göre Sosyal Yardım Kurumları", *Bilig*, 6/Yaz, 1997, 180-183.
- TDK, <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 22.02.2021.
- ÜNVER, Niyazi (Haz.), *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*, KTB, Ankara 2020. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-271852/gelibolulu-sururi-divani.html>. Erişim Tarihi: 25.02.2021.
- ÜSTÜNER, Kaplan (Haz.), *Yâver Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194342/yaver-divani.html>. Erişim Tarihi: 23.02.2021.
- ÜZGÖR, Tahir, *Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1991.
- YAYLA, Kasım (Haz.), *Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, Merve Yayınları, İstanbul 2002.,
- YAVUZ, Kemal, Orhan Yavuz (Haz.), *Muhîbbî Dîvânı Bütün Şiirleri Kânûnî Sultan Süleyman*, (2 Cilt), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2016. <http://ekitap.yek.gov.tr/urun/muhibbi-divani-takim-2-cilt-604.aspx>. Erişim Tarihi: 27.02.2021.
- YENİKALE, Ahmet (Haz.), *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*, KTB, Ankara 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196833/sunbulzade-vehbi-divani.html>. Erişim Tarihi: 27.02.2021.

YURTBAŞI, Metin, *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*, Excellence Publishing, İstanbul 2013.

ZÜLFE, Ömer (Haz.), *On Altıncı Yüzyıl Şairi Selîkî ve Şiirleri*, KTB, Ankara 2009. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10649,girisme-tinpdf.pdf?0>. Erişim Tarihi: 23.02.2021.

“TURKISH HOSPITALITY: GUEST IN CLASSICAL TURKISH POETRY”

Abstract

Classical Turkish poetry is a literature that develops vertically within the framework of the rules determined by the tradition. The issues determined by tradition and general concepts constitute the surface structure. With a superficial look, in this poetry tradition, constantly repeating images and similarities are seen. Differences take place in the deep structure. The originality of classical Turkish poets can be understood by descending to this level, with a more in-depth look.

In terms of understanding of love, everything that comes from the beloved is valuable in this poetry tradition. Lover is always indifferent to the lover. These are the thoughts and attitudes determined by tradition. Poets attain originality with the relationships they establish with different words and concepts while dealing with these subjects. In this sense, one of the concepts used by poets is the guest. Dream of the lover; arrow, arrowhead from the lover; Elements such as love, trouble, sorrow, grief, and satire are considered guests. The eye, heart, soul and heart of the lover is imagined as a guest house. The guesthouse of the eyes and hearts is washed with tear water, made fragrant with rose water, decorated with ah candle. The guests are offered tear water, tear wine, kebab of heart, especially the lamb of spirit. When guests arrive, they are greeted at the door, the place is shown, they are seated in the main corner, and they are bid farewell to the door when they leave.

Turkish hospitality understanding; poets, who have taken almost all of their customs and traditions such as welcoming, hosting, farewell, customs, and visiting time as the subject of their poems, used this concept to make their poems original and aesthetic. In the study, it has been revealed to what extent and how the poets benefit from the concept of guest and the cultural material formed around it. In addition, within the framework of this concept, the vertical development of classical Turkish poetry has been pointed out.

Keywords

Guest, Turkish hospitality, tradition, ghazal, classical Turkish poetry.

NİZÂMÎ VE FUZÛLÎ’NİN “LEYLÂ VE MECNÛN” MESNEVİSİNDE MİRÂÇ HÂDİSESİ*

Nurgül KARAYAZI**

ÖZET

İslâm kültüründe Hakk’ın Habîb’ine gösterilen hürmet ve ikrâr edilen muhabbet, Yaradana duyulan aşkın nişânesi kabul edilmiştir. Bu düsturla Hz. Peygamber’in şahsı, hayatı, peygamberliği, mucizeleri kısacası varlığı, varlığındaki Muhammedî hakikat sırrı edebiyatımızda konu edilmiş; gazel, kasîde, mesnevî gibi farklı nazım şekilleri ile meydana getirilen na’t, hilye, mevlid, kırk hadis gibi çeşitli nazım türlerinde eserler kaleme alınmıştır. Bu edebî türlerden biri de manzum ve mensur şekilde kaleme alınan mi’râciyelerdir. Akıl ile açıklanması zor bir hâdise olan miraç, şâirlerin hayâl dünyasının derinliği nispetinde edebî bir üslup içerisinde anlatılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda miraç ve isrâ kelimelerinin istilâh anlamlarına, söz konusu hâdiseye kadim ve tasavvufî gelenekteki bakışa, Nizâmî’nin miraç hâdisesine verdiği öneme atıfta bulunup şâirin en beğenilen mesnevisi Leylâ vü Mecnûn’da konuyu ele alışıma dikkat çekmeyi amaçladık. Söz konusu mesnevideki miraç bölümünü, Nizâmî özelinde değil de Türk edebiyatında en başarılı Leylâ ve Mecnûn mesnevisi kabul edilen, kaleme alınıp Nizâmî’nin tesiri bilinen Fuzûlî’nin mesnevisindeki miraç bölümü ile mukayese ederek değerlendirmeye çalıştık. Bununla da iki şâir özelinde yapılan mukayese çalışmalarına katkıda bulunmayı istedik.

Anahtar Kelimeler

Mirâç, Nizâmî, Fuzûlî, Leylâ ve Mecnûn, mesnevî.

Giriş

I. “Mi’râc” Kavramına Bakış

I. 1. İslâmî Literatürde Mi’râc ve İsrâ

İslâm’da Hz. Peygamber’in semâvî âlemlere yolculuğu, “isrâ” ve “mi’râc” kelimeleriyle ifâde edilmektedir. Mi’râc; yükselmek, tırmanmak,

* Makalenin geliş tarihi: 05.09.2021 / Kabul tarihi: 08.11.2021

** Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nurgulkarayazi@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0002-7067-2545>).

yükseğe çıkmak anlamındaki “عرج” kökünden türemiş olup mi’âl kalıbında ism-i âlettir. Merdiven, basamak, yukarı çıkma vasıtası anlamlarına gelmektedir. Çoğulu meâric ve meâricdir. Bu nedenle mi’râc, ölümden sonra ruhların ya da amellerin üzerinde göklere yükseldiği basamak ya da merdiven benzeri bir şey olarak tasavvur edilmiştir. Mi’râc bir başka ifâdeyle benî Âdem’in amellerinin yükselmesi gibidir.¹

Sery kökünden türeyen, “geceleyin yürüme, gece yolculuğu yapma”² anlamına gelen isrâ’ ise, Kur’an’da mâzi sîgasıyla yer almış ve bir sûreye ad olmuştur³: “Bir gece kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.” (İsrâ, 17/1)⁴

İstilahta mi’râc, Hz. Peygamber’in Mekke’de Ebû Tâlib’in kızı Ümmü Hânî’nin evinden Beytül-Makdis’teki Mescid-i Aksâ’ya ve oradan da göklere, Hakk’ın katına kadarki yolculuğudur. İki aşamada gerçekleşmiş olduğu ifâde edilen bu yolculukta birinci safha, Hz. Peygamber’in Mekke’deki Mescid-i Haram’dan alınarak Kudüs’teki Mescid-i Aksâ’ya götürülmesidir. Bu safha isrâ yâni “gece yürüyüşü” olarak isimlendirilir. İkinci safha ise onun Mescid-i Aksâ’dan alınarak yedi kat semâya hatta Sidretü’l-Müntehâ’ya çıkarılmasıdır. Hz. Peygamber’in fizikötesi âlemlere seyahatiyle ilgili bu iki safha sonraki dönemlerde birleştirilmiş hem gece yürüyüşünü hem de Hz. Pey-

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1418/1997, 9, 120; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1413/1993, 253; Gıyâseddîn Muhammed bin Celâleddîn bin Şerefeddîn Râmpûrî, *Gıyâsü’l-Lugât*, Kûşîş: Mansûr Servet, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1242, 842; Salih Sabri Yavuz, *İsrâ ve Mirac*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, 15; Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkcıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, 70-71.

² İbn Manzûr, a.g.e., 1417/1997, 6, 252-253; Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâga*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998, 373; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1413/1993, 1669; Gıyâseddîn Muhammed bin Celâleddîn bin Şerefeddîn Râmpûrî, a.g.e., 49; Hakk’ın *Nuruna Mirac Peygamberlerin İlahi Yolculukları Abdülkâdir Geylânî İbnü’l-Arabî Ali b. Vefâ*, yay. haz. Muhammed Bedirhan, Hayykitap, İstanbul 2011, 11.

³ Salih Sabri Yavuz, “Mi’rac”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 132.

⁴ <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2030/1-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 16.07.2021)

gamber'in göklere yükseltilişini ifâde etmek üzere mi'râc kelimesi kullanılmış ve bu olayın hâtırası müslümanların arasında Miraç Kandili adıyla kutlanmaya başlanmıştır.⁵

I. 2. Eski Metinlerde Miraç Hâdisesi

Miraç ya da semâya yükseliş tasavvuru yalnız İslâmî anlayışa mahsus değildir. Diğer dinlerde, eski Hint ve İran mitolojilerinde,⁶ farklı medeniyet ve kültürle ait metinlerde de bu yükseliş tasavvuru değişik şekillerde karşınıza çıkmaktadır. Kaynaklarda sözü edilen bu miraçlardan bazıları şunlardır:

1. Dört kutsal kitaptan biri olan Tevrat'ta Benî İsrâil peygamberlerinden İlyâ, Hezekiel, İşayâ, Dânyâl ve Zekarya'nın göğe yükselişleri hakkında bilgi verilmiştir.⁷

2. Meşhur Yunan şâiri Homeros'un *Odysseia* adlı eserinde Telemakhos ve Odysseus'in, yine Yunan şâirlerinden Aristofanes'in *Kurbağalar* adlı eserinde Dionysos'un cehenneme yolculuğu;⁸

3. İran tarihini, rivayetlerini ve kahramanlık anlatılarını sözlü rivâyetlerden derleyerek yazıya aktarmasından dolayı "İran millî şâiri" olarak kabul edilen⁹ Firdevsî'nin *Şâhnâme* adlı eserinde Cemşid'in gökyüzüne yolculuğu;

⁵ Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, 71. Miracın hikmeti, mâhiyeti ve gerçekliği üzerine bir çalışma için bkz. Cağfer Karadaş, "İsra-Miraç Hâdisesi: Mâhiyeti ve Gerçekliği", *KİSBÜ İlahiyat Dergisi*, 1, Haziran 2019, 55-73.

⁶ Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, 17.

⁷ "Tevrat'ta uruclardan ayrı olarak bir rüyâ, yirmi beş rü'yet ve altmıştan fazla tekellüm hâdisesi anlatılmaktadır." Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 67.

⁸ Ayrıca "Yunan mitolojisinde uruca benzer bir motif Herkül efsânesinde görülür. Aeneis efsânesinde de urucu andıran bir motif mevcuttur. Babil mitolojisinde, mukaddes Xisuthros idealiyle, Deluge kahramanı, dindarlığının tasdikiyle, ölüme gönderilecek yerde doğrudan doğruya cennete uruc ettirilmiştir." Metin Akar, *a.g.e.*, 66.

⁹ Firdevsî, *Şâhnâme I*, çev. Necati Lugal, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2018, 15.

4. Zerdüşt Derviş Ardâvîrâf'ın *Ardâvîrâfnâme*'sinde, İtalyanların en büyük şâirleri ve dillerinin yaratıcı saydıkları¹⁰ Dante'nin *La Divina Commedia*'sında [İlâhî Komedya]¹¹ ve İngiliz şâir John Milton'un *Paradise Lost*'undaki [Kayıp Cennet] rûhânî yolculukları;

5. İncil'de Aziz Pavlus'un göğün 3. katına yükselişi¹², Aziz Yuhanna'nın keşif veya sâdık rüyâ yoluyla gerçekleşen mânevî yolculuğu¹³ miraç olarak nitelendirilmiştir.¹⁴

Söz konusu mânevî tecrübeyi yaşayanların başında peygamberler ve din kurucuları gelmektedir. İslâm âlimlerinden bazıları Hz. Peygamber dışında Hz. Âdem, Hz. İdrîs, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. İlyâs, Hz. Îsâ peygamberlerin de miraç yaptıklarını söylemektedirler.¹⁵

Miracın tasavvufî mâhiyette açıklandığı *Meâric-i Seb'a*'nın müellifi Seyyid Ali b. Vefâ, peygamberlerin miracının makamlarını şöyle ifâde etmektedir: "Hz. Âdem'in mîrâcî Hakk'ın cemâlinin tecellî ettiği makama, Hz.

¹⁰ Mahmut H. Şakiroğlu, "İlâhî Komedya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 68.

¹¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Dante ve Miraç: Divina Comedia'nın İslamî Kaynakları", *İstanbul Kültür*, V/58, 1946, 4-7; Selim Gürsel, "Dante'nin Yolculuğu", *Akademya*, 8, 1998, 48-54; Badalbeili Ulfet İsmayıl, "‘Mirac-Name’ ve Dante'nin ‘İlahi Komedyası’", *VII. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri 7-9 Mayıs 1997*, Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Eskişehir 2001, 167-170; Bahattin Yaman, Melek Dikmen, "Metin ve Resim Bakımından *Mi'racnâme* (Paris Bibliotheque Nationale, Turc 190) ve *İlâhî Komedya*'daki Benzerlik Üzerine Bir Karşılaştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2006/1, 147-168; Nimet Yıldırım, "Ardavîrâfnâme ve İlahi Komedya", *Doğu Araştırmaları*, 4, 2009, 5-18; Miguel Asin Palacios, *Dante ve İslam*, çev. Güneş Ayas, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2010; Ayşe Çelebioğlu, "İlahi Komedya ve Mi'racnâmelerde Cennet Tasavvurunun Karşılaştırılması", *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, Ekim 2019, 67-88.

¹² Bu konuda bilgi için bkz. Miguel Asin Palacios, *a.g.e.*, 252-257.

¹³ Bu konuda bilgi için bkz. Merve Susuz, *Yuhanna'nın Vahyi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.

¹⁴ Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, 59-60.

¹⁵ Muhammed Bedirhan, *a.g.e.*, 12-16. "Hz. Âdem semâları bedenlen dolaştırılmış; Hz. Îsâ ile Hz. İdris göğe çekilmiş; Hz. İbrâhîm ile Hz. İsmâil'e de gökler gösterilmiştir. Bunlar âyetlerle sâbittir." Metin Akar, *a.g.e.*, 75.

İdrîs'in mîrâcî Firdevs cennetine ve onun kasırlarına, Hz. Nûh'un mîrâcî kurtuluşu mukadder olan gemiye, Hz. İbrâhîm'in mîrâcî âlem-i melekûta, Hz. Mûsâ'nın mîrâcî Tûr Dağı'na, Hz. İsmâ'nın mîrâcî Beyt-i Ma'mûr'a, Hz. Muhammed'in mîrâcî ise Hakk'ın nûrunadır. Bir diğer tâbirle Âdem Esmâ cennetine, İdrîs Me'vâ cennetine, Nûh vefâ gemisine, İbrâhîm Melekût-i A'lâ'ya, Mûsâ mukaddes Tuvâ Vadisi'ne, İsmâ yeryüzünden göğe, Muhammed de Kabe Kavseyn makamına mîrâc etti."¹⁶

Peygamberler ve Zerdüş, Mani, Buddha gibi çeşitli din kurucularının yanı sıra fizikötesi âlemlere yükseliş tecrübesi yaşadığı zikredilen bir diğer grup ise krallar ile yöneticilerdir. Meselâ Sümer ve Babil krallarının göreve atanma nedeniyle miraca çıktıklarına inanılır.¹⁷ Çin ve proto-Türk mitolojisinde de hükümdarın, Türklerin yetiştirdiği alaca atla semâya yükseldiği anlatılır.¹⁸ Yükseliş tecrübesini yaşayan seçkinler arasında bulunan bir başka grup ise rahipler ve kahinlerdir. Güney ve Kuzey Amerika'da, Hindistan'da, Orta Asya'da ve Okyanusya'da bulunan çeşitli kabile dinlerinde, Eski Yunan geleneğinde rahipler ve kahinlerin çeşitli vesilelerle miraca çıktıkları ifâde edilir. Son olarak miraca bazı millî kahraman ve savaşçıların çıktıklarına da inanılmaktadır. Afrika ve Okyanusya'da bulunan bazı kabile geleneklerinde millî kahramanların ilâhî âlemlere yükseldiği fikri mevcuttur.¹⁹

Şunu da belirtmek gerekir ki kişinin kendi âleminden bir başka âleme ya da yeryüzü âleminden doğaüstü âleme çıkışı, yükselişi miraç olarak değerlendirilse de bu şekilde gerçekleşen her deneyimi miraç olarak nitelendirmek doğru olmasa gerektir.²⁰

¹⁶ Muhammed Bedirhan, *a.g.e.*, 113.

¹⁷ Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, 33.

¹⁸ Metin Akar, *a.g.e.*, 66-67.

¹⁹ Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, 33. "Sâbî kutsal kitabı *Gınza*'ya göre miraç tecrübesini yaşayan Dinanukht yeryüzünden alınarak ilâhî ışık âlemlerine doğru seyahat ettirilir. Şaman geleneğinde Şaman rahipleri de kurban törenleri esnasında yeryüzünden ayrılarak semavî âlemleri birer birer geçer ve yüce Tanrı'nın huzuruna ulaşırlar. Nag Hammadi metinlerinde ise Pavlos ve Zostrianos (Zerdüş) yeryüzünden alınıp semavî âlemlere birer birer çıkarılmak suretiyle yükseltirler." "Miraç, Mezopotamya ve Yunan'dan Hindistan'a, Orta Asya'dan Mısır'a, Kuzey ve Güney Amerika'dan Okyanusya'ya kadar bilinen hemen hemen bütün dînî sistemlerde şöyle ya da böyle mevcut olan bir motiftir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, 15, 41-69.

²⁰ Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, 13.

Kitâbü'l-Mi'râc isimli eserinde Kuşeyrî, kendi ifâdesiyle bazı âlimlerin şöyle dediğini nakleder: "Allah Teâlâ'nın insanlara göndermiş olduğu her resul kendi mertebesince miraca sahiptir."²¹ Bu görüşü esas alarak, Resûlullah'tan önceki peygamberlerin miraca mazhar olmaları aklen imkânsız olmasa da onların mazhar oldukları miracın tamamen Hz. Peygamber'inkiyle aynı olmadığı, Resûlullah'ın miracının çok daha mu'ciz ve teferruatlı olduğu ifâde edilebilir.²²

I. 3. Tasavvufî Gelenekte Sûfîlerin Yorumuyla Miraç

Sûfîler, mi'râc lafzını sadece semâvâta yükselme anlamında daraltmadan aynı zamanda nefsin tezkiye ve terbiyesinde kat edilen yol veya ilm-i tasavvufta tahakkuka erme gibi aklî mânâlar içerecek biçimde kullanırlar.²³ Onların nazarında mi'râc, mertebe-i nefsdan makâm-ı Cibrîl olan akl-ı külle sonra da varlığı yok ederek müntehâ-yı sebîl denilen keşf ü şühûd mertebesine ulaşmaya denir.²⁴ Bir başka ifâdeyle miraç, rûhun cismanî kayıtlardan kurtularak mârifetullâha yükselmesinin timsâlidir.²⁵

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî, "Allah bir kulunu bir mekândan başka bir mekâna kendisini görmek üzere değil, görmediği ayetlerini göstermek üzere taşımıştır." diyerek miraca dâir görüşlerini bu mihverde açıklar: "Hz. Peygamber isra'yı anlatan (kutsi) bir hadiste Allah'tan şöyle aktarır: 'Ben kulumu kendisine ayetleri göstermek üzere yolculuk ettirdim, yoksa yolculuk bana gelmesi için değildi. Çünkü beni herhangi bir yer sığdıramaz. Mekânların benimle ilişkisi birdir. Ben mümin kulumun sığdırdığı kimseyim. Nasıl olur da onu kendime yürütürüm ki? Ben her nerede olursa olsun kulumla

²¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kitâbü'l-Mirac Hakk'a Yükseliş*, tahric ve tahkik Ali Hasan Abdülkadir, trc. Cevher Caduk, İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2011, 84.

²² Bekir Tatlı, *Âyet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, Çukurova Üniversitesi Basımevi, Adana 2008, 29.

²³ Muhammed Bedirhan, *a.g.e.*, 42.

²⁴ Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, 242.

²⁵ Metin Akar, *a.g.e.*, 64.

birlikteyim ve onun katındayım.”²⁶ Bu hadis naklinden de anlaşılmaktadır ki İbnü'l-Arabî'ye göre isrâ, zevk yoluyla bir bilgilendirme ve öğretimdir.²⁷

Hz. Peygamber tasavvuf silsilesinin ilk halkasını oluşturduğundan, onun miracı da Allah'ın huzuruna yükselişin, sûfinin ruhsal yükselişinin ilk örneğini oluşturmaktadır. Şu farkla ki Hz. Peygamber'in şahsında fiilî olan isrâ ve miraç, sûfinin şahsında semboliktir ve sûfî bu sembolleri kendi çerçevesinde yorumlar.²⁸

Keşfü'l-Mahcûb adlı eseriyle tanınan sûfî müellif²⁹ Hucvîrî, nebîler ile velîlerin miracındanki farklı hususiyetleri şöyle ifâde eder:

“Nebilerin miracı şahsı ve bedeni izhar cihetinden olur. Velilerin miracı himmet ve esrar cihetinden olur. Nebilerin bedenleri safa, temizlik ve kurb bakımından evliyanın kalpleri, esrarı (ve ruhları) gibidir. (Nebilerin bedenleri, velilerin ruhları kadar temiz, arı, duru, latif, rakik, dakik ve nuranidir. İşte miraçları bu vasıftaki bedenleri ile vukua gelmiştir. Velilerin bedenleri bu vasıfta olmadığı için onlar ruhları ile mirac yaparlar). Bu, yani ruhani mirac açık bir fazilet ve üstünlüktür. Bu da şöyle olur: Mest oluncaya dek veliyi haline mağlup bir duruma getirirler. O vakit, sırrını (mânevi ve yüksek) derecelerde kendinden gâip hale getirirler. Hakk'a yakın olma hali ile süslerler. Sahv haline dönünce, bütün bu burhanlar onun kalbine nakşedilmiş olur. Bunun ilmi ona hâsıl olur. İmdi, bir yere fikri ile ulaşan (veli) bir kimse ile, aynı yere şahsı ile ulaşan (Nebi) kimse arasında çok fark vardır.”³⁰

Miraç mevzuuna ayrı bir önem veren İbnü'l-Arabî de *Fütûhât*'ında Hz. Peygamber'in miracı ile velîlerin miracı arasındaki farka şöyle işaret eder: “Hz. Peygamber'in otuz dört isra yolculuğu vardır ki, bunların sadece birisi bedeniyle gerçekleşmiş, diğerleri rüya şeklinde ruhen gerçekleşmişti. Velilere

²⁶ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 13, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, 99.

²⁷ Muhammed Bedirhan, *a.g.e.*, 31.

²⁸ Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, 139, 148.

²⁹ Süleyman Uludağ, “Hücvîrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 458.

³⁰ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, 359.

gelirsek, onların ruhanî-berzahi (hayalî) isra yolculukları vardır. Bu yolculuklarda onlar, duyulur (mahsus) suretlerde hayal için bedenlenmiş manaları müşahade ederler ve suretlerin içerdiği manalara göre ilimler verilir. Onlar yeryüzünde ve gökte isra yolculukları yaparlar. Bununla birlikte onlar göğe bedenleriyle ayak basmazlar. Hz. Peygamber bedeniyle isra yapmış olmak ve gökleri ve felekleri bedeniyle geçmesi nedeniyle cemaatten farklılaşır. Hz. Peygamber mesafeleri gerçek ve bedenli bir şekilde kat eder. Bütün bunlar onun varisleri için göklerde ve onların üzerindeki mertebeler için -bedenle değil- manevi olarak gerçekleşir.”³¹

İranlı tasavvuf erbabı, âlim ve şâir, Rukniyye tarikatının kurucusu Alâüddevle-i Simnânî miracı tasavvufi öğretilerin yükseliş unsurlarını esas alarak değerlendirir ve Hz. Peygamber’in miracını buna uygun bir şekilde açıklar. Ona göre Peygamber’in bedeni ruh, ruhu kalp, kalbi de sır olup bütün vücudu Hakk’ı görmüştür. Allah’ı bütün gözleriyle görmüştür.³²

Nebî ile velînin miracı arasındaki farklar değerlendirildiğinde anlaşılmaktadır ki nebî aslî nur ile mirac eder, velî ise bu aslî nurdan feyz alarak miraca çıkar ve onun miracı vehbî ilimle olur.³³

³¹ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e.*, 105.

³² Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, 146-147.

³³ Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, 140-141. Sûfiler arasında miraç edip semâlara çıktığını, Hakk’ı müşâhede edip O’nunla konuştuğunu açıkça ilk telaffuz eden Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?]) olmuştur. (bkz. Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, 139; Muhammed Bedirhan, *a.g.e.*, 44; Kadir Özköse, “Sûfilerin Mi’râc Terennümü”, *Somuncu Baba Aylık İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 18/128, Haziran 2011, 37; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, 217.) Mîrâcî en geniş çerçevede ele alan ve hayatıyla özdeşleştiren ise Muhyiddin İbnü’l-Arabî (v. 638/1240)’dır. (bkz. Muhammed Bedirhan, *a.g.e.*, 29) İbnü’l-Arabî miraç tecrübesini iki ayrı metinde çok farklı üsluplarla anlatmıştır. Söz konusu metinlerden ilki *Kitâbu’l-İsrâ* (Muhyiddin İbn Arabî, “*Kitâbu’l-İsrâ İla Makamî’l-Esra*”, [*İkinci Kitap*], *Risaleler -2-*, trc. Vahdetin İnce, Kitsan, İstanbul [t.y.], 41-136.) ki burada seyahat güzergahı remizli ifâdelerle tasvir edilmekte, secili bir nesir ve nazım içiçe geçmektedir. Diğer metin ise, aynı tecrübenin bu kez çok daha açık bir dille anlatıldığı *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin 367. bâbıdır. (Claude Addas, *İbn Arabî Kibri-i Ahmer’in Peşinde*, çev. Atıla Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, 163.) İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de kendi miraç tecrübesini anlatmaya “Allah benim isimlerimden ibaret olan kendi isimlerinde ayetlerini bana göstermek isteyince, bir yolculuğa çıkarttı beni. Bu, bizim isra yolculuğundan olan mirasımızdır.” sözleriyle başlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye* 13, 113-136.

I. 4. Nizâmî'de Miraç Kavramı

Fars edebiyatında hamse türünün kuruculuğu pâyesine sahip³⁴ Nizâmî-i Gencevî (v. 611/1214 [?]) yalnız klâsik İran edebiyatında değil, bütün cihan edebiyatında müstesna yer tutan parlak bir şâirdir. Resulzâde'nin ifâdesiyle, "Onun şiiri, hem kendi yarattığı yeni şekil - aşk efsanesi; hem bu şekil ile tam bir âhenkte bulunan mâna-ruhî tahlil; hem kendisine mahsus keskin bir ifade-remizlerin dili; hem hiçbir şeyi gözden kaçırmayan kavrayışlı görüş-kudretli tasvir; hem yükseklerde uçan geniş fantezi-parlak teşbih; hem de tesadüfe yer vermeden, her şeyi inceleyerek anlatan ve tek bir köke bağlayan kavrayışlı felsefe-vahdâniyetçi görüşle eni-konu ölçülemeyen üstün bir eserdir."³⁵

Eserlerinin konusu tasavvuf, aşk, derin felsefî meseleler mihverinde dikkat çeken Nizâmî'nin dünyasında Hz. Peygamber'in Mekke-i Mükerrime'den Kuds-i Şerîf'e, oradan gökyüzüne ve arş-ı âlâya kadar süren mukaddes seyâhati³⁶ farklı bir önem taşımaktadır. Miracın insan idrâkinin ötesinde şâirâne bir bakış ve zengin bir hayâl gücü ile açıklanabilir olması şâirin konuya teveccühünde etkili olmuştur, diyebiliriz.

Mesnevilerinde Hz. Peygamber'i överken kullandığı edebî üslup ile zirveye ulaşan şâir, *Penc Genc* [Beş Hazine]'inde bir diğer ifâdeyle *Hamse*'sinde yer alan her bir mesnevide yâni *Mahzenü'l-esrâr*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Leylâ vü Mecnûn*, *Heft Peyker*, *Şerefnâme* ve *İkbâl-nâme*'den meydana gelen *İskendernâme* adlı mesnevisinin sadece *Şerefnâme* kısmında tevhid bahsinden sonra "Der Mi'râc-ı Peyâmbet" başlığı altında miraç hâdisesine yer vermiştir.

Şâir kimliğinin yanı sıra "yüksek neviden bir hakîm ve şeyh"³⁷ olarak da nitelenen Nizâmî, miraç kavramını tasavvufî bir nazarla yorumlamıştır. O,

³⁴ Mehmet Kanar, "Nizâmî-i Gencevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII, 183; Nazir Akalın, "Nizâmî-yi Gencevî'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri", *Bilgi*, 7, Güz 1998, 68.

³⁵ Mehmet Emin Resulzade *Sekizyüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle 1141-1941 Azerbaycan Şairi Nizâmî*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1991, 31.

³⁶ Ömür Ceylan, *a.g.e.*, 242.

³⁷ Mehmet Emin Resulzade, *a.g.e.*, 44.

Hız. Peygamber'in miracına eserlerinde yer verdiği gibi mânevî tecrübeler yaşadığı ve mârifet elde ettiği gecelerini miraç gecesine benzetmiştir.³⁸ Şâirin yaşadığını ifâde ettiği miraç; mânevî, rûhânî ve irfânî müşâhede olup bir nevi keşiftir. Bu keşif, insanın kendi içindeki mânevî yolculuğu şeklindedir ki Hız. Peygamber'in miracından farklılık göstermektedir.

Hız. Peygamber'in miraç hâdisesine Nizâmî'den önce Fars edebiyatında ilk defa bu edebiyatın en büyük şâirlerinden³⁹ Menûçihri-i Dâmğânî (v. 432/1040)'nin *Dîvân*'ında yer alan bir beyitte rastlanmaktadır.⁴⁰ Mi'râcnâme yazma geleneğini ise tasavvufî ve irfânî düşüncelyi şiirlerine nakşeden, İran'ın ilk ünlü mutasavvıf şâiri sayılan⁴¹ Senâî (v. 525/1131[?])'nin başlattığı kabul edilir. Senâî *Hadîkatü'l-Hakîka*'sının üçüncü bâbında na't bölümünün ardından miraç hâdisesine birkaç beyitte değinmiştir.⁴²

Nizâmî ile miraç hâdisesinin edebî gelenekte ele alınışı kendine has bir üslup kazanmış ve farklı bir renge bürünmüştür.⁴³ Nizâmî'nin şâir kimliğinin ötesinde eşyânın hakîkatine vâkıf, Allah ile kâinat, insanla âlem arasındaki bağları kavramış bir "hakîm" olduğu mi'râciyelerinde âşikâr bir şekilde görülmektedir. Onun bu konuda söz sahibi bir şâir oluşunu her bir mesnevisi üzerinden değerlendirmek makale sınırlarını aşacağı için çalışmamızı *Hamse*'de yer alan mesnevilerden gerek konuyu işleyiş ve deyiş gerek tasvirlerdeki özellik bakımından en beğenileni ve meşhuru olan⁴⁴ *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisi üzerinden göstermek istedik.

³⁸ Rûhullâh Hâdî, "Nizâmî-i Gencevî ve Mi'râc-ı Resûl", *Mecelle-i Sebk-şinâsî-i Nazm u Nesr-i Fârisî* (Mecelle-i Bahâr-ı Edeb), 1387, Devre 1, Şumâre 1, 28.

³⁹ Sadık Armutlu, "Arap Şiirini Fars Şiirine Taşıyan Aykırı Bir Şair: Menûçihri-yi Dâmğânî", *Doğu Esintileri*, 6, 2017, 108.

⁴⁰ Rûhullâh Hâdî, "a.g.m.", 23;

⁴¹ Saime İnal Savi, "Senâî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 502.

⁴² Nurdan Kaban, "Senâî-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-Hakîkası'nın Bölümleri", *Doğu Esintileri*, 15, 2021, 201-241.

⁴³ Rûhullâh Hâdî, "a.g.m.", 26. *Mahzenü'l-Esrâr*'da yer alan bir beyitten yola çıkarak Nizâmî'nin ilâhî bir dâvet olan miracın önemini, azâmetini, bu dâvet zamanı verilen nimetin değerini hurma ile sembolleştirdiğine dair bir çalışma için bkz. Siraceddin Hacı, "Nizami Genceviye Göre Hızret Mähemmâdin Merac Nemati: Bir Dadlı Xurma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1-2008, 377-388.

⁴⁴ Ağâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959, 32.

II. Nizâmî'nin Tesiri ve *Leylâ vü Mecnûn* Mesnevisi

İran edebiyatında mühim bir merhaleyi temsil eden Nizâmî, medih tarzının zirveye ulaştığı, destânî hikâyeciliği teşvik edecek âmillerin ortadan kalktığı bir sırada mesnevileri ile bütün İran edebiyatına yeni bir yön vermiştir.⁴⁵ Firdevsî ve Senâî'den etkilenen Nizâmî'nin eserleri, kendisinden sonra gelen birçok büyük şâir tarafından tanzîr edilmişse de hiçbir nazîre, aslın mertebesine yükselememiştir. Bunlar arasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî, Molla Câmî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi ekol sahibi şâirler anılabilir. Ayrıca 15. ve 16. yüzyıl divan edebiyatımızın mâruf "hamse" cileri onun tesiri altında kalmışlardır.⁴⁶

Nizâmî, *Hamse*'sinde yer alan mesnevilerden üslûbu, kurgulaması ve ifâdesiyle en başarılı eserini *Leylâ vü Mecnûn* ile ortaya koymuştur.⁴⁷ Arap kaynaklarına dayanan İslâmî edebiyatın en dokunaklı aşk macerası *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesi ilk defa onun tarafından yaklaşık beş bin beyitlik bir mesnevi olarak kaleme alınmıştır. Nizâmî, 584/1188 tarihinde Şîrvânşâhlar'dan Ahsitân b. Menûcihr adına "mef'ûlü/mefâ'ilün/fe'ûlün" kalıbıyla yazdığı bu eserde, Mecnûn'un aşkına tasavvufî bir mahiyet vermiş ve bu basit hikâyeyi şiirle yoğurarak romantik bir macera haline sokmuştur.⁴⁸

Tenkitli ilk neşrini Vahîd-i Destgirdî'nin gerçekleştirdiği eserin (Tahran 1317 hş. /1938) daha sonra birçok neşri yapılmış, sonuncusu Berât-i Zencânî tarafından hazırlanmıştır (Tahran, 1374 hş./1995). *Leylâ vü Mecnûn*'u Ali Nihad Tarlan (İstanbul, 1943) ve M. Faruk Gürtunca⁴⁹ (İstanbul, 1966) mensur olarak, A. Naci Tokmak (İstanbul, 2013) ise manzum olarak Türkçe'ye, James

⁴⁵ Saime İnal Savi, "Fars Edebiyatında Hamseler", *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Fasikül 1, 14, Erzurum 1986, 37.

⁴⁶ Mehmet Kanar, *a.g.m.*, 183-184; Nizami, *Leylâ ile Mecnun*, çev. Ali Nihat Tarlan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1965, I.

⁴⁷ Mehmet Kanar, *a.g.m.*, 184.

⁴⁸ Agâh Sırrı Levend, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, yay. haz. Hakan Yaşar, Selçuk Karakılıç, Erdal Baran, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2016, I, 65; Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, 11.

⁴⁹ M. Faruk Gürtunca, Samed Vurgun'un çevirisini İstanbul Türkçesine göre düzenlenmiştir.

Atkinson manzum olarak İngilizce'ye (London, 1926), A. Globa mensur olarak Rusça'ya (Moscow, 1935), Samed Vurgun⁵⁰ da manzum olarak Azerbaycan Türkçesi'ne (Bakü, 1947) çevirmiştir.⁵¹

Nizâmî'den sonra bu mesneviyi kaleme alanlar onun izini takip etmişler; konuyu biraz değiştirmek, yeni motifler eklemekle birlikte efsaneye girişte, hikâyeyi bölümlere ayırmada, bölümlere girerken yapılan tasvirlerde hep ona uymuşlardır.⁵² Esere yazılan birçok nazîre arasında Fuzûlî (v. 963/1556)'nin aynı adla 942/1535 tarihinde yazdığı eseri ona yaklaşabilmiştir.⁵³ Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'unda Nizâmî etkisini belirlemeye yönelik yapılan çalışmalarda; mesnevinin başında Nizâmî'nin adının anılması, onun eserinden üç beytin aynen alınması, iki eserin aynı aruz kalıbıyla (mef'ûlü/mefâ'ilün/fe'ûlün) yazılması ve hikâyenin ana çizgileriyle Nizâmî'nin eseriyle paralellik göstermesi gibi belli başlı noktalara işaret edilmiştir. Türk edebiyatında birçok mesnevide görülen bu etkilenmenin "terceme veya taklîd" anlamında olmadığı da belirtilmiştir.⁵⁴ Fuzûlî, Nizâmî'nin

⁵⁰ Samed Vurgun'un bu çeviriyi nasıl yaptığına dair elimizde kesin bilgi yoktur. Xəlil Yusifli, "İnsan Dühasının Əlçatmazlıq Nümunəsi" başlıklı takriz yazısında çevirinin Nizâmî-yi Gencevî'nin eserlerinin (Azerbaycan Türkçesine) çevirileri arasında en iyilerinden biri, belki de en iyisi olduğunu iddia eder. Vurgun'un dilinde doğallık, edebî güç ve akıcılık olduğunu ifâde eden Yusufu, çalışmanın içerik açısından özgün metne yakın olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylemez. O, okuyucuların bu çalışmanın çeviri bir eser olduğunu dahi hissetmeyeceklerini düşünür. bkz. Nizami Gəncəvi, *Leyli və Məcnun*, trc. Səməd Vurğun, Lider Nəşriyyat, Bakı 2004, 13. Samed Vurgun'un hayatı, edebî kimliği, eser ve çalışmaları hakkında bilgi için bkz. Yavuz Sinan Ulu, *Samed Vurgun'un Şiirlerinde Yapı ve İzlek*, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan 2014; Taşkın İşgören, *Samed Vurgun, Hayatı-Sanatı ve Eserleri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2016.

⁵¹ Mehmet Kanar, *a.g.m.*, 184. Eserin farklı dillerde yapılan tercümeleri ile ilgili bilgi için bkz. *Persian Literature A Bio-Bibliographical Survey*, Volume V Poetry of the Pre-Mongol Period, Second, Revised Edition by François de Blois, The Royal Asiatic Society and Routledge-Curzon, London 2004, 400-401.

⁵² Ağâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, 32.

⁵³ Mehmet Kanar, *a.g.m.*, 184.

⁵⁴ İsmail Ünver, "Fuzûlî'nin İki Mesnevîsinde Nizâmî Etkisi", *Türkoloji Dergisi*, 9/1, 1991, 20. Ayrıca bkz. Ağâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, 267-268.

açtığı yolda ilerlese de eserini bir nakkaş misali kendi renkleriyle dokumuş; ruh dünyasını, âleme ve aşka bakışını bu eseriyle en güzel şekilde âşikâr kılmıştır.

III. Nizâmî ile Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* Mesnevilerinde Yer Alan "Mi'râc" Bölümlerinin Mukayesesi

Leylâ ve Mecnûn mesnevisi bağlamında Nizâmî ile Fuzûlî'yi karşılaştırmaya yönelik birçok çalışma yapılmıştır.⁵⁵ Yapılan çalışmalar genelde hikâye örgüsü, üslup, edebî söylem, şekil ve mânâ bakımından benzerlik ile farklılıklar gibi mevzular çerçevesinde çeşitlenmiştir. Biz bu minvalde yapılan çalışmalara katkı sağlamak adına ele aldığımız miraç konusunun her iki şâirin aynı isimli eserinde nasıl bir söylemle kaleme alındığını mukayeseli olarak göstermeye çalıştık. Bu gayeyle beyitlerin içeriğine göre bir başlık belirleyip her iki şâirin beyitini alt alta yazdık. Böylece Nizâmî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevisinin Fuzûlî'yi yalnızca hikâyeyi ele almada değil, miraç hâdisesini dile getirmede de ne derece etkilediğine işaret etmek istedik. Ayrıca Fuzûlî'nin "esrârını" Nizâmî'den "alarak" yazdığı beyitlerdeki mânâ ve söyleyiş birlik-teliğinin yanı sıra ince farklılıklara da dikkat çekmeye çalıştık.

⁵⁵ Nizâmî ve Fuzûlî'ye dâir yapılan mukayeseli çalışmalar için bkz. Hamit Araslı, "Leyli ve Mecnun' Hakkında", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 6, 1958, 17-39; Fuzûlî, *Leylâ and Mejnûn*, (Translated by Sofi Huri; Introduction and Notes by Alessio Bombaci), London 1970, 87-112; Mehmet Emin Resulzade, *Sekizyüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle 1141-1941 Azerbaycan Şairi Nizami*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1991, 300-319; Celil Tecilî, *Mukâyese-i Leylî vü Mecnûn-ı Fuzûlî ve Nizâmî*, Tahran 1374; Nazir Akalın, "Nizami-yi Gencevi ile Fuzuli-yi Bağdadi'nin Leyli u Mecnun Mesnevilerinin Tartışmalı Mukayesesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, Konya 1997, 201-217; Yasemin Akkuş, "Nizâmî ve Fuzûlî'nin Leylî vü Mecnûn'unda 'Nevfel' ve 'Nevfel'li Sahnelerin Mukâyesesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8, İstanbul 2012, 1-20; Hicabi Kırlangıç, "Nizâmî ve Fuzûlî'nin Leyla ve Mecnun Mesnevileri", 6. Türkiye-İran İlişkileri Sempozyumu Tarihte Ortak Şahsiyetlerin Etkileri ve Günümüze Yansımaları Bildiri Metinleri 01-02 Haziran 2009, (Editörler: Hicabi Kırlangıç, Şerife Yerdemir), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015, 27-41; Yasemin Akkuş, "Fuzûlî ve Nizâmî'nin 'Leylâ vü Mecnûn' Mesnevilerinde Tabiata Kaçış Psikolojisi", VI. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi, Selçuk Üniversitesi, Konya 12-14 Ekim 2016, 943-956; Yasemin Akkuş, "Ölüm Yolunda İki Şâir, Bir Âşık", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, Nisan 2017, 21-36.

Nizâmî'nin mesnevisi çalışmamızda esas aldığımız Naci Tokmak'ın⁵⁶ çevirisinde 3654 beyitten müteşekkildir. Mi'râciyye bölümü 149-214. beyitler arasında yer almakta olup "Mi'râc-é Pêygamber" başlığını taşımaktadır. Toplam 66 beyittir.

Fuzûlî'nin mesnevisi ise çalışmamızda esas aldığımız Muhammet Nur Doğan'ın⁵⁷ yayınında 3098 beyitten müteşekkildir. Mi'râciyye bölümü 218-258. beyitler arasında yer almakta olup "Bu şeb-i mi'râc şânıdır ve Tulû'-i âfitâb-ı âsmânî dâstânıdır" başlığını taşımaktadır. Toplam 41 beyittir.

Göge Yükseliş

Hiz. Peygamber'in bu kutlu yolculuğu göklere müteveccihdir. Nizâmî bu yükselişi yedi kat gökyüzü ve anâsır-ı erbaa ile ilişkilendirir. Fuzûlî ise bu yükselişte göklerin dokuz katına ulaşıldığını ifâde eder:

Nizâmî:

از هفت خزینه در گشاده
بر چهار گهر قدم نهاده

Ey yedi kat gökyüzünün kapısını açan,
Toprağa, su, hava ve ateşe ayak basan, [150]

Fuzûlî:

Basdun ayagun bu çâr-tâka
Çıhdun derecât-ı nüh-revâka[229]

"Ayağını bu çardağa (dünyaya) bastın ve göklerin dokuz katına yükseldin."

Semâ ehlinin Hiz. Peygamber'le vuslat hasreti

O kutlu nebî, arz ehlinin olduğu kadar semâ ehlinin de hasret ile yolları gözlenen sevgilisidir. Nizâmî bu hasretle bekleyişte, nizâm içerisinde iki sıra

⁵⁶ Nizâmî'nin eseri için Naci Tokmak'ın çalışmasını esas aldık. Verdiğimiz beyit numaraları söz konusu çalışmaya göredir. bkz. Nizâmî-yi Gencevî, *Leylâ ile Mecnun*, çev. A. Naci Tokmak, Say Yayınları, İstanbul 2013.

⁵⁷ Fuzûlî'nin eseri için Muhammet Nur Doğan'ın çalışmasını esas aldık. Verdiğimiz beyit numaraları söz konusu çalışmaya göredir. bkz. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*, haz. Muhammet Nur Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.

dizilen yedi feleğin ve teslimiyet içerisinde emir bekleyen semâ ehlinin hâlini bir köleye benzetir. Fuzûlî ise bu hasreti tasvir ederken meleklerin özlemini, feleklerin vuslat talebini, yıldızların binlerce göz açarak beklediklerini dile getirir:

Nizâmî:

جبریل رسید طوق در دست
کز بهر تو آسمان کمر بست

Cebrâil elinde kölelik boyunduruğu geldi,
“Semâ âlemindeki herkes emrinde!” dedi, [155]

بر هفت فلک دو حلقه بستند
نظاره تست هر چه هستند

“Yedi felekte olanlar iki sıra dizildiler,
Kim varsa orada, hepsi yolunu gözlediler. [156]

Fuzûlî:

Müştâk-ı cemâldür melekler
Muhtâc-ı visâldür felekler

Eyvân-ı sipihrde sitâre
Min min göz açupdur intizâra [226-227]

“Melekler güzel yüzünü özlüyorlar, felekler sana kavuşmaya muhtaçlar.”

“Gökyüzünün eyvanında yıldızlar seni beklemeye binlerce göz açmışlar.”

Ay, Güneş ve Feleklerin Hz. Peygamber’e Muhabbeti:

Kâinatta muhabbete âşinâlık, yalnız insana has değildir. Muhabbet-i Resûlullâhın deryâsına gark olmak, arzın sınırlarının ötesinde ay, güneş, feleklerin de alın yazısıdır.

Konu ile ilgili beyitlere baktığımızda Nizâmî, Hz. Peygamber’i güneşe teşbih ederken; Fuzûlî, güneşin ışığını onun nurundan aldığını söyler:

Nizâmî:

برخیز هلا نه وقت خوابست
مه منتظر تو آفتابست

Uyuma, kalk! Şimdi uyku zamanı değildir,
Ay, sen güneşin gelmesini beklemektedir. [157]

Fuzûlî:

Na'leynüne sürdi yüz meh-i nev
Hurşîd ruhünden aldı pertev [230]

“Yeni Ay senin pabuçlarına yüz sürdü; Güneş ise, ışığını senin yüzünden aldı.”

Feleklerin zikredildiği beyitlerde ise her iki şâir de feleklere gelenekte tensip edilen vasıflarla bir bağ kurarak, her birinin Hz. Peygamber’e olan hürmetini, hasretini, muhabbetini dili kullanmadaki mahâretleri nispetinde zikretmişlerdir:

Nizâmî:

در نسخ عطارد از حروف
منسوخ شد آیت وقوف

Felek kâtibi Merkür, yazmak için aldı kalem,
Vukufunu görüp yazmaktan el çekti kalem. [158]

Fuzûlî:

Gösterdi Utârid ihtirâmun
Hat verdi ki men senün gulâmun [231]

“Utarit sana sonsuz hürmet gösterdi ve ‘Ben senin hizmetçinim’ diye yazıverdi.”

Nizâmî:

زهره طبق نثار بر فرق
تا نور تو کی برآید از شرق

Venüs saçı tabağı başında yolunu gözlüyor,
Nurunun ufuktan doğacağı zamanı bekliyor. [159]

Fuzûlî:

Nahîd'ün edüp füzûn neşâtın
Bezmi-i tarab eyledün bisâtın [232]

Zühre yıldızının neşesini artırarak, sathını eğlence meclisine döndürdün."

Nizâmî:

خورشید به صورت هلالی
ز حمت ز ره تو کرده خالی

Güneş iki büklüm olmuş yolunu temizliyor,
Hilal gibi kıvrılmış tozu, toprağı temizliyor. [160]

Fuzûlî:

İkbâlün olup karîn-i hurşîd
Öğretti Mesîh'e resm-i tecrîd [233]

"Talihin güneşe yaklaşıp, Mesih'e tecrit yolunu öğretti."

Nizâmî:

مریخ ملازم بناقت
موکب رو کمترین وشاقت

Mars koruma görevlin olmak için bekliyor,
Maiyetindeki uşaklardan biri olmak istiyor. [161]

Fuzûlî:

Tîgunda bulup nizâm eyyâm
Ta'lim-i şecâ'at aldı Behrâm [234]

"Zaman senin kılıcın ile düzen buldu. Merih yıldızı da (kılıcından) kahramanlık dersi aldı."

Nizâmî:

دراجه مشتری بدان نور
از راه تو گفته چشم بد دور

Jüpiter aydınlığıyla önüne kalkan oluyor,
Uzaktan: "Allah nazardan saklasın." diyor. [162]

Fuzûlî:

Bircîs'e müsâ'id oldu ikbâl

Feyz-i kademünden oldu hoş-hâl [235]

"Talih Müşteri'ye uygun düşünce, senin ayağının uğurundan ötürü işleri yoluna girdi."

Nizâmî:

کیوان علم سیاه بر دوش

در بندگی تو حلقه در گوش

Zuhâl siyah alemleri omzuna atmış bekliyor,

Sana hizmet edecek bir köle misâli bekliyor. [163]

Fuzûlî:

Keyvân şeb-i Kadrin eyledün rûz

Oldun ana şem'-i meclis-efrûz [236]

"Satürn'ün Kadir gecesini gündüze çevirdin; onun meclisini aydınlatan ıfık oldun."

Nizâmî:

ربع فلک از چهارگوشه

داده ز درت هزار خوشه

Feleğin tarlası dört bir yanda mahsül verdi,

İnci tânelerini andıran binlerce yıldız verdi. [171]

Fuzûlî:

Râyet sâf-ı sâbitâta çekdün

Ol mezra'a mihr tohumun ekdün [237]

"Sabit yıldızlar safına bayrak çektin; o tarlaya sevgi tohumunu ektin."

Kadir Bilenin Kadir Gecesi⁵⁸:

Hakikat nazarı ile bakıldığında Cenab-ı Hakk'a kurbiyet makamının en müstesnası olarak görülen miraç, Hz. Peygamber'in Hak katındaki kadrine

⁵⁸ İslâm kültüründe Kadir gecesi, Kur'an-ı Kerim'in indirildiği kutsal geceye verilen addır. "Kadr sûresinde verilen bilgiler, Kur'an'ın ramazan ayında (el-Bakara, 2/185)

ve rütbesine ârif olduğu “Kadir Gecesi” dir. Bu hakikat iki şâirin de kaleminde benzer şekilde ifâdesini bulmuştur:

Nizâmî:

امشب شب قدر تست بشتاب
قدر شب قدر خویش درياب

Bu gece senin kadir gecendir, durma, yürü,
Kadir gecesidir, gecenin kadrini bil, yürü. [165]

Fuzûlî:

Cibrîl yetüp yetürdi fermân
K’ey serv-i riyâz-ı ilm ü irfân
Ey kadri bülend pâdişeh dur
Lutf et şeb-i Kadr kadrin artur [222-223]

“Cebrail gelip şu fermanı ulaştırdı: ‘Ey ilim ve irfan bahçesinin servisi, ey kadri yüce padişah, kalk; lütfet de Kadir gecesinin değerini artır!’”

ve bütün hikmetli işlerin kararlaştırıldığı mübarek bir gecede (ed-Duhân, 44/3-4) indirildiğine dair âyetlerle birlikte ele alındığında Kadir gecesinin ramazan ayı içinde bulunduğu sonucu ortaya çıkar. Bu gecenin daha çok ramazanın son on veya yedi günündeki tekil gecelerde aranması gerektiğine dair hadisler (Buhârî, ‘Fazlû leyleti’l-Kadr’, 2-3; Müslim, ‘Şıyâm’, 205-220) gecenin tesbitiyle ilgili bazı ipuçları vermektedir. Bu hususa sahâbeden gelen rivayetlerde en çok ramazanın 27. gecesi öne çıkıyorsa da (Müslim, ‘Salâtü’l-müsâfirîn’, 179-180, ‘Şıyâm’, 220-221; Ebû Dâvûd, ‘Şehru Ramazân’, 2, 6; Tirmizî, ‘Savm’, 72) bu rivayetler ihtilâflı olduğundan kesinlik ifade etmemektedir.” (M. Sait Özervarlı, “Kadir Gecesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 125). Sûfilerin ıstılahlarında ise Kadir gecesi şu anlama gelmektedir: “Salık bu gece öyle özel bir tecelliye mazhar olur ki, bununla mabuduna nispetle kadrini ve rütbesini bilir. Bu ise salikin aynü’l-cem’e ve marifette sona ulaşmış olanların makamına vuslatının başladığı andır.” Abdelbaqî Meftah, “Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî ve Sufilere Göre Kadir Gecesi”, trc. Ali Vasfi Kurt, *Ramazân ve Oruç*, (Editörler: Berat Açıl, Fahrettin Altun, Serhat Aslaner, Mustafa Demiray, Halis Kaya), Ümraniye Belediyesi, İstanbul 2015, 137. Beyitlerdeki “Kadir Gecesi” ifâdesini idrak için hâdiseye sûfilerin işaret ettiği hakikat nazarı ile bakmak gerektiği kanaatindeyiz.

Kâbe kavseyn Makamı⁵⁹

Kur'ânî sırları katından Habîb'ine âşikâr kıldığı, Cebrâil ve diğer bütün mukarreb meleklerin ulaşamadıkları yalnız ona has kılınan kâbe kavseyn

⁵⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de miraç hâdisesi ile ilgili olarak Necm sûresi 9. âyet-i kerîmede “فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ” “Öyle ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu.” buyurulmaktadır. “Kavseyn ‘iki yay’ mânasına gelir; kab de yayın kabzasıyla kirişlerin bağlandığı iki köşe aralığına denir ki bir yayda iki kab bulunur. Kab kelimesinin yayın kabzasıyla kirişi arasını ifade etmek için kullanıldığı da olur. Kabe kavseyn ifadesi hakkında çok geniş açıklamalar ve burada kastedilen mâna ile ilgili değişik yorumlar yapılmıştır. Bunlar şöyle özetlenebilir: a) O dönemde Araplar bir antlaşma yaparlarken iki yay çıkarıp üst üste koyarak tek bir yay görünümü verirler (kablerini birleştirirler), sonra ikisini birlikte çekip bir ok atarlar böylece tam olarak ahidleştiklerini simgelerlerdi. Buna göre kabe kavseyn hem maddî anlamda fevkalâde yakın olmayı hem de mânevî bir yakınlığı ifade eder. b) Hicaz dilinde ‘kavs’ kelimesi bir uzunluk ölçüsü (zirâ) anlamında kullanılırdı. Buna göre iki arşın uzunluğunda bir mesafenin kastedildiği söylenebilir. c) Kabe kavseyn ifadesini dönüştürme (kalb) yöntemine göre ‘bir yayın iki ucu arasındaki mesafe kadar’ şeklinde anlamak da mümkündür. Âyet ‘hatta daha yakın oldu’ şeklinde tamamlanmakta, böylece ‘Âdetâ elini uzatsa degecek kadar yakındı’ mânasına gelen maddî bir yakınlık tasviri yapılarak, - mânevî anlamda- Resûlullah'ın vahyi aldığı kaynağın sağlamlığına, arada vahye hiçbir şeyin karışma ihtimalinin bulunmadığına dikkat çekmenin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Daha çok tasavvufî ve îşârî tefsirlerde itibar edilen bir yoruma göre ise buradaki yaklaşma olayı mi'racda Allah ile peygamberi arasında gerçekleşmiştir.” <https://kuran.diyar-net.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4789/5-18-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 17.07.2021) Ayrıca mutasavvıflara göre “kabe kavseyn” tâbiri “kalbin yakalaşabileceği en yüksek kurb [yakınlık] derecesine işaret eder.” (Annemarie Schimmel, *a.g.e.*, 219.) Bu kurbiy-yeti ifade eden “kabe kavseyn makamı”, yüz yirmi dört bin peygamber arasında yalnızca rahmet peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v)'e müyesser olmuştur. O, insan idra-kinin ötesinde açıklanamaz bir makama ulaşmıştır. (Rûhullâh Hâdî, “a.g.m.”, 23.) *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde Hucvirî, bu yakınlık makamında Hz. Peygamber'in mânevî tekâmülünü şöyle ifade etmiştir: “Resûlullah (s.a.)'ı miraca götördükleri zaman, onu kurb makamına ulaştırdılar. O zaman nefsi kevn (ve mâsiva)den kesildi ve (esasen) kalbinin bulunduğu dereceye ulaştı. Böylece nefis kalbin derecesine ve ruh sır mahalline vâsıl oldu. Sır, derecelerde fâni ve makamlarda mahv oldu. Nişandan nişansız, delâletten delâletsiz kalmış, müşahede müşahededen gâip olmuş, mugayebeden (gayve halinde olmaktan ürküp) kaçmış, beşerî meşrep (ve tabiat) mütelaşi (ve helâk) olmuş, nefsanî maddeler yanıp kül olmuş, tabii kuvvetler yok olmuş, böylece Rabbani şevâhid (şâhit ve tecelliler) onun velâyetinde ayan-beyan olmuş, kendinden kendisi ile kalmamış (kendinden geçince Hakk'la bâki olmuş), mâna mânaya ulaşmış, ezeli olanın keşfinde (ve temaşa edilmesinde) mahvolmuş, iradesi ve ihtiyarı olmaksızın teşevvukunu (ve özlem halini) irade ve ihtiyar etmiş.” (Hucvirî, *a.g.e.*, 439.)

makamı ile Rab Resûl'ünü miraçta şereflendirmiştir. Bu makamın üstünlüğü ve Resûl'e has oluşu iki şâir tarafından da benzer ifadelerle vurgulanmıştır:

Nizâmî:

خرگاه برون زدی ز کونین
در خیمه خاص قاب قوسین

Çıkıp iki âlemin dışında bir çadır kurdun,
Özel kâbe kavseyn çadırında yer tuttun [186]

Fuzûlî:

Ref' oldı sana hicâb-ı mâbeyn
Nüzhet-gehün oldı Kâbe kavseyn [241]

“Aradaki perde senin için kaldırıldı; Kâbe kavseyn senin seyrangâhın oldu.”

Getdün oraya ki getmek olmaz
Yetdün oraya ki yetmek olmaz [242]

“Öyle bir yere gittin ki, gidilmesi mümkün değil; öyle bir yere ulaştın ki, ulaşılması mümkün değil.”

Dilenenin Makbuliyet Zamanı

Miraç ki vuslatın en üst mertebesidir, bu mertebenin verdiği mânevî zevk ile gönülden dilenilen her murâdın da makbuliyet zamanıdır. Duâların makbul olduğu o ânda Nizâmî, Hz. Peygamber'in arzu ettiklerini Hak'tan dilediğini, dilediklerinin lutfedildiğini belirtir. Fuzûlî ise Hz. Peygamber'in ümmetinden Hakk'a dilekleri ulaştıran, Hak'tan ümmetine müjdeler getiren bir elçi olduğuna işaret eder:

Nizâmî:

درخواستی آنچه بود کامت
درخواستہ خاص شد به نامت

Arzu ettiğin şeyleri diledin hep Tanrı'dan,
İsteklerin yerine getirildi Tanrı tarafından. [189]

Fuzûlî:

Bizden Hak’a arzlar yetürdün

Hak’dan bize müjdeler getürdün [243]

“Bizden Hakk’a dilekler ulaştırdın; Hak’tan ise bize müjdeler getirdin.”

Mutluluk Kapısı

İki cihân serverinin yolunu yolu bilen, ondan yüz çevirmeyen ebedî mutlulukla nasiplenmiştir. Bu konuda her iki şâir de aynı düşüncededir:

Nizâmî:

وان کو کمر وفات بسته

بر منظره ابد نشسته

Her kim vefâlî çıkıp yolundan ayrılmadıysa,

Ebedi mutluluğa ve devlete erişti bu yolda. [198]

Fuzûlî:

Açdun der-i iltifât u in’âm

Verdün gereğince her kime kâm [251]

“İltifat ve nimetler kapısını açtın ve herkese gereğince saadetler dağıttın.”

Yeryüzüne Dönüşte Bahşedilen Hazine

İlim ve irfân kaynağı Resûl, bu kutsal yolculukta irfânî hazînelerle mütehallî olmuştur. Nizâmî, Hz. Peygamber’in göklere müteveccih yolculuğundan “hazîne gibi dünyâyâ” döndüğüne; Fuzûlî ise bu dönüşle “marifet mahzeninin kilidi” ile “merhamet nimeti ümidi”nin bahşedildiğine değinir:

Nizâmî:

ای مصعد آسمان نوشته

چون گنج به خاک باز گشته

Ey göklerin en tepesine kadar çıkıp oturan,

Daha sonra da hazîne gibi dünyâyâ dönen. [200]

Fuzûlî:

Hem mahzen-i ma'rifet kilîdi

Hem ni'met-i merhamet ümidi [245]

"Hem marifet mahzeninin kilidini hem merhamet nimeti ümidini (bahşetti)."

Duâ ve Niyâz

Şefkat ve merhamet peygamberi olan Hz. Peygamber'in şefâati, Nizâmî'nin de Fuzûlî'nin de kalbî duâsıdır. Nizâmî, son cümlesinde hakikati görmeğe engel "perde"nin "gözden kaldırılması"nı "günâhları örtmesi"ni talep ederken; Fuzûlî, "âl ve ashabın rızasının yağmuru"nun "varlığının gül bahçesini" suya kandırmasını dilemektedir:

Nizâmî:

ای کار مرا تمامی از تو

نیروی دل نظامی از تو

Bütün işlerimin olmasını sağlayan sensin,

Nizâmî'ye manevi gücünü sağlayan sensin. [212]

زین دل به دعا قناعتی کن

وز بهر خدا شفاعتی کن

Onun gönülünden ettiği duâlarını kabul et,

Allah rızası için Nizâmî'ye de şefaet et. [213]

تا پرده ما فرو گذارند

وین پرده که هست بر ندارند

Ki gözümüzün önündeki perdeyi alsınlar,

Günâhımızı örten perdeyi kaldırsınlar. [214]

Fuzûlî:

Çün şefkat-i âmun oldı maksûm

Lutf eyle meni hem etme mahrûm [252]

"Herkesi kuşatan şefkatin insanlara dağıtıldığında, lütfet de, beni mahrum etme!"

Bî-çâre Fuzûliyem ki zârem
Züll-i güneh ile hâk-sârem [253]

“Bîçâre Fuzulî’yim; ağlayıp inliyorum, günah zilleti yüzünden perişanım.”

Tedbîrde süstem ü sebük-rây
Sen bir meded etmesen mana vay [254]

“Tedbirde gevşek ve iradesizim; sen yardım etmezsen, vay hâlime!”

Ey meş’ale-i tarîk-ı târîk
V’ey râh-nümâ-yı râh-ı bârîk [255]

“Ey karanlık yolların meş’alesi ve ey dar geçitlerin kılavuzu!”

İhsânunı hâdî-i tarîk et
Bir feyz-i nazar mana refik et [256]

K’âlâyîş-i ihtilâfdan pâk
Pey-revligün eyleyem tarab-nâk [257]

Gül-zâr-ı vücûdum ede sîr-âb
Bârân-ı rızâ-yı âl ü ashâb [258]

“İhsanını yol gösterici eyle; lütufkâr bakışını bana yoldaş kıl ki, ihtilâf bulaşığından kurtulmuş olarak, coşkun bir sevinçle izinden gideyim; (böylelikle) âl ve ashabının rızasının yağmuru, varlığımın gül bahçesini suya kandırsın.”

Yukarıdaki mukayeseli beyitlerden de anlaşıldığı üzere her iki şâir de Hz. Peygamber’in hayatının en şîrâne kısmı diyebileceğimiz miraç hâdisesini; estetik bir üslup içerisinde, kendi hayâl dünyalarının derinliği nispetinde uygun bir hâl, tavır, edâ ile dile getirmişlerdir.

Sonuç

Miraç bir diğer ifâdeyle göğe yükseliş tasavvuru, kadim gelenekte ve tasavvufî öğretilerde de olmakla birlikte kâmil mânâsıyla Hz. Peygamber’in bir mucizesi olarak gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber’in şefâat, âriflerin mârifet elde ettikleri bu mânevî tecrübe Hakk’a kurbîyet makamının en müstesnası

kabul edilmiştir. Miraç, Peygamber âşıklarının muhabbetle bezenmiş şiirlerinde şâirin konuya vukufiyeti, ifâde gücü, mahâreti, mânevî idrâki ve hayâl dünyasındaki zenginliği nispetinde edebî bir üslupla dile getirilmeye çalışılmıştır.

Fars edebiyatında miraç hâdisesini ilk defa ciddi bir şekilde ele alan şâir Nizâmî'dir. Miracı kendi mânevî tekâmül yolunda tecrübe eden Nizâmî, Hz. Peygamber'in miraç hâdisesine diğer şâirlerden daha fazla teveccüh göstermiş, *Penc Genc* adıyla da anılan *Hamse'sini* oluşturan her mesnevîde yer vermiştir. Şâirin kullandığı terkiplerdeki güzellik, tasvirlerdeki estetik, hayâllerdeki derinlik ve letâfet, ifâdeler ve mânâlardaki derinlik kendinden sonra gelenlere ve takipçilerine rehber olmuştur.

Nizâmî'nin *Hamse'sinde* yer alan mesnevîlerden konusu, üslubu ve ifâdesiyle en başarılı ve meşhur olanı *Leylâ ve Mecnûn'dur*. Nizâmî'den sonra bu mesneviyi kaleme alanlar, onun izini takip etmiş, konuyu biraz değiştirip yeni motifler eklemekle birlikte hikâyenin genel tasvirinde hep ona uymuşlardır. Esere yazılan birçok nazîre arasında en muvaffak olanı Fuzûlî'nin aynı adla kaleme aldığı mesnevisidir. Fuzûlî, Nizâmî'den mesnevinin kurgusu noktasında etkilenmekle birlikte miraç hâdisesini kaleme aldığı beyitlerde de üstâdının tesirinde kalmıştır. Fuzûlî'nin kaleme aldığı mesnevîler arasında yalnız *Leylâ ve Mecnûn'da* mi'râciyye bölümünün yer alması da bu tesiri açıkça ifâde etmektedir.

Her iki mesnevîde de göğe yükseliş tasavvuru, semâ ehlinin Hz. Peygamber'i karşılaması ve ona muhabbeti, mazhar olunan tecelliler ve elde edilen mârifet bağlamında miraç gecesinin Kadir gecesine olarak anlamlandırılması, kâbe kavseyn makamı, Hz. Peygamber'in Hak katından mânevî lütuflarla dönüşü benzer ifâdelerle fakat şâirlerin ifâde gücü, hayâllerinin genişliği, idrâklerinin derinliği nispetinde ince farklarla dile getirilmiştir. Nizâmî'nin miraç hâdisesine farklı bir ehemmiyet verip her mesnevisinde bu mevzuyu kaleme alması söz konusu mi'râciyyedeki ifâde kudretinden de anlaşılmaktadır. Fuzûlî'nin kaleme aldığı bu tek mi'râciyyede bilhassa hayâl gücünün derinliğinin kelâma dökülüşü etkileyicidir. Mi'râciyyenin sonunda her iki şâir de şefâat talebindedir.

Netice itibarıyla Hz. Peygamber'e duydukları muhabbet ve hürmeti eserlerinde âşikâr kılan bu iki şâir, *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîlerinde yer alan

mi'râciyyede genel anlamda benzer bir hâl, edâ ve söylem içerisinde hem Resul'e olan muhabbetlerini hem de onun en büyük mucizesi kabul edilen miracı terennüm etmişlerdir.

Miraç hâdisesi mihverinde yapılan bu mukayesesinin Nizâmî ile Fuzûlî özelindeki çalışmalara katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz. Ayrıca Nizâmî gibi miraç bahsine eserlerinde özel olarak yer veren şâirlerin tespiti ile isrâ ve miraç konusunun ele alındığı mi'râcnâmeler üzerine yapılan çalışmaların daha da zenginleşeceğini düşünmekteyiz. Bu yaklaşım miraç yazma geleneğinin seyrini, miracın edebiyatımızdaki yerini ve ehemmiyetini tespit noktasında da fayda sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- ADDAS, Claude, *İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelecek Yayıncılık, İstanbul 2004.
- AKALIN, Nazir, "Nizami-yi Gencevi ile Fuzuli-yi Bağdadi'nin Leyli u Mecnun Mesnevilerinin Tartışmalı Mukayesesini", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, Konya 1997, 201-217.
- AKALIN, Nazir, "Nizâmî-yi Gencevî'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri", *Bilig*, 7, Güz 1998, 67-91.
- AKAR, Metin, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- AKKUŞ, Yasemin, "Fuzûlî ve Nizâmî'nin 'Leylâ vü Mecnûn' Mesnevilerinde Tabiata Kaçış Psikolojisi", *VI. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi*, Selçuk Üniversitesi, Konya 12-14 Ekim 2016, 943-956.
- AKKUŞ, Yasemin, "Nizâmî ve Fuzûlî'nin Leylî vü Mecnûn'unda 'Nevfel' ve 'Nevfel'li Sahnelerin Mukâyesesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8, İstanbul 2012, 1-20.
- AKKUŞ, Yasemin, "Ölüm Yolunda İki Şâir, Bir Âşık", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, Nisan 2017, 21-36.
- ARASLI, Hamit, " 'Leyli ve Mecnun' Hakkında", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 6, 1958, 17-39.
- ARMUTLU, Sadık, "Arap Şiirini Fars Şiirine Taşıyan Aykırı Bir Şair: Menûçihri-yi Dâmğânî", *Doğu Esintileri*, 6, 2017, 65-146.
- CEYLAN, Ömür, *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.

ÇELEBİOĞLU, Ayşe, “İlahi Komedyâ ve Mi’raçnâmelerde Cennet Tasavvurunun Karşılaştırılması”, *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, Ekim 2019, 67-88.

Firdevsî, *Şahnâme I*, çev. Necati Lugal, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2018.

Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1413/1993.

Fuzûlî, *Leylâ and Mejnûn*, (Translated by Sofi Huri; Introduction and Notes by Alessio Bombaci), London 1970.

Fuzulî, *Leylâ ve Mecnun Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*, haz. Muhammet Nur Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.

Gâncâvi, Nizami, *Leyli vâ Mâcnun*, trc. Samed Vurgun, Lider Nâşriyyat, Bakı 2004, 13.

GÜNDÜZ, Şinasi, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.

GÜRSEL, Selim, “Dante’nin Yolculuğu”, *Akademya*, 8, 1998, 48-54.

Hacı, Siraceddin, “Nizami Gâncâviye Göre Hâzrât Mähemmâdin Merac Nemâti: Bir Dadlı Xurma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1-2008, 377-388.

GÜRSEL, Selim, “Dante’nin Yolculuğu”, *Akademya*, 8, 1998, 48-54. Hacı, Siraceddin, “Nizami Gâncâviye Göre Hâzrât Mähemmâdin Merac Nemâti: Bir Dadlı Xurma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1-2008, 377- 388.

Hâdî, Rûhullâh, “Nizâmî-i Gencevî ve Mi’râc-ı Resûl”, *Mecelle-i Sebk-şinâsî-i Nazm u Nesr-i Fârisî* (Mecelle-i Bahâr-ı Edeb), 1387, Devre 1, Şumâre 1, 21-37.

Hakk’ın Nuruna Mirac Peygamberlerin İlahi Yolculukları Abdülkâdir Geylânî İbnü’l-Arabî Ali b. Vefâ, yay. haz. Muhammed Bedirhan, Hayykitap, İstanbul 2011.

<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2030/1-ayet-tefsiri>

<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4789/5-18-ayet-tefsiri>

Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

İbn Arabî, Muhyiddin, “*Kitabu'l-İsra İla Makami'l-Esra*”, [İkinci Kitap], *Risaleler -2-*, trc. Vahdettin İnce, Kitsan, İstanbul [t.y.].

- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 13, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1417/1997, 6; 1418/1997, 9.
- İSMAYIL, Badalbeili Ulfet, “ ‘Mirac-Name’ ve Dantenin ‘İlahi Komedyası’ ”, *VII. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri 7-9 Mayıs 1997*, Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Eskişehir 2001, 167-170.
- İŞGÖREN, Taşkın, *Samed Vurgun, Hayatı-Sanatı ve Eserleri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2016.
- KABAN, Nurdan, “Senâî-yi Gaznevî’nin Hadîkatü'l-Hakîkası’nın Bölümleri”, *Doğu Esintileri*, 15, 2021, 201-241.
- KANAR, Mehmet, “Nizâmî-i Gencevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII, 183-185.
- KARADAŞ, Cağfer, “İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği”, *KİSBU İlahiyat Dergisi*, 1, Haziran 2019, 55-73.
- KIRLANGIÇ, Hicabi, “Nizâmî ve Fuzûlî’nin Leyla ve Mecnun Mesnevi-leri”, 6. *Türkiye-İran İlişkileri Sempozyumu Tarihte Ortak Şahsiyetlerin Etkileri ve Günümüze Yansımaları Bildiri Metinleri 01-02 Haziran 2009*, (Editörler: Hicabi Kırlangıç, Şerife Yerdemir), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015, 27-41.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kitâbü'l-Mirac Hakk’a Yükseliş*, tahric ve tahkik Ali Hasan Abdülkadir, trc. Cevher Caduk, İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2011.
- LEVEND, Agâh Sırrı, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959.
- LEVEND, Agâh Sırrı, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, yay. haz. Hakan Yaşar, Selçuk Karakılıç, Erdal Baran, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2016, I.
- MEFTAH, Abdelbaqi, “Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî ve Sufilere Göre Kadir Gecesi”, trc. Ali Vasfi Kurt, *Ramazan ve Oruç*, (Editörler: Berat Açıl, Fahrettin Altun, Serhat Aslaner, Mustafa Demiray, Halis Kaya), Ümraniye Belediyesi, İstanbul 2015, 137.
- Nizâmî-yi Gencevî, *Leylâ ile Mecnun*, çev. A. Naci Tokmak, Say Yayınları, İstanbul 2013.

- Nizami, *Leylâ İle Mecnun*, çev. Ali Nihat Tarlan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1965.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Kadir Gecesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 125.
- ÖZKÖSE, Kadir, "Sûfîlerin Mi'râc Terennümü", *Somuncu Baba Aylık İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 18/128, Haziran 2011, 36-39.
- PALACİOS, Miguel Asin, *Dante ve İslam*, çev. Güneş Ayas, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2010.
- Persian Literature A Bio-Bibliographical Survey*, Volume V Poetry of the Pre-Mongol Period, Second, Revised Edition by François de Blois, The Royal Asiatic Society and Routledge-Curzon, London 2004.
- Râmpûrî, Gıyâseddîn Muhammed bin Celâleddîn bin Şerefeddîn, *Gıyâsü'l-Lugât*, Kûşîş: Mansûr Servet, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1242.
- RESULZADE, Mehmet Emin, *Sekizyüzcü Yıldönümü Münasebetiyle 1141-1941 Azerbaycan Şairi Nizami*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1991.
- SAVİ, Saime İnal, "Fars Edebiyatında Hamseler", *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Fasikül 1, 14, Erzurum 1986, 37-45.
- SAVİ, Saime İnal, "Senâî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 502-503.
- SCHIMMEL, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- SUSUZ, Merve, *Yuhanna'nın Vahyi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.
- ŞAKİROĞLU, Mahmut H., "İlâhî Komedyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 68-70.
- TATLI, Bekir, *Âyet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, Çukurova Üniversitesi Basımevi, Adana 2008.
- TECLÎL, Celîl, *Mukâyese-i Leylâ vü Mecnûn-ı Fuzûlî ve Nizâmî*, Tahran 1374.
- ULU, Yavuz Sinan, *Samed Vurgun'un Şiirlerinde Yapı ve İzlek*, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan 2014.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Hücvârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 458-460.

- ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Dante ve Miraç: Divina Comedia'nın İslamî Kaynakları", *İstanbul Kültür*, V/58, 1946, 4-7.
- ÜNVER, İsmail, "Fuzûlî'nin İki Mesnevîsinde Nizâmî Etkisi", *Türkoloji Dergisi*, 9/1, 1991, 19-22.
- YAMAN, Bahattin, Melek Dikmen, "Metin ve Resim Bakımından *Mi'racnâme* (Paris Bibliotheque Nationale, Turc 190) ve *İlâhî Komedya*'daki Benzerlik Üzerine Bir Karşılaştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2006/1, 147-168.
- YAVUZ, Salih Sabri, "Mi'rac", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 132-135.
- YAVUZ, Salih Sabri, *İsrâ ve Mirac*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011.
- YILDIRIM, Nimet, "Ardavirâfnâme ve İlahi Komedya", *Doğu Araştırmaları*, 4, 2009, 5-18.
- Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1998.

"THE ASCENSION EVENT (ME'RAJ) IN THE MASNAVI OF NİZAMİ AND
FUZULİ'S LEYLA AND MAJNUN"

Abstract

In the Islamic culture, the respect shown to the Habib of the Haqq and the acknowledged affection are accepted as a sign of the love for the Creator. With this principle, personality, life, prophecy and miracles of the Prophet and the secret of the Muhammadan Truth in his existence have been the subject of the Turkish Islamic literary area; studies in various verse types such as na't, hilye, mawlid, forty hadith were created with different verse forms such as ghazal, eulogy, masnavi. One of these literary genres is mi'râciyyes written in verse and prose. Ascension (me'raj), which is an event difficult to explain logically/with rational mind, has been tried to be explained in a literary style as much as the depth of the poet's imagination.

In our study, we aimed to draw attention to the poet's handling of the subject in his most popular masnavi, Leyla and Majnun, by referring to the meanings of the term ascension (me'raj) and isra, the view in question in the ancient and mystical tradition, and the importance Nizami gave to the ascension (me'raj). We tried to evaluate the ascension (me'raj) section in the aforementioned masnavi, not specifically by Nizami, but by comparing it with the ascension (me'raj) section in Fuzulî's masnavi, which is accepted as the most successful Leyla and Majnun masnavi in Turkish literature and whose Nizami's influence is known. With this, we wanted to contribute to the comparison studies made specifically for two poets.

Keywords

Ascension (me'raj), Nizami, Fuzuli, Leyla and Mecnun, masnavi.

MANİHAİST TÖVBE DUASI “HUASTUANİFT”İN ESKİ
UYGURCA VE SOĞDCA NÜSHALARINDAKİ ANLATICI
BAKIŞI İLE DOĞU MANİHAİZMİNDEKİ İBADET
USULLERİ*

Betül ÖZBAY**

ÖZET

Manihaizm’de tövbe etme ve günah çıkarma son derece önemlidir. Eski Uygurca Manihaist metinler arasında, en bütünlüklü ve fazla nüshası olan eserin Huastuanift adındaki bir tövbe duası olması da bu durumun dikkat çekici emarelerinden biridir. Yaklaşık otuz farklı nüshası olan Huastuanift kendi içinde on beş bölüme ayrılır. Her bölüm başında, ilgili bölüm numarası açıkça söylendiği için eserin çok küçük bir fragmanı dahi bulunsa bu numerik değerler sayesinde parçanın yeri tespit edilebilir. Bununla birlikte, yazma üzerine yapılmış ilk yayımlardan itibaren, araştırmacılar, her bir bölümü de kendi içinde A-B-C şeklinde alt kısımlara ayırmaktadır. Ancak alt bölümler metinde ayrıca belirtilmediği için henüz bu konu üzerinde bir görüş birliğine varılamamıştır. Eserin her bir bölümünde öncelikle işlenmesi mümkün günahlar sıralanır; ardından, bu potansiyel günahlardan tövbe edilir. Dua genel olarak henüz işlenmemiş günahları sıraladığı için Eski Uygurca metinler arasında en çok şart cümlesi örneğinin bulunduğu eser olma özelliğini de taşır. Bunların dışında, eserde anlatıcının 1. çoğul kişi olması sebebiyle, Manihaist Eski Uygurların tövbe duasını büyük olasılıkla topluca icra ettikleri çıkarımını yapmak mümkündür. Diğer yandan, duanın Soğdca nüshalarında anlatıcı bakışı 1. tekil veya 1. çoğul kişi olarak değişebilmektedir. Biçim bakımından daha eski dönemlerde yazıldığını düşündüğümüz kodeks formatındaki Soğdca nüshalarda tövbe genellikle bireye özel bir ibadet iken sonraki dönemlerde kaleme alındığı öngörülen kitap tomari içindeki dualarda toplu olarak tövbe edildiği görülmektedir. Bu da muhtemelen bölgedeki Manihaist topluluğun zaman içerisinde ibadetleri birlikte yapmayı tercih ettiklerine işaret etmektedir.

Bu çalışmada ise tövbe duasının Soğdca ve Eski Uygurca nüshaları arasındaki anlatıcı farklılıkları üzerinde durularak Turfan Manihaistlerinin ibadet usulleri Eski Uygurca ve Soğdca metinler üzerinden karşılaştırmalı olarak tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Eski Uygurca, Soğdca, Manihaizm, Huastuanift, Tövbe duası, Turfan Yazmaları.

* Makalenin geliş tarihi: 11.10.2021 / Kabul tarihi: 10.11.2021

** Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, betul.ozbay@medeniyet.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0003-1513-0994>).

Giriş

MS 3. yüzyılda ortaya çıkan ve İrani halklar aracılığıyla Orta Asya ve Türkistan'ın doğusuna, oradan da Çin'e kadar uzanan Manihaizm esas olarak Babil kökenlidir. Bu nedenle, bölgedeki Hristiyanlık, Yahudilik gibi İbrahimi dinlerle ve kadim İran dini Zerdüştlükle oldukça kuvvetli bağları bulunur. Özellikle, başlangıçta Hristiyanlıkla pek çok ortak ritüel ve inanca sahip olduğu söylenebilir. Manihaizm ile ilgili bugüne ulaşabilen kayıtlar temel alınarak inanç sisteminin ana kaynakları üç grupta değerlendirilebilir: merkezde Süryani ve Arapça kayıtlar; Batı'da Kiptice, Yunanca ve Latince yazılmış kayıtlar; Doğu'da ise Partça, Orta Farsça, Soğdca, Eski Uygurca ve Çince yazılmış kayıtlar. Bunlardan merkez ve Batı grubunda yer alan kayıtlar içerik olarak birbiriyle örtüştüğü için Batı Manihaizmi'nin ana kaynakları olarak görülürken Doğu Manihaizmi için esas kaynaklar yukarıda sözünü ettiğimiz dillerde tutulmuş olan kayıtlardır.¹ Bunların yanında, Doğu Manihaizmi'nin de kendi için de dönemlere ayrılması gerekliliği ortadadır; ancak bu konudaki çalışmalar henüz olgunlaşma aşamasındadır. Genel olarak, Doğu kaynakları, Manihaist cemaatin yapısı, günlük yaşam, ayinlerin ifa edilişi gibi konularda Batı kaynaklarında bulamadığımız pek çok bilgiyi içermesi bakımından son derece önemlidir. Batı kaynakları ise daha ziyade inanç sistemini bütünlüklü olarak anlayabilmemize imkân tanıyan teorik bilgiye sahiptir.

Dinin kurucusu ve elçisi Mani, yirmili yaşlarına kadar babasının da intisap ettiği Yahudi-Hristiyan inanışlarına bağlı Elkazai² cemaatinde büyümüştür. Yirmi iki yaşına bastığında ise cemaatten ayrılıp ilk misyoner seyahati için doğuya, Hindistan'a doğru gitmiştir. Babil topraklarına geri dönüşünün ardından, daha büyük bir cemaat kurarak gittikçe gelişen bir dinî topluluk

¹ J. D. BeDuhn, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, 2000, XIII.

² Elkazai, Alchasai, Hristiyanlığın erken dönemlerinde kendi ismiyle anılan mezhebin kurucusudur (MS 1-2. yüzyıllar). Elkazai, Arsak imparatorluğunun bir parçası olan Mezopotamya'da (Babil) bir Yahudi-Hristiyan baptist (vaftizciler) topluluğu olarak Ebionit (/Ebiyonit) hareketinde bir hizip kurmuştur. Ayrıca, İznik Konsili kararlarında "heretik, sapkınlık" olarak kabul edilen mezheplerden biridir. Bk. J. P. Asmusen, "Alchasai," *Encyclopædia Iranica*, I/8, 1985, 824-825.

oluşturmuştur. Ancak Sasani Krallığının saray rahibi Zerdüşt Kardir'in ve Sasani Kralı Bahram'ın katı tutumları nedeniyle önce sürgüne gönderildiği, ardından da çarmıha gerilerek idam edildiği kaynaklarda aktarılmaktadır.³

Mani'nin infazından sonra, İran'dan sürülen Manihaizm'in takipçileri İspanya'dan Çin'e uzanan oldukça geniş bir bölgede inançlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Batı'da henüz Pagan kültürü ile mücadele eden Roma imparatorları tarafından Manihaizm, Hristiyan birliğine karşı kuvvetli bir tehdit olarak görüldüğü için Manihaistlere en ufak bir müsamaha gösterilmemiş, bu dine inanan kişiler ölüm cezasına çarptırılmıştır.⁴ Doğu'daysa önceleri Çin'de iyi karşılanan Manihaizm, daha sonra Çin İmparatoru Xuanzong 玄宗 tarafından MS 732 tarihli bir fermanla yozlaşmış bir inanç olduğu gerekçesiyle yasaklanarak yalnızca *Batılı Barbarların* (büyük bir ihtimalle Soğdlar) bu dine inanmalarına izin verilmiştir.⁵

Diğer yandan, Eski Uygurların altın çağını yaşadıkları Böğü Kağan zamanında kayıtlara göre bizzat Kağan'ın kendisi de 8. yüzyılın ortalarında bu dine iman ederek tüm tebaasını Manihaizm'e inanması için teşvik etmiştir. Böylelikle, önemli Manihaist eserler hızlıca Türkçeye çevrilmiş ve dinin Uygurlar arasında yaygınlaşması amaçlanmıştır. Turfan arkeolojik kazı alanında, onlarca farklı dilde üretilmiş eserlerin arasında Partça, Orta Farsça gibi bu yüzyıllarda artık konuşucusu olmayan çeşitli İran dillerinde yazılmış metinler de bulunmuştur. Bu diller muhtemelen Manihaist Kilise'nin kutsal dili olarak yazılı dilde, en azından 13. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.

I. Manihaizm'de Tövbe Duaları

Turfan'da bulunan en ünlü tövbe duası *Huastuanift* olmasına karşın yazmalar arasında başka tövbe dualarına ait parçalar da tespit edilmiştir.⁶ Mani-

³ Ayrıca bk. M. Tardieu, *Manichaeism*, 2008.

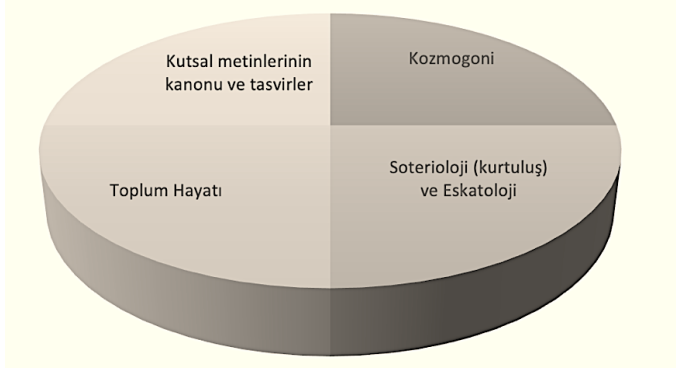
⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: a Historical Survey*, 1985.

⁵ G. Kósa, "The Sea of Fire as a Chinese Manichaeian Metaphor: Source Materials for Mapping an Unnoticed Image", *Asia Major*, 2011, 2-3.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte: Texte, Übersetzung, Anmerkungen*, 1975; J. Wilkens *Alt türkische Handschriften, Teil 8: Manichäisch-türkische*

haistlerin düzenli olarak günah çıkarma ve günahlardan tövbe etme geleneğine sahip oldukları aşikârdır. Tövbe etme ibadeti ile ilgili hemen tüm ayrıntılara Doğu Manihaizmi sayesinde ulaşılabilir. Turfan Bölgesi'nden çıkarılan, özellikle Eski Uygurlardan kalan tövbe dualarının içeriğine bakıldığında Yahudi-Hristiyan inançlarına benzer şekilde on emre karşı gelinmesiyle işlenmiş, on büyük günahın yanı sıra Manihaizm inancına ve Manihaizm'in kabul ettiği yüce varlıklara karşı işlenen günahlar da vardır. Manihaizm'de canlılara saygı, dürüstlük, fazilet sahibi olmak son derece önemlidir. Dedikodu, yalan, iftira, laf taşıma, canlılara her ne sebeple olursa olsun zarar verme gibi tutumlar ise günah kabul edilir.⁷

Eski Uygurlar Manihaizm dinini temel olarak, *üç üd* "üç zaman" ve *iki yıltız* "iki öz, esas" öğretisi şeklinde kabul ederler. Manihaizm'de *üç zaman*: geçmiş, şimdi ve gelecek zamanları ifade ederken *iki yıltız*: ışık ve karanlık olmak üzere birbirine karşıt iki özü/ilkeyi anlatır.⁸ Manihaizm inancının kavram dairesini ise genel olarak aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:⁹



Şekil 1: Manihaizm inancının temel esasları

Texte der Berliner Turfansammlung, 2000, 365-375; L. Clark, *Uygur Manichaean Texts: Texts. Translations. Commentary*. Vol. ii: *Liturgical Texts*, 2013, 5-135.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. B. Özbay, *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*, 2019, 78-95.

⁸ Manihaizm'in inanç sisteminin genel ilkeleri ile ilgili ayrıca krş. M. Tardieu, *Manichaeism*, 2008, 75-90.

⁹ Burada kısaca değinilen Manihaizm'deki dinî esaslar ile ilgili daha fazla bilgi için bk. I. Colditz, "The Abstract of a Religion or: What is Manichaeism?", *Mani in Dublin*, 2015, 47-70.

1) Kozmogoni: dünyanın yaratılışı, karma durumu ve materyalden arınma, güneş ve ayın ışık gemileri aracılığıyla yukarı âlemlere giden ruhlar;

2) Soterioloji (kurtuluş) ve Eskatoloji: cennet ve cehennem, yaşam ve ölüm, hayırseverlik, sevap ve günah;

3) Toplum Hayatı: dinî hiyerarşi (elçi, seçilmişler (EUyg. *dendar/dindar*) ve dinleyiciler (EUyg. *nigoşak*), bu kişilerin (özellikle seçilmişlerin) çalışmaları ile ayinler, emirler ve kurallar (dinlenme, dua, oruç, sadaka, günahların itirafı, günah çıkarma ve tövbe);

4) Mani'nin kutsal metinlerinin kanonu ve Manihaist öğretilerin özü olarak tasvirler.

Yukarıda genel hatları ile sınırlandırmaya çalışılan temel kavram daire-sinden yola çıkılarak özellikle, cemaat içinde günahlardan tövbe etmenin düzenli bir ritüel olduğu anlaşılmaktadır. Tövbe duası *Huastuanift* toplamda on beş bölümden oluşur. Metni yayımlayan araştırmacıların büyük çoğunluğu bu ana bölümlerin alt kısımlara ayrıldığı noktasında hemfikir olsalar dahi alt bölümlendirmenin nasıl yapılması gerektiğine dair farklı yaklaşımlar vardır.¹⁰

Duanın Soğdca nüshalarındaki 13. bölümün başlangıcına denk gelen satırlarında tövbe etmenin muntazaman yapıldığı söylenir. Tevafuk eseri bu kısım, dört farklı Soğdca nüshada mevcuttur; ayrıca, hemen hemen aynı sözler Eski Uyгурca nüshada da bulunmaktadır. Aşağıda hem Soğdca satırlar¹¹ hem de bu satırlara karşılık gelen Eski Uyгурca kısım gösterilmektedir:

¹⁰ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. L. Clark, a.g.e., 2013, 7-11.

¹¹ Soğdca nüshaların künye bilgileri ile ilgili olarak krş. Ch. Reck, "Sogdian Manichaean Confessional Fragments in Sogdian Script in the Berlin Turfan Collection: The Fragments of the Xwāstwānift", *Mani in Dublin*, 2015, 317.

Tablo 1: Manihaistlerin ibadet günlerinin kaydedildiği Eski Uygurca ve Soğdca satırlar

		Türkiye Türkçesi
Soğdca 1. nüsha:	c/v2-4/ ӨӨ ӨӨ X[I]IImykw (pr) / wyspw m'x(j)-mncyk ¹² 'st'r / xyšt('n) [kr]mšwxn Ө	“On üçüncü olarak, her pazartesi, günahlardan arınma ve affedilme için dua etmemiz gerekir idi.”
Soğdca 2. nüsha:	d/4-5/ xiii-mykw p(r w)[yspw m'xj-mncyk 'st'r xyštn] / ZY (kr)[mšwxn	
Soğdca 3. nüsha:	f/4-5/ [XIIIImykw pr wy](s)pw m'xz-mcykw 'st'r xyš(t)[n] / [kr]mšwxn	
Soğdca 4. nüsha:	k/4-5/ [] / wyspw (m)['xz-mnw	
Eski Uygurca:	üç y(e)girmİNç ay t(ä)ñri künin sayu t(ä)ñrikä nomka arıg den- darlar, suyumuznu yazoku- muznu boşuyu kolmak k(ä)rgäk ärti ¹³	“On üçüncü olarak, her ay tanrı gününde (pa- zartesi günleri) tanrıya, öğ- retiyeye, temiz rahiplere [karşı işlediğimiz] günah- larımızdan affedilmeyi di- lemek gerekli idi.”

¹² m'x: Ay, ay. “Ayın on ikinci gününün adı; ayrıca, “yedi gezegen”in ikincisidir ve aynı zamanda “monday” pazartesi gününe ismini vermiştir” (DMSB, 110). Pazartesi anlamına gelen sözcüğün tamamı, **m'x + zmn + cyk** (st. yapma eki) şeklinde çözümlenebilir. Sözcüğün Eski Uygurca karşılığı ifadenin çevirisi olarak *ay t(ä)ñri küni* şeklinde yapılmıştır ve yine “pazartesi” anlamındadır. *Huastuanift*’in çeşitli nüshalarında da görüldüğü gibi “ay tanrının günü/zamanı” olarak adlandırılan pazartesi günleri, Manihaistler için toplu ibadetlerin yapıldığı, haftanın kutsal günüdür. Ayrıca, *ay t(ä)ñri* için krş. UW, 314-315.

¹³ B. Özbay, a.g.e., 2019, 88-89.

Yukarıdaki tabloda yer alan Soğdca ve Eski Uygurca satırlarda tövbe duasının Manihaistlerin kutsal günü olan pazartesi edilmesi gerektiği açıkça dile getirilir.

Huastuanift'in Eski Uygurca versiyonu neredeyse eksiksiz olmasına karşın, ne yazık ki bütünlüklü bir Soğdca nüsha günümüze ulaşamamıştır. Bunların yanında, eserin asıl nüshasının dilinin ne olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Metinde geçen Partça terimlerin fazla olması nedeniyle, duanın aslının Partça olma ihtimali oldukça yüksektir. Eldeki verilere dayanarak bu Eski Uygurca nüshanın Soğdcadan doğrudan çevrilmediği söylenebilir; ancak Eski Uygurca çevirinin Partça bir nüshadan mı yoksa başka bir Soğdca metinden mi yapıldığını bilmek şimdilik olası değildir. Eski Uygurca duanın bir çeviriden ziyade yeniden yazılmış olduğunu düşünmek, muhtemelen daha isabetli olacaktır.

II. Tö v b e D u a s ı *H u a s t u a n i f t*' e A i t S o ğ d c a Y a z m a l a r

Tövbe duasının en bütünlüklü versiyonu daha önce de belirttiğimiz gibi Eski Uygurcadır. Özellikle, Londra ve St. Petersburg koleksiyonlarında bulunan kitap tomarları, ilk bölümü hariç, hasarsız ve tamdır. Berlin'de bulunan Eski Uygurca iki fragman (U 8 ve U 10) ise duanın başlangıç bölümünün bir kısmını içermektedir. Yine de başlangıçta az da olsa eksik metin mevcuttur.¹⁴ Makalemizde bir yönüyle ele aldığımız Soğdca nüshalar ise daha önce söz ettiğimiz gibi oldukça parçalı hâledir. *Huastuanift*'in Soğdca versiyonunun farklı fragmanlarına dayanılarak en azından on üç ayrı nüshası olduğu söylenebilir.¹⁵

Soğdca duaya ait ilk parçalar, W. B. Henning tarafından çeşitli yayımlarda işlenmiştir; özellikle *Sogdica* adlı eserde 1940 yılında en okunaklı fragmanlar yayımlanmıştır.¹⁶ Ardından, St. Petersburg'da bulunan nüshalar, N.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. B. Özbay, a.g.e., 2019.

¹⁵ Soğdca metnin nüsha farkları ile ayrıntılı bilgi için bk. Ch. Reck, "Sogdian Manichaean Confessional Fragments in Sogdian Script in the Berlin Turfan Collection: The Fragments of the Xwāstwānīft", *Mani in Dublin*, 2015.

¹⁶ W. B. Henning tövbe duasını, 1936, 1937, 1940 gibi çeşitli yıllarda ele almıştır. Özellikle 1940 yılındaki neşri Soğdca nüshanın en bütünlüklü fragmanlarından birini içerir: *Sogdica*, 1940.

Sims-Williams tarafından neşredilmiştir (1991).¹⁷ Daha sonra, Berlin'deki Mani yazılı Soğdca metinlerin kataloglama çalışmaları sırasında yeni bulunmuş bazı fragmanlar ise Ch. Reck tarafından çeşitli dönemlerde yayımlanmıştır.¹⁸ Yine Otani koleksiyonunda bulunmuş olan birkaç fragman daha mevcuttur. Genel olarak, Soğdca metne ait bugüne kadar bilinen fragmanların arşiv kayıt numaraları ise aşağıdaki gibidir:¹⁹

So 10900, So 10700b, So 10650(14)+ So 20191, So 10650(8)~So 10085+, So 13910+So 20186, So 13425(2)~So 13426(2), Ch/So 20146+Ch/U 7080, Ch/U 6050, Ch/U 8123a~Ch/U 8123b~Ch/U 6440, *So 21003 (T I D) (kayıp fragman), Ch/U 6782, L 80, L 106, L 34, ST 090, Otani 1829 (?), Otani 7060+7482, L 65.

Bunların yanında, *Huastuanift* üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri J. P. Asmussen tarafından 1965'te yayımlanmıştır.²⁰ Asmussen, *Huastuanift*'in Eski Uygurca nüshasını neşrederken Soğdca ve Çince nüshalardan da yararlanmış, her iki nüsha hakkında da bilgiler vermiştir. Ayrıca, M. Boyce'un katalogunda²¹ yer alan diğer Orta İran dillerinde yazılmış fragmanlara da yine bu yayımda kısaca yer verilmiştir.

III. Tövbe Duası *Huastuanift*'in Eski Uygurca ve Soğdca Nüshalarının Biçim ve İçerik Özellikleri

Tövbe duası *Huastuanift*'in Eski Uygurca nüshaları oldukça çeşitli formatlarda yazılmış olsa da içerik olarak birbiriyle örtüşmektedir. Çok az sayıda nüshada birkaç sözcük farkının dışında pek değişiklik yoktur. Ancak

¹⁷ N. Sims-Williams, "The Sogdian Fragments of Leningrad iii: Fragments of the Xwāstwānift", 1991.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ch. Reck, *Mitteliranische Handschriften Teil 1*, 2006 ve "Sogdian Manichaean Confessional Fragments in Sogdian Script in the Berlin Turfan Collection: The Fragments of the Xwāstwānift", 2015.

¹⁹ *Huastuanift*'in Soğdca fragmanlarının karşılaştırmalı yayını için bk. Ch. Reck, a.g.e., 2015.

²⁰ J. P. Asmussen, *Xuāstwānift: Studies in Manichaeism*, 1965.

²¹ M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, 1960.

yukarıda da ifade edildiği gibi nüshaların biçim özellikleri birbirinden oldukça farklıdır. Çift sayfa kodeks, tek sayfa defter ve çokça kitap tomarı şeklinde kaleme alınmış çeşitli nüshalar mevcuttur. Metinler Mani ya da Soğd yazıları ile kâğıt üzerine yazılmıştır. Kitap tomarlarının arkası genellikle boş bırakılırken tek sayfa defter şeklindeki fragmanların arkalarına da yazılmış olduğu görülür. Kayıtlar için siyah renkli mürekkep tercih edilmiş olsa da özellikle noktalama işaretleri ve önemli kişilerin/varlıkların adları yazılırken kırmızı mürekkep de kullanılmıştır. Soğdca nüshaların da biçimlerinin benzer şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Bu dilde yazılmış nüshalar da daha ziyade kâğıt üzerine siyah mürekkeple kaydedilmiştir.²² Eski Uygurca yazmalardan farklı olarak şimdiye değin bulunan Soğdca fragmanlar arasında oldukça ilginç olarak Mani yazısıyla kaleme alınmış olanı yoktur; oysa Eski Uygurca nüshaların çoğunluğunun Mani yazılı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, yine Eski Uygurca nüshalardan ayrı olarak Soğdca kitap tomarlarında anlatıcı, 1. çoğul kişi iken kodeks formatlı metinlerde 1. tekil kişidir. Eski Uygurcada böyle bir ayırım bulunmaz.

Soğd dilinde kitap tomarı biçiminde yazılmış metinlerin daha yakın tarihli olma ihtimalini düşündüğümüzde, sonraki yıllarda Turfan Manihaistleri arasında tövbe etmenin cemaatle yapılan bir ritüel olduğu kanısına varabiliriz. Eski Uygurca metinde ise anlatıcı sürekli olarak 1. çoğul kişidir. *Huastuaniŋt*'in hem Eski Uygurca hem de Soğdca versiyonlarının XV. bölümünden alınan aşağıdaki örneklerde anlatıcı kişinin farkı görülebilmektedir:

²² Manihaist Eski Uygur ve Soğd yazmalarının fiziki özellikleri ilgili ayrıca krş. B. Özbay, a.g.e., 2019, 163-246 ve "The Paleographical Analysis of the Manichean Script for Middle Iranian and Old Uyghur Texts" (Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2016).

Tablo 2: Huastuanift'in Soğdca ve Eski Uygurca nüshalarında XV. bölüm

	Soğdca	Eski Uygurca
	pnc z-nk'ny (δ)[r](w)kync δ'm s'r 0 pnc z-nk'ny [ptync δ'm s'r] 0 ms knpy ZY γw'nkry 'ym 0 pr 'δs' cx[š'pt 0] [βt] δβ'r 0 'δry t'py 0 nywš('k) (?) n'm δ'r'm 0 [pyšt 'krty'] L' ('k)(r)t' [kwn']m 0 0²³	beş türlü tınl(ı)g(ı)g beş türlü otug ıgaçg ymä ägsüklüg yazoklug biz, on ç(a)hşap(a)tka yeti puşika üç t(a)mgaka n(i)goşak atın tutar biz, kılınçın kılı umaz biz²⁴
Türkiye Türkçesi	"... beş türlü bitkiden olan mevcudiyet, beş türlü etten olan mevcudiyet; ve dahi hatalı ve günahkârim ben; on emre, yedi armağana (sadaka), üç mühre <i>nigoşak</i> (dinleyici) adını veririm (ama) onlar gibi davranamam"	"beş türlü canlıya, beş türlü ota ağaca ve dahi eksik günahkârız biz, on emre, yedi sadakaya, üç damgaya <i>nigoşak</i> (dinleyici) adını veririz (ama) onların yaptıklarını yapamayız"

Yukarıdaki cümlelere bakıldığında metinlerin içeriklerinin yüklemdeki kişi çekimi hariç, birbiriyle net bir biçimde örtüştüğü görülebilmektedir. Hatta bazı deyimlerin bile birbirinin aynı olduğunu görürüz, örneğin Türkçede "*nigoşak* ismini verimiz, *nigoşak* olarak adlandırırız, *nigoşak* deriz" olarak karşılayabileceğimiz Eski Uygurca *nigoşak atın tutar biz* ifadesi, Soğdca *nywš('k) n'm δ'r'm*'ın tam çevirisidir. Aşağıda, bu sözlerin her iki dildeki karşılıkları kısaca çözümlenmiştir:

Tablo 3: Soğdca "*nywš('k) n'm δ'r'm*" ifadesi

nywš('k)	n'm	δ'r'm
i. <Part. "dinleyici" (Gharib, 1995, 238)	i. "isim, ad, unvan"	δ'r g.-li f. "tutmak, sahip olmak, elde etmek"; δ'r'm <i>gen.zm.1.tk.</i> (DMSB, 69-70)

²³ Ch. Reck, a.g.e., 2015, 320.

²⁴ B. Özbay, a.g.e., 2019, 91.

Tablo 4: Eski Uygurca “niğoşak atın tutar biz” ifadesi

n(i)goşak	atın	tutar	biz
	at+i+n	tut-ar	
i. <Part. “dinleyici”	i. “isim, ad, unvan” i.-3.tk.iyelik e.-belirtme durumu e.	f.-gen.zm.e. “tutmak”	zmr. “biz”

Bunlara ek olarak, ilgili bölümde geçen *on emir*, *yedi sadaka*, *üç damga* gibi dinî terimler de birbirleriyle neredeyse birebir eşleşmektedir.²⁵ Örneğin:

Tablo 5: Eski Uygurca ve Soğdca dinî terimlerin karşılaştırılması

Türkçe	Soğdca	Eski Uygurca
on emir	’δs’ cx[ş’pt]	on ç(a)hşap(a)t
yedi sadaka (hayır, hasenat)	[’βt] δβ’r	yeti puşi
üç damga	’δry t’py	üç t(a)mga

Tablolarda da görüldüğü gibi, birbiriyle ciddi oranda örtüşen iki farklı dilde yazılmış metinde, anlatıcının değişmesi oldukça ilginçtir. Basit ve önemsiz gibi görünen bir ifade farkı, aslında bölgedeki Manihaistlerin kültürel olarak nasıl bir dönüşüm geçirdiklerine dair önemli ipuçları içerir. Belli ki Manihaistler toplu yapılan ibadetlere zamanla daha çok önem verdikleri için dinî törenlerde okunan tövbe duasını da buna göre yeniden şekillendirmişlerdir.

Daha önce belirtildiği üzere, Eski Uygurca metinde 1. tekil kişi ağzından yapılan bir anlatımla karşılaşmamaktadır. Metnin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, sadece Berlin koleksiyonundaki U 7, U 8, U 9 ve U 10 nu-

²⁵ Türkçe ve Soğdca metinlerdeki benzer ifadeler ve dinî terimler için ayrıca bk. Y. Yoshida, “Turco-Sogdian features”. *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-William*, 2009, 571-585 ve Z. Özertural, *Der uigurische Manichäismus, Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*, 2008, 23-27.

maralı fragmanların ait olduğu nüshada 1. tekil kişi çekiminde olan yüklem-ler mevcut olsa da bunlar, büyük bir olasılıkla duayı okuyan keşişin ya da yazan kişinin metnin akışı içinde, bölüm sonlarına geldiğinde kendisinin günahlarının affı için de ayrıca istiğfar dilediği bölümlerdir. Aynı nüshaya ait üç farklı fragmanda tespit edilebilen *raymast frazend* isimli bu keşişin ismin-den sonra *ökünür män* “arz ederim, rica ederim” ve *ötünür män* “arz ederim” yüklem-leri bulunur. İlgili pasajların Eski Uyurca yazılmış farklı nüshalar-dan (U 15, M 443 ile Londra ve St. Petersburg kitap tomarları gibi)²⁶ sağlama-sını yaptığımızda bu keşişin ismi ile 1. tekil kişi çekiminde bulunan *ökünür män* ve *ötünür män* yüklem-lerinin başka bir nüshada bulunmadığını görürüz. Ayrıca, aşağıdaki tabloda görülebileceği gibi bu nüshada da önceki yüklem-lerin hepsi 1. çoğul kişi çekimindedir. Dolayısıyla, buradan istiğfarın cema-atle birlikte ifa edilirken bölüm sonunda keşişin kendi ismini geçirdiği so-nucu çıkarılabilir.

Tablo 6: Eski Uyurca nüshada geçen 1. tekil kişi çekimli yüklem-ler

<i>Eski Uyurca Berlin Nüshalarının (U 10, U 9, U 7)</i> <i>Harf Çevirisi</i>	<i>Yazı Çevirisi</i>	<i>Türkiye Türk-çesi</i>
<i>mwnd'γ bωşwnçswz y'zwk y'zntmz 'rs'r O tngrym 'mtyy mn r'ymst frzynd 'wykw.....zwkd' bωşwnw 'wytwnw mn hyrz' h</i> (U 10A 11-12 & U 10B 1)	... mundağ boşunçsuz yazok yaz(ı)nt(ı)m(ı)zärsär, t(ä)yrim amtı m(ä)n raym(a)st frazend ökünür m(ä)n yazokda boşunu ötü-nür m(ä)n m(a)n[ästär] hırza	“... böylesine affe-dilmez günahlar işle-diyecek; tanrım şimdi ben, raymast frazend, saygıyla rica ediyo-rum, günahtan arın-mayı diliyorum, gü-nahlarımı affet!”

²⁶ *Huastuanift'in* Eski Uyurca nüshaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. B. Özbay, a.g.e., 2019.

•'ç' 'kswq krg'q •wlt•• 'rs'r O 'mtyy tngrym mn r'•••st frzynd y'zwkd' bwşwn• 'wytwnwr mn mn'st'r hyrz O (U 9B, 3-7)	... nāçä ägsük kargäk boltı ärsär, amtı t(ä)yrım m(ä)n raŷymas]t fraزند yazokda boşun[u] ötünür m(ä)n m(a)nāstār hirz	“... ne kadar ek- sik, kusurlu oldu ise şimdi tanrım ben, ray- mast fraزند, günah- tan arınmayı dilerim, günahlarımı affet!
... swk y'k sōdwgynç' ywrydwk 'wyç•• O yol'k yyrg'row b'ryr •••• ••yçwn tngrym mn r'ym's•••••kwp y'zwkd' h bwşwn•• 'ryy krmşwhn qwlw w 'wytwn•••• mn'st'r hyrz' byş yy•••••lwğ xw'stw'nyft (U 7a, 5-11)	... suk yäk s(ä)ödü- ginçä yorıduk üçün y(a)vlak yergärü barır [anı] üçün t(ä)yrım m(ä)n rayma[st fr(a)zend] kop yazokda bo- şunu arıg krmşwhn kolu ötü- nür [män] m(a)nāstār hirza, beş yelgirmi bölüg huastua- nıft	“hırs şeytanının sevdiği gibi yaşadığı- mız için, kötü yere gide- ceği için tanrım ben, raymast (frazend), ha- lis tövbe etmeyi say- gıyla, arz ederim, gü- nahlarımı affet! On beş bölüm(lü) Huastuanıft.

Bu anlatıcı farklılığının daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığını düşünmemizin bir diğer nedeniyse hem Soğdca hem de Eski Uyğurca nüshalarda geçen ve alan araştırmacıları için son derece ünlü olan Partça *m(a)nāstār hirza*, “Benim günahlarımı bağışla!” anlamına gelen cümledir. Aslında *man*, *āstār* ve *hirz(a)* olmak üzere üç farklı sözcükten oluşan ifade, Soğdca ve Eski Uyğurca yazmalarda istikrarlı biçimde *m(a)nāstār hīrz(a)* şeklinde yazıldığı için metni yayımlayan araştırmacıların büyük çoğunluğu bu yazım şekline bağlı kalmış ve orijinal yazıma müdahale etmemiştir. Aşağıdaki tabloda Partça sözcüklerin kısa çözümlemesi görülebilir:

Tablo 7: Partça “*m(a)n āstār hirza*” ifadesinin çözümlemesi

m(a)n	āstār	hirza
<Part. zmr. 1.tk. ilgi./yönelme du- rumu “ben; benim, bana” (DMMPP, 82)	<Part./OF. i. “günah” (DMMPP, 55)	Part. hyrz, hirz- f. emir. “günahlar- dan arınmak” (DMMPP, 197)

Bu Partça cümle, Eski Uygurca duanın tamamının ana ve alt bölüm sonlarında düzenli olarak tekrar eder; kısacası, ifade her bölüm kapanışında aynı şekilde bulunur. Öte yandan, bu cümle Soğdca metinde yer almasına rağmen Eski Uygurca nüshalardaki gibi devamlı olarak yinelenmez. Eski Uygurca metnin tamamı 1. çoğul kişi, “biz” olarak anlatılırken sürekli yinelenen Partça cümlelerin 1. tekil kişi, “ben” anlamına gelen bir zamir içermesi dikkate şayanıdır. Bu durumun bir nedeni, Eski Uygurların Partça cümleyi anlamını bilmeden, teamül gereği, kutsiyet atfederek tekrar etmeleri olabilir. Diğer yandan, Eski Uygurların cümlelerin anlamını bilseler bile yine de kutsal kabul ettikleri için Partça ifadeyi bozmadan yineliyor olmaları da mümkündür.

Aşağıda, Eski Uygurca metnin III. bölümünün sonundan alınmış kapanış ifadesi örneği ve Türkçe karşılığı verilmiştir:

amti t(ä)yrım yazokda boşunu ötüñür biz- m(a)nāstār hırza. [H 99-101]

“... şimdi tanrım, günahlardan affedilmeyi dileriz. Benim günahlarımı bağışla!”

Bunların dışında, Soğdca yazmalarda, Eski Uygurcadan farklı olarak yine Partça veya Orta Farsça bir ifade olan *āstār hiştan* “günahların affı/bağışlanması” anlamlarındaki daha kapsayıcı sayılabilecek sözcükler de bulunur:

Soğdca: *Ø X[I]Imykw (pr) / wyspw m'x (j)-mncyk 'st' r / xyšt(n) [kr]mšwxn*

“On üçüncü olarak, her pazartesi, günahların affı, tövbe/günah çıkarma ...”

Aynı kısmın Eski Uygurcası ise aşağıdaki gibidir:

Eski Uygurca: *üç y(e)girminç ay t(ä)yrı künin sayu t(ä)yrıkä nomka*

“On üçüncü olarak her pazartesi günü tanrıya, öğretiyey...”

Görüldüğü gibi Soğdca metinde bulunan *āstār hiştan* sözleri, Eski Uygurca metinde yoktur. Asıl olarak Orta Farsça olan *hiştan* (<*hyl-* g.-li f. “terk etmek, günahlardan arınmak”; *hyštn* -eylemlilik I. DMMP, 196) sözcüğü, Partçada da bulunabildiği için hangi dilden alındığından emin olmak mümkün görünmemesine karşın daha önce değindiğimiz üzere, metnin çoğunluğundaki alıntı terimlerin Partça olması, duanın orijinal hâlinin de Partça olduğu

fikrini uyandırır. Öte yandan, yukarıdaki örnekler gibi, açıkça saptanabilen, birbirinden oldukça farklı bazı terim ve söz gruplarını göz önünde bulundurduğumuzda içerik ve metin akışı birbiriyle açık bir şekilde örtüşmesine rağmen *Huastuanift*'in Eski Uygurca nüshalarının Soğdca versiyonun doğrudan tercümesi olmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Makalenin girişinde de yer verildiği üzere, Orta İran dillerinin Batı kolunda yer alan Partça ve Orta Farsça, Turfan Bölgesi'nde hiç konuşulmamış olsalar da Manihaist Kilise'nin resmî dili olarak yazılı metinlerde kullanılmıştır. Ayrıca, Eski Uygurca metnin tamamı düşünüldüğünde Partça ya da Orta Farsça terimlerin genellikle değiştirilmeden korundukları görülebilir. Bu durumun nedeni, bu dillerin Eski Uygurlar tarafından yaygın şekilde tanınmaması ya da kavramların anlamları bilinse bile sözcükler kutsal kabul edildiği için genellikle değiştirilmemesi olabilir. Bunların yanında, hem Soğdca versiyonun sonraki dönem nüshalarında hem de Eski Uygurca nüshaların tümünde, tövbe duasının 1. çoğul kişi ağzından aktarılması günah çıkarma ve tövbe etme ibadetlerinin cemaatle bir arada gerçekleştirilen eylemler olduğuna işaret etmektedir. Bölgedeki Manihaistler arasında toplu ibadetlerin yaygınlaşmasının nedeni sadece bir tercih olabileceği gibi, cemiyetin gittikçe güç kaybetmesi dolayısıyla, birlik olmaya ve bir arada kalmaya duydukları ihtiyaçtan da kaynaklanmış olabilir. Genel olarak, Eski Uygur yazmaları 9-13. yüzyıllardan kalmaz ve bölgedeki Manihaistlerden resmî olarak son bahseden kayıt da yine 13. yüzyılda yazılmış olan Marco Polo'nun *Seyahatname* adlı eseridir. Anlaşılan o ki Moğol akınlarından sonra bölgenin kültürel, siyasi ve demografik yapısı gibi dinî inançları da neredeyse tümüyle değişmiştir.

Kısaltmalar:

A	Yaprağın ön yüzü
B	Yaprağın arka yüzü
çk.	çokluk
e.	ek(i)
emir.	emir kipi
eylemlik	mastar
f.	fiil
gen.zm.	geniş zaman
g.-li f.	geçişli fiil
i.	isim
ilgi./yönelme durumu.	ilgi durumu veya yönelme durumu
OF.	Orta Farsça
Part.	Partça
sf.	sıfat
tk.	teklik
zmr.	zamir

KAYNAKÇA

- ASMUSSEN, J. P. *X^uāstoānīft: Studies in Manichaeism*, Copenhagen, 1965.
- ASMUSSEN, J. P. "Alchasai", *Encyclopædia Iranica*, C. 1, Faks. 8, Londra-New York, 1985, 24-825.
- BEDUHN, J. D. *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore, 2000.
- BOYCE, M. *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin, 1960. (DAW. Institut für Orientforschung. 45.)
- CLARK, L. *Uygur Manichaean Texts: Texts. Translations. Commentary*. Vol. ii: *Liturgical Texts*. cfm: Series Turcica 2, Turnhout, 2013.
- COLDITZ, I. "The Abstract of a Religion or: What is Manichaeism?", *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8-12 September 2009*, ed. S. G. Richter, C. Horton & K. Ohlhafer, Leiden-Boston 2015, 55-57. (NHMS 88)
- DURKIN-MEISTERERNST, D. *Dictionary of Manichaean Texts*. Vol. III: *Texts from Central Asia and China. Part 1: Dictionary of Manichaean Middle*

- Persian and Parthian*, Turnhout, 2004. (Corpus fontium Manichaeorum: Subsidia.) (=DMMPP)
- HENNING, W. B. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. APAW 1936, Nr. 10, Berlin 1937. Tıpkıbasım: *Selected Papers i*. Acta Iranica 14., Leiden, Téhéran, Liège, 1977, 417–557.
- HENNING, W. B. “Soghdische Miszellen”. In: BSOS 8 (1936) 583–588. Tıpkıbasım: *Selected Papers i*. Acta Iranica 14, Leiden-Téhéran-Liège, 1977, 407–415.
- HENNING, W. B. *Sogdica*. James G. Forlong Fund 21. London 1940. Tıpkıbasım: *Selected Papers ii*. Acta Iranica 15, Leiden-Téhéran-Liège, 1977, 1–68.
- KÓSA, G. “The Sea of Fire as a Chinese Manichaean Metaphor: Source Materials for Mapping an Unnoticed Image” *Asia Major*, 3rd Series, Vol. 24, No. 2, 2011, 1-52.
- LIEU, S. N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: a Historical Survey*. With a Foreword by Mary Boyce, Manchester, 1985.
- ÖZBAY, B. *Huastuanıft Manihaist Uyğurların Töve Duası*, Ankara, 2019. (AKDTYK TDK 1127. Eski Uyğurca Kütüphanesi 3.) (1. baskı, 2014).
- ÖZBAY, B. “The Paleographical Analysis of the Manichean Script for Middle Iranian and Old Uyghur Texts”. Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2016.
- ÖZERTURAL, Z. *Der uigurische Manichäismus, Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*, Wiesbaden, 2008. (VdSUA. 74.)
- RECK, Ch. *Mitteliranische Handschriften Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*. vohd 18,1, Stuttgart, 2006.
- RECK, Ch. “Sogdian Manichaean Confessional Fragments in Sogdian Script in the Berlin Turfan Collection: The Fragments of the Xwāstwānıft”, *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8-12 September 2009*, ed. S. G. Richter, C. Horton & K. Ohlhafer, Leiden-Boston, 2015, 289-323. (NHMS 88)
- RÖHRBÖRN, K. *Uigurische Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien: a-äryäk 1-6*, Wiesbaden, 1977-1996. (=UW)
- SIMS-WILLIAMS, N. “The Sogdian Fragments of Leningrad iii: Fragments of the Xwāstwānıft”, *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. A. van Tongerloo and S. Giversen, Leuven, 1991, 323–328.

- SIMS-WILLIAMS, N. ve D. DURKIN-MEISTERERNST. *Dictionary of Manichaeic Texts. Vol. III: Texts from Central Asia and China. Part 2: Dictionary of Manichaeic Sogdian and Bactrian*, Turnhout, 2012. (Corpus fontium Manichaeorum: Subsidia.) (=DMSB)
- TARDIEU, M. *Manichaeism*. Translated from the French by M. B. DeBevoise, Introduction by P. Mirecki, Urbana, 2008.
- WILKENS, J. *Alttürkische Handschriften, Teil 8: Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, VOHD 18, 16, Stuttgart, 2000.
- YOSHIDA, Y. "Turco-Sogdian features". *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, ed. W. Sundermann et al., Iranica 17, Wiesbaden, 2009, 571–585.
- ZIEME, P. *Manichäisch-türkische Texte: Texte, Übersetzung, Anmerkungen*, BTT 5, Berlin, 1975.

"THE NARRATIVE PERSPECTIVE OF THE MANICHAEAN CONFESSION BOOK
"HUASTUANIFT" IN THE OLD UYGHUR AND SOGDIAN VERSIONS AND
WORSHIP METHODS IN EASTERN MANICHAISM"

Abstract

Repentance and confession are very important in Manichaeism. Among the Old Uyghur Manichaeic texts, the most complete text with many copies is the confession book *Huastuanift*, is a clear sign of this importance. *Huastuanift*, which has about thirty different copies, is divided into fifteen chapters in itself. Since the relevant chapter number is stated at the beginning, even if there is a small fragment of the work, the location of the piece can be determined. Moreover, since the first publications of the text, the researchers have divided each section into subsections as A-B-C according to the content flow. However, since these subsections are not mentioned in the text, no consensus has been reached on this subject yet. In each part of the work, the sins that can be committed are given; then, these potential sins are repented of. Since the text generally lists the sins that have not been committed yet, it is the work that contains the most conditional sentence examples among the Old Uyghur texts. In addition, the copies found so far, shows that the Uyghur version of the text is constantly told from the 1st person plural point of view. On the other hand, in the Sogdian versions of the prayer, the narrator's point of view can change as 1st person singular or 1st person plural. In the Sogdian copies of the codex format, repentance is generally a private worship for the individual, while it changes as 1st person plural point of view in the book scrolls, which were probably written in the later periods. This might indicate that the Manichaeic community in the region preferred to perform their prayers together over time. In this study, the variety of narrator's point of views between the Sogdian and Old Uyghur versions are discussed comparatively over example sentences from the Old Uyghur and Sogdian texts.

Keywords

Old Uyghur, Sogdian, Manichaeism, *Huastuanift*, Confession Book, Manuscripts of Turfan.

TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ DERGİSİ'NİN YAYIN İLKELERİ

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi tarih ve edebiyat alanlarında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ULAKBİM Sosyal Bilimler Veritabanı, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index, Turkologischer Anzeiger, indeksleri tarafından taranan, Academic Keys veri tabanları tarafından takip edilen **Uluslararası hakemli** dergi statüsünde olmak üzere, Türkiye'nin ilk sosyal ve beşerî bilimler dergisidir.

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiri, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, bahar ve güz döneminde olmak üzere yılda iki kez yayınlanır. Dergi, **Bahar (Mayıs)** ve **Güz (Kasım)** olmak üzere, **yılda iki defa** yayınlanır. Gerekli hallerde Yayın Kurulunun kararıyla Özel Sayı olarak da yayınlanabilir. Bir yazarın bir sayıda birden fazla yazısı yayımlanamaz.

Yazıların Değerlendirilmesi

Dergi, hakemli bir yayındır. Gönderilen yazılar önce konu, sunuş tarzı ve teknik bakımdan Yayın Kurulunca incelenir. Yazı etik ihlaller ve intihal açısından değerlendirilir. Yayımlanmaya uygun bulunanlar konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması hâlinde yayımlanır. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde ise makale üçüncü bir hakeme gönderilir ve onun kararına göre hareket edilir. Hakemler raporlarında bazı hususların düzeltilmesini istemişlerse düzeltmelerin yapılması için makaleler yazara geri gönderilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise sebebini yazılı olarak açıklar. Yazıların değerlendirilmesi esnasında gizlilik esastır. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara da hakem adı bildirilmez. Raporlar beş yıl süreyle saklı tutulur.

Derginin Dili

Derginin dili Türkçedir. Ancak araştırmacıların yaygın doğu ve batı dillerinden biriyle hazırladıkları yazılar ve farklı Türk lehçelerinde yazılmış yazılar da yayınlanabilir.

Yazım Kuralları

- Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi'ne gönderilen makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

Başlık ve İçeriğin Sıralanması

TÜRKÇE BAŞLIK

YAZAR ADI /SOYADI (* işaretiyle dipnota künye bilgileri yazılmalıdır)

ÖZET (Konu ve muhtevayı yansıtacak şekilde 200-250 kelime arasında olmalıdır)

Anahtar Kelimeler (5-8 kelime arasında olmalıdır)

Giriş

Bölümler

Sonuç

Kaynakça

“İNGİLİZCE BAŞLIK” (Türkçe Başlığın tam çevirisi olmalıdır)

Abstract (Türkçe özetin tam çevirisi olmalıdır)

Keywords (Türkçe anahtar kelimelerin tam karşılığı olmalıdır)

1. **Başlık:** İçerikle uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı, **büyük** ve *italik* harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. **Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i:** Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı **büyük harfle italik yazılmalı, künyeler (*) yıldız işareti ile dipnotta gösterilmelidir.** Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme adresleri normal harflerle yazılmalı; e-posta adres(ler)i eğik harflerle yazılmalı, yazarın ORCID numarası e-posta adresinden sonra parantez içinde belirtilmelidir.

3. **Özet:** Yayınlanacak her yazıda Türkçe ve İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. İngilizce özetin başına İngilizce başlık da konmalıdır. Diğer dillerde yayınlanacak makaleler için o dillerde özet ve anahtar kelime eklenebilir. Özetler 200 ile 250’şer kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 10 kelime olmalıdır.

Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özetin altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Makalenin en sonunda; İngilizce yazı başlığı, özet ve anahtar kelimeler bulunmalıdır.

4. **Ana Metin:** Makalelerin bütününde, (transkripsiyonlu metnin yer aldığı bölümlerin dışında da) -dipnotlar dahil- “DEV-RA” fontu kullanılmalıdır. DEV-RA fontunu indirmek için [tıklayınız](#). Normal metinde 12, dipnotta 9 punto ölçüsü kullanılmalıdır. Ana metinde satır aralığı 1,5; dipnotta 1 olmalıdır. Yazılar özet ve kaynakça dahil 7.000 (yedi bin) kelimeyi geçmemelidir. Metinde tırnak işareti eğik harfler gibi çifte vurgulamalara yer verilmemelidir.

5. **Bölüm Başlıkları:** Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük ve koyu karakterde yazılmalıdır.

6. **Tablolar ve Şekiller:** Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmelidir. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.

7. **Resimler:** Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. **Yazma Metinler /Belgeler:** Yazıda el yazması, arşiv belgesi gibi metinlerin okuması varsa, metnin orijinalinin fotokopisi de incelemenin sağlıklı olabilmesi için dosyaya konmalıdır. Aynı durum tercümeler için de geçerli olup tercüme metnin orijinali de gönderilmelidir. Zira, tercüme çalışmaları da telif çalışmaları gibi hakem onayına gönderilir.

9. **Alıntı ve Göndermeler:** Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 2.5 satırdan az alıntılar satır arasında; 2.5 satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır.

10. **İmla:** Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun imlâ kılavuzuna uyulması tavsiye edilir. Ancak, netice olarak yazılardaki imlâdan yazarlar sorumludur.

11. **Adres:** Yazılar, dergimize www.tkidergisi.com adresinden yazar girişi yapılarak gönderilmelidir. Yazar, ad ve soyadı ile birlikte akademik unvanını ve görev yaptığı kurum adını tam olarak belirtmelidir.

12. **Kaynak Göstermede Takip Edilecek Usûl (Kaynakçada)**

Makale içinde gösterilen başvuru kaynaklarının tümü makalenin sonunda bibliyografya/kaynakçada ilk yazarın soyadına göre alfabetik verilmelidir. Yararlanıldığı halde metinde yer verilmeyen kaynaklar bibliyografyada gösterilmez.

Kitaplarda:**Tek yazarlı kitap:**

Yazar SOYADI, Adı, *Kitap Adı*, Yayınevi, Basıldığı yer ve yıl, sayfa.

Örnek:

ÇELEBİOĞLU, Amil, *Ali Nihad Tarlan*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989, 25.

İki yazarlı kitap:

Birinci yazarın SOYADI, adı, İkinci yazarın Adı, Soyadı, *Kitap Adı*, Yayınevi, Yayın Yeri ve Yılı, Sayfa Numarası.

Örnek:

ŞENTÜRK, Ahmet Atilla Kartal, Ahmet, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2004.

İkiden çok yazarlı kitap:

İlk yazar SOYADI, adı, diğer yazarların adı, soyadı, *kitap adı*, yayın evi, yayın yeri ve yılı.

Örnek:

ÖZTOPRAK, Nihat, Sebahat Deniz, H. İbrahim Demirkazık, Hasan Kaya, Ümrân Ay, Bünyamin Ayçiçeği, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Metin Şerhi, I*, İdeal Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Editörlü kitapta bölüm :

Yazar SOYADI, adı, "tırnak içinde bölüm adı", bölümün yer aldığı kitabın adı, (editörler), yayınevi, yayın yeri ve yılı, sayfa aralığı.

Örnek:

KILIÇ, Atabey, "Manzum Sözlükler-Beden Kelimeleri Sözlüğü", *Beden Kitabı*, (Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 277-300.

Birden çok cildi olan eserlerde:

Yazar SOYADI, Adı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, cilt, sayfa.

Örnek:

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

Ansiklopedi maddelerinde:

Madde yazarının SOYADI ve adından sonra, sırasıyla "tırnak içinde maddenin başlığı", *ansiklopedinin tam adı*, yayın yeri ve yılı, cilt no, sayfa aralığı belirtilmelidir:

Örnek:

AKYILDIZ, Ali, "Sâdullah Paşa", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 432-433.

Makalelerde:

Yazar SOYADI, Adı, “Makale Adı”, *Dergi Adı (veya kısaltması)*, cildi / sayısı, Baskı yeri ve yılı, sayfası.

Örnek: OKAY, M. Orhan, “Duanın Şiiri”, *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Tezlerde:

Kaynak gösterilirken sırasıyla tez yazarının SOYADI ve adı, *tezin adı* (italik), Üniversite /enstitü bilgisi (normal harflerle) şehir adı ve tarih yer almalıdır:

Örnek:

KAYA, Hasan, 18. Yy. Şairi Âsaf ve Divanı (*İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin*), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009.

Yazma eserlerde:

Yazar, *Eser Adı*, Kütüphane, Koleksiyon, Katalog numarası, yaprağı, şeklinde kaynak gösterilmelidir:

Örnek:

Âdile Sultan, *Divan*, Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. Mnz. 260. vr. 60^b

İnternet erişimli kaynaklarda:

Yazarın soyadı, Yazarın adı, “Mesajın başlığı”, İnternet adresi, (Erişim Tarihi) bilgilerini vermek yeterlidir.

Örnek:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, “Geçinme Endeksi (Ücretliler)” Elektronik Veri Dağıtım Sistemi, <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).

Dipnotta Kaynak Gösterme

Dergide, klasik dipnot sistemi uygulanmaktadır. Dipnotlar, ilgili kelime veya cümlelerin sonuna rakam konarak sayfa altında verilmelidir. Dipnotlarda atıf yapılan eserin ilk geçtiği yerde tam künyesi verilmeli, daha sonraki yerlerde “a.g.e.” şeklinde; eğer atıf yapılan makale veya ansiklopedi maddesi ise “a.g.m.” olarak kısaltılmalıdır. Yazar adı ve soyadı kısaltılmadan açıkça yazılmalıdır.

Örnek

Dipnotta kaynak kitap ilk geçtiğinde:

Davut Hut, *İstanbul’un 100 Su Yapısı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2010, 34.

Daha sonra geçtiğinde:

Davut Hut, *a.g.e.*, 45.

Dipnotta kaynak makale ilk geçtiğinde

Bünyamin Ayçiçeği, *Nuruosmaniye Kütüphanesi Türkçe Şiir Mecmû'aları (İnceleme-Dizin)*, DEV Dergisi, İstanbul 2016, 300.

Daha sonra geçtiğinde:

Bünyamin Ayçiçeği, "a.g.m", 324.

13. Yayımlanacak makalelerde esasa ilişkin olmayan redaksiyon değişiklikleri ve tashihler, dergi Yayın Kurulu ve Anadili Sorumluları tarafından yapılır.

14. Makale, tercüme veya eleştirisi yayımlananlara 1 adet basılı dergi verilir.

15. Basılmayan yazılar iade edilmez.

AUTHOR'S GUIDE

The Journal of Turkish Cultural Studies is the first as an international refereed social sciences and humanities journal that publishes academic works in the field of history and literature and is scanned by ULAKBIM Database of Social Sciences, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index, Turkologischer Anzeiger and followed by Academic Keys database.

Submission of an article is taken to imply that it has not been previously published, they should be appropriate to the academic standards and should be original. The paper presented at a scientific meeting, if not published elsewhere, is accepted on the form of an article and on condition that this situation is stated.

The Journal of Turkish Culture Studies is published twice a year, in the spring and fall semesters: Spring issue in (May) and Fall issue in (November). When necessary, it can be published as a Special Issue by the decision of the Editorial Board. More than one article of an author cannot be published.

The language of the Journal is Turkish. However, the articles written in other widespread languages or in one of the Turkish dialects are also welcomed. All contributions should include an abstract in both Turkish and English, and the keywords both in Turkish and English are also required. The English abstract should have an English title, too. For the articles written in other languages, an abstract and keywords in that language should be added. The abstracts should be in 200 - 250 words, and the keywords should not exceed 10.

The Journal is published semiannually in autumn and spring. If required, upon the decision of the Editorial Board, a Special Issue can be published additionally. In every issue only one article of the same author can be published.

Evaluation Of The Articles

The journal is a refereed publication. The submitted articles are first examined by the Editorial Board in terms of subject, presentation style and technical details. Article is evaluated in terms of ethical violations and plagiarism. Those who are eligible for publication are sent to two referees who are experts in their field. If the referee reports are positive, they are published. If one of the reports is positive and the other is negative, the article is sent to a third referee and act according to his decision. If the referees asked for some issues to be corrected in their reports, the articles are sent back to the author for corrections. If the author does not agree with the referee decisions, he explains the reason in writing. Confidentiality is essential during the evaluation of the articles. No writer names are sent to the referees, and no referees are named. Reports are kept for five years.

Language of The Journal

The language of the journal is Turkish. However, articles written by researchers in one of the common eastern or western languages and in different Turkish dialects can also be published.

Writing Rules

Care should be taken to present the articles submitted to *Journal of Turkish Cultural Studies* as follows:

Title and Content Line-up

TURKISH TITLE

AUTHOR NAME/SURNAME (*With (*) sign, personal record information should be written on the footnote.*)

ABSTRACT (*Turkish, Must be between 200-250 words to reflect the subject and content*)

Keywords (*Turkish*)

Introduction

Chapters

Conclusion

Bibliography

ENGLISH TITLE (*Must be the exact translation of Turkish title.*)

Abstract (*Must be the exact translation of Turkish abstract.*)

Keywords (*Must be the exact translation of Turkish keywords.*)

1. **Title:** It should be compatible with the content and expresses the content best, and should be written in capital letters and italics. The title of the article should not exceed 10-12 words.

2. **Author's name(s) and address(es):** The name(s) and surname(s) of the author(s) should be in italics in capital letters, and the personal record information should be indicated in the footnote with an asterisk (*). The institution(s) where the author(s) served, the communication addresses should be written in normal letters; e-mail address(es) should be written in italics and the author's ORCID number should be specified in parentheses after the e-mail address.

3. **Abstract:** In each article to be published, Turkish and English abstracts are given as well as Turkish and English keywords. An English title should also be placed at the beginning of the English summary. For articles to be published in other languages, abstracts and keywords can be added in those languages. Abstracts should be between 200 and 250 words and keywords should be maximum 10 words.

In the abstract, the sources used, figures and table numbers should not be mentioned. Keywords with a minimum of 5 and a maximum of 8 words should be provided by leaving a blank line under the abstract. Keywords should be compatible with the content of the article

and should be inclusive. At the end of the article; English writing title, abstract and keywords should be available.

4. Main Text: The "DEV-RA" font (including footnotes) should be used throughout the articles (except for the sections with transcribed text). [Click to](#) download DEV-RA font. 12 font size should be used in normal text and 9 font size in footnote. Line spacing is 1.5 in the main text; Should be 1 in footnote. Writings should not exceed 7,000 (seven thousand) words including abstract and bibliography. Double emphasis such as quotation marks and italics letters in the text should not be included.

5. Chapter Titles: Main title and subtitles can be used in the article to provide a regular information transfer. The main headings (main sections, references and appendices) are in capital letters; subtitles should be in bold characters and first letters should be capitalized

6. Tables and Figures: Tables should have numbers and titles. The table number should be written in normal letters to top left; The name of the table should be written in italics, with the first letter of each word capitalized. Tables should be where they should be in the text. Figures should be prepared in accordance with black and white printing. Figure numbers and names should be written centered just below the figure. The figure number should be written italics and should end with a dot. Right next to it, the first letter should be capitalized and the name of the figure should be written In normal letters.

7. Pictures: They should be sent in addition to the article in high resolution, scanned in print quality. In picture naming, the rules in the figures and charts should be followed.

Figures, charts and pictures should not exceed 10 pages (one third of the text). Authors with technical possibilities may place figures, charts and pictures in their places in the text, provided that they can be printed exactly.

8. Manuscripts / Documents: If there is a reading of texts such as manuscript, archive document, the photocopy of the original text should also be included in the file for the health of the review. The same is true for translations, the original text of the translation must be sent. For translation studies are sent to referee approval just like copyright works.

9. Citations and References: All kinds of responsibilities of the articles belong to their authors. Direct quotations should be given in quotation marks. Citations less than 2.5 lines must be written between lines; citations longer than 2.5 lines should be written in 1-point smaller with 1.5 line spacing 1.5 cm inside and right and left of the line.

10. Spelling: It is recommended to follow the spelling guide of the Turkish Language Association in the articles. However, in the end, the authors are responsible for the spelling in the articles.

11. Address: Articles should be sent to our journal at www.tkidergisi.com with an author entry. The author should state his/her academic title and the name of the institution he/she works for, together with his/her name and surname.

12. Procedure to Follow in References (In Bibliography)

All reference sources shown in the article should be written in alphabetical order in the bibliography at the end of the article. References that are not included in the text although used are not shown in the bibliography.

In the Books:

Book with a Single Author:

SURNAME and Name of the author, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example:

ÇELEBIOĞLU, Amil, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

Book with Two Authors:

SURNAME of the first author, name, second author's Name and Surname, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example:

ŞENTÜRK, Ahmet Atilla Kartal, Ahmet, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2004.

Book with More Than Two Authors:

SURNAME and Name of the first author, Name and Surname of the other authors, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example:

ÖZTOPRAK, Nihat, Sebahat Deniz, H. İbrahim Demirkazık, Hasan Kaya, Ümrân Ay, Bünyamin Ayçiçeği, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Metin Şerhi, I*, İdeal Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Chapter in An Edited Book

SURNAME and Name of the author, "Title of the Article", *Name of the Book it's in*, (editors) publisher, publication place and year, page numbers.

Example:

KILIÇ, Atabey, "Manzum Sözlükler-Beden Kelimeleri Sözlüğü", *Beden Kitabı*, (Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 277-300.

Works of Multi-volumes:

SURNAME and Name of the author, *Name of the Book*, publication place and year, volume, page.

Example:

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşlikatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

In Encyclopedia Articles:

SURNAME and the of the author of the article, "Title of the Article", *Name of the Full Name of the Encyclopedia*, publication place and year, volume, pages.

Example:

AKYILDIZ, Ali, "Sâdullah Paşa", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 432-433.

Articles:

Name and surname of the author, "Title of the Article", *Name of the Journal*, volume and issue of the journal, publication place and year, page number(s).

Example:

M.Orhan Okay, "Duanın Şiiri", *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Theses:

SURNAME and name of the author of the thesis, *Name of the Thesis*, University / Institute information, city and year.

Example:

KAYA, Hasan, 18. Yy. *Şairi Âsaf ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009.

Manuscripts:

Author, *Title of Work*, Library, Collection, Catalog number, leaf.

Example:

Âdile Sultan, *Divan*, Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. Mnz. 260. vr. 60^b

Internet Accessed Resources:

It is sufficient to provide the surname of the author, the name of the author, "the title of the message", the Internet address, (Access Date).

Example:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi, <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).

References in Footnotes

The classic footnote system is applied in the journal. Footnotes should be placed at the bottom of the page with a number at the end of the related word or phrase. In the footnotes, the full reference must be given in the place where the work cited first passes, in later locations as "a.g.e."; If it's the cited from an article or encyclopedia article it must abbreviated as "a.g.m." The name and surname of the author should be written clearly, without shortening.

Example

When the source book in the footnote passes first:

Davut Hut, *İstanbul'un 100 Su Yapısı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2010, 34.

When it passes later:

Davut Hut, *a.g.e.*, 45.

When the source article in the footnote passes first:

Bünyamin Ayçiçeği, *Nuruosmaniye Kütüphanesi Türkçe Şiir Mecmû'aları (İnceleme-Dizin)*, DEV Dergisi, İstanbul 2016, 300.

When it passes later:

Bünyamin Ayçiçeği, "a.g.m", 324.

13. In the articles to be published, editorial changes and corrections that are not related to the essential are made by the Editorial Board.

14. A printed journal is given to those whose articles, translations or criticisms are published.

15. Non-printed articles are not returned.