TRABZON ÜNİVERSİTESİ İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ

ULUSLARARASI KATILIMLI

YAVUZ SULTAN SELİM (BİLİM, DÜŞÜNCE, SANAT) SEMPOZYUMU

08-10 MAYIS 2025

BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Bilal KIRIMLI
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
Dr. Öğr. Üyesi Gülşen ÖZÇAMKAN AYAZ
Dr. Öğr. Üyesi Fatih UYAR
Dr. Öğr. Üyesi Elif TORUN

TRABZON ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

TRABZON 2025

TRABZON ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ

ULUSLARARASI KATILIMLI YAVUZ SULTAN SELİM (BİLİM, DÜŞÜNCE, SANAT) SEMPOZYUMU

08-10 MAYIS 2025

BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Bilal KIRIMLI
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
Dr. Öğr. Üyesi Gülşen ÖZÇAMKAN AYAZ
Dr. Öğr. Üyesi Fatih UYAR
Dr. Öğr. Üyesi Elif TORUN

TRABZON 2025

Trabzon Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 06/11/2025 tarih ve 329 no'lu kararı ile basılmıştır.

ISBN: 978-625-7739-06-1

Yayınevi
Trabzon Üniversitesi Yayınları

Birinci Baskı
Trabzon, Kasım 2025

Eserin içerik sorumluluğu tamamen yazarlara aittir.
Trabzon Üniversitesinin yazılı izni olmadan bir kısmı veya tamamı çoğaltılamaz veya kopya edilemez.

Baskı
Uğurel Matbacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Tel: 535 414 10 76
Yeni Sanayi Sitesi, Dekor Sokak, No: 13, Yeşilyurt, Malatya

TEŞEKKÜR

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı,
Trabzon Valiliği,
Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu,
Türk Tarih Kurumu,
Trabzon Büyükşehir Belediyesi,
Akçaabat Belediyesi,
TRÜ Kurumsal İletişim Direktörlüğü,
TRÜ Sağlık, Kültür ve Spor Daire Başkanlığı,
TRÜ İdari ve Mali İşler Daire Başkanlığı,
TRÜ Uzaktan Eğitim Merkezi,
Saray Restaurant,
Mavi Atlas Kültür ve Eğitim Derneği,
TRÜ Karadeniz Kültür ve Tarihi Araştırma Merkezi,
Akçaabatlılar Vakfı,
Günaydın Yemek Hizmetleri,
Ufuk YILDIRIM,
İsmail Ünsal YILMAZ,
Ertos KELEŞ,
Ali ŞENGÜL,
Doç. Dr. Zeynep İNAN ALİYAZICIOĞLU
ve
Hüseyin Selçuk KALKIŞIM'a

desteklerinden dolayı teşekkür ediyoruz.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ 7

AÇILIŞ KONUŞMALARI 9

Trabzon Valisi Aziz YILDIRIM'ın Konuşması 11
Trabzon Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Emin ÂŞIKKUTLU'nun Konuşması 13
Türk Tarih Kurumu Başkan Yardımcısı Doç. Dr. Yunus PUSTU'nun Konuşması 15
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Bilal KIRIMLI'nın Konuşması 17

TEBRİK TELGRAFLARI 19

AÇILIŞ OTURUMU 23

Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI
Prof. Dr. Feridun M. EMECEN
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU

BİLDİRİ METİNLERİ 47

BİLİM 48

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU/Süreklilik ile Süreksizlik Arasında: Yavuz Sultan Selim Dönemi Felsefe-Bilim Tarihine Giriş 49
Prof. Dr. Mustafa GÜLER/Mısır Seferi ve Sonrasında Osmanlı Tarihçiliği: İbn İyas-Kemalpaşazade Kıyaslaması 50
Prof. Dr. Bahadır GÜNEŞ/Türkçe Şiirlerinden Hareketle Yavuz Sultan Selim'de Dil Kullanımı 58
Prof. Dr. Robert G. MORRISON/Scholarly Intermediaries at The Courts of Bayezit II and Sultan Selim 67
Prof. Dr. Temel ÖZTÜRK/Şehzade Selim ve Annesi Trabzon'da: Doğru ve Yanliş Bilinenler Üzerinden Tarihî Bir Değerlendirme 68
Prof. Dr. F. Jamil RAGEP/Mīrim Chalabī, His Grandfather ʿAlī Al-Qūshjī, and The Principles of Astronomy 80
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN/Mısır'da Türkçe Öğretmek İçin Yazılmış Eserler Üzerine (Söz Varlığı) 86
Doç. Dr. Turgut AKYÜZ/Yavuz Sultan Selim Dönemi Mantık Çalışmaları 96
Doç. Dr. Samet ALIÇ/Beyitlerle Yavuz'un 1515/Dulkadir Seferi: Hadîdî'nin Tevârih-i Âl-i Osman Örneği 123
Doç. Dr. Elif BAGA/Şerh ile Tahkik Etmek: Bircendî'nin Şemsiyye Şerhi'nde Mesaha Bölümü 129
Doç. Dr. Mehmet Sami BAGA/Yavuz Sultan Selim'in Ağabeyi Şehzade Korkut'a Sunulan Bir Hareket Risalesi 130
Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK/Yavuz Sultan Selim'in Menkıbevi Şahsiyetinin Oluşumunda Selimnâmelerin Rolü: Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'si Örneği 131
Doç. Dr. Orhan GÜNEŞ/Dr. Öğr. Üyesi Taha Yasin ARSLAN/Trabzon'un Kıble Tayini: Abdülali El-Bircendî'nin Tuhfe-i Selîmî Adlı Eseri 140

Doç. Dr. Galibe HACIYEVA/Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Kafkasya'da Mevcut Türk Kökenli Tarihî Toponimlerin Çağdaş Devirde Ermenileştirilmiş Varyantları 141
Doç. Dr. Ramazan ÖNAL/Erken Dönem Yavuz Sultan Selim Hakkında Yazılmış Arapça Bir Eser (Selimnâme): "Ed-Dürrü'l-Musân fî Sîreti'l-Muzaffer Selîm Hân" 142
Doç. Dr. Şule TAŞKIRAN/Osmanlıda Bir Pratik Kimya Çalışması Örneği: Ahî Çelebi ve Terkîb-i Mürekkeb İsimli Eseri 149
Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL/Yavuz Sultan Selim Dönemi'nde Açılan Medreseler Üzerine Bir İnceleme (1512-1520) 150
Dr. Öğr. Üyesi Elmin ALİYEV/Osmanlı Astronomi Literatüründe "Semt-i Kıble" Meselesi: Bircendî'nin Tuhfe-i Selîmiyye'si Ekseninde Bir Değerlendirme 164
Dr. Mehmet ARIKAN/Bircendî'nin Hey'et İlminin İlkelerine Dair Görüşleri 165
Dr. Öğr. Üyesi Zehra BİLGİN/Kaynakları ve Amaçları Açısından Bircendî'nin Cebir Bilimi 166
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÖKSU/Yavuz Sultan Selim'in Hekimbaşılarından Ahî Çelebi'nin İçecekler ve Macunlar Üzerine Risalesi 167
Dr. Sally P. RAGEP/Bīrjandī's Ḥāshiya ʿalā Sharḥ Al-Mulakhkhaṣ 168
Dr. Öğr. Üyesi Hasan UMUT/Teorik Astronomi Eğitiminde Pedagojik Farkındalık: Mîrim Çelebi ve Şerhu'l-Fethiyye'si 176

DÜŞÜNCE 177

Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR/XIX. Yüzyılda Yavuz Sultan Selim'e Olan Rağbet 179
Prof. Dr. Fuzuli BAYAT/Yavuz Sultan Selim Zamanından Başlayan Osmanlı-Safevi Çatışmasının Gerçek Sebepleri Üzerine 191
Prof. Dr. Mehmet İNBAŞI/Yavuz Sultan Selim İmaretinden Yemek Alanlar Üzerine Bir Değerlendirme 210
Prof. Dr. Tofiq NECEFLİ/Çaldıran Savaşı Akabinde Şah İsmail-Sultan Selim İlişkileri: Tarihî Gerçekler 211
Prof. Dr. Bahir SELÇUK/Anekdotlar Işığında Yavuz Sultan Selim 221
Prof. Dr. İbrahim SOLAK-Dr. Deniz KURTBOĞAN /Yavuz Sultan Selim'in Taht Mücadelesi 232
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK/Yavuz Sultan Selim'in Sûfîlerle İlişkisi: Pir İbrahim Gülşenî ve Edirneli Âşık Musa Efendi Örneği 233
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ/Yavuz Sultan Selim Dönemi Âlim ve Kazaskerlerinden İbn Kemal'in Heretik Düşüncelerle Mücadele Bağlamında Hz. Muhammed Savunusu 243
Doç. Dr. Mübariz AĞALARLI/Yavuz Sultan Selim Döneminde Osmanlı Devletinin Safevi ve Şeybani Devletleri ile Resmî Yazışmaları ve Mektuplaşma Dili 256
Doç. Dr. Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ/Azerbaycan Kaynaklarında Yavuz Sultan Selim İmajı 267
Doç. Dr. İryna DRYGA/Yavuz Sultan Selim'in Ukrayna Edebî Eserlerinde Algılanışı 275
Doç. Dr. İlhan GÖK/Mün'im Bir Osmanli Padişahı I. Selim'in Devlet Adamlarını Himayesi 284

Doç. Dr. Tohid MELİKZADE/İran Tarihçiliğinde ve Fars Dilli Kaynaklarda Sultan Selim'in Simasi 291
Doç. Dr. Maryam MOAZZEN/Faith, Islam, and Disbelief in The Thought of Zayn Al-Dīn Al-ʿĀmilī: A Theological Discourse 292
Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR/Kemalpaşazâde'nin İnsan Anlayışı 307
Dr. Öğr. Üyesi Gülşen ÖZÇAMKAN AYAZ-Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR Dünden Bugüne "Epitet"ten "Etiket"e Yazılı ve Görsel Ürünlerde Yavuz Sultan Selim 314
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EROL/ Selîmî Divanı'nın Destâvîz-i Dâniş Şerhi'nde Tasavvufi Tefekkür 327
Dr. Öğr. Üyesi Shahram Panahi KHEİAVİ/Çaldıran Savaşı'nda İnanç ve İktidarın Birleşimi: Yavuz Sultan Selim'in Dinî Kimlik Politikasıyla İmparatorluğun Birliği 340
Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN/Mevleviyye Kaynaklarında Yavuz Sultan Selim 350
Abdullah KÜÇÜK/Yavuz Sultan Selim Devrinin Önde Gelen Mutasavvıflarından Bektaşilik Yolunun Müessisi Hızır Bâlî 359

SANAT 369

Prof. Dr. Savaşkan Cem BAHADIR/ Muhibbî, Selîmî'ye Nazire Yazmış mıdır? 371
Prof. Dr. Muzaffer BAŞKAYA/Rus İşgalinden Cumhuriyetin İlk Yıllarına Hatuniye Külliyesi'nin Serencamı 381
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM-Uzm. Dr. Havva AŞI/Yavuz Sultan Selim'in Arûzla İlgili Tasarrufları Bağlamında Türkçe Şiirleri 397
Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK/Selîmî'nin Bir Gazelinin Belâgat İlmi Açısından İncelenmesi 424
Prof. Dr. Mehmet Sait ÇALKA/Yavuz Sultan Selim'in İltifatına Mazhar Olan Şairler 435
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ/Zamani Mühürleyen Hükümdarın Anlatısı: Okay Tiryakioğlu'nun "Yavuz" Romanı 466
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM/Yavuz Sultan Selim Divanı'nda Renk Sembolizmi 483
Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU/Şair Yavuz Sultan Selim ve Edebî Gelenekte İnsan Güzelliği 495
Prof. Dr. Ahmet KARTAL/Yavuz Sultan Selim Döneminde Dil ve Edebiyat 507
Prof. Dr. Hasan KAVRUK-Prof. Dr. İbrahim KAYA/Yavuz Sultan Selim ve Farsça Divanı 527
Prof. Dr. Bilal KIRIMLI/Dinî-Manevi ve Estetik Duyuşun Ortaya Çıkardığı Eser: Yahya Kemal'in Selimnâmesi 537
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL/Şair, Sultan Olunca: Yavuz Sultan Selim'in "Şâh"ane Şiirleri 543
Prof. Dr. M. Bedri MERMUTLU/Farsça Selîmî Divanı'nın En Kapsamlı Nüshası 551
Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI/Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri Üzerine 570
Doç. Dr. Filiz KALYON/Yavuz Sultan Selim Divanı'na Açılan Bir Pencere: Barika 571

Dr. Fatih Sultan DEMİR/Klasik Hat Sanatının Teşekkülü: Yavuz Sultan Selim Dönemi 576
Dr. Öğr. Üyesi Songül KARACA/Görem Diyen Kişi Zât-ı Selîmi: Yavuz Sultan Selim'e Lâmiî ile Bakmak..... 594
Dr. Öğr. Üyesi Seda KURT/Klasik Türk Şiirinde Yavuz Sultan Selim Algısı 606
Dr. Beyza TERZİ SARI/Manastirli Dâniş Ahmed Efendi'nin Yavuz Sultan Selim Divanı Şerhinde Edebî, Dinî ve Kültürel Unsurlar..... 617
Dr. Öğr. Üyesi Fatih UYAR/Romanlarda Yavuz Sultan Selim Portresi: Kurt ve Kuzgun Romanının Tahlili 626
Nurcan TOPRAK AYAL/Selimnâmelere Göre Yavuz Sultan Selim ve Sanat 641

SONUÇ BİLDİRGESİ 649

SEMPOZYUM PROGRAMI 653

FOTOĞRAFLAR 663

ÖN SÖZ

Trabzon Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 08-10 Mayıs 2025 tarihlerinde "Yavuz Sultan Selim (Bilim, Düşünce, Sanat) Sempozyumu" başlıklı uluslararası katılımlı bir sempozyum düzenlemiştir.

Yavuz Sultan Selim'in saltanatı (1512-1520), Osmanlı Devleti'nin siyasi, kültürel, bilimsel ve sanatsal alanlarda önemli dönüşümler yaşadığı bir dönemdir. Bu sempozyum, Yavuz Sultan Selim döneminin bilim, düşünce ve sanat alanlarındaki gelişmelerini, bu alanlarda öne çıkan figürleri, entelektüel hareketleri, sanat eserlerini ve bu dönemin Osmanlı kültürel mirasına katkılarını çok disiplinli bir perspektiften incelemeyi amaçlamıştır.

Sempozyum, dönemin politik, sosyal ve ekonomik dinamiklerini göz önünde bulundurarak Osmanlı Devleti'nin bilimsel ve sanatsal mirasını nasıl şekillendirdiğini ve bu mirasın günümüze etkilerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Yavuz Sultan Selim'in kişisel ilgileri, saray çevresinin entelektüel birikimi, ilim ve sanatın teşvik edilme biçimleri, dönemin kültürel iklimi ve bu süreçlerin Osmanlı toplumuna ve sonrasına etkileri, sempozyumun odaklandığı temel konular arasında yer almıştır.

Sempozyumda, "Osmanlının klasik eğitim anlayışı çerçevesinde Yavuz Sultan Selim'in aldığı eğitim, etkileşimde bulunduğu isimler; dönemin bilim insanları ve sanatçıları ile İslami ilimler alanındaki entelektüel gelişmeler; İbn Arabi, Mevlana Celâleddîn Rûmî gibi düşünürlerin Yavuz Sultan Selim üzerindeki etkileri; şehzadenin tasavvuf ile olan ilişkisi; 1517'de Mısır'ın fethi; halifeliğin Osmanlı Devleti'ne geçmesi; Yavuz Sultan Selim'in halifeliği; İslam algısı ve Yavuz Sultan Selim; İran'dan, Turan'dan ve Mısır'dan gelen âlimlerin Osmanlı medrese sistemine katkıları; Yavuz Sultan Selim'in kurdurduğu bilim merkezleri; Yavuz Sultan Selim saltanatında hat ve tezhip sanatı; himaye edilen hattatlar, müzehhipler, minyatür ustaları ve şairler; İstanbul, Anadolu, Suriye ve Mısır gibi bölgelerdeki imar faaliyetleri; Yavuz Sultan Selim'in Türkçe ve Farsça şiirleri ile şair kimliği; Selîmî Divanı ve şiir geleneği içindeki yeri; dönemin şiir anlayışı ve edebî faaliyetleri; Yavuz Sultan Selim

ile Kemalpaşazâde arasındaki entelektüel münasebet; çağdaş edebiyatta Yavuz Sultan Selim" gibi dönemler ve içerikler itibarıyla çeşitlenen başlıklar üzerinden Yavuz Sultan Selim dönemi ve yankılarının irdelenmesi öngörülmüştür.

Bu sempozyumla Yavuz Sultan Selim döneminin bilim, düşünce ve sanat alanlarındaki katkılarını detaylandırmak ve günümüzle bağlantısını kurmak; dönemin önemli düşünür, bilgin ve sanatçılarının eserlerini ve fikirlerini analiz etmek; bu mirasın bugüne olan etkilerini değerlendirmek; dönem boyunca sanatsal ve bilimsel gelişmelerin nasıl bir değişim süreci yaşadığını anlamak; felsefe, bilim tarihi, tarih, sanat, dil, edebiyat ve İslami ilimler gibi çeşitli disiplinlerin katkılarıyla dönemin çok yönlü bir değerlendirmesini yapmak hedeflenmiştir.

Sempozyuma mensuplarının iştirak ettiği 36 üniversite/kuruluşun 25'i Türkiye'den, 11'i ülke dışındandır. Katılımcıların ülkelere göre dağılımı şöyledir: Türkiye (56), ABD (2), Kanada (2), Ukrayna (1), Ürdün (1), Azerbaycan (4), İran (2), K. Kıbrıs (1). Sempozyumda 8 ülkeden 69 akademisyen ve araştırmacının sunumlarıyla disiplinler arası bir değerlendirme ortamı sağlanmıştır.

Bu kitapta, sempozyumda sunulan bildirilerin "tam metin"leri ve tam metinleri iletilmeyen bildirilerin ise "özet"leri yer almaktadır.

Katkılarından dolayı Trabzon Valisi Sayın Aziz YILDIRIM'a ve Trabzon Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Emin Âşıkkutlu'ya burada teşekkür ediyoruz.

EDİTÖRLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

TRABZON VALİSİ
AZİZ YILDIRIM'IN KONUŞMASI

Çok Kıymetli Rektörüm, Değerli Türk Tarih Kurumu Başkan Yardımcımız, Değerli Vali Yardımcım, Çok Kıymetli Daire Amirlerimiz, Hocalarım, Yarınımızın Teminatı Gençlerimiz!

Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Özellikle ilimiz dışından burayı teşrif eden kıymetli misafirlerimizi, hocalarımızı, akademisyenlerimizi saygıyla selamlıyor, kendilerine "Hoş geldiniz!" diyorum.

Çok kıymetli katılımcılar, yaklaşık bundan 500 yıl önce Yavuz Sultan Selim Han'ın vefatı. Yaklaşık 50 yıllık bir ömür (1470-1520). Ama 50 yıllık bir ömre, daha uzun ömürlü kişilerin yaşadığından daha fazlasını sığdırabilmiş bir cihan padişahı. Biz hep Trabzon'umuzu anlatırken "Fatih'in fethettiği, Yavuz'un yönettiği, Kânuni'nin doğup büyüdüğü bir şehir burası." diyoruz. Ve Cumhuriyetimizin mimarı Mustafa Kemal Atatürk de üç defa da burayı ziyaret etmişler.

Yavuz Sultan Selim Han, bir anlamda -cüretimi bağışlayın- meslektaşımız. Trabzon olarak baktığınızda, burada 26 yıl valilik yapmış. Yanlış hatırlamıyorsam, burada 29. vali. Ben Cumhuriyet döneminin Trabzon'daki 49. valisiyim. Osmanlının, Fatih Sultan Mehmed Han'ın (cennetmekân), Trabzon'u fethettiğinden bu tarafa, 300'ün üzerinde valimiz var. Dediğim gibi, bunların 49 tanesi Cumhuriyet Dönemi'nin valileri. Ve Yavuz Sultan Selim Han, burada valilik yaptıktan sonra Kırım'a gönderiliyor, sonra kendisi İstanbul'a iniyor. Değerli akademisyenlerimiz bunları çok daha ayrıntılı bir şekilde biliyorlar ve anlatacaklar. Tahta oturuyor, "Burası benim hakkımdır." diyor. Ve sadece 8 yıl kalabiliyor. Bu 8 yıl içerisinde, Osmanlının topraklarını iki katına çıkartıyor. Çok büyük bir Osmanlı birliği -ya da İslam birliği diyebiliriz buna- kuruyor. Hakikaten dünyada Osmanlının bir güç olarak var olduğunu da ortaya koymuş oluyor.

Fakat 1520 yılında Avrupa'ya doğru çıkılan bir seferde, benim daha önce görev yaptığım Tekirdağ ilinin Çorlu ilçesi civarlarında vefat ediyor. Sırtında çıkan bir çıban... Onu kendisi yardırıyor. İşte onun sonucunda da… Belki enfeksiyon, belki çıban başka bir şeydi. Bunu ilim adamlarımız daha iyi bilecekler.
Ve Çorlu'da 1520 yılında vefat ediyor. Allah rahmet eyleye, çok şey kazandırdı bizlere.

Bugün burada bir vesileyle hem onu yâd etmek hem de medeniyetimize kazandırdıklarını ortaya koyabilmek açısından bir sempozyum düzenlendi. Trabzon Üniversitesi Rektörümüze, Emin Âşıkkutlu Hocama bu anlamda

müteşek-kiriz. Ve değerli ekibine, akademisyen arkadaşlarımıza teşekkürlerimizi bir borç biliyoruz. Böyle bir sempozyumun ilimizde düzenlenmiş olması, bizler için hem onur verici bir durum hem de övündüğümüz Yavuz Sultan Selim Han'ın anıldığı bir zaman dilimi olarak tarihe kaydedilecektir mutlaka.

Yavuz Sultan Selim Han, Osmanlı Devleti'nin sadece siyasi sınırlarını değil, aynı zamanda ilmî, kültürel ve manevi ufkunu da genişleten bir hükümdardı. Onun kısa fakat derin izler bırakan hükümdarlık dönemi, İslam dünyasında önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Halifeliğin Osmanlıya intikali, ilim ve sanat alanında kurumsal yapıların güçlendirilmesi ve tasavvufi düşünceyle kurduğu bağ, onun çok yönlü bir devlet adamı olduğunu gösteriyor. 88. halife, 9. Osmanlı padişahı.

Bu sempozyum, Yavuz Sultan Selim dönemini sadece siyasi başarılar üzerinden değil, aynı zamanda bilim, düşünce ve sanat boyutuyla çok yönlü biçimde değerlendirme çabası açısından son derece kıymetlidir. İbni Arabi, Mevlana Celaleddin Rûmi gibi büyük düşünürlerin etkisinden Selîmî Divanı'na, dönemin medrese sisteminden hat ve tezhip sanatına uzanan geniş bir yelpazede hazırlanan tebliğler, Osmanlı kültürüne dair önemli katkılar sunacaktır. Bazı bilinmeyenleri açığa çıkaracaktır.

Trabzon'umuz, tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış, kültür ve ilimle yoğrulmuş bir şehirdir. Kânuni Sultan Süleyman'ın doğduğu, Fatih Sultan Mehmed Han'ın fethettiği, Atatürk'ün üç kez ziyaret ettiği böylesi bir şehirde, Yavuz Sultan Selim Han, 26 yıl valilik yapmıştır. 24 diyenler de var. Bu sebeple, böylesine derinlikli bir sempozyumun burada gerçekleşmesi sadece bir tesadüf değil, tarihin ve ilmin buluştuğu bir istikamettir.

Sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen başta Trabzon Üniversitesi Rektörlüğü olmak üzere İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesine, destek sunan tüm kurumlarımıza, katkı sağlayan akademisyenlerimize teşekkür ediyorum.

Üç gün sürecek bu kıymetli programın bilim dünyasına kalıcı katkılar sunmasını temenni ediyor, hepinizi saygıyla selamlıyorum.

TRABZON ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. EMİN ÂŞIKKUTLU'NUN KONUŞMASI

Sayın Valim, Sayın Büyükşehir Belediye Başkan Vekilim, Türk Tarih Kurumu Başkan Yardımcım, Karadeniz Teknik Üniversitesi Rektör Vekilim, Akçaabat Belediye Başkanım, Trabzon İl Müftüm, İlimizin Mülki ve İdari Amirleri, Saygıdeğer Misafirlerimiz, Yurt İçinden ve Yurt Dışından Bu Sempozyuma İştirak Eden Değerli Hocalarımız, Protokolün Saygıdeğer Mensupları, Üniversitemizin Değerli Akademik ve İdari Personeli, Sevgili Öğrenciler, Basın Yayınımızın Değerli Temsilcileri!

Üniversitemiz İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesinin düzenlediği "Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim (Bilim, Düşünce, Sanat) Sempozyumu"na hoş geldiniz, sefalar getirdiniz. Sizleri hürmetle selamlıyorum.

Yavuz Sultan Selim; dedesi Trabzon'u fethetmiş, oğlu (Süleyman) Trabzon'da doğmuş, kendisi 23 yıllık bir süre içinde Trabzon'da yöneticilik yapmış, şehzadelik yapmış ama burada edindiği bilgi, tecrübe ve birikimle kazandığı siyasi ve askerî dehayı kullanarak 8 yıllık bir hükümdarlık süresi içerisinde tarihçilerin ifadesiyle 80 yıllık işlere imza atmış, son derece önemli ve karizmatik bir Osmanlı padişahı. Yavuz Sultan Selim merhum, kısa süren bu padişahlık döneminde Osmanlı Devleti'ni bölgesel bir güç olmaktan çıkarıp küresel bir imparatorluğa dönüştüren bir cihan padişahıdır. O, döneminde Osmanlı Devleti'nin sadece topraklarını genişletmemiş, aynı zamanda İslam dünyasının siyasi ve dinî liderliğini de elde ederek Devlet-i Aliyye'yi merkezî bir otorite hâline getirmiştir. İzlediği siyasi, askerî ve dinî strateji sonucunda Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarını güvence altına almış, Mısır seferi sayesinde kutsal emanetlerle birlikte halifelik makamını Osmanlıya kazandırmıştır. Ve artık Hâdimü'l-Haremeyn-i Şerîfeyn ünvanıyla üstlendiği bu halifelik görevini ondan sonra Osmanlı padişahları devam ettirmiştir. Böylece Osmanlı hükümdarları aynı zamanda İslam dünyasının, Müslümanların dinî lideri sayılmıştır.

Bu açıdan Yavuz Sultan Selim, kendisinden önceki Osmanlı padişahlarının ötesinde karizmatik bir hükümdar profili çizmiş, halifelik otoritesini kullanarak bir İslam toplumu inşasına yönelmiş, bu sayede İslam dünyasında merkezî bir otorite tesis etmeyi başarmıştır. Kısa fakat aktif ve etkili yönetim tarzı sayesinde Yavuz Sultan Selim, doğuda ve batıda İmparatorluk otoritesini pekiştirmiş; Osmanlının siyasi, coğrafi, dinî ve kültürel sınırlarını âdeta yeniden tanımlamıştır. Öte yandan, bilindiği üzere Osmanlı padişahları sadece birer devlet adamı, dinî ve askerî lider değil; aynı zamanda ilim, kültür ve sanat alanlarında da önemli çalışmalar icra

eden ve bu yöndeki çalışmaları destekleyen âlim ve sanatkâr şahsiyetlerdir. Bu açıdan bakıldığında Yavuz Sultan Selim'in, edebiyata olan düşkünlüğü neticesinde Selîmî mahlasıyla yazdığı şiirler, bir divan oluşturacak yekün teşkil etmektedir.

Elbette, Yavuz Sultan Selim hakkında söylenecek pek çok söz vardır. Ancak, elbette bu sözlerin sahibi, konunun uzmanı olan değerli hocalarımızdır. Bunun ötesinde, daha fazla şey söylemeyi zait addediyorum.

Saygıdeğer katılımcılar! Sözlerimi sona erdirirken, sempozyumumuzun düzenlenmesinde katkısı bulunan herkese teşekkür ediyorum. Ama özellikle, ilmî çalışmalarımızda, akademik çalışmalarımızda, bizlerin daima yanında olan Trabzon Valimiz Sayın Aziz Yıldırım Bey'e; Trabzon Büyükşehir Belediye Başkanı Sayın Ahmet Metin Genç Bey'e; Akçabat Belediye Başkanımız Osman Nuri Ekim Bey'e; bunun dışında bu sempozyumu destekleyen Türk Tarih Kurumuna ve diğer bütün paydaşlarımıza, destek veren hocalarımıza, yurt içinden ve yurt dışından sempozyumumuzu teşrif eden hocalarımıza kalbî şükranlarımı sunuyor ve bu sempozyumun hayırlı, başarılı ve bereketli geçmesi niyazıyla mümtaz heyetinizi saygıyla selamlıyorum.

TÜRK TARİH KURUMU BAŞKAN YARDIMCISI DOÇ. DR. YUNUS PUSTU'NUN KONUŞMASI

Sayın Valim, Sayın Rektörlerim, Kıymetli Protokol, Değerli Hocalarım, Kıymetli Katılımcılar!

Türk Tarih Kurumu ve Trabzon Üniversitesi iş birliği ile düzenlenen "bilim, düşünce ve sanat" temalı Yavuz Sultan Selim Sempozyumu'na hoş geldiniz. Hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Sözlerime başlamadan önce bugün Kurumumuzun farklı bir programı nedeniyle şu an aramızda bulunamayan Türk Tarih Kurumu Başkanımız Prof. Dr. Yüksel Özgen'in sizlere selamlarını ve başarı dileklerini iletmek isterim.

Bugün burada Osmanlı tarihine yön veren büyük bir devlet adamı ve askerî deha olan Yavuz Sultan Selim ve dönemindeki bilim, düşünce ve sanat hayatını ele almak üzere bir araya gelmiş bulunmaktayız. Osmanlı tarih yazımında özellikle klasik dönem padişahları arasında Yavuz Sultan Selim'in müstesna bir yeri bulunmaktadır. Sadece sekiz yıl devam eden hükümdarlık süresine rağmen Yavuz Sultan Selim, Osmanlı Devleti üzerinde derin etki bırakan şahsiyetlerden birisidir.

Yavuz Sultan Selim, ilk bakışta askerî, siyasi ve idari nitelikleriyle ön plana çıkan bir lider olmasına rağmen aynı zamanda şiirle ilgilenen, edebiyatı ve bilimi destekleyen, kültürel gelişmeleri önemseyen bir padişahtır da. Selîmî mahlasıyla yazdığı şiirler, hem edebî yeteneğini hem de duygusal derinliğini bizlere göstermektedir. Şiirlerindeki lirizm, onun yalnızca kılıç kullanan bir lider değil, aynı zamanda kalem tutan bir sultan olduğunu da kanıtlamaktadır. Kişisel ilgisinin yanında Yavuz Sultan Selim, bilim ve düşünce hayatına önem vermiş ve dönemin önde gelen bilim ve kültür adamlarını desteklemiştir. Onun döneminde âlimler sarayda itibar görmüş, medreseler gelişmiş, bilim ve edebiyat erbabı korunup teşvik edilmiştir. Bu sayede başta İstanbul olmak üzere Osmanlı ülkesi, bilim insanlarının, düşünürlerin, şairlerin ve sanat erbabının buluşma ve toplanma noktası hâline gelmiştir. Böylece Yavuz Sultan Selim'in sanatı ve ilmi destekleyen yaklaşımı sadece kendi döneminde değil, sonraki nesillere de ilham kaynağı olmuştur.

O, bir hükümdar olarak kalemle kılıcı birlikte taşımanın, düşünceyle gücü aynı zeminde buluşturmanın sembol isimlerinden birisidir. Yavuz Sultan Selim bu yönüyle Osmanlı Devleti'nin yalnızca sınırlarını genişleten bir kumandan değil, aynı zamanda bir medeniyet inşacısıdır da. Dolayısıyla bugün burada sadece bir hükümdarı değil, aynı zamanda bir entelektüel, bir

düşünür, bir sanatsever olarak Yavuz Sultan Selim'in çok yönlü kişiliğini ve döneminin mirasını konuşmak üzere bir araya gelmiş bulunmaktayız.

Farklı ülkelerden değerli bilim insanlarının katılımı ile bugün ve yarın devam edecek oturumlarla bu miras farklı açılardan ele alınacaktır. Yavuz Sultan Selim'in yalnızca askerî, siyasi ve idari kişiliği değil, aynı zamanda onun döneminde gerçekleşen bilimsel gelişmeler, düşünsel dönüşümler ve sanat anlayışı, disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınacaktır.

Sempozyumun Fatih Sultan Mehmed Han'ın fethettiği, Yavuz Sultan Selim Han'ın yönettiği ve Kânuni Sultan Süleyman'ın doğduğu şehir olan Trabzon'da düzenleniyor olması da ayrıca önemli ve dile getirilmesi gereken bir husustur.

Bu düşüncelerle programın düzenlenmesinde emeği geçen meslektaşlarımıza, bizleri burada ağırlayan Trabzon Üniversitesi yetkililerine ve görevlilerine, sempozyumda bildirilerini sunacak olan hocalarımıza ve tüm katılımcılara teşekkür ediyor, sempozyumun verimli geçmesini diliyorum.

Saygılarımla.

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ DEKANI PROF. DR. BİLAL KIRIMLI'NIN KONUŞMASI

Sayın Valim, Sayın Rektörüm, Karadeniz Teknik Üniversitesinin Sayın Rektör Vekili, Ankara'dan Teşrif Eden Türk Tarih Kurumunun Başkan Yardımcısı, Değerli Protokolün Diğer Saygıdeğer Üyeleri, Çok Değerli Katılımcılar, Değerli Öğretim Elemanları, Basınımızın Değerli Temsilcileri ve Sevgili Öğrenciler!

Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Hoş geldiniz. Sempozyumumuzu teşrifiniz bizleri ziyadesiyle memnun etti.

Konuşmamın başında bu millete ve bu memlekete hizmet eden Yavuz Sultan Selim Han dâhil tüm geçmişlerimizi rahmetle ve minnetle anıyorum, ruhları şad olsun.

Çok kısaca ifade etmek isterim ki bizler, Trabzon Üniversitesinin genç bir İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi olarak istiyoruz ki geçmişimizden de alacağımız feyzle insanımızı iyi yetiştirelim ve güzelleştirelim. Gayretimiz bunun içindir. Ve biliyoruz ki Türkiye'nin bulunduğu jeopolitik konum ve bu bölgenin sosyal, siyasal ve kültürel özellikleri, ülkemiz için çok daha şuurlu bir insan yapısını ve tarihî tecrübelerin de iyi analizine dayalı sağlam politikaları gerektirmektedir. Amacımız âcizane bunlara katkı sağlamaktır.

Kısa sayılabilecek ömründe Trabzon'da uzun süreler yaşamış olan Yavuz Sultan Selim Han döneminde yapılanlar Türkiye'nin ve bölgemizin geleceğinin o yıllardan itibaren şekillenmesinde çok etkili olmuştur. Çok şeyler yazılıp söylenmesine rağmen Yavuz Sultan Selim döneminin doğru anlaşılması ve geniş kitlelere daha etkili anlatılması lüzumu ortadadır. Amacımız bu ihtiyaca biraz olsun cevap vermektir. Çok değerli katılımcılarımız var, inşallah sempozyumumuz bu manada faydalı olacaktır.

Sempozyum; tarih, dil, edebiyat, felsefe, İslami ilimler, bilim ve sanat tarihi gibi çeşitli alanlarda çalışan, 8 ülkeden 69 akademisyen ve araştırmacının sunumlarıyla disiplinler arası bir değerlendirme ortamı hedeflemektedir.

Sempozyuma, mensuplarının iştirak ettiği 36 üniversite/kuruluşun 25'i Türkiye'den, 11'i ülke dışındandır. Katılımcıların ülkelere göre dağılımı; Türkiye (56), Azerbaycan (4), ABD (2), Kanada (2), İran (2), Ukrayna (1), Ürdün (1), K. Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (1) şeklindedir.

Oturumlarımız, buradaki açılış oturumunun ardından bugün öğleden sonra ve yarın gün boyu Fatih Eğitim Fakültesi B-Blok 2. kattaki İbni Kemâl ve İdrîs-i Bitlisî Amfilerinde devam edecektir. Çok değerli bilim insanlarının sunumları var, oturumlara bekliyoruz.

Sözü daha fazla uzatmayacağım. Bu sempozyumda bizi destekleyen Türk Tarih Kurumuna, Trabzon Valiliğine, özellikle Sayın Valimiz Aziz Yıldırım Beyefendi'ye, Trabzon Büyük Şehir Belediyesine, Akçaabat Belediyesine, Cemil Usta ve Saray Restaurant'a çok teşekkür ederiz. Ve tabii ki davetimize icabet edip gelen çok değerli katılımcı hocalarımıza da teşekkür ederiz. Onların sayesinde bu sempozyumu yapıyoruz.

Hassasiyetle bizi teşvik edip destek olan Sayın Rektörümüze ve Yavuz Sultan Selim'le ilgili sempozyum düzenlemeyi teklif edip koordinatörlüğü üstlenen Prof. Dr. M. Muhsin Kalkışım Bey'e katkıları için özellikle teşekkür ediyorum.

Ayrıca İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültemizin katkı veren tüm mensuplarına, isimlerini burada sayamadığım, Üniversitemizin diğer birimlerinden destek olan herkese teşekkür ederiz.

Sizlere tekrar hoş geldiniz diyor ve teşrifleriniz için şükranlarımızı sunuyoruz.

Hepinizi saygı ile selamlıyorum.

TEBRİK TELGRAFLARI

Prof. Dr. Mustafa ŞENTOP
Türkiye Büyük Millet Meclisi 29. Başkanı

Sayın Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu! Nazik davetiniz için teşekkür ederim. Trabzon Üniversitesinin düzenlediği Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim Sempozyumu'na katılmayı arzu etmekle birlikte daha önceden belirlenmiş programım nedeniyle maalesef iştirak edemeyeceğim. Sempozyumun başarılı ve verimli geçmesini temenni eder, tüm katılımcıları selamlarım.

Adil KARAİSMAİLOĞLU
Trabzon Milletvekili

Trabzon Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi tarafından düzenlenen Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim (Bilim, Düşünce, Sanat) Sempozyumu'nun başarıyla tamamlanmasını diliyor, bu anlamlı organizasyonda emeği geçen herkesi tebrik ediyorum. Yavuz Sultan Selim'in derin vizyonu, güçlü liderliği ve bilim, düşünce, sanat alanındaki öncülüğünün akademik bir platformda ele alınacak olması da oldukça kıymetlidir. Sempozyumun tarihimizden alınan ilhamla geleceğe ışık tutacak önemli fikirlerin ortaya çıkmasına vesile olmasını temenni ediyorum. Sempozyuma katılan değerli akademisyenlerimize, araştırmacılarımıza ve tüm misafirlerimize başarılı ve verimli bir etkinlik diliyorum.

Prof. Dr. Nazım ELMAS
Giresun Milletvekili

Üniversitenizin İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi tarafından gerçekleştirilen Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim (Bilim, Düşünce, Sanat) Sempozyumu'na nazik davetiniz için teşekkür ederim. TBMM Genel Kurul çalışmalarının devam etmesi sebebiyle sempozyuma katılamadığım için üzüntülerimi belirtiyorum. Yavuz Sultan Selim'in Giresun'da "Yavuz Sultan Selim Külliyesi" yaptırdığını, cami, kütüphane ve medrese bilimleri ile bölgeye İslami bir mühür vurduğunu, bugüne dair hafıza bıraktığını şükranla ifade ediyorum. Bilim insanlarının gayretleriyle ortaya çıkan her bilimsel çalışmanın geçmişimiz ve gelecek arasında çok önemli bir köprü olduğu bilinmektedir. Bu vesileyle Yavuz Sultan Selim Han'ın bütün yönleriyle ele alındığı bilgi şölenenin gerçekleşmesinde emeği geçenlere teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmalarınızın başarılı olması dileklerimi, zatıalinize ve tüm katılımcılara selamlarımı iletiyorum.

Yılmaz BÜYÜKAYDIN
Trabzon Milletvekili

"Bilim, düşünce ve sanat" konulu Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim Sempozyumu için göndermiş olduğunuz nazik davetinize Meclis çalışmalarımız nedeniyle katılım sağlayamadım. Bu vesileyle tarihimizin önemli şahsiyetlerinden Yavuz Sultan Selim'in çok yönlü mirasını her yönüyle gündeme alacak olan bu sempozyuma katılım sağlayan akademisyenleri ve düzenleyenleri selamlıyor, iştirak eden öğrencilerimize ve hemşerilerimize sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

Yavuz AYDIN
Trabzon Milletvekili

Trabzon Üniversitemizin ev sahipliğinde gerçekleştirilecek olan Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim Sempozyumu'nu büyük bir memnuniyetle karşılıyor, köklü tarihimizden ilham alan bu anlamlı etkinliğin bilim ve düşünce dünyamıza değerli katkılar sunacağına yürekten inanıyorum. Yoğun programın nedeniyle aranızda bulunamayacak olmaktan dolayı üzgün olduğumu ifade eder, başta Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Emin Âşıkkutlu olmak üzere, emeği geçen tüm akademisyen ve paydaşlara teşekkür ediyor, sempozyumun başarılı geçmesini temenni ediyorum.

AÇILIŞ OTURUMU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI (Fatih Sultan Mehmet V. Ün.)

Konuşmacılar:
Prof. Dr. Feridun M. EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Ün.)
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Ün.)

SUBAŞI: Değerli Valim, Değerli Rektörüm, Türk Tarih Kurumunun Değerli Başkan Yardımcısı, Çok Kıymetli Hocalarım, Değerli Misafirler, Çok Sevgili Öğrenciler! Hepinizi protokolümüzün çok değerli üyeleri gibi ben de oturum başkanı sıfatıyla saygıyla ve sevgiyle selamlıyorum. Hoş geldiniz, efendim. 1977'de Fakülte'yi bitirme tezi olarak hattat padişahları çalışıyorum. İstanbul Edebiyat Fakültesi. Bu vesileyle bütün padişahların öz geçmişlerini, kişisel hayatlarını, hani sadece seyfiye değil de Türk Tarih Kurumu Başkan Yardımcımızın dediği gibi kalemiye tarafını, sanat tarafını inceliyorum. Ve orada şunu gördüm ki Yavuz Sultan Selim'i araştırırken, onun Türkçe şiirleri varmış. Evet, hiç kimse bu konuda bir araştırma yapmamış. Aradan zaman geçti. Efendim, birkaç yıl sonra ben asistan olarak Marmara Üniversitesine intikal ettim. Hocam, Allah rahmet eylesin… Bunlarla ilgili yarınki konuşmamda gerçi bildiri sunarken bilgi vereceğim. Belki açılışta olanlardan bir kısmı olmayacak diye söylüyorum. Biraz küçük de bir ısınma yapmak istiyorum oturuma girmeden evvel. Efendim, hocam Necla Pekolcay'a Allah rahmet eylesin, 1953'te Türk edebiyatında mevlid metinlerini araştıran, Süleyman Çelebi'yi araştıran, çok değerli bir hocamız. "Konu olarak ne çalışalım?" dedikleri zaman, "Hocam, etütlerimde rastladım, Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirleri varmış. Bunları kimse çalışmamış. Eğer siz de uygun görürseniz bu konuya emek vermek istiyorum." dedim. İnternet yok, öyle kitaplara kolay ulaşım yok. Kütüphanenin kendisine gideceksiniz, görevliyi göreceksiniz, fiş dolduracaksınız. Siz kimsiniz, hangi kitabı istiyorsunuz? Gidecek, depodan çıkaracak, göreceksiniz. Fotoğraf falan gerekirse onun için de izin alacaksınız, dilekçe yazacaksınız. Ankara'dan, Kültür Bakanlığından tasdik çıkacak. Bu atmosferde dört yılımı verdim. Dört yıl Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirlerini araştırmak üzere. Ne bulabilirsem ne yapabilirsem, azami tezi bitirmem için zaten bu kadar süre vardı. Bittiği zaman da efendim onu, işte bu tevazu mu diyelim, mükemmelliyetçilik mi diyelim, hele biraz daha olgunlaştırmam lazım diye bıraktım. Daha olgunlaştıracağım diye aradan kırk yıl geçti. Daha sonra İslam sanatlarına intikal ettim. Hat ve İslam sanatlarına, doçentik üzerinden. Onun için konu orada kaldı. Ama onun üzerine kıymetli çalışmalar yapıldı. Ben âdeta tekkenin kaçkın bir müridiyken kırk yıl sonra kendimi Trabzon Üniversitesinin Yavuz Sultan Selim üzerine yapacağı bir sempozyumda buldum. "Açılış programında açılış oturumunun başkanı olarak lütfeder misiniz, gelir misiniz?" davetiyle karşılaştım bir anda. O tekkeden uzakta kalmanın hüznünü yaşadım. Tekrar

geriye döndüm. Şöyle ne yaptıklarıma baktım. Efendim, ben bundan dolayı çok minnettarım. Zannediyorum o emeklerim sebebiyle, bu çok değerli iki bilim adamının konuşacağı bir oturumun başkanlığına layık görülmüş olmalıyım diye düşünüyorum. Davetleri sebebiyle üniversitemize teşekkür ediyorum. Sayın Rektörümüzün şahsında ve Sayın -biz alıştık Edebiyat Fakültesi diyoruz- İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dekanı arkadaşımızın da şahsında bütün emeği geçen arkadaşlara çok çok teşekkür ediyoruz. İyi ki varsınız, ne kadar güzel bir şey yaptınız. Yavuz Sultan Selim'i kendi mekânında; yirmi küsur yıl burada vali olarak bulunduğu bir şehirde anmak, şerefli, onurlu bir vazife gibi geliyor bana. Bunu birkaç yılda bir tekrarlamak; yeni araştırmacıları eski araştırmacılarla yan yana getirmek, birbirleriyle fikir teatisinde bulunmalarını sağlamak ne kadar önemli. Ben dün akşam geldim, misafir kalacağımız o misafirhanede oturdum, yeni hocalarla tanıştım. Kendim birçok şey öğrendim, sohbet ederken, çay içerken bile bugün, yarın konuşacak hocalarımızdan. Bu zeminlere kuvvetle ve şiddetle ihtiyaç var gerçekten. Onun için kim vesile oluyorsa hakikaten, büyük bir hizmet yapıyor, Allah indinde büyük bir hayıra imza atıyor diye düşünüyorum. Ve bu arada protokol konuşmalarını dinledim. Ne olur bağışlayın, medhiyye gibi görmeyin, benim beklentilerimin çok üstünde ilmî, samimi, vakar ve edep dolu harika konuşmalardı. Sayın Valimiz başta olmak üzere, Sayın Rektörümüz, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dekanımız ve Türk Tarih Kurumu Başkan Yardımcımız. Hele o sözü hiç unutmayacağım. Kalem ve kılıcı şahsında birleştiren adam. Seyfiye, eskilerin ifadesiyle seyfiye ve kalemiye. Şimdi, ben sözü daha fazla uzatmayayım. Yavuz Sultan Selim Han'ı rahmetle anarak bu güzel oturumu, açılış oturumunu başlatmış oluyorum. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Feridun Bey Hocamız da yine İstanbul Medeniyet Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İhsan Fazloğlu arkadaşımız. İkisi de camiamız, akademiya tarafından çok iyi bilinen, takip edilen, takdirle izlenen iki değerli hocamız; yayınlarıyla, çalışmalarıyla, konferanslarıyla, irşadatıyla, eksik olmasınlar. Onların bulunduğu bir oturumda bulunma benim için de bir onurdur. İsterseniz, sözü daha fazla uzatmayarak Feridun Emecen Bey Hocamız ile başlayalım. Ne dersiniz? Uygun mu, efendim? Buyurun değerli hocam.

EMECEN: Evet efendim, ben de hepinizi saygıyla selamlıyorum. Evet, Yavuz Sultan Selim üzerine yapılan çalışmalar, sempozyumlar, özellikle Trabzon merkezli olarak epey artmış durumda. Bu sevindirici bir gelişme, çünkü her defasında yeni bilgilerle karşı karşıya kalıyoruz. Yeni çalışmalarla bu döneme yeni katkılar yapılıyor. Bu toplantının diğerlerinden biraz daha farklı olan yanı, siyasi ana çerçevelerin tamamen dışında olmak üzere daha ziyade bilim, düşünce ve sanat kavramları çerçevesinde Yavuz Sultan Selim done-

minin değerlendirilmesi olacak. Bu bakımdan çok değerli, özellikle bilim ve düşünce tarihi açısından ki bu yeni açılım sağlayacaktır esas itibarıyla. Bu manada yeni çalışmalar olduğunu, yeni tespitler olduğunu biliyorum. İşte İhsan Bey Hoca bunları size zannediyorum ki etraflı şekilde açıklayacak. Ben burada böyle bir açılış konuşması için genel anlam itibarıyla Yavuz Sultan Selim üzerinde onun o cihangirlik mefhumu, cihanşümul hâkimiyet fikri çerçevesinde ona giydirilmek istenen bu elbisenin amiyane tabirle ne olduğunu ve döneminde nasıl tanımlanmış olduğunu ifade etmeye çalışacağım. Burada tabii daha ziyade o dönemin müelliflerinin bilhassa görüşleri son derece önemli. Tabii Yavuz Sultan Selim'i biz burada esas itibarıyla yücelterek onun yaptığı işleri, efendim anlatıyoruz. Fakat döneminde de kendisinin -hayli tartışmalı bir durum- siyasi gelişmeler muvacehesinde olduğunu biliyoruz. O yüzden döneminin tarihçileri arasında özellikle aradan biraz zaman geçtikten sonra çeşitli vesilelerle hakkında birtakım ithamlar ve ona karşı birtakım cevaplar verildiğini biliyoruz. O yüzden ben öncelikle Yavuz'un o dönemin tarihçileri tarafından nasıl görüldüğünü, ardından da buna bağlı olarak bu görülen, ortaya konulan imajların acaba siyaseten -bugünden bakışta değerlendiriyoruz biz olayları çünkü- nasıl görüldüğü konusunu ele almaya çalışacağım. Burada özellikle son zamanlarda siyasi tarihçiler tarafından geliştirilen, tarihî alan itibarıyla global tarihçilik kavramı içerisinde bugünden bakışta tarihi biraz bugüne yaklaştırma eğilimi çok yaygın oldu. Amerika'da bu çok esaslı bir şekilde çalışılan bir konu. Bu konuya Yavuz Sultan Selim'in o dönemdeki faaliyetlerinin de eklendiğini ve bu anlamda da birtakım çalışmaların ve kitapların yayımlandığını biliyoruz. O bakımdan bunun o dünyayı değiştiren -tırnak içerisinde- mefhumu, kavramı dâhilinde onun ele alındığı çalışmalar gibi görünüyor bunlar. Özellikle Akdeniz dünyası temelinde o dönemdeki siyasi gelişmeler. O bakımdan biraz da o konuya temas etmeye çalışacağım. Sizi fazla da rahatsız etmeden konularımı inşallah anlatırım. Şimdi şöyle başlayabiliriz. Biliyorsunuz, özellikle Emir Timur'un ortaya çıkışıyla beraber onun cihangirlik kavramı içerisinde dönemin tarihçilerince vasıflandırıldığı bir sıfatı var. Bu sıfat sahipkıranlık sıfatı. Bu; büyük, cihanşümul karakterli, dünyayı fethetme peşinde koşan hükümdarlar için layık görülen veya ortaya konan bir sıfat olarak karşımıza çıkıyor. Timur'la beraber canlanmış gibi gözükmekle birlikte aslında çok daha önceleri bu ünvanın değişik şekillerde kullanıldığını da tespit edebiliyoruz. Bu Cengizî gelenek, tabii Türk İslam devletleri modellemesi içerisinde Cengizî geleneğin çok ayrı bir yeri var. Onu da ifade etmemiz lazım.

Osmanlı hükümdarlık geleneği daha ziyade buna bağlı olarak gelişme gösterdi. Bunu unutmamamız gerekiyor. O bakımdan bu dünyanın kullanmış

olduğu, orada ifade edilen unsurların yani Acem, eski Acem şahlarının veya Türk hakanlarının ünvanlarının İslami karakterdeki ünvanlarla birlikte Osmanlı sultanlarında mezcedildiği, onun sıfatları arasında siyasi ideolojik çerçeve içerisinde bir anlam kazandırıldığını biliyoruz. Bu cihanşümullük kavramı içerisinden bakıldığında da bu sahipkıranlık ünvanı çok önemli bir yeri haiz gibi görünüyor. O dönemin zihniyetini ortaya koyan bir husus, aynı zamanda. Bunu da belirlememiz lazım. Bizde yani bu manada bu zihniyet tarih çalışmalarında çok ciddi bir -hani bilmiyorum yanlış varsa beni düzeltin, felfeseficiler daha ziyade bu konularla alakalı olabilirler ama- ciddi bir boşluk var. Bir boşluğu doldurmamız gerekiyor esas itibarıyla. İşte o bakımdan buna yönelik olan eserlerin bu gözle yeniden değerlendirilmesi lazım geldiğini düşünüyoruz. Şimdi sözü bu manada fazla uzatmadan şöyle bir baktığımızda, mesela o dönemin en önemli tarihçilerinden biri olan İbni Kemal'e bakalım, Kemal Paşazade diye bilinen. Biliyorsunuz Osmanlıların önemli âlimlerinden, Yavuz Sultan Selim zamanında kazaskerlik yapmış, onunla beraber Mısır Seferi'ne katılmış olan, daha sonra Sultan Süleyman zamanında da şeyhülislamlık makamına yükselmiş ve o makamdayken vefat etmiş. Sadece dinî ilimlerde eser vermedi, aynı zamanda da çok önemli bir tarihî eser ortaya koydu ki onun telif ettiği eser aslında çok farklı, o dönemin zihniyetini yansıtan unsurlarla bezeli. Bu bakımdan eser çok fazla incelenmedi. Daha çok siyasi çerçeve içerisinde incelendiği için bu konular genellikle biraz gereklilerine itilmiş oldu. Ama çok farklı hususlar var. Ben şimdi onlara çok fazla girmeden esas olarak, onun özellikle Sultan Selim'i nasıl gördüğüne dair kullandığı ünvanlar çerçevesinde bazı örnekleri burada hemen sıralayacağım. Bunlar arasında mesela onun özellikle sahib-kırân-ı âlem, sultân-ı selâtîn-i Arap ve Acem, Kahramân-ı kurûm-ı Rûm, hâkân-ı Türk-i Deylem. Bunlar sanki basit ünvanlar gibi, böyle sıradanmış gibi gözükmekle beraber çok derin anlamlar ihtiva eden bir mahiyete sahip. Bunu biz nereden hatırlıyoruz? İşte Fatih Sultan Mehmed'e indiğinizde, işte han, sultan ve kayser. Çünkü İstanbul'un fethiyle beraber, Roma İmparatorluğu ünvanı anlamında, Kayser-i Rûm ünvanını kullanmaya başladı Osmanlılar. Bu bir iddiadır, siyasi bir iddiadır. Bunun altında başka bir mana da aramamak lazım. Ne yazık ki böyle farklı şeyler söyleyenler var sağda solda. Bununla alakası olan bir şey değil. Netice olarak Osmanlının peşinde koştuğu bir ideal ve cihanşümul karakterli bir devlet anlayışı var ki burada Roma'nın mirasına sahip olmak anlamında. Ama artık Hristiyan Roma değil, Müslüman Roma'yı oluşturan bir anlayış içerisinde bakmamız gerekiyor hadiseye. Bunun devam ettirildiğini görüyoruz bu bağlam içerisinde. Öyle anlaşılıyor. Sultan Selim'in özellikle bu sahipkıranlık meselesinin tartışma mevzuu hâline gelmiş olma keyfiyetini, biz Kânuni döneminin başlarında değil, ortalarına doğru başlayan süreçte görüyoruz.

Özellikle bu cihangirlik ve sahipkıranlık meselesi gündeme geldiğinde, 16. yüzyılın ortalarında -anlaşıldığı kadarıyla- Sultan Süleyman'ın yaşlılığı sebebiyle, oğulları arasında bir taht mücadelesi başladı hepinizin bildiği üzere. Şehzade Mustafa'nın ortaya çıkışıyla beraber, artık yaşlanmış olan Sultan'a, babası ve dedesinin durumu hatırlatıldı. Yani biliyorsunuz açık bir şey bu. Yavuz Sultan Selim bir taht darbesiyle babasını indirdi ve yerine geçti. Bu çok açık yani. Bunu tevile gerek yok. O dönemin siyasi şartları içerisinde düşünülmesi gereken bir husus. Bu, Osmanlı tarihinde aslında ilk defa olan bir şey. Ve bir daha olmaması gereken bir şey. Yani böyle bakıyor Osmanlı tarihçileri. O yüzden Selimnâme literatüründe ki bu Sultan Selim'in özellikle tahta çıkışıyla alakalı bilgiler veren Selimnâme'ler var. 10-15 tane, belki daha da fazla. Bunlarda hep Selim'in bu manada meşru bir hükümdar olma hâlinin mümkün olduğu kadar ortaya konduğunu görüyoruz. İbni Kemal'in bu ünvanları da bunu çağırıştıran bir durum gibi gözüküyor o dönemin çağdaş bir tarihçisi olarak. Fakat 16. yüzyılın ortalarında bir tartışma mevzuu hâline gelmiş bu durum. Ve çünkü Sultan Süleyman meşru bir hükümdar. Şimdi oğlunun ona karşı çıkması bu meşruiyeti sarsacak bir durum. Ve "hurûc ale's-sultân" kavramı içerisinde olabilecek, yani sultana karşı bir hareket gibi telakki edilebilir. O yüzden Mustafa'nın katlinde çok önemli bir rolü var bu anlayışın. Bu tartışmanın Sultan Selim üzerine yönelmesinin en büyük sebeplerinden bir tanesi siyaseten bu aslında. Çünkü Celalzâde Mustafa Çelebi, meşhur nişancıdır bu, önemli bürokrat aynı zamanda, yaşlılık döneminde 1550'lerden sonra tam da bu olaylar olurken Selimnâme'sini yazdı. Yani onun yazmış olduğu Selim ile alakalı bilgi veren eseri tam da bu döneme denk düşer. O tartışmalara bir cevap kabîlinden olduğunu çok rahatlıkla anlıyoruz. Çünkü orada bu manada onun babasıyla olan münasebetleri, savaşması konusunu. Celalzâde, bu argümanın doğrı olmadığının ısrarlı şekilde bir savunmasını yapıyor. İfadesi şu: "Sultan Bayezid ile Çorlu Sahrası'nda ceng idip orada mağlubiyete uğradığını söylerler." Selim için söylüyor bunu. "O dönemin emsalsiz bir cihangiriydi." diyor. "Anuşirvan (Nuşirevan) gibiydi. Bunun için bu töhmetler, ona atılan iftiralardır. Saltanat işlerinin hakikatinden habersiz olanların, hilafet şuurundan ve hikmetinden cehalet içinde bulunanların isnatlarıdır. Bunu diyenler cehalet ve hamakat şarabıyla sarhoş olup kendini bilmeyenlerden başka bir şey değildir." Anlaşıldığı kadarıyla çok ciddi manada bir tartışma mevzuu olmuş bu durum. Yani bunu açıyoruz. Bunu biz nereden anlıyoruz? Aynı dönemde eserini kaleme alan Mehmed Zaim diye birisi var. Ve aynı zamanda da hepimizin çok iyi tanıdığı önemli tarihçimiz. 16. yüzyıl sonlarında Gelibolulu Mustafa Âlî. Âlî, Celalzâde'yi biliyor ve diğer eserleri de gayet yakından tanımış ve bilmiş vaziyette. O yüzden acaba Sultan Selim gerçek manada bir sahipkıran mıydı? Yani hiçbir zaman mağlubiyete

uğramamış, Allah'ın teyidini kazanmış bir sultan mıydı? Mesele bu yüzden, dönmeye başlıyor bu defa tartışmalar. Mehmed Zaim ilginç bir şekilde sahipkıranın ne olduğunu açıklamaya ihtiyaç hissetmiş bu dönemde. Diyor ki o sahipkıranın silsilesi 10 batına kadar devam edecek ve ebedî saltanat sahibi olacak. İkinci olarak kendi dediği şey, kendi bileğinin gücüyle cihangir olacak. Bileğinin gücüyle. Yani kimse tarafından kendisine bir şey verilmeyecek. Üçüncüsü de ömründe ve saltanatında -bu çok önemli- hiçbir mağlubiyet yaşamayacak. Şimdi bu üçüncü kısım üzerinden Selim dolayısıyla tartışma mevzuu başlamış vaziyette. Selim hiçbir zaman mağlup olmadı mı, oldu mu? İşte babasıyla savaşı burada ön plana çıkarılıyor. Celâlzâde'nin itirazı, biraz da buradan kaynaklanıyor demin bahsettiğim, okuduğum çerçeve içerisinde. Âlî'ye baktığımızda, işte bu tartışmaları bilerek birtakım bilgiler ileri sürerken bilhassa onun ortaya koyduğu şey -bu terim çok önemli- biraz biz gözden kaçırıyoruz bu ünvanı. O da "müeyyed min indillah" (Allah'ın nezdinde teyit bulmuş). Bu önemli bir sıfat olarak zikrediliyor. Ve özellikle Sultan Selim'in babasıyla çarpışıp sonra orada mağlubiyete uğrayarak geri çekilmesinin bu ünvanla bağdaştırılamayacağına dair bir varyantı var Âlî'nin. O yüzden Celâlzâde'nin neden babasıyla savaşmadığı tezini öne sürmüş olduğunu biz buradan çok rahatlıkla anlayabiliyoruz. Argüman şöyle aslında. Evet, aslında diyorlar babasıyla çarpıştı. Bunun tarihen biz inkâr edemeyiz. Fakat durum şöyleydi. O babasıyla çarpıştı ama hükümdar değildi, şehzadeydi. O zaman, mağlup olmamış sultanlığı zamanında. Argüman böyle gelişiyor. Ve o şekilde de cenkten önce saltanata, efendim sahip değildi. Ama saltanatı zamanında artık hiçbir zaman mağlubiyete uğramadı. Âlî'nin ifade ettiği görüş bu. Sonra Âlî'nin yaptığı çok önemli bir karşılaştırma var. Bunlardan bir tanesi Fatih Sultan Mehmed'le karşılaştırıyor Yavuz Sultan Selim'i. Fatih Sultan Mehmed için dediği şey şöyle. İstanbul'un fethine müteallik olan hadis-i şerifte belirtildiği gibi şanı -yani Fatih için söylüyor- "ni'mel-emîr"le tanınır. Fakat ondan sonra gelen padişahlarda sahipkıranlık namı Sultan Selim'e mahsustur. Yani nasıl bir değişiklik olduğunu burada biz hükümranlık anlayışı itibarıyla bir yere oturtabiliriz, çok geniş bir yorum olarak. Birazdan onu yapmaya çalışacağım. Bu önemli bir iddiadır. Ve ardından şöyle söylüyor. Nitekim "müeyyed min indillâh" olmaları, büyük fütuhatı, eserleriyle ortadadır diyor. Yani deminden beri hepimizin çok iyi bildiği Şark seferleri ve Mısır'ın ele geçirilmiş olması keyfiyetini ifade ediyor. Fakat sonra birdenbire bir fikir değiştiriyor Âlî. Enteresan bir durum. Orada da diyor ki sahipkıranlık aslında Büyük İskender, Cengiz Han ve Timur gibi şarktan garba dünyayı fetheden melikler için kullanılan bir ünvandır. Aslında diyor, bu gibi büyük fütuhatı Âl-i Osman'dan yani Osmanlı sultanlarından hiç kimse gerçekleştirmedi. Ama Sultan Selim, Mısır'ı ve Arap dünyasını ele geçirdi.

Şayet ömrü yetseydi yani biraz daha uzun ömürlü olsaydı belki diğerleri gibi bir dünya fatihine dönüşebilirdi diye ifade ediyor. Bu manada özellikle Mısır ve Kahire'nin fethiyle şanının, iktidarının seviyesinin çok yüksek olduğunu ifade ederek konuyu bu şekilde bağlamış oluyor. Yani orada bakıldığında Cengiz Han, Timur ve Büyük İskender'i bir ölçüde Osmanlı sultanlarından daha üst bir mevkiye koyduğunu gayet iyi biliyoruz. Evet, bir şey daha söyleyeyim. Özellikle Timur üzerinde Âlî'nin çok farklı görüşleri var. Timur'un o vasfını ve siyasi düşüncesi içerisindeki durumunu esaslı bir şekilde övdüğünü de biliyoruz. Bu manada bakıldığında değişik tereddütlere rağmen sahipkıranlık sıfatı ve bu dünya hâkimiyeti fikri çerçevesinde, cihangirlik fikri çerçevesinde ben Yavuz Sultan Selim dönemiyle beraber başlayan yeni bir Osmanlı zihniyetinin oluştuğunu düşünüyorum. Tabii onun döneminde değil ama biraz Sultan Süleyman dönemine doğru kayıyor aslında, ama onun yaptıklarıyla da doğrudan doğruya bağlantılı. Şöyle bir siyasi manzara var baktığımızda 8 yıllık saltanat döneminde. Ne oldu? Demin de açılış konuşmalarında ifade edildi. İki önemli hadise. Birisi Şark'ta Osmanlılara alternatif bir idare sunan ve Osmanlının tabanını kendine çeken bir yapı var. Bu büyük tehlikeyi bertaraf etmeye çalıştı. Safevi tehdidinin önlenmesi sadece siyasi ve askerî anlamda düşünülmemeli. Aynı zamanda Osmanlılar yeniden kendi mensubiyet bağlarını, dinî ve manevi anlamda yeniden ele aldılar. Bakın şu ilginç bir şey. İbni Kemal gibi çok önemli bir âlimin yazmış olduğu bu 8. defter, 2. Bayezid için yazdığı defter var. Döneminde yazdı. Sonra Selim için yazdığı kısım var. Bir de Kânuni döneminde yazdığı kısım var. Şimdi bu üçüne baktığınızda bu üç dönemin son kısımları tamamen Safevi olayıyla alakalı. Ben "Osmanlıların Şark Meselesi" diye bir makale yazmıştım. Orada da bunu belirttim esas itibarıyla. Bayezid'i yazmış olduğu kısımda ortaya çıkan Şah İsmail meselesinde büyük bir kafa karışıklığı var. Ne olduğunu anlayamıyorlar birdenbire. Nasıl bir şey var burada? Çünkü Osmanlı dünyası tasavvufla iç içe hâlde o döneme kadar, ciddi bir yakınlaşma vs. falan. Böyle bir şey yok. Yani zaman zaman olaylar bazında tabii ki mümkün. Ama Selim zamanına geldiğimizde, özellikle Kânuni zamanına geldiğimizde bu defa bambaşka bir şey var. Ve çok şiddetli bir şekilde Şah İsmail ve onun dinî düşüncesine karşı esaslı bir hazırlık yapıldığını gördüğümüz ifadelerle dolu. Açık bir şekilde. Yani o dönemde alınan fetvaları da gayet iyi biliyoruz. Tam da bunlar Selim dönemine denk düşüyor. Buradan çıkarılan bir husus var. O da yani anlaşıldığına göre Osmanlıların bu dinî anlamdaki temel zihnî kodları çok açık bir şekilde bu dönemde tam manasıyla ortaya çıkmış gibi gözüküyor. Bu hazırlık babında. İkinci önemli husus yine Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı alması ve bilhassa Haremeyn'nin himayesini üstlenmesiyle ortaya çıkan bir durum. Tabii burada ifade edildiği ölçüde Yavuz Sultan Selim kendisini hiçbir

zaman halife olarak ilan etmedi. Çok açık bir şekilde bunu biliyoruz. Böyle bir olayın olmadığını da biliyoruz. Çünkü Osmanlıda hilafet fikri o dönemde ortaya çıkan bir hilafet fikri değil. Ben sözlerimin başında ifade ettim. Özellikle bu Cengizî gelenek çerçevesinde Osmanlıların hükümranlık fikri buradan neşv ü nemâ buldu. Zaten Timurlu kaynakları öyle söylüyor. Kureyşî olarak hilafet anlayışı, hükümranlık anlayışı neyse bu dünyada da Cengizîdir diyorlar. Yani oradan gelen bir hükümranlık anlayışı. Ama neticede ikisi de aynı yere çıkıyor. Niye? Çünkü hükümranlığı Allah verir. Ondan başka kimse vermez. Kimseden de nakledilmez. Allah'ın verdiği bir şey. Dolayısıyla bu kut ile beraber birleşince bu anlayış, Osmanlıda zaten öteden beri, ta Murad döneminden beri ünvanlar arasında kullanılıyor. Çok açık. Hem basit şekillerde hem de tantanalı ünvanlar şeklinde dönemin kaynaklarından yansıyor. Geç kaynaklar değil bunlar. Dönemin kaynaklarından yansıyan bir şey. Yavuz Sultan Selim döneminde hiçbir kaynakta bundan bahis yok. Şunu ifade ediyorum. Yavuz Sultan Selim'in Osmanlı hükümdarlarına kazandırdığı ünvan, "Hâdimü'l-Haremeyn"dir. Ondan önce olmayan bir ünvandır. Bu mühim bir şey. Bunun üzerinden giden bir anlayışı var. Bir Osmanlı hilafetinin doğuşu bir müddet sonra başlayacak. Bu demin bahsetmiş olduğum çerçeve içerisinde, Sultan Süleyman döneminde başlayacak, bir farklılaşmaya doğru gidecektir. Bunu söylemek lazım. O yüzden bu durumla beraber gelişen bu anlayış içerisinde şu iddia ön plana çıkarılıyor. Genellikle bu yapıya bakarak, Osmanlının kendi dinî vasıflarını manevi anlamda ortaya koymaları konusunda daha tutucu -tırnak içerisinde- bir döneme doğru gitme meselesini ortaya koyan bazı tarihçiler, akademik tarihçiler, bunu özellikle Arap dünyasının fethinden sonra oradan gelen âlimlerin etkisine bağlarlar. Bu son derece yanlış bir şey bana göre. Bilemiyorum. Tabii siz çok eser incelediniz bu manada. Zaten bu dünya, yani çok öteden beri Semerkand, Buhara, efendim ne bileyim Şam, Kahire, Anadolu, Konya, 12. 13. yüzyıldan beri bunlar buraya gidip gelen âlimler. Osmanlılara hizmet veren Molla Fenari'ler, diğerleri hepsi zaten buradan geçmiş, Şeyh Bedreddin dâhil Kahire'den geçmiş. Orada eğitim görmüşler, gelmişler. Bu dünyada zaten böyle bir şey var. Neden Arap âlimleri geldi, etki yaptı da böyle bir şey olsun medreselerde, dersek bununla alakası olan bir şey değil bu. Benim kanaatim tamamen siyasi bir konu, bu da Safevilerle beraber ortaya çıkan büyük bir tehdit. Ve ona karşı siz kendi manevi ve dinî telakkilerinize daha sağlam bir şekilde sarılıp ona karşı bir yeni alternatife doğru… Düşünüyoruz, bu biraz -hani benzetmek doğru olmasa bile- Protestan ve Katoliklere benziyor. Protestanların ortaya çıkmasıyla Katolikler kendi dinî Katolik vasıflarını ortaya koyup bir Katolik reformuna girişmişlerdi tam da bu dönemlerde. Benzeri bir şey bu. Yani o anlamda bir katılaşmanın olduğu çok açık bu dönemde. Çünkü gerçekten bakıldığında bunun siyasi

metinlere, kanun metinlerine hatta fermanlara kadar girdiğini biliyoruz. Yani olacak şey değil. Mesela çok açık bir şekilde beş vakit namazın camilerde cemaatle kılınması, bunun mecburi kılınmasına dair ferman yayınlanmış bu dönemde. Böyle bir şey yok yani. Ne derecelere vardığını göstermek için söylüyorum. Evet, uygulanması ayrı konu. Ben, zihniyet anlamıyla bunu ifade etmeye çalışıyorum. Demek istediğim şey, kısaca burada hemen sözümü tamamlamak istiyorum. Sultan Selim dönemi bu manada bakıldığında o dönemdeki gelişmelerle beraber bir ölçüde ortaya çıkan benim yeni bir misyon diye ifade etmeye çalıştığım şeyin, anlayışın kurucu babası gibi telakki edilebilir. Bunu ifade etmeye çalışıyorum. Ve bunun da formülasyonunu dönemin tarihçilerinin yapmaya çalıştığını ve bunu yerleştirdikleri her türlü tartışmaya rağmen çok açık bir şekilde kendini gösteriyor. Aynı zamanda siyasi veçhesi itibarıyla bakıldığında da o dönemde Osmanlıların bu global hâkimiyet fikrinin boyutlarını anlıyoruz. Bu boyutlar aşağı yukarı İslam dünyasında hâkim olabilecek bir seviyede kendini gösterdi. Fas'tan itibaren başlayan ta Uzak Doğu'ya kadar uzanan Müslüman dünyasında Osmanlıların bu etkisi ve manevi gücünün 16. yüzyıldan itibaren Yavuz Sultan Selim'in de ektiği tohumlarla beraber ortaya çıktığı çok açık bir gerçektir, diyeyim efendim. Ve sözlerimi burada tamamlayayım.

Hepinizi saygıyla tekrar selamlıyorum efendim.

SUBAŞI: Prof. Dr. Feridun Emrecen Bey Hocamıza teşekkür ediyoruz. Şimdi ben zaten iki kişi, iki hocamız konuştuğu için hani şu kadar dakika yapalım, 5-6 hoca olsa bir sınırlama düşünebilirdim. Onun için serbest bırakalım diye söylemedim. Ama içimden de şöyle geçiyordu ya 20 dakikayı geçmese diye. Feridun Bey'in kerameti sabit. Tam 20 dakikada noktaladı. Şimdi ikinci konuşmacı olarak da İstanbul Medeniyet Üniversitesi öğretim üyemiz İhsan Fazlıoğlu Bey Hocamız konuşacaklar. Onu da 20 dakika olarak yapalım. Kendilerine uygun görüyorlarsa bir 5 dakika veya 10 dakika gibi eklenebilir. Çünkü 11 buçukta buradan ayrılmak durumundayız. Sorular olursa evet onlara da o imkânı verelim diyorum. Değerli hocam buyurun.

FAZLIOĞLU: Teşekkür ederim Sayın Başkanım. Çok Değerli Protokol, Sevgili Hocalarım, Değerli Öğrenciler. Türkiye'deki akademik hareketliliğe baktığımız zaman, özellikle Türk tarihi söz konusu olduğunda genelde Türk tarihini ben şuna benzetiyorum. Bir insan düşünün; vücudu, göğüsleri böyle üçgen, iyi halter çalışmış, vücut çalışmış, pazuları çok güçlü ama beyni küçük. Yani bilimde, özellikle felsefede, mantıkta yapıp ettikleri konusunda fazla akademik çalışmanın olmaması bile genel anlatı içerisinde pek yeri olmayan, işte diyelim ki İbni Kemal'den bahsederken, mesela tarihçiliği çok önemli, siyaset adamı ama İbni Kemal'in çok büyük bir filozof olduğu,

yazdığı eserler günümüze gelmesine rağmen pek o İbni Kemal anlatısında yer almaz. Ya da Taşköprüzade anlatılırken Osmanlı uleması üzerine büyük bir tabakat kitabı yazıyor, Miftâh-ı Sa'âde'yi yazıyor ama adamın 20 tane felsefe metni var, pek anlatıda yer almaz. Şimdi bunu mübalağa ettiğimi düşünebilirsiniz. 2000'lerin başında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Fatih döneminde teorik fizik çalışmaları üzerine bir seminer verdiğimde Türk düşüncesi tarihi çalışan bir profesör hocamız, seminerden sonra "İhsan Bey sallamıyorsunuz değil mi? Bunlar gerçekten var mı bizde?" dedi. Türk düşüncesi tarihi çalışıyor bu adam. Bir sürü kitabı var. Niye? Çünkü Türkler kendilerini teorik meselelerde düşünebilir bir kabiliyette görmüyorlar. Bugün de görülmüyor. Böyle bir empoze var. O açıdan, Trabzon'da yapılan bu sempozyumun bilim-düşünce ağırlıklı olması son derece anlamlı. Ama ilk başta konuşulduğu gibi gitmediğini de söyleyeyim bu programı organize eden hocalarımıza. Çünkü böyle konuşmadık biz bunu, zamanında benimle müzakere ettiklerinde. Biraz dağıtıldığını düşünüyorum. O çerçevede ben Yavuz Sultan Selim'in dönemini esas alarak ne tür bir felsefe bilim hayatı ve perspektifi vardı? Teknik meseleleri daha sonraki sunumlarda İstanbul Medeniyet Üniversitesi Bilim Tarihi Enstitüsü'nün değerli mensupları, yurt dışından gelen Jamil Ragep, Sally Ragep, Robert Morrison gibi hocalarımız anlatacaklar. Eserlerin içine girecekler ama ben daha çok o dönemdeki -Feridun Hocamızın da söylediği gibi- bilimsel zihniyet neydi, hangi bağlam içerisinde çalışıyorlardı, onların üzerine duracağım. Şimdi bunun için şöyle hızlı bir genişleme yaparsak, Türkler 1071'de Anadolu'ya girdiler. Tabii çok büyük bir nüfus değil; okumuş, entelektüel bir nüfus ne kadar, belli değil. Ama hızlı bir şekilde Anadolu'ya iskân ettikten sonra, bu ilginç bir şey, ilk defa Tokat'ta medrese kurarak o dönemdeki Nizamiye Medresesi'ne benzeyen hem Tokat'ta hem Niksar'da kurumsal bir başlangıç yaptılar. Zaten Danışmendliler Beyliği, Danışmend biliyorsunuz profesör demek o dönemde. Demek ki o beyliğin kurucuları entelektüel insanlar olduğu için böyle bir hareketi başlattılar. Ama süreç içerisinde bu gelişti. Özellikle Alaaddin Keykubat döneminde, biraz da dönemin şartlarına bağlı olarak Cengizlilerin hareketi neticesinde Turan coğrafyasından, İran coğrafyasından gelen ulemayla Anadolu'da büyük bir entelektüel hareketlilik başladı. Hepinizin bildiği Celaleddin Rûmi, Siraceddin Urmevî, Sadreddin Konevî, Ekmeleddin Nahçıvanî, Necmeddin Nahçıvanî gibi büyük âlimlerimiz Konya'da Esîrüddin Ebherî gibi bir hareket başlattılar. Akabinde Meraga Matematik Astronomi Okulu ve Tebriz Matematik Astronomi Okulu'nun ürettikleriyle Sivas'ta uzun yıllar astronomi ve matematik eğitimi yapan Kutbuddin Şirazî ve onun öğrencileri tarafından Anadolu'da bir taban oluşturuldu. Osmanlılar uçlarda kurulduklarında genelde -Feridun Hocam, bu konuda kendisine müteşekkirim, bu konuda

beni uyarmıştı- biz genelde çapulcu bir grup zannediyoruz kesinlikle böyle değil. Ciddi bir "fakı" dediğimiz fakih grubuyla birlikte hareket eden bir ekiple birlikte hemen bin üç yüzlerin başlarına doğru İznik Medresesi ve akabinde diğer medreselerle birlikte bir kurumsal hareketliliği başlattılar. Ve bin üç yüz iki ile bin üç yüz seksen dokuz arasında daha çok devletin ihtiyaçlarına paralel olarak pratik bilimleri esas alan, Arap dili ve edebiyatı eğitimini esas alan ama yüzyılın sonunda bin üç yüz seksen dokuza kadar böyle bir gelenek oluşturdular. Bin üç yüz seksen dokuzda Yıldırım Bayezid'in İslam dünyasındaki siyasi ideallerine uygun olarak yüksek İslam kültürünü genişletmek ve artırmak için hem medrese sayısını artırdılar hem de Molla Fenari'yi davet ederek -Biraz önce Feridun Hocam ifade etti ki Mısır'da tahsil görmüştür- akabinde yine Mısır'da tahsil gören Bursalı Kadızade Şeyh Bedreddin, Hacı Paşa, Ahmedî gibi isimleri de davet ederek hukuk ağırlıklı yani İslam hukuku ağırlıklı kelam, tefsir, usul ilimlerinde ağırlıklı olarak bir medrese programı hazırladılar. Bu açıdan Molla Fenari'nin resmî olmasa da Osmanlı ilmî zihniyetinin kurucusu olduğu kabul edilebilir. Fetihle birlikte sultanlık döneminde ise Semerkant Matematik Astronomi Okulu mensupları İstanbul'a geldiler. Bu dönemde daha farklı şeyler oldu. Altınordu Devleti çöktü. Altınordu Devleti ulemasının büyük bir kısmı Anadolu'ya geldi. Endülüs elimizden çıktı. Oradaki âlimler Anadolu'ya geldi. Safevilerin yükselmesiyle âlimler Anadolu'ya geldiler ve Orta Asya'daki, Turan coğrafyasındaki ve İran coğrafyasındaki siyasi karışıklar neticesinde kendisiyle pek çok âlimimiz Anadolu'ya, özellikle Osmanlının yönettiği coğrafyaya göç ettiler. Bunun akabinde tabii ki yine Mısır Dimeşk hattında, Şam hattındaki bazı âlimlerin de Osmanlıya geldiğini görüyoruz. Şimdi burada son derece önemli bir konuya temas etmek istiyorum. Şimdiye kadar biz bunu hep atlamıştık. Ama İstanbul Medeniyet Üniversitesi Bilim Tarihi Enstitüsündeki arkadaşlarımızla yaptığımız derslerde bunu tespit ettik. Biz genelde Osmanlı bilim hayatını, özellikle matematik bilimler hayatını Semerkant Okulu'nun çöküşü ve oradaki ulemanın Fethullah Şirvanî, Ali Kuşçu gibi isimlerin Anadolu'ya, İstanbul'a gelmesiyle başladığını hep düşünüyoruz. Ama şunu fark ettik ki Semerkant Matematik Astronomi Okulu'nun ilmî zihniyeti de Bursa ve Kütahya'da kurulmuştur. Çünkü Semerkant Matematik Astronomi Okulu'nun kurucu hocalarından Bursalı Musa Kadızade, Uluğ Bey'in baş hocası aynı zamanda, Molla Fenari'nin öğrencisi olarak Bursa'da ve Kütahya'da Abdülvacid Kütahî adlı astronomi ve matematik bilimler uzmanı ve Konya'da Safer Şah ve astronom Feyzullah gibi isimlerin elinden öğrendikleri, okudukları kitapları, o zihniyeti Semerkant'a taşıyorlar. Nitekim okunan eserler üzerinden biz bunu tespit ediyoruz. Bursa'da okutulan ya da Kütahya'da okutulan astronomi ve matematik kitaplarının aynısı Semerkant'ta okutuluyor. Dolayısıyla burada

Meraga Matematik Astronomi Okuluyla Tebriz Matematik Astronomi Okulunun birikimini Bursa ve Kütahya'da alt orta seviyede mezcedip orada geliştiren zihniyetin Semerkant'ta Uluğ Bey'in kurduğu medreseye aktarıldığını, daha sonra bu zihniyetin İstanbul'a özellikle Fatih zamanında getirildiğini biliyoruz. Şimdi bu çerçevede Fatih Semaniye Medreselerinin kurulmasıyla birlikte Osmanlı ilmî zihniyeti kurumsal bir somutluk kazanıyor ve bu çerçevede bir entelektüel faaliyet yapılıyor. Bu entelektüel faaliyetin dayandığı zihniyeti almayamazsak bugünkü Türk kimliğini de anlamamız çok zordur. Onu söyleyeyim. Yani orada ne tür bir perspektif var, bakış açısı var, bilgiyi nasıl görüyorlar, varlığı nasıl görüyorlar, bilgiyle varlığın ilişkisini nasıl kuruyorlar, insanı nasıl görüyorlar, matematik nesneleri nasıl görüyorlar, matematik önermeleri ne tür önermeler olarak algılıyorlar, teorik fizik çalışmaları nelerdir, optik çalışmaları nedir? Tüm bunları belirlemek gerekiyor. Şimdi tabii ben bunlara burada girmeyeceğim ama şunu söyleyeyim. Osmanlı ilmî zihniyetini anlamanın belirli kriterleri var. Bir tanesi, bu dönem doymuş kültür dediğimiz bir kültür. Ne demek bu? İslam medeniyeti kurulmuş, neticede büyük bir medeniyet ve büyük isimler yetiştirmiş. Bu tarihte, herhâlde 1500'lerde İslam medeniyeti yaklaşık 900 yaşında. Büyük isimler gelip geçmiş. Dolayısıyla Osmanlılar bu doymuş kültürün içerisinde büyük oranda sınırlarda iş görmek zorundalar. Yani tutup yeni bir matematik kurulacak değil. Çünkü yaşadıkları bilimsel paradigma, bilim felsefesinin terimiyle zaten inşa edilmiş. O açıdan eserleri incelediğinizde niye çok risale yazılıyor? Ya otuz ciltlik bir kitap yazmanız mümkün değil. Konular işlenmiş. Bugün bizim akademideki makale yazımımıza benziyor bu. Çok büyük eser yazmak kolay değil yani. Her hocamız yazamaz bunu. Hele yurt dışında çok zordur. Daha çok makale üzerinden yazılıp işte altı makalesi yayımlanan büyük âlimdir yurt dışında. Açık söyleyelim. Zaten kitaplar da makalenin derlenmesiyle büyük oranda yapılır. Büyük önemli eser yazan artık deha muamelesi görüyor. Özellikle benim görev yaptığım Amerika, Kanada'da; Osmanlıda da böyledir. Büyük eser yazmak zor bir iş artık. Doymuş kültür içerisinde o kültürün ürettiği iki tür soruyla uğraşıyorlar. Bir, hâlî sorular dediğimiz bilim felsefesinde doğrudan herhangi bir nesneye ilişkin. Bu fizik nesne olabilir, tarihsel nesne olabilir, estetik nesne olabilir. Bir de bu nesneler için tarih boyunca geliştirilmiş teorilerin ürettiği sorunlar üzerine önemli metinler üretildiğini görüyoruz. Dolayısıyla Osmanlı felsefe bilim hayatı hem sınırlardadır hem de sinir uçlarındadır. Bu tabire dikkat etmemiz gerekiyor. Şimdi burada en önemli konu, düşünme tarzları ve bu düşünme tarzlarını metinlere döküş biçimleridir. Genelde meslektaşlarımız özellikle ilahiyattaki hocalarımız ve bu konularla ilgilenen Türk kültür tarihi düşüncesiyle ilgilenen hocalarımızın en çok zorlandığı konu, metinleri anlama konusundaki problemlerdir.

Metinleri anlamıyoruz, diyorlar. Ne diyor bu adamlar? Yani diyelim ki Taşköprüzade'nin "Konu Nedir?" diye bir eseri var. Konu nedir? Yani bir bilimin konusu ne demektir? Bu çok enteresan bir mesele. "Subject matter", bilim felsefesinde çok önemli bir konu. Yani biz bilimleri nasıl birbirinden ayırırız? Bunun kriterleri nelerdir? A bilimini B biliminden hangi zeminde ayırırız? Hangi zeminde birleşir? Konu cihetinden ayrılmak, birleşmek ne demektir? İspat cihetinden ayrılmak, birleşmek nedir? Yüklem cihetinden ayrılmak, birleşmek nedir? Şimdi bu kitabı okuduğunuz zaman bunu anlamakta çok zorlanıyorlar. Ya da zihin, İbni Kemal'in "zihinsel varlık"ı. Zihinde biz varlığı nasıl inşa ediyoruz? Nesneyi nasıl inşa ediyoruz? Şunun bilgisini nasıl ben zihnimde inşa ediyorum? Bununla özdeş midir? Değil midir? Bir temsil midir? Vücud-ı zihnî, mental existence tartışmasını İbni Kemal yapıyor. Ama bunu okuduğunuz zaman anlayamıyorsunuz. İbni Kemal ne diyor gerçekten? Şimdi bunu çözebilmek için o dönemde özellikle Fatih Sultan Mehmed'in başlattığı, hakikaten şunu kabul edelim, bizim sultanlarımız bugünkü devlet başkanları gibi değil. Bilime, düşünceye doğrudan müdahil olan, kendileri de bunu az çok bilen insanlar, özellikle Fatih. Yani sadece hami değil, müdahil. Kendisi de fikir beyan ediyor. Ve o tartışmalara katılıyor. Fatih'in bir perspektifi var, o da şu. İslam medeniyetinde farklı felsefi pozisyonlar var, Meşşâîler var, İşrâkîler var, Kelamcılar var, Ekberî gelenek var. Belirli, büyük, alt gelenekler var. Şimdi bunların varlık konusunda, bilgi konusunda, tarih konusunda, toplum, insan konusunda iddiaları var. Bunlar büyük teoriler. Bunlar belirli metafizik zeminlere dayanıyor. Şimdi bunların hangisini tercih edeceksiniz? Diyelim ki Türkiye Cumhuriyeti Devleti belirli bir tercihe göre ders kitaplarını hazırlıyor. Vardır inşallah. Diyelim ki siz mesela "Soğuk Savaş" döneminde Marksizmin ilkelerini okutamazsınız üniversitelerde bile değil mi? Kemalist ilkelere göre, Atatürkçü ilkelere göre iş göreceksiniz filan. Şimdi her devlet bunu yapıyor. Her devletin belirli bir eğitim politikası var. Acaba Fatih Sultan Mehmed ya da Osmanlı Devleti ne tür bir felsefi pozisyonu kendine esas alıyor? İlginç olan şu, bunun üzerine çalışmamız gerektiğini düşünüyorum. Osmanlı medrese müftedatı buna göre hazırlanıyor. Bence ilk bakışta bir çorba var ortada. Yani öyle hissediyorsunuz. Kelam metni de okutuluyor, İbni Sina metni de okutuluyor, İbni Sina metninin farklı türevleri okutuluyor. Şimdi bu adamlar kelamı mı takip ediyorlar, Meşşâî geleneği mi takip ediyorlar, yoksa farklı bir geleneği mi takip ediyorlar? Çok yanlış bir kabul var. Medrese hep vahdet-i vücudcudur. Tasavvuf medreseye girmez. Medrese teorik, nazari bilimlerin mekânıdır. Siz vahdet-i vücudu falan okutamazsınız medresede. Böyle bir şey yok yani. Fatih bir muhakemat projesi diye bir proje geliştiriyor. Etrafındaki Fenerizade Alaaddin ile birlikte. O da şu, herhangi bir felsefi pozisyonu merkeze almaktansa her pozisyonu eşit

derecede kullanma metodolojisi. Yani biz şu bardak hakkında bilgi üreteceksek, bu bilgiyi sadece Meşşâîlerin teorik fizik yaklaşımlarıyla, onların farklı bir nesne tasavvurları var. Bu nesnenin kuruluşunu farklı parçalardan müteşekkil görüyorlar. Ya da kelamcılar farklı görüyor, İşrâkîler farklı görüyor. Birini tercih edip oradan hareket edeceğine, yöntemleri gerçekliğin herhangi bir tarafını aydınlatan ışık olarak düşünürsek, her birini birlikte kullanabilir miyiz? Dolayısıyla, yöntemlerin bütünleştirilmesi dediğimiz bu yeni yöntem, Osmanlı zihniyeti, ilmî zihniyeti için, hakikatin tek ama o hakikatin bilgisinin elde edilmesinin farklı yollarla olabileceği epistemik bir çoğulculuğa dayanıyor. Bunu anlamamız gerekiyor. Yani tek bir yöntem yok. Dolayısıyla metinler de buna göre organize ediliyor. Yani İbni Kemal ya da Taşköprüzade ya da Muhammed Berdâî, Yavuz dönemindeki herhangi bir meseleyi aldığı zaman, Meşşâîde bu meseleyi nasıl ele alır, nasıl ispatlarlar, nasıl çözerler, bunun kritiği; kelamcılar nasıl alır, bunu nasıl ispatlarlar, argümanları nedir, bunun kritiği. Efendim, Ekberî gelenek, tasavvufi açıdan değil, metafizik açıdan bu meseleyi nasıl alır?.. Bu tabii, bilgi skalasını çok geliştiriyor. Hepsini bilmeniz lazım. Bunu yaparken, bu epistemik çoğulculuk ya da yöntemlerin türleştirilmesi meselesinde şöyle bir soru var. Peki, en nihayetinde bunun hakikati ne? Hangi yönteme göre yapacağız? Bu, filozofun, bilim insanının kendi tercihine bırakılmış. Diyelim ki İbni Kemal'in en nihayetinde bir tercihi var. Ama meseleyi ele alışı, tek bir tercihe göre değil. Şimdi, geçen Jamil Ragep Hoca ile şunu tartışıyoruz. Ali Kuşçu'nun Şerh-i Tecrid'i çok önemli. Ama Osmanlılar hiç şerh yazmamışlar. Çok basit nedeni var. Çünkü Ali Kuşçu'nun net bir pozisyonu var. Osmanlı uleması tek net pozisyonla iş görmek istemiyor. Onun yerine Seyyid Şerif Cürcani'nin çoklu yöntem anlayışını kendine daha yakın buluyor. Bu belki imparatorluk zihniyetiyle de alakalı olabilir. Buna bakmak gerekiyor. Şimdi, öyleyse bizim, bu nesneyi zihnimizde inşa ederken takip etmemiz gereken şey, perspektif realizm dediğimiz, yöntemin inşa ettiği bir nesnedir. Yani nesnenin mutlak olarak ne olduğunu bilemeyiz. Ama bu yöntem içerisinde, bu nesneyi ben kendime sunabilirim. Dolayısıyla bu yöntemin imkânları ve sınırları içerisinde, bu nesne hakkında bilgi edinebilirim gibi bir duyuşa varıyorlar. Ve medreselerdeki öğretim de buna göre yapılıyor. İkincisi ise, böyle bir yöntemsel bütünleştirme ve perspektif realizmi, bilginin tarihselleştirilmesini getiriyor. Bu çok önemli bir mesele. Yani, bilgi; ahistorik, meta-historik, tarih üstü bir şey değil Pozitivistlerin iddia ettiği gibi ya da İbni Sinacıların iddia ettiği gibi o dönemde. Bilgi, beşerî bir hadisede tarihsel süreçler içerisinde oluşur. Her bir yöntem tarihseldir. Öyleyse, biz herhangi bir konudaki bilgiyi incelerken tüm tarihsel süreci göz önünde bulundurmalıyız. Bu çok zor bir iş. Yani, siz şimdi, Taşköprüzade'nin metnini okuduğunuzda, o konuyla alakalı, Aristoteles'ten başlıyor mübarek. Aristo-

teles ne dedi? İbni Sina ne dedi? Farabi ne dedi? Nasreddin Tûsî ne dedi? Şimdi, yüz sayfalık bir metnin doksan sayfası tarihsel bir analiz. On sayfada, tüm bunlardan hareket edilir. Ben ne diyorum? Peki bunu nasıl anlayacaksınız? Tüm o bileşenleri bilmek zorundasınız. Dolayısıyla, metinlerin anlaşılmamasının nedenlerinden biri de bu. Tabii, üçüncüsü de zipli dosya şeklinde yazıyorlar. Öyle bir üst dil geliştirilmiş ki Fahreddin Râzî'den sonra, artık Arapça ama sembolik bir dil. Tamamen terimler üzerine kurulu. Boş cümle yok; muhtasar müfid diyorlar. Bu zipli dosyaları, download etmeniz, sizin o kültürü bir bütün olarak idrak etmenizi gerektiriyor. Yani şöyle söyleyeyim, Sinan Paşa'nın bir buçuk sayfalık bir metni var. Beş yüz sayfalık şerh yazabilirsiniz. Sallamıyorum, çünkü İsmail Gelenbevî, 18. yüzyılda bunu yapıyor. Yarım sayfaya 400 sayfalık şerh yazıyor. Buna müsait çünkü metin. Dolayısıyla felsefi problemler, bilimsel problemler, belirli bir tarih gözlüğü içerisinde ve farklı yöntemler kullanılarak ele alınıyor. Dolayısıyla Osmanlı için, Osmanlı entelektüeli için doğru, yönteme bağlı doğrudur. Mutlak bir doğru değildir. Bu aynı zamanda, müthiş bir entelektüel rahatlık sağlıyor insanlara, yönteme bağımlı bir doğru. Çünkü biz, bilimsel teorilerimizin teorik entitelerini, ancak o teorinin içerisinde varlığa getirebiliyoruz. Diğer bir mesele ise, Osmanlı entelektüel hayatı açısından, bir de dikkat etmemiz gereken bir şey var. Özellikle, Türkiye'de benim de kısmen mensup olduğum milliyetçi camianın çok büyük bir yanlışı var. Türkçe, evet, Orhun Yazıtları'nda var ama, biz Orhun Yazıtları'nın, dilini unuttuk arkadaşlar. Yani, bunu 1880'de, bir gâvur çözdü. Yapmayın yani, bunu sırtımızda taşımadık. Türkçeyi bize hediye eden Osmanlılardır. Ve özellikle, Bayezid'in son dönemi ve Yavuz dönemi, bu açıdan, son derece stratejiktir. İkinci Murad, başlatıyor. Tabii, Muradlar hep öyle hocam. Tüm Muradlarda Türkçe eser, çok ilginç bir şekilde yaygındır. Ama, bunu bir ilim siyasetine dönüştüren, Yavuz ve Kânuni dönemidir. Özellikle, dinî metinlerin Türkçe olduğunu biliyoruz. Çok erken tarihte tasvavvufî metinleri biliyoruz. Daha sonra, siyaset metinleri, Sinan Paşa'nın edebî metinleri. Ama, mesela mantık metinleri, matematik metinleri, astronomi metinleri, coğrafya metinlerinin Türkçeleştirilmesi, hep bu dönemle alakalıdır. Özellikle, Muhammed El Konevî, meşhur Konyalı âlimimiz, sonra Mustafa Bin Ali El Muvakkıt gibi, sonra Piri Reis gibi âlimlerimiz, ta Mezopotamya, Akdeniz dünyasından gelen; matematik bilimler, sayılar teorisi, astronomi, mekanik gibi bilimleri Türkçeleştirmeye başlıyorlar. En azından, sentaks, yani cümle yapısı düzeyinde. Bunun da çok önemli olduğunu düşünüyorum. Şimdi, tüm bu çerçeve içerisinde, biz Yavuz Sultan Selim'e ancak geldik, değerlendirebiliriz. Yavuz Sultan Selim, bir başlangıç değil, inşa edilmiş bir siyasetin, sürdürücüsü ve devamcısı olarak dikkatimizi çekiyor. Kısa bir ömür gerçekten ama, bir tarama yaptığımız zaman, ona sunulan eserler, yapılan faaliyetler açısından

hiç de öncesinden ve sonrasından geri kalan bir yanı yok. Bence, Yavuz Sultan Selim'in, Trabzon ölçeğindeki en önemli, bilim tarihi açısından en önemli katkısı ki bunu Trabzon'da birkaç kere söyledim ama kimsenin umurunda değil, konuşuyoruz, unutuluyor gidiyor. Bir daha gelince, bir daha hatırlatıyoruz. Trabzon valisi iken Yavuz Sultan Selim, biliyorsunuz, hocam buna ne der bilmiyorum ama benim şöyle bir yorumum var: Eğer, Yavuz Sultan Selim, tahta geçmesiydi Trabzon başkentli bir devlet kuracaktı. Bunu nereden biliyoruz? Çünkü, Osmanlıların ilk küçük rasathanesi Trabzon'da kurulmuştur. Ve bunu da Fatih kurmuştur. Rasathane, çok tehlikeli bir kurumdur. Rasathane kuran sultan, dünyayı fethetmeyi kafasına koyan sultandır. Her sultan, rasathane kurmaz. O dönemin astronomi ve astroloji anlayışı içerisinde meseleye bakmak lazım. Meşhur âlim Abdülali Bircendî ki bu Semerkant Matematik Astronomi Okulu'nun üçüncü kuşak mensuplarındandır. Dönemin bir numaralı matematikçi ve astronomudur. Trabzon'a geliyor, Yavuz'un yanına. Ve burada, o dönemde… Kendisi üzerine Orhan Hoca sunum yapacak, Elif Hoca sunum yapacak, Zehra Hoca sunum yapacak. Yani bugün, Bircendî oturumu masası var, değil mi? Burada cebir anlayışı, uygulamalı geometri anlayışı, bu rasatanede kullandığı astronomi aletleri ve yaptığı gözlemlerle alakalı bildiriler dinleyeceksiniz. Merakınız varsa dinleyin. Şimdi buradaki camilerin kıblelerinde problem olduğunu görüyor Bircendî. Ve Yavuz'a gidiyor. Bunu kendi yazdığı ve günümüze gelen kitabının girişinden okuyoruz. Farsça bir kitap: Tuhfe-i Selîmiye. Orada diyor ki efendim, bu kıbleler yanlış. Çünkü Trabzon daha önce Müslüman toprağı olmamış. Coğrafi, astronomi konumu bilinmiyor. Kaynaklarda yeri yok yani. Ve burada, düzelt diyor, işte rasat yapmamız lazım diyor. Küçük bir gözlem evi oluşturuyor. Ve orada rasat yapılıp Trabzon'un astronomik yeri, coğrafi konumu, 20'ye yakın şehirle olan astronomik coğrafi ilişkisi, niceliksel olarak tespit ediliyor. Ve bu düzeltme yapılıyor. Şimdi, "Trabzon Meşhurları" diye bir hocamız çalışmış, eline sağlık. Çok faydalandım, çok güzel bir çalışma. Ama Abdülali Bircendî yok orada. Abdülali Bircendî bu açıdan son derece önemli. Daha sonra eserleri Osmanlılarda okutuluyor şüphesiz. Bu açıdan, mesela felsefe, bilim tarihi açısından, Abdülali Bircendî'yi ve eserlerini, Trabzon Üniversitesi edisyon kritiklerini yapıp (Şu anda İstanbul Medeniyet Üniversitesi bilim tarihi açısından Jamil Hocamızın başkanlığında Bircendî'nin astronomi kitabı, yaklaşık 600 sayfa, edisyon kritiği yapılıyor.) bunun yapılıp yayınlanıp çalışılması lazım. Hocam, bunu daha önce geldiğimde de söyledim ama, Trabzonlular, bu tür ufak işlerle uğraşmıyorlar, devlet yönetmek varken, değil mi? Buna bakmak gerekiyor. Şimdi, hocam toparlayacağım. Bu dönemde, tabii, çok âlimimiz var. Yani Bayezid dönemi, Yavuz ve Kânuni dönemine sarkacak şekilde, Mirim Çelebi, Ali Kuşçu'nun torunu, bir

astronom ve matematikçi, Muhammed Konevî'den biraz önce bahsettim. Endülüs'ten gelen Yahudi bilim insanlarının faaliyetlerini görüyoruz. Abdülselam Mühtedî gibi. Bunlar da çok önemli. Oradaki bilgi birikimini buraya getiriyor, Musa Calinos gibi. Mustafa bin Ali El-Muvakkit son derece önemli. Biraz önce hocam, cihangirlik fikrinden bahsetti, coğrafi eserlerinde bunu tahkik edebilirsiniz. İlhâmü'l-İbâd adlı eserinde Mustafa bin Ali El-Muvakkit, İstanbul'u merkez alarak Osmanlı ordusuna bir ufuk çiziyor. Yüz büyük şehri nasıl fethedebilirsiniz? Bunların coğrafi konumları, uzaklıkları, astronomik en uzun ve en kısa geceleri. Yani buyurun size harita, ilerleyin diyor yani. Dolayısıyla çok önemli, Bircendî'den bahsettim, İbni Nakîb diye çok önemli bir astronom ve matematikçi var. Nasuh Matrakî diye o dönemin muhasebe matematikçisi, Yavuz'a eser sunmuş. Piri Reis'i biliyorsunuz. Muhammed Kusûnî, tabii meşhur. Ve Muhammed Berdâî, Azerbaycan'dan, Karabağ coğrafyasından gelen -Türkiye'de maalesef çok büyük bir hattat, şair olarak biliniyor- önemli bir filozof. Elmin Hoca, bununla ilgili bir proje yürütüyor, bunun başında. Sonra tabii ki İbni Kemal, büyük bir filozofumuz. Biz araştırma yaparken Feridun Hocamla da paylaştım, doğrudan Sultan Selim'e sunulmuş, bazı eserler tespit ettik. Bir tane optik kitabı, bunu Mehmet Arıkan Hoca çalıştı. Nerede Mehmet Arıkan Hoca? Henüz teşrif etmedi mi? Şöyle bir şey sorayım, Feridun Hocam: Selim Şah diyorlar, bunun özel bir nedeni var mı? Selim bin Bayezid değil de Selim Şah. Özellikle vurguluyorlar. Bir de çok ilgimi çeken bir şey var, henüz anlamını çözemedim. Sunulan tüm eserlerin müellifleri meçhul. Yani, beğenmez eseri, kafamızı kopartır diye mi korkuyorlar? Anlayamadım. Yani, bu kadar meçhul eser sunulan başka bir sultan görmedim ben. Biliyorlar değil mi? Bir de mesela, o dönemdeki tartışılan en önemli konulardan biri, ontolojik kausalite dediğimiz bilim felsefesinde özgürlük problemiyle çok alakalı. Evrenin çalışma sistematiği içerisinde, evrenin bağlı olduğu, Tanrı'nın bile müdahil olmadığı bir nedensellik hiyerarşisi var mı? Kausalite, buna ontolojik kausalite denir. Yoksa, evrenin yasaları, Tanrı tarafından vazedilmekle birlikte, Tanrı'nın müdahalesine açık mıdır? Mucize probleminden tut pek çok sorun var ama özellikle özgürlük problemiyle alakalı. Çünkü, evrende eğer ontolojik bir kausalite varsa, bu kausalite'nin bir uzantısı olarak insan da özgür olamaz. Eylemlerini, bunun uzanımı olarak yapar. Mesela, bu konunun tartışıldığını ve Yavuz Sultan Selim'e, Kitâb fî Bahsi'l-İlle ve'l-Ma'lûl, "Neden ve Nedenlenen Üzerine Bir Kitap" diye önemli bir eser sunulduğunu görüyoruz. Bu eseri inceledim. Yeni keşfettiğimiz bir eser. Şunu fark ettim, bütün anlattıklarım burada var. Dolayısıyla beni doğruluyor. Beni dinlediğiniz için teşekkür ederim.

SUBAŞI: Eyvallah. İhsan Bey Hocamıza çok teşekkür ediyoruz. Her iki hocamızı da âdeta nefesimizi tutarak dinledik. Yani, keşke daha vakit müsait olsa, müstakilen nokta koymadan, virgül koymadan sonuna kadar dinleyebilsek. Çok çok teşekkür ediyoruz.

Bu arada soru sormayı arzu eden arkadaşlarımız, dinleyicilerimiz, hocalarımız varsa her iki hocamıza bunun için bir beş dakika ayırmıştık. O beş dakikayı, evet, sekiz dakikaya kadar çıkarabiliriz. Var mı efendim?

SORU: İhsan Hocam! Sizleri hem dinlemekten hem de kitaplarınızı okumaktan çok mutlu oluyoruz. Yavuz'u yetiştiren kültürü çok güzel bir zemine oturttunuz. Fakat ne oldu da yüz yıl sonra bu topraklarda bir Kadızâde kültürü geçti? Yavuz'un misyonu ile o kültür arasında bir bağ var mıydı?

FAZLIOĞLU: Hepiniz Kadızadelisiniz şu anda ya, sıkıntı yok yani. Türkiye'de hâkim olan, Ehl-i Sünnet örtüsünün altında hâkim olan, Kadızadeliliktir. Şu anda, tüm Türkiye Kadızadeli bu açıdan, merak etmeyin. Ya Kadızadelilik, bir sosyal fikrî hareket. Her zaman olur bunlar. Tek bir hareketi indirgeyip bütün Osmanlı düşüncesini analiz edemezsiniz. Aynı dönemde, Mesnevi'yle Füsus'u şerh eden ve entegre eden bir sürü entelektüel hareket var. İstiyorsanız, 17. yüzyıl üzerine, Osmanlı döneminde 17. yüzyıl üzerine felsefe ve bilim tarihi açısından burada bir sempozyum yapalım. Ben size sayayım. Böyle değil, bilmiyoruz, bakın arkadaşlar, envanteri yok. Biz, Türkler, kendi medeniyetimizin envanterini çıkartmadık. Şeyi bilmiyoruz, liste yok, liste. Yani hangi eserler yazıldı, parça parça, ötede bir yerde çalışılıyor. Toplu bir envanterimiz yok. İranlılar oturdular, tüm dünyada Farsça yazılmış, küçük, yarım sayfalık bir metnin bile kataloglarını yaptılar. Şu anda İranlılar, Farsça eserlerin kataloglarına sahipler. Biz, Türkçe eserlerin kataloğuna sahip değiliz. Bırakın, Osmanlıların yazdığı Arapça, Farsça eserleri. Kahire'de 6 bin Türkçe eser var. Kataloğu yok. Ben orada çalıştım çünkü. Onun için, malzemesi olmayan bir mesele üzerine ahkâm kesmek, en basit tabirle, bilimsel edepsizliktir. Bizim susmamız lazım. Konuşuyoruz ama. Envanteri çıkartmamız gerekiyor. O zaman, Kadızadelileri öne çıkartıyorsunuz. Tabii sadece Kadızadeliler var zannediyorsunuz doğal olarak. Ama o dönemde, o bir fikrî hareket. Her zaman toplumlarda fikrî hareketler olur. Belirli sorunları tespit etmiştir. Onlara karşı, yoksa çok büyük bir etkisi falan yok yani. Onun yanında, başka entelektüel hareketler de var. Bunu küçük görmemek gerekiyor.

SUBAŞI: Hocam, envanterle çok önemli bir konuya temas ettiniz. Kısa fakat derin. Çok derin.

SORU: Merhabalar. Ben Feridun Hocama sormak istiyordum. Hocam, sahipkıran kavramına tarih kitaplarında astronomik, astrolojik, kozmolojik olarak bir atıf var mı? Yoksa aslında bu orijinal hâli astrolojik, yani astronomik, kozmolojik olandan tamamen sıyrılmış bir kavrama mı dönüşmüş durumda. Yani öyle bir algı oluşuyor ama bunu bir şekilde -tırnak içerisinde- bilimsel, astronomik kişiyle ilişkilendiriyorlar mı tarih kitaplarında?

EMECEN: Bu manada bir bilgi, bu yıldızların bir araya geldiği ve onun efendim bir ölçüde o ikbal yıldızının parladığı düşüncesi içerisinde ortaya çıkan bir kavram gibi telakki etmek gerekiyor. Tarihî bilgi itibarıyla da bunu söylüyorlar, yazanlar bunun farkındalar. Ondan mütevellid olarak bunu kavramlaştırmışlar ve ünvan hâline getirdikleri anlaşılıyor. Ünvanın içinin doldurulması keyfiyeti zannediyorum ki Timurlu tarihçiler tarafından yapıldı. Ondan önce de yok değil, var. Hatta Osmanlılar için kullanıldığını biliyorum. Timur'dan önceki zaman diliminde atıflar olduğunu gördüm. Yani sahipkıran anlamında. Fakat içinin doldurulması Timurlu tarihçiler tarafından yapıldı. Bu manada o dikkat çekici bir husus. Bunun da sebebi şuna dayandırılıyor genellikle. Timur malum yani köken itibarıyla Cengizî kökten gelmediği için ondan gelen hükümranlık anlayışının dışında olan birisi. O yüzden yanında bir naiplik ihdas etti. Bir Cengizî kökeninden gelen birisi var yanında. Kukla birisi var. Onun namına naip gibi görünüyor. Şimdi "Dünya Fatih"i sıfatını kazandığı zaman "Timurlu Han" ünvanını kullanmadı. Çünkü o geleneği yansıtıyor. O yüzden kendi "Emir Timur" ünvanını kullandı. Kullanamayacağı için de dönemin tarihçileri onun için bu sıfatı uygun gördüler. Ve o sıfat çerçevesinde adını bile bırakarak sadece "sahib-kran" deyip o ünvanı Timur'un içerisinde yani onu anlatmak için sadece o ünvanla anmaya başladılar. Aynı anlayış çerçevesinde bilahere daha sonraki dönemlerde de mesela Uzun Hasan'a da aynı şekilde hitap edildiğini biliyoruz. Orada da Kitâb-ı Diyarbekriyye'de Uzun Hasan'dan sadece hep sahipkıran diye bahseder. Osmanlılara intikali anlaşıldığı kadarıyla Çelebi Mehmed döneminden itibaren Timur'dan sonra, eğer baktığımızda Çelebi Mehmed için, hemen hemen hepsi için kullanıldı rahat bir şekilde. Fakat bunun bir problem olduğunun farkına varılması bu dönemlerden anlaşıldığı kadarıyla yani şu deminden beri zikrettiğim çerçeve içerisinde oldu, tartışmaların ve mahiyetin ne olduğu konusu. Bu Mehmed Zaim'in bu manadaki tanım ve tarifleri çok önemli bana göre. Bunu da birkaç yerde yazmıştım.

SORU: 17. yüzyıldan sonra ise artık Safevilerde de Kadızadeliler başlamış, müştereklik oluşmuş. Yani bu sufiliğin gerilemesiyle ilgili olabilir mi hocam? Teşekkür ederim.

FAZLIOĞLU: Şimdi kullandığımız kavramların delaletlerine dikkat etmek lazım. Sufilikten ne anlıyoruz? Tarikatları mı anlıyoruz? Ya o zaman metafiziksel bir bilgi sistemini mi anlıyoruz? Ekberî gelenek başkadır, tarikat geleneği başkadır. Bu sufilik nedir? Ne anlıyoruz mesela? İşte nedir? Bardak dediğimde bunu işaret ediyorum. Sufilik neye işaret ediyor Osmanlıda o dönemde mesela? Ona bakarsanız divan edebiyatı da tamamen sufi düşmanıdır. Dervişler çok kötüdür divan edebiyatında yani. O dönemde kavram ne anlamda kullanılıyor? Şimdi "Hocazade" üzerine biri yazı yazmış, diyor ki döneminin büyük bir âliminin oğlu olduğu hocadan anlaşılıyor. Hoca o dönemde tacir demek, adamın babası tacir. Yani dönemde kullanılan kelimenin delaletini, mefhumunu, misdâkını iyi bilmek lazım. "Fazıl", 16. ve 17. yüzyılda "profesör" demek. Fazıl Ahmed Paşa'daki. Yani o erdemli demek değil, akademisyen demek yani. Yoksa o dönemde sufi ne demek? Bir kere bunu ayıralım. Kastedilen tarikatlar mı? Yoksa teorik tasavvuf mu? Ya da irfan geleneği mi? Bunlar birbirinden farklı şeyler. İkincisi, 17. yüzyılda Kadizadeliler Osmanlıda bulunan herhangi bir entelektüel akımdan biridir. Ve onun da bulunma hakkı vardır. Belirli pratikleri sosyolojik açıdan eleştirmeye tabi tutuyor. Sosyolojik vakayı dinî açıdan eleştirmeye tabi tutuyor. Ama aynı dönemde Katib Çelebi var. Aynı dönemde siyaset, ıslahat literatörleri var. Yani ıslahat literatörleri de Osmanlı eleştirisi yapıyor, sistem eleştirisi yapıyor Kadizadeliler gibi. 1661'de Fazıl Ahmed Paşa'nın sarayında "Avrupa'da neler oluyor?" toplantısı var. İlk modern "zîc" tecrübesi 1661'de yapılıyor. Modern bilimle ilk temasın kurulduğu bu dönem. Yani tek bir harekete indirgememek lazım bir kere bu işi. Çok çeşitli hareketler var. Çok çeşitli isimler var. Mesela o dönemin modern tıbbı Osmanlıya bu dönemde giriyor. O açıdan hem kavramların o dönemdeki delaletlerine, mefhumlarına hem de dönemin bütününe bakıp değerlendirdiğimiz zaman benim şahsî kanaatim Kadizadelilik, Osmanlı Devleti'nin toplumu terbiye etmek için geliştirdiği bir sistem olarak da okunabilir. Bir siyaset olarak da okunabilir. Bir devlet programı olarak da okunabilir.

EMECEN: Tıpkı Safeviler'de olduğu gibi, onlarda da öyle. Aynı şeyi Safeviler de yaptılar. Biliyorsunuz belli bir dönem sonra, Tahmas döneminden itibaren başlayan süreçte, yani Caferîlik kavramı içerisinde onun ortaya çıktığı ve eski dönemin bu manada kötülendiğini çok iyi biliyorsunuz yani. Aynı şey. Bunun benzeri gelişmelere bakıldığında Osmanlıda çok bariz görülmemekle beraber, 17. yüzyıldan itibaren başlayan süreçte yeniden dine sarılma, tabii siyasi atmosferin de rolüyle ortaya çıktı. İhsan Bey'in de dediği gibi, bir siyaset hâline geldi gerçekten. Çünkü devlet içerisinde işte bu örfi uygulamaların şeriata uymadığı, bunların mutlaka şer'î çerçevesinin açıklaması gerektiği yolunda çok ciddi şeyler var. Özellikle 4. Mehmed dönemine baktı-

ğımızda bir şeyler dönüşüyor gerçi, epey bir tartışma ortamı da var ama devlet yüzyıllardan beri ortaya koymuş olduğu bu vergi sistemini, enteresandır, bu manada şer'î bir sistem içerisinde açıklama ihtiyacı hissediyor. Ve diğer bütün vergilerin, işte çift resmiydi, bilmem neydi, bunların merfu' olduğunu söyleyip, haraç kavramı içerisinde bunların kaydedilmeye başlanması, kanunnâme metinlerine girmeye başladı. Çok enteresan. Fakat bu hava, zaman içerisinde yok olacaktır. Yani o her dönemde olan bir şey.

FAZLIOĞLU: Bir de 17. yüzyıl hocam, şu açıdan önemli. Ahmet Hamdi Tanpınar, Beş Şehir'de diyor ki Anadolu, Balkan Türk kimliğinin takarrür devridir. Oluştuğu devirdir. Bunun sebebi de şu, Anadolu'nun İslamlaşmaya başladığı, çünkü Osmanlılar hep dışarı ile meşgul, artık belli bir sınır ulaşımı gerçekleştikten sonra içe de yöneliyorlar. Ve Anadolu'da Müslümanlaşma çok hızlı artıyor. Mesela ilk Türkçe Kur'ân tefsirinin yazılış tarihi 1610'lardır. Ondan önce satır arası mealler var, Kurd Mehmed Efendi'nin yazdığı. Mesela ilk Türkçe kelam metinlerinin üretildiği tarihler de bu dönemdir. İşte Türk musikisinin kurulduğu, hakiki anlamıyla Itrî'nin, Türk sanatının, Türk hat geleneklerinin oluşturulduğu dönem. Dolayısıyla bu dönem biraz böyle tek düze bir bakış açısından değil de çok çeşitli -halk şiiri, Karacaoğlanlar filan bu dönemdir- çok çeşitli açılardan okumak lazım.

SUBAŞI: Efendim teşekkür ediyorum. İlk Türkçe Kur'ân meali çalışmalarıyla ilgili Ahmet Topaloğlu Hocamızın bir tezi vardı. Yanlış anlaşılmasın diye tavzih edelim babında.

FAZLIOĞLU: Çeviri başka, tefsir başka. Çeviri, Karahanlılar döneminde başlıyor. Bizde de satır arası kullanıyor.

SUBAŞI: İkinci bir husus, Divan edebiyatı sufi düşmanıdır gibi, yanlış anlamadım değil mi? Şunu kastediyorsunuz yani, dinin kabuğunda kalıp özüne intikal etmeyen, şekle takılmış popüler kafaya karşı bir reddiye babında. Yoksa tasavvufa karşı değil.

FAZLIOĞLU: Hocam hemen savunmaya geçmeyin. Akademik bir tartışma yapıyoruz. Lütfen.

SUBAŞI: Hayır, biraz esnetmeye çalışıyorum sizin ifadeyi. Düşman kelimesinin yerine daha güzel bir kelime kullanıyoruz.

FAZLIOĞLU: Hocam düşman olarak görüyor. Şöyle, o dönemdeki anlayışları, kavramları tespit etmek lazım. Ben de sizin dediğinizi söylüyorum. Her kesim bir kavramı kullandığında farklı bir şey kasteder. Onu tespit edelim önce. Yani siz Endonezya'ya gittiğinizde orada mütekellim yok, müfessir kavramı yok, fakih kavramı yok. Nasıl anlayacaksınız? Sufidir hepsi.

SUBAŞI: Güzel hocam, sizin ben hayranınızım ya. Estağfirullah. Bu gerekçeyle düşman kelimesini kullanmayalım. Çünkü düşman kelimesi, üzerine çok negatif yükleme yapılmış bir kelimedir. Akademik anlamda değil. Efendim, çok teşekkür ediyoruz. Süremiz doldu. Öğlenden sonraki oturumlarda çok çok güzel, yarınki oturumlarda çok çok güzel konular var. Şahsen ben bu yaşımla beraber bir ortaokul öğrencisi gibi defterimi, kalemimi alacağım, kapı kapı dolaşacağım. Hatta üzülüyorum, aynı anda iki salonda iki konuşmacı var. Bunlar çakıştığı zaman nasıl gideceğim, geleceğim diye. Genç arkadaşları oraya bekliyoruz, bütün araştırmacı arkadaşlarımız zaten orada olacaklar. Ve öğleden sonraki oturum daha evvel de ilan edilmişti. Buraya yakın Fatih Eğitim Fakültesinin B-blok 2. katında İbni Kemal ve İdris-i Bitlisi amfillerinde aynı anda iki salonda konuşmalar yapılacak şekilde organize edildi. Efendim, tekrar tekrar teşekkür ediyoruz, iyi ki varsınız. Sağ olun, var olun. Görüşmek üzere.

BİLDİRİ METİNLERİ

BİLİM

SÜREKLİLİK İLE SÜREKSİZLİK ARASINDA: YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİ FELSEFE-BİLİM TARİHİNE GİRİŞ

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
ihsanfazliolgu@gmail.com

ÖZET

Beylik ve sultanlık tecrübesinden sonra imparatorluğa evrilen Osmanlı ülkesinde felsefe-bilim hayatı, Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bâyezîd'in dönemlerinde takip edilen siyasetin sonucunda, kurumlarını kurmuş; önemli isimlerini yetiştirmeye ve alanlarında etkili eserler vermeye başlamıştır. Bu dönemde telif edilen eserler ve ele alınan konular bir yandan Osmanlı ülkesinin ilmî ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde planlanmış; bir yandan da hayat bulduğu kültür havzasındaki entelektüel tartışmaları dikkate alan üretimler gerçekleşmiştir. Mîrim Çelebi, Mehmed Konevî, Abdüsselam Mühtedî, Mustafa b. Ali Muvakkıt, Abdulʿalî Bircendî, İbn Nakîb, Nasuh Matrakî gibi matematik bilimlerde temayüz etmiş bilim insanlarının yanında, Piri Reis ve Mustafa b. Ali Muvakkıt gibi coğrafyacılar, Muhammed Kusûnî gibi tabipler, Muhammed Berdâî, İbn Kemâl gibi kelamcı-filozoflar yetişmiştir.

Bu dönem İslam felsefe-bilim hayatı, içerik açısından doymuş bir kültür olarak görülebilir: Büyük dizgeler kurulmuş, felsefe-bilim tutumları tekâmül etmiş, felsefe-bilim sorunları hemen tüm ayrıntılarıyla tartışılmış, kısaca kendi felsefe-bilim çerçevesi içinde derinliğine çalışmalar yapılmış ve eserler üretilmiştir. Ayrıca özellikle matematik bilimlerde bir Türkçeleştirme hareketine girişilmiştir. Böyle bir çerçevede artık hemen tüm soru ve sorunlar farklı tutumları dikkate alan çoklu (hybrid) okumalarla yürütülmüş; felsefe-bilim dizgelerinin sınırlarında ve sinir uçlarında çalışmalar yapılmış, fikirler üretilmiş, katkılar verilmiştir. Bu tür bir bağlamda Yavuz Sultan Selim döneminde yaşamış ve eser vermiş filozof-bilim insanlarının ne tür sorularla ve konularla uğraştıkları, hangi yöntemleri kullandıkları, ne tür sonuçlara vardıkları, tüm bu çalışmalarını hangi eserlerle kayıt altına aldıkları, daha sonraki dönemlere ne tür etkilerde bulundukları, bu sunumun yanıtlamaya çalışacağı temel sorunlar olacaktır. Sunumda bir örnekleme olarak da Muhammed Berdâî'nin çalışmalarına kısaca işaret edilecektir.

MISIR SEFERİ VE SONRASINDA OSMANLI TARİHÇİLİĞİ: İBN İYAS-KEMALPAŞAZADE KIYASLAMASI

Prof. Dr. Mustafa GÜLER
Afyon Kocatepe Ün. Fen-Edebiyat Fak.
mustafaguler4308@gmail.com

Giriş

Kemalpaşazade (1469-1534)

XVI. asrın ilk çeyreğinde kaleme aldığı "Osmanlı Tarihi" ile öne çıkan Kemalpaşazade, çok yönlü bir ilim adamıdır. Fıkıh, hadis, kelam, felsefe, edebiyat ve tasavvuf gibi alanlarda çok sayıda kitap ve risalesi bulunmaktadır. Aşağıda detayı ele alınacak eser ile alakalı söylenebilecek iki önemli husus, her padişaha bir defter ayırması ve Osmanlı tarihçiliğinin olgunlaşma dönemine geçmesini sağlamasıdır.

Kemalpaşazade müderrislik görevini yaparken İdris-i Bitlisî'nin Farsça tarihinden sonra Sultan tarafından Türkçe bir Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirilmiştir. Bu görevlendirme çerçevesinde ilk olarak şu hususu açıklamamız gerekmektedir. İdris-i Bitlisî, Heşt Behişt adını verdiği eseri yazmaya 1503 yılı ortalarında başlamış olmalıdır. Otuz ay süren ve 1506 yılında tamamlanan bu çalışma sonucunda Farsça ve her padişaha bir bölüm ayrılan eser ortaya çıkmıştır. Yazım sürecinde müellif her bölüm bittiğinde Sultan'a takdim etmiş ve karşılığında caize denilen ödülünü almıştır (Özcan, 1998: 271).

Heşt Behişt'in Farsça cüzlerinin tamamlanması sürecinde bir de Türkçe bir Osmanlı tarihi yazılması gündeme gelmiş olmalıdır. Bu maksatla Sultan II. Bayezid, Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi aracılığı ile 30.000 akçe caize tahsis ederek Kemalpaşazade'yi görevlendirmiştir (Kemalpaşazade, 2014: XXII). Bu teşvikte Heşt Behişt'in Farsça olması kadar eserin içeriğinde İran hükümdarlarına fazla yer verilmesi ve aşırı ağdalı dil kullanması da etken olmalıdır.

Netice olarak XVI. asrın başlarında o sırada otuzlu yaşlarda olan, ancak gerek eserleri gerekse müderrisliği ile ön plana çıkmaya başlayan Kemalpaşazade'ye yazım görevi verilmiştir.

Kemalpaşazade'nin her sultana bir defter olarak planlayıp kaleme aldığı eser hacim olarak da o zamana kadarki tarihlerin en mütekâmili sayılabilir. Diğer yandan kanaatimizce kuruluş döneminden itibaren süre gelen geleneği devam ettirmekle birlikte o, mevcut birikimi belli metotla harmanlayarak Osmanlı tarihçiliğinde yeni bir döneme kapı aralamıştır.

Sadece nakil ve gördüğü hadiseleri kaydetmekle yetinmeyen müellif aynı zamanda modern tarihçiliğin örneği sayılabilecek şekilde hadiseleri sebep sonuç ilişkisi üzerinde değerlendirmiştir (Kemalpaşazade, 1996: 39-40) [1]. Bu usulde şüphesiz Kemalpaşazade'nin çok yönlü bir ilim adamı olmasının etkisi büyüktür. Hususiyle hadis usulünde aktif olarak kullanılan cerh-tadil metodunu tarihçiliğine yansıtmış olduğu görülmektedir[2].

Bu çerçevede kaleme alınan eserin ve müellifin bir diğer yönü ise Mısır seferi ve sonrasındaki süreçtir. Malum olduğu üzere 1516 yılı başlarında başlayan sefere katılan müellif; Halep, Şam, Kudüs ve nihayet Kahire'ye ulaşıldığında Sultan'ın yanında yer almıştır[3]. Bu sefer sırasında Kemalpaşazade'nin az evvel saydığımız merkezlerdeki kütüphaneleri ziyaret ettiği ve ilim ehli ile görüştüğü muhakkaktır. Bu çerçevede kütüphanelerdeki kıymetli eserler yanında Memlûk tarihlerini de okumuş ve detaylı olarak tetkik etmiş olması muhtemeldir. Buna dair en mühim husus onun İbn Tagribirdî tarafından kaleme alınan ve Memlûk tarihi külliyatı olan **en-Nucûmu'z-Zâhira** isimli eseri tercüme etmesidir (Kâtip Çelebi, 1933). Kâtip Çelebinin aktardığına göre Sultan, Mısır'ın ilhakından sonra bu eseri görmüş ve beğenmiş, ardından Kemalpaşazade'ye tercüme etmesini emretmiştir. Bunun üzerine Kemalpaşazade her dönemi bir cüz olarak telif edilmiş olan eseri bölümler hâlinde çevirip kâtibi Başçızade Hasan'a temize çektirip Sultan'a yolda takdim etmiştir. Sultan tercümeyi beğenip kitabın tamamının tercümesini ve İstanbul'a naklini istemiştir (Kâtip Çelebi, II, 1933).

Bu çalışma aynı dönemdeki ve eserlerdeki hadiseleri karşılaştırmayı hedeflediğinden aşağıda Kemalpaşazade ile çağdaş olan İbn İyas ve eseri esas alınarak oluşturulacaktır. Kısaca İbn İyas ve eseri ve hakkında bilgiler şöyledir:

İbn İyas(1448-1524) ve Bedâyiu'z-Zuhûr

Memlûk Devleti ileri gelenlerinden Emir İyas el-Fahri ez-Zahirî'nin torunlarından olup ona nispetle İbn İyas ismini almış ve Kansu Gavrî döneminde ona yazdığı mersiye ile daha evvel kaybettiği iktalarına yeniden kavuşmuş-

---

[1] Örneğin Kânuni'nin tahta geçtikten sonra Sultan Selim'in Mısır'dan İstanbul'a sürgün ettiği, Abbasi Halifesi ve maiyeti ile birlikte 800 hane olarak bahsedilen ahalinin Mısır'a geri gönderilmesine dair, Sultan Selim'in onları tehlike arzettiğinde Kahire'den çıkardığını, ancak onların İstanbul'da da huzursuzluk meydana getirdiğini Sultan'ın bunları bildiğini ancak aşikâr etmeyip izlediğini, onun vefatından sonra Sultan Süleyman'ın bu hâli değerlendirip isabetli bir karar ile onları Mısır'a gönderdiğini yazar (Kemalpaşazade, 1996: 39-40).

[2] Yazarın eserlerine ve kullandığı hadislere dair bk: Demir- Çatılı, 2019: 151-178.

[3] Bu konuda menkıbevi ve gerçek çok sayıda hadise nakledilmektedir. Bk: Emecen, 2014: 369-372; Babinger, 1992: 69.

tur (Rezuk, 1999: 97). Onun Osmanlı tarihçiliği için dikkat çekmesindeki en mühim amil, şüphesiz II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim döneminde devletin resmî tarihçisi sıfatı ile kaleme aldığı eserdir. 5 cilt olan bu eser 735/1334-1335 yılından itibaren yani Sultan Kalavun'un dönemi ile başlar. Yıl esasına göre kalem alınmış kitabın konumuzu yakından ilgilendiren, Merc-i Dabık savaşından sonra Sultan Selim ve III. Mütevekkil Allellah ile sonrasında Hayırbay'ın valiliği zamanı gelişmeleri günlük gibi kaleme almasıdır.

Bu çalışmada her iki yazarın konuları ele alma şekli kıyaslanacağından ve Kemalpaşazade'nin eserinde ilginç bir şekilde Mısır Seferi yer almadığından, II. Bayezid'in vefatı, Çaldıran Savaşı, Kânuni'nin tahta geçmesi ile İbn İyas'ın Osmanlı Devleti'nin kısa tarihine dair bilgileri kıyaslanarak anlatılacaktır. Önce Kemalpaşazade ardından İbn İyas zikredilecektir.

Sultan Bayezid'in Vefatı

Kemalpaşazade, Sultan Selim'in tahta geçiş sürecinde yaşanan hadiseleri zikredip son dönemeci Sultan Bayezid'in saltanattan feragati akabinde Selim'in İstanbul'a geldiğini ve tahta oturduğunu mutat usul ile anlatmış, akabinde Bayezid'in yakın adamları ile Dimetoka'ya gitmek üzere hazırlandığını ve yola çıktığını, ancak eceli gelip Çorlu yakınlarında vefat ettiğini beyan etmiştir. Vefat haberi Sultan Selim'e ulaştığında Sultan'ın oldukça hüzünlendiğini, hemen cenaze hazırlıklarına başlayarak babasını Bayezid Camii imaretindeki türbesine defnettirdiğini, ardından halka ve fakirlere sadaka dağıttığını detaylı olarak ele almıştır (Kemalpaşazade, IX. Defter, vr.210b-211a).

Sultan Selim'in tahta geçtiği haberi 1 Cemaziyelevvel 918/ 15 Temmuz 1512 tarihinde Mısır'a elçi vasıtası ile ulaşmış, değişiklik İbn İyas'ta "**Osman oğlunda II. Bayezid'in yerine küçük oğlu Selimşah tahta geçti**." şeklinde yer almıştır (İbn İyas, IV, 1984: 269). Devamında, aynı ayın ikinci gününde, 25 Rebiulevvel'de vefat eden Sultan II. Bayezid'in vefat haberi de müellifin eserinde yer bulmuştur (İbn İyas, IV, 1984: 270). İbn İyas, II. Bayezid'i **sultanu'l-muazzam, el-mufahham, el-mağâzi, el-mücâhid, el-murâbıt, Meliki'r-Rûm** olarak vasıflandırır. Ardından detayı aşağıda geleceği üzere isabetli olmayan Osmanlı hanedanı şeceresini sayıp Bayezid'in 851/1447-1448 yılında doğduğunu kaydeder. Onun ölümünün Mısır'da hüzünle karşılandığını, kalede ve büyük camilerde gıyabi cenaze namazı kılındığını ve Frenklere karşı daimî cihad yapan biri olarak anıldığını belirtmektedir (İbn İyas, IV, 1984: 270).

Çaldıran Zaferi

Kemalpaşazade, savaş sırasında Osmanlı ordusunun merkezde sultan ve yeniçeriler, sağ ve sol kolda Rumeli ve Anadolu askerleri şeklinde dizildiğini,

Safevilerin ise aynı şekilde merkezde Şah İsmail, sağ kolda Ustaculuoğlu ve sol kolda ise Karahan'ın bulunduğunu kaydetmiştir. Bu çerçevede savaşın seyri detaylı olarak ele alınmaktadır (Kemalpaşazade, IX. Defter, vr. 227-230). Savaşın bitişinden sonra fetihnâmelerden birinin de Memlûklü sultanına gittiği yazılıdır (Kemalpaşazade, IX. Defter, vr. 231)

İbn İyas ve Memlûklüler, 2 Receb 920/23 Ağustos 1514 tarihinde Çaldıran Ovası'nda gerçekleşen zaferden Şaban ayının dördünde haberdar olmuşlardır. Kısaca Selimşah'ın Safevilere karşı zafer kazandığı, Diyarbakır'ı topraklarına kattığı zikredilmiş; devamında Şah İsmail'in esir edildiğine dair haberlerin olduğunu, ancak bunların doğru olmadığını, sultanın da kös çaldırmadığını beyan etmiştir (İbn İyas, C. IV, s. 396).

Sultan Selim'in Vefatı

Kemalpaşazade, Sultan Selim'in ölümüne dair ilk olarak saraydan çıkıldığını, ardından Çorlu Uğraş köyü civarına gelindiğini ve burada hastalığının arttığını beyan etmektedir. Devamında bu mevkinin Yavuz Sultan Selim'in babası ile savaştığı alan olduğu hatırlatmasını yaparak ince bir dokundurmada bulunur (Kemalpaşazade, 1996: 12). Bahsin devamında hastalığın bedeni iyice sardığını, artık kurtulma ümidinin kalmadığını ve Sultan'ın hareket etmeye, yolculuğa devama mecalinin kalmadığı ekler. Hekimlerin tedavisinin fayda vermediğini ve hastalık sebebiyle Yavuz'un vefat ettiğini eserin genel üslubu içinde anlatır. Bu ifadelerden sonra Kemalpaşazade üzüntüsünü beyan edip Sultan'ın vefatına dair yazdığı aşağıdaki uzun mersiyeyi esere ekler. Mersiyenin ilk kısımları şöyledir:

Çözdi saç açtı baş tuğ u alem
Bükdi bil dökdi yaş tîğ u kalem
Kana boyandı bayrağın yüzi
Beli büküldi yayun oldı ham
Urdı göksini gök gök eyledi mâh
Oldı yıldızların gözi pür-nem
Şafak ol denlü dökdi kanlu yaş kim
Dâmen-i çarhı eyledi pür-dem
Subh-dem derdile bir âh itdi
Kim söyündürdi mâh şem'in o dem…
(Kemalpaşazade, 1996: 14)

Kemalpaşazade, vefat bahsinin devamında detaylı olarak Yavuz'un hayatı ve şahsiyetinden söz etmektedir.

İbn İyas ise Sultan Selim'in vefatını yaklaşık 40 gün sonraki havadise; 19 Zilkade 926/ 31 Ekim 1520 tarihinde kaydetmiştir. İfadesinde **teveffa** fiilini kullanmakta olup Türkçedeki yaygın anlamı ile "Vefat etti." demektir. Deta-

yında ise ava çıktığını, orada rahatsızlandığını ve hastalığının arttığını, 9 Şevval'de vefat ettiğini ilave etmektedir. Vefatı oğlu Sultan Süleyman'ın Manisa'dan gelmesi için üç gün boyunca askerden gizlenmiştir. Vefat haberi, Sultan Süleyman İstanbul'a ulaştıktan sonra ilan edilmiş ve Sultan Selim 12 Şevval günü defnedilmiştir, İbn İyas, normal üslubu ile Sultan Selim'in Çaldıran Zaferi'ni kazandığından, Merc-i Dabık Savaşı'ndan sonra Halep ve Mısır'ı ele geçirdiğinden bahseder. Onun en mühim ifadesi ise istilanın 4 yıl 4 ay sürdüğünü söylemesidir (İbn İyas, II, 1984: 360). Onun bu ifadelerinden Kânuni döneminde başlayan isyandan veya hazırlıklardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

İbn İyas, bahsinin devamına Kemalpazade gibi kısa ve uzun şiirler eklemiş olup onun üslubu mersiye tarzında değil vefat ile adaletin tecelli ettiği şeklindedir. Vefat bahsinin hemen altında bulunan beyit ve anlamı şöyledir:

عظّم الهاجركم فيمليك الورى سليم
عنه قد زال ملكه وغدى في ا لثرى رميم

Allah sizin hicretinizi büyük kılsın, zira âlemlerin sultanı Selim'dir.
Onun krallığı elinden alındı ve kendisi yerin tozu oldu.

İbn İyas, Sultan'ın ölümünün ardından onunla ilgili kısa bir biyografi yazıp sultanlığı elde etmesini, kardeşleri ve babası ile mücadelesini, kardeşlerini katlettiğini eklemektedir. Bu beyanlarından sonra da uzunca bir kasideye yer vermiştir. İlk beyitleri şöyledir:

لابن عثمان قصّة فاسمعوها واعجبوا من صنع ربّ تعالى
ملّك الشـــــام للفراة وأضحى فاتكا في الأنام روحا ومالا
وأراد الخلود في ملك مصر قلت هيهات رُمت هذا محالا
طردته عنّا سهام الدياجي بدعاء فيها يفوق النبالا

(İbn İyas V, II, 1984: 362)

İbn Osman'ın bir hikâyesi vardır; onu dinleyin ve Yüce Allah'ın yaratışına hayran kalın.
Fırat'a kadar Şam'a hükmetti, halkın canına malına zarar verdi.
Mısır'da sonsuza kadar yaşamak istiyordu. "Olmaz öyle şey! Bu mümkün değil." dedim.
Karanlık okları duamız sayesinde onu bizden uzaklaştırdı. Dağları parçalayan orduları öldürdü[4].

İbn İyas'ın hem vefat anlatımında hem şiirindeki genel temadan anlaşıldığı üzere beklentisi Sultan Selim vefat ettikten sonra Mısır'ın yeniden Memlûk

[4] Şiirin tamamının tercümesi için bk: İbn İyas, **Yavuz'un Mısır'ı Fethi ve Mısır'da Osmanlı İdaresi, (1501-1516),** (Çev. Ramazan Şeşen), İstanbul 2018, s. 327-328.

hâkimiyetine döneceği olsa da, hemen ardından Sultan Süleyman'ın tahta geçtiğini eklemesiyle bu ümidin kırıldığı anlaşılmaktadır.

Kânuni'nin Tahta Geçişi

Kemalpaşazade, Kânuni'nin 17 Şevval 926/30 Eylül 1520 Pazar günü 28 yaşında Manisa'dan gelerek tahta geçtiğini, ardından askerlere ve saray erkânına altın dağıttığını belirtip devamında uzunca bir övgü kasidesine yer vermektedir (Kemalpaşazade, IX. Defter, vr. 31-36).

İbn İyas ise ilginç bir şekilde Süleyman'ın 9. Osmanlı padişahı olduğunu, 12 Şevval'de tahta geçtiğini, padişah olduğunda 28 yaşında olduğunu, erkek ve kız çocuklarının bulunduğunu kaydetmiştir (İbn İyas, 1984, II: 363). Burada hemen belirtelim ki Sultan Süleyman, Osmanlı Devleti'nin 10. Padişahıdır. Tahta geçmeden evvel oğulları Sultan Mahmud ve Sultan Mustafa'nın varlıkları bilinmektedir. İbn İyas kız çocuklarının da olduğundan bahsetmekte olup bu ifade Kânuni'nin üç kızından en az birinin 1520'den evvel doğmuş olabileceğini akla getirmektedir.

Osmanlının Şeceresi

Kemalpaşazade, birinci defterde Osman Bey'in doğumunun 652/1254-1255 yılında olduğunu, Ertuğrul Beyin üçüncü oğlu olup Söğüt'te dünyaya geldiğini beyan etmektedir (Kemalpaşazade, 1991: 44). Ertuğrul Bey'in babasını ise Süleymanşah olarak nakledip diğer yandan önceki kaynaklardaki rivayetleri de aynen aktarıp babasının Gündüz Alp olduğu bilgisine de yer verir (Kemalpaşazade, 1991: 44). 727/ 1326 yılında vefat ettiğini ve vefatından evvel beyliği oğluna bıraktığını ve Söğütçük köyüne defnedildiğini anlatmaktadır (Kemalpaşazade, 1991: 194).

İbn İyas, Sultan Süleyman'dan Osman Gazi'ye kadar Osmanlı hanedanının şeceresini vermektedir. Burada Sultan II. Murad'a kadar normal şecereyi zikretmiş ancak onun babası olarak Çelebi Sultan Mehmed yerine Yıldırım Bayezid'i vermiştir. Arkasından Yıldırım'ın vefatı isabetli bir şekilde Zilkade 805/ Mayıs Haziran 1403 olarak verilmekte ve Yıldırım'ın babasının Orhan olduğu yazılmaktadır (İbn İyas II, 1984: 364). Keza Orhan Gazi'nin babasını Ali Erden olarak kaydetmiştir. Osman Bey'i ikinci olarak zikrederken onun babasının ise Süleyman olduğunu ve Rumeli'ye geçtiğini nakletmiştir. Bu durumda İbn İyas ya okuduğu kaynaktaki yanlış bilgiyi aynen nakletmiş ya da duyduğu bilgiyi doğru nakledememiştir.

İbn İyas, Osmanlı sultanları ile alakalı yukarıda zikrettiğimiz bilgilerden sonra Osman Bey'e dair şunları yazmaktadır: 658/1260-1261 yılında doğdu, 69 yıl yaşadı. Batı Hicaz'da Medine'nin batısında Sarı Vadi'dendir. Orada karmaşa çıkınca Konya'ya geldi. Konya'da Selçuklu Emiri Karamanoğlu Ali

Bey'in hizmetine girdi. Sonra 20.000 civarında asker edindi. Sonra oradan ayrılarak birçok toprak fethetti. Sonra ordusu ile birlikte Bizans sınırına hatta İstanbul Haliç'ine geldi. Ulemayı sever, sahihlere yakın olurdu. Uzun boylu, siyah tenli, sivri burunlu idi. Savaşta şehid oldu (İbn İyas II, 1984: 365).

Bahsin devamında Makrîzî'den naklen Osmanlıların Ebu Müslim Horasani'nin soyundan olduklarını yazmaktadır (İbn İyas II, 1984: 365). Bu bilgilerin Kânuni'nin tahta geçmesinden sonra yazılmış olması oldukça önemlidir. Muhtemelen İbn İyas, Mısır'ın ilhakından sonra Osmanlı tarihine merak salmış ve hanedanın şeceresini incelemiştir.

Sonuç

Bu çalışmada ortaya çıkan en mühim sonuç, Kemalpaşazade'nin Mısır seferi ve sonrasına dair eserinin ve kendisinin serencamıdır. Bilindiği üzere o sefere katılmasına rağmen sefer ve dönüşü sonrası kısımlar IX. ve X. defterlerde bulunmamaktadır. Keza sefer sırasında Halep, Şam, Kudüs ve Kahire'de gördükleri ve yazdıklarına dair tarihi dışındaki hususlar da hâlen muammadır. Bu muammayı artıran diğer bir husus ise yukarıda temas edilen İbn Tagribirdî'nin eserini tercüme etmesidir. Kâtip Çelebi'ye dayanılarak kimi çalışmalarda zikredilen 16 ciltlik bu eserin birinci cildinin tercüme edildiği bilgisi Keşfü'z-Zunûn'a bakıldığında farklı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Metin ve tercümesini sunduğumuz ifadelere göre Kemalpaşazade bu eserin bir kısmını tercüme edip Sultan'a sunmuş, Sultan bunu beğenip devam etmesini söylemiş, o da eserin tümünü tercüme etmiştir.

Bu durumda akla birkaç ihtimal gelmektedir. Mısır'da daha evvel yazılan bir eseri tercüme eden ve yanında yardımcıları bulunan Kemalpaşazade'nin Mısır seferini yazmayacağı mümkün olmadığına göre hem kendi eseri hem de en-Nucûm'dan tercüme ettiği kısımlar veya tamamı şu an elimizde bulunmamaktadır. Diğer yandan bu tercümeden Kâtip Çelebi'nin bilgisi olduğu da dikkate alınırsa her iki eserin XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın başlarında var olduğu düşünülebilir. Eğer böyle ise ve eserler de kaybolmadı veya çalınmadı ise Kemalpaşazade'nin külliyatının yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Diğer yanda her iki eser de Mısır seferi dönüş yolunda veya sonrasında kaybolmuş ise yapılabilecek bir şey olmadığı kabul edilebilir.

İbn İyas ve Kemalpaşazade kıyaslamasına gelince, her iki eserdeki üslupta klasik İslam-Türk tarihçilik geleneği açık bir şekilde görülmektedir. Biri Arapça, diğeri Türkçe olan eserlerdeki anlatım ve ispat sistematiği aynıdır. İbn İyas yıl esasına göre konuları anlatırken Kemalpaşazade genel hadiseler

olarak başlıklandırma yapmıştır. Her iki müellif de gerek duydukları yerlerde ince dokundurmalar ve hatırlatmalar yapmaktan çekinmemiştir.

Sonuç olarak İbn İyas, Memlûk tarihçiliğinin son temsilcisi olsa da önceki tarihlerdeki üsluba sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Kemalpaşazade ise önceki üsluba bağlı kalmakla birlikte yukarıda temas ettiğimiz üzere zaman zaman sebep-sonuç ilişkisi üzerinden olayları değerlendirerek tarihçilikte yeni bir kapı aralamış görünmektedir.

KAYNAKÇA

BABINGER, Franz (1992). **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, Ankara.

DEMİR, Halis; ÇATILI, Kemal (2019). "İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmi Çalışmalar", **Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Tokat, VII/1, s. 151-178.

EMECEN, Feridun (2010), **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul.

İBN İYAS (2021). **Memlûk Devleti'nin Son Yıları, Kansu Gavrî ve Osmanlılar (1501-1516)**, (Çev. Ramazan Şeşen), İstanbul.

KATİP ÇELEBİ (1943). **Keşfü'z-Zunûn**, (Neşr. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Muallim Rifat), İstanbul.

KEMALPAŞAZADE, Şemseddin Ahmed (1996). **Tevârih-i Âl-i Osman. X. Defter**, (Haz. Şefaettin Severcan), Ankara: TTK Yayınları.

KEMALPAŞAZADE, Şemseddin Ahmed (2014). **Tevârih-i Âl-i Osman. III. Defter**, (Haz. Abdullah Satun), İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.

KEMALPAŞAZADE, Şemseddin Ahmed, **Tevârih-i Âl-i Osman. IX. Defter**, Süleymaniye Fatih Ktp, No: 4221.

MUHAMMED İBN AHMED İBN İYAS (1984), **Bedayiu'z-Zuhur fi Vekai'd-Duhur**, C. IV, V, (Tahk. Muhammed Mustafa), Kahire.

ÖZCAN, Abdülkadir (1998). "Heşt Behişt", **DİA**, C. 17, İstanbul, s. 271-273.

REZÛK, Muhammed, (1999). "İbn İyâs", **DİA**, C. 20, İstanbul, s. 97-98.

TÜRKÇE ŞİİRLERİNDEN HAREKETLE YAVUZ SULTAN SELİM'DE DİL KULLANIMI

Prof. Dr. Bahadır GÜNEŞ
Karadeniz Teknik Ün. Edebiyat Fak.
bahadirgunes@ktu.edu.tr

Giriş

Türk tarihinde kudretli devlet yapısının muhafaza edildiği, nitelikli hükümdar ve devlet adamlarının hâkim olduğu sürecin gelenekselleştiği durum, bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklere sahip en görkemli Türk devletlerinden biri Osmanlı Devleti'dir. Osmanlının kuruluş sürecinden sonra imparatorluk seviyesine yükselmesi, bu yetkinliğe uygun hükümdar ve devlet adamlarını yetiştirebilmesine olanak sağlamıştır. Uzun varlık dönemi içinde Osmanlı Devleti'nin şüphesiz en kudretli hükümdarlarından biri Yavuz Sultan Selim'dir. Onun kısa süreli padişahlığı, etkili işler yapmasına engel olamamıştır.

Yavuz Sultan Selim[5], 1467-68 veya 1470'te babası II. Bayezid'in sancak beyi olarak bulunduğu Amasya'da doğdu. Osmanlı belgelerinde adı "Selim Şah" olarak geçer. Ancak kendi döneminde sert mizacı, cesareti ve ataklığı sebebiyle "Yavuz" lakabıyla tanınmıştır. Bilinen ilk görev yeri Trabzon sancağıdır. Trabzon'daki görevi sırasında babasının gücünün giderek zayıfladığını anladıktan sonra bir taraftan kardeşleri, diğer taraftan babasıyla taht için zorlu bir mücadeleye girişmiştir. II. Bayezid'in tahtından oğlu lehine feragat etmeye mecbur olmasıyla I. Selim dokuzuncu Osmanlı hükümdarı olarak 24 Nisan 1512'de tahta çıkmıştır. Tahta ortak olabilecek hanedan üyelerinin devreden çıkmasıyla iktidarını sağlamlaştırmıştır. Hükümdarlık sürecindeki hedefi, büyük oranda Osmanlı Devleti için ciddi bir dinî ve siyasi tehdit unsuru olan Şah İsmail olmuştur.

Sırtında çıkan bir büyük ur veya veba yumrusu nedeniyle hastalığı ağırlaşmış, 21-22 Eylül 1520'de sabaha karşı vefat etmiştir. Sultan Selim'in vefatından sonra Kemal Paşazâde tarafından kaleme alınan ve içinde aşağıdaki mısraların da olduğu mersiye oldukça meşhurdur (Köksal, 2022: 34):

Az müddetde çok iş etmiş idi
Sâyesi olmuş idi âlem-gîr
Şems-i asr idi asrda şemsin
Zıllı memdûd olur zamânı kasîr.

Onun sekiz yıldan biraz fazla süren saltanatı, Osmanlı tarihi için bir dönüm noktası teşkil eder. Sultan Selim, özellikle Doğu meselelerini ele alışı ve bunlara kesin çözüm bulma çabalarıyla dikkati çekmiştir.
Osmanlı kaynaklarında orta boylu, çatık kaşlı ve sert bakışlı, sakalsız, ancak gür ve uzun bıyıklı, yuvarlak yüzlü ve koç burunlu olarak tavsif edilir. Her türlü silahı çok iyi

[5] Yavuz Sultan Selim'in hayatı hakkında verilen bilgiler, (Emecen, 2009: 407-414)'ten özetlenerek aktarılmıştır. Daha ayrıntılı bir özetleme için bk. (Köksal, 2022: 9-17).

kullandığı, iyi bir avcı olduğu, debdebeden hoşlanmadığı, sade giyinmeyi tercih ettiği zikredilir. Devlet işlerini sıkı şekilde takip ettiği, disiplinli ve kararlı, sert bir mizaca sahip, ancak sözüne sadık, nazik tabiatlı ve zarif sözlü olduğu belirtilir. Âlimlerle sohbet etmeyi ve siyasi meselelerde onların ve diğer devlet adamlarının görüşlerini almayı prensip edindiği anlaşılan Yavuz Sultan Selim'in çok okuduğu ve tarihe büyük merakı olduğu, Farsçayı çok iyi bildiği, Arapçaya ve Tatar lehçesine [Çağatay Türkçesi] de aşina olduğu ifade edilir. Halk arasında ismi, gözü pekliği ve sertliğine telmihen "Yavuz" şeklinde anılan bir padişah olarak adı türlü menkıbelere ve hikâyelere konu olmuştur.

Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirlerinde Dil Kullanımı

Yavuz Sultan Selim, hükümdar olması yanında aynı zamanda bir şairdir. Bu özelliğiyle Türk edebiyatında yer edinen bir şahsiyettir. Sultan Selim'in Türkçe şiirleri, klasik Türk edebiyatı sahasında, Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır. Osmanlı Türkçesi, **başlangıç dönemi** (XIII-XV. yy), **klasik dönem** (XV-XIX. yy) ve **yenileşme dönemi** (XIX-XX. yy) olmak üzere üç devrede ele alınmaktadır (Özkan, 2007: 483-485). Sultan Selim'in şiirleri klasik dönem içinde değerlendirilebilmektedir. Sultan Selim, şiirlerini genellikle Farsça olarak kaleme almış olsa da Türkçe şiirlerinin varlığı, onun Türk dilini kullanımı konusunda fikir verebilmektedir. Türkçe şiirlerinde Çağatay Türkçesi etkisinin söz konusu olduğu, ilgili kaynaklarda dile getirilen bir hususdur. Dolayısıyla şair kimliği de bulunan Sultan Selim'in şiirlerinde zaman zaman Doğu Türkçesini de tercih ettiği anlaşılmaktadır. Çalışmada, **sözcük bilimi** (kelime frekansları, kelimelerin niteliği, kelime türleri, isim tamlamaları, sıfat tamlamaları, deyimler, yansımalı kelimeler, özel adlar) ve **tekrarlar** (ses tekrarları, ek tekrarları, kelime tekrarları, kelime grubu tekrarları, cümle tekrarları, benzer ifade tekrarları) üzerinde durulmuştur. Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirleri üzerinde yapılan bu incelemede Köksal'ın (2019: 267-326) yaptığı tasnif doğrultusunda hareket edilerek "Yavuz Sultan Selim'e Ait Olan Şiirler" ile "Yavuz Sultan Selim'e Aidiyeti Kuvvetle Muhtemel Olan Şiirler" başlığı altında ele alınan şiirler incelenmiştir. Dolayısıyla incelenecek olan şiirler toplamda 3 murabba, 10 gazel, 4 kıt'a ve nazm, 10 beyitten ibarettir. Çalışmada yer verilen şiir örnekleri de Köksal'ın anılan çalışmasından alıntılanarak kullanılmıştır.

1. Sözcük Bilimi (Leksikoloji)

Sözcük bilimi, dilin söz varlığını, yani sözcüklerini, türetmede görev alan biçimbirimlerini, birleşik sözcük, deyim, atasözü, kalıplaşmış söz gibi ögelerini inceleyen, bu ögelerin kökenlerini, oluşumlarını araştırarak biçim ve anlam açısından gelişimlerini tespit etmeye çalışan dil bilimi dalıdır. Dil biliminde dizge anlayışı hâkim oluncaya kadar sözcük bilimi daha çok filoloji çalışmaları çerçevesinde ele alınmış, tek tek sözcükler üzerinde durulmuştur. Saussure'den başlayarak öteki alanlarda olduğu gibi sözcük biliminde de yapısalcılık etkisini göstermiştir (Aksan, 2000: 13-14). Şiirde üslubu belirleyen önemli vasıtalardan biri de sözcük bilimidir. Şairin duygu, düşünce ve ruh dünyası tercih edilen kelimelerle yakından ilgilidir (Özbay, 1994: 178).

1.1. Kelime Frekansları (Sıklık)

Üslup, bir anlamda tercih edilen kelimelerin bütünüyle oluşur. Modern anlamda stilistiğe malzeme sağlamak için izlenen yollardan biri kelime frekanslarıdır (Özbay,

1994: 178). Sözcük biliminde sıklık (frekans), bir dilin sözcüklerinin öteki sözcüklere oranla daha çok ya da daha seyrek kullanılması anlamına gelir (Aksan, 2000: 20).

Yavuz Sultan Selim'in incelemeye esas olan Türkçe şiirlerinde en sık kullandığı ilk üç kelime fiildir. Şairin Türkçe şiirlerinde en çok geçen kelime, 32 defa kullanılan "it- (et-)" fiilidir. Söz konusu eylem, tek başına kullanıldığı gibi, çoğu zaman mısra sonlarında tekrar edilen deyim veya birleşik fiil gruplarının içinde yer almıştır:

Merdüm-i dīdeme bilmem ne füsūn itdi felek
Giryemi ḳıldı füzūn eşkümi ḫūn itdi felek.

Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde en çok kullandığı ikinci kelime 31 defa tekrar edilen "eyle-" fiilidir. Zaman zaman mısra başlarında da kullanılan bu fiil, tıpkı "it- (et-)" fiilinde olduğu gibi genellikle mısra sonlarında deyim veya birleşik fiil gruplarının içinde yer almıştır:

Süzmiş ol şehlâ gözin dil-ber ḳaşın çīn **eyle**miş
Pīç idüp zülfini ʿışḳın cānda perçīn **eyle**miş.

Türkçe şiirlerde en çok kullanılan üçüncü kelime ise 30 defa geçen "ol-" fiilidir. Mısra sonlarında da kullanılan bu fiil, genellikle mısra içlerinde, zaman zaman da mısra başlarındaki deyim veya birleşik fiil gruplarında kullanılmıştır:

Şīrler pençe-i ḳahrumda **ol**urken lerzān
Beni bir gözleri āhūya zebūn itdi felek.

Yukarıda anılan fiillerin dışında Sultan Selim'in şiirlerinde en çok tekrar edilen söz "ey" (26) ünlemidir. Bu ünlem, mısra başı, mısra içi ve mısra sonlarına yakın olmak üzere beytin hemen her bölümünde yer almıştır. Ancak genel olarak mısra başı ve mısra içlerinde görülür:

Ey cemālüñ nūr-ı çeşm-i enbiyā
El-meded **ey** maʿden-i nūr-ı Ḫudā.

Şiirlerde en çok tekrar edilen kelimelerden biri de "ben" (24) sözüdür. Bu kelime, şairin bireysel ve temsilî şahsiyetini belirtmek için kullanılmıştır:

Ben gedā fürḳat diyārında ḳalurdum yaluñuz
Miḥnet ü derd ü belā olmasa yoldaşum **ben**üm.

Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde en sık kullanılan kelimelerden biri de genellikle mısra başı veya mısra sonlarında geçen "meded" (23) sözüdür:

Ḫasteyem hecrüñ ile ey büt-i ʿayyār **meded**
Demidür eyler iseñ vaṣl ile tīmār **meded**.

Bunların dışında kullanım sıklıklarına göre "dil (gönül)" (15); "Selîm" (14); "yâr" (12) ve "cân" (12); "nûr" (11); "çîn (kıvrım, büklüm)" (10), "göz" (10) ve "sen" (10) sayılabilir.

1.2. Kelimelerin Niteliği

Yavuz Sultan Selim'in incelenen şiirlerindeki Türkçe kökenli ve alıntı kelime sayıları ile yüzdelik oranları şu şekildedir:

Toplam Kelime Sayısı: 1332
Türkçe Kelime Sayısı: 443
Alıntı Kelime Sayısı: 889
Türkçe Kelime Oranı: 33,25
Alıntı Kelime Oranı: 66,75

Görüldüğü üzere Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde kullandığı alıntı (Arapça, Farsça) kelime sayısı Türkçe kelime sayısından fazladır. Bu durum Arapça, Farsça kelime ve yapı unsurlarının yoğun bir şekilde kullanıldığı Osmanlı Türkçesinin klasik dönem yazı dili için olağan bir durumdur. Bunun yanında Sultan Selim, incelenen şiirlerinde ilgi çekici Türkçe kelimeleri (**ko-, od, ditre-, köñül, oñ-, yaluñuz, beneklü, oynaş, ayakdaş, tügme, yıg-, ur, salın-, yetiş-, özge, kızıl, gey-, dut-, tonan-, kan-, sığın-…**) de belirgin bir şekilde tercih etmiştir.

1.3. Kelime Türleri

Üslup bilgisinde dikkate değer konulardan biri de incelenen metinlerde kullanılan kelimelerin türleridir. İncelenen şiirlerde 813 isim, 216 fiil, 93 sıfat tespit edilmiştir. Bunlardan 599 isim, 141 fiil ve 67 sıfat Sultan Selim'e aidiyetiyle ilgili herhangi bir şüphe bulunmayan şiirlerde; 214 isim, 75 fiil ve 26 sıfat ise Sultan Selim'e aidiyeti kuvvetle muhtemel olan şiirlerde tespit edilmiştir. İsim ve fiil varlığının daha çok olması, Sultan Selim'in şiirlerinde durum anlatımı ve fiil kullanım yoğunluğu dolayısıyla harekete dayalı bir üslubu benimsediğini göstermektedir.

1.4. İsim Tamlamaları

Yazarın iki veya ikiden çok nesne arasında mevcut olan iyelik ilişkisini yorumlama biçimini göstermesi bakımından üslup biliminde isim tamlamaları önemlidir. Objektif iyelik ilişkisi yazarın tercihini; metaforik ilişki ise onun psikolojisi ile ifade etmedeki gücünü ortaya koyar (Özbay, 1994: 196). Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde sıklıkla Farsça tamlamalardan (**nūr-ı çeşm-i enbiya, Ḫāk-i pāy-i tūtiyā-yı aṣfiyā, maʿden-i nūr-ı Ḫudā, seyl-i eşk…**) yararlanılsa da onun Türkçe isim tamlamalarını da kullandığı görülmektedir. Bu tür isim tamlamalarında nesnel ilişkiden ziyade öznel iyelik ilişkisini gösteren örnekler belirgindir. İncelenen şiirlerde toplam 26 tane Türkçe isim tamlaması tespit edilmiştir. Bunlardan 17 tanesi belirtisiz; 9 tanesi ise belirtili isim tamlamasıdır:

Eger sen **ḥüsn ilinüñ ḫanı**dur sin / Dil diler **laʿlüñ meyi**nden ḳana bayram irtesi

Ben gedā **fürḳat diyārı**nda ḳalurdum yaluñuz / Hey yetiş ʿömrüm **ecel peymānesi**n nūş itmedin

Yār bezm itmek diler şāhāne **bayram irtesi** / **ʿAşḳ zencīri**ne gerden mi ḳoduñ taḳmaduġuñ.

1.5. Sıfat Tamlamaları

Sıfat tamlamaları, şairle eşya, varlık, hadise ve kavramların, durum, vasıf ve hareketleri arasındaki idrak şeklini veya bunlarla ilgili imaj ve tasavvurları göstermesi bakımından stilistiğin önemli malzemelerinden biridir (Özbay, 1994: 194). Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde 39 tane sıfat tamlaması tespit edilmiştir. Bunlardan 22 tanesi belirtme

sıfatıyla, 17 tanesi ise niteleme sıfatıyla kurulmuş tamlamalardır. Belirtme sıfatıyla kurulan sıfat tamlamalarında özellikle "bu" işaret sıfatıyla "bir" sayı sıfatı daha çok kullanılmıştır. Niteleme sıfatlarıyla kurulan tamlamalarda ise mecazî veya öznel üslupla oluşturulmuş tamlamalar görülür:

N'ola sevdümse seni ben **ḳara ḳan** eylemedüm / Süzmiş ol **şehlâ göz**in dil-ber ḳaşın çīn eylemiş

Nigārā **ẖaste köngl**ümüñ ḥaḳıda / **Pullı cevşen** geydi gül deryāda māhīler gibi

İki ḳaşuñ kibi **bir ṭurfe ya** yoḳ / Ḫalḳ-ı ʿālem baña dir kim hep senüñdür **bu cihan**.

1.6. Deyimler

Şiir dili incelemelerinde şairin üslubu hakkında bilgi veren unsurlardan biri de deyimlerdir. Deyimler, "gerçek anlamından az çok ayrı, kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği" (Komisyon, 2023: 996) olarak uzun zaman dilimi içinde meydana gelirler. Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde toplam 46 tane deyim tespit edilmiştir. Bu deyimler, şairin şiir dilinde yerel folklorik unsurlara da yer verdiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Zira deyimler aynı zamanda "umumî dile mal olmuş folklorik unsurlardır" (Özbay, 1994: 198).

Dergehüñden **ilticā eyle**r ʿaṭā (iltica eyle-)
N'ola sevdümse seni ben ḳara **ḳan eyle**medüm (kan eyle-)
N'ola şeh **merḥamet it**mez mi cefā itdügine (merhamet et-)
Bizi görüp **yüz**üñi **döndür**üben baḳmaduğuñ (yüzünü döndür-)
Bī-güneh **gir**me bizüm pādişehüm **ḳanumuza** (kanına gir-)
Süzmiş ol şehlâ **göz**in dil-ber ḳaşın çīn eylemiş (göz süz-)
Köñülni kimge **bağla**y çün cihānda (gönül bağla-)
Dilā derdüñe **dermān ol**mayan dermānı n'eylersin (derman ol-)
Düşmene ḳalursa ḳalsun dosta **muḥtāc ol**mağıl (muhtaç ol-).

1.7. Yansımalı Kelimeler

Şiir dilinde şairin üslubu hakkında ipucu veren hususlardan bir de yansımalı kelimelerin kullanımıdır. Yavuz Sultan Selim'in incelemeye konu olan Türkçe şiirlerinde yansımalı sözcük kullanımı yalnız bir yerde tespit edilebilmiştir:

Güm güm itsün şād olup ẖum-ẖāne bayram irtesi.

1.8. Özel Adlar

Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde özel adlara da yer verilmiştir. Bunlar sırasıyla **ülke, yer adları ve diğer coğrafi adlar, özel kavram adları ve şahıs adları** şeklindedir. Şiirlerde kullanılan özel adlar içinde sayıca daha çok olan ülke ve yer adlarıdır.

Ülke, yer adları ve diğer coğrafi adlar*:* Acem, Ederne, Sitanbul, Ḳalātā, Bursa Engūr, Şināb, Ḳayseri, Rūm, Semerḳand, Ḫorāsān, Rey, Şīrāz, Baġdād, Ḫocend, Belḫ, Tebrīz, Mışır, ʿIrāḳ, Şıfāhān, Dımışḳ, Bosna, Çīn, Māçīn, Ḫarezm, Hindī, Mışr; Meric, Ṭunca.

Özel kavram adları*:* Şāhī, Ḫudā, Ḥaḳḳ, Resūl, Kerīm, Kibriyā , Allāh, Müslimīn, Rab, Yezdān, Ġafūr, Tebrīzī.

Şahıs adları*:* Selīm, Muḥammed, Bāyezīd, Yūsuf, Osmān, Muṣṭafā, Aḫī.

2. Tekrarlar

Bu başlık altında ses tekrarları, ek tekrarları, kelime tekrarları, kelime grubu tekrarları, cümle tekrarları ve benzer ifade tekrarları üzerinde durulmuştur.

2.1. Ses Tekrarları

Ses tekrarları şiir sanatında başvurulan armonik vasıtalardan biridir. Belirli seslere bir mısra veya bir bölümde daha fazla yer vermek suretiyle ses ve anlam arasında bir ahenk kurulur. Tekrar eden seslerin müzikal bir çalgı aleti görevi yapması yanında anlamı tamamlayıcı bir özellik taşıması da mümkündür (Özbay, 1994: 229). Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde daha çok müzikal bir görev yapan ses tekrarlarını iki bölümde incelemek mümkündür.

2.1.1. Ünsüz Tekrarları (Aliterasyon)

Ünsüz tekrarı (aliterasyon), aynı dize içinde belli seslerin yinelenmesidir (Aksan, 2006: 205). İncelenen şiirlerde en çok tekrar edilen ünsüzler sırasıyla "m (422), r (421), n (404), d (384), l (348)" şeklindedir. Bu ünsüzlerin özelliği, yumuşak (tonlu) olmalarıdır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin "yavuz sultanı" şair Selim'in Türkçe şiirlerinde yumuşak ünsüz aliterasyonu baskındır.

m ünsüzünün tekrarı

Ża**m**ī**r**ü**m** niyyetü**m** fikrü**m** dilü**m**de rūz u şeb ẕikrü**m**
ʿİlācı derde tī**m**āru**m** benü**m** **m**aḥbūb u yāru**m**dur

r ünsüzünün tekrarı

Eder**r**ne'm hem Sitanbul'um Ḳalātā Bu**r**sa Engū**r**'um
Ṣināb'um Ḳayse**r**i **R**ūm'um ʿacāʾib şeh**r**-yā**r**umdu**r**

n ünsüzünün tekrarı

Dil **n**edür **n**es**n**e mi var ʿaşḳ odı**n**a yaḳmaduġuñ
ʿAşḳ ze**n**cīri**n**e gerde**n** mi ḳoduñ taḳmaduġuñ

d ünsüzünün tekrarı

Ḳoma bu **d**er**d** ü belā**d**a bizi nā-çār me**d**e**d**
Me**d**e**d** Allāh'ı severseñ mede**d** ey yār me**d**e**d**

l ünsüzünün tekrarı

Di**l**i ṣayd itmede ʿā**l**em bi**l**ür üstādl**ı**ġuñ.
Key ṣaḳın ʿā**l**eme yayı**l**maġa bī-dādl**ı**ġuñ.

2.1.2. Ünlü Tekrarları (Asonans)

İncelenen şiirlerde en çok tekrar edilen ünlüler sırasıyla "e (747), a / ā (704), i (517)" şeklindedir. Tekrar edilen ünlülerden "e" ile "i" düzlük ve incelik bakımından ortaklık;

genişlik ve darlık bakımından ise ayrılık gösterir. “a” sesinin normal sürelisi ile uzun olanı da yine en çok tekrar edilen ünlülerdendir.

e ünlüsünün tekrarı

Ḫast**ey**em h**e**crüñ ile **e**y büt-i ʿayyār m**ed**ed
D**e**midür **e**yl**e**r is**e**ñ vaṣl ile tīmār m**ed**ed

i ünlüsünün tekrarı

K**i**m ola k**i** **i**nc**i**ne d**i**ldārı cefā **i**tdüg**i**ne
Meger **i**nc**i**ndüg**i** aġyāra vefā **i**tdüg**i**ne

a / ā ünlüsünün tekrarı

S**a**ʿy ḳılġıl māl yıġġıl **a**nı y**a**ḫşı s**a**ḳl**a**ġıl
Düşmene ḳ**a**lurs**a** ḳ**a**lsun dost**a** muḥtāc olm**a**ġıl

Der-i c**ā**n**ā**nı ḳor b**ā**ġ-ı cin**ā**nı medḥ ider v**ā**ʿiẓ
Dirīġ**ā** añlamaz bir c**ā**hil [ü] n**ā**-d**ā**nı n’eylersin.

2.1.3. Ek Tekrarları

Şiirde tekrar edilen sesler gibi eklerin tekrar edilmesi de ahengi artıran ve üslubu geliştiren unsurlardan biridir. “Ek tekrarları gramatikal yapının gereği olarak kullanıldığı gibi armonik ve ritmik unsur niyetiyle de şiirlerde yer almaktadır. Şiirde hâkim olan aksiyon ve tempo ek tekrarlarıyla güçlenmektedir” (Özbay, 1994: 232). Yavuz Sultan Selim’in incelemeye konu olan Türkçe şiirlerinde de gerek mısra başlarında gerek mısra içinde ve sonundaki kelimelerde tekrar edilen ekler, şiirde ahenk oluşturmuştur. Tespit edilen ek tekrarları şiirdeki yerine göre mısra başlarında, mısralarda birbirini takip eden ve mısra sonlarında yapılan ek tekrarları olarak ele alınmıştır.

Mısra başlarında yapılan ek tekrarları*:* Bu tür tekrarlar genellikle birinci teklik şahıs iyelik eki ile görülen geçmiş zamanın birinci teklik şahsa göre çekiminde görülür:

Eyle**düm** bī-ḥadd cürm ile cerīm
Ol**dum** eşḫāṣ-ı hevā ile nedīm

Ederne’**m** hem Sitanbul’um Ḳalātā Bursa Engür’um
Ṣināb’**um** Ḳayseri Rūm’um ʿacāʾib şehr-yārumdur.

Mısralarda birbirini takip eden ek tekrarları: “Mısra başı tekrarlarının ‘dikine’ armonik vazife yapmalarına karşılık bu tekrarlar ‘enine’ armonik vazife yapmaktadırlar. Benzer manaların, aynı eklerle art arda sıralanışı, hem ses ve ahenk hem de ritim ve tempo bakımından şiire zenginlik katmaktadır” (Özbay, 1994: 233). Sultan Selim’in Türkçe şiirlerinde tespit edilen bu tür ek tekrarlarında da birinci teklik şahıs iyelik ekinin kullanımı yaygındır:

Saʿy ḳıl**ġıl** māl yıġ**ġıl** anı yaḫşı saḳla**ġıl** / Enīs**üm** mūnis**üm** yār**um** ʿazīz**üm** ġam-güsār**um**dur.

Mısra sonlarında yapılan ek tekrarları*:* Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde mısra sonlarında kafiye ve redif unsuru olarak bulunan tekrarların sayısı yüksektir. Bu tür tekrarlarda genellikle birden çok ekin birleşmesi söz konusudur:

Beni ḳurtar bu ġam u ġuṣṣadan erlik dem**idür (+i+dür)**
Ḥasret-i hecr ile öldüm baña dirlik dem**idür**

Dem mi geçdi ki firāḳuñla fiġān eyle**medüm (-me-dü-m)**
Ya gözüm yaşın ayaġuña revān eyle**medüm**

Kim ola ki incine dildārı cefā it**dügine (-dük+i+n+e)**
Meger incindügi aġyāra vefā it**dügine**.

2.1.4. Kelime Tekrarları

Şiirde anlama heyecan ve duygu yükleme, müzik, ahenk, hareket ve tempo için kelime tekrarları yapılmaktadır (Özbay, 1994: 241). Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde daha çok mısra sonunda olmak üzere mısra başı ve mısra içinde kelime tekrarları yapılmıştır. Mısra başlarında tekrar edilen kelimeler isim; mısra sonlarında tekrar edilen kelimeler ise çoğu isim olmak üzere isim ve fiil şeklindedir:

İttiḥād oldı hücūm-ı ḫaṣmı defʿe çāremüz
İttiḥād itmezse millet dāġdār eyler beni

Dem mi geçdi ki firāḳuñla fiġān **eylemedüm**
Ya gözüm yaşın ayaġuña revān **eylemedüm**.

2.1.5. Kelime Grubu Tekrarları

Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde sayıca çok olmasa da tekrar edilerek şiirde ahenk ve armoni oluşturan unsurlardan biri de kelime grubu tekrarlarıdır:

Yār bezm itmek diler şāhāne **bayram irtesi**
Güm güm itsün şād olup ḫum-ḫāne **bayram irtesi**.

2.1.6. Cümle Tekrarları

İncelenen şiirlerdeki örnek sayısı sınırlı olsa da tekrar edilerek şiirde ahenk ve armoni oluşturan unsurlardan biri de cümle tekrarlarıdır:

…
Ḳolını boynuma ur da yeter ṣalınduñ illerle
…
Ḳoluñı boynuma ur da oñulsun baġrum[uñ başı].

2.1.7. Benzer İfade Tekrarları

Şiirde ahengi artıran unsurlardan biri de mısra veya beyitte benzer ifade tekrarlarının yer almasıdır. Bunlar anlam ve yapı bakımından benzerlik gösteren unsurların tekrar edilmesidir. Sultan Selim'in şiirlerinde çokça örneği bulunan bu tür tekrarlar, genellikle birbirini çağrıştıran kelime tekrarlarının mısra içinde veya beyitte bir arada kullanılması şeklindedir:

Neyi ki **şīve** mi ki **cevr** mi ki **nāz** mı ki

Enīsüm **mūnis**üm **yār**um ʿ**azīz**üm **ġam-güsār**umdur

Bu Selīmī **derdmend** ü **müstmend** ü **mübtelā**.

Sonuç

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin yavuz sultanı, şair Selim'in Türkçe şiirleri sözcük bilimi ve tekrarlar açısından incelendi. Klasik Türk edebiyatı geleneği içinde şiirler yazan Yavuz Sultan Selim, sözcük bilimi açısından kendi döneminin dil çizgisi içinde yer alır. Bunun yanında zaman zaman Çağatay Türkçesi ile yazdığı şiirler, onun Doğu Türkçesine da hâkim olduğunu gösterir. Sultan Selim'in Türkçe şiirleri, üslup bilgisi (stilistik) açısından dikkate değer veriler sunar. Bu kapsamda her ne kadar Arapça, Farsça kelime sayısı çok olsa da Türkçe şiirlerinde en çok kullandığı ilk üç kelimenin fiil olması, onun Türk diline olan hassasiyetini gösterir. Genellikle isim eksenli durum anlatımını tercih etmekle birlikte, fiillerle sağladığı hareketli ritmik üslup ve sıfatlarla oluşturduğu vurgu ve betimlemeler şiirlerinde kurduğu nitelikli üslubun bir parçasıdır. Türkçe şiirlerindeki isim ve sıfat tamlamaları, deyimler ve özel adların kullanımı, sözcük bilimi açısından şairin yetkin üslubunu gösteren unsurlardandır.

Şiirde ahenk ve armoniyi gösteren unsurlardan biri olan tekrarlar da Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirlerinde sıklıkla kullanılmıştır. Bu kapsamda ses, ek, kelime, kelime grubu, cümle ve benzer ifade tekrarlarının varlığı Sultan Selim'in şiirlerinin üslup açısından yüksek niteliğini ortaya koyan bir gerçektir. Bu bağlamda, şair Selim'in Türkçe şiirleri yalnız klasik Türk edebiyatı sahası için değil, aynı zamanda dil araştırmacıları için de nitelikli malzeme sunabilme gücüne sahiptir. Sınırlandırılmış, mütevazı bir çalışma olan bu yazıda tespit edilen sözcük bilimi ve tekrarlardaki malzeme zenginliği, onun Türkçe şiirlerinin dil incelemeleri açısından farklı yöntemlerle bütüncül olarak ele alınıp incelenmesini gerekli kılmaktadır.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan (2000). **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, C. 3, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

AKSAN, Doğan (2006). **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili**, Ankara: Engin Yayınevi.

EMECEN, Feridun M. (2009). "Selim I", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 36, s. 407-414.

KOMİSYON (2023). **Türkçe Sözlük**, C. 1, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KÖKSAL, Mehmet F. (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 267-326.

KÖKSAL, Mehmet F. (2022). **Savaşta Yavuz Şiirde Selim**, İstanbul: Muhit Kitap.

ÖZBAY, Hüseyin (1994). **Çolpan'ın Şiirleri (Metin-Aktarma-İnceleme)**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

ÖZKAN, Mustafa (2007). "Osmanlı Türkçesi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 33, s. 483-485.

SCHOLARLY INTERMEDIARIES AT THE COURTS OF BAYEZIT II AND SULTAN SELIM

Prof. Dr. Robert G. MORRISON
Bowdoin College, USA
rgmorris@bowdoin.edu

ABSTRACT

While the cosmopolitan outlook of the court of Sultan Mehmed II is rightly celebrated, the role of trans-regional intellectual exchange at the courts of Sultan Bayezit II and Sultan Selim is only beginning to receive the attention it deserves. In my recent book entitled **Merchants of Knowledge: Intellectual Exchange in the Ottoman Empire and Renaissance Europe**, I study a scholar named both Moses Galeano and Mūsā Cālīnūs who wrote in Arabic, Hebrew, and Turkish. He brought knowledge from Istanbul west to Europe and translated knowledge from Hebrew and Latin texts into Arabic and Turkish.

I will delve further into two of Galeano/Cālīnūs' texts in this presentation. A Hebrew text, **Puzzles of Wisdom**, completed in 1536, contains numerous accounts of life at the Ottoman court. I will present vignettes that have not been published previously. In addition, Galeano/Cālīnūs added some Ottoman Turkish excursuses to a medical text that he transcribed from Judeo-Arabic into Arabic. I will take a closer look at these excursuses than I was able to in **Merchants of Knowledge**. Because Galeano/Cālīnūs was consistently motivated by the pursuit of social capital, I hope to include discussions of his interactions with his rivals.

ŞEHZADE SELİM VE ANNESİ TRABZON'DA: DOĞRU VE YANLIŞ BİLİNENLER ÜZERİNDEN TARİHÎ BİR DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. Temel ÖZTÜRK
Karadeniz Teknik Ün. Edebiyat Fak.
tozturk61@gmail.com

Giriş

Tarihin "Yavuz" olarak öne çıkardığı Osmanlıların dokuzuncu padişahı Sultan Selim'in Trabzon'daki şehzadelik süreci belki de onun hayatındaki en verimli yıllarını kapsar. Bundan mütevellittir ki Sultan Selim'in ve annesinin Osmanlıların kaderine dokunan Trabzon'daki yıllarıyla alakalı gerek ilmî gerekse popüler birçok çalışma mevcuttur. Ancak sancak beyi olarak Trabzon'da bulunan Şehzade Selim ve annesinin buradaki yılları kaleme alınırken gerek ilmî çalışmalar gerekse popüler tarzdaki yazılar arasında bazı konularda farklılıklar vardır. Yeri geldikçe birbirini teyit eden, yeri geldikçe de birbirini nakzeden bu çalışmaların ileri sürdüğü görüşler, o derece etkili olmuştur ki günümüzde bile hâlâ Yavuz Sultan Selim ve annesi adına şehirdeki izlerini yansıtan eserlerin bilgilendirme notlarında yer alıp, zamanla dilden dile aktarılarak toplum hafızasına yerleşmektedir.

Bilindiği üzere geçmişte gerçek boyutuyla olup bitenler günümüzdeki toplumsal yapıyı, toplumsal hafızayı dolayısıyla bilgiyi anlamamızı etkilemektedir. Ancak etkin bir faktörü ön plana çıkaran geçmişle olan ilişkide arşiv malzemesinden ikinci el kaynaklara kadar geniş bir literatürü kapsayan ham madde, bize tarihsel olguyu olduğu gibi sunmaz (Evans, 1999: 110). Zira tarihsel belgeler ve kaynaklar ancak bugünden bakarak yorumlanabilirler. Böylece geçmişe günümüzden bakan tarihçi, kendisine aktarılan hammaddeyi ele alır, çeşitli metodolojik araçlarla eleştiriye tabi tutar ve kuramsal görüşle yeni inşa sürecine başlar. Bu inşa sürecinde tarihçinin vazifelerinden biri de zamanla topluma mal olmuş hatalı bilgileri tarihî kaynaklar çerçevesinde gün yüzüne çıkarmaktır. Bu aşamada tarihsel çalışmanın kaynaklar ve kuram olmak üzere iki önemli ayağı mevcuttur (Burke, 2011). Çalışmamızda da ön plana çıkan, sorun yönelimli tarih araştırmalarında takip edilen yöntem; ikincil muteber kaynakları okuma sonucu bir tarihsel sorun formüle edip akabinde bununla ilgili birincil kaynakları incelemektir (Tosh, 2011: 56). Bu minvalde günümüz Trabzon'unda Şehzade Selim ve annesine ait sanat eserlerinde yer alan bilgilerin orijinal kaynaklarla olan çelişkisi, sorunsalı tespit noktasında gerekli tarihî değerlendirmeleri elzem kılmaktadır. Zira bu eserlerdeki bilgi notları top-

lumsal hafızanın bir gerekliliği olarak doğru veya hatalı bir şekilde nesilden nesile aktarılmaktadır.

Sorunsalın İlk Vakası: Selim'in Annesi ve Türbesi

Şehzade Selim'in birçok kaynakta annesi hakkındaki farklı görüşler, onun günümüzdeki izlerini yansıtan Trabzon'daki türbesinin bilgilendirme notu çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira türbeyi ziyaret eden yerli ve yabancı turistler, Selim'in annesini bu bilgilendirme notundan tanımakta, kulaktan kulağa bu ifadeleri aktarmaktadırlar. Öyleyse alandaki literatür kaynaklarını da göz önünde bulundurarak, doğrudan bu bilgilerdeki hatalı ve çelişkili aktarımlara odaklanarak bunların mümkünse arşiv kaynaklarıyla analizi, gayemizin metodunu ortaya koyacaktır. Bu yönde bilgilendirme notu çerçevesinde sadece Selim'in annesinin kimliği değil; adının yazılışı, Trabzon'a gelişi, adına inşa edilen külliye ve günümüze ulaşan yapıları, vefat tarihi ve nihayet II. Bayezid ile evli olduğu zaman zarfına kadar birçok çelişkili ifadenin kaydını görebiliriz. Ama öncelikle Selim'in annesine yönelik söylemlerin izahı ve tarihî kaynaklar ışığındaki durumun netliğini ortaya koymak anlamlı olacaktır.

Yavuz Sultan Selim'in annesi hakkında bilgi veren basılı kaynakların ilki, Şakir Şevket'in **Trabzon Tarihi** adlı çalışmasıdır. Yazarın etkilendiği Rum söylemlerine binaen Yavuz'un annesi olan Gülbahar Hatun'un aslen Rum kızı olduğu ve türbesinin kitabesinde yer alan "Banu-yı Rum" tabiri ile bu hususun desteklendiği vurgulanmaktadır. Rum söylemlerine binaen Şakir Şevket, süreci eserinde tartışırken Gülbahar Hatun'un Vivera köyü Hristiyanlarından birisinin kızı iken Fatih tarafından aldırılarak Sultan Bayezid ile evlendirildiği veya Sultan Murad'ın Bağdat Seferi'nden gelirken kendisini bir su kenarında görüp aldığı rivayetlerinden birincisinin daha doğru olabileceğini belirtmektedir. Zira Fatih'ten önceki Sultan Muradlar zamanında İstanbul ve Trabzon'un Hristiyan elinde olması, sonraki Sultan Muradların da Gülbahar Hatun'dan uzun bir zaman sonra padişah oldukları ve Trabzon'a hiç gelmedikleri bilgisini de paylaşmaktadır. Bu anlatılanlara istinaden Vivera köyünün elindeki imtiyaz fermanının da buna mukabil verildiğini bildirmektedir (Şakir Şevket, 2013: 109).

Şakir Şevket'in geç tarihli Rum kaynakları ve rivayetleri üzerinden Yavuz Sultan Selim'in annesi ile ilgili ileri sürdüğü çelişkili durum, kendisinden sonra gelen araştırmacıların kimisinin desteği, kimisinin de tekzibi ile devam etti. Anthony Bryer, Şakir Şevket'in benimsediği Rum kaynaklarına bağlı kalarak Yavuz'un annesinin, Trabzon'da Sümela Manastırı yakınlarındaki Doubera (Livera/Yazlık) köyündeki bir papazın Maria isimli kızı olduğunu ileri sürmektedir (Bryer, 1988: 82-83). Bunların aksine Mehmed Murad Uraz,

Gülbahar Hatun'un Rum kızı olduğuna dair rivayetleri ele alarak hatalı yaklaşımları açıklamaktadır. Ona göre Rum tarihçiler, bu olayı tamamen tahrif ederek anlatmaktadırlar. Bunlardan istifade eden Şakir Şevket de türbe kitabesindeki "Banu-yı Rum" tabiri ve Maçka'nın Vivera köyündeki Hristiyan ahalinin elindeki imtiyaz fermanından hareketle Selim'in annesine Rum kızı demektedir. Ayrıca Maçkalı bir papazın kızı iken Fatih tarafından alınıp oğlu Bayezid ile evlendirilmiş olduğu da bu rivayetler arasında yer almaktadır. Murad Uraz tüm yaklaşımların yanlış olduğunu, Gülbahar Hatun'un asla bir Rum kızı olamayacağını belirtir. Zira kitabesindeki tabirin Anadolu'nun Rum İli memleketlerinde bilinen kısmıyla Müslüman ahalinin bu memleketlere mensubiyetlerini belirtmek için kullanıldığını vurgulamaktadır. Vivera köyündeki ahaliye verilen imtiyaz fermanının da muhtemelen sefer sırasında buradaki ahalinin yardımları üzerine Fatih tarafından verildiğini belirtmektedir (Uraz, 1921: 2).

Öte yandan Murad Uraz, Selim'in annesinin Vivera papazının kızı olduğu iddiasının papaz tarafından yazılmış bir Rum tarihinde yer aldığını ifade eder. Bu iddiaya bağlı olarak Şakir Şevket'in de uygun görmediği ifade, Sultan Murad'ın Bağdat Seferi dönüşünde uğradığı bu köyde papazın kızından istediği suyu padişahı yorgun gören kızın geciktirerek sunması, padişahın hoşuna gidince kızı alıp götürdüğü yönündedir. Ancak Sultan Muradların Trabzon'a uğramadığı gerekçesiyle bu bilgilerin yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Murad Uraz, Rum kitaplarında ileri sürülen bir başka rivayete göre Gülbahar Hatun'un vefatına kadar Rum olduğu iddiasının onun konumundaki birisi açısından asla mümkün olamayacağını açıkça belirtmiştir. Yine Rum tarihlerinde Gülbahar Hatun'un Rum olmasına yönelik bir başka rivayet, kendisinin Selim'i henüz bir yaşını tamamlamadan İstanbul'dan alıp Trabzon'a getirdiği şeklindedir. Bu konuda Evliya Çelebi'ye de değinen Murad Uraz, Selim'in Trabzon'da doğduğu bilgisinin yanlış olduğunu, hicri 875/miladi 1470'te Amasya'da doğup bir müddet sonra talim ve terbiye için Fatih'in yanına gönderilerek uzun bir müddet orada kaldığını belirtir. Bu rivayetlere binaen Murad Uraz, Gülbahar Hatun'un İslam kızı olup, muhtemelen "Banu-yı Rum" tabirine bağlı olarak Kırım veya Rumeli ayanından Osman Ağa'nın kızı olduğu yönünde başka kaynaklarda olmayan bir görüşü ileri sürer (Uraz, 1921: 2).

Halil Edhem Bey, Katip Çelebi ve Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere dayanarak Türkmen ümerasından Alaüddevle'nin kızı olan Bayezid'in hanımı ve Selim'in annesinin isminin Ayşe olduğunu işaret edip Trabzon'da Gülbahar Hatun olarak bilinmesinin ya yanlış olduğunu ya da Ayşe Gülbahar biçiminde iki isminin olabileceğini vurgular. Hatta bu söylemler üzerine Bayezid'in annesinin iki farklı vakıf kaydından birinde Gülbahar Hatun,

diğerinde de Mükrime Hatun olarak geçtiğini belirterek benzer isimler üzerinden bir karışıklığa gidildiğini ima eder (Eldem, 1334: 339-344; Eldem, 2001: 75-83). Mahmut Kemal Yanbey'in hatıralarındaki bilgiler de Halil Edhem Bey'in tespit ve değerlendirmeleriyle örtüşmektedir. Hatta Yanbey, türbenin kapısındaki Farsça kitabede yazan "Banu-yı Rum" ifadesine dayanarak Selim'in annesinin Rum olduğunu iddia edenlerin başında Şakir Şevket'in geldiğini vurgulamaktadır. Şakir Şevket'in o zamanda türbede mevcut olan vakfiyenin aslını (Bu vakfiye Rus işgalinde Ruslar tarafından alındı.) ve imaret nazırlarındaki suretini incelemeden "Anadolu Prensesi" demek olan "Banu-yı Rum" tabirinden Selim'in annesinin Rum olduğuna hükmettiğini ifade etmiştir. Yine Şakir Şevket'in de tekzip ettiği gibi Selim'in annesinin Vivera köyünden olmasıyla köyün vergiden muaf tutulmasının sadece Trabzon vilayetine has olmayıp yol ve derbent hizmetleri karşılığı diğer köylerin de muafiyetlerini içeren mahkeme kayıtlarında çeşitli örnekler olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Yanbey, türbe ve külliye hakkında da bilgi vererek **Trabzon Kadı Mahkemesi Sicilleri**'nde Hatuniye Vakfı'na ait kayıtlarda Gülbahar ismine çokça rastlandığını da belirtmektedir (Eldem, 2001: 81).

Yavuz Sultan Selim'in annesinin Rum olduğuna dair hatalı tespitler üzerine konuyu yazıya dökenler arasında Ahmet Refik Altınay ve İsmail Habib Sevük de bulunmaktadır. İsmail Habib Sevük, Farsça kitabede geçen "Bânu-yı Rum" ifadesinin "Anadolu Prensesi" anlamına geldiğini belirtirken aynı görüşü savunan Fahrettin Kırzıoğlu da bunun "Anadolu Hatunu" anlamında olup Selim'in annesinin Dulkadırlı Alaüddevle Bozkurt Bey'in kızı olduğunu dile getirmektedir (Sevük, 1987: 313; Kırzıoğlu, 1994: 111-112). Öte yandan **Amasya Tarihi** yazarı Hüseyin Hüsameddin Yasar'ın (ö. 1939), Yavuz Sultan Selim'in annesi Ayşe Gülbahar Hatun'un aslen Amasya'ya bağlı İlaslan olarak bilinen ve silsileleri Selçuklu bakiyesinden Sultan Altunbaş'ın kızı olduğuna dair yeterli delile sahip olmayan bilgisi, kendinden sonraki araştırmacılar tarafından da çok fazla dikkate alınmamıştır (Şakir Şevket, 2013: 110). Farklı bir bilgiye Tayyip Gökbilgin değinerek Selim'in annesinin II. Bayezid'in eşlerinden Gülbahar Hatun olduğunu ifade etmekte ancak adını ve milliyetini gösteren metni tam olarak vermemektedir (Uluçay, 1959: 106-107). Gökbilgin, zikrettiği iki örnekten ilkinde belgelere dayalı olarak Edirne'deki **Gülbahar Hatun Mahallesi** ismini Selim'in annesinden aldığını Bâdi Ahmed'den referansla belirterek buradaki **Gülbahar Hatun Mescidi** inşa tarihini de hicri 855/miladi 1451 olarak göstermektedir (Gökbilgin, 1952: 46). Ancak bu tarih, Bayezid'in evlilik tarihinden çok önce olması yanında bahsi geçen konu kendi annesi **Gülbahar Hatun**'la (Fatih'in hanımı) olan karışıklığın da bir sonucudur (Emecen, 1996: 230-231). Onun

zikrettiği ikinci örnek ise ilk örneğinde vurguladığı Selim'in annesi olan aynı kadına II. Bayezid'in Amasya'da yaptığı bir bağışı yansıtan hicri 875/miladi 1470 tarihli hüccetin Gülbahar binti Abdüssamed ismini içerdiğini ifade etmesidir (Gökbilgin, 1952: 46). Fakat bu kadın Osmanlı tarihçilerinin Verdiği soyağaçlarında II. Bayezid'in çocuklarından hiçbirinin annesi gösterilmediğinden Gökbilgin'in bu değerlendirmesi de bir yanlış anlamadan ibarettir (Sakaoğlu, 2007: 67). Mahmut Goloğlu da bu yönde Gülbahar isminin kullanışının bir yanlışlık sonucu olduğunu dile getirmiştir (Goloğlu, 2000: 35-36). Zira Uzunçarşılı ve Refet Yinanç da Selim'in annesi ile Gökbilgin'in ifade ettiği kadınların farklı kişiler olmakla beraber Alaüddevle'nin kızları arasında Gülbahar isminde birinin olmadığını net bir şekilde vurgulamaktadırlar (Uzunçarşılı, 1969: 175; Yinanç, 1989: 77, 185).

Aslında adının Ayşe olup Yavuz Sultan Selim'in annesi olduğu bilgisini XVI. asır tarihçilerinden Cenâbî Mustafa Efendi (ö. 1590) **el-'Aylemü'z-Zâhir fî Ahbâri'l-Evvel ve'l-Âhir (Cenâbî Tarihi)** adlı çalışmasında açık bir şekilde belirtmektedir (Mustafa Efendi ibn Emir Hasan, 3100: 353a). Yine dönemin âlimlerinden Bostanzâde Yahyâ Efendi (ö. 1639) **Târîh-i Sâf (Tuhfetü'l-Ahbâb)** adlı eserinde; "Bayezid Han Hazretlerinin menkûhası hâtunları Türkmen ümerâsından Emir Alaüddevle'nin kızları Ayşe Hatundur ki (kahramânü'l-mâ'e ve't-tîn mâlikü'l-'Arab ve'r-Rum sultânü'l-kurûm Selîm Hân) Hazretlerinin valideleridir." ifadesiyle Alaüddevle Bozkurt Bey'in kızı Ayşe Hatun'un II. Bayezid'in nikâhlı eşi ve Yavuz Sultan Selim'in annesi olduğunu vurgulamaktadır (Bostanzâde Yahyâ Efendi, 1287: 60). Muhtemelen bu önemli kaynaklardan yola çıkarak isminin Ayşe, babasının Alaüddevle Bozkurt Bey ve Yavuz Sultan Selim'in annesi olduğu hususu yakın dönemdeki çalışmalar içerisinde Halil Edhem, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, İsmail Hami Danişmend ve Franz Babinger tarafından da savunulmaktadır (Lane-Poole, 1927: 311; Eldem, 1928: 30-36; Eldem, 2001; 70-80; Uzunçarşılı, 1989: 148; Danişmend, 1971: 17, 171; Babinger, 1953). Bunlardan Halil Edhem ile Franz Babinger'i referans alan Alderson da II. Bayezid'in hanımının ve Yavuz'un annesinin Ayşe olduğunu belirtir (Alderson, 1956: 83, 92, 94, 179; Peirce, 1993: 293).

Öte yandan bilâ-tarih bir arşiv kaydında "Mahmiye-i İstanbul'da vâki' Haremeynü'ş-Şerîfeyn evkâfından merhûm mağfûrun-leh Sultân Selîm Hân atik vâlidesi merhûme ve mağfûrun-lehâ Ayşe Sultan evkâfı hamamı …" şeklinde geçen ifade Yavuz Sultan Selim'in annesinin Ayşe Hatun olduğunu tartışmasız göstermektedir (Keskin, 2018: 20). Çoğunluğu evkaf varidat ve masraf defterlerinden oluşan arşiv kayıtları, 19. yüzyıldan sonra farklı tasniflerde Gülbahar Hatun ismine vurgu yapmaktadır. Bu tasniflerin çoğunda Gülbahar Hatun ismi ya vakıf adıyla ya da onun hayır eserleriyle zikredilirken (BA,

C.EV, 235/11748; BA, AE.SSLM.III, 420/24107; TŞS, 2010: 102), bazılarında da onun annesi olduğuna değinilmektedir (BA, BEO, 3679/275884). Bu savı destekleyecek önemli kayıt **şer'iyye sicilleri** olarak da bilinen **Trabzon kadı sicilleri**nde yer almaktadır. 7 Mart 1865 tarihli mahkeme kaydında Yavuz'un, annesi adına Trabzon'da kurduğu meşhur Hatuniye Vakfı için "… Haremeyn-i Muhteremeyn-i Şerîfeyn evkâfından nefs-i Trabzon'da vâki' merhûme ve mağfûrun-lehâ **Gülbahar Hatun** evkâf-ı şerîfesinden …" ifadesinin zikredilmesi bu savı tartışmasız desteklemektedir (TŞS, 2010: 102). Bahsi geçen kayıtlar yanında Trabzon Salnâmesi'nde de Yavuz Sultan Selim'in annesinin Gülbahar olduğu "… Yavuz Sultan Selim Hazretlerinin vâlide-i muhteremeleri **Gülbahar** Sultan tâbe serâhâ hazretlerinin hâl-i hayâtında ihyâ etmiş oldukları İmâret Câmi-i Şerîfi dâiresi dâhilindeki medfen-i mukaddesidir." ifadesiyle teyit edilmektedir (Salnâme-i Trabzon, 1311: 198). Böylece yapılan tetkikler sonucu II. Bayezid'in hanımı Dulkadıroğlu Alaüddevle Bozkurt Bey'in kızı Ayşe Hatun'un Yavuz Sultan Selim'in annesi olduğu ve muhtemelen Şehzade Bayezid ile Amasya'da evlendikten sonra veya oğlunun sancak beyliği yaptığı Trabzon'a geldikten sonra bir diğer ismi olan Gülbahar adının daha yaygın kullanıldığı rahatlıkla söylenilebilir (Bostan, 2019: 2).

Gülbahar Hatun'un türbesindeki bilgilendirme notunda yer alan, Trabzon'a gelişiyle ilgili ifadeler de teyit edilmeye muhtaçtır. Zira kendisinin deniz yoluyla gelirken yakalandığı fırtınadan kurtulması hâlinde karaya çıktığı yeri vakfetmesi yönündeki duasının kabulüne uygun olarak Vakfıkebir topraklarının vakfedildiği bilgisine tarihî kaynaklarda rastlanılmamaktadır. Onun Trabzon'a gelişiyle ilgili bilgiyi dile getiren Murad Uraz, Bayezid'in padişahlığı zamanında sarayda sultanların Gülbahar Hatun'a baskı kurmalarının Trabzon'a gelmesine vesile olduğunu ifade eder. Aslında kendisine sorulduğunda Selim'in yanında yer almak istediğini belirterek geldiği Trabzon'da 15 sene kadar Tabakhane Köprüsü'nden Hükümet'e giderken kalenin üstündeki oğlunun sarayında kaldığı vurgulanır (Uraz, 1921: 2).

Gülbahar Hatun Türbesi'nin günümüzdeki bilgilendirme levhasında Selim'in Trabzon'daki şehzadelik süreci yanında annesinin vefat tarihi de hatalı olarak 1510 şeklinde yazılmıştır. Bu tarihe istinaden Sultan Bayezid ile 1469 yılındaki evliliklerinin süresi de çelişkili bir hâlde 36 yıl olarak belirtilmiştir. Onun ölüm tarihiyle ilgili bilgiler çeşitli kaynaklarda farklı şekilde verilmektedir. Babinger ve Halil Edhem'i referans alan Alderson, Ayşe Hatun ismine vurgu yaparak ölüm tarihini hicri 918/miladi 1512 olarak göstermektedir (Alderson, 1956: 92-94). Ancak türbe kitabesinde bu tarih ebcet hesabıyla hicri 911/miladi 1505 olarak kaydedilmiştir. Kitabenin sonunda yer alan "Geşt târih-i vefâteş rahmet-i dâyim berû" ifadesindeki "rahmet-i dâyim

berû" sözü ebcet hesabı üzerinden Gülbahar Hatun'un vefat tarihini vurgulamaktadır. 1817-1819 yıllarında Karadeniz kıyılarını ziyaret eden Bijişkyan da türbe üzerindeki kitabenin tarihini hicri 911/miladi 1505 olarak kaydeder (Bijişkyan, 1998: 100-101). Zira Hatuniye İmareti Vakfı adıyla tesis edilen külliyenin ilk binası olan hamamın yapımı sırasında II. Bayezid tarafından Gülbahar Hatun'a 29 Aralık 1504'te 40 bin akçe nakit para gönderilmişti (Bostan, 2019: 50). Yine Gülbahar Hatun ölmeden kısa bir zaman önce Selim'in sünnet olan oğlu (Süleyman) için II. Bayezid tarafından hediye gönderilenler arasında kendisi de yer almaktadır (Emecen, 2013: 347-348; Bostan, 2019: 6-7). Bu hediyelerden yaklaşık 6 ay sonra (19 Kasım 1505) bu kez Gülbahar Hatun'un ölümü üzerine taziye dolayısıyla II. Bayezid tarafından oğlu Selim'e hediyeler gönderilmişti (Bostan, 2019: 7). Vefat etmeden önce adına yaptırılan külliyenin camiine de kendi tarafından başlandığı, onarımlarını yansıtan arşiv kayıtlarında da belirtilmektedir (BA, ŞD, 291/4, 314/13; BA, İ.DH, 1012/79917). Şehzadeliği döneminde bu imaretin inşasını gerçekleştiremeyen Selim, tahta geçtikten sonra cami, medrese, misafirhane, aşhane, fırın, ahır, mahzen, kiler ve annesinin türbesinden oluşan imaretin inşasını hicri 920/miladi 1514-1515'te tamamlamıştır. Bu külliyeden günümüze ulaşan cami, türbe ve şadırvan eser grubu, türbenin bilgilendirme notunda eksik hâliyle sadece cami ve türbeyi işaret etmektedir.

Sorunsalın İkinci Vakası: Yavuz Sultan Selim Anıtı

Günümüz Trabzon'unun Ortahisar Mahallesi'nde yer alan Yavuz Sultan Selim Anıtı'nın bilgilendirme notunda tarihî kaynaklarla çelişen ifadeler yer almaktadır. Selim'in ilk görev yerinin Trabzon olduğu bilinmektedir. Buradaki görev yıllarına ilişkin anıtın bilgilendirme notu ile İl Kültür ve Turizm Müdürlüğümüzün web sayfasındaki tarihler sorgulamaya açıktır. Bilgilendirme notuna göre Selim, 1489-1511 yılları arasında 22 yıl Trabzon'da valilik yaptı. Benzer bilgi Trabzon İl Kültür ve Turizm Müdürlüğünün web sayfasında da aynen yer almaktadır (https://trabzon.ktb.gov.tr/). Muhtemelen bu bilgi Halil Edhem'in Osmanlı Kitabeleri adlı eserine dayanmaktadır. Zira Halil Edhem, Selim'in 1489 veya daha erken bir tarihte Trabzon'a tayin edildiğini belirtir (Eldem, 1334: 340). Onun bu görevinin başlangıcını Amasya Tarihi yazarı Hüseyin Hüsameddin de 1490 olarak ifade eder (Hüseyin Hüsâmeddin, 2007: 70). Farklı bir bilgiye Yılmaz Öztuna değinerek Selim'in 1481'den 1510'a kadar yani 29 yıl şehzade olduğunu dile getirir (Öztuna, 2006: 25). Şakir Şevket ise 22 veya 30 yıl Trabzon'da valilik yaptığını vurgular (Şakir Şevket, 2001: 111).

Aslında Selim'in Trabzon'daki şehzadelik yıllarına ilişkin onun ifadelerinden kaynaklanan iki farklı tarih de bir başka muammayı ortaya koyar. Kendisi,

Çağatay Uluçay'ın da değindiği ifadelerinin birincisinde 30 yıl Trabzon'da şehzadelik yaptığını, hâliyle 1482'de şehzadelik görevinin başladığını işaret eder (Uluçay, 1954: 82). Diğer anlatımında ise 25 yıldır Trabzon'da şehzadelik görevinde olduğunu, hâliyle 1487'de bu göreve başladığını ima eder (Uluçay, 1954: 85). Uluçay ve alanın önde gelen tarihçilerinin üzerinde durdurduğu bir inâm defterinde şehzade tayininin hicri 892/miladi 1487 tarihli olacağına dair hükümler yer aldığı net bir şekilde anlaşılmaktadır (Uluçay, 1954: 74). Bu arşiv belgeleri Şehzade Selim'in bilhassa görev başlangıç tarihini miladi 1487 olarak net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira 1486 tarihine ait Trabzon Livası Mufassal Timar Defteri'nde Şehzade Selim ile ilgili kayda rastlanmaması yanında bazı idari görevlere dair 1487-1489 tarihli kayıtları içeren bir defter de (Bilhassa kendi mektubu ile mahlül olan Atina çeribaşılığına 3 Mayıs 1488'de Yunus'un getirilmesi önemlidir.) onun 1487'de sancak beyi olduğunu teyit etmektedir (Bostan, 2019: 41-42). Görevinin bitiş tarihi hemen hemen çoğu kaynakta kendisinin Kefe'ye gidiş tarihi olarak belirtilse de bu konuda da farklı bilgilere rastlanmaktadır. Şehzade Selim, Venedik Balyosu Foscolo'nun raporuna göre 1510'da Eylül'ün son günü 56 küçük gemiyle Trabzon'dan yola çıkmış, 10 Ekim'de Kefe'ye ulaşmış olmasına rağmen Emecen, Selim'in oğlundan önce 1509 yılında Kefe'ye gittiğini ve tekrar sancağına dönemediğini ima etmektedir (Emecen, 2024: 46; Danişmend, 1971: 416-417). Öte yandan 10 Ekim'de Kırım Hanı tarafından törenle karşılandığını, dönemin kaynakları da belirtmektedir (Celâl-zâde Mustafa, 1990: 290-291). Ancak sancağına geri dönmesi yönünde kendisini ikna amacıyla Sarıgörez lakabıyla bilinen dönemin âlimi Mevlana Nureddin'in 29 Ekim 1510'da hemen Kefe'ye gönderilmesi, oğlundan önce 1509'da buraya varan Selim'in hâlâ Kefe'de olduğunu da akla getirmektedir (İbn Kemal, 1985: 41; Hoca Sadeddin, 1979: 15-17). Yine bu yönde Sa'd b. Abdülmüte'al, Selim'in Kefe'ye gidişinde oğlu Süleyman'ı Trabzon'da bıraktığını, akabinde Edirne'ye gidişi sırasında oğlunun Kefe'ye geldiğini belirterek daha öncesinde Kefe'de olabileceği ihtimalini ileri sürer (Emecen, 2024: 46). Aslında tarihçilerin, Selim'in Trabzon'daki sancak idaresinin sonu olarak ileri sürdükleri Kefe'ye gidiş tarihi kurgusu, onun Trabzon'dan fiilî ayrılışını ortaya koyar. Yani sancak idari görevi hâlâ devam etmektedir. Zira Sarıgörez'in kendisini sancağına dönmesi için iknaya uğraşması da bunu teyit etmektedir. Bu görev resmiyette Selim'e yeni bir sancak tevcihine kadar sürmüştür. Hâliyle Şehzade Selim'in Trabzon'daki idari görevi, kendisinin Semendire Sancağına tayin edildiği 1511 yılına kadar devam etmiştir (Hoca Sadeddin, 1979: 29; Müneccimbaşı Ahmed Dede, 1970: 425). Muhtemelen kendisi de bu sürece bağlı olarak Şahkulu ayaklanmasında babasına gönderdiği mektubunda 25 yıl Trabzon'da şehzadelik görevinde olduğunu dile getirir.

Sonuç

Neticede bazı arşiv belgeleri ve tarihî eserlerden; Dulkadiroğlu Alaüddevle Bey'in kızı Ayşe Gülbahar Hatun'un, Şehzade Selim'in ilk görev yeri olan Trabzon'a 1487'de oğlu ile beraber geldiği ve vefatına kadar burada kaldığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar kendisi valide sultan statüsüne erişemese de Trabzon'da hem siyasi olarak hem de şehzadesinin yetişmesi açısından bir valide sultan gibi hareket etti. Bu tecrübesi onun daim rahmete kavuştuğu 1505 yılına kadar sürdü. Dönemin âlimleri ve seyyahları tarafından hayırsever bir kadın olarak tanımlanan Gülbahar Hatun'un Trabzon'da başlattığı külliye inşaatını oğlu Yavuz Sultan Selim padişah olduktan sonra 1514'te tamamladı. Şehzade Selim'in ise taht mücadelesi için Kefe'ye geçtiği 1509'dan sonra tekrar Trabzon'a dönmediği, hâliyle aktif olarak yaklaşık 23 yıl burada bulunduğu ve 1511'de Semendire'nin yeni bir sancak olarak kendisine tayin edildiği zaman dilimine kadar yani bizzat kendi ifadesi ile yaklaşık 25 yıl Trabzon'da şehzadelik yaptığı tespit edilmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

BA (Başkanlık Osmanlı Arşivi), AE.SSLM.III (Ali Emiri Selim III), Dosya/Vesika No: 420/24107 (H. 6 Cemaziyelevvel 1215/M. 25 Eylül 1800).

BA (Başkanlık Osmanlı Arşivi), BEO (Babıali Ali Evrak Odası Evrakı), Dosya/Vesika No: 3679/275884 (R. 6 Kânûn-ı Evvel 1325/M. 19 Aralık 1909).

BA (Başkanlık Osmanlı Arşivi), C.EV (Cevdet Evkaf , Dosya/Vesika No: 235/11748 (H. Gurre-i Muharrem 1205/M. 10 Eylül 1790).

BA (Başkanlık Osmanlı Arşivi), İ.DH (İrâde-Dâhiliye), Dosya/Vesika No: 1012/79917 (H. 25 Rebiulevvel 1304/M. 22 Aralık 1886).

BA (Başkanlık Osmanlı Arşivi), ŞD (Şûrâ-yı Devlet Belgeleri), Dosya/Vesika No: 291/4 (H. 8 Rebiulahir 1300/M. 16 Şubat 1883), 314/13 (H. 5 Rebiulevvel 1304/M. 2 Aralık 1886).

TŞS (Trabzon Şer'ıyye Sicili), Defter No: 2010, s. 102 (H. 9 Şevval 1281/M. 7 Mart 1865).

TŞS (Trabzon Şer'ıyye Sicili), Defter No: 2010, s. 102 (H. 9 Şevval 1281).

Diğer Yazılı Kaynaklar

ABDÎ-ZÂDE HÜSEYİN HÜSÂMEDDİN EFENDİ (2007). **Amasya Tarihi (Birinci Cilt)**, (Haz. Mesut Aydın, Güler Aydın), Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.

ALDERSON, Anthony Dolphin (1956). **The Structure of the Ottoman Dynasty**, New York: Oxford University Press.

BABINGER, Franz (1953). **Mehmed der Eroberer und Seine Zeit, Weltenstürmer Einer Zeitenwende**, Münich: F. Bruckman.

BİJİŞKYAN, P. Minas (1998). **Pontus Tarihi-Tarihin Horona Durduğu Yer Karadeniz**, (Çev. H. D. Andreasyan), İstanbul: Çivi Yazıları.

BOSTAN, M. Hanefi (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Şehzadelik Dönemi (1487-1512)", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 1-87.

BOSTANZÂDE YAHYÂ EFENDİ (1287). **Târîh-i Sâf (Tuhfetü'l-Ahbâb)**, İstanbul: Terakkî Matbaası.

BRYER, Anthony (1988). "Rural Society in Matzouka", **Peoples and Settlements in Anatolia and Caucassus: 800-1900**, London: Variorum Reprints.

BURKE, Peter (2011). **Tarih ve Toplumsal Kuram**, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

CELÂL-ZÂDE MUSTAFA (1990). **Selim-nâme**, (Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

DANİŞMEND, İsmail Hami (1971). **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C. 1-2, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

ELDEM, Halil Edhem (1334). "Trabzon'da Osmanlı Kitabeleri", **Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası**, S. 48, s. 339–344.

ELDEM, Halil Edhem (1928). "Mısır Fethi Mukaddemâtına Âid Mühim Bir Vesika", **Türk Tarih Encümeni Mecmuası**, S. XVII/19, s. 30-36.

ELDEM, Halil Edhem (2001). **Trabzon'da Osmanlı Kitâbeleri**, (Haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Ankara: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları.

EMECEN, Feridun (1996). "Gülbahar Hatun", **DİA**, S. 14, s. 230-231.

EMECEN, Feridun M. (2024). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Kapı Yayınları.

EMECEN, Feridun M. (2013). "Kânuni Sultan Süleyman'ın Şehzadelik Dönemine Ait Bazı Yeni Tespitler ve Notlar", **Deutsch-Türkische Begegnungen: Türk-Alman Tesadüfleri, Festschrift für Kemal Beydilli: Kemal Beydilli'ye Armağan**, Berlin: EB-Verlag.

EVANS, Richard J. (1999). **Tarihin Savunusu**, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), Ankara: İmge Kitabevi.

GOLOĞLU, Mahmut (2000). **Trabzon Tarihi: Fetihten Kurtuluşa Kadar**, Trabzon: Serander Yayınevi.

GÖKBİLGİN, M. Tayyip (1952). **XV ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataalar**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

HOCA SADEDDİN EFENDİ (1979). **Tacü't-Tevarih**, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), C. 4, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İBN KEMAL (1985). **Tevârih-i Âl-i Osman**, **IX. Defter (The Reign of Sultân Selîm I in the Light of the Selimnâme Literatüre içinde)**, (Neşr. Ahmet Uğur), Berlin.

KESKİN, Özkan Özer (2018). **Başlangıcından 19. Yüzyıla Kadar Gülbahar Hatun Vakfı**, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KIRZIOĞLU, Fahrettin (1994). "Millî Tarihimizde Trabzon Bölgesi", **Trabzon Fetih Yıllığı**, Anakara: Atlas Yayıncılık.

LENE-POOL, Stanley (1927). **Düvel-i İslâmiyye**, (Çev. Halil Edhem), İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları.

MUSTAFA EFENDİ İBN EMİR HASAN (CENÂBÎ), **Târih-i Cenâbî Efendi**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No. 3100.

MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE (1970). **Müneccimbaşı Tarihi**, (Çev. İsmail Erünsal), C. 2, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

ÖZTUNA, Yılmaz (2006). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı.

PEİRCE, Leslie P. (1993). **The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire,** New York: Oxford University Press.

SAKAOĞLU, Necdet (2007). **Osmanoğulları'nın Ünlü Kadın Sultanları**, İstanbul: Creative Yayıncılık.

Salnâme-i Trabzon, Defa 15, Trabzon Vilayeti Matbaası, H. 1311 (M. 1893/1894), s. 198.

SEVÜK, İsmail Habib (1987). **Yurttan Yazılar**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ŞAKİR ŞEVKET (2001). **Trabzon Tarihi**, (Haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Ankara: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları.

ŞAKİR ŞEVKET (2013). **Trabzon Tarihi**, (Haz. İsmail Hacıfettahoğlu), İstanbul: Kurtuba Kitap.

TOSH, John (2011). **Tarihin Peşinde**, (Çev. Özlem Arıkan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ULUÇAY, Çağatay (1954). "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", **Tarih Dergisi**, S. VI/9, s. 52-90.

ULUÇAY, Çağatay (1959). "Bayazıd II.'in Âilesi", **Tarih Dergisi**, S. X/14, s. 104-124.

URAZ, Mehmed Murad (1921). "Gülbahar Sultan", **İstikbal Gazetesi**, S. 219, s. 2-3.

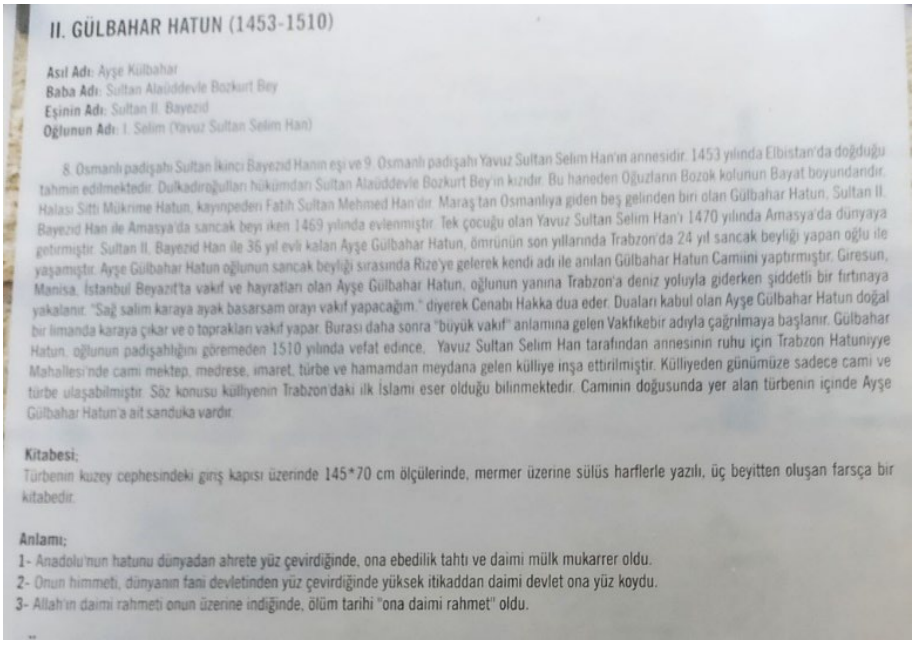
UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1969). **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, Ankara: TTK Basımevi.

YİNANÇ, Refet (1989). **Dulkadir Beyliği**, Ankara: TTK Yayınları.

Dijital Kaynaklar

https://trabzon.ktb.gov.tr/TR-57675/anit-ve-sergiler.html, E.T.: 27.05.2025.

EKLER



II. GÜLBAHAR HATUN (1453-1510)

Asıl Adı: Ayşe Gülbahar
Baba Adı: Sultan Alaüddevle Bozkurt Bey
Eşinin Adı: Sultan II. Bayezid
Oğlunun Adı: I. Selim (Yavuz Sultan Selim Han)

8. Osmanlı padişahı Sultan İkinci Bayezid Hanın eşi ve 9. Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim Han'ın annesidir. 1453 yılında Elbistan'da doğduğu tahmin edilmektedir. Dulkadiroğulları hükümdarı Sultan Alaüddevle Bozkurt Bey'in kızıdır. Bu haneden Oğuzların Bozok kolunun Bayat boyundandır. Halası Sitti Mükrime Hatun, kayınpederi Fatih Sultan Mehmed Han'dır. Maraş'tan Osmanlıya giden beş gelinden biri olan Gülbahar Hatun, Sultan II. Bayezid Han ile Amasya'da sancak beyi iken 1469 yılında evlenmiştir. Tek çocuğu olan Yavuz Sultan Selim Han'ı 1470 yılında Amasya'da dünyaya getirmiştir. Sultan II. Bayezid Han ile 36 yıl evli kalan Ayşe Gülbahar Hatun, ömrünün son yıllarında Trabzon'da 24 yıl sancak beyliği yapan oğlu ile yaşamıştır. Ayşe Gülbahar Hatun oğlunun sancak beyliği sırasında Rize'ye gelerek kendi adı ile anılan Gülbahar Hatun Camiini yaptırmıştır. Giresun, Manisa, İstanbul Beyazıt'ta vakıf ve hayratları olan Ayşe Gülbahar Hatun, oğlunun yanına Trabzon'a deniz yoluyla giderken şiddetli bir fırtınaya yakalanır. "Sağ salim karaya ayak basarsam orayı vakıf yapacağım." diyerek Cenabı Hakka dua eder. Duaları kabul olan Ayşe Gülbahar Hatun doğal bir limanda karaya çıkar ve o toprakları vakıf yapar. Burası daha sonra "büyük vakıf" anlamına gelen Vakfıkebir adıyla çağrılmaya başlanır. Gülbahar Hatun, oğlunun padişahlığını göremeden 1510 yılında vefat edince, Yavuz Sultan Selim Han tarafından annesinin ruhu için Trabzon Hatuniyye Mahallesi'nde cami mektep, medrese, imaret, türbe ve hamamdan meydana gelen külliye inşa ettirilmiştir. Külliyeden günümüze sadece cami ve türbe ulaşabilmiştir. Söz konusu külliyenin Trabzon'daki ilk İslami eser olduğu bilinmektedir. Caminin doğusunda yer alan türbenin içinde Ayşe Gülbahar Hatun'a ait sanduka vardır.

Kitabesi;
Türbenin kuzey cephesindeki giriş kapısı üzerinde 145*70 cm ölçülerinde, mermer üzerine sülüs harflerle yazılı, üç beyitten oluşan farsça bir kitabedir.

Anlamı;
1- Anadolu'nun hatunu dünyadan ahrete yüz çevirdiğinde, ona ebedilik tahtı ve daimi mülk mukarrer oldu.
2- Onun himmeti, dünyanın fani devletinden yüz çevirdiğinde yüksek itikaddan daimi devlet ona yüz koydu.
3- Allah'ın daimi rahmeti onun üzerine indiğinde, ölüm tarihi "ona daimi rahmet" oldu.

Ek 1: Gülbahar Hatun Türbesi'nin günümüzdeki bilgilendirme notu

Ek 2: Trabzon'daki Gülbahar Hatun Türbesi'nin kitabesi

Ek 3: Trabzon'daki Gülbahar Hatun Külliyesi'nden günümüze ulaşan yapılar
Ek 4: Trabzon Ortahisar'daki Yavuz Sultan Selim Anıtı

Ek 5: Trabzon Ortahisar'daki Yavuz Sultan Selim Anıtı'nın bilgilendirme notu

MĪRİM CHALABĪ, HIS GRANDFATHER ʿALĪ AL-QŪSHJĪ, AND THE PRINCIPLES OF ASTRONOMY

Prof. Dr. F. Jamil RAGEP
McGill University, KANADA/E
jamil.ragep@mcgill.ca

Mīrim Çelebi'nin astronomi biliminde felsefi prensiplere ihtiyaç olup olmadığı hususunda dedesi Ali Kuşçu'yla aynı fikirde olmadığı yaygın biçimde kabul edilegelmiştir. Bilindiği üzere Kuşçu, Naṣīrüddin Ṭūsī'nin **Tecrīdü'l-İʿtikād**'ı üzerine yazdığı şerhte böylesine prensiplere ihtiyaç olmadığını ileri sürmüştür. Mīrim Çelebi ise Yavuz Sultan Selim'e ithaf ettiği ve dedesine ait **Risāletü'l-Fetḥiyye** üzerine yazdığı şerhinde doğa felsefesi, metafizik (ve matematik) alanlarından gelen prensiplerin astronomi için gerekli olduğu yönündeki genelgeçer görüşü yinelemektedir. Ancak bunun Kuşçu'ya aykırı bir görüş olduğu yönünde bir şey söylememektedir. İşin doğrusu, dikkatli bir okuma, Mīrim Çelebi'nin dedesine ait yaklaşımdan haberdar olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Bu durum, Kuşçu'nun pozisyonunu elinin tersiyle iten çağdaşı Abdülalī Bīrcendī'yle belirgin bir tezat oluşturmaktadır. Kuşçu'nun görüşlerinin, **Fetḥiyye** üzerine daha önce bir şerh kaleme almış olan öğrencisi Gulam Sinan tarafından iyi anlaşılmış olmasıysa dikkat çekicidir. Bu makalede Mīrim Çelebi'nin, dedesinin serdettiği radikal görüşlerden görünürde habersiz oluşunun taşıdığı muhtemel anlamları irdeleyecek; Kuşçu'nun **Tecrīd** şerhinde sergilediği yaklaşımların, İran dünyasında gördüğümüzün aksine Osmanlı bağlamında ne ölçüde ele alındığına dair bazı mülahazalarda bulunacağız.

When ʿAlī al-Qūshjī arrived in Istanbul as a permanent resident in early 877 H/1473 CE, he had less than two years to live. Yet in that brief time, he would make major contributions to the intellectual life of the Ottoman world whose influence would last for centuries.[6] One of these contributions was an Arabic astronomical work entitled **al-Risāla al-Fatḥiyya**, which was presented to Sultan Mehmed II in Rabīʿ I 878/August 1473 at the time of the Sultan's victory over Uzun Ḥasan at the conclusion of the Otlukbeli war. The work belonged to a genre of astronomical writings called **hayʾa**, works that provided a theoretical overview of Ptolemaic astronomy and mathematical geography.

Thanks to Hasan Umut, we now have a critical edition and English translation of the **Fatḥiyya** as well as important information regarding its context and influence (Umut, 2019). One of the interesting aspects of the work is its omission of an introductory section setting forth the natural philosophical and metaphysical principles of astronomy, something that one finds in almost all other **hayʾa** works. This exclusion is consistent with Qūshjī's stated position in his commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's **kalām** treatise, **Tajrīd al-İʿtiqād**, where he explicitly states that astronomy does not need Aristotelian natural philosophy and metaphysics; rather, astronomy can be based solely upon mathematics, observations, and rational assumptions such as the economy of nature (Ragep, 2001). Qūshjī's stance found few adherents, but it did generate considerable discussion. For example, ʿAbd al-ʿAlī al-Bīrjandī (fl. 913/1507) provides a

[6] On Qūshjī's life and works, see now the excellent overview by Hasan Umut (2019: 7-112).

paraphrase of Qūshjī's position (without naming the author) and then states that excluding natural philosophical and metaphysical principles is not possible for astronomy.[7]

One of Bīrjandī's contemporaries was Maḥmūd ibn Muḥammad ibn Mūsā Qāḍīzāde, better known as Mīrim Çelebī, who was a grandson of ʿAlī Qūshjī. Mīrim wrote a commentary on his grandfather's **Fatḥiyya**, entitled **Sharḥ al-Fatḥiyya fī al-hayʾa**, which was completed in 925/1519 and dedicated to Yavuz Sultan Selim. In the introduction to his commentary, Mīrim states the standard view that the principles of **hayʾa** are either **taṣawwurāt** or **taṣdīqāt. Taṣawwurāt** are conceptualizations that are proven within the discipline itself; **taṣdīqāt** are higher-level verifications that come from other sciences and are accepted without proof within **hayʾa**.[8] These **taṣdīqāt** principles that are not in need of proof within **hayʾa** come from 3 disciplines: geometry, natural philosophy, and metaphysics.[9]

Now this obviously is in contradiction to ʿAlī Qūshjī's exclusion of natural philosophy and metaphysics. Mīrim realizes that his grandfather did not have the standard introductory section on natural philosophical and metaphysical principles. However, his explanation for the omission seems misleading, not to say disingenuous. Here is his comment on Qūshjī's lemma: "The introduction of that in need of being presented before commencing [our main] objective."

These being the conceptual (**taṣawwuriyya**) principles of the science. He [i.e., Qūshjī] avoided presenting the verified (**taṣdīqiyya**) principles, I mean the propositions proven in the three disciplines [i.e., geometry, natural philosophy and metaphysics], as some authors in this science have persisted in doing; [this was done] by a desire for brevity.[10]

There are several things that can be said here. First and foremost, Qūshjī clearly was not seeking brevity but, as explicitly stated in the **Sharḥ al-Tajrīd**, did not believe natural philosophical and metaphysical principles were necessary for the discipline of **hayʾa**. Obviously Mīrim Çelebī disagrees with this but does not engage his grandfather with a rebuttal, something that is in sharp contrast to Bīrjandī's rebuke in his **Sharḥ al-Tadhkira** (Ragep, 2024: Appendix II, 138-39). Second, Mīrim's rather brief presentation of the principles is far shorter and less nuanced than what one finds in Bīrjandī's commentary. As noted above, Bīrjandī also explicitly

[7] For Bīrjandī's text and an English translation, see Ragep, 2024: 138-39. As discussed in the article, the disagreement between Qūshjī and Bīrjandī had implications for many aspects of astronomy, in particular the question of the Earth's motion.

[8] (Mīrim Çelebī, Feyzullah 1347, f. 7b; Garett 507H, f. 5b)

فإن كانت **تصوّرية** تبيّن في ذلك العلم وإن كانت **تصديقية** تبيّن في علم آخر وتستعمل في ذلك العلم على أنّها مسلّمة

[9] (Mīrim Çelebī, Feyzullah 1347, f. 8a; Garett 507H, f. 5b)

ومبادئها الغير البيّنة يتعلّق بعضها بالهندسيات وهو المأخوذ من الأصول والرسائل المتوسّطة بينه وبين المجسطي والبعض بالطبيعيات والإلٰهيات

[10] (Mīrim Çelebī, Feyzullah 1347, f. 8a; Mīrim Çelebī, Garett 507H, ff. 5b-6a)

المقدّمة فيما يحتاج إلى تقديمه قبل الشروع في المقاصد من المبادئ التصوّرية للعلم وأعرض عن إيراد المبادئ التصديقية أعني القضايا المتبيّنة في العلوم الثلاثة كما هو دأب بعض المصنّفين في هذا العلم روماً للاختصار

confronts Qūshjī's position by providing numerous examples that show that natural philosophical and metaphysical principles are needed in the science of astronomy.

We can gain a bit more insight into Mīrim's position regarding the principles of astronomy from a marginal note in Feyzullah 1347, f. 8a, which is an autograph of Mīrim's commentary on the **Fatḥiyya**. The note begins by saying: "I found this statement in the margin of the manuscript that the author drafted (**sawwadahā**), written in his handwriting." This evidently refers to Qūshjī's statement regarding the content of his **Fatḥiyya**, namely that "I arranged it according to an introduction and three parts." As Hasan Umut has noted, this sentence occurs only in the final version of the **Fatḥiyya**. Interestingly, this addition can also be found in the margin of the Mashhad copy of the **Fatḥiyya**, which may well be in Qūshjī's hand. As such it may be the marginal note Mīrim is referring to.[11] Mīrim's marginal note in Feyzullah 1347 continues:

There is no need for the apology by one of those who has undertaken a commentary on this book, namely his saying that he (Qūshjī) strangely abandoned the familiar methodology, pointing to the book being extremely abbreviated and exceedingly condensed, despite this methodology not being strange as well as being similar to what some authors have done, such as the author of the **Miftāḥ** and the author of **Bahāʾiyyat al-Hisāb**,[12] among others.

To understand Mīrim's point, we need to know what he is reacting to. Since the only previous commentary of Qūshjī's **Fatḥiyya** was that of Ghulām Sinān (d. 912/1506), who was actually a student of Qūshjī, it would seem that he is the object of this objection.[13] And we can confirm this by quoting from Ghulām Sinān's commentary. After briefly describing the subject matter of the three parts of Qūshjī's **Fatḥiyya**, he then states the following:

This is what an examination of [the content of] his words in the second and third [parts] leads one to, even though he did not state it as such at the beginning of his book, desiring brevity with [just] a reference to what is to come. Such is not rare in the writings of [certain] authors, in particular in the **Miftāḥ** of al-Sakkākī in the beginning of **al-Maʿānī wa-al-Bayān**.[14] However, it would be clearer to make an introduction of a first [part] that is separate from the three [other] parts, because it would be an introduction to the entirety of the discipline of **hayʾa** according to what was declared in the commentary on the **Tadhkira**, not just [to] the first part.[15] The

[11] According to Hasan Umut's critical edition of Qūshjī's **Fatḥiyya**, the sentence "I arranged it according to an introduction and three parts" occurs only in the third, i.e., final, version and is missing in the first two (Umut, 2019: 354, n. iv); it is in the margin of Mashhad Dānishkada-yi MS 746 (Umut, 2019: 458-59). Ghulām Sinān does not include this lemma in his commentary, but he may be referring to it in his statement that Qūshjī has a "reference to what is to come" (see n. 11 below for the text).

[12] The two works referred to are Sakkākī's **Miftāḥ al-ʿUlūm** and (probably) Ibn al-Khawwām's **al-Fawāʾid al-Bahāʾiyya fī al-Qawāʿid al-Hisābiyya**; I owe the latter reference to Mehmet Arıkan.

[13] On Ghulām Sinān and his commentary on the **Fatḥiyya**, which was dedicated to Bayezid II, see İhsanoğlu, 1997: 1:68.

[14] The reference is to the third part (**al-qism al-thālith**) of Sirāj al-Dīn al-Sakkākī's **Miftāḥ al-ʿUlūm**, where he introduces this part with a separate introduction (**muqaddima**) to ʿ**ilm al-maʿānī** and ʿ**ilm al-bayān** (Sakkākī, 1987: 161-62).

[15] Ghulām Sinān may be referring to al-Sharīf al-Jurjānī's commentary on the **Tadhkira**, where Jurjānī states that "[the definitions and rules] are placed at the beginning of those books, because becoming

phrasing of the author is amenable to this, inasmuch as he did not state the phrase "the first part" nor did he explicitly state the introduction was its [i.e., the first part's] introduction as he stated explicitly in the third [part]. Further, the introduction to the discipline according to what is found in the commentary on the **Tadhkira** is extensive; however, what is most in conformity with **hayʾa** are the conceptual principles that are connected with the fields of geometry, not natural philosophy. For that reason, the author chose [to include] the first and leave out second.[16]

Mīrim's main objection to Ghulām Sinān's comment seems to be that there is no need to criticize the lack of a general introduction to **hayʾa,** one that would presumably have included not only a mathematical introduction but also one dealing with natural philosophy. In defense of his grandfather, Mīrim notes that other authors, e.g. al-Sakkākī, also left out a general introduction. Indeed, that is the case as noted by Ghulām Sinān. And both in the **Tadhkira** and in the **Fatḥiyya**, the part of the book dealing with sizes and distances has an introductory section containing preliminary propositions [**muṣādarāt]**, which is analogous to Sakkākī's introduction to the part of his book dealing with **al-maʿānī wa-al-bayān**. But what Mīrim does not deal with is Ghulām Sinān's more general point that in fact Qūshjī does provide a geometrical introduction but leaves out anything on natural philosophy, which Ghulām Sinān understands is in conformity with his teacher's position regarding the principles of astronomy. Again, as before, we have the odd situation that Mīrim does not acknowledge his grandfather's position and instead attributes the lack of a natural philosophy introduction to "brevity."

Where does this leave us? There are several possibilities. Perhaps Mīrim does know his grandfather's position but does not want to engage in a public dispute, having provided his own contrary belief in the importance of natural philosophy and metaphysics for astronomy. He could thus circumvent the entire issue by claiming that Qūshjī left out those things, "desiring brevity."

Another possibility is that Mīrim does not know or understand his grandfather's position. That would mean that he has not read Qūshjī's **Sharḥ al-Tajrīd**, or at least the parts where he discusses the principles of astronomy. This may seem far-fetched, but let us consider Mīrim's scholarly output. As far as we know, Mīrim did not write anything on **kalām** or any of the other religious sciences; his writings are confined to astronomy, astrology, and optics (Fazlioğlu, 2005: 30: 160-61). As such he may have had a minimal interest in **kalām** with only a superficial knowledge of his grandfather's commentary on the **Tajrīd**.[17] It may be worth mentioning here

---

acquainted with them singularly is easier than becoming acquainted with them when mixed up with the subject matter" (al-Jurjānī, Commentary on Ṭūsī's **Tadhkira**, Intro. [4], Fatih 3399, f. 3b.)

[16] Here is the full passage, based on Carullah 1504, f. 2a-2b and Halet Efendi 537, f. 2a-2b.

اعلم أنّ الأستاذ عليا القوشجي رحمه الله رتّب رسالة الفتحية من الهيئة على ثلاث مقالات وجعل الأولى في بيان هيئة الأفلاك وما يتعلّق بها والثانية في بيان هيئة الأرض وما يتعلّق بها والثالثة في معرفة مقادير الأبعاد والأجرام ورتّب الأولى على مقدّمة وستّة أبواب يشتمل سادسها على أربعة فصول والثانية على عشرة أبواب والثالثة على مقدّمة وستّة أبواب هذا ما يقتضيه النظر إلى كلامه في الثانية والثالثة وإن لم يصرّح به في أوّل كتابه روماً للاختصار مع الإشارة إليه بما سياتي ومثله ليس بعزيز في كلام المصنّفين خصوصاً في مفتاح السكّاكي في أوّل المعاني والبيان لكنّ الأظهر أن يجعل مقدّمة الأولى خارجة عن المقالات الثلاث لأنّها مقدّمة تمام فنّ الهيئة على ما صرّح به في شرح التذكرة لا المقالة الأولى فقط وعبارة المصنّف قابلة لهذا الجعل حيث لم يذكر لفظ المقالة الأولى ولم يصرّح يكون المقدّمة مقدّمتها كما صرّح به في الثالثة ثمّ إنّ مقدّمة الفنّ على ما وقع في شرح التذكرة كثيرة لكنّ الألصق بالهيئة هي المبادئ التصوّرية المتعلّقة بالهندسيات لا بالطبيعيات فلذلك اختار المصنّف الأولى وترك الثانية

that Mīrim does not seem to know all the revisions Qūshjī made to the **Fatḥiyya**. As noted by Hasan Umut:

While Ghulām Sinān's commentary is based on the **Fatḥiyya** text that includes the latest version of parameters, Mīrim Chalabī uses the one that has mostly the earlier parameters. Thus, one wonders how Mīrim Chalabī, a descendant of Qūshjī and one of the most eminent astronomers of his period, was not informed of Qūshjī's latest revisions. As mentioned several times before, Ghulām Sinān studied the **Fatḥiyya** with Qūshjī, and it is likely that he was more aware of the development of the **Fatḥiyya** text (Umut, 2019: 530).

A third possibility is admittedly speculative and more general in scope. Not only is Mīrim's seeming ignorance of his grandfather's position puzzling, it is also curious that it is not brought up by Mīrim's onetime student Aḥmad Ṭāshkubrīzāde (d. 968/1561) in his discussions of **hayʾa** and Qūshjī. In the discussion of **kalām** in his **al-Shaqāʾiq**, Ṭāshkubrīzāde actually lists Qūshjī's commentary on the **Tajrīd** first and describes it in quite laudatory terms (Ṭāshkubrīzāde, 1975: 97-100). There are, however, no specific examples given that might elucidate his high praise. In his **Miftāḥ al-Saʿāda**, he also has occasion to mention Qūshjī's works. In fact, he describes the **Fatḥiyya** as extremely beneficial and provides the interesting tidbit that Mīrim wrote his commentary on it during the time he studied it with him (Ṭāshkubrīzāde, 1985: 1:349). He also mentions there the **Tajrīd** commentary, noting the dueling glosses on it by Jalāl al-Dīn al-Dawānī (d. 908/1502) and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (d. 903/1497) (Ṭāshkubrīzāde, 1985: 2:159). However, again we are left without any clear idea of what issues were matters of contention.

Of course, the lack of detailed analysis by Ṭāshkubrīzāde might mean little, especially given the genres of bio-bibliographical and encyclopedic works represented by his **Shaqāʾiq** and **Miftāḥ**. On the other hand, one has the example of Tahānawī's thesaurus of technical terms, **Kashshāf İṣṭilāḥāt al-Funūn**, dated 1158/1745, where one finds, under the listing for **hayʾa**, an extensive quotation from Qūshjī's **Sharḥ al-Tajrīd** dealing with his insistence that astronomy does not need natural philosophy and metaphysics (al-Tahānawī, 1862: 1:48-49). This last example brings up an interesting possibility. Tahānawī is South Asian and most likely reflects the traditions of learning in Iran, Central Asia, and South Asia. From a cursory review of the glosses and supercommentaries on Qūshjī's **Sharḥ al-Tajrīd**, it is not hard to conclude that the vast majority of their authors also come from Iran, Central Asia, and South Asia.[18] What is striking is the lack of such works among Ottoman authors. Obviously, Ottoman scholars knew of Qūshjī's commentary, and there are a fair number of extant manuscripts of the work in modern Turkish manuscript collections;[19] however, the lack of engagement through the

[17] Robert Morrison has a different view: "Despite Mīrim Çelebī's acknowledgment of astronomy's dependence on philosophy, a number of remarks about astronomy's suppositions situated Mīrim Çelebī's commentary on **al-Risāla al-Fatḥiyya** in a conversation with **kalām**" (Morrison, 2021: 321-26; quotation is on 323). But the examples Morrison provides can be understood as coming from earlier **hayʾa** authors (who did engage with **kalām**) rather than with his own scholarly engagement. And in any event, the fact that Mīrim does not acknowledge perhaps the most important conversation of **hayʾa** within the context of **kalām**, that of his own grandfather, speaks volumes

[18] For a convenient listing, see https://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd34. The listing there of a commentary by Ṭāshkubrīzāde is most likely a mistake.

[19] I once counted (roughly) 40 copies in the card catalogue at the Süleymaniye Manuscript Library.

commentarial process indicates, perhaps, that it was not of primary interest in Ottoman madrasas.[20]

In conclusion, the question to consider is the extent of Mīrim Çelebī's knowledge of his grandfather's radical position. From the above evidence, it would seem that he either did not understand, or did not know, of his grandfather's ideas and instead adopted a fairly conventional view of astronomy and its principles.

SOURCE

FAZLIOĞLU, İhsan (2005). "Mîrim Çelebi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Istanbul: TDV Yayınları, Vol. 30, pp. 160-61. https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/30/C30009741.pdf

GHULĀM SINĀN, **Fatḥ al-Fatḥiyya**, Istanbul, Süleymaniye Library, Carullah, No: 1504.

GHULĀM SINĀN, **Fatḥ al-Fatḥiyya**, Istanbul, Süleymaniye Library, Halet Efendi, No: 537.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin et al. (1997). **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi = History of Astronomy Literature During the Ottoman Period**, 2 vols., Istanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA).

AL-JURJANĪ, al-Sharīf, **Sharḥ al-Tadhkira**, Istanbul, Süleymaniye Library, Fatih, No: 3399.

MĪRİM ÇELEBĪ, **Sharḥ al-Fatḥiyyah fī al-Hayʾa**, Istanbul, Millet Library, Feyzullah, No: 1347.

MĪRİM ÇELEBĪ, **Sharḥ al-Fatḥiyyah fī al-Hayʾa**, Princeton University Library, Garett, No: 507H.

MORRISON, Robert (2021). "Cosmography, Cosmology, and Kalām from Samarqand to Istanbul", **Intellectual History of the Islamicate World**, Vol. 9, pp. 308-37.

RAGEP, F. Jamil (2001). "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", **Osiris**, Vol. 16, pp. 49-71.

RAGEP, F. Jamil (2024). "ʿAlī Qūshjī on the Earth's Motion and Bīrjandī's Critique", **Nazariyat**, Vol. 10.2, pp. 119-64.

AL-SAKKĀKĪ, Sirāj al-Dīn (1987). **Miftāḥ al-ʿUlūm**, ed. Naʿīm Zarzūr, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿİlmiyya (2nd printing).
https://archive.org/details/ali95_20161004_0938/page/n161/mode/2up?view=theater

AL-TAHĀNAWĪ, Muḥammad Aʿlā b. ʿAlī (1862). **Kashshāf İṣṭilāḥāt al-Funūn: A Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Musalmans**, eds. Mawlawies Mohammad Wajih, Abd al-Haqq, and Gholam Kadir under the Superintendence of A. Sprenger and W. Nassau Lees, 2 vols., Calcutta: W. N. Lees' Press.

ṬĀSHKUBRĪZĀDE, Aḥmad (1975). **al-Shaqāʾiq al-Nuʿmāniyya fī ʿUlamāʾ al-Dawla al-ʿUthmāniyya**, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿAarabī.

ṬĀSHKUBRĪZĀDE, Aḥmad (1985). **Miftāḥ al-Saʿāda wa-Miṣbāḥ al-Siyāda**, 3 vols., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿİlmiyya.

UMUT, Hasan (2019). **Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: ʿAlī al-Qūshjī's Al-Risāla al-Fatḥiyya**, Unpublished PhD Thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies.

[20] This is of course speculation on my part; my hope is that further research might shed light on this question.

MISIR'DA TÜRKÇE ÖĞRETMEK İÇİN YAZILMIŞ ESERLER ÜZERİNE (SÖZ VARLIĞI)

Prof. Dr. Hatice ŞAHİN
Bursa Uludağ Ün. Fen-Edebiyat Fak.
hatices@uludag.edu.tr

Giriş

Kısa süren saltanat dönemine rağmen siyasi icraatlarıyla Osmanlı tarihine damga vurmuş olan Yavuz Sultan Selim, çeşitli iktisadi ve siyasi sebeplerle yönünü Doğu'ya çevirmiş; Musul, Suriye, Filistin ve Mısır'ı fethetmiştir. Bu fetihler, Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarının genişlemesi, halifeliğin Osmanlıya geçmesi ve daha başka önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

"Sultan Bâyezîd-i Velî'nin oğlu, Fatih Sultan Mehmed'in de torunu olan Yavuz Sultan Selim, saltanatının çok kısa sürmesine rağmen, Osmanlı Devleti'nin icraatı ve fetihleriyle dikkat çeken büyük ve önemli padişahlarından biridir. Babasının hayli hareketsiz geçen devrine karşı, Sultan Selim'in sekiz yıl süren saltanatı, yapılan seferler ve kazanılan zaferlerle geçmiştir." (Kartal, 2019: 187).

Selim'in politikaları, dil ve kültür alanında da aynı öneme sahip değişikliklere yol açmıştır. Bir taraftan imparatorluğun merkezi olan İstanbul'un bilim, sanat ve kültür açısından daha da gelişebilmesi için fethedilen toprakların en iyi sanatçılarının ve bilim adamlarının İstanbul'a yönlendirilmesi, diğer taraftan bu topraklarda kültür, sanat, eğitim alanlarına ağırlık verilmesi, kendinden sonraki dönemlerde de devam edecek bir hareketliliğin kapısını açmıştır. Onun fetihlerinin en önemli sonuçlarından biri de Oğuz Türkçesinin bölgede hâkim dil hâline gelmesi olmuştur. Dolayısıyla 1517'den sonra yaklaşık 400 yıl Osmanlıların elinde kalan bu topraklarda Türk sanatı, bilimi ve dili hüküm sürmüştür.

Yavuz Sultan Selim'in fethinden sonra Mısır'da eğitim alanında önemli bir değişiklik olmadığı, aksine eğitimle ilgili sistemin vakıflar aracılığıyla geliştirildiği dile getirilmektedir. Bu fetih ve ardından gelen uygulamalar, bölgedeki Osmanlı algısının güçlenmesini ve doğal olarak Osmanlının dilinin ve kültürünün öğrenilmesine devam edilmesini sağlamıştır.

"Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra, gerek kendisinden önce bölgeye hâkim olan Memlûkler döneminde gerekse Osmanlı fethinden sonraki sürede eğitimde büyük değişiklikler olmamıştır. Küttâblar, camiler ve medreselerde eğitim-öğretim çalışmalarına ara vermeden devam edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Mısır'a hâkim olmasıyla eğitim-öğretim faaliyetleri de diğer idari, siyasi vb. meseleler gibi sürdürülmüştür. Bu dönemde

özellikle eğitim kurumları için kurulan vakıfların sayısı artmış ve bu vakıflar daima desteklenmiştir. Eğitim maksadıyla hem Mısır'ın kendi halkından olan hem de farklı ülkelerden gelen öğrenciler ve misafirlerin ihtiyaçları bu vakıflar vasıtasıyla karşılanmıştır. Eğitim-öğretim açısından da bu çift taraflı etkileşim devam etmiştir. Selçuklu Devleti ve Moğollar arasında olan siyasi belirsizlik, dönemin medrese faaliyetlerini de etkilemiştir. Özellikle 14. yy'da başlayıp 16. yy ortalarına kadar devam eden yerli âlimlerin yurt dışında eğitim almaları meselesi burada da görülmüştür. 15. yy'da görülen eğitimsel yeterlilik değişmeye ve dönüşmeye başlamıştır. Bu dönemde Edebali, Abdulmuhsin Kayseri, Kadı Burhaneddin Ahmed gibi isimler Anadolu'dan Suriye'ye giderken Davud Kayseri, Şeyh Bedreddin ve Şemseddin Fenari gibi isimler ise yükseköğrenim için Mısır'a gitmişlerdir." (Uygun, 2019: 14-15).

Yavuz Sultan Selim'den Önceki Dönemde Bölgede Türkler

Nuri Yüce, bir çalışmasında Mısır'da Türk dili ve kültür varlığıyla ilgili, söz konusu edilecek ilk bilgilerin daha iyi anlaşılması için, İslam tarihi döneminde Türklerin sahneye çıktığı zaman diliminin sınırını ve oradaki en önemli kilometre taşlarını bilmek gerektiğinden söz eder. Buna göre Mısır'da ilk önemli Türk varlığı, Tolunoğlu Ahmed'in kurduğu Tolûnîler (868-905) ile başlayıp İhşîdîler (935-969) ve Eyyûbîler (1171-1252) ile devam etmiştir. Kıpçak asıllı memlûk, "beyaz köle" Türklerinin kurduğu Memlûk (Kölemen) Devleti (1250-1517) zamanında Türk imajı iyice yükselmiş, Yavuz Selim'in Mısır'ı almasıyla da Memlûk dönemi sona erip Osmanlı dönemi başlamıştır (Yüce, 2011: 93).

Tarihî kaynaklar, Memlûk hâkimiyetinin geçerli olduğu bölgelerde Türkmenlerin nüfus ve nüfuz açısından etkili bir topluluk olduğunu, Osmanlının bölgeye geldiğinde de Türkmen varlığının hissedilir derecede yoğun olduğunu yazar.

"Türkmenler, 14-16. asırlar boyunca bölgede etkin olarak var olmuşlar, devletler kurmuşlar ve bu yapılar içinde aktif roller almışlardır. Selçukluyla başlayıp Anadolu, el-Cezire, Suriye ve Mısır bölgesinde gelişen siyasi ve kültürel gelenek bağlamında Türkmenler, Yukarı Dicle Havzası'na yerleşerek buraların esas unsuru olmuşlardır. Osmanlı dönemi bu birikimin mirasçısı olacaktır." (Çetin, 2009: 33).

Bir başka deyişle Memlûk sahasında yönetici sınıfın kullandığı dilin Kıpçak Türkçesine dayandığı da bilinmekle beraber Yavuz Sultan Selim, fethedene kadar Türkmenler ve dolayısıyla çeşitli kollarıyla Oğuzca da kendini hissettirir düzeyde idi. Bölgede Arapların dışında Kıpçak ve Oğuz Türkleri, Ermeniler ve başka milletlerden insanlar da yaşamaktaydı.

Bu bilgilerden hareketle Mısır ve Suriye'deki Türk varlığının, Memlûklerden önce başladığı, Memlûk döneminde Kıpçak ve Osmanlı döneminde Oğuz ağırlıklı olmak üzere iyice kuvvetlendiği kabul edilebilir.

Yavuz Sultan Selim'den Önceki Dönemde Bölgede Türkçe

Bölgedeki güçlü Türk varlığına rağmen Türklerin dili olan Türkçeyle ilgili çalışmalar, önceki Türk devletleri bünyesinde değil, Memlûk Devleti zamanında kendini göstermiştir. Yavuz Sultan Selim'den önceki yüzyıllarda Mısır ve Suriye'de ağırlıklı olarak Memlûk Kıpçakçası adıyla anılan Türkçe, bölge dili olarak önem kazanmış, Araplar tarafından öğrenilmek istenen bir dil olmuştur. Oğuz unsurlarının varlığı nedeniyle Oğuzca özellikleri de barındıran bu Türkçeyi öğretebilmek amacıyla zamanın ve bölgenin anlayışına uygun olarak sözlük ve dil bilgisi kitapları yazılmıştır. Osmanlının bölgedeki varlığı, Memlûk devrindeki Türkçe öğrenme geleneğini kesintiye uğratmamış, 19. yüzyıla kadar bölgede bu amaçla eserlerin yazıldığı gözlemlenmiştir.

Memlûk sahası deyince akla gelen; Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi işi, Türk dünyası düşünüldüğünde sanıldığının aksine çok daha eski ve aslında özellikle bazı dönemlerde çok daha yaygın olmak üzere uzun bir geçmişe sahiptir. Geniş Türk dili coğrafyasında zaman zaman yabancı dil olarak Türkçenin öğretimi için hazırlanmış çeşitli eserler, notlar bulunmaktadır. Türk dilinin bilinen değil ama ulaşılabilen en eski dil bilgisi ve sözlük kitabının da Araplara Türkçe öğretmek amacıyla yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu durumun Türk dili tarihi için son derece karakteristik olduğu da görülür. Bir başka deyişle Türkler, Türk dil bilgisiyle ilgili eserleri ancak yabancılara Türkçe öğretmeyi amaçladıklarında yazmışlar, çok ileri bir tarihe kadar ana dili olarak Türkçenin öğretimine dair herhangi bir eser yazmamışlardır.

Türkçe Öğretmek Üzere Hazırlanmış Sözlükler

Memlûk sahasında edebî ve farklı bilim dallarında yazılmış eserler de bulunmaktadır. Fakat Türkoloji literatüründe Memlûk sözlük ve gramerleri olarak anılan bir grup eser, yukarıda da belirtildiği gibi Türkçe öğretmek amacıyla yazılmışlardır[21]. Bu eserler, Besim Atalay'ın Et Tuhfetü'z-Zekiye'yle ilgili çalışmasında da belirttiği gibi bilinmeyenlerin bilinenlerden çok olduğu kaydıyla kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir.

[21] Bu eserlerin hangi Türkçeyi öğretmek istediği de bir başka meseledir. Çünkü Eckmann'dan başlayarak araştırmacıların genel görüşü, bu eserlerin Memlûk Oğuzcasına dair olduğu yönündedir (Öztürk, 2018: 173-203).

1-Kitâbü'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk: Ebu Hayyân adlı Arap dilcisi tarafından 1312 yılında Kahire'de yazılmıştır.
2-Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî: 1343 tarihinde yazılan bu eser, Halil bin Muhammed bin Yusuf el-Konevî tarafından istinsah edilmiştir.
3-Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye: Kıpçak lehçesiyle yazıldığı anlatılan bu eser Hicri 829 tarihlidir. Buna göre 15. yüzyıl başlarına aittir.
4-Kitâbu Bulgati'l-Müştâk fî Lügati't-Türk ve'l-Kıfçak: Cemâleddin Ebû Muhammed et-Türkî adlı yazar, bu eseri 1451 yılından önce yazmıştır.
5-El-Kavâninü'l-Külliyye li-Zabti'l-Lügatit't-Türkiyye: Yazarı belli olmayan bu eser 15. yüzyılın başlarında Kahire'de yazılmıştır.
6-Ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügatit't-Türkiyye: Memlûkler döneminde tahminen 14. veya 15. yüzyılda kaleme alınan eserin yazarı belli değildir. Yazmayı Hüsrev bin Abdullah istinsah etmiştir (Kaymaz, 2015: 243).

Zeki Kaymaz, ayrıca Dîvânü Lügâti't-Türk'ten sonra Türk dilinin öğretilmesiyle ilgili ilk kitap olarak "İbni Mühenna Lügati" olarak da bilinen "Hilyetü'l-İnsân ve Halebetü'l-Lisân" adlı eseri de bu listenin başında zikreder: "Eser, 13. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığından Dîvânü Lûgati't-Türk'ten sonra Türk dili hakkındaki önemli kaynaklardandır. Bu yüzdendir ki Sir Gerard Clauson'un, sözlüğünde İbni Mühennâ Lügati'nin söz varlığını kısmen de olsa değerlendirdiğini görmekteyiz." (Kaymaz, 2015: 242).

Bu eserlerin elde bulunanlarının bazıları Araplar, bazıları Türkler tarafından yazılmıştır. Bazı eserlerin ise yazarı bilinmemektedir. Bu durumda Memlûk sözlükleri; Araplar tarafından yazılanlar, Türkler tarafından yazılanlar ve yazarı belli olmayanlar şeklinde üç gruba ayrılabilir. Kaşgarlı'dan başlayarak Türk dili tarihinde Araplara Türkçe öğretmek üzere yazılan ilk eserler, İbni Mühenna tartışmalı olsa da Türkler tarafından hazırlanmıştır. Memlûk sahasının ilk ve değerli eserlerini yazan kişinin dil bilgini olması ve ana dilinin Türkçe olmaması, Araplar tarafından Araplara yönelik Türkçe eğitim-öğretim ortamının daha önceki yıllarda oluştuğunu göstermektedir.

Bu sahanın ilk ve çok değerli eserlerinin Arap kökenli bir dil bilgini Ebu Hayyan tarafından yazılmış olması dikkat çekici bir durumdur. Yazarın bu sahada aynı kapsamda birden fazla eser yazmış olması ise mukayeseye imkân vermesi açısından değerlidir. Ancak Ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin yazarının Ebu Hayyan olduğunu kabul edenlerin yanında etmeyenlerin de olması, bu iki eserin aynı yazar elinden çıkmış eserler olarak mukayesesini engellemektedir.

Araplara yönelik hazırlanan bu eserlerin içerikleri kimi zaman birbirinden farklı, kimi zaman birbirinin kopyası veya çok az ekleme ve çıkarmalarla

tekrarı olma özelliklerini de taşırlar. 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar bölgede yazılan bu tür eserlerin içerikleri, dil öğretim yöntemleri, yaklaşımları, bilimsel çalışmalara konu olmuştur. Memlûk sahası sözlükleriyle ilgili olarak özellikle eserlerin tasnifi, içerik tahlili, gramer açıklamaları, yazılış sebepleri ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretimine katkıları gibi konulara odaklanan çalışmalar yapılmıştır (Sülükçü, 2012; Baskın, 2017).

Bununla beraber bu eserler, farklı bakış açılarıyla ele alınıp farklı sonuçları ortaya çıkaracak kapasiteye sahiptir. Mesela, bu eserler arasındaki farkların neden kaynaklandığı, yazarların Türk veya Arap olmasının bu konuda etkili olup olmadığı, eserlerin yazılış amacının Türkçenin tam gramerini ve söz varlığını ortaya koymak mı yoksa pratik günlük ihtiyaçları karşılayabilecek nitelikte eser hazırlamak mı olduğu gibi sorular objektif bir yaklaşımla değerlendirmeyi beklemektedir. Bunun gibi belki de cevaplanması mümkün olmayacak bir başka soru da bu eserlerin etki düzeyi olmalıdır. Bu eserlerden kimlerin yararlanabildiği veya bu kitapların muhatabının kimler olduğu, Arapların Türkçe öğrenmesine bu kitapların destek verip veremediği gibi başka soruların da akla gelmesi mümkündür.

Memlûk Sözlüklerinin Söz Varlığı

Memlûk sözlük ve gramerlerinin genel olarak Arap gramerciliği düzeninde ele alındığı, söz varlığı açısından Eski Yunan ve Arap geleneğine bağlı olarak isimler, fiiller ve edatlar bölümleriyle kurulduğu bilinmektedir (Baskın, 2017: 25). Kuruluş özellikleri de birbirinden farklı olan bu kitaplardaki isim ve fiil söz varlığı unsurları da birbirinin aynı değildir. Memlûk sahasında hâkim olan Türkçeyi öğretme amacıyla yazılan eserlerin, niçin birbirinden farklı düzenle kurulduğu, gramer açıklamaları vs. dışında söz varlığı açısından niçin bu eserlerin birbirini desteklemediği sorusunun cevaplanması önemlidir. Her şeyden önce bu kitapları yazanların kendi ait oldukları toplum kesimi, Türkler ve dolayısıyla Türkçe hakkında yeterli bilgiye sahip olup olmadıkları ve o birbirinden farklı kökenli boyların bir arada yaşadığı bölgedeki kültür ve siyaset politikalarının neresinde durduklarının belirlenmesi bu eserlerle ilgili soruların cevabını verebilecek niteliktedir.

Farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından yazılmış sözlüklerde fonetik farkların dışında farklı kelime seçimi temayülü de gözlemlenmektedir. Bölgedeki Türk dili kollarının ve ağızlarının çeşitliliği, eserlere yansımış; **bögrek, bügrek, bürek** örneğindeki gibi bir kelimenin farklı ağızlardaki kullanımları da sözlüklerde yerini almıştır. Bunun gibi bu eserlerde aynı kelimenin farklı anlamlarıyla da karşılaşmak mümkündür.

Bu nedenle bize göre bu sözlüklerin söz varlığı unsurları açısından karşılaştırılması, söz varlığı katmanları açısından değerlendirilmesi, bir

taraftan Türk dilinin söz varlığını yansıtması diğer taraftan Araplara Türkçeyi öğretirken hangi unsurlardan nasıl yararlanıldığını göstermesi açısından önemlidir.
Türkçe öğretmek üzere yazıldığı bilinen, kabul edilen bu eserlerin birbirinden farklı söz varlığına sahip olmasının farklı kaynaklardan beslenme sebebiyle olduğu düşünülebilir ancak bu hâliyle bu eserlerin Türkçeyi öğretebilecek niteliği taşıyıp taşımadığı da ayrıca düşünülmesi ve ortaya konması gereken bir konudur.

Bu eserlerin metin çalışmalarının ve tüm söz varlığı ve gramer kurallarının karşılaştırmalı biçimde ele alınması, sadece yukarıdaki soruları değil, Türk dünyasına ait terim ve kavramların söz konusu dönemde söz konusu coğrafyada taşıdığı anlam değerlerini de ortaya koyacaktır.

Organ Adları-Türetmeler-Deyimler

Öte yandan bu eserlerin gramer açıklamaları ve söz varlığı unsurlarının tam mukayesesinin yapılması çok da kolay değildir. Yukarıda da belirtilen farklı parametreler buna engel teşkil etmektedir. Sadece söz varlığı açısından yapılacak bir çalışmanın bile sınırlandırılmasının gerekliliği ortaya çıktığı için bu çalışmada, saha eserlerinin öncülüğünü yapan ve kronolojik olarak da ilk üç sırada yer alan Kitâbü'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk, Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye ve Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî adlı eserler üzerinden sadece organ adlarıyla ilgili bir karşılaştırma yapılmaya çalışılmıştır.

Temel söz varlığı içinde yer alan organ adlarının yabancı dil öğretiminde öncelikle öğretilmesi büyük önem taşır. Çağdaş dil öğretiminde belirlenmiş seviyelere uygun söz dağarcığı hazırlama ve öğretim planını buna göre şekillendirmek önemlidir. Sıklık açısından bakıldığında temel söz varlığının en sık kullanılan kelime kadrosu olduğu rahatlıkla görülür. Ancak bu eserlerde organ adlarının verilişinde farklılıklar mevcuttur.

Memlûk sahası dışında yazılan Türkçe öğretim kitaplarında organ adlarının nispeten ayrıntılı olduğu görülür. Kaşgarlı'nın sözlüğünde bulunan ve bilinen organ adlarının dışında İbni Mühenna Lügati'nde de kaş "kaş", göz "göz", tutak "dudak", tamar "damar" (İM) gibi isimlerin yanında kemiçek "kıkırdak" (İM), baş sagrakı "kafatası" (İM), kulak kemiçeği "kulak kıkırdağı" (İM), kovuk "kulak çukuru" (İM.: 139), kırtış "yüz derisi", İM, til ucı "dil ucu" (İM) gibi diğerlerinde bulunmayan organ isimleri mevcuttur (Kaymaz, 2015: 245).

Yukarıda anılan eserler üzerinde yapılan karşılaştırmada organ adlarıyla ilgili söz varlığı unsurlarının birbirine denk olmadığı görülmektedir. "Ağız, aya, ayak, bağır/bavur, barmak/parmak, baş/bas, burun, eyeg/ eyegü, karın, kindik /köbek/ göbek, kirfik/ kirpik, kol, kögüs/ köküs, kulag/ kulak, süğük

/süvek /süngük/ süwük, tamak, tamar/ tamur, tırnak, tulun, uca, yağrın, yanak, yürek, yüz, alın" gibi üç eserde de bulunan organ adlarının yanında üçünde değil ikisinde ya da sadece birinde yer alan organ adları da bulunmaktadır.

Bu eserlerin Kıpçak ve Türkmen Türkçelerinin etkisiyle dirsek/ çıkanak, tudak/ erin, tamak/ bogurdak, kikiş/ alın gibi farklı organ adlarını tercih ettiği görülmekle beraber sagak: çene, eng: yanak, konç: baldır, bogurtlak: damak, yilik: ilik gibi bazı organ adlarının bir eserde olup diğerinde olmadığı da tespitler arasındadır.

Buna göre dönem sözlüklerinin Türkçe öğrenmek isteyen kesime aynı dil malzemesini sunamadığı görülmektedir. Tercümân-ı Türkî ve Arabî üzerinde yapılan bir çalışmada, eserin başlangıç düzeyi için tasarlanmış olabileceği yönünde görüş bildirilmiştir (Sülükçü, 2024). Ancak organ adları konusunda fazlaca malzeme barındırmasına rağmen diğerlerinde bulunan bazı organ adlarını kapsamadığı için eserin temel söz varlığının aktarılmasında eksiklerinin olduğu söylenebilir.

Bazı eserlerde "başparmak" için **bas parmak, ulu barmak***,* "şehadet parmağı*"* için **sok parmak**, "serçe parmak" için **çeçe parmak***,* **çıçlaç, orta parmak** terimleri kullanılmıştır. "Yüzük parmağı" için ise **adsız parmak** terimi de eserlerde yer almaktadır. Diş için "sivri dişli" anlamında **soylak tişli/ ısırgan tişli/ süvelek tişli ve pekiş** ile "azı diş" anlamında *azı* kelimeleri, bunun gibi kemikle ilgili olarak da **sırdak: ilikli kemik,** omaca kemiği/omrav: köprücük kemiği ve ayrıca "baldır ile ökçe arasındaki sinirler" için **aşgak** kelimelerinin kullanıldığı görülür. Ancak bunların da dağılım ve kullanımlarının aynı olmadığı özellikle belirtilmelidir. Parmakla ilgili ayrıntılar Tercüman-ı Türkî'de dişle ilgili ayrıntılar ise Tuhfetü'z-Zekiyye'de daha ağırlıklıdır.

Bu sözlüklerde dikkat çeken bir nokta da organ adlarıyla yapılan türetmeler ve kurulan deyim yapıları olmuştur.+lA türetme ekiyle **barmakla-, közle-, engsele-, bovuzla-, boyunla-, boğazla, yumrukla-, aya çapla-** gibi farklı anlam ve işlevde türemiş fiillerin de öğretilmek istenen malzeme arasında yer aldığı görülmektedir. Bunun gibi, **közek**: büyük gözlü adam, **köznü**: ayna, **közsüz sebek**: kör sıçan, **közündürük**: göze takılan örtü gibi başka türetmelere de rastlanır. **Tonuk yüzlü**: ekşi yüzlü, **köz kak-**: gözle kaşla işaret etmek, **köz yummak**: göz yummak, **dişi kama-***:* dişi kamaşmak, **kamkak başlu**: akılsız insan gibi deyimler de ağırlıklı olarak söz varlığı açısından sayıca en geniş olan Et-Tuhfetü'z-Zekiyye'de geçmektedir.

Eserlerde organların rahatsızlığı, eksikliğiyle de ilgili bir kelime kadrosu yer almaktadır. Buna göre, "âmâ" anlamında **tülek** ve **közsüz**, "karnı büyük" anlamında **gebe**, "üst kapağı tersine çevrilmiş göz kapağı" anlamında **kıçır**, "obur" anlamında **tamaksav**, "kıçı çıkık olan kişi" için **baymak**, "göz belermek" için **belermek**, "kapalı gözlü" için **yumak gözlü** gibi kelimeler kullanılmıştır.

Bu eserlerde organ isimleriyle ilgili dikkat çeken bir diğer özellik de bazı organ adlarının farklı anlamlarla verilmesi olmuştur. Mesela "kursak" kelimesi, bu çalışma için karşılaştırdığımız üç eserden ikisinde **kursak**, Kitabü'l-İdrak'te **karaciğer** anlamıyla verilmişken dönemin ve sahanın diğer eserlerinden CC'de **karın, mide, sidik torbası** olarak da verilmiştir (Toparlı vd. 2019: 164).[22]

Yavuz Sultan Selim'in fethinden sonra bölgede Türkçe öğretiminin devam ettiği, 16. yüzyıldan sonra yazıldığı bilinen Eş-Şüzurü'z-Zehebiyye vel-Kıtai'l-Ahmediye fil-Lügati't-Türkiye gibi eserlerden anlaşılmaktadır (Karagöl vd. 2023: 7). Hatta bu geleneğin 19. yüzyılda da devam ettiğini gösteren başka eserler bulunmaktadır (Alhamamreh, 2024; Öztürk vd. 2013).

Sonuç

Bilinen en eski dillerden olup dünyanın çok geniş coğrafyasında kullanım sahası bulmuş olan Türk dilinin doğal olarak her devirde ve her bölgede gelişim çizgisi ve kullanım sahası aynı olmamıştır. Farklı yönetimler altında Türklerin yoğun yaşadığı Mısır ve Suriye bölgesinde Memlûkler zamanında Türkçenin nispeten dikkat çeken, öğrenilmek istenen bir dil olduğu, o dönemde yazılan sözlük ve gramerler aracılığıyla bilinmektedir.

Bu kitapların yazılış sebeplerinin ne olduğu, muhatap kesimin kim ve Türkçe öğretimindeki başarısının ne düzeyde olduğu son derece önemlidir. Bu noktalara açıklık getirmenin daha yoğun ve derin bilimsel çalışmalar istediği de açıktır. Bununla beraber Memlûk sahasında yazılmış Türkçe öğretim kitaplarının dilbilgisi, dil öğretimi, kültür aktarımı gibi alanlarda yapılacak araştırmalarda mukayeseye imkân verecek nitelikte olması, bu eserlerin değerini artırmaktadır.

Bu sözlük ve gramerlerin bugünkü dil öğretim anlayışıyla değerlendirildiğinde nispeten başlangıç düzeyini kapsayan ama çok da sistemli olmayan aslında birer cep sözlük ve grameri olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Günlük hayatta gerekli söz varlığı ile pratik konuşmaların olduğu bu kitapların görül-

[22] Toparlı vd'nin hazırladığı sözlükte "kursak" kelimesinin anlamı Kitabü'l-İdrak'te de "kursak" olarak verilmiştir. Ancak Caferoğlu'nun çalışmasında (1931: 82) kelimenin eserdeki anlamının "karaciğer" olarak yazıldığı görülmektedir.

düğü kadarıyla Türklerin ve Türkçenin söz konusu coğrafyadaki konumunu ortaya koyması açısından manevi kıymetleri, hacimlerinden çok daha büyüktür.

Memlûkler zamanında Türkçenin bölge dili olarak görüldüğü rahatlıkla söylenebilir, ancak Türkçenin asıl Yavuz Sultan Selim'in fethinden sonra 19. yüzyıl sonuna kadar bölgede kullanılan, öğretilen, öğrenilen bir dil olduğu örnekleri 17. yüzyılda başlayan Tercümân-ı Türkî ve Arabî, Eş Şüzuru'z-Zehebiyye gibi eserlerin yazılış sebepleri, bölümleri ve örnek cümlelerinden anlaşılmaktadır.

Burada vurgulanması ve unutulmaması gereken nokta, Osmanlının fethettiği tüm topraklarda Türkçenin baskın dil olduğu, geriden gelen Türkçe kullanma ve öğretme birikimine rağmen Mısır ve civarında Türkçe öğretiminin ve Türkçe öğretme çabalarının Yavuz Sultan Selim'den sonra daha yaygın, daha etkin ve daha sistemli olduğudur.

Bildirinin başında da belirtildiği gibi Yavuz Sultan Selim kısa süren saltanat döneminde Oğuz Türkçesini yaygın, etkin bir bölge dili hâline getirmeyi, Türk dilinin kullanım haritasını genişletmeyi başarmıştır.

KAYNAKÇA

ALHAMAMREH, Dina (2024). **Tercümân-ı Türkî ve Arabî (Metin-Sözlük-İnceleme)**, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ATALAY, Besim (1945). **Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye,** İstanbul: Türk Dil Kurumu.

BALCİ, Onur (2018). "Ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't Türkiyye'de Görülen İki İmla Özelliği ve Bu Özelliklerin Kazak Türkçesi İle İlişkisi", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi**, S. 46, s. 57-66.

BASKIN, Sami (2012). "Memlûk Dönemi Türkçe Sözlüklerinin Yapısı", **Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S. 1, s. 23-40.

ÇETİN, Altan (2009). "Memlûkler Devrinde Oğuzlar/Türkmenlere Bir Bakış", **Osmanlı Araştırmaları**, S. 33, s. 23-33.

KARAGÖL, Efecan; AÇIKGÖZ, Aslı; AYDOĞAN, Şevnan (2023). "Araplara Türkçe Öğretiminde Tarihî Bir Eser: Eş Şüzûrü'z-Zehebiyye ve'l-Kıtai'l-Ahmediyye fi'l-Lûgati't-Türkiyye", **Karaelmas Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 1, s. 1-25.

KARTAL, Ahmet (2019). "Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı", **Türk Kültürü**, S. 187.

KAYMAZ, Zeki (2015). "Türkçenin Öğretimi Açısından İbni Mühennâ Lügati'nin Yeri"**, VII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri***,* Elazığ.

ÖZTÜRK, Abdülkadir (2018). "Memlûk Türkçesi Bir Kıpçak Lehçesi midir?", **Dil Araştırmaları**, S. 12(23), s. 173-203.

ÖZTÜRK, Nuran; ABİK, Ayşehan Deniz, (2013). "Türkçe Öğretimi İçin Yazılmış Bir Eser: Kitâb-ı Tercümân-ı Türkî ve Arabî ve Farisî", **VII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı,** s. 386-406, Tiran, Albania.

SÜLÜKÇÜ, Yusuf (2017). "Memlûkler Döneminde Mısır'da Araplara Türkçe Öğretmek Amacıyla Yazılmış Türkçe Öğretimi Kitaplarının Karşılaştırmalı İncelemesi", **International Journal of Language Academy,** S. 5(7), s. 423-436.

SÜLÜKÇÜ, Yusuf (2024). "Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî Adlı Esere Yabancılara Türkçe Öğretimi Açısından Bir Bakış", **International Journal of Language Academy**, S. 4(12), s. 67-76.

UYGUN, Fatma Esra (2019). **El-Ezher'ın Eğitim Sistemi ve Müslüman Toplumlar Üzerindeki Etkileri**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi.

YÜCE, Nuri (2011). "Mısır'da Türk Dili ve Kültürünün İlk İzleri", **Journal of Turkish Language and Literature,** S. (41), s. 91-106.

YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİ MANTIK ÇALIŞMALARI

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ
Gümüşhane Ün. İlahiyat Fak.
turgutakyuz@hotmail.com.tr

Giriş

İslam mantık tarihi, genel olarak dokuz ve onuncu yüzyıllar tercüme, on ve on birinci yüzyıllar telif ve sonraki dönemler şerh geleneği olarak dönemlendirilmektedir. On ikinci ve on altıncı yüzyıllar, haşiyeler dönemi olarak bilinir. Bu dönemde genelde Eş'arî kelamcılar ve fıkıhçılar mantık eserleri kaleme almışlardır (Akyüz, 2024: 331). Bu dönem çok canlıdır ve birden çok farklı mantık yazım usulü geliştirilmiştir ve buradaki mantıkçıların çoğu Osmanlı mantıkçıları olarak bilinir.

Osmanlılar, Doğu Roma'nın fethi ile birlikte buradaki bilimsel geleneği de tevarüs ederek Harzemşahlar tarafından inşa edilen medrese geleneğini evrensel bir biçimde yeniden tasnif etmişlerdir. Yavuz Sultan Selim döneminde ise Mısır'ın fethedilmesi ile beraber buradaki bilim ve sanat geleneği de İstanbul'a transfer edilmiştir. Dönemin diğer fetihleri, devletin ekonomik ve siyasi gücü yanında bilim ve sanata verilen teşvikler; on beş ve on altıncı yüzyıllarda velut bir ilmî gelenek oluşturmuştur. Mantık ilmi de bundan nasibini almış, bu yüzyıllarda birden fazla mantık eseri telif edilmiş, çok sayıda mantıkçı yetişmiştir.

İslam mantık tarihi incelendiğinde en çok metin kaleme alınmış dönemin on üçüncü ve on yedinci yüzyıllar arası olduğu söylenebilir (Akyüz, 2024: 352). Yavuz Sultan Selim dönemi de bu canlılığın zirvede olduğu on altıncı yüzyıla denk gelmektedir.

Bu çalışmada sadece Osmanlıya hizmet etmiş ve metinleri günümüze ulaşmış mantıkçıları ele alacağız. Ondan fazla mantıkçıyı tespit edebildik ve bunların metinlerinin yazmalarına ulaşmaya çalıştık. Basılı olan metinleri de tespit edebildiğimiz kadarıyla belirttik. Fakat elimizde 35 civarı metin ve bu metinlere ait birden fazla nüsha olduğu için içerik analizi yapma imkânımız olmadı. Metinleri ve gelenekleri ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştık.

1. Hüseyin Şah Çelebi el-Amâsî

Amasya'da dünyaya gelmiştir. 1512'den sonra vefat ettiği kabul edilmektedir. Çoğu zaman Adanalı Şerif Hüseyin Efendi (ö. 1640) ve Antakyalı Şah Hüseyin bin Abdullah (ö. 1718) ile karıştırılmaktadır (Çelik, 2017: 377). **Er-Risâletü'l-Hüseyniyye** adıyla bilinen bir âdâb risalesi vardır. Âdâb geleneğinde ilk eser Şemseddin es-Semerkandî (ö. 1303) tarafından kaleme alınmıştır. Bu gelenekte klasik mantığın beş sanat konusunun neredeyse

tamamı birlikte kullanılmıştır. Fakat bu gelenekte belagat ilminden de istifade edilmiştir (Akyüz, 2024: 341). **Hüseyniyye** risalesini, bazı farklı nüshalarda farklı sayfa sayısına rastlansa da ortalama olarak 30 sayfa civarı kabul edebiliriz.

"Hüseyniyye fi'l-Âdâb", Milli Kütüphane Yazmalar, 609883, vr. 2

Hüseyin Şah Çelebi'nin eseri üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. En önemlilerini şöylece zikredebiliriz:

Müellif	**Tarih**	**Eser**
Ferdî Kayserî	ö. 1715	Hâşiye alâ Âdâbi'l-Hüseyniyye.
Kefevî	ö. 1755	Hâşiye ale'r-Risâleti'l-Hüseyniyyye fî Fenni'l-Âdâb.
Davut Karsî	ö. 1756	Şerhu'l-Âdâbi'l-Hüseyniyye.
Akkirmânî	ö. 1760	Hâşiye alâ Şerhi'l-Âdâbi'l-Hüseyniyye.
Müftizâde Mehmed Sadık el-Erzincânî	ö. 1808	Hâşiye ale'l-Hüseyniyye.

Hüseyin Şah Çelebi'nin âdâb risalesi, Necmettin Pehlivan tarafından yayımlanmıştır. Kendisinden önce bu alanda iki önemli eser bulunmaktadır. İlki Semerkandî'ye aittir. Diğeri ise Adududdîn el-Îcî (1281-1355) tarafından kaleme alınmıştır. Hüseyin Şah Çelebi, bu eserleri ve şerhleri de dikkate alarak, geleneği geliştirmiş ve kendi risalesini telif etmiştir.

Klasik mantıkta burhan, hakikate ulaşmak amacını taşır. Yani bir başka ifade ile burhan, belli bir yöntem dâhilinde, delilden hareketle sonuca ulaşma faaliyetidir. Dinî ilimler söz konusu olduğunda zaten kabul edilmiş (inanılmış) bir hakikat bulunur. Özellikle kelam ilminin amacı, bir hakikate ulaşmak değil; var olan hakikati delilleriyle ortaya koymak ve muhaliflerin görüşüne karşı iddiaları savunmaktır. Bu yüzden ilk defa Fahreddîn er-Râzî (ö. 1210), bu alanda müstakil bir cedel risalesi yazmıştır. Sonrakiler mantığın diğer konularını ve belagattaki birtakım bilgileri de dikkate alarak âdâb geleneğini

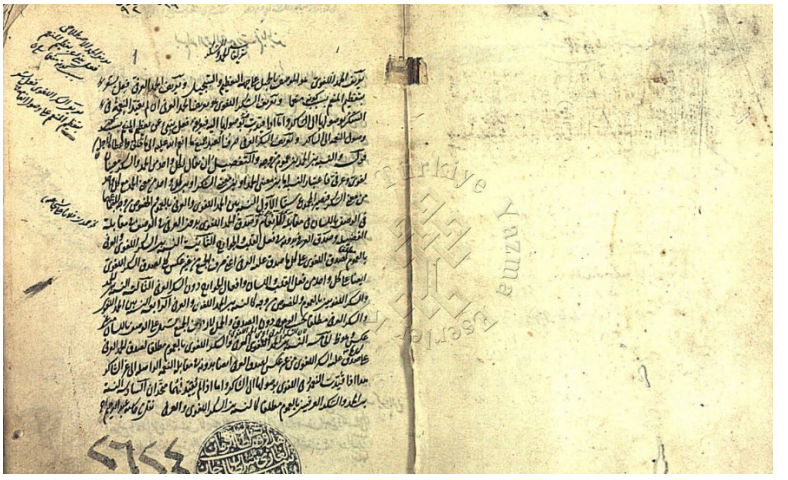
oluşturmuşlardır. Bu gelenek, bir nevi İslami ilimler araştırma yöntemi olarak kabul edilebilir. Her ne kadar fıkıh usulü gibi bir bilim dalı olsa da âdâb geleneği pratik ve pedagojik olması açısından tercih edilmiştir. Bu gelenek, mantığın Descartes'ten (ö. 1650) önce metot olarak adlandırılması açısından da dikkate değerdir. Fakat zamanla mantığın teolojik tartışmalarda sadece bir alet hâline dönüşmesi, felsefi düşüncenin aleyhine bir durum olarak gelişmiştir. Fakat yine de bu teolojileşme faaliyeti tüm sürecin temel nedeni olarak değil de başka nedenlerle birlikte düşünülebilir. Hatta bazı sosyal sebeplerin bir sonucu olarak böyle bir olumsuz durumun ortaya çıktığını söylemek mümkündür (Akyüz ve Şimşek, 2024: 96, 100, 106).

2. Kıvâmuddîn Kâsım el-Bursevî

Hakkında fazla bilgi yoktur. Aslen Bursalı olduğu rivayet edilmektedir. 1513 civarı vefat etmiştir. **Risâle fi'l-Vücûdi'z-Zihnî** adlı bir eseri vardır (Taşköprülüzâde, 2019: 456). Fakat eserin nüshasına ulaşamadık.

3. Kemâleddîn İdris el-Bitlîsî (İdris-i Bitlîsî)

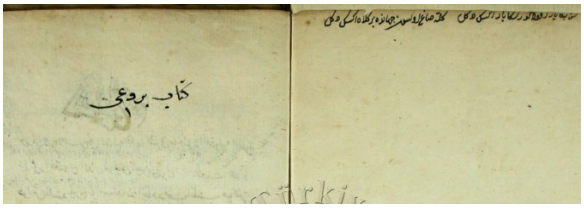
Bitlisli olan Kemâleddîn İdris'in doğum tarihini bilmiyoruz. II. Bayezid döneminde Osmanlı hizmetine girmiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde de Osmanlıya ilmî ve siyasi olarak hizmet etmiştir. 1520 senesinde vefat etmiştir (Uygur, 2007: 55.; Özcan, 2000: 487-488). Sirâcuddîn el-Urmevî (1198-1283) tarafından kaleme alınan **Metâliu'l-Envâr** adlı esere Seyyid Şerif el-Cürcânî (1340-1413) tarafından yazılan şerh üzerine **Hâşiyetü Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Metâli'** adıyla bilinen bir haşiyesi vardır. Eser 93 varak/186 sayfadır. Son kısmına bakıldığında eksik olduğu anlaşılmaktadır.



"Hâşiyetü Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Metâli'", Süleymaniye Kütüphanesi, 301251, vr. 2

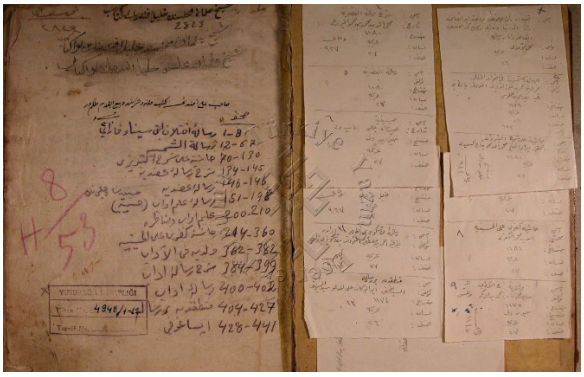
4. Muhyiddîn et-Tebrîzî el-Berdaî

1521 yılında vefat etmiştir. Îcî tarafından âdâb geleneği bağlamında yazılan esere **Şerhu'l-Âdâbi'l-Adûdiyye** adıyla bir şerh; Esîrüddîn el-Ebherî (Ö. 1265) tarafından yazılan **İsagoci** üzerine **Hâşiye alâ Şerhi Hüsamkâtî alâ İsagoci** adıyla bir haşiye kaleme almıştır (Taşköprülüzâde, 2019: 760). **İsagoci** şerhi 30 sayfa civarıdır. Birden fazla nüshası mevcuttur. Âdâb haşiyesi ise Süleymaniye Kütüphanesi 206047'de 70-130. sayfalarda bulunmaktadır.



"Kitâbu Berdaî", Süleymaniye Kütüphanesi, 228812, vr. 248

"Kitâbu Berdaî", Süleymaniye Kütüphanesi, 228812, vr. 249



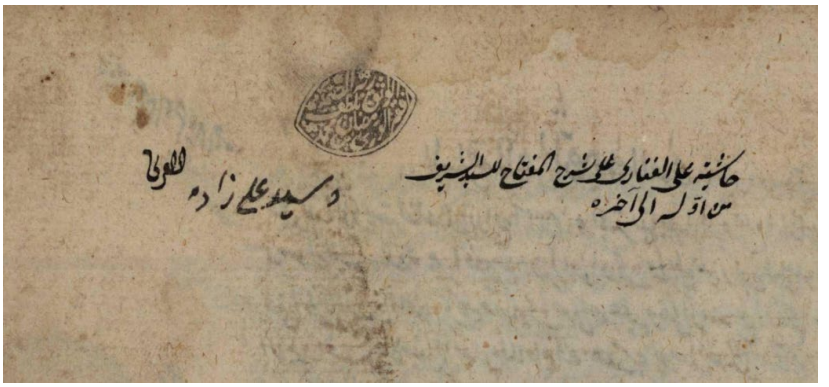
"Hâşiye alâ Şerhi't-Tebrizî", Süleymaniye Kütüphanesi, 206047, vr. 1

5. Hâkim Şâh el-Kazvînî

Asıl adı Muhammed'dir. Doğum tarihini bilmiyoruz. Kazvin'de dünyaya gelmiş ve II. Bayezid tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. Kelamcı ve mantıkçıdır. 1522'den sonra vefat etmiştir. Esîrüddîn el-Ebherî'nin **İsagoci**'sine şerh yazmıştır (Fani, 1997: 194-195). Eserin nüshasını bulamadık.

6. Fenarizâde Muhyiddîn Mehmed Çelebi

1523 civarı vefat ettiği kabul edilmektedir. Sekkâkî'nin (Ö. 1229) **Miftâhu'l-Ulûm** adlı eserine Seyyid Şerif Cürcânî tarafından yazılan şerhe bir haşiye telif etmiştir (Taşköprülüzâde, 2019: 70-72). Eser 90 varak yani 180 sayfadır. Metnin son kısmı eksiktir.

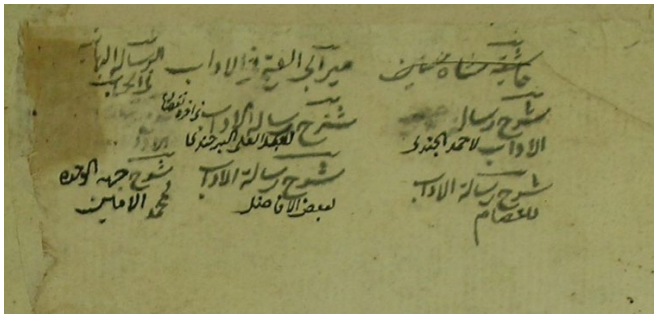


"Hâşiye ale'l-Fenârî ale'l-Mifâh", Bursa İnebey Kütüphanesi, 35021, vr. 1

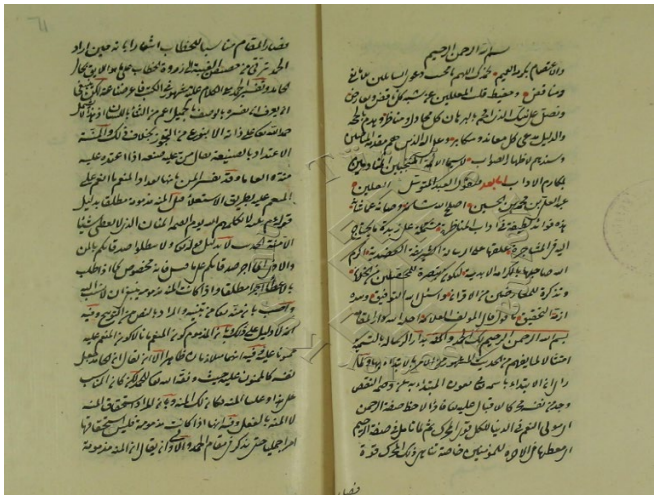
"Hâşiye ale'l-Fenârî ale'l-Mifâh", Bursa İnebey Kütüphanesi, 35021, vr. 2

7. Nizâmeddîn el-Bircendî

Fâzıl Bircendî veya Abdulali olarak da bilinir. Özbekistan ve Afganistan sınırında bulunan Bircend'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihini bilmiyoruz. 1527 ya da 1528 senesinde vefat etmiştir. Matematikçi ve astronomdur. Fıkıh ve mantık alanında da eserler telif etmiştir. Adududdîn el-Îcî'nin **Âdâbu'l-Bahs** adlı eserine bir haşiye kaleme almıştır. "Âdâb Haşiyesi" 20 sayfa civarıdır. Elimizde yazma nüshaları mevcuttur. Necmeddîn el-Kâtibî el Kazvînî (1204-1277) tarafından telif edilen **er-Risâletü'ş-Şemsiyye** adlı mantık eserine şerh yazdığı söylense de (Aydın ve Aydın, 1992: 186-187) bu risale matematik hakkında Nişâburî tarafından yazılan **Şemsiyye** adlı esere bir şerhtir ve isim benzerliği nedeniyle karıştırılmıştır (bk. Süleymaniye, 305463).



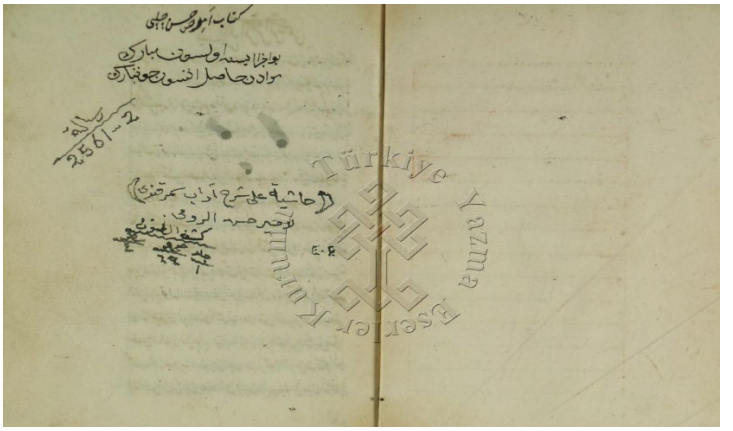
"Şerhu Risâleti'l-Âdâb li'l-Abdulali el-Bircendî", Süleymaniye Kütüphanesi, 228015, vr. 1



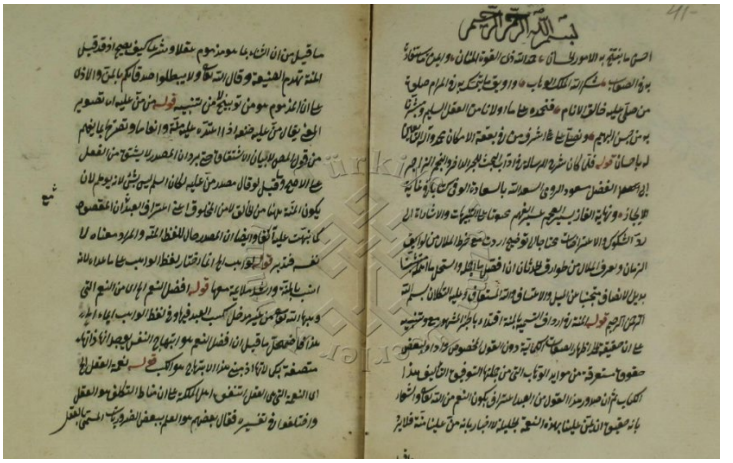
"Şerhu Risâleti'l-Âdâb li'l-Abdulali el-Bircendî", Süleymaniye Kütüphanesi, 228015, vr. 61

8. Emir Hasan er-Rûmî

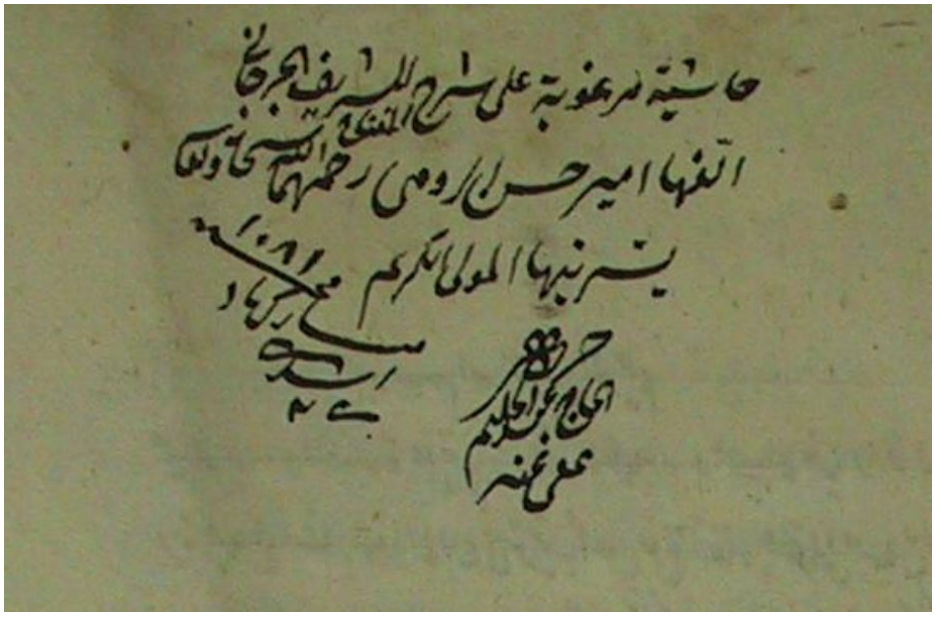
1534 senesinde vefat etmiştir. Kutbuddîn er-Râzî (1293-1365) tarafından telif edilen **Risâle fî Tahkîki'l-Külliyyât** adlı esere bir şerh, Şemseddîn Semerkandî'nin **Âdâbu'l-Bahs** adlı eserine Kemaleddin Şirvânî (Ö. 1500) tarafından yazılan şerhe bir haşiye kaleme almıştır (Razi, 2013: 112). **Tahkîku'l-Külliyyât** şerhi Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından Kutbuddîn Râzî'nin metniyle birlikte yayınlanmıştır. Âdâb haşiyesi, 20 sayfadır ve elimizde yazma nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca Sekkâkî'nin **Miftâhu'l-Ulûm** adlı eserine Seyyid Şerif Cürcânî tarafından yazılan şerhe bir haşiye vardır. Eser 170 sayfadır.



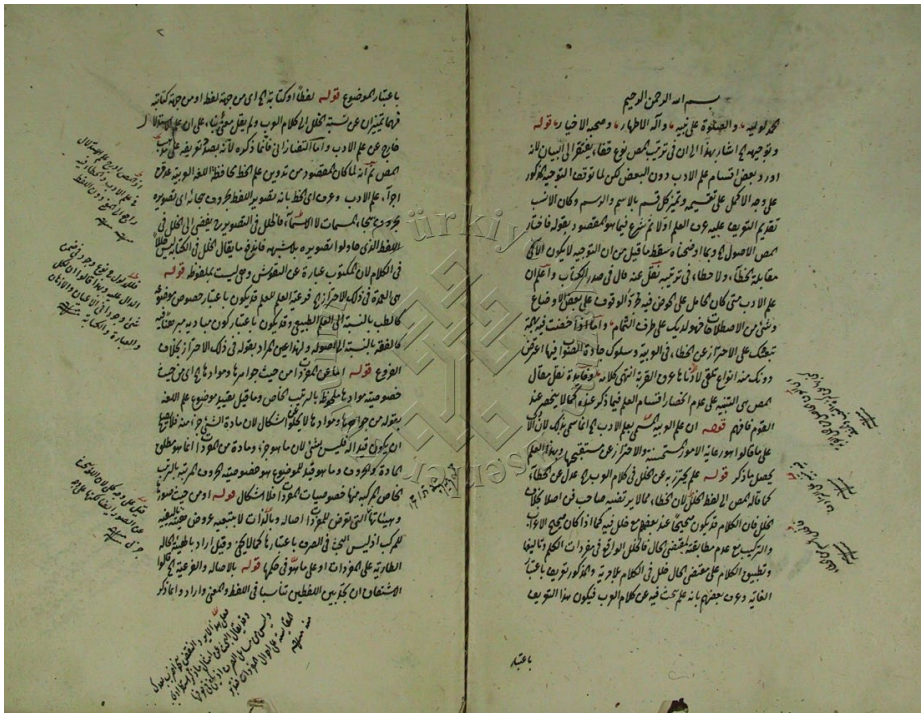
"Hâşiye alâ Şerhi Âdâb-i Semerkandî", Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 123085, vr. 46



"Hâşiye alâ Şerhi Âdâb-i Semerkandî", Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 123085, vr. 47



"Hâşiye ale'l-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh", Süleymaniye Kütüphanesi, 227812, vr. 2



"Hâşiye ale'l-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh", Süleymaniye Kütüphanesi, 227812, vr. 3

9. İbn Kemâl (Kemalpaşazâde)

Asıl adı Ahmed'dir. 1496 senesinde dünyaya gelmiştir. İbn Kemâl, Kemalpaşaoğlu veya Kemalpaşazâde olarak bilinir. Çok velüt bir müelliftir. 1534 senesinde vefat etmiştir. Mantık alanında da birçok eseri bulunmaktadır. Özellikle Âdâbu'l-Bahs geleneğinde bilinen birçok esere şerh yazmış, sonra kendisi de bu alanda özgün bir risale telif etmiştir (Öcal, 2014: 66.; Çelebi, 2002: 245-247).

İbn Kemal'in Mantık Eserleri:

Risâle fî Beyâni'l-Akl
Risâle fî Tahkiki Mec'ûliyyeti'l-Mâhiyye
Risâle fî Tekaddümi'l-İlleti ale'l-Ma'lûl
Risâle fi'l-Mantık
Risâle fî Eczâi'l-Kaziyye

İbn Kemal'in Bazı Önemli Şerhleri:

Şerh	Özgün Eser
Risâle fî Tahkîki'l-Münâzara	Şemseddîn es-Semerkandî, Ö. 1303, Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara
Şerhu Tağyîri'l-Miftâh	Sekkâkî, Ö. 1229, Miftâhu'l-Ulûm
Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'	Sirâcuddîn el-Urmevî, 1198-1283, Metâliu'l-Envâr
Hâşiye ale'l-Muhâkemât beyne Şerheyi'l-İşârât	İbn Sînâ, 980-1037, el-İşârât ve't-Tenbîhât
Şerhu Mukaddimeti Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm	Sa'duddîn et-Teftezânî, 1322-1390, Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm
Hâşiye alâ Dibâceti'ş-Şemsiyye	Necmeddîn el-Kâtibî el Kazvînî, 1204-1277, er-Risâletü'ş-Şemsiyye

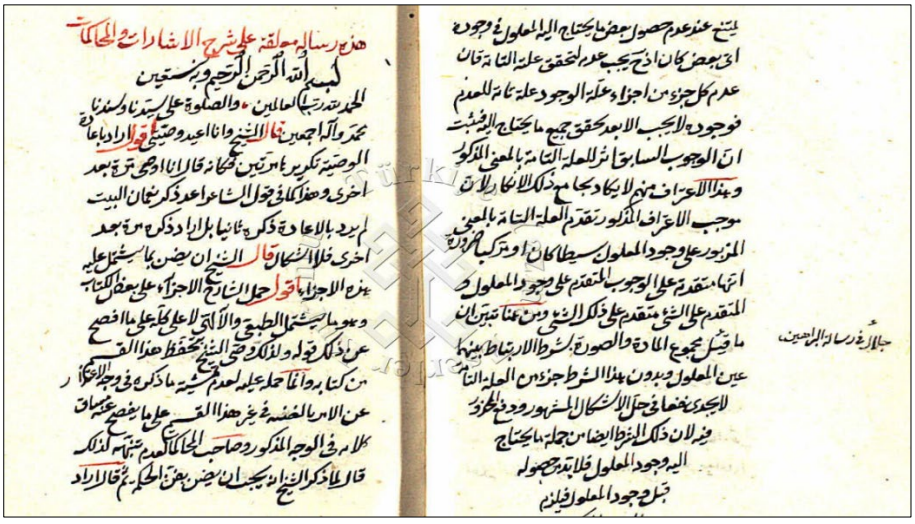
Eş'arî gelenek her ne kadar Maturidî geleneğe göre ehl-i hadise daha yakın görünse de (Akyüz, 2023: 53) 12. yüzyıl sonrasında mantığa dair en fazla metin kaleme alanlar Eş'arîler olmuştur. Bunun temel nedeni, Eş'arîliğe yapılan gayr-i ma'kullük eleştirileri olabilir. İstisnalar olsa da genel itibarıyla Eş'arîler, mantığı din bilimlerinde bir alet olarak görmüşler; bir başka ifade ile felsefi gelenek gibi mantığı müstakil ve tek başına yeterli bir bilgi kaynağı olarak ele almamışlardır. Netice itibarıyla süreç içinde mantık ve metafizik, Eş'arî kelam ve fıkıh ilmi içinde ele alınmıştır.

Osmanlı uleması her ne kadar Maturidî olarak bilinse de Eş'arî geleneğin hâkimiyeti altındadır. Medreselerde din bilimlerine giriş olarak bir yöntem bilimi mahiyetinde okutulan mantığa dair birçok metin ve özellikle şerh

kaleme alınmıştır. İbn Kemal de Osmanlının yükseliş döneminde bu sistemleşmeye hizmet etmiş bir şahsiyet olarak bazı temel metinleri şerh etmiştir. Mantığın, kelam ve fıkıh için bir yöntem olarak görülmesinin en belirgin olduğu eser Teftezânî'nin **Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm** adlı eseridir. Bu eserin İbn Kemal'in dikkatini çekmesi bu yüzden normaldir. Ama bu şerhin elimizde tam bir nüshası yoktur.

Miftâhu'l-Ulûm, dil felsefesine dair değerli bir metindir. Dil; din bilimlerinde, tarih ve mantık yöntemleri haricinde kullanılan en önemli metottur. Bu yüzden Sekkâkî, dil ve mantığı kendi yöntemince birleştirerek bu eseri oluşturmuştur. Bu eserin daha sonraki dönemlerde birçok şerh ve haşiyeye konu olmasının nedeni dil ve mantığı birlikte ele almasıdır. Eser 150 sayfa civarıdır ve elimizde çeşitli yazmaları vardır.

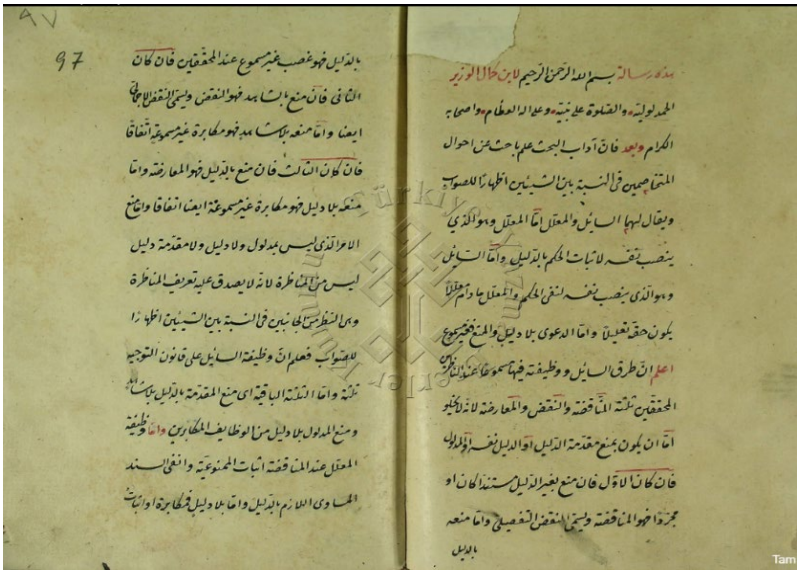
Metâli' ve **Şemsiyye** gibi metinler ise pratik ders kitabı mahiyetinde metinler olarak **İsagoci** ile birlikte asırlarca okutulmuş ve şerh edilmiştir. Bu sayılan metinler de bu gibi nedenlerden dolayı İbn Kemal'in araştırmalarında yer bulmuştur. **Şemsiyye** şerhi 25 sayfa civarıdır. **Metâli'** şerhi ise şerhten çok talikat şeklinde olup 18 sayfadır. Diğer risaleler, 5-10 sayfa hacmindedir.



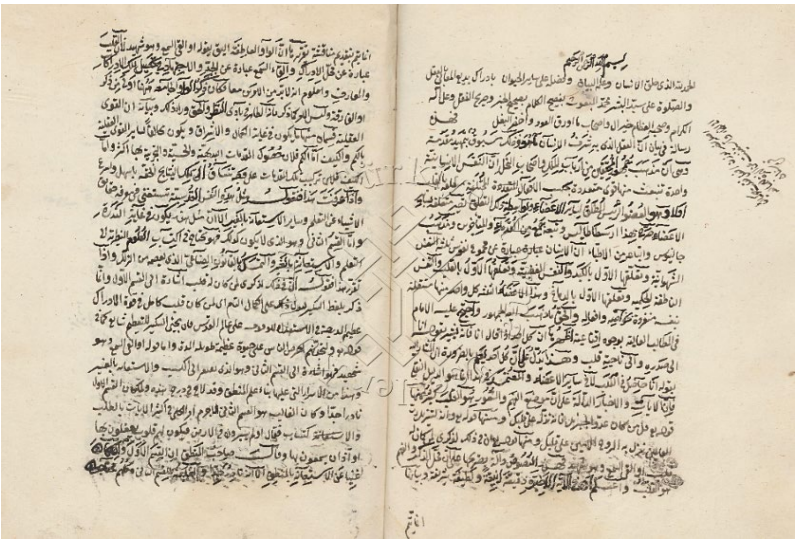
"Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât", Süleymaniye Kütüphanesi, 228965, vr. 39

Burada İbn Kemal'in en dikkat çekici şerhlerinden birinin **İşârât** haşiyesi olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'ya ait bu metin iki önemli mantıkçı ve aynı zamanda kelamcı olan Fahredîn Râzî ve Nasıruddîn Tûsî (ö. 1274) tarafından şerh edilmiştir. Râzî, Eş'arî geleneğin önemli bir ismi iken Tûsî, Şii gelenek

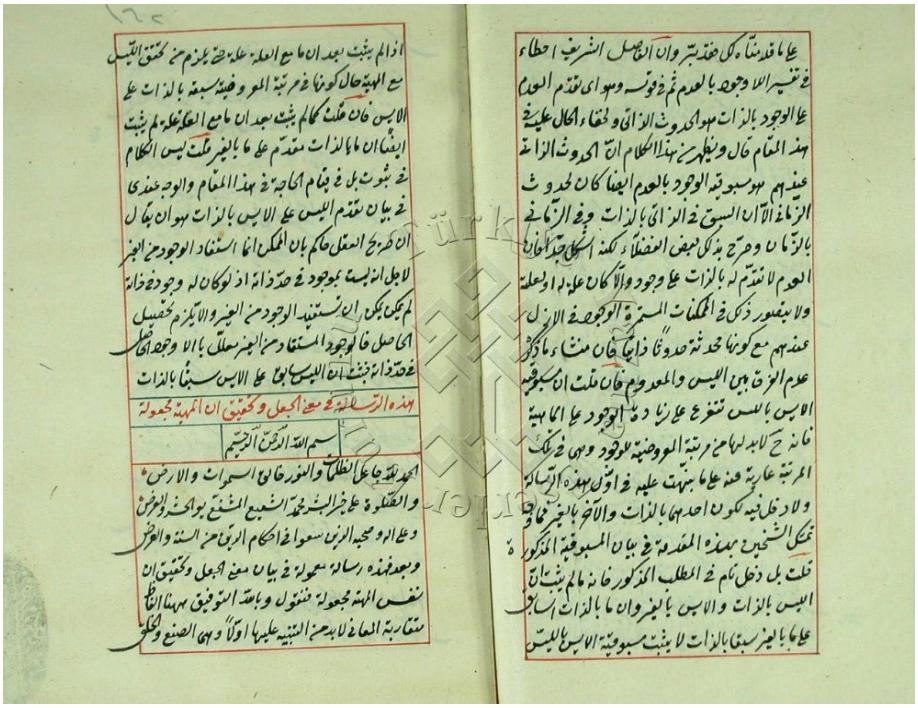
için önemlidir. Doğal olarak Tûsî'nin, şerh üzerinden Râzî'yi eleştirmesine şahit oluyoruz. Şâfiî ve dolayısıyla da Eş'arî bir âlim olan Kutbuddîn Râzî, bu iki önemli şarihi değerlendirmek için **Muhakemât** adlı bir eser kaleme almıştır. İbn Kemal de doğal olarak Eş'arî geleneği ve dolasıyla da Râzî'yi savunmak için muhakemât geleneği üzerine bir haşiye kaleme almıştır (Sarıoğlu, 2007: 485-457).



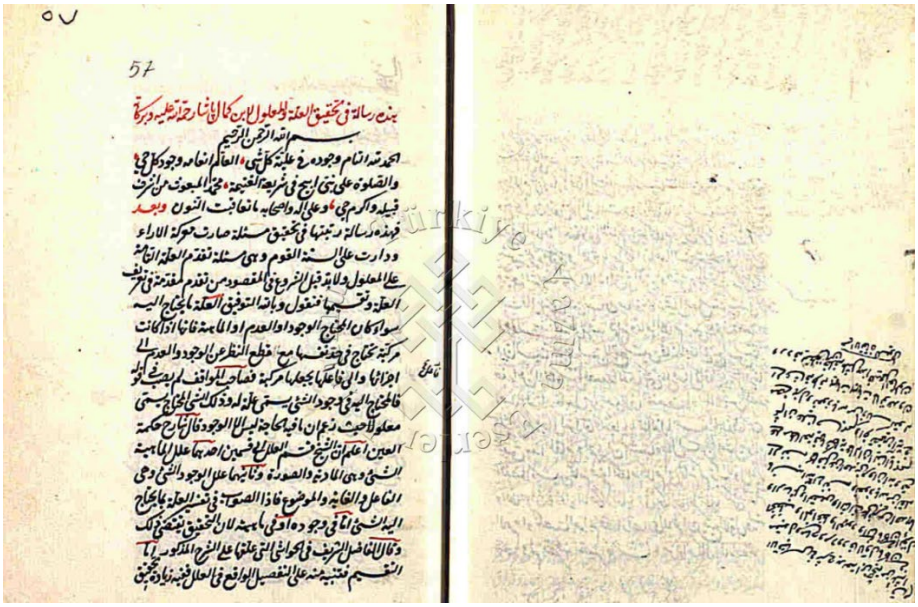
"Risâle fî Âdâbi'l-Bahs li-İbn Kemâl", Süleymaniye Kütüphanesi, 243372, vr. 97



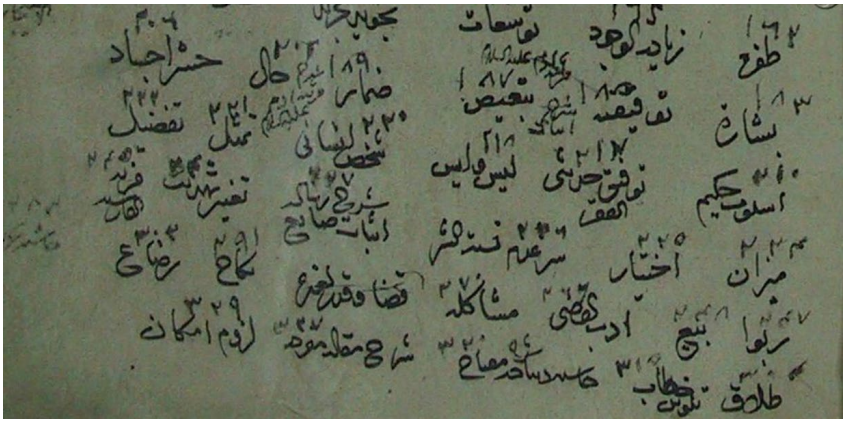
"Risâle fî Beyâni'l-Akli'l-İnsânî", Süleymaniye Kütüphanesi, 646975, vr. 29



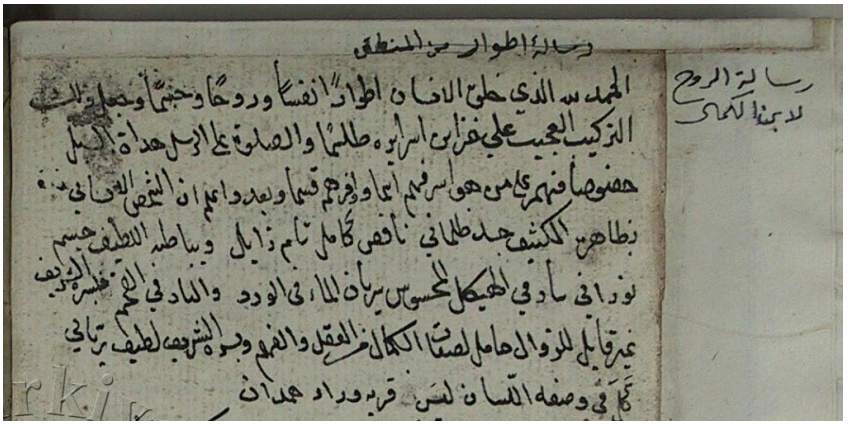
"Risâle fî Mec'ûliyyeti'l-Mâhiyye", Süleymaniye Kütüphanesi, 236182, vr. 162



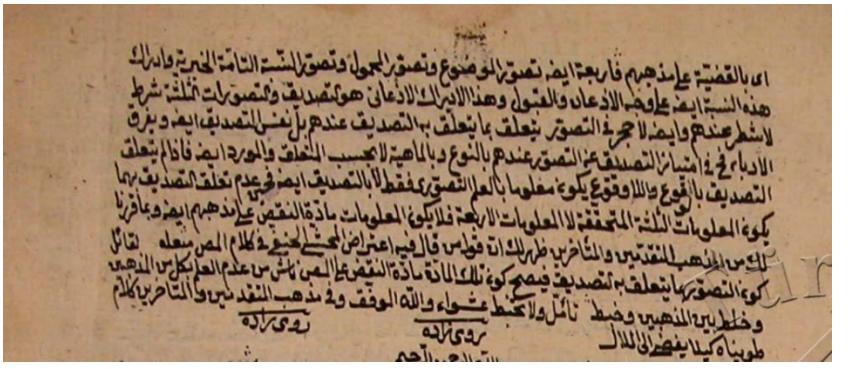
"Risâle fî Tahkîki'l-İlleti ve'l-Ma'lûl", Süleymaniye Kütüphanesi, 185492, vr. 162



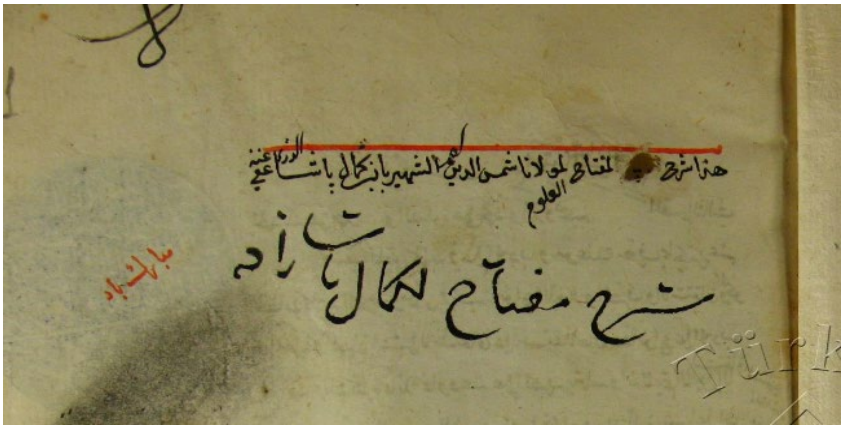
"Şerhu Tehzîb", Atıf Efendi Kütüphanesi, 37723, vr. 1



"Risâletü'l-Etvâr mine'l-Mantık li-İbn Kemâl", Atıf Efendi Kütüphanesi, 37723, vr. 120



"Risâletü'l-Etvâr mine'l-Mantık li-İbn Kemâl", Atıf Efendi Kütüphanesi, 37723, vr. 120



"Tağyîru'l-Miftâh", Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, 661983, vr. 1

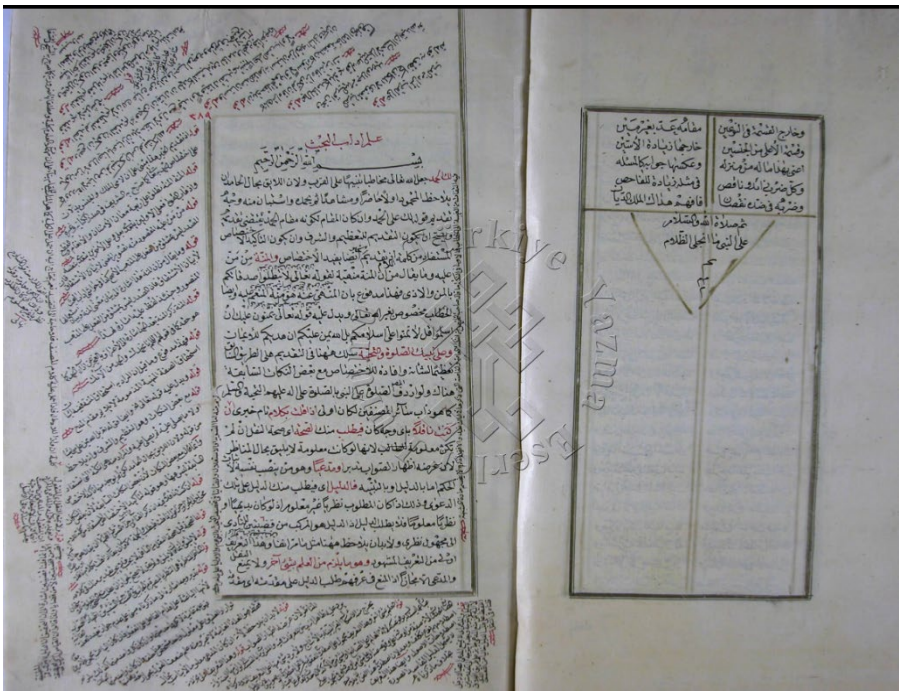
"Hâşiye alâ Dibâceti Şerhi'ş-Şemsiyye", Köprülü Kütüphanesi, 534994, vr. 74

"Risâletü Kemalpaşazâde alâ Hâşiyeti'l-Miftâh", Süleymaniye Kütüphanesi, 303493, vr. 63

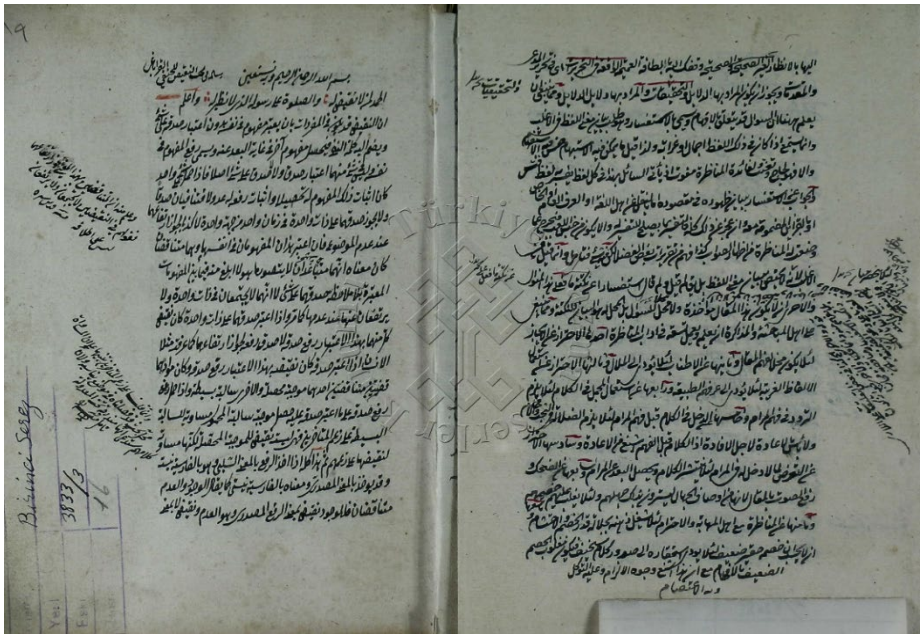
10. Muhyiddîn el-Karabâğî er-Rûmî

Doğum tarihini bilmiyoruz. Osmanlı hizmetinde bulunmuştur. Mantık ve kelam eserleri bulunmaktadır. Ama daha çok kelama dair metinler kaleme almıştır. Gazzâlî'nin (ö. 1111) başlattığı **Tehâfütü'l-Felâsife** geleneğinde Hocazâde (ö. 1488) tarafından yazılan şerhe bir haşiyesi bulunmaktadır (Süleymaniye, 270813). 1535 senesinde vefat etmiştir. Adududdîn el-Îcî'nin **Âdâbu'l-Bahs** adlı eserine şerh yazmıştır. **Risâle fî Bahsi'n-Nakîz** adıyla önermeler bahsinde bir mantık eseri bulunmaktadır (Toksöz, 2022: 844-845.; Alper, 2001: 369). Âdâb şerhi 20 sayfa civarıdır. Fakat burada verilen sayfa sayıları nüshalara göre farklılık gösterebilir. Ayrıca transkribe edildiğinde sayfalar günümüzdeki sayfa sayılarından farklı olabilir. Önermelerin karşıtlığı ve çelişmesi hakkındaki risalesi 4 sayfadan ibarettir. Cedelde ve yine kelamdaki sebr ve taksimde kullanılan bu konu, muhatabın görüşünün çürütülmesi veya kendi görüşünü ispat etmek için kullanılmaktadır. Burada karşıt önermeler arası ilişki ve bu karşıtlığın şartları, âdâb geleneği bağlamında da önemle üzerinde durulan bir konudur.

"Şerhu'l-Âdâbi'l-Adûdiyye", Edirne Selimiye Kütüphanesi, 433453, vr. 1



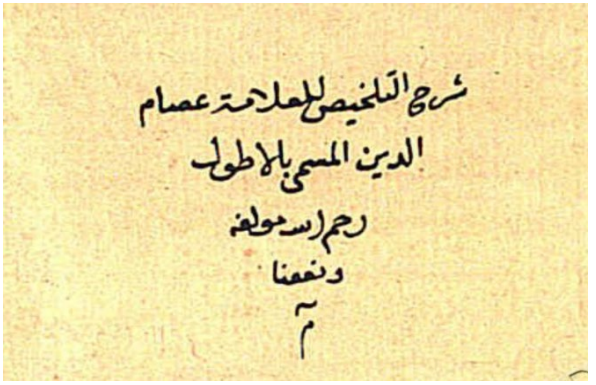
"Şerhu'l-Âdâbi'l-Adûdiyye", Edirne Selimiye Kütüphanesi, 433453, vr. 389



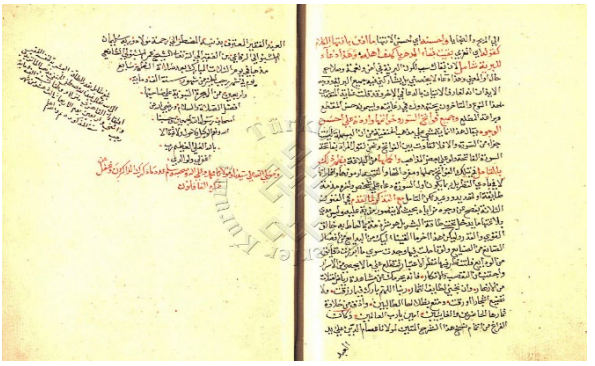
"Risâle fî Bahsi'n-Nakîz", Süleymaniye Kütüphanesi, 382807, vr. 19

11. İsâmüddin el-İsfereyânî

1474 yılı civarında doğmuş ve 1538'den sonra vefat etmiştir. Timur Devleti'nde hizmet etmekle birlikte 1520'den sonra buradan sürülmüştür. Anadolu'ya yerleştiği ve burada vefat ettiği rivayet edilmektedir. Sekkâkî tarafından telif edilen **Miftâhu'l-Ulûm**'a Sa'duddîn et-Teftezânî'nin (1322-1390) yazdığı şerh üzerine **el-Atvel fî Şerhi't-Telhîs** adıyla bilinen bir haşiyesi vardır. **Şemsiyye** ve **Âdâbu'l-Bahs** üzerine de şerh kaleme almıştır (İbiş, 2017: 135.; Tarı, 2021: 273 vd.; Durmuş, 2000: 516-517). Âdâb şerhi 20 sayfa civarıdır. Ayrıca vaz-i delalet üzerine bir risalesi bulunmaktadır (Süleymaniye, 302019). Risale, 90 sayfadır. **Şemsiyye** şerhi 200 sayfa civarıdır. Taş baskısı da bulunmaktadır. Ayrıca birçok yazması da mevcuttur. Âdâb haşiyesinin de birçok yazma nüshası elimizde bulunmaktadır. Miftah şerhi oldukça hacimlidir. Bu eserin de birden fazla nüshası günümüze ulaşmıştır.



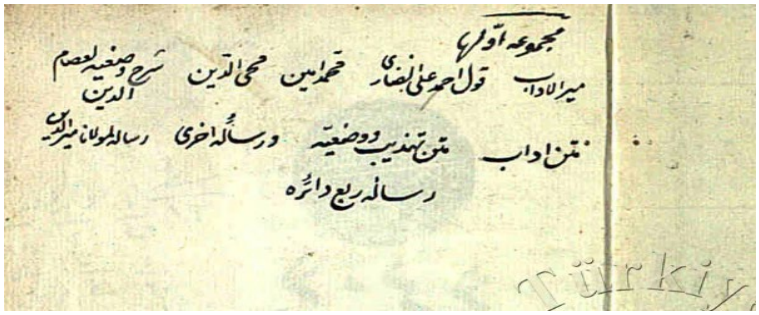
"Şerhu't-Telhîs li-İsâmuddîn el-Müsemmâ bi'l-Atvel", Ragıp Paşa Kütüphanesi, 01262, vr. 1



"Şerhu't-Telhîs li-İsâmuddîn el-Müsemmâ bi'l-Atvel", Ragıp Paşa Kütüphanesi, 01262, vr. 493

"Hâşiyetü İsâmüddîn", Süleymaniye Kütüphanesi, 341104, s. 1

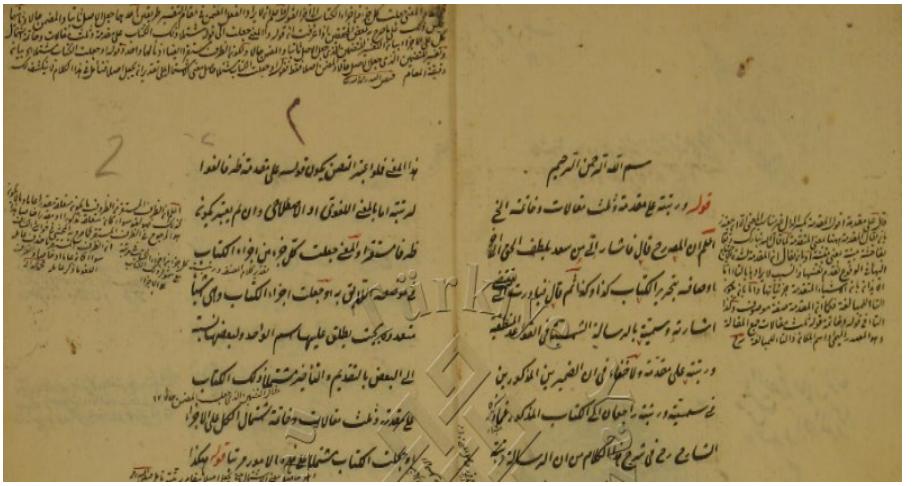
"İsâmuddîn fi'l-Adûdiyye", Süleymaniye Kütüphanesi, 302068, vr. 48



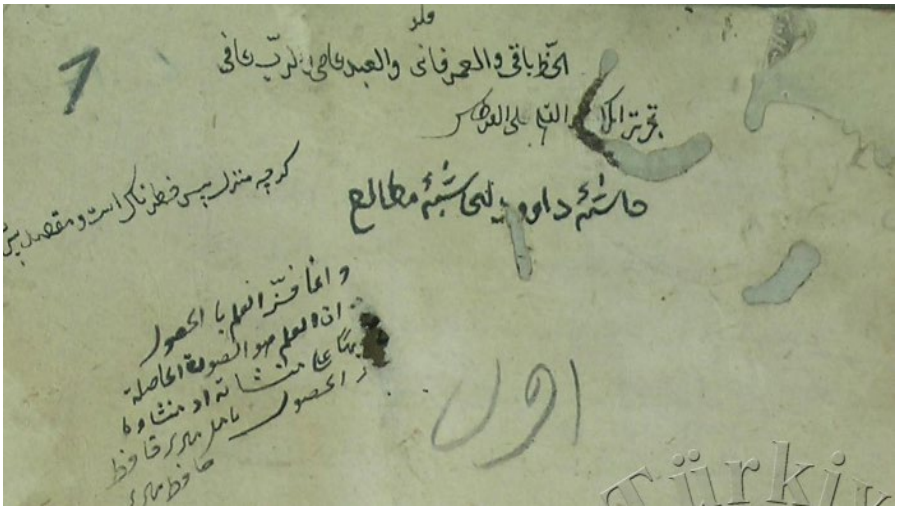
"Şerhu Risalet-i Vaziyye li-İsâmuddîn", Süleymaniye Kütüphanesi, 302019, vr. 48

12. Kara Davud el-İzmîtî (el-Kocevî)

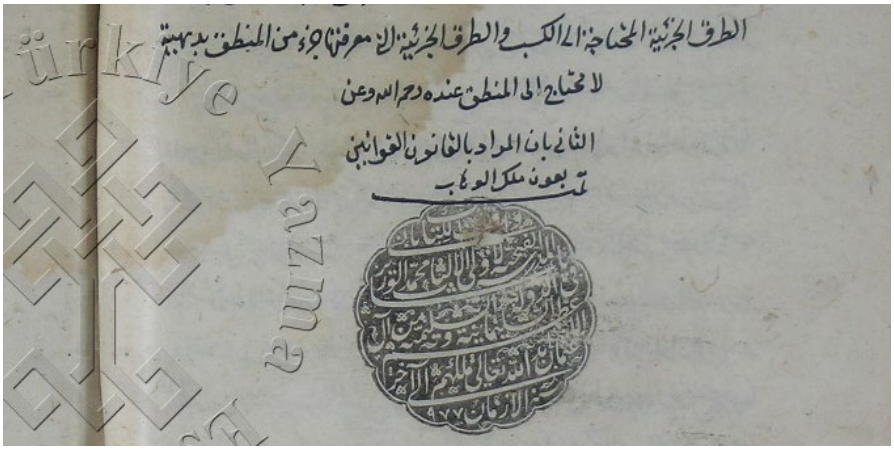
İzmitlidir. Doğumunu bilmiyoruz. Kadılık yapmıştır. Mantık ilminde haşiyeleri ile bilinir. Daha sonra bu aileden birçok âlim yetişmiştir. 1541 senesinde vefat etmiştir (Arpaguş, 2001: 359). Şemsiyye ve Metâli' haşiyeleri vardır. Kûçek (Küçük) Seyyid Şerif Cürcânî'nin (1340-1413) Şemsiyye şerhine Osmanlı mantık geleneğinde verilen isimdir ve Kara Davud'un haşiyesi de bu isimle bilinmektedir (Özpilavcı, 2019: 138). Şemsiyye şerhi epey hacimli olup 300 sayfanın üzerindedir. Elimizde çokça yazması bulunmaktadır. Metâli' şerhi de 300 sayfa civarındadır.



"Hâşiyeti Kara Davud ale'ş-Şemsiyye", Atıf Efendi Kütüphanesi, 375018, vr. 2



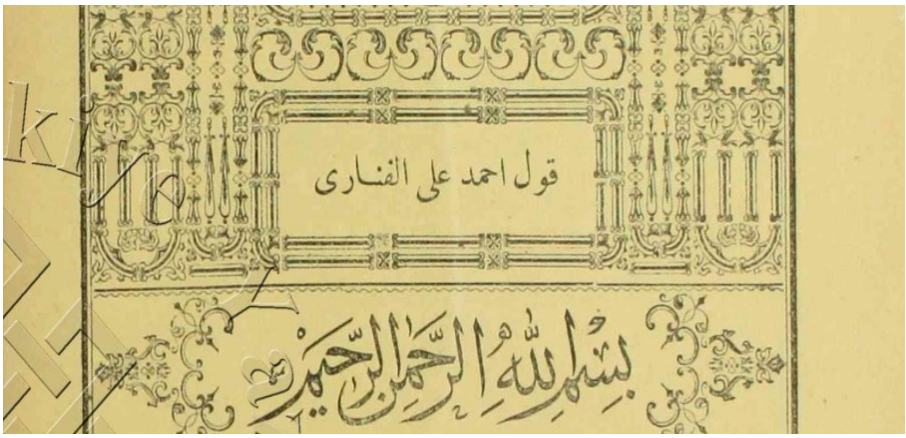
"Hâşiyetü Kara Davud li-Tetmîmi Metâli'", Süleymaniye Kütüphanesi, 281528, vr. 1



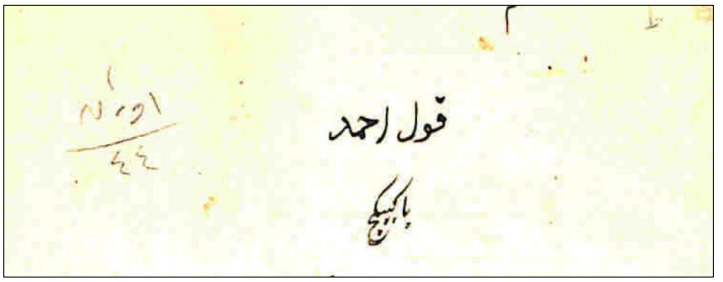
"Hâşiyetü Kara Davud li-Tetmîmi Metâli'", Süleymaniye Kütüphanesi, 281528, vr. 140

13. Kul Ahmed (Ahmed bin Hızır)

Asıl adı Ahmed bin Hızır'dır. Kul Ahmed diye meşhur olsa da muhtemelen bu ifade Osmanlı Türkçesi "Kavl-i Ahmed"in galat-ı meşhurudur (Süleymaniye, 32437: 28). Hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz. 1544 senesinde vefat etmiştir. İsagoci Haşiyesi meşhurdur. Bu haşiye Molla Fenari (Ö. 1431) şerhi üzerine yazılmıştır ve iki metin birlikte medreselerde uzun süre okutulmuştur. Yine Sekkâkî tarafından telif edilmiş Miftâhu'l-Ulûm'un Teftezânî şerhi üzerine haşiyesi bulunmaktadır (Akyüz, 2024: 332). İsagoci Haşiyesi'nin yüzlerce nüshası ve taş baskısı bulunmaktadır. Haşiye 50 sayfa civarıdır. Miftâh Haşiyesi'nin 80 sayfalık bir nüshasına rastladık, ama bu metnin eksik olduğu son sayfasından anlaşılmaktadır.



"Kavli Ahmed ale'l-Fenârî", Süleymaniye Kütüphanesi, 326437, s. 29

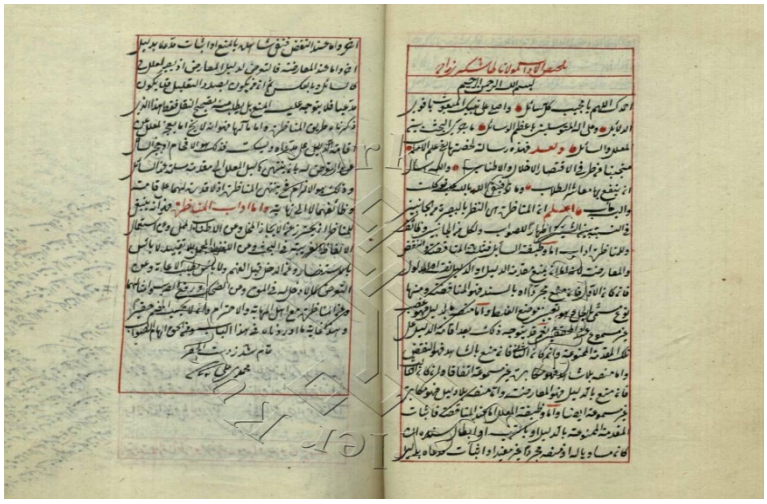


"Kavli Ahmed bâ Kûçek", Süleymaniye Kütüphanesi, 232812, s. 1

"Kavli Ahmed bâ Kûçek", Süleymaniye Kütüphanesi, 232812, s. 43

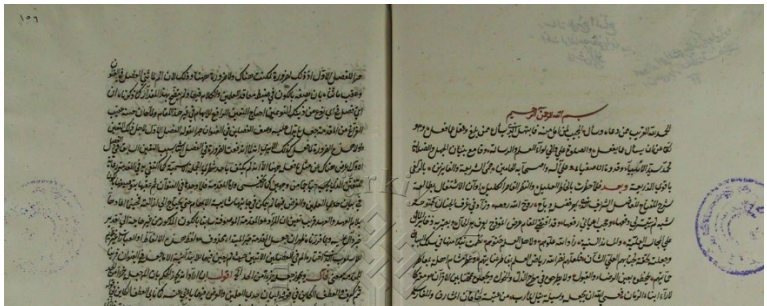
14. Taşköprülüzâde (Taşköprîzâde)

Asıl adı Ahmed'dir. 1495 senesinde dünyaya gelmiştir. Taşköprîzade olarak metinlerde zikredilir. Mantık alanında birçok şerh telif etmiştir. 1561 senesinde vefat etmiştir. Sekkâkî'nin **Miftâh**'ına şerh yazmıştır. Âdâbu'l-bahs geleneğinde ise hem şerh hem de özgün eser kaleme almıştır (Yavuz, 2011: 151-152). **Miftâh**, daha önce de belirttiğimiz gibi dil ve mantığı birlikte ele alan bir metindir ve bu yüzden Osmanlı medreselerinde dikkat çekmiştir. Fakat bu şerhin tam bir nüshasını bulamadık. Âdâbu'l-bahs ise özellikle mezhep doktrinlerinin savunulması için Eş'ârîler tarafından değer görmüş bir gelenektir. Taşköprülüzâde de Osmanlı mantık geleneğine uygun olarak âdâb üzerine şerh yazmıştır. Eser 20 sayfa civarıdır.



"Telhîsü'l-Âdâb li Taşköprülüzâde", Millî Kütüphane Yazmalar, 616991, vr. 52

"Risâle alâ Şerhi'l-Miftâh", Ragıp Paşa Yazmalar, 1877, vr. 1



"Risâle alâ Şerhi'l-Miftâh", Ragıp Paşa Yazmalar, 1877, vr. 156

Dönemin Mantıkçıları ve Eserleri

	Müellif	**Ölümü**	**Eserleri**
1	Şah Hüseyin el-Amâsî	1512'den sonra	Er-Risâletü'l-Hüseyniyye
2	Kıvâmuddîn Kâsım el-Bursevî	1513	Risâle fî'l-Vücûdi'z-Zihnî
3	İdris-i Bitlîsî	1520	Hâşiyetü Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Metâli'
4	Muhyiddîn et-Tebrîzî	1521	Hâşiye alâ Şerhi Hüsamkâtî alâ İsagoci Şerhu'l-Âdâbi'l-Adûdiyye
5	Hâkim Şâh el-Kazvînî	1522	Şerhu İsagoci
6	Fenârîzâde Muhyiddîn Mehmed Çelebi	1523	Hâşiye alâ Miftâhi'l-Ulûm
7	Nizâmeddîn el-Bircendî	1527	Şerhu Âdâbi'l-Adûdiyye
8	Emir Hasan er-Rûmî	1534	Şerhu'r-Risâle fî Tahkîki'l-Külliyyât Hâşiyetü Emir Hasan alâ Şerhi'ş-Şirvânî alâ Âdâbi's-Semerkandî Hâşiye ale'l-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh
9	Kemalpaşazâde	1534	Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Risâle fî Tahkîki'l-Münâzara Risâle fî Beyâni'l-Akl Risâle fî Tahkiki Mec'ûliyyeti'l-Mâhiyye Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli' Hâşiye ale'l-Muhâkemât beyne Şerheyi'l-İşârât Risâle fî Tekaddümi'l-İlleti ale'l-Ma'lûl Risâle fi'l-Mantık Şerhu Mukaddimeti Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm Hâşiye alâ Dibâceti'ş-Şemsiyye Risâle fî Eczâi'l-Kaziyye
10	Muhyiddîn el-Karabâğî	1535	Şerhu'l-Âdâbi'l-Adûdiyye Risâle fî Bahsi'n-Nakîz
11	İsâmüddîn el-İsferayânî	1538	Şerhu'ş-Şemsiyye Şerhu Adâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara El-Atvel fî Şerhi't-Telhîs Şerhu Risâleti Vaziyye
12	Kara Davud el-Kocevî (İzmîtî)	1541	Hâşiye alâ Şerhi Metâli'i'l-Envâr Hâşiye alâ Kûçek (Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye)
13	Kul Ahmed	1544	Hâşiye ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye alâ İsagoci Hâşiye ale'l-Mutavvel
14	Taşköprülüzâde	1561	Şerhu'l-Miftâh Şerhu Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara Risâle fî Âdâbi'l-Bahs

Sonuç

Osmanlı ilim geleneği, Eş'arî geleneği takip ettiği için bu dönemde mantık metni kaleme alanların neredeyse tamamı kelamcı ve/veya mantıkçıdır. Eş'arîler, Fahreddîn Râzî'nin izinden giderek kendi mezheplerini makul bir şekilde ortaya koyabilmek ve muarızlara karşı müdafaa edebilmek amacıyla mantığa önem vermişlerdir. Bu da birden fazla mantık geleneği oluşmasına sebep olmuştur. Bu açıdan dönemin çalışmaları değerlidir.

Fakat kelamcılar, felsefecilerin aksine hakikati aramak yerine var olan hakikati müdafaa etmeyi tercih ettikleri için burhandan çok cedele önem vermişlerdir. Başlangıçta felsefe ve kelamın birlikte ele alınması canlı bir gelenek oluşturmuş olsa da süreç içindeki sosyal ve ideolojik nedenler, mantık başta olmak üzere felsefenin teolojileşmesine neden olmuştur.

Bunun neticesi olarak her ne kadar on dokuzuncu yüzyıla kadar mantık geleneği canlı olarak devam etmişse de buradan gerekli çözümler ve bilimsel çalışmalar çıkarılamamıştır. Şöyle ki Batı'nın önemli filozofları on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bir başka ifade ile yirminci yüzyıla kadar Batı'da Kant haricinde bir mantıkçı yoktur. Oysa Osmanlıda özellikle on sekizinci yüzyılda nitelikli bir sürü mantıkçı bulunmaktadır. Fakat buradan Batı'daki gibi teknolojik ve bilimsel faaliyetler çıkmamıştır. Bunun ana nedeninin ideolojileşme olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak İslam dünyasında bireysel bilim adamı yetişmesinde bir sorun yoktur. Sorun bunların kurumsallaşamaması veya ideolojileşmesidir. Bu yüzden bilim tarihine ilerlemeci veya gerilemeci gibi sınıfsal ya da sınırlandırıcı veya ideolojik bakış açısıyla değil rasyonel olarak bakılmalı; eksikler ve güzel yönler tespit edilerek güzel işler sürdürülmeli ve eksikler giderilmelidir.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Turgut (2024). "İslam Mantık Yazım Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", **İdrak Dini Araştırmalar Dergisi,** S. 4-2, s. 323-363.

AKYÜZ, Turgut (2023). **İslam ve Bilim,** İstanbul: Ravza Yayınları.

AKYÜZ, Turgut; ŞİMŞEK, Rukiye (2024). "Klasik Dönem Burhan Teorisi Üzerine Bir Değerlendirme", **ASAR Akademik Dini Araştırmalar Dergisi,** S. 4, s. 94-107.

ALPER, Ömer Mahir (2001). "Karabâğî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 24, s. 369.

ARPAGUŞ, Hatice (2001). "Kara Dâvud", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 24, s. 359-360.

AYDIN, Cengiz; AYDIN, Gülseren (1992). "Bircendî, Nizameddîn", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 6, s. 186-187.

BAGA, Mehmet Sami (2022). "Kemalpaşazade'nin Cisim Risalesi: İnceleme, Tahkik ve Çeviri", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. 49, s. 184-213.

ÇELEBİ, İlyas (2002). "Kemalpaşazâde", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 25, s. 242-247.

ÇELİK, Muhammet (2017). "Hüseyin Şah Çelebi en-Niksârî el-Amasî'nin Bir Âdâp Risâlesi Var mıdır?", **Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu,** Amasya, s. 375-380.

DURMUŞ, İsmail (2000). "İsferâyânî, İsâmuddin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 22, s. 516-517.

FANİ, Eyüp Sabri (1997). "Kazvînî, Hakim Şah", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 15, s. 194-195.

GENÇ, Vural (2019). "İdris-i Bitlisi: İdris-i Bitlisi'yi Yeniden Düşünmek", **Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Bitlis,** C. 2, s. 9-16.

İMRÂNÎ, Belhîr (2020). "Logic in Algeria During the Ottoman Period", **Mecelletü'n-Nevâzili'l-Fıkhiyye ve'l-Kânûniyye,** s. 189-205.

KARTAL, Ahmet (2019). "Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi,** S. 40, s. 187-266.

KÂTİP ÇELEBİ (2007). **Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn,** (Çev. Rüştü Balcı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ÖZCAN, Abdulkadir (2000). "İdrîs-i Bitlîsî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 21, s. 485-488.

ÖZEN, Şükrü (2002). "Kemalpaşazâde", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 25, s. 240-242.

ÖZPİLAVCI, Ferruh (2019). "Kara Davud el-İzmitî'nin Mantık Eserleri ve Mantıkçı Kimliği", **Kocaelili Âlimler Sempozyumu,** s. 137-144.

PEHLİVAN, Necmettin (2022). "Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münazara Geleneğinde İkinci Yeni: Hüseyin Şah el-Adanavî'nin Hüseyniyye'si ve Tahkiki", **Osmanlıda İlmi Mantık ve Münazara,** s. 321-429.

RÂZÎ, Kutbuddîn (2013). **Risâle fî Tahkîki'l-Külliyyât**, (Çev./Haz. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

SARAÇ, M. A. Yekta (2002). "Kemalpaşazâde", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 25, s. 244-245.

SARIOĞLU, Hüseyin (2007). "Râzî, Kutbuddîn", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 34, s. 485-487.

SEKKÂKÎ (1983). **Miftâhu'l-Ulûm**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

ŞEMSEDDÎN ES-SEMERKANDÎ (2014). **Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara,** (Tah. es-Seyyid Yusuf Ahmed), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

TARI, Nihat (2021). "İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Hayatı ve Eserler", **Harran İlahiyat Dergisi,** S. 45, s. 270-294.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, AHMED EFENDİ (2019). **eş-Şakâiku'n-Nûmaniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye,** (Çev. Muhammet Hekimoğlu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

TOKSÖZ, Hatice (2022). "Devvânî Şarihi Muhyiddin Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı", **Journal of Islamic Research,** S. 33/3, s. 843-864.

TURAN, Şerafettin (2002). "Kemalpaşazâde", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 25, s. 238-240.

UYGUR, Abdüsselam (2007). "İdris-i Bitlisi ve Eserleri Üzerine Yapılan Bazı Bilimsel Araştırmalara Tenkidî Bir Yaklaşım", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası,** S. 10, s. 53-69.

YAVUZ, Yusuf Şevki (2011). "Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C. 40, s. 151-152.

Yazma Eserler

ADUDUDDÎN EL-ÎCÎ. **Âdâbü'l-Bahs,** Süleymaniye Kütüphanesi, 647259.

AKKİRMÂNÎ. **Hâşiye alâ Şerhi'l-Âdâbi'l-Hüseyniyye,** Süleymaniye Kütüphanesi, 635684.

BİRCENDÎ, Nizameddin. **Şerhu Âdâbi'l-Adûdiyye,** Süleymaniye Kütüphanesi, 228015.

BİRCENDÎ, Nizâmeddîn. **Şerhu'r-Risaleti'ş-Şemsiyye,** Süleymaniye Kütüphanesi, 305463.

BİTLÎSÎ, İdris. **Hâşiyetü Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Metâli'**, Süleymaniye Kütüphanesi, 301251.

BURSEVÎ, Kıvâmuddîn Kâsım. **Risâle fî'l-Vücûdi'z-Zihnî**, Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1880.

FENÂRÎZÂDE, Muhyiddîn Mehmed Çelebi. **Hâşiye ale'l-Fenârî alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid eş-Şerîf**, Bursa İnebey Kütüphanesi, 35021.

FERDÎ KAYSERÎ. **Hâşiye alâ Âdâbi'l-Hüseyniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, 244407.

HÜSEYİN ŞAH ANTÂKÎ. **er-Risâletü'l-Hüseyniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, 144306.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara**, Süleymaniye Kütüphanesi, 325704.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fi'l-İlmi ve'l-Cehl**, Süleymaniye Kütüphanesi, 271478.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Hâşiye alâ Dibâceti'ş-Şemsiyye**, Köprülü Kütüphanesi, 534994.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli',** Süleymaniye Kütüphanesi, 30343.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Hâşiye ale'l-Muhâkemât beyne Şerheyi'l-İşârât,** Süleymaniye Kütüphanesi, 228965.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fî Beyâni enne'l-İsme Aynu'l-Müsemmâ ev Gayruh,** Süleymaniye Kütüphanesi, 305570.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fî Eczâi'l-Kaziyye,** Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, 84585.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fî Tahkiki Mec'ûliyyeti'l-Mâhiyye,** Süleymaniye Kütüphanesi, 302964.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fî Tahkîki'l-Münâzara,** Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 93203.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fî Tekaddümi'l-İlleti ale'l-Ma'lûl,** Süleymaniye Kütüphanesi, 30343.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fi'l Beyâni'l-`Akl**, Milli Kütüphane Yazmalar, 603821.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fi'l-Mantık**, Süleymaniye Kütüphanesi, 349262.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Risâle fi'l-Vaz'**, Süleymaniye Kütüphanesi, 190531.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Şerhu Mukaddimeti Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm,** Atıf Efendi Kütüphanesi, 377253.

İBN KEMAL, Kemalpaşâzede. **Şerhu Tağyîri'l-Miftâh**, Süleymaniye Kütüphanesi, 233742.

İSFERAYÂNÎ, İsâmüddîn. **el-Atvel fî Şerhi't-Telhîs,** Ragıp Paşa Kütüphanesi, 01262.

İSFERAYÂNÎ, İsâmuddin. **Şerhu Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara**, Süleymaniye Kütüphanesi, 341104.

İSFERAYÂNÎ, İsâmuddin. **Şerhu Risâlet-i Vaziyye li-İsâmuddîn,** Süleymaniye Kütüphanesi, 302019.

İSFERAYÂNÎ, İsâmüddîn. **Şerhu'ş-Şemsiyye,** Süleymaniye Kütüphanesi, 341104.

KARABÂĞÎ, Muhyiddîn. **Risâle fî Bahsi'n-Nakîz,** Süleymaniye Kütüphanesi, 382807.

KARABÂĞÎ, Muhyiddîn. **Şerhu'l-Âdâbi'l-Adûdiyye,** Edirne Selimiye Kütüphanesi, 433453.

KARABÂĞÎ, Muhyiddîn. **Ta'lika alâ Tehâfütü'l-Felâsife li Hocâzade,** Süleymaniye Kütüphanesi, 270813.

KOCEVÎ (İZMİTÎ), Kara Davud. **Hâşiye alâ Kûçek (Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye),** Süleymaniye Kütüphanesi, 701197.

KOCEVÎ (İZMİTÎ), Kara Davud. **Hâşiye alâ Şerhi Metâli'i'l-Envâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, 281528.

KUL AHMED, Ahmed bin Hızır. **Hâşiye ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye alâ İsagoci,** Süleymaniye Kütüphanesi, 281531.

KUL AHMED, Ahmed bin Hızır. **Hâşiye ale'l-Mutavvel,** Süleymaniye Kütüphanesi, 232812.

RÛMÎ, Emir Hasan. **Hâşiyetü Emir Hasan alâ Şerhi'ş-Şirvânî alâ Âdâbi's-Semerkandî,** Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 123085.

RÛMÎ, Emir Hasan. **Hâşiye ale'l-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh**, Süleymaniye Kütüphanesi, 227812.

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ. **el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh,** Süleymaniye Kütüphanesi, 144281.

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ. **Şerhu Âdâbi'l-Adûdiyye,** Manisa Kütüphanesi, 99796.

SİRÂCUDDÎN EL-URMEVÎ. **Metâliu'l-Envâr,** Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1052.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE. **Şerhu Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara,** Millî Kütüphane Yazmalar, 616991.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE. **Şerhu'l-Miftâh,** Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1877.

TEBRÎZÎ, Muhyiddîn. **Şerhu'l-Adâbi'l-Adûdiyye,** Süleymaniye Kütüphanesi, 206047.

TEBRÎZÎ, Muhyiddîn. **Kitâbu Berdaî,** Süleymaniye Kütüphanesi, 228812.

BEYİTLERLE YAVUZ'UN 1515/DULKADİR SEFERİ: HADÎDÎ'NİN TEVÂRİH-İ ÂL-İ OSMAN ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Samet ALIÇ
K. Sütçü İmam Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
sametalic@hotmail.com.tr

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren yaklaşık bir asır Osmanlı tarih yazıcılığı hakkında ciddi bir malumat bulunmamaktadır. Bu anlamdaki ilk ciddi eserler XV. yüzyılda verilmeye başlanmıştır. II. Murad döneminden itibaren artan kültürel faaliyetler ile Türk tarihçiliğinde de önemli adımlar atılmış ve Osmanlı dönemi ana kaynakları arasında zikredilecek olan tarih kaynakları bu dönemden itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu kaynaklardan biri de Hadîdî'nin Tevârih-i Âl-i Osman'ıdır. Kuvvetle muhtemel Sultan II. Bayezid devri ile Kânuni Sultan Süleyman devri arasında yaşayan Hadîdî, eserini manzum olarak kaleme alınmıştır ve bu eser 6646 beyitten oluşmaktadır. Eserde deyimler ve atasözleri de yer almaktadır. Eserde kullanılan dil ve üslup ile harp, bahar ve düğün tasvirlerindeki ifadeler eseri edebiyat ve sanat yönünden öne çıkarmaktadır. Ayrıca bu eser, sanatsal değerinin yanı sıra tarihsel açıdan da birinci dereceden kıymete haizdir. Bu çalışmada Hadîdî'nin Tevârih-i Âl-i Osman'ında yer alan beyitler temel alınarak Yavuz'un Dulkadir Seferi incelenmiştir.

Alaüddevle Bey ile Yavuz Sultan Selim Münasebetlerine Genel Bir Bakış

Dulkadir Beyliği, Osmanlıların gelişip güçlü bir siyasi teşekkül olmasından itibaren Memlûkler ile Osmanlılar arasında denge politikası izlemek zorunda kalmıştır. Çünkü Dulkadirlilerin meskûn oldukları coğrafya, bu iki siyasi teşekkülün ele geçirip idare etmek istedikleri Anadolu ile Suriye arasındaki kavşak noktasındaydı.

Alaüddevle Bey, 1480 yılında Fatih Sultan Mehmed'den aldığı destekle kardeşi Şahbudak Bey'i mağlup ederek onun yerine Dulkadir Beyliğinin başına geçti. II. Bayezid döneminin başlarında Osmanlılar ile olan dostane münasebetlerini devam ettirdi. Ancak II. Bayezid döneminin sonlarında bu dostane ilişkiler bozulmaya başladı. Bu durumun sebeplerinden bir tanesi Memlûklerin Osmanlılar karşısında üstünlük sağlamaya başlamasıydı. Ayrıca Şah İsmail'in 1507 Dulkadir Seferi sırasında Osmanlıların Dulkadirlilere destek vermemesi, Dulkadirlilerin Osmanlılardan uzaklaşmasına neden oldu. Yavuz Sultan Selim'in tahta çıktığı dönemde de Alaüddevle Bey, Memlûklerle iyi münasebetler kurmuş ve Osmanlılardan uzaklaşmıştı (Alıç, 2017: 212-222).

Dulkadirliler ile Osmanlılar arasında çok sıcak ilişkiler bulunamamasına rağmen Yavuz Sultan Selim 1514 Çaldıran Seferi'ne giderken gönderdiği bir mektupla Alaüddevle'yi de kendisine iştirak etmeye davet etti. Alaüddevle Bey bu davete karşılık kendisinin doksan yaşını aştığını ve bu hâliyle Osmanlı ordusuna yardım için sefere katılamayacağını bildirdi (Mehmet Hemdemi Çelebi, 1989: 17; Celâl-zade Mustafa, 1990: 393-94; Hoca Sadeddin, 1979: 181; Tansel, 1969: 102). Diğer yandan Alaüddevle'nin kardeşi Süleyman Bey'in torunu Şehsuvaroğlu Ali Bey, Osmanlılarla iyi münasebetler kurdu. Osmanlıların Çirmen Sancak Beyi olarak tayin edilen Ali Bey, Çaldıran Seferi'nde de öncü kuvvetler komutanı olarak görevlendirildi (Bilgen, 2007: 73, 85). Safevilerin ağır yenilgiye uğratıldığı bu seferde Ali Bey ordunun sol cenahında görev yaptı (Genç, 2011: 49; İdrîs-i Bitlîsî, 2016: 214). Anlaşılan o ki daha bu yıllarda Yavuz, kuvvetle muhtemel Alaüddevle'den sonra Şehsuvaroğlu Ali Bey'i Dulkadir topraklarının idaresi için hazırlıyordu.

Alaüddevle Bey, Osmanlı ordusunun Çaldıran Seferi'nde başarısız olması için Dulkadir topraklarında Osmanlı kuvvetlerine iaşe satımını yasakladı. Hatta Osmanlıların iaşe kollarına saldırılar düzenleterek Osmanlı teçhizatlarını yağmalattı (Kanat, 2000: 71; Danişmed, 1971: 8; Yinanç, 1989: 96; Aköz, Solak, 2004: 3; Akşit, 1979: 79; Uzunçarşılı, 2011: 252; Altundağ, 1964: 427).

Çaldıran Savaşı'nın ardından Yavuz artık Dulkadir topraklarını da tamamen hâkimiyeti altına almak için harekete geçti. Çaldıran Seferi sonrasında Şehsuvaroğlu Ali Bey'i Dulkadir topraklarını ele geçirmesi için cesaretlendirdi ve Dulkadir topraklarını işgal ederse bölgenin yönetimini Şehsuvaroğlu Ali Bey'e vereceğini beyan etti (Celâl-zade Mustafa, 1990: 389; Hoca Sadeddin, 1979: 189; Mehmet Hemdemi Çelebi, 1989: 23; Yinanç, 1989: 99; Haydar Çelebi Ruznâmesi, 141). Ayrıca Kayseri ve Bozok sancağını bol miktarda hazine ile birlikte Şehsuvaroğlu Ali Bey'e vererek onu Dulkadir sınırına atadı (Yücel, Sevim, 1991: 125; Mehmet Hemdemi Çelebi, 1989: 32; Hammer, 565; Seyyid Muhammed, 2001: 315). Önce Kemah üzerine yürüyen Sultan Selim, Mayıs 1515'te Kemah'ı ele geçirdikten sonra hazırlıklarını tamamlayıp Sinan Paşa komutasındaki otuz bin kişilik orduyu Dulkadir topraklarına gönderdi. Bu gelişmeye karşılık 13 Haziran 1515 günü Alaüddevle Bey de kendi hazırladığı ordusunu Osmanlı kuvvetlerini karşılamak üzere görevlendirdi. Böylece meşhur Turnadağ veya az bilinen adıyla Cebel-i Zühal Savaşı meydana geldi. Bu savaş neticesinde Alaüddevle Bey öldürüldü. Dulkadir toprakları Osmanlı Devleti'ne bağlandı ve Dulkadir topraklarının idaresi Şehsuvaroğlu Ali Bey'e bırakıldı (Alıç, 2024: 191-192). 1522 yılında

Şehsuvaroğlu Ali Bey'in de öldürülmesiyle Dulkadir toprakları Maraş ve Elbistan sancağı olarak Rum Eyaleti'ne ilhak edildi (Aköz, Solak, 2004b: 9).

Hadîdî'nin Tevârih-i Âl-i Osman'ında Yavuz'un Dulkadir Seferi Reften-i Sultân Selim Hân be-Kasd-ı Ale'd-Devle be-Vilayet-i Türkman

Ale'd-devle'ydi Türkman pâdişâhı
Buyidi bunlarun resmi vü râhı

Ki Osmân kapusına kul olalar
Şeh olmağa oradan yol bulalar

Livâ-yı Çirmen'i Sultân Muhammed
Bulara pâye itmişdi mukayyed

Ale'd-devle'den evvel Şeh-süvâr'ı
Oradan itdi Türkan şehriyârı

Serîr issi olup mesrûr oldı
Denimiş devlete mağrûr oldı

Ulaşdı Mısr'a dutmadı nasîhat
Nazardan düşdi vü buldı fazîhat

Tutarlar sonra hor u zâr iderler
Mısır'da gezdürüp berdâr iderler

Ale'd-devle de sonra ermişidi
O sancağı ana da vermişidi

Dükendi devr-i ömri Şeh-süvâr'un
Çü hâlî kaldı tahtı ol diyârun

Ale'd-devle'ye koşup hayli hem-râh
Karındaşınun itdi tahtına şâh

Muhammed Hân bulara itdi ihsân
Bular itdiler âhir ana isyân

Çü Sultân Bâyezîd'e devlet ü baht
Erişdi ol Ale'd-devle nigûn-baht

İdüp tezvîr ü mekr ü âl ü hîle
İl ellikin iderdi el ucile

Gelelden tahta şîrâne Selîm-şâh
Unutdı hîlesini cümle rûbâh

Kızılbâş'a giderken itdi da'vet
Ale'd-devle görünmez itdi illet

Berâber olmaz ehl-i Hakk'a hâyin
Kaçar medyûnı da'vet itse dâyin

Çü gelmez gördi der Sultân Selîm-şâh
Gelevüz sana bir gün inşâ'allâh

Kemah üstinden itdi eyle ilgar
Ki olmadın Ale'd-devle haber-dâr

Erişdi sanasın kim berk-ı âcil
Ale'd-devle yatur yirinde gâfil

Yetişüp bir kaç âdem itdi âgâh
Ki oturma tur, erişdi Selîm-şâh

Hemân turdı vü bindi tutdı râhı
Düşerler ardına cümle sipâhı

Giderler bir ulu yaylag içinde
Yol üç oldı giderken tağ içinde

Meğer Sultân Selîm-şeh salmışidi
Sinân Pâşâ mukaddem gelmişidi

O tağ içinde ol üç yolı gördi
İçerü girmedi taşında turdı

Ale'd-devle dahi üç bölük itmiş
Birine oğlı, birine gendü gitmiş

Birine ehl-i beyti, ba'zı leşger
Varup bir tağ başında cem` olalar

Göçüp emmüsinün ardına düşdi
Ali Beg Şeh-süvâr-oğlı erişdi

Erişdi vü girişdi vü dürüşdi
Ale'd-devle'ye de halkı buluşdı

Ali Beg'den Sinân Pâşâ'ya âdem
Gelüp didi eriş pâşâ-yı a`zam

Ki biz irişüp a'dâya ulaşduk
Demirdür irişün cenge dolaşduk

Göçüp pâşâ ki derbende tolandı
İrüp Sultân Selîm orada kondı

Çü vâfir irişüp ulaşdı leşger
Ale'd-devle yolı kor, sarpa tutar

Kazâdur geldi, bağladı yolını

Seçemez oldı, sağından solını

Savaş içinde bir yoldaş olur duş
Yıkar, tutar, keser başın alur hoş

Oğullarını cümle akrabasın
Tevâbi'den cemî'i âmm u hâsın

Kılıçdan geçürüp pâk eylediler
Vücûdın hâyinün hâk eylediler

Ale'd-devle başın şâha getürler
Cihândan şerrini anun götürler

Tamâm itdükde a'dânun işini
Kesüp alup Ale'd-devle başını

Göçer ol aradan Sultân Selîm-şâh
Tutar Kostantıniyye şehrine râh

Gelüp İstanbul'a deryâyı geçdi
Turup bir kaç gün andan dahi göçdi

İrüp Edrene'de oldı mukarrer
Ne kılmışdur göre Kâdir mukadder

(Hadîdî, 1991: 396-398).

Sonuç

Hakkında detaylı bilgiye sahip olamadığımız, hatta mahlası olan Hadîdî'nin dışında asıl adını dahi bilmediğimiz müellif, tahminen II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kânuni'nin ilk yıllarında yaşamıştır. Onun ortaya koyduğu manzum eser, döneminin sanat ve edebiyatını yansıtması bakımından değerlidir. Eseri asıl kıymetli kılan özellik ise dönemi hakkında verdiği birincil dereceden tarihî bilgilerdir. Yukarıda Yavuz'un Turnadağ Zaferi'ni anlatan kısa bölüm, eserin hem sanatsal hem de tarihî açıdan kıymetini gösteren, kayda değer bir örnektir.

KAYNAKÇA

AKÖZ, Alaaddin; SOLAK, İbrahim (2004a). "Dulkadir Beyliği'nin Osmanlı Devletine İlhakı ve Sonrasında Çıkan İsyanlar", **Türk Dünyası Araştırmaları,** S. 153.

AKÖZ, Alaaddin; SOLAK, İbrahim (2004b). "Dulkadir Eyâletine Ait Bir Kânûnnâme", **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 5, S. 9.

AKŞİT, Niyazi (1979). **Padişahlarla Osmanlı Tarihi**, İstanbul: Dilek Yayınevi.

ALIÇ, Samet (2017). **Dulkadir Beyliği'nin Komşu Beylik ve Devletlerle Münasebetleri,** (Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ALIÇ, Samet (2024). "Turnadağ (Cebel-i Zühal) Savaşı", **Kahramanmaraş Ansiklopedisi,** C. 7, Kahramanmaraş: KSÜ Yayınları.

ALTUNDAĞ, Şinasi (1964). "Selim I", **İA**, C. 10, İstanbul: MEB Yayınları.

BİLGEN, Abdüsselam (2007). **Ada'i-yi Şirazî ve Selimnâmesi**, Ankara: TTK Yayınları.

CELÂL-ZADE MUSTAFA (1990). **Selim-nâme***,* (Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

DANİŞMEND, İsmail Hami (1971). **İzahlı Osmanlı Kronolojisi**, C.2, İstanbul.

GENÇ, Vural (2011). **İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran**, İstanbul: Bengi Yayınları.

HADÎDÎ (1991), **Tevârih-i Âl-i Osman**, (Haz. Necdet Öztürk), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

HAMMER, J.V. **Büyük Osmanlı Tarihi**, C. 2, (Haz. Mümin Çevik), Üçdal Neşriyat.

Haydar Çelebi Ruznâmesi, (Haz. Yavuz Senemoğlu), Kervan Kitapçılık, byy., bty.

HOCA SADEDDİN (1979). **Tacü't-Tevarih**, C. 4, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İDRÎS-İ BİTLÎSÎ (2016). **Selim Şah-nâme**, (Haz. Hicabi Kırlangıç), Ankara: Hece Yayınları.

KANAT, Cüneyt (2000). "Çaldıran Savaşı Esnasındaki Osmanlı-Safevi Mücadelesinde Memlûk Devleti'nin Tutumu", **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, C. 4, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayını.

MEHMET HEMDEMİ ÇELEBİ (1989). **Solakzade Tarihi**, C. 2, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD (2001). "Kansu Gavrî", **DİA**, C. 24, Ankara: TDV Yayınları.

TANSEL, Selahattin (1969). **Yavuz Sultan Selim**, Ankara: MEB Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (2011). **Osmanlı Tarihi**, C. 2, Ankara: TTK Yayınları.

YİNANÇ, Refet (1989). **Dulkadir Beyliği**, Ankara: TTK Yayınları.

YÜCEL, Yaşar; SEVİM, Ali (1991). **Osmanlı Klasik Döneminin Üç Hükümdarı: Fatih-Yavuz-Kânuni,** Ankara: TTK Yayınları.

ŞERH İLE TAHKİK ETMEK: BİRCENDÎ'NİN ŞEMSİYYE ŞERHİ'NDE MESAHA BÖLÜMÜ

Doç. Dr. Elif BAGA
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
elifbaga@gmail.com

ÖZET

İslam ilim geleneğinde hayati bir role sahip şerh-haşiye literatürünün, metinleri sadece açıklamak, örneklendirmek, ayrıntılandırmak veya eleştirmek için değil aynı zamanda yanlışlarını doğrultmak ve eksiklerini tamamlamak gayesiyle vücuda getirildiği yeni araştırmalarla teyit edilmektedir. Nizâmeddin Nîsâbûrî'nin (ö. 1327'den sonra) **eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb** adlı genel matematik kitabı yüksek pedagojik formasyonu sayesinde yazıldığı tarihten itibaren yaklaşık üç asır boyunca tedavülde kalmış; tekmile, tercüme ve şerh faaliyetlerine konu olmuştur. Şerhlerinden biri de Trabzon'da iken Şehzade Yavuz'a **Tuḥfe-i Selîmî** adlı eserini ithaf ve takdim eden Nizâmeddîn Abdülalî el-Bircendî'ye (ö. 934/1527-28 [?]) aittir. Bircendî'nin **Şemsiyye Şerhi**'nin "Mesaha" bölümü yukarıda bahsi geçen "yanlışları doğrultma ve eksikleri tamamlama" hususiyetiyle dikkat çekmektedir. Zira burada Bircendî, "Mesaha" bölümünün mukaddimesinde geometrik kavram tariflerindeki eksikleri, gerekçelerini zikrederek tamamlarken cisimlerin yüzey ölçümleri bahsinde yanlış verilen alan formülünü doğrusuyla değiştirmektedir. Bu tavır, İslam ilim geleneğinde **tahkik** yöntemi, bu tür müellifler ise **muhakkik** olarak isimlendirilmekte; mevcut bilginin en doğru ve en güncel versiyonunun aktarımını, dolayısıyla epistemolojik ilerleme ve gelişmeyi garanti altına almaktadır. Bu bildiride, matematiğin doğru ve kesin bilginin kaynağı olarak görülmesi hasebiyle tahkik yönteminin özellikle burada ne kadar kritik bir öneme sahip olduğu ve bunun Bircendî'nin **Şemsiyye Şerhi** örneği üzerinden matematiksel kavram ve işlemlere nasıl uygulandığı gösterilecek, bu vesileyle de Yavuz Sultan Selim döneminde tedavülde olan genel anlamda matematik özelde de uygulamalı geometri bilgisinin seviyesine işaret edilecektir.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN AĞABEYİ ŞEHZADE KORKUT'A SUNULAN BİR HAREKET RİSALESİ

Doç. Dr. Mehmet Sami BAGA
İstanbul Medeniyet Ün.
msbaga@medeniyet.edu.tr

ÖZET

Hareket bahsi felsefenin önemli konularından birini teşkil etmektedir. İslam dünyasında farklı metafizik sistemler tarafından benimsenen farklı hareket anlayışları ve tanımlarından söz edilebilir. Bu farklı pozisyonlarla birlikte hareket bahsi, âlemin ezeliliği gibi önemli meselelerle ilgili kanıtlama süreçlerinde gündeme gelmektedir. İslam dünyasının en eski iki metafizik pozisyonu olan kelamcı ve meşşai pozisyonun hareket konusuna yaklaşımları, sonraki yüzyıllarda çeşitli eleştirilerle tadil edilmesine karşın konunun başkaca meselelerin tartışıldığı bağlamlarda gündeme gelmesi devam etmiştir.

II. Bayezid'in şehzadelerinden Yavuz Sultan Selim'in ağabeyi Korkut'a sunulan müstakil bir risalede hareket bahsi ele alınmıştır. Müellif Ali b. Ahmed b. Mahmud, bir dönem Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) yanında bulunduğunu ve hareket gibi karmaşık bir konunun üstesinden onun sayesinde geldiğini belirtmektedir. Hayatı ve entelektüel kariyeri hakkında yeterli bilgi olmayan müellif konuyu hacimli sayılabilecek bir şekilde mukaddime, dört fasıl ve bir tekmile şeklinde ele almaktadır. Hareketin ispatına duyulan ihtiyacın irdelendiği mukaddimenin ardından sırasıyla hareketin tarifi, varlığının ispatı, kısımları ve onunla ilgili hâller incelenmekte, tekmile kısmında ise hareketle ilgili garip bazı durumlara yer verilmektedir. Risalede Aristoteles'ten başlayarak Fârâbî, İbn Sînâ, Nasîruddin Tûsî, Cürcânî gibi pek çok müellife ve onların eserlerine yapılan atıflar da dikkat çekmektedir.

Bu bildiride hareket bahsinin on beşinci yüzyılda telif edilen müstakil bir risalede hangi çerçevede tartışıldığı ve hangi müelliflere ve eserlere atıfla konunun ele alındığına yer verilecektir.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN MENKIBEVİ ŞAHSİYETİNİN OLUŞUMUNDA SELİMNÂMELERİN ROLÜ: HOCA SADEDDİN EFENDİ'NİN SELİMNÂME'Sİ ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK
Gümüşhane Ün. Edebiyat Fak.
mehmetfatihgokcek@gmail.com

Yavuz Sultan Selim, şahsiyet ve icraatlarıyla dikkat çeken Osmanlı padişahlarından biridir. Şehzadelik döneminden itibaren dâhilî ve haricî gelişmeleri yakından takip ederek gerektiğinde sürece doğrudan müdahil olmaktan çekinmemiştir. Öyle ki Trabzon sancakbeyi iken Gürcüler üzerine gazaya çıkmış, Şah İsmail'in Anadolu üzerindeki emellerini erkenden fark edip gerekli adımların atılması için meseleyi merkeze aktarmış ancak yeterince önlem alınmadığını görünce sürece kendisi müdahale etmiştir. Babasının hastalığı ve yaşlılığı sebebiyle ülke yönetiminde iktidar boşluğunun yaşanması, şehzadeler arasında taht kavgalarına yol açmıştır. Yavuz Sultan Selim, sonunda bu mücadelelerden galip çıkarak tahtın sahibi olmuştur. Padişahlık döneminde Şah İsmail'i mağlup ederek Safevilerin Anadolu üzerindeki emellerini bir süreliğine de olsa bertaraf etmiş, Çaldıran Savaşı sonrasında atılan askerî ve diplomatik adımlarla Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerini Osmanlı Devleti'ne katmıştır. Ayrıca Memlûk Devleti ile yaptığı savaşları kazanarak bu devleti tarih sahnesinden silmiş, böylece başta Suriye, Mısır ve Arap yarımadası olmak üzere geniş bir coğrafyayı ele geçirmiştir. Kazandığı zaferlerle İslam dünyasının askerî, siyasi ve dinî lideri olmuş, kadim ticaret yolları üzerindeki denetimi ele geçirmiştir. 8 yıl süren padişahlığı döneminde ülkesini ciddiyet ve disiplin içinde büyük bir başarı ile yönetmiştir.

Gerek muasır gerekse muahhar dönemdeki bazı tarihçiler, Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik ve sultanlık yıllarını Selimnâme adını verdikleri eserlerde ele almışlardır. Bu eserlerde hükümdarı ve icraatlarını övgü dolu bir üslupla anlatmışlardır. Selimnâmelerde Yavuz Sultan Selim'i olayların merkezine alıp onunla alakalı bazı menkıbelere de yer vererek padişaha keramet ve velayet payesi atfetmişlerdir. Bu bildiride 16. yüzyıl âlim, tarihçi ve devlet adamlarından Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'sinden hareketle Yavuz Sultan Selim'in menkıbevi şahsiyeti üzerinde durulacaktır.

Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'si

Osmanlı tarih yazım geleneğinde 16. yüzyıldan itibaren padişahların adını taşıyan Selimnâme ve Süleymannâme gibi monografik yeni kaynak türleri ortaya çıkmıştır. Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik zamanından başlayarak

Gürcistan'a düzenlediği seferleri, babası ve kardeşleri ile olan mücadeleleri, tahta geçtikten sonra ise Safeviler ve Memlûklerle yaptığı savaşları konu edinen bu eserlere genel olarak Selimnâme adı verilmiştir. Selimnâmeler, tarihî ve edebî yönü olan eserlerdir (Tekindağ, 1970: 197). Selimnâmelerin bir kısmı Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlık döneminde kaleme alınmış olmakla birlikte kahir ekseriyeti onun ölümünden sonra yazılmıştır. Çoğu Türkçe olmakla beraber Farsça ve Arapça yazılmış örnekleri de bulunmaktadır. Selimnâmaler; mensur, manzum ve mensur-manzum karışık olarak kaleme alınmıştır (Uğur, 2009: 440; Öztürk ve Yıldız, 2013: 57, 83-84; Afyoncu, 2021: 36; Özcan, 2020: 43-44). 16. yüzyılın seçkin ilim ve devlet adamlarından Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'sinin bu eserler arasında ayrı bir yeri vardır. Hoca Sadeddin Efendi, eserindeki menkıbe ve hikâyeleri padişahın 6 yıl hizmetinde bulunan babası Hasan Can başta olmak üzere Bali Paşa, Ferhad Paşa, Ahmed Paşa ve Kemal Paşazade gibi devrin önde gelen devlet ricalinden işiterek öğrendikleriyle kaleme almıştır. Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'si mukaddime ve kronolojik olmaktan daha ziyade tematik 12 kısa hikâyeden oluşmaktadır (Emecen, 2010: 363; Çıpa, 2024: 14-15, 17).

Hoca Sadeddin Efendi, Selimnâme'sinin mukaddime kısmında besmele ve hamdeleden sonra Allah'ın her asırda makbul bir kulunu gölgesi altına alarak saltanat ve hilafete layık gördüğünü belirtmiş, bu seçkin kullardan birisinin de Yavuz Sultan Selim olduğuna işaret etmiştir. Selimnâme'sini Yavuz Sultan Selim'in nedimi olan babası Hasan Can'dan işittiklerine dayandırdığını vurgulayarak eserini gelecek kuşaklara hatıra kalması amacıyla yazdığını ifade etmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1299-1300). Babasının Yavuz Sultan Selim ile yakınlığına değinmesi, tarihe dair eserlerinde verdiği bilgilerin kıymet derecesini artırması bakımından önemli olduğu gibi aynı zamanda hanedana olan hizmetlerinin eskiye dayandığını gösterme amacına matuf olabileceği şeklinde de değerlendirilebilir. Hoca Sadeddin Efendi, eserinin mukaddime kısmından sonra "hikâyet" başlıkları altında anlattığı 12 hikâyede Yavuz Sultan Selim'in menkıbevi yönüne ve şahsi özelliklerine odaklanarak padişahın maddi ve manevi hususiyetlerini öne çıkarıp güçlü bir hükümdar portresi çizmiştir.

Hoca Sadeddin Efendi, Selimnâme'sinin birinci hikâyesinde detaya girmeden, Şehzade Selim'in Çorlu önlerine kadar gelip babasıyla yaptığı savaşa telmihte bulunarak savunmacı denilebilecek bir tavırla aslında Şehzade Selim'in atalarını ziyaret etmek ve memleketin bozulan düzeniyle alakalı konuları konuşmak üzere Çorlu'ya geldiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte vezirlerin padişahı tahrik etmesi sonucunda iki taraf arasında çatışma çıktığını ve şehzadenin yapılan savaşta hezimete uğrayarak sancağına

çekildiğini belirtmiştir. Hoca Sadeddin Efendi, daha hikâyenin ilk kısmından itibaren belirgin bir şekilde şehzadenin söz konusu eylemlerini makul ve meşru göstermeye çalışmıştır. Hikâyenin son kısmında ise Şehzade Selim'in, dönüş yolculuğuna çıktığında bir ara murakabe âlemine daldığını, bu esnada kendisine 8 sene sürecek olan saltanat müjdesinin verildiğini ifade etmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1300-1301). Hoca Sadeddin Efendi, şehzadenin sıkıntılı bir anında murakabe âlemine daldığını ifade etmek suretiyle mana âlemiyle irtibat kurduğuna ve oradan aldığı haberle maiyetini teskin ettiğine dikkat çekmiştir. Müellifin burada yer verdiği murakabe anlatısı önemli bir detaydır. Murakabe, kulun sürekli Allah'ın gözetimi altında bulunduğunun şuur ve bilincinde olması anlamına gelen tasavvufi bir terimdir (Uludağ, 2020: 204). Hoca Sadeddin Efendi bu terimi, şehzadenin manevi hâl ve yönünü ön plana çıkarmak amacıyla ustaca kullanmıştır.

İkinci hikâye, önceki hikâyenin devamı mahiyetindedir. Şehzade Selim, Çorlu önlerindeki mücadeleyi kaybederek Kırım'a gelmiş, her ne kadar zor durumda olsa da Kırım Hanı karşısında vakarını hiç bozmayarak Kırım Hanı'nın askerî yardım önerisini ve kızıyla evlenme teklifini geri çevirmiştir. Kırım Hanı ile olan konuşmasında Çorlu önlerine dünyevi bir amaçla gitmediğini, babasının yaşlı ve hasta olmasından mütevellit memleket meseleleriyle tam manasıyla meşgul olamadığını, işleri vezirlerine havale ettiğini, düşmanın birçok yerden başkaldırarak devlet düzenini bozduğunu, kardeşlerinin bu durumun farkında olmadığını söylemiştir. Ayrıca babasını ziyaret ederek ondan alacağı askerî destekle bozulan düzeni sağlamak için hareket etmeyi düşündüğünü ancak devlet erkânının babasını kendisine karşı kışkırttığını, babasıyla savaşmayı asla aklına getirmediğini ifade etmiştir. Kırım Hanı ile yaptığı konuşmadan sonra otağına geldiğinde ise atalarının fethettiği memleket topraklarını kendisine yardım adı altında da olsa Tatar askerlerine yağmalatmayacak kadar onurlu olduğunu belirtmiştir. Hoca Sadeddin Efendi, bu konuşmalardan hareketle Şehzade Selim'in sabır, tevekkül, vakar, meselenin sonunu düşünme, hanedanın onurunu koruma, iyi niyet, yiğitlik, cesaret ve feraset gibi hasletlere sahip olduğunu dile getirmiştir. Hikâyenin devamında Şehzade Selim'in Çorlu'da babasıyla yaptığı savaşta suçsuz olduğunu yeniden ifade etme ihtiyacı hissetmiştir. Şehzadeyi haklı çıkarmak amacıyla yukarıda verdiği bu bilgiyi teyit etmek için babası Hasan Can'ın tanıklığına bir kez daha başvurmuştur. Hasan Can'ın aktardığına göre Şehzade Selim, II. Bayezid ile bazı konuları konuşmak istemiş, onunla asla çarpışmayı düşünmemiştir. Şehzadenin babasıyla konuşma talebi vezirler tarafından davetsiz görüşme yapılamayacağı gerekçesiyle reddedilmiştir. Bu esnada kendisinin haberi olmadan taraflar

arasında çatışma çıkmış, ancak Şehzade Selim meselenin büyümesini istemediği için geri çekilmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1301-1304).

Üçüncü hikâye, Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi'ne çıkmasından önce Tebriz'de geçen bir olayla başlamaktadır. Hikâyenin kahramanlarından ilki Hoca Sadeddin Efendi'nin dedesi Hafız Muhammed İsfahanî'dir. Hafız Muhammed Efendi, aldığı devlet terbiyesi ve kıraat ilmindeki yetkinliği ile dönemin hükümdarlarının saygı duyduğu bir kişidir. Hoca Sadeddin Efendi'ye göre Hafız Muhammed Efendi, zahir ve bâtın ilimlerinde temayüz etmiş bir zat olan Şeyh Mevlana Kemaleddin Erdebilî'yi Osmanlı-Safevi ilişkilerinin gerginleştiği bir sırada ziyarete gitmiştir. Aralarında geçen sohbette şeyh efendiye Yavuz Sultan Selim'in çıkacağı söylenen İran Seferi'nin ne şekilde sonuçlanacağını sormuştur. Şeyh Mevlana Kemaleddin Erdebilî ise Yavuz Sultan Selim'in kendi iradesinin ötesinde ilahi emirle Şah İsmail'i tedip etmek üzere sefere çıkmaya memur edildiği cevabını vermiştir. Dahası sultanın mana âleminde rütbe ve makamının olduğunu söylemiştir. Hoca Sadeddin Efendi, hikâyenin devamında Yavuz Sultan Selim'in, Çaldıran Savaşı'nı kazanarak Tebriz'e geldiğinde daha önceden namını işittiği dedesi Hafız Muhammed ve babası Hasan Can'ı hizmetine aldığı bilgisini vererek Osmanlı hanedanı ile olan yakın ilişkisinin ne zaman ve nasıl başladığına değinmiştir. Tebriz'de Yavuz Sultan Selim'in nedimleri arasına giren Hasan Can, padişahın ölümüne kadar yanından ayrılmayarak birçok konuda fikir alışverişinde bulunduğu ender kişilerden birisi olmuştur. Hikâyenin son kısmında ise Yavuz Sultan Selim, Hasan Can'la İran seferleriyle alakalı konuştuğu başka bir sırada seferlere kendi iradesiyle değil ilahi işaret ve görevlendirme ile çıktığını bu kez bizzat kendisi dile getirmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1304-1305).

Dördüncü hikâye, Mısır Seferi öncesinde sarayda yaşanan bazı olaylarla başlamaktadır. Yavuz Sultan Selim, geceleri Hasan Can'la kitap mütalaası yaparak geçirmektedir. Yine böyle bir gecede Kapı Ağası Hasan Ağa rüyasında saray kapısının çalındığını, dört nurani zatın ellerinde sancaklarla kapıda durarak Hz. Peygamber'den Yavuz Sultan Selim'e selam ve haber getirdiklerini görmüştür. Hasan Ağa'nın rüyasında görüştüğü bu kişiler Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Hz. Ali, Hasan Ağa'ya Hz. Peygamber tarafından gönderildiklerini, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi'ne çıkması gerektiğini, Haremeyn hizmetinin kendisine tevdi edildiğini haber vermiştir. Hasan Ağa, bir süre sonra rüyasını Hasan Can vasıtasıyla padişaha aktarmıştır. Yavuz Sultan Selim, kendisine rüya âleminde verildiği bildirilen bu emre de atıfta bulunarak ilahi bir görevlendirme olmadan seferlere çıkmadığını, kendisini istisna tutarak ecdadının velayet ve keramet

sahibi olduklarını dile getirip Mısır Seferi'nin hazırlıklarının hızlandırılmasını istemiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1305-1309).

Beşinci hikâyenin ilk kısmında Yavuz Sultan Selim ve ordusunun Suriye çöllerinden geçerken yaşadığı sıkıntılar anlatılmaktadır. Kavurucu çöllerden geçilirken Osmanlı ordusu ciddi su sıkıntısı çekmiş, bu sırada padişahın ettiği dua kabul olarak yağan yağmurlarla ordu bir nebze de olsa rahatlamıştır. Ancak bu rahatlık çok uzun sürmemiş, ordu bu kez Arap eşkıyasının yağma maksatlı saldırılarına maruz kalmış, hatta padişahın beğenerek okuduğu Vassaf Tarihi de eşkıya tarafından çalınmıştır. Padişah, elinden düşürmediği bu kitabın yitirilmesine oldukça üzülmüştür. Bu kaybı telafi etmek için eserleri hızlı bir şekilde istinsah etmekle meşhur olan saray hacelerinden Mevlana Şemseddin'i, Mısır'ın zaptından hemen sonra Vassaf Tarihi'nin bir nüshasını hazırlamakla görevlendirmiştir. Mevlana Şemseddin, eseri söz verdiği sürede istinsah edebilmek için Halimi Çelebi'nin konağındaki bir odaya çekilmiştir. Eserin yazımıyla meşgulken gayb âleminden bir kişi yanına gelmiştir. Mevlana Şemseddin, bu zata Arap topraklarının tamamının Osmanlı hâkimiyetine girip girmeyeceğini sorunca gayb ricalinden Yavuz Sultan Selim'in bu işe memur edildiği, Haremeyn hizmetinin ona ve nesline verildiği, padişahın evliya mertebesinde olup mana âleminde makamının bulunduğu cevabını almıştır. Mevlana Şemseddin; bu kez padişahın, Halimi Çelebi'nin ve kendisinin ne kadar ömrünün kaldığını sorunca Yavuz Sultan Selim'in daha üç yıl saltanat süreceği, Halimi Çelebi'nin Şam'dan öteye gidemeyeceği, soru sahibinin de onunla aynı gün içinde vefat edeceği ve padişahın onların cenaze namazında hazır bulunacağı cevabını almıştır. Gayb ricali olan zat; padişaha, Halimi Çelebi'ye ve kendisine hediye kabîlinden birer arakiye vererek gözden kaybolmuştur. Mevlana Şemseddin, başından geçenleri padişaha bildirdikten sonra kendisine emaneten verilen hediyeleri takdim etmiştir. Vadettiği sürede de eserin yazımını tamamlamıştır. Gayb ricalinin bildirdiği üzere Halimi Çelebi ve Mevlana Şemseddin sefer dönüşünde Şam'da iken aynı günde vefat etmiş, padişah her ikisinin cenazesinde hazır bulunmuştur (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1309-1313). Dahası padişah da bu hadiseden 3 yıl sonra vefat etmiştir.

Altıncı hikâye, Yavuz Sultan Selim'in, Şam'da iken Şeyh Muhammed Bedahşî'yi Emeviye Camii'nde ziyaretini ve sonrasında meydana gelen gelişmeleri konu edinmektedir. Yavuz Sultan Selim, Şeyh Muhammed Bedahşî ile camide buluşunca karşılıklı olarak oturup bir süre sessiz kalmışlardır. Ancak Hekim ve Musahip Ahi Çelebi laf açıp Şam'ın havasından bahsederek sessizliği bozmuştur. Padişah, Ahi Çelebi'nin malayani sözlerinden hoşlanmayarak şeyh efendiden dua istemiştir. Şeyh Muhammed Bedahşî, Yavuz Sultan Selim'in ilahi lütfa mazhar bir kişi olduğunu

söyleyerek kendisinin böyle bir zatın duasına muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Sonunda padişahın ısrarlarına dayanamayarak, ona dua edip camiden çıkmıştır. Yavuz Sultan Selim, Şam'dan ayrılarak Mısır'a geldiğinde bir gece rüyasında Şeyh Muhammed Bedahşî'nin kepenek giyinip, beline kuşak bağlayarak kendisine veda ettiğini görmüştür. Hasan Can'ın, rüyayı şeyh efendinin vefat edeceğine yorması padişahı kızdırmıştır. Bu arada Şeyh Efendi ise rüya hadisesinden bir süre önce Şam halkına hitaben Yavuz Sultan Selim'i Arap topraklarına Allah'ın gönderdiğini, bu sebeple ona itaat etmeleri gerektiğini söylemiştir. Ne yazık ki Yavuz Sultan Selim'in gördüğü rüyadan birkaç gün sonra şeyh efendinin vefat ettiği haberi Mısır'a gelmiştir. Hoca Sadeddin Efendi, hikâyenin son kısmında babasını kaynak göstererek padişahın bu minvalde birçok salih rüyasının olduğunu söylemiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1314-1316). Son dört hikâyede İran ve Mısır seferlerinin meşruiyetini ortaya koyan motiflere yer verildiği gibi yine padişahın mana âleminde mertebesinin olduğu vurgulanmıştır.

Yedinci hikâye, Mısır'da geçmektedir. Sefer dolayısıyla bir süredir Mısır'da olan ve bu sebeple memleket hasreti çeken Osmanlı ümerası ve askerleri, padişahı geri dönmeye ikna etmek için hatırlı bir zat olan Anadolu Kazaskeri Kemal Paşazade'yi aracı kılmıştır. Padişah, Kemal Paşazade ile at üzerinde gezintiye çıktığı sırada kendisine anlatmak isteği bir mesele olup olmadığını sorunca kazasker efendi fırsatı kaçırmayıp askerlerin ağzından memleket hasretinin ağır bastığı bir dörtlüğü ezbere okumuştur. Askerlerin mahzun hâllerinin bir süredir farkında olan padişah, bu şiirin de etkisiyle geri dönüş emrini vermiştir. Kemal Paşazade ile sefer esnasında bu minvalde aralarında latife kabîlinden birçok konuşma geçmiştir. Padişah, Kemal Paşazade'yi ilmi ve zekâsından dolayı maddi olarak ödüllendirmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1316-1317). Bu hikâye padişahın âlimlere saygı duygunu ve onların fikir ve düşüncelerine değer verdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Sekizinci hikâye, Yavuz Sultan Selim ile Hekim Hakimşah Muhammed arasında geçmektedir. Hekim Hakimşah Muhammed, padişaha daha önceden Ahi Çelebi tarafından da saraya alınması için teklif edilen Mirza Ali isimli gençten övgüyle bahsetmiştir. Padişah, işin arkasında Ahi Çelebi'nin olduğunu fark ettiği ve genci saraya layık görmediği için latifeyle verdiği cevapla teklifi geri çevirmiştir. Hekim Hakimşah Muhammed, bir süre sonra bu kez yoksul bir kişi tarafından yazıldığını söylediği kasideyi padişaha okumuştur. Yavuz Sultan Selim, bu şiirin Hekim Hakimşah Muhammed tarafından inâm beklentisiyle yazıldığını anlamakla birlikte hem ona hem de gıyabında yoksul kişiye bir miktar altın bahşetmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1318-1319).

Dokuzuncu hikâye, Yavuz Sultan Selim ve Ahi Çelebi'nin saray nakkaşlarından birisinin yaptığı Fatih Sultan Mehmed'in tasviri hakkındaki değerlendirmelerini konu edinmektedir. Padişah kendisine takdim edilen resme baktığında bunun dedesine pek benzemediğini söylemiştir. Bu sırada huzurda bulunanlara saray adabının inceliklerini anlatan Ahi Çelebi, resim kendisine gösterildiğinde, kaba bir şekilde tasvirin baştan savma yapıldığını söyleyerek nakkaşı mahcup etmiştir. Bunun üzerine padişah, Hasan Can'a tebessüm ile bakmış, meclis dağıldıktan sonra saray adabından bahseden Ahi Çelebi'nin aslında kendisinin edebe mugayir davrandığını söylemiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1319-1320).

Onuncu hikâyede Yavuz Sultan Selim'in bir divan toplantısından çıkıp hışımla odasına gelerek Ferhad Paşa ve İskender Çelebi'ye olan kızgınlığı anlatılmaktadır. Padişah, Ferhad Paşa'nın İskender Çelebi'yi her fırsatta korumaya çalışmasına kızıp, ''İnşallah birbirinize karşı asıldığınız zaman da görüle.'' diyerek beddua kabîlinden sözler sarfetmiştir. Padişahın kızgınlık anında ağzından çıkan bu sözler Kânuni Sultan Süleyman döneminde tahakkuk etmiş, Ferhad Paşa katledilmiş, İskender Çelebi ise asılarak öldürülmüştür (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1320-1321).

On birinci hikâye, Yavuz Sultan Selim'in ölümünden önce Rodos Seferi hazırlıklarının yapıldığı dönemi konu edinmektedir. Padişah, Ebu Eyyub el-Ensarî'yi ziyarete gittiği sırada tersane tarafından topların atıldığını duyunca bunun sebebini sormuştur. Kendisine top atışlarının kaptan paşanın gemisinin denize indirilmesi münasebetiyle yapıldığı bilgisi verilmiştir. Bununla birlikte padişah, hazırlıkların tam manasıyla ikmal edilmediğini düşündüğü için gemilerin vakitsizce denize indirilmesine kızarak kaptan paşanın idamını emretmiştir. Ancak vezirlerin araya girmesiyle kaptan paşa affedilmiştir. Padişah, hazırlıkların henüz tamamlanmadığını düşündüğü için mevcut mühimmat ve erzakın ne kadar süre yeteceğinin tespit edilmesini istemiştir. Ertesi gün beş ay süresince yetecek kadar barutlarının olduğu rapor edilince, padişah tekrar öfkelenerek, bunun yeterli olmayacağını dile getirip Rodos Seferi'nden vazgeçmiştir. Ayrıca ömrünün sonuna geldiğini ima ederek seferin yönünün Rodos'a değil ahirete olduğunu dile getirmiştir. Kânuni Sultan Süleyman döneminde Rodos Kalesi dokuz ay süren bir kuşatma sonunda alınınca Yavuz Sultan Selim'in öngörülerinde haklı çıktığı anlaşılmıştır (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1321-1322).

On ikinci hikâyede Şehzade Selim'in dünyaya geldiği sırada meydana gelen bazı olağanüstü hâller anlatılmaktadır. Kemal Paşazade'nin naklettiğine göre şehzadenin doğumundan hemen önce saray kapısına gelen keramet sahibi bir derviş, hanedana gün içinde bir erkek üyenin katılacağı, bu çocuğun ileride babasının yerine tahta geçeceği ve bedenindeki yedi ben

sayısınca hasmını mağlup edeceği müjdelerini vermiştir. Kemal Paşazade'nin naklettiği bu bilgileri tarihî süreç de doğrulamıştır (Hoca Sadeddin Efendi, 2024: 1322-1323).

Sonuç

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı tarih yazım geleneğine Selimnâme ve Süleymannâme adı verilen yeni eserler eklenmiştir. II. Selim dönemini ele alan birkaç Selimnâme haricinde diğerleri Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik ve padişahlık dönemini konu edinmektedir. Bir başka deyişle Yavuz Sultan Selim dönemini anlatan Selimnâmeler, II. Selim dönemini konu edinenlerden bir hayli fazladır. Bundan mütevellit Selimnâme denildiğinde akla umumiyetle monografik olarak Yavuz Sultan Selim dönemini ele alan eserler gelmektedir. Selimnâmeler, Yavuz Sultan Selim'in hayat ve icraatlarını çoğu kez edebî bir üslupla ele alan tarihî metinler olup padişahı umumiyetle olağanüstü özelliklere sahip bir kişi olarak tarif ve tasvir etmektedir.

16. yüzyılın önde gelen âlim, tarihçi ve devlet adamlarından Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'si söz konusu eserler arasında önemli bir yere sahiptir. Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'sini değerli kılan hususların başında eserini kaleme alırken Yavuz Sultan Selim'in 6 yıl nedimliğini üstlenen babası Hasan Can'ı kaynak olarak göstermesi, birçok bilgiyi ona istinaden aktarması ve münşiyane bir tarzda eserini kaleme alması gelmektedir. Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'si Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik ve hükümdarlık dönemi icraatlarını anlatmaktan daha ziyade tematik sayılabilecek 12 kısa hikâye şeklinde kurgulanmıştır. Bu hikâyelerde Yavuz Sultan Selim'in Allah'ın seçkin bir kulu olduğuna dikkat çekilip padişahın Safeviler ve Memlûklüler üzerine çıktığı seferlerini ilahi yönlendirme ile gerçekleştirdiği, gayb âleminden haberler aldığı, hanedanın onurunu koruduğu, duasının makbul olduğu, mana âleminde rütbe ve makamının bulunduğu, salih rüyalar gördüğü, âlim ve şairleri himaye ederek ödüllendirdiği, nüktedan ve hazır cevap olduğu, meclis kurallarına hassaten riayet ettiği, öngörülerinin doğru çıktığı, devlet işlerinin titizlikle yapılmasına önem verdiği vurgulanmıştır. Eserdeki birçok hikâyede padişahın velayet ve keramet sahibi bir kişi olduğu teması öne çıkarılmıştır.

Yavuz Sultan Selim'in ölümünden yaklaşık olarak yarım asır kadar sonra kaleme alınan Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâme'sinin kimi yerlerinde revizyonist sayılabilecek bir anlayışın etkili olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle bu yeniden yapılandırmacı tarih yazım anlayışı Yavuz Sultan Selim'in babasıyla olan mücadelesinin anlatıldığı kısımlarda öne çıkmaktadır. Nitekim Osmanlı devlet geleneğinde şehzadelerin padişahın

izni olmadan görev yaptıkları sancaklarını terk etmeleri isyan işareti olarak görülmüş ve bu eylemi gerçekleştiren kişiler de asi olarak telakki edilmiştir. Hoca Sadeddin Efendi de dâhil olmak üzere çoğu Selimnâme yazarı, bu durumu bildiği için eserlerinde Şehzade Selim'in haklı nedenlerle harekete geçtiğini, aslında meşru sultana karşı asla savaş yapmayı düşünmediğini ifade etme ihtiyacı hissetmiş ve şehzadenin söz konusu hareketinin makul ve masum olduğunu vurgulamak istemiştir.

KAYNAKÇA

AFYONCU, Erhan (2021). **Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

ÇIPA, H. Erdem (2024). **Rüyalar, Evliyalar, Kehanetler, Hoca Sadeddîi Efendi'nin Selimnâme'si**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

EMECEN, M. FERİDUN (2010). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.

Hoca Sadeddin Efendi (2024). **Tâcüttevârîh**, I-II, (Haz. Mehmet İpşirli), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÖZCAN, Abdülkadir (2020). **Osmanlıda Tarih Yazımı ve Kaynak Türleri**, İstanbul: Kronik Kitap.

ÖZTÜRK, Necdet; YILDIZ, Murat (2013). **İmparatorluk Tarihinin Kalemli Muhafızları, Osmanlı Tarihçileri - Ahmedî'den Ahmed Refik'e**, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

TEKİNDAĞ, M. C. Şehabeddin (1970). ''Selim-nâmeler'', **Tarih Enstitüsü Dergisi**, S. 1, s. 197-230.

UĞUR, Ahmet (2009). ''Selimnâme'', **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, C. 36, s. 440-441.

ULUDAĞ, Süleyman (2020). ''Murakabe'', **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** C. 31, s. 204.

TRABZON'UN KIBLE TAYİNİ: ABDÜLALİ EL-BİRCENDÎ'NİN TUHFE-İ SELÎMÎ ADLI ESERİ

Doç. Dr. Orhan GÜNEŞ
İstanbul Medeniyet Ün. Edebiyat Fak.
or.gunes@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Taha Yasin ARSLAN
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
tahayasinarslan@gmail.com

ÖZET

Fâzıl Bircendî adıyla da tanınan Nizâmüddîn Abdülali b. Muhammed Hüseyn el-Bircendî el-Hanefî, günümüzde İran sınırları içerisinde yer alan Bircend'de doğmuştur. İyi bir eğitim alan Bircendî, hocası Herat müftüsü Seyfeddin et-Teftâzânî'nin öldürülmesinin ardından Osmanlı topraklarına geçmiş, Şehzade Selim'in yanına sığınmıştır. Semerkant matematik-astronomi ekolünün bir temsilcisi olan Bircendî, Şehzade Selim'in padişah olmasından sonra Trabzon'da kalmaya devam etmiş, 1525 yılı civarında İstanbul'a göçmüştür. Trabzon'da bulunduğu dönemde bir rasathane inşa etmiş ve gözlem faaliyetlerde bulunmuştur. Bu rasathane Osmanlı Devleti'nde inşa edilmiş dört rasathaneden biri olmanın yanı sıra İstanbul dışında faaliyet gösteren tek rasathanedir. Ayrıca, **Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Mülahhas, Şerh-i Zîc-i Cedîd-i Sultânî, Şerhu't-Tezkireti'n-Nasîriyye** isimli teorik ve pratik astronomiye dair eserler de kaleme almıştır. Bircendî'nin Trabzon'daki çalışmaları arasında, 911/1505 yılında Farsça kaleme aldığı ve Şehzade Selim'e sunduğu **Tuhfe-i Selîmî** adlı eser de önemli bir yer tutar. **Risâle der Ta'yîn-i Semt-i Kıble-i Trabzon** olarak da bilinen bu eserde Bircendî, Trabzon'un enlem ve boylamını belirleyerek kıble yönünü tayin etmiştir. Eserin sonuna Trabzon şehrinin başka şehirlerle olan mesafelerini içeren tablolar da konulmuştur.

Bu çalışma kapsamında, **Tuhfe-i Selîmî'**nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY, nr. 71'de kayıtlı bilinen tek nüshası Türkçeye tercüme edilmiş, bunun yanı sıra teknik analizi ve içinde bazı çizimler yardımıyla tarif edilen astronomi aletinin bir reprodüksiyonu da yapılarak pratik astronomi sahasına dair eserin geniş çevrelerce tanınması hedeflenmiştir.

OSMANLI İMPARATORLUĞU DÖNEMİNDE KAFKASYA'DA MEVCUT TÜRK KÖKENLİ TARİHÎ TOPONİMLERİN ÇAĞDAŞ DEVİRDE ERMENİLEŞTİRİLMİŞ VARYANTLARI

Doç. Dr. Galibe HACIYEVA
Nahçıvan Devlet Ün. Tarih-Filoloji Fak.
oguz.haciyev@.gmail.com

ÖZET

Eski dönem Osmanlı kaynakları, çeşitli bölgelerde, özellikle Anadolu'da ve Kafkasya'da ilkin yerleşen eski kavim ve kavim birliklerinin ve onların adını yansıtan coğrafi adların tarihini öğrenmek için çok değerli bilgiler vermektedir. Son dönemlerde Türk halklarının yaşadığı çeşitli bölgeler üzerine yapılan çağdaş onomastik araştırmalar dikkate alınmazsa, bu onomastik birimler Osmanlı kaynakları üzerindeki araştırmaların dışında kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin "Tahrir Defterleri" üzerinde yapılan araştırmalar sonucunda Osmanlı ordusunun fethettiği bölgelerin birçoğunda olduğu gibi, Kafkasya'da da Türk tarihinin en eski dönemlerini yansıtan coğrafi adların mevcut olduğu tespit edilmiştir. XVI – XVIII. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında rastladığımız toponimlerin ilginç bir grubunu etnonimlerden türemiş adlar yansıtmaktadır. Osmanlı Devleti'nin "Tahrir Defterleri"nde Kafkasya'da **As//Az, Kimmer//Gemerli, Uz, Tırkeş, Karakoyunlu, Mag, Çepni, Celayirli, Kıpçak, Tatar, Bayat, Bayandur, Halac, Kınık, Alpaut, Cağatay, Oğuz, Türkman, Kengerli, Sak, Çol//Çul//Sul, Karapapak** gibi çok sayıda eski Türk kökenli etnotoponimlere rastlıyoruz ki bu etnotoponimlerin tarihî analizi Türk tarihinin günümüze kadar öğrenilmeyen sorunlarının tespiti, aynı zamanda, yabancıların Anadolu ve Kafkasya'ya karşı yöneltilmiş sahte toprak iddialarına karşı tarihî bir cevaptır.

Bildiride Osmanlı Dönemi kaynakları ve çağdaş belgeler çerçevesinde yapılan toponimik tahkikatlar Osmanlı Dönemi'nde Kafkasya'da mevcut eski Türk toponimlerinin birçoğunun çeşitli nedenler yüzünden yabancı etkilere maruz kalarak değişikliğe uğradığını göstermektedir. Özellikle, Ermenilerin XVIII. yüzyıl akabinde Kafkasya'ya tarihî göçlerinden sonra bu alanlardaki yer adlarının Ermenileştirilerek değiştirilmesi, dikkat çekicidir. Osmanlı Devleti'nin tarihî belgeleri üzerine yapılan araştırmalar İrevan Hanlığı'nda, yani şimdiki Ermenistan'da tarihi MÖ'ye ait olan çok sayıda eski Türk kökenli coğrafi adların **(Büyük Karakilse–Gukark, Gorus-Goris, Karvansaray-İçevan, Zengibasar-Masis, Düzkent-Axuryan, Basarkeçer-Vardanes)** çeşitli şekillerde değiştirilerek Ermenileştirildiğini kanıtlamaktadır. Bu yüzden eski Türk tarihinin günümüze kadar açılmayan sayfalarının okunmasında Osmanlı Devleti sınırları içindeki bölgelerde, özellikle Kafkasya'da mevcut coğrafi adlar üzerine tarihî toponimik araştırmaların yapılması çok büyük önem taşımaktadır.

ERKEN DÖNEM YAVUZ SULTAN SELİM HAKKINDA YAZILMIŞ ARAPÇA BİR ESER (SELİMNÂME): "ED-DÜRRÜ'L-MUSÂN FÎ SÎRETİ'L-MUZAFFER SELÎM HÂN"

Doç. Dr. Ramazan ÖNAL
Erzincan Binali Yıldırım Ün. İlahiyat Fak.
ramazanonal2416@gmail.com

Yavuz Sultan Selim dönemiyle ilgili onlarca Osmanlı Türkçesi, Farsça ve Arapça eser yazılmıştır. Ancak bu eserlerden bazıları, o dönemin bizzat şahidi olması hasebiyle büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız eser de dönemin şahidi olarak böyle bir özelliğe sahiptir. Eserin orijinal nüshası, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat Köşkü Koleksiyonunda 000197 koleksiyon no ve 555105 bibliyografik kayıt numarası ile yer almaktadır. Bizzat müellif tarafından istinsah edildiği anlaşılan eserin, istinsah tarihine bakılırsa bu alanda yazılmış en eski eserlerden biri olduğu kabul edilebilir. Daha da dikkat çeken husus ise, eserin Endülüs kökenli bir âlim olan Ali b. Muhammed el-Lahmî el-İşbilî tarafından yazılmış olmasıdır. Zira bu zat bir vakanüvis olmadığı halde olayları gelişme seyrine göre takip edip sıcağı sıcağına kayıt altına almayı başarmıştır. Yavuz Sultan Selim'in Ridaniye Zaferi, 922 (1517)'de gerçekleşmiştir. Eserin istinsahı ise bu zaferden takriben bir iki ay sonra tamamlanmıştır. Eserin, olayların seyri sırasında yazılmış olması büyük önem arz etmektedir.

Eser, içerik itibarıyla da çok önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Yavuz Sultan Selim'e övgülerle başlayan eserde, Yavuz'un İran ve Mısır seferleri ele alınmıştır. Bir taraftar edasıyla yazılan eserde bol miktarda abartılı övgülere yer verilmiştir. Ridaniye Savaşı'ndaki Osmanlı askerleri Bedir ashabına benzetilmiştir. İslam coğrafyasındaki iktidar ve hilafet hakkının Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e ait olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Mısır'ın Osmanlı tarafından ilhakı ve hilafetin Abbasi sülalesinden Osmanlı ailesine intikali, hakkın yerini bulması şeklinde ifade edilmiştir. Eser, müellifin kendi istinsahı olup bitiş tarihi, 10 Safer 923 (4 Mart 1517) şeklinde kaydedilmiştir.

A. "Ed-Dürrü'l-Musân fi Sîreti'l-Muzaffer Selîm Hân" İsimli Eser ve Yazarı

İncelemiş olduğumuz eser, Yavuz Sultan Selim dönemiyle ilgili yazılan Arapça bir Selimnâme'dir. Eserin yazma nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat Köşkü Koleksiyonunda yer alan ve Hans Ernst tarafından tahkiki yapılan yazma nüshadır. Hans Ernst'in tahkik ettiği bu eser, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiye tarafından 1962 senesinde neşredil-

miştir. Toplamda kırk sekiz varak olan eserin orijinal hali, nesih yazısı ile yazılmıştır ve her sayfasında dokuz satır bulunmaktadır. Genel olarak yazısı düzgün ve okunaklıdır. İlk sayfada (kapak üzerinde) eserin ismi "**Ed-Dürrü'l-Musân fî Sîreti'l-Muzaffer Selîm Hân**" şeklinde yazılmıştır. Bir satır altında da "Eazzellah ensâreh ve daafe ekdareh" (Allah yardımcılarını aziz kılsın ve gücünü artırsın.) şeklinde bir dua vardır. Kapak sayfasının ortasında bir dairenin içinde "Telif el-Fakîr ile'l-Allah Tealâ Ali b. Muhammed el-Lahmî neseben el-İşbilî şöhreten el-Mağribî neş'eten gafera'l-Allah lehu ve li valideyh ve li cemi'l-müslimîn" şeklinde müellifin ismi ve duası bulunmaktadır. Eserin hatimesi olan son sayfasında müellif, bu telif ve istinsahını Salı günü 10 Safer 923 (4 Mart 1517) tarihinde tamamladığını ifade etmektedir. Müellif, eseri istinsah edenin bizzat kendisi olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e, âl ve ashabına salat ve selam ile eserini sonlandırmıştır (El-İşbilî, 19).

Eserde yazılan isim ve nisbesinden başka yazar hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin kapak kısmında müellifin Ali b. Muhammed el-Lahmî el-İşbilî el-Mağribî olduğu yazmaktadır. Yazar, mukaddime bölümünde kendisinden bahsetmemiştir. Ancak eserin hatime kısmında yazanın/istinsah edenin bizzat kendisi yani Ali b. Muhammed el-Lahmî el-İşbilî el-Mağribî olduğu ifade edilmekte ve istinsahın 923'te (1517) tamamlandığına dair bilgi kaydı bulunmaktadır. Kaynaklarda müellifin hayatına dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Fakat nisbesinden doğma büyüme Endülüslü İşbîliye (Sevilla) asıllı olduğu, el-Lahmî kabilesine mensup olduğu ve sonradan Dımaşk'a yerleşip burada yaşadığı anlaşılmaktadır (Zirikî, 2002: 5/11). Doğum tarihi ve ölüm tarihi hakkında da bilgi sahibi olmadığımız müellifle ilgili kesin olarak bildiğimiz tek şey, onun Yavuz Sultan Selim döneminde yaşamış olduğu hususudur. Öyle anlaşılıyor ki Ali b. Muhammed el-Lahmî, tarihin adını kaydetmeyi unuttuğu ender şahsiyetlerden biridir (El-İşbilî, 1962, L).

B. Eserin İçeriği

Yavuz Sultan Selim dönemi, Osmanlı tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu kısa süreli dönemde özellikle İslam coğrafyasında önemli gelişmeler yaşanmış ve bu coğrafyada Osmanlı Devleti'nin rakibi olan iki güçlü devlet bertaraf edilmiştir. Bu dönemin en önemli iki hadisesi İran ve Mısır seferleridir. Bu iki sefer hakkında birçok eser yazılmıştır. Ancak bu eserler arasında dönemin şahidi olarak nitelendirebileceğimiz eserlerin kıymeti elbette daha yüksektir. Bu kaynakların belki de en önemlilerinden biri, Yavuz Sultan Selim komutasındaki Osmanlı ordularının Kahire'ye giriş yaptığı 923 (1517) yılında muhtemelen Kahire'de bulunan Endülüslü tarihçi Ali b. Muhammed el-Lahmî el-İşbilî'nin "Ed-Dürrü'l-Musân fi Sîreti'l-Muzaffer

Selîm Hân" adlı eseridir. Yazar, bu eserini o dönemin bir gözlemcisi olarak yazmıştır.

Yazar, eserinde Yavuz Sultan Selim'in faziletlerine ve mücadelesindeki haklılığına işaret etmiştir. Daha eserin ilk satırından itibaren Hz. Peygamber'in "Şüphesiz ki Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinî işlerini yenileyecek bir müceddid gönderecektir." (Ebû Dâvûd, Melâhim: 1) hadisinden yola çıkarak Yavuz Selim'in, içinde bulunduğu asrın müceddidi olduğunu ima etmiştir (El-İşbilî, 1). Eserini nesir ve şiir karışımı bir üslupla yazdığını ifade eden müellif, eserinin ismini zikrettikten sonra Osmanlı Devleti'ne ve sultanlarına övgüler sıralamıştır. Müellif, tevazu ile eserinin bir kıymetinin olmadığını belirtmiş ve göz yumulmasını talep etmiştir. Sonra bu çalışmasını, Osmanlı Devleti'ni payidar eden ve hilafeti onlara nasip eden Allah'a bir şükür vesilesi olarak yazdığını vurgulamıştır. Osmanlı Devleti'nin kendisinden önce ve kendi dönemindeki bütün devletlerden üstün ve onlardan daha adil olduğunu, diğer devletlerle mukayese edilmesinin bile hata olduğunu belirtmiştir. Araya serpiştirdiği bir şiiriyle Osmanlı Devleti'nin üstünlükte rakibi olmadığını ve dünya tarihinde eşi benzeri bir devlet bulunmadığını savunmuştur.

Müellif, Yavuz Selim'in İslam coğrafyasında tartışmasız hilafet ve iktidar hakkına sahip olduğunu öne sürmüş ve onun "Allah her yüz yılın başında bu dine yardım edecek birini gönderecektir." hadisine mazhar olan kişi olduğunu iddia etmiştir (Taberânî, 6/323). Bu iddiasını da "Her devirde bir önder vardır/Bu devrin de tek önderi şüphesiz sensin." mealindeki şiiriyle süslemiştir. Yavuz Selim'in maddi ve manevi bütün problemleri çözme kudretine sahip olduğuna işaret eden yazar, yerde ve gökte hak yolunda olan herkesin onun hilafetini kabul etmesi gerektiğini dile getirmiştir (El-İşbilî, 3).

Müellif, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi'nden bahsetmeden önce Çaldıran Seferi hakkında önemli bilgiler vermiştir. İran'daki Şah İsmail öncülüğündeki organizasyonu, Fars ateşi (Mecusi ateşi/direnişi) olarak tasvir eden yazar, Yavuz Selim'in, kendi ismindeki (silm) barış anlamını temsil ettiğini belirterek asırladır beklenen kurtarıcı kişi olduğunu ifade etmiştir. İsim belirtmeden onun sülalesine, kavmine (Türklere) bolca övgüler sıralamıştır. Yazar, Çaldıran'da karşılaşan iki orduyu "Birbiriyle savaşan o iki orduda sizin için büyük bir ibret vardır: Bunlardan biri Allah yolunda savaşıyordu, diğeri ise kâfir olup karşılarındaki mü'minleri gözleriyle kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allah, dilediğini yardımıyla destekler ve güçlendirir. Elbette bunda, görecek gözleri olanlar için kesin bir ibret vardır." (Al-i İmrân 3/13) ayetindeki Bedir ashabı ile düşmanları olan müşriklere benzetmiştir (El-İşbilî, 4). Bu konudaki yorumu, tartışmaya açık

bir iddiadır. Zira bu savaş esas itibarıyla dinî değil, siyasi bir mücadeledir ve bir hâkimiyet çekişmesidir.

Kaynaklarda 2 Recep 920 (23 Ağustos 1514) olarak yer alan Çaldıran Savaşı'nın tarihi (Varlık, 1993: 8/13-195) bu eserde, Hicri Recep ayının ikisi Çarşamba 921 (12 Ağustos 1515) olarak kayda geçmiştir. Müellif, bu olayın Recep ayının ikisinde Çarşambaya denk gelmesini uğurlu bir zaman dilimi olarak değerlendirmektedir. Çaldıran Savaşı'nın tarihiyle ilgili Recep ayı ve Çarşamba günü konusunda ittifak olsa da yıl konusunda farklılık bulunmaktadır (El-İşbilî, 4). Kanaatimiz burada tarihin yıl olarak sehven yanlış yazılmış olması veya sonraki sene 1515 tarihinde meydana gelen Turnadağ Savaşı zamanı ile karıştırılmış olması şeklindedir.

Ali b. Muhammed el-İşbilî bu eserinde, Şah İsmail'in haksız yere kan döktüğünü, haramları helal saydığını, dinî emirleri hafife aldığını, Cuma ve cemaati iptal ettiğini, camileri ahır yaptığını, Mushafları parçaladığını, İslami ilim eserlerini imha ettiğini öne sürmüştür. Bu nedenle ona karşı mücadelenin bütün Müslüman yöneticilerinin bir sorumluluğu (farz) olduğunu öne sürmüş ve Yavuz Sultan Selim'in ona karşı Çaldıran Savaşı'nı yapmakla bu görevi ifa ettiğini belirtmiştir (El-İşbilî, 5-6). Müellif, Yavuz'un Çaldıran Seferi'nden dönüp İstanbul'a yönelince Dulkadiroğullarını itaate çağırdığını, ancak yaşlı yöneticilerinin -ki onu kötülüğün kaynağı, fitne ve fesadın sebebi olarak tanımlamıştır- itaati kabul etmediği için onlara karşı haklı olarak savaştığını ve ihtiyar yönetici Alaüddevle'yi kaçarken yakalayıp idam ettirdiğini ifade etmiştir (El-İşbilî, 6).

Yazarın beyanına göre Yavuz Sultan Selim, İstanbul'a döndükten sonra ikinci defa İran'a sefer yapması için kendisine gaipten haber verilmiş (veya rüya görmüş), bunun üzerine tekrar Şah İsmail'e karşı harekete geçmiştir. Ancak o Karaman'a vardığında Kansu Gavrî'nin, ordusuyla Halep'e geldiğinin haberini alınca İkinci İran Seferi'nden vazgeçip Memlûkler'e yönelmiştir. Müellif, Kansu Gavrî'yi Firavun'a benzetmiş; ona tabi olanları ise uğursuz, zalim, yağmacı, fitneci ve hak hukuk bilmez olarak tasvir etmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Memlûklerden çekindiğini ve onlarla savaşmayı göze alamadığını kaydeden müellif, bu savaşın meydana gelmesini ve Osmanlının muzaffer olmasını tamamen ilahi bir inayet olarak değerlendirmiştir. Yazar, güvendiği kişilere dayandırarak aktardığına göre, Yavuz Selim, sefere çıkmadan önce rüyasında Kansu Gavrî'nin öldüğünü ve birliğinin dağıldığını görmüş; bu rüyasından da cesaret alarak savaşı ilan etmiştir (El-İşbilî, 9).

Müellifin beyanına göre Kansu Gavrî, başta Osmanlı ordusuna karşı Şah İsmail'e elçi gönderip destek talebinde bulunmuştur. Ancak Gavrî, yardım alamayacağını anlayınca Yavuz Sultan Selim'e haber yollayıp sulh istemiştir.

Yavuz, onun bu talebini reddederek Mercidabık mevkiinde kendisini ve ordusunu imha etmiştir. Yazar, bu olay karşısında Memlûkleri psikolojik açıdan ölmüş olarak tasvir etmiş ve onları Haşr Suresi 2. ve 14. ayetlerde bahsi geçen münafıklara benzetmiştir (El-İşbilî, 9): "Kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle evlerini yıktılar. Bundan ibret alın ey akıl sahipleri!", "Onları birlik içinde sanırsın hâlbuki kalpleri dağınıktır." (Haşr, 59/2, 14). Bu iki ayeti onların içinde bulundukları halleriyle ilişkilendirmiştir. Müellif, bu savaşın Hicri 25 Recep Pazar günü 922 (24 Ağustos 1516) tarihinde meydana geldiğini belirtmiştir.

El-İşbilî, Mercidabık Savaşı'yla alakalı başka bir rüya daha aktarmıştır. Buna göre savaştan önce bir zat rüyasında, biri kıble yönünden, diğeri de Şam yönünden gelen iki ay görmüş; ikisi karşılaşınca birincisi kaybolmuş, ikincisi ise Emevi Camii'nin üzerinde yükselip dolunay hâline gelmiştir. Yazara göre bu rüyayı dinleyen sultan ve beraberindekiler bunu zafer işareti olarak telakki etmişlerdir (El-İşbilî, 10). Yazar, eserinde Ridaniye Savaşı öncesinde farklı kişilerin gördüğü rüyalara da yer vermiştir. Buna göre Yavuz, ordusuyla Mısır'a doğru ilerlerken maiyetinde bulunan hasta bir genç rüyasında Cebrail, Mikail ve İsrafil ile dört hulefa-i raşidini görmüş ve bir ses, kendisine bunların Yavuz Selim'in yardımına geldiğini söylemiştir. Bu zat rüyasını anlattıktan üç gün sonra da vefat etmiştir. Başka rüyaların da anlatıldığı eserde sıkça menkıbe tarzı anlatım, rüya, keramet ve benzeri olaylara yer verilmiştir (El-İşbilî, 11).

Ridaniye Savaşı öncesi Yavuz'un karargâhını Ridaniye denilen yerde kurduğunu, elçi gönderip Memlûkleri barışa ve itaate davet ettiğini belirten yazar, bu teklifin reddedilmesi sonucu savaşın gerçekleştiğini ifade etmiştir. Memlûklerin savaş hazırlıklarından bahseden yazar, onların Kahire etrafında hendek kazdıklarını, toplar ve mancınıklar kurduklarını, koruyucu kaleler ve kalkanlar yaptıklarını, gayrımüslimlerden destek aldıklarını fakat buna rağmen yenilgiden kurtulamadıklarını belirtmiştir. Kaynaklarda 28 Zilhicce 922 (22 Ocak 1517) olarak kayda geçen Ridaniye Savaşı tarihi, bu eserde 29 Zilhicce / 23 Ocak şeklinde ifade edilmiştir (Uzunçarşılı, 1947: 2/314). Hatta yazar, bu vakanın ay sonuna denk gelmesini devletlerinin de sonu olmasına işaret olduğunu belirtmiş ve Burci Memlûklerin süresini yüz otuz küsur yıl olarak tespit etmiştir (El-İşbilî, 12).

Eserde, Yavuz Sultan Selim'in 5 Muharrem 923 (28 Ocak 1517) tarihinde Bulak şehrine intikal ettiği ifade edilmiştir. Müellifin beyanına göre Tomanbay, kalan askerleriyle o gece ansızın Kahire'ye girip şehir içinde direniş başlatmış ve üç gün boyunca sokaklarda kanlı çarpışmalar yaşanmış; nihayet üçüncü günde Tomanbay, Osmanlı kuvvetlerinin karşısında dayanamayıp kaçmış ve şehri terk etmiştir. Yazar, onları çok kötü tasvir

ederek Firavun'un kavmine benzetmiştir. İddiasına göre bunlardan bir kısmı evlere sığınarak saklanmış, bir kısmı da Nil'den geçmeye çalışırken boğulmuştur. Geri kalanları ise esir alınmıştır. 7 Muharrem Cuma 923 (30 Ocak 1517) tarihinde Kahire'de kontrol sağlanıp Yavuz Sultan Selim'in buraya girmesiyle adına hutbe okutmuştur. Bu tarihten itibaren Mısır'da Osmanlı hâkimiyeti tamamen sağlanmıştır (El-İşbilî, 14-15).

Eserde yer verilen olaylardan bir tanesi de Ridaniye Zaferi'nden sonra Memlûklerin Osmanlı aleyhine olumsuz propaganda yapmaya başlamış olmalarıdır. Memlûkler, Ridaniye başarısından sonra Osmanlı ordusunun Mısır'da dağılıp yenilgiye uğradığı yalanını yaymaya çalışmışlardır. Buna göre Şam bölgesinde Osmanlı aleyhine olumsuz propaganda devam etmiş, Osmanlı ordusunun dağılıp kaçtığı haberi yayılmıştır. Ancak 14 Muharrem 923 Cuma (6 Şubat 1517) tarihinde Şam'da salih bir zat rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'e bu haberin doğru olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber ona haberin asılsız olduğunu söylemiş ve ona Osmanlının muzafferiyet haberini vermiştir. O zat bu müjdenin hutbelerde ve minarelerde duyurulmasını sağlamıştır. Ayrıca aynı tarihte bu rüyayı destekleyen başka bir rüya daha görülmüştür. Yazar, bu rüyaların detaylarını yazabileceğini ancak eserinin uzamasından çekindiği için bunu yapmadığını ifade etmiştir (El-İşbilî, 17).

Yazar, eserini bitirmeden önce bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre bütün Müslümanların namazlardan sonra ve makbul vakitlerde Yavuz Sultan Selim'in sağlığının ve mülkünün devamı için dua etmeleri gereklidir. Hatta dua etmelerinin vacip olduğunu öne sürmüştür. İslam coğrafyasındaki huzur ve barışın sağlanmasının ancak Yavuz Sultan Selim sayesinde mümkün olacağını vurgulamıştır. Müellif, Yavuz Sultan Selim'in medhini ve başarılarını ihtiva eden uzun bir şiirini aktarmış; Yavuz Sultan Selim'e ve devletinin bekasına dua etmekle eserini sonlandırmıştır (El-İşbilî, 19).

Sonuç

Ed-Dürrü'l-Musân fi Sîreti'l-Muzaffer Selîm Hân isimli eser, erken dönem yazılmış Arapça bir Selimnâme'dir. Eser, hayatı hakkında bilgi bulunmayan ancak nisbesinden Endülüslü olduğu anlaşılan Ali b. Muhammed el-İşbilî tarafından yazılmıştır. Bu eserin istinsah tarihi dikkate alındığında çok erken dönemde yazılmış olduğu ve sonraki birçok esere kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Eser, içerik itibarıyla çok önemli bilgileri ihtiva etmesine rağmen kullanılan dilin aşırı sanatlı ve süslü olması anlaşılmayı zorlaştırmıştır. Ayrıca müellifin, olayları anlatırken taraf tutan bir dil kullanması, rüya ve benzeri bazı ezoterik bilgilere genişçe yer vermesi, onun gerçeklere olan yaklaşımı konusunda şüpheye sebebiyet

vermiştir. Bilindiği üzere tarihî olayları anlatırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, tarafsızlık ve objektifliktir. Belirtmek gerekir ki müellif, başlangıçtan itibaren eserinde tamamen tarafını belli etmiş; Yavuz Sultan Selim'in hasmı olan herkesi ağır ithamlarla ve hakaret içeren sözlerle tavsif etmiştir. Yavuz Sultan Selim'i ve taraftarlarını da olağanüstü vasıflarla tanımlamıştır. Yavuz Sultan Selim'i her yüzyılda bir geleceği müjdelenen müceddidlerden kabul etmiştir. Bütün bunlara rağmen eser, bu alanda çok erken dönem ürünü olması, yazarın o sırada bölgede cereyan eden olayların şahidi olması gibi özelliklerinden dolayı büyük öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

ALI B. MUHAMMED el-Lahmî el-İşbilî el-Mağribî (1962). **Ed-Dürrü'l-Musân fi Sîreti'l-Muzaffer Selîm Hân,** (Thk. Hans Ernst), Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî.

EBÛ DÂVÛD Süleymân b. el-Eş`as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. **Sünenü Ebî Dâvûd**, (Thk. Muhammed Müyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. E**l-Mu'cemü'l-Evsât,** (Thk. Tarık b. İvazullah), Kahire: Dâru'l-Haremeyn.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1947). **Osmanlı Tarihi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

VARLIK, Mustafa Çetin (1993). "Çaldıran", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 8/193-195.

ZİRİKÎ, Hayreddîn, (2002), **El-A'lâm**, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

OSMANLIDA BİR PRATİK KİMYA ÇALIŞMASI ÖRNEĞİ: AHÎ ÇELEBİ VE TERKÎB-İ MÜREKKEB İSİMLİ ESERİ

Doç. Dr. Şule TAŞKIRAN
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
sule.taskiran@medeniyet.edu.tr

ÖZET

Maddi ve manevi simya unsurlarının bir arada olduğu İslam-Türk kimyası birbiriyle kesişen üç bileşenden oluşur: pratik kimya, doğa felsefesi ve simya. Pratik kimyanın kapsamında "kimyasal zanaatlar" yer alır ve bu alanda yapılan çalışmalar çeşitli ürünlerin elde edilmesini sağlar. Yazının üç asli unsuru olan kalem, mürekkep ve kâğıt şüphesiz bu üretimler içerisinde, geçmişin izini sürebilmemiz hususunda, bilginin dolaşımında kullandığımız temel araçlardan biridir. Mevzubahis çalışmamız Osmanlı İmparatorluğu'nun bilimsel yönden en parlak dönemlerinden biri diyebileceğimiz 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış hekim Ahî Çelebi (ö. 1524) ya da diğer adıyla Mahmud b. Kemal'in mürekkep imaline yönelik Türkçe kaleme aldığı eseri **Terkîb-i Mürekkeb** üzerinedir. Çoğunlukla hekimlerin genel tıp kitapları yazmayı tercih ettiği dönemde o, belli konularda, ayrıntılı eserler vererek Osmanlı kimya geleneğine de katkıda bulunmayı seçmiştir. Kimyanın uygulamalı alanına yönelik bir eser olarak nitelendirebileceğimiz **Terkîb-i Mürekkeb** eserinde Ahî Çelebi makbul olan mürekkebin özelliklerinden, mürekkep yapımında ve akıcılığında kullanılan maddelerden, mürekkep terkip usullerinden ve renklendirilmesinden bahseder. Hat sanatı ile birlikte Osmanlıda mürekkep yapımı, renk bilgisi, 16. ve 17. yüzyılda üstün bir seviye kazanmıştır. Mürekkep tarifi içermesi ile bilinen en kapsamlı eser de Nefeszâde İbrahim Efendi (öl. 1650) tarafından hazırlanan **Gülzâr-ı Savab**'dır ki Ahî Çelebi mürekkep tarifini bundan yaklaşık yüz elli yıl önce yapmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda iki eserin ilişkilendirilmesi ve karşılaştırılması üzerinde de durulacaktır.

Osmanlı eski kimya geleneğinde mürekkep ve benzeri üzerine, uygulamalı kimya alanında kaleme alınmış, gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen pek çok eser ve şahıs mevcuttur. Eski kimyanın doğa felsefesi ve simya çalışmalarını aydınlatmaya yönelik kimya tarihi çalışmaları, şüphesiz bugün uygulamalı bir bilim olarak tanımladığımız kimyanın pratik uygulamalarını da gün yüzüne çıkaracak şekilde zenginleştirilmelidir. Bu sebeple Ahî Çelebi ve **Terkîb-i Mürekkeb** eserinin incelenmesinin, Osmanlı pratik kimyasındaki rolünün tartışılması ve benzer konulu eserlere kaynaklığının araştırılmasının Osmanlı kimya tarihine katkısı olacağı düşüncesindeyiz.

YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİ'NDE AÇILAN MEDRESELER ÜZERİNE BİR İNCELEME (1512-1520)

Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL
Gümüşhane Ün. Edebiyat Fak.
mervekaracayturkal@gmail.com

Giriş

İslam dünyasında eğitim-öğretim faaliyetleri, Hz. Peygamber dönemine (571-632) kadar uzanmakla birlikte bu süreç, sistematik bir yapıya ancak daha sonraki dönemlerde kavuşmuştur. İslam tarihinde "medrese" adı altında ilk müessesenin ne zaman kurulduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Genel kanıya göre, Bağdat'ta kurulan Nizamiye Medresesi, İslam ilim dünyasının ilk tam teşkilatlı medresesi olarak kabul edilir (Kafesoğlu, 1973: 162). Bununla birlikte, Nişabur başta olmak üzere Doğu İslam dünyasında, Nizamiye öncesinde de otuzdan fazla medresenin bulunduğu ifade edilmektedir (Bozkurt, 2003: 324). Ancak ilk medrese olarak Nizamiye Medresesi'nin bu kadar öne çıkmasının temel nedeni, müderris ve öğrencilerin barınma ve beslenme ihtiyaçlarını vakıflardan karşılaması ve tam teşekküllü genel eğitim düzenine sahip olmasıdır (Berki, 1971: 110-111). Büyük Selçuklular döneminde (1040-1157) ünlü devlet adamı Nizamülmülk (1018-1092) tarafından kurulan bu medrese, Türklerin İslam dünyasına kazandırdığı öncü bir yükseköğretim kurumu olmuştur (Unat, 1964: 3). Nizamiye Medresesi, yalnızca bir eğitim merkezi gibi değil aynı zamanda bilimsel ve kültürel üretim merkezi olarak da işlev görmüştür. Selçuklular, Anadolu'ya hâkim olduktan sonra da bu geleneği sürdürmüş ve 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da çok sayıda medrese inşa edilmiştir. Beylikler Dönemi'nde ise medreseler Anadolu'nun dört bir yanına yayılmış ve bu kurumlar, klasik İslam medrese sistemine paralel bir şekilde faaliyet göstermiştir (Taşdemirci, 1989: 520).

İhsanoğlu, Anadolu Selçukluları (1075-1308) döneminde medreselerindeki teşkilat yapısı ve eğitim şeklinin klasik İslam medrese eğitimine paralel olarak devam ettiğini ifade etmektedir (2002: 851-852). Osmanlılar, İslam medeniyetinin en önemli eğitim kurumlarından biri olan medreselerin köklü birikiminden faydalanarak kendi eğitim sistemlerini geliştirmiştir. Bu süreklilik ve birikim, Osmanlı medreselerinin teşkilat yapısında ve eğitim anlayışında kendini göstermiştir. Medreseler, sadece ilim merkezi olarak değil, aynı zamanda Osmanlı

toplumunun kültürel ve entelektüel yapısının temel taşlarından biri olarak işlev görmüştür.

1. Kuruluşundan Yavuz Sultan Selim Dönemi'ne Kadar Osmanlı Medreseleri

İlk Osmanlı medresesi (Orhaniye) 1330-1331 yıllarında Orhan Bey tarafından İznik'te kurulmuştur (İzgi, 1997: 5). Orhaniye Medresesi'nin kuruluşuna kadar, Osmanlı topraklarında eğitim-öğretim faaliyetleri hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. Ancak bu dönemde cami ve mescitlerin eğitim amaçlı kullanıldığı söylenebilir. Osmanlının ilk yıllarında ihtiyaç duyduğu nitelikli elemanlar, ağırlıklı olarak Konya, Kayseri ve Sivas gibi eski Selçuklu kültür merkezlerinden ve diğer köklü İslam beldelerinden temin edilmiştir (Hızlı, 2008: 26).

Bu alanda yapılan çalışmalara göre, Orhan Gazi ve I. Murad dönemlerinde (1326-1389) kurulan medrese sayısı 20, I. Bayezid döneminde (1389-1402) 18, Fetret Döneminde (1402-1413) 1, Çelebi Mehmed döneminde (1413-1421) 8, II. Murad döneminde (1421-1451) ise 37'dir. Toplam bu 84 medresenin 53'ü Anadolu'da, 29'u ise Rumeli'de kurulmuştur (İhsanoğlu, 2002: 862-863).

Osmanlı medreselerinin asıl tekâmülüne ulaştığı Fatih Sultan Mehmed döneminde, Sahn-ı Seman Medreseleri (1463-1470) inşa edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed, Eyüp Camii'nin yanında Sahn-ı Seman derecesinde Eyüp Medresesi'ni de açtırmış ve devlet ileri gelenlerini medreseler kurmaya teşvik etmiştir (Tekindağ, 1973: 14-15). Böylece açılan medrese sayıları, Fatih döneminde (1451-1481) 30'a, II. Bayezid döneminde (1481-1512) ise 33'e ulaşmıştır (İhsanoğlu, 1999: 244).

2. Osmanlı Medreselerinin Teşkilatlanması

Osmanlıda eğitim ve bilim hayatının hızla gelişmesiyle birlikte, medreseler arasında bir derecelendirme ve düzenleme ihtiyacı doğmuştur. Osmanlı medreseleri ilk olarak Sultan I. Bayezid döneminde bir sisteme kavuşturulmuş, Sultan II. Murad Dönemi'nde ise ilk teşkilat kanunları hazırlanmıştır (Uzunçarşılı, 2014: 4). Osmanlı medreselerinde asıl teşkilatlanma ise Fatih Sultan Mehmed döneminde tamamlanan Sahn-ı Seman Medreselerinin kurulmasıyla gerçekleşmiştir (Karakök, 2013: 217). Fatih'in teşkilat kanunnâmesi gereğince, 8 medreseden ibaret olan Sahn-ı Seman Medreselerine müderris yetiştirmek üzere **Tetimme (Musile-i Sahn)** adında 8 medrese daha kurulmuştur. Yine bu kanunnâmeye göre mülazımlar (müderris adayları) yirmi akçe maaşla müderrisliğe başlayıp, kıdem kazandıkça medreseden medreseye terfi edeceklerdir. Maaşları beşer beşer

artarak en fazla elli akçeye kadar yükselecektir. (Tekindağ, 1973: 13; Uzunçarşılı, 2014: 12). Fatih Sultan Mehmed döneminde müderrislerin almış oldukları maaşa göre medreseler 5 sınıfa ayrılmıştır. 20-25 akçeli medreselere **Haşiye-i Tecrid**, 30-35 akçeli medreselere **Miftah**, 40 akçeli medreselere **Telvih**, 50 akçeli medreselere **Hâriç ve Dâhil** denmiştir (İzgi, 1997: 36; Uzunçarşılı, 2014: 17).[23]

II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde, Fatih döneminde uygulanan sistem aynen devam etmekle birlikte, Bursa'daki Muradiye Medresesi'ne Tokatlı Molla Lütfi'nin 60 akçe ile atanmasıyla 60'lı medreseler de oluşmaya başlamıştır (İhsanoğlu, 1999: 244).

Eğitim sisteminde yapılan bu düzenlemeler, Osmanlının sonraki dönemlerdeki bilimsel ve kültürel gelişimlere temel oluşturmuştur. Nitekim Kânuni Sultan Süleyman döneminde (1520–1566) Süleymaniye Medreselerinin kurulmasıyla, sürekli bir değişim ve gelişim gösteren ve tekrar teşkilatlandırılacak olan medreseler, en ileri düzeyde eğitim-öğretim kurumları hâline gelecektir (Demir, 2017: 616).

3. Yavuz Sultan Selim Dönemi Osmanlı Medreseleri (1512-1520)

Yavuz Sultan Selim dönemi, Osmanlı Devleti'nin genellikle siyasi ve askerî başarılarıyla anılmakla birlikte, bilim ve kültür alanında da önemli gelişmelerin yaşandığı bir devir olmuştur. Yavuz Sultan Selim'in bilim insanlarına verdiği destek ve İstanbul'u bir eğitim merkezi hâline getirme çabası, bu dönemi diğerlerinden ayıran özellikler arasında yer alır. Eğitime ve bilime verilen önem, Osmanlı medreseleri eğitim politikalarının daha kurumsal bir yapıya kavuşmasına zemin hazırlamış hem de medrese sisteminin coğrafi açıdan genişlemesine olanak sağlamıştır. 1517 yılında gerçekleşen Mısır Seferi ile elde edilen ilmî birikim, İstanbul'daki medreselere taşınmıştır. Kahire ve Şam'dan İstanbul'a getirilen âlimlerin sağladığı katkılar, bu kurumların eğitim seviyesini daha da yükseltmiştir.

Yavuz Sultan Selim döneminde inşa edilen medreseler, dönemin ihtiyaçlarına en iyi şekilde cevap verecek biçimde tasarlanmıştır. Bu süreçte 8 medrese kurulmuş olup (İhsanoğlu, 1999: 244), çoğu külliye adı verilen geniş yapı komplekslerinin bir şubesi olarak inşa edilmiştir.

[23] 40 ve Hâriç 50 akçeli olan medreseler, Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemlerinden kalan medreselerdir. Dâhil 50 akçeli olanlar ise Osmanlı Dönemi'nde Osmanlı hanedanı mensupları tarafından yaptırılan medreselerdir (Uzunçarşılı, 2014: 17).

Külliyeler, sadece ibadet için değil, aynı zamanda eğitim, sağlık, sosyal yardım ve kültürel faaliyetlerin yürütüldüğü çok yönlü kurumsal yapılardır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarına ait Fatih ve Kânuni dönemlerine dair medreselerle ilgili çok sayıda ve detaylı çalışmalar bulunmaktadır. Buna karşın Yavuz Sultan Selim döneminin düşünce ve kültür hayatına dair ilim adamlarını esas alan birçok çalışma bulunmakla beraber bu devirde kurulan medreseler üzerine herhangi bir müstakil çalışma yapılmamıştır. İhsanoğlu, ilk dönem Osmanlı medreselerinin padişah dönemlerine göre dağılımlarını gösteren bir tabloda bu döneme ait 8 medrese olduğunu belirtmiştir (1999: 244). Bu bilgilerden yola çıkarak medreselerin isimleri ve bunlara dair bilgiler çeşitli kaynaklardan tespit edilmeye çalışılmıştır.

3.1. Canbaz Mustafa Medresesi (İstanbul)

Banisi, Canbaz Mustafa diye bilinen Mustafa b. Abdullah'tır. Vakfiye 1511-1512 tarihli olduğundan medresenin de yakın bir tarihte yapıldığı tahmin edilmektedir. Vakfiyeden, Mustafa Bey'in İstanbul, Bursa Filibe ve Silivri'de bulunan bazı vakıf gelirlerini bu medrese için tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Koca Mustafa Paşa semtinde bulunan ve cami ile medreseden müteşekkil olan yapılar yıkılmış olduğundan günümüze sadece camiye ait bazı duvar kalıntıları ulaşabilmiştir (Öz, 1997: 38).

Vakfiyede, başlangıçta müderrise 13, talebelere altışar akçe yevmiye verileceği; vakıf gelirlerinin artması durumunda müderrise 20, talebelere ise onar akçe verilmesi şartı yer almıştır. Nitekim gelirlerin artmasıyla 1543 yılı itibarıyla medrese paye bakımından 20'li dereceye ulaşmış, 1583 tarihinden 1596'ya kadar 40'lılar arasına girmiştir (Baltacı, 2005: 318-319).

4.2. Karagöz Ahmed Paşa Medresesi (Kütahya)

Kütahya il merkezinde bulunan medresenin banisi Anadolu Beylerbeyi olarak Kütahya'da görev yapmış olan Karagöz Ahmed Paşa'dır. Cami, medrese, imaret ve mektepten oluşan külliyesinin yapımına cami üzerinde yer alan kitabesine göre 1509 yılında başlanmıştır. Medrese ve mektep, Paşa'nın 1511'de vefatından sonra, hanımı Şah-ı Devran tarafından tamamlanmıştır. Vakfiyesi ise 1512 tarihinde düzenlenmiştir (Aydın, 2016: 102-103).

Karagöz Ahmed Paşa, Kütahya'da inşa ettirdiği külliyeye İstanbul, Kütahya, Bursa ve Eskişehir'de bulunan bağlar, bahçeler, değirmenler, dükkânlar, menziller, köyler, mezralar, hamamlar ve bunlara ait bütün

gelirleri vakfetmiştir. Vakfiyede, medresede görevli müderrise ve talebelere günlük 20 dirhem verileceği ve imarette pişen yemekten yemeleri şartı bulunmaktadır (Yavuzyılmaz, 2023: 636). Medrese, paye bakımından 1536'ya kadar 20'li, 1581'e kadar 30'lu medreseler arasında bulunmaktaydı (Baltacı, 2005: 280).

1848 tarihinde 10 odası bulunan medresenin, 1859 yılında oda sayısı 12'ye çıkmıştır. 1848-1850 yılları arasında vakfın gelirlerinden medreseye ait odalar için toplam 75, müderrisi için 74 kuruş; 1859 yılında ise odalar için 60, müderrisine 84 kuruş ödeme yapılmıştır (BOA.Evkaf Defterleri [EV.d.], 1270: 13843-1; BOA.EV.d., 1276: 17148-3).

Kütahya Sancağı Salnâmesi'ne göre Karagöz Ahmed Paşa Medresesi'nin, 1883-84 yılında 15, 1900-1902 yıllarında 50, 1903 yılında ise 70 öğrencisi bulunmaktaydı. 1702, 1846 ve 1893 yıllarında tamirat görmüş olan yapı günümüze kadar ulaşamamıştır (Yavuz-yılmaz, 2023: 636; Aydın, 2016: 103).

4.3. Cafer Çelebi Medresesi (İstanbul)

İstanbul'un Fatih ilçesinde bulunan medrese, Tâc Beyzâde Tevkiî Cafer Çelebi tarafından yaptırılmıştır. Şair ve hattat Tacî Bey'in oğlu olan Cafer Çelebi, kendisi de Osmanlı edebiyatının önemli simalarındandır (Eyice, 1996: 57). II. Bayezid döneminde Mahmud Paşa Medresesi'nde müderrislik yaparken nişancılığa yükselmiş ancak dönemin sonunda görevinden alınmıştır (Süreyya, 1996: 45). Yavuz Sultan Selim döneminde yeniden nişancı olarak atanmış, daha sonra Anadolu Kadıaskeri iken Amasya'daki yeniçeri ayaklanmasına karıştığı gerekçesiyle 1514 yılında idam edilmiştir (Babinger, 1992: 56.). Mezarı, Fatih'te eskiden Eski Nişancı veya Cafer Çelebi Camii olarak bilinen ve bugün Tevkii Cafer Camii haziresinde bulunmaktadır (Bursalı Mehmed Tahir, 1915: 453).

Cafer Çelebi Medresesi, 1512-1513 tarihli vakfiyesinde cami avlusundaki odaların medreseye dönüştürülmesi şartıyla kurulmuştur. Vakfiyede geçen "hücerât 10 bâb der harem-i mescid berây-ı sulehâ ve ulemâ" ifadesinden, medresenin 10 odalı olduğu anlaşılmaktadır (Barkan, Ayverdi, 1970: 298; Kütükoğlu, 2000: 233).

Vakfiye kayıtlarına göre, caminin hemen yanında yer alan medresede gerçekleştirilecek eğitim öğretim faaliyetleri için 20.000 akçe nakit sermaye ayrılmıştır. Ayrıca Antalya, Bursa, Simav ve Milâs'ta dükkânlar ile pazar yerleri, Bergama'da bir kervansaray ile odalar, Simav'da bir

hamam ve Bozdoğan'da bulunan dükkânlar vakfın gelir kaynakları olarak tahsis edilmiştir (Yüksel, 2006: 223; Eyice, 1996: 58).

Cafer Çelebi, vakfiyesini düzenlediği sırada medrese henüz inşa edilmediğinden, burada görev alacak kişilere verilecek ücret belirtilmemiştir. Ancak, bu medresenin 1563-1564 tarihinden önce paye olarak 20'li derecede olduğu anlaşılmaktadır (Baltacı, 2005: 175).

1792 tarihli İstanbul ve İstanbul'a bağlı mevcut medrese ve camilerdeki talebe ve hademelerin nüfus tahrirlerinde (Ceride) Tevkiî Cafer Medresesi'nin 10 odalı olduğu, 9 odada birer kişi, 1 odada ise 2 kişinin kaldığı, toplam 11 öğrencisinin bulunduğu kaydedilmiştir (BOA. Kâmil Kepeci [KK.d.], 1206: 6589-1). Sonraki kayıtlarda, 1869 yılında medresede bir mezun ve öğrenimine devam eden 30 öğrenci olduğu, 1914 yılına gelindiğinde ise öğrenci sayısının 25 olduğu rapor edilmiştir (Kütükoğlu, 2000: 233).

Kütükoğlu'nun İstanbul Müftülüğü'nde bulunan **Ders Vekâleti Medrese ve Müderris Defteri**'nden aktardığı 20 Ağustos 1914 tarihli bu rapora göre; medrese ahşap bir yapıya sahip olup, doğrudan zemine oturmaktadır. Karanlık, havasız ve rutubetli bir hâlde olduğu belirtilmektedir. Bazı odalar 1 kişilik, bazıları ise 2 kişiliktir ve toplamda yaklaşık 19 oda mevcuttur. Sonradan düzensiz şekilde eklenmiş barakalar nedeniyle yapı, aslında medrese işlevini kaybetmiş ve oturulamaz bir hâle gelmiştir. Medresenin çamaşırhanesi, gusülhanesi, abdesthaneleri, şadırvanı ve camiyle birlikte genel görünümü, barınma için elverişsiz ve harap bir durumda olduğu izlenimini vermektedir. Ancak, geniş bir avluya ve uygun bir araziye sahip olması, ayrıca yüksek ve havadar bir bölgede yer alması nedeniyle, medresenin yeniden inşa edilmesi hâlinde işlevselliğini geri kazanabileceği düşünülmektedir. Özellikle Fener'de bulunan Rum Mektebi'nin üst ve karşı tarafına düşmesi sebebiyle, modern sağlık ilkelerine uygun şekilde restore edilirse yüksek seviyede bir ilmî medrese olarak faaliyet gösterebilir. Aynı defterde yer alan 21 Aralık 1918 tarihli başka bir raporda; medresede toplam 10 oda bulunduğu, ancak bu odalardan 6'sının medreseye kayıtlı olmayan öğrenciler tarafından işgal edildiği belirtilmiştir. Geriye kalan 4 oda ise muhacirler tarafından kullanılmıştır (Kütükoğlu, 1978: 129). Bu belge, medresenin artık tamamen eğitim amaçlı kullanılmadığını, zamanla bir barınma alanına dönüştüğünü göstermektedir. Öğrencilerin yanı sıra göçmenlerin de medresede konaklaması, Osmanlı Devleti'nin son döneminde eğitim kurumlarının sosyal işlev değişimini gözler önüne sermektedir.

Osmanlı tarihinde, İstanbul yangınlarının pek çok tarihî eseri yok ettiği bilinmektedir. Kaynaklara göre, 1832 yılındaki büyük yangında tarihî yarımadanın, yani o dönemin İstanbul'unun yarısı yanarak kül olmuştur (Lütfî, 1999: 780). Kaynaklarda, bu yangınlardan biri sonucunda Cafer Çelebi Camii'nin de yıkıldığı, yalnızca duvarlarının ve şerefeye kadar olan minaresinin ayakta kaldığı belirtilmiştir (Baltacı, 2005: 175). Dolayısıyla, bu külliyede yer alan Cafer Çelebi Medresesi'nin de yangınlardan etkilenmiş olması muhtemeldir. Nitekim Osmanlı arşiv belgeleri, medresenin 1858, 1859, 1893 ve 1901 yıllarında çeşitli onarımlar geçirdiğini göstermektedir. Bu tamiratlara ilişkin belgeler, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığında (BOA) bulunmaktadır. Konuyla ilgili kayıtlar arasında Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO), Meclis-i Vâlâ (İ.MVL), İrade Evkaf (İ.EV) ve Şûrâ-yı Devlet (ŞD) fonlarına ait belgeler yer almaktadır (BOA. BEO, 1310: 229/17167; BOA.İ.MVL, 1275: 412/17944; BOA.İ.EV, 1310: 3/56; BOA.ŞD, 1310: 125/85; BOA.İ.EV, 1319: 28/34; BOA.ŞD, 1319: 154/26,).

4.4. Cezerî Kasım Paşa Medresesi (İstanbul)

Cezerî Kasım Paşa Medresesi'nin banisi, "Koca Kasım Paşa", "Safî Paşa" ve "Cezerî" lakaplarıyla da tanınan Kasım Paşa'dır. Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kânuni Sultan Süleyman dönemlerinde kâtiplik, defterdarlık, valilik ve vezirlik görevlerinde bulunmuş olan Kasım Paşa, Nişancı Mehmed Çelebi'nin oğludur (Süreyya, 1996: 875-876). Filibe, Selanik, Kefe, Bursa ve İstanbul Cağaloğlu'nda cami, medrese ve hayratları bulunmaktadır (Eyice, 1993: 507-508; Baltacı, 2005: 395, 527).

Cezerî Kasım Paşa Medresesi, İstanbul'un Eyüp ilçesinde, Zal Paşa Caddesi ile Cezerî Kasım Paşa Sokağı'nın kesişiminde yer alan külliyenin bir parçası olarak inşa edilmiştir. Külliyenin yapımı 1515 yılında tamamlanmış olup cami, medrese ve sıbyan mektebinden oluşmaktadır (Yavuzyılmaz, 2023: 640). Medrese, paye bakımından 1571 yılında 30'lu, 1585'te 40'lı, 1591'de 50'li, 1653 yılına gelindiğinde ise 50'li Dâhil sınıfında yer almıştır (Baltacı, 2005: 395).

1792 tarihli ceride-i muhasebe kayıtlarında, Cezerî Kasım Paşa Medresesi'nin 7 odadan oluştuğu ve bu odalarda toplam 7 kişinin barındığı belirtilmektedir (BOA.KK.d., 1206: 6589-33). Ancak, medrese 1869 tarihli sayımda yer almamıştır.

1914 yılına ait teftiş raporunda ise medresede mevcut olan 4 odanın yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ve oturulabilir durumda bulunmadığı ifade edilmiştir. Raporda medrese 4 odalı olarak

kaydedildiğine göre, bu tarihe gelindiğinde diğer 3 odanın tamamen yıkılmış olduğu anlaşılmaktadır. Raporda ayrıca çamaşırhane ve gusülhanenin tamamen çöktüğü, akarsuyu bulunan şadırvan ile helaların cami ile bağlantılı olması sebebiyle, öğrencilerin burada barınmasının mümkün olmadığı vurgulanmıştır. Raporun sonunda, medresenin onarılmasının ya da yeniden inşa edilmesinin uygun bulunmadığı da kaydedilmiştir (Kütükoğlu, 1978: 233). 1918 yılında tamamen harap durumda olan medrese, günümüze ulaşmamıştır (Kütükoğlu, 2000: 307).

4.5. Kasım Paşa Medresesi / Emîr Sultan Medresesi (Bursa)

Kasım Paşa Medresesi, Cezerî Kasım Paşa tarafından yaptırılmıştır (Baltacı, 2005: 527). Medresenin inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, banisinin yaşadığı dönem ve özellikle İstanbul'daki külliyesi başta olmak üzere çeşitli bölgelerde inşa ettirdiği eserlerin tarihlendirilmesi dikkate alındığında, bu medresenin Yavuz Sultan Selim dönemi medreseleri arasında değerlendirilmesi mümkündür. Öte yandan, 1515 yılında Kara Davud Efendi'nin bu medreseye müderris olarak tayin edilmesi, bu tarihte medresenin faal durumda olduğunu göstermektedir (Yüksel, 2006: 422).

Medrese, Emir Sultan Camii'nin karşısında yer aldığı için kaynaklarda "Emir Sultan Medresesi" olarak da anılmaktadır (Baltacı, 2005: 527). Kasım Paşa, Bursa'da inşa ettirdiği bu medrese ile hamamı, Emir Sultan Vakfı'na bağışlamıştır. Kendisinin mezarı da Emir Sultan Camii haziresinde yer almaktadır (Ayvansarayî vd., 2001: 124, 395).

Paye derecelendirmesi açısından Kasım Paşa Medresesi, başlarda 20'li, 1555 yılında 30'lu, 1574'te 40'lı, 1587'de ise 50'li medreseler arasındadır (Baltacı, 2005: 528; Yavuzyılmaz, 2023: 664).

Medresenin fizikî yapısına dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynaklarda, 1650 yılında medreseye ait 10 oda ile 1 dershanenin kubbesinde yer alan kurşun ve kiremitlerin tamiri için 6710 akçe harcandığına dair bilgi bulunmaktadır (Baltacı, 2005: 528; Yüksel, 2006: 422).

4.6. Hatuniye Medresesi (Trabzon)

Hatuniye Medresesi'ni Yavuz Sultan Selim, annesi Gülbahar Hatun adına yaptırmıştır. Osmanlı Devleti'nin Trabzon'da kurduğu en büyük külliyelerden biri olan Hatuniye Külliyesi, kaynaklarda "İmaret Külliyesi" olarak da anılmaktadır. Külliye; cami, tabhane, şadırvan, medrese, dârü'l-kurrâ, mektep, imaret, hamam ve türbeden oluşan

kapsamlı bir yapılar bütünü olarak dikkat çeker (Yavuzyılmaz, 2023: 638).

Medresenin kesin inşa tarihi bilinmemekle birlikte, caminin 1514-1515 yılında inşa edildiği göz önünde bulundurulduğunda, aynı tarihlerde yapılmış olması muhtemeldir (Ş. Şevket, 2001: 121). Külliyeye ait eski resimlerden; caminin kuzeyinde yer alan ve "U" planlı olan medresenin, iki katlı ve kârgir olduğu anlaşılmaktadır (Horuluoğlu, 1983: 82). Caminin kuzeyinde bulunan medrese günümüze ulaşamamıştır. Arşiv kayıtlarına göre, medrese paye olarak 1530 yılında 50'li iken, 1601 yılında 60'lı dereceye yükselmiştir (Baltacı, 2005: 466).

Trabzon'a gelen yerli ve Avrupalı seyyahlar, medreseye dair çeşitli bilgiler aktarmıştır. Evliya Çelebi, 1640 yılında Zağanos Kapısı yakınında yer alan caminin 1514 yılında inşa edildiğini belirterek, avlusunun dört tarafında yüksekçe odalarla çevrili bir medreseden söz etmiştir. Medrese talebelerine ve müderrislere vakıf aracılığıyla her ay maaş, et ve mum bedeli ödendiğini, imarette pişen yemekten talebelere sabah ve öğleden sonra olmak üzere günde iki kez, tüm âlimlere ise birer tas çorba ve birer parça ekmek dağıtıldığını belirtmiştir. 1817 yılında Trabzon'a gelen Minas Bıjışkyan ise, medresenin imaretin önünde yer aldığını ve avlusunda bir şadırvan bulunduğunu belirtmiş ve o da medrese talebelerine imarette hazırlanan yemekten günde iki öğün verildiğini kaydetmiştir (Evliya Çelebi, 2008: 105, 107, 109; Bıjışkyan: 50-51 akt. Yavuzyılmaz, 2023: 639).

Hatuniye Medresesi'nde 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başlarında yaklaşık 15 talebe bulunmaktaydı. 1629'da bu sayı 12'ye, 1636'da ise 13'e yükselmiştir. 1887-1888 Trabzon Vilayet Salnâmesi'ne göre ise medresede 120 talebe eğitim görmekteydi (Keskin, 2021: 482). Medresenin 30-40 kadar odasının kubbe ile örtülü olduğu, önünde ahşap bir revak bulunduğu ve her odada 4-5 öğrencinin kaldığı belirtilmiştir (Albayrak, 1998: 57; Yavuzyılmaz, 2023: 639).

1632 yılında Rus Kazaklarının Trabzon'a düzenlediği saldırı sırasında çıkan bir yangında Hatuniye Medresesi'nin duvarlarındaki kurşunlar erimiştir (Keskin, 2021: 483). Bu olayın ardından medrese, 1660, 1686, 1717, 1735 ve 1885 yıllarında çeşitli tamiratlardan geçmiştir (Albayrak, 1998: 62).

1912-1913 yıllarında Trabzon Valisi Mehmed Ali Aynî, harap durumda bulunan Hatuniye Medresesi'ni, Evkâf-ı Hümâyun Nezareti nezdinde yaptığı girişimler sayesinde yıkılmaktan kurtarmıştır. Medreselerin

kapatılmasının ardından yapı, Trabzon İl Özel İdaresi'ne devredilmiş; Özel İdare tarafından da 1926-27 yıllarında 28.000 liraya "Su Memuru Ali" isimli bir şahsa satılmıştır. Bu kişi, önce medresenin kurşunlarını sökmüş, ardından dershane, hücre ve revakları da yıkarak yapıyı enkaza çevirmiştir. 1939 yılına gelindiğinde ise medrese tamamen ortadan kaldırılmıştır (Kurnaz, 2003: 19).

4.7. Defterdar Ahmed Çelebi Medresesi (İstanbul)

İstanbul'un Çapa semtinde bulunan medrese, 1518 yılında Ahmed Çelebi tarafından yaptırılmıştır. Ahmed Çelebi, Fatih Sultan Mehmed'in ünlü vezirlerinden Zağanos Mehmed Paşa'nın oğludur (Süreyya, 1996: 160). II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde başdefterdarlık görevinde bulunmuştur (Danişmend, 2011: 245, 248). 1524-1525 yıllarında vefat eden Ahmed Çelebi'nin kabri, İstanbul'da Sofular Camii karşısında yer alan Ekmel Tekkesi Mezarlığı'ndadır (Ayvansarayî vd., 2001: 254).

Defterdar Ahmed Çelebi tarafından yaptırılan ve mescit ile medreseden oluşan yapılardan günümüzde yalnızca mescit bölümü ayakta kalmıştır. Yakınında Lütfi Paşa'ya ait bir hamam ve çeşmenin bulunması nedeniyle bu mescit halk arasında "Lütuf Paşa Camii" veya "Lütfi Paşa Camii" olarak anılmaktadır (Ayvansarayî vd., 2001: 254).

Elde bulunan kayıtlara göre medrese, paye bakımından 40'lı derecede sınıflandırılmıştır. Dolayısıyla müderris için günlük 40 akçe ödenirken, öğrenciler için 20 akçe, mütevelli ve hafızlık yapanlara ise 1'er akçe tahsis edilmiştir (Baltacı, 2005: 321).

1792 tarihli ceride-i muhasebe kayıtlarında, Ahmed Çelebi Medresesi'nin 11 odalı olduğu ve bu odalarda toplam 11 kişinin kaldığı (BOA.KK.d., 1206: 6589-31), 1844 tarihli sayımda 11 odalı olduğu 70 kişi kaldığı (Aydoğdu, 2015: 161), 1869 yılında ise medresede 2 müderris, 1 mezun ve öğrenimine devam eden 33 öğrencinin bulunduğu bilgisi bulunmaktadır (Kütükoğlu, 2000: 276).

1914 tarihli teftiş heyeti raporuna göre "12'si asıl hücre olmak üzere 6 adet sonradan eklenmiş baraka ile toplam 18 odadan oluşan bu yapı, ahşap malzemeden inşa edilmiştir. Yapı doğrudan zemine oturtulmuş olup rutubetlidir. Arka pencerelerinin bulunmaması nedeniyle havalandırma sisteminden ve güneş ışığından mahrumdur. Gusülhane, abdesthane ve çamaşırhaneleri ile birlikte tüm yapı oturulamayacak derecede harap durumdadır. Yapının bitişiğinde bir cami mevcuttur. Ancak, arsanın yeterli genişlikte olması ve vakıf gelirlerinin bulunmasından ötürü yıkılıp, modern tarzda yeniden bir medrese inşa

edilmesi daha uygun olacaktır. Bu yapı 20 kişinin ikametine elverişli hale getirilebilir." denmektedir. Fakat bu medrese 1918'deki büyük yangından kurtulamamıştır (Kütükoğlu, 1978: 162).

Bu bilgilerden yola çıkarak Defterdar Ahmed Çelebi Medresesi'nin kuruluşundan itibaren belli bir eğitim kapasitesine ve finansal yapıya sahip olduğu söylenebilir. Ancak, zaman içerisinde bakım onarım faaliyetlerinin yetersiz kaldığı ve medresenin asli işlevini sürdüremez hâle geldiği anlaşılmaktadır. Yapının son dönemlerde tamamen harap duruma düşmesi ve nihayetinde 1918 yangınında yok olması, Osmanlıdaki pek çok klasik medresenin geçirdiği benzer dönüşümün somut bir örneğidir. Aynı zamanda bu durum, dönemin eğitim kurumlarına yönelik gerçekleştirilen modernleşme çabalarıyla da yakından ilişkilidir.

4.8. Kürkçübaşı Medresesi (İstanbul)

Banisi, Kürkçü Başı Ahmed b. Abdülmuin'dir. Medrese, İstanbul'un Topkapı semtinde yer almaktaydı (Baltacı, 2005: 540). Kürkçübaşı'nın vakıflarını kapsayan vakfiyesi 1521 yılına ait olduğundan medrese bu tarihten birkaç yıl önce tamamlanmış olmalıdır. Kürkçübaşı; cami, medrese ve mektepten oluşan külliyenin giderleri için İstanbul ve Galata'da vakıflar tesis etmiş, vakfın nazırlığını da medresenin müderrisine şart kılmıştır (Barkan ve Ayverdi, 1970: 392).

Paye bakımından medrese, başlangıçta 20'li olup talebeye de 10 akçe verilmiştir. 1585-1586 tarihlerinde 40'lı, 1600-1601'de 50'li, 1652-1653'te ise 50'li (Dâhil) medreseler arasında idi. Cami hâlâ ayakta olduğu hâlde medrese binası günümüze ulaşamamıştır (Ayvansarayî vd., 2001: 187).

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, Osmanlı eğitim kurumlarının kronolojik ve işlevsel gelişim çizgisinde, Yavuz Sultan Selim döneminde inşa edilen medreselere odaklanarak önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Söz konusu dönem genellikle askerî ve siyasi başarılarıyla öne çıkmakla birlikte, eğitim alanında da dikkate değer bir birikim ve kurumsallaşma süreci yaşanmıştır. Özellikle Mısır Seferi sonrasında İstanbul'a taşınan ilmî birikim, dönemin medreselerine yeni bir ivme kazandırmıştır. Yavuz Sultan Selim, fethettiği topraklardan getirilen âlimleri İstanbul medreselerine entegre ederek bu kurumların entelektüel kapasitesini artırmıştır. İstanbul'daki medreseler hem Osmanlı ilim dünyasının merkezî hem de İslam dünyasının en saygın eğitim kurumları arasında yer almıştır.

İncelenen sekiz medresenin -Canbaz Mustafa, Karagöz Ahmed Paşa, Cafer Çelebi, Cezerî Kasım Paşa, Kasım Paşa/Emîr Sultan, Hatuniye, Defterdar Ahmed Çelebi ve Kürkçübaşı Medreseleri- kuruluş süreçleri ve vakıf yapıları hem Osmanlı Devleti'nin eğitim politikalarını hem de medreselerin çok yönlü işlevselliğini gözler önüne sermektedir. Bu medreseler, sadece ilim üretim merkezleri değil; aynı zamanda barınma, beslenme ve sosyal hizmet sunan kompleks yapılar olarak da işlev görmüştür.

Ancak çalışmada dikkat çeken bir diğer husus, bu yapıların büyük kısmının günümüze ulaşamamış olmasıdır. Fiziksel yıkımın yanı sıra, bu medreselerin zaman içinde asli işlevlerini kaybetmesi, Osmanlı eğitim geleneğinin geç dönemlerde yaşadığı zorlukları gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, Yavuz Sultan Selim dönemi medreselerine dair yapılan bu inceleme, yalnızca bir dönemi anlamakla kalmayıp, Osmanlı eğitim tarihinin süreklilik ve dönüşüm ekseninde yeniden değerlendirilmesine katkı sunmaktadır.

Ayrıca bu çalışma, medreselerin yalnızca mimari yapıları ya da vakfiye kayıtları üzerinden değil, aynı zamanda müderris atamaları, paye dereceleri ve öğrenci sayıları gibi unsurlar üzerinden işlevsel bir yaklaşımla ele alınmasına imkân tanımıştır. Böylece erken 16. yüzyıl Osmanlı eğitim kurumlarının yapısal özellikleri, dönemin ilmî ve idari bakış açısıyla birlikte değerlendirilmiştir. Vakıf temelli eğitim sisteminin süreklilik arz eden yapısı doğrultusunda medreselerin zaman içindeki değişen statüleri hem eğitim sistemindeki iç dinamikleri hem de toplumsal ihtiyaçlara göre şekillenen bir esneklik kapasitesini yansıtmaktadır.

Bu çerçevede, yapılacak araştırmaların hem arşiv belgeleri hem de mimari açıdan disiplinlerarası bir yöntemle genişletilmesi, Osmanlı eğitim tarihine dair daha bütüncül değerlendirmelere zemin hazırlayacaktır.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)., Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO). (1310). 229/17167.
BOA., Evkaf Defterleri (EV.d.). (1270). 13843-1.
BOA., EV.d. (1276). 17148-3.
BOA., İrade, Evkaf (İ.EV). (1310). 3/56.
BOA.İ.EV. (1319). 28/34.
BOA., Kâmil Kepeci (KK.d.). (1206). 6589-1, 31, 33.
BOA., Meclis-i Vala (İ.MVL). (1275). 412/17944.
BOA., Şura-yı Devlet (ŞD). (1310).125/85.

BOA.ŞD. (1319). 154/26.

Araştırma Eserleri

Ahmed Lütfi Efendi (1999). **Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi,** C. 4, İstanbul: Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yayınları.

ALBAYRAK, Hüseyin (1998). **Trabzon İmâret (Hatuniye) Külliyesi,** Trabzon: Trabzon Belediyesi Yayınları.

AYDIN, Meltem (2016). "Kütahya-Karagöz Ahmed Paşa Vakfı", **Vakıflar Dergisi**, S. 45, s. 91-119. https://doi.org/10.16971/vd.00672

Ayvansarayî Hüseyin Efendi, Ali Satı Efendi ve Süleyman Besim Efendi (2001). **Hadikatü'l-Cevâmi', (**Haz. A. N. Galitekin), İstanbul: İşaret Yayınları.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı (1958). **19. Asırda İstanbul Haritası,** İstanbul: Şehir Matbaası.

BABİNGER, Franz (1992). **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, (Çev. Coşkun Üçok), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BALTACI, Cahit (2005). **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, 1-2, İFAV Yayınları.

BARKAN, Ömer Lütfi; AYVERDİ, Ekrem Hakkı (1970). **İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546),** İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

BERKİ, Ali Himmet (1971). "Selçuklular ve Osmanlılar Devirlerinde İlk İslam ve Türk Üniversiteleri", **Diyanet İlmî Dergi**, C. 10, S. 110-111, s. 230-235.

BIJIŞKYAN, Per Minas (1969). **Karadeniz Kıyıları Tarihi ve Coğrafyası 1817-1819,** (Çev. Hrand D. Andresyan), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

BOZKURT, Nebi (2003). "Medrese", **İslâm Ansiklopedisi,** C. 28, s. 323-327, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

BURSALI MEHMED TÂHİR (H. 1333). **Osmânlı Müellifleri**, C. 1, İstanbul: Meral Yayınevi.

DANİŞMEND, İsmail Hakkı (2011). **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi,** C. 5, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

DEMİR, Hüseyin (2017). "Osmanlı İlk Dönemi Medreselerinin Kuruluş Süreci ve Arap Dilinin Öğretimi", **Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** C. 6, S. 2, s. 614-622.

EVLİYA ÇELEBİ (2008). **Günümüz Türkçesi ile Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit,** (Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı), C. 2, Kitap 1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

EYİCE, Semavi (1993). "Cezeri Kasım Paşa Camii", **İslâm Ansiklopedisi**, C. 7, s. 507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

EYİCE, Semavi (1996). "Tâcîzâde Tevkii Câfer Çelebi Camii", **Türk Kültürü Araştırmaları,** C. 34, S. 1-2, s. 55-75.

HIZLI, Mefail (2008). "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. 17, S. 1, s. 25-46.

HORULUOĞLU, Şamil (1983). **Trabzon ve Çevresinin Tarihi Eserleri,** Ankara: Er Ofset Matbaacılık.

İHSANOĞLU, Ekmelettin (1999). "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", (Ed. Ekmelettin İhsanoğlu), **Osmanlı Medeniyeti Tarihi,** C. 1, s. 244, İstanbul: IRCICA.

İHSANOĞLU, Ekmelettin (2002). "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", **Belleten,** C. 66, S. 247, s. 849-904. https://doi.org/10.37879/belleten.2002.849

İZGİ, Cevat (1997). **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler**, C. 1, İstanbul: İz Yayıncılık.

KAFESOĞLU, İbrahim (1973). **Büyük Selçuklu İmparatoru Melikşah,** İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları.

KARAKÖK, Tunay (2013). "Yükseköğretim Kurumu Olarak Osmanlıda Medreseler: Bir Değerlendirme", **Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** C. 2, S. 2, s. 208-234.

KESKİN, Özkan Özer (2021). "Trabzon Gülbahar Hatun (Hatuniye) Vakfı'na Ait Yapılar ve Sunduğu Hizmetler", **Karadeniz İncelemeleri Dergisi,** S. 30, s. 473-508

KURNAZ, Mehmet (2003). **Trabzon'da 35 Vakfa Ait Notlar,** Trabzon: Trabzon Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. (1978). "Dârü'l-Hilâfetü'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. 7, S. 1-2, s. 1-212.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. (2000). **XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri,** Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

MEHMED SÜREYYA (1996). **Sicill-i Osmanî: Osmanlı Ünlüleri,** (Haz. Nuri Akbayar), C. 2, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

ÖZ, Tahsin (1997). **İstanbul Camileri,** C. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ŞAKİR ŞEVKET (2001). **Trabzon Tarihi,** (Haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları.

TAŞDEMİRCİ, Ersoy (1989). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Medreseler", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** S. 3, 519-532.

TEKİNDAĞ, Şehabeddin (1973). "Medrese Dönemi", **Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi,** (Ed. Sadi Irmak vd.), s. 3-54, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.

UNAT, F. Reşit (1964). **Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış**, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (2014). **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı,** Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

YAVUZYILMAZ, Ahmet (2023). **Anadolu'da XVI. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisi (1500-1600)**, Konya: Palet Yayınları.

YÜKSEL, İ. Aydın (2006). **Osmanlı Mimarisinde II. Bâyezid-Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

OSMANLI ASTRONOMİ LİTERATÜRÜNDE "SEMT-İ KIBLE" MESELESİ: BİRCENDÎ'NİN TUHFE-İ SELÎMİYYE'Sİ EKSENİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Öğr. Üyesi Elmin ALİYEV
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
inaliyev@gmail.com

ÖZET

Abdülali el-Bircendî (ö. 934/1527-28 [?]) XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı ülkesinde ivme kazanan bilimsel çalışmalara birden fazla eserle katkıda bulunmuş önemli bilginlerdendir. Medrese çevrelerince okutulduğu bilinen bu eserler, bir yandan Osmanlı matematik-astronomi literatürünün zenginleşmesine hizmet etmiş diğer yandan ise bu literatürün Meraga, Tebriz, Semerkant vb. bilim merkezleriyle fikrî irtibatını pekiştirmiştir. Nitekim onun; Uluğ Bey, Cemşîd Kâşî ve Kadızâde Rûmî gibi isimlerle hesaplaştığı **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mulahhas ve Şerh-i Zîc-i Cedîd-i Sultânî** adlı astronomi eserleri Semerkant Okulunun, Nasîruddin Tûsî'nin müellefatı üzerine kaleme aldığı **Şerhu't-Tezkire ve Şerhu Tahrîri'l-Mecistî** adlı astronomi eserleri ise Meraga ve Tebriz Okulunun birikimini gündeme taşımaktadır.

Bu bildirinin konusunu, Bircendî'nin 911/1505 yılında tamamlayıp Şehzade Selim'e (Yavuz Sultan Selim) ithaf ettiği **Tuhfe-i Selîmiyye** adlı Farsça astronomi eseri oluşturmaktadır. Eserin içeriği, Osmanlı astronomi bilginlerinin özenle ele alıp farklı formüller izlediği "semt-i kıble" meselesine, daha kesin bir ifadeyle Trabzon'da kıble yönünün tayinine hasredilmiştir. Bildirinin öncelikli hedefi, günümüze tek nüsha olarak ulaştığı bilinen eserin aidiyeti meselesinin üzerinde durmaktır. Bu doğrultuda eserin Farsça tenkitli metni ve Türkçe çevirisi hazırlanacaktır. İkinci hedef, Bircendî'nin **Tuhfe-i Selîmiyye**'si ile diğer astronomi eserleri arasında semt-i kıble konusundaki paralelliklerin tespit edilmesidir. Üçüncü hedef ise Ali Kuşçu, Gulâm Sinan, Mîrim Çelebi gibi Fatih Sultan Mehmed sonrası Osmanlı düşünürlerinin eserlerine nispetle **Tuhfe-i Selîmiyye**'nin konumunun belirlenmesidir.

BİRCENDÎ'NİN HEY'ET İLMİNİN İLKELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARIKAN
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
mehmet.arikan@medeniyet.edu.tr

ÖZET

Klasik ilimler tasnifinde her bir ilim üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar o ilmin konusu (mevzu), ilkeleri (mebâdi) ve ele alıp çözüme kavuşturmaya çalıştığı problemlerdir (mesâil). Klasik tasnifte matematik bilimler (riyâziyât) altında yer alan hey'et ilminin ilkeleri de XII. yüzyılda Harakî (ö. 553/1158) ile başlayan ve Tûsî (ö. 672/1274), Kutbuddin Şîrâzî (ö. 710/1311) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ile devam eden **temel metin literatürü**nde kendisine yer bulmuştur. İsmi geçen her bir yazarın eserlerinde ilkeler, ilgili müelliflerin hey'et ilmine bakışları ve felsefi tutumları sebebiyle kimi zaman küçük değişikliklerle, kimi zaman da büyük farklılıklarla ele alınmışlardır. Bu halkanın XVI. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden Abdulali Bircendî (ö. 934/1528?) de Nasîruddin Tûsî'nin **et-Tezkire fî İlmi'l-Hey'e** adlı eserine yazdığı şerhte konuyu tartışan isimlerdendir. Bu bildiride Bircendî'nin hey'et ilminin ilkelerine dair görüşlerinin yukarıda zikredilen literatür içerisindeki yeri tespit edilecektir. Özellikle doğa felsefesi (tabiiyyât) ve geometri (hendese) ilkelerine dair yaptığı yorumlar, halkanın Bircendî'ye göre son temsilcisi Ali Kuşçu'ya yönelttiği itirazlar ve kendisinden önce yazılan **Tezkire** şerhleri ile karşılaştırılacaktır. Bu sayede Bircendî'nin hem hey'et ilmine hem de bu ilmin geometrik ilkelerine dair yorumları belirginleştirilecek, ayrıca kendinden önce yazılan **Tezkire** şerh geleneğindeki yeri ile kendi döneminde ortaya atılan yeni fikirlere karşı tutumu ortaya konacaktır.

KAYNAKLARI VE AMAÇLARI AÇISINDAN BİRCENDÎ'NİN CEBİR BİLİMİ

Dr. Öğr. Üyesi Zehra BİLGİN
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
zehrabilgin.zb@gmail.com

ÖZET

Semerkand Matematik-Astronomi Okulu'nun üçüncü kuşak üyesi Abdulʿalî Bircendî, Şemseddin Nîsâbûrî'nin **eş-Şemsiyye fî İlm el-Hisâb** adlı eserine yazdığı şerhte, müellifi takip ederek cebir kısmını yorumladı, eleştirdi, eklemeler yaptı ve bazı kritik noktalarda müellifle tartışmalara girdi. Öncelikle cebir biliminin hesâbın füruundan mı usulünden mi olduğu konusunu açıklığa kavuşturdu. Akabinde, **aded, cezr, meczûr, mâl, murabba, kaʿb, mukaʿab, mucessem, redd, ikmâl** gibi ıstılahların tanımlarını hisâb-i meftûh, cebir ve misâha açısından inceledi. Çok terimliler üzerindeki temel aritmetik işlemleri örnekleriyle gösterdi. Buradaki işlemler ile altmışlı hesap sistemindeki işlemleri karşılaştırdı. Bircendî, cebir işlemlerinin hesâbi kurallarını dikkate almakla birlikte, eserinin diğer kısımlarında da takip ettiği stratejiye uygun olarak hendesi ispatlarını, Eukleides'in **Usûl**'üne dayanarak vermeye çalıştı. Bircendî, yorumları esnasında müellifin verdiği ve kendi sahip olduğu bilgiler yanında Cemşîd Kâşî'nin **Miftâh el-Hussâb**'ından oldukça faydalandı.

Cebir ile hesâbın diğer alt dalları arasındaki iç ilişkileri de gösteren Bircendî, bu çerçevede, Nîsâbûrî'nin ele almadığı çift yanlış hesabını da kendine konu kıldı. Bircendî'nin ele aldığı önemli bir mesele de denklemlerin sınırlandırılması **(hasr el-muʿâdelât)** konusudur. Bu kısımda Şârih, **el-Behâiyye** olarak andığı Kemâleddin Fârisî, Şerefuddîn Mesʿûdî ve Cemşîd Kâşi'nin konuyla ilgili yaptıklarına da atıfta bulundu. Bircendî'nin ayrıntılı mesai harcadığı bir diğer mesele de katışık (mukterenat) denklemlerin ikincisindeki **"mustahillik"** sorunudur. Bu sorunu da Bircendî'nin hendesi burhan kullanarak temellendirmeye çalıştığı görülür. Bu çalışmada tüm bu meseleler incelenerek çeşitli örneklerle açıklanacaktır.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN HEKİMBAŞILARINDAN AHÎ ÇELEBİ'NİN İÇECEKLER VE MACUNLAR ÜZERİNE RİSALESİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÖKSU
İstanbul Medeniyet Ün. Bilim Tarihi Ens.
ahmedgoksu@gmail.com

ÖZET

Bu bildiride, Osmanlı tıp tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Ahî Çelebi'nin (ö. 1524), özellikle **Risâle fi Beyân A'mâl el-Eşribe ve'l-Ma'âcîn el-Mücarrabe ve Fevâidihâ** adlı eseri üzerinden dönemin tıbbi ve kültürel birikimi incelenecektir. Ahî Çelebi, Yavuz Sultan Selim (ö. 1520) döneminde hekimbaşılık yapmış ve II. Bayezid (ö. 1512) devrinde mutfak eminliği görevinde bulunmuştur. Padişahın yemekleri, ilaçları ve güç artırıcı macunlarının hazırlanmasından sorumlu olan hekimbaşılık makamı, sadece saray tıbbının değil, aynı zamanda Osmanlı sağlık kültürünün de merkezindedir.

Risale, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde içeceklerin hazırlanışı, sağlığa olan faydaları ve kullanım yöntemleri detaylandırılmıştır. İkinci bölümde ise macunların özellikleri, tedavideki etkileri ve uygulama biçimleri ele alınmıştır. Bu eser, yalnızca tıbbi bir metin olarak değil, aynı zamanda sarayda hekimlerin ve mutfak eminlerinin görevlerini yansıtan bir rehber niteliğindedir. Bildiride, risalenin içeriği ile Ahî Çelebi'nin saray görevleri arasındaki ilişki değerlendirilecektir.

Ahî Çelebi'nin II. Bayezid tarafından mutfak eminliği görevine getirilmesi ve sonrasında hekimbaşı olarak saray sağlık yönetiminde üstlendiği kritik rol, bu risalenin yazılma gerekçelerini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Bildiri, risalenin Osmanlı tıp literatüründeki önemini, dönemin saray kültürü ve hekimlik uygulamalarıyla ilişkisini analiz ederek bu eserin tıp tarihi açısından anlamını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, hem risalenin bilimsel içeriği hem de tarihsel ve kültürel önemi ele alınacaktır.

BĪRJANDĪ'S ḤĀSHIYA ʿALĀ SHARḤ AL-MULAKHKHAṢ

Dr. Sally P. RAGEP
McGill University, KANADA/E
sally.ragep@mcgill.ca

Kadızāde'nin Mahmud Çağmīnī'ye ait el-Mulaḫḫaṣ fi'l-Heyʾeti'l-Basīṭa adlı esere yazdığı şerhe, ʿAbdülalī Bīrcendī'nin 920/1515 civarında kaleme aldığı haşiye, on dokuzuncu yüzyıla kadar—genellikle Kadızāde'nin Şerḥu'l-Mulaḫḫaṣ'ı ve Çağmīnī'nin Mulaḫḫaṣ'ı ile birlikte—okutulmuş ileri seviye bir metindir. Bu durum, Çağmīnī'nin Batlamyusçu astronomiye dair popüler düzeyde bir giriş eseri olarak kaleme aldığı metin üzerine yazılmış söz konusu haşiyenin altı asrı aşkın bir süre ilim dünyasında tedavülde kaldığı anlamına gelmektedir. Oldukça hacimli olan Bīrcendī haşiyesi, heyʾet disiplini dışında da zengin bir bilgi içeriğine sahiptir. Bu yönüyle, Yavuz Sultan Selim döneminde ileri seviyede bir öğrencinin karşılaşabileceği astronomik malzemenin kapsamını yansıtır. Ancak Bīrcendī'nin metni, özellikle köklü bir geleneğe sahip olan heyʾet disiplinine aşina olmayanlar için kolay okunabilir bir metin değildir. Çağmīnī'nin Mulaḫḫaṣ'ının, ibare ibare açıklanan ve görsellerle zenginleştirilen Kadızāde şerhinin aksine, Bīrcendī'nin haşiyesi figür içermeyen, seçme bölümlerden oluşur. Bu bakımdan, Bīrcendī'nin görüşlerini ve genel olarak şerh geleneğini anlamak maksadıyla, gök cisimlerine ait feleklerin sıralanışıyla ilgili Çağmīnī'nin ana metninde geçen bir ifadenin izini süreceğiz. Bunu, Kadızāde'nin konuyla ilgili yorumları ve ardından Bīrcendī'nin eklemeleri takip edecektir. Feleklerin sıralanışının tespiti noktasında tartışılan başlıca meseleler şunlardır: 1) okültasyon, 2) paralaks, 3) güneşortacılık (heliomiddleism), 4) özellikle Venüs feleğinin Güneş feleğinin altında mı yoksa üstünde mi yer aldığı sorusu etrafında şekillenen tartışmalar ekseninde uzaklıklar ve gök cisimlerinin büyüklükleri.

Introduction

In the early thirteenth century, in the region of Khwarizm in Central Asia, Maḥmud al-Jaghmīnī composed an extremely popular Arabic introduction to Ptolemaic theoretical astronomy entitled al-Mulakhkhaṣ fī al-hayʾa al-basīṭa (Epitome of simplified hayʾa) (Ragep, S. P., 2016). Classified as a "famous abridged (mukhtaṣar mashhūr)" textbook, over time there arose a plethora of works within Islamic lands dedicated to elucidating the subject matter of Jaghmīnī's concise base text (Ṭāshkubrīzāde, 1985: 1:349). Many of these also included the views of Ancient and later Islamic forebears, challenges to long-held positions, etymologies of words, and new (jadīd) scientific developments.

There are over sixty derivative works on Jaghmīnī's Mulakhkhaṣ, but Qāḍīzāde al-Rūmī's stands out, with over 515 extant copies of the work (Ragep, S. P., 2016: Appendix II). Composed and presented to Ulugh Beg in Samarqand in 814/1412 (some 200 years after Jaghmīnī flourished), Qāḍīzāde's Sharḥ al-Mulakhkhaṣ became a staple "intermediate-level (mutawassiṭ)" astronomical textbook in Ottoman madrasas. Among the twenty-five super commentaries or glosses on his commentary, the Gloss written by ʿAbd al-ʿAlī al-Bīrjandī (fl. 913/1507), as a memoir for his colleagues (ikhwān), became a standard "advanced-level (mabsūṭ)" textbook for instruction in the

Ottoman madrasas (and elsewhere), usually studied with Qāḍīzāde's commentary (Fazlioğlu, 2008: 29-30). (There are over 160 extant copies of the work.)

These three textbooks studied progressively formed a curriculum for the subject of hayʾa or the structure of the universe, both the upper bodies of the celestial region and the lower bodies of the terrestrial realm (Ragep, F. J., 1993: 1:33-41; Ṭāshkubrīzāde, 1985: 1:348-49). But unlike Qāḍīzāde's commentary, which is a phrase-by-phrase elucidation of Jaghmīnī's Mulakhkhaṣ which includes the base text along with the commentary and additional illustrations, Bīrjandī's Gloss contains choice selections without figures, which makes it rather difficult to read without being well-schooled in Qāḍīzāde's commentary. This most likely explains why the two works were regularly studied together; one often finds the two bound in a codex.

Bīrjandī's massive Gloss provides a wealth of information beyond the subject of hayʾa; thus, it indicates the range of astronomical material that an advanced-level student would have covered during the period Sultan Selim Yavuz flourished. But Bīrjandī's Gloss is not an easy read for anyone unfamiliar with the long tradition of hayʾa. So, to get a sense of Bīrjandī's views, and also the commentary tradition, we trace a single statement by Jaghmīnī in the base text, followed by some of Qāḍīzāde's comments on it, and then Bīrjandī's additional points.

But since the statement deals with the ordering of the celestial planets and orbs, which held an important place in the tradition of Islamic astronomy, some background information is needed.

Background

Ptolemy (fl. 140 CE) established the celestial order in his Almagest (IX.1) and Planetary Hypotheses: with the Earth at the center, then came the spheres of the Moon, Mercury, Venus, the Sun, Mars, Jupiter and Saturn; note that the Sun is in the middle.

The ways in which this order was determined were based on occultations, parallax determinations, the principle of nesting of the orbs, the inadmissibility of a void, ordering based on speed, and the economy of nature. But Ptolemy had doubts about the positions of Mercury and Venus, inasmuch as no parallax could be found for them, and he was unaware of any visible occultations (or eclipses) of the Sun other than by the Moon. Thus, he settled on what he considered the "most plausible" arrangement (Toomer, 1998: 419-20; Goldstein, 1967: 8, 31; Hullmeine, 2024: 276-77).

Due to this uncertainty, some pre- (and post-) Ptolemaic astronomers suggested placing one or both of the inferior planets (Mercury and Venus) above the Sun. Nevertheless, most Islamic astronomers accepted Ptolemy's standard order, including Jaghmīnī. But in the thirteenth century, Ptolemy's distances and ordering were challenged by Muʾayyad al-Dīn al-ʿUrḍī (d. ca. 664/1266) and Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) who decisively asserted the impossibility of the Sun's orb being above the orb of Venus. They claimed that there was not enough space below the Sun's orb to accommodate Venus's orb; this was based on proof detailed in their sections on distances and sizes of the planets in their respective works on astronomy (Saliba,

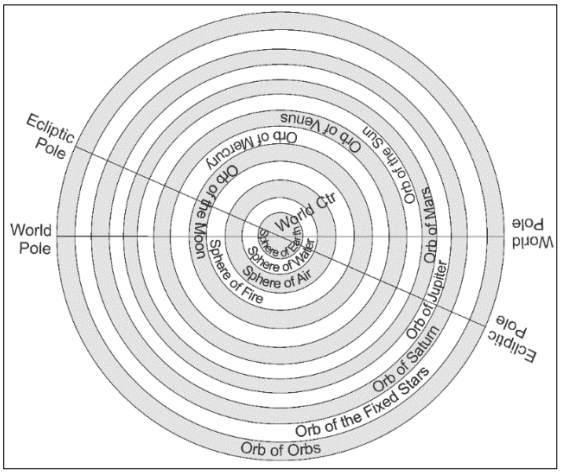
1990: 303; Shīrāzī, Nihāyat, II.2, IV.9; Shīrāzī, Ikhtiyārāt, II.2, IV.2; Shīrāzī, al-Tuḥfa, II.5, IV.2). This controversy was presumably resolved in the fifteenth century by the eminent astronomer Jamshīd al-Kāshī, who reaffirmed Ptolemy's standard celestial order in his treatise Sullam al-samāʾ (Stairway to Heaven) employing precise recalculations of Ptolemaic values (Bohloul, 2008; Ragep, S. P., forthcoming, Brepols; Ragep, S. P., forthcoming, TÜBA).

Jaghmīnī, who composed the Mulakhkhaṣ in 602-3/1205-6, was obviously not aware of the later challenges to Ptolemy's order by ʿUrdī and the author of the Tuḥfa, or Kāshī's masterful resolution. He presents the standard Ptolemaic order of the arrangement of the orbs, with an illustration, and without comments (Ragep, S. P., 2016: 86-89; see **Table 1**).

Table 1. Jaghmīnī, al-Mulakhkhaṣ, Introduction: On An Explanation of the Divisions of the Bodies in General Terms

All the orbs are spherical in shape and these spheres enclose one another. The Earth is in the middle, then the water that encloses it, then the air, then the fire, then the orb of the Moon, then the orb of Mercury, then the orb of Venus, then the orb of the Sun, then the orb of Mars, then the orb of Jupiter, then the orb of Saturn, then the orb of the Fixed Stars, **and then the Orb of Orbs**, which is called the Greatest Orb; it is the orb that encloses all the bodies, nothing being beyond it, neither vacuum nor plenum. Every enclosing [orb] is contiguous with that enclosed by it, which is adjacent to it according to the aforementioned arrangement. To the totality of these bodies -the elements, the orbs and what is within them- is extended the name "The World." This is its illustration.

Illustration of the Orbs



Jaghmīnī never discusses the ways the arrangement among the orbs was determined, but Qāḍīzāde and Bīrjandī do. In his commentary on the Mulakhkhaṣ, Qāḍīzāde's lengthy comments on celestial order all follow directly after Jaghmīnī's statement: "**and**

then the Orb of Orbs" (falak al-aflāk) (bolded here and in Table 1); in the Ḥāshiya, Bīrjandī' s additions are selectively made from Qāḍīzāde's comments.

What follows below are four excerpts taken from Qāḍīzāde's Sharḥ (following Jaghmīnī's falak al-aflāk). Bīrjandī's glosses are to the bolded, underlined parts of Qāḍīzāde's commentary. Each excerpt is related to celestial ordering: 1) occultations; 2) parallax; 3) heliomiddleism; and 4) distances and the planetary bodies.

1. Occultation

QĀḌĪZĀDE, Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Süleymaniye Library, Ayasofya, No: 2662, ff. 8b-9a; autograph copy dated 820/1417

بعض الثوابت ينكسف بزحل المنكسف بالمشتري المنكسف بالمرّيخ المنكسف بالزهرة المنكسف بعطارد المنكسف بالقمر الكاسف للشمس ولا شكّ أنّ فلك المنكسف فوق فلك الكاسف لكنّه بقي الأمر في كون فلك الشمس تحت فلك المرّيخ وفوق فلك الزهرة إذ طريقة الكسف لا تتمشى بين الشمس وغير القمر من الكواكب

Some of the fixed stars are occulted by Saturn, which, [in turn], is occulted by Jupiter, which is occulted by Mars, which is occulted by Venus, which is occulted by Mercury, which is occulted by the Moon, which occults [eclipses] the Sun. And there is no doubt that the orb of the occulted body is above the occulting body. But the matter remained of whether the Sun's orb was below the orb of Mars and above the orb of Venus, since the path of occultation does not travel between the Sun and any planet other than the Moon.

BĪRJANDĪ, Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Istanbul, Süleymaniye Library, Carullah, No: 1462, f. 41a; copied 1057/1647 in Erzurum.

قوله وأمّا بعض الثوابت ينكسف بزحل قد تقرّر عندهم أنّ الثوابت كلّها على فلك واحد بناء على ما قال بطلميوس من أنّا لا يردّ ما يقال في أنّ الثوابت البعيدة عن ممرّ السيّارات يحتمل أن تكون في فلك آخر تحت فلك نثبت فضلاً في الفلكيات فلا القمر ثم إنّ الكاسف إنّما يُعرف من المنكسف متى خالف لون أحدهما لون الآخر فأيّهما ظهر لونه عند الكسف عُلم أنّه كاسف والآخر منكسف كذا ذكره العلّامة

[Qāḍīzāde] said: some of the fixed stars are occulted by Saturn: It was decided among them that all the fixed stars were on a single orb based upon what Ptolemy said, namely that we cannot set forth excess in the celestial orbs. But what is said is irrefutable, namely that the fixed stars that are far removed from passing over the planets might be on another orb that is beneath the Moon's orb. Furthermore, the occulting [body] is only known from the occulted [body], when the color of one of them differs from the color of the other. So whichever one's color appears during the occultation, one [then] knows that it is the occulting body and the other is the occulted. This is what the Most Learned [Shīrāzī] stated.

All agreed that occultation as a way to determine celestial order was irrefutable, i.e., that the orb of the occulting body is beneath the orb of the occulted body. But as a method, occultation had limitations: not all occultations were detectible; and reports of occultations were often erroneous, with alterative explanations offered, such as sunspots (Goldstein, 1969).

2. Parallax

QĀḌĪZĀDE, Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Ayasofya, No: 2662, f. 9a.

بطريقة أخرى هي اختلاف المنظر فإنّ المرّيخ ليس له اختلاف المنظر أصلاً بخلاف الشمس فيكون فوقها وسيتّضح لك هذا المعنى في باب القسي إنشاء الله تعالى

… with another method, namely parallax [used to determine whether the Sun's orb was below the orb of Mars and above the orb of Venus] Mars has no parallax, in contrast to the Sun, so it is above [the Sun]. And the meaning of this will be clarified for you in the chapter On Arcs, God Almighty willing.

BĪRJANDĪ, Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Carullah, No: 1462, f. 41b.

قوله بطريقة أخرى هي اختلاف المنظر يمكن معرفة ذلك بالأبعاد فإنّ بعد كوكب إذا كان أكثر من بعد كوكب آخر كان فلكه فوق فلكه لكنّ معرفة الأبعاد يتوقّف على حسابات كثيرة وقد يقع الخطاء في الحساب فلا اعتماد على تلك الطريقة ولقد اقتضى حساب القدماء أن يكون فلك الزهرة تحت فلك الشمس وحساب صاحب التحفة اقتضى عكس ذلك

[Qāḍīzāde] said: with another method, namely parallax This can be known by distances. For when the distance of a planet is greater than the distance of another planet, then its orb is above the orb [of the other planet]. But knowing the distances depends on multiple calculations, and errors may occur in the calculation, so that method is unreliable. Indeed, the calculation of the Ancients determined that the orb of Venus is below the orb of the Sun. [On the other hand], the calculation of the author of the Ṭuḥfa determined the opposite of that.

In the chapter On Arcs, Jaghmīnī gives only a definition of parallax (Ragep, S. P., 2016, 122-23, I.4[15]), which Qādīzāde explains (as promised) along with an illustration (f. 35a-35b). Bīrjandī's stance on the unreliability of calculations is interesting; I suspect who is doing the calculations must be a factor given that Bīrjandī has no objections to Kāshī's calculations. Indeed, Bīrjandī includes a description of a treatise by Kāshī on finding the parallax for Venus that does not depend on Venus being at the meridian at noon (rendering it invisible), but is dependent on using the dioptra and making "multiple calculations" (ff. 41b-42b).

3. Heliomiddleism

QĀḌĪZĀDE, Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Ayasofya, No: 2662, f. 9a.

فذهب بعض القدماء إلى أنّها فوقهما استحساناً لتوسّط الشمس بين السيّارات **بمنزلة شمسة القلادة**

Some of the Ancients maintained that [the Sun] was above [Venus and Mercury], deeming it elegant that the Sun was in the middle between the wandering planets, **similar to the pendant of a necklace.**

BĪRJANDĪ, Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Carullah, No: 1462, f. 42b.

قوله بمنزلة شمسة القلادة هي خَرَزة كبيرة في وسطها والظاهر أنّ تسميتها بها لأجل تشبيهها بالشمس لتوسّطها بين الخرزات الأخرى الصغيرة التي هي شبيهة بالكواكب وكلام الشارح مبني على عكس ما ذكرنا

[Qāḍīzāde] said: similar to the pendant of a necklace It is a large gem in the middle [of a necklace], and evidently it is so named [shamsa] on account of its similarity to the

Sun [shams], due to its being in the middle of the [necklace] between the other small gems that resemble the planets. The words of the Commentator [Qāḍīzāde] are based on the contrary to what we have reported.

Qādīzāde's words echo those of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, which harkens back to Ptolemy (Almagest, IX.1), who reasoned that placing the Sun in the middle of the universe was "more in accordance with the nature [of the bodies]" (Ragep, F. J., 1993: 1:110-11, II.2[4]; Ragep, F. J., forthcoming, Brepols; Toomer, 1998: 419-29). In his Gloss, Bīrjandī notes the similarity of the word shamsa [pendant] to Sun [shams]. He then remarks that this interpretation of the Sun's middleism stands in opposition to his earlier gloss in which he reported that Shīrāzī placed Venus above the Sun.

4. Distances and the Planetary Bodies

QĀḌĪZĀDE, Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Ayasofya, No: 2662, f. 9a-9b.

وظنّ بعض المتأخّرين كمؤيّد الدين العرضي وصاحب التحفة أنّ فلك الشمس بين فلكيهما بل جزم باستحالة كون فلك الشمس فوق فلك الزهرة **بدليل لاح له في الأبعد والأجرام**

Some of the later scholars, such as Muʾayyad al-Dīn al-ʿUrḍī and the author of al-Tuḥfa [Shīrāzī] believed that the orb of the Sun was between the orbs [of Venus and Mercury]; indeed, he [they?] decisively asserted the impossibility of the Sun's orb being above the orb of Venus **with a proof that appeared in [their chapters on] distances and sizes**

BĪRJANDĪ, Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Mulakhkhaṣ, Carullah, No: 1462, f. 44a-44b.

قوله بدليل لاح له في الأبعد والأجرام وذلك لأنّه استخرج صاحب التحفة أبعد أبعاد عطارد وأقرب أبعاد الشمس فوجد ما بينهما فضاء لا يسع تدوير الزهرة فضلاً عن ممثّلها وفرض في هذا الفضاء فلكاً آخر لكوكب الكيد والفاضل المحقّق الراصد استأنف حساب الأبعاد والأجرام بطريق دقيق فوجد فضاء ما بين فلكي عطارد والشمس بحيث يسع ممثّل الزهرة الكاشي فوقع ترتيب الأجرام على ما اختاره بطلميوس من غير تمحّل وتعسّف وألّف في ذلك رسالة سمّاها بسلّم السماء فمن أراد تحقيق ذلك فليطالعها

[Qāḍīzāde] said: with a proof that appeared in [their chapters on] distances and sizes. This is because the author of the Tuḥfa derived the farthest distance of Mercury and the nearest distance of the Sun and then found that there was empty space between them that was not wide enough to accommodate Venus's epicycle, much less its parecliptic. [Shīrāzī] assumed another orb [to fit into] this empty space for the planet Kaid (Kennedy, 1957: 45). The eminent, meticulous observer al-Kāshī undertook anew the calculation of the distances and sizes in a precise way and then found [enough] space between the orbs of Mercury and the Sun to accommodate Venus's parecliptic. So the arrangement of the [planetary] bodies came to be according to what Ptolemy had chosen, without manipulation or arbitrariness. [Kāshī] composed a treatise on this that he called Sullam al-samāʾ [Stairway to heaven]. So whoever wants to confirm this, let him study [that treatise].

Discussion of planetary sizes and distances of the celestial bodies was often included in a chapter or section of a hayʾa work; however, Jaghmīnī omitted any such discussion in the Mulakhkhaṣ. He did compose a short tract dealing with volumes of the celestial

bodies (Ragep, S. P., 2023), but, as far as I am aware, neither Qāḍīzāde nor Bīrjandī refer to it. Bīrjandī's concluding sentence underscores the complexities of how scientific theories on celestial ordering were received (and rejected), and he reminds us that the history of science is not linear.

Conclusion

One cannot overstate the significant role that Jaghmīnī's al-Mulakhkhaṣ, Qāḍīzāde's Sharḥ, and Bīrjandī's Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Mulakhkhaṣ played in the teaching, dissemination, and institutional instruction of Islamic astronomy. Based on textual evidence, they were studied within various Islamic institutions (madrasas, mosques, observatories, and courts) as well as by individual scholars for centuries throughout the Islamic world and South Asia. But we have yet to analyze how Qāḍīzāde's Sharḥ, and Bīrjandī's Gloss compare with the many other derivative works on al-Mulakhkhaṣ- a rather daunting, but exciting, endeavor for future research.

SOURCES CITED

BĪRJANDĪ, ʿAbd al-ʿAlī, **Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Mulakhkhaṣ**, Istanbul, Süleymaniye Library, Carullah, No: 1462.

BOHLOUL, Hamid (2008). **Sullam al-Samāʾ: Critical Edition, Translation and a Survey**, (Master's Thesis), University of Tehran (in Persian).

FAZLIOĞLU, İhsan (2008). "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science", **Journal for the History of Arabic Science**, V. 14, pp. 3-68. https://islamsci.mcgill.ca/Fazlioglu.pdf

GOLDSTEIN, Bernard R. (1967). "The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses", **Transactions of the American Philosophical Society**, N.S. 57, No. 4, pp. 3-55.

GOLDSTEIN, Bernard R. (1969). "Some Medieval Reports of Venus and Mercury Transits", **Centaurus**, 14, pp. 49-59.

HULLMEINE, Paul, Ed. (2004). **Ptolemy's Cosmology in Greek and Arabic: The Background and Legacy of the "Planetary Hypotheses"**, Ptolemaeus Arabus et Latinus (PAL), Vol. 4., Turnhout, Belgium: Brepols.

KENNEDY, E. S. (1957). "Comets in Islamic Astronomy and Astrology", **Near Eastern Studies**, 16, No. 1, pp. 44-51. Repr. in Kennedy, E. S. (1983), pp. 311-18.

KENNEDY, E. S., Colleagues and Former Students (1983). **Studies in the Islamic Exact Sciences**, (Ed. by David A. King and Mary Helen Kennedy), Beirut: American University of Beirut.

QĀDĪZĀDE, Mūsā ibn Muḥammad, **Sharḥ al-Mulakhkhaṣ**, Istanbul, Süleymaniye Library, Ayasofya, No: 2662.

RAGEP, F. Jamil. (1993). **Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fī ʿİlm al-Hayʾa)**, 2 vols., New York: Springer.

RAGEP, F. Jamil. (forthcoming, Brepols). "The Genius of Nicholas Copernicus: An Islamic Perspective", **Studia Copernicana**, Vol. 46, Turnhout, Belgium: Brepols.

RAGEP, Sally P. (2016). **Jaghmīnī's Mulakhkhaṣ: An Islamic Introduction to Ptolemaic Astronomy**, New York: Springer.

RAGEP, Sally P. (2023). "Al-Jaghmīnī's Short Tract on the Volumes of the Planetary and Stellar Bodies: Editio princeps and Translation", **Nazariyat**, V. 9.2, pp. 113-45.

RAGEP, Sally P. (forthcoming, Brepols). "Sizes, Distances, and Order: Celestial Reckoning in Late Medieval Islam", **Studia Copernicana**, V. 46, Turnhout, Belgium: Brepols.

RAGEP, Sally P. (forthcoming, TÜBA). "Kāshī vs. ʿUrḍī vs. Ptolemy: Celestial Ordering Prior to Qūshjī", Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (Turkish Academy of Sciences).

SALIBA, George (1990). **The Astronomical Work of Muʾayyad al-Dīn al-ʿUrḍī: A Thirteenth Century Reform of Ptolemaic Astronomy, Kitāb al-Hayʾah**, (Edition and İntroduction by George Saliba), Beirut: Center for Arab Unity Studies.

SHĪRĀZĪ, Quṭb al-Dīn, **Ikhtiyārāt-ī Muẓaffarī** https://ismi.mpiwg-berlin.mpg.de/text/136310

SHĪRĀZĪ, Quṭb al-Dīn, **Nihāyat al-İdrāk fī Dirāyat al-Aflāk** https://ismi.mpiwg-berlin.mpg.de/text/164974

SHĪRĀZĪ, Quṭb al-Dīn, **al-Tuḥfa al-Shāhiyya** https://ismi.mpiwg-berlin.mpg.de/text/94213

ṬĀSHKUBRĪZĀDE, Aḥmad (1985). **Miftāḥ al-Saʿāda wa-Miṣbāḥ al-Siyāda,** 3 Vols., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿİlmiyya.

TOOMER, G. J. (1998). **Ptolemy's Almagest**, (Translated and Annotated by G. J. Toomer), Princeton: Princeton University Press.

TEORİK ASTRONOMİ EĞİTİMİNDE PEDAGOJİK FARKINDALIK: MÎRİM ÇELEBİ VE ŞERHU'L-FETHİYYE'Sİ

Dr. Öğr. Üyesi Hasan UMUT
Boğaziçi Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
hasan.umut@bogazici.edu.tr

ÖZET

İslam ilimleri tasnifi literatüründe hey'et diye bilinen teorik astronomi alanında yapılmış araştırmalar, son birkaç on yılda kayda değer bir artış sergilemiştir. Buna karşılık söz konusu alanda Osmanlı döneminde yazılmış eserlerin kapsamlı bir şekilde inceleme konusu kılındığını söylemek zordur. Bu tebliğ, II. Bayezid (ö. 918/1512) ile Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) dönemlerinde önemli ilmî ve bürokratik görevlerde bulunmuş olan Mîrim Çelebi'nin (ö. 931/1525) **Şerhu'l-Fethiyye fî 'İlmi'l-Hey'e** başlıklı Arapça teorik astronomi eserine yoğunlaşacaktır. Dedesi Ali Kuşçu (ö. 879/1474) tarafından kaleme alınmış **Risâletü'l-Fethiyye** adlı eserin bir şerhi olan bu eser, ders kitabı olarak okutulmuştur. Bunun en dikkat çekici örneklerinden birisi, on altıncı yüzyılın önemli âlimlerinden Taşköprülüzade'nin (ö. 968/1561) Mîrim Çelebi'den bu eseri okumasıdır. Hey'et alanındaki metinler üzerine yapılan araştırmalar, bu türdeki eserlerin pedagojik yönünü de ele almış, sadece bilim tarihi için değil, eğitim tarihi açısından da önemli bir kaynak türü olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu yaklaşımdan hareketle tebliğ, Mîrim Çelebi'nin eserini pedagojik bir gözle değerlendirmeyi hedeflemektedir. Daha özelde söyleyecek olursak, alanın temel konularını ele alma gayesiyle teorik astronomiyi daha anlaşılabilir bir şekilde aktarma motivasyonunun Mîrim Çelebi'nin metnine nasıl yansıdığı tartışılacaktır. Böylece İslam teorik astronomi tarihinin temel konularının Osmanlı ilim çevrelerinde de okunup tartışıldığının belirgin bir örneği paylaşılmış olacaktır.

DÜŞÜNCE

XIX. YÜZYILDA YAVUZ SULTAN SELİM'E OLAN RAĞBET

Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR
Gazi Ün. Gazi Eğitim Fak.
aydemir@gazi.edu.tr

Giriş

XIX. yüzyıl; siyasi, askerî ve toplumsal hareketliliğin yoğun yaşandığı, sınırların değiştiği, çatışmaların dünya savaşına doğru evrildiği yüzyıldır. Propaganda savaşlarından ajanlık faaliyetlerine, suikastlardan işgallere, yeni ittifaklardan çıkar çatışmalarına kadar geniş bir yelpazede değişim ve dönüşümler olmuştur. Yaşananların büyük bir kısmı İslam dünyasını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Farklı dinî ve etnik kimliklerin bir arada yaşadığı Osmanlı Devleti bundan fazlasıyla etkilenmiştir.

Yüzyılın başından itibaren yönetimde hemen her alanda devletin yeniden yapılandırılması fikri ağırlık kazanmış ve bu çerçevede adımlar atılmıştır. Bürokraside değişikliklere direnen, pozisyonlarını kaybeden bir kesim de oluşmuş, çekişme ve çatışmalar kaçınılmaz olmuştur. Gerek iç ve gerekse dış etkenler toplumu parçalı hâle getirmiş, birlik ve dirlik sağlamada zorluklar yaşanmıştır. Yönetimin en üst basamağında tahttan indirmeler, ekiplerin tasfiyesi, yeni ekiplerin kurulması, ülkeyi bir kısır döngünün içine çekmiştir. Osmanlı Devleti önce Fransa, ardından İngiltere, Rusya, Almanya gibi ülkelerin etki alanlarına açık hâle gelmiştir.

Yönetim bazında yaşananların farklı kesimlerde de ciddi yansımaları olmuştur. Gidişattan memnun olmayanların gazete ve mecmualar aracılığıyla oluşturdukları birliktelikler, farklı düşüncelerin sözcülüğünü yapan yayınlar hayli geniş çevrelere ulaşmış ve etki alanlarını artırmıştır. Devletin ve toplumun içinde bulunduğu durumlara karşı öneriler, eleştiriler, mevcut durumu savunan düşünceler bu yayınlarla paylaşılmıştır.

Bu süreçte siyasi, askerî ve toplumsal aksaklıklarla tarihte yaşananlar arasında değişik ilişkiler kurulmuştur. Özellikle de Osmanlı tarihinden olumlu örnekler öne çıkmıştır. Devlet, yönetiminde benzer bir süreci yaşamış ve aldığı önlemlerle toplumu selamete çıkarmış isimlere rağbet artmıştır. Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim, Kânuni Sultan Süleyman bunlardan birkaçıdır.

Toplumların sıkıntılı dönemlerinde tarihlerindeki ideal devirlerle büyük şahsiyetler hatırlanır (Andı, 1997: 56). "Özellikle sosyal değişmenin önemli sıkıntılara yol açtığı zamanlarda tarih yeni bir cemiyet tipinin kaynağı hâline gelir; insanlar o günkü buhrandan çıkış yolunu tarih içinde ararlar. Tarihte bulunacak bir modele göre şimdiki çarpık sosyal gidişten kurtulmayı ümit

ederler." (Güngör, 2003: 53). Geçmişte özlenen şeyler yaşanan hayatta hasret kalınan kıymetlere dönüşür (Güngör, 2003: 55). Bu anlamda Osmanlı toplumu için öne çıkan isimlerden birisi de Yavuz Sultan Selim'dir. Osmanlı Devleti'nin Selim'in padişah olduğu dönemi ile XIX. yüzyılda içine düştüğü durum arasında benzerlikler vardır. Kanaatimizce bu benzerlikler ve şartlar karşısında Sultan Selim'in tutumu ona rağbeti artırmıştır. Abdülhak Hamid, onun mezarını ziyareti vesilesiyle yazdığı şiirinin "Çekip kılıncını yüksel mezâr-ı pâkinden/ Nezâre sal yine bu sâfilîne bir nevbet" beytinde Yavuz'a ya da Yavuz gibi isimlere ne kadar ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Devletin bekası için bütün engelleri ortadan kaldırma fikri üzerine kurgulanan (Şengül 2001: 136; Öner 2020: 595) Yusuf Kenan'ın Yavuz Sultan Selim ve İttihâd-ı İslâm Siyaseti (1910) tiyatro oyunu da benzer bir ihtiyaca dayanır.

Bildirimiz, Yavuz Sultan Selim ve Farsça yazdığı Divanı'nın bu yüzyılda gördüğü itibar ile sebeplerine odaklanacaktır. Çalışma, Selim'in şehzadelik ve padişahlık yaptığı dönemin siyasi ve sosyal durumuyla Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyıldaki siyasi ve sosyal durumu, dünyadaki oluşum ve değişimlere karşı Osmanlının tepkileri; Halifelik bağlamında Yavuz Selim'in gündeme gelmesi, düşünce ve icraatlarının hatırlanması, sosyal ve kültürel hayatta görünür olması biçiminde bir akışla ilerleyecektir.

Yavuz Sultan Selim Döneminde Siyasi ve Sosyal Durum

Bu başlık altında detaylı bir anlatıma gidilmeyecek, ana sorumuz çerçevesinde değerlendirilebilecek veriler öne çıkarılacaktır.

Sultan Selim döneminin önemli problemlerinden birisi halkın içinde bulunduğu zorlu şartlardır. Söz konusu şartları Ali bin Halife'nin raporundan ayrıntılı olarak okumak mümkündür. Ona göre Osmanlı doktrini maddi ve manevi bir kriz geçirmektedir. Geniş halk kitleleri perişanlık ve sıkıntı içerisindedir. Halk varlıklı azınlıklar karşısında maneviyatlarını yitirmiş ve yabancıların etkisine açık hâle gelmiştir (Tansel, 2016: 36). Devlet idaresindeki ulakların sebep olduğu huzursuzluklar had safhaya ulaşmıştır. Ulaklar, vatandaşlar üzerinde her geçen gün baskıları artırmakta, yiyecek içecekleri yanında atlarına kadar el koyabilmektedirler. Halk canından bezmiştir (Tansel, 2016: 30-31).

Yapılanlar kanuni olmakla birlikte şeriatta yeri olan uygulamalar değildir. Değiştirilmesi gerekir (Tansel, 2016: 29). Örneğin; oğlu yoksa ölen kişinin malı, beylik araziye katılmakta; on kızı da olsa onlara verilmemektedir (Tansel, 2016: 29). Kadılar fukara hakkı yemekte, halkın malını müteseyyitlerle aralarında pay etmektedirler (Tansel, 2016: 26). Rüşvet gibi birçok adaletsizlik toplumda çok yaygın hâle gelmiştir.

İlgili rapordaki bir diğer önemli problem, Osmanlı topraklarında artan Kızılbaş etkisidir. Şah İsmail'in Osmanlı toprakları üzerinde emelleri vardır (Tansel, 2016: 32-33). Zira içerideki Kızılbaş hareketleri Osmanlıyı hayli uğraştırmıştır. Bayezid döneminde Şahkulu İsyanı, bir anda büyük bir güç hâline gelerek devleti zor duruma düşürmüştür. Hareket sadece Teke'yle sınırlı kalmamış, isyana destek için Yunanistan ve Bulgaristan'a kadar mektuplar gönderilmiştir (Mikhail, 2022: 251). Celal adlı bir Kızılbaş'ın isyanı da benzer bir şekilde kısa sürede taraftar bulmuş ve bölgede terör estirmiştir (Tansel, 2016: 121).

İç siyasi çekişmeler devlet içerisinde zayıflığa yol açmıştır. Selim'e göre devlet isyancılar karşısında zafiyete düşmüş; Manisa'da bulunan Şehzade Ahmed ve Teke Sancağında bulunan Şehzade Korkut, isyancılar karşısında bir varlık gösterememiştir (Mikhail, 2022: 255).

Yavuz Sultan Selim'in İcraatlarında Öne Çıkanlar

Şehzade olarak Trabzon'da bulunduğu zamanlardan itibaren Şah İsmail'in hareketlerini yakın takibe alan, gerektiğinde müdahale eden Selim, padişah olduktan sonra da bu dikkatini sürdürmüştür. Turgutoğulları ve Karamanoğulları arasındaki mektuplaşmalar, Şehzade Ahmed'in oğlu Murad'ın İran'a sığınması (Tansel, 2016: 39), Yavuz'un Şah İsmail ile savaşı göze almasını kaçınılmaz kılmıştır. Çaldıran'da vuku bulan bu savaşla Yavuz, doğu sınırlarını belli ölçüde güvene almıştır.

Çaldıran Seferi'nde Dulkadiroğulları'nın savaşa katılmaması, o süreçte Osmanlı topraklarına tecavüzü gibi nedenlerle Yavuz, Dulkadiroğulları Beyliğini ortadan kaldırmayı planlamıştır (Tansel, 2016: 125-128). Dulkadiroğulları Beyi Alaüddevle, Memlûk Sultanı Kansu Gavrî ile iletişime geçince Yavuz, Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa'yı Alaüddevle üzerine göndererek savaş ilan etmiştir. Sonunda Yavuz'un anne tarafından dedesi Alaüddevle öldürülmüştür (Tansel, 2016: 128-132; Mikhail, 2022: 341).

Memlûk Sultanı'nın Osmanlı şehzadelerini koruması, Yavuz'a karşı gerektiğinde onları kullanma düşüncesi, Yavuz'un Memlûkler üzerine seferini kesinleştirmiştir. Memlûklere karşı savaş hazırlıklarında askerin savaşa nasıl hazırlanacağından, eksiği olan emirin ölümle cezalandırılacağına kadar çok açık talimatlar veren (Tansel, 2016:151) Yavuz, diplomasi dilini etkin bir şekilde kullanmıştır. Memlûk Sultanı Gavrî, Yavuz'a "oğlum" derken Yavuz da Gavrî'yi "baba" yerine saydığını söyler (Tansel, 2016: 152-153). Bununla birlikte Yavuz son derece dikkatli ve kararlı bir duruş göstererek casusları vasıtasıyla Memlûk ordusu hakkında aldığı detaylı malumatlar sayesinde Mercidabık'ta başlayan savaşı zaferle tamamlamıştır (Mikhail, 2022: 3350-351).

Selim'in en önemli icraatlarından birisi fethettiği yerlerdeki halk ve yöneticileriyle kurduğu ilişkilerdir. Savaş sonrasında halkın itibar ettiği ve kendisine sadakat gösteren isimlerin konumlarını korumasına müsaade etmiştir (Mikhail, 2022: 352-353). Şam'da bulunduğu 80 günlük süre içerisinde şehrin önde gelen âlimlerine tabl u alem vermiş, Emevî Camii'ne gidip halkın sevdiği âlimlere itibar göstermiş, onlarla sık sık sohbetler etmiştir (Tansel, 2016: 186-187). Benzer durumlar Hama, Humus ve Trablus'un fethinde de yaşanmıştır. Şehir yöneticilerinin çoğu sadakat sözü karşılığında konumlarını korumuşlardır (Mikhail, 2022: 355). Selim Kudüs'ü zapt ettiğinde Kudüs'te bulunan Hristiyan ve Yahudileri koruma sözü vermiş; Ermeni, Kıpti ve Habeş kiliselerinin temsilcileri ve haham liderleriyle de görüşerek kendi iç işlerinin değişmeyeceği taahhüdünde bulunmuştur. Fransisken rahiplerin maaşlarını artırırken Hristiyan hacılar için vize ücretlerini düşürmüştür (Mikhail, 2022: 360).

Kansu Gavrî'nin öldürülmesinden sonra (Tansel, 2016: 171; Mikhail, 2022: 351), yerine geçen Tumanbay problem olmaya devam etmiştir. Diplomasi yoluyla sonuç alamayan Yavuz, Ridaniye Savaşı sonrasında Kahire'yi ele geçirmiş ve Tumanbay'ı ortadan kaldırmıştır (Tansel, 2016: 210-231; Mikhail, 2022: 367-370). Osmanlıya karşı savaşan bazı komutanlar teslim olmuş, kendisine itaat edenlerin büyük bir kısmı ilgili bölgelerde sorumluluk makamlarına getirilmiştir.

Yavuz'un bir başka özelliği fethettiği yerlerde hakkaniyet zemininde bir sistem kurma hassasiyetidir. Mesela Şam'ın zaptından sonra şehrin sorumlularını belirlemiş ve vergi, vakıf vs. usullerini hazırlatmıştır. Tımar, vakıf ve evkafı emlakten ayıracak, gasp edilmiş olanları meydana çıkaracak işlemler için Abdullah Paşazade Abdülkerim Çelebi'yi Halep tahriri için görevlendirmiştir (Tansel, 2016: 253-54). Hazırlanan defterlerde her köyün evleri, nüfusu, ziraat için elverişli hayvanları, hayvanların sayısı, köyün tahmini geliri yer almıştır. Bölgenin altyapısında durum tespiti, iyileştirilmesi ve yenilerinin yapımı hususları netleştirilmiştir. Bu topraklarda Türk parasından başka para kullanımı yasaklanmıştır (Tansel, 2016: 254). Yavuz Şam'da Muhyiddin Arabi'nin mezar yerini tespit ettirmiş ve oraya mezar, cami ve imaret yaptırmıştır (Tansel, 2016: 254).

Sultan Selim'in Osmanlının topraklarına kattığı yerlerden birisi de Hicaz'dır. Hicaz'ın alınması, Osmanlı sultanlarına "Hâdimü'l-Haremeynü'ş-Şerîfeyn" ünvanı getirmiş ve Osmanlıyı İslam dünyasının lideri, halifesi pozisyonuna yükseltmiştir (Mikhail, 2022: 374-375). Mekke ve Medine'nin fiilen Osmanlıya bağlanması, Yavuz'u memnun etmiş, orada yaşayan halka önceki padişahlarınkiyle kıyaslanamayacak ihsanlarda bulunmuştur. Bu, halkın Yavuz'a olan sevgisini artırmıştır (Tansel, 2016: 268). Osmanlı tarihçileri

Selim'in bu yönüne dikkat çekerler. Yavuz'un Osmanlı topraklarında Şia etkisini bitirip Sünni hâkimiyetini sağlaması, Anadolu isyanlarını bastırıp Memlûk tehdidini ortadan kaldırması ve İslam birliğini sağlaması tarihçilerin onu "müceddid" saymalarının en önemli gerekçelerindendir (Özgül, 2008: 125).

Osmanlı Devleti'nin XIX. Yüzyılda Siyasi, Sosyal Durumu; Rusya ve Batılı Devletlerle İlişkileri

Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'ni dünyadaki gelişmelerden bağımsız düşünemeyiz. 1789 Fransız İhtilali'nin tetiklediği milliyetçilik hareketleri bütün dünyada etkili olmuştur. Osmanlıda Avusturya ve Rusya'nın kışkırtmaları sonucu ortaya çıkan Sırp isyanı (1812) ve elde ettikleri ayrıcalıklar, özerklik (1829), tam bağımsızlık (1876); Yunan (Rum) isyanının gerçekleşmesi (1820), Eflak ve Boğdan'ın özerk hâle gelmesi (1856), Mısır sorunu ve Mehmet Ali Paşa'nın isyanı (1833, 1856); Osmanlı-Rus Savaşı (1877-1878) sonrası imzalanan Berlin Antlaşması'yla Karadeniz, Ege Denizi, Balkanlar, Makedonya ve Batı Trakya'yı içine alan büyük Bulgar Krallığının kurulması; Romanya, Sırbistan ve Karadağ'a bağımsızlık verilmesi; Kars, Ardahan, Batum ve Doğu Beyazıt'ın Ruslara bırakılması, Bosna-Hersek'e özerklik verilmesi; Fransa'nın Tunus'u işgali (1881); Avrupalı devletlerin, borçlarını ödeyemeyen Osmanlı Devleti'nin gelir kaynaklarına el koymaları (Duyun-ı Umumiye), Mısır'ın İngiltere tarafından işgali (1882) gibi ciddi kayıplar yaşanmıştır (Beydilli, 1999: 83-105).

Osmanlıda kısa aralıklarla padişah değişimleri, değişimlere Batılı devletlerin dahli, iç çekişmeler, devleti zorlu bir sürece sokmuştur (Beydilli, 1999: 76-102). 33 yıla yakın yönetimde kalabilen II. Abdülhamid'in kimi uygulamaları hayata geçirmesi; bürokraside yeniliğe gitmesi, eğitim faaliyetlerine önem vermesi; ilk, orta ve askerî okullar, dil okulları, mühendislikler, veterinerlik gibi meslek amaçlı okullar açması; Bağdat ve Hicaz Demiryolu projesiyle telgraf sistemini hayata geçirmesi devletin toparlanmasına yetmemiştir. Batı'da Sanayi Devrimi'nin etkisiyle Osmanlıya ham madde girişleri azalmış, paralelinde fiyatlar ve işsizlik artmış, devlet Avrupa'nın açık pazarı hâline gelmiştir (Beydilli, 1999: 103-108).

Yönetim, isyan hareketlerinin önüne geçebilmek için Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) ve II. Meşrutiyet (1908) ilanlarını gerçekleştirmişse de beklenen fayda sağlanamamıştır. Rusya'nın güdümüne girmemek için başlattığı Kırım Harbi'ni (1854) İngiltere, Fransa ve Piyemonte'nin desteğiyle kazanan Osmanlı, Paris Barış Antlaşması'yla (1856) Avrupa devletleri içinde sayılıp Avrupa devletler hukukundan yararlanabilme hakkı kazanmışsa da Islahat Fermanı'nın ilan

edilmesi maddesiyle kendi iç meselelerini ilgili devletlerle müzakere etmek zorunda kalmıştır (Beydilli, 1999: 96-98).

Yönetim, Avrupalı devletlerin ve Rusya'nın aralarındaki çıkar çatışmalarının da etkisiyle farklı ittifaklar kurmuştur. İngiltere, 1878 yılında Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya yenilmesinden sonra Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü savunmaktan vazgeçmiş ve Mısır'ı işgal etmiştir. Bunun üzerine Osmanlı Devleti, ordusunun eksiklerini telafi etmek üzere Almanya ile yakınlaşmıştır. Bağdat-Berlin demiryolu ve telgraf sistemi projesi bu süreçte hayata geçirilmiştir (Beydilli, 1999: 106-108).

Devletin hem kendi gayretleri hem ittifaklar yoluyla bütünlüğünü koruma çabalarından birisi, sömürgeciliğe karşı Müslümanlar arasındaki "ittihâd-ı İslâm" düşüncesidir (Öner, 2020: 600). İttihâd-ı İslâm, "II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarındaki Balkan bunalımı ve Doksanüç Harbi sırasında yeniden bir dayanışmanın ifadesi olarak gündeme gelmiştir." (Özcan, 2001: 470). Osmanlı, ittihâd-ı İslâm fikriyle Avrupa devletlerinde, özellikle İngiliz emperyalizmi üzerinde caydırıcı bir etki doğuracağını ümit etmiştir (Hülagu, 2006: 13). Cemâleddin Afganî, Muhammed Abduh, Şii-Sünni yakınlaşmasında rol üstlenen İranlı Nadir Şah gibi devrin önemli isimlerinin de fikre taraftar olmaları, birlik fikrinin Osmanlı ile sınırlı olmadığını gösterir (Hülagu, 2006: 13). 1875'li yıllardan itibaren Batı literatüründe dillendirilmeye başlanan "Pan-İslamizm"in (Hülagu, 2006: 14), İngiltere ittifakına karşı Osmanlı-Almanya yakınlaşması ve ittihâd-ı İslâmla ilişkilendirilmesi, sömürgelerinde binlerce Müslüman bulunduran İngiltere, Fransa, Rusya gibi ülkeleri tedirgin etmiştir (Hülagu, 2006: 14). Avrupa'nın yakından takip ettiği bu gelişme Osmanlı basınında tartışılınca Avrupa devletlerince Babıali uyarılmış ve önlem alınması istenmiştir. Hatta tedbir olarak ittihâd-ı İslâm tabirinin kullanılması bir süreliğine yasaklanmıştır (Özcan, 2001: 470). İttihâd-ı İslâm, uzunca bir süre gündemde kalmıştır. 1909'da II. Abdülhamid'i hal' eden İttihatçılar, hatta Jön Türkler, İslami hassasiyetleri ön planda olmadığı hâlde ittihâd-ı İslâm fikrinin uygulanması yönünde kanaat belirtmişlerdir. İleri bir aşama olarak Almanların da istek ve destekleriyle 14 Aralık 1914'te Cihâd-ı Ekber kararı alınmıştır (Hülagu, 2006: 123-30).

Yavuz Sultan Selim'in Siyasi, Toplumsal ve Edebî Alanda Yer Alması

Toplumlarda tarihten veya tarihî kahramanlardan yararlanma, birçok alanda eş zamanlı olarak görülür. Anlatıya dayalı sanatlardan görsel sanatlara kadar geniş bir yelpazesi vardır. Selim'in ve şiirlerinin edebî eserlere yansımasını amaçlayan çalışmamızın çerçevesi, hem kendisinin edebiyata

konu olması hem de edebî eserlerinin gündeme gelişiyle sınırlıdır. Kendisinin edebî eserlerde görünürlüğü çoklukla tarihî cephesiyle,
eserlerinin görünürlüğü, şiirlerinin toplum gündemine gelmesiyle ilgilidir.

Selim'in yaşadığı dönem hariç tutulursa, edebî eserlere konu oluşu XIX. yüzyılda zirve yapmıştır. Bu durum, 1920'li yıllara kadar da devam eder. Aynı yansımanın tarih alanında da olduğunu söylemek mümkündür. Bazı isimlerin Selim'i hem tarih hem de edebî metinlerinde konu ettikleri görülür. Namık Kemal **Devr-i İstilâ**'sında (1867) Osmanlı Devleti'nin Kânuni devrine kadar olan dönemini konu alır. Burada Fatih ile Selim'e özel bir yer ayırır. Evrâk-ı Perîşân kitap serisi içerisinde Fatih'ten sonra Yavuz'un hâl tercümesini (1873) yazar. Kemal'in **Devr-i İstilâ**, **Barîka-i Zafer** ve **Evrâk-ı Perîşân** isimli eserinde Osmanlının ilerleme devrini seçmiş olması dönemi açısından anlamlıdır. Bu bir ölçüde o döneme duyulan özlemin ifadesidir (Akün, 2006: 375; Andı, 1997: 44).

Tarih konusundaki hassasiyetini romana da taşıyan Kemal, **Cezmi'**de (1880) Selim'i dönemindeki fetihleri, Halifeliğin Osmanoğulları'na geçişi, İskender, Cengiz ve Timur'un cihangirlik düşüncesini İslamiyet fikriyle gerçekleştirme arzusu ve oluşturduğu ortam bağlamlarında ele alır (Taştan, 2020: 532). Yavuz'un konu edildiği ikinci bir roman için Filibeli Ahmet Hilmi'nin **Öksüz Turgut**'unu (1910) beklemek gerekecektir (Taştan, 2020: 532). Selim'in tiyatro eserine konu oluşu da Ali Ekrem'in "Yavuz Sultan Selim" (Resimli Kitap Mec. Nu: 19, Nisan 1326/1908-9; Özgül, 2008: 127-128) ve Yusuf Kenan'ın "Yavuz Sultan Selim ve İttihâd-ı İslâm Siyaseti" (1913) isimli altı perdelik eseriyledir (Özgül, 2008: 127-128; Özmen, 2020: 561).

Selim'in şiirlere konu oluşunda da Kemal'in öncülüğü vardır. Abdülhak Hamid "Cedd-i Emced Hazret-i Şehriyarî Sultân Selîm-i Evvel Türbesini Ziyâret" (T.H. Nu. 1368, 4 Kânunusani 1883) başlıklı şiirini onun teşvikiyle yazmıştır. Namık Kemal de Hamid'e "Kabr-i Selîm-i Evvel'i Ziyâret" başlıklı bir nazire ile cevap verir (Sadettin Nüzhet, 1933: 209-210). Menemenlizâde Tâhir'in (Cerîde-i Havâdis Gaz., Nu. 5855, 12 Kânûn-ı Sânî 1299; Elhan, İstanbul, 1302, s. 202-222) manzumesi ikinci naziredir (Andı, 1997: 47; Özgül, 2008: 126-127). Üçüncü nazire "Sultân Selîm-i Evvel Hazretlerini Ziyâret" (T.H. Nu. 1444, 3 Nisan 1883; Nâci, 1303: 284-285), başlığıyla İbnürreşad Ali Ferruh'a aittir (Andı, 1997: 47; Özgül, 2008: 127).

Mezar ziyareti üzerinden şiir yazma geleneğini Muallim Naci, "Selimiye" başlıklı kıtası ile devam ettirir (T.H., Nu. 1542, 27 Temmuz 1883; Nâci, 1303: 302-304; Özgül 2008: 127). Bu şiiri Ahmed Hamdi (Nâci, 1303: 353-355) ve Abdulkerim Sabit (İmdâdü'l-Midâd, 1303/1885, s 264-266; Özgül,

2008: 127; Demir 2022: 361-363) tahmis, Mehmed Celâl (Muktebes Mec., Nu. 12, 19 Mart 1314) terbi (Andı, 1997: 53; Özgül, 2008: 127) etmiştir. Mehmet Celal'in Naci'yi terbiden başka biri müstakil "Yavuz Sultân Selîm-i Evvel Yâhut Âfitâb-ı Satvet'te" (Dersaadet, 1308, 24 s.; Andı, 1997: 48; Özgül, 2008: 127), diğeri Yavuz Sultan Selim'e de 10 beyit ayırdığı "Selâtîn-i Âl-i Osmân" (Maarif, Y. 1, C. 2, Nu. 30, 16 Şaban 1309/16 Mart 1892, s. 54-58) içindeki şiiridir (Andı, 1997: 48).

Mazharüddin Galib'in, "Yavuz Sultan Selim Türbesi'nde" (Malûmat, Nu. 12, 22 Rebiülevvel 1313/25 Ağustos 1895, s. 230) manzumesi 3 beyitlik kısa bir şiirdir (Andı, 1997: 48-49).

Tepedelenlizâde Kâmil'in "Cennet-mekân Sultân Selîm-i Evvel Lisânından" (Risâle-i Hafî, Nu.6, 15 Kânûn-ı Sânî 1303) manzumesi, Mehmed Akif'in "Yavuz Sultân Selîm Hazretlerine" (Musavver Malûmât Mec., Nu. 244, 29 Haziran 1316), Halil Edib'in Yavuz'un tablosu için yazdığı kıta (Mekteb, C. 4, Nu. 25, 5 Mart 1311, s. 382), XIX. yüzyılda yazılmış manzumelerdir (Özgül, 2008: 127).

S. Ârifî, Yavuz Sultan Selim (Ümmet Mec., Nu. 2, 21 Mayıs 1326); Fâik Ali, "Yavuz Sultan Selim'in Karşısında" (Elhân-ı Vatan, 1331, s. 89-91) ve "Yavuz Sultan Selim'in Türbesinde" (Edebiyât-ı Umumiye Mec., Nu. 107, 15 Şubat 1919); Tokadîzâde Şekîb, "Selîm-i Evvel'e" (Mahfil Mec., Nu. 14, Zilhicce 1339; Reşehat, İzmir, 1923, s. 4-8) ve Yahya Kemal'in "Selim-nâme"si XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Selim'i konu almış şiirlerdir (Özgül, 2008: 128).

Selim'in şiirleri, özellikle de **Farsça Divanı** baskı ve tercümeleriyle gündem olmuştur. **Yavuz Sultan Selim Divanı** üzerine yapılan ilk çalışma, Seyyid Abdî'nin (1807) istinsah ettiği, Sultan Selim'in tasvirinin de bulunduğu 78 varaklık nüshadır (Zeybek, 2009: I). Divan, Hüseyin Hüsnü tarafından **Dîvân-ı Yavuz Sultân Selîm** adıyla İstanbul'da (1306/1890) bastırılmıştır (Vasfî, 2015: 13; Köksal 2022: 38). Paul Horn'un 7 nüshaya dayanan tenkitli metni Alman İmparatoru II. Wilhelm'in emriyle 1904 yılında Berlin'de bastırılmıştır (Vasfî, 2015: 13). II. Wilhelm'in bu baskıyı II. Abdülhamid'e hediye etmesi, Almanların halifeliği ve dolayısıyla Yavuz'u kendi amaçlarına hizmet edecek bir olgu olarak görmesiyle ilişkilendirilebilir.

Baskı yanında Selim'in Farsça Divan'ı veya şiirlerinden seçmelerin tercüme ve şerhleri de yapılmıştır. Şeyh Vasfî, Selim'in 83 şiirinden seçtiği 177 beytini (1891) şerh etmiş ve Bârika adlı seçmesinde bir araya getirmiştir (Vasfî, 2015: 17). "Hakîmâne, ârifâne, âşıkâne, şâirâne denmeğe sezâ (166) beyt-i bî-hemtâ ile darb-ı mesel olmağa şâyeste 12 mısrâ-ı berceste" sınırlılığını gösterir (Vasfî, 2015: 30). Divan'ın İstanbul baskısından yapılan

seçki ve tercümelerin amacı genç nesillerin istifadesi içindir (Vasfî, 2015: 30). Vasfî, Osmanlı padişahlarını anmış, hassaten II. Abdülhamid için hilafetin mukaddes makamında daim olmasını dilemiştir (Vasfî, 2015: 31).

Yavuz'un şiirlerini şerh eden diğer isim Manastırlı Daniş Ahmed'dir (d. ?-ö. 1316/1898). Şarih, divanın İstanbul baskısındaki şiirlerin tamamını tercüme ve şerh etmiştir. 20 Nisan 1896'da tamamladığı (Daniş, 2020: 46) çalışmasının mukaddimesinde Allah'a hamd, insanlığın atası Hz. Âdem ve âlemlerin yaratılışına sebep olan Hz. Muhammed'e salat u selamdan sonra Osmanlı padişahlarının zahir ve bâtın yönünü hakkıyla icra ettiklerini, her birinin Hz. Peygamber'e tabi olup hukuka uygun hareket ettiklerini söyler. Abdülhamid'i hem mensur hem 9 beyitlik manzumeyle över. Sonra Selim'in şiirlerinin şerhine geçer (Daniş, 2020: 123-124).

Divan üzerine yapılan manzum tercüme Hüseyin Şevket'e aittir. Şevket, Kosova naibi iken Divan'ı nazmen tercüme etmiştir. Tercümeyi önce Malumat Mecmuası'nın 219-237. sayıları arasında bir seri hâlinde yayınlamıştır (1315/1900). Şevket, Mecmua'da Selim'in şiirlerini şerh sürecini de anlatır. Bu bilgilere göre Şeyh Vasfî'nin Divan'dan bazı parçaları tercüme ettiğini, kendisinin geri kalan şiirleri nesir halinde tercüme etmişse de sonradan nazmen tercümeye karar verdiğini belirtir. Bu amaçla birçok kütüphane dolaşmış, Divan dışında kalan birçok şiirle karşılaşmıştır. Münacatından itibaren manzum tercümesine başlamıştır. Hüseyin Şevket'in nazmen tercüme ettiği eser, iki nüshanın karşılaştırılmasıyla inceleme ve tenkitli metin olarak yayımlanmıştır (Hüseyin Şevket, 2023).

Selim'in bizatihi kendi şiirlerinin mecmualarda yer aldığı, tercüme, tanzir veya tahmis edildiği örnekleri de vardır. Bu, tarih içerisinde yapılmış olabileceği gibi bu yüzyılda yaşayan isimlerce de yapılmıştır. Sultan Süleyman'ın, Yavuz'un bir gazelini manzum olarak tercümesini Ali Emîrî **Osmanlı Tarih ve Edebiyatı Mecmuası**'nda (1916) yayımlamıştır (OTEM 1334: 39-40: Erdoğan Çeltik: 2015: 222). Emirî, Yavuz'un şiirini tesdis ile bir mısraını tahmis etmiştir (OTEM 1332: 792-795; 795-799).

Sonuç

XIX. asır; İslam dünyası, özelde Osmanlı Devleti için felaket asrı olmuştur. Bunda toplumun kendi iç dinamikleri kadar dış etkenler de etkilidir. Avrupa'daki gelişmeler; milliyetçilik hareketleri, sanayileşme süreci, Avrupa devletlerinin sömürge alanlarını genişletme çabaları, kendi içlerindeki mücadeleler, sıklıkla değişen ittifaklar, Osmanlıyı doğrudan etkilemiş ve dağılmasını hızlandırmıştır.

Yaşanan süreçte devlet yönetimi başta olmak üzere geniş halk kitlelerinde birtakım çözüm arayışları, öneriler ve toplumu bir arada tutma gayretleri

olmuştur. Bunlardan birisi de tarihsel hafıza ve tecrübenin gündeme taşınması biçimindedir. XVI. yüzyılda Osmanlıyı içinde bulunduğu kaotik durumdan çıkaran, Şia yayılmacılığının önüne geçen, Memlûkler Devleti'ni ortadan kaldırıp Halifelik sanıyla birlikte İslam birliğini tesis eden Yavuz Sultan Selim iyi bir örnek olarak düşünülmüştür.

XIX. yüzyılda Selim, devrindeki icraatları, şairliği ve şiirleriyle edebiyat dünyasına yansımıştır. Kuşkusuz edebiyatı tarihten, sosyolojiden kesin hatlarıyla ayırmak mümkün değildir. Namık Kemal, Yavuz'u Osmanlı tarihinin ilerleme dönemini anlattığı eserinde öne çıkarırken Cezmi romanında da konu edinmiş, etki alanındaki insanları teşvik etmiş, kendisi de Hamid'in Yavuz'u konu alan şiirine nazire yazmıştır. "Yavuz Sultan Selim, Namık Kemal'e göre bir 'İslam kahramanı'dır; en büyük meziyeti ise hilafeti Osmanlıya getirmesi ve 'ittihâd-ı İslâm'ı tesis eden padişah olmasıdır." (Gündoğdu, 2016: 205). Abdülhak Hamid Tarhan'ın şiirinde Yavuz'un kahramanlık ve haşmeti yanında "Hâdimü'l-Haremeyn" oluşu, İslam birliğini sağlaması ve dönemine örnek olması öncelenmiştir. Namık Kemal'in naziresinde de benzer özelliklere vurgu yapılmıştır. "Vücûdu kıble-i İslâm idi zamânında / Mezârı kıble-i Osmâniyândır ey ümmet" (Sadettin Nüzhet 1933: 210) beytiyle Yavuz'u etrafında birleşilmesi gereken bir isim olarak öne çıkarır.

Selim'in şiirlerinden seçki yapıp tercüme ve şerh eden Şeyh Vasfî'nin devrin padişahı için mukaddes hilafet makamında kalıcı olmasını dilemesi, Daniş'in II. Abdülhamid dâhil bütün Osmanlı hükümdarlarını zahir ve bâtın halifesi olarak göstermesiyle Abdülhamid'in ittihâd-ı İslâm fikri ve uygulaması birbirinden bağımsız olmasa gerektir. Alman Kralı II. Wilhelm'in Yavuz Sultan Selim Divanı'nı tenkitli metin olarak bastırıp Abdülhamid'e hediyesinin bu çerçevede düşünülmesi gerekir.

Vasfî'nin seçtiği beyitler, Selim'in bireysel olarak tevazu sahibi olduğu, Hak rızasını esas aldığı, düşmana karşı birlik ve dirlik hususunda çok hassas olduğunu gösterir: "Gönül Kayser ve Kâvûs'un tahtına mâil değildir. Çünkü bize dildârın âsitane-i devletine istinâd şerefi müyesser oldu."; "Selim! Askerimizin kişver-güşâlığı nusret-i İlâhîyyenin zuhûrundan olduğunu düşman-ı cehûl ne bilir?"; "Selim! Bâd-ı seher gibi kem-âzâr olduğumuzdan bütün halk-ı cihân Müslümanlığımıza şehâdet ederler." (Gültekin, 2015: 1222-23) gibi. Muallim Naci yazdığı kıtasında onun kahramanlığını vurgular. Naci'yi tahmis eden Ahmed Hamdi ve Abdülkerim Sabit'in ve terbi eden Mehmet Celal'in şiirlerinin içeriği de bu çerçevededir. İbrahim Dehrî'nin "Selîm-i Evvel Lisânından" başlıklı gazelinde Yavuz'un kahramanlığı vurgulanmıştır. Diğer şiirlerde de onun kahramanlığı, birlik ve dirliğe vurgusu, hakkaniyeti ve tevazuu öne çıkar.

Selim'in şiirlerinin tahmis ve tesdisinde de benzer özellikler görülür. Ali Emirî'nin önce tazmin yoluyla tesdis ettiği sonra da bir mısraını tahmis ettiği şiirinin "Milletimde ihtilâf u tefrika endîşesi / Kûşe-i kabrimde hattâ bî-karâr eyler beni" (OTEM 1332: 792-799) beyti dönemde birlik ve dirliğe olan ihtiyacı gösterir. Bir gazelini nazmen tercüme eden Kânuni'nin (OTEM 1334: 39-40) şiiri de Yavuz'un kahramanlığının kanıtıdır.

Bu veriler bizi, XIX. yüzyılda toplumun Yavuz'u tarihten birleştirici bir isim olarak gördüğü, örnek alınmasını istediği, gündeme taşıdığı, temenni ettiği ve hatta sığınılacak bir liman olarak gördüğü çıkarımına götürür. Bunda Yavuz'un tarihsel misyonu ve şiirlerindeki mesajları etkili olsa gerektir.

KAYNAKÇA

AKÜN, Ömer Faruk (2006). "Namık Kemal", **TDVİA**, C. 32, s. 361-378.

ALİ EMİRÎ (1334). "Yavuz Sultân Selîm Hân Hazretlerinin Farsî Gazel-i Şâhâneleri-Kânuni Sultan Süleyman Hazretleri Tarafından Nazmen Türkçeye Tahvîli", **Osmanlı Tarih ve Edebiyatı Mecmuası**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, Y. 1, 31 Mayıs, s. 39-40.

ANDI, M. Fatih (1997). "Muallim Nâci'nin 'Lisân-ı Fâtih'ten' ve 'Selimiye' Şiirlerine Yazılan Nazire, Terbî ve Tahmisler", **İlmî Araştırmalar**, 5, s. 41-60.

BEYDİLLİ, Kemal (1999). "Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa", **Osmanlı Devleti Tarihi**, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), C. 1, s. 66-135.

DEMİR, Şükriye (2020). **Âfâk ve İmdâdü'l-Midâd Mecmualarının Çeviri Yazıya Aktarılması ve Değerlendirilmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DEMİR, Uğur (2020). "Hilafetin Osmanlıya Devri Meselesi ve Buna Dair Bir Literatür Değerlendirmesi", **Sahib-Kırân-ı Zamân Yavuz Sultân Selîm Han**, (Ed. Nihat Öztoprak, Davut Hut, Uğur Demir, Ümran Ay), İstanbul: KOCAV Akademi Kitapları, s. 105-163.

Divan-ı Yavuz Sultân Selîm (1306). (Muharrir ve Musahhihi: Hüseyin Hüsni), İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

ERDOĞAN ÇELTİK, Seher (2015). **Ali Emîrî'nin Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

GÜLTEKİN, Hasan (2015). "Yavuz Sultan Selim'in Farsça Beyitleriyle Tercümeleri", **Turkish Studies International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** V. 10/8, Spring 2015, p. 1217-1246.

GÜNDOĞDU, Mehmet Ali (2016). **İttihâd-ı İslâm İdeolojisinin Türk Edebiyatına Yansıması (1839-1908)**, (Doktora Tezi), Marmara Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

GÜNGÖR, Erol (2003). **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, Erol Güngör-Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik__8фзГ20.pdf E.T.: 20.04.2025.

HÜLAGU, Metin (2006). **Pan-İslamizm: Osmanlının Son Umudu**, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.

HÜSEYİN ŞEVKET (2023). **Yavuz Sultân Selîm Divanı Türkçe Manzum Tercüme**, (Haz: Yaşar Aydemir-Fatih Yerdemir), İstanbul: H Yayınları.

KÖKSAL, Fatih (2022). **Savaşta Yavuz Şiirde Selîm, Yavuz Sultan Selim ve Şiirleri**, İstanbul: Muhit Yayınları.

MANASTIRLI DANİŞ AHMED EFENDİ. **Yavuz Sultân Selîm Dîvânı Şerhi/ Dest-âvîz-i Dâniş**, (Haz: Seda Aydın Kurt, Beyzâ Terzi Sarı), İstanbul: DBY.

MIKHAIL, Alan (2022). **Tanrı'nın Gölgesi Yavuz Sultan Selim ve Bilinmeyen Hikâyesi**, (Çeviri: Yeşim Öksüzoğlu), İstanbul: Epsilon.

MUALLİM NÂCİ (1303). **Muallim**, İstanbul: Kitapçı Arakel.

ÖNER, Haluk (2020). "Perdedeki Sultan: Yusuf Kenan'ın Yavuz Sultan Selim ve İttihad-ı İslâm Siyaseti Oyunu", **Sahib-Kırân-ı Zamân Yavuz Sultân Selîm Han**, (Ed. Nihat Öztoprak, Davut Hut, Uğur Demir, Ümran Ay), İstanbul: KOCAV Akademi Kitapları, s. 587-618.

ÖZCAN, Azmi (2001). "İttihâd-ı İslâm", **TDVİA**, C. 23, s. 470-475.

ÖZGÜL, M. Kayahan (2008), **Seke Seke Ben Geldim Sekmeler I**, Ankara: Hece Yayınları.

ÖZMEN, Necmettin (2020). "Türk Tiyatrosunda Yavuz Sultan Selim", **Sahib-Kırân-ı Zamân Yavuz Sultân Selîm Han**, (Ed. Nihat Öztoprak, Davut Hut, Uğur Demir, Ümran Ay), İstanbul: KOCAV Akademi Kitapları, s. 555-585.

SADETTİN NÜZHET (1933). **Namık Kemal, Hayatı ve Şiirleri**, İstanbul.

ŞENGÜL, Abdullah (2001). **Türk Drama Geleneği ve Tarihi Oyunlarımız**, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.

ŞEYH VASFÎ (2015). **Barika. Yavuz Sultan Selim'in Farsça Seçme Şiirleri ve Türkçe Tercümeleri**, (Haz. Gökhan Gökmen), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

TANSEL, Selâhattin (2016). **Yavuz Sultan Selim**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

TAŞTAN, Zeki (2020). "Türk Romanında Yavuz Sultan Selim", **Sahib-Kırân-ı Zamân Yavuz Sultân Selîm Han**, (Ed. Nihat Öztoprak, Davut Hut, Uğur Demir, Ümran Ay), İstanbul: KOCAV Akademi Kitapları, s. 523-554.

YAVUZ SULTAN SELİM (2016). **Dîvân-ı Selîmî (Tıpkıbasım)**, (Haz. Paul Horn), Kayseri: Kayseri Organize Sanayi.

ZEYBEK, Abdurrahman (2019). **Selim'in (Yavuz Sultan Selim) Farsça Divanı ile Avni'nin (Fatih Sultan Mehmed) Türkçe Divanının Mukayesesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YAVUZ SULTAN SELİM ZAMANINDAN BAŞLAYAN OSMANLI-SAFEVİ ÇATIŞMASININ GERÇEK SEBEPLERİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT
Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Ens.
fuzulibayat58@gmail.com

Giriş

16. yüzyılda Orta Doğu; Osmanlı ve Safevi devletleri arasında siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel farklılıkların belirleyici olduğu uzun süreli bir rekabet ve çatışma sürecine sahne olmuştur. Osmanlı-Safevi savaşlarının ardındaki nedenler yalnızca mezhepsel ayrışmalara indirgenemez; aksine bu çatışmalar, Akkoyunluların yıkılmasıyla bölgede oluşan otorite boşluğunu doldurma çabası, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuya yönelik genişleme stratejisi, İpek Yolu üzerindeki ticaretin kontrolünü ele geçirme arzusu ve Basra Körfezi'ne ulaşma hedefi gibi çok yönlü dinamiklerle şekillenmiştir. Bu bağlamda, sosyo-politik ve kültürel etkenler de önemli bir rol oynamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlenmekte olan Safevileri durdurmak için meşruiyet gerekçelerine ihtiyaç duyması, Safevi Devleti'nin Caferî mezhebini resmî ideoloji hâline getirmesiyle açıklanmıştır. Safevilerin özellikle Şirvan bölgesinde Sünni nüfusu Şiileştirme politikaları, ezana "Aliyyen veliyyullah" ifadesinin eklenmesi ve Ehl-i Sünnet tarafından saygın ilk üç halifeye ve Hz. Aişe'ye yönelik olumsuz tutumları, Osmanlı tarafından bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmiş ve bu durum mezhep merkezli gerilimleri körüklemiştir. Ancak savaşların yalnızca mezhebî nedenlerle yürütüldüğünü ileri sürmek indirgemeci bir yaklaşımdır. Nitekim Osmanlıların daha sonra Sünni Memlûklerle de savaşmış olması, benzer şekilde Babürlüler ile Sünni Şeybaniler arasındaki çatışmalar da bu dönemdeki mücadelelerin çok boyutlu doğasına işaret eder.

Bununla birlikte, Anadolu'daki dinî yapı, tekdüze bir mezhep homojenliği sergilemekten uzaktır. Ehl-i Beyt merkezli Kızılbaş inancı, özellikle Doğu ve Orta Anadolu'daki konargöçer Türkmen toplulukları arasında yaygınken; Batı Anadolu ve şehir merkezlerinde Hanefi mezhebi etkili olmuştur.

Bu bağlamda, Osmanlı kaynaklarında Çaldıran Savaşı (23 Ağustos 1514) genellikle mezhepsel ayrılık temelinde bir tehdidin ortadan kaldırılması şeklinde meşrulaştırılırken, Safevi kaynaklarında söz konusu savaş daha çok siyasi ve ekonomik egemenlik mücadelesi bağlamında ele alınmakta ve Osmanlıların yeni topraklar elde etme hırsı doğrultusunda Azerbaycan ve İran topraklarına yönelik istilacı bir girişimi olarak tanımlanmaktadır (Genç, 2019: 45). Safevilerin Osmanlılara karşı mezhepsel anlamda ne ölçüde tehdit oluşturduğu meselesi, Nadir Şah döneminde yeniden gündeme

gelmiştir. Nadir Şah'ın Osmanlıların işgal ettiği tüm toprakları geri alarak 1639 Kasr-ı Şirin Antlaşması'nı kabul ettirmesi ve ardından Caferî mezhebinin beşinci hak mezhep olarak tanınmasını talep etmesi, Osmanlı uleması tarafından reddedilmiş; böylece mezhep meselesi bu süreçte açık bir şekilde siyasal bir kriz başlığı olarak öne çıkmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünni İslam'ı, Safevilerin ise Şii İslam'ı devletin resmî mezhebi olarak benimsemeleri, iki taraf arasında karşılıklı suçlamalara dayalı mezhepsel bir rekabetin doğmasına neden olmuştur. Ancak Safevilerin Şiiliği benimsemesi ve bu durumun Hristiyan Avrupa tarafından da örtülü biçimde desteklenmesi gibi yorumlar, Osmanlılar açısından doğrudan mezhepsel bir tehdit algısı yaratmış gibi görünse de, bu çıkarım Anadolu'daki sosyo-dinî çeşitliliği göz ardı etmektedir. Zira Ehl-i Beyt merkezli inanç sistemine dayanan Kızılbaşlık, özellikle Anadolu'nun doğu ve iç bölgelerinde konar-göçer Türkmenler arasında yaygınken; Batı Anadolu ve şehir merkezlerinde Hanefî Sünniliği daha baskındı.

Doğal olarak, iki devlet arasında asırlarca süren savaşları yalnızca mezhep çatışması çerçevesinde değerlendirmek eksik ve yanıltıcı olur. Söz konusu mücadeleler, Anadolu'nun ardından Azerbaycan ve Kafkasya üzerindeki nüfuz mücadelesi, bölgesel hâkimiyet arzusu, sınırların güvenliği, ticaret yollarının denetimi gibi siyasi ve ekonomik çıkarlarla da yakından ilişkilidir. Osmanlı-Safevi çatışmaları, Orta Doğu'nun iki büyük gücü arasında siyasi, ekonomik, askerî ve dinî etmenlerin iç içe geçtiği karmaşık bir mücadele süreci olarak değerlendirilmelidir. Bu savaşları yalnızca Şiilik propagandası ya da sınır ihtilafları gibi tekil açıklamalara indirgemek, dönemin gerçekliğini yansıtmaz. Burada daha derin tarihsel, sosyo-politik, kültürel-ekonomik ve kısmen mezhepsel faktörlerin birlikte ele alınması gerekmektedir.

Yavuz Sultan Selim ile başlayan Osmanlı mezhep taassubu, ilerleyen yıllarda doğrudan belirleyici olmasa da, zaman zaman siyasi müdahalelere gerekçe olarak kullanılmaya devam etmiştir. Görünürdeki amaç, Sünni halkı Şii zulmünden koruma misyonuydu. Bu yaklaşımı benimseyen bazı yazarlar, Yavuz dönemine ait kaynaklara dayanarak tarihsel olayları tek taraflı biçimde yorumlamaktadır. Örneğin Küpel (2010: 228), şöyle yazmaktadır: "Şah İsmail'in saldırganca siyasetine karşı temkinli ve hoşgörülü bir politika benimseyen II. Bayezid, ne onun 1507'de Dulkadiroğulları üzerine seferi esnasında Osmanlı topraklarını izinsiz ihlaline, ne de 1511'de alenen Şahkulu isyanını desteklemesine ses çıkardı. Ancak bu pasif tavrı Safevilerin güçlenerek İran'da Şiiliği yerleştirmelerini kolaylaştırırken aynı zamanda propaganda ve isyanlarla kışkırtılıp desteklenen Anadolu halkının Şah İsmail'e meyline yol açıyordu. Sonunda Safevi tehlikesinin devletin bütünlüğünü tehdit eden bir hâl aldığı gerekçesiyle babasını tahtından

indirip yerine geçen Sultan Selim 23 Ağustos 1514'te Çaldıran'da Şah İsmail'i ağır bir yenilgiye uğrattı." Safevilere, doğrudan ifade edilmese de Anadolu'daki baskı altındaki Şii-Kızılbaş halkın koruyucusu, Sünnileri dışlayıcı gibi bir rol biçilse de aslında Safevi Devleti'nin yapısında azınlıkta olan Sünniler inançlarını serbestçe yaşamaya ve ibadetlerini yerine getirmeye devam edebilmekteydiler.

Osmanlı-Safevi Mücadelesinde Anadolu Meselesi: Güç Dinamiklerinin Nüfuz Alanı

Kuruluşundan sonra hızla doğudaki beylikleri kendine tabi etme politikası izleyen Osmanlı Devleti, hem yöredeki beyliklerle hem de güçlenmekte olan Akkoyunlu ve daha sonra Safevilerle mücadele hâlindeydi. Doğu sınırlarını emniyete almak, batıya doğru genişlemek için hem Osmanlının hem Akkoyunluların hem Safevilerin hem de Memlûklerin mücadele alanı Anadolu idi. Finkel'in de yazdığı gibi Osmanlı Devleti ile Akkoyunlu Devleti arasındaki mücadele daha sonra Safevi Devleti'nde görüleceği gibi Osmanlı-İran mücadelelerinden farklı olarak dinî sebeplerden çok bir iktidar ve güç mücadelesine dayanmaktaydı (Fınkel, 2007: 87).

Hoca Ali ve Safevi tarikatına büyük bir sadakat ile bağlı olarak Anadolu'ya dönen bu Türkmenler, Şiiliğin yayılması için bir nevi misyonerlik görevi yaparak Şiiliğin Anadolu'da hızlı bir şekilde yayılmasını sağladılar (Üzüm, 2002: 549). Ancak Ehl-i Beyt çizgisinde olan Türkmenlerin Selçuklular zamanından beri bölgede varlığı, Anadolu'nun iç ve doğu bölgelerinde, kırsal ve konar-göçer toplumlar arasında yaygın olması bilinen gerçekliktir. Türk nüfusunun büyük çoğunluğu Caferi mezhebine mensup konar-göçerlerdi. Bunun bir halk Şiiliği olduğu açıktır. Zaten Hoca Ali'nin oğlu Cüneyd'in ve torunu Haydar'ın da inandığı Şiilik halk İslamı ve halk sufizminin karışımından oluşmuş bir yapılanma idi. Bu Şiilik, Anadolu'da daha çok devlet idaresinden rahatsız olan ve belirli bir gücün egemenliğine girmek istemeyen konar-göçer Türkmenler arasında yaygın idi. Osmanlı Devleti, resmî olarak Sünni İslam'ı desteklediği için Kızılbaş Türkmen topluluklarını zaman zaman denetim altında tutmaya çalışmış, bu grupların Safevilerle ilişki kurma ihtimalini bir tehdit olarak görmüştür. Buna rağmen, özellikle Bektaşi tarikatı, Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkisi sayesinde belirli dönemlerde devletin desteğini almıştır.

Safevilerin İran coğrafyasında Azerbaycan merkezli bir hâkimiyet kurmaları, Şiiliği daha da yaygın hale getirdi ve bu adım Şiiliğin resmî mezhep ilan edilmesi ile sonuçlandı. Peygamberi hak, Kur'ân'ı kutsal kitap bilen, Ehl-i Beyt'in yolunu takip eden eski bir mezhep (İmamiyye) bu defa doğuda güçlü bir devlet hâlinde ortaya çıktı. Kızılbaş-Alevi temelli Safevi Devleti kurulana

kadar Azerbaycan ve İran coğrafyasında İsmailî, İlhanî Şiiliği, Akkoyunlu Aleviliği ve Karkoyunlu Şii itikadı mevcut idi. Ancak bu devletler Şiiliği resmî mezhep ilan etmemiştiler. İran coğrafyasında küçük Şii devletleri de vardı. Bu coğrayfyada Şii esaslar üzerine hüküm süren seyyidlerin kurduğu devletlerden Kirman ve Horasan bölgesinde İlhanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra Şeyh Halife tarafından kurulan 1) Serbedar (Serbedaran) Devleti (1336-1381) [Mazenderan bölgesinde], 2) Maraşîler (Maraşiyan) Devleti (1359-1392), 3) Gilan Seyyidler Devleti (1400-1422) gibi bölgesel devletler de kurulmuştur. Bunlardan en uzun ömürlüsü Zeydiler Devleti (864-1526) Taberistan, Deylem ve Gilan'da hüküm sürmekteydi.

Şah İsmail, çocukluk yılları Gilan'da geçmiş; Farsçayı, Arapçayı ve İsnaaşeriye teolojisini Gilan'da öğrenmişti. Yavuz Selim'in Çaldıran Savaşı'nı başlatması, Safevi ordusunun yenilmesi, ancak Safevi Kızılbaş Devleti'ni ortadan kaldırmak planlarının gerçekleşmemesi, Osmanlı-Safevi ilişkilerinde dönüm noktası oldu ve yüzyıllara yayılan çekişmeler ortaya çıktı. Ancak Çaldıran Muharebesi kaçınılmazdı. Olması gerekendi. Cihan hâkimiyeti davasına kalkmış Osmanlının ticaret yollarını kontrolde tutması ve doğuda emniyeti kurması gerekirdi. Bahane vardı, bir Şii devleti kurulmuştu.

Safevilerin hem kendi dünya görüşleri hem de onların hâkimiyetine iştirak eden kitlenin inancına göre Safevi Devleti'nin bir Şii devleti olmaktan başka çaresi yoktu. Bu ise Müslüman olan yöre halkının ve yeni kurulan devletin iç meselesi idi. Osmanlının veya bir başka devletin buna karışması devletin iç meselelerine müdahele olarak değerlendirilmelidir ki Safevi ileri gelenleri de bunu bu şekilde algılamış oldular. Şah İsmail'in Anadolu'da Şii propaganda yürütmesinden, casusları aracılığıyla Osmanlılardan haber almasından doğal ne olabilirdi ki. Bunu Osmanlı hem Doğu Anadolu'da hem Batı'da hem de Memlûklerin topraklarında zaten yapmaktaydı. Bu durumda önlem alınması, casusluğun yapılması kadar önem arz etmektedir. Ancak söz konusu Yavuz Selim'in ordu toplayarak bir devleti sırf Şii olduğu için mahvetmek istemesi akla mantığa ters düştüğü gibi durumun böyle olmadığı da bir gerçektir. Çünkü Osmanlı yeniçeri ordusu Bektaşi Ocağı'na bağlı, başka bir deyişle Kızılbaş irfanı ile yetişmiş, Ehl-i Beyt sevgisini ile yoğrulmuş, Anadolu Türklerinin genel İslami görüşlerini benimsemiş bir yapıya sahipti.

Başlangıçtan Hacı Bektaş'a bağlı Abdalân-ı Rûm adlı Türkmen savaşçılarının katılımıyla Osmanlının yeni bir ordusu kurulmuş, daha sonra "Yeniçeri" diye adlanan nizami ordu Ahilik ve Bektaşilik öğretisi temelinde şekilenmiş "taife-î Bektaşiyye/güruh-ı Bektaşiyye, zümre-i Bektaşiyân" gibi ifadelerle adlandırılmıştır. Yeniçeri Ocağı, Bektaşi Ocağı'na bağlıydı, gülbank okur, gülbankı "Huuu!" sedaları altında bitirirdiler. Yeniçeri Kanunları adı ile

bilinen "Kavânîn-i Yeniçeriyân"da yeniçerilerin duruş ve oturuşu Kızılbaş zümrenin kanun ve kaideleri doğrultusundaydı. Yeniçeri Ocağı, dinî, ahlaki ve askerî niteliklerinin büyük bir kısmını, Bektaşi babalarının eğitimi sayesinde kazanmıştır. Ayrıca yeniçerilerin temelini oluşturan esirlerin veya devşirmelerin Anadolu'daki Türk ailelerin yanına gönderildiklerinde, Sünni/kitabi İslam'dan ziyade halk arasında yaygın olan Bektaşiliğe yöneldikleri bilinmektedir. Hatta Bektaşilik, Osmanlı kışlasını kendi tekkesi hâline getirmiş ve yeniçerilik, Bektaşi tarikatının bir nevi "askerlik kolu" olarak görev yapmıştır (Uzunçarşılı, 1988: 148-149; İnalcık, 2017: 202; Alkan, 2009: 248-250; Toroser, 2011: 58; Sakin, 2011: 51; Osman Egri, https://www.profdrosmanegri).

Anadolu'da, özellikle de Doğu Anadolu bölgesinde siyasi hâkimiyeti ele geçirmek amacıyla Osmanlı Devleti ile Akkoyunlu Devleti arasında 1473 yılında gerçekleşen Otlukbeli Savaşı mezhepsel nedenlerden değil, stratejik sınır düzenlemeleri ve bölgesel güvenlik kaygıları çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Nitekim Fatih Sultan Mehmed, Doğu Anadolu'da Akkoyunlu etkisini sınırlayarak Osmanlı egemenliğini pekiştirmeyi hedeflemekteydi; bu hedef Akkoyunlu Devleti'nin bölgedeki nüfuzunu koruma çabalarıyla doğrudan çatıştığından, taraflar arasındaki bu savaş kaçınılmaz hâle gelmiştir.

Şah İsmail'in davetine Sivas, Tarsus ve Amasya bölgelerinden Ustacalu, Şamlu ve Rumlu; Antalya bölgesinden Tekelü; Tarsus bölgesinden Varsak ile Hamiteli, Karamanlu ve Bayat Türkmenleri büyük ilgi gösterdi (Sümer, 1999: 18-19). Türkmenlerin Şah İsmail'e bağlanmasının sebeplerinin başında Osmanlı Devleti'nin, konar-göçer hayat tarzını benimsemiş Türkmenleri yerleşik hayata geçirme teşebbüsleri ve bu kitlelerin bundan duydukları rahatsızlık gelmekteydi. Bu rahatsızlık Babai hareketinden bu yana yerleşik Sünni iktidarlara karşı zaman zaman başkaldıran Türkmen Kızılbaş takipçileri Şah'ın yönlendirebilme avantajına ve bunun da Osmanlı İmparatorluğu için bir tehdit oluşturduğuna bağlanmaktadır (Bacqué-Grammont, 1991: 206). Osmanlı Devleti'nin bu toplulukların ekonomik faaliyetlerini ve hayat sahalarını daraltması, aşiret hukuklarına ve âdetlerine önem vermemesi, bu kitlelerin Osmanlı rejimini bir baskı unsuru olarak görmelerine sebep oldu. Türkmenler merkezî idareyi temsil eden kadı ve kapıkulları düşmanları olarak görünmekteydiler. Sünni İslamiyet'i temsil eden rejime karşı, İslamiyet'in kendi kabile âdetlerine ve Şamanist inanışlarına uygun şeklini telkin eden marjinal derviş tarikatlarına bağlıydılar (Osmanlı Uygarlığı, 2004: 100).

Osmanlı kroniklerine göre Yavuz Sultan Selim kazandığı bu zafer ile Anadolu üzerindeki Şii etkisini kırdı veya Osmanlı Devleti Anadolu'yu Şiileştirme

çalışmalarını engelledi vb. gibi varsayımlar devam etmektedir (Akdevelioğlu, 2008: 54; Tekindağ, 1968: 65-68; Küçükdağ, 1999: 269-281). Bu ise hâlen de konunun ana çizgisinin Şiilik ve Sünnilik olduğu üzerinde cereyan ettiğini gösterir. Oysa ne Yavuz Sultan Selim'in ne de Şah İsmail'in herhangi bir mezhebi hak olarak sunması ve diğerlerini de suçlaması haddine idi. Yavuz'un uleması da verdikleri fetvaların yanlı olduğunu, dinî değil siyasi olduğunu bilmekteydiler, ya da kendi mezheplerine aşırı derecede bağlanmakla İslam'ın temel kuralını bozmakta bir sakınca görmemekteydiler. Örneğin, Kemalpaşazade'nin Şiileri kâfir olarak adlandırmakta bir sakınca görmediği gibi erkekleri ve kadınlarıyla nikâhın bâtıl, doğacak çocuklarınsa "veled-i zinâ" olduğunu belirtmesi aslında Sünni ideolojiyi siyasetle birleştirmenin en tipik varsayımıdır. Osmanlı ulemasının İslam'a aykırı olarak Şiileri rafızı, zındık, mülhid diye suçlamaları da siyasi bir çağrışımdı.

Çaldıran Savaşı'na kadar Safevi Devleti Müslüman dünyasının en büyük ve güçlü devletiydi. Nitekim sınırları geniş bir alanı kapsamakta olan Safevi Devleti, Genç'in de yazdığı gibi "Şah İsmail gücünün zirvesinde olduğu 1512'ye gelindiğinde doğuda Kandahar-Belh, batıda Bağdat Basra hattı içinde büyük bir imparatorluk vücuda getiren, hatta yoğun bir takipçi kitlesine sahip olduğu Anadolu'da politik egemenlik sahasını Fırat'ın ötesine kadar genişleten genç bir şah, güçlü bir karakter, yenilmez bir savaşçı olarak ün yapmıştı." (Genç, 2021: 81-82).

Çaldıran Savaşı'nda Osmanlı kaynaklarına göre Safevilerin askerî açıdan mağlup olması ve aynı zamanda Şah İsmail'in, yenilmez olduğu düşüncesinin zihinlerden silinmesine neden olmuştur. Osmanlılar ve Safeviler, bu savaşı kendi kaynaklarına ve bakış açılarına göre taraflı olarak yazmışlardır (Charoymaghi, 2021: 5-6). Osmanlı-Safevi savaşları, Yavuz'la İsmail arasındaki Çaldıran Meydan Muharebesi ile başlayıp aralıklarla 310 yıl sürmüş, 1821-1823 Osmanlı-İran Savaşı ile son bulmuş ve Erzurum Antlaşması ile bitmiştir. Otuzun üzerinde büyük ve küçük savaşlarla devam eden Osmanlı savaşlarının Nadir Şah'tan sonraki dönemi İran'da hüküm süren çeşitli Türk hanedanları ile yapılmıştır. Tüm bu savaşlar, bölgeyi (Revan, Gürcistan, Van, Erzurum, Tebriz, Şamahı vb. yerleri) ele geçirmek uğruna yapılmıştır.

İkinci olarak, her iki devletin egemenlik alanlarını genişletme arzusu ve bölgesel hegemonya mücadelesi, çatışmanın bir başka önemli kaynağını oluşturmuştur. Tarafların iç güç dengelerini pekiştirmek için birbirlerini suçlamalarının siyasi-tarihî nedenleri öne çıkarılmıştır. Özellikle Irak, Azerbaycan, Huzistan ve Basra Körfezi gibi stratejik bölgelerdeki topraklar üzerindeki hâkimiyet mücadelesi, iki imparatorluk arasındaki askerî

çatışmaları körüklemiştir. Tabii ki Osmanlı-Safevi çatışmasını sadece askerî ya da dinî bir boyutta incelemek yeterli sonuç vermeyeceğinden, çatışmanın arka planındaki çok boyutlu etmenleri, tarihsel bağlamda ele alarak daha derinlemesine bir analiz gerekmektedir.

Çaldıran Savaşı'yla başlayan Osmanlı-Safevi çatışmaları, tarih yazımında sıklıkla mezhepsel bir zemine oturtulsa da, birincil kaynakların dikkatli incelenmesi bu mücadelenin mezhebî boyutunun ötesine geçen güçlü siyasi, ekonomik ve askerî dinamiklere dayandığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, İpek Yolu üzerindeki ticari rekabet, Doğu Anadolu'da Akkoyunlulardan boşalan stratejik alanların denetimi ve bölgesel nüfuz mücadeleleri, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında yaşanan çatışmanın esas nedenlerini oluşturur. Kısacası, Çaldıran Savaşı'nı yalnızca mezhep farklılıkları üzerinden yorumlamak yetersiz kalır; bu savaş, siyasi çıkarlar, ekonomik denetim arzusu ve ideolojik farklılıkların bir araya geldiği çok katmanlı bir mücadele olarak değerlendirilmelidir.

Ekonomik Hedef: İpek Yolu Üzerindeki Rekabet

Yavuz Sultan Selim'in Doğu Seferi, Çaldıran Savaşı'nın kaçınılmaz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Her ne kadar Şah İsmail bu savaştan kaçınmak istemişse de Yavuz'un temel hedefleri (İpek Yolu'nun denetimini ele geçirmek, Osmanlı mali kaynaklarını güçlendirmek ve Doğu Anadolu'daki nüfuz mücadelesini kendi lehine sonuçlandırmak) bu çatışmanın er ya da geç yaşanacağını göstermekteydi. Ayrıca Yavuz, Basra Körfezi'ne ulaşarak Arap dünyasını Osmanlı hâkimiyetine bağlamayı, kara ve deniz ticaret yollarını kontrol altına almayı ve bu sayede imparatorluğun ekonomik ve stratejik gücünü artırmayı amaçlamaktaydı. Bu hedeflere ulaşmanın yolu ise, hızla güçlenen ve sadece on üç yıl içinde topraklarını Osmanlı sınırlarından daha geniş bir alana yayan Safevi Devleti'ni bertaraf etmekle mümkün idi.

Öte yandan, Şah İsmail için bu savaş, varoluşsal bir tehdit niteliği taşımaktaydı. O, Doğu Anadolu'daki etkinliğini, halk içindeki desteğini ve özellikle İpek Yolu üzerindeki denetimini kaybetmek istememekteydi. Ancak henüz genç bir devletin başında olan Şah İsmail, Avrupa tarzı ateşli silahlara sahip nizami bir Osmanlı ordusuyla doğrudan bir savaşa girmenin güç dengesi bakımından son derece riskli olduğunun farkındaydı. Safevi Devleti, ekonomik olarak istikrarsız, askerî açıdan ise eski Türk konar-göçer savaş geleneğine dayalı bir yapıya sahipti. Bu durum karşısında, Şah İsmail'in Osmanlı gibi köklü ve merkezî bir imparatorlukla doğrudan savaşa girmekte tereddüt etmesi anlaşılır bir tutumdur.

Şah İsmail'in hedefi, büyük umutlarla kurduğu Safevi Devleti'ni korumak, toplumsal refahı artırmak, sanata ve kültüre önem vererek özellikle Türkçeyi saray ve devlet dili hâline getirmekti. Bu hedeflerin gerçekleşebilmesi ise Doğu Anadolu üzerindeki hâkimiyetin sürdürülmesine bağlıydı.

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi, bu stratejik bölge üzerindeki Osmanlı-Safevi rekabetinin bir dönüm noktasıdır. O dönemde Doğu Anadolu henüz Osmanlı topraklarına dâhil değildi. Azerbaycan ve Doğu Anadolu; Hindistan, Çin ve Orta Asya'dan gelen kervan yollarının kesişme noktasında yer almakta; ipek üretimi ve ticareti bakımından hem ekonomik hem de jeopolitik bir merkez işlevi görmekteydi. Bu bölge, hem Uzun Hasan ile Fatih Sultan Mehmed arasında gerçekleşen Otlukbeli Savaşı'nda hem de Yavuz ile Şah İsmail arasındaki mücadelede çatışmanın ana eksenini oluşturmuştur.

Çaldıran Muharebesi, Osmanlı-Safevi çekişmesinde kilit rol oynamış, bölgedeki zenginliklerin Osmanlı topraklarına entegrasyonuna zemin hazırlamıştır. Nitekim bazı araştırmacılar, bu savaşın Osmanlı Devleti'nin Doğu ticaret yollarını kontrol altına alma stratejisinin bir parçası olduğunu ve bu hedef doğrultusunda başarılı olduğunu belirtmektedir (İnalcık, 2000; Dedeyev, 2006: 105–112).

Bunlardan ilki tabii ki İpek yolları ve ticaretin kontrolü idi. Safeviler, İran üzerinden geçen İpek Yolu ticaretini kontrol altında tutmaktaydı. Üç yüz yıldan fazla süren bu savaşların en büyük nedenlerinden biri de İpek Yolu'nun, ticari merkezlerin ele geçirilmesi için yapıldığıdır. Yavuz, Şah İsmail'in bu ticaretten elde ettiği gelirlerle askerî ve siyasi güç kazandığının farkındaydı. Yavuz'un en önemli ekonomik hedeflerinden biri, bu ticaret yollarını denetim altına alarak Safevilerin gelir kaynaklarını kesmekti. Tebriz, o dönemde ticaretin önemli bir merkeziydi ve Doğu'dan gelen malların Batı'ya ulaştırılmasında kilit rol oynamaktaydı. Bu yol güzergâhı; Bağdat, Tebriz ve Doğu Anadolu olarak belirlenmektedir.

Ayrıca Tebriz'den gelen ticaret karvanları Doğu Anadolu üzerinden Batı'ya ulaştırılırdı. Bu nedenle Safevilerin nüfuz alanına giren Doğu Anadolu, stratejik bir geçiş hattıydı. Bu bölgenin hâkimiyeti, ticari malların güvenli taşınmasını ve ekonomik üstünlüğü sağlamak için hayati öneme sahipti. Doğu Anadolu; Azerbaycan ve İran tüccarları için Batı Avrupa pazarlarına çıkış anlamına gelmekteydi. Hem de İpek Yolu ile gelen kervanlar Osmanlı pazarlarında önemli miktarda ticarette bulunmaktaydılar. Ekonomik ilişkilerin gerçekleşmesinde, Azerbaycan ile Osmanlı İmparatorluğu arasında sınır bölgesi olan Doğu Anadolu'nun doğal olarak özel bir rolü vardı. Osmanlı İmparatorluğu, Doğu ticaretini tamamen ele geçirmek gayreti içindeydi. Buna göre de ilk olarak Doğu Anadolu'yu kendi topraklarına

katmayı planlamaktaydı. Böylece Osmanlı-Safevi rekabetinde önemli yer tutan Doğu Anadolu meselesi her iki imparatorluğun ekonomik hayatında büyük öneme sahip bir bölge idi (Azimli, 2010: 101).

Doğu Anadolu'daki verimli tarım arazileri de Osmanlının ekonomik hedefleri açısından önem taşımaktaydı. Safevilerin denetimindeki bu bölgeden Osmanlı vergi toplayamamakta, ekonomik potansiyelden faydalanamamaktaydı. Çaldıran Savaşı ile bu alanların Osmanlıya katılması, vergi gelirlerinde ciddi artış sağlanması hedeflenmekteydi. Nitekim savaş sonrasında Osmanlı, Safevileri ciddi şekilde zayıflattı ve ticaret yollarının kontrolünü kısa süreliğine de olsa ele geçirdi. Tebriz gibi önemli bir ticaret merkezi gücünü kaybetti. Ancak Osmanlı, bu bölgede kalıcı hâkimiyet sağlayamadı. Şah İsmail'in yeniden ordu toplaması üzerine yayılan haberlerden endişe duyan Yavuz Sultan Selim, Tebriz'i terk etmek zorunda kaldı ve böylece Safeviler ticaret yollarının denetimini tekrar ele geçirdiler. Nihayetinde Osmanlı-Safevi ticaret savaşları, sadece bir tarafı değil, iki devletin de ekonomik gelişimini olumsuz etkiledi.

Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'den çekilmesinin ardından Safeviler, ekonomik faaliyetlerini kısa sürede toparladılar. Sünnileştirme politikası ise Tebriz ve Azerbaycan'ın diğer bölgelerinde etkili olamadı; yalnızca Bayburt, Erzincan, Erzurum ve Diyarbakır gibi yerlerde sınırlı uygulama alanı buldu. Yavuz'un Şah İsmail'e hitaben kaleme aldığı "Mülkün ve dinin temelini yıkıp yok ettin, şahlık adına hıyanet sancağını yükselttin. Şimdi seni ve memleketini ıslah etmeye, Müslümanları bu vartadan kurtarmaya yöneldik." (Emecen, 2010: 112) gibi ifadeler içeren mektubu, savaşın sadece siyasi değil, ideolojik ve mezhebî yönünü de açıkça ortaya koymaktadır.

Çaldıran Muharebesi'nin ardından Doğu Anadolu'daki birçok stratejik bölgenin Osmanlı topraklarına katılması, yalnızca askerî üstünlüğün değil, aynı zamanda bölgesel ekonomik kapasitenin de artmasını beraberinde getirmiştir. Bu yeni kazanımlar, Osmanlının bölgede vergi toplama yeteneğini önemli ölçüde genişletmiş ve hazineye doğrudan ekonomik katkı sağlamıştır. Ancak, bu avantajların kalıcı hâle gelmesi mümkün olmamıştır. Safevilerle süregelen askerî ve siyasi çekişmeler, bölgedeki ekonomik istikrarı uzun vadede zedelemiş ve Osmanlının sürdürülebilir ekonomik hâkimiyet kurmasını engellemiştir.

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi'ndeki stratejik hedeflerinden biri, Safevilerin ekonomik damarlarını kesmek ve özellikle doğu ticaret yollarını Osmanlı kontrolüne almaktı. Bu hususta dolaylı bazı akademik değerlendirmeler bulunsa da (bk. Emecen, 2010), savaşın doğrudan ticaret yolları üzerindeki etkisi literatürde yeterince derinlemesine incelenmemiştir.

Oysaki bu sefer, Osmanlının Tebriz gibi önemli ticaret merkezlerine kısa süreli de olsa hâkim olmasını sağlamış ve İpek Yolu üzerindeki stratejik geçiş noktalarında Osmanlı nüfuzunu artırmıştır. Bu, hem ekonomik hem de jeopolitik bir kazanım niteliğindeydi.

Safeviler ile Osmanlılar arasında İpek Yolu'nun denetimi, yalnızca ticari değil, aynı zamanda siyasi ve askerî üstünlükle de doğrudan ilişkiliydi. Bu bağlamda Yavuz'un öncülük ettiği Osmanlı yönetimi, Azerbaycan ve İran kökenli tüccarlara yönelik uyguladığı kısıtlamalarla ticari ilişkileri daraltmış ve Osmanlı pazarındaki ipek arzında belirli bir düşüş yaşanmıştır. Buna rağmen Osmanlı, İpek Yolu'nun bazı kesimlerinde hâkimiyet kurmayı başarmıştır. Safeviler ise İran güzergâhındaki ticareti denetim altında tutarak bu gelirle askerî ve siyasal gücünü pekiştirmeye devam etmiştir.

Sonuç itibarıyla, Safevilerle süregelen çatışma, bölgenin ekonomik istikrarını uzun vadede engelledi. İpek Yolu üzerindeki ticaretin güvenliğinin bozulması, Avrupa'nın deniz yollarını tercih etmesine olanak sundu ve bu durum Osmanlının ekonomik çıkarlarını olumsuz etkiledi.

Savaşın Başlamasına Sebep Olan Siyasi Nedenler ve Mezhep Behaneleri

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti, İslam dünyasında siyasi ve dinî liderliği elde etme arzusuyla hareket etmiştir. Bu hedef, Yavuz Sultan Selim'in 1517 yılında Memlûk Sultanlığı'nı ortadan kaldırarak hilafeti Osmanlı hanedanına geçirmesiyle kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu gelişme, Osmanlının Sünniliği yalnızca bir mezhebi tercih olarak değil, aynı zamanda devletin meşruiyetini ve siyasi bütünlüğünü sağlamak amacıyla benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. Sünniliğin devlet politikası hâline getirilmesi, dinî bir inançtan öte, imparatorluğun içsel birlik ve otorite arayışının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Bu mezhep merkezli siyaset, çok mezhepli ve etnik açıdan heterojen olan Osmanlı toplumu içinde her zaman istikrar üretmemiştir. Özellikle Alevi ve Şii topluluklar, bu politikaların baskılayıcı etkisiyle karşı karşıya kalmış; ayrımcılığa maruz kalmış ve zaman zaman kitlesel hoşnutsuzlukların ya da isyanların özneleri olmuşlardır. Alevi-Türkmen grupların Safeviler ile olan mezhepsel yakınlıkları, onları yalnızca bir dinî grup değil, aynı zamanda potansiyel bir siyasi tehdit olarak algılatmıştır. Bu nedenle Osmanlı yönetimi, bu topluluklara karşı güvenlik merkezli ve baskıcı politikalar uygulamıştır.

Sünnilik, birliğin ve merkezî otoritenin teminatı olarak sunulurken alternatif mezheplerin kamusal alanda temsil edilememesi, Türkmenler başta olmakla Anadolu'daki bazı topluluklarda yabancılaşma ve sadakat krizlerine neden

olmuştur. Bu durum, hem devletin içerideki meşruiyet zeminini zorlamış hem de mezhepsel kimliğin siyasal sadakat ile doğrudan ilişkilendirilmesine yol açmıştır.

Bu bağlamda, Safevi Devleti'nin ortaya çıkışı ve Şiiliği ideolojik bir devlet politikası hâline getirmesi, Osmanlı için yalnızca dinî değil, doğrudan bir siyaset ve güvenlik tehdidi anlamına gelmiştir. Safeviler, özellikle Anadolu'daki Kızılbaş topluluklar üzerinden Osmanlı topraklarına ideolojik nüfuz alanları inşa etmeye çalışmış; bu da Osmanlı yönetimini sert tedbirler almaya sevk etmiştir. Dolayısıyla Osmanlının Şiiliğe karşı aldığı tavır, dinî değil, esasen siyasi ve güvenlik temelli bir stratejidir.

Bu süreçte Çaldıran Savaşı (1514), mezhebî rekabetin siyasi bir savaşa dönüşmesinin en çarpıcı örneğidir. Osmanlı yönetimi açısından bu savaş, yalnızca Safevi yayılmacılığını durdurmanın değil; Sünni inancı devletin resmî ve tek meşru dini konumuna yerleştirme stratejisinin bir parçasıydı. Çaldıran öncesi ve sonrası dönemde Sünniliğin kurumsallaşması hızlandırılmış, Şiilikle ilişkili tüm unsurlar baskı altına alınmıştır.

Anadolu'da Şiiliğin yayılması, yalnızca mezhebî değil, aynı zamanda ticari ve siyasi bir tehdit olarak da algılanmıştır. Safevi yanlısı grupların Doğu Anadolu'da etkinlik göstermesi, bölgenin Osmanlı egemenliğine karşı bir direniş alanına dönüşmesine neden olmuştur. Bu bölge, hem coğrafi hem ekonomik bakımdan stratejik bir tampon alan teşkil etmekte; askerî üstünlük ve ticaret yollarının kontrolü açısından kilit rol oynamaktaydı. Bu sebeple Osmanlının bu coğrafyaya yönelik faaliyetleri, esasen dinî değil, siyasi ve ekonomik çıkarların korunmasına yönelik stratejik adımlardı.

16. yüzyılın başlarında Safevi Devleti'nin hızlı yükselişi, Osmanlı Devleti açısından ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. Safeviler, Şah İsmail'in liderliğinde kısa sürede sınırlarını 2,9 milyon kilometrekareye kadar genişleterek Osmanlının doğu sınırlarında etkili bir güç hâline gelmiştir. Oysa bu dönemde Osmanlı toprakları yaklaşık 2,3 milyon kilometrekareyle sınırlıydı ve ancak Yavuz Sultan Selim döneminden sonra, Memlûk topraklarının ilhakıyla 3,8 milyon kilometrekareye ulaşabilmiştir (Faroqhi, 2009: 147). Dolayısıyla, Çaldıran Savaşı öncesi itibarıyla, Osmanlıdan daha geniş sınırlara sahip, Şii kimliğini merkeze alan bir Safevi devleti mevcuttu.

Safeviler yalnızca toprak genişliğiyle değil, Osmanlı hâkimiyetindeki Alevi-Türkmen gruplar üzerinde de ideolojik ve dinî etki kurarak Osmanlının iç istikrarını başka bir semte çekmekteydi. Şah İsmail'in, Anadolu'da yaşayan Kızılbaş topluluklar üzerindeki etkisi, mezhepsel bir farklılık olmanın ötesine geçerek siyasi bir boyut kazanmış ve Osmanlı merkezî otoritesi için doğrudan bir tehdit hâline gelmiştir (Imber, 2002: 143-145).

Yavuz Sultan Selim'in 1514'te başlattığı Çaldıran Seferi'nin arkasında yatan nedenler; Safevi yayılmasını durdurma, Doğu Anadolu'da istikrar sağlama, Şii propagandasını engelleme ve İran ile Mezopotamya'ya uzanan ticaret yolları üzerinde kontrol kurma hedeflerini de içermekteydi (İnalcık, 2000: 65-70). Aynı zamanda bu savaş, Osmanlı-Safevi rekabetinin ideolojik bir boyut kazandığını da göstermektedir. Her iki devlet de kendisini İslam dünyasının meşru lideri olarak görmekteydi. Şah İsmail, siyasi otoritesini dinî bir liderlikle meşrulaştırmaya çalışırken Osmanlı sultanları da halifelik iddiasını güçlendirme çabasındaydı. Yavuz Sultan Selim, Çaldıran Muharebesi'nden sonra İslam dünyasında hilafeti ele geçirmekle ve bunu Araplara kabul ettirmekle siyasal İslam'ın gücünden yeterince yararlanmış oldu. Çaldıran Savaşı; politik, stratejik ve ekonomik çıkarların çatışmasının bir sonucuydu. Bu durum, Çaldıran Savaşı'nı mezhep çatışmasının ötesinde bir liderlik mücadelesine dönüştürmüştür.

Savaşın ardından Osmanlı Devleti, sadece Safevi yayılmacılığını durdurmakla kalmamış, aynı zamanda Doğu Anadolu'daki stratejik bölgelerde kontrol sağlamıştır. Bu bölgeler (Anadolu, Azerbaycan, Irak, Revan ve Gürcistan) hem askerî üstünlük açısından, hem de Doğu-Batı ticaret yolları üzerinde egemenlik kurmak açısından büyük önem taşımaktaydı. Ayrıca savaş, siyasi açıdan Anadolu, Irak, Azerbaycan, Revan ve Gürcistan gibi stratejik bölgelerdeki topraklar üzerindeki hâkimiyet mücadelesi, iki imparatorluk arasındaki çatışmaların askerî boyutunu da önemli ölçüde tetiklemiştir. Bu savaş Safeviler açısından askerî düzenlemelere gitme gereğini doğurmuş, bu doğrultuda Avrupa'dan ateşli silahlar temin edilmeye başlanmıştır (Savory, 1980: 58-63).

Sonuç olarak, Çaldıran Savaşı yalnızca iki devlet arasında yaşanan geçici bir askerî çatışma değil, Osmanlı-Safevi ilişkilerini belirleyen uzun süreli jeopolitik ve ideolojik mücadelenin başlangıcıdır. Bu mücadele, yüzyıllar boyunca Doğu Anadolu, Azerbaycan, Kafkasya ve İran coğrafyasında yüzyıllar boyunca sürecek olan Osmanlı-Safevi savaşlarının zeminini oluşturmuştur.

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Sonrası Uygulamaları

Çaldıran Savaşı'ndan sonra da Yavuz'un Safevi Devleti'ne karşı sert siyaset anlayışı, iki devlet arasındaki ilişkilerde belirleyici rol oynadı. Yavuz'dan sonra gelen Osmanlı sultanları da Yavuz'la başlayan siyaseti devam ettirdiler. Bu mücadele, yalnızca askerî bir çatışma değil, mezhepsel ve toplumsal düzeyde de derin etkiler yaratmıştır. Yavuz'la başlayan Osmanlı-Safevi çatışmaları, Anadolu'daki toplumsal yapının şekillenmesinde ve devlet politikalarının uzun vadeli sonuçlar doğurmasında belirleyici rol

oynadı. Safevilerin Anadolu'daki On İki İmam Şiiliği taraftarları olan Türkmen aşiretleri kontrol altına alındı. Safevi propagandası, özellikle ekonomik ve sosyal açıdan durduruldu, bu da Osmanlı merkezî yönetimiyle sorun yaşayan Türkmen grupları arasında uçurumu daha da derinleştirdi ve gittikçe Osmanlı yönetimi için ciddi bir tehdit oluşturdu.

Yavuz Sultan Selim'in, Safevi Devleti'ni bertaraf etme stratejisinin temelinde, Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen topluluklarına yönelik sert ve sistematik politikalar yer almaktaydı. Safevi Devleti ile bağlantılı olduğu düşünülen Kızılbaş unsurlar, Osmanlı merkezî otoritesi açısından siyasi ve ideolojik bir tehdit olarak görülmekteydi. Bu çerçevede, bazı bölgelerde Kızılbaş topluluklara yönelik kitlesel cezalandırma ve baskı politikaları uygulanmıştır. Bu durum, Anadolu'da toplumsal kutuplaşmayı derinleştirmiş ve mezhepsel ayrışmaların daha görünür hâle gelmesine neden olmuştur (Zürcher, 2004: 32-35).

Yavuz Sultan Selim'in uyguladığı politikalar çerçevesinde, Safevi sempatizanı olduğu varsayılan gruplar Anadolu'nun muhtelif bölgelerine sürgün edilerek dağıtılmış; bu yolla Safevi tesirinin kırılması hedeflenmiş; Bitlis, Van ve Diyarbakır'a yoğun Kürt nüfusu yerleştirilmiştir. Ancak bu tedbirler, Türkmen aşiretleri arasında kimlik krizlerini tetiklemiş, yerleşik düzene zorlanan bu topluluklarda yerel direniş eğilimleri doğmuştur. Bu süreçte Osmanlı yönetimi, Sünni İslam'ı kurumsal olarak tahkim etme yönünde bir dizi dinî ve kültürel uygulamayı hayata geçirmiştir. Medrese sisteminin yaygınlaştırılması, ulemaya tanınan imtiyazların artırılması ve Sünni dogmanın ideolojik düzlemde teşvik edilmesi, Safevi Şiiliğine karşı geliştirilen savunma mekanizmasının parçalarıydı.

Bu politikalar, Anadolu toplumunda daha önce görece heterojen bir biçimde varlığını sürdüren mezhepsel yapının keskin ayrışmalarla yeniden biçimlenmesine yol açtı. Kızılbaş topluluklar, yalnızca dinî değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik düzeyde de dışlanmaya maruz kaldılar. Bunun sonucu olarak Osmanlı idaresine karşı duyulan güvensizlik artmış ve söz konusu dışlayıcı yaklaşımlar, uzun vadeli mezhepsel gerilimlerin zeminini oluşturmuştur. Yavuz Selim'in kısa süren saltanatı sırasında uygulanan bu politikalar, merkezî otoritenin taşradaki hâkimiyetini pekiştirme amacını taşımakla birlikte, yerel özerkliklerin zayıflamasına ve zaman zaman isyanlara sebep olmuştur. Bu bağlamda Celâlî İsyanları gibi toplumsal hareketler, doğrudan ya da dolaylı biçimde bu politikaların bir sonucu olarak değerlendirilmelidir (Barkey, 2008: 94-98).

Ayrıca, Türkmen topluluklarının zorunlu iskâna tabi tutulmaları, etnik ve kültürel kimliklerin korunmasını zorlaştırmış, asimilasyon süreçlerini hızlan-

dırmıştır. Bu durum, yalnızca Osmanlı dönemiyle sınırlı kalmayıp Türkiye'nin modern tarihindeki mezhepsel ve etnik kimlik tartışmalarına da etki etmiştir.

Yavuz'un uygulamaları aynı zamanda Osmanlı-Safevi düşmanlığını sürekli hâle getirdi. Nitekim siyasi, ekonomik ve askerî hedefler zamanla arka plana itildi, ulemanın da kışkırtması ile halkın belleğinde mezhepsel temelli rekabet anlayışı oluştu ve Osmanlı-Safevi ilişkilerini yüzyıllar boyunca şekillendirdi. Bu durum; Azerbaycan, İran ve Kafkasya ile Anadolu arasında bir kültürel ve siyasi sınırın oluşmasına neden oldu. Osmanlı açısından Çaldıran sonrası en büyük kazanımlar; İpek Yolu gibi önemli ticaret yollarının geçtiği Azerbaycan ve Doğu Anadolu topraklarının Osmanlıların eline geçmesi, Kızılbaş Türkmen nüfusu sürgün, katletme ve sıkıştırma siyasetinin yaygınlaşması ve Türkmenlerin sindirilmesi oldu. Anadolu'daki Şii eğilimli Türkmen aşiretlerinin Safevilerle gidiş-gelişlerinin önüne geçildi.

Tüm bunlara rağmen Safevi Devleti bölgede kendi varlığını korudu ve I. Şah Abbas zamanında kaybedilen toprakları yeniden kazandı. Ancak Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasında 17 Mayıs 1639'da imzalanan antlaşmaya göre Irak-ı Arab denilen Bağdat, Basra ve Şehrzor bölgesi Osmanlılarda kalmış, Revan ise Safevilere bırakılmıştır. Ayrıca Safevilerin gerek Irak'ta gerekse Kars, Ahıska ve Van'da toprak iddiaları önlenmiştir (Murphey, 2001: 575). Bu antlaşmadan sonra iktisadi bakımdan Osmanlılarla Safeviler arasında ipek ticareti önemli ölçüde artmış oldu.

Alternatif Tarih Perspektifinden Çaldıran Savaşı: Şah İsmail'in Zaferi Hâlinde Muhtemel Gelişmeler

"Eğer belirli bir olay farklı şekilde gerçekleşseydi ne olurdu?" sorusu ile başlayan alternatif tarih (counterfactual history) veya spekülatif yaklaşım, gerçek tarihsel olayların farklı bir şekilde sonuçlandığı varsayımlar üzerine kurulu bir düşünce biçimi veya edebiyat türüdür. Bu tür bir yaklaşım, tarihsel olayların olası farklı sonuçlarını hayal ederek bu durumun toplum, kültür, siyaset veya ekonomi üzerindeki etkilerini inceler. Alternatif tarih, var olan tarihsel gerçeklikten yola çıkarak olayların seyrini arzu edilir bir şekile dönüştürür. Dolayısıyla alternatif tarih geçmişteki bazı önemli olayların veya olguların alternatif şekilde oluşması durumunda tarihin ne yönde farklılıklar sergileyeceğini araştıran kurgu türüdür (Erdem, Pamuk, 2024: 202). Çok fazla ileri gitmeden tarihte ortaya çıkmış büyük savaşlar, siyasi liderlerin kararları, keşifler veya teknolojik devrimler genelde farklı şekle dönüşerek değiştirilir. Burada önemli olan tarihsel veriler ve mantıksal çıkarımlar kullanılarak geleceğe dair olasılıkları öne çıkarmaktır. Alternatif

tarih, olasılıkları ve varsayımları değerlendirerek düşünceler ya da senaryolar üretme yöntemi gibi genellikle bir roman türü olarak kullanılır.

Alternatif tarihin veya spekülatif yaklaşımın bilim için olası tarihsel süreçleri anlamak veya bunlardan ders çıkarmak için bir düşünce deneyi olduğu bilinmektedir. Her ne kadar alternatif tarih ve spekülatif yaklaşım, bilimsel veya tarihsel temellere dayansa da kesin gerçeklikten uzak olup "olabilirlik" ve "ihtimaller" üzerine odaklanır (Özbek, 2003: 234-254). Alternatif tarih gerçek tarihin neden bu şekilde ilerlediğini anlamaya yardımcı olur. Somut şekilde Çaldıran Savaşı'nda Yavuz Sultan Selim'in yenilgisi varsayımı mevcut siyasi ve kültürel yapıları eleştirmek için bir araç olarak kullanılabilir. Alternatif tarihi ilgilendiren kesin sonuçlar değil, ihtimallerdir**.**

Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'in olası bir zafer kazanması, 16. yüzyılın başlarında Anadolu ve çevresindeki siyasi, dinî ve kültürel dengeleri köklü biçimde değiştirebilirdi. Safevi ordusunun Yavuz Sultan Selim karşısında üstün gelmesi, Safevi Devleti'nin bölgedeki nüfuzunu artırarak Doğu Anadolu'nun tamamının, hatta muhtemelen Orta Anadolu'nun bazı kesimlerinin Safevi hâkimiyetine geçmesine yol açabilirdi. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarında önemli toprak kayıplarına ve siyasi itibar kaybına neden olabilirdi.

Şah İsmail'in zaferi, aynı zamanda Anadolu'da Şii doktrinlerinin ve heterodoks inanç yapılarının daha geniş bir meşruiyet alanı bulmasına katkı sağlayabilirdi. Kızılbaş kimliği ve ona bağlı kültürel unsurlar, özellikle Alevi-Bektaşi inanç çevresi çerçevesinde Anadolu'da daha görünür ve hâkim bir nitelik kazanabilirdi. Bu ise Sünni merkezli Osmanlı dinî politikasının güç kaybetmesine ve alternatif İslam yorumlarının daha kurumsal biçimde yaygınlaşmasına yol açabilirdi (Babayan, 2002: 110-121).

Şah İsmail'in galibiyeti hâlinde Anadolu'da Türkmen nüfusunun daha homojen bir siyasal ve kültürel yapı içinde konumlanması mümkün olabilirdi. Özellikle Diyarbakır ve çevresi gibi bölgelerde Türkmen nüfuzunun korunması, uzun vadeli etnik veya mezhebî gerilimleri önleyici bir rol oynayabilirdi. Bu tür bir senaryonun modern dönem sorunlarına (örneğin Kürt meselesine) doğrudan çözüm getireceği tahmin edilebilir.

Savaşın Safevi zaferiyle sonuçlanması durumunda, Osmanlı topraklarındaki mezhepsel ayrımcılık politikaları –örneğin Kızılbaşlara yönelik baskılar– muhtemelen farklı bir seyir izlerdi. Bu tür bir senaryoda mezhepler arası ilişkilerde daha dengeli bir yapı oluşabilir, Alevi topluluklar sistematik dışlanmadan korunabilirdi. Öte yandan, Osmanlı ulema sınıfının etkisinin zayıflaması ve devlet yönetiminde Arapça veya devşirme elit yerine

Türkçenin ve Türkmen kökenli kadroların öne çıkması gibi sonuçlar da ihtimal dâhilindedir.

Ancak bu olası gelişmelerin tamamı olumlu olmayabilirdi. Safevi Devleti'nin dinî merkezli siyaseti ve teokratik yapısı, alternatif bir baskı rejimi doğurabilir; mezhep temelli mutlakiyetçiliğin başka biçimlerde tahakküme dönüşmesi ihtimal dâhilinde olabilirdi. Osmanlının Doğu'da uğrayacağı bir yenilgi, Avrupa karşısındaki siyasi gücünü sınırlayabilir, İslam dünyasında liderlik iddiasının zayıflamasına yol açabilirdi.

Neticede, Şah İsmail'in Çaldıran'da zafer kazanması hâlinde Osmanlı-Safevi rekabeti muhtemelen daha erken bir barışla neticelenebilir; yüz yıllar süren sınır savaşları, toprak değişimleri ve bölge halklarının mağduriyeti daha farklı bir düzlemde şekillenebilirdi. Anadolu'nun dinî, kültürel ve etnik yapısında önemli dönüşümlere zemin hazırlayabilirdi.

Özetle Şah İsmail'in kazanması, iki devletin ve diğer bölge devletlerinin tarihini kökten değiştirebilirdi. Bölgedeki dinî ve kültürel kimliklerin şekillenmesi, güç dengelerinin değişmesi ve Osmanlının sonraki yüzyıllardaki genişlemesinin yavaşlaması gibi etkiler ortaya çıkabilirdi. Şah İsmail'in zaferi, büyük olasılıkla çok farklı sonuçlar doğururdu. Hipotetik senaryonun gerçekleşmesi durumunda Şah İsmail'in zaferi, Safevilerin Doğu Anadolu, Azerbaycan, Irak ve Orta Asya bölgelerindeki kontrolünü pekiştirebilirdi. Özellikle Osmanlının Mezopotamya'daki hâkimiyetinin kırılması neticesinde Safeviler, bölgesel güç olarak ortaya çıkabilirdi. Postmodern anlamda da alternatif tarih, tarih yazımında tarihle roman arasında bağ kurmağa çalışır (Opperman, 2006). Şah İsmail ve Yavuz Selim'i konu alan bu tür romanlarda bilimkurguyla Çaldıran Savaşı'nın gedişatı spekülatif bir biçimde sunulur.

Safeviler, halifelik davasını gütmedikleri sürece mezhep bölünmüşlüğü Anadolu da dâhil olmakla Orta Doğu üzerinde en azından zayıflardı. Eğer Safeviler galip gelseydi, Osmanlılar Batı'daki topraklara daha fazla odaklanmak zorunda kalabilir ve bu da Avrupa'daki Osmanlı etkisini zayıflatabilir ve Türk düşmanlığını bugünki Türkofobiye ve İslamafobiye çevirmezdi. Çaldıran'daki bu zafer, Safevi Devleti'nin 16. yüzyılın ilk yarısında daha hızlı bir şekilde büyümesine ve daha da genişlemesine olanak tanır, Safevi Devleti'nin Orta Doğu'nun en güçlü devleti olarak yükselmesine neden olabilirdi.

Sonuç

Yavuz Sultan Selim'in Sünni İslam'ı savunan politikası, esasen Doğu Anadolu'da Osmanlı otoritesini güçlendirmeye, doğu sınırlarında kurulan güçlü Safevi Devleti'ni etkisiz hâle getirmeye ve kara ile deniz ticaret

yollarını kontrol altına almaya yönelik stratejik bir hamleydi. Bu hedef doğrultusunda Yavuz Sultan Selim, güçlü ordusuna güvenerek Safevi Devleti'ne son vermek için Çaldıran Savaşı'nı başlattı. Savaşın sonucunda Osmanlılar, Doğu Anadolu'daki nüfuzlarını pekiştirerek sınırlarını güvence altına aldılar. Bazı önemli ticaret merkezlerini kontrol altına alsalar da İpek Yolu'nun tamamında hâkimiyet kuramadılar. Şah İsmail, Çaldıran'da büyük bir direnç göstermesine rağmen sayıca çok, topla ve ateşli silahla silahlanmış Osmanlı ordusuna karşı başarılı olamadı. Buna rağmen Safevi Devleti'nin bütünlüğünü korumayı başardı, İpek Yolu'nun büyük bir kısmı üzerindeki kontrolü elinde sağladı. Ekonomik ve askerî kayıplara rağmen, Safevi Devleti 200 yılı aşkın süre boyunca varlığını sürdürdü.

Her ne kadar Yavuz Sultan Selim, Safevi Devleti'ni tamamen ortadan kaldırmayı başaramasa da Çaldıran Savaşı, Osmanlının siyasi ve ekonomik hedeflerine kısmen ulaşmasını sağladı. Osmanlı açısından büyük kazanım, savaş sonrasında düzenlenen Mısır Seferi ve Memlûk Devleti'ne son vermek oldu. Bununla birlikte, Çaldıran Savaşı ve sonrasında izlenen politikalar, bazı olumsuz sonuçlar doğurdu ve bu sonuçlar daha sonraki yüzyıllarda belirgin şekilde görülmeye başladı. (Örneğin, hilafetin Osmanlıya geçmesiyle saray ve dinî kurumların Araplaşması; Diyarbakır'ın tampon bölge olarak İdris-i Bitlisî liderliğindeki Kürt aşiretlerine verilmesi, Türkmenlerin devlet yönetiminden dışlanması, halk ile saray arasındaki bağların zayıflaması.)

Bu süreç, Safevilerin Anadolu'daki destekçilerine karşı verilen mücadele, Osmanlı Devleti'nin uzun vadeli siyasi ve toplumsal yapısını derinden etkiledi. Mezhepsel ve etnik ayrışmalar tetiklendi, kırsal bölgelerde sosyal huzursuzluklar ve isyanlar yaygınlaştı. Yavuz'un politikası merkeziyetçi yönetim anlayışını pekiştirse de Osmanlının çokkültürlü yapısının dengelerini özellikle Türkmenler aleyhine bozdu.

KAYNAKÇA

AKDEVELİOĞLU, Atay (2008). **İslâmda Dış Politika Anlayışı ve İran Örneği,** (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi.

ALKAN, Mustafa (2009). "Yeniçeriler ve Bektaşilik", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,** 50, s. 243-260.

AZİMLİ, Dilaver (2010). "Safevi-Osmanlı İlişkilerinde Doğu Anadolu Meselesi (Ekonomik Yönden)", **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** 3/2, s. 100-114.

BABAYAN, Kathryn (2002). **Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran.** Cambridge: Harvard University Press.

BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis (1991). "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safeviler," **Prof Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s. 205-219.

BARKEY, Karen (2008). **Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective**, Cambridge University Press.

CHAROYMAGHİ, Masoumeh Ekhtiari (2021). "Venedik ve Safevi Kaynaklarina Göre Çaldiran Savaşi", **Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi (ATAD),** S. 4, s. 4-27.

DEDEYEV, Bilal (2006). "Azerbaycan-Osmanlı Ekonomik İlişkileri (1450-1520)", **Gafgaz Universiteti Jurnalı, Sosyal ve Humanitar Elmler,** S. 18, Bakı, s. 105-112.

EGRİ, Osman. Yeniçeri Ocağının Manevi Eğitimi ve Bektaşilik, https://www.profdrosmanegri.com/yeniceri-ocaginin-manevi-egitimi-ve-bektasilik/ (E. T. 14. 06. 2024)

EMECEN, Feridun M. (2010). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.

ERDEM, Serdar; PAMUK, Akif (2024). "Alternatif Tarih Kurguları ve Tarihsel Düşünme Becerileri", Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi. **Türkiye Cumhuriyetinin Kuruluşunun 100 Yıldönümü Anısına. ISHE 2023. IX. Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu, 6-8 Eylül 2023 Sakarya, Tam Metin Bildiriler Kitabı**. Sakarya, s. 200-213.

FAROQHİ, Suraiya (2009). **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi: Kuruluş-Yükseliş-Gerileme**, İstanbul: İletişim Yayınları.

FINKEL, Caroline (2007). **Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü (1300-1923)**, (Çev. Zühal Kılıç), İstanbul: TİMAŞ Yayınları.

GENÇ, Vural (2019). "Safevi Kroniklerinde Çaldıran Savaşı", **Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, 5, s. 41-50.

GENÇ, Vural (2021). "16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ile Safeviler Arasında Yaşanan Dinî ve Siyasi Polemikler", **Osmanlı Araştırmaları,** LVII**,** s. 81-130.

IMBER, Colin (2002). **The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power**, New York: Palgrave Macmillan.

İNALCIK, Halil (2000). **Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, (Çev. H. Berktay), İstanbul: Eren Yayıncılık.

İNALCIK, Halil (2000). **The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600**, London: Phoenix.

İNALCIK, Halil (2017). **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, (Çev. R. Sezer), 24. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KÜÇÜKDAĞ, Yusuf (1999). "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri", **Osmanlı,** Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 269-281.

KÜPELİ, Özer (2010). "Irak-ı Arap'ta Osmanlı-Safevi Mücadelesi (XVI-XVII. Yüzyıllar)", **History Studies. Ortadoğu Özel Sayısı**, s. 227-244.

MURPHEY, Rhoads (2001). "Kasrışirin Antlaşması", **TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 24**, İstanbul: TDV Yayınları, s. 575.

OPPERMAN, Serpil (2006). **Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman,** Ankara: Phoenix Yayınevi.

Osmanlı Uygarlığı (2004). (Haz. H. İnalcık ve G. Renda), C. 1, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖZBEK, Nadir (2003). "Alternatif Tarih Tahayyülleri: Siyaset, İdeoloji ve Osmanlı-Türkiye Tarihi", **Toplum ve Bilim**, (98), s. 234-254.

SAKİN, Orhan (2011). **Yeniçeri Ocağı (Tarihi ve Yasaları)**, İstanbul: Doğu Kitabevi.

SAVORY, Roger (1980). **Iran Under the Safavids,** Cambridge: Cambridge University Press.

SÜMER, Faruk (1999). **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

TEKİNDAĞ, Şehabeddin (1968). "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", **Tarih Dergisi**, İÜEF, C. XVII**,** S. 22, İstanbul, s. 65-68.

TOROSER, Tayfun (2011). **Kavanin-i Yeniçeriyan (Yeniçeri Kanunları)**, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1988). **Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları-I**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÜZÜM, İlyas (2002). "Kızılbaş", **TDV İslâm Ansiklopedisi C. 25**, Ankara: TDV Yayınları, s. 546-557.

ZÜRCHER, Erik-Jan (2004). **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları.

YAVUZ SULTAN SELİM İMARETİNDEN YEMEK ALANLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (1538 TARİHLİ İMARET DEFTERİNE GÖRE)

Prof. Dr. Mehmet İNBAŞI
Erciyes Ün. Edebiyat Fak.
minbasi@erciyes.edu.tr

ÖZET

Osmanlı döneminde fakirlere ve medrese talebesine sıcak yiyecek dağıtmak amacıyla kurulmuş hayır müessesesi olan imaret, vesikalarda imarethane olarak da geçmektedir. İmaret, "imar edilmiş, inşa edilmiş" demek olup cami, mescit, medrese, tabhane, dârülit'âm, darüşşifa, aşevi, kervansaray, muvakkithane, türbe gibi birimlerin tamamı için olduğu gibi bu binalardan biri olan aşhane için de kullanılmıştır.

Yavuz Sultan Selim, kısa saltanatı ve seferlerde geçen ömrü sebebiyle bir imaret yapmaya ömrü vefa etmemiş bir hükümdar idi. Sultan Selim'in 21-22 Eylül 1520'de vefat etmesi ve Mirza Sarayı denilen yere defnedilmesi üzerine buraya oğlu Sultan Süleyman tarafından bir cami, bir imarethane, muallimhane ve babası için bir türbe inşa ettirilmişti. Vakıflara tahsis edilen bu yapılar içerisinde yer alan imarethaneden pek çok kimse istifade etmekteydi.

Sultan Selim adına inşa edilen imarette ihtiyaç sahiplerine yemek verilmekte idi. Bununla ilgili olarak bir imaret defteri hazırlanmıştı. Bu çalışmaya konu edilen defter, arşiv kataloğunda **"Sultan Selim'in imaretinden, hükm-i hümâyun ile yemek alan ilmiye mensubu zevat ve kadınlarıyla, iltimas ile tam ve yarım yemek alan erkek ve kadınların ve yarım yemek alan fukaraların isimleri"** şeklinde kaydedilmiştir.

Defterde yer alan verilere göre imaretten yemek alanlar içerisinde ulemanın yanında bazılarının eşleri, idarecilerin tavassutu ile yine imaretten yemek alan erkek ve kadınlar, fakirliklerinden dolayı yarım yemek alanların isimleri hazırlanmış olan 1538 tarihli deftere kaydedilmiştir. Defterin sonunda ise Ebussuûd bin Mehmed şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bu defterin Ebussuûd Efendi zamanında hazırlandığı anlaşılmaktadır.

Defterde kayıtlı olan ve imaretten yemek alan ilmiye mensubu ile diğerlerinin kimler olduğu hakkında bilgi verilecek ve genel bir değerlendirme yapılacaktır.

ÇALDIRAN SAVAŞI AKABİNDE ŞAH İSMAİL-SULTAN SELİM İLİŞKİLERİ: TARİHÎ GERÇEKLER

Prof. Dr. Tofiq NECEFLİ
Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Tarih ve Etnoloji Ens.
tofignajafli@gmail.com

Giriş

1501 yılında Türk Kızılbaş boylarının desteğiyle Azerbaycan topraklarını kendi hükmü altına alarak Tebriz'de taç giyen ilk Safevi hükümdarı Şah İsmail, çok geçmeden Fırat Nehri'nden Ceyhun Irmağı'na, Kafkas dağlarından Basra Körfezi'ne kadar uzanan geniş bir coğrafyayı fethetmek suretiyle kendi devletini büyük bir imparatorluğa dönüştürdü. Bu süre zarfında Şirvanşahlar ve birtakım diğer mahalli yönetimler Safevilere boyun eğmek zorunda kalırken Akkoyunlular bir devlet olarak tarih sahnesini terk ettiler, Şeybaniler de yine Safeviler karşısında yenilerek Horasan'dan çekildiler.

Şah İsmail ile Sultan Selim arasındaki ilişkiler, Selim'in Trabzon valisi olduğu döneme kadar uzanmaktadır. Nitekim, 1508 yılında Şehzade Selim'in Gürcistan'a düzenlediği üç sefer sonucunda bölgenin önemli bir kısmı Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Aynı zamanda Anadolu'da Akkoyunluların Safevilere bıraktığı toprakların bir kısmı (Bayburt, Erzincan, Kemah, İspir, Gümüşhane ve Çemişgezek arasındaki bölgeler) Selim tarafından ele geçirilmiştir. Bu gelişmelerden haberdar olan I. Şah İsmail, büyük bir öfkeye kapılmış ve kardeşi İbrahim Mirza'yı bir orduyla Selim'in üzerine göndermiştir. Taraflar arasında gerçekleşen muharebede Kızılbaşlar mağlup olmuş, İbrahim Mirza ise esir alınmıştır (Kırzıoğlu, 1999: 85; Kılıç, 2001: 18). Safevi şahı, bu dönemde Osmanlı Devleti ile doğrudan bir askerî çatışmaya yol açmamak, Şehzade Selim'den "şikâyetçi olduğunu" bildirmek ve padişaha dostane ilişkilerini yeniden ifade etmek amacıyla İstanbul'a bir elçi heyeti göndermiştir. Kızılbaş elçilerini kabul eden II. Bayezid, Selim'e bir ferman göndererek yalnızca kendi sancağının muhafazasıyla ilgilenmesini ve bir daha herhangi bir saldırıya girişmemesini emretmiştir (Kırzıoğlu, 1999: 45; Nəcəfli, 2020: 38).

Buna rağmen Şehzade Selim bir süre sonra Safevilerle yeni bir sınır ihtilafına girmiştir. Bu kez hedef olarak Erzincan şehrini seçmiştir. Şehzade Selim, başta Erzincan olmak üzere bu bölgelerin vaktiyle yasal Osmanlı toprakları olduğunu ve büyükbabası Yıldırım Bayezid tarafından fethedildiğini ileri sürmüşse de Dîvân-ı Hümâyun; Trabzon Valisi Selim'e Bayburt, Kemah, Erzincan ve İspir'in Safevilere iade edilmesini emretmiştir. II. Bayezid,

oğluna yalnızca sancağını korumakla meşgul olması ve bundan böyle herhangi bir saldırıya kalkışmaması yönünde kesin bir uyarıda bulunmuştur. Şehzade Selim bu emre itaat ederek söz konusu toprakları Safevilere geri vermiştir (Kılıç, 2006: 46).

Bununla birlikte 1510 yılında Trabzon Valisi Şehzade Selim'in Safevi toprakları olan Erzincan'a yönelik yeni bir saldırısı, Safeviler ile Osmanlılar arasında yeni bir gerginliğe yol açmıştır. Ancak bu dönemde II. Bayezid derhâl elçilerini Tebriz'e göndererek taraflar arasında bir savaşın patlak vermesini engellemiştir (Efendiyev, 1961: 108). Her ne kadar bu iki Türk devleti arasında ciddi siyasi ve mezhepsel farklılıklar bulunsa da söz konusu dönemde ilişkiler barış ortamı içinde sürdürülmüştür (Efendiyev, 2002: 95).

1. Çaldıran'a Giden Yollar

Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde yaşanan gelişmeler, Osmanlı-Safevi ilişkilerini daha da gerginleştirmiştir. I. Şah İsmail'in taht mücadelesinde Amasya Valisi Şehzade Ahmed'i desteklemesi ve Karaman Valisi Şehzade Şehinşah'ın Kızılbaş taraftarlarına katılması, iki devlet arasındaki siyasi gerginliği önemli ölçüde artırmıştır (Nəcəfli, 2010: 11; Nəcəfli, 2014: 82-83).

Üzerinden beş yüz yıldan fazla zaman geçmesine rağmen Çaldıran Savaşı (1514), sonuçları itibarıyla hâlâ tartışılmaktadır. Osmanlı kaynakları bu savaştan kesin bir galibiyet olarak bahsederken Safevi kaynakları bunu bir mağlubiyet olarak görmezler. Taktik icabı geri çekiliş olarak telakki eden Safevi kaynakları, buna uygun çeşitli gerekçeler öne sürerler.

Her iki imparatorluğun tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen Çaldıran Savaşı'nın her iki tarafın tarihçilerince farklı algılandığı ve bu algının da modern tarih yazımını etkilediği, hatta Safevi kroniklerine hâkim olan algının yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkan, savaşın Safevi lehine sonuçlandığı şeklinde tartışmaların da varlığı bilinmektedir (Genç, 2019: 44-45).

Şah İsmail (1501–1524) ile Sultan Selim (1512-1520) arasındaki Çaldıran Savaşı (23 Ağustos 1514), sadece askerî yönden değil sosyal ve dinî bakımdan da Safevi-Osmanlı ilişkilerinde önemli bir yere sahiptir. Kendilerinden hem sayıca hem de ateşli silahlar bakımından üstün Osmanlı ordusuyla giriştikleri bu savaş Safeviler'in aleyhine sonuçlanmıştır (Genç, 2019: 45).

Çaldıran'da iki gün kalan Sultan Selim, elde ettiği zaferden oldukça gururlanmış ve aynı gün oğlu Süleyman'a, Kırım Hanı'na, Gürcistan hâkimine, Dülkadir emîrine, Kürt beylerine ve Mısır sultanına fetihnâmeler gönder-

miştir (bk: Kılç, 2006: 97-100). 6 Eylül'de Tebriz'e giren Sultan Selim, aynı ayın 14'ünde şehri terk etmek zorunda kalmıştı. Çünkü bu sırada büyük ganimet elde eden yeniçeriler, Sultan'dan ısrarla geri dönmesini talep etmişti.

Safevi kaynaklarına göre, Tebriz'e gelen Sultan Selim'in daha öteye gitmeye cesaret edemediği (Şirazi, 2021: 49) Şah'ın toparladığı yeni ordusuyla üzerine doğru geldiğini duyunca içini bir endişenin aldığı ve geri dönmenin kendisi ve askerlerinin selameti açısından uygun olduğu ifade edilir (Hondemir, 1380: 548). Buna ilaveten şehirde başlayan kıtlık ve askerlerin çıkardığı huzursuzluklar Sultan'ın geri dönüşünü hızlandırmıştır. Sultan Selim'in Tebriz'deki ikameti yaklaşık sekiz gün sürer. Sultan Selim daha Tebriz'de iken Şah İsmail'in ordusunun tekrardan saldıracağı şeklindeki Safevi tarihçilerinin iddialarını çağdaş başka kaynaklarda da görmek mümkündür. Dönemin birçok olayına yakından tanıklık eden Venedikli Giovan Maria Angolello, Selim'in Tebriz'de üç gün kaldığını, hem hayvan yemi, yiyecek vs. olmamasından hem de Safevilerin tekrardan saldırabileceği mülahazasıyla şehri terk etmek zorunda kaldığından bahseder (Giovanni Maria Angiolellonun Seyahatnâmesi, 2007: 101-102; Genç, 2019: 47).

Sultan Selim'in Tebriz'den ani olarak çekilmesinin ilk nedeni, erzak ve yem olmamasıydı. Zira Kızılbaşlar bütün köyleri ve depoları yakmış, yaşamak için gerekli her türlü malzemeyi imha etmişlerdi. İkinci sebep ise Osmanlı askerlerinin savaşmaya meyletmemeleri ve Rum'a geri dönmek istemeleriydi. Sultan, askerlerin savaş konusundaki isteksizliklerinin sebebini vezirlere ve ordu emirlerine sorduysa da onlar kendi korkularından dolayı hâlin hakikatini arz edemediler (Paşazade, 2023: 200; İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514), 2011: 142; Emecen, 2013: 149).

Sultan Selim'in Azerbaycan'ı aceleyle terk etmesinin sebebi yalnızca askerleri arasında yayılan memnuniyetsizlik dalgası değil, aynı zamanda Kızılbaşların gücünden oldukça çekinmesiydi. Bu bakımdan, Sultan Selim'in Sevindik Han'a gönderdiği Çaldıran Fetihnâmesi'ndeki şu ifadeler de bunu doğrular: "Bu zalim ve gaddarın şerrinden çevre emniyette olmadığı için bu vilayetlerde kışlamak çok zor olduğundan Osmanlı mülküne dönmek gerekti." (Feridun Bey, 1274: 278; Ferzelibeyli, 1999: 133).

2. Çaldıran Savaşı Akabinde Şah İsmail-Sultan Selim İlişkileri

Yavuz Sultan Selim'in Azerbaycan sınırlarını terk etmesiyle birlikte Safevi-Osmanlı ilişkilerindeki en gergin dönem geride kalmıştır. Şah İsmail, Çaldıran mağlubiyetinden sonra kayda değer bir girişimde bulunmamış; bunun yerine, Sultan Selim'in yeni bir sefer düzenlemesini engellemek

amacıyla onunla barış yolları aramaya başlamıştır (Sümer, 1998: 38). Şah İsmail, Osmanlı sultanının Amasya'da kışladığının ve 1515 yılı baharında yeniden Azerbaycan üzerine sefer düzenlemeyi planladığının farkındaydı. Bu nedenle, Yavuz Sultan Selim'in ikinci bir sefer gerçekleştirmesini engellemek, özür dileyerek geçmişteki hatalarının bağışlanmasını talep etmek ve eşini geri almak amacıyla, Tebriz ulemasından Seyyid Abdülvehhab'ın başkanlığında Kadi İshak, Mevlana Şükrullah Muğani ve Şeyh Haydar'ın müridlerinden Hamza Halife Bey'den oluşan bir elçilik heyetini Amasya'ya göndermiştir (Tekindağ, 1968: 75; Tansel, 1963: 72).

Elçilik heyeti, beraberlerinde hediyelerin yanı sıra Şah İsmail'in mektubunu da Yavuz Sultan Selim'e ulaştırmıştır. Ancak Osmanlı Sultanı, Safevi Şahı'nın haraç ödemek şartıyla barış yapılması ve esir alınmış eşinin iade edilmesi yönündeki teklifini kabul etmemiş, bununla da yetinmeyerek, gönderilen elçilerin tutuklanmasını emretmiştir (Tekindağ, 1968: 75; Tansel, 1963: 72).

Safevi Şahı'nın Türkçe olarak kaleme aldığı mektup, Çaldıran yenilgisine rağmen Şah İsmail'in gururunu muhafaza ettiğini ve Selim karşısında bir mahcubiyet sergilemediğini açık bir biçimde göstermektedir: "Merhum Sultan Bayezid Han döneminde hiç kimse benden sadakatten başka bir şey görmemiştir. Onun mülküne göz dikmedim. Acem mülküyle yetindim, edep kaidelerine riayet ettim ve hilafet sancağını kaldırmadım." (Vilayəti, 1998: 173).

Yavuz Sultan Selim'e barış teklifinde bulunan Şah İsmail, onu bir daha Acem vilayetine sefer düzenlememeye davet etmiş ve Osmanlı hazinesine haraç ödemeye razı olduğunu ifade etmiştir. Mektubunda şu ifadeler yer almaktadır: "Eğer dilerseniz, haraç verelim. Siz, mezhebime dil uzatanlardansınız. Bana dinsiz muamelesi yapanlara ise Allah'ın kelamıyla cevap veririm. Benim kökenim Beyt-i Peygamber'dir ve dinim paklıkta Zerr-i Caferî'dir." (Vilayəti, 1998: 173). Ancak Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail'in Türkçe yazdığı mektuba Farsça bir cevap göndermiştir. Osmanlı Sultanı, mektubunda Safevi Şahı'nı dine karşı gelmekle suçlamış ve "Kırmızı başlığınızı çıkarınız." ifadesiyle Kızılbaşlıktan vazgeçmeyi barışın ön şartı olarak ortaya koymuştur (Vilayəti, 1998: 174). Şah İsmail'in bu teklife ne cevap verdiğine dair ise dönemin kaynaklarında net ve kesin bilgi bulunmamaktadır.

1515 yılı Ağustos ayında Yavuz Sultan Selim'in Özbek hanına gönderdiği mektubunda da Şah İsmail'in barış teklifi bir kez daha hatırlatılmıştır. Osmanlı Sultanı, Şah İsmail'in "Şartlarını sizin belirleyeceğiniz bir barış yapalım." teklifine karşılık olarak "Asla iltifatlarına güvenmeyip savaş

öncesindeki tavrımı korudum." ifadeleri ile Safevilere yönelik tutumunu Türkistan hanına bildirmiştir (Kılıç, 2001: 99). Görünen o ki Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail'in taleplerini kabul etmemiş; Safevi elçilerinden Kadı İshak ile Seyyid Abdülvehhab'ı Amasya'dan İstanbul'a göndererek Rumelihisarı'na hapsettirmiş, Hamza Halife ile Mevlana Şükrullah'ı ise Dimetoka'da zindana attırmıştır (Danişşmend, 1948: 17; Tekindağ, 1968: 75: Tansel, 1963: 72; Uğur, 1989: 84).

Çaldıran Savaşı sonrasında Safevi-Osmanlı ilişkilerindeki genel gerilim hâlâ devam etmekteydi. Safevi elçilerinin tutuklanması ve şahın eşinin serbest bırakılmaması nedeniyle Doğu Anadolu'daki askerî karşılaşmalar sürmüş ve sınırdaki çatışmalar ortadan kaldırılamamıştır. Şah İsmail, Osmanlı Sultanı'ndan olumsuz bir cevap aldığı için bir süre sonra Kemâleddin Heyder Bey ve Bayram Ağa adlı elçilerini özel bir mektupla Yavuz Sultan Selim'in yanına göndermiştir. Safevi Şahı, Osmanlı Sultanı'na daha önce gönderdiği elçilerin akıbetini merak etmiş ve onların geri gönderilmesini talep etmiştir. Şah İsmail mektubunun sonunda şöyle yazıyordu: "Şüphesiz ki tüm insanların hayrını ve İslam ümmetinin işlerinin düzenlenmesinin gerekliliğini göz önünde bulundurarak anlaşma kapılarını açacak, elçiler ve mektuplar gönderilmesine bakılmaksızın kervanların ve yolcuların geçişine izin vereceksiniz." (Vilayəti, 1998: 187).

Osmanlı tarihçisi Hoca Sadeddin Efendi, Diyarbakır'ın Osmanlı ordusu tarafından fethedilmesiyle ilgili olarak Sultan Selim'in İdris Bitlisî'ye yazdığı mektubunda Osmanlı Sultanı'nın Safevi Şahı'nın ona bir kez daha elçi gönderdiğinden bahsettiğini belirtir. Sultan Selim, mektubunda Şah İsmail'in barış ve sulh teklifleriyle Hüseyin Bey ve Behram Ağa adındaki elçilerini huzuruna gönderdiğini ifade etmiştir. "Fakat onun sözlerine ve niyetine kesinlikle güvenmediğim için, adı geçen elçileri Dimetoka Kalesi'ne, diğer adamlarını ise Kilidü'l-Bahir Kalesi'ne hapsettirdim." (Hoca Sadedddin, 1992: 271-272; Uzunçarşılı, 1988: 270-271). Safevi Şahı'nın bu girişimi de hiçbir sonuç vermemiştir.

Yavuz Sultan Selim'e gönderdiği elçilerinin başarılı olamaması ve Osmanlı Sultanı'nı sert ve sözünden dönmeyen bir rakip olarak görmesi üzerine Şah İsmail, başka çareler arama yoluna gitmiştir. Tanınmış Kızılbaş komutanlarından Nureli Halife, Muhammed Bey Eygüsoğlu ve Kara Han Ustaçlı'yı Erzincan ve Sivas'a göndererek, öldürme ve çeşitli manevralarla düşmanı zayıflatmalarını istemiştir. Ancak bu önlemler de hiçbir sonuç vermemiş, gönderilen ordu bozguna uğramıştır. Böylelikle, Şah İsmail'in Çaldıran Savaşı sonrasında Yavuz Sultan Selim ile barış yapma çabaları tümüyle başarısız olmuştur (Nəcəfli, 2009: 42).

Bu durum, Sultan Selim'in Şah İsmail'e beslediği kin ve düşmanlık nedeniyle onun mektuplarına yalnız cevap vermemekle kalmayıp, elçilerini de zindana attığını bir kez daha gözler önüne seriyor. Mustafa Ekinci, bu konuda şu tespiti yapar: "Yavuz'un döneminde Osmanlı Devleti, Anadolu'daki karışıklıkların başlıca nedeni olarak Safevi devletini görüyordu. Bu yüzden hiçbir zaman Safevi Devleti'yle barış anlaşması yapmaya çalışmadı ve bu devleti ortadan kaldırmayı düşündü." (Ekinci, 2002: 455). Bu amaçla Safevi Şahı tarafından yapılan tüm barış teklifleri reddedilmiştir. Osmanlı Sultanı, görünüşe göre hâlâ Safevi Şahı'na karşı yeni bir sefere çıkma planlarından vazgeçmemişti. Bu nedenle, Yavuz Sultan Selim, Çaldıran Seferi'nden sonra Şah İsmail'in barış tekliflerini kabul etmeyerek ona karşı yeni bir sefere çıkmayı hedefliyordu (Uzunçarşılı, 1988: 295).

Osmanlı Sultanı, henüz Şah İsmail'e karşı harekete geçmeden önce Mısır'a saldırmak için gerekli hazırlıkları yapma talimatını vermişti. 1515 yılı Mayıs ayında Memlûk Sultanı'nın himayesinde olan Dülkâdiroğulları Devleti'ne son verildi. Osmanlı Sultanı, 1516 yılı Ağustos'un 24'ünde Mercidabık Muharebesi'nde Memlûk ordusunu mağlup ederek Suriye'yi ele geçirdi. 1517 yılının 22 Ocak'ında Kahire'yi ele geçiren Osmanlı ordusu, Nisan ayında Mısır'ın tamamen işgalini tamamladı. Memlûk Sultanlığı'nın toprakları tamamen Osmanlı İmparatorluğu'na katıldı (Mahmudov, 2006: 205-206).

Yavuz Sultan Selim, Mısır Seferi'nden döndükten sonra Safevi Şahı'na karşı yeni bir sefere hazırlık yapmaya başladı. 1517 yılının Nisan ayında, Karahisar beyine ve kadısına gönderdiği bir fermanında, Mısır'ın fethedildiği haberini verdikten sonra yeniden doğuya, Safevilere karşı harekete geçeceğini bildirmişti. Durumun çok ciddi olduğunu gören Şah İsmail, Osmanlı Devleti'ne karşı savaş hazırlıklarını tamamlamak için zaman kazanmak amacıyla, Mısır Seferi'nden dönen Sultan Selim ile görüşmeler yapmak üzere Deyru'z-Zur'a Sarı Şeyh'in başkanlığında bir elçi heyeti göndermişti (Uzunçarşılı, 1988: 282; Mahmudov, 2006: 216).

Sultan Selim, Mısır'ı fethettikten sonra, bir sonraki askerî seferinin Azerbaycan'a yöneleceğini hissetmişti. Şii-Safevi Devleti, Türk-İslam dünyası için bir tehdit olarak görülüyordu ve bu tehdidi Çaldıran'da durduran Sultan Selim, Safevi Devleti'ni tamamen ortadan kaldırmak amacıyla yeni bir sefere hazırlık yapmaya başlamıştı (Sümer, 1998: 37: Diyanet, 1971: 38-39). 1519 yılında, yeni bir savaş tehlikesi artık somutlaşmaya başlamıştı. Nikosya'da Venedik Cumhuriyeti'nin temsilcisi olan Alviks d'Armer, 7 Temmuz'da Halep'ten aldığı haberle ilgili olarak Venedik Cumhuriyeti'ne bilgi vermiş ve "Büyük Türk'ün ordusunun Sufi'ye saldırmaya hazırlandığını yazmıştı." (Saray, 1990: 22; Mahmudov, 2006: 217). Sultan Selim'in planlarının artık Venedik'e kadar ulaşmış olması, onun savaş gücünün ve

Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki etkisinin ne kadar büyük olduğunu gösterir.

Safevi Şahı, Sultan Selim'in bu sefer için hazırlıklarını bildiği için önleyici faaliyet olarak Osmanlı Sultanı'na bir kez daha elçi heyeti göndermiştir. Osmanlı tarihçisi Hoca Sadeddin Efendi, Mısır'ın fethedilmesi vesilesiyle Şah İsmail'in daha Kahire'de bulunan Sultan Selim'e tebrik mektubu ve hediyelerle bir elçi göndererek arz-ı ubudiyyetini sunduğunu yazar. Yazar, Safevi Şahı'nın bu iyi niyetli adımına da şüpheyle yaklaşıp "onun padişahın asıl amacının İran ve Turan'ı fethetmek olduğunu bildiğini ve bundan endişe duyduğunu" vurgular. Sultan Selim, Şah İsmail'in bu girişimini sadece cevapsız bırakmakla kalmamış, hatta "o mektuba iltifat etmeyip" mektubu getiren elçiyi "darü's-saltane"ye göndererek orada hapsettirmiştir." (Hoca Sadeddin, 1992: 342-343).

Mısır Seferi'nden sonra Şam'da kışlayan Sultan Selim, Halep'e geldiği zaman 1518 yılı 15 Şubat'ında Şah İsmail'in Sarı Şeyh adlı elçisi, barış antlaşması yapmak amacıyla Padişah'a değerli hediyeler getirmiştir. Safevi elçisi, Mısır'ın fethi ile ilgili olarak Osmanlı Padişahı'na Şah'ın tebrik mektubunu da takdim etmişti (Uzunçarşılı, 1988: 295).

Şah İsmail, Mısır Seferi'nden sonra, Sultan Selim'in bir sonraki seferinin kendisine karşı olacağından endişe ederek bunun önüne geçmek amacıyla Sultan'a gönderdiği mektubunda şunu yazmıştır: "Sen birçok şehir ve vilayetlere sahip oldun. Doğrudan doğruya Mısır'ı alarak 'Haremeyn-i Şerifeyn'in Hâdimi' ünvanını kazandın, şimdi ise sen yeryüzünün İskender'isin. Aramızda olanlar olmuştur, bir daha ona geri dönülmemelidir. Sen memleketine dön, ben de kendi ülkemdeki işlerime bakarım, aramızda Müslümanların kanı dökülmesin. Arzun ve amacın neyse, onu ben yerine getiririm." (Uzunçarşılı, 1988: 296).

Ancak, Sultan Selim, Şah İsmail'in bu sözlerine yine de güvenmemiştir. O, Azerbaycan'ı fethetmeyi, Safevi yönetimine ve Şii mezhebine son vermeyi planladığı için Şah İsmail'in barış teklifini kabul etmemiş ve onun elçisini Yedi Kule'de tutmuştur (Kılıç, 2001: 25). "Sultan Selim'in Piri Mehmed Paşa'yı Safevi sınırlarına göndermesinin amacı, onu Şah İsmail ile karşılaştırarak savaştırmak değildi. Asıl hedefi, Safevi şahını Osmanlı topraklarına sevk etmek ve ona karşı ikinci bir sefere çıkarak başta Musul olmak üzere tüm Kuzey Irak'ı ele geçirmekti." (Kılıç, 2001: 25).

Safevi Şahı'na karşı sefer yapmaktan çekinmeyen Sultan Selim, 1518 yılının 19 Mayıs'ında başveziri Piri Mehmed Paşa'yı Kuzey Irak'a göndermiş ve kendisi de Safevi Şahı ile meseleyi kesin olarak çözmek amacıyla Fırat Nehri'nin sahiline gelmişti. Ancak, oraya vardıklarında Osmanlı ordusu,

doğuya doğru tek bir adım bile atmayacağını belirtmişti. Yeniçerilerin bu beklenmedik hareketi karşısında Sultan Selim, İstanbul'a dönmek zorunda kalmıştı (Sümer, 1998: 41). Uzunçarşılı'ya göre, ordunun uzun süreli ve zorlu seferlerden dolayı fiziksel olarak yıpranmış olması, Sultan Selim'in bu seferi ertelemesine veya iptal etmesine sebep olmuştur (Uzunçarşılı, 1988: 296). Sultan Selim'in bu adımı atmasında 1519 yılında Doğu Anadolu'da Şeyh Celâl'in önderliğinde güçlü bir Kızılbaş hareketinin başlamasının da etkisi olmuştur. Osmanlı Devleti, Şii inancı maskesi altında yürütülen bu hareketi bastırmak için tüm askerî gücünü seferber etmiştir. Bu durum, Sultan Selim'in Safevi seferini ertelemesinde önemli bir faktör olmuş olabilir.

Sonuç

Osmanlı Padişahı'nın Azerbaycan'a yönelik bir sonraki saldırısından vazgeçirmek için Şah İsmail'in gösterdiği tüm çabalara rağmen, Sultan Selim, niyetinden vazgeçmemekte kararlıydı. Bunu, Osmanlı Padişahı'nın Çaldıran Meydan Muharebesi sonrasında Şah İsmail'in gönderdiği mektuplara cevap vermemesi ve gönderdiği elçilere iyi davranmayıp onları zindana atması doğrulamaktadır.

Buna rağmen, Doğu Anadolu ve Diyarbekir'de Osmanlıların kazandığı zaferler, onlara Anadolu'dan ayrılan ve Azerbaycan, Suriye ile İran'a kadar uzanan önemli stratejik yolları kontrol etme imkânı sağlamıştır. Bu zaferler, Osmanlının bu bölgelerdeki nüfuzunu artırarak hem askerî hem de ekonomik açıdan avantaj elde etmelerine olanak tanımıştır. Sultan Selim, bu fırsatı değerlendirerek bu ülkelerin içlerine nüfuz etmek amacıyla savunma pozisyonlarını güçlendirmiştir. Ayrıca, Azerbaycan'dan gelen ham ipek ve diğer Doğu mallarını Tebriz üzerinden Halep ve Bursa'ya ulaştıran uluslararası ticaret yollarını kontrol etmek, Osmanlı Devleti için yeni ve önemli gelir kaynakları oluşturmuştur.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin uyguladığı ekonomik, askerî ve siyasi önlemler, Safevi Devleti'nin Anadolu'daki etkisini tamamen ortadan kaldıramamış ve bölgedeki dinî ve mezhebî çeşitliliği kontrol etme çabaları beklenen sonuçları tam olarak vermemiştir.

KAYNAKÇA

DANİŞMEND, İsmail (1948). **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi,** C. II, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

DİYANET, A. Ekber (1971). **Osmanlı-İran Münasebetleri 1520-1566,** (Doktoro Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

EFENDİYEV, Oktay (1961). **Obrazovaniye Azerbaydjanskoqo Qosudarstva Sefevidov Naçale XVI Veka**, Baku: İzd. AN Azerb. SSR.

EFENDİEV, Oktay (2002). "Sultan II Bayazıt ve Şah İsmail", **XIII. Türk Tarih Kongresi. Ankara, 4-8 Ekim 1999. Kongreye Sunulan Bildiriler,** Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 89-95.

ƏFƏNDİYEV, Oqtay (2007). **Azərbaycan Səfəvilər Dövləti,** Bakı: Şərq-Qərb.

EKİNCİ, Mustafa (2002). **Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı**, İstanbul: Beyan Yayınları.

EKİNCİ, Mustafa (2002). "Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı-Safevi ilişkileri", **Türkler,** C. 9, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s.446-458.

Elçilik Katibinin Kaleminden Safeviler: Oruç Bey (Don Juan) (2014). (Çev. Leyla Aksüt Kuzucular), Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

EMECEN, Feridun (2013). **Yavuz Sultan Selim,** İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.

FERİDUN, Bey (1274). **Münşeatü's-Selâtîn,** C. 1, İstanbul: Dârü't-Tıbâti'l-Amire.

FƏRZƏLİBƏYLİ, Şahin (1999). **Azərbaycan və Osmanlı İmperiyası**, Bakı: Kür.

HOCA SADEDDİN EFENDİ (1992). **Tâcü't-Tevârih**, C. IV, (Haz. İ. Parmaksızoğlu), İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

HONDEMİR, Giyasaadin (1380). **Tarih-i Habibü's-Siyer**, (Tsh. Muhammed Debirsiyaki), Tahran: Hayyam.

GENÇ, Vural (2019). "Safevi Kroniklerinde Çaldıran Savaşı", **Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, C. 5, S. 8, s. 41-50.

Giovanni Maria Angiolellonun Seyahatnâmesi (2007). Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar. Giovanni Maria Angiolello, Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Alessandri'nin Seyahatnâmeleri**,** (Çev. ve Notlar: Tufan Gündüz), İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

GÜNDÜZ, Tufan (2010). **Son Kızılbaş Şah İsmail**, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514) (2011). (Haz. Vural Genç), İstanbul: Bengi Yayınları.

KILIÇ, Remzi (2001). **XVI ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasi Antlaşmaları**, İstanbul: Tez Yayınları.

KILIÇ, Remzi (2006). **Kânuni Devri Osmanlı-İran Münasebetleri (1520-1566)**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

KILIÇ Remzi (2001). "Yavuz Selim Dövri (1512-1520) Osmanlı-Özbek Münasibetleri", **Manas Universitesi Social Bilimler Dergisi,** S. I, Bişkek, s. 88-102.

KIRZIOĞLU, Fahrettin (1999). **Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi (1450-1590)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

MAHMUDOV, Yaqub (2006). **Azərbaycan Diplomatiyası**, Bakı: Təhsil.

NƏCƏFLİ, Tofiq (2009). **"**Çaldıran Döyüşünün Müasir Türkiyə Tarixşünaslığında Tədqiqinə Dair", **AMEA-nın Xəbərləri**, Tarix, Fəlsəfə və Hüquq Seriyası, Bakı: №10, s. 28-46.

NƏCƏFLİ, Tofiq (2010). "Çaldıran Döyüşü Ərəfəsində Səfəvi-Osmanlı Münasibətlərinin Müasir Türkiyə Tarixşünaslığında Tədqiqinə Dair", **Naxçıvan Dövlət Universiteti Elmi Əsərlər**, Tarix və İctimai Elmlər Seriyası. Naxçıvan, №1, s. 8-16.

NƏCƏFLİ, Tofiq (2014). **Səfəvi-Osmanlı Münasibətləri**, Bakı: Turxan NPB.

NƏCƏFLİ, Tofiq (2020). **Azərbaycan Səfəvi Dövlətinin Xarici Siyasəti**, Bakı: Turxan NPB.

PAŞAZADE, Muhammed Arif Ispanakçı (2023). **Şah İsmail ve Sultan Selim (İnkılâbül-İslâm Beynel-Havas vel-Avam),** (Ter. Notlar: Namik Musalı), İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.

SARAY, Mehmed (1990). **Türk-İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü**, Ankara: TKAE Yayınları.

SÜMER, Faruk (1998). **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ŞİRAZİ, Abdi Beğ (2021). **Safeviler Tekmiletü'l-Ahbar (Başlangıçtan 1571'e Kadar Safevilerin Tarihi),** (Ter. ve Notlar: Doç. Dr. Şefaattin Deniz ve Dr. Hasan Asadi), İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.

TANSEL, Selahettin (1963). "Yeni Vesikalar Karşısında Sultan II. Bayezit Hakkında Bazı Mütalaalar", **TTK, Belleten,** C. XXVII, S. 106, Ankara, s.185-236.

TEKİNDAĞ, Şehabettin (1968). "Yeni Kaynak ve Vesikalar Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", **İÜEF Tarih Dergisi,** C. VIII, S. 22, İstanbul, s.50-79.

UĞUR, Ahmet (1989). **Yavuz Sultan Selim,** Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail (1988). **Osmanlı Tarihi,** C. II, Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi.

VİLAYƏTİ, Əliəkbər (1998). **Şah İsmayıl Dövründə İran'ın Xarici Əlaqələr Tarixi**, Tehran: Əl-Huda.

YÜCEL, Yaşar; SEVİM, Ali (1991). **Klasik Dönemin Üç Hükümdarı: Fatih, Yavuz, Kânuni,** Ankara: Türk Tarihi Kurumevi Basımevi.

ANEKDOTLAR IŞIĞINDA YAVUZ SULTAN SELİM

Prof. Dr. Bahir SELÇUK
Fırat Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
bahirselcuk@firat.edu.tr

Giriş

Yavuz Sultan Selim, kısa saltanatı boyunca önemli başarılara imza atmış; icraatı ve fetihleriyle dikkat çekmiştir. Sekiz yıllık saltanatı boyunca Anadolu'da iç huzuru sağlamış; Çaldıran, Mercidâbık ve Ridâniye Seferleriyle Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümünü Osmanlı topraklarına katmış, kutsal emanetleri İstanbul'a getirerek Osmanlının İslam dünyasındaki merkezî konumunu pekiştirmiştir (Kartal, 2024: 315; Tanyıldız, 2014).

Kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'in her türlü silahı ustalıkla kullandığı, iyi bir avcı olduğu, gösterişten uzak, sade bir yaşam sürdüğü ve devlet işlerini titizlikle takip ettiği belirtilir. Disiplinli, kararlı, sözünde duran ve zarif tabiatlı bir kişilik olarak tanıtılan sultan, sert mizacı ve cesareti nedeniyle daha hayattayken "Yavuz" lakabını almıştır. Ayrıca âlimlerle sohbeti seven, okumaya meraklı, ilme saygılı, Arapça ve Farsçanın yanı sıra Tatarcaya da hâkim bir hükümdar olduğu, tasavvufa özel ilgi duyduğu da vurgulanmaktadır (Yücel; Sevim 1990: 255-257).

Yavuz Sultan Selim, kısa fakat etkili saltanatı boyunca yalnızca askerî ve siyasi başarılarıyla değil, aynı zamanda karakteri ve liderlik vasıflarıyla da tarihî ve edebî metinlerde geniş yer bulmuştur. Onun seferleri ve kişiliği, yaşadığı dönemde Türkçe, Arapça ve Farsça yazılan manzum ve mensur eserlerle ölümsüzleştirilmiştir. Özellikle "Selimnâme"ler, sefer odaklı yapılarıyla hem özgün bir edebî-tarihî tür oluşturmuş hem de dönemin siyasi, kültürel ve toplumsal yapısına dair önemli bilgiler sunmuştur (Argunşah, 2009: 33, 39-40; Emecen, 2009: 414).

Yavuz Sultan Selim'in diğer padişahlarla mukayese edilemeyecek derecedeki yüksek başarı, tavır ve davranışları kendisiyle ilgili menkıbelerin ortaya çıkışına zemin hazırlamış olmalıdır. Kendisiyle ilgili bir kısım menkıbeler bazı yazarlarca tarihî bir gerçek şeklinde algılanarak nakledilmiştir. Sözgelimi Hoca Sadeddin Efendi'nin **Tâcü't-Tevârîh**'inin son kısmını oluşturan **Selimnâme***,* babası Hasan Can'ın naklettiği rivayetler ve menkıbeler üzerine kuruludur. Benzer menkıbevi olaylara Kemalpaşazâde, İdris-i Bitlisî, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Âlî Mustafa Efendi gibi tarihçiler de temas ederler (Emecen, 2009: 414).

Bu metinlerde, Yavuz Sultan Selim; adaletli, cesur, ileri görüşlü, kararlı, dindar ve halkına karşı sorumluluk sahibi bir lider olarak tasvir edilmektedir. Söz konusu tarihî ve edebî özellikteki anlatılar, Sultan Selim'in tarihî kimliği ile menkıbevi kişiliği arasında kurulan bağı görünür kılmakta; onu yalnızca bir savaşçı değil, aynı zamanda yüksek ferasete, ahlaki derinliğe ve entelektüel birikime sahip bir hükümdar olarak yansıtmaktadır. Bu anlatılar, yalnızca dönemin siyasi atmosferini değil, aynı zamanda Osmanlının ideal lider anlayışını ve halkın hükümdardan beklentilerini yansıtması bakımından da dikkat çekicidir.

Bu çalışma kapsamında, Hoca Sadeddin Efendi'nin tarihî nitelik taşıyan **Selimnâme** adlı eserinde yer alan on iki hikâye, Nergisî'nin **Kânûnu'r-Reşâd** adlı siyasetnâme tercümesinde geçen pazarbaşının oğlu ile ilgili hikâye ile Nâlî Mehmed Efendi'nin **Tuhfetü'l-Emsâl** adlı eserinde yer alan satranç ustası maymun kıssası esas alınarak Yavuz Sultan Selim'in yaşadığı dönemde ve sonrasında nasıl algılandığı meselesi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede incelenecek metinlerin yer aldığı eserler hakkında genel bilgiler verildikten sonra anekdotlar olumlu ve olumsuz olmak üzere iki gruba ayrılarak hikâyeler özetlenecek ve hikâye sonlarında vurgulanmak istenen hususlara işaret edilecektir.

Yavuz Sultan Selim'le İlgili Anekdotlar

Yavuz Sultan Selim'le ilgili bugün de halk arasında anlatılagelen pek çok kıssa söz konusudur. Sözgelimi hayatının son demlerinde "Şimdi Allah ile birlikte olma zamanıdır sultanım!" diyen Hasan Can'a "Bunca zamandır, bizi kiminle bilirdin?" demesi, Sina Çölü'nde ilerlerken "Önümüzde Resûlullah Efendimiz yürürken ben at üstünde gitmekten hayâ ederim!" deyip inip yürümesi, İbni Kemal'in atının ayağından sıçrayan çamurların kaftanını kirletmesi üzerine "Sizin gibi bir âlimin atının ayağından sıçrayan çamur bizim için zinettir; öldüğüm zaman bu kaftanı sandukamın üzerine serin!" demesi bunların en yaygın olanları arasındadır.

Hoca Sadeddin Efendi'nin **Tâcü't-Tevârih** adlı eserine zeyl olarak yazdığı **Selimnâme**, Sultan Selim'in altı yıl nedimliğini yapan babası Hasan Can'ın kendi müşahadelerine veya önemli isimlerden duyduklarına dayandırılmıştır. **Selimnâme**, Osmanlı tarihçiliğine ve özellikle Osmanlı tebaasının sultanlarını nasıl görmek istediklerine dair önemli ipuçları içermektedir. Eser, kısa bir giriş ve on iki hikâyeden oluşmaktadır (Uğur, 1980: 225-226)[24].

[24] Çalışmada eserin Uğur tarafından yayımlanmış çeviri yazılı metnine müracaat edilmiş, özetleri verilen hikâyelerin altında bu çalışmanın sayfa numaraları verilmiştir (s. 226-241).

İranlı Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Şîrâzî'ye ait olduğu düşünülen ve İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hudâbende adına yazılmış Farsça bir siyasetnâme olan **Ahlâku's-Saltana**, Nergisî tarafından **Kânûnu'r-Reşâd** adıyla Türkçeye tercüme edilerek Sultan IV. Murad'a sunulmuştur. Nergisî, kendi tecrübelerine ve şahit olduğu hadiselere, Osmanlı tarihindeki bazı olaylara da yer vererek telif düzeyinde bir eser ortaya koymuştur. Bahsi geçen hikâyeye, eserde "Tenfîr ü Tahzîr ez nâ-Münâsibân-ı Şerîr" başlıklı kısa bölüm içinde "hikâyet" başlığı altında yer verilmiştir (Selçuk, 2013:6-7, 145-147).

Nâlî Mehmed Efendi'nin müstakil hikâyelerden oluşan **Tuhfetü'l-Emsâl'**i 1929 beyitten oluşan ahlaki-didaktik bir mesnevidir. 1082/1671 yılında tamamlanarak Musâhib Mustafa Paşa'ya sunulmuştur. Eserde ana hikâye ve her hikâyeden sonra temsil başlıklı birer küçük hikâye ve münâcât yer almaktadır. Bahsi geçen hikâyeye "Hikâyet-i Sultân Selîm Hân 'Aleyhi'r-Rahmeti ve'l-Gufrân" başlığı altında 1223-1413. beyitler arasında yer verilmiştir (Selçuk, 2017: 7, 16, 157-178).

1. Olumlu Anekdotlar

Aşağıdaki ilk 12 hikâye **Selimnâme**'de, 13. hikâye **Kânûnu'r-Reşâd**'da geçmektedir. Hikâyeler tarafımızdan başlıklandırılarak özetlenmiş, özetlerin sonunda ise Sultan Selim'in hangi özelliklerine vurgu yapıldığına değinilmiştir.

1.1. Dünya Saltanatının Geçiciliği

Sultan Selim'in şehzadelik yıllarında, kendisine yakın bazı kişiler sohbet esnasında "Beyimiz tahta geçse, biz de devlete erişsek; Şark ve Garbı fethetsen, Kızılbaşları ortadan kaldırsan, kâfirleri dünya sayfasından silsen." şeklinde çeşitli temennilerde bulunur. Söylenenleri dinleyen Sultan Selim, bir zaman murakabeye daldıktan sonra: "Ey dertmentler, saltanat diye söyleşip durusunuz. Bir saltanat ki sekiz dokuz yıllık ola o saltanattan ne fayda, istediğiniz verildi." der (Uğur, 1980: 227).

Sultan Selim dünya saltanatının geçici olduğuna inanan, manevi âlemden mesajlar alan keramet sahibi bir yöneticidir.

1.2. İktidar ve Onur Anlayışı

Yavuz Sultan Selim, bozgun sonrası Kırım sınırında Tatar Hanı ile karşılaşır. Han, Selim'i teselli eder ve dilerse Tatar askerini emrine verebileceğini söyler. Ancak Selim, kaderin hükmüne inandığını, dünyalık beklentisi olmadığını belirtir ve "Atalarımızın üzerine asker çekmek bize düşmez." diyerek teklifi reddeder. Otağına döndüğünde ise "Dünya mülküne tamah

etsek bile, atalarımızın fethettiği topraklara yağmacı asker sokmak doğru olmazdı." der (s. 228).

Sultan Selim, iktidara gayrimeşru yollarla değil, meşruiyet, ahlak ve kader anlayışı içinde yürüyen bir yöneticidir.

1.3. İlahi Takdire Riayet

Sadeddin Efendi'nin dedesi Hâfız İsfahânî, dönemin önde gelen sufilerinden Şeyh Kemâleddîn-i Erdebîlî'ye Osmanlı Sultanı'nın Safevi topraklarına doğru ilerlemekte olduğunu bildirerek bu durumun akıbetini sorar. Şeyh ise, bu kişinin kendi iradesiyle değil, ilahi takdir gereği, bahtsız birini cezalandırmak üzere gönderilmiş olduğunu; Safevi hükümdarı Şah İsmail'in canını zor kurtaracağını ifade eder. Nitekim gelişmeler bu öngörüyü doğrular. Sultan Selim Tebriz'e ulaşır, Şah İsmail ise canını zor kurtarır. Sultan Selim, Tebriz'de bulunduğu süre zarfında yetenekli sanatkârları ve ilim erbabını himayesine alarak onlara çeşitli iltifatlarda bulunur. Sultan, Hasan Can'a hitaben "Görevlendirilmeden bir yere gitmiş değiliz." diyerek, seferinin kendi iradesine değil, ilahi iradeye dayandığını ifade eder (s. 229-230).

Sultan Selim, ilahi iradenin şahsi iradenin üstünde olduğu bilincinde olan, Allah'ın takdiri doğrultusunda hareket eden bir liderdir.

1.4. Rüya ve İlahi İşaret

Bir gece sabah namazına kadar uyuyakalan Hasan Can, Sultan Selim'in huzuruna çıkarak özür diler. Sultan, rüya görüp görmediğini sorar; olumlu bir yanıt alamayınca rüya görmenin kaçınılmaz olduğunu vurgular. Aynı sabah, Hasan Can, saray görevlilerinden Hasan Ağa'nın garip hâller içinde olduğunu fark eder ve sebebini sorar. Hasan Ağa, rüyasında halifeleri gördüğünü, Hz. Ali'nin Sultan'a Haremeyn hizmetinin verildiğini müjdelediğini aktarır. Bu rüya Sultan Selim'e iletildiğinde, Sultan duygulanır, tevazu göstererek kendini ecdadına layık görmez. Rüyayı ilahi bir işaret kabul ederek sefer hazırlıklarını başlatır (s. 230–232).

Sultan Selim, manevi sorumluluk sahibi, ilahi işaretlere saygı duyan ve onlara dayanarak başarılar elde eden bir yöneticidir.

1.5. Gizli Ziyaret ve İlahi İşaret

Sultan Selim, Mısır Seferi dönüşünde çölde şiddetli sıcaklık ve susuzlukla karşılaşınca Allah'a niyazda bulunur; duasının ardından, bölgeyi seller oluşturacak derecede yağmur sarar. Aynı yolculuk esnasında gerçekleşen bir baskın sırasında, Sultan'a ait kitap sandıklarından biri kaybolur. Kaybolan sandıkta, Sultan'ın sefer süresince okumaktan büyük haz aldığı **Vassâf Târîhi** de yer almaktadır. Bu durumdan büyük üzüntü duyan Sultan,

hızlı yazısıyla tanınan Molla Şemseddin'i eseri yeniden kaleme almakla görevlendirir.

Molla Şemseddin yazı çalışmaları için hücresine çekildiğinde, gayb erenlerinden biri tarafından ziyaret edilir. Sohbet esnasında ona Osmanlıların Arap topraklarını fethedip fethetmeyeceğini sorar; Sultan Selim'in bu görevle görevlendirildiği, Haremeyn hizmetinin soyuna verildiği ve evliya mertebesinde olduğu bildirilir. Sultan'ın birkaç yıl daha hüküm süreceği, Molla Şemseddin'in ise Halîmî Efendi ile aynı gün vefat edeceği söylenir. Ziyaretçi üç takke bırakır: biri Sultan'a, biri Halîmî Efendi'ye, biri de Molla Şemseddin'e. Takke Sultan'a iletildiğinde Selim onları koklar, gözlerine sürer ve hüzünlenir. Molla Şemseddin ise Vassaf Tarihi'ni zamanında tamamlayarak teslim eder.

Bu hadiseden bir süre sonra Hasan Can, Molla Şemseddin'den İmam Cizrî'nin **Hısnü'l-Hasîn** adlı eserini kendisi için istinsah etmesini talep eder. Molla Şemseddin ise, eseri tamamlamadan vefat ederse, kendi nüshasının onun olabileceğini söyler. Molla Şemseddin'in vefatının ardından, varisi bulunmadığından kitapları Beytülmâl'e intikal eder. Bu eserler Sultan'a sunulduğunda, vasiyetten haberdar olmayan Sultan Selim, kitapları incelerken **Hısnü'l-Hasîn** nüshasını içlerinden seçerek Hasan Can'a bağışlar. Durum kendisine bildirildiğinde ise, bu durumu tevazu ile karşılayarak bunun yalnızca bir tesadüf olduğunu ifade eder (s. 232-235).

İlahi işaretler ve manevi rehberlikler, Sultan Selim'in kararlarını ve eylemlerini şekillendiren temel dinamiklerdendir. Sultan, hadiselerin ilahi takdir neticesi gerçekleştiğine inanan, tevazu sahibi bir liderdir.

1.6. İlahi İşaretler ve Dualar

Sultan Selim, Ümeyye Camii'nde Şeyh Muhammed Bedahşî'yi ziyarete gider, ondan dua talep eder. Şeyh de Sultan'ı överek "Biz sizden dua bekleriz." der. Sultan ısrar edince kendisine dualar eder. Sonraki dönemlerde bir gece Sultan, rüyasında Şeyh'in bir kepenek giydiğini ve üzerine kuşak sardığını görür. Rüyayı Hasan Can'a anlatır, yorum ister. Hasan Can da Şeyh'in vefat etmiş olduğuna işaret olduğunu söyler. Neticede Şeyh'in öldüğü, ölmeden evvel etrafındakilere Sultan'a itaat etmeleri yönünde nasihatte bulunduğu ve bir duanâme yazarak "Sultan'a iletin." diye vasiyet ettiği haberi gelir (s. 235-237).

Sultan Selim, âlim ve ariflere hürmet eden, ilahi işaretlerle yönünü bulan bir yöneticidir.

1.7. Feraset ve Latifeler

Sultan Selim'in Mısır'da uzun süre kalması maiyetindekileri huzursuz eder, Kemal Paşazâde bu durumu iletmek üzere elçi seçilir. Paşazâde, Sultan'la

baş başa kaldığında, sözde bir askerin Nil kıyısında memleket hasretiyle okuduğu bir şiiri[25] aktarır. Sultan şiiri beğenir ve dönüş kararı alır. Bir süre sonra, Sultan Paşazâde'ye üstadı Molla Lütfî'nin ölüm sebebini sorar. Paşazâde, hocasının latifelerinin yanlış anlaşıldığını belirtir. Sultan, Paşazâde'nin de benzer latifeler yapıp yapmadığını sorar. Paşazâde, Sultan'ın ferasetini takdir eder. Dönüş sonrası Sultan, Paşazâde'yi beş yüz filori ile ödüllendirir (s. 237–238).

Sultan Selim, yüksek feraseti ve entelektüel derinliği ile dikkat çeken, Kemal Paşazade gibi donanımlı kişilere değer verip yanında bulunduran bilge bir yöneticidir.

1.8. Bilgelik ve Yardımseverlik

Hekim Molla Hakîmşâh Muhammed, bir gün Sultan Selim'le yapılan bir sohbet sırasında padişahın "Gece neredeydiniz ve kimlerle beraberdiniz?" sorusuna, Mîrâhur Ahmed Paşa'nın evinde Ahî Çelebi, Mehdî Gâv ve onun oğlu Mirzâ Ali ile birlikte olduğunu belirtir. Daha önce Ahî Çelebi, güzelliğiyle dikkat çeken Mirzâ Ali'yi saray hizmetine almak istemiş, ancak Sultan bu talebi reddetmiştir. Molla, bu duruma atıfla ve Ahî Çelebi'yi destekler biçimde, Mirzâ Ali'yi kastederek "Bilmem ki o ay parçasının öküz evinde ne işi var?" şeklinde bir benzetmede bulunur. Sultan ise bu sözü bilgiçlik olarak değerlendirerek "Bilmez misin ki bir evde şeref, ayın öküz burcunda olduğu zaman dilimindedir." diyerek karşılık verir. Bunun üzerine Molla, sözlerinin uygunsuzluğunu fark edip özür diler.

Başka bir gün Molla, fakir bir kimsenin kendisi için bir kaside yazdığını belirterek eğer izin verilirse bu şiiri Sultan'ın huzurunda okumak istediğini söyler. Sultan'ın müsaadesiyle şiir okunur. Ancak şiirin üslubunu tanıyan Sultan, "Bu şiir seninkilere benziyor, yoksa caize almak için sen mi yazdın?" diyerek şüphelerini dile getirir. Molla, şiiri fakir adına kendisinin kaleme aldığını, amacının ona yardım etmek olduğunu itiraf eder. Sultan'ın yüksek feraset ve sezgisini öven Molla, takdirlerini sunar. Sultan da bu samimi davranış karşısında hem ona hem de fakir şahsa ihsanda bulunur (s. 238–239).

Sultan Selim, derin bilgi ve otorite sahibi, doğruları araştıran, olayları bilgiyle yöneten, güzellikleri takdir eden bir liderdir.

1.9. Edep ve Ahlak Dersi

Bir gün Sultan Selim'in huzuruna, dedesi Sultan Mehmed'e ait olduğu iddia edilen bir tasvir getirilir. Bu esnada sohbet meclisinde bulunan Ahî Çelebi,

[25] Nemüz kaldı bizüm mülk-i 'Arabda/Nice bir tururaz Şâm u Halebde//Cihân halkı kamu 'ayş u tarabda/Gel ahî gidelüm Rum illerine" (Uğur, 1980: 237).

musahiplik konumunun verdiği özgüvenle, padişah huzurunda gerekli edep ve erkânı gözetmeyen bazı kimseleri eleştirir. Tasviri inceleyen Sultan, bunun dedesi Sultan Mehmed'e benzemediğini, onun doğan burunlu biri olduğunu belirterek hatalı tasvire dolaylı olarak vesile olduğunu düşündüğü Ahî Çelebi'yi sert bir şekilde azarlar. Ahî Çelebi'nin meclisten ayrılmasının ardından Sultan, onu kastederek şu değerlendirmede bulunur: "'Kim bir kardeşini bir günah sebebiyle ayıplarsa, o günahı işlemedikçe ölmez.' hadis-i şerifine mazhar oldu. Zira başkalarının kusurlarını kınarken, kendi nezaketsizliğini fark etmeksizin kısa sürede iki hataya birden düştü." (s. 239).

Sultan Selim, yanında arkadaşlarını çekiştiren ve bilgiçlik taslayanlara karşı asla müsamaha göstermeyen bir yöneticidir.

1.10. Keramet ve Feraset

Bir gün divana giren sultan "Hele Ferhâd, İskender'i himaye edip korursun. İnşallah birbirinize karşı asıldığınız zaman da himayenin ne fayda edeceği görülür!" der. Bu sözleriyle Sultan, Ferhâd Paşa'nın İskender Çelebi'ye gösterdiği korumacı tavırdan ve iş birlikçi anlayıştan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiş; aynı zamanda bu iki devlet adamının bu sebeple ileride kötü bir sona sürükleneceklerini önceden haber vermiştir. Nitekim Sultan'ın öngörüsü, oğlu Kânuni Sultan Süleyman devrinde gerçekleşmiş; Ferhâd Paşa boğdurularak, İskender Çelebi ise idam edilerek cezalandırılmıştır (s. 240).

Sultan Selim, keskin zekâsı, ileri görüşlülüğü ve ferasetiyle geleceği sezebilen bir liderdir.

1.11. Vefata ve Fethe Dair Keramet

Sultan Selim'in vefatından kısa bir süre önce, vezirler ve bazı devlet adamları onu Rodos Seferi'ne teşvik etmeye çalışır. Bu süreçte Sultan, bir kutlama sırasında top atıldığına şahit olur. Durumdan son derece rahatsız olan Sultan, barutun israf edilmesini sert bir şekilde eleştirir. Vezirlerin dört beş aylık barut stoğunun hazır olduğunu söylemeleri üzerine, "Siz Rodos'u sekiz ya da dokuz ayda zor alırsınız." diyerek eleştirilerine devam eder. Ardından, "Benim oraya seferim yoktur, ancak ahiret seferim vardır." sözleriyle Rodos Seferi'ne çıkamayacağını ve ölümünün yaklaştığını ima ederek vezirlerden yüz çevirir. Nitekim bu olaydan kısa bir süre sonra Edirne'ye doğru yola çıkan Sultan, yolculuk esnasında vefat eder. Rodos ise Sultan Selim'in öngörüsüne uygun biçimde, oğlu Kânuni Sultan Süleyman tarafından seferin dokuzuncu ayında fethedilir (s. 240–241).

Sultan Selim, kaynak israfına karşı karşı çıkan, ileri görüşlü, öleceği vakti sezebilen temiz kalpli bir yöneticidir.

1.12. Doğumunda Müjdelenen Sultan

Kemâl Paşazâde'nin aktardığına göre, bir derviş Sultan Selim'in doğduğu gün, Osmanlı hanedanından bir erkek çocuğun dünyaya geleceğini, güneş gibi ufukları aydınlatarak ileride hilafet tahtına geçeceğini, vücudunda yıldızlar gibi yedi adet ben olacağını ve bu benler sayısınca düşman beylerini mağlup ederek zaferler kazanacağını dile getirmiştir. Dervişin bu kerametleri zamanla aynıyla gerçekleşmiştir (s.241).

Sultan Selim, kutlu bir devlet adamıdır, doğduğu zaman önemli işler başaracağı belli olmuştur.

1.13. Cesaret ve Karakter Tahlili

Yavuz Sultan Selim, şehzadelik döneminde cesaret ve yiğitliğiyle öne çıkan kişileri keşfederek has adamları arasına katardı. Bir gün, pazarbaşılık görevi yürüten bir kişinin, binicilik ve atıcılıkta mahir oğlu, Sultan Selim'in himayesinde yetişen gruba katılmak istediğini arkadaşlarına bildirir. O sıralarda genç, şehzadenin izlediği bir çevgan oyununda sergilediği binicilik becerileriyle dikkat çeker ve şehzadenin takdirini kazanır. Bu vesileyle arkadaşları onun da aralarına alınmasını ister. Ancak Sultan Selim, bir kişiyi iyice tanımadan ve geçmişini araştırmadan hizmetine kabul etmeyeceğini ifade eder. Arkadaşları, kararını etkileyebileceği düşüncesiyle gencin pazarbaşının oğlu olduğunu bildirir. Bunun üzerine Sultan, pazar denetimlerinde muhtesip ve hâkimlerden azar işiterek büyüyen birinin, korku içinde yetiştiği için savaşta görevini gereği gibi yerine getiremeyeceğini ifade eder. "Benim hizmetime tokat atmaya alışkın adam yaraşır; mağlubiyet duygusuyla yetişmiş kimseler ise orduda bozgunculuğa yol açar." diyerek talebi reddeder (Selçuk, 2013: 27).

Sultan Selim, sadece fiziksel yeteneklere değil, ruhsal dayanıklılığa ve karakter özelliklerine de dikkat eden ferasetli ve ileri görüşlü bir liderdir.

2. Olumsuz Anekdotlar

Sultan Selim ve Şah İsmail'in satranç oynadıklarına dair çeşitli menkıbeler anlatılsa da fiilî bir satranç müsabakası gerçekleştiğine dair tarihî ve güvenilir bir kaynak bulunmamaktadır. Bu iki lider arasındaki askerî ve siyasi rekabet, kimi zaman sembolik anlatılara konu olmuştur. Aşağıdaki anekdot, Nâlî Mehmed Efendi'nin **Tuhfetü'l-Emsâl**'inde gurur ve kibrin olumsuz etkileri bağlamında anlatılmıştır.

2.1. Kibirli Aslanı Yenen Maymun

Askerî dehasının yanı sıra entelektüel ve stratejik oyunlara olan ilgisiyle de tanınan Sultan, satranç ve tavla gibi oyunlarda da rakipsizdir. Bu nedenle gururlanır, yenilmez olduğu zannına kapılır.

İran Şahı, Sultan Selim'i alt etmek amacıyla satrançta oldukça mahir, özel olarak eğitilmiş bir maymunu, değerli bir satranç takımıyla birlikte Sultan'a gönderir. Maymuna yalnızca satranç becerisi değil, sultanlar karşısında nasıl davranılacağı da öğretilmiştir. Elçiyle birlikte saraya kabul edilen maymun, Sultan'ın huzurunda hürmet gösterir. Elçi maymunun özelliklerini sayar, satranç ve tavladaki yenilmezliğini dile getirir. Sultan anlatılanlara inanmak istemese de maymun, satranç kesesini boşaltır, oyun taşlarını dizer, Sultan'ı beklemeye başlar. Sultan, hayret ve şaşkınlık içinde oyuna başlar. Sultan, askerî başarılarının verdiği özgüvenle hamlelerini yaparken, maymun ise dikkatli ve temkinli bir oyun sergiler. Sultan, oyunun sonunda kazanacağını düşünse de maymun ustaca bir hamleyle Sultan'ın şahını mat eder. Büyük bir hayal kırıklığı yaşayan Sultan, öfke ve kızgınlıkla oyunu yeniden başlatır fakat bu duygusal tepkileri hisseden maymun fırsatını bulup tekrar Sultan'ı mat eder. Sultan, mağlubiyetin etkisiyle, satranç taşlarını maymunun başına fırlatarak onu yaralar. Ardından maymunun öldürülmesini emreder. Vezir, ileride bu kararın pişmanlığa sebep olabileceğini düşünerek maymunu gizlice tedavi ettirip saklar.

Bu hadiseden bir müddet sonra şehre genç bir satranç ve tavla ustası gelir, birçok kişiyi mağlup ettiğini söyleyerek kibirle dolaşır. Bunu haber alan Sultan, genci saraya davet eder, müsabaka sonucunda genç, yenilir. Bu zaferin ardından Sultan'ın aklına daha önce kendisine yenildiği maymun gelir, vezirine benzer bir maymunun bulunmasını emreder. Vezir, sakladığı maymunu süsleyip boyayarak yeniden huzura getirir, maymun edep ve erkân kurallarına riayet ederek Sultan'a hürmet eder. Bu müsabakada da Sultan, kendinden emin bir şekilde hareket etse de maymun yaşadığı yenilgiyi düşünüp tekrar yaralanmamak için orada bulunan gümüş bir tası kafasına geçirir ardından zekice bir hamleyle Sultan'ı tekrar mat eder (Selçuk, 2017: 12-13).

Sultan Selim, yenilgiden sonra olanları öğrenir, yaşlı gözlerle vezire bakar, vezirin tedbirini takdir eder, maymuna şefkat gösterir. Sultan bir aslan iken gurur ve kibir dolayısıyla bir maymuna mağlup olur.

Strateji, sabır, feraset, tedbir; gurur, kibir gibi kavramların dikkat çektiği bu alegorik hikâyede Sultan Selim'in gurur ve kibir gibi beşerî zaafları sebebiyle rakibini zayıf gördüğü için yenildiği, gerçek gücün akıl ve sabırda olduğu hususuna dikkat çekilmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Ahmet Uğur (1980: 225-226), istifade ettiğimiz **Selimnâme** ile ilgili çalışmasının giriş kısmında şu önemli değerlendirmede bulunur: "Selimnâme, Osmanlı tarihçiliğini ve hassaten Osmanlı tebasının sultanı nasıl görmek istediğinin en açık bir örneğidir. Az zamanda çok işler yapan Sultan Selim, burada zaman zaman insanüstü bir varlık olarak gösterilmektedir. Doğumundan önce beliren hadiseler, babası Sultan Bayezid ile arasında geçen hadiseler, Mısır seferi için verilen ilahi işaret ve yapılan seferler Sultan'ın şanına uygun bir üslub içinde anlatılmaktadır." Hoca Sadeddin Efendi de **Selimnâme**'sinde ikinci hikâyeden sonra ("İktidar ve Onur Anlayışı" başlıklı hikâye) aşağıdaki çıkarımlarda bulunur:

"Bu öyküden merhum hazretlerinin nice övülecek davranışları ve övgüyle anılacak menkıbeleri ortaya çıkar. Önce sabır, ikincide tevekkül, üçüncüde üstün gayret ve ağırbaşlılık, dördüncüde sonu düşünmek, beşincide saltanatın namus ve şanına olan düşkünlük, altıncıda kendi halkını koruma, yedincide amaçtaki temiz yüreklilik, sekizincide yiğitlik ve ululuk, dokuzuncuda önlem almasını bilmek ve gerçekleri görmek ve onuncuda babası ile yapılan çarpışmanın istenmeksizin olduğu anlaşılmış olur." (Uğur, 1980: 228).

Uğur'un bu önemli tespiti ve Hoca Sadeddin Efendi'nin ikinci hikâyenin sonunda ifade ettiği ama aslında bütün hikâyelerin bir hülasası olan tespitler, Yavuz Sultan Selim'le ilgili anekdotların çıkış sebebine ve Sultan'ın öne çıkan hususlarına ışık tutmaktadır. Yavuz Sultan Selim, Osmanlı tarihinin yalnızca askerî başarılarıyla değil aynı zamanda derin düşünce dünyası, yüksek ahlaki sorumluluk bilinci ve entelektüel kapasitesiyle de öne çıkan nadir padişahlardan biridir. Kaynaklarda ve halk anlatılarında yer alan menkıbe ve anekdotlar, onun liderlik vasıflarını çok boyutlu şekilde ortaya koymaktadır. Sert mizacı ve otoriter duruşunun ardında, devlet işlerinde mutlak disiplin, itaat ve liyakate verdiği önem yatmaktadır. Sultan'ın karar alma sürecindeki kararlılığı ve uygulamadaki tavizsizliği, onun yönetim anlayışının temel unsurlarını oluşturur. Bununla birlikte, yalnızca yetenek ya da görünürdeki yeterlilik üzerinden bir kimseye görev verilmesini reddeden yaklaşımı, Sultan Selim'in devlet mekanizmasında liyakat ilkesine verdiği önemi açıkça göstermektedir. Bir kişinin bir işi yapabiliyor olmasının, onu o görev için en doğru kişi yapmadığını vurgulayan bu tutumu, günümüz kamu yönetimi ilkeleriyle de örtüşen ileri bir liderlik anlayışının izlerini taşımaktadır.

Ayrıca, yazılı ve sözlü kaynaklarda yer alan anekdotlarda onun üstün liderlik özellikleri arasında sabır, tevekkül, ileri görüşlülük, önlem alma yeteneği,

yiğitlik ve halkına karşı koruyucu bir tutum gibi nitelikler ön plana çıkmaktadır. Sultan Selim'in Osmanlı Devlet sisteminin de temelini oluşturan ilahi iradeye dayalı bir liderlik anlayışına sahip olduğu, karar ve eylemlerini manevi işaretler doğrultusunda şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle o, gücünü yalnızca silah ya da otoriteden değil, aynı zamanda yüksek feraset, derin sezgi ve dinî-manevi değerlere bağlılıktan almaktadır.

Netice itibarıyla Yavuz Sultan Selim'in liderliği, zahirî kudretin çok ötesinde; hikmet, ahlak, içsel denge ve metafizik kavrayış temelli bir yönetim modeli sunar. Onun şahsında mündemiç olan bu çok katmanlı liderlik anlayışı, sadece kendi döneminde değil, tarih boyunca saygı duyulan ve örnek alınan bir hükümdar kimliğiyle Osmanlı padişahları arasında müstesna bir yer edinmesini sağlamıştır.

KAYNAKÇA

ARGUNŞAH, Mustafa (2009). "Türk Edebiyatında Selimnâmeler", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** 4/8. s. 31-47.

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **DİA**. C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, s. 407-414.

https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55915,tuhfetul-emsalpdf.pdf?0, E.T.: 27.04.2025

KARTAL, Ahmet (2024). "Yavuz Sultan Selim Döneminde Kültürel ve Edebî Hayat", **Yavuz Sultan Selim**. (Ed. Şefik Memiş), Trabzon Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay. s. 315-348.

SELÇUK, Bahir (2013). **Nergisî Kânûnu'r-Reşâd (Ahlâku's-Saltana Çevirisi)**, İstanbul: Kesit Yayınları.

SELÇUK, Bahir (2017). **Nâlî Mehmed Efendi, Tuhfetü'l-Emsâl**, Ankara: KTB Yayınları.

TANYILDIZ, Ahmet (2014). "Selîmî, Yavuz Sultân Selîm, Sultân Selîm-i Evvel, I. Selîm", **TEİS**. https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/selimi-yavuz-sultan-selim-sultan, E.T.: 25.04.2025

UĞUR, Ahmet (1980). "Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâmesi", **AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, S. 4. s. 225-241.

UĞUR, Ahmet (2009). "Selimnâme", **DİA**. C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, s. 440-441.

YÜCEL, Yaşar; SEVİM, Ali (1990). **Türkiye Tarihi**, C. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN TAHT MÜCADELESİ

Prof. Dr. İbrahim SOLAK
Kahramanmaraş Sütçü İmam Ün.
İbrahimsolak46@gmail.com

Dr. Deniz KURTBOĞAN
deniz.kurttbogan0101@gmail.com

ÖZET

Osmanlı tarihinde yaptıkları faaliyetler ile öne çıkan bazı padişahlar vardır, bunlardan birisi de şüphesiz Yavuz Sultan Selim'dir. O, gelecekte yapacaklarının işaretini henüz şehzade iken taht için verdiği mücadelede göstermiştir. Osmanlı klasik döneminde saltanat veraset usulünde çok belirgin kurallar olmamasından dolayı tahta kimin çıkacağı biraz kut telakkisine, yani tahtın sahibinin kim olacağına Tanrı'nın izin verdiği inancına biraz da şehzadelerin mücadelesine bağlıydı. Bu anlayıştan olsa gerek taht için kardeşler arasında sık sık mücadeleler yaşanır ve kut kimde tecelli ederse o tahtın sahibi olurdu. Taht için yapılan mücadelelerden en öne çıkanlardan birisi de Yavuz Sultan Selim'in taht mücadelesi olmuştur. II. Bayezid'in saltanatının son yıllarında yaşanan bazı aksaklıklar, şehzadeleri harekete geçirmiş; bunlar önce babaları daha sonra da birbirleri ile taht mücadelesine başlamışlardır. Bu yeni ve kabul edilemez hâl, devlet işlerinin daha da kötüye gitmesine yol açmıştır. Bu süreçte Selim'in gösterdiği gayret, attığı stratejik adımlar onun tahta giden yolda önünü açmış; önce babasını, daha sonra da ağabeylerini taht yolunda engel olmaktan çıkararak Osmanlı padişahı olmuştur. Bu çalışmada tarihe adını Yavuz Sultan Selim olarak yazdıran I. Selim'in taht yolunda yaşadıkları, olayları, mücadeleleri dönemin kaynakları incelenerek ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN SUFİLERLE İLİŞKİSİ: PİR İBRAHİM GÜLŞENÎ VE EDİRNELİ ÂŞIK MUSA EFENDİ ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK
Gümüşhane Ün. İlahiyat Fak.
selamisimsek@gumushane.edu.tr

Giriş

Konumuza geçmezden evvel Osmanlı padişahlarının tasavvuf, tarikat ve sufilerle ilişkisi üzerinde kısaca durmayı yararlı buluyoruz.

Osmanlıyı Osmanlı yapan müesseselerin başında ordu ve medresenin yanında tekkenin, bir başka ifadeyle tasavvuf ve tarikatların geldiği malumdur. Nitekim tasavvuf ehlini, Allah katında duası makbul kişiler olarak gören ve bu sebeple dualarını almaya gayret gösteren Osmanlı yöneticileri, tasavvufun üstlenmiş olduğu fonksiyonlar dolayısıyla, devlet sınırlarının en ücra köşelerine ulaşıncaya kadar tekke ve zaviyelerin örgütlenmesine destek vermişler, bunların başında bulunan kâmil insanlarla yakın ilişkiler kurmuşlar, onlara intisap ederek sohbetlerinden feyizlendikleri gibi iş birliği ve hatta hedef birliği içinde dahi olmuşlardır. Tasavvufi ve tarihî kaynaklar ile arşiv vesikalarımızda bu türden pek çok padişah-sufi ilişkisine şahit olmak mümkündür.

Osman Gazi'nin aynı zamanda kayınpederi olan Ahi şeyhi Edebâlî, onun yerine geçen oğlu Orhan Bey'in Ahi şeyhleri ile Geyikli Baba, Abdal Murad, Abdal Kumral gibi Babaî erenleri, bizzat Ahi şeyhi olan Murad Hudavendigâr'ın Şeyh Postinpüş adıyla bilinen Tebrizli Seyyid Muhammed Hammârî, Yıldırım Bayezid'in aynı zamanda damadı olan Emir Sultan, Çelebi Mehmed'in Zeyniyye şeyhi Molla Fenari, II. Murad'ın Mevlevî Emir Âdil Çelebi ile Bayrâmîlik yolunun kurucusu Hacı Bayrâm-ı Velî, Fatih Sultan Mehmed'in Bayrâmî şeyhi Akşemseddin ile Zeynî şeyhi Şeyh Ebu'l-Vefâ, Yavuz Sultan'ın babası II. Bayezid'in Halvetî şeyhleri, özellike Cemâl Halvetî ve oğlu Kânuni Sultan Süleyman'ın süt kardeşi Üveysî şeyhi Yahya Efendi, Halvetî şeyhleri Nûreddinzâde, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi, III. Murad'ın Halvetî-Uşşâkîlik yolunun kurucusu Hüsameddin Uşşâkî ile Celvetîlik yolunun kurucusu Azîz Mahmûd Hüdâyî, III. Mehmed'in Halvetiyye'den Abdülmecid Sivâsî, I. Ahmed'in yine Azîz Mahmûd Hüdâyî ve son asırda II. Abdülhamid'in Şâzelî şeyhi Muhammed Zâfir Efendi, Rifâî şeyhi Muhammed Ebu'l-Hüdâ Efendi ve Nakşî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî ile ilişkileri bunlardan en meşhur olan örneklerdir (Öztürk, 1997: 210-212; Beki, 2023: 136-137).

Burada şu hususun altını çizmek gerekir ki her ne kadar padişahlar içerisinde dervişliğe varacak bir tasavvufi meyil sahibi bulunanlar varsa da şeyhler bu ilgiyi daha çok muhabbet düzeyinde tutmayı yeğlemişler, onların "sâlik" değil, "mâlik" olmalarını arzulamışlardır. Netice olarak devlet yöneticilerinin tekke ve tarikat erbabına gösterdiği bu yakınlık, halkın onlara olan teveccühünü daha da artırmış, halka etki eden bu yapı zamanla devletin "derviş devlet" adıyla anılmasına dahi yol açmıştır (Yılmaz, 1999: 20).

Yavuz Sultan Selim'in Tasavvuf ve Sufilerle İlişkisi

Sultan Selim'in, "Velî" ve "Sofu" lakaplarıyla da anılan, Halvetîlik ve Bayrâmîlik yollarından feyizlenen, hatta Bayrâmî şeyhlerinden Muhyiddin Yavsî'den el alan II. Bayezid'in (1481-1512) oğlu olduğu malumdur. Şöyle ki II. Bayezid, henüz tahta geçmeden, özellikle Amasya valiliği zamanında meşâyıhla yakın ilişkiler içinde olmuş ve padişahlığı zamanında Konya Mevlana Dergâhı postnişîni Cemâleddin Çelebi'ye büyük hürmet göstermiş ve Mevlana Türbesi'nin sanduklarını yenilettiği gibi Halvetiyye ricâli ve Bayrâmiyye şeyhleriyle ilişkisini sürdürmüştür (Öngören, 2000: 245-247; Şimşek, 2012: 466-467).

Babası Sultan Bayezid gibi gibi tasavvufa ve tasavvuf erbabına yakınlık duyan, ayak bastığı topraklarda dervişleri ve şeyhleri ziyaret etmeyi ihmal etmeyen, alçakgönüllü ve mütevazı olup kibre hiçbir vakit yeltenmeyen, halifelik elbisesini giymek yerine derviş giysilerini tercih ederek halkın içine çıkan (Yıldız, 2024: 53), şair, bilgin kişiliğe de sahip bulunan Sultan Selim'in, Osmanlı padişahları arasında ilim ve irfan bakımından en donanımlı olanı olduğunu burada özellikle söylemek gerekir. Sultan Selim, 18. asır Celvetî-Bektaşi şeyhlerinden Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba'nın (ö. 1197/1783) beyanına göre, tahta çıkacağı zaman dedesi Şeyh Seyyid Abdullah Efendi'den himmet kemeri ve mânevî kılıç dahi kuşanmıştır (Mustafa Haşim Baba, vr. 19b).

Cesareti kadar velayetiyle de bilinen Sultan'ın yüksek bir irade ve azme sahip olduğu**,** ihtişam ve debdebeye önem vermediği, sadeliği sevdiği, Hazine Defterdârı Abdusselâm Bey'e yaptırdığı yalı köşkünü fazla lüks gördüğü ve"Ben sana bu kadar sarfına ruhsat vermemiştim, bir muhtasarca gölgelik yapasın diye emretmiştim." dediği ve Abdusselâm Bey'in ise durumu kurtarmak adına köşkü kendi malından hediye olarak yaptırdığını arz ettiği ve kabulünü istirham etmek mecburiyetinde kaldığı da nakledilenler arasındadır (Yıldız, 2024: 39; Konur, 2000: 67).

Onun bu gösterişten uzak *ve* mütevazı bir hayatı tercih etmesinde, muhtemelen hocası Halimî Çelebi diye meşhur divan şairi Mevlâ Abdülhalim

b. Ali'nin (ö. 922/1516) büyük etkisi olmuştur. Şöyle ki Yavuz Sultan Selim Trabzon'da vali olarak görev yaparken –yirmi beş yıl kadar yapmıştır- imam tayin ettiği, bilahare tahta geçince kendisine hoca edinip pek sevgi, hürmet gösterdiği Hâlimî Çelebi, hem zahirî ve hem de tasavvufi ilimlere vâkıf olup, önce Zeyniyye yolu şeyhlerinden Hacı Halife ve ardından Nakşbendiyye'den Şeyh Mahdûmî'ye kapılanmış, onların sohbet halkalarından nasiplenmiştir (Öngören, 2000: 248).

Hemen ifade edelim ki Halimî Çelebi'nin kemâlâtına hayran olan, maddi ve manevi bakımdan kendisinden istifade eden ve onunla hemen vakitlerinin tamamını bir arada geçiren Sultan Selim, nitekim 1512'de tahta geçmesini müteakip saltanat ve nizam işleriyle ilgilenmesi dolayısıyla birkaç gün hocasını göremeyince, "Gerçi pâdişâh olduk ammâ hâl-i yârândan bî-âgâh olduk. Bu saltanatdan ne zevk olınur ki üç gündür seni göremedik." demiş ve Mısır'ı fethettiği zaman da Nil Nehri üzerinde yaptığı gezide yanında hocasının bulunmasını istemiştir (İnan, 2024: 95). Sultan Selim, bununla da kalmamış, oğlu Kânuni'nin eğitimini dahi ona tevdi etmiştir. Hatta bazı vezirlerin, padişaha arz edilecek hususları önce Halîmî'ye danıştığı, daha sonra padişahın huzuruna çıktığı nakledilmektedir. Halîmî'nin Yavuz Sultan Selim'le birlikte Mısır Seferi'ne katıldığını, sefer dönüşünde Şam'da hastalandığını ve burada vefat ettiğini, cenaze namazında Sultan'ın da hazır bulunduğunu ve vefatına "râha Hâce Halîmî" ibaresi tarih düşürüldüğünü burada zikredelim (Abdülkadiroğlu, 1997: 343).

Sultan Selim'in irtibatlı olduğu bir diğer sufi şahsiyet, Şam'ın ilk Nakşbendî şeyhlerinden Muhammed Bedahşî'dir (ö. 922/1516). Nitekim Sultan, Şam'da iken Emeviyye Camii bitişiğindeki tekkesinde kendisini iki kez ziyaret etmiş, ilk ziyaretlerinde her ikisi de susmuş, ikincisinde ise Bedahşî söze başlayarak "Sen dahi bencileyin Hak Teâlâ'nın bir kulusun. Benim yüküm yok, senin var. Sakın bu halkın yükünü yabanda komayasın." diyerek Sultan'ın omuzuna aldığı yükün ağırlığını anlatmış, bir an evvel işe koyulmasını, reayasından sorumlu olduğunun bilinci ile hareket etmesini, halka ağır vergiler yüklememesi gerektiğini söylemiş, o da bu nasihatleri can kulağıyla dinlemiştir (Câmî, 1995: 573; Algar, 1992: 293; Konur, 2000: 69). Sultan'a ilk ziyareti sırasında niçin konuşmadığı sorulduğunda ise "Söze önce büyükler başlar. Benim ona karşı bir üstünlüğüm yok ki." diye cevap verdiği de nakledilenler arasındadır (Öngören, 2000: 249).

Bunun yanında Hoca Sadeddin Efendi'nin naklettiği şu menkıbe de Yavuz Sultan ile Bedahşî arasındaki muhabbet ve bağlılığı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Sadeddin Efendi'nin babası Hasan Can'a dayanarak anlattıklarına göre Sultan Mısır'da iken rüyasında Muhammed Bedahşî'yi sefer kıyafetiyle görmüş, Can da bunu şeyhin vefatına işaret olarak tabir

etmiştir. Akabinde yapılan tahkikatta şeyhin vefatıyla sultanın rüyasının aynı geceye rastladığı anlaşılmıştır (Algar, 1992: 293).

Sultan Selim'in tasavvuf ve sufilerle irtibatı konusunda öne çıkan bir diğer önemli şahsiyet Halvetiyye'nin dört ana kolundan Cemâliyye'nin piri Cemâl Halvetî'nin halîfesi, aynı zamanda müfessir ve vaiz olan Şeyh Sünbül Sinan Efendi'dir (ö. 936/1529). Şöyle ki Sultan'ın kıyafet değiştirmek suretiyle zaman zaman Sünbül Efendi'nin dergâhına giderek sohbet halkasına dâhil olduğu, hatta kendisine kapılandığı nakledilmiştir. Bu durumdan kaynaklanmış olsa gerek ki Halvetiyye menakıb kitaplarında Sultan Selim'in, Sünbül Efendi'yi seven ve sayan bir padişah olarak yer almıştır. Kaydedildiğine göre Sultan, tahta çıkınca geleneğe uyarak Bursa'daki dedelerinin kabirlerini ziyarete gitmiş ve kendisine o sırada küçük vezir Koca Mustafa Paşa da eşlik etmiştir. Sultan, amcası Cem Sultan'ın kabrini ziyareti esnasında, onun öldürülmesinde Koca Mustafa Paşa'nın rolü olduğunu hatırlamış ve bu sebeple kendisini öldürtmüştür.

Sultan bununla yetinmeyerek Koca Mustafa Paşa'nın yaptırdığı imaret ve caminin de yıkılmasını emretmiştir. Fakat bu iş için görevlendirilen saray muhafızları harekete geçtikleri sırada karşılarında Sünbül Efendi'yi bulunca heybetinden ürküp geri çekilmişler ve durumu sultana arz etmişlerdir. Hâl böyle olunca bu defa yıkım işini bizzat Sultan Selim gerçekleştirmek istemişse de siyah sarık ve asasıyla dervişler arasında kendisini karşılayan Sünbül Efendi'yi görünce, öfkesi muhabbet ve hürmete dönüşmüş ve söz konusu eserleri yıkmaktan vazgeçmiştir. Netice itibarıyla vakıayı tatlıya bağlayan Sünbül Efendi, "Padişah ahd ve emirlerinin yerini bulması gerekir. Hiç olmazsa medresenin üzerindeki bacalardan bir kaçını yıksınlar." demiş, böylelikle Sultan'ın sözünün yerine getirilmesini sağladığı gibi gönlünü de almıştır. Bu ince hareketten dolayı oldukça duygulanan padişah, sırtındaki beyaz yün kaplı kürkü Sünbül Efendi'ye armağan etmiştir. Sünbül Efendi'nin çoğu defa bu kürkü giydiği nakledilenler arasındadır (Velikâhyaoğlu, 2000: 176-177; Konur, 2000: 67; Öngören, 2000: 262; Koçsoy, 2023: 130-131).

Himmet Konur, Sultan Selim'in Koca Mustafa Paşa'yı idamını müteakip onun yaptırdığı külliye içerisinde faaliyet gösteren Sünbül Efendi ve dervişlerinde hasıl olan endişeleri içeren menkıbeler, tarihî gerçeklikleri bir yana, Halvetîlerin Sultan Selim'den gereksiz yere korku ve endişe duyduklarını göstermesi yanında, Sultan ile Sünbül Sinan arasında sıcak bir irtibatın bulunduğunu da ortaya koymaktadır ki Sünbül Efendi'nin, Sultan Selim Camii inşa edildikten sonra burada ilk vaazı verme şerefine ulaşması bunun açık bir göstergesidir (Konur, 2000: 68).

Sultan Selim'in İbnü'l-Arabi ve Mevlana'ya büyük saygısına da burada değinmek yerinde olacaktır. Şöyle ki o, Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) İbnü'l-Arabi'nin eserleri hakkında verdirmiş olduğu fetva ile bu iki büyük İslam sufisinin temsilcisi olduğu vahdet-i vücûd anlayışını âdeta devlet koruması altına almıştır. Onun dokuz yıla yakın süren hükümdarlığı döneminde Şam'da İbnü'l-Arabi'nin kabrinin bulunmasını sağlaması ve üzerine türbe yaptırmasından başka adına cami, imaret, tekke inşa ettirmesi ve görüşleriyle ilgili olarak da Edirne'de Molla Câmî'nin öğrencilerinden Şeyh Muhammed b. Hamîdüddin Mekkî'ye bir kitap hazırlatması (Öngören, 2007: 546), Konya'da Mevlevî tekkesine su getirtmesi de bu büyük saygının emarelerinden olsa gerektir. Sultan'ın, "Deli Bilader" lakaplı Gazâlî Mehmed Efendi'ye (ö. 941/1534) Bursa Geyikli Baba Zaviyesi şeyhliğini talep etmesi üzerine onay vermesi de onun tasavvuf erbabına olan hürmetinin bir başka göstergesidir.

Sultan Selim'in İbrahim Gülşenî ve Âşık Musa Efendi ile İlişkileri

16. asrın önde gelen sufi şairlerinden olan İbrahim Gülşenî, Diyarbakır'da dünyaya gelmiştir. On beş yaşlarında iken tahsil için Tebriz'e gitmiş, burada Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan ile karşılaşmıştır. Burada Hasan Efendi'nin yardım ve destekleriyle eğitimini tamamlamış ve "Molla İbrahim" adıyla tanınmaya başlamış, şehrin kadısı Şerefeddin ile aralarında geçen bir olay vesilesiyle Uzun Hasan'la tanışma imkânı bulmuş ve onun nişancılığı görevine getirilmiştir. Bu görev vesilesiyle Halvetiyye'nin dört büyük kolundan biri olan Rûşeniyye'nin müessisi Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487) ile görüşmüş, kendisinden oldukça etkilenerek memuriyeti bırakarak müridi olmuştur. Rûşenî'den tasavvufi terbiyesini tamamlayarak tarikat icazetini alan Gülşenî, mürşidinin vefatından sonra irşad postuna oturmuştur (Kocatürk, 1968: 170; Öngören, 2000: 99-100; Azamat, 2000: 301-304).

Mürşidi Rûşenî tarafından "Heybetî" olan mahlası, "Sen ol bâğ-ı bekânın gülşenisin." denilerek "Gülşenî" şeklinde değiştirilen İbrahim'in, Mevlana, Yunus Emre ve Seyyid Nesimî etkisinde ilahi ve gazeller söylediğini, bunları Türkçe, Arapça, Farsça olarak üç divanda topladığını, daha başka eserler de kaleme aldığını bu arada söylemek gerekir (Özçelik, 2005: 164).

Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan gibi onun oğlu Sultan Yakub'un da büyük teveccühlerine mazhar olan Gülşenî, Şah İsmail'in bu bölgede hâkim olduğu sıralarda öldürülmek üzere hapsedilmiş ancak o kaçmayı başarmış, önce memleketi Diyarbakır'da irşad faaliyetinde bulunmuş ardından Urfa, Maraş ve Kudüs'e giderek bir süre kalmış ve nihayet Mısır'a vasıl olmuştur. Mısır'da mürşidi Rûşenî'nin daha önce buraya yerleşen halifesi Şeyh Timurtaş (ö.

930/1524) vasıtasıyla Memlûk Sultanı Kansu Gavrî (1501-1516) ile görüşen Gülşenî'ye, Sultan Kubbetü'l-Mustafa adlı zaviyeyi tahsis etmiştir ki sultanın kendisine intisap ettiği kaydedilmektedir. Bâb-ı Züveyle semtinde bulunan Müeyyediyye Câmii'nde bir hücrede halvete girip erbain çıkaran, daha sonra burayı kendisine irşad merkezi ittihaz edip faaliyetlerini yürütmeyen başlayan Gülşenî'nin şöhreti kısa zamanda etrafa yayılmıştır (Muhyî, 2014: 271; Öngören, 2000: 100; Konur, 2000: 118-120; Azamat, 2000: 304; Koçsoy, 2023: 32).

Gülşenî'nin Sultan Gavrî'nin ölümünden sonra yerine geçen Tomanbay (1516-1517) ile de ilişkisi olmuştur. Nitekim Tomanbay hayır duasını almak için kendisini ziyaret ettiğinde Gülşenî, Sultan'a şu nasihat ve telkinde bulunmuştur: "Eğer selamet makamında bulunmak istersen Selim'e teslim eyle. Ammâ takdir olunan gerçekleşecektir." (Muhyî, 2014: 281). Hâl böyle olmakla birlikte Gülşenî, Arakhâne zindanına atılmış, dostları ve müridleri büyük baskı, zulümlere maruz kalmıştır. Durumdan haberdar olan Mevlevî şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi (ö. 951/1544'ten sonra) yanına Mevlevî dervişleri ile Hayderî-Kalenderî dervişlerini alarak Anadolu'dan kalkıp gemiyle Kahire'ye gelmiş ve Gülşenî'yi zindandan kurtarmıştır. Dîvâne'nin Yavuz Selim'in Mısır Seferi'ne katılan Mevlevî şeyhlerinden olduğunu da zikretmek gerekir (Konur, 2000: 121; Çıpan, 2002: 12).

Burada yeri gelmişken hemen belirtmekte fayda var ki Sultan Selim, İslam dünyasında birlik ve beraberliği sağlamak adına doğuda nifak ve fitne çıkaran Safevi Hükümdarı Şah İsmail'e karşı İran; Orta Doğu'da hâkimiyet kurmaya çalışan Memlûklülere karşı ise Mısır seferlerini planlamış, nitekim Ağustos 1514'te Şah İsmail'e karşı Çaldıran Zaferi'ni kazanırken, Ağustos 1516'da Halep yakınlarındaki Mercidâbık Ovası'nda Memlûk Sultanı Gavrî'yi, Ocak 1517'de Ridaniye'de yine Memlûklü Sultanı Tomanbay'ı mağlup etmiştir. Sultan Selim, akabinde içlerinde Abbâsî halifesi Mütevekkil Alellah ve yakınlarıyla Sultan Gavrî'nin oğlu Muhammed'in bulunduğu bazı üst düzeyde kimseleri, ulemayı, sanatkârları, bir kısım tacirleri, mukaddes emanetleri ve ele geçirilen malzemeleri donanmayla İstanbul'a sevkettirmiş, geldiği güzergâh üzerinden payitaht İstanbul'a geri dönmüştür (Emecen, 2009: 409-412).

İbrahim Gülşenî'nin Sultan Selim ile irtibatına değinecek olursak, bu irtibatın evvela mana (rüya) âleminde gerçekleştiğini söyleyelim. Şöyle ki nakledildiğine göre Gülşenî, Sultan Selim'e mana âleminde: "Teʿâl yâ Selîm" [Ey Selim buraya gel!] diye seslenerek Mısır'ı fethetmeye davet etmiş, Sultan da yukarıda zikredildiği minvalde Mısır'ı fethetmiş, akabinde Gülşenî'ye tekke kurması için yer verdiği gibi hayır dualarını da almıştır (İbrahim Nazîr, vr. 6a). Esasen Sultan Selim'in Mısır'ı fethini talep eden

sadece Gülşenî olmayıp burada bulunan pek çok sufi ve âlim de aynı niyeti taşımıştır. Şihâb Demirî, Şeyh İbrahim Ebî Lihaf, Şeyh İbrahim Usayfir, Şeyh Ömer Becâî, Şeyh Eminüddin, Şeyh Zekeriya Ensarî, Şeyh Ali Havâs ile bu şeyhlerin talebesi olan Abdülvehhâb Şa'rânî bunlardan tespit edilebilenlerdir (Mecitzade, 2024: 29-30).

İşte bu sıralarda Sultan Selim'in dikkatini çeken bir başka Gülşenî sufi vardır ki o da İbrahim Gülşenî'ye mülâkî olan Âşık Musa Efendi'dir. Musa Efendi, aslen Edirne'nin Ada nahiyesine bağlı Ahur karyesindendir. Künyesi "Şeyh Âşık Musa b. Muhammed Edirnevî" şeklindedir. Ailesi ve tahsili hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Onun Mısır'ın fethine katılan sipahilerden olduğu – Mısır'ın fethi sonrası yeniçeri ve sipahilerin pek çoğu Gülşenî'ye bağlanıp hizmetinde bulunmuşlardır-, fethi müteakip İbrahim Gülşenî'ye bağlanarak uzun süre cezbe halinde yaşadığı, Sultan Selim'in onun bu durumunu görüp Gülşenî'ye haber gönderdiği, nihayet bu hâlden kurtulduğu ve Edirne hacılarının Gülşenî'den irşad için bir kâmil mürşid rica ettiklerinde onu görevlendirdiği bilinmektedir (Muhyî, 2014: 297, 299-300; Şimşek, 2012: 98-99).

Evliyâ Çelebi, **Seyahatnâme**'sinde Âşık Musa Efendi'nin bu durumunu şöyle hikâye etmiştir: Pir Gülşenî, Âşık Musa kendisine kapılanınca kulağına "Hû" diye bir nara çekmiş, o da bu manevi ifade ile ilahi aşka düşüp hemencecik nesi varsa hepsinden geçip, baş açık ayak yalın, sine çıplak Kahire sokaklarında gezer olmuştur. Âşık Musa, Sultan Selim'le birkaç kez karşılaştıkları hâlde onu tanımazlıktan gelip yürümüştür. Sultan Selim, "Âşık Dedemi bu hâlden kurtarsın." diye Gülşenî'ye haber göndermiştir. Gülşenî de "Aşk-ı hakîkî-i İlâhiye müstağrak olan âşık-ı hakîkîye dokunmasın. Onun belirli vakti var, geldiğinde icabına bakarız." demiştir (Evliyâ Çelebi, 1984: 293).

Edirneli Gülşenî-Sezâyî şeyh ve şairlerinden İbrahim Nazîr Efendi ise yukarıda anlatılanları Gülşenîlikle ilgili risalesinde şu şekilde vermiştir: "Ve bundan sonra feth-i Mısır Müslüman hacılar mahrûse-i Edirne'den yetmiş nefer zât Müeyyediyye Câmi-i Şerîfi'nden Gülşenî Hazretlerinden bir halîfe gönderilmesini niyâzlarında Âşık Efendi Hazretleri müstağrak bâbında Hirâk Dağı'nda üryân ve sergerdân iken 'Teʿâl yâ Âşık.' buyurup onlar dahi bulundukları mahalde istimâʿ ve derhâl huzûrlarında mevcûd olmalarıyla kürk ü hırkaların ilbâs ve duʿâ buyurup tebʿiyyet eden hacılara 'Alınız size bir halîfe.' buyurduklarında her biri kemâl-i şevk ile ruhsûde-i hâk-i kademleri olup Âşık Efendi Hazretlerini kemâl-i ikrâm ile mahmiye-i Edirne'ye götürdüklerinde hâlen Zâviye-i Gülşenî olan mahal bağlar olup ol mahalde bir ayazma (mübarek su kaynağı) dahi olmakla biz bu mahalde ikâmet ederiz buyurup ol mahalde olan bâğ-ı harâb bu kadar olan huccâcdan birinin

olmağla kendilerine hîbe edip giderek ol bâğların cümlesine malik olmalarıyla sâdık soylarına bir hâne binâsına izin verip ma'mûr oldukda Hacı Hallâc nâm bir mal sahibi müridleri hânkah binâsını murâd edip rızâ vermediklerinde yine izinleriyle zâviye yakınında bir câmi-i şerîf binâ ve bâ'is-i cem'iyyet olduğuna binâen Hacı Hallâc mahallesi tesmiye buyurmuşlar. Daha sonra Etmekçi Ahmed Paşa , Azîz Hazretlerinden münîb olmalarıyla hânkahı murâd-ı aliyye ile binâ buyurup türbe-i mübârekleri dahi ondadır." (İbrahim Nazîr, vr. 6a-6b)

Hacı Hallâc Mahallesi Süleymaniye Küçükpazar yakınındaki Şah Melek Zaviyesi'ni –daha sonraları Âşık Efendi Zaviyesi ve Hasan Sezâyî Dergâhı olarak da anılmıştır- intihâb ile burada irşad faaliyetine başlayan Musa Efendi, 975/1567-68 yılında bekâ yurduna göçmüş ve söz konusu dergâh haziresine defnolunmuştur. Kabri, Sezâyî Türbesi'ne bitişiktir.

Âşık Musa'nın manzum veya mensur müstakil bir eserine rastlanmamışsa da İbrahim Gülşenî ile karşılaştıklarında cezbeye kapılıp şu beyti söylediği kaynaklarda yazılıdır:

Ser-i kûyuna sehv ile n'ola bassa kadem Âşık
Ser u pâ fikrin itmez neylesün hem mest hem âşık (Atâî, 1989: 2/195; Şimşek, 2012: 99).

Sonuç

"Derviş Devlet" olarak da nitelendirilen Osmanlının, tasavvuf ve tarikatlarla irtibatı bulunan padişahlarından birisi de çeyrek asır Trabzon'da valilik, dokuz yıla yakın hükümdarlık yapmış olan Yavuz Sultan Selim'dir. Şairlik ve bilgelik yönleriyle de temayüz eden Sultan Selim'in tasavvufla irtibatında sufi-meşrep kişiliğinin yanında başta "Velî" ve "Sofu" lakaplarıyla meşhur, Halvetîlik ve Bayrâmîlik yollarından da nasiplenmiş babası II. Bayezid olmak üzere ailesinin, özellikle de valilik ve hükümdarlık zamanlarında sürekli yanında olan hocası, Zeyniyye ve Nakşbendiyye yollarından feyz almış Halîmî Çelebi'nin büyük etkisi olmuştur.

Sultan Selim, Halîmî Çelebi'den başka Şam'ın ilk Nakşbendî şeyhlerinden Muhammed Bedahşî, Halvetiyye'nin Cemâliyye'nin kolunun Sünbüliyye kolunun kurucusu, aynı zamanda müfessir ve vâiz olan Şeyh Sünbül Sinan Efendi, yine aynı tarikatın Rûşeniyye kolunun Gülşeniyye şubesinin kurucusu İbrahim Gülşenî ve onun Edirne hacılarının arzusu üzerine bu şehre halife olarak gönderdiği Âşık Musa Efendi gibi sufi şahsiyetlerle de irtibatı olmuştur. Sultan'ın ayrıca İbnü'l-Arabi ve Mevlana'ya hususi muhabbet ve hürmetinin olduğunu zikretmek gerekir. Nitekim Sultan, İbnü'l-Arabi'nin eserleri hakkında fetva verdirdiği gibi Şam'a girince onun

kabrini buldurup üzerine türbe yaptırmış, Konya Mevlana Dergâhı'na ise su getirtmiştir. Mısır'ın fethine katılan sufilerden birisinin de Mevlevîlik yolunun yayılmasında önemli rolü bulunan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin olması dikkat çekicidir.

Sultan Selim'in bu sufi şahsiyetler içerisinde Halvetiyye'nin Rûşeniyye ana koluna bağlı Gülşeniyye yolunun kurucusu İbrahim Gülşenî ve bu zatın halifesi Âşık Musa ile irtibatı ayrı bir hususiyet taşımaktadır. Şöyle ki İbrahim Gülşenî, Mısır'ı fethetmesi için mana âleminde Sultan Selim'i davet etmiş, fetih gerçekleşince de Sultan, Gülşenî'ye tekke kurması için yer verdiği gibi, hayır dualarını almıştır. Âşık Musa Efendi ise Sultan Selim'le Mısır'ın fethine katılan sipahilerden olup fetih sonrasında Gülşenî'ye bağlanmış, ondan terbiye görerek tarikat icazeti almıştır. Bu terbiye esnasında cezbeye kapılarak Kahire sokaklarında deli-dîvâne dolaşan Âşık Efendi'nin meczup hâlini birçok defa gören Sultan Selim, bu durumdan kurtulması için Gülşenî'ye haber göndermiştir. Sonrasında ise hac farizasını ifa ederek Kahire'ye uğrayan Edirne hacılarının şehirlerinde irşad için bir kâmil mürşid talep ettiklerinde Âşık Efendi'yi görevlendirmiştir.

Netice itibarıyla derviş karakterli olan Sultan Selim'in, Nakşbendî, özellikle Halvetî şeyhlerinden feyizlenmiş, onlara yeri geldiğinde her türlü desteği vermiş ve kendilerinden destek görmüş, İbnü'l-Arabi'ye büyük muhabbet ve hürmet beslemiş ve onun düşüncesinden etkilenmiş Ekberî-meşrep bir Osmanlı padişahı olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim (1997). "Halîmî Çelebi", **İslâm Ansiklopedisi-15,** İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ALGAR, Hamid (1992). "Bedahşî Şeyh Muhammed", **İslâm Ansiklopedisi-5,** İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

BEKİ, Melahat (2023**). İslâm Medeniyetinde Tasavvufun Rolü,** İstanbul: Efe Akademi Yayınları.

CÂMÎ, Abdurrahman (1995). **Nefahâtu'l-Üns,** (Ter. ve Şerh: Lâmiî Çelebi; Haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yayınları.

ÇIPAN, Mustafa (2002). **Dîvâne Mehmed Çelebi: Afyon Mevlevîhânesi Şeyhi,** Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **İslâm Ansiklopedisi-36,** İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

EVLİYÂ ÇELEBİ (1984). **Seyahatnâme (Rumeli-Solkol ve Edirne)**, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

İBRAHİM NAZÎR EFENDİ. **Beyân-ı Tarîkat-ı Gülşenî,** İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyye, No: 888.

İNAN, Göker (2024). "Dönem Kronikleri Işığında Yavuz Sultan Selim'in Bazı Karakter Özellikleri", **Yavuz Sultan Selim ve Dönemi Sempozyumu Bildiriler Kitabı,** Ankara: TTK Yayınları.

KOCATÜRK, Vasfi Mahir (1968). **Tekke Şiiri Antolojisi,** Ankara: Edebiyat Yayınevi.

KOÇSOY, Rahime (2023). **"Menâkıb-i Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-i Aliyye-i Halvetiyye" İsimli Eser Çerçevesinde Bazı Halvetiyye Pirleri, Tasavvufi Görüşleri ve Halvetiyye Âdâb ve Erkânı**, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KONUR, Himmet (2000). **İbrâhîm Gülşen Hayatı, Eserleri, Tarikatı***,* İstanbul: İnsan Yayınları.

MECİTZADE, Kerim (2024). **Çağdaş Kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'in Mısır'daki İcraatları,** (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

MUHYÎ-İ GÜLŞENÎ (2014). **Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî,** (Haz. Mustafa Koç), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

MUSTAFA HAŞİM BABA. **Anka-i Maşrık,** Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 3094.

NEV'ÎZÂDE ATÂÎ (1989). **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik***,* C. 2, (Neşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları.

ÖNGÖREN, Reşat (2007). **"Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarîkatlar)"**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÖZÇELİK, Mustafa (2005). **Sûfî Şiirler Antolojisi,** İstanbul: Lamure Yayıncılık.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1997). **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar,** İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

ŞİMŞEK, Selami (2012). **Osmanlının İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü,** İstanbul: Buhara Yayınları.

VELİKÂHYAOĞLU, Nazif (2000). **Sümbüliyye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi,** İstanbul: Çağrı Yayınları.

YILDIZ, Muhammed Şükrü (2024). **Hoca Sadettin Efendi'nin Selimnâmesi'nde ve Tâcü't-Tevârih Adlı Eserinde Yavuz Sultan Selim'in Alperenlik Özellikleri,** (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILMAZ, Hasan Kâmil (1999). "Derviş Devlet", **Altınoluk Dergisi,** S. 163, s. 20.

YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİ ÂLİM VE KAZASKERLERİNDEN İBN KEMAL'İN HERETİK DÜŞÜNCELERLE MÜCADELE BAĞLAMINDA HZ. MUHAMMED SAVUNUSU

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ
Recep Tayyip Erdoğan Ün. İlahiyat Fak.
s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr

I. Giriş

İslam akaidi ve kelamında peygamberler ve diğer varlık kategorileri arasında "efdaliyyet" (üstünlük) meselesi, doğrudan temel inanç esaslarından biri olmasa da tartışmalı konulardan biri hâline gelmiştir. Özellikle "peygamberler arasında bir üstünlük tartışması"nın naslarda nasıl yer aldığı, kelam âlimlerinin ve müfessirlerin bu delilleri nasıl yorumladığı, konunun kelami geleneğin içerisinde zamanla ayrıntılı bir şekilde ele alınmasına yol açmıştır. İbn Kemal (ö. 1534) de Osmanlı ilim geleneği içinde bu tartışmaya dâhil olmuş, bilhassa Hz. İsa'nın efdaliyyeti iddiasıyla ortaya çıkan "Molla Kabız vakası" çerçevesinde geniş değerlendirmeler yapmıştır.

Bu çerçevede çalışmamızda, ilk olarak İslam düşüncesinde efdaliyyet konusunun tarihî ve sistematik arka planı kısaca irdelenecektir. İbn Kemal'in bildirimize konu teşkil eden risalesi tarafımdan tahkik edilerek ve edisyon kritiği yapılarak yayımlanmıştır (Yavuz, 2005: 147-185). İslam'ın teorik tarafını temsil eden kelam ilminde melekler ile peygamberler arasında, peygamberlerin kendileri arasında fazilet, Şia doktrinindeki imamet-nübüvvet mukayesesi gibi çeşitli alt başlıklar altında tartışılan efdaliyyet mevzusunun hangi saiklerle bu kadar önemsendiği, tarihsel süreçte hangi ekollerin nasıl tavır aldığı özetlenecektir. Ardından, İbn Kemal'in hayatı ve ilim silsilesi kısaca tanıtılacak, "Efdaliyyetü Muhammed (as)" risalesinin yazılış sebebi ve konunun onun nezdindeki ehemmiyeti ortaya konacaktır.

Metin boyunca İbn Kemal'in, kendi döneminde Hz. Muhammed'e (as) nispetle Hz. İsa'nın (as) daha üstün olduğunu savunan kimselere yönelik eleştirileri, dayandığı akli ve naklî deliller, bu delillere dair yorumları değerlendirilecektir. Böylece, Osmanlı ilmî geleneğinde "Peygamber Efendimiz'in tüm enbiya üzerindeki üstünlüğü"nün nasıl savunulduğu, hangi argümanlarla desteklendiği ve buna karşı geliştirilen itirazların hangi saiklerle reddedildiği müşahede edilecektir.

II. İbn Kemal ve Dönemi

A. Hayatı, İlmî Kimliği ve Eserleri

İbn Kemal, tam adıyla Şemseddin Ahmed b. Süleyman (Kemalpaşazâde), 1469'da (halk rivayetlerine göre Tokat'ta) doğmuştur (Mecdi Efendî, 1989:

381; Bursalı Mehmet Tahir, I, 1333: 223). Askerî sınıfta kısa süre bulunduktan sonra ilim yoluna yönelmiş, Edirne'de Darülhadis Medresesi'nde Molla Lütfi gibi hocalardan ders alarak yüksek bir donanıma ulaşmıştır. Zamanla Osmanlı devlet ricali nezdinde itibar kazanmış, İshak Paşa Medresesi, Halebiye Medresesi ve Edirne Sultan Bayezid Medresesi müderrisliği görevlerinde bulunmuştur (Taşköprüzade, 1985: 378; Uzunçarşılı, II, 1988: 669). Ardından kadılık görevine getirilmiş; Yavuz Sultan Selim döneminde Anadolu kazaskeri, Kânuni Sultan Süleyman döneminde ise şeyhülislam olmuştur. 1534 yılında vefat eden İbn Kemal, "Müfti's-Sakaleyn (İnsanların ve Cinlerin Müftüsü)" ünvanıyla anılacak kadar saygın bir âlim olarak anılmıştır (Uzunçarşılı, II: 668; Dalkıran, 1997: 42–43). Onunla ilgili olarak ifade edilen hususlardan biri de cifr ilmini kullanmış olmasıdır. Bununla ilgili olarak Kur'ân ayetlerinden hareketle geleceğe ilişkin birtakım saptamalarda bulunmuştur. Enbiya Suresi'nin 105. ayetini Cifr ilminin kurallarına uygun olarak tahlil ederek Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethedeceğine dair tespiti bunlardan biridir (Hoca Sadettin, IV, 1992: 329).

İbn Kemal, kelam ve fıkıh başta olmak üzere Kur'ân, hadis, tarih, mantık, felsefe, tasavvuf gibi alanlarda çok sayıda eser kaleme almış; şerh ve haşiye geleneğinin yaygın olduğu 15-16. yüzyıllarda kendinden önceki kelami-felsefi mirasa vâkıf bir şekilde metinler üretmiştir. Tarihçiliği de önemlidir; Osmanlı tarihi üzerine "Tevârîh-i Âl-i Osmân" gibi eserler yazmıştır (Hoca Sadettin, IV: 329; Öçal, 2000: 25–26; Fayda, 1986: 60). Bibliyografik kaynaklarda eserlerinin listesi yer alan İbn Kemal'in kaleme aldığı kısa eserleri de mevcuttur. Son dönem Osmanlı düşüncesinin yetkin âlimlerinden olan Ahmed Cevdet Paşa onun kısa risalelerinden bazılarını neşretmiştir (İbn Kemâl, **Resail***,* [Neş. Ahmed Cevdet], İstanbul, 1316).

B. Risaleleri ve "Efdaliyyetü Muhammed (as)"

İbn Kemal'in 300'e yakın eseri olduğu kaydedilir. Bunların önemli bir kısmı risale türünde küçük hacimli incelemeler olup belirli bir sorunu ya da tartışmayı cevaplamak amacıyla kaleme alınmıştır. Eserlerini Türkçe, Farsça ve Arapça olarak yazmıştır. Kur'ân, hadis, kelam, felsefe, mantık, tasavvuf, tarih ve dil konularında eserler vermiştir. Eserlerinin pek azı neşredilmiştir (Fayda, 1986: 60). Kelam ve akaide dair yazdığı risaleler arasında şunlar özellikle zikredilebilir:

01. Hâşiye ale't-Tehâfüt: Hocazade ve Tusî'nin Tehâfüt'lerine yazmış olduğu şerhtir.
02. Risâle fî Beyâni'l-Akl.
03. Risâle fî Ta'rîfi İlmi Kelâm.
04. Risale fî Vücûdi'z-Zihnî.

05. Hâşiye ale'l-Mevâkıf.
06. Risâletü'l-Eys ve'l-Leys.
07. Risâle fî İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîm.
08. Risâle fî Ebeveyni'n-Nebi.
09. Risâle fî Fadîleti'n-Nebî alâ Sâ'iri'l-Enbiyâ.
10. Risâle fîmâ Yete'alleku bi Halki'l-Kur'ân.
11. Takaddümü'l-İllet ale'l-Ma'lûl.
12. Risâle fî Tahkîki'l-Îmân.
13. Risâle fî Hakkı Ebeveyin'n-Nebî. (Brockelmann, GAL, II: 598–599; Suppl. II: 669. İbn Kemal'in eserlerinin detaylı listesi için bk. Çelebi, 246; Dalkıran, 1997: 64–68; Öçal, 2000: 26–51).

Kemalpaşazade'nin bu eserleri arasında **Risâle fî Fazîleti'n-Nebî 'alâ Sâiri'l-Enbiyâ** adıyla da bilinen **"Efdaliyyetü Muhammed (as)"** benzeri başlıklara sahip olan bu metin, Hz. Muhammed'in (as) diğer bütün peygamberlerden üstünlüğünü savunmaya matuftur. Risalenin telif sebebi, Molla Kabız adlı zatın ortaya attığı "Hz. İsa'nın (as) üstünlüğü" iddiası ve ardından yaşanan sorgulama sürecidir. İbn Kemal, bu risalede hem şer'î delilleri hem de kelam metodolojisini kullanarak Hz. Peygamber'in en faziletli oluşunu ısrarla vurgular.

III. Efdaliyyet Meselesinin Tarihsel Arka Planı

A. Genel Çerçeve: Melek-Peygamber ve Peygamberler Arası Üstünlük

İslam düşüncesinde efdaliyyet tartışmaları klasik kelam eserlerinde, ilk olarak "Peygamberler meleklerden üstün müdür?" sorusuyla başlamış; ardından "peygamberler arasında üstünlük" ve "imamın peygamberle kıyaslanması" gibi başlıklar etrafında genişlemiştir. Özellikle Mutezile, bazı Şii kollar ve felsefi ekollerin meseleye dair farklı tezahürleri, Ehl-i Sünnet kelamcılarını daha net tavırlar geliştirmeye itmiştir. Kelam literatüründe ise efdaliyyetten maksat aslında "**Allah katında sevabı en çok olmak**" anlamında değerlendirilmiş (es-Semerkandî 1985: 494) olmasına rağmen, daha sonra bu bağlamdan çıkarılarak her türlü şahsi ve zati özelliklere kadar vardırılmıştır. Genel olarak aşağıda ifade edeceğimiz hususlarda mukayese ve değerlendirmeler yapılmıştır:

Melek-Peygamber Mukayesesi: Bir kısım Mutezilî ve filozof, meleklerin soyut ve cismani arzulardan ari varlıklar olduğu, dolayısıyla peygamberlerden üstün bulunmaları gerektiği yönünde akli deliller öne sürmüşlerdir. Buna karşın Ehl-i Sünnet'in genel tavrı, peygamberlerin "Allah katında en değerli kılınmış varlıklar" oldukları yönündedir (er-Râzî, VII, 1987: 405, 421; el-Eş'arî, I, 1963: 296; el-Bağdadî, 1990: 371; el-İcî, ts: 367; es-

Semerkandî, 43; Cürcânî, 1366: 578). İbn Kemal de eserinde bu tartışmaya kısaca temas etmekte ancak asıl yoğunluğu peygamberler arasındaki efdaliyyet meselelerine vermektedir.

Peygamberler Arasındaki Üstünlük: Müslümanların ana referansı Kur'ân'da, peygamberlerin hepsine iman etmek gerektiği "onlar arasında bir ayrım yapmama" (el-Bakara 2/285) prensibiyle vurgulanmıştır. Ne var ki aynı Kur'ân'da "İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bazılarıyla konuşmuş, bazılarını da derecelerle yüceltmiştir." (el-Bakara 2/253) şeklindeki ifadeler, kelamcıları "üstünlük" gerçeğini kabul etmeye sevk etmiştir. "Bir kısmının diğerine üstün kılınması"nın inanç boyutu ve "peygamberlerin zatlarıyla ilgili abartılı yüceltme"nin getireceği riskler, tartışmaların odağını belirlemiştir. Önemli Mutezile kelamcılarından Ebu Haşim el-Cübbaî'ye (ö. 311/933) göre ise Müslümanlar içerisinde birinin, salih amel noktasında uzun süre yaşaması durumunda peygamberin ameline denk olabilecek bir noktaya ulaşması mümkündür (İbn Hazm, V, ts: 125). Bu görüşleri aktaran İbn Hazm bu tür yaklaşımların küfür olduğunu söyler. Ancak İbn Hazm'ın Bakıllanî'ye nispet ettiği bu görüşe ulaşabildiğimiz kadarıyla onun eserlerinde rastlayamadık.

Farklı düşünceler bir tarafa bırakılırsa Ehl-i Sünnet genel olarak, peygamberlerin elçi olan meleklerden, elçi olan meleklerin peygamber olmayan insanlardan, peygamber olmayan insanların da diğer meleklerin hepsinden üstün olduğu görüşündedir (Taftazânî, 1982: 364).

B. İmamet, Filozof ve Veli-Peygamber Mukayeseleri

Efdaliyyet bahsinin alanı, tarihsel süreçte yalnızca melek-peygamber ve peygamberler arasında sınırlı kalmamış; Şii düşüncede imamların "ismet" ilkesine dayalı olarak peygamberlerle kıyaslanması veya felsefi gelenekte "filozof" ile peygamberin bilgi kaynağı bakımından benzer addedilmesi gibi yönleri de kapsamıştır. Bazı mutasavvıflar ise "Veli, peygamberden daha üstün olabilir mi?" sorusunu sormuş; yine ekseriyet bunu reddederek veli ile peygamber arasında üstünlük tartışmasının yersizliği kanaatine varmıştır. Bütün bu alt tartışmalar, nihayetinde "varlık mertebeleri"ne dair tasavvurların ve farklı metodolojik yaklaşımların bir yansımasıdır. Kanaatimize göre bu tür mukayeselerin anlamı yoktur. Râzî'nin de ifade ettiği gibi; varlık alanı, görevi, fonksiyonu farklı olanlar arasında böyle bir mukayeseye gitmek doğru değildir. Ancak bir Müslüman'ın Hz. Peygamber'in peygamberlerin sonuncusu ve tüm insanlığın en üstünü olduğuna inanması, inancının gereğidir. Bunun dışında, aşırı yüceltmeci tavırlarla onu yanlış tasavvur etmeye yönelik açıklamalar yanlış mecralara götürmektedir. Konuyla ilgili olarak İslam düşünce geleneğinin farklı

ekollerine mensup olan Fahreddin er-Râzî, Kadı Abdülcebbar ve İbn Teymiyye'nin konyla ilgili görüşlerini dikkatlerinize sunmak istiyorum.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210): Râzî, Muhassal ve Metalibu'l-Âliye gibi eserlerinde melek-beşer tartışmaları ve peygamberlerin fazileti hakkında farklı pasajlar sunar. Bir yerde meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu ima ederken başka yerde "Âdem'in (as) melekleri ilimde geride bırakması" üzerinden insan peygamberinin üstünlüğünü öne çıkarır (er-Râzî, 1987: VII, 407-408; 1984: 322-323).

Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025): Büyük günahlardan korunan peygamberlerin, küçük günahlardan daima uzak kalmasının zorunlu olmadığını söyler. Dolayısıyla peygamberler arasında sevap derecesi itibarıyla farklılık doğabileceğini kabul eder. Bu yaklaşım, efdaliyyet meselesine kapı aralar (Kadı Abdülcebbar, 1965: XV, 280).

İbn Teymiyye (ö. 728/1328): "Melik peygamber-kul peygamber" ayrımını yapar, "kul peygamber"in üstün olduğunu belirtir. Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'yı "kul peygamber" kategorisine, Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ı "melik peygamber" kategorisine koyar; birincilerin daha üstün olduğunu vurgular (İbn Teymiyye, 1999: 92, 99).

Bu çeşit görüşler incelendiğinde, İbn Kemal'in **Efdaliyyetü Muhammed (as)** risalesi, Osmanlının resmî Ehl-i Sünnet çizgisinde, Hz. Muhammed'in efdaliyyetini savunurken hiçbir tavize yer bırakmadığını gösterir.

C. Osmanlı Döneminde Efdaliyyet Tartışmaları

Osmanlı ilim hayatında ve ilim mahfillerinde Şeyh Bedreddin'den başlayarak semavi dinler arasında, bu dinlerin ortak karakterlerini dikkate alarak farklı yaklaşım çabalarının bulunduğu bilinmektedir. Bu tarz heretik faaliyetlerden biri ve hatta en dikkat çekici olanı İsevi hareketlerdir. Bunların iyi niyet taşıdığını söylemek zordur ve hatta gizli niyetlerine zemin arama çabası olarak da telakki edilebilir. Kaynaklarda bulunan bazı bilgiler ve naslarda mevcut ipuçlarının yanlış yorumlanması böyle yaklaşımların doğmasına etki etmiştir. Osmanlı tarihi boyunca gizli İsevi eğilimlerin yanında sonu mahkemeyle biten münferit hadiseler de mevcuttur (İhsanoğlu, II, 1998: 153).

Bilindiği gibi Osmanlı ilim geleneği, Şemseddin Sivâsî, Molla Fenari, Hocazâde, Molla Hüsrev, Taftazânî ve İbn Kemal gibi büyük âlimlerin katkılarıyla zenginleşmiştir. Özellikle "peygamberlerin kendi aralarında bir hiyerarşi bulunup bulunmadığı", "Hz. Muhammed'in (as) bütün nebilerden daha üstün olduğu" yönündeki yaygın Ehl-i Sünnet inancı, bu âlimlerce sistematik şekilde işlenmiştir. Kânuni Sultan Süleyman (1520-1566) devrinde yaşanan

Molla Kabız olayı, Hz. İsa'yı (as) Hz. Muhammed'den (as) üstün görme iddiasıyla patlak vermiş ve İbn Kemal, bu iddialara doğrudan cevap vermekle görevlendirilmiştir.

İşte Molla Kabız denilen kişi bu eğilimleri barındıran biridir. Aslında Sünni Türk ulemadan olan bu zat, halk arasında Hubmesihi (Mesih Severler) olarak bilinen tarikatın kurucusudur. Kânuni devrinde yaşamış olan bu kişi, Hz. İsa'nın Peygamberimizden üstün olduğunu savunmuş ve bu fikirlerini halk arasında yaymaya çalışmıştır. Kânuni dönemi sadrazamlarından İbrahim Paşa'nın emriyle yakalanarak Rumeli Kazaskeri Fenarizade Muhiddin Efendi ve Anadolu Kazaskeri Kadiri Efendi tarafından sorgulanmıştır. Söz konusu bu iki âlim Molla Kabız'ın iddialarını cevaplamaya çalışsa da o, kendisini ayet ve hadislerden deliller getirerek savunmuş ve muhakeme sonunda serbest bırakılmıştır. Kendisinin de hazır bulunduğu bu mecliste tutuklanamayışını hazmedemeyen Kânuni Sultan Süleyman, ikinci bir emirle tutuklatarak Müftü İbn Kemal ve İstanbul Kadısı Sadi Çelebi'yi sorgulamayı yapmak üzere görevlendirmiştir. Bu celsede İbn Kemal onun iddialarını reddetmiş ve zındık olduğu hükmünü vermiştir. Bütün ısrarlara rağmen iddiasını terk etmediği için 1527 tarihinde idam edilmiştir (İslâm Ansiklopedisi, VI, 15–16). İbn Kemal bu meyanda mezkûr şahsı reddetmek üzere bu risaleyi kaleme almıştır.

IV. Efdaliyyetü Muhammed (as) Risalesi Bağlamında Molla Kabız Olayı ve Risalenin Yazılışı

A. Molla Kabız ve "Hz. İsa'nın Üstünlüğü" İddiası

16. yüzyıl başlarında ortaya çıkan heretik yaklaşımlara sahip Molla Kabız, Hz. İsa'nın (as) Hz. Muhammed'den (as) üstün olduğunu çeşitli ayet, hadis ve yorumlara dayanarak savunmuş, İslam toplumunun huzurunu zedeleyecek kadar propagandaya girişmiş ve bu uğurda düşüncesini yayma faaliyetinde bulunmuştur. Molla Kabız'ın yapmış olduğu bu faaliyetin neticesinde Osmanlı idaresi harekete geçmiş ve kendisiyle ilgili yargı sürecini başlatmıştır. Yargı süreci iki aşamalı olmuştur:

1. İlk muhakemede, Rumeli Kazaskeri Fenarizâde Muhyiddin Efendi ve Anadolu Kazaskeri Kadirî Efendi tarafından sorgulanmış, ancak Molla Kabız birtakım zahirî delillerle kendini savunmuş; muhataplarını, daha doğrusu kendisine sorgulayan söz konusu kişileri delilleriyle susturarak serbest kalmayı başarmıştır.

2. İkinci muhakemede, bizzat Şeyhülislam konumundaki İbn Kemal ve İstanbul Kadısı Sadi Çelebi sorgulamayı üstlenmiştir. Bu sefer Molla Kabız'ın tutarsızlığı ve zındıklığı ilmî delillerle açıkça ortaya konmuş ve hakkında idam kararı verilerek bu karar 1527 tarihinde uygulanmıştır (İslâm

Ansiklopedisi, VI, 15–16). İbn Kemal, bu hadise üzerine Hz. Muhammed'in bütün enbiyadan üstün olduğunu savunan delilleri sistematik hâle getirmiştir. Bu doğrultuda kaleme aldığı risalede, Molla Kabız'ın ve benzeri "inkârcı" görüşleri dile getirenlerin iddialarını tek tek çürütmüştür.

B. Risalenin Yazılış Gerekçesi

İbn Kemal, **Efdaliyyetü Muhammed (as)** risalesine, "böyle bir konuyu ayrıntılı ele almanın aslında gereksiz olduğu, zira bunun icma düzeyinde açık olduğu" fikriyle başlar. Ancak kendi ifadesiyle "ihtiyaç hasıl oldukça" ve "fitnelerin türemesiyle" cevap verme zorunluluğu doğduğunu belirtir. Risaleye hâkim üslup, polemik dozu yüksek olmakla beraber ilmî delillere dayanır. İbn Kemal, kendisinden önceki müelliflerin –mesela Taftazânî, Beyzavî, Zemahşerî– eserlerinden istifade ederek onların bazı görüşlerini destekler, bir kısmını eleştirir (Yavuz, 2005: 147-185).

V. İbn Kemal'in İnkârcılara Eleştirileri: Metodoloji ve Deliller

İbn Kemal'in Molla Kabız gibi Hz. İsa'nın üstünlüğünü savunanlar bağlamında inkârcılara yönelik eleştirileri iki ana eksende toplanmaktadır (Yavuz, 2005: 177-182).

1. Naklî Delillerin (Ayet ve Hadislerin) Yorumlanması
2. Akli Deliller ve Kelami Gerekçeler

A. Naklî Delillerin Yorumu

1. Kur'ân'daki "Peygamberlerin Bazısının Üstünlüğü" Vurgusu

"İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık…" (el-Bakara 2/253) ayeti, efdaliyyet meselesine temel teşkil eder. İbn Kemal, bu ayetteki "bazısını" ifadesinin kaynaklarda verilen bilgiler ve diğer rivayetleri dikkate alarak açık bir şekilde Hz. Muhammed'i (as) işaret ettiğine dikkat çeker. Muhtelif müfessirlerin (Zemahşerî, Beyzavî vb.) bu ayetle ilgili görüşlerini aktarır; Zemahşerî'nin "bazısı" içine Yahya b. Zekeriya'nın dâhil edilmiş olabileceği yönündeki yorumlarını eleştirerek ümmetin icma ettiği üzere en üstün peygamberin Hz. Muhammed olduğunu öne çıkarır.

2. Hz. İsa'nın Nüzulüne Dair Rivayetler

Molla Kabız gibi kimseler, "Hz. İsa'nın ahir zamanda yeryüzüne inecek oluşu"nu ve "diğer peygamberlerin bu minvalde bir geri dönüşünün söz konusu olmaması"nı onun efdaliyyetine delil gösterirler.

İbn Kemal, bu iddiayı temelsiz sayar. Zira Hz. İsa'nın semaya kaldırıldığı sabit olmakla beraber, o tekrar indiğinde Hz. Muhammed'e (as) tâbi olacak, İslam şeriatıyla hükmedecektir. Dolayısıyla son risaletin sahibi Hz.

Muhammed'dir ve bu durum İsa'nın üstünlüğünü değil, Hz. Muhammed'in risaletinin son ve evrensel olduğunu gösterir.

3. Hz. Musa'nın (as) Peygamberimize Tâbi Olacağına Dair Hadis

Hz. Peygamber'in (as) "Musa sağ olsaydı, bana tâbi olmaktan başka yapacak bir şeyi olmazdı." mealindeki rivayeti, İbn Kemal için kritik önemdedir. Bu hadis, vahyin son kaynağının Hz. Muhammed'de tecelli ettiğini ve artık onun dininin nâsih (önceki şeriatları yürürlükten kaldırıcı) konumda olduğunu ortaya koyar. Bu, Hz. Muhammed'in (as) diğer bütün nebilerden üstünlüğüne en güçlü işaretlerden biri olarak görülür.

4. Hz. Peygamber'in "Övünç Yoktur" Rivayetleri

Bazı hadislerde "Beni Musa'ya üstün tutmayınız.", "Peygamberler arasında ayırım yapmayınız.", "Hiç kimse Yunus b. Metta'dan hayırlıyım demesin." şeklinde ifadelerin varlığı, "peygamberler eşittir" fikrine veya Hz. Peygamber'in (as) kendi üstünlüğünü reddettiği iddiasına yol açmıştır.

İbn Kemal, kelamcıların (özellikle Taftazânî ve Fahreddin er-Râzî gibi isimlerin) bu tür hadisleri "tevazu" ve "fitne endişesi" bağlamında okuduklarını belirtir. Hz. Muhammed, kendisine aşırı bir yüceltme yöneltildiğinde, ümmetin ve diğer din mensuplarının haddi aşacak sözlere kapılmasını engellemek amacıyla bu uyarıları yapmıştır. Kaldı ki Kur'ân, "aralarında ayırım gözetmemek" ifadesiyle iman bakımından geçerli birliğe işaret eder. Oysa efdaliyyet, birini en üstün görmek, diğerlerinin faziletini inkâr etmeye götürmez.

5. Hz. Muhammed'in Anne-Babası Hakkındaki Tartışma

Taftazânî'nin, Hz. Peygamber'in müşrik bir soydan geldiğine dair bazı ifadeleri, İbn Kemal tarafından sertçe eleştirilir. Çünkü eğer Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfrü sabit ise, fazilet yönünden bir eksiklik doğacağı endişesi doğar. İbn Kemal, "Ebeveynin Müslümanlığı" meselesinde ayrı bir risale kaleme aldığını, Hz. Muhammed'in anne-babasının tevhid üzere olduğunu delillendirdiğini ifade eder. Bu şekilde Hz. Peygamber'in nesebî açıdan da herhangi bir eksikliğinin bulunmadığı ve dolayısıyla efdal olmasının ayrıca desteklendiği dile getirilir.

B. Akli Deliller ve Kelami Gerekçeler

1. İslam Ahkâmının Kapsayıcılığı ve Evrenselliği

İbn Kemal'e göre Hz. Muhammed'in (as) en büyük üstünlük vasfı, onun risaletinin bütün insanlığa ve cinlere hitap eden bir şeriatla teyit edilmiş olmasıdır. Geçmiş peygamberler ise genelde kendi kavimlerine gönderilmiştir. Bu evrensel karakter, ahir zamanda geleceğe dair hükümlerin dahi

İslam dininde bulunması sebebiyle "nâsih" bir konum arz eder. Ayrıca Hz. İsa'nın yeryüzüne indiğinde de "İslam ahkâmı" ile hükmedecek olması, bu evrenselliği teyit eder.

2. Risaletin Son Halkası Olma-Hâtemü'l-Enbiya

Kur'ân, Hz. Muhammed'in "hâtemü'n-nebiyyîn" (peygamberlerin sonuncusu) olduğunu açıkça bildirir (el-Ahzâb, 33/40). Böylece peygamberlik müessesesinin zirvesi ve son temsilcisi odur. Dolayısıyla "bi'set bakımından sonunculuk" Hz. Muhammed'e ait olup, "yaratılış bakımından ilk peygamber olan Hz. Âdem" ile "ahir zamanda inecek olan Hz. İsa"nın dahi devrini sonlandıran nihai şeriatı Hz. Muhammed'in getirdiğini göstermektedir.

3. Mucizelerin Kalıcılığı

Mucize, peygamberliğin doğruluğuna işaret eden harikulade olaydır. Önceki peygamberlerin mucizeleri, kendi dönemleriyle sınırlı olarak gerçekleşmiş; sonraki nesiller için bunlara şahitlik imkânı kalmamıştır.

Oysa Hz. Muhammed'in (as) en büyük mucizesi Kur'ân'dır ve kıyamete dek okunacak, incelenecek ve hayata rehber olacaktır. Bu kalıcı mucize, Hz. Muhammed'in (as) tebliğinin evrenselliğini ve bütün zamanlara hitap ettiğini göstermekte, onu diğer nebilerden ayıran bir fazilet derecesi olarak sunulmaktadır.

4. Hz. Peygamber'in Dininin Kemali ve Hükümleri

İbn Kemal, Hz. Peygamber'in hem teorik (akide) hem de amelî (fıkıh) yönden en mükemmel dini getirdiğini söyler. Mesela Yahudilik ve Hristiyanlıkta sonradan peyda olan tahrifler, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın getirdiği tevhidi aşındırmıştır. İslam ise, "tevhid-i mutlak" ilkesiyle ve ibadet düzeniyle son noktayı koymuştur.

5. İbadet ve Mücadele Güçlüğü

İbn Kemal, bazı Mutezilîlerin ve filozofların "Melekler, cismani arzulardan arınmış oldukları için daha üstündür." iddialarını tartışırken "zorluk derecesi" ilkesine atıfta bulunur. Yani bedensel ve nefsani engellere rağmen ibadetlerini kusursuz yerine getiren beşer peygamberleri bu yönüyle meleklerden dahi üstündür.

Bu bakış açısı, bütün beşer peygamberler için geçerli olmakla beraber, Hz. Muhammed'in (as) maruz kaldığı çetin imtihanlar göz önüne alındığında (Mekke müşrikleriyle mücadele, Medine'de İslam toplumunu inşa, çok yönlü siyasal-askerî misyon vb.) onun kemal derecesi daha açık biçimde belirir.

VI. İnkârcı Görüşlere Karşı Siyasal ve Toplumsal Tepkiler

A. Osmanlı Devlet Otoritesinin Tavrı

Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık makamı, dinî ve ilmî meselelerde en yüksek merci idi. İbn Kemal'in Molla Kabız hakkındaki muhakemede en üst yargılayıcı sıfatıyla bulunması, bu meseleye devletin ne ölçüde önem verdiğini göstermektedir. Zira "Hz. İsa'nın peygamberimizden üstün olduğu" iddiası hem akaid hem de siyasi bakımdan "fitne" olarak telakki edilmiş ve bu iddia sahibini "zındık" hükmüyle cezalandırma yoluna gidilmiştir. Bu da Osmanlının kelami meselelerde -dışardan bakıldığında- "hoşgörüsüz" olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Burada söz konusu iddia, bizzat İslam'ın esaslarını çiğnemek ve Hz. Muhammed'in (as) risaletini zaafa uğratmak şeklinde algılanmıştır. Ayrıca Molla Kabız'ın iddialarını yayarken kullandığı yöntem ve muhtemel "gizli Hristiyanlık propagandası" şüphesi, devlet otoritesini harekete geçirmiştir.

B. Halk Nezdinde Yarattığı Tesir

Şu da var ki 16. yüzyıl Osmanlı toplumu, Hz. Muhammed'e bağlılıkta son derece hassas idi. Toplumun ekserisinin Ehl-i Sünnet inancına sıkı sıkıya sarılmasının yanında, yabancı veya aykırı fikirlere karşı reaksiyonun hızlı yükselmesi olağandır. Molla Kabız'ın serbest bırakılması, halkta huzursuzluğa sebep olmuştur. Kânuni Sultan Süleyman'ın da sonrasında devreye girerek İbn Kemal'i görevlendirmesi bu tepkinin ciddiyetini yansıtır. Bu durum, efdaliyyet meselesinin yalnızca teorik değil, pratik yansımaları da olduğunu göstermektedir.

VII. Değerlendirme

İslam akaidi, tüm peygamberlere iman etme zorunluluğunu öngörürken, herhangi birini inkârı küfür saymıştır. Aynı zamanda, "Onlar arasında aslen ayrım yapmama" ilkesi, iman etmek bakımından geçerlidir; ancak "fazilet derecesi" noktasında Kur'ân açıkça "bazılarını bazılarından üstün kıldığını" beyan etmiştir (el-Bakara 2/253). Kelamcılar, bu "üstün kılınma"nın mutlak ve en zirve mertebesinin Hz. Muhammed'de (as) birleştiği konusunda hemfikirdir.

İbn Kemal, **Efdaliyyetü Muhammed (as)** risalesinde, Osmanlı coğrafyasında fitneye sebep olabilecek "Hz. İsa'nın üstünlüğü" iddiasını reddetmek üzere kapsamlı bir savunu mekanizması kurmuştur. İcma kavramına vurgu, Hz. Peygamber'in risaletinin evrenselliği, Kur'ân'ın mucizevi sürekliliği ve hadislerden yapılan alıntıların sistematik şekilde ele alınmasıyla bir bütün oluşturmuştur.

Risalede kullanılan yöntem, diğer âlimlere yapılan referanslarla zenginleşmiş; yer yer Taftazânî, Beyzavî gibi büyük otoritelerin yorumlarını eleştirme cüreti sergilemiştir.

Osmanlı Devleti, "peygamberlik" meselesini salt teolojik düzeyde bırakmamış; Hz. Muhammed'i (as) inkâr veya onun makamını küçültücü yaklaşımları doğrudan asayiş sorunu olarak nitelendirmiştir. Bu yaklaşım, dönemin din-siyaset bütünlüğü ve Şeyhülislamlık kurumunun yargı fonksiyonunu üstlenmesi ile açıklanabilir.

Günümüzde farklı din mensuplarıyla diyalog veya mezhepler arasındaki tartışmalar söz konusu olduğunda, "Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu" gerçeği İslam'ın kurucu ilkelerinden kabul edilmekte, Hz. Muhammed'in (as) üstünlüğü inanç boyutunda vurgulanmaktadır.

Ancak bu üstünlüğü "diğerlerini değersizleştirme" şeklinde yorumlamak İslam akaidiyle uyuşmaz. Çünkü diğer peygamberler de İslam inancının temel iman konusudur. İbn Kemal'in eleştirilerinden biri de "fazilet farklılığının, diğer peygamberlerde herhangi bir kusur veya eksiklik anlamına gelmediği"nin altını çizmektir.

İbn Kemal'in risalesi, Osmanlı kelam düşüncesinin olgunluk döneminde telif edilmiş, selef âlimlerinin birikimini harmanlayarak yepyeni bir tartışma çerçevesi sunmuştur.

Risalenin polemikçi üslubu, Molla Kabız tehlikesi gibi somut bir olayın tetiklemesiyle ortaya çıktığı için yer yer sert ifadelere rastlanır. Yine de "ilmî seviye" bakımından, o dönemdeki Osmanlı medreselerinin ve ilim mahfillerinin ne derece zengin kaynaklara sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu bağlamda İbn Kemal, bir yandan Hz. Muhammed'in (as) üstünlüğünü sağlam delillerle ortaya koymaya çalışırken, diğer yandan "inkârcı" gördüğü şahısların tezlerini metodik bir şekilde çürütür. Hem naklî hem de akli delilleri harmanlayan bu yöntemi, dönemin Ehl-i Sünnet kelamının karakteristik özelliğini aksettirmektedir.

VIII. Sonuç

Efdaliyyet, "fazilet bakımından üstün olmak" demektir. Kelam literatüründe ise daha spesifik olarak "Allah katında sevabın çokluğu ve derecenin yüceliği" şeklinde anlaşılır. Bu, diğer peygamberlerin faziletsiz veya eksik olduğu anlamına gelmez. "Birinin ötekine üstün olması", her iki tarafın da "faziletli" olmasına engel değildir. İbn Kemal, Kur'ân ve hadislerin zahirine uygun ve icma ile çelişmeyecek bir çerçevede değerlendirme yapar. Hadislerin sened tenkidine pek girmeden, metinlerin bağlamını dikkate

alarak çıkarımlar yapar. Kelamın getirdiği sınıflandırma ve rasyonel temellerle, "son peygamber" olmanın, "kapsayıcı şeriat" getirmenin ve "kalıcı mucize"nin üstünlüğe delaletini vurgular.

"Ümmetin icmaı"ndan kastettiği, Ehl-i Sünnet kelam çevrelerinin yaygın kabulüdür. Yer yer Taftazânî, Râzî, Beyzavî, Zemahşerî gibi isimlere referans vererek kendi konumunu sağlamlaştırır. Molla Kabız vakası, dinî-akaidî tartışmaların devleti ilgilendiren asayiş boyutunun olduğunu açıkça göstermektedir. İbn Kemal'in otoritesi, "din-devlet bütünleşmesi"nde şeyhülislamlık kurumunun gücünü yansıtır.

Bu noktada İbn Kemal'in, devrin sultanı Kânuni Sultan Süleyman nezdinde destek görmesi, "İslam'ın merkezi" addedilen Osmanlıda "Hz. Muhammed'in (as) üstünlüğünü tartışmaya açmanın kabul edilemez" olduğunun altını çizer. Modern dönemde, farklı dinî cemaat ve geleneğe mensup kimselerle diyaloğa girilirken, İbn Kemal'in efdaliyyet yaklaşımı, "Müslüman kimliğini muhafaza etmek" adına referans alınabilecek bir anlayış sunar. Bununla beraber, farklı inanç gruplarının peygamber anlayışlarına saygı gösterme ve onlara hakaret etmeme ilkesini korurken, Hz. Muhammed'in (as) risaletinin değerini teyit etme gereği daha açık şekilde görülür.

Efdaliyyetü Muhammed (as) risalesi, Osmanlı ilim geleneğinin heretik düşüncelerle mücadele bağlamında önemli bir kilometre taşı olarak görülebilir. Molla Kabız gibi marjinal söylemlerin, halkın zihninde şüphe uyandırmasını engellemek amacıyla, ilmî ve yargısal mekanizmalar devreye girmiştir.

İbn Kemal, efdaliyyet tartışmasını tarihsel deliller, Kur'ân ve sünnetin beyanları, icma ve akıl ekseninde titizlikle ele almış; Hz. Muhammed'in (as) diğer peygamberlere olan üstünlüğünü temellendirmiştir. Bu hassasiyet, İslam akaidinde tevhid ve peygamberlik müessesesinin bütünlüğünü muhafaza etme çabasının açık bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, İbn Kemal'in inkârcılara yönelik eleştirileri, yalnızca bir dönemin polemik ihtiyacına cevap vermekle kalmamış; Osmanlı ve sonraki dönem İslam dünyasında da Hz. Muhammed'in (as) efdaliyyetini derinlemesine temellendiren bir metin hâline gelmiştir. Onun risalesinde sergilediği yöntem, kelami geleneğin "mevrus bilgiyi koruma ve geliştirme" prensibini yansıtmakta; Hz. Muhammed (as) hakkındaki tartışmaların ilmî ölçüler içinde yürütülmesi gerektiğine dair örneklik sunmaktadır.

KAYNAKÇA

EL-BAĞDADÎ, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed (1990). **el-Fark beyne'l-Fırak**, (Tah. Muhammed Muhiddin Abdülhamid), Beyrut.

BROCKELMANN (1937). **Geschıchte Der Arabıschen Lıtterature**, I-VI, Leiden.

BROCKELMANN, **Suppl**. II, 669

BURSALI MEHMET TAHİR (1333). **Osmanlı Müellifleri**, I-II, İstanbul.

ÇELEBİ, İlyas. "Kemalpaşazade", **DİA**, XXV, 242-243, 246.

DALKIRAN, Sayın (1997). **İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz**, İstanbul.

EL-CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif (1336). **Şerhu'l-Mevâkıf**, İstanbul.

EL-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan. **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, I-II.

EL-İCÎ, Adudduddin Abdurrahman b. Ahmed (ty). **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Beyrut.

ER-RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer (1987). **Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, I-VIII, (Tah. Ahmed Hicazî es-Sekka), Beyrut.

ER-RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer (1984). **Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn**, Beyrut.

ES-SEMERKANDÎ, Şemseddin (1985***).*** **es-Sehâifu'l-İlâhiyye**, (Tah. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt.

FAYDA, Mustafa (1986). "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri", **Şeyhülislam İbn Kemal**, Ankara.

HOCA SADETTİN (1992). **Tacu't-Tevarih**, I-IV, (Neşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara.

İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (ty), **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, I-V, (Tah. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre), Beyrut.

İBN TEYMİYYE, Takiyyuddin Ahed (1999), **el-Furkan beyne Evliyai'r-Rahman ve Evliyai'ş-Şeytan**, (Tah. Abdurrahman b. Abdülkerim el-Yahya), Beyrut.

İBN KEMAL (1316). **Resail**, (Neşr. Ahmed Cevdet Paşa), İstanbul.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (Ed.) (1998). **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, I-II, İstanbul.

İslâm Ansiklopedisi, "Molla Kabız", VI, 15–16.

KADI ABDÜLCEBBAR, b. Ahmed el-Hemedânî el- Esedabâdî (1965). **el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl**, I-XX, (Tah. Mahmud el-Hudayri-Mahmud Muhammed Kasım), Kahire.

MECDİ EFENDİ (1989). **eş-Şekaiku'n-Nu'mâniyye Tercemesi**, İstanbul.

ÖCAL, Şamil (2000). **Kemalpaşazadenin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara.

TAFTAZÂNÎ, Mes'ud b. Ömer (1982). **Şerhu'l-Akâid**, (Ter. Süleyman Uludağ), İstanbul.

TAFTAZÂNÎ, Mes'ud b. Ömer (1989). **Şerhu'l-Mekâsıd**, I-V, (Tah. Abdurrahman Umeyre), Beyrut.

TAŞKÖPRÜZADE, Ebü'l- Hayr İsamüddin Ahmed Efendi (1985). **eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ-i Devleti'l-Osmâniyye**, (Tah. Ahmet Suphi Fırat), İstanbul.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1988). **Osmanlı Tarihi**, I-II, Ankara.

YAVUZ, Salih Sabri (2005). "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in 'Efdaliyyetu Muhammed' Risalesi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 5/4 (Ağustos), 147-185.

YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLETİ'NİN SAFEVİ VE ŞEYBANİ DEVLETLERİ İLE RESMÎ YAZIŞMALARI VE MEKTUPLAŞMA DİLİ

Doç. Dr. Mübariz AĞALARLI
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Tarih ve Etnologiya Ens.
mubariz.aqalar@gmail.com

Giriş

16. yüzyılın başlarında dünyada yaşanan siyasi ve ekonomik değişimler Yakın ve Orta Doğu'da da ciddi olaylarla karakterize olunuyordu. Bu dönemde bölgede siyasi coğrafyasını genişleten Osmanlı İmparatorluğu, Azerbaycan, Doğu Anadolu, Irak-ı Arap, Irak-ı Acem, Fars ve Horasan eyaletlerini kendi hudutları dâhilinde birleştiren ve Azerbaycan Akkoyunlu Devleti'nin etno-siyasi mirasının taşıyıcısı olan Azerbaycan Safevi Devleti, aynı zamanda Maveraünnehir bölgesini yöneten Şeybani Özbek Devleti siyasi olaylara aktif olarak katılmıştır.

Bu dönemde Yakın ve Orta Doğu'daki siyasi olaylar, devletlerin siyasi ve diplomatik ilişkileri; askerî-siyasi çatışmalar ve ekonomik-ticaret ilişkilerinin düzenlenmesi bakımından önemli bir etkiye sahiptir.

Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520) Osmanlı İmparatorluğu ile Azerbaycan Safevi ve Şeybani devletleri arasında askerî, siyasi ve diplomatik ilişkiler devam etmiş; bu devletler arasında mevcut olan askerî çatışmaların çözümünde diplomatik temsilcilerin ve elçilerin büyük rolü olmuştur. Devletler arasında siyasi sorunların yaşandığı dönemlerde bu gerilimin zayıflatılması için taraflar arasında onlarca elçi faaliyet göstermiş, yüzlerce mektup yazılmıştır.

Bu dönemde Osmanlı, Safevi ve Şeybani devletleri arasındaki resmî yazışmalar ve mektuplaşmalar genellikle dört dilde yazılıyordu: Osmanlı Türkçesi, Kızılbaş Türkçesi (Azerbaycan Türkçesi), Çağatay Türkçesi ve Farsça.

Özellikle şunu belirtmek gerekir ki bu Türk devletlerinde resmî yazışmalarda Fars dilinin kullanılmasının devletlerin etnik yapısına zarar vermediği görülebilir. Bellidir ki XI. yüzyıldan itibaren Yakın ve Orta Doğu'da devletlerarası ilişkilerde Türk dilleriyle birlikte geleneksel olarak Fars dili de yazışma dili olarak kullanılmıştır.

XVI. yüzyılda Azerbaycan Safevi Devleti'nde olduğu gibi Osmanlı, Şeybani ve Babür devletlerinde de diplomatik yazışmalarda Fars dilinin kullanıldığını belirtmek gerekir.

Osmanlı, Safevi ve Şeybani devletleri arasındaki diplomatik yazışmalarla ilgili en kıymetli eserler sırasında XVI. yüzyıl münşilerinden Feridun Ahmed Bey'in iki ciltlik eseri önem taşıyor. Feridun Bey, 1575'te "Feridun Bey Münşeatı" diye tanınan "Münşeâtü's-Selâtîn"i (Sultanların Yazıları) yeni hükümdar III. Murad'a sunmuştur. "Münşeâtü's-Selâtîn" eseri Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan III. Murad'ın tahta çıkışına kadar olan zaman içindeki vesikaları toplar. Bu eserde Feridun Bey, Osmanlı sultanlarına ait resmî ve özel mektupları toplamıştır. Bu eserin önemi, Osmanlı-Safevi diplomatik yazışmalarını içermesinden kaynaklanmaktadır. Bu eseri değerli kılan bir diğer özellik ise sadece Osmanlı tarafından Safevilere gönderilen belgeleri havi olması değil aynı zamanda Safevilerden Osmanlılara yazılan nâmeleri de içermesidir. Feridun Bey Münşeâtı'nda Osmanlı-Safevi devletleri arasındaki yazışmalardan sadece on bir tanesi karşılıklı olarak bulunmaktadır (Aydoğmuşoğlu, 2011: XXVII).

Safevi-Osmanlı yazışmaları ile ilgili kıymetli eserlerden biri de Haydar bin Ebu'l-Kasım Evoğlu'nun eseridir. Mecmua-i Münşeât-ı Haydar bin Ebu'l-Kasım Evoğlu, adından da anlaşılacağı üzere Feridun Bey'in eseri gibi devletlerarası resmî yazışmaların toplandığı kıymetli bir eserdir. Haydar Bey Evoğlu, Feridun Bey'in Osmanlı devlet yazışmalarını toplaması gibi Safevi dönemi devlet yazışmalarını bu kitapta toplamıştır. Bu eser Safevi hükümdarı Şah I. İsmail'den başlayarak Şah II. Abbas'ın hâkimiyetine kadarki dönemi kapsayan diplomatik yazışmaları içermektedir. Bu eserin yazma nüshalarından biri Tahran, diğeri Paris Millî Kütüphanesi'ndedir. Audrey Burton, bir nüshasının da İngiltere'de The British Library'de olduğunu belirtmektedir (Aydoğmuşoğlu, 2011: XXVII).

1. Yavuz Sultan Selim Döneminde Safevi ve Osmanlı Devletleri Arasında Resmî Yazışmalar ve Mektupların Dili

XVI. yüzyılın başlarında (1501) Şah İsmail'in Azerbaycan'da siyasi iktidara gelmesi ile kurulan Safevi Devleti, Azerbaycan'ın tüm arazisini kapsayarak ayrıca Irak-ı Arap, Irak-ı Acem, Fars ve Horasan eyaletlerini de kendi siyasi hâkimiyetine dâhil etmiş ve kısa bir sürede Ön Asya'da lider konuma sahip olan devletlerden birine dönüşmüştür.

Şah I. İsmail'in siyasi iktidara gelişini Orta Çağ tarihçisi Emir Mahmut Handemir şöyle yorumluyor: "Galip padişah amacına ulaştığına göre saltanat bayrağını dalgalandırmış, Türkmanların (Akkoyunluların-M.A.) zulmünü bu memlekette ortadan kaldırmıştır, uzun süre gölgede kalan İmamiyye mezhebini yeniden yükselterek açığa çıkartmış ve masum İmamların (s) isimlerini yeniden yücelterek onlara ziynet vermiştir. Aynı dönemde Azerbaycan memleketi gazilerin kılıcının gücüne cahillerden ve

teessübkeşlerden temizlenerek, hak dini ve on iki imam mezhebi revaç ve revnak bulmuştur" (Handemir, 1370: 64).

Kimlik meselesinin en esas unsuru olan dil meselesini dikkate alırsak Safevilerin ana dillerinin Türkçe olduğunu görüyoruz. Günümüz Azerbaycan Türkçesinin özü olan ve daha XVI. yüzyılda Osmanlıca ile çok ayrılmayan Türkçe-Kızılbaşice, Safeviler Devleti'nde resmî dil olarak kullanılmakta idi. Önceki dönem Türk sülaleleri arasında resmî dil olarak Farsça kullanılmış ve özellikle bürokraside oturmuş bir dil haline gelmiş ise de Safeviler zamanında Türkçe, Farsça ile eşitleneşecek düzeyde yaygınlaşmıştır (Hüseyinli, 2022: 117).

Osmanlı-Safevi diplomatik ilişkilerine baktığımızda iki devlet arasındaki yazışmalarda dil kullanımının dönemsel olarak değiştiğini görmekteyiz. Bunda devletler arasındaki çatışma ve barış dönemlerinin etkisi muhakkak görülmektedir. Osmanlılardan Safevilere gönderilen belgelerin büyük çoğunluğu Türkçe yazılmış olmakla birlikte II. Bayezid tarafından; "Şah İsmail'in Erdebil Ziyaretinden Safevilerin Men Edilmemesi Niyaziyle Gönderdiği Nâmeye Cevâbı", "Husûs-i Mezkûra Dâir Şah İsmâil Tarafından Tekrar Takdim Olunan Nâmeye Cevâbı" ve "Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e Gönderdiği İlk Üç Nâme-i Hümâyûn" Farsça yazılmıştır (Çiftçi, 2015: 21).

Osmanlı-Safevi diplomatik ilişkilerinde gönderilen belge türlerini "ahidnâme-i hümâyunlar", "nâme-i hümâyunlar" ve "mektûb-ı sâmiler" teşkil etmektedir.

Osmanlı-Safevi diplomatik ilişkilerinde ahidnâme-i hümâyunlara bakıldığında Safevilere verilen ahidnâmelerin sulh ahidnâmeleri olduğu görülmektedir. Bu ahidnâmeler iki devlet arasındaki savaş durumunu sona erdiren sulh ahidnâmeleri idi. Örneğin, 1619 tarihli "Safevi Şahı Şah Abbas Tarafına Isdar Buyrulan Ahidnâme-i Hümâyun" bir sulh ahidnâmesidir (Çiftçi, 2015: 22).

Diplomasi tarihi için en önemli belgelerden biri olan "nâme-i hümâyunlar" padişahlar tarafından Müslüman ve Hristiyan yabancı devletlerin hükümdarlarına gönderilen mektuplara verilen genel isimdir. Nâme-i hümâyunlar, yazılış sebeplerine göre tasnif edildiğinde "tehditnâme, mülâtafatnâme, beşâretnâme, fetihnâme" gibi türlere rastlanmaktadır.

Osmanlı ve Safevi sadrazamları tarafından hükümdarlara ve mevkidaşlarına yazılan "mektub-ı samiler" her iki devlet arasında diplomatik ilişkilerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarında zuhur ederek kısa bir sürede güçlü bir konuma gelen ve oluşumunu tamamladığı günden beri Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi muhatabının genel itibarıyla Türkmenlerden oluştuğu Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasında birçok diplomatik mektup mevcut olup günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu yazışmalardan henüz gündemden düşmeyenleri ise Şah I. İsmail ile dönemin Osmanlı padişahları arasında gerçekleşenlerdir. Bunlardan ilki Şah I. İsmail ile Sultan II. Bayezid Han arasında kaleme alınan mektuplardır (Baharlu, 2023: 4).

Şah I. İsmail, 1502'de Sultan II. Bayezid'e mektup göndererek babasının müritlerinin Azerbaycan'a gelerek Erdebil şeyhlerini ziyaret etmesine izin vermesini rica etmiş, II. Bayezid cevabi mektubunda ise talebin araştırıldığını kaydederek ziyaret için gidenlerin tekrar dönmediğini ve dolayısıyla bölgenin düzeninin ve devletin vergi sisteminin aksamasına yol açtığını ileri sürmüştür. Fakat II. Bayezid, Şah İsmail'in talebini reddetmemiş ve "Erdebil şeyhlerini ziyarete gidenler, geri dönmek şartıyla ziyaretlerini gerçekleştirebilecekler." fermanını vermiştir (Sümer, 1992: 25; Şah İsmayıl Safevi, 2014: 40-43).

Osmanlı hâkimiyeti 908 /1504'te elçi Muhammed Çavuş Balaban'ı özel hediyelerle İsfahan'daki Nakş-ı Cihan Sarayı'nda olan Şah I. İsmail'in yanına göndererek Irak'ı ve Fars'ı alması dolayısıyla Safevi Şah'ını tebrik etmiş, onu "Azerbaycan ve İran hükümdarı" gibi tanımıştır (Memmedova, 1991: 66; Musalı, 2011: 231-232). Böylece Osmanlı İmparatorluğu ile Azerbaycan Safevi Devleti arasında dostluk ilişkileri oluşmuştur.

16. yüzyılın başlarında Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasındaki siyasi ilişkiler barış ve huzur esasına dayanıyor, her iki taraf çatışmalardan uzak durmaya çalışıyordu. Ancak Sultan I. Selim'in 1512 yılında Osmanlı tahtına geçmesi, Safevi-Osmanlı ilişkilerinde yeni bir aşamanın ve askerî-siyasi çatışmaların temellerini attı.

Azerbaycan Safevi Devleti ile Osmanlı İmparatorluğu arasında siyasi ilişkiler Çaldıran Savaşı (1514) sırasında daha da gerginleşmiştir. Her iki devlet, birbirine karşı belli harbî ve ekonomik tedbirlere el attı. Aynı zamanda hükümdarların karşılıklı tehdit mektupları ilişkileri daha da gerginleştirdi.

Sultan Selim, Azerbaycan'a seferi arifesinde Şah İsmail'e üç tehdit mektubu gönderdi. Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e gönderdiği ilk üç nâme-i hümâyun Farsça yazılmıştır.

Yavuz Sultan Selim, Kur'ân-ı Kerîm'den uzun örnekler vererek Kızılbaşlar üzerine yürüyüşünü dinî açıdan gerekçelendirmeye çalışıyor ve Şah İsmail'e sert ifadelerle hakaret ediyor, onu "Doğu ülkelerinin hâkimiyetini zorla ele geçirmekle, Müslümanlara zulüm ve eziyet kapılarını açmakla, fitne ve

fesadı yaymakla" itham ediyordu. Mektubunun sonunda Safevi Şah'ına şöyle yazıyordu: "Geçmişte muzaffer ordumuzun ayak bastığı kaleleri ve yerleri Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine teslim edip, himayemiz altındaki hizmetkârlarımıza emanet etseniz daha iyi olur. Kötülüklere ve alçakça davranışlara devam ederseniz, Yüce Allah'ın yardımıyla zaferi kazanırız ve ele geçirdiğiniz o ülkenin toprakları, yakında muzaffer ordumuzun karargâhı olur." (Necefli, 2014: 126).

Sultan Selim'in Şah İsmail'e yazdığı tehdit mektuplarına cevap olarak Şah I. İsmail 19 Temmuz 1514'te elçisi Şahkulu Ağa ile Sultan Selim'e Fars dilinde bir cevabi mektup göndermiştir. Mektupta şöyle diyordu:

"Sevgi dolu selam, sevgiyle ifade edilen mektup İslam'ın penahı olan hükümdar, devlet, saltanat, dünya ve din için mücadele eden Sultan Selim Şah'a. Allah ona ebedî devlet bahşeylesin. Ona sonsuz mutluluk arzu ediyoruz. Bu şerefli mektupların sonuncusuna bir yenisi eklendi. (Her şey sadece üç olduktan sonra çift oluyor.) Onun özeti kin ve düşmanlıktan, cüret ve cesaretten haber verir. Ama onun nedeninin ne olduğunu bilemedik. Cennetmekân babanızın zamanında bizim galip ordumuz Alaüddövle Zulkdar'ın özbaşınalığına göre Rum sınırlarına gitti ve iki taraf arasında sadece dostluk oluştu, o zaman Trabzon Valisi olan o cenab da birüzlülük göstermiştir. Şimdi husumetin nedeni bilinmemektedir. Saltanat amacıyla gelmesi ise her şeyden haber verir. Bizim tehirin iki nedeni vardır. Biri bu ki o memleketler halkının çoğu ecdadımızın müritleri olmuştur. İkincisi ona göre ki bizim o gazi sülalesine sevgimiz var ve istemiyorduk ki Timur'un döneminde olduğu gibi orada isyan çıksın, şimdi de istemiyoruz... Ama namunasib sözlerine hiç lüzum yoktu. Bu sözler uyuşturucu içeriğe bağımlı olan münşilərin dinsiz fikirlerinin, afyon içeriğe bağımlı olan kuru beyinlerinin ürünüdür. Tüm bu durmanın da zorunlu bir nedeni olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle Hümâyuna özel madde ile dolu altın bir kutu gönderildi. Eğer gerekirse, kullanırlar. Anlasınlar ki Allah'ın yardımı ile takdir zarında gizli olan gerçekleşecektir. Ama benim fikrime gelince, herkesin sözüyle oturup durmuyorum. Onlar da kendi görüşlerine arhalansınlar ki sonraki pişmanlık fayda vermeyecek. Bu mektubu yazarken biz İsfahan civarında avlanmakta idik. Şimdi bizim taraftan savaş hazırlıklarına başlanmıştır. Bu cevabı dostça yazdık. Ali evladları ile savaşanlar kendileri yok olur gider. İş savaşla sonuçlanacak olursa onu geciktirmek doğru olmaz, Vesselam!" (Vilayeti, 1998: 148-149; Kılıç, 2006: 84-85).

Yavuz Sultan Selim ise Şah İsmail'e yazdığı dördüncü ve son nâme-i hümâyunu Osmanlı Türkçesinde yazmıştır. Sultan Selim'in bu mektubu da önceki mektuplar gibi hakaret dolu ifadelerle dikkat çekiyor, Safevi Şahı korkaklıkla suçlanarak savaş alanına davet ediliyordu:

"Ey İsmail, ülkemin sınırında görünmekle bana meydan okudun. İşte ben geldim, haftalarca yürüdüğüm halde ne senden ne de askerinden bir eser görmedim. Ölü müsün yoksa sağ mısın bilemiyorum, hile ve aldatmaktan baska bir sey bilmez misin? Şayet korkuyorsan bir tabip getir ki seni tedavi etsin. Seni daha fazla korkutmamak için güzide askerlerimden kırk bin kişiyi Kayseri yakınlarında bıraktım. Düşman hakkında ancak bu kadar lutuf gösterilebilir. Geçmişte olduğu gibi bundan sonra da korku ve dehşetle köşeye sıkışırsan, kahraman ismi sana haramdır. Kask yerine parmaklık, zırh yerine çarşaf giyip hükümdarlık ve ordu kumandanı sevdasından vazgeçesin. 920 yılı Cemaziyelahir ayının sonlarında yazıldı." (Şah İsmayıl Safevi, 2014: 85-86).

Çaldıran yenilgisinden (1514) sonra Şah I. İsmail barış teşebbüslerini devam ettirmek için 921/Aralık 1515'te Kemalüddin Haydar Bey ve Bahram Ağa'dan oluşan yeni bir elçi heyetini İstanbul'a göndermiştir. Bu elçi heyetinin getirdiği mektupta da Safevi Hükümdarı barış teklif etmiştir (Ferzelibeyli, 1995: 102).

Şah I. İsmail'in Sultan Selim'e Farsça yazdığı bu mektupta şöyle deniliyordu: "Sonu hayır ve mutlulukla kurtaracak Şah İsmayıl tarafından Sultan Selim Hana Allah ona rehim etsin ve bağışlasın! Hamd olsun Allah Tealaya ve onun adı ile Sultan Selim Şah'ın saltanatı, adaleti, azameti, şohreti ve saadeti ucalsın!

Yüksek nesilden olan Hazret, saltanatın penahı, adaletli, Cemşid rütbeli, memleketleri bezeyen melek hisletli, en büyük sultanların iftiharı, kudretli Hakanların dayağı, İslamın ve Müslümanların hamisi... Şah İsmail ibn Haydar ibn Cüneyt es-Safevi.

Allahın lütfü ve sexaveti ile onun hâkimiyet ve sultanlığı devam etsin... Ben kendi tabiat ve hisletime uyğun şekilde düşmanlık ve özbaşınalık yolunu tutuanlara karşı savaşırken sizin taraftan buna karşı mühalif olacağını aklıma ve tasavvuruma getirmirdim... Her halde iki kardeş arasında barış berkarar eden herkes diğerlerinden daha tez Behişt'e gideçektir... Barış daha hayırlıdır... Birlik yaratmak, düşmanlığı aradan kaldırmak için seyidlerin nuru Emir Abdül Vahabı siz tarafa gönderdik... Artık bir süre keçip ve ondan haber yoktur... Aklıma gelen budur ki her iki taraftan bazı emirler bizim haberimiz olmadan yüksek makamlı seyidin çatdıracağı bilgilere aykırı olan işler yapmışlar. Buna göre de yüksek emirlik makamına layik görülmüş Kemalüddin Hüseyn Bey'i ve büyüklerin başçısı Bahram Ağa'nı huzurunuza gönderirim. Meselelerin tafsılatını çatdırmak onlara havale olunmuştur. İmkân olan gibi onları geri gönderin... Bu mektub ebedi ve mühkem dualarla Tebriz ikametgâhından yazılıp sona erdi." (Vilayeti, 1998: 185-187).

Genellikle, Yavuz Sultan Selim döneminde Azerbaycan Safevi Devleti ile Osmanlı İmparatorluğu arasında askerî, siyasi ve diplomatik ilişkiler mevcut olmuş, bu devletler arasında mevcut olan askerî çatışmaların çözümünde diplomatik temsilcilerin ve elçilerin büyük rolü olmuştur. Devletler arasında siyasi sorunların yaşandığı dönemlerde bu gerilimin zayıflatılması için taraflar arasında onlarca elçi faaliyet göstermiş, yüzlerce mektup yazılmıştır. Dönemin tarihî kaynaklarına bakıldığında Safevi-Osmanlı devletleri arasındaki yazışma ve mektupların dilinin Osmanlı Türkçesi, Kızılbaş Türkçesi ve Farsça yazıldığı sonucuna varılabilir.

2. Yavuz Sultan Selim Döneminde Osmanlı ve Şeybani Devletleri Arasında Resmî Yazışmalar ve Mektupların Dili

Şeybani Hanlığı, Muhammed Şeybânî Han önderliğinde XVI. yüzyılın başlarında bağımsızlığını ilan etmiş ve Zarafşan Irmağı'nın aşağı havzasındaki büyük vahada hüküm sürmeye başlamıştır.

Tarihî kaynaklara ve yazışmalara göre Özbek hanlıklarıyla Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler, Sultan II. Beyazid döneminde başlar, Yavuz Sultan Selim döneminde kurumsallaşır, Kânuni Sultan Süleyman döneminde ise zirve yapar. Kaynaklar incelendiğinde Osmanlı Devleti ile Özbek hanlıkları arasındaki ilişkilerin, genel olarak Safevi Devleti ile yaşanan mücadelelerde üst seviyeye çıktığını görmekteyiz. Elçi olarak görevlendirilen kişilerin elçilik görevlerinin dışında, Hac farizasını yerine getirdiği, Osmanlı Devleti başkentine geldiklerinden Hac yolculuğuna çıkacakları süreye kadar geçen zamanda Sadaretin uygun gördüğü yerlerde; masraflarının tamamının saray tarafından karşılanarak misafir edildikleri, hatta bazen bir yılı aşkın zamanda İstanbul'da kaldıkları yazışmalardan anlaşılmaktadır (Ülker, 2019: 3977-3978).

Osmanlı Devleti ile Şeybani Hanlığı arasındaki münasebetler XVI. yüzyıl boyunca elçilerin gidip gelmesi şeklinde dostane olarak devam etmiştir. Elçiler vasıtasıyla gönderilen mektupların genellikle Osmanlı Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Farsça yazıldığını ifade etmek mümkündür.

Taraflar arasındaki ilk resmî temas, Yavuz Sultan Selim'in Ubeydullah Han'a 920 Muharrem/Mart 1514 senesinde (Çaldıran Savaşı'ndan önce) Farsça bir mektup yazmasıyla başlar. Sultan Selim, Ubeydullah Han'a "düşman ülkesinde olduğunu" bildirmiştir (Kılıç, 2006: 143). Mektubunda ona, Şah İsmail'in ayak bastığı her yerde Müslüman halka zulmettiğini, mallarına el koyup Müslüman kanı döktüğünü ve İslam dünyasında fitne ve fesadı körüklediğini söylemektedir. Bu noktada Sultan, niyetini açık açık dile getirmekte ve Şah İsmail'in kendi liderliğinde kurduğu Safevi Devleti'ni ortadan kaldırma isteğini şöyle ifade etmektedir:

"Allah'ın sözü budur ki her kötü günün bir iyi günü de olacaktır. Vakit bu batılların ortadan kaldırılma ve Muhammed'in dininin yükselme vaktidir. Allah bizi bu zalimlerin karşısında durmakla görevlendirdi. Biz de kendi aramızda bu fasidi ortadan kaldırmayı kararlaştırdık ve çok sayıda askerle en kısa zamanda o şeytan ordunun üzerine gideceğiz. Bu yol kesenlere saldırarak Allah'ın izniyle amacımıza ulaşacağız. Bizim o ülkeye varmamızla zulmün yerine fetih ve zafer çiçekleri yeşerecektir. Halk da refah içinde yaşamaya devam edecektir. Buna göre padişahlık, Allah'ın bazı kullarına bahşettiği yüce bir makamdır. Bu makamda bulunan kişiler Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak onun isteklerini yerine getirmelidir. Nitekim bu zalim taifeye düşman olmak her müminin alması gerekli bir tavırdır. Şu durumda iki ülke arasında barışçıl ve dostça ilişkiler geliştirilmeli ve Sufioğluna karşı birlik sağlanmalıdır ki dinden sapmış bu millet ortadan kaldırılabilsin" (Nevai, 1368: 115-122).

Ubeydullah Han, Sultan Selim'e H. Cemaziyelahir 920/M. Temmuz 1514 tarihinde cevaben gönderdiği Farsça mektubunda padişaha sevgi ve saygısını içeren sözler sarf ettikten sonra Kızılbaşlara kin duyduğunu bildirmiş, kendi amacının da bu taifeyi ortadan kaldırmak olduğunu söylemiştir (Çinar, 2011: 52).

Çaldıran Zaferi'nden sonra Köçküncü Han'a (Ubeydullah Han) (1510-1530) Sultan Selim'in Muhammed Bey aracılığıyla 1516'da gönderdiği ve Farsça yazdığı mektubunda, "Doğu bölgesi halkının Şia zulmünden bıktığını, Müslümanların mal ve namusunun tehlikede olduğunu belirterek adı geçen fesadın önünün alınacağını" bildirmiştir (Ülker, 2019: 3983).

XV-XVI. yüzyıl Türk İslam tarihine yazdığı eserlerle damgasını vuran önemli şahsiyetlerden olan Fazlullâh Ruzbihân el-Huncî'nin (1456-1521) "Mihmân-nâme-i Buhârâ" eserinde yer alan, Yavuz Sultan Selim'e ithaf edilmiş kırk iki beyitlik Çağatayca mektup-kasidesi de dikkat çekicidir. Fazlullâh'ın söz konusu manzumesi Feridun Ahmed Bey (ö. 1583) tarafından yazılmış olan Münşe'âtü's-Selâtîn adlı mecmuanın birinci cildinde de yer almaktadır (Alışık, 2005: 77).

Huncî'nin kırk iki beyitlik bu manzumesinde aynı zamanda Osmanlı sultanından siyasi istekleri de yer almıştır. Osmanlı sultanına Çağatay Türkçesi ile yazdığı kasidesinde Sultan Selim'den Horasan'ı işgalcilerden kurtarmasını istemiştir (Çelik, 2021: 66).

Huncî'nin bu kasidesinin 1514-1520'de Çaldıran Savaşı'ndan sonra yazıldığı muhtemeldir. Hoca İsfahani bu kasidesini Çağatay Türkçesi ile yazmıştır. Yaşamının büyük bir kısmını Azerbaycan coğrafyasında ve Akkoyunlu sarayında geçirmiş olan Huncî'nin bu kasidesinde Azerbaycan Türkçesinin

kimi özellikleri de bulunmaktadır. Huncî, kendisini sürgünde din bilgini olarak tavsif etmiş; Horasan, Harezm ve Balkan'ı Safevi politikaları sonucunda terk etmek zorunda kaldığını belirtmiş ve bir beyitte de Selim Han'ı Horasan'ı kurtarmak üzere davet etmiştir (Alışık, 2005: 78-79).

Huncî'nin Türkçe kasidesi:

Çağatay Türkçesi	**Türkiye Türkçesi**
01. Ey hilafet serîrinin şâhı Vey adalet sipihrinin mâhı	Ey halifelik tahtının şahı, Ey adalet göğünün ayı
02. Ey Süleymân-sıfat ü Îsî-dem Vey nebî-haslet ü velî-makdem	Ey Süleyman görünüşlü ve İsa soluklu, Ey nebi yaradılışlı ve eren sebatlı
09. Hüsrev-i dîn-penah Şâh Selîm Sadef-i dehr içinde dürr-i yetîm	Din koruyucusu hakan Selim Şah, Dünya sadefinin içinde en büyük eşsiz inci
13. Bil ki dîn ehliğa amân sin-sin Mehdî-i âhirü'z-zamân sin-sin	Bil ki din ehline güven sensin Ahir zaman Mehdi'si de sensin
16. Men demen kim zemâni şâhi-sin Bil kin sin küdret-i ilâhî-sin	Ben demem ki zamane şahısın Bil ki sen kudret-i ilâhîsin
19. Bar idi meskenim Horasan'da Mülk-i Harezm birle Balkan'da	Var idi meskenim Horasan'da Mülk-i Harezmlə Balkan'da
31. İntizârın çeker Horasanlık Kıl Horasan'da dakı sultanlık	İntizarın çeker Horasanlık Horasan'da yap sultanlık
36. Kurtar İslâm ehlini gamdın Mihnet-i bid'at ile mâtemdin	Kurtar İslam ehlini gamdan Mihnet-i bid'at ile matemden (s. 79-84).

Sonraki dönemlerde de Ubeydullah Han (1533-1539) ve Abdullatif Han (1540-1552), Kânuni Sultan Süleyman'a elçiler ve mektuplar göndererek Safeviler ile yaptıkları mücadelelerden bahsetmişler, böylece Osmanlı Devleti'nden yardım istemişlerdir.

Osmanlı-Özbek ilişkisini daima canlı tutan bir diğer unsur, 1500'lü yıllardan beri her iki tarafın gündemini meşgul eden Safevi husumetiydi. Ortak düşman karşısında oluşturulan bağlar zamanla o kadar güçlenmişti ki Safevi şahları onların karşısında tek başına kalmamak için Avrupa devletleri, Rusya ve Hindistan'la iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştı.

Sonuç

XVI. yüzyılda Azerbaycan Safevi Devleti, Osmanlı İmparatorluğu ve Şeybani Devleti arasında askerî, siyasi ve diplomatik ilişkiler mevcut olmuştur. Devletler arasında siyasi sorunların yaşandığı dönemlerde bu gerilimin

zayıflatılması için taraflar arasında onlarca elçi faaliyet göstermiş, yüzlerce mektup yazılmıştır.

Safevi-Osmanlı-Şeybani devletleri arasındaki yazışma ve mektupların genellikle Osmanlı Türkçesi, Kızılbaş Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Farsça yazıldığı sonucuna varılabilir.

Safevi Devleti'nin günümüze ulaşan resmî mektupları çoğunlukla Farsça olsa da elimizdeki Kızılbaş Türkçesindeki mektuplar ne yazık ki sayıca azdır. Bunun nedeni ise 1827 yılında Rusların Güney Azerbaycan'ın Erdebil şehrini işgal etmesiyle Müslüman dünyasının en kıymetli ve zengin kütüphanesi olan Şeyh Sefi Kütüphanesi'ne el koyarak büyük kısmını St. Petersburg'a götürmesidir. Osmanlı ve diğer kaynaklara göre bu kütüphanede 6 binden fazla değerli yazma eser bulunuyordu. Bu kitaplar arasında onlarca tarih kitabı da mevcuttu. Kütüphanede kalan diğer kitaplar ise (80 sandık) Pehlevi döneminde 1935 yılında Erdebil'den Tahran'a götürülmüştür. Muhtemelen büyük bir kısmı Türkçe olan bu kitaplarda Kızılbaş Türkçesinde ve diğer Türk lehçelerinde yazılmış mektuplar da yer almaktadır. Günümüzde St. Petersburg'da ve Tahran'da saklanılan bu kitaplara ve yazma eserlere maalesef ulaşmak mümkün değildir. Bu kitaplara erişim ve bunların okunması Rusya ve İran hükümetleri tarafından yasaklanmıştır.

Bu dönemde Osmanlı-Şeybani devletleri arasındaki resmî yazışmaların büyük çoğunluğunun Farsça olduğunu belirtmek gerekir. Bunun nedeni Osmanlı resmî dilinin Türkistan'da, resmî Çağatay Türkçesinin ise Anadolu'da anlaşılmasının zor olmasıydı. Bu nedenle yazışmalarda bölgesel bir resmî yazışma dili olan Farsça'nın kullanılması gerekiyordu.

KAYNAKÇA

ALIŞIK, G. S. (2005). "Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî'nin Yaşamı ve Yavuz Sultan Selim Hân'a Yazdığı Türkçe Manzum Yakarışı", **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, C. 2(4), 70-87.

ALLOUCHE, A. (2001). **Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)**, (Çev. A. Emin Dağ), Anka Yayınları.

AYDOĞMUŞOĞLU, C. (2011). **Şah Abbas ve Zamanı,** (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BAHARLU, İ. (2023). "Sultan II. Bâyezid-Şah İsmail Safevi İlişkisine Yakın Tanıklık. Birincil Kaynak Olarak İki Mektup", **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, 27, 3-18

ÇELİK, R. (2021). **Fazlullah Ruzbihân El-Huncî'nin "Mihmân-nâme-i Buhârâ" Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Değerlendirmesi**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇİFTÇİ, H. (2015). **Osmanlı-Safevi İlişkilerinin Diplomatik Dili**, (Doktora Tezi), Çankırı Karatekin Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇİNAR, G.K. (2011). "İki Büyük Türk Hakanı Şah İsmail ve Şeybani Han Arasındaki Söz Düellosu", **History Studies**, V. 3/2, 76-87.

EFENDİYEV, O. (2007). **Azerbaycan Safeviler Devleti**, Şark-Qarb.

FERZELİBEYLİ, Ş. (1995). **Azerbaycan ve Osmanlı imparatorluğu (XV-XVI. Yüzyıllar)**, Azerneşr.

HANDMİR, Emir Mahmud. (1370). **Tarih-i Şah İsmaıl ve Şah Tahmasb-i Safevi**, (Haz. Mehmet Ali Cerrah), Tahran Neşriyatı.

HÜSEYİNli, Z. (2022). "XVI. Yüzyıl Safevi Kaynaklarında Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme", **Prof. Dr. Halil İnalcık Tarih ve Tarihçilik Uluslararası Sempozyumu Kitabı**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 111-131.

KILIÇ, R. (2006). **Kânuni Devri Osmanlı-İran Münasebetleri (1520-1565),** İQ Kültür Sanat Yayıncılık ve Uluslararası Tanıtım Hizmetleri Şti.

KIRZIOĞLU, F. (1993). **Osmanlılar'ın Kafkas-elleri'ni Fethi (1451-1590)**, TTK Basımevi.

MEMMEDOVA, Ş. (1991). **Hülaset et-Tevarih Eseri Azerbaycan Tarihinin Kaynağı Gibi**, Elm.

MUSALI, N. (2011). **I. Şah İsmayıl'ın Hâkimiyeti ("Tarih-i Alemara-yi Şah İsmayıl" Eseri Esasında)**, Elm ve Tehsil.

MÜNŞİ, İskender Bey. (2014). **Tarihi-Alemaraye-Abbasi**, (Çev. Prof. Şahin Ferzeliyev), II. Cilt, Tehsil.

NECEFLİ, T. (2014). **Safevi-Osmanlı Münasibetleri (Türkiye Tarihşünaslığında)**, Turhan NPB.

NEVAİ, A. (1368). **Şah İsmail Safevi. Mecmû'a-yı Esnâd ve Mokâtebâte-Târîhî Hemrâh bâ Yâddâşhâye- Tafsîlî**, Intişarat-ı Erguvan.

RUMLU, Hasan Bey (2017). **Ahsenü't-Tevarih (Tarihlerin En Yahşısı)**, (Terc. ve Şerh: Prof. Oktay Efendiyev ve Dos. Namık Musalı), Uzanlar.

SÜMER, F. (1992). **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü**, TTK Basımevi.

Şah İsmayıl Safevi. Tarihi-Diplomatik Senedler Toplusu (2014). (Farsça ve Arapça Terc.: Şahin Yahyayev ve Elmin Aliyev), Şark-Qarb.

ÜLKER, H. (2019). "Osmanlı-Özbekistan Siyasi İlişkileri (1514-1873)", **MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 8, S. 4, 3977-4006.

VİLAYETİ, A. (1998). **Şah İsmayıl Safevi Devrinde İran'ın Harici Alakalar Tarihi**, Elhuda.

AZERBAYCAN KAYNAKLARINDA YAVUZ SULTAN SELİM İMAJI

Doç. Dr. Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ
Girne Amerikan Ün. Eğitim Fak., K. KIBRIS
elzaalishovademirdag@gmail.com

Giriş

Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim, yalnızca Osmanlı tarihinin değil, aynı zamanda İslam dünyasının da önemli simalarından biridir: "Osmanlı tarihin(de) karizmatik ve farklı kişiliğiyle dikkat çeken Sultan Selim, Doğu Anadolu'dan Mısır'a ve oradan Arap Yarımadası'na kadar uzanan geniş bir coğrafyaya hâkim olmakla sayılı büyük cihangirler arasında yerini almış bir hükümdardır." (Emecen, 2024: 13). İbn Kemal'in (1996) dediği gibi saltanatı "ikindi güneşi gibi kısa", fakat "gölgesi uzun" olmuştur.

Onun özellikle Safeviler ile ilişkileri, Şiilik ve Sünnilik bağlamında büyük etki yaratmış, bu durum sadece Osmanlı topraklarında değil, komşu coğrafyalarda da farklı algıların oluşmasına neden olmuştur. Bu makalede Yavuz Sultan Selim'in Azerbaycan kaynaklarındaki yeri; tarihî, edebî ve ideolojik bağlamda ele alınmıştır. Sovyet dönemi ve sonrasındaki edebiyat ve tarihçilik anlayışı üzerinden Yavuz Sultan Selim'in imajının nasıl şekillendiği analiz edilmiştir.

1. Siyasi ve Tarihî Kaynaklarda Yavuz Sultan Selim

Yavuz Sultan Selim'in Osmanlı tahtına geçmesiyle birlikte Osmanlı-Safevi ilişkileri yeni bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda Azerbaycan kaynaklarında Yavuz Sultan Selim; Osmanlı-Safevi ilişkileri, Çaldıran Savaşı ve Şah İsmail ile olan mücadelesi çerçevesinde anılmaktadır. Özellikle 1514 yılında yapılan Çaldıran Savaşı, sadece askerî değil, mezhepsel ve ideolojik anlamda da önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu bağlamda Azerbaycan, Safevi Dvleti'nin kalbi olarak bu mücadelenin merkezinde yer almış; dolayısıyla Azerbaycanlı tarihçiler ve edebiyatçılar da Yavuz Sultan Selim'i yakından değerlendirmişlerdir. Özellikle Yavuz Sultan Selim'in Safevilerle olan ilişkisi Azerbaycan tarihi açısından önem taşımaktadır. Azerbaycanlı tarihçiler, Yavuz Sultan Selim'i genellikle iki açıdan değerlendirir: Birincisi sert ve disiplinli lider; ikincisi mezhep farklılıkları çerçevesinde Osmanlının Şii Safevilere karşı lideri olmasıdır.

Bazı araştırmacılar, Yavuz Sultan Selim'i sert ve stratejik bir lider olarak değerlendirmektedirler. Qaraoğlu (2016), bir makalesinde şöyle yazar: "Sultan I. Selim Han, orta boylu, kırmızı yüzlü, çatma kaşlı, sert bakışlı bir şahıstı. O, konuşurken bazı önemli kelimeleri defalarla tekrar ederdi. Devlet işlerinde kesin kararlarla hareket eden ciddi bir hükümdar idi. Herhangi bir

devlet işini kesin olarak sonuca bağlamadan çeşitli yollarla vezirlerin ve diğer sorumluların düşüncelerine başvurur, günlerle düşünür ve son kararını verirdi. Son kararını verdikten sonra bu karardan dönmez ve karara karşı çıkanları cezalandırırdı." Yazar, Yavuz Sultan Selim'in meclislerinde âlimlere çok önem veren ve kendisinin de Osmanlı hükümdarları arasında ilmî olarak kendini çok iyi yetiştirmiş hükümdarlardan biri olduğunu ifade eder.

Qasımlı'nın (2015), "İslam Dünyasının İlk Türk Halifesi Sultan Selim Yavuz" başlıklı makalesinde şu cümleler dikkat çeker: "Tarihte ilk defa İslam dünyasını Türk hâkimiyeti ve İslamın 'Tevhit Bayrağı' altında birleştiren cihangir Türk hanı Sultan Selim Yavuz, Ari ve Sâmî felsefesinin kokmuş kara libasına bürünmüş İslamın birlik ve beraberliğini parçalamaya kasteden bütün düşmanlara ağır ve öldürücü darbe vurarak İslam dünyasının bütünlüğünü temin etmiş, sözün gerçek anlamında 'Dünya İslam İmparatorluğu' yaratmaya muvaffak olmuştur." Yazar, Yavuz Sultan Selim'i Hz. Peygamber'in "İslam birliği" ilahi anlayışını gerçekleştiren ilk hükümdar olarak nitelendirerek Tanrı'nın Türkleri Yavuz Sultan Selim'in şahsında "Mukaddes Emanetler" ve "Halifelik" makamı ile mükâfatlandırdığını ve Türk milletini bu mukaddes dinin koruyucusu ilan ettiğini belirtmektedir.

1.1. Safevi-Osmanlı İlişkileri Bağlamında Yavuz Sultan Selim

Tarih araştırmalarında Safevi-Osmanlı ilişkileri konusunda tartışmaların olduğu malumdur. Yavuz Sultan Selim hakkındaki bilgilere Safevi-Osmanlı ilişkilerini konu eden araştırmalarda sık sık rastlanmaktadır. Bu bağlamda Safevi devletinin konu edildiği tüm tarih kitaplarında Yavuz Sultan Selim'le ilgili bilgilere yer verilmektedir. Ferzelibeyli (1995: 88), Safevi-Osmanlı ilişkilerini analiz etmeden önce İslam dininin iki mezhebine/ Şiilik ve Sünniliğe dikkat çeker: "XVI. yüzyılın başlarında üç büyük sülale/ Osmanlılar, Memlûkler ve Safeviler bütün Müslüman dünyasında üstünlük kazanmaya çalışıyorlardı. Bu sülalelerin hükümranlığında olan geniş topraklarda Sünni ve Şii ilişkileri gerginleştirilir ve bir dinin iki mezhebi karşı karşıya getirilirdi." Yazar, Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail'in aslında dinî ideolojiyi güç olarak kullandıklarının altını çizerek mezhepleri ayrı, dinleri bir olan kesimlerin savaşının kaçınılmaz olduğunu belirtir.

Memmedov (1961: 15), Safevi Devleti'nin günden güne güçlenmesinin Osmanlı İmparatorluğu'nu rahatsız ettiğini belirterek "Öz atasının ve kardeşlerinin kâtili olan I. Sultan Selim'in 'kudretli İslam devleti' yaratmak sloganıyla istilaya başladığını" ve Şah İsmail ile savaştan önce Anadolu'da günahsız halk kitleleri içerisinde Şii-Kızılbaş katliamı yaptığını söyler.

Burada dikkat çeken bir husus, Azerbaycan kaynaklarında Safevi-Osmanlı savaşının galibinin sadece Osmanlılar olmadığı yönünde görüşlerin ağırlıklı

olmasıdır. Necefli ve Dedeyev'e (2013: 112), göre Osmanlı topraklarında Şiiliğin artmasından rahatsız olan Yavuz Sultan Selim Safevilere karşı savaş açtı: "Çaldıran savaşı sonucunda Erzurum, Güney Doğu Anadolu ve Mezopotamya'nın şimal bölgeleri Osmanlı arazisine katıldı. Bu savaş, Osmanlı devletiyle aynı zamanda Batının diplomatik zaferi oldu."

Safevi-Osmanlı ilişkilerinin sadece Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki olumsuzluktan kaynaklanmadığını, burada farklı etkenlerin olduğunu dile getiren Necefli'nin (2020: 41-42) açıklaması dikkat çekmektedir: "Bu dönemde Safevi-Osmanlı ilişkilerinin daha da gerginleşerek savaş noktasına gelmesinin nedenini yalnız I. Şah İsmail ile Sultan Selim'in birbirine karşı menfi münasebeti bağlamında değerlendirmek doğru olmazdı. Onlar birbirlerine karşı mübarezede dinî ideolojiyi kullansalar da Osmanlı-Safevi ilişkilerinin kötüleşmesini şartlandıran diğer etken Batı Avrupa ülkelerinin Türk devletlerini birbirine düşürmeye yönelik politikasıydı."

Efendiyev (2007: 177), Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlığa gelmesi sonucu Safevi-Osmanlı arasındaki ilişkilerin kötüleştiğini belirtir: "I. Sultan Selim'in Osmanlı tahtına geçmesiyle Safevi-Osmanlı ilişkileri düşmanlığa dönüştü. Azerbaycan Safeviler devletine karşı harbî operasyonlara başlamadan önce Yavuz Sultan Selim, Macaristan ve Venedik ile mukavele imzaladı, Şeybânîlerden yardım sözü aldı. Sünni ulema tarafından Kızılbaşlara karşı bütün Müslüman Sünnilerin mukaddes vazifesi olan cihat ilan edildi." Yazar, Çaldıran Savaşı'ndan sonra Şah İsmail'in Yavuz Sultan Selim'le ilişkileri düzeltmeye çalıştığını ifade eder ve buna mukabil Yavuz'un bu konuda keskin kararlara sahip olduğunun, hatta yeni bir savaşa hazırlandığının altını çizer.

Süleymanov (2018), Yavuz, Sultan Selim'in esas hedefinin Safeviler Devleti'ni ortadan kaldırmak olduğunu belirtir. Yazar, Safevi-Osmanlı ilişkilerinin kötüleşmesinin diğer bir sebebinin de Avrupa devletlerinin politikası olduğunun altını çizer. Yazara göre iki güçlü Türk devletinin bu anlaşmazlığını Şiiler ve Sünniler arasındaki din muharebesi olarak vermek doğru değildir. Burada diğer bir etken, Batı Avrupa ülkelerinin Türk devletlerini birbirine düşürme politikasıydı.

İsmayıl (2011: 28), Osmanlı-Safevi ilişkilerinin gerginleşme nedenini sadece Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail'in birbirine karşı olumsuz tavrı bağlamında değerlendirmenin yanlış olduğu düşüncesindedir. "Birbirlerine karşı savaşta dinî ideolojiyi kullansalar da Osmanlı-Safevi ilişkilerinin gerginleşmesini şartlandıran ulusal nedenler de mevcuttu. Bütün bunlar devrin iki kudretli Türk devleti arasındaki savaşı kaçınılmaz etti."

Safevi-Osmanlı savaşları bağlamında konu edilen diğer bir konu, Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki mektuplaşmalardır. Süleymanov (2018: 32), Yavuz Sultan Selim'in Azerbaycan'a saldırısı arifesinde Şah İsmail'e üç mektup gönderdiğini ve hakaret dolu ifadeler kullandığını belirtir. "Böylece, I. Şah İsmail ve I. Sultan Selim'in aralarındaki bu kırıcı mektuplardan sonra 23 Ağustos 1514 yılında Çaldıran'da bir kandan olup bir dilde konuşan güçler karşılaştı."

Azerbaycan kaynaklarında dikkat çeken başka bir husus, Türkiye kaynaklarında Safevi Devleti'nin İran tarihi içerisinde incelenmesi ve böylece gerçeklerin tahrif edilmesi yönündeki görüşlerdir[26].

1.2. Edebî Kaynaklarda Yavuz Sultan Selim

Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki çatışma, hem tarihçiler hem yazarlar hem de Azerbaycan aydınları için önemli bir konu olmuştur. Bu bağlamda bu çatışmalar, dini bir, dili bir halkın trajedisi olarak ele alınmıştır.

"Bir veqt Şah İsmayilü Sultani-Selime,
Meftın olaraq eyledik İslamı dünime,
Qoyduq iki taze adı bir dini-qedime,
Saldı bu teseyyö, bu tesennün bizi bime…
Qaldıqca bu haletle-esefiz biz!
Öz dinimizin başına engelkelefiz biz!" (Sabir, 2004: 480)

Sabir (2004: 123), konuya aynı zamanda tek Turan ve tek Türk-İslam birliği kavramında yer vermektedir.

Bir vəqt olub leşkəri-Çingizə tərəfdar,
Xarəzmləri məhv elədik qətl ilə yekbar,
Xarəzmlərin şahı fərar eylədi naçar,
Məscidləri, məktəbləri yıxdıq yerə təkrar…
Həqqa ki, səzavari-nişanü şərəfiz biz!
Öz dinimizin başına əngəlkələfiz biz!...

Bir vəqt dəxi Qarəqoyun, Ağqoyun olduq,
Azərbaycana, həm də Anatoluya dolduq,
Ol qədr qırıb bir-birimizdən ki, yorulduq,
Qırdıqca yorulduq və yorulduqca qırıldıq…
Turanlılarız, adiyi-şüğli-sələfiz biz!
Öz qövmümüzün başına əngəlkələfiz biz!

[26] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. NECEFLİ, Tofiq (2014). **Sefevi Osmanlı Münasibetleri (Türkiye Tarihşunaslığında)**. AMEA Tarih Enstitüsü.

Buradan da görüldüğü üzere Şah İsmail ve Yavuz Sultan Selim çatışması Türk-İslam birliği karşısındaki engel olarak ele alınmaktadır.

16. yüzyılda yaşamış Azerbaycan halk şairi Qurbanî'nin şiirlerinde doğrudan olmasa da dolaylı olarak Çaldıran Savaşı bağlamında Yavuz Sultan Selim'in konu edildiği belirtilmektedir.

Zina ehli bî-heyalar, şerm heyanı atdılar
Gazılar rüşvet alıp şerieti satdılar (Tehmasib, 1972: 376).

1.2.1. Sovyet Dönemi Kaynaklarında Yavuz İmgesi

Sovyet hâkimiyeti döneminde Azerbaycan'da Şah İsmail ve Yavuz Sultan Selim'in konu edildiği birden fazla roman yazılmıştır. Bu dönemde Yavuz Sultan Selim imajı, ideolojik nedenlerden olumsuz bir şekilde yansıtılmıştır. Caferzade (1981), "Bakü-1501" romanının "Hükümdarın Şair Kalbi" isimli üçüncü bölümünde Şah İsmail'in Sultan Selim'le olan ilişkisine geniş yer vermiştir. Eserin epilog bölümünde Şah İsmail Çaldıran Savaşı'ndaki yanlışlarını itiraf eder: "Çekti beni kamına Selim'in 100 binlik askeri. Yaman çekti. Uyanıp uykumu anlattığımda, bana 'Selim'i yolda karşılayıp habersiz saldıralım.' dediler. Kendime yakıştıramadım. 'Ben kervan basan haydut değilim. Yiğit yiğidi dövüş meydanında basar. Teke tek.' dedim." (1981: 238-239).

Şah İsmail'e ithaf edilen romanlarda Çaldıran Savaşı'na özellikle geniş yer verilmektedir. Doğal olarak bu savaşın taraflarından biri olarak Sultan Selim de ana kahramanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ferman Kerimzade'nin "Çaldıran Dövüşü" adlı romanı bu bağlamda dikkat çeker. Bu eserde Şah İsmail idealize edilir ve ona karşı çıkan herkes olumsuz bir karakter olarak sunulur. Bu açıdan bakıldığında Sultan Selim'e karşı tavır da farklı değildir: "Çok sarhoş olan Sultan Selim, iktidarı ele geçirir, babasını zehirler, kardeşlerini ve çocuklarını boğar, memlekette tahta çıkabilecek güçleri yok eder, Şah İsmail dostluk tekliflerini kabul etmeden büyük ve eşi görülmemiş bir katliam yapar." (2002: 363).

Kerimzade (2002: 278), romanda Sultan Selim'in Şah İsmail'e "Biz dövüşe hazırız. Er isen er meydanına gel." çağrısına karşı Şah İsmail'in şu cevabına yer verilir: "Yahşi, ay Sultan Selim, o kadar devlet sana yetmedi, gelip bizim toprakların içine girdin! Her gün bir hakaret dolu mektup yazıp beni korkaklık ve acizlikle suçlarsın. Görmüyor musun, ben seninle savaşmak istemem. Sen savaşa girmek isterken ben ava çıkarım. Senden korkmam, çekinmem. Bu tavrımla sana söylemek isterim ki ben kardeş kanı dökmek niyetinde değilim. Doğduğunda beşiğe, öldüğünde dar bir mezara sığan insan, sağlığında bütün dünya 'benim' diyor. Ama senin değil. Kimsenin değil."

Bu dönemde yazılan romanlar, özellikle mezhepsel farklılıkları öne çıkararak Osmanlı-Safevi çatışmasını Sünni-Şii ayrımı temelinde sunmuştur. Sovyet tarihçileri ve yazarları, Yavuz'u "taht hırsıyla kardeşleri katleden bir despot" olarak tanımlamış; Şah İsmail'i ise halkçı, ilerici bir lider olarak sunmuştur.

İbrahimova (2024: 363), Sovyet döneminde yazılan bu romanların hiçbirinde Yavuz Sultan Selim'den nefret edilmediğinin, onun sadece eleştirildiğinin altını çizer: "Unutulmamalıdır ki Çaldıran Savaşı ile ilgili tarihî romanlarda Sultan Selim'in konumu aşağı yukarı aynıdır ve kuşkusuz gerçek tarihî olaylara ve kaynaklara dayanmaktadır. Bu açıdan Azerbaycanlı yazarları Şah İsmail'e olan aşırı sevgisi ve Sultan Selim'e karşı aşırı olumsuz tutumuyla suçlamak mümkün değildir."

Bu eserlerin Sovyet döneminde yazıldığını ve dönemin ideolojik ve siyasi ortamının ürünü olduğunu da unutmamak gerekmektedir.

1.2.2. Bağımsızlık Sonrası Dönemde Yavuz İmgesi

Azerbaycan'da bağımsızlık sonrası yazılan eserlerde konuya yaklaşımda daha tarafsız ve çok yönlü analizlerin yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Nureddin Ediloğlu'nun "Taht ve Tabut" romanı Şah İsmail ve Yavuz Sultan Selim ilişkilerinin konu edildiği bir roman olarak dikkat çeker. Romanda büyük ölçüde tarihî bilgilere sadık kalınmış, folklordan alınan birçok rivayet, hikâye de eserin okunabilirliğini artırmıştır. Esere ön söz yazan Fuzuli Bayat'ın şu cümleleri bu bağlamda dikkat çekmektedir: "Böyle bir hassas mevzuda yazmanın ilk şartı ne Şii ne Sünni gibi düşünmekten geçer. Aksi taktirde ortaya Azize Caferzade'nin, Reha Çamuroğlu'nun ve İskender Pala'nın taassupkar ruhta yazılmış eserleri çıkar." (2019: 5).

Romanda her iki tarafın mezhep adı altında aslında stratejik noktalara hâkim olmak ve ticari yönden önemli bölgeleri sahiplenmek hedefinin bulunduğuna işaret edilmektedir: "Osmanlı sarayı Sünniliği, Safeviler ise Şiiliği benimsemiş olsalar da bu bölgeye, Kafkas'ın cenubuna, Ön Asya'ya, Fars eyaletine, Irak'a nezaret etmek, Kafkas'tan Mezopotamya'ya uzanan ticaret yolunu sahiplenmek için savaşırlar." (2019: 50).

Romanda Çaldıran Savaşı'nın aslında Batı diplomasisinin zaferi olduğuna vurgu yapılmaktadır: "Eğer bu savaş olursa ondan asıl zafer kazananlar Osmanlıyı bizimle savaşa tahrik edenler olacak. Onlar tekçe bu iki saltanatın değil, cümle Müslümanların düşmanıdır." (2019: 71).

Eserde Osmanlı-Safevi çatışmasının aslında Sultan Selim zamanında zirveye ulaştığına da vurgu yapılmaktadır: "Benimle Sultan Beyazid Han arasında yıllarla devam eden babalık ve oğulluk anlayışına Selim'in Anadolu'da kardeş kanına bulaşmış kılıcı son koydu." (2019: 69).

Eserde aynı zamanda karşılıklı atışmalara da yer verilmektedir: "Biz Sufiler taht ile tabut arasında fark bilmeyene sultan deriz. Şah İsmail." (2019: 142).

On derviş bir hasır üste yatar ama iki şah bir saltanata sığmaz. Romanda saltanata sığmayan iki fatih, Sultan Selim ve Şah İsmail'in karşılaşması detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

Resulov'un (2012: 19) "Galibi Olmayan Muharebe" başlıklı makalesinde şu cümleler dikkat çeker: "Bütün savaşlar eninde sonuna barışla biter. Zaferle sonuçlanan tüm savaşların kazananı ve kaybedeni olur. Çaldıran Savaşı'nın galibi yoktur. İki kardeş birbirini boğazlayanda ölen de öldüren de kardeş olur."

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada Azerbaycan kaynaklarında Yavuz Sultan Selim konusu incelendi ve Yavuz Sultan Selim'in hem siyasi hem de edebî kaynaklardaki imajı Azerbaycanlı araştırmacıların gözünden değerlendirilmeye çalışıldı. Kaynaklardan hareketle şunları söylememiz mümkündür. Safevi-Osmanlı çatışmasının konu edildiği tüm kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'e yer verilmiştir. Özellikle Çaldıran Savaşı'ndan bahseden tüm kaynaklarda Yavuz Sultan ile ilgili bilgiler mevcuttur. Tarihî kaynaklarda daha çok savaş ekseninde değerlendirilen Yavuz Sultan Selim, Safevi Devleti'ne karşı olumsuz tavrı bağlamında eleştirilmektedir. Aynı tutum edebî eserlerde de görülmektedir. Bir Türk devleti olan Safevi Devleti'ne olan tavrı ve Çaldıran Savaşı genellikle teessüf içinde anlatılmaktadır. Galibi olmayan muharebede bütün Türkler için büyük ders olarak görülen bu savaşın taraflarından biri olan Yavuz Sultan Selim'e olan öfke açık bir şekilde kendini göstermektedir. Sovyet döneminde yazılan eserlerde Osmanlılar yabancı işgalciler olarak tanımlandığı için Yavuz Sultan Selim'e olan olumsuz tavır ve cümleler dönemin ideolojik ve siyasi ortamının sonucu olarak değerlendirilmelidir. Fakat İslam dünyasının ilk Türk halifesi olarak İslam'ın birlik ve bütünlüğünü koruduğunun da altı çizilmektedir. Yavuz Sultan Selim'in stratejik liderliği de Azerbaycan kaynaklarında yerini almaktadır.

Azerbaycan Cumhuriyeti'nde bağımsızlık sonrası kaleme alınan eser ve yazılan kitaplarda daha olumlu tutumun olduğu gözlemlenmektedir. Burada konu edilmese de Türkiye'de de Şah İsmail'e yaklaşım konusunda tarafsızlık olmadığı gözlemlenmektedir. Özellikle Türkiye'de Safevi Devleti'nin bir İran devleti olarak kabul edilmesi, farklı tutumlar ortaya çıkarmıştır. Tam tersi Azerbaycan'da olduğu gibi Türkiye'de de Safevi Devleti bir Azerbaycan devleti, Şah İsmail de bir Azerbaycan hükümdarı olarak kabul edilseydi manzara farklı olabilirdi. Farklı ideolojik ve siyasi görüşlerin ortadan kalktığı

bir dönemde Şah İsmail, Yavuz Sultan Selim ve Çaldıran Savaşı'na daha nesnel yaklaşılabileceği öngörülmektedir. Günümüzde ortak Türk dünyası için çalışmaların sürdürüldüğü bir dönemde Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail'in tarafsız bir şekilde değerlendirileceği çalışmaların yapılması elzemdir.

KAYNAKÇA

Azerbaycan Tarixi (2007). C. 7, Elm Neşriyatı.

CEFERZADE, Ezize (1981). **Bakü-1501**, Bakü: Yazıcı Neşriyatı.

EDİLOĞLU, Nureddin (2019). **Taxt ve Tabut**. (Tarihî Roman), OL. NPKT.

EFENDİYEV, Oqtay (2007). **Azerbaycan Sefeviler Devleti**. Bakü, Şark-Garp

EMECEN, Feridun. M. (2024). "Yavuz Sultan Selim ve Dönemi. Meseleler ve Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", **Yavuz Sultan Selim**, (Ed. Şefik Memiş), İstanbul: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

FERZELİBEYLİ, Şahi (1995). **Azerbaycan ve Osmanlı İmperyası (XV-XVI. Asırlar),** Azerbaycan Devlet Üniversiteti Neşriyatı.

GARAOĞLU, Fazil, (2016). "Tarixde iz Buraxanlar: Sultan. I. Selim", **Bakı-Xeber**, 23-25 Iyul. s. 11.
https://www.anl.az/down/meqale/baki_xeber/2016/iyul/500635.htm

GASIMLI, Aydın (2015). "İslam Dünyasının İlk Türk Xəlifəsi Sultan Səlim Yavuz", https://teref.az/kose/299566-islam-dunyasinin-ilk-turk-xelifesi-sultan-selim-yavuz.html.

İBRAHİMOVA, Aynur (2024). "Azerbaycan Sovyet Edebiyatında Yavuz Sultan Selim'in Sanatsal İmajı ve Şah İsmayıl Arasındaki İlişkiler", **Yavuz Sultan Selim ve Dönemi Sempozyumu Bildiriler Kitabı (4-6 Kasım 2021)**, s. 357-370, Ankara: TDK Yayınları.

İSMAYIL, Cavid (2011). "I Şah İsmayıl Sefevinin Osmanlı Sultanları ile Mektuplaşması", **Tarix ve Onun Problemleri**, S. 4. s. 25-32.

İbn Kemal (1996). **Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter**, (Nşr. Ş. Severcan), Ankara.

KERİMZADE, Ferman (2002). **Hudaferin Köprüsü**, C. 1, Bakü, Ağrıdağ Yayını.

MEMMEDOV, Ezizağa (1961). **Şah İsmayıl Hatai**, Azerbaycan Uşaq ve Gençler Edebiyatı Neşriyatı.

NECEFLİ, Tofiq; DEDEYEV, Bilal (2013). **Azerbaycan Tarihi**, Qafqaz Üniversiteti Neşri.

NECEFLİ, Tofiq (2014). **Sefevi-Osmanlı Münasibetleri (Türkiye Tarihşunaslığında)**, AMEA Tarih Enstitüsüsü, Turxan NBP.

NECEFLİ, Tofiq (2020). **Azerbaycan Sefevi Devletinin Xarici Siyaseti**, Turxan NPB.

RESULOV, Esger (2012). "Galibi Olmayan Muharebe", https://www.anl.az/down/meqale/525/2012/iyun/112.htm

SABİR, E. (2004). **Hophopnâme**. C. 1-2, Bakü: Şark-Garp.

SÜLEYMANOV, Nizami (2018). **Azerbaycan Sefevi Devleti (1501-1736)**, İqtisad Üniversiteti Neşriyatı.

TEHMASİB, Memmedhüseyn (1979). **Azerbaycan Xalq Dastanları**, Bakı: Elm Neşriyyatı.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN UKRAYNA EDEBÎ ESERLERİNDE ALGILANIŞI

Doç. Dr. İryna DRYGA
Kyiv Milli Taras Şevçenko Ün., UKRAYNA
irynadryga@knu.ua

Giriş

Osmanlı Türk hükümdarları Ukrayna'da anıldığında akla ilk gelen isim Kânuni Sultan Süleyman'dır. Bunun başlıca nedeni, kendisinin Ukrayna asıllı olduğu düşünülen Hürrem Sultan ile ilişkilendirilmesidir. Bu sebeple, gerek tarihî gerekse edebî kaynaklarımızda en çok Kânuni devri işlenmiştir. Buna karşın, Yavuz Sultan Selim'in (1465-1520) adının geçtiği çalışmalar ya da edebî eserler oldukça azdır. Bunun nedenlerinden biri, Sovyet döneminde Kırım'ın gerçek tarihinin yasak bir konu olması nedeniyle bu bölgeyle doğrudan bağlantısının açıkça ortaya konmamış olmasıdır. Ayrıca, Sultan Selim dendiğinde, tarihçilerin bile Yavuz Sultan Selim'i, Ukrayna'nın millî kahramanı sayılan Dmıtro "Bayda" Vışnevetsky'yi idam ettiren II. Selim ile karıştırdığı görülmektedir.

Amaç ve Yöntem

Bu makalenin amacı, Yavuz Sultan Selim ile ilgili Ukraynaca tarihî ve edebî literatürü sistematik biçimde tarayarak bilgileri derlemek ve büyük Osmanlı hükümdarının Ukraynalı müelliflerin gözünden olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koymaktır. Çalışmada karşılaştırmalı metin analizi yöntemi kullanılarak hem tarihî kaynaklar hem de edebî metinler yorumlanacak, alıntılar özgün hâliyle korunarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Ukrayna'daki tarihî algısı Yavuz Sultan Selim ekseninde incelenecektir.

Ukraynaca Kaynakların Tasnifi

Yavuz Sultan Selim hakkındaki Ukraynaca kaynaklar iki gruba ayrılabilir: 1) tarihî kitaplar, 2) edebî eserler. Tarihî kitaplar kendi içinde iki alt gruba ayrılmaktadır: a) Osmanlı tarihi araştırmaları, b) Kırım tarihleri.

XVI. yüzyılın önde gelen edebiyatçıları arasında, Osmanlı padişahları konusuna değinen ve Ukrayna edebiyatıyla ilişkili olan ilk isim, Rönesans döneminin Polonyalı dinî figürü ve düşünürü, Galiçyalı Leh soylusu olan Stanislaw Orzechowski (Orichovius) "Roxolan"dır (1513-1566). Przemysl'deki Roma-Katolik hatibi olan Stanisław Orichovius, modern tarihçiler tarafından "Ruthenorum me esse et libenter profiteor." (Ben bir Rutenyalıyım ve bunu gururla söylüyorum.) sloganıyla tanınır. Aynı zamanda, 16. yüzyıl tarihçisi ve hatırat yazarı olan Orichovius "Roxolan"ın "Türk tehdidi hakkında" iki "sözü" bulunmaktadır. "Türk Tehlikesine Dair Leh Kralı

Sigismund'a İkinci Söz" adlı eserinde Orichovius, Osmanlı tehdidini ve gücünü Polonya kralına anlatmaktadır. İkinci Söz'ün Kânuni Sultan Süleyman'ı konu aldığını biliyoruz. Yavuz Selim ilk şiirde anılmaktadır, bu şiirin Latince versiyonu hâlâ mevcuttur, ancak modern Ukraynacaya çevrilmemiştir. Şiirsel "Söz"den görebildiğimiz gibi, Yavuz Sultan Selim'in en önemli özelliği, saltanatı süresince devletin topraklarını iki katına çıkarmasıdır.

Ne yazık ki 15.-16. yüzyılın ilk yılları, Eski Kyiv Rus tarihçiliği ekolünün kesintiye uğradığı ve Zaporog Kozak tarihçiliğinin tam anlamıyla gelişmediği bir döneme denk geldiğinden, Ukrayna kaynaklarında bu döneme dair büyük boşluklar bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmada, Ord. Prof. Dr. Ahatangel Krımskı'nın ve Oleksa Hayvoronskı'nın eserleri başta olmak üzere Ukraynalı, Polonyalı ve Batılı tarihçilerin aktardıkları bilgiler temel kaynak olarak değerlendirilecektir.

Ord. Prof. Dr. Ahatangel Krımskı'nın Katkıları

Bu bildiride ele alınacak tarihî kaynaklar arasında, Ord. Prof. Dr. Ahatangel Krımskı'nın "Türkiye'nin Tarihine Giriş: XVI. yy. Avrupa Kaynakları; Türkiye ve Türk Edebiyatı'nın Tarihi" (C. 2, 1927) eseri yer almaktadır. Eser, 1926-1927 yıllarında Kyiv'de yayınlanmıştır. Cenevizli Giovanni Antonio Menavino'nun (1492-1515?) verdiği bilgileri sayfa 100'de aynen aktarır. İlmî itibarı olan Krımskı'nin sayesinde ileride Ukraynalı tarihçiler Menavino'nun eserindeki bilgileri çeşitli kaynaklarda tekrarlayacaklardır. Sultan Bayezid ve daha sonra Sultan Yavuz Selim'in kulu olan Menavino, 1514 tarihinde Çaldıran Muharebesi'nde kaçtıktan sonra "I Cinque Libri Della Legge, Religione, et Vita de' Turchi." (diğer adıyla "Trattato Dei Costumi Dei Turchi" olarak bilinen) kitabında ve 1519 tarihli el yazmasına dayanarak 1548'de Venedik'te basılan "De Rebus et Moribus Turcarum" kitabında Türk yaşam tarzı, Osmanlı ordusunun yapısı, kültürünün etraflı tasviri bulunmaktadır. İlk kaynaklardan bilgi almayı prensip edinen Ord. Prof. Dr. Krımskı, şüphesiz ki daha sonra 1557 tarihinde İspanyolca basılan ve İspanya'daki aydınlanma döneminin en parlak eserlerinden sayılan "Türkiye Seyahati" eserini de görmüştür. Ancak Menavino'nun rivayetine sadık kalarak Yavuz Sultan Selim'in ihtilafların üstesinden nasıl geldiğini ve iktidara nasıl ulaştığını, Şah İsmail'e karşı 1514 yılında nasıl mücadeleye başladığını anlatmaktadır.

Sayfa 105'te Yavuz Sultan Selim döneminde Andrea de Gritti ile ilgili görüşler, sefareti hakkında malumat ve bazı değerlendirmeler verilmiştir. Kaçınılmaz olarak Krımskı, sayfa 108'den başlayarak Jean-Jacques Boissard'ın (1528-1602) kaleme aldığı "Vitae et Icones Sultanorum

Turcicorum" (1597) "İmparatorluktan II. Muhammed'e kadar Osmanlı Hükümdarları, Acemi Prensleri ile Diğer Ünlü Kahramanların Hayat ve Portreleri" kitabından etkilenip Sultan Selim'in yaşam öyküsünü ve yaptığı gravür portresini de vermiştir. Boissard'ın eserinin içindekilerini sayfa sayfa incelemiş, söz konusu Latince eserin 129-139. sayfalarında Sultan Selim'i anlattığını belirtmiştir. Ancak bu bölümü Ukrayna diline çevirmemiştir.

"Türkiye ve Türk Edebiyatı'nın Tarihi" (Kyiv, 1927) adlı eserin "16. Yüzyılda Avrupa'daki Türk Severliği (Türkofili)" bölümünde Ahatangel Krımskı kendisi de Osmanlı tarihine ve edebiyatına tutkusunu belirtmektedir. Bildiği eserler arasında, Hans Löwenklau von Amelbeurn`un (1533-1593) "Neuwer Histori"si vardır. Löwenklau'nun yaptığı Osmanlı İmparatorluğu seyahatleri sonucunda Zenbilî-zâde Muhyiddin Mehmed Cemâlî Efendi`nin (ö. 957/1550-51) "Tarih-i Âl-i Osman" eserine ulaşmış, 1588-1591 yıllarında kaleme aldığı Latince eserlerinde onu kullanmıştır. Toplam 1. "Annales Sultanorum Othmanlidarum a Turcis Sua Lingua Scripti" ve 2. "Historia Musulmanae Turcorum de Monumentis Ipsorum Exscriptae Libri XVIII" (Frankfurt, 1591) olmak üzere 2 eseri işlenmiştir. Krımskı'ye göre, Hans Löwenklau dönemi anlatırken sadece Kadı Muhyiddin Cemali'yi değil, aynı zamanda da Bursalı Neşri (1485-1495) ve Sinan Çelebi Bihişti (1496-1512) gibi Osmanlı müelliflerini alarak ilk defa Osmanlı tarihini direkt olarak Avrupa'ya tanıtmış olduğundan Avrupa tarihçiliğinde büyük bir ileri adım atılmasına vesile olmuştur. Yazarın kullandığı kaynaklardan da anlaşılacağı üzere Ukrayna'da Osmanlı-Türk tarihinin bilimsel olarak anlaşılmasına yönelik ilk girişimler, açıkça klasik Batı Avrupa tarih yazımının etkisi altında kalmıştır. Löwenklau'nun eserlerinin her bölümünün ayrıntılı başlıkları, çeviriye gerek duyulmadan Almanca orijinalinde verilmiştir.

Yazarın sonuçları, klasik "Doğu-Batı ikilemi"nin paradigması ve oryantalizme yönelik atıfta bulunmaktadır: "Yazar, yeryüzüne altın bir çağ gelecek diye kendilerini katı monarşik Türk hükümetinin boyunduruğu altına atmaya hazır olan hayalperest Avrupalılardan değildir... Doğal olarak, Osmanlı padişahlarının pek çok kimsenin gözünü ve gönlünü kamaştıran birden fazla takdire şayan özelliklerinin bulunduğunu inkâr etmez. Türk padişahları, farklı dinlere mensup insanların kendi inançlarını sürdürmelerine izin verirler ve bu nedenle kimseyi Engizisyon'a sürüklemezler…. Osmanlılar, bilgiyi canıgönülden sever, kuru okul skolastikliğinden ziyade hayata yararlı bilime açıktır, âşıktır. İktidarı monarşi usulüdür, Avrupa'daki gibi seçime bağlı olmayıp nesilden nesile geçer. Yargı sistemi hızlı ve adildir, oysa Avrupa mahkemeleri, bürokratik engeller ve avukatların ihmalkârlığı yüzünden kökten yozlaşmış durumdadır... Hans Löwenklau, bu inancını kitabın 14-18. bölümlerinde (s. 297-476) 2. Murad, 2. Mehmed, 2. Bayezid

Veli, 1. Selim ile 1. Süleyman Kânuni'nin iktidarlarından örnek vererek gerekçelendirmektedir." Bu çerçevede, Ukrayna'da Yavuz Sultan Selim algısı, hem Batı-Doğu ikilemi hem de oryantalist paradigma ekseninde şekillenmiş, bir yandan Osmanlı gücüne karşı mesafe korunurken diğer yandan askerî ve siyasi organizasyonun hayranlık uyandırdığı bir imgelem yaratılmıştır.

Oleksa Hayvoronskı'nın Eseri ve Kırım Bağlamı

Oleksa Hayvoronskı'nın 2007 yılında yayınladığı **İki Kıtanın Hükümdarları: 15-16. yy. Kırım Hanları ve Altın Ordu'nun Mirası için Mücadele** adlı eseri, Kırım tarihi ile Osmanlı hanedan tarihini birlikte ele alarak Yavuz Sultan Selim'in Kırım üzerindeki etkisini incelemektedir. "İki Koç Başı Bir Kazana Sığmaz (1507-1512)" başlıklı 2. bölümde Hanlık ile Osmanlı ilişkilerinde Yavuz'un siyasi manevraları ve Kırım'ın kaderine etkileri analiz edilmekte, V. D. Smirnov gibi Rus şarkiyatçıların yorumlarıyla karşılaştırmalı olarak tartışılmaktadır. Hayvoronskı, Osmanlı padişahının oğlunun Kırım hükümdarının kızı Ayşe ile evlenmesi dolayısıyla Kırım hükümdarıyla akraba olduğunu ve Altın Orda'ya karşı mücadelesinde Kırım'ın güvenilir bir müttefiki hâline geldiğini belirtir. Bu bağlamda, "Şeyh Ahmed'in mektubuna verdiği sert cevap ve Mengli Giray'a topçu desteği göndermesi"ni örnek gösterir. Ayrıca, Mengli Giray'a karşı gösterdiği saygıyı vurgulayarak ona "baba" olarak hitap ettiğini ifade eder.

Oleksa Hayvoronskı, Selim'in "ilk İstanbul seferinde amacına ulaşamasa bile, bu hamlesinin tüm ülkeye, şehzadenin taht mücadelesi yolunda hiçbir şeyden çekinmeyeceğini gösterdiğini" belirtir. Özellikle, Selim'in devlet politikasının temel prensibini, Mengli Giray tarafından verilen ziyafet sırasında ağzından çıkan şu sözlerle açıklar: "Padişahlar toprak alırlar ama kimseye geri vermezler. İstediğin kadar altın, gümüş talep et ama toprak benden isteme: Toprak dünyadaki her şeyden kıymetlidir." Selim'in bu sözleri, onun devlet politikasındaki kararlılığını ve sonraki politikalarda toprakların önemini vurgulamakta, iktidar yolundaki azmini ve devlet yönetimindeki prensiplerini açıkça ortaya koymaktadır.

Pavlo Zahrebelnı ve Oleksandra Şutko'nun Edebî Katkıları

Pavlo Zahrebelnı'nın **Roxolana** (Hürrem Sultan) romanı Ukrayna okuyucusuna Yavuz Sultan Selim'i dolaylı yollarla tanıtmaktadır. Zahrebelnı, Selim'i yeniçeri birliklerine sadık, ordusunu her şeyin üstünde tutan bir savaşçı olarak tasvir ederken Kânuni Süleyman'ı ise filozof-sultan olarak resmetmektedir. Şutko'nun romanlarında ise Yavuz Sultan Selim geçmişin bir iktidar gölgesi olarak, Hürrem Sultan'ın hayatını ve Osmanlı İmparatorluğu'nun iç dinamiklerini belirleyen bir figür şeklinde karşımıza

çıkmakta, yazarın Türk, Polonya, Rus ve Batı Avrupa kaynaklarından yararlanarak geliştirdiği arşiv temelli anlatım, Ukrayna kamuoyunda Selim algısını şekillendirmektedir.

Pavlo Zahrebelnyi'nin klasik tarih romanı, 20. yüzyıl Ukrayna edebiyatında Osmanlı tarihi hakkında yazılmış en seçkin tarihî eser olarak kabul edilmektedir. Bu eser, 2000'li yıllarda Ömer Dermenci tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kırımski'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu oryantalizm ruhuyla algılama geleneğinin devamı niteliğinde olan bu romanı, aynı zamanda kaderin tüm zorluklarına rağmen vatanın, gurbetin ve yaşam sevgisinin yitirilmesinin de anlatıldığı bir yapıttır.

Romanda, Sultan Selim, yeniçeri birliklerine sadık olan, ordusunu her şeyin üstünde tutan bir savaşçı olarak resmedilmiştir. Kânuni Sultan Süleyman'ın gözüyle yaklaşılan Selim, şu şekilde tasvir edilmektedir: "Sultan Selim oğlunu sevmiyordu, Kırım Hanı'nın kızı olan karısı Hafsa'yı da sevmiyordu ve onları kendinden uzak tutuyordu. Alışılmış zevklere karşı ilgisizdi, hareme nadiren giderdi ve sadece savaşı, avlanmayı ve sadık yeniçerilerini severdi."

Sultan Selim'in aksine, Süleyman bir filozof-sultan olarak gösterilir. Özellikle Süleyman'ın çevik Rum İbrahim'i gözdesi yapması, babası Selim'in hiç hoşuna gitmemiştir. Selim, giyimde fazla gösterişten hoşlanmazdı, ancak yine de oğluna Edirne'den ince ipekten yapılmış pahalı bir gömlek göndermiştir. Gömleğin zehirli olduğu ortaya çıkmıştır ve Süleyman İbrahim'e şu soruyu yöneltmiştir: "Selim sonsuza kadar yaşayacağını mı sanıyordu, veliahdını ortadan kaldırarak mı?"

Romandan yapılan alıntılar, Sultan Selim'in karakterini ve etkisini vurgulamaktadır: "Sultanın adı Yavuz'du, 'korkunç' demekti. Onunla birlikte diğerleri de, daha önce hiç olmadığı kadar yavuz olmuşlardı." (s. 3). "Tüm bunlar, güçlü ve öz bir kelimede birleşiyordu: Yavuz." (s. 15). "Süleyman'ın babası I. Selim, daha fazlasını da ölüme göndermekten çekinmemişti: babasını, kardeşlerini, yeğenlerini ve birçok devlet görevlisini." (s. 148). Bu alıntılar, Sultan Selim'in sert ve korkutucu karakterini, aynı zamanda onun etrafındaki olayları ve ilişkileri derinlemesine ele alan bakışını sunmaktadır.

Sovyet Sonrası Ukrayna'da Yavuz Sultan Selim Algısı

Sovyet sonrası dönemde Ukrayna'da Selim'in algısı değişime uğramış, artık yalnızca bir "düşman figürü" değil, toprak kazanımları ve hoşgörüsü ile de değerlendirilen bir lider olarak incelenmeye başlanmıştır. Selim'in Suriye, Mısır ve Hicaz'ı alarak Osmanlı topraklarını iki katına çıkarması, onun askerî dehasının yanı sıra bölge dengelerini değiştiren etkilerini de göstermektedir. Ukrayna literatüründe bu fetihlerin devletin mali dengesine, sosyal yapısına ve uluslararası ilişkilerine etkileri çok katmanlı olarak analiz edilmekte,

Yavuz Sultan Selim'in siyasi mirası üzerine yeni bir perspektif kazandırılmaktadır.

"Kanlı Kefe" İkileme Romanında Yavuz Selim

Oleksandra Şutko'nun son yıllarda kaleme aldığı romanları, bilimsel araştırmalarla aynı kategoride değerlendirilemeyecek, kurgusal unsurlar içeren popüler bilim çalışmaları olarak kabul edilmektedir. Ancak edebiyatçı, araştırmalarında sadece Ukrayna kaynaklarını değil, aynı zamanda Türk, Polonya, Rus, Batı Avrupa ve Amerikan kaynaklarını da kullanmıştır. Şutko'nun romanlarından biri, Hazal Yalın'ın "Hürrem Sultan" adlı Türkçe çevirisinde yer almıştır. Ukraynalı okuyucular, özellikle "Osmanlı tarihine kadın bakışı" olarak tanımladıkları bu eseri takdir etmiştir.

Şutko'nun "Kanlı Kefe" isimli ikili romanında, Yavuz Sultan Selim'in figürü doğrudan değil, dolaylı biçimde Hürrem Sultan ve Hafsa Sultan üzerinden şekillenir. Selim'in Hürrem Sultan'ın kaderini belirlemesi, onu oğlu Süleyman ile birlikte Kırım'a göndermesi ve bu süreçte siyasi hamlelerde bulunması, Ukrayna roman geleneğinde Selim'in iktidar gölgesinin sürekli hissedilmesine yol açar. Hürrem Sultan'ın gözünden bakıldığında Selim, hem korku uyandıran hem de hanedan düzenini belirleyen bir otorite sembolü olarak yer bulur. "Onun babası, Sultan Selim Yavuz, taht için kardeşleriyle mücadele ederken, oğlu Süleyman'la birlikte annesini üç yıl boyunca Kırım'a göndermiştir." ifadesi, Türk arşivlerinden alınarak I. Selim'in Süleyman'ın kaderinin şekillenmesindeki rolünü detaylandırır. Ayrıca, "Fatih İstanbul'u fethetti. Selim Yavuz, Suriye, Mısır ve Hicaz'ı kazandı…" cümlesi, romanda bir tüccarla olan diyalog aracılığıyla Yavuz'un askerî başarılarını vurgulamaktadır. "Peki, devlet gelirleri arttı mı?... Selim Yavuz kazandı... Ama yeni topraklar hazineye bir şey kazandırdı mı?" sorusu da romanda yer alan önemli bir sorgulamadır.

Romanda Şehzade Selim, Kefe ve Trabzon bağlamında ve Mengli Giray'ın hediyeleriyle anlatılırken; Fatih Sultan Mehmed, Şehzade Selim'in dedesi olarak; II. Bayezid, I. Selim'in babası ve kitabın başındaki ana karakter olarak; Korkut ise Selim'in kardeşi olarak (I. Selim'in taht mücadelesine karşılık gelir.) yer almaktadır. Bu romanda Selim'in bir imajı mevcuttur, ancak onun sultan ünvanı, "Yavuz" lakabı veya "I. Selim" ifadesi hiçbir yerde geçmemektedir. Tüm hikâye, Süleyman'ın erken dönem yaşamı, harem, İstanbul'daki deprem ve siyasi entrikalar etrafında dönmektedir. Ancak Yavuz Selim'in figürü burada atlanmış veya dolaylı bir şekilde anılmıştır. "Kırım hanını hatırlamak, gizli bir şekilde kardeşi Mehmed'i idam ettirmekle suçladığı Şehzade Selim'i anımsatan Hafsa'yı üzüntüye sevk etti."

Romanda, kucaklaşma ve tokalaşma yerine, paha biçilmez kaftanı memnuniyetsiz bir bakışla süzüp eğri bir gülümsemeyle şöyle denmektedir: "Oğlum! Anneni giysilerden mahrum bıraktın..." Gösterişli bir şekilde giyinmiş Süleyman, bu alaydan dolayı neredeyse donup kalmıştır. Ancak babasına karşı gelemeyerek, özgürce şöyle demiştir: "Lütfen misafirimiz olun." Sultan Selim, karanlık gözlerini öfkeyle devirerek haykırmıştır: "Bu israf nedir?" Bu sözler Mustafa Paşa'nın içini dondurmuş ve hemen öfkeli sultanın ayaklarına kapanmıştır.

Romanında Şutko, Yavuz Sultan Selim'i güçlü, inatçı ve stratejik düşünebilen bir siyasetçi olarak tasvir eder ve onun iktidar mücadelesindeki rolünü net bir şekilde ortaya koyar. Yazar, onu zalim bir gaspçı olarak değil, zamanı geldiğinde kararlı bir şekilde hareket etmeye hazır olan ve siyasi durumu dikkatle izleyen bir şahsiyet olarak sunar. Selim, çatışmaya aceleyle atılmak yerine, olayların nabzını tutar ve tahta giden yolda fırsatını beklerken kendisini hazırlıklı tutar. Yazar, onun hırslarının gölgesinde bile devleti önemseyen bir lider olduğunu vurgular; zira İstanbul'u depremin ardından yeniden inşa etmek üzere ustalar gönderirken bile kendi pozisyonunu güçlendirmeyi ihmal etmez. Onun eylemlerinde soğukkanlı bir özgüven ve stratejik planlama dikkat çeker ve bu, onu diğer iktidar adaylarından ayırır. Selim'in şahsında yazar, gerçek iktidarın olgunluk, sabır ve doğru zamanı bekleme erdemine sahip olanlara geldiği mesajını verir. Selim, körü körüne öfke veya hırs peşinde koşmaz, aksine en etkili anı seçerek temkinli bir şekilde hareket eder. Yaşı, olgunluk ve harekete geçme zamanı üzerine yaptığı içsel değerlendirmeler, onun halkına ve ailesine karşı sorumluluğunun bilincinde olduğunu gösterir. Yazar ayrıca Selim'in, hayatta kalması hâlinde babasıyla uzlaşma zemini bırakmasının, onun sağduyusunu ve gerçekçi tavrını ortaya koyduğunu belirtir. Tüm bu özellikler, Yavuz Sultan Selim karakterini, stratejik düşünce ile kararlılığı birleştiren bir iktidar ideali olarak şekillendirir. Romanın bu mesajı, yazarın gözünde gerçek liderliğin sabır, akıl ve devlet menfaatini gözeten kararlı adımlarla inşa edileceğini göstermektedir.

Sonuç

Yavuz Sultan I. Selim'in kişiliği, Ukraynalı araştırmacılar tarafından ayrı bir çalışma olarak incelenmemiş, bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulmayıp bazı tarihî incelemelerde ve edebî eserlerde, Sultan'ın kişiliğine sadece kısmen ve dolaylı olarak değinilmiştir. Ukraynalı müellifler, Sultan I. Selim'i hem "düşman" hem de güçlü bir hükümdar olarak değerlendirmişlerdir. Rönesans ve Geç Orta Çağ kaynaklarında, Sultan I. Selim, sömürgeci bir paradigma içinde değerlendirilmiş ve "şeytanlaştırılması" süreci, oryantalist bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu paradigma, Sovyet döneminde de etkisini

sürdürmüş ve hatta Sovyet sonrası dönemin anlatılarına dahi sızmıştır. Sovyet sonrası dönemde Sultan'ın algılanmasında, onun "topraklarını ikiye katlama" ve hoşgörü özelliği ön plana çıkarılmıştır.

Ukraynalı yazarların Sultan I. Selim'i ele alış biçimi, aslında iki katmanlı bir algının varlığına işaret etmektedir: birincisi, Osmanlının askerî ve siyasi gücünü simgeleyen, korkutucu fakat takdir edilen bir lider; ikincisi ise Doğu despotizminin bir temsilcisi olarak kurgulanan bir figür. Bu ikilik, Ukrayna tarih yazımında Batı Avrupa'daki Oryantalist yaklaşımların izlerini taşımakta, Osmanlı İmparatorluğu'nu hem "öteki" hem de "hayranlık uyandıran bir güç" olarak değerlendirmektedir.

Sultan I. Selim'in Ukrayna'daki tarihî ve edebî kaynaklardaki temsili, onun şahsına yönelik doğrudan bir düşmanlık veya idealizasyon barındırmamakta; daha ziyade Osmanlının bölgesel etkisini anlamaya yönelik bir araç olarak kullanılmaktadır. Özellikle Kırım üzerinden kurulan ilişkiler, Selim'in siyasi pragmatizmini ve askerî disiplinini öne çıkarırken; edebî metinlerdeki tasvirler, onun kişisel sert mizacı ile askerî kararlılığını harmanlayarak tipik bir "fetih hükümdarı" profili sunmaktadır.

Sonuç olarak, Ukrayna literatüründe Sultan I. Selim algısı; devlet inşası, askerî güç, hoşgörü ve disiplin kavramlarının birlikte işlendiği, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınır komşusu olan bir kültürün gözünden şekillenen, çok katmanlı bir resim sunmaktadır. Bu durum, Ukrayna'daki Osmanlı algısının yalnızca "Doğu-Batı" ikiliği üzerinden değil, bölgesel ve siyasi etkileşimlerin belirleyici olduğu bir bağlamda da incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

HAYVORONSKI, Oleksa (2009). **Poveliteli Dvuh Materikov**, C. 1-2, Kyiv-Bahçesaray: Maysternia Knıhı.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1999). **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, İstanbul: Zaman.

KRIMSKI, Ahatanhel (2010). **Vıbrani Shodoznavçi Pratsi (Seçme Oryantalistik Eserler)**, C. III, Kyiv: İnstıtut Shodoznavstva Nanu.

ÖZTÜRK, Yücel (2000**). Osmanlı Hâkimiyetinde Kefe: 1475–1600**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

ŞUTKO, Oleksandra (2024). **Krıvava Kafa: Osmanlı Taht Mücadelesi (Kanlı Kefe)**, Tarihî Roman, 2 Cilt, Ternopil: Bohdan.

Ukrayinska Literatura XIV-XVI. Stolittia (14.-16. Yüzyıllar Ukrayna Edebiyatı) (1988). Kyiv: Naukova Dumka.

Ukrayinska Literatura XVII. Stolittia (17. Yüzyıl Ukrayna Edebiyatı) (1987). Kyiv: Naukova Dumka.

Ukrayinska Literatura XVIII. Stolittia (18. Yüzyıl Ukrayna Edebiyatı) (1983). Kyiv: Naukova Dumka.

Ukrayinska Poeziya: Seredına XVII. Stolittia (XVII. Yüzyılın ortasında Ukrayna Şiiri) (1992). Kyiv: Naukova Dumka.

ZAHREBELNI, Pavlo (1983). **Roksolana**, Kyiv: Dnipro.

ZHYVACHIVSKYI, Andriy (2017). **The Governors of Kefe and Azak in Ottoman-Muscovite Relations in the Fifteenth–Seventeenth Centuries and the Issue of Titulature** // Acta Poloniae Historica, No: 115.

MÜN'İM BİR OSMANLI PADİŞAHI I. SELİM'İN DEVLET ADAMLARINI HİMAYESİ

Doç. Dr. İlhan GÖK
Gümüşhane Ün. Edebiyat Fak.
ilhangok52@gmail.com

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen süreçte Osmanlı padişahlarının hükümdarlık gereklerinden biri de cihat ve gazanın yanı sıra tebaasına karşı himayeci bir tutum sergilemek olmuştur. Bu anlayışın, eski Türk hükümdarlık geleneğinin bir devamı olduğunu söylemek mümkündür. Eski Türk hükümdarları, tıpkı bir aile babası gibi tebaasını koruyup gözetmek zorundaydı. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren padişahlar, adil bir yönetim sergilemenin yanı sıra tebaasını himaye etmiş, iaşe gibi temel ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmuşlardır. Ayrıca Osmanlı sultanları, sadece halkın değil; askerî sınıfın ve reaya mensuplarının da ihtiyaçlarına yönelik çeşitli ihsanlarda bulunarak cömertliklerini göstermişlerdir.

Osmanlı sultanlarının halkına ve devlet adamlarına karşı gösterdiği bu cömertlik, dönemin kronikleri kadar Osmanlı Arşivi'nde ve çeşitli kütüphanelerde yer alan inâmât, tasaddukât ve masrafât adlı defter türlerinden de takip edilebilmektedir. Bu defterlerden biri de İstanbul Atatürk Kitaplığı'nda, Muallim Cevdet Yazmaları arasında O. 71 numarayla kayıtlı olan defterdir. Bu defter, II. Bayezid döneminden başlayarak I. Süleyman dönemine kadar uzanmaktadır. Deftere "İnâmât" adı verilmesinin nedeni, dönemin padişahlarının tebaaya karşı cömert davranarak onlara kumaş, elbise ve özellikle de inâm adı altında para ihsan etmeleridir. 16. yüzyılın ilk çeyreğinde inâm veren padişahlar arasında Yavuz Sultan Selim de bulunmaktadır.

Yavuz Sultan Selim, Osmanlı padişahları arasında kendine has, gaza ve cihat anlayışını merkezine alan bir hükümdar olarak öne çıkar. Trabzon'da şehzadelik yıllarında Gürcistan ve Safeviler üzerine seferler gerçekleştirmiştir. 1512'de tahta geçtikten sonra önce kardeşlerini ortadan kaldırmış, ardından Safevi ve Memlûkler üzerine düzenlediği seferlerle Osmanlı topraklarını büyük ölçüde genişletmiştir. Bu süreçte devlet adamlarına ve askerlere karşı sert bir siyaset izlemiştir. Ancak Yavuz Sultan Selim, her ne kadar taht mücadelesi çerçevesinde kardeşlerini bertaraf etmiş olsa da, onların ailelerine inâmlar vererek onları himayesi altına almıştır. Yavuz Sultan Selim, sadece hanedana mensup kişilere değil; aynı zamanda devlet adamlarına karşı da inâmlarda bulunmuştur. Bu inâmlar, Yavuz Sultan Selim'in sert kişiliğinin yanında cömert ve yufka yürekli bir yönü olduğunu,

bir aile reisi gibi hanedan üyelerini ve devlet erkânını koruma altına aldığını göstermektedir.

Bu bildiride, İstanbul Atatürk Kitaplığı'nda Muallim Cevdet Yazmaları arasında yer alan O. 71 numaralı İnâmât Defteri ve döneme ait kaynaklar çerçevesinde, I. Selim'in sert kişiliğinin yanı sıra mü'nim (ihsan sahibi, cömert) bir padişah olduğu yönü ele alınacaktır.

Giriş

Yavuz Sultan Selim, 1470 yılında Amasya'da dünyaya gelmiştir. Osmanlı tahtına uzanan siyasi ve askerî kariyerinin temelleri, sancak beyliği dönemindeki uzun idarecilik tecrübesine dayanmaktadır. Babası II. Bayezid, annesi ise Dulkadiroğulları Beyliği mensubu Ayşe Hatun'dur. Her ne kadar bazı kaynaklarda annesi olarak Gülbahar Hatun gösterilse de, dönemin muteber tarihî vesikaları ve araştırmalarında Ayşe Hatun ismi üzerinde ittifak sağlanmıştır (Emecen, 2009: 407). Selim, Osmanlı kaynaklarında genellikle "Selim Şah" ünvanıyla kaydedilmiş; genç yaşlarından itibaren kararlı, sert ve iradeli mizacı dolayısıyla "Yavuz" lakabıyla tanınmıştır (Emecen, 2009: 407).

Eğitim hayatına küçük yaşlarda başlayan Selim, devrin önde gelen âlimlerinden dersler almış ve 1487 yılına dek Amasya'da bulunmuştur. 1480 yılında, Fatih Sultan Mehmed'in torunlarının İstanbul'da düzenlenen sünnet törenine katılmak üzere şehre davet edilmiş, bu organizasyonun görkemi üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Bu tecrübenin onun siyasi ve temsilî kimliğinin gelişiminde etkili olduğu değerlendirilmektedir. Sünnetten kısa bir süre sonra Amasya sancağına tayin edilen Selim, 1487 yılında Trabzon sancağına atanmış ve burada yaklaşık yirmi dört yıl görev yapmıştır (Emecen, 2010: 31-33). Bu uzun görev süresi, Selim'e hem idari hem de askerî bakımdan önemli bir birikim sağlamış; özellikle Osmanlı-Safevi rekabetinin arttığı doğu sınırlarında bizzat gözlem yapma ve müdahalede bulunma fırsatı sunmuştur.

Trabzon'daki görevinde Selim, Safevi Hükümdarı Şah İsmail'in faaliyetlerini yakından takip etmiş ve Osmanlı merkezine düzenli raporlar göndermiştir. Gürcistan ve çevresine düzenlediği seferlerde önemli başarılar elde etmiş; Bayburt, İspir ve Erzincan gibi stratejik bölgelerde Safevi kuvvetlerine karşı etkili askerî harekâtlar yürütmüştür. Ayrıca, Safevi baskısından kaçarak Osmanlı topraklarına sığınan Sünni unsurları Trabzon'a yerleştirerek bölgenin demografik yapısını Osmanlı lehine dönüştürmüştür. Bunun yanında vakıf, cami ve diğer imar faaliyetleriyle bölgeye kalıcı katkılar sunmuş, Trabzon'daki idari varlığını sadece askerî değil, sosyo-dinî sahada

da pekiştirmiştir (Albayrak, 1999: 133–142). Oğlu Şehzade Süleyman da bu dönemde Trabzon'da dünyaya gelmiştir.
Selim, babası II. Bayezid'in otorite zaafına ve ağabeyi Şehzade Ahmed'in artan taht iddialarına karşı erken dönemde siyasi bir mücadele başlatmıştır. Taleplerinin reddedilmesi üzerine Kefe üzerinden hareketle İstanbul'a yönelmiş ve yeniçerilerin desteğini alarak 1512 yılında Osmanlı tahtına çıkmıştır (Çıpa, 2024: 83). Tahta geçişinin ardından iç güvenliği sağlamak adına kardeşlerini bertaraf etmiş ve ardından dikkatini doğu siyasetine çevirmiştir. Bu çerçevede 1514 yılında Safeviler üzerine düzenlenen Çaldıran Seferi'nde Şah İsmail'i mağlup etmiş, Tebriz'e kadar ilerleyerek Osmanlı egemenliğini doğuda pekiştirmiştir.

Doğu siyasetindeki bu kararlı tutumun ardından Selim, Memlûkler üzerine yönelmiştir. 1516'daki Mercidâbık ve 1517'deki Ridaniye savaşlarında zafer kazanarak Suriye ve Mısır'ı Osmanlı topraklarına katmış; bu süreçte hilafetin Osmanlı hanedanına intikalini sağlamıştır. Mısır galibiyetinden sonra İstanbul'a dönen Yavuz Sultan Selim 1520 tarihinde vefat etmiştir.

Selim'in Şehzadeliği Esnasındaki Kapu Halkı ve Hamiliği

Yavuz Sultan Selim, Trabzon Sancakbeyliği'ne tayin edildikten sonra, beraberindeki kapı halkıyla birlikte Trabzon'a gitmiştir. Osmanlı devlet teşkilatında, şehzadeler sancağa çıktıklarında yanlarında kapı halkını da götürürlerdi. Kapı halkı, "Enderun" ve "Birun" olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Yavuz Sultan Selim de 1487 tarihinde kapı halkıyla birlikte Trabzon'a gelerek göreve başlamıştır.

Kapı halkı içerisinde yer alan başlıca görevliler arasında lalalar, defterdar, nişancı, şehzade hocası, hazinedarbaşı, hazine kâtipleri, kilercibaşı, tabipler, emir-i âhur, silahtar, müezzin ve rikabdar gibi görevliler bulunmaktaydı (İnbaşı, 2023: 182).

Lalaları arasında İlyas Bey, Sinan Bey, Nasuh Bey, bir diğer Sinan Bey ve Hamza Bey gibi kişiler yer almaktadır. Yavuz Sultan Selim'in kapı halkının başında bulunan lalalara, 23.400 akçe nakit tahsisatın dışında günlük belirli miktarda ekmek de verilmiştir. Lalalardan sonra gelen defterdar da benzer şekilde tahsisat almıştır. Kapı halkı içerisinde defterdar olarak İskender Bey, Ahmed Paşa ve Rüstem Bey gibi kişiler görev yapmıştır.

Nişancı da Şehzade Selim'in kapı halkı arasında önemli bir konuma sahiptir. Nişancıya, kışlık ve baharlık olmak üzere biner akçe ve günlük dört ekmek verilmiştir. Kapı halkındaki bir diğer önemli görevli ise hazinedarbaşıdır. Hazinedarbaşına, kışlık ve baharlık olmak üzere biner akçelik ödemelerin yanı sıra ekmek ve yemek ücretleri de verilmekteydi. Hazinedarbaşına bağlı

kâtip ve veznedarlar da dört yüzer akçelik kışlık ve baharlık tahsisat almışlardır.

Şehzade Selim'in yanında bulunan tabipler de önemli bir konuma sahipti. Selim, babasından bir tabip istemiş, II. Bayezid ise bu isteğe karşılık Sinan Bey'i Trabzon'a göndermiştir. Tabip Sinan'a, kışlık ve baharlık biner akçenin yanı sıra, 3.000 akçelik arpalık tımar verilmiştir (İnbaşı, 2023: 182–185). Ayrıca II. Bayezid, Tabip Sinan'a 3.000 akçeye ek olarak murabba cübbe de göndermiştir (Gök, 2014: 116).

Şehzade Selim, kapı halkına kışlık ve baharlık tahsisatla birlikte günlük ekmek ücretinin yanı sıra, at ve binek takımları gibi çeşitli bahşişler de vermiştir (İnbaşı, 2023: 187). Bu uygulama, sadece maddi destek değil, aynı zamanda sadakatin pekiştirilmesine yönelik sembolik bir değeri de temsil etmekteydi. Bahşiş uygulaması, devlet görevlilerine ve hizmetlilere törenler ve günlük hizmetler karşılığında verilen ayni ve nakdî yardımlar yoluyla onların statüsünü koruma ve memnuniyetini artırma amacını taşımaktaydı.

Özetle, Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik döneminde kapı halkına verdiği akçe ve at gibi maddi ve simgesel armağanlar, onların sadakatini kazanmak ve hizmetlerini sürdürmelerini sağlamak amacıyla verilmiştir.

Padişahlığı Esnasında Verdiği İnâmlar

Yavuz Sultan Selim tahta çıktıktan sonra ilk icraatı, devlet otoritesini sağlamak amacıyla kardeşlerini bertaraf etmek olmuştur. Bu çerçevede, Şehzade Korkut ve Şehzade Ahmed, Osmanlı geleneği olan kardeş katli gereği ortadan kaldırılmıştır. Ancak, bu şehzadelerin eşlerine, Osmanlı geleneğinde "adet-i bohça" adıyla bilinen inâmlar verilmiştir.

Yavuz Sultan Selim, kardeşlerini bertaraf ettikten sonra sırasıyla Safevi tehdidine (1514) ve ardından Memlûk meselesine (1516–1517) yönelmiştir. 1514–1517 yılları arasında sürekli sefere çıkan padişahın dönemine ait İnamat Defteri kayıtlarında büyük bir azalma görülmektedir. Oysa II. Bayezid dönemine ait 1503–1511 yılları arasında, hanedan üyeleri, devlet adamları, elçiler, fakirler ve tarikat ehline düzenli olarak ayni ve nakdî inâmların verildiği kaydedilmiştir.

Yavuz döneminde ise çok sınırlı sayıda inâm kaydına rastlanmaktadır. Bu kayıtlarda, birkaç devlet adamına ve hanedana mensup kadınlara verilen "adet-i bohça" inâmları öne çıkmaktadır. Bu kapsamda verilen hediyeler arasında Bursa alacası, kadife, benekli kumaş, çatma ve kemha gibi değerli elbiselik kumaşlar yer almaktadır. Yavuz Sultan Selim, kardeşi Şehzade Ahmed ve Korkut'un evlatları ile onların eşleri ve kızlarına bu tür kumaşları

inâm olarak göndermiştir. Ayrıca daha önce vefat etmiş diğer kardeşlerinin aile fertlerine de benzer inâmlar verilmeye devam etmiştir.

Yavuz Sultan Selim'in adet-i bohça gönderdiği hanedan mensupları arasında, merhum şehzadelerden Abdullah, Cem Çelebi, Sultan Ahmed, Sultan Halil, Sultan Korkut, Musa Çelebi, Osman Bey, Mehmed Çelebi ve Alemşah Bey'in anneleri, kızları ve eşleri yer almaktadır (Gök, 2014: 1427–1432). Ayrıca, hanedana mensup şehzade ve sultan kızlarıyla evlenmiş devlet adamlarının eşlerine de ayni inâmlar verilmiştir. Bunlar arasında Bosna Sancakbeyi Yunus Paşa'nın eşi, Karlıoğlu Mehmed'in eşi, Mirahur Ahmed Ağa'nın eşi, Davud Paşa'nın oğlu Mustafa Paşa'nın eşi Kamer Hatun, Hemdem Paşa'nın zevcesi, Yeniçeri Ağası İdris Bey'in eşi ve II. Bayezid'in kızı Sinan Paşa'nın zevcesi sayılabilir (Gök, 2014: 1415, 1427–1432).

1515–1516 (H. 921) yılına kadar bohça inâmları ayni olarak (kumaş şeklinde) verilirken, defterin 501. sayfasında yer alan "Dokuz yüz yirmi bir yılında adet-i bohçaya kumaş olmayub, bahâsın virmek emr olundı." şeklindeki kayıttan itibaren, bu inâmların nakit karşılıklarının Rumeli Defterdarı Mevlana Şemş tarafından ödendiği anlaşılmaktadır (Gök, 2014: 1409).

Yavuz Sultan Selim dönemine ait İnamat Defteri'nde padişahın doğrudan bir devlet adamına inâm verdiğine dair yalnızca bir kayıt bulunmaktadır. Bu kayda göre, Anadolu Beylerbeyi Ahmed Paşa'ya ayni olarak kemha ve kefteri kumaşlar ile kadife alacası ve rişte müzehhep kumaşlar verilmiştir (Gök, 2014: 1411). Bu tek kaydın dışında devlet adamlarına inâm verilmemiş olması, büyük ölçüde Yavuz'un hükümdarlık süresinin büyük bölümünü savaşlarda geçirmesiyle açıklanabilir.

Ancak padişahın sefere gitmiş devlet adamlarının ailelerini unutmamış olması, sadece devlet görevlilerini değil, onların aile fertlerini de himaye ettiğini göstermektedir. Nitekim bazı tarihî kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'in başarılı devlet adamlarını görevde tutmaya özen gösterdiği ve onları maddi olarak ödüllendirdiğine dair bilgiler mevcuttur.

Bu bağlamda, sadrazamlıktan azledilen Hadım Sinan Paşa'ya gönlünü almak amacıyla kaftan, kılıç ve nakit para verildiği aktarılmaktadır (Turan, 1997: 7). Benzer şekilde, Yavuz'un musahibi Hasan Can'ın oğlu Hoca Sadeddin Efendi'nin aktardığına göre, padişah Mısır Seferi sırasında Anadolu Kadıaskeri Kemal Paşazade'ye kıvrak zekâsından ötürü 500 filori inâm vermiştir (Hoca Sadeddin, 2024: 1316–1317). Ayrıca, dönemin şairlerinden Hekim Hâkimşah Mahmud'a da inâm verildiği belirtilmiştir.

Sekiz yıllık saltanatının çoğunu seferlerde geçiren Yavuz Sultan Selim, buna rağmen uğradığı yerlerdeki tekke ve zaviyelere, fakirlere ve talebelerin barındığı mekânlara çeşitli ihsanlarda bulunmuştur (Uğur, 2001: 118).

Sonuç

Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik ve padişahlık dönemi, kişiliği üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Şehzadelik yıllarında yaşadığı taht mücadeleleri ve siyasi çekişmeler, onun sert ve kararlı bir lider olarak şekillenmesini sağlamıştır. Padişah olduktan sonra da bu özelliklerini sürdürerek Osmanlıyı, dönemin en güçlü imparatorluklarından biri hâline getirmiştir. Hem askerî başarıları hem de yönetim anlayışı, Yavuz Sultan Selim'i Osmanlı tarihinde önemli bir figür yapmıştır.

Ancak İnamat Defteri'nde Yavuz dönemine ait çok az kaydın bulunması, onun kapı halkını ve devlet adamlarını koruyup kollamadığı anlamına gelmemelidir. Aksine, mevcut bazı kayıtlar, Sultan'ın devlet adamlarını himaye ettiğini göstermesi açısından yeterli örnekler sunmaktadır. İnamat Defteri gibi arşiv kaynaklarında Yavuz dönemine ait az sayıda kaydın bulunmasının nedeni, sekiz yıl süren hükümdarlığının büyük bölümünün seferlerde geçmiş olmasıdır. Bu nedenle, özellikle devlet adamlarına verildiği bilinen inâmlar deftere kaydedilememiştir.

Her ne kadar İnamat Defteri'nde devlet adamlarına verilen inâm kayıtları yok denecek kadar az olsa da, Padişah'ın yakınındaki Hasan Can'ın oğlu Hoca Sadeddin Efendi'nin aktardığı örnekler, onun cömertliğini ve devlet adamlarını gözeten bir tutum sergilediğini göstermektedir. Keza, şehzadeliği döneminde kapı halkına nakit paranın yanında çeşitli hediyeler vermesi; padişahlığında ise hanedan mensuplarının aileleriyle, devlet adamlarının eş ve kızlarına verilen ayni "bohça" ücretleri, yalnızca devlet görevlilerine değil, onların ailelerine karşı da koruyucu ve cömert bir tavır takındığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

ALBAYRAK, Haşim (1999). **Fetih'ten Kânuni'ye Trabzon-İdari yapılanma ve Trabzon Valileri (1461-1566)**, Trabzon: Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.

BİLGİN, Emrah; YILDIRIM. Ali (2010). "Devlet Yönetiminde Hizmetkâr liderlik Özelliklerine Göre Yavuz Sultan Selim", **Kesit Akademi Dergisi**, S. 10, s. 463-483.

ÇIPA, H. Erdem (2024). **Yavuz'u Yaratmak-Osmanlın Dünyasında Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza,** İstanbul: Kitap Yayınevi.

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 407-414.

EMECEN, Feridun (2010). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.

GÖK, İlhan (2014). **Atatürk Kitaplığı M.C. O.71 Numaralı 909-93371503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

HOCA SADEDDİN EFENDİ (2024). **Tâcüttevârih, I-II,** (Haz. Mehmet İpşirli), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İNBAŞI, Mehmet (2023). "Yavuz Sultan Selim'in Trabzon'da Şehzadeliği Sırasında Kapı Halkına Yapılan Tahsisat", **Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi,** 10726, s. 179-197.

TURAN, Şerafettin (1997). "Hadım Sinan Paşa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 7-8.

UĞUR, Ahmet (2001). **Yavuz Sultan Selim'in Siyasi ve Askerî Hayatı**, İstanbul: MEB Yayınları.

İRAN TARİHÇİLİĞİNDE VE FARS DİLLİ KAYNAKLARDA SULTAN SELİM'İN SİMASI

Doç. Dr. Tohid MELİKZADE
Azeran Enstitüsü, İRAN
tohidmelikzade@yshoo.com

ÖZET

İran ve Azerbaycan tarihinde Safevi Şahı İsmail'in ciddi bir rakibi olarak görülen Sultan Selim, Çaldıran Savaşı'nda Kızılbaş ordusunu yenmesiyle tanınır. Gerçekten de Osmanlı-Safevi çatışmalarının, özellikle Şah İsmail Safevi dönemindeki büyük bölümü, Sultan Selim'in askerî hamleleriyle örtüşmektedir. Selim, Doğu'nun eski tarihine büyük ilgi duyar, Farsça tarihî ve edebî kaynaklar üzerine kapsamlı çalışmalar yapardı. Selim; şair, mutasavvıf, âlim ve filozof bir hükümdardı. Edebiyat ve şiir dili, "Selîm" ve "Selîmî" mahlaslarıyla Farsçaydı. Yetenekli bir şair olarak seçkin Farsça şiir yazanlar arasında sayılır.

Türk-İslam tarihçiliğinde önemli olan kaynakların bir kısmının Fars dilinde yazılmış kitaplar olduğunu herkes bilmektedir. Safevi döneminde de tıpkı Timurîler gibi sultanların günlüklerini beyan eden tarihçiler ve tarihî kitaplar vardır ki bunların büyük bir kısmı klasik Farsça yazılmıştır.

Biz bu tebliğde eski tarihî kitaplardan başlayarak bugünkü İran tarihçiliğinde Sultan Selim'in simasını özellikle Çaldıran Savaşı sonucunu dikkate alarak araştırıp inceleyeceğiz.

FAITH, ISLAM, AND DISBELIEF IN THE THOUGHT OF ZAYN AL-DĪN AL-ʿĀMILĪ: A THEOLOGICAL DISCOURSE

Doç. Dr. Maryam MOAZZEN
University of Louisville, ABD
m.moazzen@louisville.edu

Al-Shahīd al-Thānī: A Luminary of Islamic Scholarship

Zayn al-Dīn al-ʿĀmilī was born on March 9, 1506, in the village of Jubaʿ in Jabal ʿĀmil, a region in southern Lebanon renowned for its Shiʿi scholarship. Raised in a family steeped in learning, he received his earliest education under the tutelage of his father, Shaykh Nūr al-Dīn ʿAlī, a respected scholar who played a formative role in cultivating his intellectual gifts. By the age of nine, al-ʿĀmilī had already mastered the recitation of the Qurʾān, setting the foundation for a lifelong devotion to Islamic sciences (Amīn, 1986, 7: 143).

Following the death of his father in 1519, al-Shahīd al-Thānī continued his scholarly pursuits under the guidance of prominent teachers of his era. He first studied with ʿAlī b. ʿAbd al-ʿĀl al-Maysī in Jabal ʿĀmil, where he mastered foundational juridical texts such as Sharāʾiʿ al-Islām by Abū al-Qāsim Jaʿfar al-Ḥillī—widely known as al-Muḥaqqiq al-Ḥillī or al-Muḥaqqiq al-Awwal (d. 1277)—and Qawāʿid al-Aḥkām by Abū Manṣūr Jamāl al-Dīn Ibn Muṭahhar al-Ḥillī, commonly referred to as al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 1325) (Shukūrī, 1986: 114–115).

His scholarly quest drove him to travel extensively across the Islamic world. In Damascus, he studied philosophy and medicine under Shaykh Muḥammad b. Makkī. He later moved to Cairo, where he engaged in the study of jurisprudence, Qurʾanic exegesis (tafsīr), logic, and prosody under the guidance of sixteen distinguished scholars. (Amīn, 1986, 7: 147-150)

Al-ʿĀmilī's scholarly travels also included visits to Mecca, Medina, and the shrine cities of Iraq, where he both paid homage to sacred sites and participated in rich intellectual exchanges. During his time in Constantinople, he presented a treatise on ten branches of knowledge to the Ottoman scholar Muḥammad b. Muḥammad b. Qādīzāda al-Rūmī. His erudition earned him an invitation to teach at the prestigious Nūrīya School in Baalbek. Al-Shahīd al-Thānī's life came to a tragic and mysterious end in 1557. After settling a legal case, he was reportedly summoned to Constantinople by the Ottoman Sultan. En route, he requested permission to perform the pilgrimage to Mecca. However, before he could complete the journey or meet the Sultan, he was executed by the sea under opaque circumstances, and his body was cast into the water. While the precise reasons for his execution remain uncertain, it is widely believed to have been the result of sectarian tensions and political machinations[27] (Amīn, 1986, 7: 147-157).

[27] For a detailed bibliography and biographical treatment of al-Shahīd al-Thānī, see also **Munyat al-Murīd**, (Especially Mukhtārī's İntroduction), 9–46; Baḥrānī, **Luʾluʾat**

Despite his untimely death, al-Shahīd al-Thānī's intellectual and spiritual legacy endured. Later scholars, including Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-ʿĀmilī and others praised his exceptional knowledge, personal piety, and contributions to Islamic thought (al-Ḥurr, 1: 87; Tafreshi, 1997: 2: 292).

An Overview of Ḥaqīqat al-Īmān wa-l-Kufr

Given the space limitations set by the editors of this volume, it is not possible to convey the full depth and complexity of the arguments developed in this treatise. Accordingly, I offer here a concise overview of its principal themes, several of which will be examined in greater detail in this paper.

This work constitutes a comprehensive and systematic investigation into the theological, legal (Sharʿī) and epistemological dimensions of faith (īmān), Islam, and disbelief (kufr) within the Islamic intellectual tradition. Divided into three sections and a conclusion, it integrates meticulous textual analysis with rational inquiry and legal hermeneutics to elucidate the foundational concepts that structure Muslim belief and normative practice. The opening section establishes the author's methodology and motivation, beginning with lexical and Sharʿī definitions of īmān and kufr. It juxtaposes Qurʾānic usage and Prophetic traditions with linguistic analysis to uncover the essence of faith beyond superficial understanding (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 47-52).

Particular emphasis is placed on the Sharʿī (legal) definition of īmān, especially the centrality of taṣdīq (inner assent or firm conviction). Faith is defined not as mere verbal declaration or external action, but as a state of certainty (yaqīn) and unwavering knowledge of the divine, which the author argues is essential for true belief.

The treatise then turns to epistemological questions surrounding the acquisition and verification of faith. It examines the tension between taqlīd (uncritical adherence to authority) and rational inquiry. While acknowledging the Qurʾānic cautions against idle speculation, the author defends the role of reasoned debate in achieving certainty. True faith, he argues, must be grounded in understanding rather than blind imitation, and rational inquiry is presented as a necessary path to spiritual tranquility (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 53-67).

The relationship between faith and action is also explored at length. The author critiques views that separate deeds from faith and offers scriptural and scholarly evidence affirming their interconnectedness. He evaluates differing positions—including the claim that faith is identical with knowledge—and engages with sectarian perspectives such as those of the Karrāmiyya. Drawing on Qurʾānic verses and ḥadīth, he argues that belief manifests both inwardly and outwardly, and that kufr may be expressed through both denial and conduct. Faith, thus, is presented as a lived reality inseparable from sound behavior (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 53-67).

---

al-Baḥrayn, 28–36; Khwānsārī, **Rawḍāt al-jannāt**, V. 3, 352–87; al-ʿĀmilī, **Takmilat Āmāl al-Āmil**, 212–17; Afandī, **Riyāḍ al-ʿUlamāʾ wa-ḥiyāḍ al-Fuḍalāʾ**, V. 2, 365–86; and **Shuhadāʾ al-Faḍīlah**, 132–64.

The work next addresses the constituent elements of faith, examining spoken testimony as a signifier of true belief while drawing on scriptural and scholarly sources that underscore the primacy of inner assent. It further explores the question of whether faith can increase or decrease, analyzing a range of texts to argue that, although the essence of faith remains constant, its experiential dimensions may fluctuate (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 68-101).

Turning to the nature of kufr, the author provides a nuanced discussion of its definitions and legal implications. He engages with figures such as al-Ghazālī (d.1111) and the Ashʿarīs, critically evaluating the notion that kufr is simply denial. The treatise explores the possibility of apostasy and the fluid boundary between belief and disbelief, drawing on Qurʾānic passages and theological positions, notably those of Sayyid al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 1044) (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 104-111).

The final section addresses the broader concept of Islam. Is Islam synonymous with faith, or distinct from it? The author considers both sides of the debate and treats Islam as a legal category rooted in divine legislation. Qurʾānic verses affirming Islam's primacy are analyzed alongside juristic opinions to clarify the criteria for Muslim identity. Legal recognition, it is argued, may rest on verbal profession of the shahādatayn, but true Islam involves inner conviction and submission to divine command (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 113-119).

Citations from ʿAlī ibn Abī Ṭālib highlight the dimensions of identification, assent, and declaration. The author critiques inclusive definitions of Islam and differentiates between outward legal judgments and inward states. Additional discussions include jurisprudential accountability, intellectual maturity, and the foundational theological doctrines necessary for faith—such as belief in divine attributes, prophecy, and the Imamate. The work concludes with reflections on eschatology, emphasizing the bodily resurrection as a core doctrinal tenet (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 120-161).

In conclusion, this treatise offers a rigorous and comprehensive examination of the conventional and juridical dimensions of īmān, kufr, and Islam. Through the integration of close textual analysis, and theological inquiry, it critically examines reductive accounts of belief, advocating instead for a conception of faith that foregrounds the depth of inner conviction and its inseparability from outward action. Functioning both as a scholarly manual and a conceptual guide to Muslim doctrinal thought, the work contributes meaningfully to broader discourses in Islamic theology and speculative thought.

The Question of Authorship of the Ḥaqīqat al-Īmān wa-l-Kufr Treatise

Despite the scholarly rigor and influence of **Ḥaqīqat al-Īmān wa-l-Kufr** (also known as **Ḥaqāʾiq al-Īmān**), its attribution to al-Shahīd al-Thānī (Zayn al-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmilī) has been contested. Reżā Mokhtārī argues emphatically that the treatise is "definitely, certainly, indisputably" not authored by al-Shahīd al-Thānī. He attributes the work instead to a different figure also named Zayn al-Dīn, asserting that the confusion stems

from the commonality of the name and the resulting misattribution by both premodern and modern scholars. [28]

Nevertheless, numerous scholars—both premodern and contemporary—have affirmed the attribution of the work to al-Shahīd al-Thānī. Among the premodern authorities who accepted this attribution are Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1699–1700) and Sayyid Baḥr al-ʿUlūm (Muḥammad Mahdī al-Ṭabāṭabāʾī, d. 1797–98). In more recent times, Āghā Buzurg al-Ṭehrānī (d. 1970) also endorsed this view, cataloguing the work in his monumental bibliographic compendium **al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-Shīʿa** (**al-Shahīd al-Thānī, 1989: 37).**

A complicating factor in the scholarly debate over the treatise lies in the absence of a definitive title assigned by the author himself. Early references to the work vary in nomenclature, reflecting discrepancies in manuscript transmission and cataloging practices. According to the editor of the treatise, "a note in **al-Durr al-Manthūr** (vol. 2, p. 188) records that the author had possessed a handwritten copy of a text described merely as "a book on the investigation of Islam and faith." Similar allusions appear in **Āmālī al-Āmil, al-Riyāḍ** (2:371), **Luʾluʾat al-Baḥrayn** (p. 35), and **al-Rawḍāt** (3:379), all of which indicate awareness of the work but reflect disagreement over its formal title." (**al-Shahīd al-Thānī, 1989: 37-38).**

The most detailed discussion, the editor notes, comes from Āghā Buzurg Tehrānī, who refers to the treatise under several titles: **Ḥaqāʾiq al-Īmān, al-Īmān wa-l-Islām** (Tehrânî, 7: 30, 481). Ṭehrānī also cites **Kashf al-Ḥujub**, which lists the work as **Risāla fī al-Īmān wa-l-Islām wa-l-Kufr**, albeit without naming the author—likely due to an incomplete copy. Crucially, Tehrānī reports having personally examined a complete manuscript of the treatise in the library of Sayyid Ḥusayn Āl Khayr al-Dīn al-Hindī al-Ḥāʾirī in Karbalāʾ. This manuscript bears the author's name, full lineage, and the date of completion: early Monday morning, 8 Dhū al-Qaʿda 954 AH (December 6, 1547 CE) -twelve years before al-Shahīd al-Thānī's martyrdom. Tehrānī also observes that the work was printed alongside **Kashf al-Fawāʾid** by al-ʿAllāma al-Ḥillī in 1305 AH. This identification is echoed in **Aʿyān al-Shīʿa** (V. 7, p. 156), where ʿĀmilī states: "The book **Taḥqīq al-Islām wa-l-Īmān** is the same as the work **Ḥaqāʾiq al-Īmān**, of which we viewed a manuscript copy in Tehran"- a remark attributed to the author of **al-Dharīʿa**. While earlier sources tend to use the title **Taḥqīq al-Islām wa-l-Īmān**, later compilers such as al-Majlisī adopted the title **Ḥaqāʾiq al-Īmān in Biḥār al-Anwār**, according to the editor. He further explains: "To assess these competing claims, I compared the extant manuscript with the excerpts cited in **Biḥār al-Anwār**, seeking to verify the text's content and trace its attribution history with greater precision." (**al-Shahīd al-Thānī, 1989: 38).**

---

[28] For further discussion, see Mokhtārī's article: "**Dar ʿAdam □i□□at Intisāb Kitāb □aqāʾiq al-Īmān bih Shahīd Thānī** (**On the Inaccuracy of Attributing the Book □aqāʾiq al-Īmān to al-Shahīd al-Thānī**)
https://historylib.com/articles/530

Irrespective of the exact authorship of this treatise—whether it is attributable to al-Shahīd al-Thānī or another figure bearing the name Zayn al-Dīn—the author demonstrates a profound command of Islamic intellectual history and Shiʿi thought. Accordingly, in this study, the author is treated as a learned and authoritative representative of pre-modern Shiʿi intellectual tradition, whose writings merit serious scholarly attention.

Theological Reflections on Īmān, Islam, and Disbelief in Ḥaqāʾiq al-Īmān

The concept of faith (īmān) occupies a central position in Islamic theology, informing not only individual religious commitment but also the broader structure of communal norms and doctrinal boundaries. While all Muslims affirm the foundational tenets—belief in God (Allah), His messengers, the Qurʾān, and the Day of Judgment—Islamic intellectual traditions have produced divergent interpretations of the nature of faith and its relationship to knowledge, reason, action, and salvation. These interpretive differences are most visible in the contrasting perspectives found within Sunni and Shīʿī traditions, as well as among theological schools such as Ashʿarism, Māturīdism, Muʿtazilism, Ahl al-Ḥadīth, and Sufism. Al-Shahīd al-Thānī was acutely aware of these divergences. In his treatise **Ḥaqāʾiq al-Īmān**, he observed:

I have found that the statements of earlier scholars regarding the reality of faith are numerous and dispersed throughout works on legal theory (uṣūl), rendering them inaccessible and often unsatisfying to the earnest seeker. I thus resolved to compile these views in a concise form, supplementing them with clarifications to enhance accessibility (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 49).

Accordingly, al-Shahīd al-Thānī undertakes a systematic analysis of īmān by first addressing its etymology and linguistic usage. Then he identifies taṣdīq (assent or affirmation) as the linguistic essence of īmān. However, he nuances this understanding by distinguishing īmān from taṣdīq proper. While the latter may denote mere intellectual acknowledgment, īmān, he argues, encompasses both cognitive and affective dimensions—uniting intellect with heartfelt conviction. He critiques alternative views, such as those advanced by some grammarians and theologians who define īmān as "security from denial," ultimately favoring interpretations that stress inner assent and unwavering conviction (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 50)

In its sharʿī (legal-religious) sense, al-Shahīd al-Thānī notes that the definition of īmān varies depending on theological orientation. He writes: “Īmān may be defined as consisting solely of the acts of the heart, of the limbs, or of both.” The definition that confines īmān to inner belief and conviction, accompanied by outward actions that confirm true belief, aligns closely with the dominant Shīʿī view. For instance, al-Muḥaqqiq al-Ṭūsī (d. 1274), in his **Fusūl**, defines faith as taṣdīq qalbī—an internal act of assent, the author argues. This perspective underscores the Shīʿī emphasis on inward belief as the locus of true faith, distinguishing it from mere outward conformity (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 51-3).

Central to al-Shahīd al-Thānī's discourse is the contention that while all muʾminūn (believers) are Muslims, not all Muslims possess true īmān. Quoting thinkers such as Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274), he affirms that while Islam may be expressed outwardly, īmān is rooted in intellectual conviction and spiritual submission.

Within Shīʿī theology itself, definitions of īmān exhibit a spectrum of interpretations. Al-Shaykh al-Mufīd (d. 1022) defined faith as the combination of heartfelt belief, verbal testimony, and obedience to divine commands. In contrast, al-Sayyid al-Murtaḍā (d. 1044) emphasized the primacy of inner belief, characterizing īmān as an internal act of the heart, independent of external articulation. These differences reflect the broader diversity within Islamic theology concerning the essence, conditions, and implications of faith (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 57-9, 95, 112).

The Interrelation of Faith (Īmān) and Action (ʿAmal): Do Deeds Constitute Faith?

At the outset of the treatise's second section, al-Shahīd al-Thānī turns to the long-standing theological debate over the relationship between faith (īmān) and action (ʿamal). He argues that deeds are neither a part of faith nor identical with it—the evidence for this is drawn from the Qurʾān, the sound hadiths, and the consensus (ijmāʿ) of the Muslim community. A frequently cited verse in this regard is: "Indeed, those who believe and do righteous deeds…"(Q 2:25). The coordinating conjunction wa ("and") between "believe" (āmana) and "do righteous deeds" (ʿamilū al-ṣāliḥāt) is understood to signify a conceptual distinction. Were deeds integral to faith, the verse would be tautological—repeating the same idea in different terms (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 69).

This interpretation, however, he argued is challenged by those who argue that "righteous deeds" encompasses both obligatory (farḍ) and supererogatory (nafl) acts. On this view, when scholars include action in the definition of īmān, they typically mean the fulfillment of obligatory duties and the avoidance of prohibitions. Thus, the conjunction remains meaningful, distinguishing between faith's core and its supplementary expressions. This interpretation avoids the rigidity of sects like the Khawārij, who considered even recommended (mandūb) acts to be essential components of faith (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 69).

Another verse cited in support of this distinction is: "And whoever does righteous deeds while being a believer…" (Q 2:82). The phrase "while being a believer" (wa huwa muʾmin) suggests that faith is a preexisting condition independent of subsequent action. If deeds were constitutive of īmān, this formulation would be incoherent, effectively saying "whoever performs part of faith while being faithful." (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 69).

The divergence between the legal-religious and linguistic meanings of īmān is, then well established by al-Shahīd al-Thānī. He held that in jurisprudential discourse, the term has either been restricted (takhṣīṣ) to belief alone or transferred (naql) to include deeds. Restriction is the more plausible approach, since narrowing a term's scope is less radical than transferring its meaning entirely. Furthermore, the structure of such

verses implies that legal faith is a prerequisite for the acceptance of deeds. If deeds were identical to īmān, one would be positing a thing as a condition for itself, a logical fallacy. The same critique applies here: one part of a composite cannot serve as a prerequisite for another unless they are ontologically distinct (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 70).

He went on the remind his readers by stating: “Consider also the verse: “And if two groups among the believers fight…” (Q 49:9). Here, faith is attributed to those committing sin. If abstaining from sin were integral to īmān, such attribution would be impossible. The verse thus implies that the essential reality of faith can persist despite moral lapses. Muʿtazilite interpretations, which permit derived meanings without the root's full presence, are dismissed here on the grounds that legal judgments in Islam rely on clear standards: one cannot be called a believer if disbelief has been established.” (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 70-71).

A similar argument applies to the verse: “O you who have believed, fear Allah and be with those who are truthful” (Q 9:119), he contested. This injunction presupposes the existence of faith and commands taqwā (God-consciousness)—a concept involving both piety and avoidance of sin. If such actions were already included in īmān, the command would be redundant. Some may respond that īmān here denotes mere verbal or linguistic affirmation, while taqwā refers to a fuller, legal or practical faith. Others might interpret it as an exhortation to ascend to a higher level of faith, he argued (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 71).

He noted that verses that localize īmān in the heart further support the distinction between faith and action: “Those—their faith is inscribed in their hearts” (Q 58:22), “When faith enters your hearts…” (Q 49:14), and “And his heart is assured by faith” (Q 48:4). These all affirm the heart as the exclusive locus of faith. If bodily acts or speech were components of īmān, it would also reside in the limbs or tongue. One might object that these verses merely reflect the heart’s awareness of obedience, not necessarily the exclusivity of faith’s location, he contested. Still, the consistent Qurʾānic framing emphasizes internal conviction over external performance (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 71).

The author proceeds to discuss the matter in greater detail in the subsequent pages of his treatise. He argues that a possible rejoinder is that such verses pertain to the **uṣūl** (fundamentals) of religion—matters necessary for faith, though not necessarily exhaustive of it. Even those who define īmān in terms of obedience must concede the necessity of doctrinal affirmation. Hence, while beliefs are a precondition for valid religious acts, they alone do not constitute the entirety of īmān. This analysis also undermines the Karrāmiyya position, which claimed that pronouncing the shahādatayn (two testimonies) alone suffices for faith, regardless of internal conviction or action. The idea that the heart is the seat of īmān is reinforced by verses about divine sealing and veiling: “Allah has set a seal upon their hearts, so they do not believe” (Q 2:7), and “[Allah] sealed his hearing and his heart, and placed a veil over his vision” (Q 45:23).

The Prophetic tradition also affirms this, he maintained. The Prophet would supplicate, “O Turner of hearts, make my heart firm upon Your religion,” which is best understood as referring to īmān, further indicating its internal nature. No outward act was requested in this supplication. Moreover, in the famous ḥadīth of Gabriel, the Prophet defined īmān as “to believe in Allah, His angels, His books, His messengers, and the Last Day,” making no mention of deeds. If bodily acts were integral to faith, they would have been included in this canonical definition.

As for ijmāʿ, the consensus of the Muslim community holds that faith is a prerequisite for valid worship. Since a thing cannot be a condition for itself, this reinforces the view that īmān and action are not identical. Some may concede the consensus but argue that doctrinal affirmations (taṣdīq) are conditions for the validity of actions, which themselves constitute faith. This, however, implies that beliefs are not themselves īmān, contradicting abundant textual and rational evidence. It is also agreed that the invalidity of ritual acts does not entail the invalidity of faith. Were they identical, such a distinction would be incoherent.

A related theological issue concerns the possibility of apostasy after true faith. The Qurʾān acknowledges this: “Indeed, those who believed then disbelieved…” (Q 2:109). If īmān entails certitude, how could it be overcome by disbelief? The resolution lies in understanding faith as a ḥāl nafsānī (psychological state), specifically a kind of knowledge (ʿilm) that -according to Ashʿarite metaphysics- is an ʿaraḍ (accident) and thus impermanent, requiring continual re-creation by divine will. Accordingly, faith may be extinguished by opposing or even similar causes.

It is also conceivable that one maintains conviction in core beliefs while engaging in acts that entail legal disbelief, such as idol worship. In such cases, conviction and disbelief may coexist only formally or legally -not ontologically. The legal definition of faith includes both affirmation and the absence of actions that invalidate it. If certitude is a condition for īmān, those who doubt even one essential doctrine would be disbelievers. This creates a dilemma, as many laypeople rely on imitation (taqlīd) and may lack certainty. Some scholars therefore permit imitation in creed to avoid excessive takfīr (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 72-75).

Practically speaking, he noted, legal judgments are based on apparent signs—verbal affirmation and outward conformity—not inner states, which are known only to God. While theology defines īmān's essence, the law operates on presumptive indicators (ẓann).

Related issues include the status of children, the unconscious, or the heedless. These conditions do not negate faith if it had been previously established, though legal īmān (īmān al-sharʿī) only applies to morally responsible agents (mukallaf) (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 76).

al-Shahīd al-Thānī **concluded that** faith is fundamentally an internal state of affirmation, centered in the heart. Actions may manifest or complement faith but are

not synonymous with it. This distinction preserves the integrity of doctrinal belief while acknowledging the indispensable role of righteous action in religious life.

Is Faith Identical to Maʿrifa?

Having emphasized the foundational role of maʿrifa (gnosis/knowledge) in faith, al-Shahīd al-Thānī proceeds to explore a pivotal theological question: Is īmān (faith) identical to maʿrifa, or does it constitute a distinct ontological and epistemic category? He cites Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 1390), who reports that certain members of the Qadariyya equated īmān with knowledge. However, al-Shahīd notes that this view is categorically rejected by the majority of Muslim theologians, including the Shīʿī school. Mere cognitive awareness, he argues, does not suffice for salvific faith (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 77).

To illustrate this point, al-Shahīd turns to the Qurʾanic narrative. The Ahl al-Kitāb are said to have recognized the truth of Muḥammad's prophethood as clearly as they recognized their own children (Q 2:146), yet they remained disbelievers because they failed to assent to it (taṣdīq). Similarly, another verse affirms that the disbelievers "rejected it, while their souls were convinced thereof" (Q 27:14), thus demonstrating that maʿrifa can exist without volitional affirmation. These examples indicate a crucial distinction between mere epistemic recognition and affective, moral assent.

Al-Shahīd argues that this distinction compels a more nuanced understanding of īmān as a category that transcends simple awareness. True faith, he contends, must involve taṣdīq—a volitional and affective affirmation of divine truth. As several theologians have articulated, taṣdīq is not merely the acknowledgment of information but a heartfelt commitment to the truthfulness of the divine informant. It is; therefore, an elective act rooted in moral responsibility and capable of divine reward. In contrast, maʿrifa can arise involuntarily—such as when one perceives a physical object and thereby knows it to be a wall or a stone—lacking the intentionality that characterizes religious faith (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 77-80)

He argued that some muḥaqqiqūn (critical scholars/ knowledgeable) go further, asserting that taṣdīq entails the voluntary attribution of truth to the informant. If such affirmation occurs involuntarily, even if lodged in the heart, it may constitute knowledge but not faith. The essential criterion for īmān, in this framework, is not just intellectual clarity but moral agency. Nevertheless, al-Shahīd acknowledges the tension this formulation introduces. If taṣdīq is regarded as a form of knowledge, and if knowledge is a psychological state (ḥāl nafsānī) rather than a volitional act, how can belief be subject to ethical and legal evaluation? This question touches on deeper metaphysical concerns regarding the interplay of cognition, volition, and moral responsibility in theological anthropology (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 78).

To address this, al-Shahīd writes: "I say: A refutation of those among their scholars who claim that faith (īmān) is not identical to knowledge (maʿrifa), but rather denotes a distinct reality -namely taṣdīq- is as follows: Were one to attain knowledge of divine truths through inspiration, innate perception, or purification of the soul, without

deliberate effort, then according to their standard, such a person would neither be rewarded for his faith nor even considered a believer. For they define īmān as taṣdīq, which they claim must be a deliberate act. But this claim is manifestly false—its invalidity as obvious as fire upon a mountaintop. What they define as taṣdīq reflects its lexical meaning, not its theological essence." (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 78).

He further elaborates that the distinction between maʿrifa and īmān should be understood in terms of the origin of apprehension: if it arises from voluntary engagement, it may be classified as both knowledge and faith; if it occurs involuntarily, it remains knowledge alone. In this framework, knowledge is broader in scope than faith.

Yet even this formulation, he concedes, is not without its problems. He writes: "This too is problematic. For the type of knowledge (maʿrifa) under discussion is not mere conceptualization (taṣawwur), but a specific category of certain knowledge (ʿilm) intimately linked to conviction (iʿtiqād). Accordingly, taṣdīq must be treated as a subset of knowledge—not something wholly distinct from it. Otherwise, we are left with either a misapplication of the term 'knowledge,' or an untenable conceptual distinction." (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 79-82).

Al-Shahīd al-Thānī's discussion, indeed, presents a layered and critical engagement with classical debates on the relationship between knowledge and faith. He affirms that īmān entails not only epistemic certitude but also volitional affirmation, thereby grounding belief in both cognitive clarity and religious intentionality.

The Reality and Dynamics of Faith: Increase, Decrease, and Possible Loss

One of the major contributions of al-Shahīd al-Thānī's Ḥaqāʾiq al-Īmān is his nuanced exploration of the dynamic nature of **īmān** (faith). In contrast to theological schools that regard faith as a fixed, immutable state once attained, al-Shahīd al-Thānī contends that faith is subject to both increase and decrease. He substantiates this view with Qurʾānic evidence, such as the verse: "And those who believe—increase them in faith..." (Qurʾān 47:17), which he interprets as affirming that faith is not a static essence but a relational and evolving condition (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 96-103).

Elsewhere, he addresses the controversial question of whether a true believer can fall into disbelief (kufr) after having attained genuine faith. His conclusion is affirmative: apostasy is indeed possible, a position that emphasizes the fragility of human conviction and the need for continual vigilance. This view counters the notion of irrevocable faith and aligns more closely with doctrines of moral accountability and the necessity of sustained spiritual effort. Drawing upon both Qurʾānic narratives and prophetic traditions, he points to individuals who entered Islam only to later apostatize (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 104-105, 112).

This interpretation carries resonance within Shiʿi theology, where wilāya -loyalty and allegiance to the Imām- is a core component of religious identity. In this context, īmān is not merely an abstract affirmation but a lived commitment, constantly

tested by both internal doubt and external pressures. Al-Shahīd al-Thānī's position thus underscores not only the vitality and fluidity of faith but also the believer's ongoing responsibility to cultivate, protect, and renew it throughout life.

Defining Disbelief (Kufr): Conceptual Nuance and Legal Ramifications

Al-Shahīd al-Thānī defines kufr (disbelief) as "the negation of that which, when affirmed, constitutes faith. This negation may occur either through takdhīb (explicit denial) or through the mere absence of affirmation." He classifies disbelief into two principal types. The first is disbelief that has an explicit opposite, such as denial of the essential tenets of faith. The second involves disbelief without an explicit opposite, such as a complete absence of belief or the presence of doubt—illustrated by the case of the skeptic or one who has simply never encountered the message (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 105-107).

In engaging earlier Sunni thought, al-Shahīd critiques and refines several prominent definitions. He acknowledges al-Ghazālī's formulation—kufr as the denial of what affirmation of it constitutes faith—but finds it overly narrow, as it fails to account for non-affirmation that is not active denial. Likewise, he challenges Ashʿarī views that equate kufr with jahl (ignorance) or juhūd (rejection) (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 108-109).

A key concern for al-Shahīd is the relationship between divine justice (ʿadl) and human agency. He firmly denies that God could be the direct cause of a person's descent from faith into disbelief in a way that would compromise their moral responsibility. Rather, any such transformation must result from human volition. If divine causality is involved at all, it must be construed as a form of guidance or grace (luṭf), not coercion or compulsion. This position upholds both the justice of God and the autonomy of the moral agent. At an earlier point in the treatise, he contended that;

The ultimate point is that the transformation of faith into disbelief (kufr) cannot be by the act of God Almighty, according to the principles of divine justice (ʿadlīyah), which require that the servant has free agency, and that divine kindness (luṭf) is incumbent upon God. Even if the change comes from God, it would be as an act of kindness towards us. I say: Disbelief (kufr) may be attributed to an act rather than belief, so one can simultaneously have firm conviction (yaqīn) in the fundamental beliefs while committing acts like prostration to idols or throwing the Qur'an into filth, despite still affirming the core beliefs. If you say: According to this, faith and disbelief could coexist in the same place and at the same time, which is impossible, because kufr means the absence of faith in that which would constitute a believer. I say: Faith is the affirmation of the fundamental principles (uṣūl) with the condition of refraining from acts like prostrating to idols, etc., that the lawmaker has declared to nullify faith, and the absence of this condition necessitates the absence of the affirmed condition. Secondly: It follows that if someone doubts even one of the five fundamental principles, he is considered a disbeliever, even if he knows the others, because doubt (ẓann) is the opposite of certainty (yaqīn) and the two cannot coexist. Hence, many of the weak

Muslims, especially common folk, would be disbelievers for lacking conviction in the first and having it in the others, as we observe their doubts when questioned, although the lawmaker has ruled their Islam and applied its laws to them. For this reason, some scholars have been content with mere imitation (taqlīd) in matters of faith, as previously mentioned… (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 75).

Al-Shahīd al-Thānī further argues that kufr does not always arise from internal denial; it can also result from outward actions that legally nullify faith, such as prostrating to idols or desecrating the Qurʾān, as previously discussed. These acts are sufficient grounds for legal designation as a disbeliever, even if the person internally affirms Islam's core beliefs. In response to potential objections—that faith and disbelief cannot coexist—he clarifies that true faith requires not only affirmation of the uṣūl al-dīn (principles of religion) but also the absence of actions that the Lawgiver has deemed incompatible with those affirmations. The condition of faith is thereby nullified when such contradictory actions occur (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 106-107).

Certainty (yaqīn) in all fundamental doctrines is, in al-Shahīd's view, a necessary element of valid īmān. Mere probabilistic belief (ẓann) or doubt (shakk) in even a single principle suffices to constitute kufr. By this measure, many among the general populace—though they identify as Muslim—would technically not meet the standard of true faith due to their lack of firm conviction in all five pillars of belief. Nonetheless, the Lawgiver continues to apply the rulings of Islam to them, based on their outward identification and basic adherence. This leads al-Shahīd to support the permissibility of taqlīd (emulation) in creedal matters for those unable to attain independent certainty. While some scholars argue that anyone known to harbor doubt must be declared a disbeliever, al-Shahīd al-Thānī maintains that such judgments are speculative and often impractical, especially regarding the weak and uneducated. Thus, the application of legal rulings (aḥkām) remains dependent on outward signs and professions of belief, as the Sharīʿa is ultimately concerned with external conduct rather than hidden states (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 113-16).

Distinguishing Īmān and Islām

Al-Shahīd al-Thānī articulates a critical distinction between **īmān** (faith) and **Islam** (submission or outward practice). While Islam refers to external acts of worship and conformity to religious law, īmān denotes inner conviction, sincere assent, and cognitive affirmation of religious truths. Drawing on Qurʾānic verses that differentiate between these two states, he emphasizes that true belief surpasses mere ritual observance or outward conformity (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 119-23).

This distinction is theologically significant because it highlights that performing the external rites of Islam does not necessarily entail genuine faith. A person may observe religious duties while lacking the inner sincerity and conviction that define īmān. Al-Shahīd al-Thānī's exposition thus engages with broader theological concerns about sincerity (ikhlāṣ), spiritual knowledge, and the role of the heart in religious life.

Earlier in his discussion, he argued that: “It has been argued that Islam and faith (īmān) are one and the same. Others, however, maintain that they are distinct. Those who assert their identity seem to mean this in terms of extension (i.e., applicability) rather than conceptual definition (mafḥūm).” Yet, based on the views of several uṣūlīs (scholars of legal theory), he notes that some consider Islam and īmān to be identical even at the conceptual level (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 114).

Nevertheless, he ultimately emphasizes their distinction, stating: “I say: Islam, like faith, is a constructed (iʿtibārī) reality determined by the Lawgiver (al-shāriʿ), and so it can only be known through Him. Since He permitted them [the Bedouins] to claim ‘We have submitted,’ even though faith had not yet entered their hearts-as indicated by the latter part of the verse—this implies that Islam, as defined by the Lawgiver, has no reality beyond outward submission. Otherwise, He would not have permitted them to make such a claim.” In citing Qurʾān 49:14 -“The Bedouins say, ‘We have believed.’ Say: You have not [yet] believed, but say instead, ‘We have submitted,’ for faith has not yet entered your hearts”- al-Shahīd al-Thānī underscores that Islam is a legal and outward designation, while īmān is a deeper, internalized truth. Thus, the distinction between them is both epistemologically and theologically grounded (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 118-19).

In his concluding arguments, al-Shahīd al-Thānī asserted that **īmān** transcends mere ritual observance and external acts of worship. Rather, it is grounded in deep conviction concerning the five foundational doctrines of Twelver Shīʿī theology: divine unity (**tawḥīd**), divine justice (ʿ**adl**), prophethood (**nubuwwa**), resurrection (**maʿād**), and- most centrally- the Imamate (**wilāya**) of the Twelve Infallible Imāms. He contended that,

The existence of the Imām is a form of divine grace (**luṭf**) from God, exalted is He, and He has indeed brought it into being. This grace is deemed obligatory upon God, exalted is He, because the appointment of an Imām who possesses general authority in matters of governance and religion is closer to promoting the welfare of people in both their worldly and religious affairs, and more effective in averting corruption in both realms—by virtue of his presence and his infallibility (ʿ**iṣma**). This task lies beyond the capacity of human beings, due to its hidden nature—particularly infallibility—so it is necessary that the one who appoints the Imām be God Himself, exalted is He. As for the Imām’s manifest presence and active governance, this constitutes another form of grace, which is obligatory upon the servants (i.e., the people), for it depends upon their enabling him to exercise authority. They have failed in this obligation by instilling fear in him through their wrongful preference for another, leading him to withdraw his hand from the governance that should have been his.

As for the Sunnis, they have argued that the obligation of appointing an Imām rests upon the people based on transmitted proofs (**samʿan**), citing several points: Among them is the ḥadīth: “Whoever dies without recognizing the Imām of his time has died a death of ignorance (i.e., pre-Islamic ignorance).” Another is that the Lawgiver has commanded the enforcement of legal punishments (**ḥudūd**), the protection of frontiers,

the preparation of armies for jihad, and many other matters pertaining to the maintenance of order and the safeguarding of the domain of Islam. It is well known that none of this can be fulfilled except through the presence of a general leader (**raʾīs ʿām**), and whatever is indispensable for fulfilling an absolute obligation is itself obligatory. Additionally, appointing an Imām brings innumerable benefits and wards off countless harms -both of which are evident. That which yields such benefits and prevents such harms is itself obligatory. As for the minor premise (i.e., that the Imamate brings about such effects), it is nearly a matter of necessity- indeed, of direct observation. And as for the major premise (i.e., that anything producing such effects is obligatory), it too is a necessary principle (al-Shahīd al-Thānī, 1989: 153-54).

In the concluding sections of his treatise, al-Shahīd al-Thānī asserts once again that true faith is rooted in epistemic certainty (yaqīn), while simultaneously emphasizing the indispensable role of the Infallible Imāms in upholding a just and well -ordered society- one capable of addressing the practical imperatives of legal governance within the Muslim polity.

Conclusion

Throughout his treatise, al-Shahīd al-Thānī articulates a nuanced and integrated account of the nature of faith (īmān) and disbelief (kufr), drawing on legal theory, theology, and epistemology. He grounds his conception of īmān in the necessity of firm and unwavering epistemic certainty (yaqīn), contending that one cannot be deemed a true believer unless their affirmation reaches this threshold of conviction. Yet, acknowledging the inaccessibility of inner states to human judgment—reserved solely for divine knowledge—he concedes that this ideal must be adjusted in legal and communal contexts. As al-Shahīd underscores, the Sharīʿa operates on the basis of outward indicators rather than hidden realities; hence, legal recognition of belief is predicated on public profession and visible conformity to Islamic norms.

Ultimately, al-Shahīd defines faith as inner assent and intellectual affirmation of God's unity, justice, and wisdom; of the veracity of prophethood; and, within the Twelver Shīʿī paradigm, of the divinely instituted Imamate of the Twelve Imāms-especially the living Imām of the Age—without which īmān remains theologically incomplete. This articulation reflects what is widely regarded within the tradition as the mainstream doctrinal position.

Furthermore, al-Shahīd argues that variation in the faith of individuals does not indicate a change in its essence but rather differences in its degree of realization. Qurʾānic and prophetic references to the increase or decrease of faith, he contends, pertain not to its definitional core but to its depth, intensity, and ethical embodiment. Such fluctuations, in his view, align with a divine legal system that recognizes human diversity and moral gradation. In this way, he constructs a theological and juridical framework that honors both the inward reality of belief and the outward structures through which it is acknowledged and regulated within the community.

While this study cannot claim to exhaust the complexity of al-Shahīd al-Thānī's thought, it aims to foreground the significant theological and doctrinal implications embedded in his conceptualization of īmān within Twelver Shīʿī discourse. A more comprehensive treatment of this intricate and multilayered subject must be left to future scholarship.

BIBLIOGRAPHY

AMĪN, Sayyid Muḥsin (1406 AH/1986 CE). **Aʿyān al-Shīʿah,** Beirut: Dār al-Taʿāruf.

AL-ʿĀMILĪ, Muḥammad ibn al-Ḥasan Ḥurr **(**1985-86). **Takmilat Āmāl al-Āmal,** (Ed. Sayed Ḥasan Ṣadr and Aḥmad Ḥusainī), Qum: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī.

AMĪNĪ, ʿAbd al-Ḥusayn Aḥmad (1983). **Shuhadāʾ al-Faḍīlah: Kitāb Fannī, Tārīkhī, Adabī, Mubtakar fī Mawḍūʿih, Yataḍamman Tarājim Shuhadāʾ ʿUlamāʾinā al-Aʿlām min al-Qarn al-Rābiʿ al-Hijrī ilā al-ʿAṣr al-Hāḍir wa-hum Miʾah wa-Thalāthūn Shahīdan,** Beirut, Muʾassasat al-Wafāʾ.

BAḤRĀNĪ, Yūsuf (1966). **Luʾluʾat al-Baḥrayn fī al-İjāzāt wa-Tarājim Rijāl al-Ḥadīth**.

AL-ḤURR AL-ʿĀMILĪ, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d.). **Āmāl al-Āmil**, Baghdad: Maktabat al-Andalus.

AFANDĪ al-Ḥusaynī Isfahānī, al-Mīrzā ʿAbdallāh (1401 AH). **Riyāḍ al-ʿUlamāʾ wa-Ḥiyāḍ al-fuḍalāʾ**, V. 6, (Ed. **Maḥmūd Marʿashī and Aḥmad Ḥusaynī),** Qum: Maktabat Āyatullāh Marʿashī.

KHWĀNSĀRĪ, Muḥammad Bāqir ibn Zayn al-ʿĀbidīn (1991). **Rawḍāt al-Jannāt fī Aḥwāl al-ʿUlamāʾ wa-al-Sādāt,** Beirut: al-Dār al-Islāmīyah.

AL-SHAHĪD AL-THĀNĪ (Zayn al-Dīn ibn ʿAlī) (1409 AH/1989 CE). **Ḥaqāʾiq al-Īmān,** (Edited by Mahdī Rajāʾī under the Supervision of Maḥmūd Marʿashī). Qom: Maktabat Āyatullāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī, Ganjīnah-yi Jahānī-yi Makhtūṭāt-i Islāmī.

AL-SHAHĪD AL-THĀNĪ (Zayn al-Dīn ibn ʿAlī) (2009). **Munyat al-Murīd fī Adab al-Mufīd wa-al-Mustafīd,** (Edited by Riḍā Al-Mukhtārī), Bayrūt: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī li-l-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

SHUKŪRĪ, Abū al-Faḍl **(**1986). "Zindagī-nāma-yi Khudnavisht-i Shahīd Thānī" [The Autobiography of Shahīd Thānī]. **Yād**, No. 4 (Autumn 1365 Sh/1986): 107–44.

TEHRĀNĪ (Āqā Buzurg), Muḥammad Muḥsin **(**1403 AH/1983 CE). **Al-Dharīʿa ilā Taṣānīf al-Shīʿa**, Beirut: Dār al-Aḍwāʾ.

TAFRASHĪ, Muṣṭafā ibn al-Ḥusayn **(**1418 AH/1997 CE). **Naqd al-Rijāl**, Qom: Ahl al-Bayt.

KEMALPAŞAZÂDE'NİN İNSAN ANLAYIŞI

Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR
Giresun Ün. İlahiyat Fak.
celalyesil@hotmail.com

Giriş

XX. yüzyılın başlarında gelişmeye başlayan "İnsan Felsefesi", insanı ontolojik bütünlük içinde ele alıp inceleyen bir disiplindir. Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde insan, İbrahimî dinlerin devamı mahiyetinde, tanrısal bir öz taşıyan varlık olarak görülmektedir. İnsan, Tanrı'nın iradesinden pay alarak varlığa gelmiştir. Eğer bu özünü fark ederek yaşamını düzenlerse kurtuluşa erecektir. Bu geleneğin önemli ölçüde etkilendiği diğer bir kaynak ise Antik Yunan felsefesidir. Aynı zamanda İslam düşüncesinde "Büyük Varlık Hiyerarşisi" önemli bir yere sahiptir. Bu hiyerarşide insan, Tanrı ve melekten sonar; hayvan, bitki ve maddeden önce konumlandırılmıştır. İnsan yeryüzünde bir çeşit imtihan varlığıdır. Onun dışındaki varlıkların varoluş mahiyetleri daha farklıdır. İnsan Tanrı'nın emirlerine uyduğu takdirde cetvelde yukarıya doğru çıkabilecektir, uymadığı takdirde ise aşağıya doğru inmesi kaçınılmazdır (Cevizci, 2016: 26). Osmanlı ilim ve felsefe geleneği de genel itibarıyla İslam düşünce geleneğinin devamı mahiyetindedir (Alper, 2010: 8). Söz konusu geleneğin önemli ölçüde Kemalpaşazâde'nin eserlerine yansıdığı görülmektedir.

Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde (1469-1534), dedesi Kemal Paşa'dan dolayı Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu ve İbn-i Kemal adlarıyla anılmaktadır. O, Yavuz Sultan Selim Dönemi'nde kadılık ve kazaskerlik görevlerini yapmış bir devlet adamıdır. Bununla birlikte XV. ve XVI. yüzyılın ilim ve kültür hayatının önde gelen isimlerinden biridir. Kemalpaşazâde; mantık, felsefe, kelam, tefsir, edebiyat ve tasavvuf gibi alanlarda çalışmış ve eserler vermiştir. Yaşadığı çağda onun ilimdeki muvaffakiyeti herkes tarafından takdir edilmiştir. Kaleme aldığı temel eserlerinin yanında birçok ilmî meseleye cevap mahiyetinde risaleler yazmıştır (Samancı, 2023: 398). Bu çerçevede insanın varoluşuna ve dünyadaki yerine dair önemli fikirler ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu çalışmada onun insan anlayışı kendi eserleri ve ikincil kaynaklara dayalı olarak ele alınıp analiz edilmektedir. Konunun aydınlatılması bakımından Kemalpaşazâde'nin **Risâle fî Şahsi'l-İnsân, Risâletü'l-Ferâaid**, **Risâletü'l-Münîra ve fî Tefsîri Sûreti'n Nebe** adlı eserlerine başvurulmaktadır.

1. Kemalpaşazâde ve İnsan

Kemalpaşazade, insan ile ilgili düşüncelerini ifade ederken Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî ve Kurtubî'yi ilham kaynağı olarak gördüğünü bizzat ifade

etmektedir. Bununla birlikte görüşlerinin önemli ölçüde Gazâlî, İbnü'l-Arabi, Sühreverdî ve Celaleddin Devvânî'nin düşünceleri ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. Dolayısıyla esinlendiği kaynaklar göz önünde tutulduğunda Kemalpaşazâde'nin İslam düşünce geleneğini takip ettiğini ifade etmemiz mümkündür. Bunun yanında onun düşünceleri kendisinden sonra da etkili olmuştur. Kemalpaşazâde'nin insan ile ilgili düşünceleri tasnif edildiğinde şu hususları tespit etmek mümkündür. İlk aşamada onun varlık sınıflaması bağlamında insana yer verdiği dikkat çekmektedir. Buna göre Kemalpaşazâde'nin, Tanrı'nın varlık katmanlarının en yükseğinde olduğu bir tasnif içinde insanı konumlandırdığı görülmektedir. Onun bu düşüncesinin dinî ve felsefi kaynaklarının olduğunu ifade edebiliriz. Aynı zamanda büyük evren ve küçük evren sınıflandırması minvalinde insanı ele aldığı görülmektedir. İkinci aşamada ise Kemalpaşazâde'nin insanı beden, ruh ve nefs olmak üzere üç boyutlu bir varlık olarak tanımladığı ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan o insanı oluş hâlinde ve kemale ermesi gereken bir varlık olarak ele almaktadır. Belirlenen hususları aşağıdaki şekilde açıklamaya çalışalım.

2. Varlık Hiyerarşisi ve İnsan

Kemalpaşazâde **Risâletü'l-Ferâid** adlı eserinde insan ruhunu "Tanrı'nın kudretinin taalluk ettiği ilk şey" (Alper, 2010: 114) olarak ifade etmektedir. Buna göre insan Tanrı'nın cemalinden ve kemalinden pay alarak yeryüzünde vücuda gelmiştir. İnsan Tanrı'dan pay almış bir varlık olarak yeryüzünde onun özünü temsil etmektedir ve onun sıfatları yalnızca insanda tezahür edebilmektedir. Onun bu düşüncelerindeki ilham kaynağı **İbnü'l-Arabi** ve **vahdet-i vücûd** anlayışıdır (Alper, 2010: 110 vd.). Tasavvuf ile insanın kemale erebileceği yönündeki düşünceleri de bu görüşünü destekler mahiyettedir. Kemalpaşazâde aynı eserde Büyük Varlık Zinciri'ne tekabül eden **şeceretü'l-vücûd** (varlık ağacı) ifadesine yer vermektedir (Alper, 2010: 114). Kökleri Platon'a dayanan ve Hristiyan teologlar tarafından geliştirilen bu anlayışa göre Tanrı, melek, insan, hayvan, bitki ve madde'den oluşan altı katmanlı bir varlık cetveli söz konusudur. Söz konusu eski geleneksel anlayış zamanla dinî bir boyut kazanmıştır. Kemalpaşazâde **Risâletü'l-Münîra** adlı eserinde İslam geleneğine bağlı olarak dünya yaratılmadan önce insan ruhunun yaratıldığını ifade etmektedir. Yeryüzündeki mahlukatın ise insan için bir nimet olarak yaratıldığını söylemektedir (Alper, 2010: 117 vd.). Bazı insanlar nimetlere şükreder bazıları ise nankörlük ederler. Şükür ve nankörlüğün karşılık bulması için cennet ve cehennem yaratılmıştır. Tanrının emirlerini yerine getirmek için melekler yaratılmıştır (Alper, 2010: 118). **Risale fî Şahsi'l-İnsânî** adlı eserinde insanın öteki mahlukatla olan bağını şöyle anlatmaktadır: "Ey insan! Sen yoğun bir yapıda olan şu bedenin bakımından hayvansın. Bu

yönünle mülk âlemi denilen hareket âlemine, diğer bir deyişle duyular âlemine aitsin. Gözle görülebilecek somut bir varlığı olmayan saydam yapıdaki ruhunla bir meleksin." (Samancı, 2023: 414).

Yukarıdaki alıntıya istinaden Kemalpaşazâde'nin insanı semavi dinler tarafından kabul görmüş olan "varlık hiyerarşisi" bağlamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Tanrısal bir parça olan ruh boyutuyla insanı bir meleğe benzetmektedir. Bu insanın **a'lâ-yı illiyyîn**'e yönelmiş boyutudur. İnsanın beden tarafını ise hayvana benzetmektedir. Bedenine önem veren insanların düşeceği durumun ise **esfel-i sâfilîn** olduğuna işaret etmektedir. İnsanın dünya hayatında kurtuluşa ermesi ancak melekut âlemi olan a'lâ-yı illiyyîne yönelmesi ile mümkündür. Kemalpaşazade bu durumu "Tanrı'ya benzemek" olarak ifade etmektedir. Tanrı'ya benzemek ya da yönelebilmek için onun buyurduğu ahlak ile ahlaklanmak gerekmektedir (Alper, 2010: 136). Varlık hiyerarşisinin yanında Kemalpaşazâde, İslam düşüncesi ve felsefede önemli olan **küçük âlem/**insan (âlem-i sagîr/mikrokosmos) ve **büyük âlem**/evren (âlem-i kebîr/makrokosmos) düşüncesine yer vermektedir (Taşkın, 2021: 127). Bununla birlikte onun sudûr/türüm öğretisine yakın düşüncelerinin olduğu görülmektedir. Diğer taraftan o insanın üç boyutundan söz etmektedir.

3. İnsanın Üç Boyutu

Kemalpaşazade, **Risâle fî Şahsi'l-İnsânî**'nin başında "İnsanı beden, ruh ve nefis olarak katman katman yaratan ve bu olağanüstü bileşimi gizlerinin hazinesine tılsım yapan Allah'a şükürler olsun!" (Samancı, 2023: 413) ifadesine yer vermektedir. Onun söz konusu ayrımla ilgili ayrıntılı açıklamaları mevcut değildir. Bununla birlikte insanın beden, ruh, nefis boyutlarıyla ilgili İslam düşünce geleneğine dayanarak bazı çıkarımlara ulaşmak mümkün olabilmektedir. Çünkü benzer sınıflandırma Gazâlî, Sühreverdî ve Devvânî gibi isimlerde de vardır (Alper, 2010: 122 vd.). Makaleyi günümüz Türkçesine çeviren ve şerh yazan Metin Samancı'ya göre "Hiyerarşik sıralamaya göre insan kesif (yoğun) bir beden, latif (ince, saydam) bir cisim olan ruh ve nazif (saf, arı) bir öz olan nefisten oluşur. Bu anlayışa göre insanın biyolojik yönü beden, melek yönü ruh, insan yönü ise nefistir. İnsan bu üç yapının iç içe geçmesiyle oluşur." (Samancı, 2023: 398). Dolayısıyla ruh, beden ve nefs insanda birleşik/mürekkep bir yapı oluşturmaktadır. Descartes'teki gibi ruh ve beden arasında bir düalizm söz konusu değildir. Kemalpaşazade'de nefs insanı, onun aklını ve iradesini temsil etmektedir. Ölüm ile birlikte insandan alınan beden ve nefstir (Alper, 2010: 120 vd.). Ruh ise kalıcı, ebedî olan boyuttur. Bu noktada ruh kavramının tarihsel süreçteki seyrine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Ruh ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de fazla bir bilgi yer almamaktadır (Karasakal, 2014: 279). İsra Suresi 85. ayette "Sana ruhtan sorarlar. De ki: […] size ilimden az bir şey verilmiştir." (2016: 341). Ruh kavramının tarihsel kökenleri ilkel insanlara kadar geri gitmektedir (Watson, 2005: 152). Antik Hint kültüründe ruh göçüne inanılıyordu. Buna göre dünya yaşamında iyi olanların ruhları öldükten sonra iyi bir insanın ruhunda yaşamaya devam eder. Ancak kötülüğe meyledenlerin ruhları ölümden sonra bir hayvanın bedeninde yaşamaya devam etmektedir (Yeşilçayır, 2024: 40). Bu gelenekte insanların iyi ve kötü amellerine göre ödül veya cezanın kendilerini beklediğine inanılmaktadır. Bununla birlikte ruh (psuke) kavramı Antik Yunan dönemi ile birlikte filozofların üzerinde durduğu ve geliştirdiği bir kavram hâline gelmiştir (Watson, 2005: 156). Söz konusu düşünce geleneği Hristiyan ve İslam teolojisi tarafından din ile sentezlenerek yeniden ifade edilmeye çalışılmıştır. Kemalpaşazade'nin ruh hakkındaki düşünceleri İslam teolojisi içinde yer almaktadır.

Kemalpaşazade'ye göre insan dünyada beden olarak var olmadan önce ruhu yaratılmıştır (Alper, 2010: 128). Onun bu düşüncesi Kur'ân'da Secde Suresi'nde geçen "Sonra ona biçim verdi; ona [Allah] kendi ruhundan üfledi." (2016: 466) ifadesine dayanmaktadır. Bununla birlikte onun düşüncesinde "**ruh**" diye tabir olunan "latif [narin/ince] cisim" ile beden diye adlandırılan "kesîf [maddi/kalın] cisim" arasında **latif bir buhar** (buhâr-ı latîf) vardır." (Alper, 2010: 128). Bu buhar, ruh ile beden arasındaki fonksiyonu sağlamaktadır (Alper, 2010: 128). Kemalpaşazade'nin, "latif (ince, saydam) cisim" olarak adlandırdığı **ruh** onun melek tarafıdır. Ruhun işlevleri yerine gelmezse nefs de ölecektir (Alper, 2010: 122). Diğer taraftan Kemalpaşazade insanın bâtını tarafına tekabül eden ruhun soyut bir yapı değil, latif bir cisim olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın asıl olarak "ben" dediği ruhudur. Zahirî olan ve eskiyen tarafı insanın asıl **ben**i değildir. Ruhun cismani olması ile bedenin cismani olması aynı şey değildir. Aralarında mahiyet farklılığı söz konusudur. Ruh, nurani ve latif bir cisimdir. Ateşin kömürde, suyun gülde mündemiç olması gibi ruh bedene içkindir. Asıl öz olan ruh insanın değişmeyen boyutudur. Beden ise yoğun ve kalındır (kesif). İnsan öldükten sonra bedeni ve nefsi ölür, ruhu ise bakidir (Alper, 2010: 128; Samancı, 2023: 413). Kemalpaşazade'nin bu düşünceleri Sokrates'in beden-ruh ayrımını akıllara getirmektedir. Sokrates'e göre bedenin duyma, görme, acı ve haz gibi durumları değişiklik arz ettiğinden, özünde olan ruh, hakikati temsil etmektedir (Platon, 2019: 54).

Kemalpaşazade'ye göre insanın topraktan sağlanan ürünlere muhtaç olması topraktan yaratıldığına işarettir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ise ruhudur ve bu yönüyle meleklere bağlıdır (Alper, 2010: 134). İnsanın ruh boyutu

ölümünden sonra devam edecektir. O bu düşüncesini **Fî Tefsîri Sûreti'n-Nebe** adlı eserinde "İnsan, ölümden sonra bâki kalan ruhla hususiyet kazanmıştır." (Alper, 2010: 134) şeklinde ifade etmektedir. Onun düşüncesinde "Ruhun ölüp yok olduğu da ruh göçü de kesin bir dille reddedilir." (Alper, 2010: 125). Onun beden ve ruh konusunda eski Hint düşüncesi olan tenasühten uzak durduğu ve **Ehl-i Sünnet** geleneğini sürdürdüğü görülmektedir. Bunun temel sebebi ise İslam dininin benimsediği cennet ve cehennem anlayışıdır. Buna göre ölümden sonra günahsız olanlar cennete, günahkâr olanlar ise cehenneme giderler. Her ne kadar semavi dinlerin inancı ve ruh göçü farklıymış gibi dursa da ödül ve ceza mekanizması bakımından benzeşmektedirler. Kemalpaşazade'nin insanla ilgili düşüncelerinde dikkat çeken diğer bir husus ise kâmil varlık anlayışıdır.

4. Kâmil Varlık Olarak İnsan

Kemalpaşazade'ye göre insan bedeni nakıs hâlden başlayıp gelişmekte ve tamamlanmaktadır. Belli bir gelişim kaydederek tamamlanan insan vücudu daha sonra yaşlanmaya ve eskimeye başlamaktadır (Samancı, 2023: 407). Bununla birlikte ruh, âdeta suyun güle hayat vermesi misali canlılığını korumaktadır. Onun kâmil varlık anlayışı, insanın ruh ve bâtınî boyutu ile ilgili bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın zahirî (dışsal) tarafı bedensel yönüne, bâtınî (içsel) tarafı ise ruh ve nefsine tekabül etmektedir. Dolayısıyla insanın kemale elverişli tarafı zahirî olan bedeni olmayıp bâtınî boyutudur (Alper, 2010: 125-132). Diğer taraftan Kemalpaşazade'nin "Ölmeden önce ölünüz." hadisine istinaden insan hayatında tasavvufu ve **seyr ü sülûk** yolculuğunu önemsediği anlaşılmaktadır (Alper, 2010: 129-133). İnsan için iki dünya saadeti ancak böyle mümkün olabilecektir.

Kemalpaşazade, insanın günahkâr hâlinin şeytana uymakla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Rahman Suresi'nde geçen "O, insanı ateşte pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yarattı." (2016: 576) ifadesine dayanarak insanın şeytana uymasını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre insan mayasında yer alan ateş sebebiyle şeytanlaşmaya meyilli bir varlık olmuştur. İnsan mümkün bir varlık olduğundan, değişim ve dönüşüme her an hazırdır. Oluş sürecinde insanın olgunluğa ve kemale ermesi ancak ruhuna özen göstermesi ile mümkündür (Alper, 2010: 132). Kemalpaşazade **Fî Beyâni'l-Anâsır** adlı eserinde insanın ruhuna özen göstermesinin ilim ve edeple mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Böylelikle insanın ruh tarafı güçlenecek ve kemale erebilecektir. Bu gelişme aynı zamanda ahlaki bakımdan olgunlaşmak anlamına gelmektedir. Onun bu düşünceleri insanın gerçek benliğinin ruhu (psuke) olduğunu ileri süren Sokrates'i akıllara getirmektedir. Şu hâlde beden ve onun istekleriyle meşgul olmakla insan

kendisine uzaklaşmaktadır. İnsanın kendisine dönmesi için ruhuna özen göstermesi gerekmektedir. Böylelikle insanın ahlaki olgunluğa erişmesi ve erdemli bir hayat sürmesi (eudaimonaia) mümkün olabilecektir (Cevizci, 2022: 162 vd.). Dolayısıyla ruh konusundaki düşüncelerin tarihin eski dönemlerine kadar geri gittiği anlaşılmaktadır. Kemalpaşazade'nin önemli ölçüde geleneksel mirasa sadık kaldığı görülmektedir. Yaşadığı dönemde insanların mutlu bir hayat sürmesi için tarihsel mirası kendi dönemine göre yorumladığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kemalpaşazade'nin insan anlayışı incelendiğinde üç boyutlu bir varlık telakkisine başvurduğu dikkat çekmektedir. Bu çerçevede insanı ruh ve beden varlığı olarak gören ikili anlayışlardan ayrılarak üç boyutlu bir insan anlayışı ileri sürmektedir. Onun ruh anlayışı incelendiğinde kelami, felsefi ve sufi kaynaklara dayalı fikirler beyan ettiği görülmektedir. İnsanın ontolojik boyutunun yanında akıl ve iradeye tekabül eden nefs yönünden söz etmektedir. Bu yönüyle insanı, bilen yani epistemolojik yönü ile tanımlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Antik Çağ'dan beri süregelen varlık hiyerarşisine de başvuran Kemalpaşazade, insanı Tanrı ve madde arasında konumlandırmaktadır. İnsan ruhu Tanrı tarafından üflendiği için varlığını ona borçludur. Bu yüzden ruh tarafını önemsediği müddetçe dünyadaki kötülüklerden sakınabilecektir. Diğer bir deyişle Kemalpaşazade, insanın dünya hayatındaki amacının meleklere ve Tanrı'ya benzemek olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın dünya hayatında ancak tanrısal öze yönelerek kurtuluşa ermesi mümkündür. Madde, dünya ve bedenin istekleri insanı tanrısal olandan uzaklaştıracaktır. Bunların yerine insanın melek yönünü temsil eden ruhuna özen göstermesi gerekmektedir. Böylelikle Kemalpaşazade'nin geniş bir din ve felsefe geleneğinden beslendiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte insana dair sentezci bir bakış açısı ortaya koyduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

ALPER, Ömer Mahir (2010). **Varlık ve İnsan. Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul: Klasik Yayınları.

ALPSOY, Said (Haz.) (2016). **Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali**, İstanbul: Umran Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet (2016). **Ortaçağ Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet (2022). **İlkçağ Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları.

KARASAKAL, Şaban (2014). "Kur'ân'da Ruh Kavramı", **International Journal of Social Science**, S. 28/II, s. 275-291.

PLATON (2019). **Phaidon**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

SAMANCI, Metin (2023). "Heykel-i İnsân: Kemâl Paşa-Zâde'nin Risâle fî Şahsi'l İnsân Adlı Eserinin Osmanlı Türkçesi ile Genişletilmiş Bir Tercümesi", **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S. 6/2, s. 395-433.

TAŞKIN, Bilal (2021). "Osmanlı Entelektüel Düşüncesinin Bileşenleri: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf: Kemalpaşazâde ve Risâleleri Üzerinden Bir İnceleme", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, S. 8/2, s. 103-138.

WATSON, Peter (2005). **Fikirler Tarihi. Ateşten Freud'a**, Çev. Kemal Atakay, Nurettin Elhüseyni, Kaya Genç, Barış Pala, Bahar Tırnakcı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

YEŞİLÇAYIR, Celal (2024). **İnsan. Felsefi Bir Analiz**, İstanbul: Say Yayınları.

DÜNDEN BUGÜNE "EPİTET"TEN "ETİKET"E YAZILI VE GÖRSEL ÜRÜNLERDE YAVUZ SULTAN SELİM

Dr. Öğr. Üyesi Gülşen ÖZÇAMKAN AYAZ
Trabzon Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
gulsenozcamkanayaz@trabzon.edu.tr

Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR
Karadeniz Teknik Ün. Edebiyat Fak.
mcosar@ktu.edu.tr

Giriş

Epitetler insan, nesne, kavram yahut olayın başkalarından farklı kılan özelliklerini, ayırt edici vasıflarını yansıtan kelime ya da kelime gruplarıdır (Useev, 2020: 50). İlhan Başgöz'ün "Bir ismi veya halk bilimi araştırmalarında bir kahramanın ismini bir sıfatla, isimle veya bir sıfat cümlesi ile tamamlayan söz ve cümlelere verilen addır."[29] (Başgöz, 1998: 35) şeklindeki tanımı, örneklerinden hâli değerlendirildiğinde epitet, bir metin ya da sözlü anlatı içinde tanımlama işlevi ile öne çıkar. Selahattin Bekki'nin "Sözlü gelenek ürünlerinde, estetik özellik kazandırılmak istenen kahraman yahut herhangi bir nesnenin rengini, hacmini, güzelliğini veya çirkinliğini yansıtmak için o kahraman ya da nesneye koşulan öğelerdir." (Bekki, 2012: 204-205) şeklindeki tanımı, epitetlerin estetik işlevine vurgu yapar. Bu tanım, Kâmil Veliyev'in **Destan Poetikası**'nda epitetleri bedii sıfatlar ve bedii hitaplar (Veliyev, 1989: 82-84) olmak üzere ayırması ile uyumludur. Veliyev, epitetleri, dilin kendi kuralları içinde konuşucusu olan halkın hayat tarzı, âdet ve gelenekleri, düşünme biçimi ile ilgili bir sıfatlar sisteminin ürünü olarak gösterir. Zamanla bunların gelişmeye ve değişmeye açık olduğunu belirtir.[30] Tanımlamaya yönelik bu yaklaşımlar, özellikle edebî metinlerde ve giderek anlatı türlerinde bir kişiye veya varlığa sürekli olarak eklenen epitetlerin yalnızca nitelendirme değil, aynı zamanda kültürel değer taşıyıcısı olduğunu da gösterir.

---

[29] Başgöz'ün "deli adam" ifadesindeki "deli" sıfatını, "kapıyı kırıp zorla içeri giren adam" denildiğinde de ismin önündeki birimleri ismin epiteti saydığı örnekler (Başgöz, 1998: 34), epitetlerin tek kelime olabileceği gibi kelime grubu ve cümle de olabileceğine işaret eder. Bu yönü ile geleneksel dil bilgisinde sıfat olarak nitelenen birimlerin epitet olarak anılmalarında Ekici'nin "sıfatlama" adlandırması ile yaptığı Türkçeleştirme anlaşılırdır (Akt. Pehlivan, 2015: 214)

[30]Bu eserde bedii vasıf yansıtan sıfatlar, iki gruptan oluşur. İlki "eşyanın, şahsın, hadisenin müşahhas hususiyetlerini veya alametlerini" bildirirken ikinci grup "kıymetlendirici veya tamamlayıcı hususiyete malik sıfatlar veyahut ifâdeliliğine göre muayyen nutuk üslubuna âid olan niteleyiciler"dir (Veliyev, 1989: 82-83). Veliyev, Dede Korkut esasında incelediği epitetleri, kelime sayısı ve ifade araçları olmaları bakımından yorumlar. Bu bahiste bedii hitaplar, geçtikleri yerde yüklemden bağımsız, coşku ve heyecan ifade etmek üzere edebî metin içerisinde geçen seslenmelerdir.

Doğan Kaya, lakapla karşılaştırarak epitetin "bir hadiseyi, çeşitli fizik özellikleri yahut karakteristik vasıfları niteleyen ve kişi isimlerinin önünde birtakım anlamları gizleyen ve niteleyen lakap" olduğunu söyler. Ancak lakaplar bir ya da bazen iki kelimeden oluşurken epitetlerin birkaç kelimeden oluşabildiğini; tamlanan ismin belirteci/tamlayanı durumunda olduklarını belirtir. Epitetlerin özetlenmiş bir hüküm taşıdığı bilgisini ekler (Kaya, 2010: 304). Epik şiirlerde, tarihsel ünvanlarda, edebî portrelerde sıkça görülen ve karakterin veya varlığın özelliklerini yüceltmek için kullanılan, anlamı genellikle olumlu olan epitetler kalıcı, sanatsal ve anlam yüklüdür. Bâkî'nin "Sultânü'ş-Şuarâ", Hâmid'in "Şâir-i A'zam" olması; Mandela'nın "Barış Elçisi", Margaret Thatcher'ın "Demir Leydi" diye anılması bu kabîlden örneklerdir.

Bir kişi, nesne ya da kavramı sınıflandırmak, tanımlamak veya ona bir isim vermek amacıyla günlük dilde ve sosyolojik bağlamda kullanılan ifadeler ise etikettir. Olumlu olabildiği gibi olumsuz ya da nötr de olabilen etiketler, genellikle bilgi düzenleme veya sosyal algı bağlamında kullanılır. Bir neslin anıldığı "Z kuşağı", toplumsal/cinsiyetçi önyargının ürünü "kadın sürücü", diplomatik bir sınıflama örneği "gelişmekte olan ülke" gibi ifadeler etikettir. Denilebilir ki güçlü bir yönü vurgulayıp yüceltmek üzere üretilen tanımlayıcılar epitet; genelleyici ve sınırlandırıcı özellik yükleyen tanımlayıcılar etikettir. Her ikisi de tavsifte ortaklaşmakla beraber anlam yükü bakımından "epitet"in olumlu "etiket"in ise nispeten olumsuz çağrışımları olabileceği çeşitli açılardan sorgulanabilir. Epitetle daha ziyade kahramanlar için kullanılan bir sıfatlandırma dizgesi şeklinde yazılı tarihî ve edebî metinlerde sıkça karşılaşılmasına karşılık etiketin bir dijital saha terimi olarak kahraman/sıradan ayrımı taşımayan bir atıfla varlık göstermesi gibi "bir kişiyi, nesneyi veya kavramı eksik veya yanlış değerlendirip tanıtmak" anlamındaki "etiketlemek" fiilinin dildeki varlığı da düşünülebilir. Bu noktada, epitetle etiketin zemin ve zaman bağlamındaki ayrımı öne çıkar.

Yavuz Sultan Selim'e Dair Epitetler ve Etiketler

Tarihe mal olmuş şahsiyetler etrafında oluşan algı, yaşadıkları dönemleri aşarak sonraki nesillerin yaklaşımları ve ideolojik bakışları doğrultusundaki türlü anlatılardan beslenir ve yeniden şekillenir. Bu bağlamda, Osmanlı padişahlarından Yavuz Sultan Selim de hem klasik metinlerde hem de modern yorumlarda çok yönlü bir şekilde temsil edilmiştir. Bu tanımlamalar, kimi zaman yüceltici "epitet"ler, kimi zaman ise daraltıcı, yargılayıcı "etiket"ler olarak gözlenebilir.

Şah sıfatını kullanan ilk Osmanlı hükümdarı olan ve Osmanlı belgelerinde adı Selim Şah olarak geçen, tarih metinlerinde sultan/padişah/şah ünvanları

ile de anılan Yavuz Selim kendisine göre "Şikeste-beste dervîşem adım sorsan Selîm Şâh'am/Habîbin vasfını demek benim bu resme kârımdır." dizelerinde ifadesini bulan şekli ile adı Selim Şah olan "kırık dökük bir şair"dir de. Divan'ında kendi sorusunu kendi yanıtlamakla Selîmî'yi tarif eder: "Aşk yolunda Selîmî kimdir hiç biliyor musun? Bir dertli, belâ diyarında bir abdal." (Tarlan, 1946: 72). Kendi beyitlerinde "aşk padişahının askeri" (82), "gam şehidi" (120), "dostlar arasında düşmanlarının istediği hâle düşen" (125), "âciz" (206), "hicran maksuresinin şahinşahı" (209), "yârinin kölesi" (223), "biçare, hakîr, belâkeş" (306) Selîmî; kendisine sunulan şiirlerde ise "şâh-ı bende-perver", "sâye-i eltâf-ı Hudâ", "sipihr-i sa'âdet", "İskender-i zamân", "bîşe-i heybetde bir esed"dir (Ay ve Top, 2019: 394-397).[31]

Feridun Emecen, dönemin tarih yazarlarının gözünde nasıl konumlandığını açıklamak için Sultan'a atfedilen ünvanları yeterli görür: İbn Kemal'in sahipkıran-ı âlem, sultân-ı selâtin-i Arab u Acem, Kahramân-ı kurûm-ı Rûm, hâkân-ı Türk ü Deylem; Mehmed Zaim ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin müeyyed min-indillah (Emecen, 2024: 13-14) demeleri aynı zamanda Yavuz'u tanımlamalarıdır. Melik Müeyyed Camii hatibi tarafından "Hâkimü'l-Haremeyn" şeklinde anılmasına müdahale ederek bunu "Hâdimü'l-Haremeyn" şeklinde düzeltmesi ise yine Sultan'ın kendisini bizzat tavsifidir (Akt. Küçükaşçı, 2024: 108). Revânî'de "Sâhib-kırân Hazret-i Sultân Selîm kim/ Nâm-ı şerîfiyile olur nâmdâr feth"; Zâtî'de "Pâdşâh-ı mülk-i devlet mâh-ı burc-ı saltanat/Âftâb-ı evc-i ʿizzet Hazret-i Sultân Selîm"; Latifî'de "belîğü'l beyân, fasîhü'l- lisân, söz cevherinin sarrafı"; Sehî Bey'de "Serî'ül-fehm"; Köksal'a (2022: 39) göre "âşıkâne, sufiyane/dervişâne ve şahane şiirlerin şairi"dir.[32] Şeyhülislamı Kemâl Paşazâde'nin, vefatı üzerine yazdığı mersiye de bütün bir ömrü ve yapıp etmelerini âdeta özetleyen örnek metinlerden biridir:

Azmde nevcivân hazmde pîr
Sâhibü's-seyf ü sâhibü't-tedbîr.

Az müddette çok iş etmiş idi
Sayesi olmuş idi âlem-gîr.

Şems-i asr idi, asrında Şemsin
Zılli memdûd olur, zamanı kasîr.

[31] Burada, Ay ve Top'un Sultan Selim'e ithaf edilen 68 manzumeyi inceleyerek Sultan'a ilişkin tavsif unsurlarını da tasnif ettikleri geniş çalışmadan sayılı örnek almakla yetinilmiştir.

[32] Ayrıca kendisini şiirlerinde anlattığı örnekler için bk. (Köksal, 2022).

Tâc ü tahtıyle fahreder beyler
Fahrederdi ânınla cân ü serîr.[33]

Günümüze gelindiğinde ise hedef kitlesi ve yaygın etkisi itibarıyla dikkate değer olarak ilgili (popüler) tarih kitaplarının adları da Yavuz Sultan Selim'in idari ve askerî vasıflarını "Türk ve İslam Birliğinin Celali Mimarı" (Şimşirgil, 2017), "İlk Osmanlı Halifesi" (Duran, 2018), "Doğu'nun Fatihi" (Uzun, 2023), "Mısır Fatihi" (Koçoğlu, 2013), "Tanrı'nın Gölgesi" (Mikhail, 2022), "Efe Türk" (Bilgin, 2018), "Hilafet Tahtının Sultanı" (Merdivan, 2021); "Cihan Padişahı" (Subaşı, 2017), "Padişah-ı Cihan" (Özdemir, 2023), "Cihangir Sultan" (Yılmaz, 2014), "Arslan Pençeli Şair Padişah" (Tiryakioğlu, 2022), "Hayallere Sığmayan Padişah" (Özdamarlar, 2018), "Hizmetkâr" (Çibir, 2015), "Mekke ve Medine'nin Hizmetkârı" (Bilgin, 2020), "Kumandan" (Efe, 2018) ifadeleriyle vurgulamaktadır.

Öte yandan Sultan, her zaman övülmeye değer olumlu özellikleriyle tanımlanmış da değildir. Hem halk arasında hem de resmî tarih yazımında kabul gören ve yaygın bilinen epiteti, "Yavuz"u, kararlılığı ve siyasi cesareti kadar sert mizacı da ortaya çıkarmış olmalıdır. Devlet adamlarının birbirlerine beddua mahiyetinde söyledikleri "Bolay ki Sultan Selim'e vezir olasun." cümlesi Sultan'ın hışmından duyulan çekinceyi yansıtmaktadır (Gelibolulu Mustafa Âli, 2024: 1282). Sultan'ın "gazûb", "mehîb", "kahhar" gibi sıfatlarla anıldığı da vakidir. Göker İnan (2024: 89) Yavuz Selim'in menfi ve korkulan imajında sefer sürecindeki sert tedbirlerinin etkisini vurgulayarak "Âhir-i ömrümde ba'z-ı mezâlime sebeb ü bâ'is oldum." ifadesini içten bir itiraf olarak değerlendirir.[34]

Yavuz Sultan Selim'in çoğu manzum eserde olmak üzere vasıflarının sayıldığı hatta başka bir deyişle vasıflandırıldığı söz varlığı, zaman içinde etiketlere dönüşmüş olması bakımından hem üreticilerinin hem de öğrenme yolu ile sahiplenicilerinin kabul ve algısını değişen şartlar içinde değerlendirmeye imkân vermektedir. Tarihî bir şahsiyet olarak Yavuz Sultan Selim'in tanımlanışında/vasıflandırılışında kendi zamanında kendisi tarafından, maiyetindekilerce ve muarızlarınca olmak üzere çeşitlenişini görmek mümkün iken devrini aşan ve günümüze gelen süreçteki yansımaları da dikkat çekicidir.

---

[33] "Bir delikanlı gibi azimli, sabırda kâmil; kılıç ve tedbir sahibi. Az zamanda çok iş yapmış, gölgesi âlemi tutmuştu. Zamanının güneşi idi; ikindi vaktinin gölgesi uzun, süresi kısa olur. Beyler taç ve taht ile övünürler. Hâlbuki taç ve taht onuŋla iftihar ederdi (Ayçiçeği, 2019: 438-440).

[34] Sultan'ın sözleri şu şekilde devam eder: Makâsıd u murâdım refâhiyyet-i müslimîn netîce ve makâsıd u âmâlim huzûr-ı mü'minîn idi. Hudâ-yı müte'âl ol husûsa şâhid-i hâldir." (Akt. İnan, 2024: 89)

Resim 1

Resim 3

Resim 2

2019 yılında, Süper Lig'in 13. haftasındaki Trabzonspor-Galatasaray karşılaşmasında güney tribünde açılan bir pankartta şöyle yazmaktadır: "Yavuz Selim Futbol Sahamız Yok Olmasın" (Resim 1). Bu, Trabzonsporlu taraftarların Kavak Meydanı'nda, Avni Aker Stadyumu'nun hemen yanında amatör bir futbol sahası olarak varlık göster(t)en Yavuz Selim'in kentsel dönüşüm izahıyla yıkılma gündemine dair tepkisidir. Bundan 3 yıl sonra ise Yavuz'un adı, 22 yıl valilik yaptığı bu şehirdeki bir maçta bir daha fakat bu defa adının verildiği saha değil de doğrudan şahsı kastedilerek geçmiştir: "Fatih'in Fethettiği, Yavuz'un Yönettiği, Kânuni'nin Doğduğu Şehirdir. Trabzon. Haddini Bilen Merttir. Vatan Bölünmez Tektir. Cumhuriyet İçinde Cumhuriyet Kuran Namerttir. Ne Mutlu Türküm Diyene." (Resim 2). Fenerbahçe maçında açılan bu pankart üzerine basında ve sosyal medyada farklı bakış açılarından epey konuşulmuş fakat belki de en çok pankarttaki Yavuz portresi üzerinde durulmuştur. Çünkü söz konusu portre (Resim 3), yaygın kullanımında ve hatta Topkapı Sarayı'nda Yavuz'a atfedilirken tarihî kaynakların verdiği bilgiler ve araştırmacıların yorumları doğrultusunda Yavuz'a ait olmadığına kanaat getirilen bir tasvirdir. İlkokul kitaplarından başlamak üzere basılı yayınlar ve genel ağ kaynaklarında Yavuz'un portresi

olarak sunulan bu görsel, ilk defa Nezih Uzel'den itiraz görmüştür. Uzel'in bunun Yavuz'u değil Şah İsmail veya Şah Cihan'ı resmettiği yönündeki iddiası (Uzel, 2000: 46) daha sonra başka isimler tarafından da izah edilerek doğrulanmıştır (Afyoncu, 2021: 11-13; Bardakçı, 2010; https://www.aa.com.tr). Akademik değerlendirmelerden farklı bir mecrada ise popüler anlatılar, portredeki Yavuz'un (!) küpesi için de bir açıklama içeriyordu: Mısır'da kölelerin kulaklarına küpe taktıklarını gören Selim Han, "Ben de Allah'ın kölesiyim." diye kulağına küpe takmıştır. Bilinirliği daha az bir başka açıklama ise şöyledir: Şah İsmail'le kılık değiştirmiş bir hâlde satranç oynayarak Şah'ı yenen Selim Han'a Şah kaybetmiş olmanın verdiği öfkeyle bir tokat atmıştır ve Han da "kulağına küpe olmak" deyiminin manasınca kulağına küpe takmıştır.

Şehir halkının sahiplenme duygu ve biçimi bir kenarda durmak üzere yukarıda aktarılan pankart meselesi, teyit kültürü ve teyit kavramı üzerine düşündürücüdür. Teyidin kontrol ve ispat yahut süreç ve sonuç şeklindeki iki boyutundan evvel "dair bir bilgi" söz konusudur. Diğer bir deyişle kitlelerin –teyitsiz bir biçimde- bil(me)dikleri vardır; bu bil(me)mek, ispat hakkı ve yükünden bağımsız bir kanalda işlenmektedir. Burada, kültür ile tarihin bir iç içe oluş hâlinde iki yönlü ilişkisi, gerçekliği sorgulanmamış veya gerçekliğinin sorgulanması düşünülmemiş birtakım verilerin de yorumları biçiminde belirir. Tarihsel süreç bir yandan kültürü şekillendirirken aynı zamanda kültür de tarihi üretir. Kültür, tarihte hasıl; tarih, kültürde mahsuldür. Her iki kavram da toplumsal nitelikleriyle kolektif bir vurgu taşımakla beraber çıktıları aynı zamanda çeşitli bakış açılarını yansıtır. Bu noktada, malzemesini tarihten alan üretmeler –kültür tarihiyle uyumu değişken- bir tarih kültürü ortaya koyarken bir kopyalar ve varyantlar derlemi de oluşur.

Uzunca bir süre ve geniş çevrelerce Yavuz'a atfedilen küpeli portre –belki de Yavuz'ca vurgulanan hadimlik duygusu- öylesi bir kabul görmüştür ki ilhamını Yavuz'dan alan stil tercihleri olmuştur. Mesela, uzun saçları ve kulağında küpesiyle diplomatik sahada alışılmışın dışındaki profili dikkat çeken Eski Cumhurbaşkanı Özel Kalem Müdürü ve Berlin Büyükelçisi Hüseyin Avni Karslıoğlu, Frankfurt'taki Türk Kültür Merkezinde gerçekleştirilen bir toplantıya katılımı sırasında kulağındaki küpenin Yavuz'dan mülhem olduğunu ifade etmiştir (https://www.sabah.com.tr). Yavuz'un küpesi, pek çok genç erkeğin, saç uzatmalarını "Peygamberimizin de saçı uzundu." şeklinde yanıtlamaları gibi, küpe takma trendlerine izah olurken bu izahın mizahı da Umut Sarıkaya'nın bir çizimiyle örneklenmiştir (Resim 4).

Resim 4

Resim 5

Resim 6

Bir başka mizah dergisinde ise Boğaz'ın üçüncü köprüsüne ilişkin muhalif tavır, köprüye adı verilen Yavuz Sultan Selim üzerinden tartışmalı bir tarihî meseleye atıfla gösterilmiştir (Resim 5). Çizim, kanlı kılıcı elinde, yine küpeli Yavuz'u "Siz kesmeyi iyi bilirsiniz." söylemiyle iktidarın yanına konumlandırarak bir kutup vurgusu yapmıştır. İlk defa, İdris-i Bitlisî'nin Selimnâme'sinde anılan, I. Selim'in Alevileri katliyle ilgili bahse dair yorumlar çeşitlenmektedir: Bir görüşe göre Selimnâme'deki veriler doğru; tersi görüşe göre ise Bitlisî'nin vefatından sonra oğlu tarafından yazıldığı için yanlıştır. Başka bir görüş ise bunun bir katliam değil; Çaldıran Seferi'nden evvel bir savunma olduğu yönündedir.[35] Tarihî gerçekliklerden ayrı olarak bu çizimle bir kere daha alevlenen tartışmalar göstermektedir ki Yavuz, mezhep ayrılıklarında ikonadır.

Yavuz'la ilişkili, üzerine bir mizah külliyatı oluşturulan başka bir husus da Şah İsmail ile aralarında gerçekleştiği düşünülen sandık/kutu olayı ile ilgilidir. Bazı kaynaklara göre, I. Selim'den gelen mektuptaki üslubu bir padişaha yakıştıramayan Şah İsmail, mektubun esrarkeş yazıcıların keyifsiz zamanlarında yazılmış olduğunu ifade ederek keyiflerinin yerine gelmesi için

[35] Feridun Emecen'in, Osmanlı belgelerinde böyle bir katliamın yer almadığını ifade eden değerlendirmeleri için bk. Emecen, 2013: 95-99; Emecen, 2024: 18-19.

bir kutu afyon göndermiştir[36]. Yaygın anlatıya göre ise Şah İsmail, Yavuz'a içine dışkı konulmuş bir sandık göndermiş; bunun üzerine Yavuz da sandığı gül lokumuyla doldurarak iletmiş, bir not da iliştirmiştir: "Herkes kendi yediğinden ikram eder." Bu çarpıcı anlatı ve can alıcı cevap sosyal medyada çeşitli varyantlarıyla eleştirel capslerini üretmiştir[37] (Resim 6, Resim 7-8-9-10[38]):

Resim 7-8

Resim 9-10

[36] Gönderinin cinsiyle ilgili bilgiler çeşitlidir: Hayrullah Efendi, Hoca Sadettin gibi isimler bunun bir hokka macun; Molla Şükrü ise bir hokka tiryak olduğunu söylemektedir. Yavuz'un cevaben, Şah İsmail'i kışkırtmak maksadıyla, korkuyorsa miğfer yerine kadın kıyafeti giyinmesini yazarak birtakım kadın kıyafetleri ve tarikat levazımı gönderdiği de ifade edilmektedir (Aysan ve Orhun, 1979: 98-100).

[37] Bk. https://x.com, https://www.instagram.com, https://guldum.net, https://www.sozluk.gov.tr. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

[38] Bu örnekte ve başkaca sosyal medya paylaşımlarında bir husus ayrıca dikkati çeker. Aslında böylesi bir sandık alışverişinin gerçekleşmediği bilgisi de mevcuttur. **Çizgiseltarih** hesabından seriyle birlikte yapılan paylaşım bunu özetler niteliktedir: "Yeri gelmişken tekrar söylüyorum: Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasında □ alış-verişi OLMAMIŞTIR! Evet yine bu espri. Bu muhabbet bitmeyecek arkadaşlar. Bu olay kolpa da olsa ekmeğini ölene kadar yiyeceğiz :D". Anakronik seride son karede kullanılan metin ise, gerçekten, Yavuz'un Şah İsmail'e gönderdiği mektuptandır (Aysan ve Orhun 1979: 94).

Yavuz hakkında, özellikle edebî hikâyelere yahut belki daha doğru bir deyişle "edebiyata hikâyeleriyle ilgili" çevrelerde dolaşmakta olan bir başka rivayet de "Derdi olan neylesin?" şeklinde başlayan şiire dairdir. Yavuz'un hizmetiyle görevli genç kız, sultana âşık olmuştur ve bunu ancak sultanın yatağına bıraktığı notla izhar edebilmiştir: "Derdi olan neylesin?", Sultan, aynı kâğıda cevap yazar: "Derdi neyse söylesin." Ertesi gün de "Korkuyorsa neylesin?" sorusuna "Hiç korkmasın söylesin." yazılı cevabını alan genç kız tüm cesaretiyle sultanın karşısına çıktığında ise heyecandan can verir. Bu anlatı, herhangi bir ciddi kayıtla tanıklanamadığından tevatürden öteye gidememekle birlikte hayli yaygındır. Hatta buna ilişkin bir başka popüler rivayet de "Şirler pençe-i kahrımda olurken lerzân/ Beni bir gözleri âhûya zebûn etti felek" dizelerinin Sultan tarafından bu genç kız için söylendiğidir.[39]

Sonuç Yerine

Wells'e göre kültür, "bilerek ya da farkında olmadan, başka insanlardan öğrendiklerimiz, özellikle de kuşaklar arasında aktarılan bilgi birikimi ve bütünleşmiş davranış örüntüleri"dir; sosyal kalıtımdır[40] (Akt. Uygunkan 2005: 206). Bir üst kavram olarak kültürün değil bilginin doğru ve yanlış formlarından bahsedilebilir. Aktarım sürecinde, "gelenekler ve gerçekler"in (Owen 2005: 137) bir aradalığı folklor ve popüler terimlerinin her ikisinin de "halk" kavramında ortaklaşmasını düşündürür. Akademik ile folklorik olanın ilişkisindeki gibi gerçekliğe dair kültürel dinamikler ile popüler olan da örtüşebilir, benzeşebilir ve çatışabilir. Kültürün bileşkeleri sırasında ilk akla gelecek unsurlardan tarih, örneğin coğrafyadan farklı bir nitelik gösterir. Çünkü gerçeğin kendisi yahut tamamı değil ancak anlatılabilen kadarı anlatıldığı şekliyle söz konusudur. Doğru/tanıklı ile doğrulanmayan/tanık gösterilmeyenin mücadelesinde, başka bir ifadeyle mukayesesinde galibiyeti ilânât belirler ki akademik tarih ile popüler tarihin kitlelere tesiri bu noktadan yorumlanabilir.[41] Acun (2020: 365), tarihin popülerleşmesinde başat etkeni teknolojide temellendirerek günümüzdeki iki türü;

[39] Anılan dizelerin 1999 yılında; "Bindik Bir Alamete" adlı, sağken yayınlanan son albümünde Cem Karaca tarafından Şah İsmail'in şiiriyle bir arada kullanılarak bestelenmesi ise ayrıca ilginçtir. Cem Karaca, dizeleri bir "bile" ilavesiyle okumaktadır: "Şirler bile pençe-i kahrımda…"

[40] Türkçe Sözlük'te kültür kelimesinin karşılıklarından biri olarak "bireyin kazandığı bilgi." (https://www.sozluk.gov.tr) açıklaması da Eliot'un kültürü birey, sınıf ve toplum düzeyleriyle ele alışını hatırlatır (Eliot, 1987: 11-27).

[41] Buradan, akademik tarih karşısında popüler tarihin salt yanlışlık olduğu anlaşılmamalıdır. Akademik tarihçinin alanı belgeler, metotlar ve ekollerle sınırlı; popüler tarih yazarı ise daha öznel ve özgürdür. İki alan her zaman da mesafeli değildir, bir bilim insanı popüler tarih eseri ortaya koyabilir (Acun, 2020: 367-368).

popüler tarih ile akademik tarihi internet üzerinden gerçekleşen iletişimle açıklar.[42] Tarihî meseleleri özgün bir üslupla yeniden sunan bir anlatı ve "tarihe dair bilginin yaygın görünümü" olarak tanımlanan popüler tarih, toplumdaki tarih bilgisini şekillendirir ve etkiler (Özcan, 2008: 2-4). Yukarıdaki görsel örnekleri de tarihin popüler aktarımı bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Çalışmaya esas olan malzeme, tarihsel olan ile tarihin popüler aktarımı bağlamında çevrim içi platformların zamandan ve mekândan bağımsız hızlı ve etkili paylaşım imkânı ile ortaya çıkan örneklerden oluşmaktadır. Sorumsuz bir kopyalama özgürlüğü ile veri sunan çevrimiçi ortam, değişimi gösterirken Yavuz profilinde kahramandan mizah çıkaran düşündürücü bir yapı da sergiler. Bu tavrın bir tarafı romantizmle bir tarafı ise Alvin Toffler'e atfedilen "21. yüzyılın cahilleri okuma yazma bilmeyenler değil öğrenmeyen, öğrendiği yanlışlardan vazgeçmeyen ve yeniden öğrenmeyenler olacak." cümlesiyle açıklanabilir. Nihayetinde halk hafızasında okullar, caddeler, köprüler gibi unsurların hatırasına istinaden adının yaşatıldığı Yavuz Selim, bir şehirle bağlantısı dolayısı ile tanımlayıcı olur: Trabzon, "Yavuz'un yönettiği şehir"dir. Sözlükte "etiket" kelimesinin -dijital sahanın hashtag'inin- "1. Bir malın tür, miktar, fiyat vb. nitelikleri veya kitap, defter vb. şeylerin kime ait olduğunu belirtmek için üzerlerine konulan küçük kâğıt. 2. Kimlik. 3. Toplum içindeki davranışlarda izlenecek yol." (https://www. sozluk.gov.tr) tanımlarına yer verilir.[43] Denilebilir ki her ilan/paylaşım, toplum nezdinde bir kimlik algısını etiketler ve nihayetinde Yavuz'a ilişkin bir etiketler ve epitetler derlemi ortaya konmuş olur.

Yavuz Sultan Selim'in ünvanlarını ve isimlerini taşıyan tuğrası, "Selim-Şah bin Beyazid Han el-muzaffer daima", bir kimlik işaretleyicisi olarak içindeki "el-muzaffer daima" ile bir epitet taşır. Bu tuğra, aynı zamanda "Osmanlı İmparatorluğu'nun sembolik bir imzası olarak hem güçlü liderlik göstergesi hem de dönemin estetik anlayışını yansıtan Osmanlı kültür mirasının önemli bir parçası" olarak değerlendirilir (Boydaş, 2000: 199-207). İttifak edilen özellikleri ile Yavuz Sultan Selim, kısa ancak çok yönlü etkileri olan bir saltanat sürmüştür. Onun şahsında birleşen siyasi kararlılık, askerî yetkinlik ve ideolojik netlik; Osmanlının klasik dönemine giden yolu açmış, hem coğrafi hem de zihnî sınırları yeniden tanımlamıştır. Özellikle doğuya yöne-

[42] 2008 yılında tamamlanan bir çalışmada ise, dönemin yayın ve iletişim imkânları itibarıyla, Acun'un 2022 yılındaki vurgusundan farklı olarak tarihçiliğin popülerleşmesinde süreli yayınların, bilhassa tarih dergilerinin rolüne dikkat çekilmiştir (Özcan, 2008: 4).

[43] Sözlükçülükte etiket kavramı tür, kullanım, kayıt vb. bakımlardan kelimeyi niteleyerek anlamı destekleyen kodları ifade eder.

len Osmanlı siyaseti, hilafetin devri ve Safevi karşıtlığı gibi süreçler, Yavuz'un tarihsel konumunu bir kırılma noktası olarak şekillendirir. Dolayısıyla Yavuz Sultan Selim, yalnızca tarihî bir figür değil aynı zamanda bir zihniyet dönüşümünün simgesi olarak bu içerikte etiketlenir.

Epitetler Yavuz'un tarihsel rolünü, döneminin beklentilerini ve bir hayranlığı aktarırken etiketler daha çok ideolojik konumlanmaları ve toplumsal yargıları yansıtır. Bu nedenle, kaynakları epitet ve etiket perspektifinden okumak, tarihsel kişiliğin daha dengeli ve kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesini sağlar. Sonuç olarak, Yavuz Sultan Selim'in kişiliği ve icraatları yalnızca bir padişahın biyografik çizgileriyle değil; onu anlatanların tercih ettikleri dil, yaklaşım ve bağlamlarla şekillenir. Bu farkındalık, tarihsel şahsiyetlerin adil ve çok boyutlu bir değerlendirmesine imkân tanır.

KAYNAKÇA

ACUN, Fatma (2020). "Popüler Tarih Nedir? Popüler Tarih Nasıl Yapılır?", **Uluslararası Prof. Dr. Halil İnalcık Tarih ve Tarihçilik Sempozyumu Bildiriler**, C. II, s. 365-381.

AFYONCU, Erhan (2021). **Yavuz'un Küpesi**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

AY, Ümran ve TOP, Yılmaz (2019). "16. Yüzyılın İlk Yarısındaki Divanlarda Yavuz Sultân Selîm'e Sunulmuş Şiirler", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 339-400.

AYÇİÇEĞİ, Bünyamin (2019). "İbn Kemâl'in Yavuz Mersiyesi ve Tahir Olgun'un Şerhi", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 417-450.

AYSAN, Emin ve ORHUN, Nafiz (1979). **Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi**, C. III, Ankara: T.C. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Askeri Tarih Yayınları.

BARDAKÇI, Murat (2010). "Yavuz Sultan Selim'in Sandığımız Bu Resim Aslında Kimin?", HaberTürk, 27.08.2010. https://www.haberturk.com/yasam/haber/546290-yavuz-sultan-selimin-sandigimiz-bu-resim-aslinda-kimin (E.T.: 17.04.2025)

BAŞGÖZ, İlhan (1998). "Dede Korkut Destanında Epitetler", (Çev. Nebi Özdemir), **Milli Folklor Dergisi**, S. 37, s. 23-35.

BEKKİ, Selahaddin (2012). "Türkiye'de Epitetler Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Köroğlu'nun Bir Şiirinin Tahlili", **Milli Folklor**, S. 95, s. 204-205.

BİLGİN, Hasan Basri (2018). **Efe Türk Yavuz Sultan Selim,** İstanbul: Hayat Yayınları.

BİLGİN, İsmail (2020). **Mekke ve Medine'nin Hizmetkârı**, İstanbul: Erdem Çocuk.

BOYDAŞ, Nihat (2000). "Osmanlı Tuğralarına Eleştiri Açısından Bir Bakış", **Osmanlı Devleti ve Bozok Sancağı,** (Ed. Ali Şakir Ergin vd.), Yozgat: Türk Ocakları Yozgat Şubesi Yayınları, s.199-207.

ÇİBİR, Şaban (2015). **Hizmetkâr**, İstanbul: Parola Yayınları.

DURAN, Tuna (2018). **İlk Osmanlı Halifesi Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Beyaz Balina Yayınları.

EFE, Yiğit Recep (2018). **Kumandan Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Acayip Kitaplar.

ELIOT, T. S. (1987). **Kültür Üzerine Düşünceler**, (Çev. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

EMECEN, Feridun M. (2013). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.

EMECEN, Feridun M. (2024). "Yavuz Sultan Selim ve Dönemi Meseleler ve Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", **Yavuz Sultan Selim**, (Ed. Şefik Memiş), Trabzon: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Yayınları, s. 13-23.

GELİBOLULU MUSTAFA ÂLİ (2024). **Künhü'l-Ahbâr (4. Rükün) (İnceleme-Tenkitli Metin)**, (Haz. Suat Doku, Ed. Derya Örs), C. 4, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

İNAN, Göker (2024). "Dönemin Kronikleri Işığında Yavuz Sultan Selim'in Bazı Karakter Özellikleri", **Yavuz Sultan Selim ve Dönemi Sempozyumu Bildiriler Kitabı (4-6 Kasım 2021)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 77-102.

KAYA, Doğan (2010). **Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Akçağ Yayınları.

KOÇOĞLU, Özcan F. (2013). **Mısır Fatihi Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.

KÖKSAL, Mehmet F. (2022). **Savaşta Yavuz Şiirde Selim-Yavuz Sultan Selim ve Şiirleri,** İstanbul: Muhit Kitap.

KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa S. (2024). "Emâkin-i Mübâreke ve Emânât-ı Mukaddese", **Yavuz Sultan Selim**, (Ed. Şefik Memiş), Trabzon: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Yayınları, s. 101-117.

MERDİVAN, Emrah Bilge (2021). **Hilafet Tahtının Sultanı Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Mevsimler Kitap.

MIKHAIL, Alan (2022). **Tanrı'nın Gölgesi Yavuz Sultan Selim ve Bilinmeyen Hikâyesi,** İstanbul: Epsilon Yayınevi.

OWEN, M. Trefor (2005). "Folklor ve Popüler Kültür", (Çev. Selcan Gürçayır), **Milli Folklor**, S. 65, s. 137-141.

ÖZCAN, Ahmet (2008). **Türkiye'de Popüler Tarihçilik (1908-1960)**, (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZDAMARLAR, Metin (2018). **Yavuz Sultan Selim Hayallere Sığmayan Padişah**, İstanbul: Timaş Yayınları.

ÖZDEMİR, Mecit (2023). **Padişah-ı Cihan Yavuz Sultan Selim Han**, İstanbul: Cinius Yayınları.

PEHLİVAN, Gürol (2015). **Dede Korkut Kitabında Yapı, İdeoloji ve Yaratım**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

SUBAŞI, Ebubekir (2017). **Cihan Padişahı Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Çelik Yayınevi.

ŞİMŞİRGİL, Ahmet (2017). **Türk ve İslam Birliğinin Celali Mimarı Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Avrupa Yakası Yayınları.

TARLAN, Ali Nihat (1946). **Yavuz Sultan Selim Divanı,** İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

TİRYAKİOĞLU, Okay (2022). **Arslan Pençeli Şair Padişah Sultan Selim Han**, İstanbul: Timaş Yayınları.

USEEV, Nurdin (2020). "Manas Destanında Türkler İçin Kullanılan Sayı İsimleriyle Kurulmuş Epitetler ve 'Uçan/Uçan Teŋiz' Epiteti", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 50, s. 119-132.

UYGUNKAN, Sanem Bengü (2005). "Kültürleme Kavramı ve Televizyon", **Kurgu Dergisi**, S. 21, s. 205-213.

UZEL, Nezih (2000). "Küpeli Yavuz'a Sakın İnanmayın", **Tombak**, S. 33, s. 46.

UZUN, Seyit Ahmet (2023), **Doğu'nun Fatihi Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Selimer Yayınları.

VELİYEV, Kâmil (1989). **Destan Poetikası**, (Haz. Halil Açıkgöz), İstanbul: Türkiyat Matbaacılık.

YILMAZ, Muammer (2014). **Cihangir Sultan Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Elit Yayınları.

Resim 1: https://www.haber61.net/trabzonspor/trabzonspor-taraftarlarindan-yavuz-selim-pankarti-h376180.html (E.T.: 17.04.2025).

Resim 2: https://www.haber61.net/trabzonspor/trabzonspor-tribunlerinden-fenerbahceye-sert-gonderme-h464552.html (E.T.: 17.04.2025).

Resim 3: https://www.aa.com.tr/tr/teyithatti/kultur-sanat/yavuz-sultan-selimin-kupe-taktigi-iddiasi/1815228 (E.T.: 18.04.2025).

Resim 4: https://guldum.net/post/184218056598/abi-ne-alakas%C4%B1-var-ya-yavuz-sultan-selim-de#google_vignette (E.T.: 18.04.2025).

Resim 5: https://www.sabah.com.tr/aktuel/2013/07/19/lemandan-sultan-selime-hakaret (E.T.: 18.04.2025).

Resim 6: https://guldum.net/post/685514954663755776/httpstcoijnh2jo7q8-bet-exper-yavuz-sultan (E.T.: 18.04.2025).

Resim 7-8-9-10: https://www.instagram.com/p/CvSpIDnMWUb/?img_index=1 (E.T.: 18.04.2025)

https://guldum.net/post/657078541765214208/anton-backdoormanton-6h-600-%C5%9Fah-i-smailin#google_vignette (E.T.: 18.04.2025).

https://x.com/oguzyigitt/status/1714764163522654610 (E.T.: 18.04.2025).

https://www.aa.com.tr/tr/teyithatti/kultur-sanat/yavuz-sultan-selimin-kupe-taktigi-iddiasi/1815228 (E.T.: 18.04.2025).

https://www.instagram.com/p/CbfTgmGsRCK/ (E.T.: 18.04.2025).

https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/01/27/yavuz-sultan-selimin-izinde (E.T.: 18.04.2025).

https://www.sozluk.gov.tr/ (E.T.: 18.04.2025).

SELÎMÎ DİVANI'NIN DESTÂVÎZ-İ DÂNİŞ ŞERHİ'NDE TASAVVUFİ TEFEKKÜR

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EROL
Trabzon Ün. İlahiyat Fak.
ibrahimerol@trabzon.eu.tr

Giriş

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'den itibaren padişahların neredeyse tamamı ya mürîd-i sâdık ya da muhip derecesinde tasavvufla hemhal olmuşlardır. Bunlar içerisinde özellikle Yavuz Sultan Selim tasavvufa ve sufilere olan ilgi ve yakınlığıyla öne çıkan padişahlardan biridir. Babası II. Bayezid'in tayin ettiği hocalar arasında Zeyniyye Şeyhi Muslihuddin Mustafa (ö. 896/1491) gibi pek çok ilim dalında yüksek payeye sahip kimselerden ders almıştır (Atâyî, 2017: 381). Şehzadelik döneminde Nakşbendî Halîm Çelebi (Abdülhalîm) (ö. 922/1516) ile yakın dostluk kurarak onu kendisine imam tayin etmiş, sultanlığı esnasında da kendisine hoca olarak görevlendirmiştir (Taşköprîzâde, 2019: 284). Bunun yanı sıra yine aynı dönemde Zeyniyye meşâyihinden Seyyid Velâyet (ö. 929/1522) ile manevi istişareleri kaynaklarda mervîdir (Taşköprîzâde, 201: 262-264). Onun özellikle; Halvetiyye'nin Sümbüliyye kolunun piri Sinâneddîn Yûsuf'la (Sümbül Sinan) (ö. 936/1529) olan ve bazı kerametleri de ihtiva eden muhabbet ve diyalogları nakledilegelmiştir (Hulvî, 1993: 451-453). Yavuz, Sümbüliyye Tarikatı ile ilişkisini sürdürmüş, kızı Şah Sultan'ı Sümbül Sinan'ın halifesi olan Merkez Efendi'yle evlendirmiştir (H. Vassâf, 2015: 3/397; Öngören, 2004: 29/201). Mısır Seferi dönüşünde Nakşbendî şeyhlerinden Muhammed Bedahşî'yi (ö. 923/1517), evine iki kez giderek ziyaret eden Selim'in İbnü'l-Arabi'ye ve tasavvufi düşüncelerine olan saygısı da kaynaklarda mervîdir (Taşköprîzâde, 2019: 269).

Yavuz'un çocukluğundan ömrünün sonuna dek tasavvufla olan yakın ilişkisi onun şiirlerinde de etkisini göstermiştir. **Selîmî Divanı**'nı inceleyen şârih ve mütercimler şiirlerde ifade edilmek istenen manaları müellif sufilerin düşünceleriyle ve tasavvufi kavramların yardımıyla izah etmek zorunda kalmıştır. Bu şerhlerin müstesna örneklerinden biri de Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi (ö. 1314/1896) tarafından telif edilen **Destâvîz-i Dâniş**'tir.[44] Ahmed Efendi'nin iyi bir eğitim gördüğü, iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği kaynaklarda belirtilmiş olsa da onun tasavvufi konu ve kavramlara vukufiyetine dair yeterli bilgi bulunmamaktadır (Süreyya, 1996: 317).

[44] Çalışmamız **Divan-ı Selîmî**'nin, Süleymaniye Ktp. Basma Bağışlar, No: 5417'de bulunan nüshası esas alınarak hazırlanmıştır. Şiirler, Divan'daki sayfa ve beyit numaralarına göre verilmiştir.

Bununla birlikte Yavuz'un **Divan**'ına yaptığı şerh dikkate alındığında onun, tasavvufi düşünceye aşina olduğu anlaşılmaktadır. İzahlarında bazen muhakkik sufilerin isimlerine de atıflar yaparak konuları tasavvufun kavramlarıyla izah etmesi, onun klasik tasavvuf metinlerini talim etiğine işaret etmektedir. Ahmed Efendi'nin şerh usulünde Gazzâlî, Mevlana, Necmuddîn-i Kübrâ, Ferîdüddîn Attâr vb. sufilerin yorumları bulunsa da İbnü'l-Arabi/Ekberiyye tefekkürü **Destâvîz**'de en fazla göze çarpan hususlardan biridir.

Destâvîz üzerine yapılan ilmî/akademik çalışmalar ağırlıklı olarak tenkitli metin-inceleme şeklinde olup (Aydın, 2016; Terzi, 2016) bu araştırmalarda genelde edebî, tarihî, coğrafi unsurları ele alınmış; metinde geçen peygamber ve İslam büyüklerinin isimleri de vurgulanmıştır. Aynı çalışmalarda, şerhte geniş şekilde yer tutan tasavvufi tefekkür, kavram ve ıstılahlar yer almamıştır. Oysa **Destâvîz**'in geneli incelendiğinde; **Divan**'da şair tarafından ifade edilen vurguların hemen her fırsatta şârih tarafından tasavvufi terimlerle ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu yönüyle **Destâvîz**, Yavuz'un şiirleri ve his dünyasının ancak tasavvufi tefekkür ve kavramlar sayesinde anlaşılabileceği imasında bulunmaktadır. Bunu metinde açıkça ifade eden şârih, özellikle Mevlana Celaleddîn-i Rûmî, İbnü'l-Arabi ve Ferîdüddîn Attâr gibi muhakkik sufilerin isimlerini zikrederek onların tasavvufi düşünceleriyle **Divan**'ı şerh etmiş; yine Gazzâlî, Necmuddîn-i Dâye vb. sufi şahsiyetlerden de isim vermeden istidlâlde bulunmuştur.

Çalışmada; **Destâvîz**'in tercüme ve şerhi merkeze alınmakla birlikte şiirlerin anlam bakımından daha iyi idrak edilmesi bağlamında Hüseyin Şevket (ö. 1952) ve Ali Nihat Tarlan'ın tercümelerine ve son dönemde İbrahim Kaya, Hasan Kavruk ve Süleyman Çaldak üçlüsü tarafından hazırlanan tercümeye de yer yer atıflar yapılmıştır. Diğer taraftan bu tebliğ; **Selîmî Divanı**'nın **Destâvîz-i Dâniş** şerhinde şairin batnında gizli tasavvufi tefekkürü ortaya çıkarmaya çalışması bakımından önem arz etmektedir.

A. Detsâvîz'de Öne Çıkan Tasavvufi Kavramlar

1. Tecelli

Tasavvufi ıstılahta tecelli; gaybdan gelen ve kalpte ortaya çıkan nurlar (Uludağ, 1999: 514), aklın, fikir ve mizaç kayıtlarından sıyrılarak mutlak cevherle idrak ettiği akli olmayan keşifler anlamına gelmektedir (Erginli, 2006: 1023). Varlık tecellisi ve şuhûdî (şehâdet) tecelli diye iki kısım olarak değerlendirilen bu kavram aynı zamanda bir aydınlanma biçimidir ki Hakk, eşyaya isim ve sıfatlarıyla tecelli eder (Ceyhan, 2011). Tecelli-i şuhûdîde kişi/sâlik manevi istidadına göre tecelliye mazhar olur ve bu nûr ile varlığı anlamlandırır. İbnü'l Arabi'ye göre insan hem eşyayı hem de Allah'ı ya

kendisiyle ya da bu tecellilerin nûrları ile idrak edebilir. Fakat hem Allah'a hem de varlığa dair en kesin ve yetkin bilgi ancak bu yolla elde edilebilir. Zira o, güçlü ve kesin bir bilginin ancak ilahi tecelli ile yani Hakk'ın kalpten ve zahirî gözlerden perdeleri kaldırmasıyla gerçekleşebileceğini vurgulamıştır (Konuk, 2017: 1/143).

Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi, Tevhîd-i Bârî veya Münâcât-ı İlâhî başlığı altında yer alan; "**Cilve-i hüsn-i tu zâhir zi-ruh-i her zibâ/ În çi hüsn u çi zuhûr'est bedîn zîbâyî**" (1/3)[45] (Yâ Rab! Her mahbûbun ruhsârından senin hüsnünün inkişafı âşikârdır. Bu ne güzelliktir ve bu zînet ü yaraşık ile beraber ne zâhir ü bâhir olmakdır) (Ahmed Efendi, 3) beytini tecelli kavramı etrafında izah etmiştir. Ona göre; "cilve" kelimesiyle Allah Teâlâ'nın kâinattaki zat, sıfat ve fiillerinin tecellileri kastedilmiştir. Bu tecellilerin en üstünü tecellî-i zâttır ki bu tecellî, kendisine mazhar olan kimsenin zatını istila ve ifna eder (Konuk, 2017: 2/1525; Ahmed Efendi, 3). Bu tecelliye örnek olarak Hz. Musa'yı zikreden **Destâvîz**, A'râf Suresi 143. ayetiyle[46] istidlalde bulunmuştur. Sıfat tecellilerine de örnek veren müellif, ölüleri diriltmesi ve hastaları tedavi etmesi hasebiyle Hz. İsa'nın, Allah'ın eş-Şâfî ve el-Hâlık sıfatlarıyla mütecellâ olduğunu belirtmiştir. Eserde; peygamberlerden Hz. Eyyûb'un es-Sabûr, evliyadan ise Hz. Meryem'in er-Rezzâk, Bâyezîd-i Bistâmî'nin el-'Azîm ve Hallâc-ı Mansûr'un da mutlak vahdet tecellisine mazhar oldukları sıralanmıştır. Ayrıca görüldüklerinde insanları kendilerine hayran bırakan güzellerin, Allah'ın el-Cemîl ismiyle mütecellâ olduklarının altını çizen müellif, bu güzellikleri temaşa eden kimselerin ilahi tecellilerin daimî oluşu sebebiyle hayret makamında olduklarını, bazen kabz ve bast bazen de sekr ve sahv gibi halleri tecrübe ettikleri ifade etmiştir. (Ahmed Efendi, 3-4).

Ahmed Efendi'nin; beyitte geçen "cilve" kelimesini tecelli kavramı ile şerh ettiği ve bu tecellilerin Hakk âşığı kemâl/keşif ehli tarafından fark edilebileceği yorumunu İbnü'l-Arabi'nin metafizik anlayışıyla mezcedip izah ettiği görülmektedir. İbn-i Arabi'ye göre; bir kimse şuhûdî tecelli sebebiyle beşerî olan bir güzele/güzelliğe muhabbet etse bile onun muhabbeti hubb-i ilâhîdir. Hubb-i ilâhî ile bakan bir kimsenin nazarında suret ruhun zatıdır. Bu tecellinin farkında olan bir kimse, kiminle mütelezziz olduğunun farkındadır (Konuk, 2017: 1524). Zira bir sonraki beyitte[47] Hakk'ın; zat, sıfat ve ef'âl

[45] "Her güzelin yüzünde senin güzelliğin tecelli ediyor. Bu nasıl bir güzellik ve ne muhteşem bir tecellidir." (Kaya vd. 2023: 42).

[46] "Rabbi, o dağa tecelli ettiğinde onu paramparça etti. Musa da bayılıp düştü…" (el-A'râf, 7/143).

[47] Tu nihân der-tutuk-i nûr zuhûret heme câ/Rûyet ez-ğayr nihân v'ez-heme rû peydâyî. (4/4) (Ey Hudâ! Nûr perdesi içinde muhtefî vü bâtın isen de her mahalde

tecellileriyle istidadına göre kişiye tecelli ettiğinin Yavuz tarafından ifade edilmesi, onun konu hakkında bilgisi olduğunu göstermektedir. **Destâvîz**'de bu hakikate işaret eden şârih, vefatı ve cenazesinin tekfini esnasında bazı olağanüstü hâllerini zikrederek Yavuz'un sadece saltanat-ı zâhiriyyeye değil saltanât-ı bâtıniyyeye de nail olduğu yorumunda bulunmuştur (Ahmed Efendi, 69-70).

2. Ledünnî İlim

Destâvîz'de göze çarpan tasavvufi izahlardan biri de Yavuz'un ilim anlayışı ve talebine dair ifadeleridir. **Divan**'da geçen **Pâdişâh-ı be-Selîmî ki gedâ-yı der-i tust/Dânişî bahş ki efzûn buved ez-dânâyî** (4/17) beytini; "Ey Hudâ! Senin dergâh-ı ehadiyyet ve bârgâh-ı samediyyetinin fakîr-i muhtâcı olan Selîme padişahlık verdin. Âlimlikten ziyade olmak içün ilm u isti`dât ihsan eyle." (Ahmed Efendi, 31) şeklinde tercüme eden **Destâvîz**, buradaki talebi ilim ve istidat olarak tercüme etmiştir. Diğer tercümelerle birlikte değerlendirildiğinde Yavuz'un; ilm-i ledünnî, irfan ve bu ilimleri idrak edebilecek manevi bir mazhariyet talebinde bulunduğu ortaya çıkmaktadır (Tarlan, 1946, 8; H. Şevket, 2023: 40; Kaya vd. 2023: 45).

Istılahta; kulun çaba ve gayreti bulunmaksızın Allah tarafından vasıtasız olarak verilen ilim "ilm-i ledün" olarak isimlendirilmiştir. Buna yakın bir tanım da ilm-i irfânî için yapılmıştır. Buna göre irfani ilim; manevi olarak arınmış, nefsini tezkiye edip ruhunu saflaştırmış insanlarda ortaya çıkan bir ilimdir (Kâşânî, 2004, 399). İbnü'l-Arabi; ledünnî bilgiyi, kulun salih ameller işlemesi durumunda Allah'ın bu amel sebebiyle (bu amelden) kulun daha önce bilmediği bir bilgiyi kendi katından onun adına meydana getirmesi şeklinde tavsif etmiştir (İbnü'l-Arabi, 2021: 2/372). O ayrıca ilimleri Hakk'a ve halka bakan ilimler olarak ayırmış, Hakk'a bakan ilmin ledünnî ilim olduğunu söylemiş ve bu ilmin ehl-i kurba (yakîn ehline) ta'lîm-i ilâhî ve tefhîm-i Rabbânî ile malum olduğunun altını çizmiştir (Konuk, 2017: 2/92-93).

Ahmed Efendi ilmin ve ilim talep etmenin faziletinin hem Kur'ân'da hem de hadislerde övüldüğünden bahsetmiştir. Hz. Peygamber'e hitaben; "**De ki; Rabbim ilmimi ziyadeleştir**." (Taha, 20/114) ayetini delil gösteren müellif, var olan ilmin artırılmasını talep etmenin ilahi bir emir olduğunu altını çizmiş, konuyu Yavuz'un ilim talebindeki inceliklere getirerek bir sonraki beytin[48] işaretiyle konuyu izah etmiştir. Buna göre; zahirî ilimleri

tecelliyâtın ile âşikâr ü zâhirsin ve senin cemâlin ağyârdan mestur ise de cemî cihattan nümâyânsın) (Ahmed Efendi, 5).

[48] Dâde-i şâhe-i ez saltanât-ı dehr be-vey/ Şâhî ânest ki râheşt sûy-i hôd binmâyi (4/18).

bilmek ve maddi olarak zamanın padişahı olmak Yavuz'u manevi açıdan tatmin etmemektedir. Bu tatminsizliğinin farkında olan şair kendisini Hakk'ın kapısında bir kul olarak tasvir etmekte, kulluğunu ilm-i ledünnî ile daha da ziyadeleştirme maksadını taşıdığını izhar etmektedir. Ahmed Efendi, Yavuz'un niyetini; "**Allahım beni, sana ulaştırmayan yollardan koru ve müşahade makamına ulaştır!**" şeklinde anlamıştır (Ahmed Efendi, 33-34). Bu talebin husulü için de kula/Yavuz'a gerekli olan, zahirî ilimlerin ötesinde ilm-i ledünnî, ilm-i irfan olarak Allah'a yakınlığı/müşahadeyi ifade eden ilimlerdir.

Destâvîz'de Yavuz'un hakiki dilek ve ümidinin ne olduğuna dair fikir yürüten şârih, bunun kalp gözünün (basiret) açılması olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zira Hakk'ın, hidayet verdiği kimseye basiret nuru da ihsan etmesi o kimseye Rahmanî/kutsal bir yardımdır. Bu kutsal yardım (basiret/firâset/ilham) insan-ı kâmil mertebesini temsil eden Hz. Peygamber vasıtasıyla mümkündür. Bu ilahi yardım ve nura mazhar olan kimse tereddüt psikolojisinden kurtulmuş olur. Zira bu nimete nail olan kimsenin kalp gözü (çeşm-i bâtın) açık olur (Ahmed Efendi, 29). Bu durumun farkında olan Yavuz, tevhîd kasidesinden sonra ledünnî ilmin kaynağı ve kapısı olarak nitelendirilen Hz. Peygamber'in şahs-ı manevisine iltica etmiş ve **Divan**'ını ona iltica içeren şiirlerle sürdürmüştür.

3. Hakîkat-i Muhammediyye

Hakîkat-i Muhammediyye veya nûr-ı Muhammedî düşüncesi Hz. Peygamber'in altmış üç yıllık cismani hayatının dışında ayrı bir varlığının olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre, Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk kez hakikat-i Muhammediyye yaratılmış, diğer bütün yaratılmışlar da bu hakikatten ve onun için halk edilmiştir (Demirci, 1997). İbnü'l-Arabi bu kavramı şecere-i kâinatın özü, ism-i azam olan Allah isminin mazharı ve vücûd-ı mutlakın en yüksek tecellisine mazhar olduğu için insan-ı kâmil kabul etmiştir (Konuk, 2017: 2/1493). Bu düşünceye göre, Hz. Peygamber'in ruhu ve nuru meleklerden, insanlardan ve peygamberlerden önce yaratıldığı için o, insanlığın manevi babası konumundadır (Demirci, 1997).

Yavuz'un Hz. Peygamber için söylediği; "**Sâye kerdî be-seret ebr ki bâ-în azamet/reşk burdî ki be-hurşîd tu ser fersâyî**" (5/2)[49] beytinde şârihin hakikat-i Muhammediyye kavramını ifade eden açıklamaları bulunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in nuruna nispetle güneşin ışığı sönük kalmıştır. Bu durumun normal karşılanması gerektiği sadedinde o,

[49] Bulut bu kadar yükseklerde iken güneş seni rahatsız etmesin diye bir sâyebân gibi sana hizmetkâr oldu. (Kaya vd, 2023: 47).

tüm mahlukatın Hz. Peygamber'in nurundan halk edildiği konusunda âlimlerin ittifak ettiğini, bu durumdan hareketle güneşin nur ve ziyasının Hz. Peygamber'in nurundan bir cüz olduğu yorumunu yapmıştır (Ahmed Efendi, 36). Başka bir beyti izah ederken[50] şârih, güneş ışığının kaynağının Hz. Peygamber'in nuru olduğunu beyan etmiş, hadis olarak da **"Ey Câbir! Allah'ın yarattığı ilk nur, senin nebinin nurudur."** (`Aclûnî, 2009: 2/237) sözünü zikretmiştir (Ahmed Efendi, 41).

Şârih, **Divan**'daki hakikat-ı Muhammediyye tefekkürünün izlerini sürerken beyitlerin ayetlere olan işaretini de izah etmektedir. "**Ger âgehî zi-meânî-i ve'ş-şemsi ve'd-duhâ/Ta'rîf-i mâh-rûy-i dilârây-ı Mustafa**" (7/13). (ve'ş-Şemsi ve'd-Duhâ'nın manasından haberdar isen, bilirsin ki bu ayetler Mustafa'nın gönüller süsleyen ay yüzünün tarifidir) (Tarlan, 1946: 13) beyti, Yavuz'un şems ve duhâ kelimeleriyle Hz. Peygamber'in şahs-ı manevisini ilişkilendirdiğini göstermektedir. Aynı beytin izahında şârih, eş-Şems ve ed-Duhâ surelerinin ilk kelimelerinin işarî/bâtın anlamının Hz. Peygamber'in nuru olduğunu söylemiştir. Ahmed Efendi'ye göre şemsten (güneşten) kasıt Hz. Peygamber'in nurudur ve bu nur tıpkı güneş gibi müminlerin ruhlarını gıdalandırma gücüne sahiptir. Bu sebeple onun ruhu, "ebu'l-ervâh" yani tüm ruhların babasıdır (Ahmed Efendi, 60).

Şerhte dikkati çeken bir diğer husus da imanın kemal seviyesini elde etme hususunda hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin öneminin zikredilmiş olmasıdır. **But-perestî be-cuz ez-mihr-i tu her mihr ki hest/Her hayalî ki be-gayr tu heme sevdâyî** (5/5) (Senin sevginden başka bütün sevgiler putperestlik, senin hayalinden başka bütün hayaller bir sevdadır) (Kaya vd, 2023: 48) beytinde geçen sevginin, imanın kemali için gerekli olduğu şârih tarafından vurgulanmış ve akabinde "Sizden biriniz beni anne-babasından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe gerçek mümin olamaz." (Buhârî, 8) hadisi zikredilmiştir (Ahmed Efendi, 32).

4. Aşk ve Cezbe

Yavuz'un şiirlerinde aşk, sevgiliye özlem ve ayrılık acısı gibi duygular Divan'ın neredeyse tamamında görülen temel unsurlardır. Şârih, şiirlerde geçen bu kavramları ilahi aşk, mahv-ı vücûd/fenâ fillâh, mevhibe-i ilahi vb. tasavvufi ıstılahlarla tevil ederek izah etmeye çalışmıştır. **Destâvîz**'e göre Yavuz'un dile getirdiği tasvirde âşık, vuslata erse bile ayrılık korkusu sebebiyle huzursuzluk hâlinin kendisine hâkim olduğu kimsedir. Fakat bu huzursuzluk hâlini mücerret şekilde değil zıddıyla zikreden şair, ümit

[50] "Hurşîd-i aks-i âyine-i rûy-i Mustafâst/ Peyvend-i her dü-kevn be-yek mûy-i Mustafâst" (6/1). (Şemse ziyayı bahşediyor Mustafa/Peyvend olur dü âlemde bir Mûy-ı Mustafa) (H. Şevket, 2023: 44).

kavramını da şiire eklemiş ve âşığı korku ile ümit arasında yaşayan bir nevi sufi suretinde/ahlakında zikretmiştir. "**Zihî derd-i firâk u sûz-i hecret râhât-ı dilhâ/ Gâm-ı ısket der-iklîm-i mehabbet hall-i müşkilhâ**" (22/8)[51] beytinde geçen ifadelere dayanarak şârih aşkın bir mevhibe-i ilâhî[52] olduğunu söylemiştir. Bu sebeple insanı korku ile ümit arasında yaşamaya maruz bırakan bu hâli hakkıyla anlayabilme istidadı ancak âriflerin ve ehl-i keşfin nazarında mümkündür (Ahmed Efendi, 72, 164).

Aşkın esrar ve sınırlarının anlaşılması hususunda dinde derin anlayışa işaret eden Yavuz, takip eden beyitlerde fakîh ve ârif ayrımına dikkat çekmektedir. **"Sevâb-ı hâc koned hâsıl fakîh ammâ nemîdâned/ Ki der bî hâsılî dârend uşşâk-ı tû hâsılhâ"** (22/10)[53] beytinde fakîh ve hac ibadeti ilişkisi üzerinden verilen örnek şârih tarafından dinî/dinde idrak mertebesine vurgu yapılarak izah edilmiştir. Ona göre fıkıh ilmiyle meşgul olanlar hac ibadetinin kişiye farz olması, hac yolculuğunun sıhhat şartları, bu ibadetin eda şartları, hüküm ve yapılış tarzı bakımından hac çeşitleri vb. konularla ilgilenirler. Çünkü fıkıh ilmi, zahirî şartları dikkate alarak ibadetin sahih olup olmadığına ve böyle bir ibadetten sevap elde edilip edilmeyeceği konusunda hüküm verir. Oysa aşk ve muhabbet fıkhın ilgi alanının dışındadır (Ahmed Efendi, 74). Konuyu müstakil bir başlık hâlinde ele alan Gazzâlî de, fakîhlerin insanların söz ve fiillerine bakarak hüküm verdiklerini, kalbin üzerinde idare ve tahakkümlerinin olmadığını tıpkı Yavuz gibi hac örneği üzerinden serdetmiştir (Gazzâlî, 1985: 30-31).

Destâvîz'in konu hakkında vurgu yaptığı kavramlardan biri de sufilere ait "Ölmeden önce ölünüz." (ʿAclûnî, 2009, 2/260) ifadesiyle formüle edilen "mevt-i irâdî" kavramıdır. Bu düşünceye göre; Hakk yolunda sülûk edenler, riyazât ve daimî mücâhadeleri neticesinde nefsani sıfatlarının esaretlerinden kurtularak hakiki özgürlüğe ulaşırlar. Bu süreçte sâlik; kendisini, dünyevi yaşam standartlarını teşkil eden, haz ve korkularını şekillendiren şehvetlerini teskin etme istidadını elde ettiği için kalbi ve ruhuyla hayatı anlamlandırır (el-Cevziyye, 2017: 3/1163). İbnü'l-Arabi ise mevt-i iradî derecesine haiz bir kimsenin aşk ateşiyle yandığına, yaratılış gayesinin hakiki anlamını idrak ettiğine, kendi vücudunu/varlığını ve âlemdeki çokluğu da nefyettiğine vurgu yapmıştır (Konuk, 2017: 1/379, 429).

---

[51] Ayrılık derdi ve hicranın gönülleri yakıp kavurması ne güzel bir gönül rahatlığı. Ey sevgili! Aşkının ızdırabı muhabbet ülkesinde bütün müşkilleri halleder (Kaya vd. 2023: 216).

[52] Müminin bildiğiyle amel etmesi karşılığında Allah Teâlâ tarafından ona verilen bir ilimdir (Râgıb el-Isfahânî, 2021, 43).

[53] Fakih hac sevabı elde etmekle övünüyor, fakat bilmiyor ki sana âşık olanlar ne sevaplara nail oluyorlar (Kaya vd. 2023: 216).

Şârih; "**Ger serâ perde-i hestî neşüdî hâil mâ/key cüdâ mî-şüdî ez-sohbet-i cânâ dil-i mâ**" (21/1)[54] beytinin izahında vücûd perdesiyle perdelenen insanın aşka dair anlam arayışına değinmiştir. Bu bağlamda o, "وجودك ذنب لا يقاس به ذنب" (Varlığın başka günahlarla mukayese olunmayacak kadar büyük bir günahtır.) sözüyle istidlâlde bulunmuştur (Ahmed Efendi, 87, 88). İnsanı gerçek/mutlak varlıktan ayıran tüm perdeler günahtır. Bu perdeler, dış faktörler olabileceği gibi insanın nefsani sıfatları ve benliği gibi dâhilî unsurlar da olabilir (İbnü'l-Arabi, ty: 1171). O hâlde vücudun/varlığın/benliğinden kurtulan kimse kudsî âlemin esrar ve manalarını müşahade edebilir. Zira insanın benliği aynı zamanda onun putu mesabesindedir (İbn 'Acîbe, 1419, 3/474). Bu hakikate işaret eden şârih, benlik perdesinin aradan kalkmasıyla sâlikin gerçek aşk ve muhabbete ehil hâle geleceğinin altını çizmekte ve mücahadenin ancak daha önce bu zevki ve seyrüsülûku tecrübe etmiş bir mürşid-i kâmilin gözetimi altında başarıyla neticeleneceğini belirtmiştir (Ahmed Efendi, 88).

İlahî/hakiki aşk aynı zamanda sufinin talep ettiği kurbiyyet makamına giden en müessir ve sağlam yoldur. Allah'a vuslat yolunda insanların mizaçlarına göre muhtelif yolların varlığına dikkat çeken şârih, Necmuddîn-i Dâye'den (ö. 618/1221) iktibasla; tarîkî- ebrâr, tarik-i ahyâr ve tarik-i şuttâr kavramlarını izah etmiştir. "**Allah'a giden yollar, yaratılmışların nefeslerini sayışıncadır.**" (Dâye, 2018: 43, 44) sözünü, Yavuz'un "**Tâ mukblî zi-bendegî-i aşk yâftîm/Hurşîd u meh şudend zi-Keyvân esî-i mâ**" (20/12)[55] beytiyle birlikte değerlendiren şârih, tarîk-i şuttâr olarak da nitelenen aşk ve cezbe yolunu takip edenlerin en üstün manevi mertebeleri elde edeceklerini vurgulamıştır.

Ahmed Efendi, aşk ve cezbe sahibi kimselerin kazanımları hakkında da bazı bilgiler vermektedir. Ona göre, Hakk âşıklarının nurlanmış kalpleri varlığı anlama konusunda basiret sahibidirler. Bu basiret Hakk'tan gelen bir rahmet tecellisi olup âşıkları fakr-ı hakiki mertebesine ulaştırır. "**Gerçi şehîd u âşıkem nîst be-çeşm-i men firâk/Zân-ki be-bâd dâdeem fâide-i nâim-râ**" (16/13)[56] beytinde geçen cennet nimetlerini rüzgâra/havaya vermişim ifadesi şârih tarafından fakr-ı hakiki olarak tevil edilmiştir (Ahmed Efendi, 111). Bu kavram; kulun kendisini her durumda Allah'a muhtaç bilmesi, zahirî ve bâtınî bütün zerresinde Allah'a tam bir ihtiyaç hâlinde

[54] Ey varlık serâperdesi bize engel olmasaydı, cananın sohbetinden gönlümüz hiç ayrı düşer miydi? (Kaya vd. 2023: 211).

[55] Biz aşka kul olmakla ikbal kazandığımız için, felekteki ay ve güneş bizim esirimizdir (Kaya vd. 2023: 210).

[56] Âşığım ve aşk yolunun şehidiyim. Benim nazarımda ayrılığa yer yok. Çünkü cennet lezzetlerini rüzgâra vermişim (Kaya vd. 2023: 195).

olduğunu (başka hiçbir şeye muhtaç olmadığını) müşahade etmesi olarak tavsif edilmiştir. Bununla birlikte kulun tüm varlığıyla Allah'a ait olduğunu idrak etmesidir ki bu da ancak sâlikin nefsin istek ve arzularının baskısından kurtulması ve tüm varlığıyla Allah'a ait olmasıyla elde edilebilir (el-Cevziyye, 2017: 2/852). İbnü'l-Arabi ise bu kavramı; ârif kimselerin kendi bâtınlarını Allah'ın iradesine ve meşîetine tabi kılmaları şeklinde yorumlamıştır. Bu durum fenâ hâlinin bir mertebesidir ki bu hâli tecrübe eden ârifin benliği yok olmuştur. Bu gibi kimselerinden sadır olan hâl ve hareketler artık ona ait sayılamaz (Konuk, 2017: 1/745). Bu bilgileri teyit eden şârih, zikri geçen beyti terk-i hestî (varlığı terk), fakr-ı hakikî ve fenâ fillâh kavramlarıyla izah etmiştir.

Destâvîz'in, aşk ehlinin manevi seviyesini izah mahiyetinde zikrettiği tasavvufi kavramlardan bir diğeri de rızadır. Zunnûn-i Mısrî (245/859), rızanın kuldaki alameti olarak; kaza ve kaderin hükmü ortaya çıktıktan sonra kulun bu hükümden dolayı acı duymaması ve musibetin içinde bulunsa bile sevginin heyecanını hissetmesi hususlarını dile getirmiştir. Râbiatü'l-Adeviyye (185/801) ise rızayı, Allah'ın nimeti kadar musibetinin de kulu memnun etmesi olarak tanımlamıştır (Kuşeyrî, 1989: 340-341). Bazı muhakkik sufiler rıza makamını, muhabbetten sonra gelen marifet makamı olarak tanımlamıştır (Metinlerle, 2006: 801). **"Nî be-visâl hôş buved nî zi-firâk dil hazîn/ân-ki nihâd yek tarafyâd-ı umîd u bîm-ra"** (16/15)[57] beytini izah sadedinde şârih, aşk ehlinin hâllerinden/ makamlarından[58] biri olarak rıza makamını zikretmiştir. Ona göre, Allah'a teslimiyetin bir çeşidi de sayılan rıza makamında bulunan kimseler, gayb âleminden şehadet âlemine zuhûr eden olumlu veya olumsuz her şey karşısında tam bir teslimiyetle Rablerinin takdirine boyun eğerler (Ahmed Efendi, 112).

Divan'da geçen bazı beyitlere[59] istinaden **Destâvîz**, aşk ile iman ilişkisine dair bazı tasavvufi yorumlarda bulunmuştur. Muhakkik sufiler; avam, kelamcılar ve ârifler olmak üzere imanı üç kısma ayırmışlardır. Avâmın imanı sadece taklitten ibarettir. Kelamcıların imanı ise delillerle ispat şeklindedir.

[57] Ümit ve korkuyu bir tarafa atan kimsenin gönlü ne kavuşmaktan memnun ne de ayrılıktan mahzun olur (Kaya vd, 2023: 196).

[58] Rızanın makam veya hâl olması hususu Iraklı ve Horasanlı sufiler arasında tartışılmıştır. Horasan sufileri rızanın çalışılarak kazanıldığını, bu sebeple makam olması gerektiğini savunurken Irak sufileri ise rızanın hâller nevinden olduğunu, zira kulun bunu kesp etmede bir müdahalesinin olmadığını, diğer hâller gibi rızanın da Allah'tan bir feyz olarak kulun kalbine yerleştiğini iddia etmiştir (Kuşeyrî, 1989: 338).

[59] "Kâfer-i aşk ki der-kâkul u zulfet dil best/Ne be-cânest mukayyed ne-be-iman muhtaç" (36/2). Zülf ve kâkülüne gönlü bağlamış olan aşk kâfiri ne canıyla ilgilenir ne de iman kaygısıyla (Kaya vd, 2023: 334).

Âriflerin imanı ise ilahi tecelliler sebebiyle nurlanmış bir kalbin müşahadesidir (Gazzâlî, 1985: 3/16). Kelâbâzî (ö. 380/990) ise bazı sufilerin, imanı; kulu Allah ile bir araya getiren şey olarak tanımladıklarını belirtmiştir (Kelâbâzî, 2016: 136). Bu tanımlara göre; sufilerin, imanı dil ile ikrar kalp ile tasdikten daha öteye taşıdıkları ve onu kalbî müşahade/îkân alanı içerisinde değerlendirdikleri görülmektedir.

Şârihe göre imanın müşahede mertebesinde gerçekleşmesi cemâl tecellisi vasıtasıyla olur. Muhakkik sufiler Allah'ın âleme yönelik lütuf ve ikramlarını gösteren sıfatlarını cemâlî sıfatlar olarak isimlendirmişlerdir (Uludağ, 1993). İbnü'l-Arabi cemâl sıfatlarının ve tecellilerinin kuldan Allah'a dönük bir anlam taşıdığını belirterek Allah Teâlâ ile ilgili sahip olduğumuz bilginin kaynağının yine o olduğunu ifade etmiştir. Çünkü cemâl, Hakk'ın bize kendisini açmasıdır. Bu cemâl tecellisi insanda "üns" şeklinde zuhur eder. Üns makamında bulunan bir sâlik aşk ve muhabbetinden, yaşamış olduğu en derin acı ve ızdıraplardan ruhî ve manevi haz duyar (Kaşânî, 2004: 187; Uludağ, 1999: 548). Bu bilgiler ışığında şarih, cemâl tecellisine mazhar olan âşık/ârif kimsenin üns hâlini yaşayacağını belirtmiştir. Bu hâli yaşayan ârifin kalbi Hakk'ın bir ikramı olarak yine Hakk'a açılır. Böylece kul, bâtınında ortaya çıkan üns hâliyle Allah'ı Allah'la bilir. Bu da şârihe göre iman-ı ayânîdir (Ahmed Efendi, 192).

5. Mürşid-i Kâmil

Divan'da geniş yer tutan konulardan biri olan aşk ve muhabbet gibi kavramlar şârih tarafından mürşid-i kâmil karakteriyle ilişkilendirilmiştir. Istılahta; bir tarikatta seyrüsülûkünü tamamlayarak şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde üstün bir mertebeye ulaşan kimse manasına gelen mürşid/şeyh, insanları dalaletten kurtarıp tarik-i müstakime götüren manevi bir karakterdir (Cürcanî, 2014: 89). Bu manevi şahsiyet aynı zamanda Hz. Peygamber'in/nübüvvetin vârisi mesabesinde olup, "**Ölmeden önce ölünüz.**" ifadesiyle işaret edilen mevt-i iradî mertebesini idrak etmiştir (Konuk, 2017: 462, 629).

Şârihe göre; aşk bizzat mürşidin kendisidir. Zira bu ilahi mevhibe tıpkı mürşid-i kâmil gibi insanın bâtınî yönünü terbiye eder. Bâtınî bir his olan aşkı ve aşk ehlini fıkıh ilminin kural ve usûlleriyle değerlendirmek onları anlama konusunda muhataba yeterli bilgiyi sağlayamaz. Bu durumda Hz. Adem'den beri var olagelen aşkı anlamak için hâl ehli olmak gerekmektedir. Zira şârihe göre aşk kâl değil hâl ilmidir. Durum böyle olunca aşkın talipleri ve meraklıları hâl ehli olan kimselere ihtiyaç duymaktadır ki bu da mürşid-i kâmilin kendisidir (Ahmed Efendi, 184).

Sonuç

Yavuz Sultan Selim'in **Divan**'ı, tasavvufi terminoloji ve manevi tefekkür açısından dikkate değer bir derinliğe sahiptir. Bu durum, **Divan**'ın yalnızca estetik kaygılarla kaleme alınmış edebî bir eser olmaktan öte, tasavvufi ve irfani bir dünya görüşü üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Şiirlerdeki sembolik anlatım, mecazlar ve derin mana katmanları, Yavuz'un iç dünyasını ve düşünsel zenginliğini yansıtmakta; bu da eserin şârihlerini, özellikle sufi gelenekle şekillenmiş kavram ve izahlara başvurmaya mecbur bırakmaktadır. Bu çerçevede öne çıkan şârihlerden biri olan Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi, **Destâvîz-i Dâniş** adlı şerhinde, Yavuz'un şiirlerini anlamlandırırken tasavvufun sembollerinden, kavramlarından ve mecazlarından istifade etmiş; böylece onun manevi derinliğini ve irfani perspektifini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bu durum, Yavuz'un şiirlerinin tasavvufi düşünceyle ne denli iç içe olduğunu ortaya koymakta ve eserinin aynı zamanda bir irfan metni olarak okunabileceğini teyit etmektedir.

Ahmed Efendi'nin, görüşlerine en fazla başvurduğu mutasavvıfın İbnü'l-Arabi olduğu çalışmamızda ulaşılan sonuçlardan biridir. Zira şairin; Tanrı, âlem ve insan bağlamında şiirlerinde dile getirdiği düşünceler, şârih tarafından tecelli, ledünnî ilim ve hakikat-i Muhamediyye gibi Ekberî tefekkürde önemli yer tutan kavramlarla ilişkilendirilerek izah edilmeye çalışılmıştır. Özellikle **Divan**'ın neredeyse tamamında yer alan aşk, sevgi ve muhabbet kavramları ilahi/Rahmanî mevhibeyle izah edilmiştir. Bunun dışında Gazzâlî, Necmuddîn-i Kübrâ vb. muhakkik sufilerin görüş ve düşüncelerinden bazı alıntılar yapılan şerhte, zahirî saltanata malik olan bir şair sultanın hakiki hedef ve niyetinin sorgulandığı da câlib-i dikkattir. Buna göre zahirî saltanat Yavuz'u teskin etmemekle birlikte bâtın âleminde de yüksek bir payeye erişme arzusunun olduğu şârih tarafından dile getirilmiştir. Bu arzunun en önemli figürlerinden biri de mürşid-i kâmildir. Metinde mürşid-i kâmil kavramına hem hakiki hem de mecazî olarak vurgu yapılmış, bu figür âdeta aşk ve muhabbetin yeryüzündeki mücessem hâli olarak tavsif edilmiştir.

Kaynaklarda şahsı ve eğitim hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Ahmed Efendi'nin şerhte tasavvufi kavramları kullanması ve bu ıstılah etrafında detaylı izahları onun derin bir tasavvufi bilgisinin olduğuna işaret etmektedir. Üslup ve muhteva açısından değerlendirildiğinde ise **Destâvîz**, **Selîmî Divanı**'nın âdeta bir tasavvufi şerhi niteliğindedir. Bu şerh aynı zamanda tasavvuf ilminin sunduğu imkân ve terminoloji olmadan Yavuz'un şiirinin ve his dünyasının anlaşılmasının zor olduğu gerçeğini ispatlar niteliktedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Efendi, Manastırlı Dâniş. **Destâvîz-i Dâniş**. Ankara: Millî Ktp., Millî Ktp. Yazmalar, 8511, 1-331.

ATAÎ, Nev'îzâde (2017). **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik**, 1-2, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

AYDIN, Seda (2016). **Destâvîz-i Dâniş (Yavuz Sultân Selîm Divanı'nın Şerhi-İnceleme-Metin)**, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1433/2012). **el-Câmiu's-Sahîh**, 1-9, (Neşr. Heyet), Kahire: Dâru't-Tesîl.

CEYHAN, Semih (2011). "Tecellî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 40/241-243. İstanbul: TDV Yay.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf (2014). **Ta'rîfât (Tasavvuf Istılahları)**, (Çev. Abdülmecdî Tolun), İstanbul: Litera Yayıncılık.

DEMİRCİ, Mehmet (1997). "Hakikat-i Muhammediyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 15/179-180, İstanbul: TDV Yay.

El-CEVZİYYE, İbn Kayyım (1990). **Medâricü's-Sâlikîn**, (Çev. Ali Ataç vd.), 1-3, İstanbul: İnsan Yayınları.

HÜSEYİN ŞEVKET (2023). **Yavuz Sultân Selîm Dîvânı**, (Haz. Yaşar Aydemir, Fatih Yerdemir), İstanbul: H Yayınları.

HÜSEYİN VASSÂF (2015). **Sefîne-i Evliyâ**, (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), 5 C., İstanbul: Kitabevi Yayınları.

HULVÎ, Mahmdud Cemâleddin (1993). **Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye**, (Haz. Mehmet Serhan Tayşî), İstanbul: İFAV Yay.

İBN 'ACÎBE, Ahmed b. Muhammed el-Mehdî (1419). **El-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd**,7 C., (Neşr. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, Kahire.

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin (2021). **Futuhât-i Mekkiyye**, (Çev. Ekrem Demirli), 18 C., İstanbul: Litera Yayıncılık.

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin (ty). **Te'vîlât**, (Çev. Vahdettin İnce), 2 C., İstanbul: Kitsan Kitap.

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak (2004). **Tasavvuf Sözlüğü**, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.

KAYA, İbrahim; KAVRUK, Hasan; ÇALDAK, Süleyman (2023). **Yavuz Sultan Selim Han. Farsça Divan (Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı-Çeviri)**, İstanbul: Fidan Kitap.

KELÂBÂZÎ, Muhammed b. İbrahim (2016). **et-Ta'arruf**, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.

KONUK, Ahmed Avni (2017). **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, (Haz. Mustafa Tahralı vd.), 2 C., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin (1409/1989). **Risâle**, (Tah. Mahmud b. eş-Şerîf), Kahire: Müessesetü Dâri'ş-Şa'b.

Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü (2006). (Ed. Zafer Erginli), İstanbul: Kalem Yayınevi.

NECMUDDÎN-İ DÂYE, Abdullah b. Muhammed el- el-Esedî er-Râzî (2010). **Usulü'l-Aşere**, (Haz. Süleyman Gökbulut), İstanbul: İnsan Yayınları.

ÖNGÖREN, Reşat (2004). "Merkez Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 29/200-202, Ankara: TDV Yayınları.

RÂGIB EL-ISFAHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (2021). **Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb**. (Tah. Celâleddin Divelekçi), İstanbul: Klasik Yayınları.

TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed Efendi. (2019). **Osmanlı Müellifleri**, (Çev. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık.

TERZİ, Beyza (2016). **Destâvîz-i Dâniş (Yavuz Sultân Selîm Divanı'nın Şerhi-İnceleme-Metin)**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ULUDAĞ, Süleyman (1993). "Celâl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 7/240, Ankara: TDV Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman (1999). **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Marifet Yayınları.

Yavuz Sultan Selim Divanı (1946). (Çev. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

ÇALDIRAN SAVAŞI'NDA İNANÇ VE İKTİDARIN BİRLEŞİMİ: YAVUZ SULTAN SELİM'İN DİNÎ KİMLİK POLİTİKASIYLA İMPARATORLUĞUN BİRLİĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Shahram Panahi KHEİAVİ
Islamic Azad University, IRAN
sh.panahi@iau.ac.ir

Giriş

Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı arifesinde izlediği dinî siyaset, Osmanlı İmparatorluğu ve bölge tarihini derinden etkileyen bir dönüm noktasıydı. O günlerde, Osmanlı İmparatorluğu yeni ve aynı zamanda tehditkâr bir olguyla karşı karşıyaydı: Safevilerin Azerbaycan'da hızla yükselişi ve Şiilik mezhebinin yayılması. Bu durum, sadece siyaset ve askerlik alanında değil, bunun yanı sıra kendilerini Sünni İslam'ın savunucuları olarak gören Osmanlılar için inançlar ve ideolojiler alanında da ciddi bir meydan okuma teşkil ediyordu. I. Sultan Selim, bu ikili tehdidi fark ederek bu zorluklarla başa çıkmayı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun birlik ve bütünlüğünü korumayı amaçlayan bir dinî siyaset geliştirdi. O, Şiiliğin Osmanlı hâkimiyet alanlarında yayılmasının, iç huzursuzluklara, isyanlara ve nihayetinde imparatorluğun temellerinde sarsıntıya yol açabileceğine inanıyordu. Bu nedenle, imparatorluğun siyasi bütünlüğünün korunması, dinî siyasetinin temel taşı haline geldi.

Sahnenin diğer tarafında Sultan Selim, Safevi Devleti'ni rakip bir Şii gücü olarak Osmanlının güvenliği ve çıkarları için potansiyel bir tehdit olarak görüyordu ve bununla mücadeleyi hayati bir gereklilik olarak değerlendiriyordu. Bu bakış açısı, iki bölgesel güç arasındaki uzun süredir devam eden siyasi ve askerî rekabetlerin yanı sıra aralarındaki temel mezhepsel farklılıklardan da kaynaklanıyordu. Dahası, Sultan Selim kendisini Sünni İslam'ın ve cemaatinin ateşli bir savunucusu olarak sunuyordu ve Şiiliğin yayılmasını İslam'ın doğru yolundan açık bir sapma olarak görüyordu. Müslümanlar arasında, özellikle Sünniler ve Şiiler arasında mezhepsel ayrılığın, İslam ümmetini dış düşmanlara karşı zayıflatabileceğine inanıyordu. Bu nedenle, Sünni İslam'ın sınırlarını savunmak ve İslam dünyasının birliğini koruma çabası, dinî siyasetinin diğer önemli hedefleri arasındaydı.

İşte bu noktada, şu soru ortaya çıkmaktadır: İmparatorluğun birliğini koruma, dış tehditle mücadele etme ve Sünni İslam'ı savunmaya dayanan bu dinî siyaset, Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı'na girme kararı ve Safevi Devleti'ne karşı tutumu üzerinde nasıl bir etki yarattı? Aslında, bu araştırma, Sultan Selim'in bu dinî siyaseti benimseyerek Çaldıran Savaşı'nı sadece

siyasi bir çatışma olarak değil, bu dinî siyaseti benimseyerek aynı zamanda Şiiliğin yayılmasına karşı ve Sünni İslam'ın temellerini korumak için dinî bir gereklilik ve cihat olarak gördüğü hipotezini incelemeyi amaçlamaktadır. Böylesi bir ortamda, Çaldıran Savaşı bu dinî siyasetin doruk noktası haline geldi. Sultan Selim, ordularını seferber ederek ve dinî fetvalar yayınlayarak bu savaşı sadece siyasi bir çatışma olarak değil, aynı zamanda "bid'at" ve "sapma"ya karşı kutsal bir cihat olarak ilan etti. Bu seferdeki amacı, sadece Safevi tehlikesini bertaraf etmek değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun birlik ve bütünlüğünü korumak, Şiiliğin yayılmasını engellemek ve Sünni İslam'ın varlığını savunmaktı. Gerçekte, din aracını kullanarak, savaşına daha fazla meşruiyet kazandırmaya, kamuoyunun ve askerî güçlerin desteğini toplamaya çalıştı. Bu nedenle, Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı'ndaki dinî siyaseti, imparatorluğun birliğini koruma, dış tehditle mücadele etme, Sünni İslam'ı savunma ve İslam dünyasının birliğini koruma hedefiyle benimsenen çok katmanlı ve karmaşık bir siyaset idi; bu savaşın şekillenmesi ve gidişatı üzerinde derin bir etki yarattı. Bu siyaset, o dönemde dinin siyaset ve savaş alanındaki önemini açıkça göstermektedir ve bölge tarihini daha derinlemesine anlamak için gereklidir.

Burada değerli okuyucuların dikkatine sunulur ki bu makalede amacım, söz konusu dönemin dinî veya Sultan Selim'in dinî-siyasi yaklaşımları ve söylemleri üzerine gerekli tüm incelikleriyle uzmanlık gerektiren bir tartışma sunmak değildir. Aksine, asıl amaç, bir dizi ikincil tarihsel kaynaktan yararlanarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Safevilerin ve Anadolu topraklarındaki destekçilerinin faaliyetlerinden kaynaklanan siyasi-dinî zorlukların genel hatlarını belirlemek ve kapsamlı bir tasvirini ortaya koymaktır. Bu zorluklar, Sultan Selim'i imparatorluğun güvenliğini ve bütünlüğünü korumak için Çaldıran Muharebesi ile Osmanlıların resmî dinî kimliğini savunmaya yöneltmiştir. Bu nedenle, bu araştırmada ele alınan birçok konu, her şeyden önce o dönemin dinî ihtilaflarına dayansa da, siyasi tarih ağırlıklıdır.

Safeviler'e Karşı Sultan Selim'in Dinî ve Siyasi Politikalarının Osmanlı İmparatorluğu'na Etkisi

Çaldıran Meydan Muharebesi, yalnızca bir askerî hadise olarak değerlendirilmemeli; **bilhassa** İslam dünyasının ve Türk-İslam medeniyetinin tarihsel seyrinde köklü dönüşümlere zemin hazırlamış bir dönüm noktası olarak ele alınmalıdır. 1514 yılında Azerbaycan'ın geniş Çaldıran Ovası'nda cereyan eden bu önemli çatışma, iki kudretli Türk devletinin tarih sahnesinde karşı karşıya geldiği kritik bir an olarak kayıtlara geçmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kesin zaferiyle neticelenen bu savaş, yalnızca siyasi sınırların yeniden çizilmesine vesile olmamış; aynı zamanda

Azerbaycan ve Anadolu'da yaşayan Türk toplumlarının kültürel ve sosyal yapısını derinlemesine etkileyerek, dönemin karakteristik özelliklerini yansıtan bir mihenk taşı niteliği kazanmıştır.

Tarihsel bir perspektiften İncelendiğinde Safeviler ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki süreklilik arz eden rekabetin kökenlerinin, Timur İmparatorluğu'nun çöküşü sonrası oluşan siyasi boşluğun doldurulması mücadelesine kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Bu rekabet, mezhepsel ayrışmaların, toprak egemenliği mücadelelerinin ve farklı siyasi telakkilerin bir araya geldiği karmaşık bir tarihsel bağlamda ortaya çıkmış ve giderek derinleşmiştir[60]. Osmanlılar açısından Safeviler, yalnızca bir siyasi rakip olarak algılanmamış, Sünni İslam dünyasının birliğini tehdit eden ve Osmanlı kimliğinin temel taşı olan Sünniliğe karşı ciddi bir meydan okuma olarak görülmüştür. Bu algı, dönemin siyasi ve ideolojik dokusuyla derin bir bağlantı kurmuş ve Osmanlı Devleti'nin stratejik yönelimlerini şekillendiren en önemli unsurlardan biri hâline gelmişti.

Ayrıca, "karizmatik bir lider olan Şah İsmail[61]", Kızılbaşların ve Şii eğilimli sufilerin geniş desteğini arkasına alarak kendisine sahte bir güven duygusu kazandırmış ve bu durum onu Osmanlı İmparatorluğu ile karşı karşıya gelmeye yöneltmiştir. Psikolojik, dinî ve siyasi faktörlerin bir araya gelmesinden kaynaklanan bu güven duygusu, özellikle stratejik kararlarında etkili olmuştur ve onu, bu eylemlerin nihai sonuçlarını yeterince değerlendirmeden büyük hedeflere ulaşmaya itmiştir. Özellikle Şah İsmail'in "Şiiliği devlet ideolojisi hâline getirmesi (Nesr, 1358: 285)" ve bir ütopya üzerine kurulu Şii inkılaplarını[62] diğer bölgelere yayma amacı, Osmanlı-Safevi rekabetini daha da derinleştirmiştir.

---

[60] İkinci el kaynaklarda Çaldıran Savaşı'nın nedenleri tartışılırken, aşağıdaki kaynaklar bize kapsamlı bilgiler sunmaktadır: Ğulam Server, **Tarih-i Şah İsmail-i Safevi**, (Çev. Muhammed Bakır Âram, Abbasqulu Ğafarî Ferd), Merkez-i Neşr-i Daneşqahi, Tahran 1374, s. 90-93 ve Roger Savory, **Irān-e 'asr-e Safavi** (Safeviler Döneminde İran). (Çev. Kāmbiz-e Azizī), Enteshārāt-e Sahar, Tahran 1374, s. 38-39.

[61] Şimdiye kadar Şah İsmail'in karizmatik liderlik özellikleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu kitap ise, Şah İsmail'in karizmasını sosyolojik kavramlar çerçevesinde ele alarak, Şiizm ve tasavvufun bu karizmaya olan katkılarını incelemektedir: Shahram Panahi Kheiavi, **Camieşenâsîyê Peydâyışê Hukûmetê Safavî: Molahezâtî Der Barkhî Az Avâmelê Ejtemâîye Takvînê Eghtedârê Safaviyân Der Âzerbâycân** (Safevi Devleti'nin Ortaya Çıkışının Sosyolojisi. Azerbaycan'da Safevilerin İktidarının Oluşumunda Toplumsal Faktörlerin Bazılarına Dair Gözlemler), İslam Azad Üniversitesi Yayınları, Tahran 1398, s 133-145.

[62] Şah İsmail'in Şii devrimi iki ana boyuttan oluşmaktadır: Safevi Hanedanlığı'nın kuruluşu: Şah İsmail, çeşitli Türkmen aşiretlerini birleştirerek ve Kızılbaşların askerî gücüne dayanarak, yerel hükümetleri yendi ve Safevi Hanedanlığı'nı kurdu. Şii mezhebine resmiyet kazandırma: Şah İsmail, On İki İmam Şiiliğini ülkenin resmî mezhebi olarak ilan etti ve böylece İran, dünyadaki tek resmî Şii devleti haline geldi.

Bu çerçevede, Safevilerin "Sufi-Şii propagandası[63]" ve kışkırtmaları temelli ideolojik taarruzu, Osmanlı coğrafyasındaki Şii eğilimleri olan sufiler[64] üzerinde derin tesirler icra etmeyi amaçlıyordu[65]. Bu vaziyet, yalnızca bölgesel dinî ve etnik vahdeti tehdit etmekle kalmayıp **üstelik** Osmanlı Devleti'nin siyasi bütünlüğünü ve devamlılığını da ciddi biçimde tehlikeye atıyordu. Nitekim 1511 senesinde zuhur eden Şahkulu Baba Tekeli isyanı[66], Safevi ideolojisinin Osmanlı topraklarındaki nüfuzunu sarih bir surette ortaya koyan mühim bir misal teşkil etmektedir. Zira bu isyan, mezkur propagandanın ne derece şümullü ve müessir olduğunu göstermekteydi[67].

İsyandan önce, çoğunlukla Sünni nüfusun yaşadığı Anadolu'da farklı mezheplerin mensupları hoşgörü içerisinde bir arada yaşamaktaydı. Ancak 16. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı-Safevi rekabetinin şiddetlenmesiyle birlikte Anadolu'daki bu hoşgörü ortamı ciddi şekilde bozuldu. **Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye**, Safevilerle bağlantılı olduğu düşünülen Kızılbaşlar veya Şii eğilimli sufileri "inançsız ve kâfir" (Yıldırım. 2020: 193) olarak nitelendirerek baskı altına aldı.

Burada kısaca ifade etmek gerekirse, Safevi Devleti'nin Azerbaycan'da kurulduğu ilk dönemlerde, Sultan II. Bayezid'in yavaş ve durgun siyaseti, Doğu Anadolu'daki Safevi yandaşı oymakların ve Sufi-Şii grupların güç kazanmasına olanak tanıyordu (Dursun, 1381: 210). Bu sakin tutum, bir süre devam etti; ancak büyük bir imparatorluğu yönetmenin getirdiği yüklerin, yaşlılığın sebep olduğu zorluklarla birleşmesi, Sultan Bayezid'in

---

[63] "**Sufi-Şii propagandası"** terimi, sufi mistisizminin kavram ve sembollerini Şii inancını yaymak ve genişletmek için kullanan bir dizi propaganda faaliyetini ifade eder.

[64] Osmanlı İmparatorluğu'nda Safevi yanlısı Şiiler çeşitli gruplardan oluşuyordu; en önemlileri Kızılbaşlar, Bektaşiler, Aleviler ve Şii eğilimli sufilerdi. Ayrıca, siyasi-sosyal hoşnutsuzluk yaşayanlar da Safevilere sempati duyuyordu. Bu gruplar arasında kesin sınırlar yoktu ve Safevilere destek oranları farklılık gösteriyordu.

[65] Bu makale, tarihî verilere dayanarak ve ayrıntılı bir inceleme yaparak konunun farklı boyutlarını ele almaktadır: Faruk Söylemez, "Anadolu'da sahte Şah İsmail İsyanı," Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 17, no. 2 (2004): 71-90.

[66] Şahkulu Baba Tekeli İsyanı, 1511 yılında Anadolu'da Osmanlı İmparatorluğu'na karşı **gerçekleşmişti.** Şahkulu, Kızılbaş liderlerinden ve Şah İsmail Safevi'nin destekçilerinden **biriydi**. Bu ayaklanma, Safevilerin propagandası, sosyal-ekonomik hoşnutsuzluklar ve Osmanlı hükümetinin zayıflığı nedeniyle **ortaya çıkmıştı**. Ayaklanmacılar başlangıçta başarılar elde ettiler ancak sonunda isyan Osmanlı kuvvetleri tarafından **bastırıldı** ve Şahkulu **öldürüldü**. Bu ayaklanma, Osmanlı ve Safevi arasındaki gerilimi artırmış ve Anadolu'da Şiilerin baskı altına alınmasına **yol açmıştı.**

[67] Şahkulu Baba İsyanı'nın siyasi, sosyal ve dinî nedenleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için aşağıdaki kaynağa başvurabilirsiniz: Cengiz Yıldırım, **Şah İsamil Safevi Kızılbaş Devleti**, Dorlion Yayıyınları, Ankara 2020, s. 160-173.

tahttan feragat etmesine yol açtı. Tahta geçen oğlu Selim ise, bilinen ünlü adıyla Yavuz Sultan Selim[68], babasının itidalli yaklaşımını terk edip daha kararlı ve etkin bir mücadele stratejisini hayata geçirerek Osmanlı siyasetinde yeni bir dönemin kapısını araladı[69].

Osmanlı İmparatorluğu'nun dokuzuncu padişahı olan Yavuz Sultan Selim, hem tecrübeli bir ordu komutanının stratejik zekâsını hem de bilge bir devlet adamının siyasi dehasını bünyesinde barındıran sıra dışı bir liderdi. Tahta çıktığında, devlete yeni bir yön vererek dinî hassasiyetlerin yanı sıra pragmatik bir yaklaşım benimsedi. Dünya siyasetini gerçekçi bir perspektifle değerlendirirken, Osmanlı Devleti'nin uzun vadeli çıkarlarını her daim göz önünde bulundurdu ve bu doğrultuda isabetli kararlar alarak imparatorluğun sınırlarını genişletmeye devam etti. Bunun yanı sıra, Sultan Selim'in hüküm sürdüğü dönem, dünya düzeninde büyük dönüşümlerin yaşandığı bir çağda Osmanlı İmparatorluğu'nun yazgısını belirleyen önemli bir kavşaktı. Avrupa'nın güçlü devletleri dünyaya egemen olma ülküsüyle amansız bir yarış içindeyken Orta Doğu, bu yarışın en çetin alanı hâline gelmişti. İşte tam bu çetin koşullarda, yiğit ve sözüne güvenilir bir hakan olan Sultan Selim, imparatorluğun seyrini değiştirerek girişken bir siyaset izledi. Portekiz ve İspanya gibi denizci devletlere karşı büyük zaferler kazanarak hem İslam dünyasının onurunu korudu hem de Avrupa'nın doğu yönelimli tasarılarını sonuçsuz bıraktı[70].

Osmanlı Devleti'nin dış siyasetinde yaşanan en belirgin değişiklik, hiç şüphesiz Yavuz Sultan Selim döneminde batıdan doğuya doğru gerçekleşen stratejik yönelişle kendini göstermektedir. Bu dönemde Yavuz Sultan Selim'in doğu siyaseti, çeşitli nedenlerle şekillenmiştir: Osmanlı İmparatorluğu'nun doğudaki güç dengesini koruma zorunluluğu, İslam dünyasında liderlik iddiasını pekiştirme hedefi, Şii-Sünni çatışmasını Osmanlı lehine

[68] Yavuz Sultan Selim 1512 ile 1520 yılları arasında tahtta bulunmuştur. Doğu ve güneydeki fetihleriyle, özellikle Mısır ve Şam'ın alınması ve Çaldıran Savaşı'nda Safevilere karşı kazandığı zaferle tanınır. Sultan Selim, Osmanlı Devleti'nin ilk halifesi olmuş ve Osmanlıyı İslam dünyasının önde gelen imparatorluğu haline getirme konusunda önemli bir rol oynamıştır.

[69] Davud Dursun'a göre, Şah İsmail liderliğindeki Safeviler, Şiiliği kendi inancındaki insanlar arasında yaymak için yoğun çabalar harcamanın yanı sıra artan askerî ve siyasi baskılar uygulayarak Osmanlı Devleti'nin fıkhî ve inançsal omurgasını oluşturan Hanefi mezhebini zayıflatmaya çalışmışlardır. Bazı tarihçiler, Safevilerin Sünni Müslümanların kutsal mekanlarını tahrip etmeye çalıştıklarını iddia etmektedir. Bu süreçte, Sultan II. Bayezid'in bu tehditlere karşı gösterdiği pasiflik dikkat çekicidir. Bu iddialar hakkında daha fazla bilgi için, Bk: Dursun, age., s. 207.

[70] Aşağıdaki araştırma kaynakları, Yavuz Sultan Selim'in Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belirgin rolü hakkında değerli bilgiler sunmaktadır: Yılmaz Öztuna, **Yavuz Sultan Selim**, Ötüken Neşriyat A.Ş., 2017; Namık Kemal, **Yavuz Sultan Selim**, Ötüken Neşriyat A.Ş., 2015.

avantaja dönüştürme amacı, doğudaki ticaret yollarını kontrol altına alma isteği ve nihayetinde Safevi tehdidine karşı etkili bir önleyici strateji geliştirme gerekliliği[71].

Bu bağlamda bahsedilen faktörlerden biri olarak, Safevilerin Batı Azerbaycan'da giderek güç kazanmaları ve Kafkaslar ile Anadolu üzerindeki nüfuzlarının artarak tehdit oluşturması (Nəcəfli, 2020: 31), Yavuz Sultan Selim'i stratejik bir duruş benimsemeye zorladı. Hem Osmanlı topraklarındaki hâkimiyetini sağlamlaştırmak hem de Sünni İslam'ın liderliğini üstlenmek isteyen Yavuz Sultan Selim, kararlı bir tutum sergileyerek Şah İsmail ile karşı karşıya geldi.

1514 yılında Çaldıran Ovası'nda gerçekleşen muharebe, Osmanlı İmparatorluğu'nun kesin zaferiyle sonuçlandı. Bu muzafferiyet, yalnızca bir askerî başarı değil, aynı zamanda uzun vadeli ve çok boyutlu düşünsel, siyasi ve toplumsal sonuçlarıyla dikkat çeken bir dönüm noktasıdır. Safevilerin Osmanlı Devleti'nin sınır güvenliğini tehdit eden girişimlerine karşı (hatta kısa süreli ve geçici olarak giderilmiş olsa bile[72]) kazanılan bu galibiyet, imparatorluğun iç ve dış siyasetini derinden etkilemiştir. Diğer taraftan Çaldıran Muharebesi, yalnızca iki güçlü devletin karşılaşması değil, aynı zamanda medeniyetlerin çarpıştığı, mezhep ayrılıklarının daha da derinleştiği bir dönemin yansımasıdır. Bu bağlamda, söz konusu muharebe, siyasi, dinî ve toplumsal pek çok faktörün karmaşık bir etkileşim içinde olduğu bir tabloyu gözler önüne sermekte ve bu etkileşimin milletlerin geleceğini şekillendirmedeki rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, Çaldıran Muharebesi, askerî gücün ve liderlik vasfının ne denli belirleyici olduğunu bir kez daha kanıtlamış, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyasındaki konumunu pekiştiren stratejik bir hamleye dönüşmüştür.

Esasen Yavuz Sultan Selim'in sekiz yıllık saltanatı, Osmanlı Devleti'nin sınırlarını güneydeki topraklarla genişleten ve ardı ardına kazandığı

---

[71] Aşağıdaki tez, bahsi geçen konuyu bağımsız olarak tartışmış ve incelemiştir: Abdurrahim Küçükkaya, **Yavuz Sultan Selim'in Doğu Politikası,** Yüksek Lisans Tezi, T.C. Yükseköğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi, Van, 2000. Ayrıca, bu kaynaklar da konuyu daha derinlemesine incelemek isteyenler için faydalı olabilir: Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, Cem Yayınevi, İstanbul 1991 . S. J. Shaw, **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey**, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

[14] "Çaldıran zaferi, Safevi Devleti'nin Anadolu üzerindeki Kızılbaş emellerine büyük bir darbe indirmesine rağmen, Osmanlı ülkesindeki propaganda faaliyetleri ve özellikle de konar-göçer unsurlara yönelik tahrikler sona ermedi. Osmanlı Devleti'ni zaman zaman sıkıntılara sokan Kânuni devrindeki Baba Zünnun, bir Kızılbaş halifesi olan Veli Halife ve Kalender isyanları gibi, Sahte Şah İsmail olayı da Şambayat Türkmenlerine mensup bir şahsın liderliğinde meydana gelen isyan hareketidir". Bk: Söylemez, 2004: 75-76.

zaferlerle taçlandırılmış bir dönemi temsil ediyor. Mercidabık ve Ridaniye zaferleri ile Suriye, Filistin, Mısır ve Arap Yarımadası'nın Osmanlı topraklarına katılmasının yanı sıra, devletin askerî ve ekonomik gücünü pekiştirmiş ve Mekke ile Medine gibi kutsal toprakların fethedilmesiyle İslam dünyasında tartışmasız bir liderlik konumuna yükselmesini sağlamıştır.

Tüm bu veriler ışığında, Yavuz Sultan Selim'in, **Devlet-i Muazzama-i Osmaniye**'nin en büyük şahsiyetlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Halife-Padişah Sultan Selim'in icraatları ne denli büyükse, manevi dünyası da aynı ölçüde engindi. Öyle ki manevi derinliği, o muazzam işlerle kıyaslandığında, ruh âleminin genişliği bizleri hayranlıklar içinde bırakacak denli büyüktür (Namık Kemal, 2015). Hilafeti üstlenerek İslam dünyasının birliğini amaçlayan Selim, ulemanın desteğini de kazanmış ve dinî siyasetiyle hem içte hem de dışta büyük bir itibar görmüştür. Bu sayede hem halkın gönlünde taht kurmuş hem de devletin kudretini artırmıştır. Çaldıran Zaferi gibi büyük başarıları, hem dinî hem de siyasi hedeflerine ulaştığının açık bir göstergesidir.

Bu analiz çerçevesinde, Yılmaz Öztuna'nın **Yavuz Sultan Selim** adlı eserinde vurgulandığı gibi, Yavuz Sultan Selim, Osmanlı İmparatorluğu'nun yetiştirdiği en dâhî hükümdarlardan biridir. Kendisi; kararlılığı, disiplini, sertliği, celâdetiyle meşhurdur. Padişahlığı çok uzun sürmedi, 8 yıl gibi kısa bir müddet padişahlık yaptı. Ama bu müddet içerisinde Kuzey Afrika'nın bir kısmını ve Orta Doğu'nun İran dışında neredeyse tamamını Osmanlı sınırlarına kattı. İlk defa olarak, tarihte İslam birliğini kurdu. Onun döneminde Müslümanlar, gene İran dışında, Osmanlı bayrağı altında toplanmıştı. Bunca muvaffakiyete, bunca geniş fetihlere rağmen, Yavuz Sultan Selim o ölçüde de tevazu ve hakikat taraftarı bir insandı. Mekke ve Medine'yi fethettikten sonra, oralara Osmanlı bayrağı çektirmedi; "Buralar bizim değil, Peygamber'in şehirleridir." dedi. Mısır'ın fethinden dönerken de İstanbul'a yaklaştığında şehre girmeyerek gece karanlığının çökmesini bekledi. Halkın kendisine göstereceği tezahürattan mahcup olarak saraya halktan habersiz gece yarısı girdi. Zira o, zaferlerinden şımarmayan, onlardan nefsine pay çıkarmayan ihlâslı bir insandı (Öztuna, 2017).

Diğer yandan, Sultan Selim'in yetkinliği yalnızca askerî fetihlerle sınırlı kalmamış; fethedilen bölgelerde bilgece bir yaklaşım sergileyerek dinî zorluklar karşısında doğru çözümler üretmiştir. Özellikle Tebriz'i fethederek elde ettiği zaferin ardından "şehre ve halkına karşı gösterdiği merhamet ve şiddetten kaçınma tutumu" (Parsadust, 1375: 486), Yavuz Sultan Selim'in derin toplumsal ve dinî politikalarını, aynı zamanda Azerbaycan halkına duyduğu saygıyı açıkça yansıtmaktadır. Bu politika, İslam dünyasının lideri

olarak hoşgörü ve yücelik ilkeleri üzerine temellendirilmiş olup Azerbaycan halkının hafızasında kalıcı bir etki bırakmıştır.

Burada mühim bir noktaya değinmek gerekmektedir ki son yüzyılda İranlı tarihçiler, Çaldıran Muharebesi ve Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'e gelişi hususunda oldukça çelişkili ve çoğu kez gerçeklikten uzak iddialar ortaya atmışlardır. Bu iddiaların temelinde, İran-Fars milliyetçiliğinin Azerbaycan Türklerine karşı beslediği derin bir düşmanlık bulunmaktadır. Tarihî vakaları tahrif ederek, Sultan Selim'in Tebriz'i fethettiği esnada büyük katliamlar gerçekleştirdiğini öne sürmektedirler. Asıl gaye, İran Azerbaycanı ile Türkiye arasında bir ayrılık fitnesi çıkarmak ve tarihî ihtilafları gerekçe göstererek iki kardeş toplumu birbirinden uzaklaştırmaktır[73].

Bu tür iddialar genellikle ikinci el kaynaklarda bulunur ve günümüz Azerbaycan halkı tarafından pek önemsenmez. Oysa ilk elden tarihsel kaynaklara, hatta Safevi dönemi kaynaklarına bakıldığında, olayların bambaşka bir biçimde gerçekleştiği açıktır. Bu nedenle, Yavuz Sultan Selim'in 6 Eylül 1514'te Tebriz'e girmesiyle birlikte, Sahibabad Meydanı'ndaki Hasan Paşa Camii'ni ziyaret edip namaz kılması ve halife adına hutbe okuması, Şiilere hiçbir kısıtlama getirmemesiyle birlikte, Selim'in hoşgörülü ve kapsayıcı bir yönetim anlayışına sahip olduğunu gösterir (Parsadust, 1375: 486 ve Uzunçarşılı, 1369: 304). Bu sembolik davranış, askerî bir zaferden daha fazlasını anlatarak Azerbaycan Türkleri ve Osmanlılar arasında kültürel bir yakınlaşmanın başlangıcı sayılmış, tarih boyunca süren Şii-Sünni ayrılıklarını ortadan kaldırma olasılığı taşımış ve Müslümanlar arasında müşterek bir vatan hayalini göstermiştir. Bu bağ, günümüzde dahi Azerbaycanlıların hafızasında yaşamaya devam etmekte ve mazinin izlerini günümüze taşımaktadır. Tarihe baktığımızda bu tutum, iş birliği, güç birliği ve anlaşma ilkelerine dayanan İslam siyasal düşüncesinde önemli bir örnek oluşturur. Sultan Selim'in önderliği, yalnızca devletin gücünü ve etkisini korumakla kalmamış; aynı zamanda Müslüman toplumlar arasında yeni bir düzen kurmayı hedeflemiş ve İslam kimliğinin birleşmesiyle Türk toplulukları arasında güçlü bir birlik oluşturmayı amaçlamıştır.

[73] İran-Fars milliyetçiliği çerçevesinde, makalede bahsedilen tarihsel olaylar, ikinci el kaynaklarca sıklıkla çarpıtılmış ve Osmanlı ordusu tarafından Tebriz halkına yapılan katliam ve yağma olaylarına yönelik olumsuz bir söylem hâkim olmuştur. Bu konuda çarpıtılmış birçok kaynak bulunmaktadır. Örneğin, şu kaynağa başvurabilirsiniz: Muhammedahmed Panahi Semnani, **Şah İsmail Mürşid-e Sorkholahân**, Neşriyat-e Nemune, Tahran, 1376. s. 215-216.

Sonuç

Sultan Selim'in Çaldıran Meydan Muharebesi arifesindeki dinî siyaseti, salt bir Safevi askerî müdahalesinden ziyade, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok yönlü iç ve dış tehditlerle karşı karşıya olduğu bir dönemde, dinî kimlik ile siyasi strateji arasında kurduğu derin bağ ile imparatorluğun birlik ve bütünlüğünü koruma amacı taşıyordu. Bu siyaset, imparatorluğun bütünlüğünü sağlama, Safevilerin artan gücüne karşı koyma, Sünni İslam'ı savunma ve Osmanlının İslam dünyasındaki liderliğini pekiştirme gibi temel unsurları içeren çok yönlü ve stratejik bir düşüncenin ürünüydü. Sultan Selim, dinî faktörleri sadece teolojik bir mesele olarak değil, aynı zamanda bir yönetim ve güç aracı olarak görmüş ve böylece dinî inançların siyasi ve askerî kararlarda kilit rol oynamasını sağlamıştı. Bu yaklaşım, dinin politik kararlar ve devlet yönetimi üzerindeki derin etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Sultan Selim'in Şiiliğe karşı tutumu da salt dinî bir çatışma olarak değerlendirilmemelidir. O, Safevilerin ideolojik yayılmasını bir güvenlik tehdidi olarak algılamış ve bu tehdidi bertaraf etmek için imparatorluk çapında bir strateji geliştirmişti. Şiiliğin sadece bir mezhep farkı olmadığını, imparatorluğun siyasi ve sosyal yapısını tehdit eden bir unsur olduğunu fark eden Sultan Selim'in bu konuya yaklaşımı, dinî meseleleri doğrudan ulusal güvenlik meselesiyle ilişkilendiren bir bakış açısına dayanıyordu.

Çaldıran sonrasında Azerbaycan'daki halka yönelik tutumu da önemli bir stratejinin parçasıydı. Büyük bir savaşın ardından, Sultan Selim'in halkı baskı altına almak yerine daha sakin ve düşünceli bir yaklaşım benimsemesi, halkı ötekileştirmeden güvenlik ve istikrarı sağlamaya yönelikti. Bu tutum, onun sadece askerî değil, aynı zamanda siyasi dehasını da göstermektedir. Halkın desteğini kazanmanın yanı sıra, imparatorluk içindeki dinî ve mezhebî ayrılıkları da göz önünde bulunduran Sultan Selim, bu ayrılıkları yönetmek için dengeli bir politika izlemiştir.

Sonuç olarak Sultan Selim'in Çaldıran Zaferi ve ardından uygulanan dinî politika, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve askerî egemenliğini pekiştirmekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlının İslam dünyasında tartışmasız bir lider olarak kabul görmesinin de temellerini atmıştır. Sultan Selim'in dinî yaklaşımı, dinî birliğin ulusal güvenlik ve siyasi istikrarla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu net bir şekilde göstermekte ve dinî inançların sadece kişisel bir mesele olmanın ötesinde, devlet politikalarını yönlendiren güçlü bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum, dinin siyasi ve askerî kararlar üzerindeki etkisinin tarihsel bir örneğini sunmaktadır.

KAYNAKÇA

DURSUN, D. (1381). **Din ve Siyaset Dar Dovlet-e Osmani**, (Çev. Mansure Hosseini Davud Vefaî), Tehran: Sazman-e Çap ve Entesharat-e Vezaret-e Ferhang ve Ershad-e Eslami.

İNALCIK, H. (1991). **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, İstanbul: Cem Yayınevi.

KÜÇÜKKAYA, A. (2000). **Yavuz Sultan Selim'in Doğu Politikası,** (Yüksek Lisans Tezi), T.C. Yükseköğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi.

NAMIK KEMAL (2015). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

NASR, S. T. (1358). **Ebedîyet-e İrân ez Did-e Khâverşenâsân**, C. 2. Tahran: Keyhân Matbaası.

NƏCƏFLI, T. (2020). **Azərbaycan Səfəvi Dövlətinin Xarici Siyasəti**, Bakı: Turxan NPB.

ÖZTUNA, Y. (2017). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

PANAHI KHEIAVI, Sh.(1398). **Came'e Şenâsîyê Peydâyeşê Hukûmetê Safavî: Molahezâtî Der Berkhî Ez Evâmelê Ectemâîy-e Takvînê Eghtedârê Safaviyân Der Âzerbâycân** (Safevi Devleti'nin Ortaya Çıkışının Sosyolojisi Azerbaycan'da Safevilerin Iktidarının Oluşumunda Toplumsal Faktörlerin Bazılarına Dair Gözlemler), Tahran: İslam Azad Üniversitesi Yayınları.

PANAHI SEMNANI, M. A. (1376). **Şah İsmail Mürşed-e Sorkholahân**, Tahran: Neşriyat-e Nemune.

PARSADUST, M. (1975). **Şah İsmail-i Evvel**, Şirket-i Sahami Entişar.

SAVORY, R. (1374). **Irân-e 'esr-e Safavi** (Safeviler Döneminde İran), (Çev. Kāmbiz 'Ezizī), Tahran: Enteshārāt-e Sahar.

SERVER, Ğ. (1374). **Tarih-i Şah İsmail-i Safevi**, (Çev. M. B. Âram & A. Ğ. Ferd), Tahran: Merkez-i Neşr-i Daneşqahi.

SHAW, S. J. (1976). **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey**, Cambridge: Cambridge University Press.

SÖYLEMEZ, F. (2004). "Anadolu'da Sahte Şah İsmail İsyanı", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 17(2), 71-90.

UZUNÇARŞILI, İ. H. (1369). **Târih-i Osmânî**, (Çev. İ. Nobekht), C. 2, Tahran: Müesseseye Kehyân.

YILDIRIM, C. (2020). **Şah İsmail Safevi Kızılbaş Devleti,** Ankara: Dorlion Yayınları.

MEVLEVİYYE KAYNAKLARINDA YAVUZ SULTAN SELİM

Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN
Trabzon Ün. İlahiyat Fak.
betulsaylan@trabzon.edu.tr

Giriş

1512-1520 yılları arasında Osmanlı tahtında bulunan Yavuz Sultan Selim'in şehzadeliği döneminde ilk görev yeri Trabzon olmuştur. 24 yıl Trabzon'da sancak beyi olarak bulunan Yavuz Sultan Selim'in bu dönemde Trabzon'a ve bölgeye önemli hizmetleri olmuştur. Birçok Osmanlı padişahı gibi Yavuz Sultan Selim'in de tasavvufla irtibatı bulunmaktadır. Padişahlığı döneminde şeyhlerle irtibatı çeşitli kaynaklarda aktarılmaktadır. Bu kaynaklar arasında Osmanlı tarihine dair kaynak eserler bulunduğu gibi çeşitli tarikatların tarihine dair kaynak eserler de sayılabilir.

Hicri V. asırdan itibaren tasavvufun müesseseleşmesi ve tarikatların ortaya çıkmaya başlamasıyla zaman içinde tarikatlar kendi ıstılah ve tarihlerini aktaran müstakil eserler kaleme almaya başlamışlardır. Bu çerçevede Hz. Mevlana'dan sonra düşünceleri etrafında oğlu Sultan Veled tarafından tesis edilen Mevleviyye tarikatının tarihiyle ilgili olarak çeşitli kaynaklar bulunmaktadır. Kütahya Mevlevîhânesi postnişinlerinden Mustafa Sâkıb Dede'nin (ö. 1148/1735) üç cilt olarak kaleme aldığı **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân** bu kaynaklar arasında zikredilebilir. Eserin birinci cildinde Hz. Mevlana soyundan gelen çelebiyânın, ikinci cildinde Mevleviyye tarikatı bünyesinde yetişmiş dedegânın ve üçüncü cildinde de Mevlevî dervişânın menakıbına yer verilir. Eser belli başlı şahıslar etrafında sistematik bir şekilde Mevleviyye tarikatı tarihini barındırmaktadır. Eserin kaleme alındığı dönem itibarıyla Mevleviyye tarihine dair en kapsamlı kaynaklardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa Hz. Mevlana soyundan gelen çelebiyânın aktarıldığı birinci ciltte çelebiyânın şahsî hayat ve menakıbı yanında dönemin idarecileri ile ilişkilerini, bu çerçevede dönemin siyasilerinin Mevleviyye ile irtibatlarını tespit etmek mümkün görünmektedir.

Bu çalışma vesilesiyle **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân** özelinde Yavuz Sultan Selim'in Mevleviyye tarihindeki yerini, hizmetlerini, Mevlevî büyükleri ile irtibatı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

I. Mustafa Sâkıb Dede

İzmir'de 1062 H./1652 M.'de dünyaya gelen Mustafa Sâkıb Dede'nin annesi Halîme Hâtun'dur. Babası El-Hâc İsmâil Efendi tüccardır. İzmir'e, Haçlı İstilası öncesinde Endülüs'ten gelen ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabi'nin mürîdânından olan bir şeyhin soyundan geldiği bilinmektedir. İzmir'de ilk

tahsilini tamamlayan Mustafa Sâkıb Dede, İstanbul'a gelmiştir. Talebeliği döneminde katıldığı Çehrin Seferi'nde (1088 H./1678 M.) Derviş el-Hâc Muhammed el-Mevlevî ile tanışarak Mevlevîliğe meyletmiştir. Sefer dönüşünde, Bursa'da Acem Ahmed Efendi'den Farsça dersleri almış, Uşak-Menteşe-Hamid-Isparta-Yalvaç-Konya güzergâhıyla Konya'ya gitmiştir. Bu seyahat esnasında hem karşılaştığı âlimlerden çeşitli ilimler tahsil etmiş; hem de Konya'da vaaz ve sohbet halkaları oluşturmuştur. Konya'da Kösec Ahmed Dede'nin müridi olmuş, Kösec Ahmed Dede'nin taht-ı terbiyesinde **Füsûs** okumuştur. Buradaki tahsili sona erdikten sonra İstanbul'a giderek Fâtih Câmii'nde altı ay kadar vazife yapmış, bir hastalık sebebiyle, tedavi maksadıyla Bolu'ya gitmiştir. Bolu'dan İstanbul'a dönerek Mevlevîliğe intisap etmiş ve Edirne'de Neşâtî Dede'nin (ö. 1085 H./1674 M.) talebesi olan Seyyid Muhammed Dede'nin yanında çile çıkararak "Dede" ünvanını almıştır. Galata Mevlevîhânesi'nde Gavsî Dede'den (ö. 1109 H./1691-92 M.) **Mesnevi** okumuştur. Nesîb Dede (ö. 1126 H./1714 M.), Hasîb Dede (ö. 1132 H./1719 M.), Lebîb Dede (ö. 1126 H./1714 M.), Vehbî Dede (ö. 1112 H./1700 M.) ve Müneccim Ahmed Dede (ö. 1113 H./1701 M.) ile birlikte Mısır'a gitmişler ve üç ay kadar Siyâhî Dede'nin (ö. 1122 H./1710 M.) hizmetinde bulunmuşlardır. Mısır seyahati sonrasında tekrar Galata Mevlevîhânesi'ne gelmiştir. İstanbul'da bulunduğu dönemde IV. Mehmed'in teveccühünü kazanmış olması, dedegân arasında kıskançlığa sebebiyet vermiş ve Mustafa Sâkıb Dede İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Balkanlar'ı dolaşan Mustafa Sâkıb Dede, Mevlevîlik tarihi ile ilgili çok mühim bir kaynak olan eseri **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân**'ı kaleme almaya başlamıştır. En son olarak Konya'ya yaptığı seyahatte, 1102 H./1690 M. tarihinde makam çelebisi II. Hacı Bostan Çelebi tarafından Kütahya Mevlevîhânesi postnişînliğine tâyin edilmiştir.

Mustafa Sâkıb Dede, Kütahya'ya geldiğinde kendisini III. Muhammed Ârif Çelebi (ö. 1052 H./1642 M.) ahfâdından, Kâmile Hanım'ın kızı Hacı Fâtıma Hanım (1122 H./1710 M.) karşılamıştır. Hacı Fâtıma Hanım'ın annesi Kâmile Hanım, evlenerek Kütahya'ya geldiğinde, mevlevîhâne harap ve metruk bir hâldedir. Kâmile Hanım'ın gayretleriyle ihyâ olan Kütahya Mevlevîhânesi'nin fetret devri sonrası ilk postnişîni Mustafa Sâkıb Dede'dir.

Hacı Fâtıma Hanım'ın büyük muhabbet ve güvenine nâil olan Mustafa Sâkıb Dede, Hacı Fâtıma Hanım'ın yetiştirdiği, Kütahya Mevlevîhânesi post-nişinlerinden ve Hz. Mevlana ailesinden Hüseyin Çelebi'nin kızı Havvâ Hanım'la evlenmiş ve Çelebi ailesinin bir mensûbu olmuştur. Bu evlilikten Âişe, Muhammed Muhlis (ö. 1124 H./1712 M.), Halîme (1122 H./1710 M.), Ahmed Hâlis, Mahmûd Hâmid, Ali Şâkir ve Fâtıma (ö. 1123 H./1711 M.) isimlerinde yedi evlâdı dünyaya gelmiştir. Havvâ Hanım'ın 1123 H./1711

M.'de vefat etmesinin akabinde, Nesîbe Hanım isminde başka bir hanımla evlenen Mustafa Sâkıb Dede'nin bu evlilikten de Hasan, Hüseyin, Abdürrahim ve Fâtıma isminde dört evlâdı dünyaya gelmiştir. Nesîbe Hanım'ın ardından da Ümmühânî isminde bir hanımla evlenmiş, bu evliliğinden de Abdüsselâm, Râbia ve Selîme isimli üç evlâdı dünyaya gelmiştir.

Mustafa Sâkıb Dede'nin son derece zâhidâne bir hayat yaşadığını belirten oğlu Ahmed Hâlis Dede'ye göre babası cömertliği ve son derece yumuşak huylu olması ile tanınırmış. Kimseyi azarlamaz; çocuklarla, dervişlerle latifeleşir ve onların hatalarını görmezden gelirmiş.

Mustafa Sâkıb Dede, 48 sene Kütahya Ergûniye Mevlevîhânesi'ne hizmet ettikten sonra, 1148 H./1735 M. tarihinde vefat etmiş ve mevlevîhâne bahçesine defnedilmiştir. (Mustafa Sâkıb Dede'nin tercüme-i hâli oğlu Ahmed Hâlis Dede'nin **Tufeylü Menâkıbi'l-Kibâri'l-Mevlevî fî Menkabeti Hazreti'ş-Şeyh Sâkıb el-Ma'nevî** eserinden özetlenmiştir)

II. Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân

Mustafa Sâkıb Dede'nin, 5689 beyitlik hacimli bir divanı mevcuttur. En meşhur eseri ise **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân**'dır. Eser, **Menâkıbü'l-Ârifîn**'den sonra Mevleviyye tarihinin en mühim ve kapsamlı kaynaklarındandır. Üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, **Menâkıbü'l-Ârifîn**'in bittiği yerden başlayarak Mustafa Sâkıb Dede'nin kendi zamanına kadar olan Mevlana soyuna mensup çelebilerin hâl tercümelerini; ikinci kısım, muhtelif mevlevîhânelerde şeyh olanları; üçüncü kısım ise Mevleviyân arasında tanınmış isimleri ihtivâ etmektedir. Eser, 1283 H./1866 M. tarihinde Mısır'da Matbaa-yı Vehbiyye'de basılmıştır.

Mustafa Sâkıb Dede, eserin başında uzun ve ağdalı bir hamd ü senâ ve salavât bölümünden sonra "zeyl-i **Menâkıbu'l-Ârifîn** ve tekmile-i **Sevâkıbu'l-Menâkıb** olmak ümidiyle yâdigâr-ı ihvân-ı safâ ve dest-âviz-i hullân-ı vefâ ve mevsûm **Sefîne-i Nefîse** idüp…" ifadesiyle eseri kaleme alma sebebini açıklamıştır (Sâkıb Dede, 1331: I/4).

Eser, üç ciltten müteşekkil olmakla beraber tek cilt hâlinde tab' edilmiştir. Birinci ciltte Hz. Mevlana soyuna mensup 59 çelebinin hâl tercümeleri bulunmaktadır. İlk olarak, Kütahya Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhi olan Celâleddîn Ergûn Çelebi'nin (ö. 775 H./1373 M.) babası İlyas Paşa (ö. 773 H./1373 M.) ve ağabeyi Hızır Paşa (ö. 773 H./1371 M.) ile Karahisar Mevlevîhânesi şeyhi Dîvânî Mehmed Çelebi'nin babası Abâ-pûş Bâlî Efendi'nin (ö. 890 H./1485 M.) hâl tercümeleri yer almaktadır. Daha sonra da Dîvânî Mehmed Çelebi (ö. 936 H./1530 M.) ve Celâleddîn Ergûn Çelebi'nin (ö. 775 H./1373) hâl tercümeleri bulunmaktadır.

Karahisar ve Kütahya Mevlevîhâneleri, Konya'dan sonra Mevlevîliğin en önemli merkezlerindendir. Karahisar Mevlevîhânesi şeyhi Dîvânî Mehmed Çelebi, anne tarafından Hz. Mevlana soyuna, baba tarafından da Germiyanoğlu Süleyman Şâh soyuna mensuptur (Küçük, 2003: 178). Bu mevlevîhânenin ilk şeyhi olan Celâleddîn Ergûn Çelebi de Süleyman Şah oğlu İlyâs Paşa şeceresi ile Hz. Mevlana ailesine mensuptur (Küçük, 2003: 213).

Birinci bölümün sonunda hanım çelebilere de yer verilmiştir. Bu bölümde zikredilen hanım çelebiyân Destînâ Hanım (ö. 1040 H./1630 M.), Güneş Hân-ı Kübrâ, Kâmile Hanım ve Hacı Fâtıma Hanım'dır (ö. 1122 H./1710 M.).

Eserin birinci cildinde, Kütahya ve Karahisar çelebileri, makam çelebileri ve hanım çelebiyânın haricinde iki bölüm daha bulunmaktadır. Bunlardan biri, farklı coğrafyalarda Mevlevîliğe hizmet eden, zaviyelerin tesis edilmesini sağlayan ya da çeşitli mevlevîhâne ve zaviyelerde postnişîn olarak vazife yapan çelebiyânın zikredildiği bölümdür. Diğeri ise "Devlet Vazifesinde Bulunmuş Çelebiyân" olarak başlıklandırılmıştır.

Eserin ikinci cildinde ise muhtelif mevlevîhâne dedegânı zikredilmiştir. Bu isimler arasında; Sîneçâk Yûsuf Dede (ö. 952 H./1546 M.), Rusûhî İsmâil Dede (ö. 1040 H./1631 M.), Gavsî Ahmed Dede (ö. 1107 H./1696 M.), Mustafa Sâkıb Dede'yi yetiştiren isimlerden Seyyid Muhammed Dede ve Seyyid Muhammed Dede'nin şeyhi Neşâtî Dede (ö. 1084 H./1674 M.) sayılabilir. Ayrıca, Mısır Mevlevîhânesi'nde hizmetinde bulunduğu Siyâhî Mustafa Dede (ö. 1121 H./1710 M.) ve öğrencilerinden Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Ebûbekir Dede (ö. 1189 H./1775 M.) zikredilmiştir.

Eserin üçüncü cildinde de Mevlevî meşhurları yer almaktadır. Bölüm başında Mustafa Sâkıb Dede, eserine kaynaklık eden eserlerin müellifleri hakkında bilgi vermektedir. Eserine kaynaklık eden eserler arasında en eski olanı **Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr**'dır. **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân**'da, **Risâle**'nin Mevlevîlik hakkında önemli bir kaynak olduğu ifade edilmiştir (Sâkıb Dede, 3/3). Bu bölümde alınan ikinci isim de Mevlevîlik tarihinin ikinci önemli kaynağı olan **Menâkıbu'l-Ârifîn** müellifi Ahmed Eflâkî'dir (ö.761 H./1360 M.). **Menâkıbu'l-Ârifîn**'i gözden geçirip özetleyen ve **Sevâkıbü'l-Menâkıb** adlı Farsça eseri meydana getiren Hazret-i Dervîş Abdülvehhâb Hemedânî (ö. 954 H./1547 M.) de eserde yer verilen Mevlevî meşhurlarındandır (Nevşâhî, 2005: 701).

A. Eserin Üslubu

Mustafa Sâkıb Dede'nin **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân**'ı son derece ağır bir dile sâhiptir. Eserin kaleme alındığı zaman göz önünde bulundurulursa bu

ağır ve ağdalı üslup anlaşılabilir. Eserin dili Osmanlı Türkçesi olarak kabul edilse bile Arapça ve Farsça ifadeler ve cümleler yoğun olarak kullanılmıştır. Bu durum, metnin anlaşılmasını ve takibini zorlaştırmıştır. Uzun dua cümleleri ve tazim ifadeleri, eserde aktarılan hadiselerin akıcılığına ve kolaylıkla anlaşılabilmesine mâni olmaktadır.

Eserde sık sık Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlere yer verilmiştir. Bu şiirler arasında Hz. Mevlana'nın **Mesnevi** ve **Divan**'ında yer alan beyit ve rubâîler; Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi, Mustafa Sâkıb Dede'ye ait şiirler bulunmaktadır. Menakıbını aktardığı çelebinin, mevcutsa, kendi kaleme aldığı şiirlerine, vefatlarına düşülmüş tarihlere yer verilmiştir. Eserde çelebiyânın vaaz ve nasihatlerine yer verilmesi çelebiyânın tasavvufi ve ilmî şahsiyetleri bakımından önemlidir.

Ayrıca, Mustafa Sâkıb Dede, eseri kaleme alırken tarihî kaynaklar kadar rivayetlere de yer verdiğinden, eser muhtevası itibarıyla eleştirilmiş ve sıkı bir incelemeye tâbi tutularak kullanılması gerektiği ifade edilmiştir. Ancak, bu rivayetler eseri zenginleştirmişlerdir. Bilhassa, çelebiler bahsindeki rivayetlerin tarihî mâlumâtla büyük ölçüde mutâbık olduğunu söylemek mümkündür. Elbette, belli bir tarikin hânedânını, büyüklerini tazim etmek için, yine o tarîke mensup bir kimse tarafından kaleme alınması hasebiyle mübalağadan hâlî değildir.

B. Eserin Mevlevîlik Tarihindeki Önemi

Mustafa Sâkıb Dede, **Sefîne**'nin mukaddime kısmında "zeyl-i **Menâkıbu'l-Ârifîn** ve tekmile-i **Sevâkıbu'l-Menâkıb** olmak ümidiyle yâdigâr-ı ihvân-ı safâ ve dest-âviz-i hullân-ı vefâ ve mevsûm **Sefîne-i Nefîse** idüp…" ifadesiyle **Sefîne**'yi kaleme alış sebebini izah etmiştir (Sâkıb Dede, 1331: I/4). Bahsi geçen, **Sevâkıbu'l-Menâkıb** ve **Menâkıbu'l-Ârifîn**, Mevlevîliğin ilk zamanları için mühim kaynaklardır.

Bu eserler öncesinde, Hz. Mevlana'nın hizmetinde bulunmuş; Alâeddin Keykûbât'ın komutanlığını yapmış Mecdüddin Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı; Hz. Mevlana'yı, babası Muhammed Bahâeddîn Veled'i, Hz. Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'i, halîfe ve müridlerini kaydeden **Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr** eseri Mevleviyye tarihi literatürünün ilk halkasıdır.

Menâkıbu'l-Ârifîn, Ahmed Eflâkî tarafından Farsça kaleme alınmıştır. Bu eserin kaynakları, **Risâle-i Ferîdun Sipehsâlâr**, Sultan Veled'in **İbtidânâme**, **Rebabnâme**, **İntihânâme** ve **Maârif**'i; Bahâeddin Veled'in **Maârif**'i; Şems-i Tebrîzî'nin **Makālât**'ı ve Hz. Mevlana'nın **Fîhi mâ Fîh** ve **Mektûbât**'ıdır. Eserde Mevlana'nın babası Sultânu'l-Ulemâ Bahâeddin Veled, Seyyid Burhâneddin Muhakkık Tirmizî, Mevlana Celâleddîn Rûmî,

Şems-i Tebrîzî, Selâhaddin Zerkûb, Hüsâmeddin Çelebi, Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi ve Şemseddin Emîr Âbid Çelebi kaydedilmiştir. Son bölümde ise, evlâd-ı Mevlana'nın çocukları ile tarikat şecereleri yer almaktadır (Eflâkî, 2006: Menâkıb).

Ayrıca Abdülvehhâb Hemedânî'nin **Menâkıbu'l-Ârifîn**'i kısaltarak hazırladığı **Sevâkıbu'l-Menâkıb** isimli eseri bulunmaktadır.

Bütün bu külliyât içerisinde, **Sefîne**, Mustafa Sâkıb Dede'nin de ifade ettiği gibi "zeyl" ve "tekmile" mahiyetindedir.

III. Yavuz Sultan Selim'in Tasavvufi Şahsiyeti ve Şeyhlerle İlişkileri

Saltanat zamanı çok uzun olmayan Yavuz Sultan Selim'in hangi tarikata müntesib olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, meşâyıh ile münasebetleri samimi bir seyir izlemiştir. Hatta XVI. yüzyılda tasavvufi hareketlerin Osmanlı Devleti'ndeki en yüksek seviyesinde seyrettiğini söylemek mümkündür (Öngören, 2003: 247-250, 402).

Nakşbendiyye'den Kastamonulu Abdülhalîm b. Ali (Halîm Çelebi) (ö. 922/1516), Muhammed Bedahşî (ö. 922/1516), Halvetiyye'den Sünbül Efendi (ö. 936/1529) Yavuz Sultan Selim'in ziyaret ettiği, hürmet ettiği isimler arasındadır (Öngören, 2003: 247-248). Bu isimler arasında Halîm Çelebi olarak bilinen Abdülhalîm b. Ali, Yavuz Sultan Selim tarafından şehzadeliği döneminde Kânuni'nin terbiyesi ile görevlendirilmiştir (Öngören, 2003: 248). Yavuz Sultan Selim Şam'da Muhammed Bedahşî'yi iki kez ziyaret etmiştir. İlk ziyaretlerinde şeyhin huzurunda hiç konuşmayan padişaha ikinci ziyarette Muhammed Bedahşî "Hepimiz Allâh'ın kuluyuz. Şu farkla ki, senin omuzlarında insanların yükü var, bende ise o yok. O hâlde insanların yükünü zâyi etmemeye gayret et." ifadeleriyle nasihatlerde bulunmuştur. İlk ziyaretindeki suskunluğunun sebebi sorulduğunda ise Yavuz Sultan Selim "Söze önce büyükler başlar. Benim ona karşı bir üstünlüğüm yok ki." cevabını vererek şeyhe hürmetini göstermiştir (Öngören, 2033: 249). Osmanlı padişahları arasında meşâyıh ile istişâre etmek, meşâyıhın nasihatlerine kulak vermek ananevi bir tavırdır. Nitekim İsmail Hakkı Bursevî, Osmanlı saltanatının kuruluşunun evliyanın nazarı ile olduğunu ve Osmanlı padişahları arasında evliyaya muhâlif bir padişahın bulunmadığını dile getirir (Bursevî, 198b). Arabistan ve Mısır seferleri esnasında Şam'da Şeyh Muhammed b. Arrâk'ı, Hama'da Şeyh Ulvân Hâmevî'yi ziyaret etmiş, Mısır'da Halvetî şeyhi İbrahim Gülşenî'ye (ö. 940/1533-34) zaviye kurdurmuştur (Öngören, 2003: 260).

Yavuz Sultan Selim döneminin tasavvuf tarihi açısından en çarpıcı hadiselerinden biri Şam'da mezbeleye dönmüş İbnü'l-Arabi'nin kabrini tespit ederek ma'mûr etmesidir. Ayrıca İbnü'l-Arabi hakkındaki itirazlara cevaplar

hazırlaması için "Mekkeli Şeyh" olarak bilinen Ebû'l-Feth Muhammed'i görevlendirmiştir (Öngören, 2003: 386).

IV. Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân'da Yavuz Sultan Selim

Yavuz Sultan Selim'in padişahlığı döneminde (1512-1520) makam çelebisi Hüsrev Çelebi'dir (ö. 968/1561). Yavuz Sultan Selim döneminin Mevleviyye tarihi açısından en önemli olayı Yavuz Sultan Selim'in Arabistan ve Mısır seferlerine gidiş ve dönüşlerinde Hz. Mevlana türbesini ziyaret etmesi, hürmet göstermesi, ayrıca bir şadırvan yaptırmış olmasıdır (Sahîh Ahmed Dede, 2003: 259).

Yavuz Sultan Selim dönemi Mevlevî sîmâlarının en meşhuru Dîvânî Mehmed Çelebi'dir (ö. 951/1544'den sonra) denilebilir. Kalenderî-meşrep olarak tanımlanan Çelebi, hayatının önemli bir kısmını seyahatlerde geçirmiş, bu seyahatlerinde Mevlevîliğin intişârı için faaliyetlerde bulunmuştur. Mevlevîliğin Anadolu coğrafyasında ve Anadolu hâricinde yayılması ve Burdur, Eğirdir, Sandıklı, İstanbul-Galata Mevlevîhânelerinin tesisi Çelebi'nin gayretleri neticesidir. (Çelebi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sâkıb Dede, 1331: I/11-39).

Ayrıca Emir Timur'un 803/1401'de Konya'ya geldiği, Hz. Mevlana'nın türbesini ziyaretinin akabinde burada bulunan **Dîvân-ı Kebîr** ve 24 farklı eseri "Rum'da kıymetini bilmezler, riâyetini etmezler, hürmetini anlamazlar." diyerek Semerkand'a götürdüğü rivayet edilmektedir (Sahîh Ahmed Dede, 2003: 232-233). Bu eserlerden **Dîvân-ı Kebîr**, 110 yıl sonra Şah İsmail tarafından Tebriz'e götürülmüştür. Bir gece, âlem-i mânâda, Hz. Mevlana ile görüşen Mehmed Çelebi'ye Hz. Mevlana hâin eline düşmüş olan **Divan**'ını kurtarmasını emretmiştir. Bunun üzerine yola çıkan Mehmed Çelebi, çeşitli maceralardan sonra **Dîvân-ı Kebîr**'i Tebriz'den Konya'ya getirmiştir. Bu hadise sebebiyle "Dîvânî" olarak anılmaktadır (Sâkıb Dede, 1331: I/19-20). Bazı kaynaklarda da "Dîvâne" olarak anılan Mehmed Çelebi'nin bu ünvanı meşrebi sebebiyle edindiği bilinmektedir. Abdülbâki Gölpınarlı, bu hadisenin uydurma olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, "Dîvânî" lakabı, Mehmed Çelebi'nin "Dîvâne" lakabının Mevlevîlerce hoş görülmemesi sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bu iddiaya merbut olarak da **Dîvân-ı Kebîr**'i kurtarma efsanesi ortaya atılmıştır (Gölpınarlı, 1953: 111-112).

Mehmed Çelebi, Şam'da iken vuku bulan en önemli hadise, Muhyiddîn İbn Arabi'nin (ö. 638 H./1240 M.) mezbeleye dönmüş kabrinin meydana çıkarılması ve üzerine bir türbe yapılmasıdır. Mehmed Çelebi, Şam seyahatine çıktığında, Şam'da bulunan bir kadı Muhyiddîn İbn Arabi'nin eserlerini toplatıp yakmak ve Muhyiddîn İbn Arabi'nin kabrinin bulunduğu

mahalli de mezbeleye çevirmek suretiyle eziyet etmektedir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ise, Muhyiddîn İbn Arabi'nin; **اذا دخل السين فى الشين ظهر قبر محيي الدين** **["Sin" "şın"a girdiğinde, Muhyiddîn'in kabri ortaya çıkar.**] buyurduğunu rivayet etmekte, bu ifadesiyle olacakları haber vermekte ve bu elîm meselenin kim tarafından çözüleceğini de haber vermektedir. Bu ifadedeki "س", Yavuz Sultan Selim'e; "ش" ise Şam'a işaret etmektedir. Yavuz Sultan Selim, Mısır Fethi esnasında Şam'a geldiğinde, Muhyiddîn İbn Arabi'nin kabrinin etrafını temizletmiş, üzerine kubbe, bahçesine câmi bina ettirmiş ve şu anki ziyaretgâh vücuda gelmiştir. **Sefîne**, mezbeleye dönmüş kabrin yerini tespit edenin Mehmed Çelebi olduğunu; kabri tespit ettikten sonra Şam'dan Karahisar'a avdeti esnasında yolda Yavuz Sultan Selim ve ordusuyla karşılaştıklarını; görüşme esnasında, Mehmed Çelebi'nin Yavuz Sultan Selim'e Mısır'ın fethini, Osmanlılar'ın Arap topraklarına, hac yoluna hâkimiyetini, hilafetin Osmanlılar'a geçeceğini, Osmanlı sultanlarının "Hâdimü Haremeyni'ş-Şerîfeyn" ünvanını alacaklarını ve Şam'da Muhyiddîn İbn Arabi'nin kabrinin ve eserlerinin başına gelenlerden haberle, Muhyiddîn İbn Arabi'nin kabrini Yavuz Sultan Selim'in mâmur edeceğini müjdeleyerek yoluna devam ettiğini rivayet etmektedir (Sâkıb Dede, 1331: I/37,39).

Sâkıb Dede, Mehmed Çelebi için kaleme aldığı bir şiirinde "**Bi-hamdillah gedâ-yı dergehiyiz Sâkıb ol şahın/Ki teshîr-i kerem etmiş Selîm ile Süleymân'ı**" beyitiyle Dîvânî Mehmed Çelebi'nin Yavuz Sultan Selim'i etkilediğini dile getirmektedir (Sâkıb Dede, 1331: I/19).

Yavuz Sultan Selim dönemi Mevlevî meşhurlarının bir diğeri Pîrî Paşa'dır (ö. 938 H./1532 M.). Pîrî Paşa'nın Konya/Aksaray'lı olduğu ve Hz. Ebûbekir neslinden geldiği belirtilir. Babası ulemadan Mehmed Celâleddin b. Ahmed Çelebi'dir. Mahkeme-i Şer'iye Başkatipliği; Sofya, Silivri, Serez ve Galata Kadılığı görevlerinde bulunmuş; İstanbul Fâtih Sultan Mehmed İmâreti Mütevellisi; 913 H./1508 M.'de Anadolu Defterdarı olmuştur. Pirî Mehmed Çelebi, Başdefterdarlık siyle 1514 Çaldıran Seferi'ne iştirak etmiş ve bu savaştaki iâşe ve menzil meselelerindeki kabiliyetiyle Yavuz Sultan Selim'in takdirini kazanmıştır. **Sefîne**'de ise, Yavuz Sultan Selim'in askerlerinin arasında bulunduğu ve Çaldıran Zaferi'ne iştirak ettiği rivayet edilmektedir. Bu savaşta büyük kahramanlıklar gösterdiği ve bu muvaffakiyetinin de Dîvânî Mehmed Çelebi'nin Pîrî Paşa'nın yanında peyda olarak, düşman askerinin hilelerini ayan etmesi ve manevi yardımda bulunması sayesinde gerçekleştiği nakledilmektedir (Sâkıb Dede, 1331: I/120-121).

Sefîne'de, Pîrî Paşa'nın devlet vazifesinde olmadığı zamanlarda, derviş kisvesiyle bulunmasının padişahın dikkatini çektiği ve bunun sebebini sorduğu rivayet edilir. Pîrî Paşa'nın ise, padişaha **من تشبه بقوم فهو منهم** **[Kim bir kavme benzerse onlardandır.]** gereğince "Kulun adı Pîrî'dir. Yani Hazret-

i Pîr'e nispetimiz var. Lâkin fakirin mensupluğu iki çeşittir: Biri neseb, diğeri de edebdendir. O halde Pîr'in mensubu müridden başkası olmaz ve müridin de ondan başka bir muradı olmaz." buyurmuştur. (Sâkıb Dede, 1331: I/121).

Sonuç

Yavuz Sultan Selim tahtta bulunduğu kısa süre zarfında meşâyıh ile ilişkilerini ecdadı gibi samimi ve hürmetkâr bir çerçevede tutmuştur. Maddi yardımlarda bulunmuş, tekke ve zaviyeler kurulmasını, türbelerin tamir ve ihyâsını sağlamıştır. Seferler esnasında güzergâh üzerinde bulunan tekkeleri ve meşâyıhı ziyaret etmiş, kendilerinden dua talep etmiştir. Mısır Seferi esnâsında ziyaret ettiği merkezlerden biri Konya Mevlana Dergâhı'dır. Bu ziyaret başta olmak üzere dönemin Mevlevî büyükleri ile olan ilişkileri Mevleviyye kaynaklarında yer bulmuştur. **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân**, son dönem Mevlevî kaynaklarının en önemlilerindendir. Eserde Yavuz Sultan Selim'in Mevleviyye tarihinde yer alışı, Mısır Seferi esnasındaki Konya ziyareti ve dönemin Mevlevî meşhurları dolayısıyladır. Bilhassa Dîvânî Mehmed Çelebi ile yaşadıkları, Dîvânî Mehmed Çelebi'nin İbnü'l-Arabi'nin kabrini tespit ederek Yavuz Sultan Selim'e haber verişi, Mısır'ın fethini müjdelemesi eserde tafsilatlı ve ağdalı bir üslupla anlatılmaktadır. Dönemin bir diğer Mevlevî siması Pîrî Paşa'nın hem Mevlevî olması hem de devlet erkânından oluşu Yavuz Sultan Selim'in dikkatini çekmiştir.

KAYNAKÇA

AHMED HÂLİS DEDE. **Tufeylü Menâkıbi'l-Kibâri'l-Mevlevî fî Menkabeti Hazreti'ş-Şeyh Sâkıb el-Ma'nevî**, Süleymâniye Kütüphânesi, Nâfiz Paşa, No: 1186.

BURSEVÎ, İsmâil Hakkı. **Tuhfe-i Hasekiyye**, Süleymâniye Küt. Mihrişah Sultan, No: 164.

EFLÂKÎ, Ahmed (2006). **Menâkıbü'l-Ârifîn-Ariflerin Menkıbeleri**, (Çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1953). **Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik**, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

KÜÇÜK, Sezâi (2003). **Mevlevîliğin Son Yüzyılı**, İstanbul: Simurg Yayınları.

MUSTAFA SAKIB DEDE (1331). **Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân**, Kahire: Matbaa-i Vehbiyye.

NEVŞÂHÎ, Ârif (2005). "Sevâkıbu'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh: Mevlana ve Mevlevîlik Hakkında Unutulmuş Bir Kaynak", (Çev. Necdet Tosun), **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 14, s. 697-708.

ÖNGÖREN, Reşat (2003). **Osmanlılar'da Tasavvuf-Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Sahîh Ahmed Dede (2003). **Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye-Mevlevîlerin Tarihi**, (Haz: Cem Zorlu), İstanbul: İnsan Yayınları.

YAVUZ SULTAN SELİM DEVRİNİN ÖNDE GELEN MUTASAVVIFLARINDAN BEKTAŞİLİK YOLUNUN MÜESSİSİ HIZIR BÂLÎ

Abdullah KÜÇÜK
sanka6158@gmail.com

1. Giriş

İslami ilimler; akâid, fıkıh ve ahlak olmak üzere üç temel başlıkta toplanır. Ahlak ilmi, insan nefsinin terbiye ve tezkiyesini konu edinir. Bu ilim, ahlâk-ı hamîde denilen güzel ahlak ile ahlaklanmanın metodunu gösterir ve uygular. Ahlâk-ı hamîde, Resûlullah aleyhisselâmın sahip olduğu yaradılıştır. Ahlak ilminin hayata geçirilmesinden ibâret olan tasavvufun gayesi, Resûlullah aleyhisselâmın güzel ve övülmüş ahlakı ile ahlaklanmanın metodunu bildirmek ve uygulamaktır. Allahu Sübhânehû ve Teâlâ şöyle buyurmaktadır: **(Ey Habîbim!) Hiç şüphesiz sen büyük bir ahlak üzerindesin (Kalem, 68/4).**

Hızır Bâlî, Sultan II. Bayezid tarafından tasavvuf ilminin önde gelen pirlerinden Hacı Bektaş-ı Velî'ye mensup Bektaşilik yolunun Suluca-karahöyük'teki merkez dergâhının başına getirilmiş, bu yolda Hacı Bektaş-ı Velî'nin **Makâlât** adlı eserinde belirttiği esaslar çerçevesinde irşâd faaliyetlerini yürütmüştür.

2. Hacı Bektaş-ı Velî (1210-1271)

Seyyid Muhammed bin İbrâhîm Ata Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, 1210 senesinde Horasan-Nişabur'da dünya âlemini zînetlendirmiştir. Babası İbrâhîm Ata, Ehl-i Beyt-i Resûlullah aleyhisselâmdandır. Nesepleri İmam Mûsâ Kâzım vâsıtası ile İmam Aliyyu'l-Mürtezâ'ya ulaşır. Mürşidi, Hoca Ahmed Yesevî'nin halîfelerinden zâhir ve bâtın ilimlerinin sahibi, Lokmân-ı Perende el-Horasânî'dir. Hüseyin Vassâf, Hacı Bektaş-ı Velî'nin tasavvufi silsilesi hakkında **Sefînetü'l-Evliyâ** adlı eserinde şu bilgiyi vermektedir:

Tarîkat-ı Bektaşiyye'nin silsilesi hakkında tetebbuât-ı dervîşâneme göre Hazret-i Ebûbekir es-Sıddîk radiyallahu anhu efendimize müntehî olan silsile ber vech-i âtîdir:

Ser defter-i hulefâ Hazret-i Ebûbekir es-Sıddîk Radıyallahu Anhu
Hazret-i Selmân-ı Fârisî Radıyallahu Anhu
Hazret-i Câfer Radıyallahu Anhu
Hazret-i Bayezid-i Bestamî Kaddesellahu Sirrahu
Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harakânî Kaddesellahu Sirrahu
Şeyh Ebû Alîyy-i Fâremedî Kaddesellahu Sirrahu
Şeyh Yûsuf-ı Hamedânî Kaddesellahu Sirrahu

Şeyh Hoca Ahmed-i Yesevî Kaddesellahu Sirrahu
Şeyh Lokmân-ı Horasânî Kaddesellahu Sirrahu
Cenâb-ı Pîr Hacı Bektaş-ı Velî Kaddesellahu Sirrahu (Vassâf, ty: 271).

Hacı Bektaş-ı Velî, XIII. yüzyılda Horasan ve Maverâünnehir'de vuku bulan Moğol istilaları sebebiyle 1234 yılında Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş, dergâhını Sulucakarahöyük'te kurmuştur. Bu dergâhta pek çok kâmil insan yetiştirip Anadolu'nun her tarafında İslam'ı yaymak amacıyla görevlendirmiş, 1271 yılında Kırşehir Sulucakarahöyük'te Hakk'a vuslat etmiştir. **Haberiniz olsun ki, muhakkak Allah Teâlâ´nın velîleri için bir korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır** (Yunus, 10/ 62).

Hacı Bektaş-ı Velî'nin Arapça yazdığı **Makâlât** adlı eserini Türkçe'ye çeviren öğrencisi Molla Sadeddin (Said Emre), tercümesine başlarken Hacı Bektaş-ı Velî'yi, "ol esrar sözlü, tatlı ve hoş dilli, güler yüzlü, Makâlât sahibi, Şeriat suyu, terbiye ve bilgi dolu hakikat hazînesi, tarîkat ehlinin makâmı, şerîat kavminin müftüsü, ilimler hazînesinin sahibi, o bilinen kutup, el-Hac Bektaş El Horasâni, o dînin ışığı, îmân nurunun yağı ve erenlerin durağı şöyle buyurur ki" diyerek tavsif etmiştir (Sadeddin, ty: 2a).

Makâlât, 4 kapı ve 40 makam üzerine te'lîf edilmiştir. Bu yönü ile Ahmed Yesevî'ye ait **Dîvân-ı Hikmet**'in mensur mukaddimesi mahiyetindeki **Fakrnâme** ile uygunluk göstermektedir. **Makâlât**, sanki **Fakrnâme**'nin şerhi niteliğini taşımaktadır (Şimşek, 2020: 39).

Makâlât'ın ilk 10 makamında İslam'ın iman ve muamelat ile ilgili hükümleri ele alınmış, imân getirmek, ilim öğrenmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek, gazâ etmek, umumi bir sefer olduğu zaman kaçmayıp karşı varmak, cihad etmek, vücudun bütününü cünüplük halinden yıkayıp temizlemek, helal kazanmak ve ribâyı haram bilmek, nikâhlanmak, hayzın ve nifasın nikâhını haram kılmak, sünnet ve cemaat, şefkat, temiz giymek ve temiz yemek, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker mûcibince iyilikle emr, kötülüklerden nehyetmek, yaramaz işlerden sakınmak gibi konular işlenmiştir.

3. Hızır Bâlî (v. 922/1516)

Bektaşi yolunda ikinci pir olarak kabul edilen Hızır Bâlî, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî'nin yolunu sistemleştirip bir ekol hâline getirmiş, yetiştirdiği kâmil insanlar vasıtası ile Osmanlı Devleti'nin genişleme devrindeki fetihlerin gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur. Doğum tarihi bilinmemektedir.

Hızır Bâlî, Edirne yakınlarındaki Dimetoka şehrinde yetişmiş, Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devirlerinde yaşamıştır. Dimetoka, Osmanlı döneminde Edirne'ye bağlı bir kasaba olup Sultan II.

Bayezid'in de doğduğu yerdir. II. Bayezid tahttan çekildikten sonra İstanbul'dan Dimetoka'ya doğru yola çıkmış, yolda vefat etmiştir. Bütün bunlar, Dimetoka'nın II. Bayezid Han nezdindeki önemini göstermektedir.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin yolunun büyüklerinden Seyyid Ali Sultan, Yıldırım Bayezid devrinde Dimetoka'nın fethinde bulunmuş, Yıldırım'ın izni ile bu yolun dört büyük dergâhından birini Dimetoka'da kurmuştur. Hızır Bâlî de II. Bayezid devrinde bu dergâhın mürşidi olmuştur.

Hızır Bâlî, Hacı Bektaş-ı Velî'nin yolunun Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan dergâhında kâmil bir mürşid olarak irşâd faaliyetinde bulunurken Sultan II. Bayezid tarafından 1501 yılında Dimetoka'daki dergâhtan alınarak Kırşehir Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş-ı Velî'nin kabrinin bulunduğu merkez dergâhın başına getirilmiştir. İbâdet ve takvâya son derece düşkün olan ve tarihte **Sofu Bayezid** olarak bilinen Fâtih Sultan Mehmed'in oğlu Sultan II. Bayezid, Hızır Bâlî'ye yakın alaka göstermiş, devletin imkânlarını ona tahsis etmiştir. Hızır Bâlî, Yavuz Sultan Selim dönemine rastlayan 1512-1516 yılları arasında mezkûr dergâhta irşâd faaliyetlerine devam etmiştir.

The Bektashi Order Of Dervishes adlı eserde (Birge, 1937: 57) Hızır Bâlî'nin hayatı hakkında eleştirel bir çalışma yapılmadığı, onun, Bektaşi yolunda Hacı Bektaş-ı Velî'den sonra "ikinci pir" olarak kabul edildiği, hayâtı ile ilgili bilgilerin kaynağının Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan Dergâhı'na dayandığı ve onun dergâhın başına getirilmesi ile Bektaşi yolunun sistemleştiği belirtilmiştir.

1481-1512 yılları arasında hüküm süren II. Bayezid, Seyyid Ali Sultan tekkesine çok ilgi duymuş ve 907/1501'de o tekkenin postnişini Hızır Bâlî'yi, Hacı Bektaş köyündeki Pir Evi'nin başına getirmiştir (Birge, 1937: 57).

Hızır Bâlî ile birlikte Bektaşi yolunda kasabalardaki veya yakınlarındaki tekkelerde daha mükemmel bir ritüel ve sistemleşme başlamış, Bektaşilik böylece, düzenli sistemin dışında olmakla birlikte çok benzer inanç ve uygulamalarını sürdüren köy gruplarından biraz farklı ve daha resmî olarak sistemleşmiş bir yol hâline gelmiştir (Birge, 1937: 58).

The Albanian Bektashi History and Culture of a Dervish Order in the Balkans adlı eserde şu bilgiler yer almaktadır: Rüyada Seyyid Ali Sultan'dan gelen işâret üzerine Hızır Bâlî, önce İstanbul'daki saraya gitmiş ve orada sultan II. Bayezid tarafından saygı ve hürmet görmüştür. Bir imparatorluk fermanı ile Hacı Bektaş Dergâhı'na yönelmiş ve 922/1516 yılına kadar Bektaşi dergâhını idare etmiştir. Bektaşi yolunun gerçek dinle uyumlu ritüelleri ve kuralları onun tarafından belirlenmiştir (Elsie, 2019: 4).

Islamic Mysticism And The Bektashi Path adlı eserde, Hızır Bâlî'nin İstanbul'da saray erkânınca karşılanması şöyle anlatılmaktadır: Hızır Bâlî'nin şöhreti, yaşadığı dönemde o kadar yayılmıştır ki Osmanlı padişahı II. Bayezid, onu İstanbul'a çağırmış ve orada büyük bir onurla karşılanmıştır. Hızır Bâlî, Üsküdar'a top atışlarıyla selamlanarak gelmiş ve onu Boğaz'dan Topkapı Sarayı'na götürmek için muhteşem bir tekne özel olarak hazırlanmış, bu tekneye üç büyük tekne daha eşlik etmiştir. Saraya vardığında Hızır Bâlî, hükümdar tarafından şahsen karşılanmış, sarayda bir süre seçkin bir misafir olarak kalmış ve eli, sultan ve saray mensupları tarafından defalarca öpülmüştür. Hızır Bâlî, sonunda Anadolu'nun merkezindeki Hacı Bektaş Velî'nin tekkesine dönmüş ve 922/1516'da bu dünyadan göçene kadar dergâhtaki dinî vazifesini ifa etmiştir (Baba Rexheb, 2017: 113).

Ahmed Rıf'at ise **Mir'âtü'l-Mekâsid fî def'i'l-Mefâsid** adlı eserinde Hızır Bâlî hakkında şu bilgileri vermektedir: Ba'dezâ mâlum ola ki sırr-ı Yezdân, sâhibu'l-burhân, Cenâb-ı Hızır Bâlî Kuddise Sırrahu'l-Mennân Hazretleri hâne-yi tecrîdin minâsı olup vâlidleri Mürsel Bâlî ki Pîr-i tarîkat Hazretleri'nin evlâd-ı mâneviyyesinden üçüncü bâtında vâkî Dimetoka kasabası'nda defîn-i hâk-i vücûd-ı ıtırnâk olan Seyyid Ali Sultan ki Horasan erenlerinden Seyyid Ata'nın oğlu olup ibtidâ Rûm'a teşrîflerinde dergâh-ı Hazret-i Pîr'e ferş-i seccâde-i tecerrüdle nice zamân hücre-nîşin-i ikâmet ve nice yıllar çile ve erbaîn ve halvet çıkarıp tasfiye-i nefs ile mazhar-ı keşf ü kerâmet olduktan sonra izin ve işâret-i mâneviyye-i Hazret-i Pîr ile Rum ili cânibine seyahatında mümâileyh Mürsel Baba'yı beraber almış ve birlikte seyâhat etmişler idi. Kazâ-i mezkûrede ihyâ ve inşâ-i zâviye ile orada kaldıklarında mümâileyh Mürsel Baba dahi beraberce kalıp nefs-i kasabada hâlâ isimlerine mensûb zâviyede hücre-nîşîn olmuşlar idi. Bir vakt mürûrundan sonra Seyyid Ali Sultan tarafından vâki olan izin ve işârete mebnî rişte-i tecerrüdü şikest idüp sinni 90 raddelerinde olduğu hâlde teehhül etmekle, sulb-i âlîlerinden müşârunileyh Balım Sultan vücûda gelip hadd-i bülûğa vâsıl oldukdan sonra kendülerinde cezbe-i Rahmânî ve aşk-ı Sübhânî zuhûra gelüp nice vakitde müsteğrak-ı deryâ-yı vahdet-i hakîkat iken nâgâh müşârunileyh Seyyid Ali Sultan tarafından ma'nen vuku bulan işâret üzerine evvelen Dersaâdet'e gelüp Saltanat-ı Seniyye cânibinden envâ-ı hürmet ve ta'zîme mazhar olarak bâ-irâde-yi seniyye dergâh-ı Hazret-i Pîr'e azîmet ile 922 tarihine gelinceye değin orada post-nîşin-i irşâd olmuşlardır. Turuk-ı Bektaşiyye'de hak ve hakîkata muvâfık olan âyîn ü erkân bunlardan müstevde'dir. Binâen aleyh müşârunileyh pîr-i sânî ıtlak olunur. Dergâh-ı Hazret-i Pîr'de sâkin fukarâ ile celabiyân için tahsîs kılınan vâridat dahi müşârunileyh Hızır Bâlî zamanında saltanat-ı seniyye cânibinden ihsân

olunmuşdu ve hâne-yi tecerrüdün bânîsi ta'bîri ise yalnız hücre-nişin olan fukarâ hakkındadır (Rıf'at, 1293: 189).

Ahmed Rıfat, Hızır Bâlî'nin tasavvufi silsilesini adı geçen eserde şu şekilde vermiştir:

Sultânü'l-ârifîn, gavsü'l-vâsılîn, pîr-i erkân-ı tarîkat Hacı Bektaş-ı Velî kuddise sırruhu'l-celî
Es-Seyyid Eş-Şeyh Hızır Lâle Sultan ibn-i İdrîs
Es-Seyyid Eş-Şeyh Rasul Bâli Sultan ibn-i Hızır Lâle
Es-Seyyid Eş-Şeyh Yusuf Bâli Sultan ibn-i Resul Bâlî
Es-Seyyid Eş-Şeyh Mürsel Baba Sultan ibn-i Resul Bâlî
Sultânü'l-büdelâ, sâhibu'l-burhân, sırr-ı Yezdân Esseyyid Eşşeyh Hızır Bâlî İbn-i Mürsel Baba kuddise sırruhu, vefatı 922 (Rıf'at, 1293: 189).

Hızır Bâlî, Hacı Bektaş-ı Veli'nin **Makâlât** adlı eserinde ifâde buyurdukları dört kapı ve kırk makam tasavvufi düşüncesinden hareketle, bütün ulemanın ve mutasavvıfların kabul ve tasvip ettikleri dört kapı olan şeriat, tarîkat, marifet, hakîkat kapılarından insanları geçirerek Hakk'a vuslat ettirmiştir. Yine diğer bütün tasavvuf yollarında olduğu gibi Kur'ân ve sünnete tam bir bağlılığın yanında Ehl-i Beyt sevgisi, Bektaşi yolunun da en temel unsurunu teşkil etmiştir.

Hacı Bektaş-ı Velî tarafından ortaya konulan ve daha sonra Hızır Bâlî (ve tüm halefleri) tarafından savunulan manevi temeller ve ahlaki ilkeler, Kur'ân-ı Kerîm'e ve Muhammed Peygamber aleyhisselâmın sünnetine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yoldaki her kural ve ritüel, onların kutsal hükümlerine uygundur ve ilettikleri tüm etik değerlerle örtüşür. Belki de Bektaşi yolunun en önemli (ve ayırt edici) ilkesi, yolcularının yüce Peygamber Muhammed aleyhisselâma karşı ne kadar hürmet ve saygı gösteriyorsa aynı sevgi ve saygının Peygamber aleyhisselâmın ailesine, yani Ehl-i Beyt'e de gösterilmesi gerektiğidir (Baba Rexheb, 2017: 114).

Hızır Bâlî'nin irşâd metodu, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî'nin **Makâlat** adlı eseri üzerine kurulmuştur. **Makâlât**'ta belirtilen kırk makamın ilk onu, İslam dîninin zâhiri düsturlarına tahsîs edilmiştir. Bu ilk on makamda, sağlam bir itikat üzere bulunulması, namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetlerin eksiksiz îfâ edilmesinin farziyyeti özellikle belirtilmiştir.

Hızır Bâlî, bu büyük hizmeti îfâ ettikten sonra 922/1516 yılında Kırşehir Sulucakarahöyük'te, Hakk'a vuslat ederek rûh-ı pür-fütûhları cennet bahçelerine pervâz eylemiş, Hacı Bektaş-ı Velî'nin yakınında defnolunmuştur. Yavuz Sultan Selim devrinde, Dulkadiroğlu Şehsuvar Bey'in oğlu Alî Bey, 925/1519 yılında üzerinde bir türbe yaptırmış, Hacı Bektaş-ı Velî Külliyesi içinde bir de mescid inşa ettirmiştir. Türbenin iç kapısı

üzerinde yer alan Arapça mensur kitabede şöyle denilmektedir: "Bu şerefli kubbeyi Şehsuvâr oğlu Alî Bey, velîlerin kutbu, ebdalların özü, Horasanlı Hacı Bektaş'ın oğlu Resûl Bâlî'nin oğlu Hızır Bâlî için 925 yılında yaptırdı. Allah, kabirlerini nurlandırsın."

4. Bektaşiyye Yolunda Verilen Bir İcâzetnâme'nin Tedkiki

Bektaşiyye yolunda verilen ve arşivlerimizde yer alan pek çok icâzetnâmenin metni, temel unsurlarda birbirinin aynıdır. İcâzetnâmelerde akâid, fıkıh ve ahlak ilimleri ile ilgili olarak yer alan temel prensiplerin, diğer tasavvuf yollarında verilen icâzetnâmelerdeki prensiplerden hiçbir farkı yoktur.

Garip Mûsa evlâdından Abdülazîz Halîfe'nin oğlu İsmâil Halîfe'ye ait 1315 hicri yılı 12 Zilhicce tarihli Arapça yazılmış icâzetnâmedeki temel prensipler şu şekilde sıralanabilir:

O Allah ki ondan başka ilâh yoktur. Gaybı ve şehâdet âlemini bilendir. O Rahmân ve Rahîmdir. Eşhedü en lâ ilâhe illellah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve Resûlühû.

Allah, onu nebi olarak göndermiş ve peygamberlerin önderi kılmıştır. Allah'ın sonsuz salât ü selâmı o Nebi'nin, âl ü evlâdının ve ashâbının üzerine olsun. Peygamber aleyhisselâm şöyle buyurmuştur: Ashabım, yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız hidâyete erişirsiniz.

Allah, mü'minler için bir yol vaz' etmiştir. O yol da mü'min olan kimsenin Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, kaderin hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman üzre olması, nefs-i levvâmeyi mücâhede ile öldürüp nefs-i mutmainneyi riyâzet ile diriltmesi, sonra, yüksek derecelere ve yüce mertebelere yükselmesidir.

Verilen icâzetnâme, İsmaîl Halîfe'nin seccâde-nîşin olması, farz namazları kılması, üzerine vacip olan zekâtı vermesi, yol bulabildiği takdirde Hacca gitmesi, Ramazan ayı orucunu tutması, dergâha gelen ve gidenlere ihtimam göstermesi, zikir telkininden sonra ahid ve tevbeyi yenilemesi, hırka giymesi, çerağları yakıp alemleri kaldırması, zenbilleri tehlil ve tekbir ile kaldırması şartlarını taşımaktadır.

Sebeb-i tahrîr-i kitâbet ve mucîb-i tastîr-i hilâfet oldur ki Hazret-i pir-i destgîrimiz sultanu'l-ârifîn ve burhânu'l-vâsılîn Hazret-i Hünkâr El-Hacc Muhammed Bektaş-ı Velî kuddise sirruhu'l-âlî efendimiz hazretlerinin tarîkât-ı aliyyesi intisâbıyla müftehir, hâdimu'l-fukarâ İsmâil Halîfe ibni Abdülazîz Halîfe an-evlâd-ı Garîb Mûsâ edâmellâhu hidmetehû usûl-i saadet-mahsûl-i tarîkat-ı aliyye mucîbince ahkâm-ı şerîat-ı garra ve âdâb-ı tarîkât-ı ulyâ üzere hareket etmek ve eslâf-ı sâlihîn sünen-i şerîfelerine

gitmek ve terbiye-i sâlikîn ve müridîn kılmak ve evkât-ı hamse ve eyyâm-ı mahsûsada halifetü'l-müslimîn, Pâdişâh-ı İslâmpenâh efendimiz hazretlerinin duâ-yı hayriyelerine müdâvemetde olmak ve her hâlde hilâfet-nâme ahkâmınca amel ve hareket ve hilâfından mübâadet etmek üzere yedine hilâfet-nâme verilmişdir.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin tasavvuf silsilesi: Sultan Hoca Ahmed Yesevî, Hâce Yusuf Hamedânî, Ebû Ali Fâremedî, Ebu'l-Hasan Harakânî, Bayezid-i Bistâmî, İmam Caferu's-sâdık, İmam Muhammed Bâkır, İmam Zeynu'l-âbidîn, İmam Hüseyin radiyallahu anhu, İmam Ali kerramellahu vechehu, hatemu'n-nebiyyîn, seyyidu'l-evvelîne ve'l-âhırîn, sırru'l-vücûd, sâhib-i Makâm-ı Mahmûd, efdalu'l-halâyık, müfîdu'ş-şerâyi' ve't-tarâik, seyyidünâ, şefîunâ Muhammedü'l-Mustafâ sallellâhu aleyhi ve sellem.

5. Sonuç

Tasavvuf ilmi, üç temel İslami ilimden birisidir ve diğer iki ilmin gerçek anlamda uygulama sahasına çıkarılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Akâid ilmi itikad ile ilgili konuları, fıkıh ilmi ise ibadet ve muâmelât ile ilgili konuları işlemektedir. İnanmak ve inanılan şeyleri tatbik etmek, tamamen gönül âlemi yani insanın nefsi ile ilgilidir. İnsanın nefsinin, akaid ilmi muhtevasına gerçek anlamda inanması ve fıkıh ilmi gereğince severek ibadet ve muâmelâtta bulunması için, terbiye ve tezkiyeye muhtaç olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu terbiye ve tezkiye sâyesinde, insan nefsinin kötü ahlakı, güzel ahlaka dönüşmektedir. Diğer ilimlerde olduğu gibi, ahlak ilminin de eğitim kurumları teşekkül etmiş, tasavufi ekoller ortaya çıkmıştır. Hacı Bektaş-ı Velî'nin açtığı mânevî sahada, Bektaşilik ekolünü tesis eden Hızır Bâlî de böyle bir ahlaki eğitimin rehberliğini üstlenmiş, Bektaşiliği, Sultan II. Bayezid Hân'ın emri ile müesses bir nizam hâline getirmiştir. Kitap, sünnet ve ehl-i beyt sevgisi temelleri üzerinde kurulan Bektaşilik, Osmanlıların genişleme devrindeki fetihlerin gerçekleşmesinde önemli bir yere sahip olmuştur.

KAYNAKÇA

AHMED RİF'AT (1293). **Mir'âtü'l-Mekâsid fî Def'i'l-Mefâsid**, İstanbul: İbrâhim Efendi Matbaası.

BABA REXHEB (2017). **Islamic Mysticism and The Bektashi Path**, Tirana.

BİLMEN, Ömer Nasûhî (ty). **Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsîri**, İstanbul: Nesa Yay.

BİRGE, John Kingsley. (1937). **The Bektashi Order of Dervishes**, London: Luzac&co.

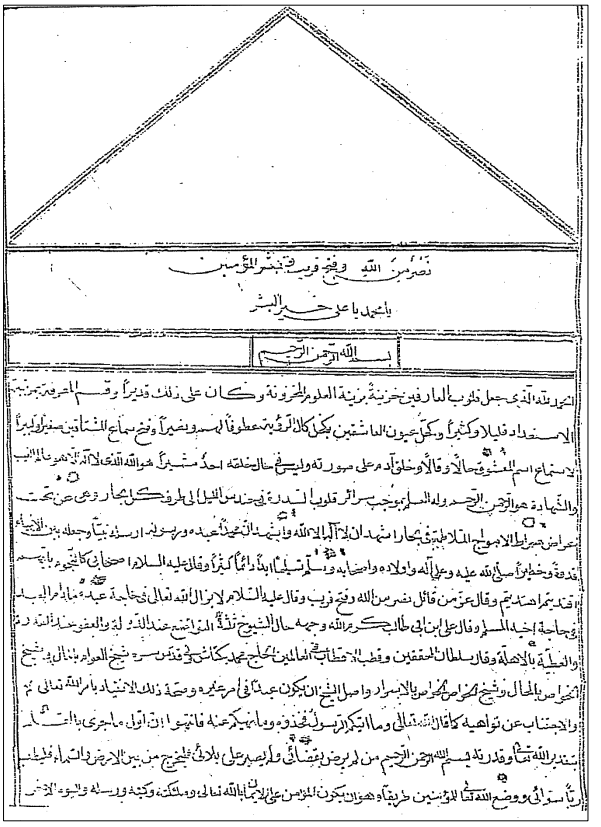
ELSIE, Robert. (2019). **The Albanian Bektashi History and Culture of Dervish Order In The Balkans**, London: Bloomsbury Publishing.

HÜSEYİN VASSAF (ty). **Sefîne-i Evliyâ**, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2305-I

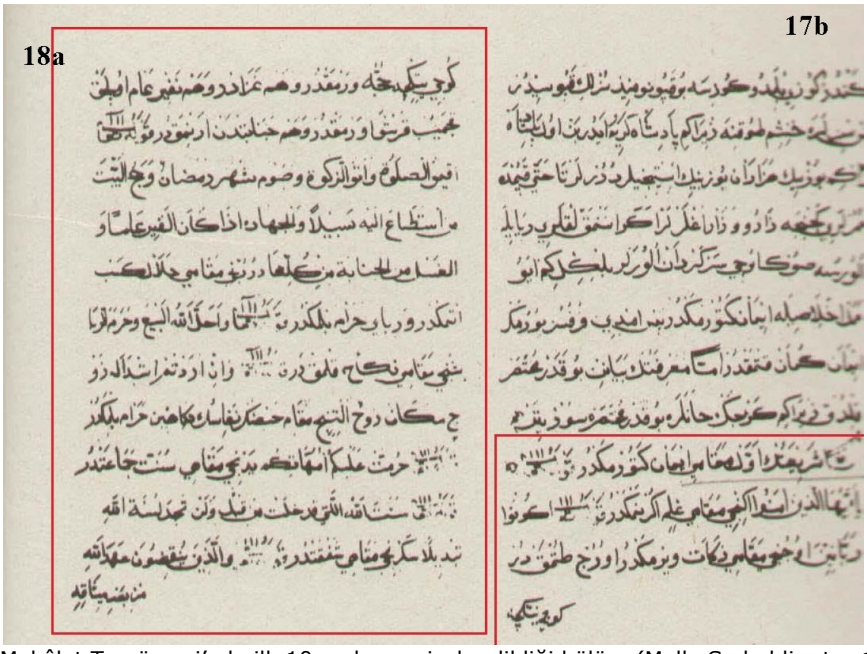
KARAKAŞ, Musa (2001). "İnanç Önderlerinden Seyyid Garip Musa Sultân", **Uluslararası Türk Dünyâsı İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri**, Ankara, 23-28 Ekim 2001.

MOLLA SÂDEDDİN (ty). **Makâlât Tercümesi**, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü, 1500.

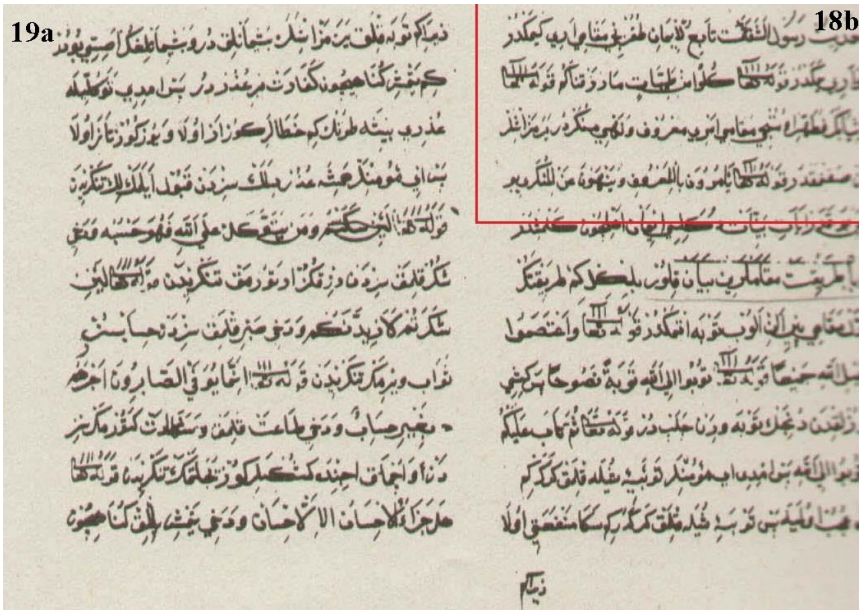
ŞİMŞEK, Selâmi. (2020). **Evrâd-ı Bektaşiyye**, İstanbul: Buhara Yay.



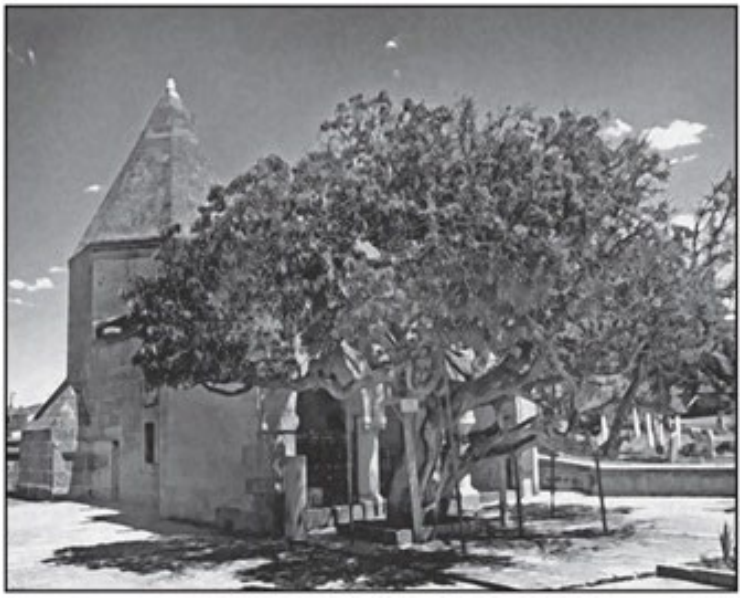
Bektaşi Yolu'nda verilen icâzetnâmelerin giriş bölümlerinden bir örnek (Karakaş, 2001: 484-491)



Makâlat Tercümesi'nde ilk 10 makamın izah edildiği bölüm (Molla Sadeddin, ty: 17b 18a 18b)



Hızır Bâlî'nin, Hacı Bektaş kasabasında bulunan türbe kitabesi (Ömer Necâtî Arşivi)



Hızır Bâlî Türbesi'nin tarihî bir resmi (Baba Rexheb, 2017: 196)

SANAT

MUHİBBÎ, SELÎMÎ'YE NAZİRE YAZMIŞ MIDIR?

Prof. Dr. Savaşkan Cem BAHADIR
Karadeniz Teknik Ün. Edebiyat Fak.
sacemb@ktu.edu.tr

Giriş[74]

Nazire, bir şairin manzum bir eserine başka bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyede yazılan şiir olarak adlandırılmaktadır. Nazirenin bu özelliklerine bir de Diyarbakırlı Berdahî'nin, **Kitâbü Câmii'l-Envâi'l-Edebi'l-Fârisî** adlı eserinde ve Sürûrî'nin **Bahrü'l-Maârif'**inde geçen nazire ile esas alınan şiir arasında mana bütünlüğünün de bulunması gereği eklenmelidir. Bu hâliyle nazire; bir şairin şiirine sonradan bir başka şairin ya da yine şairin kendisinin kafiyeleri veya kafiye ve redifleri aynı olan, aynı vezin ve konuda yazılan, çoklukla gazel, kaside ve mesnevilerde görülen benzer şiirlere verilen isim olarak da tanımlanmaktadır. Nazire ve nazire yazmak yerine tanzîr ve tanzîr etmek, nazire deme, cevap deme, cevap verme tabirleri de kullanılmaktadır. Nazireler Arap edebiyatında Cahiliye devrinden itibaren görülmektedir. Nazire geleneği, Hassan bin Sabit'in ve Ka'b bin Züheyr'in "Bânet Suâd/Sevgili Uzaklaştı" adındaki Hz. Muhammed için yazdığı na'tına yazılan şiirlerle en geniş şekilde görülmeye başlanmış ve kesintisiz olarak günümüze kadar gelmiştir. Aynı zamanda mesnevi edebiyatındaki hamse kavramı ve Nizâmî-i Gencevî düşünüldüğünde de nazirelerin mesneviler bazında da var olduğu hatırlanacaktır. Fars edebiyatında ise nazire örneklerine on ikinci yüzyılda rastlanmaya başlanmaktadır. Edebiyatımıza bakıldığında nazirelerin takibinin nazire mecmuaları vasıtasıyla yapıldığı görülmektedir. Bilinen ilk nazire mecmuası Mustafa Canpolat tarafından yayıma hazırlanan, Ömer b. Mezîd'in 1437 tarihli **Mecmûatü'n-Nezâir** isimli eseridir.

Nazire zamanla bir gelenek hâlini almış ve usta-çırak ilişkisi içerisinde bir eğitim ekolü hâline gelmiştir. Hazırlanılan bu çalışmada, içerisinde Osmanlının dokuzuncu padişahı olan ve Selîmî mahlası ile şiirler yazan Yavuz Sultan Selim ile onun oğlu, onuncu Osmanlı padişahı ve Muhibbî mahlasıyla şiirler yazan Kânuni Sultan Süleyman'ın şiirleri nazire şiir kavramı ön plana alınarak karşılaştırılmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın

[74] Bu bölümdeki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: M. Fatih Köksal, "Nazire", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 32, s. 456-458, 2006; Mustafa Çiçekler, "Nazire", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 32 s, 458; Kemal Yavuz, "Türk Şiirinde Nazire", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. 10, s. 359-424, 2013; Ahmet Tanyıldız, "Selîmî", **TEİS**.

hacmini arttırmamak adına şairler ve hayatları hakkında bilgi verilmeyecek, doğrudan çalışmanın ana konusu olan şiirlere ve bilgilere yer verilecektir.

Yavuz Sultan Selim'in tek eseri Farsça Divan'ıdır. Selîmî Divan'ı ilk olarak 1890'da İstanbul'da, ardından Alman İmparatoru II. Wilhelm'in emriyle 1904'te Prof. Horn tarafından Berlin'de yayımlanmıştır. Ali Nihad Tarlan ise Divan'ı 1946 yılında Türkçe'ye tercüme etmiştir. Farsça Divan'da 2 münâcât, 1 na't ve 333 gazel yer almaktadır. Hem Sehî Beg hem de Latîfî, Selîmî'nin Türkçe şiir söylediğini kesin bir dille reddedip isnat edilen Türkçe şiirlerin ona ait olmadığını ifade etmiş olmalarına rağmen son dönemde, yeni çalışmalarla bu bilgi tashih edilmiş; mecmua ve cönklerde Yavuz'un Türkçe şiirlerine rastlanmıştır. Zaten çalışmaya konu olan şiirler, M. Fatih Köksal tarafından yayıma hazırlanan makalede bahsi geçen yeni çalışmalardandır ve bu çalışmada Selîmî'ye ait beşi gazel toplam yirmi sekiz şiir tanıtılmıştır.

Hazırlanılan çalışma çerçevesinde Selîmî gazelleri ile mukayese edilen Muhibbî şiirleri üç çalışma temel alınarak değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki Coşkun Ak tarafından hazırlanan **Muhibbî Divanı**, ikincisi Kemal Yavuz ve Orhan Yavuz tarafından hazırlanan **Muhibbî Divanı Bütün Şiirleri**, üçüncüsü ise **Muhibbî Divanı Bölge Yazma Eserler Nüshası (İnceleme-Metin- Tıpkıbasım)** ismiyle Orhan Yavuz, Bekir Direkçi, Hidayet Duyar, Mevlüt Gülmez, Mehmet Yastı tarafından neşredilen eserlerdir. Bahsi geçen eserlerden en hacimlisi Kemal Yavuz ve Orhan Yavuz tarafından hazırlanan **Muhibbî Divanı Bütün Şiirleri** adlı eserdir ve içerisinde Muhibbî'ye ait toplam 4118 şiir mevcuttur. Bu şiirlerden 4116 tanesi gazel nazım şekliyle yazılmıştır.

Hazırlanan çalışma, Muhibbî'nin yazdığı binlerce gazel içerisinden babasına nazire yazıp yazmadığı sorusu üzerine ortaya çıkmıştır. Muhibbî'nin yazdığı binlerce gazelle karşılaştırabilmek için Selîmî'nin yazdığı Türkçe gazeller seçilmiştir. Selîmî mahlasıyla şiirler yazan Yavuz Sultan Selim'in yazdığı ve M. Fatih Köksal tarafından neşredilen beş gazel ile Muhibbî'nin yazdığı ve üç farklı kitapta toplam 4116 gazel (en hacimli sayı bu rakam olduğu için) karşılaştırılarak bir oğulun, babasına nazire yazıp yazmadığı sorusuna cevap aranmıştır. Çalışmada Selîmî'nin yazdığı gazeller sırası ile verilmiş, ardından üç farklı Muhibbî Divan neşrinin içeriği ve nazire yazılıp yazılmadığını gösteren tablolar hazırlanarak okuyucuya takip kolaylığı sağlanmaya çalışılmıştır. Aşağıda ilk önce Selîmî'ye ait olan gazel verilecek ardından tablolar vasıtasıyla Muhbbî neşirlerinde bu gazele nazire yazılıp yazılmadığı, aynı kafiyede kaç şiir olduğu vb. bilgilere yer verilecektir.

1. Gazel

Hazret-i Selîm Hân-ı Sâbıḳ-nevverallâhu
Vezin: mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün

Benüm şol dil-ber-i raʿnā ḥabīb-i gül-ʿiẕārumdur
Enīsüm mūnisüm yārum ʿazīzüm ġam-güsārumdur

Żamīrüm niyyetüm fikrüm dilümde rūz u şeb ẕikrüm
ʿİlācı derde tīmārum benüm maḥbūb u yārumdur

Ederne'm hem Sitanbul'um Ḳalātā Bursa Engūr'um
Ṣināb'um Ḳayseri Rūm'um ʿacāʾib şehr-yārumdur

Semerḳand ü Ḫorāsān'um Rey ü Şīrāz u Baġdād'um
Ḫocend ü Belḫ u Tebrīz'üm Mıṣır taḫtında varumdur

ʿIrāḳ'um hem Ṣıfāhān'um Dımışḳ'um Bosna Bāzār'um
Benüm Çīn-ile Māçīn'üm Ḫarezm-i sebze-zārumdur

Şikeste-beste dervīşem adum ṣorsañ Selīm Şāh'am
Ḥabībüñ vaṣfını dimek benüm bu resme kārumdur

Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Bölge Yaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı Bölge Yaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz
Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -ârumdur	Kafiye harfi "ر" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı	Kafiye harfi "ر" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -ârumdur	Kafiye harfi "ر" Toplam Gazel Sayısı
2 Gazel 389. gazel s.150[75] (Vezin farklıdır) 637. Gazel s.219[76] (Konu ve kafiyeyi sağlayan kelimeler farklıdır.)	712 Gazel	0	106 gazel	2 Gazel 558. gazel s.384 (Konu ve kafiyeyi sağlayan kelimeler farklıdır.) 668. gazel (Vezin farklıdır.)	783 Gazel

Sonuç olarak bu şiire nazire yazılmadığı görülmüştür.

[75] Diğer nüshada yer alan 668. gazel ile aynı gazeldir.
[76] Diğer nüshada yer alan 558. gazel ile aynı gazeldir.

2. Gazel

Merhûm Sultân Selîm Bahâdır Han Ebu'l-Gâzî-rahimehullâh
Vezin: fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün

Süzmiş ol şehlâ gözin dil-ber ḳaşın çīn eylemiş
Pīç idüp zülfini ʿışḳın cānda perçīn eylemiş

Teb ṭutup düşdüm oda uş ditrer endāmum henūz
Perriveş rūyına gördüm perde ṣaçın eylemiş

Zülfi çīndür ḳaşı çīndür ġabġabı çīn bili çīn
ʿIşḳını çīn itmek içün cümlesin çīn eylemiş

Zülf-i ʿanber-sāsı ḫandān ḫaddin almış avcına
Hindīdür girmiş İrem bāġına gülçīn eylemiş

Bu Selīmī derdmend ü müstmend ü mübtelā
Vālih ü āşüfte ḥayrān ol muġal-çīn eylemiş

Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Bölge Yaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı BölgeYaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz
Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -çîn eylemiş[77]	Kafiye harfi "ش" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -çîn eylemiş[78]	Kafiye harfi "ش" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -çîn eylemiş[79]	Kafiye harfi "ش" Toplam Gazel Sayısı
0	59 gazel	0	11 gazel	0	73 gazel

Sonuç olarak bu şiire nazire yazılmadığı görülmüştür.

3. Gazel

Vezin: mefâʿîlün mefâʿîlün feʿûlün

İki ḳaşuñ kibi bir ṭurfe ya yoḳ
Ḳılur sinraḥm bu könglüme yā yoḳ

Cihānda gerçi yüz biñ fitneler bar
Firāḳuñ dik velī ʿayn-ı belā yok

[77] "Eylemiş" redifli 4 gazel vardır.
[78] "Eylemiş" redifli 5 gazel vardır.
[79] "Eylemiş" redifli 1 gazel vardır.

Nigārā ḫaste könglümüñ ḥaḳıda
Cefā kem ḳılma bārī ger vefā yoḳ

Köñülni kimge baġlay çün cihānda
Senüñ tek közler içre dil-rübā yoḳ

Eger sen ḥüsn ilinüñ ḫanıdur sin
Selīmī kibi dağı bir gedā yoḳ

Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı BölgeYaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı BölgeYaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz
Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -â yok[80]	Kafiye harfi "ق" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -â yok [81]	Kafiye harfi "ق" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -â yok [82]	Kafiye harfi "ق" Toplam Gazel Sayısı
0	82 Gazel	0	28 Gazel	0	107 Gazel

Sonuç olarak bu şiire nazire yazılmadığı görülmüştür.

4. Gazel

Vezin: fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün

Gözlerümden aḳdı deryālar gibi yaşum benüm
Dūstlar çoḳ nesne gördi oñmaduḳ başum benüm

Geçmek içün seyl-i eşkümden ḫayālüm 'askeri
Bir direklü iki gözlü köprüdür ḳaşum benüm

Ben gedā fürḳat diyārında ḳalurdum yaluñuz
Miḥnet ü derd ü belā olmasa yoldaşum benüm

Her gice altun beneklü āsumānīler geyüp
İşbu çarḫ-ı pīre-zen olmışdur oynaşum benüm

Ḫalḳ-ı ʿālem baña dir kim hep senüñdür bu cihān
Kāfirem ger var ise içinde bir ṭaşum benüm

İy felek ṭoḳuz ṭolu cām içmeyince bu Selīm
Dehr içinde olmadı hergiz ayaḳdaşum benüm

[80] "Yok" redifli 20 gazel vardır.
[81] "Yok" redifli 5 gazel vardır.
[82] "Yok" redifli 23 gazel vardır.

Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Bölge Yaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı Bölge Yaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz
Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -aşum benüm[83]	Kafiye harfi "م" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -aşum benüm[84]	Kafiye harfi "م" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -aşum benüm[85]	Kafiye harfi "م" Toplam Gazel Sayısı
4 Nazire 1770. Gazel s.529[86] 1886. Gazel s.561[87] 1912. Gazel s.568[88] 2005. Gazel s.594[89]	250 Gazel	0	51 Gazel	4 Nazire 2093. Gazel s.1088 2353. Gazel s.1206 2365. Gazel s. 1212 2402. Gazel s. 1228	355 Gazel

Sonuç: Bu şiire iki farklı yayında mevcut, 4 nazire yazılmıştır. Bahsi geçen şiirler aynı şiirler olup hangi yayınlarda kaç numara ile kayıt oldukları dipnotlarda belirtilmiştir. Bu şiirler aşağıda yer almaktadır:

Fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilün[90]

Şem'-veş başum kesildükçe akar yaşum benüm
Yana yana maḥv olup kalmayısar başum benüm

Cānı teslīm eyledüm geçmezdi hergiz minnete
Saña ma'lūm olmadı hergiz içüm taşum benüm

Geldi Ferhād yanuma kesdükde ben kūh-ı ġamı
Ancak olur kūhkenlik içre yoldaşum benüm

[83] "Benüm" redifli 33 gazel vardır.
[84] "Benüm" redifli 3 gazel vardır.
[85] "Benüm" redifli 46 gazel vardır.
[86] Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2093. numaralı gazeldir.
[87] Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2353. numaralı gazeldir.
[88] Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2365. numaralı gazeldir
[89] Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2402. numaralı gazeldir
[90] Kültür ve Turim Bakanlığı Yayınları neşrindeki 1770. gazeldir (s. 529); Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2093. gazeldir (s. 1088).

Çün viṣālin ārzū eyler göñül bilmez mi kim
Ni'met-i şāhīye dir mi bir gedā aşum benüm

İy Muḥibbī şi'r-i pür-sūzum işidilse benüm
Her ṭarafdan ire taḥsīn ile şābāşum benüm

Fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilün[91]

Gözlerümden akatursun turmasun yaşum benüm
Yā ne içün saklaram şimden girü başum benüm

İçdügüm ḡūn-ı cigerdür yidügüm derd ü elem
Dürlü dürlü maṭbaḡ-ı dilde bişer aşum benüm

İy felek çarḡuñ bozılsun olasın āḡir ḡarāb
Nite kim odlara yakduñ bu içüm taşum benüm

Çekdügüm bār-ı ġamı çarḡuñ ḳaṭārı çekmeye
Gelmedi bu vādī-i miḥnetde pādaşum benüm

İy Muḥibbī tā ölince uşbu derde cāre yok
Baḥr olsa yiridür şimden girü yaşum benüm

Fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilün[92]

İki 'aynumdan revān olup akar yaşum benüm
Anuñ-ıçun kim belā kūhı-durur başum benüm

'Işḳ rāhına girüp düşdüm belā ṣaḥrāsına
Vādi-i miḥnetde Mecnūn'dur ayakdaşum benüm

Dāġ-ı ḥasret sīnede göñlümde vardur nār-ı 'ışḳ
Āteşe yanmakda birdür bu içüm taşum benüm

Okudum Ferhād u Mecnūn ile miḥnet dersini
Mekteb-i 'ışḳ içre oldılar sebaḳdaşum benüm

İy Muḥibbī nālemi kūyında dildār işidüp
Didi gūyā bülbülümsin rind ü ḳallāşum benüm

[91] Kültür ve Turim Bakanlığı Yayınları neşrindeki 1886. gazel (s. 561), Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2353. gazeldir (s. 1206).
[92] Kültür ve Turim Bakanlığı Yayınları neşrindeki 1912. gazel (s. 561), Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2365. gazeldir (s. 1212).

Fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilün[93]

Su terāzūsı olupdur oñmaduk başum benüm
Anuñ-ıçun her ṭaraf turmaz akar yaşum benüm

Baḥr-ı eşkümde görenler bu iki ebrūlarum
Beñzedürler ser-nigūn keştīlere başum benüm

Vādī-i miḥnetde Mecnūn baña pādaş olmadı
Bulımadum dehr ara ġam içre yoldaşum benüm

İçdügi ḫūn-ı cigerdür 'āşıḳun mey yirine
Dōstlar zehr-ile pürdür yimeñüz aşum benüm

Okuduk Mecnūn u Ferhād-ıla miḥnet dersini
Mekteb-i 'ışḳ içre bunlardur sebaḳdaşum benüm

Ḥaşre dek dilden ḫayālüñ gitmez iy ārām-ı cān
Levḥ-i dilde ideli naḳşını naḳḳāşum benüm

Bī-ḫabersin zāhidā aḥvāl-i 'ışḳ ġāyet ḫafī
Añlamadın içümi bilmeyesin taşum benüm

Gördi dilber bu Muḥibbī 'ışḳ-ıla dīvānedür
Didi yokdur saña beñzer rind ü ḳallāşum benüm

5. Gazel

Vezin: mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün

Bu mürde cismüñe cān olmayan cānānı n'eylersin
Dilā derdüñe dermān olmayan dermānı n'eylersin

Gedā-yı bī-ser ü pā iken ey dil gūşe-i ġamda
Sevüp bir pādişāh-ı ḥüsn ü ʿālī-şānı n'eylersin

Der-i cānānı ḳor bāġ-ı cinānı medḥ ider vāʿiẓ
Dirīġā añlamaz bir cāhil [ü] nā-dānı n'eylersin

Ser-i kūyuñda ṭurmasun raḳīb-i rū-siyeh gitsün
Gülistān-ı cinānda ey melek şeyṭānı n'eylersin

Selīmī māniʿ-i vuṣlat vücūduñdur ʿadem eyle
Viṣāl-i yāre ir bu bāʾis-i hicrānı n'eylersin

[93] Kültür ve Turim Bakanlığı Yayınları neşrindeki 2005. gazel (s. 594), Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları neşrindeki 2402. gazeldir (s. 1228).

Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı Kültür Turizm Bakanlığı Çoşkun Ak	Muhibbî Dîvanı BölgeYaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı BölgeYaz. Eserler Nüshası Orhan Yavuz vd.	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz	Muhibbî Dîvanı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay. Kemal Yavuz/ Orhan Yavuz
Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -ânı n'eylersin	Kafiye harfi "ن" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -ânı n'eylersin	Kafiye harfi "ن" Toplam Gazel Sayısı	Aynı Kafiye/ Redifli Şiir Sayısı -ânı n'eylersin	Kafiye harfi "ن" Toplam Gazel Sayısı
0	284 Gazel	0	85 Gazel	0	342 Gazel

Sonuç olarak bu şiire nazire yazılmadığı görülmüştür.

Sonuç

Hazırlanan çalışma, Selîmî mahlasıyla şiirler yazan Yavuz Sultan Selim'in Türkçe yazdığı ve M. Fatih Köksal'ın makalesinde ilim âlemine tanıttığı beş gazeline, oğlu Kânuni Sultan Süleyman'ın nazire yazıp yazmadığı sorusu üzerine kurulmuştur. Bahsi geçen soruyu cevaplayabilmek adına Muhibbî şiirlerinin çalışıldığı ilki Çoşkun Ak'a ait Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan yayımlanan, ikincisi Orhan Yavuz başkanlığında Bekir Direkçi, Mevlüt Gülmez, Mehmet Yastı ve Hidayet Duyar tarafından hazırlanan ve Palet Yayınlarından yayımlanan, üçüncüsü ve en hacimlisi Kemal Yavuz ve Orhan Yavuz tarafından hazırlanan ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığından yayımlanan eserler taranmıştır. Elde edilen bulgular neticesinde Muhibbî'nin babası Selîmî'ye nazire olarak yazdığını söyleyebileceğimiz sadece dört gazeli olduğu anlaşılmıştır. Bahsi geçen gazel Selîmî'nin "-aşum benüm" redifiyle irad ettiği şiiridir. Muhibbî babasının söylediği bu gazele aynı vezin, redif ve konuda dört gazel irad etmiştir. Elde edilen bu veri Selîmî'nin söylediği diğer dört gazele Muhibbî'nin nazire yazmadığını göstermektedir. Bahsi geçen gazeller içinde redifleri aynı olanlar olmasına rağmen ya revi harfi sebebiyle ya da vezni sebebiyle nazire kategorisine giremeyen şiirlere burada yer verilmemiştir. Hazırlanan çalışmanın baba oğul şairler ya da yakın akraba şairlerin şiirlerinde de yapılmasının karşımıza farklı nazire ilişkilerini çıkarabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

AK, Coşkun (1987). **Muhibbî Divanı-İzahlı Metin-Kânûnî Sultan Süleyman**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

BAYAK, Cemal (2016). "Mehmed İzzî'nin Muhibbî'nin Şiirlerine Yazılan Nazireler Mecmuası", **Turkish Studies**, V. 11/4, s. 207-242.

ÇİÇEKLER, Mustafa (2006). "Nazire", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 32 s. 458.

https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/selimi-yavuz-sultan-selim-sultan, E.T.: 27.04.2025

KÖKSAL, M. Fatih (2006). "Nazire", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 32 s. 456-457.

YAVUZ, Kemal (2013). "Türk Şiirinde Nazire", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. 10, s. 359-424.

YAVUZ, Kemal; YAVUZ, Orhan (2016). **Muhibbî Divanı. Bütün Şiirleri**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

YAVUZ, Orhan; DİREKCİ, Bekir vd. (2014). **Muhibbî Divanı Bölge Yazma Eserler Nüshası (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)**, Konya: Palet Yayınları.

RUS İŞGALİNDEN CUMHURİYET'İN İLK YILLARINA HATUNİYE KÜLLİYESİ'NİN SERENCAMI

Prof. Dr. Muzaffer BAŞKAYA
Trabzon Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
mbaskaya61@gmail.com

Giriş

Yavuz Sultan Selim'in Annesi Gülbahar Hatun

Osmanlı İmparatorluğu'nun dokuzuncu padişahı olan I. Selim, bir rivayete göre H. 872'de (1467-68), daha kuvvetli bir ihtimal olarak H. 875'te (1470) babası II. Bayezid'in sancak beyi olarak bulunduğu Amasya'da doğdu. Annesi Dulkadiroğlu Alaüddevle Bozkurt Bey'in kızı Ayşe Hatun'dur. Selim'in annesinin Ayşe Hatun olduğu bilgisi XVI. yüzyıl tarihçilerinden Cenâbî tarafından açık şekilde zikredilmiştir (Emecen, 2009: 407). Yine dönemin âlimlerinden Bostanzade Yahya Efendi (ö. 1639) **Tarih-i Sâf (Tuhfetü'l Ahbâb)** adlı eserinde "Bayezid Han Hazretlerinin menkûhası hatunları Türkmen ümerasından Emir Alauddevle'nin kızları Ayşe Hatundur ki (kahramânü'l-mâ'e ve't-tîn mâlikü'l Arab ve'r-Rûm sultânü'l-kurûm Selîm Han) Hazretlerinin valideleridir." ifadesiyle Alaüddevle Bozkurt Bey'in kızı Ayşe Hatun'un II. Bayezid'in nikâhlı eşi ve Yavuz Sultan Selim'in annesi olduğunu vurgulamaktadır (Öztürk, 2024: 236).

Gülbahar Hatun'un asıl adının Ayşe olduğu bilinmekle birlikte kendisine Gülbahar isminin verilmesinin nedeni olarak kayınvalidesi işaret edilir. Bayezid'le evlendikten sonra Amasya'da kayınvalidesi ile bir arada bulunmasından kaynaklandığı, bu yüzden kendisine Gülbahar Hatun ismi ile hitap edildiği ileri sürülen görüşler arasındadır (Dursun, 2023: 66). O hâlde Ayşe Hatun'un ayrıca Gülbahar adıyla ikinci bir isminin olduğu ve II. Bayezid'le evlendikten sonra veya Trabzon'da sancak beyi oğlu Yavuz Sultan Selim'in yanına vardıktan sonra daha çok bu isimle müsemma olduğu kuvvetle muhtemeldir. Yani bu iki ismin (Ayşe/Gülbahar Hatun) aynı kişiye ait olduğu savı daha güvenilir görülmektedir. Zira Gülbahar Hatun Vakfı'na ait olan muhasebe defterinde "Yavuz Sultan Selim'in validesi Ayşe Gülbahar Sultan'ın Trabzon'da vaki ve Hatuniye demekle maruf vakfı..." kaydı yer almaktadır. Yine bu iddiayı destekleyecek bir diğer önemli kayıt Şer'iyye Sicilleri olarak da bilinen Trabzon Kadı Sicillerinde yer almaktadır. Buna göre 7 Mart 1865 tarihli bir mahkeme kaydında Yavuz Sultan Selim'in annesi adına Trabzon'da kurduğu meşhur Hatuniye Vakfı için, "Haremeyn-i Muhteremeyn-i Şerifeyn evkafından nefs-i Trabzon'da vaki' merhume ve mağfurun leha Gülbahar Hatun evkaf-ı şerifesinden…" ifadesinin zikredilmesi bu savı tartışmasız desteklemektedir (Öztürk, 2024: 237).

Kaynaklardan anlaşıldığına göre Gülbahar Hatun, 1467'de daha kuvvetli bir rivayete göre 1469'da Amasya'da sancak beyi olan Şehzade Bayezid ile evlenmiştir. Bu evliliğin gerek Osmanlılar gerekse Dulkadiroğulları açısından daha önce yapılan evliliklerdeki gibi olumlu siyasi sonuçları oldu. Dulkadirli kızının II. Bayezid ile evlenmesiyle Memlûklere karşı güçlü tampon bölgeler elde edilmekle beraber ülkesinde bitip tükenmeyen siyasi kargaşadan kaçarak Amasya'daki Şehzade Bayezid'in yanına sığınan Dulkadirli yöneticiler açısından da hedeflenen olumlu sonuçlar gerçekleşmiş oldu (Öztürk, 2024: 238).

Bazı arşiv belgelerine göre Gülbahar Hatun'un, oğlu Şehzade Selim'in ilk görev yeri olan Trabzon'a H. 892 (M. 1487) yılında beraber gittiği ve vefatına kadar burada kaldığı ifade edilmektedir. Aslında bu süreçteki tercihi kendisine bırakıldığından oğlunun yanında bulunmayı yeğleyerek geldiği Trabzon'da Tabakhane Köprüsü'nden Hükümet'e giderken sağ tarafta kalenin üstündeki şehzade sarayında ikamet etmiştir (Usta, 2019: 405).

Gülbahar Hatun[94] ve oğlu Şehzade Selim'in sarayının Ortahisar'da bulunduğuna dair elimizdeki en net veri, 1921 yılında İstikbal gazetesinde kaleme alınan Gülbahar Sultan adlı makaledeki ifadelerdir. Trabzon Sultanisinde edebiyat öğretmeni olan ve daha sonra çeşitli vilayetlerde eğitimci olarak görev yapan edebiyat tarihçisi Mehmed Murad (Uraz) tarafından kaleme alınan makaledeki "Oğlu Yavuz'un nezdinde bulunmasını tercih eden Gülbahar Sultan işte o zaman menkuben Trabzon'a gelmiş ve on beş sene

[94] Gülbahar Hatun'un hayatı ile ilgili ortaya atılan iddialardan biri de onun Ayşe Sultan olmadığı yönündedir. Bilhassa Trabzonlu tarihçi Şakir Şevket'in Gülbahar Hatun'un, Rum kızı olduğu iddiası günümüzde bazı tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bunların aksine Mehmed Murad Uraz, 7 Şubat 1921 tarihli İstikbal gazetesinde yazdığı "Gülbahar Sultan" isimli makalesinde Gülbahar Hatun'un Rum kızı olduğu yönündeki rivayetleri tafsilatlı bir şekilde ele alarak hatalı yaklaşımları ortaya koymaktadır (İstikbal, 7 Şubat 1921). Ona göre Rum tarihçileri bu olayı inanılmaz derecede tahrif ederek anlatmaktadırlar. Bunlardan istifade eden Şakir Şevket'in Yavuz'un annesine Rum kızı demesinin türbesinin kitabesindeki "Banu-yı Rûm" tabirinden ve Maçka'nın Vivera köyündeki Hristiyan ahalinin elinde bulunan imtiyaz fermanından kaynaklandığını belirtmektedir. Daha da ötesi Maçkalı bir papazın kızı olduğu halde Fatih tarafından alınarak oğlu Bayezid ile evlendirilmiş olduğu da bu rivayetler arasında yer almaktadır. Murad Uraz, tüm yaklaşımların yanlış olduğunu ve Gülbahar Hatun'un asla bir Rum kızı olamayacağını belirtir. Zira kitabesindeki tabirin Anadolu'nun Rum ili memleketlerindeki bilinen kısmıyla Müslüman ahalinin bu memleketlere mensubiyetlerini belirtmek için kullanılan bir ifade olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Vivera köyündeki ahaliye verilen imtiyaz fermanının muhtemelen sefer sırasında Fatih'in bu köye uğraması ve buradaki ahalinin yardımları dolayısıyla verilmiş olacağını da ifade etmektedir. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk, Temel Öztürk, "Yavuz Sultan Selim'in Annesi: Tarihî Kaynaklar Işığında Karşılaştırmalı Bir Literatür Denemesi", **Yavuz Sultan Selim ve Dönemi Sempozyumu Bildiriler Kitabı (4-6 Kasım 2021)**, TTK Yayınları, Ankara 2024.

kadar Trabzon'da Debbağhane Köprüsü'nden Hükümet'e giderken sağ tarafta kalenin üstündeki oğlunun sarayında ikamet eylemişti. Yavuz'un sarayı orada olmağla beraber mutbahı da şimdiki Amasya Mescidinin bulunduğu mahalde idi" *(*İstikbal Gazetesi, 7 Şubat 1921; Usta, 2019: 406).

Ayşe Hatun, ömrünün son yıllarını Trabzon'da sancak beyi olan oğlu Şehzade Selim ile geçirmiştir. Oğlunun padişahlığını göremeden H. 911'de (M. 1506-1507) vefat etmiştir. Mevcut türbesinin üzerindeki bilgilendirme kitabesinde bu tarih yazılıdır. Bu ifade ebced hesabıyla H. 911 (M. 1505-1506) senelerine karşılık gelmektedir (Usta, 2024: 275). Gülbahar Hatun, vefatının ardından adına yaptırılan vakfın bahçesine defnedilmiş daha sonra kabri üzerine bir türbe de inşa edilmiş ve vakfın birimlerine eklenmiştir (Dursun, 2023: 66).

Günümüzde de varlığını koruyan Gülbahar Hatun'un türbesinin kapısında yer alan kitabede şu ifadelere yer verilmiştir: "Çün zi-dünyâ sû-yı ukbâ kerd rû Bânûyı Rûm/Süd mukarrer taht-ı huld u mülket-i dâim ber u/Himmetes ez-devlet-i fânî-yi dünyâ ruh çu tâft/Rû-nihâd ez-rây-ı âlî devlet-i dâim ber u/Rahmet-i dâim ber u nâzil çu süd ez-feyz-i Hak/Gest târîh-i vefâtes rahmet-i dâim ber u/Allah el-Bâkî/Allah el-Bâkî". Günümüz Türkçesi ile ifade edildiğinde, "Anadolu'nun Hatunu dünyadan ahirete yüz çevirdiğinden (ona) ebedîlik tahtı ve daimî mülk mukarrer oldu. (Onun) himmeti, Dünyanın fani devletinden yüz çevirdiğinde yüksek itikattan daimî devlet (ona) yüz koydu. Hakk'ın feyzinden daimî rahmet onun üzerinde indiğinde, vefat zamanı (ona) daimî rahmet oldu. Bâki olan Allah'tır, Bâki olan Allah'tır." (Yazıcı, 2010: 125; Öztürk, 2024: 239-240).

Gerek Amasya ve gerekse de Trabzon'da bulunduğu zaman zarfında hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Gülbahar Hatun'un, oğlunun şehzadelik döneminde tam bir valide sultan rolünde ona destek olması yanında oldukça hayır ve hasenata düşkün bir hanım sultan olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bu yönüyle birçok yerde vakıfları bulunan bu hayırsever kadın Trabzon'da da kurduğu vakıf bünyesindeki külliye inşasını oğlu tamamlamış ve onun ismiyle anılan Trabzon Hatuniye Mahallesi'nde[95] cami, mektep, medrese, imaret, türbe ve hamamdan müteşekkil büyük bir külliye meydana getirilmiştir (Öztürk, 2024: 238).

[95] İmaret veya Hatuniye Mahallesi'nin adı 1939'da yapılan düzenlemeyle İsmet Paşa Mahallesi olarak değiştirilmiş, fakat 1952'de Trabzon Belediye Meclisi, buradaki Hatuniye Cami ve Türbesini dikkate alarak mahallenin adını Hatuniye Mahallesi olarak tekrar değiştirmiştir. Valilik makamı ise burada yatan Gülbahar Hatun'a izafeten ismin Gülbahar Hatun Mahallesi olarak değiştirilmesini uygun bulmuştur (**Trabzon Belediye Meclisi Zabıtları**, 9 Ekim 1952).

Fakat zamanla Gülbahar Hatun Külliyesi'nin içindeki yapılar tarih sahnesinden silinmiştir. Zira külliyenin günümüze ulaşmayan yapıları hakkında yazılı kaynaklardan ve belgelerden bilgi edinmek mümkündür. Evliya Çelebi, caminin batı tarafında bulunduğunu belirttiği mektep için kârgir, kubbeli bir yapı tanımlamasını yapmıştır. Söz konusu yapının yerine 1887 tarihinde tek odalı bir mahalle mektebi, 1899'da da Hatuniye İptidai Mektebi'nin yapıldığı; bu binanın da 1993 yılında yıktırıldığı bilinmektedir (Albayrak, 1993: 28-32). Külliyenin bir parçası olarak inşa edilmiş olan medrese de günümüze ulaşmamıştır. 1920'li yıllarda enkaz hâlinde olduğu belirtilen medresenin 1937'de sadece dokuz odasının duvar ve örtüleri kalmıştı. Kaynaklara göre medrese gibi, külliyenin bir parçası olarak inşa edildiği bilinen imaret de günümüze ulaşmamıştır. İmaret, 1939'da tamamen ortadan kaldırılmıştır (Yazıcı, 2010: 126-129).

Bu çalışmada Yavuz Sultan Selim'in annesi Gülbahar Hatun adına yaptırılan külliyenin Birinci Dünya Savaşı'ndan, ortadan kaldırıldığı tarihe kadarki serencamı hakkında bilgiler verilecektir. Külliye'nin bilhassa Cihan Harbi'nde yaşadığı yıkım ve devamında yani Cumhuriyet'in ilk yıllarında nasıl ortadan kaldırıldığı ve bunun hangi gerekçelerle yapıldığı, dönemin kayıtları incelenerek ortaya koyulacaktır.

Birinci Dünya Savaşı'nda Hatuniye Külliyesi

XIX. yüzyılda ivme kazanan sömürgecilik mücadelesi, 1914 yılına gelindiğinde devletler arasında büyük bir ayrışma ve bloklaşma meydana getirmiştir. Osmanlı Devleti ise İngiltere ve Almanya'nın başını çektiği bu bloklar arasında Almanya'nın öncülüğündeki İttifak kanadında yer almıştır (Çolak, 2006: 32). Birinci Dünya Savaşı boyunca Kafkas, Çanakkale, Irak, Kanal, Galiçya gibi cephelerde mücadele eden Osmanlı Devleti, Çanakkale ve kısmen Irak Cephesi hariç diğer cephelerde mağlup olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin savaştığı cephelerden ilki olan Kafkas Cephesi'nde çatışmalar 1 Kasım 1914'te Rus saldırılarıyla başlamıştır. Fakat büyük riskler barındıran Sarıkamış Harekâtı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Zira, Ocak 1915'e gelindiğinde Ruslar karşı harekâta başlamış ve neticede IX. Kolordu bu saldırılarda büyük kayıplar vermiştir. Bu yenilgiden sonra III. Ordu, taarruzdan önce işgal etmiş olduğu Azap mevziine (Tutak-Narman hattına) çekilmiştir. Ruslar da takiplerini bu hatta durdurarak yeniden teşkilatlanmaya ve birliklerini takviyeye başlamıştır (Eyyüpoğlu, 2006: 100). Bir süre sonra ileri harekâta geçen Rus Ordusu, ilk olarak Ardahan ve Oltu'yu işgal ederken ilkbaharda Van, Muş ve Bitlis'i ele geçirmiştir. Neticede 1914'te başlayan Birinci Dünya Savaşı zaman içinde doğu vilayetlerinin geleceğini önemli ölçüde etkilemiş, Ordu'nun Sarıkamış'a yönelik harekâtı

başarısızlıkla sonuçlanınca Doğu Anadolu 1915-1916 yıllarında Rus istilasına uğramıştır (Ural, 2011: 650).

Tüm bu gelişmelere ek olarak Karadeniz'deki donanma gücü sayesinde üstünlüğünü pekiştiren Rus kuvvetleri 1916 yılında ilerleyişini hızlandırmış ve hedef olarak yaklaşık bir buçuk yıldır bombaladığı Trabzon'a yönelmiştir. Üçüncü Ordu, Sarıkamış Harekâtı'nda büyük kayıplar verince Birinci Dünya Savaşı yıllarında Rusların yoğun bombardımanları karşısında can derdine düşen Trabzonlular çaresizce şehri terk etmeye başlamış, takvimler 18 Nisan 1916'yı gösterdiğinde Trabzon, Ruslar tarafından işgal edilmiştir (Goloğlu, 2013: 228).

İşgalden hemen önce, 15/16 Nisan gecesi, Türk halkının büyük çoğunluğu şehri terk etmişti. Yerli Rumlar 18 Nisan'da Rus yetkililere haber göndererek Türklerin şehri boşalttığını bildirmiş, dolayısıyla Trabzon'un bombardıman edilmemesini rica etmişlerdi. Böylece Ruslar hiçbir direnişle karşılaşmadan Trabzon'a girmişlerdi (Özel, 1991: 6).

Tarihinde ilk kez işgal tecrübesi yaşayan Trabzon, işgal sürecinde çok zor günler geçirmiştir. Zira I. Dünya Savaşı sırasında yaşanan muhacirlik hadisesi, Trabzon'un sosyal ve iktisadi yapısını derinden etkilemiştir. Öte yandan Ruslar, Trabzon'u kendi bildikleri gibi yeniden imar etmeye başlamışlardır. Ruslar, şehrin imarı bahanesiyle Türk ve Müslüman yapılarını yok ederken Rum yapılarına dokunmamıştı. Mesela Ruslar ilk olarak bugünkü Maraş Caddesi'ni açmıştır. Fakat bu sırada herhangi bir plana ve programa dayanmadan önlerine gelen evleri yıkmışlardır. Daha çok Müslüman yapılarını kendilerine hedef olarak belirleyen Ruslar, Meydan'ın daha aşağısında Rumların çoğunlukta olduğu Kemerkaya Mahallesi'ne ise dokunmamışlardır (Usta, 2014: 146).

Trabzon'un işgalinden en fazla zarar gören yapılar ise camilerdi. Zira Ruslar Müslümanların kutsalına saygı göstermemiş, camileri ahır olarak kullanmışlardır. Bu süreçte zarar gören yerlerden biri de Hatuniye Camii idi. Aslında o günlerde Trabzon'daki camilerin hemen tamamı, dışarıdan bakıldığında oldukça sağlam duruyordu. Hatta işgal sırasında Ruslar, camilerin dış duvarlarında bazı tamiratlar da yapmışlardı. Bunun nedeni İslam'a olan saygıları değil, camileri ahır olarak kullanmalarıydı. Camilerin içlerine koydukları hayvanların üşümemesi için camilerin dış duvarlarına özen göstermişlerdi. Ahır olarak kullanılan camilerin içleri berbat bir hâle gelmişti. Ahmet Refik Altınay, Trabzon camilerinin işgal yıllarındaki hazin durumunu kendine has üslubuyla şöyle anlatır (Altınay, 1981: 9):

"Camiler elim bir hâlde. Hemen bütünü de ahıra tahvil edilmiş. İçlerinde dört-beş parmak kalınlığında gübre serilmiş. Mihrapları, minberleri, ahşap

kısımları kâmilen yıkılmış. Kelime-i Tevhidler parçalanmış. Duvarlara Rusça yazılarla beraber yapılan resimler pek yakışıksız. Bu resimlerde Türk kadınlığı tahkir ediliyor. Minarelerden bazıları kırılmış, bazılarının kıymettar oymalı şerefeleri parçalanmış. İç kale Camii ahırdan başka bir şey değil."

Rusların Trabzon'daki yağmacılık faaliyetleri ve bilhassa Hatuniye Camii ve türbesinde yaşanan yıkım ve tahribatı dile getiren bir başka yazar, bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır:

"Meydan; araba, otomobil ve hayvan leşleriyle doluydu, kokudan geçilmiyordu. Maraş Caddesi etrafı harabe hâlinde, Ortahisar Mahallesi'nde Hoşoğlan Türbesi ile Kulaklı Çeşmesi yıkılmış, İmaret (Gülbahar Hatun) Camii kapalı, yanındaki türbede bulunan halı ve kıymetli eşyalar tamamen çalınmış hatta türbe içindeki sanduka yerinden kaldırılarak kabir kazılmış tahrip edilmiş. Türbenin yanındaki Hamdi Paşa'nın mermer türbesinin kurşunlu damından sızan kanların duvarda bıraktığı kan lekelerini görünce…"

Yazarın da belirttiği gibi Rus işgali sırasında Yavuz Sultan Selim'in annesinin kabrinin de bulunduğu Gülbahar Hatun Camii ve türbesi tahrip edilmişti. İşgal sonrası Trabzon'u ziyaret eden bir yazar Gülbahar Hatun Türbesinin vaziyetini şu şekilde tasvir etmiştir (Altınay, 1981: 10-11):

"Tahribat mezarlıklar ortasındaki türbelere kadar teşmil edilmiş. Bu türbelerden biri de Gülbahar Hatun Türbesi… Türbenin pencereleri, mihrap mahalli kâmilen parçalanmış. Duvarları kurşunlarla delinmiş, pencerelerinin tel kafesleri kaldırılmış. Avizelerin ve kandillerin çıplak zincirleri hazin bir hâlde sarkıyor. Hatta mezarda bile define saklı zannetmişler, Yavuz'un muhterem validesinin mezarını bile alt üst etmekten geri durmamışlar."

Esasen Ruslar işgal sürecinde sadece Gülbahar Hatun Türbesi'ne değil yan tarafında bulunan Kadri Paşa ve diğer Türk büyüklerinin mezarlarına da zarar vermişlerdi. Zira Ruslar burada Trabzon valilerinden Kadri Paşa'ya ve Kumandan Hamdi Paşa'ya ait türbelerin sandukalarını yıkmışlardı. Tahribattan dolayı duvarları berbat olmuş, lahitlerine kadar girilmiş ve bu eserler, para bulmak ümidiyle Ruslar tarafından tahrip edilmişti (Tasvir-i Efkâr, 10 Mayıs 1334).

Üçüncü Umum Müfettişliğin Kuruluşu ve Hatuniye Külliyesi'nin Vaziyeti

Rus işgali Trabzon'da büyük bir travma yaratmıştır. Müslüman-Türk ahali kitleler hâlinde şehri terk ederken bu güzelim vatan toprağı Rusların insafına terk edilmişti. Rus askerleri Trabzon'u işgal ettikten sonra âdeta birer yağmacı gibi şehrin en kutsal mabetlerini başta Gülbahar Hatun Camii ve

Türbesi olmak üzere birçok cami ve kutsal mekânları, içinde değerli eşya bulunur ümidiyle talan etmişlerdi.

24 Şubat 1918'de Trabzon'un kurtuluşunun sağlanmasıyla birlikte şehirde yaralar sarılmaya başlanmıştır. Öte yandan gerek savaş yıllarında yaşanan bombardıman ve devamındaki işgal ve muhaceret nedeniyle şehirdeki camiler harap bir hâle gelmişti. Zira Trabzon basınında döneme ait haberlere bakıldığında Cumhuriyet'in ilk yıllarında Trabzon'daki camilerin birçoğunun bakımsız ve kötü bir durumda olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Ayasofya Camii bunlardan biriydi. Tarihî kıymeti tartışılmaz bir gerçek olan bu yapıyı o günlerde ziyaret eden bir yazar, gördüğü manzara karşısında hayretler içinde kalmış ve şu satırları kaleme almıştır (Halk Gazetesi, 5 Mayıs 1942):

"Ayasofya Camii'ne uzanıyoruz. Dünya ölçüsünde şöhret taşıyan adaşından biraz küçük yaşta olan Trabzon Ayasofya Camii, asırlık gövdesine zamanın sillesini yiye yiye harap bir hâle geliyor. Memleketimiz için bir süs ve oldukça güzel bir sanat eseri olan Ayasofya'nın bu ihmal edilmiş hâli karşısında teessür duymamak elde değil. Kazınan sıvaları altında silik hatlar hâlinde beliren tasvirler delik deşik ve oldukça üzücü bir durumda, bilhassa bina ufak himmetlerle kurtarılması mümkün iken kendi hâline terkedilmiş, yağan yağmurlar duvarlarda yeşil ve renksiz izler bırakmış, yağmurlar eski sütunları, kemerleri duvarları yalayarak yere dökülmüş. Tehlike olur düşüncesi ile tamir edileceği yerde bir kemerin canına kıyılmış."

İşgal yıllarında tahrip olan camilerden biri de Trabzon'un sembol mekânlarından biri olan Çarşı Camii ve hemen yanındaki muvakkithanesi idi. Konuyla ilgili olarak basına yansıyan bir haberde Ruslar tarafından tahrip ile içindeki kıymetli ve tarihî saatleri alınarak metruk bırakılan Çarşı Cami Muvakkithanesi, Çarşı Mahallesi Muhtarı Ahmed Kemal Efendi ve bazı hayırsever zevatın teşebbüsü ile yeniden alınmış ve burası tekrar muvakkithaneye çevrilmişti (İstikbal Gazetesi, 6 Mart 1921).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında zaten kötü durumda olan Trabzon'daki camiler için asıl tehlike Üçüncü Umum Müfettişliğin kurulması sonrasında yaşanmaya başlamıştır. Aslında ilk müfettişlik 25 Haziran 1927 tarihinde 1164 sayılı Kanun'la Elâzığ, Urfa, Bitlis, Van, Hakkâri, Diyarbakır, Siirt ve Mardin illerini kapsayan Birinci Umum Müfettişlik adıyla kurulmuştu (T.C. Resmî Gazete, 24 Kânun-ı Evvel 1935). Aynı günlerde Anadolu'nun durumunu görmek üzere doğu gezisine çıkan Başbakan İnönü, Ankara'ya dönüşte bir rapor hazırlamıştır. Söz konusu rapor doğrultusunda yeni müfettişliklerin kurulması gündeme gelmiştir. İnönü'nün tavsiyesi ile kurulan müfettişliklerden biri de içinde Trabzon'un da yer aldığı Üçüncü Umum Müfettişlik'tir. İnönü'nün tavsiyesi ile teşkil edilen Üçüncü Umum

Müfettişlik mıntıkası; Erzurum, Kars, Gümüşhane, Çoruh, Erzincan, Trabzon ve Ağrı vilayetlerinden oluşmaktaydı (T.C. Resmî Gazete, 11 Eylül 1935).

25 Haziran 1927 tarih ve 1164 sayılı Kanun'un birinci maddesine dayanarak 23 Ağustos 1935 tarihinde kurulan Üçüncü Umum Müfettişliğin başına (BCA, 030.18.1.2: 57.70.15) Erzurum Mebusu Tahsin Uzer atanmıştır (BCA, 030.18.1.2/57.70.16.). Üçüncü Umumi Müfettişliğe atanan Tahsin Uzer, bölge halkının yakından tanıdığı birisiydi. Daha I. Dünya Savaşı yıllarında Van'da, Erzurum'da yapmış olduğu valiliklerde ortaya koyduğu özveri bölge halkını ziyadesiyle memnun etmiş, günün şartlarında aranan idarecilerden olmuştu. Tahsin Uzer'in yeniden bölgeye tayin olunması karşısında halk ve belediyeler kendisine kutlama telgrafları çekmiş, böylece duydukları memnuniyeti ifade etmişlerdi (Aydoğan, 2004: 5).

Umum müfettiş olarak atanan Tahsin Uzer iş başına geçtikten sonra bilhassa Trabzon'un kronik sorunlarına el atmaya başlamış, o güne kadar cesaret edilip yapılamayanları yapmaya başlamıştır. Uzer'in Trabzon'a gelişi sonrası şehirdeki umutsuzluk birden dağılmış, yeni valinin birçok sorunu çözeceği düşünülmüştü. Bu günlerde çıkan bir gazete yazısı, bu tespitimizi doğrulamaktadır (Yeniyol Gazetesi, 18 Mart 1936):

"Her Tarafta Bir Yenilik. Tahsin Uzer'i, bu inkılap çocuğunu övüyorum. Çünkü bize yenilik getirdi. Tahsin Uzer'i bu Atatürk oğlunu seviyorum, çünkü onu bize Atatürk gönderdi. Bilmem farkında olmayan var mı? Trabzon'da son günlerde bariz bir kaynaşma, göze batan bir faaliyet var. Bana yollar eskisinden daha kalabalık, hayat daha canlı geliyor. Şöyle etrafıma bakıyorum da her tarafta bir değişiklik, bir hareket var. Peki, bunun sebebi nedir? Bu hâlin başlangıcı Tahsin Uzer'in Trabzon'a ayak bastığı gün ve daha ilk günlerde halkevinde yaptığı konuşmadır. Transit işini halledeceğini, liman yaptıracağını, telefon getireceğini yani Trabzon'un iktisadî gelişimine hız verecek işleri yapacağını müjdelemesidir."

Bu dönemde Üçüncü Umum Müfettiş Tahsin Uzer'in el attığı sorunlardan biri de şehrin sayfiye yeri ihtiyacı idi. Gerçekten de 1920'lerin Trabzon'unda kent sakinlerinin ailece gidip eğlenip piknik yapacakları sayfiye yerleri genellikle şehir dışında idi. Bunlar daha çok Boztepe, Soğuksu ve Zefanos gibi yerlerdi. Fakat arabası olmayan ailelerin buralara gitmesi pek mümkün değildi. Trabzon Belediyesi de o günlerde buralara otobüs seferi düzenleyecek durumda değildi. İşte bu nedenden ötürü Trabzonlular, bilhassa şehir merkezinde oturanlar, yaz aylarında bunaltıcı sıcak ve nemle mücadele etmek zorunda kalıyordu. Şehir merkezinde yaşayanlar da sıcak yaz günlerinde Değirmendere'ye deniz kenarına giderek serinlemeye çalışırdı. Fakat Değirmendere ve etrafı ise oldukça pis ve bakımsız bir

durumdaydı. Bu konuyu dile getiren bir yazar şu ifadeleri kullanmıştır (Yeniyol Gazetesi, 5 Haziran 1935):

"Tatil günlerinde şehrin bunaltıcı havasından kaçar, yeşilliklerin kollarına atarız. Hemen hemen her çimenlikte bir halkalanma görülür. Semaverler kaynar, gramofonlar çalınır, oyunlar oynanır ve yazın en tatlı musikisi olan kahkahalar doldurur her yanı. Artık sizde değil bir günün bir yılın yorgunluklarından bile iz kalmamıştır. Trabzon'da yaz başlayınca bir kısım halk Soğuksu, Zefanos sayfiyelerine göç ederler. Fakat oralara gidebilmek için bazılarının işleri ve keseleri el vermez. Ve işte bu koldan olanlar tatil günlerini deniz kıyısında Değirmendere'de geçirirler. Ya Boztepe'nin denize bakan yeşilliklerine ve dalgaların hoş musikisine bırakırlar kendilerini. Fakat bilmem bu leşlerin oradan kaldırılması ve onların oralara atılmasının yasak edilmesi başarılmayacak bir iş mi?"

Yazarın da belirttiği gibi Cumhuriyet'in ilk yıllarında Trabzon halkının en önemli sorunlarından biri de sayfiye yeri ihtiyacıydı. Bunu gidermek için harekete geçen Üçüncü Umum Müfettiş Tahsin Uzer gözünü şehrin orta yerinde bulunan İmaret Camii ve Türbesi'ne dikmiştir. Uzer, elindeki olağanüstü yetkilerin de kendisine verdiği kuvvetle bir anda o güne kadar atılmaya cesaret edilemeyen adımları atmaya başlamış ve bu kapsamda Trabzon halkının park ve sayfiye yeri ihtiyacını göz önüne alarak İmaret Mezarlığı'nın kaldırılması için düğmeye basılmıştır. Mezarlığın ortadan kaldırılması konusunda yasal altyapıyı ise Mimar Sedat Çetintaş ve onun meşhur raporu oluşturmuştur. Trabzon'daki tarihî eserlerin mevcut durumunu değerlendirmek için şehre davet edilen Sedat Çetintaş'ın Trabzon'a gelişi basına şu şekilde yansımıştır (Yeniyol Gazetesi, 4 Ağustos 1937):

"Mimar Sedat Çetintaş Şehrimizde: Trabzon'un Eski Eserleri Tetkik Ediliyor. Trabzon'un eski eserlerini tetkik etmek üzere mütehassıs Mimar Bay Sedat Çetintaş burada bütün tarihi birer birer tetkik ve tescil edecek ve bu tetkikleri bir rapor hâlinde tespit eyleyeceklerdir. Değerli mimarımızdan Trabzon'un eski eserlerine ait tetkiklerinden halkımızın da istifadesini temin için halkevinde bir muhasebe yapmaları kültür direktörümüz tarafından ayrıca rica edilmiştir."

Şehre gelişi basına bu şekilde yansıyan Mimar Sedat Çetintaş'ın 1-5 Ağustos 1937 günleri arasında Trabzon'da yaptığı incelemeleri sonucunda aceleyle hazırladığı ve toplam 64 eserin yer aldığı "**Trabzon Sanat Eserleri**" adlı raporu bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Zira 64 tarihî eseri içeren bu rapor; kale duvarları, kiliseler, camiler, mescitler, hamamlar, türbeler, evler, hanlar, çeşmeler, bedesten ve cephanelik gibi yapıları içine

alan geniş bir listeden oluşuyordu. Söz konusu raporda Trabzon'daki tarihî eserler 4 kısma ayrılmıştı. Raporda böylesi bir ayrımın neden yapıldığı şu şekilde izah edilmiştir (Düzenli, 2014: 100-101):

"Trabzon şehrinde ne Bizans ne de Türk eseri olmak üzere şaheser denecek kıymette bir abide görülmemiş olup mevcutları da sanat değeri bakımından 4 derece üzerine tasnif edilmiştir. Bu 4 dereceden birinci ve ikinci derecede olanlar kayd ve şartsız muhafazasına mecbur bulunduğumuz bir kıymeti haiz olanlardır. Üçüncü dereceyi ihraz etmiş olanlar, beledî zaruretler karşısında da belediyenin bakanlığımıza müracaatı üzerine lüzum ve zaruretin ehemmiyetine göre hedmine müsaade edebileceğimiz binalardır. Dördüncü dereceye ayırdığım binalar ise sorgusuz mahallî belediyenin yıkması caiz hatta lazım olan binalardır. Bunlar arasında öyleleri vardır ki sınai ve beledî hiçbir kıymeti olmadığı hâlde cahil bir takım halka hâlâ tapınak olmakta devam devam ettiği ağaçlarına ve parmaklıklarına bağlanmış iplikler ve paçavralardan anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bunlar arasında yıktırılması lazım olanlar da görülmüştür."

Mimar Sedat Çetintaş'ın hazırladığı rapora bakılırsa Trabzon'da zaten eski döneme ait kıymetli bir eser bulunmuyordu. Bu ön yargılı tespitin ardından raporun Gülbahar Hatun Camii ile ilgili kısmında verilen bilgilere bakıldığında şu ifadelere rastlanmaktadır (Düzenli, 2014: 103-105).

"Hatuniye-Büyük İmaret Camii. Trabzon'un en büyük ve en mühim Osmanlı eseridir. Dört duvar üstüne tek kubbe tipindedir. Bursa yani başlangıç devri teamülüme göre sağ ve solda birer açı odası vardır. Büyük kubbeyi taşıyan duvarlardaki büyük sağır kemerler İstanbul'da Sultan Selim, Edirne'de İkinci Bayezid gibi muasır eserlerde olduğu gibi yuvarlak ve dairelidir. Bina büyüklüğüne rağmen sade ve tezyinattan aridir. Minberi sade ve mermerdendir, mihrabı güzel Osmanlı istik laktikleri ile süslü fakat dış tarafı çıplak ve sade bırakılmıştır. Cephede altı direnç ve beş sütunlu bir son cemaat yeri vardır. Kapısı üstündeki güzel bir sülüs ile yazılı kitabesi (H. 1301) tarihli tamir kitabesidir. Kendi kitabesi yoktur. Fakat Hatuniye adı ile anılan bu caminin banisi, caminin yanındaki türbede yatan Gülbahar Hatun Sultan olup bu kadın da Yavuz Sultan Selim'in anası, İkinci Beyazıt'ın karısıdır. Türbedeki kitabede (H. 911) yazılı olduğu gibi cami binasında İkinci Beyazıt'ın devri eserlerinin her cihetten hususiyetlerini haizdir. Tek şerefeli istik laktikleri kesme taştan güzel bir minaresi vardır. Cami, mamur ve bakımlıdır.

Bu bina birinci (1) derecede kıymetlidir ve muhafazası lazım eserlerdendir. Fakat caminin ön tarafında bazı ihdaslar vardır ki bu çirkin şeyler kendi çirkinliklerinden başka caminin güzellik ve ihtişamını seyretmek isteyenler

için bir hail olmaktadır. Bunlardan birisi şadırvanın üzerindeki adi ve kalın taşlardan direk şeklinde yontulmuş ayaklar üzerinde yükselmiş kurşun örtülü koca külah, diğeri ise yine caminin hariminde (1300 H.) tarihinde Mehmed Asım ve Yusuf Paşa adlarında iki kişiye ait türbe vardır, hiçbir kıymeti olmayan bu kalabalıkların camiin selameti namına derhal kaldırılması lazımdır.

Caminin methal cihetinde (girişinde) şadırvan avlusu hissini verecek bir şekilde çevrelenmiş bir medresesi vardır, bu medrese binanın müştemilatından bulunduğu hâlde bu medrese hususi idarenin eline geçince satılmıştır. Mahallinde yaptığım tahkikata göre (927) senelerinde Belediye Su memuru Ali namında birine (28) lira bedelle satılmış, bu zat da kurşunlarını sökerek satmış, dershanesi ile birlikte oda ve revakları yıktırmış bugün ancak dokuz odasının duvar örtüleri kalmıştır. Benim tetkik ettiğim tarihte, ameleler yıkılmış enkazın taşlarını ayırmakla meşgullerdi. Evvelemirde bu hedmiyatın önüne geçilerek bu satılmış aksamın geri alınması lazımdır.

Gülbahar Hatun Türbesi. Bu türbe Hatuniye Camii hariminde olup içinde camiyi yaptıran Gülbahar Sultan yatmaktadır. Türbe sonradan tamir edilerek stili bozulmuş ise de kitabeleri mahfuzdur. Kapı üstündeki kitabesinde (H.911) tarihi yazılıdır. Binayı tekrar orijinal hâline getirmek mümkündür. Birinci derecede kıymeti haizdir."

Trabzon'da yer alan Türk-Osmanlı eserlerinin âdeta idam fermanı olan bu raporun son kısmında şehirde bulunan ve Sedat Çetintaş'a göre hiçbir kıymeti olmayan eserler sıralanmıştır. Raporda yapılan tasnife göre bu eserlerin hiçbir kıymeti yoktu ve acilen ortadan kaldırılmalıydı. Söz konusu eserler ve bunlarla ilgili yapılan değerlendirme şu şekildeydi (Düzenli, 2014: 103-105):

"Trabzon şehrinde abideler arasında sayıldığı hâlde bir kıymeti olmayan, hatta birçoklarının yıktırılması lüzumlu bulunan bazı binalar vardır ki bunların da sıra numarasıyla yalnız isimleri aşağıya yazılmakla iktifa edilmiştir.

1. Tezveren Baba Türbesi
2. Hacı Salih Camii (Kazancılardadır.)
3. Sakız Meydanı Camii
4. Faroz Camii
5. İncirlik Camii
6. Küçük İmaret Camii
7. Zağanos Mescidi
8. Göz Açan Camii (Boztepe-i Bala Mahallesindedir.)

9. Ali Baba Türbesi (Tekke Mahallesi arkasındadır.)
10. Çömlekçi Bali Mescidi (Çömlekçi Mahallesindedir.)
11. Bayram Bey Mescidi (Bayram Bey Mahallesindedir.)
12. İç Kale Camii
13. Amasya Camii (Amasya Mahallesindedir.)
14. Zeytinlik Camii
15. Zeytinlik Medresesi
16. Molla Miri Mescidi (Yeni Cuma Mahallesindedir.)
17. İskender Paşa Medresesi (İskender Paşa Camii civarındadır.)"

Mimar Sedat Çetintaş tarafından yasal altyapısı hazırlanan projeyle **"mimari ve sanat bakımından hiçbir değeri olmayan"** İmaret Mezarlığı'nın kaldırılmasına başlanmıştır. Bu hamle, dönemin Trabzon basını tarafından büyük takdir toplamıştır. Mesela mezarlıkların kaldırıldığı sırada yazılan bir yazıda, İsmet Paşa (eski imaret) Mahallesi'nin ortasında bir cadde ve bir sokakla üçe bölünen, türlü yabani otlarla, dikenlerle örtülü geniş mezarlığın birkaç ay içinde bambaşka bir şekle dönüştüğü, düne kadar ruhlara kasvet veren bu karmakarışık otlu dikenli sahanın daha şimdiden güzel bir şekil aldığı, yarınlarda burasının etrafa sağlık, ruhlara ferahlık saçan güzel ve çok güzel bir park olacağı ifade edilmiştir. Yazara göre, birkaç aylık faaliyet, türlü yabani otlarla dikenlerle örtülü karmakarışık 100 yıllık mezarlığı şehrin mutena bir semtinden ve koca bir mahallenin ortasından kaldırmaya kâfi gelmişti. Eski İmaret Mezarlığı gelip geçen dirilere kasvet veriyordu ve perişan hâldeydi. Söz konusu yazının son kısmında ise verilen bilgilere göre yapılan bunca güzel şeyin ardından tek bir iş kalmıştı: O da şimdi gözleri ve gönülleri tırmalayan Hatuniye Camii önündeki eski medrese enkazının kaldırılmasıydı. Bu da yapılırsa cami tüm heybetiyle ortaya çıkacaktı (Yeniyol Gazetesi, 15 Haziran 1937).

İmaret Mezarlığı'nın kaldırılması ile ilgili ortaya atılan iddialardan biri de Gazi Mustafa Kemal'in Trabzon'u son ziyaretleri sırasında, Hükümet Konağına ve CHP'ye uğradığı bu ziyaretleri sırasında İmaret Mezarlığı'nı göstererek **"Tahsin, bu memleketin en güzel yerinde bu manzara nedir?"** diyerek sitem ettiği, bundan sonra da Tahsin Uzer'in İmaret Mezarlığını kaldırdığı yönündedir (Halk Gazetesi, 8 Birinci Kanun 1938). Gerçekten de park bittikten sonra adının **Atapark** olarak değiştirilmesi ile ilgili olarak Trabzon'a bir telgraf çeken Tahsin Uzer, "Kendi işareti ile kim bilir ne gibi bir ilham ile İmaret ebediyetgâhına yine kendi adının konulması çok dikkate şayan bir tesadüf ve Trabzonlular için de çok kıymetli tarih ve talihtir." ifadelerini kullanmış ve ortaya atılan bu iddiayı doğrulamıştır.

1938 yılı başlarında İmaret Mezarlığı ve buradaki mezarların kaldırılma işi bitmek üzereydi (Yeniyol Gazetesi, 16 Şubat 1938). İmaret Mezarlığı'nı

parka çevirme projesi devam ederken mezarlıkta ölüsü bulunan kişiler bunları teslim almış fakat geride birçok sahipsiz mezar kendi halinde toprak yığınlarının arasında kalmıştı. Zira daha sonraları bölgede yapılan altyapı ve diğer çalışmalar sırasında çok sayıda kemik parçasına rastlanılmıştı. Ölülere reva görülen muamele bununla da sınırlı kalmamıştır. Zira mezarlıklar taşınırken birçok eski mezar taşı, kitabe gibi tarihî kıymeti olan eserler özensizce yerinden sökülüp atılmıştır. Dönemin şahitlerinden biri olan Mahmud Kemal Yanbey (1886-1967), hazırlamış olduğu ancak basılmamış olan "**Trabzon Tarihi**" adlı notlarında, bu mezarlığın ortadan kaldırılmasıyla ilgili olarak şunları yazmıştır (Bal, 2016: 698):

"O zaman rastgele ve acele olarak kaldırılan Hatuniye Mezarlığı'ndaki Trabzon'da yetişmiş meşhur adamların kabirleri yıkılarak taşları zindan denilen eski mahpushaneye yığıldı. Trabzon'un eski valilerinden meşhur Kadri Bey'e ve Yunan Muharebesi kahramanlarından Ferik Hamdi Paşa'ya ait kabirler bilerek tahrip edilmiştir. Birbiri üzerine istif edilen bu kabir taşlarından mühim bir kısmı bugün Trabzon'daki Sülüklü Mezarlığı'na nakledilerek duvar diplerine dizilmiş, geri kalanlar da Belediye'ye taşınmış ve o zamanki Belediye tarafından rastgele yerde inşaat malzemesi olarak kullanılmıştır."

1938 yılının sonuna doğru İmaret Mezarlığı neredeyse tamamen ortadan kaldırılmış, hatta o günlerde Trabzon'a modern bir su tesisatı yapma ihalesini üzerine alan Alman Hohtif Şirketi, parka bir de havuz yaptırmıştır. Etrafına duvar ve süslemelerin yapılmasıyla birlikte iyice park hâlini alan İmaret Mezarlığı, bu şekilde ortadan kaldırılmıştır. Bu arada 10 Kasım 1938'de Gazi Mustafa Kemal hayata gözlerini yummuş, bu durum ülkenin dört bir yanında olduğu gibi Trabzon'da da büyük bir üzüntüyle karşılanmıştır. Atatürk'ün adını Trabzon'da yaşatmak isteyen dönemin Trabzon Valisi Refik Koraltan, parkın adının Atapark olmasını teklif etmiş, bu fikir büyük bir kabul görmüştür (Halk Gazetesi, 3 Birinci Kanun 1938: Bal, 2016: 698).

Bu arada Atapark'ın ağaçlandırılması amacıyla İkinci Umum Müfettişlik tarafından verilen ve ayrıca yurt içi ve yurt dışından temin edilen fidanlar Trabzon'a gönderilmiştir. Konuyla ilgili basına yansıyan bir haberde şu bilgiler verilmiştir (Yeniyol Gazetesi, 18 İkinci Kanun 1939):

"İkinci Umum Müfettiş Kazım Dirik tarafından Trabzon'a hediye edildi. 500 topakaya ve ıhlamur. 50 adet yediveren sarmaşık, 25 adet şemsiye gülleri, 100 muhtelif gül, 100 bodur gül de ayrıca alındı. İkinci posta ile mor ve beyaz salkım, beyaz yasemin, sarmaşık çiçekleri ve bundan maada 300 nokta gülü, 200 bodur gülü Üsküdarlı Sosan'dan alınmıştır. Üçüncü posta ile

İstanbul'da bulunan belediye veteriner müdürü Burhanettin 500 top şimşir, 50 okaliptüs ve diğer çeşitleri gönderecek. Bunlardan başka Bursa'dan top akasya, kestane, Frenk çınarı gelecek. Londra ve Lahey sefaretleri muhtelif çiçek soğanları gönderdi. Paris, Berlin ve Bern sefaretlerinden de soğan gönderilecek."

1939 yılı Temmuz ayına gelindiğinde Atapark'taki çalışmalar hummalı bir şekilde devam ediyordu. Yapılan faaliyetlerle ilgili olarak basına yansıyan haberlere bakıldığında dönemin Trabzon Belediyesinin Atapark ile ilgili olarak oldukça titiz bir çalışma içine girdiği görülmektedir. Söz konusu gazete haberlerinden birinde verilen bilgilere bakıldığında Atapark'ın 1939 yılı yaz aylarındaki durumu şu şekilde betimlenmiştir (Yeniyol Gazetesi, 1 Temmuz 1939):

"Ataparkta Neler Yapıldı Neler Yapılıyor. Atapark'ta cami taşlarının tarama işi bitmek üzeredir. Yalnız arka cephesinde bir parça kalmıştır. Caminin önündeki merdiven, plakaj, mozaik işlerine başlanmıştır. Caminin önünde eski şadırvan yerine bir mermer şadırvan kurulacaktır. Caminin önünde mektebe nazır duvarlar yıkılıp düzeltilmektedir. Atapark kütüphanesinin içinin boya ve nakış kısmı bitmiştir. Atapark'ta büyük havuzun tesviyesine başlanmıştır.

Soğuksu'ya giden caddenin orta kısmına demir parmaklıklar takılmıştır. Havuzun yanında camlı köşk bitmiştir. Erkek ortaokulu yanındaki evin istimlaki bitmiş, duvarları yıkılmaktadır. Parkın hamam önündeki iki binanın istimlakine başlanmıştır. Yol üzerinde kalan kale yanındaki 450 liraya istimlaki, yapılan dükkânın yıkılmasına başlanacaktır. Kalenin üzerine bir heykel yapılması mutasavverdir. Atapark'ta dikilen bütün ağaçlar, çiçekler, günden güne parkı güzelleştirmekte, park bedîî bir manzara vermektedir."

Büyük ve kapsamlı çalışmalar neticesinde Gülbahar Hatun Külliyesi'nin bir devamı olan İmaret Mezarlığı ve burada bulunan türbeler ortadan kaldırılmış ve yerine günümüzdeki adıyla Atapark kurulmuştur.

Sonuç

Trabzon'un tarihî mekânlarından biri olan Hatuniye Külliyesi, Yavuz Sultan Selim'in annesi Gülbahar Hatun adına yaptırılmıştır. İçinde cami, mektep, medrese, imaret, türbe ve hamamdan oluşan bu külliye zamanla ortadan kaldırılmıştır.

Gülbahar Hatun Külliyesi için en önemli dönüm noktasını Birinci Dünya Savaşı oluşturmuştur. Zira işgal yıllarında Rus askerlerinin tecavüzüne uğrayan Gülbahar Hatun Türbesi, içinde değerli eşya veya herhangi bir şey

bulmak uğruna türbeyi tahrip eden Rus askerlerinin yaptıkları yağmalar neticesinde büyük zararlar görmüştür.

Cumhuriyet'in İlk yıllarında yaraların sarılması adına Gülbahar Hatun Türbesi ve Camii de gerekli şekilde tamir edilmiş, fakat gelişen süreçte külliyeden geride cami, türbe, şadırvan ve etrafındaki mezarlar ve diğer Türk büyüklerine ait türbeler kalmıştır.

Gülbahar Hatun Külliyesi'nden geriye kalanların ortadan kaldırılması süreci 1937 sonrasında gerçekleşmiştir. Zira Üçüncü Umum Müfettişliğin kurulmasının ardından geniş yetkilerle umum müfettiş olarak atanan Tahsin Uzer, Trabzon'un park ve sayfiye yeri ihtiyacını gözeterek Gülbahar Hatun Külliyesi'nin yeniden imarı için düğmeye basmıştır.

Tahsin Uzer'in emriyle Trabzon'a gelen Mimar Sedat Çetintaş, yaptığı araştırma sonucunda Trabzon'daki tarihî eserler ile ilgili bir rapor hazırlamıştır. Eski Türk-İslam eserlerinin birçoğunu ortadan kaldıran raporun bir bölümü de Gülbahar Hatun Külliyesi ile ilgiliydi. Söz konusu raporda cami ve türbeye dokunulmazken caminin yanında ve önünde yer alan alanın tamamen temizlenmesi tavsiye edilmiştir. Bu kapsamda Gülbahar Hatun Camii'nin önünde yer alan mezarlar özensizce yerinden kaldırılmış, mezar taşları etrafa atılmış, bir kısmı yok edilmiştir. Daha da kötüsü Osmanlı döneminde Trabzon'da valilik yapan meşhur Kadri Paşa ve Yunan Harbi'nin kahramanlarından Ferik Hamdi Paşa'nın türbeleri kazma küreklerle yıkılmıştır. Hiçbir sanatsal değeri olmadığı ifade edilen bu güzelim eserler tarihî kıymetlerine bakılmadan ortadan kaldırılmıştır.

Bunlar yapılırken Gülbahar Hatun Camii'nin önünde yer alan şadırvan ve türbeye dokunulmamıştır. Mezar ve türbelerin ortadan kaldırılması sonrası caminin önü park hâline getirilmiştir. Gazi Mustafa Kemal'in 1938'de ölümünün ardından parkın adı da Atapark olarak değiştirilmiştir.

Neticede Cumhuriyet'in ilanı sonrasında eskiyi ortadan kaldırma içgüdüsü, Gülbahar Hatun Külliyesi'ni de etkilemiştir. Gülbahar Hatun Mezarlığı ya da o dönemki adıyla İmaret Mezarlığı ve burada medfun bulunan abidevi şahsiyetlere ait mezarlar, sırf eskiyi hatırlattığı gerekçesiyle ortadan kaldırılmıştır.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri ve Süreli Yayınlar

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi, 030.18.1.2: 57.70.15, 030.18.1.2/57.70.16
Halk Gazetesi, 5 Mayıs 1942
İstikbal Gazetesi, 6 Mart 1921
Tasvir-i Efkâr, 10 Mayıs 1334
T.C. Resmî Gazete, 24 Kânun-ı Evvel 1935

Trabzon Belediye Meclisi Zabıtları, 9 Ekim 1952
Yeniyol Gazetesi, 18 Mart 1936

Kaynak Eserler

ALBAYRAK, Hüseyin (1993). "Tarihe Karışan Gülbahar Hatun İlkokulu", **Trabzon**, (7), Aralık, s. 28-32.

ALTINAY, Ahmet Refik (1981). **Kafkas Yollarında**, (Haz. Yunus Zeyrek), Ankara.

AYDOĞAN, Erdal (2004). "Üçüncü Umumi Müfettişliğinin Kurulması ve III. Umumî Müfettiş Tahsin Uzer'in Bazı Önemli Faaliyetleri", **Ankara Üniversitesi Türk inkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, (33-34), Mayıs-Kasım, s.1-14.

BAL, Mehmet Akif (2016). "Trabzon'da Yok Olan Tarihî Müslüman Mezarlıkları ve Bunların Trabzon Şehir Kültürüne Etkileri", **1. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildirileri Kitabı**, Cilt: II, İstanbul, s. 687-711.

ÇOLAK, Mustafa (2006). **Alman İmparatorluğu'nun Doğu Siyaseti Çerçevesinde Kafkasya Politikası (1914-1918)**, Ankara: TTK Yayınları.

DURSUN, Kübra (2023. "Bir İsim İki Kadın, İki Vakıf Bir Yıl: 1592 Senesi Tokat ve Trabzon Gülbahar Hatun Vakıfları'na Kısa Bir Bakış", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Nisan, (57), s. 61-84.

DÜZENLİ, Halil İbrahim, (2014). "Mimar Sedat Çetintaş Trabzon'da", **Mimarlık Tasarım, Kültür Dergisi**, s. 100-101

EMECEN, Feridun (2009). "I. Selim", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 36, s. 407-414.

EYYÜPOĞLU, İsmail (2006). "91 Yılında Sarıkamış Taarruzu", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, (31), s. 93-103.

GOLOĞLU, Mahmut (2013). **Trabzon Tarihi***,* Trabzon.

ÖZEL, Sabahattin (1991). **Millî Mücadelede Trabzon**, Ankara: TTK Yayınları.

ÖZTÜRK, Temel (2024). "Gülbahar Hatun", **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Seçil Ofset, s. 233-254.

ÖZTÜRK, Temel (2024). "Yavuz Sultan Selim'in Annesi: Tarihi Kaynaklar Işığında Karşılaştırmalı Bir Literatür Denemesi", **Yavuz Sultan Selim ve Dönemi Sempozyumu Bildiriler Kitabı (4-6 Kasım 2021)**, Ankara: TTK Yayınları.

URAL, Selçuk, (2011). "Kurtuluştan Mondros Mütarekesi'ne Elviye-i Selâse'de Yaşanan Sorunlar," **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, (47), Bahar, s. 647-676.

USTA, Sebahittin (2024), "İmaret-i Hatuniye Vakfı", **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Seçil Ofset, s. 275-314.

USTA, Veysel (2019). "Şehzade Süleyman'ın (Kânuni) Trabzon'da Doğduğu Ev Meselesi", **Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, Bahar; (26): 397-414.

USTA, Veysel (2014). "Tanıkların Kaleminden Rus İşgalinden Sonra Trabzon'un Durumu", **Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, Güz; (17): 135-172.

YAZICI, Nurcan (2010). "Trabzon'daki Gülbahar Hatun/Hatuniye Külliyesi ve Osmanlı Dönemi Onarımları", **MSGSÜ Sosyal Bilimler,** (2), s.120-129.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN ARÛZLA İLGİLİ TASARRU FLARI BAĞLAMINDA TÜRKÇE ŞİİRLERİ

Prof. Dr. Yavuz BAYRAM
Ondokuz Mayıs Ün. Eğitim Fak.
ybayram@omu.edu.tr

Uzm. Dr. Havva AŞI
Ondokuz Mayıs Ün. Lisansüstü Eğitim Ens.
21280423@stu.omu.edu.tr

Giriş

Yakın zamanlara kadar Yavuz Sultan Selim'e ait oldukları hakkında şüphe bulunmayan Türkçe şiirlerin miktarı, birkaç beyit denecek kadar az iken Prof. Dr. M. Fatih Köksal'ın 2019 yılında yayımlanan "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri" başlıklı makalesi ile konu yeni bir boyut kazanmıştır. Çünkü söz konusu şiirlerin sayısı dikkat çekici oranda artmıştır. Makalede şiirler, "Yavuz Sultan Selim'e Aidiyeti Kuvvetle Muhtemel Olan Şiirler", "Yavuz Sultan Selim'e Aidiyeti Şüpheli Olan Şiirler" şeklinde sınıflandırılmıştır. Bildiride A Grubu olarak adlandırılan ve Yavuz Sultan Selim'e ait oldukları kaynaklarıyla birlikte ortaya konulmuş olan 23 farklı şiirde toplam 152 mısra yer almaktadır. Bunlara ilaveten bildiride B Grubu olarak adlandırılan ve Yavuz Sultan Selim'e ait oldukları yönünde güçlü kanıtlar ortaya konulmuş bulunan 5 farklı şiirde 52 mısra bulunmaktadır. C Grubu olarak adlandırılan ve Yavuz Sultan Selim'e ait oldukları şüpheli bulunan toplam 20 farklı şiirde de 125 adet mısra yer almıştır. Şu hâlde bildiri kapsamında toplamda 1 (eksik) muhammes, 1 müseddes, 3 murabba, 1 müstezad, 13 gazel, 7 kıt'a ve 22 beyit incelenecektir. Böylece 152'si A, 52'si B, 125'i C kategorisinde olmak üzere 329 mısra arûz uygulamaları bakımından incelenip değerlendirilmiş olacaktır.

Bildiride daha rahat bir karşılaştırma imkânı sağlamak amacıyla, söz konusu şiirler; sırasıyla A, B, C kategorilerinde değerlendirilmişlerdir. İlk olarak A grubundaki şiirler, arûz uygulamaları bakımından hece hece değerlendirilmiş, gerekli işaretlendirme yapılmış ve her nazım beytinin/bendin altında ilgili sayısal veriler gösterilmiştir. Bu aşamada tamamı ilgili hecenin üzerinde olmak üzere imâle için yukarı yönlü turuncu ok, zihaf için aşağı yönlü kırmızı ok, med için sağ yönlü ok, medd-i zihaf için kırmızı düz çizgi kullanılmış; vasl için ilgili harflerin altı düz çizgi ile, sekt için turuncu renkli kesik çizgi ile ve sesliden sesliye vasl[96] için çift çizgi ile çizilmiştir. Ayrıca tahfîf tespit edilen heceler veya kelimeler, yeşil; teşdîd, tenkîs ve tahrîk tespit edilenler, turuncu renkle yazılmıştır. Arûz uygulamalarını gösterirken standart bir uygulama sağlamak adına metne yapılan müdahaleler ise mor renkle işaretlenmiştir. Bu arada zaman zaman kelimelerin imlaları, anlamları ve kökenleriyle ilgili bilgi ihtiyacı olduğunda farklı sözlüklerden (Ayverdi 2020, Devellioğlu 2013, Kanar 2011, Nişanyan 2010, Parlatır 2014, Sâmî, TDK) yararlanılmıştır.

Bölüm sonunda sayısal veriler; tablo ve grafikler hâline getirilerek yorumlanıp değerlendirmeleri yapılmıştır. Bildirinin sonunda ilgili veriler karşılaştırmalı tablolar ve

[96] "Sesliden sesliye vasl" (s.s.v.) için "hece düşmeli ulama" diyen kaynaklar da vardır. (Bk.: Köksal, 2009: 71)

grafikler hâlinde verildikten sonra değerlendirme ve yorumlarla çalışma tamamlanmıştır.

A Grubu: Yavuz Sultan Selim'e Ait Olan Şiirler
(Köksal, 2019: 283-297)

Prof. Dr. M. Fatih Köksal'ın yaptığı değerlendirmelere göre Yavuz Sultan Selim'e ait olduğu noktasında tereddüt bulunmayan 23 şiir bulunmaktadır. Bunların 6'sı gazel (30 beyit/60 mısra), 3'ü murabba (14 bend/56 mısra), 4'ü kıt'a (8 beyit/16 mısra), 10'u (20 mısra) ise matla veya müfreddir. Toplam mısra sayısı 152'dir. Şiirlerdeki arûz uygulamaları aşağıda hece hece incelenerek gösterilmiştir.

1. Murabba (283-284) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Ey cemālüñ nūr-ı çeşm-i enbiyā
El-meded ey maʿden-i nūr-ı Ḫudā
Ḫāk-i pāy-i tūtiyā-yı aṣfiyā
El-meded ey maʿden-i nūr-ı Ḫudā [7 imâle, 8 vasl, 2 sekt]

Kimse sensiz bulımaz Ḥaḳḳa vuṣūl
Feyż-i luṭfuñla olur merd[-i] ḳabūl
Raḥmeten li'l-ʿālemīnsin ey Resūl
El-meded ey maʿden-i nūr-ı Ḫudā [6 imâle, 4 vasl, 2 sekt]

Eyledüm bī-ḥadd cürm ile cerīm
Oldum eşḫāṣ-ı hevā ile nedīm
Eyle ʿışyānum şefāʿat yā Kerīm
El-meded ey maʿden-i nūr-ı Ḫudā [7 imâle, 5 vasl, 1 sekt, 1 med]

Ey kerem kānı resūl-i Kibriyā
Kemterüñdür bu Selīmī pür-ḫaṭā
Dergehüñden ilticā eyler ʿaṭā
El-meded ey maʿden-i nūr-ı Ḫudā [5 imâle, 3 vasl, 2 sekt, 1 tahfîf] **[4 bend=16 mısra=176 arûz hecesi]**

2. Murabba (284-285) (feʿilâtün feʿilâtün feʿilâtün feʿilün)

Ḫasteyem hecrüñ ile ey büt-i ʿayyār meded

Demidür eyler iseñ vaṣl ile tīmār meded

Ḳoma bu derd ü belāda bizi nā-çār meded

Meded Allāhı severseñ meded ey yār meded [3 imâle, 6 vasl, 2 sekt, 4 med]

Ṣanemā gel berü ḳo fürḳati birlik demidür

Beni ḳurtar bu ġam u ġuṣṣadan erlik demidür

Ḫasret-i hecr ile öldüm baña dirlik demidür

Meded Allāhı severseñ meded ey yār meded [3 imâle, 6 vasl, 1 med]

Dem mi geçdi ki firāḳuñla fiġān eylemedüm

Ya gözüm yaşın ayaġuña revān eylemedüm

N'ola sevdümse seni ben ḳara ḳan eylemedüm

Meded Allāhı severseñ meded ey yār meded [5 imâle, 5 vasl, 1 sekt, 1 med, 1 s.s.v.]

Kim ola ki'ncine[97] dildārı cefā itdügine

Meger incindügi aġyāra vefā itdügine

N'ola şeh merḥamet itmez mi cefā itdügine

Meded Allāhı severseñ meded ey yār meded [1 imâle, 5 vasl, 1 med, 2 s.s.v.]

Bu Selīmī nice inşā ide dīvān-ı firāḳ

Ey ʿaceb yoḳ mı ola āḫire pāyān-ı firāḳ

Ṣaldı gerdān-ı belāya beni ʿummān-ı firāḳ

Meded Allāhı severseñ meded ey yār meded [2 imâle, 6 vasl, 1 med] **[5 bend=20 mısra=300 arûz hecesi]**

3. Murabba (285-286) (feʿilâtün feʿilâtün feʿilâtün feʿilün)

Gözlerüñ fitnede ebrū ile enbāz mı ki

Dil aṣılmaġa iver zülfüñe cānbāz mı ki

[97] Bu kelime, M. Fatih Köksal'ın makalesinde (2019: 267-326) **ki_incine** şeklinde yazılmıştır. Şiirlerdeki diğer sesliden sesliye vasl örnekleriyle uyum sağlamak amacıyla **ki'ncine** şeklinde gösterilmiştir.

Bize ḳahr eyledügüñ luṭfuña āġāz mı ki
Neyi ki şīve mi ki cevr mi ki nāz mı ki [4 imâle, 2 vasl, 5 med]

Dili ṣayd itmede ʿālem bilür üstādlıġuñ
Key ṣaḳın ʿāleme yayılmaġa bī-dādlıġuñ
Bilmezem sırrı nedür bilmiş iken yādlıġuñ
Neyi ki şīve mi ki cevr mi ki nāz mı ki [4 imâle, 3 vasl, 5 med]

Dil nedür nesne mi var ʿaşḳ odına yaḳmaduġuñ
ʿAşḳ zencīrine gerden mi ḳoduñ taḳmaduġuñ
Bizi görüp yüzüñi döndürüben baḳmaduġuñ
Neyi ki şīve mi ki cevr mi ki nāz mı ki [6 imâle, 1 vasl, 3 med]

Ḳaṣd ider ḫūnī gözüñ ḫançer ile cānumuza
Bī-güneh girme bizüm pādişehüm ḳanumuza
Bizden iʿrāż idüben gelmedügüñ yanumuza
Neyi ki şīve mi ki cevr mi ki nāz mı ki [6 imâle, 1 zihaf, 4 vasl, 2 med]

Bu Selīmī ḳuluña cevri revān eyledügüñ
Bunca ṣıdḳuñ reh-i ʿışḳuñda yalan eyledügüñ
Yüzüñi gösterüben yine nihān eyledügüñ
Neyi ki şīve mi ki cevr mi ki nāz mı ki [6 imâle, 2 vasl, 2 sekt, 2 med] **[5 bend=20 mısra=300 arûz hecesi]**

4. Gazel 1 (286-287) (mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlü)

Benüm şol dil-beri-i raʿnā ḥabībi-i gül-ʿiẕārumdur
Enīsüm mūnisüm yārum ʿazīzüm ġam-güsārumdur [2 imâle, 2 vasl]

Żamīrüm niyyetüm fikrüm dilümde rūẕ u şeb ẕikrüm
ʿİlācı derde tīmārum benüm maḥbūb u yārumdur [2 imâle, 2 vasl]

Ederne'm hem Sitānbūl'um[98] Ḳalātā Bursa Engūru'm

Ṣināb'um Ḳayserī[99] Rūm'um 'acā'ib şehr-yārumdur [1 med]

Semerḳand ü Ḫorāsān'um Rey ü Şīrāz u Baġdād'um

Ḫocend ü Belḫ u Tebrīz'üm Mıṣ(ı)r taḫtında varumdur [4 imâle,5 vasl,1 tahrîk]

'Irāḳ'um hem Ṣıfāhān'um Dımışḳ'um Bosna Bāzār'um

Benüm Çīn-ile Māçīn'üm Ḫarezm-i sebze-zārumdur [2 imâle, 2 vasl]

Şikeste-beste dervīşem adum ṣorsañ Selīm Şāh'am

Ḥabībüñ vaṣfını dimek benüm bu resme kārumdur [4 imâle, 1 sekt] **[6 beyt=12 mısra=192 arûz hecesi]**

5. Gazel 2 (287-288) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Süzmiş ol şehlā gözin dil-ber ḳaşın çīn eylemiş

Pīç idüp zülfini 'ışḳın cānda perçīn eylemiş [1 imâle, 4 vasl]

Teb ṭutup düşdüm oda uş ditrer endāmum henüz

Perrīveş[100] rūyına gördüm perde ṣaçın eylemiş [3 imâle, 1 vasl, 2 sekt, 1 teşdîd]

Zülfi çīndür ḳaşı çīndür ġabġabı çīn bili çīn

'Işḳını çīn itmek içün cümlesin çīn eylemiş [5 imâle, 3 vasl]

Zülf-i 'anber-sāsı ḫandān ḫaddin almış ayca

Hindīdür girmiş İrem bāġına gülçīn eylemiş [1 imâle, 1 zihaf, 3 vasl, 2 sekt, 1 tenkîs]

Bu Selīmī derdmend ü müstmend ü mübtelā

Vālih ü āşüfte ḥayrān ol Muġal-Çīn eylemiş [4 imâle, 5 vasl, 2 med] **[5 beyt=10 mısra=150 arûz hecesi]**

6. Gazel 3 (288) (mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün)

İki ḳaşuñ kibi bir ṭurfe ya yoḳ

Ḳılur sin raḫm bu könglüme yā yoḳ [6 imâle, 1med]

---

[98] Bu kelime, makalede (Köksal, 2019: 286) **Sitanbul'um** şeklinde yazılmıştır. İmalelerle ilgili sayısal verilerin sağlıklı bir şekilde elde edilmesi adına **Sitānbūl'um** şeklinde gösterilmiştir.

[99] Bu kelime, makalede (Köksal, 2019: 286) **Ḳayseri** şeklinde yazılmıştır. İmalelerle ilgili sayısal verilerin sağlıklı bir şekilde elde edilmesi adına **Ḳayserī** şeklinde gösterilmiştir.

[100] Bu kelime, makalede (Köksal, 2019: 287) **perriveş** şeklinde yazılmıştır. İmalelerle ilgili sayısal verilerin sağlıklı bir şekilde elde edilmesi adına **perrīveş** şeklinde gösterilmiştir.

Cihānda gerçi yüz biñ fitneler bar

Firāḳuñ dik velī ʿayn-ı belā yok [2 imâle, 1vasl]

Nigārā ḫaste könglümüñ ḫaḳıda

Cefā kem ḳılma bārī ger vefā yoḳ [2 imâle, 1 tenkîs]

Köñülni kimge bağlay çün cihānda

Senüñ tek közler içre dil-rübā yoḳ [2 imâle, 1 vasl]

Eger sen ḫüsn ilinüñ ḫanıdur sin

Selīmī kibi dağı bir gedā yoḳ [5 imâle, 1 vasl] **[5 beyt=10 mısra=110 arûz hecesi]**

7. Gazel 4 (289-290) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Gözlerümden aḳdı deryālar gibi yaşum benüm

Dūstlar çoḳ nesne gördi oñmaduḳ başum benüm [4 imâle, 1med]

Geçmek içün seyl-i eşkümden ḫayālüm ʿaskeri

Bir direklü iki gözlü köprüdür ḳaşum benüm [5 imâle, 2 vasl]

Ben gedā fürḳat diyārında ḳalurdum yaluñuz

Miḥnet ü derd ü belā olmasa yoldaşum benüm [6 imâle, 2 vasl]

Her gice altun beneklü āsumānīler geyüp

İşbu çarḫ-ı pīre-zen olmışdur oynaşum benüm [4 imâle, 2 vasl, 1 sekt]

Ḫalḳ-ı ʿālem baña dir kim hep senüñdür bu cihān

Kāfirem ger var ise içinde bir ṭaşum benüm [5 imâle, 1 vasl, 1 sekt]

İy felek ṭoḳuz ṭolu cām içmeyince bu Selīm

Dehr içinde olmadı hergiz ayaḳdaşum benüm [7 imâle, 2 vasl, 1 sekt] **[6 beyt=12 mısra=180 arûz hecesi]**

8. Gazel 5 (290) (mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün)

Bu mürde cismüñe cān olmayan cānānı n’eylersin

Dilā derdüñe dermān olmayan dermānı n’eylersin [3 imâle, 2 vasl, 2 s.s.v.]

Gedā-yı bī-serü pā iken ey dil gūşe-i ġamda

Sevüp bir pādişāh-ı ḥüsn ü ʿālī-şānı n’eylersin [5 imâle, 4 vasl, 1 s.s.v.]

Der-i cānānı ḳor bāġ-ı cinānı medḥ ider vāʿiẓ

Dirīġā añlamaz bir cāhil [ü] nā-dānı n’eylersin [4 imâle, 4 vasl, 1 s.s.v.]

Ser-i kūyuñda ṭurmasun raḳīb-i rū-siyeh gitsün

Gülistān-ı cinānda ey melek şeyṭānı n’eylersin [5 imâle, 3 vasl, 1.s.s.v.]

Selīmī māniʿ-i vuṣlat vücūduñdur ʿademeyle

Viṣāl-i yāre ir bu bā’is-i hicrānı n’eylersin [4 imâle, 1 zihaf, 3 vasl, 1 sekt, 1 s.s.v.] **[5 beyt=10 mısra=160 arûz hecesi]**

9. Gazel 6 (291) (mefʿûlü fâʿilâtü mefâʿîlü fâʿilün)

Ey nūr-ı ẕātı lemʿa-i cān-ı muvaḥḥidīn

Ey biʿşeṯ-i seniyyesi cānān-ı mü’minīn [2 imâle, 4 vasl]

Maḳṣad senüñ rıżā-yı şerīfüñdür ey şefīʿ

Dīger ṭarīḳa ḳılmadum it’āb-ı Müslimīn [3 vasl]

Eyle Selīm bendeñe şefḳat şefāʿat it

Ey şāfiʿ-i gürūh-ı günehkār u müznibīn [2 imâle, 1 zihaf, 4 vasl, 1 med, 1 tahfîf] **[3 beyt=6 mısra=84 arûz hecesi]**

10. Kıt’a/Nazm 1 (291) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Müncelī āyīne-i dilde nuḳūş-ı mümkināt

İş o mir’āt-ı mücellāya cilā virmekdedür [5 imâle, 2 vasl]

Maḥv idince mā-sivāyı nūr-ı Ḥaḳḳ eyler ẓuhūr

Āh maḳṣad ḳalbe böyle incilā virmekdedür [3 imâle, 3 vasl, 1 med] **[2 beyt=4 mısra=60 arûz hecesi]**

11. Kıt’a/Nazm 2 (292) (mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün)

Degüldür naḳş-ı kemḫā dāmenüñde pençe şeklinde

Benüm dest-i ümīdümdür ki dāmānuñda ḳalmışdur [2 imâle, 2 vasl]

Siyeh tügme degül gögsüñde turġanlar benüm ʿömrüm

Gözüm merdümleridür ki girîbānuñda ḳalmışdur [3 imâle] **[2 beyt=4 mısra=64 arûz hecesi]**

12. Kıt'a/Nazm 3 (292) (fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün)

Merdüm-i dîdeme bilmem ne füsūn itdi felek

Giryemi ḳıldı füzūn eşkümi ḫūn itdi felek [2 imâle, 4 vasl]

Şîrler pençe-i ḳahrumda olurken lerzān

Beni bir gözleri āhūya zebūn itdi felek [1 vasl, 1 med] **[2 beyt=4 mısra=60/59 arûz hecesi]**

13. Kıt'a/Nazm 4 (293) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Milletümde iḫtilāf u tefriḳa endîşesi

Gūşe-i ḳabrümde ḥattā bî-ḳarār eyler beni [4 imâle, 2 vasl]

İttiḥād oldı hücūm-ı ḫaşmı def'e çāremüz

İttiḥād itmezse millet dāğdār eyler beni [3 imâle, 4 vasl, 1 med] **[2 beyt=4 mısra=60 arûz hecesi]**

14. Matla (293) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Sa'y ḳılğıl māl yığğıl anı yaḫşı saḳlağıl

Düşmene ḳalursa ḳalsun dōsta muḥtāc olmağıl [4 imâle, 1 vasl,1 sekt, 2 med, 1 medd-i zihaf] **[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]**

15. Müfred (294) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Hep senüñçündür benüm dünyā ġamın çekdüklerüm

Yoḳsa 'ömrüm varı sensüz n'eylerem dünyāyı ben [1 imâle, 1 tenkîs, 1 s.s.v.] **[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]**

16 Matla (294) (mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün)

Cihānuñ gerçi nūş itdüm yedi ṭāsdan geçen zehrin

Velî ol zehr-i ḳātilden beter çekdüm nöker ḳahrın [1 imâle, 2 vasl, 1 medd-i zihaf] **[1 beyt=2 mısra=32 arûz hecesi]**

17. Müfred (295) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Ben yatam lāyıḳ mı ol ḳarşumda ayağın ṭura

Serv-i nāzum diñ ben öldükde namāzum ḳılmasun [3 imâle, 2 vasl] **[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]**

18. Matla (295) (mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün)

Ya maḥv it levḥ-i 'işyāndan bu 'abd-i pür-ḳusūr ismin

Çıḳar yā Rab ya ḫod eşmā'-i ḥüsnādan Ġafūr ismin [1 imâle, 6 vasl, 1 tenkîs, 1 sekt] **[1 beyt=2 mısra=32 arûz hecesi]**

19. Müfred (295) (mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün)

İki gözüm Meric ü Ṭunca gibi her yaña aḳma

Ḳolını boynuma ur da yeter ṣalınduñ illerle [11 imâle, 1 vasl, 1 sekt] **[1 beyt=2 mısra=32 arûz hecesi]**

20. Matla (296) (mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün)

Meric ü Ṭuncaveş aḳar ayaġuña gözüm y[aşı]

Ḳoluñı boynuma ur da oñulsun bağrum[uñ başı] [11 imâle, 2 vasl, 3 sekt] **[1 beyt=2 mısra=32 arûz hecesi]**

21. Matla (296) (mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün)

Bana dermān ide ṣanurdum Aḫī

Oñulursa ḥekīm imiş o daḫi [8 imâle, 3 vasl, 1 sekt] **[1 beyt=2 mısra=22 arûz hecesi]**

22. Matla (296) (mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün)

Hücūm-ı neşveden bī-tāb çeşmi

Anuñ-çün 'āşıḳuñ da āb çeşmi [2 imâle, 1 vasl, 2 med, 1 tenkîs] **[1 beyt=2 mısra=22 arûz hecesi]**

23. Matla (297) (mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün)

Su'āli ideni bilsem ne gidi

Gidi kāfir midür kāfir gidi mi [6 imâle] **[1 beyt=2 mısra=22 arûz hecesi] [bölüm toplamı: 23 şiir=152 mısra=2.180/2.179 arûz hecesi]**

Tablo 1: A Grubu Şiirlere İlişkin Sayısal Bilgiler

Sıra no	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	
N.biçimi	Murabba			Gazel						Kıt'a				Beyit										**Toplam**
Şiir no	1	2	3	1	2	3	4	5	6	1	2	3	4	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	**23**
Beyit bend sayısı	4	5	5	6	5	5	6	5	3	2	2	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	**62 (48+14)**
Mısra sayısı	16	20	20	12	10	10	12	10	6	4	4	4	4	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	**152**
Hece sayısı	176	300	300	192	150	110	180	160	84	60	64	60	60	30	30	32	30	32	32	32	22	22	22	**2.180 2.179**

Yukarıdaki tablo, Yavuz Sultan Selim'e ait olan şiirlerin nazım biçimi, nazım birimi, mısra ve hece sayısıyla ilgili verilerden oluşmaktadır. Buna göre söz konusu 23 şiirde toplam 152 mısra ve 2.180 arûz hecesi bulunmaktadır. Şair, vezninin son tefilesi **fe'ilün** ile biten bir nazmının bir mısrasında vezni **fa'lün** ile bitirdiğinden ve zaman zaman medli hece kullandığından Türkçe hece sayısı ile arûz hece sayısı uyuşmayabilmektedir. Çalışmada arûz hecelerinin sayısı esas alınmıştır. Aşağıdaki tabloda ise Selîmî'ye ait şiirlerin hangi kalıplarla yazıldığını gösteren veriler bulunmaktadır.

Tablo 2: A Grubu Şiirlerin Vezinleriyle İlgili Veriler		
	Şiirlerin Numaraları	Mısra Sayısı (Toplam Mısra Sayısı)
fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	1, 5, 7, 10, 13, 14, 15, 17	16, 10, 12, 4, 4, 2, 2, 2 **(52)**
mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün	4, 8, 11, 16, 18, 19, 20	12, 10, 4, 2, 2, 2, 2 **(34)**
fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün	2, 3,12	20, 20, 4 **(44)**
mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün	6, 21, 22, 23	10, 2, 2, 2 **(16)**
mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün	9	6 **(6)**
5 farklı vezin	**23 adet şiir**	**152 mısra**

Tabloya göre Yavuz Sultan Selim'e ait 23 şiirin 8'i (% 34,78) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün, 7'si (% 30,43) mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün, 4'ü (% 17,39) mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün, 3'ü (% 13,04) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün, 1'i (% 4,35) mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün vezniyle yazılmıştır. Hesaplama mısra sayıları üzerinden yapıldığında mısraların 52'sinin (% 34,21) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün, 44'ünün (% 28,95) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün, 34'ünün (% 22,37) mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün, 16'sının (% 10,53) mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün, 6'sının da (% 3,95) mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün kalıbıyla yazıldığı görülür. Farklı 5 vezne işaret eden bu veriler, Selîmî'nin arûz kalıpları tercihi bakımından Türkçe şiirlerinde diğer divan şairleriyle benzer bir eğilim içinde olduğunu göstermektedir. Çünkü bu kalıplar, aynı zamanda divan şiirinde en çok kullanılan kalıplar sıralamasıyla (İpekten, 1994) uyumludur.

Grafik 1
A Grubu Şiirlerdeki Arûz Tasarrufları
(imâle, zihaf, vasl, s.s. vasl, sekt, med, tahfîf, teşdîd, tenkîs, tahrîk)
(486 adet)

Tablo 3: A Grubu Şiirlerde Arûzla İlgili Başarı Düzeyi (Hatalar/Hece Başına Hata Ortalamaları/İşlemli ve İşlemsiz Hece Yüzdeleri)

A grubu [mısra sayısı]	arûz hecesi sayısı	sekt	zihaf	tenkîs	teşdîd	tahrîk	toplam	hece başına ortalama	hatasız hece yüzdesi	hatalı hece yüzdesi	+ imâle	toplam	hece başına ortalama	hatasız hece yüzdesi	hatalı hece yüzdesi
3 Murabba [56 mısra]	776	12	1	0	0	0	13	0,02	98,32	1,68	65	78	0,10	89,95	10,05
6 Gazel [60 mısra]	876	9	3	2	1	1	16	0,02	98,17	1,83	101	117	0,13	86,64	13,36
4 Kıt'a [16 mısra]	244	0	0	0	0	0	0	0,00	100,00	0,00	22	22	0,09	90,98	9,02
10 Matla/Müfred [20 mısra]	284	5	2	3	0	0	10	0,04	96,48	3,52	48	58	0,20	79,58	20,42
152 mısra	**2.180**	**26**	**6**	**5**	**1**	**1**	**39**	**0,02**	**98,21**	**1,79**	**236**	**275**	**0,13**	**87,39**	**12,61**

Tablo 3 ve Grafik 1'e göre A Grubu'ndaki şiirlerde arûz bakımından başarı düzeyi; sekt, zihaf, tenkîs, teşdîd ve tahrîk dikkate alındığında % 98,21; bunlara imâle de eklendiğinde ise % 87,39 olarak görünmektedir. İmâlenin önemli bir arûz kusuru sayılmadığı dikkate alındığında Selîmî'nin "A Grubu" olarak nitelendirilen Türkçe şiirlerinde son derece başarılı olduğu; arûz kusuru sayılabilecek hatalara çok az düştüğü söylenebilir.

Şiirlerdeki 236 imâlenin 157'si (% 66,52) Türkçe kelime veya eklerde, 78'i (% 33,05) Farsça unsurlarda ve sadece 1'i (% 0,43) Arapça bir kelimede yapılmıştır. Farsça unsurlardan kasıt büyük oranda izafet kesresi, ardından da atıf vavıdır. Zira Farsça üç kelimede (ki: 15, şikeste: 1, mürde: 1) imâleye rastlanmıştır. Bu grupta Arapça tek kelimede imâle yapılmış olması da dikkat çekicidir.

Tablo 4: A Grubu Şiirlerde İmâlelerin Dağılımı/Mısra Başına İmâle Sayısı					
	3 Murabba (56 mısra)	6 Gazel [60 mısra]	4 Kıt'a [16 mısra]	10 Matla/Müfred [20 mısra]	**152 mısra**
Türkçe mısra başına imâle sayısı	32 0,57	69 1,15	12 0,75	44 2,2	**157 (% 66,52) 1,03**
Farsça mısra başına imâle sayısı	33 0,59	32 0,53	9 0,56	4 0,2	**78 (% 33,05) 0,51**
Arapça mısra başına imâle sayısı	-	-	1 0,06	-	**1 (0,42) 0,006**
Toplam Mısra başına imâle sayısı	**65 (% 27,54) 1,16**	**101 (% 42,80) 1,68**	**22 (% 9,32) 1,38**	**48 (% 20,34) 2,4**	**236 (% 100) 1,55**

Vasla uygun 186 yerin 160'ında vasl yapmış olması (% 86) ve sadece 26'sında sekte düşmesi (% 14) de Selîmî'nin başarısına işaret etmektedir. Sayısal verilere dayalı başka çalışmalarda ortaya konulmuş olan veriler dikkate alındığında Selîmî'nin bu konuda dikkat çekici düzeyde başarılı olduğu görülmektedir. Zira söz konusu çalışmaların birinde (Bayram, 2022: 1743) bu oran Necâtî için 76-24, Fuzûlî için 81-19, Hayâlî için 71-29, Nev'î için 82-18 olarak hesaplanmaktadır. Başka bir çalışmada (Bayram, 2023: 404) bu oran Muhibbî için 71-29 düzeyindedir. Dolayısıyla **Yavuz Sultan Selim'in bu şiirlerdeki 86-14 düzeyindeki başarısı, dikkat çekici olduğu kadar şairin arûz tasarrufları bağlamında bir alâmet-i fârikası olarak da değerlendirilmeye müsait görünmektedir.**

Diğer yandan sesliden sesliye vasla 10, zihafa 6, tenkîse 5, tahfîfe 2, teşdîde 1 ve tahrîke 1 kez başvurmuş olması da önemli bir başarı olarak değerlendirilmelidir. Kaldı ki sözü edilen zihaflar da **hûnî, hindî, mânî, şâfî** gibi kelimelerin nisbet î'si veya mensubiyet î'si de denen son hecelerinde olup bu tür zihaflar büyük bir kusur olarak kabul edilmezler. Bir zihaf örneği olarak sayılabilecek medd-i zihafları ise medli sayılması gereken tek heceli **mâl** ve **tâs** kelimelerinde yapmıştır. Sesliden sesliye vasl olarak tespit edilen ve Türkçede sıklıkla kullanıldığı görülen **n'eylersin** (6 kez)*,* **n'ola** (2 kez) ve **neylerem** (1 kez) örneklerindeki tasarruf da önemli bir arûz kusuru değildir. Selîmî'nin **dergâh>dergeh** ve **günâh>güneh** şeklinde 2 kez başvurduğu tahfîfin de şairlere tanınan makul bir ruhsat olduğu söylenebilir. Şair, 5 kez tenkîse başvurmuştur. Bunlardan **senin için>senünçün** ve **anun için>anunçün** şeklinde olanlar, divan şiiri geleneğinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu kapsamda **avucuna** yerine **avcuna***,* **Rabb** yerine **Rab***,* **hakkıda** yerine **hakıda** diyerek yaptığı tenkîs örnekleri ise şairin vezinle ilgili karşılaştığı ve katlanmak zorunda kaldığı bir hata olarak değerlendirilebilir. Selîmî **perî** kelimesini teşdîde başvurarak **perrî***;* **Mısr** kelimesini de tahrîke başvurarak **Mısır** şeklinde kullanmıştır. Bunlar da büyük olmamakla birlikte şairin vezni tutturmak adına katlanmak zorunda kaldığı hatalar olarak düşünülebilir.

Şu hâlde Yavuz Sultan Selim, A Grubu Türkçe şiirlerindeki hecelerin % 87,39'unda en küçük bir arûz kusuruna bile düşmemiştir. Sadece sekt, zihaf, tenkîs, teşdîd, tahrîk gibi vezinde zorlanmaya işaret eden uygulamalar esas alındığında ise Selîmî'nin

başarı düzeyi, % 98,21 olarak gerçekleşmektedir.

B Grubu: Yavuz Sultan Selim'e Aidiyeti Kuvvetle Muhtemel Olan Şiirler
(Köksal, 2019: 297-301)

Prof. Dr. M. Fatih Köksal'ın yaptığı değerlendirmelere göre Yavuz Sultan Selim'e ait oldukları kuvvetle muhtemel 5 şiir bulunmaktadır. Bunların 4'ü gazel (24 beyit/48 mısra), 1'i kıt'a (2 beyit/4 mısra) olmak üzere toplam mısra sayısı 52'dir. Söz konusu şiirlerdeki arûz uygulamaları, aşağıda gösterilmiştir.

1. (Gazel) (297) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Mevc urup deryā-yı dil ḥadden geçüp cūş itmedin
Hey yetiş ʿömrüm ecel peymānesin nūş itmedin [3 vasl, 1 sekt]

Ben marīż-i ʿaşḳ-ı yāram ḫāṭırum ölmek diler
Ey ecel billāh gitme ḫāṭırum ḫoş itmedin [2imâle,2vasl,3sekt,1med]

Bize yüz göstermedüñ āyīne-veş ey meh-liḳā
Bu göñül abdālını āḫir nemed-pūş itmedin [3 imâle, 4 sekt]

ʿĀşıḳa dünyāda bundan özge müşkil olmaya
Cān vire bir kerre dildārın der-āġūş itmedin [2 imâle, 2 vasl, 2 sekt]

Bülbül-i gūyā gibi söyle Selīmī dem-be-dem
ʿAndelībin bu fenā gülzār[ı] ḫāmūş itmedin [4 imâle, 2 vasl] **[5 beyt=10 mısra=150 arûz hecesi]**

2. (Gazel) (298-299) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Lāleler çıḳdı ḳızıl tāc ile Şāhīler gibi
Çekdi sūsen ḫancerin sünnī sipāhīler gibi [2 imâle, 1 vasl]

Bir yeşil sancaḳ getürmiş geldi servi ceng içün
Pullı cevşen geydi gül deryāda māhīler gibi [1 imâle, 1 vasl]

Rāfıżīdür lāle tācın bāda vir yā Rab diyü
Yāsemenler Ḥaḳḳa yüz dutmış ilāhīler gibi [1 tenkîs , 1 sekt]

Çār yāruñ ʿaşḳına ṭonandı bāġuñ ʿaskeri
Her biri bir renge girmiş pādişāhīler gibi [3 imâle, 1 med]

Ḳalʿalar feth ideli mülk-i ʿAcemde Ḫan Selīm

Ḥavf ide Tebrīzīler şimdi günāhīler gibi [6 imâle, 3 vasl, 1 zihaf]

Ey Selīmī sen de cūş eyle Muḥammed ʿaşḳına

Bāyezīd[ī]-meşreb ol ḳalma tebāhīler gibi [2 imâle, 2 vasl] **[6 beyt=12 mısra=180 arûz hecesi]**

3. Gazel (299-300) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Yār bezm itmek diler şāhāne bayram irtesi

Güm güm itsün şād olup ḫum-ḫāne bayram irtesi [3 vasl, 2 sekt, 1 med]

Rūḥa rāḥatlar bağışlar rāḥ olup āb-ı ḥayāt

Hicr-i laʿlüñ ṣāʾimi ʿaṭşāna bayram irtesi [2 imâle, 3 vasl, 2 sekt]

Cān-ber-cān sīne-ber-sīne vü leb-ber-leb diler

Ḳāniʿ olmaz bu göñül cānāna bayram irtesi [2imâle,1vasl,1sekt,1med]

Ḥūr [u] ġılmān ister iseñ zāhidā ferdāda sen

Naḳd olur bunlar ḳamu rindāna bayram irtesi [2 imâle, 4 vasl, 1 sekt]

Çün mey-i nāba yasaġ olmaz görinse māh-ı ʿīd

Dil diler laʿlüñ meyinden ḳana bayram irtesi [4 imâle, 2 vasl, 2 sekt]

Sāḳiyā leb-ber-leb eyle cāmı laʿlüñ yādına

Ṣun berü nūş idelüm merdāne bayram irtesi [3 imâle, 2 vasl, 1 sekt]

Ḳaşları ʿīdında ṣaġlı ṣollu ḫancer ṭaḳınup

Çeşmi ḳan itmek diler mestāne bayram irtesi [3 imâle, 2 sekt]

Mey ṣoñında mīve-i laʿlüñ ṣun ey sāḳī bize

Bu Selīmī ṭālib ol iḥsāna bayram irtesi [3 imâle, 2 vasl, 1 sekt] **[8 beyt=16 mısra=240 arûz hecesi]**

4. Gazel (300) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Şāh-ı ʿālemsin şehā ʿālemde sulṭān ol yüri

Ḥüsn-i Yūsufsın muḳarrer şāh-ı ḫūbān ol yüri [5 vasl]

Pertev-i nūr-ı cemālüñle münevverdür cihān

Burḳa‘ı ref‘ it yüzüñden māh-ı tābān ol yüri [4 imâle, 5 vasl]

Şem‘-i ruḫsāruñ görelden ṭoldı çeşmüm nūr-ıla
Rūşen olsun cümle ‘ālem nūr-ı Yezdān ol yüri [5 vasl]

Devr-i ‘Osmāna naẓīrüñ gelmedi gelmez daḫı

Bendeñ oldı cümle ‘ālem Mıṣra sulṭān ol yüri [4 imâle, 3 vasl]

Kāyināt içre Selīmī yandı hicrüñ nārıla

Nār-ı hicrān āteşiyle mest ü ḥayrān ol yüri [2 imâle, 5 vasl, 1 tenkîs] **[5 beyt=10 mısra=150 arûz hecesi]**

5. Kıt’a (301) (mefâ‘îlün mefâ‘îlün mefâ‘îlün mefâ‘îlün)

Yapışdum dāmen-i pāk-i rıżāya her çi bād-ā-bād

Ṣarıldum ḫāk-i pāy-i Muṣṭafāya her çi bād-ā-bād [5 imâle, 4 vasl]

Ẓuhūrāta cevāb u tāb u ṭāḳatsiz ḳalup ḥayrān

Ṣıġındum dergeh-i luṭf-ı Ḫudāya her çi bād-ā-bād [5imâle,4vasl,1tahfîf]

[2 beyt=4 mısra=64 arûz hecesi]

[bölüm toplamı: 5 şiir=52 mısra=784 arûz hecesi]

Tablo 5: B Grubu Şiirlere İlişkin Sayısal Bilgiler						
Sıra numarası	1	2	3	4	5	
Nazım biçimi	Gazel				Kıt‘a	**Toplam**
Şiir numarası	1	2	3	4	1	**5**
Beyit sayısı	5	6	8	5	2	**26**
Mısra sayısı	10	12	16	10	4	**52**
Hece sayısı	150	180	240	150	64	**784**

Yukarıdaki tablo, Yavuz Sultan Selim’e aidiyeti kuvvetle muhtemel olan şiirlerle ilgili sayısal verilerden oluşmaktadır. Buna göre söz konusu 5 şiirde toplam 52 mısra ve 784 arûz hecesi bulunmaktadır. Şair, zaman zaman medli hece kullandığından Türkçe hece sayısı ile arûz hece sayısı örtüşmeyebilir.

Tablo 6: B Grubu Şiirlerin Vezinleriyle İlgili Veriler		
	Şiirlerin Numaraları	Mısra Sayısı (Toplam Mısra Sayısı)
fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün	1, 2, 3, 4,	10, 12, 16, 10
mefâ‘îlün mefâ‘îlün mefâ‘îlün mefâ‘îlün	5	4
2 farklı vezin	**5 şiir**	**52**

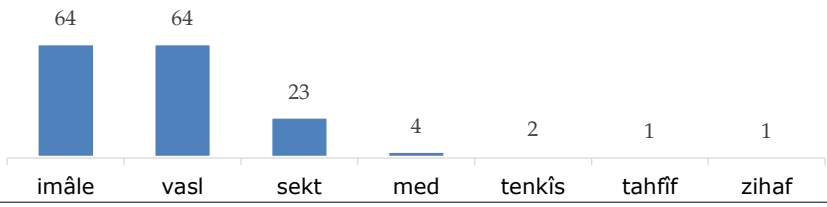
Bu kategoride iki farklı kalıpla yazılmış 5 şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin 4'ü Türk edebiyatında en çok kullanılan kalıp olan **fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün**, 1'i de en çok kullanılan ikinci kalıp olan **mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün** kalıbıyla yazılmıştır.

Tablo 7: B Grubu Şiirlerde Arûzla İlgili Başarı Düzeyi
(Hatalar/Hece Başına Hata Ortalamaları/Hatasız ve Hatalı Hece Yüzdeleri)

B grubu [mısra sayısı]	arûz hecesi sayısı	sekt	tenkîs	zihaf	teşdîd	tahrîk	toplam	hece başına ortalama	hatasız hece yüzdesi	hatalı hece yüzdesi	+ imâle	toplam	hece başına ortalama	hatasız hece yüzdesi	hatalı hece yüzdesi
4 Gazel [48 mısra]	720	23	2	1	0	0	26	0,04	96,39	3,61	54	80	0,11	88,89	11,11
1 Kıt'a [4 mısra]	64	0	0	0	0	0	0	0	% 100	0,00	10	10	0,16	84,38	15,63
52 mısra	**784**	**23**	**2**	**1**	**0**	**0**	**26**	**0,03**	**96,68**	**3,32**	**64**	**90**	**0,11**	**88,52**	**11,48**

Tablo 6 ve Grafik 2'deki veriler incelendiğinde Selîmî'nin kendisine aidiyeti kuvvetle

Grafik 2
B Grubu Şiirlerdeki Arûz Tasarrufları
(imâle, vasl, sekt, med, tahfîf, zihaf, tenkîs) (159 adet)



muhtemel olan şiirlerinde arûz bakımından başarı düzeyi; sekt, tenkîs ve zihafın hata olarak kabul edilmesi hâlinde % 96,68; imâlenin de bunlara katılması hâlinde % 88,52 olarak görünmektedir. İmâlenin önemli bir arûz kusuru sayılmadığı dikkate alındığında Selîmî'nin "B Grubu" olarak nitelendirilen Türkçe şiirlerinde son derece başarılı olduğu; arûz kusuru sayılabilecek hatalara çok az düştüğü söylenebilir. Vasla uygun 87 yerin 64'ünde vasl yapmış olması (% 74) ve sadece 23'ünde (% 26) sekte düşmesi de Selîmî'nin başarısına işaret etmektedir. Bununla birlikte vasl ile sekte arasında 74-26 düzeyinde tespit edilen ilişkinin A grubu şiirlerde 86-14 düzeyinde tespit edilmiş olması, dikkatle değerlendirilmesi gereken bir istatistiksel veridir.

Tablo 8: B Grubu Şiirlerde İmâlelerin Dağılımı/Mısra Başına İmâle Sayısı

	4 Gazel [48 mısra]	Kıt'a [4 mısra]	**52 mısra**
Türkçe Mısra başına imâle sayısı	45 0,94	4 1,00	**49 (% 76,56)** **0,94**
Farsça Mısra başına imâle sayısı	9 0,19	6 1,50	**15 (% 23,44)** **0,29**
Arapça	-	-	**-**
Toplam **Mısra başına imâle sayısı**	**54 (% 84,37)** **1,13**	**10 (% 15,63)** **1,50**	**64 (% 100)** **1,23**

B grubundaki şiirlerde toplam tespit edilen imâlelerin 48'i (% 75) Türkçe kelime ve eklerde, 16'sı (% 25) Farsça izafet kesresi ve atıf vavında yapılmıştır. Arapça herhangi bir unsurda imâle yapılmamıştır.

Diğer yandan sesliden sesliye vasla, medd-i zihafa, teşdîde, tahrîke hiç yer vermemiş olması, zihafa sadece 1 kez başvurmuş olması da önemli bir başarı olarak değerlendirilmelidir. Bu arada söz konusu zihaf da **Tebrîzî** kelimesinin sonundaki nisbet î'sinde olup bu tür zihaflar büyük bir kusur olarak kabul edilmezler. Şiirlerde 2

kez tespit edilen tenkîsin biri **nârıyla>nârıla** diğeri **Rabb>Rab** örneğindeki gibidir. Selîmî'nin bu bölümde 1 kez başvurduğu tahfîf (dergâh>dergeh) şairlere tanınan makul bir ruhsattır.

Şu hâlde B Grubu Türkçe şiirlerindeki hecelerin % 88,52'sinde en küçük bir arûz kusuru bile bulunmamaktadır. Sadece sekt, zihaf, tenkîs gibi vezinde zorlanmaya işaret eden uygulamalar esas alındığında ise bu oran, % 96,68 olmaktadır. Bu arada şairin bir kez sonu nunla biten **cân** kelimesinde med yapmak zorunda kaldığının hatırlatılmasında yarar vardır.

C. Yavuz Sultan Selim'e Aidiyeti Şüpheli Olan Şiirler
(Köksal, 2019: 301-312)

Prof. Dr. M. Fatih Köksal'ın yaptığı değerlendirmelere göre Yavuz Sultan Selim'e ait olduğu şüpheli 20 şiir bulunmaktadır. Bunların 3'ü gazel (17 beyit/34 mısra), 1'i müseddes (5 bend bend/30 mısra), 1'i eksik muhammes (1 bend/5 mısra), 1'i müstezad (12'si tam 12'si yarım mısra olduğundan toplam 18 mısra kabul edilmiştir.), 2'si kıt'a (4 beyit/8 mısra), 12'si (24 mısra) ise matla veya müfreddir. Toplam mısra sayısı 119'dur. Şiirlerdeki arûz uygulamaları aşağıda hece hece incelenerek gösterilmiştir.

1. Müseddes (301-302) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Żaʿf-ı ʿaşḳ-ı yār-ıla ḳalmadı tende ḳuvvetüm
Bār-ı miḥnet çekmeden iki büküldi ḳāmetüm
Yār bī-pervā durur derdā ki bilmez ḥāletüm
Gerçi yoḳdur bir nefes nuṭḳa mecāl [ü] ṭāḳatüm
Söylemek ḳaṣd itdügümce yāre derd-i ḥasretüm
Aġlamaḳ ṭutar beni güftāra ḳalmaz ḳudretüm [14 imâle, 7 vasl, 1 sekt, 1 med]

Her gice fikr eylerem kim ṣubḥa irürsem eger
Ṣubḥ-dem ṣalduḳda ol ḥurşīd-i enver nūr u fer
Ḥālümi ʿarż idem aña kūyına idüp güẕer
Çünki varup ʿarż-ı ḥāl içün aña idem naẓar
Söylemek ḳaṣd itdügümce yāre derd-i ḥasretüm
Aġlamaḳ ṭutar beni güftāra ḳalmaz ḳudretüm [16 imâle, 9 vasl, 2 sekt, 1 med]

Bir ṭabībe ḥālümi ʿarż eyledüm ben mübtelā
Nabżuma el urdı baḳdı yüzüme didi baña

Derd-i ʿaşḳ ancaḳ buña dildārdan olur devā

Ben didüm dermān yoġ-ımış her ḳaçan varsam aña

Söylemek ḳaṣd itdügümce yāre derd-i ḥasretüm

Aġlamaḳ ṭutar beni güftāra ḳalmaz ḳudretüm [15 imâle, 6 vasl, 2 sekt, 1 med]

Ol perī-peyker ḳaçan ki ḳarşudan olur ʿayān

Ṭaġılur ʿaḳlum benüm bī-hūş oluram bir zamān

ʿAḳlumı cemʿ eyleyem kim söyleyem aña revān

Līk ḳaldum şöyle ḥayrān kim nice idem beyān

Söylemek ḳaṣd itdügümce yāre derd-i ḥasretüm

Aġlamaḳ ṭutar beni güftāra ḳalmaz ḳudretüm [13 imâle, 4 vasl, 2 sekt, 1 med]

Ḥālümi bilmez benüm pes n'eylesün aña ḥabīb

Bilmeyince ḥastenüñ derdin ʿilāc itmez ṭabīb

Yoġ-ımış dermān ezelden derd imiş aña naṣīb

Nice ʿarż idem aña ḥālüm Selīmī ben ġarīb

Söylemek ḳaṣd itdügümce yāre derd-i ḥasretüm

Aġlamaḳ ṭutar beni güftāra ḳalmaz ḳudretüm [13 imâle, 6 vasl, 4 sekt, 1 s.s.v.]

[5 bend=30 mısra=450 arûz hecesi]

2. Muhammes (303) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Āteş-i ḥasretle yanup sīne-büryān olduġum

Sāyeveş ḳaddüñ ġamından ḫāke yeksān olduġum

Ṣubḥ olınca her gice yanuñda nālān olduġum

ʿĪd-ı aḍḥā-yı ruḫuñ şevḳıyle giryān olduġum

Hep senüñçündür benüm yoluñda ḳurbān olduġum [7 imâle, 8 vasl, 1 tenkis]

[1 bend=5 mısra=75 arûz hecesi]

3. Müstezad (303-304) (mefʿûlü mefâʿîlü mefâʿîlü feʿûlün / mefʿûlü feʿûlün)

Mestāne gözüñ ġamzelerüñ ṭīġ-ile ey yār

İster döke ḳanum

Ḳaṣd itdi alur ʿaḳl u dil [ü] fikrümi [ey] yār

Ey[101] rūḥ-ı revānum [2 imâle, 5 vasl]

Yüz süriyüp itmek diledüm ṭapuña ḫıdmet

Yaṣdanam işigüñ

Ḳapuñda benüm bigi nice bendelerüñ var

Ey şāh-ı cihānum [8 imâle, 3 vasl]

Ẕikr eyledügin dilde lebüñ ḳand-i mükerrer

Şīrīnlile[102] lebüñ

Ol dem ki söze başladı ol şehd-i şeker bār

Baġlandı zebānum [2 imâle, 3 vasl, 1 tenkîs]

Ṣaçuñı berāber nice sünbül ola reyḥān

Hem cismüñe nergis

Ḫaṭṭuñ ki yüzüñ gülşenidür zīnet-i gülzār

Ey ġonce-dehānum [2 imâle, 1 vasl, 1 sekt]

Bir laḥẓa murādınca iken gerdiş-i eflāk

Māh ile sitāre

Üstüme döner ʿaksine bu çarḫ-ı sitemkār

Heme[103] dü-zebānum [3 imâle, 3 vasl]

Raḥm eylemedüñ nice ki sen şāha ḥabībüm

Didi [bu][104] Selīmī

Ṭoldurdı ġam-ı zülfüñ ile ʿālemi ṣad bār

Bu āh [u] fiġānum [5 imâle, 4 vasl] **[6 beyt=12 mısra=168 arûz hecesi]+ [6 beyt=12 mısra=72 arûz hecesi] [12 beyt=24 mısra=240 arûz hecesi]**

4. Gazel (304-305) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

---

[101] Bu kelimenin yerinde, makalede (Köksal, 2019: 303) **benüm** kelimesi yer almaktadır. Vezni doğrulamak adına **ey** kelimesi tercih edilmiştir.

[102] Bu kelime, makalede (Köksal, 2019: 304) **şīrīnliğile** şeklindedir. Vezinle uyum sağlamak adına **şirìnlile** şeklinde alınmıştır.

[103] Bu kelime, makalede (Köksal, 2019: 304) **hem** şeklindedir. Vezinle uyum sağlamak adına **heme** şeklinde alınmıştır.

[104] Bu kelime, makalede (Köksal, 2019: 304) **didi** şeklindedir. Vezinle uyum sağlamak adına **bu** kelimesi kullanılmıştır.

Tā muʿanber kākülüñ ḫurşīde ṣalmışdur kemend

Bağlamışdur boynuma zencīr-i zülfüñ bend bend [1 imâle, 1 vasl, 1 med]

Ḳadd-i dil-cūyuñ nihālin gördi çün gülzārda

Ṭurdı ayaġ üstine taʿẓīm idüp serv-i bülend [3 imâle, 3 vasl, 1 sekt, 1 med]

Pāy-māl oldum yoluñda buldı ey çābük-süvār

Kim bu ben āzādenüñ üstine sürmesin semend [3 imâle, 1 vasl, 1 sekt, 1 med]

ʿAnber-efşān zülfüñe irmek diler cānā göñül

Allah Allāh ne uzun sevdāya düşmiş derdmend [2 imâle, 2 vasl, 1 med, 1 zihaf, 1 medd-i zihaf]

Ġonce-i ḫandān-ıla ḳılsañ tekellüm ṭūṭī tek

Sükker-i laʿlüñ ḳatında maḥv ola şu gibi ḳand [7 imâle, 1 zihaf, 3 vasl]

Nāṣıḥā menʿ eyleme mihrinden ol meh-pārenüñ

Şöyle ṭolmışdur göñül kim ḳalmamışdur cāy-ı pend [1 imâle, 3 vasl]

Ey Selīmī zülfi sevdāsından anuñ baş çeken

Pārelensün tīġ-i miḥnetle ḳalem tek bend bend [2 imâle, 2 vasl, 1 med] **[7 beyt=14 mısra=210 arûz hecesi]**

5. Gazel (306) (mefâʿîlün mefâʿîlün feʿûlün)

Yaşum hicrüñde cūy-ı āba beñzer

Gözüm ol ābda gird-āba beñzer [2 imâle, 2 vasl, 1 med, 2 sekt]

Sücūd itdüm çü gördüm yolda izüñ

Kim ayaġuñ izi miḥrāba beñzer [4 imâle, 2 vasl, 1 sekt]

Ḳaşuñ mışr-ı melāḥat ser-veridür

Anuñ-çün ḥācibü'l-ḥüccāba beñzer [2 imâle, 1 vasl]

Cihāna iʿtimād itme iñende

Ki bu ʿālem ḫayāl-i ḫᵛāba beñzer [4 imâle, 2 vasl]

Ḫayāl-i zülf çeşmümde Selīmī

Deñizde ṣayd içün ḳullāba beñzer [3 imâle, 2 vasl, 1 med] **[5 beyt=10 mısra=110 arûz hecesi]**

6. Gazel (306-307) (mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün)

Benüm baḫt-ı siyāhumdandur ey şūḫ-ı siyeh-çerde

Çeker ruḫsār-ı aluñ üzre ḫaṭṭuñ ʿanberīn perde [3 imâle, 4 vasl, 1 sekt]

Felekde mihri gūyā bir hilāl āġūşa çekmişdür

Meded sāḳī ne ḫoş düşmiş benānuñ gird-i sāġarda [1 imâle, 2 vasl]

Görüp ḫāl-i siyāhuñ ʿārıżuñda oldı meftūnuñ

Degül miskīn buḫūruñ yanması bīhūde micmerde [3 imâle, 1 vasl]

Ne dūd-ı dil ne cūy-ı eşküm itdi kimseye teʾsīr

Muḥaṣṣal baña raḥm eyler ne gökde var ne kim yirde [6 imâle, 4 vasl]

ʿAceb mi dāʾimā el üzre ṭutsa tāze şiʿrüm yār

Selīmī dāye-i ṭabʿum ider ol ṭıfl[ı] perverde [3 imâle, 1 vasl, 3 sekt] **[5 beyt=10 mısra=160 arûz hecesi]**

7. Kıt'a/Nazm (307) (feʿilâtün feʿilâtün feʿilâtün feʿilün)

Aġlayup ṭıfl-ı sirişküm ne arar yollarda

Var ise bir dür-i pākīze düşürdi ḫāke [2 imâle, 3 vasl]

Zehr-i mār-ı feleki sen de içersiñ āḫir

Gülme şāhum bu cihān n'eyledi gör Ḍaḥḥāke [2 imâle, 2 vasl, 1 sekt, 1 s.s.v.] **[2 beyt=4 mısra=60/56 arûz hecesi]**

8. Kıt'a/Nazm (308) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Kendimi ʿadd itmezem bir dāne-i erzen gibi

Ṣavurur bād-ı ecel bu ʿömrümi ḫırmen gibi [6 imâle, 2 vasl]

Māla mülke maġrūr olup dime yoḳdur ben gibi

Bir muḫālif yel esicek ṣavurur ḫırmen gibi [5 imâle, 1 zihaf, 1 vasl, 1 sekt] **[2 beyt=4 mısra=60 arûz hecesi]**

9. Müfred (308) (mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün)

Kendi elümle yāre kesüp virdügüm ḳalem

Fetvā-yı ḫūn-ı nā-ḥaḳumı yazdı ibtidā [2 imâle, 1 vasl, 1 tenkîs] **[1 beyt=2 mısra= 28 arûz hecesi]**

10. Müfred (309) (mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün)

Re'īs-i fülk-i deryā-yı ṭa'aşşuḳ olsa lāyıḳdı

Ki zīrā şu teni 'arşa çıḳan mı vardı yan mollā [6 imâle, 2 vasl, 1 sekt] **[1 beyt=2 mısra=32 arûz hecesi]**

11. Matla (309) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Müjde [ey] ġam-dīde dil şādān olursın 'āḳıbet

Kim ġamı-ı cānān ile nālān olursın 'āḳıbet [2 imâle, 4 vasl] **[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]**

12. Matla (309) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Şimdi bildüm Rāfiżīsin geydigüñ nārencīdür

Ẕātī sen nār ehlisin niçün seni nār incidür [2 imâle, 2 zihaf, 2 vasl] **[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]**

13. Müfred (310) (mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün)

Ġamıyla rūzgārı-ı rūzgāruñ miḥnet [ü] derdin

Selīmī bu cihān mülkinde sulṭān olmayan bilmez [4 imâle, 3 vasl, 2 med] **[1 beyt=2 mısra=32 arûz hecesi]**

14. Matla (310) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Rindler bezminde sāḳī yine bir nām eyledük

Mescidüñ ḳandīlini mey-ḫānede cām eyledük [3 imâle, 2 vasl, 1 med] **[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]**

15. Matla (310) (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

Yā İlāhī merḥamet ḳıl kim bahādır degülem

Sen mu'īn olmayıcaḳ bir şey'e ḳādir degülem [3 imâle, 1 vasl] **[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]**

16. Matla (311) (fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün)

Ḥamdü lillāh ki yine ṭālib-i cānānum ben

Bende-i 'aşḳ olalı 'āleme sulṭānum ben [3 imâle, 2 vasl, 1 medd-i zihaf] **[1 beyt=2 mısra=30/28 arûz hecesi]**

17. Müfred (311) (mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün)

Biz bülbül-i muḥrik-dem-i gülzār-ı fırāḳuz

Āteş kesilür geçse ṣabā gülşenimüzden [3 vasl] **[1 beyt=2 mısra=28 arûz hecesi]**

18. Matla (311) (mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün mefâʿîlün)

Yaḳında bir güneş yüzlü bizümle oldı hem-sāye

Ki ḥüsninden irer ḥaclet felekde bedr olan aya [5 imâle, 1 vasl, 2 sekt] **[1 beyt=2 mısra=32 arûz hecesi]**

19. Matla (312) (mefʿûlü fâʿilâtün mefʿûlü fâʿilâtün)

Muṭrib ḥadīs-i neyden Rūma rivāyet eyle

Sāḳī ṣafā-yı meyden bir dem ḥikāyet eyle [1 imâle, 3 vasl] **[1 beyt=2 mısra=28 arûz hecesi]**

20. Müfred (312) (fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün)

Eyledüm tevcīh iç ilden düdük tīmārını

Enderūn-ı sīneden çıḳsun çerāġum olsun āh [1 imâle, 2 vasl, 3 sekt, 1 med]

[1 beyt=2 mısra=30 arûz hecesi]

[bölüm toplamı: 20 şiir=125 mısra=1.725//1.719 arûz hecesi]

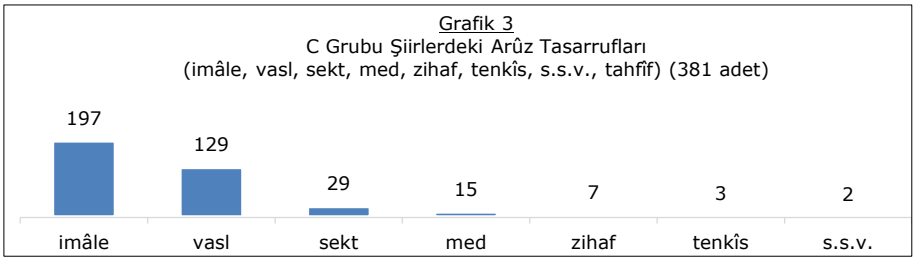
Tablo 9: C Grubu Şiirlere İlişkin Sayısal Bilgiler

Sıra numarası	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	
Nazım biçimi	müs.	muh.	müs.	gazel			kıt'a		beyit												toplam
Şiir numarası	1	1	1	1	2	3	1	2	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	20
Beyit /bend s.	5	1	6	7	5	5	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	45 (39+6)
Mısra sayısı	30	5	18 (12+ 12/2)	14	10	10	4	4	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	119
Hece sayısı	450	75	240 (168+72)	210	110	160	56	60	28	32	30	30	32	30	30	28	28	32	28	30	1.725 (1.719)

Yukarıdaki tablo, Yavuz Sultan Selim'e ait olan şiirlerle ilgili sayısal verilerden oluşmaktadır. Buna göre söz konusu 20 şiirde toplam 119 mısra ve 1.725 arûz hecesi bulunmaktadır. Şair, vezninin son tefilesi **feʿilün** ile biten 6 mısrada vezni **faʿlün** ile bitirdiğinden ve zaman zaman medli hece kullandığından Türkçe hece sayısı ile arûz hece sayısı uyuşmayabilmektedir.

Tablo 10: C Grubu Şiirlerde Arûzla İlgili Başarı Düzeyi (Hatalar/Hece Başına Hata Ortalamaları/Hatasız ve Hatalı Hece Yüzdeleri)

C grubu [mısra sayısı]	arûz hecesi sayısı	sekt	zihaf	tenkîs	toplam	hece başına ortalama	hatasız hece yüzdesi	hatalı hece yüzdesi	+ imâle	toplam	hece başına ortalama	hatasız hece yüzdesi	hatalı hece yüzdesi
Müseddes [30 mısra]	450	11			11	0,02	97,78	2,22	71	82	0,18	81,88	18,22
Muhammes [5 mısra]	75			1	1	0,01	98,67	1,33	7	8	0,11	89,33	10,67
Müstezad [12+12/2=18]	240 (168+72)	1		1	2	0,01	99,17	0,83	22	24	0,1	90,00	10
Gazel [34 mısra]	480	9	3		12	0,03	97,50	2,50	50	62	0,13	87,08	12,92
Kıt'a/Nazm [8 mısra]	120	2	1		3	0,03	97,5	2,5	15	18	0,15	85,00	15
Matla/Müfred [24 mısra]	360	6	3	1	10	0,03	97,22	2,78	32	42	0,12	88,33	11,67
119 mısra	**1.725 1.719**	**29**	**7**	**3**	**39**	**0,02**	**97,80**	**2,20**	**197**	**236**	**0,14**	**86,32**	**13,68**



Tablo 8 ve Grafik 3'e göre arûz bakımından bu bölümde yer alan şiirlerdeki başarı düzeyi; sekt, zihaf ve tenkîsin dikkate alınması hâlinde % 97,80; imâlenin de bunlara eklenmesi hâlinde % 86,32 olarak görünmektedir. İmâlenin önemli bir arûz kusuru sayılmadığı dikkate alındığında "C Grubu" olarak nitelendirilen şiirlerde başarılı olunduğu; arûz kusuru sayılabilecek hatalara çok az düşüldüğü söylenebilir. Vasla uygun 158 yerin 129'unda (% 81,65) vasl yapılmış olması ve sadece 29'unda (% 18,35) sekte düşülmesi de başarıdır. C grubundaki şiirlerde yer alan 197 imâlenin 161'i (% 81,73) Türkçe kelime ve eklerde, 36'sı (% 18,27) Farsça izafet kesresi veya atıf vavındadır. Arapça unsurlarda imâle yapılmamıştır.

Tablo 11: C Grubu Şiirlerde İmâlelerin Dağılımı/Mısra Başına İmâle Sayısı

	Müseddes [30 mısra]	Muhammes [5 mısra]	Müstezad [12+12/2=18]	Gazel [34mısra]	Kıt'a/Nazm [8 mısra]	Matla/Müfred [24 mısra]	**119**
Türkçe mısra başına imâle sayısı	64 1,73	5 1,00	19 1,06	37 1,09	12 1,50	25 1,04	**161 (%81,73) 1,35**
Farsça mısra başına imâle sayısı	7 0,23	2 0,40	3 0,17	13 0,38	3 0,38	7 0,29	**36 (% 18,27) 0,30**
Arapça mısra başına imâle sayısı	-	-	-	-	-	-	**-**
Toplam mısra başına imâle sayısı	**71 (% 35,86) 2,37**	**7 (% 3,54) 1,4**	**22 (%11,11) 1,2**	**50 (% 25,25) 1,47**	**15 (% 7,58) 1,88**	**32 (% 16,24) 1,33**	**197 (% 100) 1,66**

Bu bölümdeki şiirlerde zihaf 7, sesliden sesliye vasl 2, tenkîs 3 kez tespit edilmiştir. Zihaflar; **tûtî, nârencî, zâtî** gibi kelimelerin nisbet î'si veya mensubiyet î'si de denen son heceleri yanında **Allâh Allâh, mağrûr olup** gibi kelimelerde de yapılmıştır. Medd-i zihaflar ise medli sayılması gereken **Allâh** ve **hamdü lillâh** kelimelerinin son hecelerinde yapılmıştır. Ayrıca **cân** kelimesinde med yapılmış olması da bir hata olarak zikredilebilir. Zira med yapısında olsa da, sonu nunla biten hecede med yapılmaması daha yaygındır. Sesliden sesliye vasl olarak tespit edilen ve Türkçede sıklıkla kullanıldığı görülen **n'eylesün** (1 kez) ve **n'eyledi** (1 kez) örneklerindeki tasarruf da önemli bir arûz kusuru değildir. Bölümde tenkîse 3 kez başvurulmuştur. Bunlardan biri olan **senin için>senünçün**, divan şiiri geleneğinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Buna karşın **şîrînliğile** yerine **şîrînlile** diyerek yaptığı tenkîs örneği ise şairin vezinle ilgili karşılaştığı ve katlanmak zorunda kaldığı önemli bir hata olarak değerlendirilebilir. Ayrıca **hakkumı** kelimesinin şeddesiz olarak **hakumı** şeklinde kullanılmış olması da vezin zoruyla düşülmüş bir hatadır.

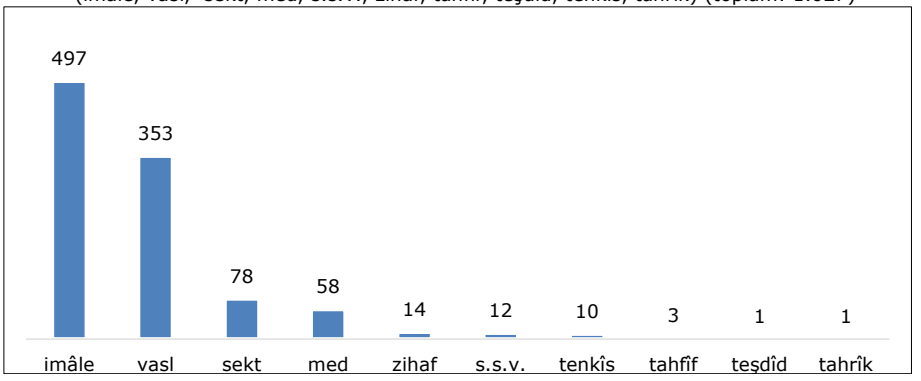
Şu hâlde C Grubu olarak nitelendirilen şiirlerindeki hecelerin % 86,38'inde en küçük bir arûz kusuruna bile düşülmemiştir. Sadece sekt, zihaf ve tenkîs gibi vezinde zorlanmaya işaret eden uygulamalar esas alındığında ise başarı düzeyi, % 97,80

olarak görünmektedir. Bununla birlikte bu bölümde vezni uygun hâle getirebilmek adına metne ciddi müdahaleler yapılmak zorunda kalınmış olması oldukça dikkat çekicidir. Söz gelimi bu bölümdeki müstezadda fazla hece, eksik hece veya açıklık kapalılık açısından uygun olmayan hece gibi sorunlarla karşılaşıldığından, vezni düzenleyebilmek için **benüm** yerine **ey**, **hem** yerine **heme**, **didi** yerine **bu** kelimesinin kullanılması gerekmiştir. Şüphesiz bunlar, önemli arûz sorunları olarak değerlendirilmeye müsait uygulamalardır.

Karşılaştırma, Değerlendirme ve Sonuç

Yavuz Sultan Selim'le ilişkilendirilen bütün Türkçe şiirlerin A, B ve C kategorilerine ayrılmış olarak incelenmesiyle elde edilen veriler, yukarıda ilgili başlıklar altında ayrıntılı tablolar ve grafikler hâlinde verilmiş ve gerekli değerlendirmeler yapılmıştır. Aşağıda ise söz konusu şiirlerdeki arûz uygulamalarına ilişkin veriler, tablolar ve grafiklerle gösterilmiş; ardından da gerekli değerlendirme ve yorumlar eşliğinde karşılaştırmalar yapılmıştır.

Grafik 4: A, B, C Grubu Şiirlerde Tespit Edilen Arûz Tasarrufları
(imâle, vasl, sekt, med, s.s.v., zihaf, tahfîf, teşdîd, tenkîs, tahrîk) (toplam: 1.027)



Çalışma kapsamındaki şiirlerde başvurulan arûz uygulamalarıyla ilgili verilerle oluşturulan Grafik 4, söz konusu şiirlerde veznin tutturulması açısından en çok başvurulan uygulamaların açık ara imâle ve vasl olduğunu göstermektedir. Öyle ki uygulamaların neredeyse yarısı (% 48,39) imâlelerden, üçte biri de (% 34,37) vasllardan oluşmaktadır. Diğer uygulamalar ise yüzdelik oranlarına göre sekt (7,59), med (5,65), zihaf (1,36), s.s.v. (1,17), tenkîs (0,98), tahfîf (0,29), teşdîd (0,01), tahrîk (0,01) şeklinde sıralanmaktadır. İmâle, sekt, zihaf, tenkîs, teşdîd, tahrîk gibi arûz açısından az çok sorunlu sayılabilecek uygulamalara toplamda 601 kez (% 58,51); vasl, med, s.s.v. ve tahfîf gibi arûz açısından sorun sayılmayan uygulamalara ise 426 kez (% 41,80) başvurulmuştur. Vasl ile sekt arasındaki oransal ilişki % 81,90'a % 18,10'dur. Yani şiirlerde vasl yapmaya uygun toplam 431 yer varken bunların % 82 kadarında kurala uygun biçimde vasl yapılmış, % 18 kadarında ise sekte düşülmüştür.

Tablo 12: A, B, C Grubu Şiirlerde Arûzla İlgili Başarı Düzeyi (Hatalar/Hece Başına Hata Ortalamaları/Hatasız ve Hatalı Hece Yüzdeleri)

mısra sayısı	arûz hecesi sayısı	sekt	zihaf	tenkîs	teşdîd	tahrîk	toplam	hece başına ort.	hatasız hece yüzd.	hatalı hece yüzd.	+ imâle	toplam	hece başına ort.	hatasız hece yüzd.	hatalı hece yüzd.
A 152	2.180 2.179	26 0,012	6 0,003	5 0,002	1	1	39	0,02	98,21	1,79	236 0,108	275 0,126	0,13	87,38	12,61
B 52	784	23 0,029	1 0,001	2 0,003			26	0,03	96,68	3,32	64 0,082	90 0,115	0,11	88,52	11,48
C 119	1.725 1.719	29 0,017	7 0,004	3 0,002			39	0,02	97,74	2,26	197 0,114	236 0,137	0,14	86,32	13,68
323	**4.689 4.682**	**78**	**14**	**10**	**1**	**1**	**104**	**0,02**	**97,78**	**2,22**	**497**	**601**	**0,13**	**87,18**	**12,82**

Yukarıdaki tablo (Tablo 9) ve aşağıdaki grafikler (Grafik 5, Grafik 6, Grafik 7, Grafik 8); arûzla ilgili başarı düzeylerini, hece başına düşen arûz uygulamalarını, bu uygulamalarda hatalı sayılabilecek hece yüzdeleriyle hatasız ve hatalı hece yüzdelerini A, B ve C kategorileri üzerinden karşılaştırmalı olarak gösteren verilerden oluşmaktadır.

İmâlelerle ilgili verilerde B grubundaki şiirler en düşük, C grubundaki şiirler en yüksek hata ortalamasına sahiptir.

Sektle ilgili verilerde A grubundaki şiirler en düşük, B grubundaki şiirler en yüksek hata ortalamasına sahiptir.

Zihaflarla ilgili verilerde B grubundaki şiirler en düşük, C grubundaki şiirler, en yüksek hata ortalamasına sahiptir.

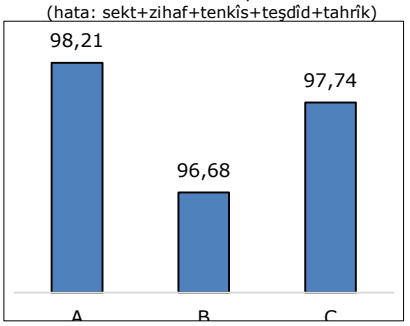
Tenkîs söz konusu olduğunda A ve C grubu aynı hata ortalamasına, B grubu onlara göre nisbeten daha yüksek hata ortalamasına sahiptir.

Teşdîd ve tahrîk örneklerine sadece A grubunda ve birer kez rastlanmıştır.

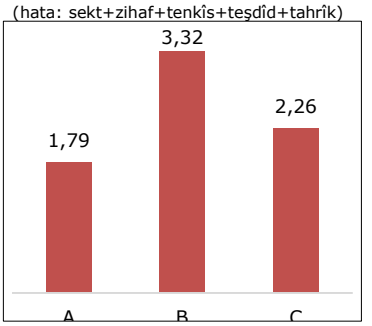
Arûz uygulaması olarak hata sayılabilecek bütün uygulamalar (imâle, sekt, zihaf, tenkîs, teşdîd, tahrîk) dikkate alındığında en az hata ortalaması B grubundaki şiirlerde, en yüksek hata ortalaması C grubundaki şiirlerdedir. Nitekim söz konusu hatalardan herhangi birini barındırmayan hecelerin oranı B grubunda % 88,52 iken bu oran A grubunda % 87,38; C grubunda ise % 86,32 olarak gerçekleşmiştir. Hatasız hece oranları açısından B, A, C şeklinde gerçekleşen sıralama, imâlenin hata olarak değerlendirilmemesi hâlinde A, C, B şeklinde olmaktadır. Toplam değerler dikkate alındığında A grubu şiirler ile B grubu şiirlerin hece başına hata ortalaması ve hatasız-hatalı hece yüzdesi açısından benzeştiği, C grubu şiirlerinin ise A ve B grubu şiirlerden farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu veriler, Prof. Dr. M. Fatih Köksal tarafından C grubundaki şiirlerin Yavuz Sultan Selim'e aidiyetleri noktasında şüpheli bulunmasıyla da doğrudan ilişkili ve uyumludur. Bir başka ifadeyle veriler, söz konusu şiirlerin şüpheli bulunmasını açıklayan göstergeler arasında sayılabilir.

Daha somut bir karşılaştırma yapılabilmesine imkân sağlamak amacıyla söz konusu veriler, aşağıda karşılaştırmalı olarak grafikler hâlinde gösterilmiştir.

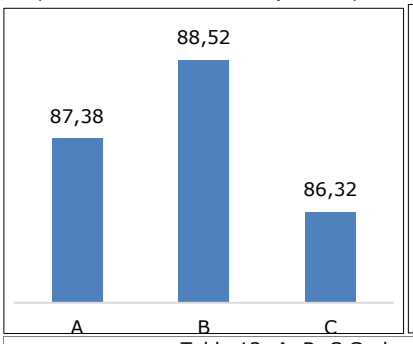
Grafik 5: Hata Barındırmayan Hece Oranları (hata: sekt+zihaf+tenkîs+teşdîd+tahrîk)



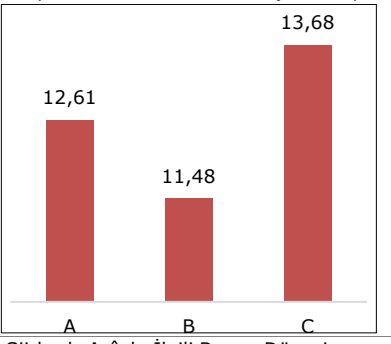
Grafik 6: Hatalı Hece Oranları (hata: sekt+zihaf+tenkîs+teşdîd+tahrîk)



Grafik 7: Hata Barındırmayan Hece Oranları (hata: imâle+sekt+zihaf+tenkîs+teşdîd+tahrîk)



Grafik 8: Şiirlerdeki Hatalı Hece Oranları (hata: imâle+sekt+zihaf+tenkîs+teşdîd+tahrîk)



Tablo 13: A, B, C Grubu Şiirlerde Arûzla İlgili Başarı Düzeyi (Hatalar/Mısra Başına Hata Ortalamaları/İşlemli ve İşlemsiz Hece Yüzdeleri)

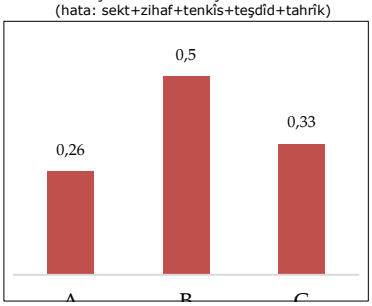
mısra sayısı	arûz hecesi sayısı	sekt	zihaf	tenkîs	teşdîd	tahrîk	toplam	mısra başına ortalama	beyit başına ortalama	+ imâle	toplam	mısra başına ortalama	beyit başına ort.
A 152	2.180 2.179	26 0,171	6 0,039	5 0,033	1	1	39	**0,26**	**0,51**	236 1,552	275	**1,80**	**3,61**
B 52	784	23 0,442	1 0,019	2 0,038			26	**0,50**	**1,00**	64 1,230	90	**1,73**	**3,46**
C 119	1.725 1.719	29 0,243	7 0,059	3 0,025			39	**0,33**	**0,64**	197 1,655	236	**1,98**	**3,97**
323	**4.689 4.682**	**78**	**14**	**10**	**1**	**1**	**104**	**0,32**	**0,64**	**497**	**601**	**1,86**	**3,72**

Mısra başına hata ortalamalarını gösteren Tablo 10 incelendiğinde Tablo 9'daki verilerle uyumlu bir sıralamanın olduğu görülmektedir. Nitekim imâle söz konusu olduğunda sıralama, en düşük hata ortalamasından başlamak üzere B, A, C şeklinde olmaktadır. Sekt, zihaf, tenkîs, teşdîd ve tahrîk de dâhil edildiğinde sıralama yine B, A, C şeklindedir. Ayrıca B grubu şiirlerde mısra başına sekt oranının, C grubu şiirlerde ise zihaf ve imâle oranının diğer gruplardaki şiirlere göre dikkat çekici düzeyde olduğu görülmektedir.

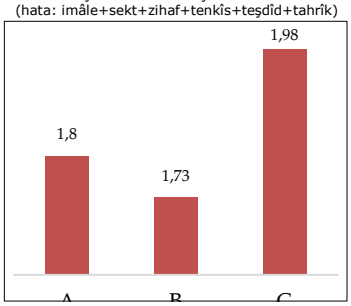
Bu arada yukarıda olduğu gibi toplam değerlerde mısra başına düşen hata ortalaması açısından A ile B grubunun birbirine daha yakın, C grubunun ise kısmen bu iki gruptan kısmen ayrıştığı görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu veri, Prof. Dr. M.

Fatih Köksal tarafından C grubundaki şiirlerin Yavuz Sultan Selim'e aidiyetleri noktasında şüpheli bulunmasıyla ilişkili ve uyumludur. Bir başka söyleyişle Yavuz Sultan Selim'e aidiyeti şüpheli bulunan C grubundaki şiirler, Yavuz Sultan Selim'e aidiyetleri noktasında herhangi bir şüphe bulunmayan A grubundaki şiirlerden ve Yavuz Sultan Selim'e aidiyetleri kuvvetle muhtemel bulunan B grubundaki şiirlerden arûz uygulamaları açısından kısmen farklılık göstermektedirler. Dolayısıyla veriler, söz konusu şiirlerin Yavuz Sultan Selim'e aidiyetlerinin şüpheli sayılması yönündeki tespit ve değerlendirmeleri güçlendirecek niteliktedir.

Grafik 9: Şiirlerde Mısra Başına Hata Ortalaması (hata: sekt+zihaf+tenkîs+teşdîd+tahrîk)



Grafik 10: Şiirlerde Mısra Başına Hata Ortalaması (hata: imâle+sekt+zihaf+tenkîs+teşdîd+tahrîk)



Veriler genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda A, B, C grubu olarak sınıflandırılmış olan şiirler bağlamında arûz tasarrufları açısından büyük sorunlar bulunmadığı, zaman zaman vezin zoruyla başvurulan uygulamaların çok büyük ölçüde divan şiiri geleneğinde sıklıkla karşılaşılan tasarruflar olduğu; dolayısıyla söz konusu şiirlerin vezin açısından geleneğe uygun ve başarılı bir düzeyde oldukları söylenebilir.

KAYNAKÇA

BAYRAM, Yavuz (2022b). "Arûz Tasarrufları Bağlamında Üç Gül Kasidesi (Necâtî, Hayâlî, Nev'î)", **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. 5, S. 3, s. 1682-1750.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2013). **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi.

http://lugatim.com [Misâlli Büyük Türkçe Sözlük (İlhan Ayverdi)] [ET: 11.04.2025]

https://sozluk.gov.tr (ET: 11.04.2025) [Güncel Türkçe Sözlük (TDK), Tarama Sözlüğü (TDK), Derleme Sözlüğü (TDK), Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü (TDK)]

https://www.nisanyansozluk.com [Nişanyan Sözlük (Sevan Nişanyan)] [ET: 22.03.2025]

http://www.kamusiturki.com (ET: 02.04.2025) [Kâmûs-ı Türkî (Şemseddîn Sâmî)]

https://www.osmanlicasozlukler.com (ET: 24.02.2025) [Kâmûs-ı Türkî (Şemseddîn Sâmî), Lugat-ı Nâcî (Muallim Nâcî), Kâmûs-ı Osmânî (Mehmed Salâhî), Lugat-ı Remzî (Hüseyin Remzi), Lehçe-i Osmânî (Ahmed Vefik Paşa), Kâmûsü'l-a'lâm (Şemseddîn Sâmî), Lugat-ı Târîh ve Coğrafya (Yağlıkçızâde Ahmed Rıfat), Ottoman Turkish-English Dictionary, Yeni Türkçe Lugat (Mehmed Bahâeddîn), Resimli Türkçe Kâmûs (Raif Necdet Kestelli), Lugat-ı Ebuzziyâ (Ebuzziyâ Tevfîk), Resimli Kâmûs-ı Osmânî (Ali Seydi), Lugat-ı Cûdî (İbrahim Cûdî)]

İPEKTEN, Halûk (1994). **Eski Türk Edebiyatında Nazım Şekilleri ve Arûz**, İstanbul: Dergâh Yay.

KANAR, Mehmet (2018). **Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü**, İstanbul: Say Yay.

KÖKSAL, Mehmet Fatih (2009), "Metin Neşrinde Vezinle İlgili Problemler, Bazı Tespit ve Teklifler", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S. 3, s. 63-86.

KÖKSAL, M.Fatih (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, 40, s. 267-326.

PARLATIR, İsmail (2012). **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, İstanbul: Yargı Yay.

SELÎMÎ'NİN BİR GAZELİNİN BELÂGAT İLMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK
İnönü Ün. Fen-Edebiyat Fak.
suleyman.caldak@inonu.edu.tr

Bu çalışmada, Selîmî'nin Divan'ında Trabzon adının geçtiği iki manzumeden biri olan ve matla beyti "Her gûşe butî her tarafî hûr-siriştî / Ez-mâhveşân'est Trabzon çu behiştî" (Kaya vd. 2023: 882) olan gazel, belâgat ilmi açısından incelenecektir. Bu gazelin seçimindeki temel neden, içerisinde Trabzon isminin geçmesidir. Çalışmanın asıl amacı, Selîmî'nin genel dil ve üslubundan ziyade, söz konusu gazelindeki üslup ve sanat özelliklerini ortaya koymaktır. Çalışmanın ilk bölümünde belâgat ilmi genel hatlarıyla tanıtılacak; ikinci bölümde ise gazel, sırasıyla meânî, beyân ve bedî' ilimleri bakımından incelenecektir.

Yedi beyitten oluşan gazelde tematik olarak güzellik olgusu ve bu güzelliğe duyulan ilgi işlenmektedir. Güzellik kavramı; "büt, hûr-sirişt, mâh-veş, dil-ber, tersâ, tersâ-beççe, hûb" gibi beşerî unsurların yanı sıra, "nesrîn, benefşe, gül, nesteren" gibi tabii unsurlar aracılığıyla da ifade edilmektedir. Aşk ise, "kâfir şoden, bâde keşiden, kunişt, secde, deyr, zünnâr, belâ" gibi semboller üzerinden tasvir edilmektedir. Aşk yolunda bela zünnarının ele geçmediği durumlarda gam ipleriyle örülmüş kuşak ile yetinilmesi, güzel çirkin ayırımı yapılmaksızın her surette güzelliğin idrak edilmesi tavsiye edilir. Sonuç olarak, aşkın insan için kaçınılmaz bir yazgı olduğu vurgulanır.

A. Belâgat İlmi

Belâgat, kaynaklarda "fesâhete ri'âyet etmek şartıyla muktezâ-yı hâle mutâbık tertîb-i kelâm etme" (Akın, 2016: 55) ilmi olarak tanımlanır. Arap sözlü geleneğindeki estetik anlayışa dayanan belâgat, dil ve anlamın inceliklerini, şiirin güzelliğini belirleyen kurallar içeriyordu. İslam'ın zuhuruyla Kur'ân'ın anlaşılması ve mucizevi yönlerinin keşfi çalışmaları, belâgat ilminin temellerini oluşturdu. Dilbilimsel nitelikteki bu çalışmalar başlangıçta "beyân" başlığı altında ele alındı. el-Câhız (ö. 255/865) "beyân" terimini günümüzdeki anlamına yakın kullandı ve özellikle lafız-mana ilişkisine odaklandı. "Beyân" çalışmaları, es-Sealibî (ö. 429/1038) tarafından bağımsız bir disiplin haline getirildi. "Nahiv" çalışmalarıyla paralel gelişen "meânî" ilmine dair ilk bilgiler el-Câhız'in eserlerinde görülmekle birlikte, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) bu ilmi tüm yönleriyle ele alarak bağımsız bir ilim hâline getirdi. "Bedî'" terimini edebî sanatlar anlamında ilk kullanan el-Câhiz'dır. İbnü'l-Mu'tezz (ö. 296/908), "Kitâbü'l-

Bedî'" adlı eseriyle bu disiplinin konu ve sınırlarını belirledi, Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) çalışmalarıyla "bedî'" ilmine nihai şeklini verdi. Sekkâkî (ö.626/12299, Kazvinî (ö.739/1338) ve Taftazanî (ö. 792/1390) gibi âlimlerin çalışmalarıyla bu üç ilim, belâgatin temel disiplinleri hâline geldi (Çaldak, 2004: 248-249).

Ahmed Cevdet Paşa (1299: 5) meânî ilmini "onunla kelâmın muktezâ-yı hâle keyfiyet-i tatbîkı bilinir." şeklinde tanımlar. Buna göre meâni, sözün bağlama, muhatabın konumuna ve konunun niteliğine göre en uygun şekilde düzenlenmesini konu edinir. Anlam inceliklerini cümle yapısı üzerinden ele alan bu disiplin, ifadenin şartlara göre nasıl şekillendirilmesi gerektiğini inceler. Temel amacı, mesajın muhataba eksiksiz ve etkili bir biçimde ulaşmasını sağlamaktır. Bu doğrultuda bağlama uygun en etkin yapıların oluşturulmasına yönelik yöntem ve teknikleri öğretir. Sözün uzatılması (ıtnâb), kısaltılması (îcâz), anlamı güçlendirmek veya vurguyu değiştirmek için cümle ögelerinin öne veya sona alınması (takdîm ve te'hîr) gibi teknikler bu kapsamdadır. Ayrıca, cümlenin yüklemine göre yapısı, özne (müsnedün ileyh*)* ve yüklemin (müsned*)* durumu, diğer cümle ögelerinin *(*mütemmimât-ı kelâm*)* konumları, cümlenin bildirme *(*ihbarî*)* ya da tasarlama *(*inşâî*)* kipinde oluşu ile olumlu veya olumsuz kuruluşu da bu ilmin inceleme alanındadır. Bu yöntemler, ifadenin muhtevasına uygun düzenlenmesini sağlayarak sözün muhatapta beklenen etkiyi oluşturmasına katkıda bulunur ve anlamın tamamlanmasını hedefler. Meânî ilmi, klasik ve modern retorikle ilişkilendirilebilecek derinliğe sahiptir ve anlatımın, edebî zevkin ve estetik ifadenin önemli bir unsurudur.

Beyân ilmi, iletilmek istenen mesajın daha açık ve etkili bir biçimde ifadesini sağlayan duygu ve düşüncelerin mecâz, hakikat, teşbîh, istiâre ve kinâye gibi çeşitli yollarla ortaya konmasının kurallarını inceler. Sözün yorumlanmasıyla ilgili kuralları belirlemek amacıyla lafız ile mana arasındaki ilişkinin niteliklerini inceler; "delâlet" olarak adlandırılan bu ilişki, beyân ilminin temelini oluşturmaktadır. Beyân, bir sözün farklı anlamlarını ve bu anlamların açıklık (celî) ve kapalılık (hafî) derecelerini tanıma yeteneğini geliştirir. Mecaz, istiare, teşbih, kinaye, ta'riz beyân ilminin konularını oluşturur (Çaldak, 2004: 247-248).

Bedî' ilmi, edebî ifadelerin lafız ve mana yönünden kusursuz ve ahenkli olmasını sağlayan kuralları inceler ve söze arızî güzellikler katma melekesini kazandırır. "Vücûh-ı tahsîn-i kelâm" veya "sanâyi-i bedî'iyye" olarak adlandırılan bu ilim; tezad, tenasüp, leff ü neşr, mübalağa, terdid, istifham gibi anlama yönelik (bedî'-i ma'nevî) sanatlar ile cinas, seci, iştikak, kalb gibi lafza yönelik (bedî'-i lafzî) sanatları kapsar. Bu özelliğiyle bedî', sözün

ifade biçimlerine odaklanan meânî ve sözün delalet şekilleriyle ilgilenen beyân ilimlerinden ayrışır (Çaldak, 2004: 248).

Bir sonraki bölümde, Selîmî'nin söz konusu gazeli, meâni, beyân ve bedî' ilimlerinin sunduğu imkânlar çerçevesinde incelenecektir.

B. Gazelin Belâgat İlimleri Çerçevesinde İncelenmesi

هر گوشه بتی هر طرفی حور سرشتی از ماهوشانست طربزون چو بهشتی

1. Her gûşe butî her tarafî hûr-siriştî / Ez-mâhveşân'est Trabzon çu behiştî

(Her köşe[de] bir güzel, her taraf[ta] huri yaradılışlı [bir dilber]. Ay gibi [güzeller]ledir Trabzon cennet gibi.)

Bu beyitte dil içi söyleyici (mütekellim), güzelliğe hayran bir âşık ya da güzellere ilgi duyan heveskâr bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Muhatap ise kimliği ve konumu belirgin olmayan ikinci şahıstır; sevgili, dost, kadın ya da erkek olduğu açıkça ifade edilmemiştir. Bununla birlikte, konuşanla aynı fiziksel ortamda bulunduğu varsayımına engel bir karine bulunmamaktadır. Beytin ana teması Trabzon şehri bağlamında güzelliğin övgüsüdür. Sözün etkileyiciliği ve estetik değeri, onu oluşturan tüm ögelerin (kayd) ana tema ile uyumlu ve bu temayı destekleyici bir yapıda olmasıyla mümkündür. Bu temayı bir göle benzetirsek, cümlenin tüm unsurları anlam ve biçimleri, dizilişleri, yapıları ve işlevleri bakımından bu gölü besleyen çay ve pınarlar konumundadır. Böylece, sözün her bir parçasından temaya doğru yönelen anlam akışı bir bütün olarak söylemin etkisini ve estetik değerini artırır (Nursi, 2007: 71).

Beyitte üç cümle yer almaktadır ve her biri haber (cümle-i haberiye) kipinde olumlu isim cümlesidir.[105] İsim cümleleri; kalıcı, sabit durumları ve özgün nitelikleri ifade etmek için tercih edilir (Aydoğan, 2007: 283). Bu yönüyle, olguları ve varlıkları anlatmak için fiil cümlelerine kıyasla daha etkili ve güçlüdürler. Dolayısıyla Trabzon'u övme amacına uygun bu tercih ile güzellerin çokluğu, şehrin onlar sayesinde cenneti andıran bir görünüme kavuştuğu ve bu durumun değişmez bir gerçeklik olduğu güçlü bir şekilde hissettirilir.

"Her gûşe butî" cümlesinde "butî: bir put, güzel" sözcüğü belirtisiz (nekre) olup özne (müsnedün ileyh) olarak kullanılmıştır. Öznenin belirtisiz olması,

[105] Cümle-i haberiye, "sıdk ve kizbe ihtimali olan" (Aydoğan, 2007: 235) sözdür. Yani dış gerçeklik ile örtüşen ya da örtüşmeyen olumlu veya olumsuz bildiridir. Bildirme kipindeki şiir cümleleri her ne kadar bir haber barındırıyor olsalar da kurmaca metnin bir parçası oldukları için gerçeklikle ilişkileri sorgulanmaz. Anlam bakımında tasarlama kipleri (cümle-i inşaiye) işlevindedirler.

bazen çokluğu (teksir) ifade eder (Teftâzânî, 2019: 1/260). Bu bağlamda "her köşede bir güzel" ifadesiyle "güzellerin çokluğu" vurgulanmıştır.

"Her gûşe butî [hest]: Her köşede bir güzel [var]." şeklinde olması gereken cümlenin yüklemi (müsned) olan "hest: var" kelimesi terkedilerek söylenmemiş. Böylelikle, güzellerin mevcudiyetinin yanı sıra çokluğu karşısında duyulan hayranlık ve şaşkınlık (taaccüb) duygusu güçlü bir şekilde hissettirilir.

Cümlede tümleç [mütemmimat-ı kelam] olan "her gûşe" tamlamasındaki "her" kelimesi anlam bakımından beytin amacını destekler. Çünkü "her" kelimesi önüne getirildiği sözcüğe yüklenen yargının külliyetini, yani aynı türden olan şeylerin istisnasız tamamı için geçerli olduğunu gösterir. "Gûşe" kelimesi ise "köşe" anlamının yanı sıra "yer, yan, taraf; tenha, kuytu yer" manasını ifade eder. Dolayısıyla "her gûşe" Trabzon'un en ücra noktasına kadar her yerin güzellerle dolu olduğuna işaret eder. Bulunma hâli işlevini barındıran "her gûşe" ibaresi Farsçada genellikle eksiz kullanılır. Eksiz olması bu bağlamda "zarfiyet" yerine "ayniyet" anlamını deruhte etmekle âdeta "her yerin güzellerden ibaret olduğu" duygusunu uyandırır.

"Her tarafî hûr-siriştî" ifadesi yapı ve işlev bakımından bir önceki cümle ile benzerlik göstermektedir. Bu cümlede özne (müsnedün ileyh) olan "hûr-siriştî: huri yaradılışlı bir güzel" belirtisiz (nekre) bir birleşik kelimedir. Cümlenin yüklemi (müsned) olan "hest: var" söylenmemiş. Her iki durum "huri yaradılışlı güzellerin" hem çokluğunu hem de bu durum karşısındaki şaşkınlık duygusunu yansıtmaktadır. Tümleç olan "her tarafî" tamlamasındaki "her" nicelikte külliyeti ifade ederken, "tarafî"nin hem anlamı hem de belirtisiz oluşu mekân boyutunda külliyete delalet ederek beytin temasına güç katmaktadır. Bulunma hâli ekinin olmayışı da aynı şekilde genellemeyi pekiştirmektedir. Görüldüğü gibi iki cümle ile muhatabın dikkatini çeken söyleyici, devamındaki mısra ile övgüyü daha ileri bir aşamaya taşıyarak bir sonuca bağlamaktadır.

Farsçada kurallı cümlelerde yüklem genellikle sonda yer alır. Ancak, vezin ve kafiye zorunluluğu, üslup özellikleri, vurgulama ve özgü kılma gibi nedenlerle yüklemin yeri değiştirilebilir (Bilgegil, 1989: 67-68). Örneğin, "Trabzon ez-mâhveşân çu behiştî est: Trabzon ay gibi [güzeller]den dolayı bir cennet gibidir." şeklinde olması gereken cümle, yüklemin yeri değiştirilerek "Ez-mâhveşân'est Trabzon çu behiştî: Trabzon'un cennet gibi olması sadece ve sadece ay gibi [güzeller] sebebiyledir." biçiminde devrik bir yapıya dönüştürülmüştür. Bu değişiklik, Trabzon şehrinin cennet gibi olmasının, oradaki ay gibi güzellerin varlığına özgü (kasr) kılındığını göstermektedir. Ayrıca, yüklemin öne alınması ve sebep bildiren zarf ögesi

"Ez-mâhveşân"a yüklem görevinin verilmesi, şiire özgü bir zaruret olmaktan öte, önceki iki cümlenin sonucunu belirleyen "cennet gibi olma" özelliğinin yegâne sebebinin bu "ay gibi güzeller" olduğunu vurgulamak amacını taşımaktadır. Özne (müsnedün ileyh) konumundaki "çu behiştî: bir cennet gibi" edat grubunun belirtisiz (nekre) olması bu bağlamda tazim, yani anlatılmayacak derecede bir güzelliğe sahip olduğunu hissettirmek için-dir[106].

Görüldüğü üzere, metnin her bir parçası, anlamı, konumu, yapısı, işlevi açısından metnin ana temasına katkıda bulunmakta ve ona güç kazandırmaktadır.

"Gûşe" köşe; tenha, kuytu yer demektir. Bu bağlamda alanın en küçük parçası söylenerek tamamı kastedilmiştir (mecaz-ı mürsel). "But", "Put ki müşriklerin yapıp taptıkları heykel vesaire. İnsan şeklinde güzel yontulmuş olanına sanem denir. … Şark edebiyatında 'büt' mahbûb, mahbube; güzel ve genç manalarınadır."(Onay, 1992:84-85). Aynı zamanda kilise duvarlarına resmedilen tasvir ve ikonlar için de kullanılır. Büt mazmunu ile birlikte küfür, kâfir, kilise, tersa, tersa-beçe, puthâne, putperest gibi pek çok kavram da klasik edebiyatımıza girmiştir (Pala, 1990: 92). Bu bağlamda güzelliğin, tapınılması ve âşıklara karşı ilgisizliği bakımından "put"[107]; fizikî ve ruhi özellikleriyle "hûr" ve teni bakımından "mâh" ile özdeşleştirilmesi (açık istiare) güzelleri daha güçlü bir unsur hâline getirmiştir. Birleşik sıfat olan "hûr-sirişt" ile edat grubu olan "mâhveşân"ın ad yerine kullanılması da müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki aynılığı pekiştirmiştir. İkinci mısrada Trabzon'un güzellerle dolu olması bakımından cennet gibi olduğu (teşbih-i mufassal) açıkça ifade edilmiştir.

Beyitte geçen ve güzellerin niteliklerini ifade etmeleri dolayısıyla anlamca bütünlük arz eden "büt", "hûr-sirişt", "mâhveşân" kelimeleri; ayrıca cennet kavramıyla ilişkili olmaları hasebiyle "hûr-sirişt" ile "behişt" sözcükleri beytin temel mesajını destekleyici ve anlam estetiğini pekiştirici özelliktedir (tenasüp).

---

[106] "Çünkü 'marife'nin zıddı olan 'nekre', ya şiddet-i hafâdan olur veya kesret-i zuhurdan neş'et eder. Buna binâendir ki **'tenkir bazen tahkiri** [aşağılamayı, küçük veya az görmeyi] **bazen de ta'zîmi** [büyük, yüce, çok ve değerli görmeyi] **ifade eder**'." (Nursî, 2014: 150)

[107] Eski çağlardan beri, çoğu zaman dinî saiklerle tanrı ve tanrıça heykelleri yapılmış, özellikle Akdeniz havzasında görülen Venüs, Helena ve Afrodit gibi mitolojik figürlere ait bu heykellerin ideal güzellikte olmalarına özen gösterilmiştir. Klasik edebiyatımızda "put" kelimesinin, erişilmez ve tapınılası güzellikte sevgili imgesine dönüşmesinde kiliselerdeki tasvirlerin yanı sıra, muhtemelen bu heykellerin de payı vardır. Çünkü bu heykeller divan şiirinde idealize edilen sevgili tipini yansıtmaktadır. Zira âşık sevgiliye gönülden bağlanır, âdeta ona tapar. Ancak sevgili, mermerden yontulmuş bir heykel gibi aşığa yüz vermez.

بازار ز نسرین پر و دستش ز بنفشه رویيده گل و نسترن از هر لب کشتی

2. Bâzâr zi-nesrîn pur u desteş zi-benefşe / Rûyîde gul u nesteren ez-her leb-i kiştî

Çarşı yaban gülü ile dolu ve o [yar]in eli menekşe ile; gül ve nesteren bitmiş her tarla kenarında.

Bu beyitte söyleyicinin temel amacı Trabzon bağlamında doğal güzellikleri ön plana çıkarmaktır. Dolayısıyla, metinde yer alan "nesrin", "benefşe", "gul", "nesteren" kelimelerinin tercihi, söz konusu temel amaçla tutarlık arz etmektedir. Beyit, yapısal açıdan incelendiğinde, ilk mısrada iki ve ikinci mısrada bir olmak üzere toplam üç cümleden oluşmaktadır. Beldenin kendine has doğal niteliklerinin tasviri için isim cümlelerinin tercih edilmesi, değişimin habercisi olan bahar mevsiminin anlatımında ise fiil cümlesinin kullanılması uygun bir seçim olarak değerlendirilebilir.

Mısradaki "**Bâzâr zi-nesrîn pur u desteş zi-benefşe**" ifadesinin ilk cümlesinde yer alan "pur" [dolu] yüklem görevindedir; ancak bildirme ekinin kullanılmadığı (mahzuf) görülmektedir. İkinci cümle kesik bir yapıya sahip olup "u" bağlacı vasıtasıyla kendinden önceki cümlenin yüklemiyle anlam bütünlüğünü tamamlamaktadır. Yüklem veya bildirme ekinin açıkça ifade edilmemesi, bağlamın barındırdığı ipucunun yanı sıra ritim, ahenk, vurgu, etkililik ya da anlatıma sevinç, üzüntü, endişe, şaşkınlık gibi duygu yoğunluğu katma amacını taşıyor olabilir. Bu bağlamda "Çarşı pazar nesrin/gül ile dolu ve onun eli menekşe ile" ifadesiyle güllerin olağanüstü çokluğu vurgulanarak söylemde yoğun bir duygusal etki oluşturulmuştur.

Birinci cümlenin öznesi (müsnedün ileyh) belirtisiz (nekre) bir cins isim olmakla birlikte, söz konusu şehrin çarşılarını işaret ettiği bağlamdan anlaşılmaktadır. Her iki cümlede tümleç (mütemmimat-ı kelam) konumundaki "nesrîn" ve "benefşe" kelimelerinde "bâ" [ile] edatı yerine "zi" [den] hâl ekinin kullanılması, mekânın ve elin hiçbir boşluk kalmayacak şekilde dolu olduğuna yönelik bir imadır. İkinci cümlenin öznesi olan "**desteş**" [eli] kelimesindeki üçünce tekil şahıs iyelik eki aracılığıyla kastedilen kişi, metin içi bağlamdan tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak metinde muhatabının ikinci şahıs olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kastedilen sevgilinin hem söyleyici (mütekellim) hem de dinleyen (muhatab) tarafından bilindiği, hatta dil dışı bağlamdan anlaşıldığı üzere, karşılarında olduğu için açıkça söylenmesine gerek görülmemiştir.

"**Rûyîde gul u nesteren ez-her leb-i kiştî**" mısraı haber kipinde olumlu bir fiil cümlesidir. Yükleminin (müsned) fiil olması yukarıda da belirtildiği gibi bahar mevsimindeki değişime (teceddüd) işaret etmektedir. Ancak

yükleminin cümlenin başına alınması (takdim) doğadaki değişime dikkat çekmenin yanı sıra bilhassa "gül ve nesteren"in bahardaki dirilişinin uyandırdığı heyecan ve coşkuyu sezdirmek amacını taşımaktadır. Yüklemin öğrenilen geçmiş zaman (mazi-i naklî) kipinde kullanılması "gül ve nesteren"in şimdiki zamandan evvel yeşerip çiçeklendiğine ve hâlen devam etmekte olduğuna işaret etmektedir[108]. Fiilde şahıs ekinin bulunmayışı, yapısal açıdan isme (edilgen ortaç/ ism-i meful) yaklaşan yüklemin delalet ettiği değişim ve dirilişin belirli ölçüde kalıcı bir olgu olduğu intibaını uyandırmaktadır.

Cümlenin öznesini teşkil eden ve "u" bağlacı ile birbirine bağlanan "gul" ve "nesteren" kelimeleri belirtisiz (nekre) cins isimlerdir. Öznenin nekrelik (belirtisiz olma) vasfı söze çokluk ve genellik (tazim) anlamlarını katarken, cins isim olmaları türün tamamını kapsayarak niceliksel çokluğu pekiştirmektedir.

Tümleç işlevindeki "**ez-leb-i her kişti**" terkibinde yer alan "kiştî" [bir tarla] kelimesi, sonundaki "î" eki (yâ-yı tenkîr) dolayısıyla nekredir ve tarla türünün tamamını ifade etmektedir. Aynı zamanda, "her" kelimesinin semantik içeriği ve işlevi külliyet anlamını ihtiva etmektedir. Hâl eki olarak "der" [-de] yerine "ez"in [-den] kullanılması ise söz konusu beldedeki tüm tarlaların kenarlarında yoğun miktarda gül ve nesterenin yetiştiği olgusunu vurgulamaktadır.

İkinci beyitte, doğal güzelliklerin sembolü olarak "nesrin, benefşe, gul, nesteren" kelimeleri kullanılmıştır (tenasüp).

کافر شدن و باده کشیدن چه خوش آید با دلبر ترسا بچه در کنج کنشتی

3. Kâfer şuden u bâde keşiden çi hoş âyed/Bâ-dilber-i tersâ-beçe der-kunc-ı kunişţî

Kâfir olup şarap içmek ne güzel olur, Hristiyan güzeli ile bir kilise köşesinde!

Beyitte temel yargı, önceki iki beyitte dikkate sunulan güzelliğin âşığın ruhunda uyandırdığı aşk ve hayranlık durumunun ifadesidir. Bu bağlamda aşk olgusu, "kâfer şoden", "bâde keşiden", "dilber", "tersâ-beçe" ve "kunişt" sembolleriyle gösterilmiştir. Zira böyle bir güzellik insanı dinden, imandan eder. Fiil cümlesinden oluşan beyit, soru formunda (inşâ-i gayr-i talebî)[109] olup haber cümlesi işlevindedir. Beğeni, şaşma (taaccüp) hâlindeki duygusal

[108] Öğrenilen geçmiş zaman (mazi-i naklî); "Farsçada genellikle geçmişte vuku bulmuş, fakat neticesi şimdiki zamanda devam eden bir işi beyan eder ve bu, kendisinde sübut ve devamlılık anlamı bulunan fiillerden oluştuğunda böyledir (Şahinoğlu, 1997: 207).

[109] "**Ta'accüb, medh, zemm** sigaları dahi inşâ-i gayr-i talebîdendir. …ekseriya edevât-i istifhamiye ile yapılır." (Akın, 2016: 73)

yoğunluğu ifade eder. Öznenin isim-fiil cümlesi (sıla ile marife) olması, yüklemin bildirme eki almayışı, haberin herkesçe bilinen bir olgu olduğunu göstermektedir. İsim-fiil cümlesinin zarfı durumundaki "Bâ-dilber-i tersâ-beçe"deki "bâ" ile "dilber"in "tersâ-beçe" ile ve "kunc"ın "kunişt" ile tahsisi "şarap içme" eylemini bu zarf ve tümlece özgü kılmıştır. "Kunişt" özelde Yahudi ve Mecusilerin, genelde ise gayrimüslimlerin mabedi demektir. Kelimedeki tenkir, genelliği, yani kâfirlere ait herhangi bir mabedi ifade eder.

Bu beyit bütün olarak hakiki aşka ermenin sembolü olan Şeyh San'an kıssasını hatırlatmaktadır (Telmih). Ferîdüddin Attar'ın (2017: 126) anlatımına göre, Şeyh 400 müridiyle Rum diyarına seyahate çıkar. Seyahat esnasında bir Hristiyan kızına âşık olur. Ona evlilik teklifinde bulunur. Kız; bu teklifi, kiliseye gitmesi, içki içmesi, zünnar kuşanıp puta tapması ve domuzlara çobanlık yapması şartıyla kabul edeceğini söyler. Şeyh müritlerinin tüm ısrarına rağmen kızın talebini kabul eder.

Ayrıca kâfir [fark âlemindeki salik], bâde [ilahi aşk, şevk], tersâ-beçe [mürşid-i kâmil], künişt [mana ve müşahede âlemi] kavramları tasavvufi anlamları çağrıştıran birer sembol (açık istiare) kabul edilir.
"Kâfir", "bâde", "dilber", "tersâ-beçe" ve "künişt" kelimelerinden her biri aşkın yoğunluğuna işaret eden sembollerdir (tenasüp).

صد سجده کنم پیش بت ار مغبچه گوید در دیر مرا نیز چه بودی که بهشتی

4. Sad secde konem pîş-i but er muğ-beçe gûyed / Der-deyr merâ nîz çi bûdî ki bi-hiştî

Yüz secde ederim putun karşısında muğbeçe derse. Ne olurdu, beni de manastırda bıraksaydı!

Beytin ana teması aşkın etkisini göstererek şiddetini anlatmaktır. İlk mısra, "Muğbeçe derse putun karşısında yüz secde ederim." ifadesi şartlı haber (haber-i şartiye) cümlesidir. Bu cümlede yer alan şart ve temel cümlelerin yüklemlerinin geniş zaman kipinde olması yargının kesinliğini, yani âşığın kararlılığını ifade eder. Ayrıca, "sad secde" ifadesi, aşkın yoğunluğuna işaret etmektedir. Muğbeçe'nin ne söyleyeceği belirtilmemiştir, ancak isteğinin puta secde etmesi olduğu bağlamdan anlaşılmaktadır.
Beytin ikinci mısraı olan "Ne olurdu, beni de manastıra bıraksaydın" ifadesi ise şartlı tasarlama (inşa-i şartiye) cümlesidir. Söyleyici, aşkı uğruna rahipler gibi manastıra kapanma arzusunu dile getirmektedir. Cümlenin yapısında hem şart anlamı taşıyan "ki bi-hiştî: bıraksa" ifadesi hem soru (istifham) anlamı içeren "çi bûdî: ne olurdu!" ifadesinin bir arada bulunması, dilek-istek anlamlarından öteye yalvarma ve niyaz, dolayısıyla derin bir adanmışlık duygusunu ön plana çıkarmaktadır.

Beyitte yine Şeyh San'an kıssasına bir gönderme (telmih) bulunmaktadır. Ayrıca, beyitte yer alan "secde etme" [mutlak bağlılığını gösterme, tazim], "but" [ilahi cemal], "muğ-beçe" [pir, mürşit], "deyr" [arifler meclisi, tekke] kavramları, tasavvufi örüntüyü çağrıştıran sembolik anlamlar içermektedir (açık istiare/temsili istiare).

"But" ile "secde konem" ve "muğbeçe" ile "deyr" arasındaki anlam ilişkisi (tenasüp), beytin temel yargısını destekleyici niteliktedir.

زنار بلا گر نفتادی بکف دل شایسته بپیوند غمش رشته که رشتی

5. Zunnâr-ı belâ ger ne-futâdî be-kef-i dil / Şâyeste be-peyvend-i gameş rişte ki rişti

Geçmediyse gönlün eline bela zünnarı, kuşanmak yaraşır gam ipiyle dokuduğu kemeri.

Beyitte, aşkın doğasında var olan bedel ödeme zorunluluğu vurgulanmaktadır. Beyit yapısal olarak şartlı haber cümlesidir. Şart ifadesinin geçmiş zaman kipiyle kurulmuş olması, aşk yolunda bela ve musibetlerin olmamasının imkânsızlığına işaret ederken; isim cümlesi formunda olması bu olgunun süreklilik ve devamlılığını ifade eder. Aşk yolculuğunda karşılaşılan belaların zünnar gibi gönlü sarmaması hâlinde, bu uğurda iç dünyada yaşanan çileler (gam ipleri) ile örülen bel bağını kuşanmak uygun addedilir.

Aşk, bir bedel ödemeyi gerektirir ve "bela"ya gösterilen rıza gönlün aşka adanmışlığının nişanesi olup "zünnâr" sembolüyle (teşbih) somutlaştırılmıştır. "Gönlün eline geçmediyse…" (kapalı istiare /teşhis), âşığa yaraşan aşk derdinin iplikleriyle (teşbih) örülen bir kuşağı (açık istiare) kuşanması, diğer bir deyişle çilelere katlanmasıdır. Bu teşbihler aynı zamanda önceki iki beytin mecazî anlamlarına yönelik bir delildir (karine-i mecz). "Bela" sözcüğü, "musibet, meşakkat" anlamının yanı sıra "sınanma, imtihan" gibi anlamları da (mugalata-i maneviye) çağrıştırmaktadır.

Metinde geçen "zünnâr", "peyvend", "rişte" ve "rişti" kelimeleri, aşk yolunda ilmek ilmek dokunan "bela" ve "gam" kuşağı anlamını pekiştirmektedir (tenasüp).

از چهرهٔ خوب ار طلبی معنیٔ نقاش انکار مکن نیز بهر صورت زشتی

6. Ez-çihre-i hûb er talebi ma'nî-i nakkâş / İnkâr me-kon nîz be-her sûret-i zişti

Eğer güzel simada nakkaşın muradını arıyorsan her bir çirkin yüzü de görmezden gelme!

Beyitte, evrende esas olanın güzellik olduğu, dolayısıyla her şeyin ya doğası gereği güzel (hüsn bi'z-zat) ya da sonuçları itibarıyla güzel (hüsn bi'l-gayr) olduğu vurgulanmaktadır. Beyit yapı bakımından şartlı tasarlama (inşa-i şartiye) cümlesidir. Belirtisiz kullanılan "çihre-i hûb" ifadesi, güzel addedilen tüm varlık, nesne ve olguları kapsamaktadır. "Ma'nî-i nakkâş" ibaresi ise sanatkârın eserine yüklediği anlamı ifade etmektedir. İslam kültüründe tüm varlıklar, ilahi güzelliğin yansımaları olarak kabul edilir ve kalpleri Allah'a yönlendirme işlevi görürler. Vurgu ve pekiştirme işlevi gören "nîz" bağlacı bulunduğu cümlenin yargısının önceki yargıyla özdeş olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, güzellikler kadar çirkinliklerin de dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır. "Her-sûret-i zişt" terkibi "her" sıfatıyla genelliği; "suret" kelimesiyle her türlü görünüm ve olguyu; "zişt" kelimesinin belirtisiz (nekre) olmasıyla umumiyeti ifade etmektedir. Cümlenin şartlı yapısı ve fiillerin geniş zaman ve emir kipinde kullanımı yargının kesinliğini (cezm) desteklemektedir.

"Çihre-i hûb" ile "suret-i zişt" arasındaki karşıtlık (tezad), cümlenin temel yargısının zeminini oluşturmaktadır.

يك حرف نمی گشت كم از لوح ارادت كس نامهٔ عصيان سليم ار ننوشتی

7. Yek harf ne-mî-geşt kem ez-levh-i irâdet / Kes nâme-i isyân-ı Selîm er ne-nüviştî

Bir harf eksilmezdi irade sayfasında, biri Selîmî'nin günah defterini eğer yazmasaydı.

Gazelin ilk beytinden itibaren güzellik ve aşk yüceltilmiş, bu beyitte ise ilahi iradenin mutlak hâkimiyeti ve buna mukabil insanın iradesinin nispi etkisizliği vurgulanmıştır. Beytin tamamı şartlı haber cümlesidir. Şart fiilinin geçmiş zaman (mazi-i istimrari) kipinde kullanılması, amel defterinin yazılmamasının imkânsızlığını ifade eder. Dolayısıyla, amel defterinin yazılmamış olduğu farz edilse dahi, kaderde belirlenmiş olandan hiçbir eksilme olmayacağı ifade edilerek, "aşk"ın insan için kaçınılmaz bir yazgı olduğu vurgulanmaktadır.

"Nâme-i isyan" ifadesiyle amel defterinin nitelendirilmesi, aşk bağlamında insanın ilahi iradeye tam anlamıyla uygun davranmadığına işaret edilmiştir (kinaye, mecaz-ı mürsel).

"Harf", levh", "nâme" ve "nüvişt" kelimelerinin bir arada kullanılması, kaderin mutlakıyetine işaret eden bir uyum oluşturmaktadır (tenasüp).

Sonuç

Gazel, sözcük seçimi açısından klasik Fars şiirinin Hâfız ve Sa'dî gibi önde gelen temsilcilerinin dil özelliklerini yansıtmaktadır. Gazelde dört haber

cümlesi, üç şartlı haber cümlesi, iki şartlı tasarlama cümlesi ve bir tasarlama kipinden kurulmuş toplam on cümle bulunmaktadır. Tasarlama kiplerinin sıklığı, şiirin duygusal yoğunluğuna işaret etmektedir. Gazelde şiirsellik büyük ölçüde söz dizimi aracılığıyla sağlanmıştır. Edebî sanatlardan ve yerleşik mazmunlardan yararlanılarak anlatıma mecazi bir derinlik kazandırılmıştır. Bununla birlikte, bedî' sanatlarına yönelik ilginin sınırlı olduğu gözlemlenmektedir. İmajların oluşturulmasında ise özgünlükten ziyade geleneksel bir yaklaşım söz konusudur.

Gazelde sevgili ve güzellik yüceltilmektedir. Üçüncü beyitten itibaren daha çok Sebk-i Irakî şairlerince tercih edilen "büt", "tersa-beçe", "muğbeçe", "künişt", "zünnâr" gibi tasavvufi çağrışımları olan kavramlar vasıtasıyla aşkın psikolojik boyutu dile getirilir. Bu durum, anlatının dış dünyadan ziyade iç dünyaya, reel olandan ideal olana doğru bir yönelim sergilediğini göstermektedir.

Son beyitte ise ilahi iradenin mutlak egemenliği vurgulanmakta ve insan iradesinin etkin olmadığı, dolayısıyla kadere teslimiyetin zorunluluğu dile getirilmektedir.

Netice itibarıyla, sıralanan tüm bu özellikler, gazelin Sebk-i Irakî çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

AHMED CEVDET PAŞA (1299). **Belâgat-ı Osmâniye**, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.

AKIN, Mehmet (2016). **Rusçuklu Hayrî'nin Belâgat'i (İnceleme-Metin-Terimler Dizini)**, (Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens.

AYDOĞAN, Saliha (2007), **Sa'id Paşa Mîzânü'l-edeb** (İnceleme-Metin-Dizin), (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Ün. Sosyal Bilimler Ens.

BİLGEGİL, M. Kaya (1989), **Edebiyat Bilgi ve Teorileri**, İstanbul: Enderun.

ÇALDAK, Süleyman (2004). "**Belâgat**", Felsefe Ansiklopedisi, C. 2, (Ed. Ahmet Cevizci), 245-252, İstanbul: Etik.

FERÎDÜDDİN ATTAR (2017). **Mantıku't-Tayr**, (Çev. Ayhan Yıldırım), İstanbul: İnsan Yayınları.

KAYA, İbrahim vd. (2023). **Yavuz Sultan Selim Han. Farsça Divan**, İstanbul: Fidan.

NURSİ, Said (2007). **Muhâkemat**, İstanbul: RNK.

NURSÎ, Said (2014), **İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-Îcâz**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

ONAY, Ahmet Talat (1992), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

PALA, İskender (1990), **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Ankara: Akçağ.

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif (1997), **Farsça Grameri**, İstanbul: Kitabevi.

TEFTÂZÂNÎ (2019), **el-Mutavvel**, (Ter. Zekeriya Çelik), İstanbul: Litera Yayıncılık.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN İLTİFATINA MAZHAR OLAN ŞAİRLER

Prof. Dr. Mehmet Sait ÇALKA
Recep Tayyip Erdoğan Ün. Fen-Edebiyat Fak.
mehmetsait.calka@erdogan.edu.tr

Giriş

Şair ve sanatkârların devlet reisleri başta olmak üzere makamca yüksek kişilerce kollanması, himaye edilmesi, taltif edilmesi geleneği başta Arap, Fars ve Türk toplumları olmak üzere Doğu ve Batı toplumlarının çoğunda var olan bir gelenektir. Yapılan çalışmalar, hamilik geleneğinin Arap dünyasında, Çin ve Hint uygarlıklarında, Roma ve Antik Yunan'da var olduğunu ve bu geleneğin Orta Asya ve Anadolu'da Türkler tarafından da benimsendiğini göstermektedir (bk. Işınsu Durmuş, 2021: 11-30).

Bu gelenek söz konusu medeniyetlerde devlet-sanat, hami-şair ilişkisinin ne derece geliştiğini göstermesinin yanı sıra haminin şairi kollayıp yaşatması, medih ve yüceltmeleriyle şairin de hamiye halkın nezdinde meşruiyet kazandırması bakımından son derece kıymetlidir. Bu kadim gelenek çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren padişahların şiire, şaire, edebiyata ve genel olarak sanata olan ilgileri herkesçe malumdur. Bu durum, hem kültürel hem de sanatsal anlamda Osmanlı Devleti'nin kültürel zenginliğini ve entelektüel seviyesini yansıtan önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı padişahları şair ve sanatkârlara özel bir ilgi göstermiş ve birçoğunu bir vesileyle himaye etmiştir. Padişahların bu tutumu, Türk sanatı ve edebiyatının gelişmesine sağlam bir zemin hazırlamasının yanında şair ve sanatkârların refah içerisinde yetişmelerine de katkı sağlamıştır.

Osmanlı padişahlarından II. Murad'a (ö. 1451) kadar dayandırılan, daha sonraları oğlu Fatih Sultan Mehmed (ö. 1481) ile hız kazanan ve nihayetinde kendilerinden sonra pek çok Osmanlı sultanında vücut bulan himaye ya da hamilik geleneği, XIX. asra kadar devam etmiştir. Bu iltifat, bazen bir maaş bazen bir tımar bazen de uygun görülen devlet kademesinde bir görev olmuştur. Bu gelenek içerisinde şair, edip ve sanatkârları en fazla taltif eden, himaye eden ve bu vesileyle onları çeşitli görevlere layık gören sultanlardan biri de Yavuz Sultan Selim (ö. 1520) olmuştur.

Dedesi Fatih Sultan Mehmed'in Fars edebiyatının en önde gelen ediplerinden Molla Câmî'yi (ö. 1492) İstanbul'a davet etmesinden ve Babası II. Bayezid'in (ö. 1512) Molla Câmî'ye yıllık bin flori göndermesinden ilham alan Yavuz Sultan Selim'in; tahta geçtikten sonraki ilk zaferi olarak kabul edilen Çaldıran Zaferi ve ardından gelen Tebriz'in fethinden sonra Acem toprak-

larında bulunan bin kadar sanatkârı İstanbul'a getirmesi, Osmanlı bilim ve sanatına önemli bir ivme kazandırmıştır. Öyle ki İstanbul'a getirilen ve desteklenen sanatkârlar arasında Şah Mehmed, Abdülgani, Derviş Bey adlarındaki ressamlar; Alâüddin Mehmed, Mansûr Bey, Şeyh Kâmil, Ali Bey, Abdulhalık adlarındaki nakkaşlar ve hattat Fethullah-i Kâtib'in yanı sıra Nâyî Şeyh Murâd, Neyzen İmamkulu, Kânuni Şahmeran, daireci Maksud, kemençe üstadı Şah Kulu gibi musiki üstatları bulunmaktaydı (Kartal, 2019: 192-194).

Yavuz Sultan Selim, Acem topraklarından getirilen sanatkârları bir vesileyle koruyup kollarken kendi döneminde yetişen pek çok şair ve sanatkârı da bir vesileyle taltif etmiş, önemli görevlere getirmiş ve onlara ihsanlarda bulunmuştur. Bu tutumuyla hem devrinin sanat ve edebiyatına büyük katkı sağlamış hem de kendinden sonra gelecek sultanlara bu anlamda örnek olmuştur.

Cenk için yola revan olduğu her seferde dönemin önemli şairlerini de yanına alan Yavuz Sultan Selim, bu şairlerden söz konusu seferi nazma geçirmelerini istemiştir. Bu anlamda Yavuz, kaleme alınan manzumelerle **Selimnâme** adıyla bir edebî türün ortaya çıkmasını da sağlamıştır. "Yavuz Sultan Selim'in Trabzon'daki valiliğinden başlayarak onun Gürcülerle, babası ve kardeşleriyle yaptığı mücadeleleri, tahta cülusundan sonra İran ve Memlûklerle yaptığı savaşları anlatan manzum ve mensur eserler" olarak tanımlanan **Selimnâme**'ler dönemin tarihine de ışık tutan tarihler olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkçe **Selimnâme** kaleme alan müellifleri şu şekilde vermek mümkündür:[110]

Şükrî-i Bitlîsî (ö. 1531?), **Selimnâme** (Argunşah, 1997).
Kemal Paşazade (ö. 1536), **Selimnâme**, (Argunşah, 2009: 37).
Sa'dî b. Abdülmüteal (ö. 16 yy.), **Selimnâme**, (Argunşah, 2009: 38-39).
İshak Çelebi (ö. 1538), **Selimnâme** (Savaş, 1996; Keskin, 1998).
Sücûdî (ö. 16 yy.), **Selimnâme** (Çuhadar, 1988).
Keşfî (ö. 1524-25), **Selimnâme** (Sağırlı, 1993; Severcan, 1995).
Celâl-zâde Nişancı Koca Mustafa Çelebi (ö. 1567), **Selimnâme** (Uğur ve Çuhadar, 1997).
Şîrî (ö. 1592), **Selimnâme**, (Argunşah, 2009: 40).

[110] Arapça ve Farça Selîm-nâmeler de mevcuttur. Farsça kaleme alınanlar: İdris-i Bitlisî'nin **Selîm-nâme**si; Şirazlı Edaî'nin **Selîm-nâme**si; Kadızâde Kebir b. Üveyz'in **Selîm-nâme**si; Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin **Selîmşah-nâme**si ve Ârifî'nin **Selîm-nâme**si. Arapça kaleme alınanlar ise Ali b. Muhammed el-Lahmî'nin **Selîm-nâme**si ile Eş-Şeyh el-Muhaddis Carullah Fahdi'l-Mekkî'nin **Selîm-nâme**si (Aköz ve Demireğen, 2020).

Hoca Sadeddin Efendi (ö. 1599), **Selimnâme** *(*Babası Hasan Can'dan [ö. 1567] naklen kaleme almıştır.) (Parmaksızoğlu, 1992: 4/122-367)
Muhyî (ö. 16. yy.), **Selimnâme** (Aköz ve Demireğen, 2020; Boşnak, 2022).
Edâî (Şîrazlı Molla Muhammed) (ö. 16 yy.), **Selimnâme** (Bilgen, 1987; Kartal, 2019: 198-199).
Cevrî, İbrâhîm Çelebi (ö. 1654), **Selimnâme** (Atik, 2012).
Mehmet Celâl (ö. 1912), **Yavuz Sultân Selîm-i Evvel Yâhud Âfitâb-ı Satvet** (Arslan, 2015).

Kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'in takdirini ve iltifatını kazanmış, himayesi altına girmiş pek çok şairin varlığı zikredilir. Daha önce Haluk İpekten, Tuba Işınsı Durmuş, Ahmet Kartal ve Mustafa Argunşah gibi değerli araştırmacıların yaptığı çalışmalarda Yavuz Sultan Selim'in himaye ettiği, iltifat ettiği ve görev verdiği 28 şairin ismi zikredilmiştir. Yaptığımız çalışmayla bu sayı 42'ye ulaşmıştır. İleride yapılacak başka çalışmalarla söz konusu bu sayının daha da artacağı muhakkaktır. Çalışmamızda tespit ettiğimiz ve Yavuz Sultan Selim'in himaye ettiği, iltifat ettiği veya bir şekilde görev verdiği şairleri şu şekilde vermek mümkündür:[111]

1. Âhî, Benli Hasan, Dilsiz Dânişmend (ö. 1517-18)

Benli Hasan ya da sessiz bir yaradılışa sahip olmasından dolayı "Dilsiz Dânişmend" lakaplarıyla anılan Âhî Çelebi, şiirlerinde Âhî mahlasını kullanmıştır. Evliyâ Çelebi, onun Âhî mahlasını seçmesini yüzündeki beni görenlerin "âh" çekmelerine bağlarken; **Divan**'ı üzerinde çalışma yapan Necati Sungur ise, "Tutmayınca âlemi âhum ben Âhî olmadum / Kendü âhum âkıbet nâm u nişân oldı bana" beytinden hareketle hayatında vuku bulan ve ayrıntısına vâkıf olamadığımız olumsuz olaylar neticesinde içinde bulunduğu ruh hâli nedeniyle bu mahlası almış olması gerektiğini belirtir (Sungur, 1994: 12).

Babasının ölümü üzerine onun mesleğini devam ettirmek üzere ticaret hayatına girdiyse de annesinin yeniden evlenmesine içerleyerek memleketinden ayrılıp İstanbul'a gelen ve İstanbul'da ilim yolunu seçen Âhî, Kara Bali Efendi'den medrese tahsili alarak kırk yaşında mülazım olmuştur. Kısa sürede şiir kabiliyeti de keşfedilen Âhî'nin bu şiir kabiliyetini takdir edenler arasında onun **Şîrîn ü Pervîz** mesnevisinden birkaç parça okuyup beğenen devrin sultanı Yavuz Sultan Selim de bulunmaktadır. Şairin muhtaç bir vaziyetinin bulunduğunu öğrenen ve böyle bir şiir kabiliyetine sahip birinin daha iyi bir konumda olması gerektiğini düşünen Yavuz Sultan Selim, onun acilen bir medreseye tayinini istemiştir. Âhî, Bursa'daki Bayezid Paşa

[111] Ele alınan şairler alfabetik sıraya göre sıralanmıştır.

Medresesi'ne atanmasına rağmen onun daha da yükselmesinden kaygılanan kıskanç çevresi, ona bu görevi kabul etmemesi için telkinlerde bulunur, bunun neticesinde Âhî bu atamayı kabul etmeyerek görev yerine gitmez. Bu durumu öğrenen Yavuz Sultan Selim kızar ve ona yeni bir görev verilmemesini ister. Daha sonra ise Âhî'nin "eğri" redifli gazelini Yavuz Sultan Selim için yazdığının padişaha söylenmesi üzerine, padişah onun idamını ister. Kısa süreli bu sıkıntılı hâlden bir şekilde çıkmayı başaran Âhî, Karaferye'ye müderris olarak tayin edilir ve aynı yerde kadılık görevine getirilir (Gibb, 1999: I-II/ 483).

2. Bahşî (ö. 1523?)

Yavuz Sultan Selim'in 1516-1517 yıllarında düzenlediği Mısır Seferi sırasında ve sonrasında askerlerine çeşitli ihsanlarda bulunduğu bilinmektedir. Özellikle Ridaniye Zaferi (1517) ve Kahire'nin fethinden (1517) sonra, Memlûk hazinesine el koymuş ve bunun önemli bir bölümünü askerlerine dağıtarak onların sefer sürecindeki fedakârlıklarını ödüllendirmiştir. Bu ödüllerden nasibini alan şairlerden biri de Ozan Bahşî olarak bilinen şairdir. Hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmayan Bahşî'nin Fuad Köprülü tarafından tespit edilen ve beş dörtlükten oluşan destanından kendisinin de bu sefere katıldığı ve neticesinde bu ihsanlardan istifade ettiği anlaşılmaktadır:

Destan

"Sultan Selim cülûsunda
Sâlâ dedi de yürüdü
Gidelim Mısır'a doğru
Yola dedi de yürüdü

Şamlu çıkup kaçar köyden
Sofu berü bakmaz Hoy'dan
Merd var ise işte meydan
Gele dedi de yürüdü

Nesne yoğimiş aslında
Halife dikmiş yerinde
N'arar Yusuf'un şehrinde
Köle dedi de yürüdü

Almak gerek Kûh-ı Kaf'ı
Kırım var mı ala dahi

Horasan'da ise Şâh'ı
Bula dedi de yürüdü

Bahşî eydür Mehdî budur
Yücemize irgör Kâdir
Kılaguzsa İlyas Hızır
Yola dedi de yürüdü" (Köprülü, 2004: 105).

3. Bedrî (ö.[?] 16. yy.)

Biyografik kaynaklarda hayatı hakkında bilgi bulunmayan Bedrî'nin 16. asrın ortalarında yazılmış olan ve tezkire niteliği taşıyan bir şiir mecmuasında "Sultân Selîm Hân Hazretlerine emîr-i mutrib olan Bedrî Beg fermâyed" (Mecmû'a-i Eş'âr, vr. 9b) ibaresiyle şaire ait bir gazel bulunmaktadır. Bu ibare ve mecmuanın yazıldığı dönem göz önünde bulundurulduğunda Bedrî'nin, Yavuz Sultan Selim'in güvenini ve takdirini kazanmış biri olarak sultana emir-i mutriblik yapan bir divan şairi olduğu anlaşılmaktadır (Kaplan, 2013).

4. Duhânî, Ahmed (ö. 1521)

Asıl adı Ahmed olan Duhânî, Kuloğlu Türklerindendir.[112] Duhânî'den bahseden ilk kişi olan **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ** müellifi Âşık Çelebi, şairin kimya ilmiyle ilgilenmesinden ve Yavuz döneminin önemli sanatkârlarından Efşancı (Oymacı) Mehmed ile Kara Bâlî-zâde yanına gittiklerinde odasında her vakit ateş ve dumanın eksik olmaması dolayısıyla "Senin mahlasın Duhânî olsun." demeleri üzerine bu mahlası aldığını nakleder. Bunun yanında Yavuz Sultan Selim tarafından iltifat gördüğü de anlaşılan Duhânî'nin Sultan'ın tahta çıkmasıyla kendisine silahdârlar kâtibi olarak görev verildiği bilinmektedir. Diyarbakır'ın fethiyle Bıyıklı Mehmed Paşa'ya defterdar tayin edilen Duhânî'nin Paşa'ya ters düşmesi neticesinde öldürüldüğü nakledilir (Kılıç, 2010, C. 1-3/513; Yağcı, 2014).

5. Emîrî (Mevlana Seyyid Muhmûd) (ö. 1536)

Bursalı olup asıl adı Mahmûd olan Emîrî, Hz. Resulullah'ın soyundan gelmesi dolayısıyla Mevlana Seyyid Mahmud olarak tanınmıştır. Babası Seyyid Abdullâh gibi kendisi de dönemin sultanlarının yakınlarında bulunmuş biridir. Babası Sultan Bayezid'in (ö. 1512) hocası Seyyid Abdullâh'tır. İstanbul'da ilk Nakşbendî tekkesini kuran sufi olan Emir Buhârî'nin (ö. 1516)

[112] Osmanlı askerî teşkilâtında genellikle "yeniçeri, kapıkulu askerlerinin oğulları" anlamına gelen kuloğlu tabiri Kuzey Afrika'da Garp ocakları denilen Trablusgarp, Tunus ve Cezayir'de yerleşen Türklerin Arap, Berberî, Endülüs asıllı Müslüman kadınlarla evliliklerinden doğan çocukları için de kullanılmıştır (Kavas, 2002: 26/359).

müridi ve damadı olmuştur (Canım, 2000: 180; Kılıç, 2010: 1-3/379-381; İpekten, 1996: 62).

Yavuz Sultan Selim'in hizmetinde uzun yıllar geçiren Emîrî, gerek kasideleri gerek hizmetleri gerekse Hz. Resulullah'ın soyundan gelmesine hürmeten her fırsatta sultan tarafından taltif edilmiş ve nihayetinde nakibü'l-eşrâflığa[113] tayin edilmiştir. Bu iltifat Kânuni Sultan Süleyman (ö. 1566) döneminde de devam etmiştir. Âşık Çelebi, **Meşâ'irü'ş-Şuarâ**'sında sultanların Emîrî'ye dolayısıyla Hz. Resulullâh'ın soyundan gelenlere olan iltifatlarını şu şekilde dile getirir:

"Her kasîde vü kıt'a virdükçe ulûfesine terakkî ve envâ'-ı teşrîf ü ihsân ile telakkî bulur. Sultân Selîm zemânında kezâlik ve Sultan Süleymân-ı merhûm ki tâ'ife-i Âl'e rağbetde ve neseb-i siyâdete ri'âyetde bunlara ihsân ile Resûlullâh'a kurbetde ve tekmîl-i sa'âdetde ecdâdından efzûn ve bu zümreye ihsânı hadden bîrûn idi, dahı ziyâde iltifatlar buyururlar. Âhir-i 'ömrinde 'ulûfesi seb'îne yitmişdi ve oğlına dahı 'ulûfe itmişdi." (Kılıç, 2010: 1-3/380).

6. Fazlî, Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi (ö. 1574)

Sırasıyla II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kânuni Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerini idrak etmiş bir edip, bir şair ve bir devlet adamı olan Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin soyu ünlü sufi Ebû Bekir el-Mekkî'ye dayanmaktadır. Dedesi Hüsâmeddin Alî Bitlisî, Nurbahşiyye tarikatına mensup bir sufi ve tefsir âlimi, babası ise dönemin meşhur âlim ve ediplerinden İdris-i Bitlisî'dir (Babinger, 1992: 106-108; Demir, 2023a: 11). Şiirlerinde Fazlî mahlasını kullanmış olan Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi daha ergenlik döneminde II. Bayezid'e ithaf ettiği "nergis" redifli kasidesini sultanın huzurunda okumuş ve sultandan hayır duanın yanı sıra câize almıştır (Kılıç, 2010: 3/1187-1189; Demir, 2023b).

Şiir kabiliyetinin yanı sıra iyi bir eğitim alması dolayısıyla Sultan II. Bayezid tarafından kendisine ilk önce Bursa'da Sultâniye müderrisi Kâdî-i Bağdâdî'ye mu'îd, daha sonra ise Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'ye mülazım görevi tevdi edilmiştir (Kılıç, 2010: 3/1188). Bu şekilde II. Bayezid tarafından korunup taltif edilen ve çeşitli görevlere getirilen Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi, Yavuz Sultan Selim tarafından da himaye edilmiş, ilim ve terbiyesiyle bizzat ilgilenileceğini babası İdris-i Bitlisî'yi Diyarbakır kazaskerliğine atadığını bildiren fermanda bildirmiştir. Bu himaye sözü Âşık Çelebi'nin **Meşâ'irü'ş-Şuarâ**'sında şu şekilde geçer:

---

[113] Osmanlıda ilmiye sınıfının en üst mertebeye çıkan seyyid ve şeriflere yani Hz. Peygamber soyundan gelenlere verilen isimdir (Buzpınar, 2006: 32/322).

"Ve Sultân Selîm-i merhûm babası Monla İdris'e Diyârbekr kâdî-askerligin virüp iki biñ sikke-i hasene ve bir kırmızı kemhâ gılâflı murassâ şemşîr ile gönderdügi hükmi ben gördüm, 'Haseneyi sıhhat ü selâmetle mesârifünize sarf idesüz ve oğlunuz hakkında ferâgat-i bâl üzre olasız ki biz terbiyet iderüz.' diye buyurmışdur." (Kılıç, 2010: 3/1189).

Sultan Selim'in Trabzon valiliği döneminde hazine kâtipliği görevine getirilen Fazlî, daha sonra Müeyyedzâde'nin 919/1513'te Rumeli kazaskeri olmasıyla memuriyete ilaveten Karaman vilayetinin tahririyle görevlendirilmiş ve bu görevi hakkıyla ifa etmiştir. Daha sonra Tırhala vilayetinin Yenişehir kasabası kadılığına atanmıştır. Yavuz Sultan Selim'in kendisine olan bu iltifatlarını karşılıksız bırakmayan Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi, **Farsça Divan**'ını Yavuz'un **Farsça Divan**'ına nazire olarak kaleme almasının yanı sıra **Risâle-i Kudûmiyye** adlı eserinde de Yavuz'un Trabzon'dan İstanbul'a gelerek tahta geçişini ve bu vesileyle İstanbul'da yapılan şenlikleri işlemiştir (Demir, 2023b).

7. Fehmî (ö.[?] 16. yy.)

Yavuz Sultan Selim'in kendisiyle beraber seferlere götürdüğü şairlerden olan Fehmî, hem şair hem de musikişinas olması dolayısıyla Sultan'ın ihsanlarından faydalanmıştır. Yavuz döneminin meşhur kemençecisi Şah Kulu ve Neyzen Mehmed Kasım ile Padişah'ın meclisine girmiştir. Genç yaşlarında sipahi bölüğündeyken Edirne'ye haraç emini olarak atanmış, Yavuz Sultan Selim'le birlikte Mısır fethine katılmış, sırasıyla Arap Yarımadası, Buhara ve Trablus'ta bulunmuş ve nihayetinde Trablus'ta gâh nazır gâh emin olarak görev almıştır (Kılıç, 2010: 1-3/1256-1261; İpekten, 1996: 194; Kartal, 2019: 218).

8. Güvâhî (ö. 1526 sonrası)

Tıpkı Fehmî gibi Yavuz Sultan Selim'in kendisiyle beraber seferlere götürdüğü şairlerden olan Güvâhî, kaynaklarda hem Yavuz döneminde hem de Kânuni döneminde padişahlardan iltifat gören sipahi ve tımar sahibi şairler arasında zikredilir. Meşhur eseri **Pend-nâme**'sini Yavuz Sultan Selim'e sunmak üzere yazsa da Yavuz'un vefatı üzerine Kânuni Sultan Süleyman'a sunmuştur (Kartal, 2019: 219).

9. Hâfız-ı Acem, Hâfız, Hâfızüddin Mehmed Efendi (ö. 1551)

Şiirleriyle Yavuz Sultan Selim'in iltifatına ve takdirine mazhar olan başka bir şair Hâfız-ı Acem'dir. Asıl adı Mehmed olup, Berdaa'da dünyaya gelmiştir. II. Bayezid döneminde kardeşi Kukla Acem ile birlikte Osmanlı topraklarına gelmiş ve kazasker Müeyyedzâde'nin himayesine girerek müderrislik

mesleğine adım atmıştır. Merzifon'da müderris olarak görev yaptığı sırada, Çaldıran Seferi'nden dönen Yavuz Sultan Selim'in Amasya'da konakladığı günlerde padişaha bir gazel takdim etmiştir. Şiirini beğenen Yavuz Sultan Selim, onu İstanbul'a getirtmiş ve Atik Ali Paşa Medresesi'ne müderris olarak tayin etmiştir. Ardından Sahn ve Ayasofya medreselerinde de müderrislik yaparak ilmî kariyerinde yükselmiştir. Hâfız-ı Acem, dönemin saygın âlimlerinden biri olup özellikle fıkıh, kelam ve belâgat sahalarında kaleme aldığı şerh ve haşiyeleriyle dikkat çekmiştir (Kılıç, 2010: 1-3/603-607; Yılmaz, 2014; Kartal, 2019: 220).

10. Halîmî (ö. 1516)

Kastamonu'da dünyaya gelen Halîmî, Kastamonulu Ali Efendi'nin oğlu olup Yavuz Sultan Selim'in lalası olmasıyla tanınmıştır. Öğrenimini tamamlayarak ya da bir rivayete göre yarıda bırakarak Fars topraklarına oradan da Mekke'ye gitmiş, oralarda önemli zatlardan ders almış, dönüşünde ise Trabzon valisi olan Yavuz Sultan Selim'in sohbet arkadaşlığı ile hocalığını yapmıştır. Halîmî gibi Kastamonulu olan tezkire müellifi Latîfî (ö. 1582), tezkiresinde Halîmî'nin "Yavuz gibi sert mizaçlı bir padişahın meşrebine ve huyuna göre giden ender şahsiyet" olduğunu, hoşsohbet bir yaradılışa sahip olduğunu, Arap ile Fars edebiyatlarını iyi bildiğini ve son olarak muamma çözmedeki ustalığını dile getirmiştir (Canım, 2000: 230-232).

Yavuz'un tahta geçmesiyle aynı itibarı İstanbul'da da gören Halimî'nin, İstanbul'a gittiğinde bizzat Sultan tarafından karşılandığı, bahçe kapısından Saray'a kadar yolda Padişah'ın ona hâlini hatırını sorduğu ve birkaç gün onu görmediğinde Halîmî'ye "Saltanata nail olduk, ama dostlar hâlinden gâfil olduk; böyle saltanatta ne zevk olur ki üç gündür seni görmedük." dediği rivayet olunur (Kılıç, 2010: 1-3/630-631). Halîmî'nin Yavuz Sultan Selim'in en yakınlarından biri olması, saraya yakın olan âsitânesini vezirlerin bile uğrak yeri yapmış ve kendisini de fikir alışverişi yapılacak bir zat kılmıştır. Ölümüne kadar Yavuz'un hocası ve sohbet arkadaşı olarak itibar gören Halîmî, gerek İstanbul'da sarayda gerekse seferlerde bir an Yavuz'un yanından ayrılmamıştır. Hatta Yavuz ile Halîmî arasındaki bu yakınlığı ifade etmek için dönemin şairlerinden biri, "**Ol pâdişeh ki ism-i şerîfi Selîm ola / Lâyık budur musâhibi anun Halîm ola**" beytini zikretmesi, Halîmî'nin dönemin şairlerince kıskanıldığını da göstermektedir. Halîmî, Yavuz'un Mısır Seferi dönüşünde Şam'daki kışlakta vefat etmiş ve cenazesine Yavuz Sultan Selim de katılmıştır (Canım, 2000: 230-232; Kartal, 2019: 220-221).

Meşâ'irü'ş-Şuarâ'da yer alan minyatürde Halîmî, Yavuz Sultan Selim'in huzurunda. (Kılıç, 2010: 1-3/631).

11. Hâşimî, Haşîm-i Acem (ö.[?] 16. yy.)

Yavuz Sultan Selim'in mâdihi (övücüsü) ve musahiplerinden olup Hz. Resulullah'ın soyundan gelmesi dolayısıyla bu mahlası almıştır. II. Bayezid döneminde babasıyla beraber Acem topraklarından Anadolu'ya gelmiş olan Hâşimî, bundan dolayı da "Hâşimî-i Acem" olarak anılmıştır. Çok şiiri bulunmamasına ve var olan şiirleri birinci sınıf kabiliyet ürünü olmamasına rağmen muhtemelen Sultan Selim'in yakınında olmasından dolayı şiirleri başka şairlerce tanzir edilmiştir. Bu durum bazı tezkire müellifleri tarafından eleştirilmiştir (Kutluk, 1989: 2/1057; İsen, 1994: 170). Yavuz Sultan Selim'in hizmetinde uzun yıllar geçiren Hâşimî, tıpkı Emîrî gibi Sultan tarafından gerek kendisini öven manzumelerinden gerekse Hz. Resulullah'ın soyundan gelmesinden dolayı sultan tarafından taltif edilmiş ve nihayetinde Anadolu'nun muhtelif yerlerine kadı olarak görevlendirilmiştir (Kartal, 2019: 221).

12. Hâtemî, Müeyyed-zâde Abdurrahmân Çelebi (ö. 1516-17)

Yavuz Sultan Selim öncesinde II. Bayezid tarafından da korunup kollanan Hâtemî, hamilik geleneğinde en önemli isimlerden biri olarak zikredilebilir. II. Bayezid için kaleme aldığı "hançer" redifli Farsça kasidenin yanı sıra Yavuz Sultan Selim'i methettiği Arapça kasidesiyle devrinde büyük takdir gören Hâtemî, Amasya'da dünyaya gelmiştir. Asıl adı Abdurrahmân olan Hâtemî'nin babası II. Bayezid'in nişancısı olan Amasyalı Müeyyed-zâde Alî

Efendi'dir. Babasının Şehzade Bayezid'in yakınında olması kendisinin de Şehzade'ye yakınlaşmasını sağlamış ve bunun nimetini her fırsatta görmüştür. Hâtemî'nin II. Bayezid'in nedimi olmasını hazmedemeyen çevreler onun Şehzade Bayezid'i afyon ve benzeri maddelere alıştırdığını iddia ederek Hâtemî'yi Fatih Sultan Mehmed'e şikâyet etmiştir. Hâtemî için idam fermanının hazırlandığını öğrenen Şehzade Bayezid, Hâtemî'yi apar topar ilk önce Halep'e, oradan da İran'a göndermiştir (Kılıç, 2010: 1-3/1495-1496).

İran'da Celâleddîn Devvânî'den (ö. 1502) yedi yıl ders alan Hâtemî, II. Bayezid'in tahta çıkmasıyla önce Amasya'ya, oradan da İstanbul'a getirilmiştir. II. Bayezid'in emriyle Kalenderhâne müderrisliğine getirildikten sonra 1486'da Mollâ Kastalânî'ye damat olan Hatemî, kısa süre sonra Sahn müderrisliğine getirilmiştir. Padişah himayesi altında olmanın nimetlerini yaşamaya devam eden Hâtemî, 1493-94'te Edirne kadılığına, 1502'de Anadolu kazaskerliğine, 1506'da ise Rumeli kazaskerliği görevine getirilmiştir. 1511-12'de vuku bulan yeniçeri ayaklanmasında Hâtemî hedef gösterilmiş ve II. Bayezid, yeniçerilerin baskılarına dayanamayarak onu görevinden azletmiştir. Yavuz Sultan Selim'in tahta geçmesiyle yeniden yıldızı parlayan Hâtemî, 1513'te Karaferye kadılığına, 1514'te ise ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. II. Bayezid'den sonra Yavuz Sultan Selim'in de çok yakınında bulunan Hâtemî, Sultan'la İran Seferi'ne katılmıştır. Yaşlanmış ve zihin kabiliyeti zayıflamış olan Müeyyed-zâde sefer dönüşü görevinden azledilmiştir (Kaplan, 2013).

Kaynaklarda liyakatli bir bilim ve devlet adamı, sultanlar tarafından himaye edilen biri olarak ön plana çıkarılan Hâtemî, devrinde bilhassa genç istidatlara yardımı ile de tanınmıştır. Öyle ki Âşık Çelebi'ye göre Şehzade Mahmûd'un vefatından sonra hamisiz kalan şair Necâtî'yi (ö. 1509) himaye etmiş, o da **Divan**'ını kendisine ithaf etmiştir. Yine ileride devlet idaresine yön verecek olan Kemâlpaşa-zâde (İbn-i Kemâl) (ö. 1636) ve Ebussuud Efendi'yi (ö. 1574) de yetiştirmiş; Kemâlpaşa-zâde tarafından kaleme alınan **Tevârîh-i Âl-i Osmân**'ın yazılmasına o vesile olmuştur (Sungurhan Eyduran, 2009: 262-267; Kılıç, 2010: 1-3/30, 1496).

13. Hayâlî Çelebi, Abdülkerîm-zâde (ö. 1523-24)

Dimetokalı Şeyhülislam Abdülkerîm Efendi'nin oğlu olması dolayısıyla Abdülkerîm-zâde olarak anılan ancak asıl adı Abdülvehhâb olan Hayâlî Çelebi, tezkire müellifi Riyâzî'nin dedesidir. İyi bir öğrenim görmüş, mülazım ve müderrislikten sonra Manisa, Selanik ve Tire'de kadılık görevinde bulunmuştur. Sehî Bey **Heşt Behişt**'te Abdülkerîm-zâde Hayâlî'nin kadılık-

taki başarısını anlatmak için "Kuzât tâifesinde ol denlü müstakîm olmaz." (Sehî Beg, 2017: 45) ifadesini kullanmıştır.

Hayâlî'yi Trabzon'daki valiliği sırasında bir vesileyle tanıyan Yavuz Sultan Selim, ilmi ve kişiliğini beğenerek kendisine musahip ve nedim yapmıştır. Yavuz Sultan Selim, kardeşleriyle olan mücadelesi sırasında Selanik kadılığına tayin edilmiş olan Hayâlî Çelebi'yi, tahta çıktıktan sonra İstanbul'a getirmiş; kendisine çeşitli iltifatlarda bulunarak başdefterdarlığa tayin etmiştir. Yavuz Sultan Selim'in meclislerine katılmaya başlayan Hayâlî Çelebi, Padişah'ın sırdaşı ve dert ortağı olmuştur. Çaldıran Seferi dönüşünde Amasya'da kışlanıldığında, yeniçeri isyanı sebebiyle görevinden azledilmesine rağmen padişahın gözünden hiç düşmemiştir. Amasya'da bir gün sohbet esnasında Yavuz Sultan Selim'in üzüntülü olduğunu gören Hayâlî Çelebi, bunun sebebini Sultan'a sormuş, Sultan Selim, **"Acem mülküne sefer ettik, bütün san'atkârlarını toplayıp getirdik. Rumdaki üstadlar yetişip onları geçsin istedik. Hâlâ halkımız Acemlere müracaat edip Rum san'atkârlarına başvurmazlarmış."** diyerek üzüntüsünün sebebini söyleyince Hayali Çelebi, bunun doğru olmadığını anlatıp sanat erbabının isimlerini saymış, hünerlerini söylemiştir. Padişah "İddianı isbat et." deyince, Hayali Çelebi, bütün sanatkârların en nadide eserlerini toplayıp Padişah'a göstermiş ve onu inandırıp memnun etmiştir (Kılıç, 2010: 1-3/1538; İpekten, 1996: 68-69).

14. İdris-i Bitlisî (ö. 1515, 1521, 1523, 1564?)

Hamilik geleneğinden önemli ölçüde faydalanmış biri olarak dikkat çeken İdris-i Bitlisî, devlet adamı ve âlim kişiliğiyle tanınmasına rağmen şairlik yönü de bulunan bir şahsiyettir. Ölüm tarihine dair ihtilaflar olsa da XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın başlarında yaşadığını söylemek mümkündür. Başta babası olmak üzere dönemin önemli âlimlerinden ders gören İdris-i Bitlisî, kendisine yapılan davetle bir süre İran'da hüküm süren Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan haleflerinin yanında divan hizmetlerinde bulunmuştur. Safevi Devleti kurulunca tercihini Osmanoğullarından yana kullanan İdris-i Bitlisî, İstanbul'a gelerek Osmanlı hanedanına sığınmıştır. Dönemin sultanı II. Bayezid'in iltifatlarına nail olduğu ve onun emriyle **Heşt Behişt** adıyla bilinen Farsça Osmanlı tarihini telif edip Padişah'a sunduğu bilinen İdris-i Bitlisî, II. Bayezid'den sonra tahta geçen Yavuz Sultan Selim'in de iltifatına mazhar olmuş ve özellikle Kürtlerin yaşadığı bölgelerin fethi esnasında görüşlerinden yararlanılmıştır (Bursalı Mehmet Tahir, 2000: 3/6-8; İpekten, 1996: 50).

Halîmî Çelebî ve Tâcizâde Ca'fer Çelebi ile birlikte Yavuz Sultan Selim'in seferlerde yanından ayırmadığı ediplerden biri olan İdris-i Bitlisî, **Selim-**

nâme müelliflerinden biridir. Bitlisî, bu eserde kendi ölümüne kadar Yavuz Sultan Selim'in devrinde olmuş tarihî vakaları anlatmış ancak eser müellifin vefatıyla yarım kalmıştır. Eserin müsveddeleri Kânuni Sultan Süleyman'in emriyle oğlu Ebulfazl tarafından toplanmış ve eksik kısımlar tamamlanmıştır (Kırlangıç, 1995; Akçay, 2014). Devrinin kabul gören ilimlerini ikmal etmiş; hat sanatında özellikle sülüs, talik ve nesihte mahir biri olmuş; tıptan felsefeye, tasavvuftan tarih ve siyasete kadar farklı alanlarda telif ya da tercüme birçok eser kaleme almıştır. Söz konusu eserlerinden manzum mensur karışık **Mir'atü'l-Uşşâk** adlı Farsça risalesini Yavuz'a sunan İdrisî, Ebu'l-Bahâ Kemâleddîn Muhammed bin Mûsâ ed-Demirî'nin **Hayâtü'l-Hayevân** adlı eserini de yine Yavuz Sultan Selim'in emriyle Farsçaya tercüme etmiştir (Akçay, 2014).

15. İlâhî Bey (ö.[?] 16. yy.)

Kaynaklarda Kürt beylerinden Melik-zâdelerden olduğu bilinen İlâhî Bey, Yavuz Sultan Selim dönemi şair ve ediplerinden biridir. Elimizde hayatına dair çok sınırlı bilgilerin bulunduğu İlâhî Bey'e ait ilk bilgileri **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ**'da Âşık Çelebi vermiştir (Kılıç, 2010: 1-3/353). Âşık Çelebi'den sonra yine az da olsa hayatı hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgilere göre İlâhî Bey'in, başlangıçta Yavuz Sultan Selim'in raiyeti altına girdiği, Çağatay şiiri tarzında manzumeleri bulunduğu, Sultan'ın iltifatına mazhar olduğu ancak daha sonra sebebi tam olarak bilinmeyen bir durumdan dolayı Yavuz tarafından Halep'te kılıçtan geçirilerek idam edildiği kaydedilmiştir (Kutluk, 1989: 2/170; Şemseddin Sami, 1306: 2/1027; Akçay, 2014).

16. İshak Çelebi (ö. 1538)

Yaptığı kılıçlarla şöhret bulmuş demirci İbrahim Çelebi'nin oğlu olması dolayısıyla "Kılıççı-zâde" lakabıyla tanınan İshak Çelebi, Üsküp'te dünyaya gelmiştir. Aldığı iyi bir eğitimden sonra Kara Bâlî'den mülazım olmuş, hemen ardından ise müderrisliğe layık görülmüştür. Sahn müderrisliğine kadar yükselen İshak Çelebi, burada Yegân-zâde Sinan Çelebi ile geçinemeyince müderrislikten ayrılarak Şam'a kadı olarak tayin edilmiştir. Az bir süre dahi olsa Yavuz Sultan Selim'in yakınında bulunan İshak Çelebi, kendisi Üsküp'te kadı iken Sultan'ın Mısır Seferi'ne çıktığında yanına birkaç musahip istemesine karşılık Galata Kadısı Nihâlî Ca'fer Çelebi ve Mihaliç Kadısı Buzenî ile birlikte Sultan'ın musahipliğine tayin edilmiş ve bu sürede **Selimnâme** telif eden ediplerden biri olmuştur. (Kartal, 2019: 225). Kaleme aldığı **Selimnâme**'si Hoca Sadeddin Efendi başta olmak üzere Osmanlı tarihçilerinin başvurduğu kaynaklar arasına girmeyi başarmıştır (Durmuş, 2014).

Kendisine dair Âşık Çelebi'nin **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ**'sında geniş bilgi verilen İshak Çelebi'nin iltifatın yanı sıra bazen Yavuz Sultan Selim'in gazabına uğradığına dair bilgiler de verilmiştir. Örneğin; Sultan'ın musahipliğine atanmaları esnasında el öpmek üzere Sultan'ın makamına bellerinde kılıçlarıyla girdiklerini gören Sultan bu duruma hiddetlenmiş; önce öldürülmelerine ferman buyurmuş, daha sonra ise affederek onları bir süre denemeye karar vermiştir. Lakin Âşık Çelebi'nin ifadelerine göre müsahiplerin laubali tavırları devam etmiştir. Başka bir el öpme merasiminde kendisinden önce ileriye atılan Nihâlî'ye sinirlenen İshak Çelebi, Nihâlî'ye bir hicviye kaleme almıştır. Bunu öğrenen Nihâlî, bu hicve bir beyitle karşılık vermiştir. Yine başka bir zaman diliminde aynı kişiler Sultan'la satranç oynamaya davet edilmişlerdir. Ancak uygunsuz kıyafetle Padişah'ın huzuruna çıkmalarının yanı sıra satranç oyunundan sonra başlayan musahabette İshak Çelebi ve Nihâlî'nin müstehcen hicviyelerini okumaları Sultan'ı tekrar hiddetlendirmiştir. Bu durum Padişah'ın musahiplerini değiştirmesine sebep olmuş, böylece İshak Çelebi'nin Sultan'ın yakınında bulunma serüveni son bulmuştur (Kılıç, 2010: 1-3/328-341).

Meşâ'irü'ş-Şuarâ'da yer alan minyatürde kadılık kisvesiyle İshak Çelebi. (Kılıç, 2010, C.1-3/330).

17. Kadızâde (ö. 1524)

Yavuz Sultan Selim, Çaldıran Savaşı'ndan sonra 1514'te Tebriz'e girdiğinde o bölgenin ileri gelen ilim ve sanat erbabından bin kadar kişiyi beraberinde İstanbul'a götürmüştür. Kadızâde de bu kişiler arasındadır. Bazı kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'in Kadızâde'ye ihtiramda bulunduğu ve Arap ülkelerini fethettiği 1518 yılında Halep, Şam ve Mısır'ın zaptını ona bıraktığı kaydedilmektedir (Yördem, 2018: 10-11). **Gazavât-ı Sultan Selim Han** adlı eserini Yavuz Sultan Selim'in komutanlarından olan Emir Sadreddin'in teşvikiyle kaleme alan Kadızâde, eserinde Mısır Seferi'nin (1516–1518) başından sonuna kadar meydana gelen olayları anlatmaktadır (Yördem, 2018: 19).

18. Karaca Paşa (ö.[?] 16. yy.)

Elimizde hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Karaca Paşa'nın asıl adı Ahmed'dir. Tespit edilen tek şiiri, Edirneli Nazmî'nin **Mecma'u'n-Nezâ'ir**'inde ve Pervâne Bey Mecmuası'nda Sarıca Kemal'in gazeline kaleme aldığı bir naziresidir (Köksal, 2013). Ergene mütevelliliği yapan Karaca Paşa, Yavuz Sultan Selim'e Trabzon'da defterdarlık yapmıştır. Kabiliyeti ve zekâsıyla Yavuz'un oldukça güvendiği şahsiyetlerden olan Karaca Paşa, Şehzade'nin yanından hiç ayrılmamıştır. Sehî Bey'in, Karaca Paşa'nın görünürde Yavuz'un defterdarı olduğunu ancak onun birçok işini gören bir yardımcısı olduğunu kaydetmesi, Karaca Paşa'nın Yavuz Sultan Selim'in nedimlerinden biri olduğunu göstermektedir. Yavuz'un padişahlığı döneminde kendisine sancak verildiğini, daha sonra ise büyük beyliklere mutasarrıf tayin edildiğini ifade eden Sehî Bey, Karaca Paşa'nın pek çok ilimde gayret göstermiş olgun, faziletli bir şahsiyet olduğunu nakletmiştir (İsen, 1980: 85-86; Kartal, 2019: 226-227).

19. Kemâl Paşa-zâde (ö. 1534)

Dedesi Kemâl Paşa'ya nispetle İbn Kemâl ve Kemâl Paşa-zâde olarak tanınmış olan Şemseddin Ahmed, Osmanlının yetiştirdiği en önde gelen tarihçi ve şeyhülislamlardandır. İlmiye sınıfına dehalet ettikten sonra sırasıyla müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık görevlerine getirilen Kemâl Paşa-zâde; II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kânuni Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamış ve her üç sultandan da iltifat görmüştür. Kaleme aldığı otuz civarında eseri bulunan İbn Kemâl, **Tevârîh-i Âl-i Osmân** adlı eseriyle birlikte tarihçi kişiliği ön plana çıksa da iyi bir edip olarak tezkirecilerin beğendiği ve övdüğü mahlas kullanmayan şairlerdendir. Çok kısa bir süre görevden azledilmesi dışında devlet idaresinde sürekli bir terfi ve iltifat gören Kemâl Paşa-zâde, özellikle Yavuz Sultan Selim'in çok

sevip hürmet gösterdiği bir şahsiyet olarak kaynaklarda kayıtlıdır (Saraç, 2015; Kartal, 2019: 227).

Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi öncesinde telif ettiği Şiilik hakkındaki risalesiyle Sultan'ı oldukça memnun eden Kemâl Paşa-zâde, Mısır Seferi'nde de Sultan'ın yanından ayrılmamış, gerek Sultan'dan gerekse etrafındakilerden her zaman hürmet ve iltifat görmüştür. Özellikle söz konusu seferin dönüşünde ona dair anlatılan menkıbe, Sultan'ın kendisine verdiği kıymeti göstermesi bakımından kayda değerdir. Buna göre, sefer dönüşündeyken Kemâl Paşa-zâde'nin atından sıçrayan çamur, Sultan'ın kaftanını kirletmişti. Herkes Sultan'ın hiddetini beklerken Yavuz, "Ulemâ ayağından sıçrayan çamurların medâr-ı zînet ve bâis-i mefharettir." (Âlimlerin ayağının çamuru bizim için süs ve iftihardır.) diyerek Kemâl Paşa-zâde'nin nezdinde Sultan'ın âlimlere karşı olan hürmetini ifade etmiştir (Turan, 2022: 25/238).

Yavuz Sultan Selim'in Kemâl Paşa-zâde'ye olan bu teveccühü Mısır Seferi sonrasında kurulan sohbet meclislerde de devam etmiş ve kendisine olan hürmeti Sultan'ın vefatına kadar sürmüştür. Bu sohbetlerden birinde Yavuz Sultan Selim'in Şehzade Süleyman'ı da yanına çağırdığı ona ve Kemâl Paşa-zâde'ye de bazı vasiyetlerde bulunduğu nakledilir. Kemâl Paşa-zâde'nin saraydaki bu itibarı Sultan Süleyman devrinde daha da artmış, şeyhülislamlığa getirilmiş, hatta efsanevi bir şöhret kazanmıştır. Öyle ki Kemâl Paşa-zâde'nin günde 1000 fetva verdiği ve cinlerin bile ondan fetva istediği nakledilir (İpekten, 1996: 63-64).

Meşâ'irü'ş-Şuarâ'da yer alan minyatürde Şeyhülislamlık kisvesiyle Kemâl Paşa-zâde
(Kılıç, 2010, C.1-3/296).

20. Keşfî, Mehmed Çelebi (ö. 1524-25)

Sekbanbaşı ve Amasya Valisi Hızır Ağa'nın oğlu olan Mehmed Çelebi, iyi bir eğitim almasının yanı sıra şiir yazmadaki kabiliyeti, âlim kişiliği ve güzel

ahlaka sahip olması dolayısıyla I. Selim'in Trabzon valiliği döneminde devlet kademesine girmiştir. Yavuz'un tahta çıkmasıyla Sultan'ın yanında bulunmaya muvaffak olan ve iltifatlarına mazhar olan Mehmed Çelebi, Keşfî mahlasıyla şiirler yazması ve kaleminin güçlü olmasından dolayı olacak ki Yavuz Sultan Selim'in İran ile Mısır seferlerinde ser-kâtip olarak görevlendirilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in emriyle kaleme almaya başladığı **Selimnâme**'sini muhtasar ve mufassal olarak iki farklı şekilde düzenlemiş olan Keşfî, bu eserini Yavuz'un vefatıyla ona sunmaya muvaffak olamamıştır. Yavuz Sultan Selim'e sunamadığı eserini temize geçiren Keşfî, Kânuni Sultan Süleyman'a sunmuştur (Sağırlı, 1993; Severcan, 1995; Argunşah, 2009, 35).

21. Lâmiî Çelebi (ö. 1532)

XVI. asrın mesnevi ustası şairlerinden biri olan Lâmiî Çelebi, Fâtih Sultan Mehmed döneminin son demlerinde doğmuş; II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kânuni Sultan Süleyman devirlerini yaşamış bir şahsiyettir. Hayatı boyunca resmî görevleri kabul etmemesi ve sadece eserlerinden elde ettiği gelirle geçimini sağlamaya çalışmasıyla bilinir. Bu anlamda resmî görevi olmayan şair; Âhî, Tâcî-zâde Sa'dî Çelebi ve Muammâyî gibi Yavuz Sultan Selim'in ulufe verip koruduğu şahsiyetlerden biridir. Arapça ve Farsçaya son derece vâkıf olan Lâmiî, telif ettiği eserlerden ziyade tercüme ettiği eserleriyle tanınmıştır. Kaynakların verdiği bilgilere göre İstanbul'a hiç gelmediği hâlde Yavuz Sultan Selim'in iltifatına mazhar olmuş şairlerdendir. Lâmiî, Yavuz Sultan Selim'e üç eserini takdim etmiştir. **Hüsn ü Dil** (Köksal, 2021) ve **Salâmân u Absâl** (Uludağ, 1997: 68-69) adlı eserine karşılık ulufe; **Ferhâd-nâme/Ferhâd u Şîrîn** (Erkal, 2021) adlı eserine karşılık olarak ise Bursa'da bir köy ile taltif edilmiştir. Bu şekilde Yavuz Sultan Selim döneminde şöhret kazanmaya başlamış olan Lâmiî, bu şöhretini Kânuni Sultan Süleyman döneminde de sürdürmüş, Sultan'ın ve devlet erkânının teşvikleriyle otuza yakın eseri tercüme etmiş, hatta bu çeviri eserlerin çoğuna ilaveler yaparak esere telif eser görünümü kazandırmıştır (İpekten, 1996: 62; Kılıç, 2010: 1-3/745-746; Kut, 2015; Kartal, 2019: 228-229).

22. Lütfî Paşa (ö. 1563-64)

Yavuz Sultan Selim'in himayesine ve iltifatına mazhar olan şair şahsiyetlerden biri de Yavuz Sultan Selim'in damadı, **Âsaf-nâme** ve **Tevârîh-i Âl-i Osman** adlı eserleriyle tanınan Lütfi Paşa'dır. Avlonya civarından getirilip devşirme olarak yetiştirildiği tahmin edilen Lütfî Paşa, hayatı hakkında tarih vermeden kendi eserlerinde bilgi vermiştir. Kendisinin verdiği bilgilere göre Sultan II. Bayezid'in Harem-i Hass'ında yetişmiş, Yavuz Sultan Selim döneminde başlangıçta çuhadarlık görevinden müteferrikalık

göreviyle taşraya tayin edilmiş; daha sonra sırasıyla çaşnigir-başılık, kapucu-başılık, mir-âlemlik, Kastamonu sancak beyliği, Karaman beylerbeyliği ve Anadolu beylerbeyliği görevlerinde bulunmuştur. Yavuz Sultan Selim'in vefatıyla tahta geçen Kânuni Sultan Süleyman'a önce vezir ardından sadrazam tayin edilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in kendisine son derece itimat ettiği anlaşılan Lütfî Paşa, Yavuz Sultan Selim'in vefatından sonra Yavuz'un kızı Şah Sultan ile evlenmiştir. Bu evlilikten sonra 1539'da Kânuni Sultan Süleyman'a sadrazam olmuş ancak bu görevi iki yıl sürmüştür. Görevinden azledilme sebebi ise eşi Şah Sultan'la tartışarak ona tokat atması olduğu, bunu duyan Sultan Süleyman'ın kendisini görevden azlettiği rivayet edilir. Kendisine ait **Tevârîh-i Âl-i Osman** adlı eserinde yer alan "...bu hakîr dahi anların hidmetlerinden bir an hâlî olmayup bunca cengler ve bunca savaşlar ve hadiseler ki diyâr-ı Rûm'da ve cânib-i Şark'da ve 'Arabistan'da ve Haleb'de ve Şam'da ve Mısr'da ve gayrı yerlerde ki vâkı' olupdur. Bu hakîr anların küllîsine hâzır ve nâzır olmuştur, tâ Sultân Selîm âhirete nakl idinceye değin" ifadelerinden anlaşılacağı üzere Lütfi Paşa, Sultan'ın bizzat himayesinde olmaktan şeref duymuştur (İpekten, 1996: 62; Atik, 2001: 142; Yağcı, 2014; Kartal, 2019: 230).

23. Muammâyî (ö.[?] 16. yy.)

Tire'de dünyaya gelen ve asıl adı Alî olan Muammâyî, Âşık Çelebi'nin **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ**'sında Alî Bâlî olarak kaydedilmiştir (Kılıç, 2010: 1-3/818). Nâil Tuman'ın verdiği bilgilere göre ise küçük yaşta babasıyla Selanik'e göçmüş, orada yaşamış ve Yavuz Sultan Selim döneminde orada vefat etmiştir. Hayatının büyük bir kısmını Selanik'te geçirmesi dolayısıyla "Selanikî Muammâyî" olarak da anılan şair, muamma söylemedeki üstün hünerinden dolayı Muammâyî mahlasını kullanmıştır (Tuman, 2001: I-II/966).

Muammâyî, muammadaki yeteneğiyle tanınmasına rağmen kendinden sonra gelen ve yine muammalarıyla şöhret kazanan Emrî Çelebi'den (ö. 1575) sonra bu konudaki şöhretini kaybetmiştir. Farsçasının ve lügat bilgisinin üst düzeyde olduğu bilinen Muammâyî, Yavuz Sultan Selim'den önce Rumeli'deki Mihalli, Yahyalı, Evrenoslu ve Turhanlı beylerinin himayesini kazanmıştır. Daha sonra ise Acem diyarından getirilen muamma ustaları ile Yavuz Sultan Selim'in huzurunda hem muammalarını arz etmiş hem de söz konusu Acem şairleriyle yarışmıştır. Bir vesile ile kaleme aldığı **Muamma Risalesi**'ni padişaha takdim eden Muammâyî bu takdimden oldukça nasiplenmiştir. Öyle ki muammaya dair Anadolu'da da üstatların yetişmesinden mesrur olan Yavuz Sultan Selim, şaire çok iltifat etmiş ve 300 flori ihsanda bulunmuştur (Kılıç, 2010: 1-3/818-819; Sungurhan

Eyduran, 2008: 190; İpekten, 1996: 222; Karagözlü, 2014; Kartal, 2019: 232).

24. Necmî, Necmî-i Rûmî (ö.[?] 16. yy.)

Astronomi ilminin yanı sıra falcılıkla uğraşan şair Necmî'ye dair bilgi veren ilk kaynak Latîfî Tezkiresi'dir. Latîfî'nin verdiği bilgilere göre Necmî bu mahlasını astronomi ilmi olan ilm-i nücûm ile ilgilenmesinden dolayı almıştır. Nüktedan ve hoşsohbet biri olduğu bilinen Necmî'nin Yavuz Sultan Selim'e birkaç gazel okuduğu, bu gazelleri Padişah'ın çok beğendiği, tebessümüne neden olduğu ve kendisine ihsanlarda bulunduğu rivayet edilir (Canım, 2000: 523; Karagözlü, 2014; Kartal, 2019: 233).

25. Nihâlî Ca'fer Çelebi (ö. 1542)

Bursalı şairlerden biri olan Nihâlî'nin asıl adı Ca'fer'dir. Medrese eğitimini Tâcizâde Ca'fer Çelebi'den tamamlamasının ardından Plevne'de müderris olmuş ve aynı zamanda orada Nihaloğlu Mehmed Bey'in musahibi olarak çok iltifat görmüştür. Plevne'den sonra İstanbul'a gelip Murad Paşa müderrisliğinden sonra Galata kadılığına tayin edilmiştir. Galata kadılığı görevi sırasında Yavuz Sultan Selim'in meclisine girme imkânına kavuşmuş, Padişah'ın musahipliğini yapmış, padişahla birlikte Şah İsmail üzerine yapılan Çaldıran Seferi'ne de katılmış ve Padişah'ın verdiği ulufe ve caizelere nail olmuştur. Dönemin ileri gelen devlet adamlarını eleştirdiği için sık sık görevlerinden azledilen Nihâlî'nin, son azlinden sonra maddi ve manevi zillete maruz kaldığını duyan Yavuz Sultan Selim, ona ayda bin akçe maaş verilmesini emretmiştir (İpekten, 1996: 74; Canım, 2000: 540; Sungurhan Eyduran, 2008: 218-219; Kılıç, 2010: 1-3/907; Kartal, 2019: 234).

26. Nişânî, Koca Nişancı/Celâl-zâde/Nişancı Mustafa Bey (ö. 1567)

Bir vesile ile Yavuz Sultan Selim'in iltifatına mazhar olan şairlerden biri de asıl adı Mustafa bin Celâl olup babasının isminden dolayı Celâl-zâde Mustafa adıyla şöhret bulmuş olan Nişânî'dir. İlk medrese tahsilini memleketi Tosya'da yapmıştır. Ardından İstanbul'a giden Nişânî, Sahn-ı Seman medresesinde danişmendliğe kadar yükselmiş, fakat medrese tahsilini bitiremeden Piri Paşa'nın tezkirecisi olarak devlet hizmetine girmiştir. Özellikle dîvânî hattındaki becerisinden dolayı Yavuz Sultan Selim döneminde Veziriazam Pîrî Mehmed Paşa ve Nişancı Seydî Bey'in dikkatini çeken Nişânî, bu iki devlet adamının kendisini himaye etmesiyle divan kâtipliğine getirilmiştir. Divan kâtipliği görevi sırasında Yavuz Sultan Selim'in dikkatini çeken Nişânî, zamanla Yavuz'un hususi kâtipliğine kadar yükselmiştir. Hatta Yavuz Sultan Selim kendi vezirlerinin bilmemesi gereken işlere ait yazıları Nişânî'ye yazdırmıştır. Yavuz Sultan Selim'in o kadar güvenini ve arkadaşlığını kazanmıştır ki Padişah'ın yazdırdığı fermanlarda

usule aykırı gördüğü ifadelerin düzeltilmesini arz etmekten de asla çekinmemiştir. Nişânî'yi diğer şairlerden ayıran bir özelliği de Yavuz'un dönemini anlattığı **Selimnâme** müelliflerinden biri olmasıdır. Ancak söz konusu eserini Yavuz döneminde değil, Kânuni döneminde emekliye ayrılmasıyla birlikte kaleme almıştır. Eser, Yavuz Sultan Selim'in doğumuyla başlar ve hiçbir olayı atlamadan onun ölümüyle sonlanır (Arslan, 2014; Kartal, 2019: 235).

27. Remzî/Pîrî, Pîrî Mehmed Paşa (ö. 1532-33)

Selçuklu dönemi âlimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210) soyundan gelen Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 1388-89 [?]) torunlarından ve Amasya'da Halvetiyye şeyhi olan Muhyiddin Mehmed Çelebi'nin (ö. 1497-98) oğludur. Medrese tahsilini Amasya'da tamamlayan Pîrî Mehmed Paşa, 1491'de Amasya Şer'iyye Mahkemesi'nde kâtiplik yaptıktan sonra Amasya valiliği sırasında II. Bayezid'le tanışma fırsatı bulmuştur. Bayezid'in tahta çıkması üzerine Sofya, Serez ve Galata kadılıklarında bulunmuş ve daha sonra İstanbul Fatih İmareti mütevelliliğine getirilmiştir. II. Bayezid'in vefatı, Yavuz'un tahta çıkmasıyla başdefterdarlığa getirilen Pîrî Mehmed Paşa, Sultan'ın Çaldıran Seferi'nde Rumeli defterdarı olarak yanında bulunmuştur. Sefer sırasında yerinde görüşleri ve isabetli fikirleriyle Yavuz'un takdir ve iltifatını kazanan Pîrî Mehmed Paşa'ya, ilk önce Güneydoğu Anadolu ve Suriye fethinin ardından kurulan Arap ve Acem kazaskerliği görevi, ardından ise Veziriazam Yunus Paşa'nın idam edilmesiyle boş kalan veziriazamlık makamı verilmiştir. Paşa'nın bu görevi Kânuni Sultan Süleyman döneminde de üç yıl kadar devam etmiştir. Yönetimdeki başarısı kadar şiirde de kabiliyetli olan Pîrî Mehmed Paşa, şiirlerinde Remzî ve Pîrî mahlaslarını kullanmıştır. Dönemin şairlerini de korumuş olan Paşa, Ca'fer Çelebi, Kalkandelenli Sücûdî Çelebi ve Celâl-zâde Mustafa Çelebi'yi farklı vesilelerle himaye etmiştir (Canım, 2000: 276-277; Sungurhan Eyduran, 2008: 73; Kılıç, 2010: 1-3/1380-1381; Kaplan, 2014).

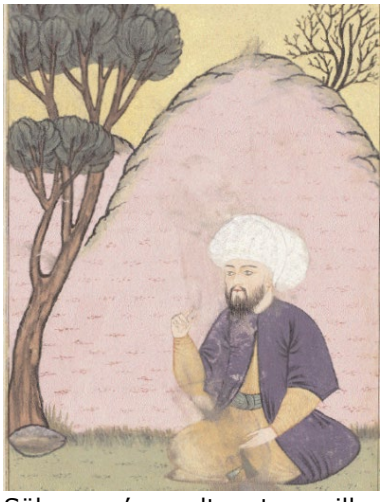
28. Revânî (ö. 1524)

Kaleme aldığı şiirlerle II. Bayezid'in dikkatini çekmiş ve onun meclislerine girmeyi başararak Surre eminliği görevine getirilmiş, fakat zimmetine para geçirdiği iddiasıyla görevinden azledilmiştir. Bu azilden sonra Trabzon'a gelerek Şehzade Selim'e sığınmıştır. Yavuz Sultan Selim'in padişahlığı sırasında da onun çevresinde bulunan Revânî, Padişah için Yenibahçe'de kurulan otağda dönemin önemli şahsiyetlerinden Müeyyedzâde ve Abdî Çelebi'nin yanında at üzerinde Padişah'ı çok içten medh ü sena etmiş, hatta sevincinden boynundaki tülbendi çıkarıp havaya fırlatmıştır. Yavuz'un sevgisini kazandığı anlaşılan Revânî, sırasıyla matbah kâtibi, matbah emini

ve Surre emini vazifelerini almıştır. Yine Padişah'la birlikte Mısır Seferi'ne Padişah'ın musahibi olarak katılma şerefine nail olan Revânî, Padişah'a şiirler de sunmuştur. Ancak Mısır'da Padişah'a takdim ettiği "berf" redifli kasidesi sıcak iklime uygun düşmemesi dolayısıyla garip karşılanmıştır. Hatta bu kaside, dönemin bir başka şairi olan ve aynı sefere iştirak etmiş olan Sücûdî tarafından bir beyitle alaya alınmıştır. Revânî de bu latifeye, o sıralarda ihtiyarlıktan beli iki kat olmuş Sücûdî'nin bu hâlini hatırlatarak şu cevabı vermiştir:

Yüzün tokunmaduk yir yok cihânda
Anunçün didiler sana Sücûdî

Sehî Bey, Revânî'nin bazı şairlerin şiirlerinin anlamlarını değiştirerek kendi şiirleriymiş gibi gösterdiğini iddia etmiş ve onu şiir hırsızlığıyla suçlamıştır. Buna rağmen Revânî, Yavuz Sultan Selim devrinin en önemli şairlerinden biri olarak gösterilmiştir. Yavuz'a "gül", "serv", "berf" ve "benefşe" redifli kasideler sunan Revânî, edebiyatımızda en meşhur sakinâmelerden biri olarak sayılan **İşret-nâme'**sini de yine Yavuz Sultan Selim'e takdim etmiştir (İpekten, 1996: 69-70; Canım, 2000: 278-281; Kılıç, 2010: 1-3/1385-1394; Erünsal, 2014; Kartal, 2019: 237-238).



Meşâ'irü'ş-Şuarâ'da yer alan minyatürde şair Revânî.
(Kılıç, 2010, C.1-3/1387).

29. Sâgarî, Kazzaz Ali (ö. 1520)

Asıl adı Mustafa olan ve Edirne'de doğan Sâgarî, Kazzâz Ali namıyla tanınmıştır. Bu lakabı, aşırı derecedeki içki düşkünlüğü sebebiyle aldığı rivayet edilir. Döneminin önemli musiki sanatkârlarından biri olup, hem saz çalma hem de şarkı söyleme konusunda büyük bir yetenek sergilemiştir. Oldukça uzun bir ömür süren Sâgarî, doksanlı yaşlarda, Kânuni Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında vefat etmiştir. Şiir ve musiki sahasında özellikle kopuz çalmadaki mahareti sayesinde Yavuz Sultan Selim'in dikkatini çekmiş ve Padişah'ın meclislerinde yer alma imkânı bularak iltifatına mazhar olmuştur. Katıldığı bu sohbet ve eğlence meclislerinde hem saz çalmış hem de şiirlerini seslendirmiştir. Şiirlerinin önemli bir kısmı mizah ve nükte yüklü, hezel tarzında kaleme alınmıştır. Bu şiirlerini bir araya getirerek bir divan oluşturduğu da belirtilmektedir. Ayrıca, mezar taşına yazılmasını istediği şiiri de kendi eliyle yazdığı kaydedilmiştir.

Âşık Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in düzenlediği bir mecliste Padişah ile Sâgarî arasında bir sohbetin olduğu ve bu sohbette Sâgarî'nin kahramanlık konusunda babası II. Bayezid'den sonra Yavuz Sultan Selim'in geleceğinin parlak olacağını **"Babañ burdı n'ola burdıysa pençen/Yüri Sultân Selîm devrân senündür."** mısralarıyla dile getirdiğini nakletmiştir. Bu mısralardan ve Sâgarî'nin bu sohbetinden hoşnut kalan Yavuz Sultan Selim, Sâgarî'ye çeşitli ihsanlarda bulunarak karşılık vermiştir (İpekten, 1996: 61; Canım, 2000: 291-295; Kılıç, 2010: 1-3/937-939; Kartal, 2019: 239-240).

30. Semâî, Sultan Dîvânî (ö. 1530)

Yavuz Sultan Selim ve Kânuni Sultan Süleyman gibi Osmanlı padişahlarının takdir ve hürmetini kazanmış başka önemli bir şahsiyet de Mevlevî dervişi olarak tanınan, Semâî mahlasıyla şiirler kaleme alan ve asıl adı Mehemmed olan Sultan Dîvânî'dir. Afyon'da dünyaya gelmiş olan Sultan Dîvânî, Abâpûş Bâlî Çelebi'nin (ö. 1485) oğludur ve Mevlana Celâleddîn-i Rûmî'nin de torunları arasında yer alır. Kaynaklar, Sultan Dîvânî'nin Mevlevîliğin Anadolu'da hızla yayılışında son derece etkili bir şahsiyet olduğuna özellikle dikkat çekmektedirler. Başta Konya olmak üzere Anadolu'nun çeşitli bölgelerini ve Orta Doğu'nun önemli merkezlerini dolaşan Sultan Dîvânî, gittiği yerlerde yakın dostlarıyla birlikte Mevlevîliği tanıtmış ve geniş bir mürit kitlesi edinmiştir. Onun gayretleri sayesinde Anadolu'da Burdur, Eğridir, Sandıklı, Muğla, İstanbul ve Midilli'de; ayrıca İran, Irak, Mısır ve Suriye'de birçok Mevlevîhane açılmıştır (Açık Önkaş, 2014).

31. Sücûdî (ö. 16 yy.)

Yavuz Sultan Selim'in iltifat ve yakınlık gösterdiği müellif ve şairlerden biri de Sücûdî'dir. **Selimnâme** müelliflerinden olan Sücûdî'nin doğum yeri konusunda kaynaklar arasında farklı görüşler bulunur. Latîfî, onun Priştineli olduğunu belirtirken, bazı kaynaklar Kalkandelenli olduğunu kaydeder. Sehî Bey ise yalnızca "Rumeli'dendir." demekle yetinir. Eğitimini dönemin önemli isimlerinden Pîrî Paşa ve Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi'den alan Sücûdî, Pîrî Paşa'nın desteğiyle divan kâtipliği görevine atanmış, ardından bölüğe geçerek silahdar kâtipliği yapmıştır. Bu görevi hem Yavuz Sultan Selim hem de Kânuni Sultan Süleyman dönemlerinde sürdürmüştür. Nihayetinde, Kânuni devrinin ortalarında hac yolculuğu sırasında vefat etmiştir. Sücûdî'nin kaleme aldığı **Selimnâme** adlı eseri, İshak Çelebi'nin aynı adlı eserinin devamı niteliğindedir. Yavuz Sultan Selim'in Mayıs 1512'de tahta çıkışıyla başlayan bu mensur eser, İran Seferi, Mercidâbık Meydan Muharebesi, ardından Suriye ve Mısır Seferi gibi önemli tarihî hadiseleri kronolojik şekilde işler. Eser, yer yer manzum parçalar ve tarih beyitleriyle zenginleştirilmiştir. Âşık Çelebi, İshak Çelebi'nin eserinin sanatlı üslubuna

karşılık Sücûdî'nin eserinin daha sade, açık ve anlaşılır olduğunu, bu yönüyle daha tercih edilebilir nitelikte bulunduğunu ifade eder. Sücûdî'nin aşırı içki merakı dillere düşmüş; bu nedenle mahlası bazı kişiler tarafından alaya alınarak "Süci iti" şeklinde telaffuz edilmiştir. Şairin bu yakıştırmaya karşılık verdiği edepsizce cevabı Âşık Çelebi kendi tezkiresine kaydetmiştir. Latîfî ise Sücûdî'nin şiirde büyük bir yetenek sergilemediğini, düz yazıda ise "kendi hâlince" eserler verdiğini söyler. Yine tezkire yazarlarının ortak kanaati, Sücûdî'nin şiirlerini sade ve anlaşılır bir dille kaleme aldığı yönündedir. Kaynaklarda aktarıldığına göre, Revânî'nin Yavuz Sultan Selim için yazdığı "berf" redifli kasideyi Padişah, redifi sebebiyle soğuk bulmuş ve şaka yollu *olarak* **"Soğuk sözlerle dondurdun cihânı / Başuna tolular yağsun Revânî"** beytini söylemiştir. Revânî de buna **"Yüzün dokunmaduk yir yok cihânda / Anunçün sana didiler Sücûdî"** beytiyle nükteli bir karşılık vermiştir (Kılıç, 2010: 1-3/944-945; Köksal, 2013; Kartal, 2019: 242-243; Canım, 2000: 296-297).

32. Şâh Kasım (ö. 1542)

Yavuz Sultan Selim'in 1514 yılında Çaldıran Zaferi'nin ardından Tebriz'e girdiği sırada, oranın seçkin ilim ve sanat erbabı arasından İstanbul'a getirdiği yaklaşık bin sanatkâr içinde Şâh Kasım da yer almıştır. Tebriz'de hocası Halîm Çelebi ile birlikte Şeyh Mahdûmî'nin yanında birkaç gün kalan Şâh Kasım, bu vesileyle tanıştığı Halîm Çelebi aracılığıyla Padişah'a takdim edilmiştir. Yavuz Sultan Selim, onu dönüş yolculuğunda İstanbul'a götürmüş; sohbet meclislerinde ağırlayarak kendisine yakın ilgi göstermiştir. Edirne'de düzenlenen bir toplantıda Padişah'ın isteği üzerine bazı ayetleri tefsir eden Şâh Kasım, bu yorumlarıyla Yavuz Sultan Selim'in takdirini kazanmış ve 40 akçe ulufe ile ödüllendirilmiştir. Kânuni Sultan Süleyman döneminde de değer görmeye devam eden Şâh Kasım'ın itibarı artmış, aldığı ulufe 100 akçeye çıkarılmıştır (İpekten, 1996: 80; Kılıç, 2010: 1-3/1412-1417; Kartal, 2019: 243-244).

33. Şemsî, Derviş Şemsî, Işık Şems ((ö.[?] 16. yy.)

Latîfî'ye göre Seferihisar doğumlu olan Şemsî'nin, bazı kaynaklarda ise Acem diyarından Anadolu'ya geldiği ifade edilmektedir. "Işık Şems" lakabıyla tanınan şairin, Yavuz Sultan Selim dönemi sonlarında hayatını kaybettiği düşünülmektedir. Şemsî'nin bir **Divan**'ı ile Yavuz Selim'e sunduğu **Deh-murg** adlı mesnevisi bulunmaktadır. Padişah'ın büyük beğenisini kazanan **Deh-murg** adlı eseriyle Şemsî, çeşitli hediyeler ve caizelerle ödüllendirilmiştir. Kaynaklar, onun Yavuz Selim'in saltanatının sonlarına doğru vefat ettiğini belirtmektedir (Kartal, 2019: 245-246; Canım, 2000: 331-332; Kaplan, 2022).

34. Şevkî (ö.[?] 16. yy.)

Yavuz Sultan Selim'in Trabzon'da şehzadelik yaptığı dönemde defterdar Fenari Şems'in hizmetinde yetişmiş olan Şevkî'nin asıl adı Mehmed'dir. Bursa'da dünyaya gelmiştir. Defterdarlıktaki görevi vesilesiyle Yavuz Sultan Selim'in dikkatini çeken ve himayesini kazanan şair, bir süre Şehzade'nin yanında bulunmuş ve edebiyatla ilgilenen şairlerle birlikte edebî meclislere katılmıştır. Ardından Yavuz'un desteğiyle Bursa'da Sultan Osman ve Orhan türbelerine türbedar olarak atanmıştır. Yavuz Sultan Selim tahta çıktıktan birkaç ay sonra Bursa'ya geldiğinde kalabalık arasında Şevkî'yi fark etmiş ve yanındaki Zeynel Paşa'ya "Bu bizim Şevkî değil mi?" diye sormuştur. Paşa ise, "Hayır, o vefat etti." deyince, padişah atını mahmuzlayarak yoluna devam etmiştir. Şevkî'nin bu olayı ömrü boyunca anlattığı rivayet edilir. Tahta çıkışın ardından Yavuz'un himayesinden uzak kalan Şevkî, Bursa'da bir sahaf dükkânı işletmiştir. Hayatının büyük kısmını Firdevsî'nin **Süleyman-nâme** adlı eserini kısaltma işine ayırmış, ancak bu çalışmasını tamamlayamadan vefat etmiştir. Ayrıca Emîr Sultan'a dair menkıbeleri de derlediği bilinmektedir (Kılıç, 2010: 1-3/1450-1451; İpekten, 1996: 209; Kartal, 2019: 246).

35. Şîrî, Şîr Ali Bey (ö. 1592)

Selimnâme müellifleri arasında adı geçen şairlerden biri olan Şîrî, Yavuz Sultan Selim'in özel hizmetkârlarının bulunduğu harem-i has içinde yetişmiştir. Sadrazam Hersekzâde Ahmed Paşa'nın oğludur. Asıl ismi Şîr Ali Bey olan şair, sarayda kapıcıbaşılık ve mirahurluk gibi görevlerde bulunarak Padişah'ın yakın çevresinde yer almıştır. Yavuz Sultan Selim'in öne çıkardığı yiğitlerden biri olarak dikkat çeken Şîrî hakkında Âşık Çelebi, onun Padişah'ın doğrudan koruması altında yetiştiğini belirtir. Kânuni Sultan Süleyman devrinde kapıcıbaşılıktan sancakbeyliğine yükselen şair, bu görevi sırasında genç yaşta hastalanarak vefat etmiştir. Sehî Bey ise onun özellikle mesnevi türüne büyük önem verdiğini ve bu sahada yoğunlaştığını ifade eder (Kılıç, 2010: 1-3/1463-1465; Kartal, 2019: 247; Sehî Beg, 2017: 50).

36. Şükrî-i Bitlisî

Selimnâme müellifleri arasında adı geçen bir başka şair olan Şükrî, Yavuz Sultan Selim'in Sâgarî ile birlikte meclislerine aldığı ve kısa sürede Padişah'ın musahip ve nedimi olmayı başaran şairlerdendir. Aslen Kürd beylerinden olan Şükrî, İstanbul'a gelip Yavuz Sultan Selim'e kaside sunarak Padişah'ın iltifatını kazanmıştır. Padişah'ın has meclislerine giren Şükrî, hoşsohbeti ve şiirleri sebebi ile gördüğü iltifata karşı Yavuz Selim'in Çaldıran ve Mısır Seferlerini **Selimnâme** adıyla kaleme alıp Padişah'a sunmuş ve

bunun karşılığında kendisine Diyarbakır'da bir zeamet verilmiştir. Şükrî bu eserini naklen yani kulaktan duyma şeklinde kaleme almıştır. Sefere katılan Şehsuvaroğlu Ali Bey'den dinlediklerini Şükrî, bahr-ı remelde nazmetmiştir. **Selimnâme**, Sultan Selim'in Trabzon'daki şehzadelik hayatından başlayıp Çaldıran Seferi sonuna kadarki hayatını ihtiva etmektedir. Nazım tekniği bakımından eksiklikleri bulunsa da verdiği tarihî bilgiler bakımından oldukça kıymetlidir (İpekten, 1996: 62; Canım, 2000: 325-327; Kılıç, 2010: 1-3/1430-1434; Kartal, 2019: 247-248).

37. Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi (ö. 1515)

XVI. yüzyılda Yavuz Sultan Selim'in iltifatına nail olan şair ve müellifler arasında öne çıkan isimlerden biri de Amasya doğumlu Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi'dir. Devlet kademelerinde önemli görevlerde bulunan Ca'fer Çelebi, özellikle Dîvân-ı Hümâyûn'da nişancılık makamında hizmet vermiştir. Şiir ve nesir alanındaki yetkinliğiyle II. Bayezid'in olduğu kadar Yavuz Sultan Selim'in de takdirini kazanmıştır. II. Bayezid devrinde nişancılık görevinden bir sebeple uzaklaştırıldığı bilinen Ca'fer Çelebi, Yavuz Sultan Selim tarafından nesirdeki mahareti sayesinde tekrar bu göreve getirilmiş; 1514 Çaldıran Seferi'nin ardından ise kazaskerlik makamına tayin edilmiştir. Âşık Çelebi, sefer esnasında Ca'fer Çelebi'nin tarihçi İdris-i Bitlisî ve Padişah'ın lalası Halîmî Çelebi ile birlikte Yavuz Sultan Selim'in yanında bulunduğunu ve Padişah'la sohbet ettiğini aktarır (Kılıç, 2010: 1-3/456).

Ca'fer Çelebi'yi diğer şairlerden ayrılan başka bir husus Yavuz Sultan Selim'in iltifatına mazhar olmasından sonra Padişah'ın gadrine uğrayan ender şairlerden olmasıdır. Öyle ki Ca'fer Çelebi, Yavuz Sultan Selim devrinde yeniçerileri isyana teşvik ettiği ya da Yavuz Sultan Selim'e hicviye yazdığı gerekçesiyle 8 Recep 921/18 Ağustos 1515'te idam edilmek suretiyle öldürülmüştür (Erünsal, 2018: 18-19). İdamından bir süre sonra Yavuz Sultan Selim'in **"Cülusumuzda önemli iki insan bulduk. Bunlardan biri Müeeyyed-zâde idi, fakat yaşlanmıştı. Diğeri ise Ca'fer Çelebi idi, lâkin onu da biz heder ettik."** şeklindeki teessüfü şairin idam edilmesinden duyduğu pişmanlığı göstermesi açısından kayda değerdir. Âşık Çelebi'nin tezkiresinde Yavuz ile Ca'fer Çelebi arasında nakledilen "Hattâ Sultân Selîm-i merhûm ile esnâ-yı musâhabetde ben 'ışka münkirem ve 'ışk didükleri mücerred fesâne ve ehl-i 'akl 'ışk da'vâsın eylemek câhilânedür dir imiş. Pâdşâh-i merhûm and içmen ki 'ışka inkârunuz ve 'ışk ne idügin bilmedügünüz eş'ârunuzdan ma'lûmdur anunçün ki eş'ârunuzda çâşnî-i 'ışk ma'dûmdur diyü buyurmış." şeklindeki sohbet, Padişah ile Ca'fer Çelebi arasındaki aşk ve şiir mülahazalarının varlığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir (Kılıç, 2010: 1-3/460).

38. Tâcî-zâde Sa'dî Çelebi (ö. 1516)

Yavuz Sultan Selim'in etrafında bulunmasa da onun iltifatını kazanmış başka bir şahsiyet, şiirlerinde Sa'dî mahlasını kullanmış olan Tâcî-zâde Sa'dî Çelebi'dir. Amasya doğumlu olan Sa'dî, Nişancı Ca'fer Çelebi'nin kardeşi ve Tâcî Bey'in oğludur. Babasının adına nispetle Tâcî-zâde ünvanıyla anılmıştır. İyi bir eğitim alan Sa'dî, özellikle Arapça dilinde üstün bir bilgi ve beceriye sahip olmuştur. Öğrenimini tamamladıktan sonra müderrislik mesleğine adım atmış ve zamanla Sahn Medresesi müderrisliğine kadar yükselmiştir. Bu görevdeyken emekliye ayrıldığı kaydedilmektedir. Âşık Çelebi'nin aktardığına göre, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi'ne katılmış ve bu sefer sırasında hayatını kaybetmiştir. Sefer esnasında Mısır Sultanı Kansu Gavrî'ye bir mektup yazılması gerektiğinde Yavuz Selim, **"Şimdi Ca'fer Çelebi sağ olsaydı, bu mektubu o yazardı.**" demiştir. Bunun üzerine Padişah'ın yakınındakiler, "**Kardeşi, Sahn müderrisi Sa'dî Çelebi de inşada mahirdir."** diyerek onu önermişlerdir. Saraya çağrılan Sa'dî Çelebi, bu daveti can güvenliği açısından endişeyle karşılayarak ailesi ve dostlarıyla helalleşip huzura çıkmıştır. Kendisine bir mektup kaleme alması buyurulduğunda, evine dönüp sabaha dek çalışarak söz konusu mektubu yazmıştır. Arapça inşa metni Yavuz Sultan Selim tarafından büyük beğeniyle karşılanmış, bu başarısı üzerine otuz bin akçe ihsan edilerek maaşı artırılmış ve çeşitli değerli hediyelerle taltif edilmiştir. Bu davranışıyla Padişah, Ca'fer Çelebi'nin vefatından duyduğu üzüntüyü bir nebze olsun hafifletmek istemiştir. Sa'dî Çelebi; Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde şiirler kaleme almıştır. Kaynaklar, onun özellikle Arapça şiirlerinin büyük beğeni topladığını, buna karşılık Türkçe şiirlerinin çok fazla tanınmadığını belirtir. Arapça birçok risale de yazan Sa'dî Çelebi, inşa alanında da üstün bir yetenek göstermiştir. Beyânî'ye göre, Ca'fer Çelebi'nin yazıları halk arasında ilgiyle okunurken, Sa'dî Çelebi'nin kaleme aldığı metinler ise usta işi kabul edilerek âlimlerin de takdirini kazanmıştır.(İpekten, 1996: 77-78; Kılıç, 2010: 1-3/979-982; Kartal, 2019: 238-239).

39. Tâli'î (ö. 1519)

Selimnâme müellifleri arasında adı geçen bir başka şair olan Tâli'î de Yavuz Sultan Selim'in iltifatına mazhar olmuştur. Asıl ismi Mehmed olan şairin, Âşık Çelebi tarafından Manisalı, bazı diğer kaynaklarca ise Kastamonulu olduğu belirtilmektedir. Eğitim hayatını tamamladıktan sonra Şehzade Mahmûd'un divan kâtipliğini üstlenen Tâli'î, Yavuz Sultan Selim devrinde yeniçeri kâtibi olarak görev yapmıştır. Bu vazifesi sırasında vefat etmiş ve İstanbul'da defnedilmiştir. Şiirleriyle Yavuz Sultan Selim'in takdirini kazanan şair, Sücûdî ile birlikte Mısır Seferi'nin tarihini kaleme almakla görevlendirilmiştir. Sık sık Padişah'ın meclislerine katılıp sohbetlerde bulunmuşsa

da manzum ve mensur olarak hazırladığı **Selimnâme** adlı tarih eseri Padişah tarafından beğenilmemesinin yanı sıra bir mecliste ağzından çıkan uygunsuz sözler sebebiyle Yavuz'u hayal kırıklığına uğratmış, hatta kızdırmıştır. Padişah'ın kendisine karşı bir hiddetinin oluştuğunu anlayan Tâli'î, can güvenliğinden endişe ederek Padişah'ın sohbetlerinden uzak durmaya başlamıştır. Şehzade Mahmûd'un hizmetinde bulunduğu dönemde, Edirneli şairlerden Necâtî Bey ve Sun'î ile tanışarak onlarla şiir alışverişinde bulunmuş, özellikle Necâtî Bey'den derin şekilde etkilenmiştir. Yazdığı gazeller, tüm tezkire yazarları tarafından övgüyle anılmıştır. Latîfî, onun için **"Türkçe söyleyen şairler arasında Necâtî'ye benzer bir şair varsa, o da budur."** diyerek ona ayrı bir değer vermiştir. Tıpkı Necâtî gibi şiirlerinde atasözlerini ustalıkla kullanan bu şair hakkında Âşık Çelebi, Sücûdî ile beraber bir **Selimnâme** hazırlamaya giriştiğini, ancak eserin zayıf kalması nedeniyle eseri çoğaltmadığını belirtir (İpekten, 1996: 71-72; Canım, 2000: 372-374; Kılıç, 2010: 1-3/647-650; Kartal, 2019: 248).

40. Tîğî, Kara Murâd Paşa-zâde Tîğî Bey (ö.[?] 16. yy.)

Hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olunsa da Yavuz Sultan Selim devrinin "enderûn-ı hümâyûn" şairlerinden olduğu bilinen ve bu anlamda iltifat gören şairlerinden biri de Tîğî'dir. Asıl adının Kara Murâd Paşa-zâde Tîgî Bey olan şairin elde sadece müfret beş beyti bulunmaktadır (Yörür, 2014).

41. Zâtî (ö. 1547)

Sultan Bayezid devrinde İstanbul'a gelip şöhret bulan devrin büyük şairi Zâtî, Yavuz Sultan Selim devrinde şairlerin üstadı olarak şöhretini korumuş ve Yavuz Sultan Selim'in iltifatına mazhar olan şairler arasında kendine yer bulmuştur. Özellikle Yavuz Sultan Selim'in tahta geçişini konu alan culusiyye kasidesinde özellikle, **"Serverâ bir bende-i bi-kayddır kapunda adl /Tutamazdı anı zencîre çeküp Nûşirevân"** beytini beğenen Yavuz Sultan Selim, Zâtî'ye ihsan ve hediyelerde bulunduğu gibi, Bursa'da bir köy de bağışlamıştır. Fakat Yavuz'un gerek saltanatının çok uzun sürmemesi gerekse de Padişah'ın daima seferlerde bulunması, İstanbul'da bulunan Zâtî'nin Padişah'tan daha fazla bir şey elde edemediği gibi, devlet ricalinden de faydalanamadığını, hak ettiği ihsanları alamadığını ve sadece kendisine bağlanan ulufeyle yetindiğini söylemek mümkündür. Başlangıçta, devlet ricaline ve yılda birkaç kez Padişah'a sunduğu kasideler sayesinde rahat bir geçim sürdüren Zâtî, en büyük destekçisi Ali Paşa'nın ölümünden sonra himayesiz kalmış ve maddi sıkıntıya düşmüştür. İşitme problemi nedeniyle devlet hizmetlerinde görev alamayan şair, hayatının son döneminde Bayezid Camii avlusunda bir dükkân açarak remilcilik ve muskacılıkla uğraşmış ve nihayetinde 1546-47 yılında vefat etmiştir (İpekten, 1996: 75-76; Canım,

2000: 262-267; Kılıç, 2010: 1-3/1573-1598; Kurtoğlu, 2013; Kartal, 2019: 250-251).

42. Zeynel Paşa (ö. 1528)

Yavuz Sultan Selim'in yanında bulunan ve onun iltifatını kazanmış başka bir şahsiyet de şiirlerinde Zeynelî/Zeynî mahlasını kullanmış olan Zeynel Paşa'dır. Yavuz Sultan Selim'in vezirlerinden biri olan ve faziletli, olgun kişiliğiyle tanınan Zeynel Paşa'nın mahlası, Latîfî tarafından Zeynî, Hasan Çelebi tarafından ise Zeynelî olarak aktarılmaktadır. Yavuz Sultan Selim'le birlikte pek çok sefere katılan Zeynel Paşa, Mercidabık Meydan Muharebesi'nde Anadolu beylerbeyi olarak ordunun sağ kanadına komuta etmiştir. Kânuni Sultan Süleyman devrinde ise Kefe sancağında mutasarrıf olarak görev yapmış ve burada vefat etmiştir. Farsça bilgisindeki üstünlüğüyle bilinen Zeynel Paşa, ilim ve edebiyata büyük ilgi duymuş, bu sebeple dönemin âlim ve şairleriyle yakın dostluklar kurmuştur. Şiir söylemeyi seven ve oldukça fazla şiiri bulunan Zeynel Paşa, Farsçaya ve şiir ilmine hâkim olması nedeniyle başkalarının şiirlerinde sık sık kusur bulur, kolay kolay beğenmezdi. Bir gün Yavuz Sultan Selim'in düzenlediği bir mecliste yine bir şiiri eleştirdiğinde, Padişah ona takılarak **"Senin mahlasın Dahlî olsun."** demiştir. Sehî Bey ve Latîfî de onun şiirlerinin güzelliğini özellikle vurgulamışlardır (İpekten, 1996: 67; Kartal, 2019: 251-252).

Sonuç

Osmanlı kültür ve sanat dünyasında padişahların şair ve sanatkârlara gösterdiği ilgi ve iltifat, yalnızca bireysel takdirlerin ötesinde, devletin kültürel iklimini zenginleştiren ve sanat üretimini teşvik eden önemli bir gelenektir. Bu çalışma, özellikle Yavuz Sultan Selim devrinde bu geleneğin nasıl sürdürüldüğünü ve Padişah'ın edebiyat dünyasına sağladığı katkıları göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yavuz Sultan Selim, dedesi Fatih Sultan Mehmed ve babası II. Bayezid'in ilmî ve edebî şahsiyetlere gösterdiği himayeyi devam ettirerek, hem kendi döneminde yetişen hem de seferlerle Osmanlı topraklarına kazandırılan birçok ilim ve sanat erbabını himaye etmiştir.

Çalışma kapsamında yapılan tespitlerle, bugüne kadar literatürde Yavuz Sultan Selim'in takdir, iltifat ve ihsanlarına nail olduğu zikredilen 28 şairin yanı sıra, 14 şair daha belirlenmiş ve böylece bu anlamdaki toplam şair sayısı 42'ye çıkarılmıştır. Bu durum, Padişah'ın sanat ve edebiyat dünyasına ne denli geniş çaplı ve sistemli bir ilgi gösterdiğini ortaya koymaktadır. Şairlerin yalnızca şiirleriyle değil, aynı zamanda seferlerde padişaha eşlik etmeleri, manzum tarih eserleri kaleme almaları ve padişah meclislerinde

bulunmaları, devlet-sanat ilişkilerinin o dönemki dinamiklerini anlamak açısından da kıymetlidir.

Yavuz Sultan Selim devrinde ortaya konan **Selimnâme** türü eserler ve manzum tarih metinleri, dönemin siyasi ve askerî olaylarını şiir diliyle belgeleyerek tarihî ve edebî açıdan önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu eserlerin pek çoğu, daha sonraki Osmanlı tarihçileri ve edebiyatçıları için de temel kaynak vazifesi görmüştür. Ayrıca, Yavuz Sultan Selim'in sanatkârları ulufe, maaş ve tımar gibi maddi imkânlarla desteklemesi, sanat üretiminin devamlılığını ve nitelikli eserlerin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Netice olarak, Yavuz Sultan Selim'in sanat ve edebiyat dünyasına yönelik yaklaşımı, Osmanlı kültür tarihinin önemli bir dönemine ışık tutmakta ve hamilik geleneğinin nasıl güçlü bir zemin üzerinde yükseldiğini göstermektedir. Gelecekte yapılacak yeni araştırmalarla, Padişah'ın iltifat ettiği şair ve sanatkârların sayısının daha da artması ve bu isimlerin edebî mirasımıza katkılarının daha ayrıntılı şekilde ortaya konması mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

AÇIK ÖNKAŞ, Nilgün (2014). "Semâî, Sultan Dîvânî", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/semai-sultan-divani (E.T.: 04.05.2025).

AKÇAY, Gülçiçek (2014). "İdrîs, İdrîs-i Bitlisî", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,** TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/idris-idrisi- Bitlisî (E.T.: 01.05.2025).

AKÇAY, Gülçiçek (2014). "İlâhî Bey", *T***ürk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ilhi-bey (E.T.: 17.06.2025).

AKÖZ, Alaattin ve DEMİREĞEN, Ahmet Kerim (2020). **Muhyî'nin Selimnâmesi**, Konya: Palet Yayınları.

ARGUNŞAH, Mustafa (1997). **Şükrî-i Bitlisî Selimnâme**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

ARGUNŞAH, Mustafa (2009). "Türk Edebiyatı'nda Selimnâmeler", **Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** 4/8, 31-47.

ARSLAN, Harun (2014). "Nişânî, Koca Nişancı/Celâl-zâde/ Nişancı Mustafa Bey b. Tosyalı Kadı Celâl Efendi/Mustafa Çelebi", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nisani-koca-nisanci-celalzade-nisanci (E.T.: 26.01.2025).

ARSLAN, Mehmet (2015). **Mehmet Celâl'in Manzum Târihleri**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ATİK, Arzu (2012). "Bir Hulasa Denemesi: Cevrî ve Selimnâme'si", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, 8 21-36.

ATİK, Kayhan (2001). **Lutfî Paşa ve Tevârîh-i Âl-i Osman**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BABİNGER, Franz (1992). **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, (Terc. Coşkun Üçok), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BİLGEN, Abdüsselam (1987). **Adâ'î-yi Şîrâzî ve Selimnâmesi [Araştırma, Metin ve Çeviri]**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi.

BOŞNAK, Saliha (2022). **Muhyi Çelebi-Selimnâme (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)**, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi.

BURSALI MEHMET TAHİR (2000). **Osmanlı Müellifleri I-II-III**, (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara: Bizim Büro Yayınları.

BUZPINAR, Ş. Tufan (2006). "Nakîbüleşraf", **DİA**, 32/322-324, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

CANIM, Rıdvan (2000). **Latîfî, Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratu'n-Nuzemâ**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

ÇUHADAR, İbrahim Hakkı (1988). **Sücûdî'nin Selim-nâmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi.

DEMİR, Özlem (2023a). **Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdrîs el-Bitlisî'nin Cerîde-i Âsâr ve Harîde-i Ahbâr'ı**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi.

DEMİR, Özlem (2023b). "Fazlî, Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/2023-TEIS1-7 (E.T.: 06.02.2025).

DURMUŞ, Tuba (2014). "İshâk Çelebi", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ishak-celebi (E.T.: 04.05.2025).

ERKAL, Abdulkadir (2021). "Ferhâd-Nâme (Lâmi'î Çelebi)", **Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/ferhad-name-lami-i-celebi (E.T.: 11.12.2024).

ERÜNSAL, İsmail E. (2014). "Revânî", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/revani (E.T.: 26.12.2024)

ERÜNSAL, İsmail E. (2018). **Tâcîzâde Ca'fer Çelebi Divan**, (e-kitap), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

GIBB, E. J. Wilkinson (1999). **Osmanlı Şiir Tarihi (A History of Ottoman Poetry) I-II**, (Çev. Ali Çavuşoğlu), Ankara: Akçağ Yayınları.

IŞINSU DURMUŞ, Tuba (2021). **Şair ve Sultan. Osmanlıda Edebî Himaye**, İstanbul: Muhit Kitap.

İPEKTEN, Haluk (1996). **Divan Edebiyatında Edebî Muhitler**, İstanbul: MEB Basımevi.

İSEN, Mustafa (1980). **Sehi Bey Tezkire Heşt-Behişt**, İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları.

İSEN, Mustafa (1994). **Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

KAPLAN, Mahmut (2022). "Deh Murg, (Şemsî)", **Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/deh-murg-semsi (E.T.: 15.06.2025).

KAPLAN, Yunus (2013). "Hâtemî, Müeyyed-zâde Abdurrahmân Çelebi", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bedri (E.T.: 11.06.2025).

KAPLAN, Yunus (2023). "Bedrî", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bedri (E.T.: 15.06.2025).

KAPLAN, Yunus (2014). "Remzî/Pîrî, Pîrî Mehmed Paşa", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nisani-koca-nisanci-celalzade-nisanci (E.T.: 19.03.2025).

KARAGÖZLÜ, Volkan (2014). "Mu'ammâyî, Alî Çelebi, Alî Bâlî, Selanikî Mu'ammâyî", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/muammayi-ali-celebi-ali-bali-selaniki (E.T.: 29.01.2025).

KARAGÖZLÜ, Volkan (2014). "Necmî, Necmî-i Rûmî", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/muammayi-ali-celebi-ali-bali-selaniki (E.T.: 19.04.2025).

KARTAL, Ahmet (2019). "Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı". **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi,** 40, 187-266.

KAVAS, Ahmet (2002). "Kuloğlu", **DİA**, 26/359-360, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

KESKİN, Burhan (1998). **Selimnâme (İshak b. İbrahim)**, (Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi.

KILIÇ, Filiz (2010). **Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ: İnceleme-Metin**, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

KIRLANGIÇ, Hicabi (1995). **İdris-i Bitlisî**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi.

KÖKSAL, Mehmet Fatih (2013). "Sücûdî", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sucudi (E.T.: 15.01.2025).

KÖKSAL, Mehmet Fatih (2021). "Hüsn ü Dil (Lâmi'î Çelebi)", **Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/husn-u-dil-lami-i (E.T.: 18.06.2025).

KÖPRÜLÜ, Fuad (2004). **Saz Şairleri I-V**, Ankara: Akçağ Yayınları.

KURTOĞLU, Orhan (2013). "Zâtî, Ivaz", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zati-ivaz (E.T.: 15.06.2025).

KUT, Günay (2015). "Lâmi'î Çelebi, Mahmûd b. Osmân", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lamii-celebi-mahmud-osman (E.T.: 13.12.2024).

KUTLUK, İbrahim (1989). **Kınalı-zâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-Şu'arâ**, C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Mecmû'a-i Eş'âr (ty). İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Koleksiyonu, No: 479.

PARMAKSIZOĞLU, İsmet (1992). **Hoca Sadettin Efendi Tacü't-Tevarih**, Eskişehir.

SAĞIRLI, Abdurrahman (1993). **Keşfi Mehmed Çelebi. Selim-nâme veya Bağ-ı Firdevs-i Guzat ve Ravza-i Ehl-i Cihâd**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi.

SARAÇ, M. A. Yekta (2015). "İbn Kemâl, Kemâlpaşa-zâde", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ibn-kemal (E.T.: 15.06.2025).

SAVAŞ, Hamdi (1996). **İshak Çelebi ve Selimnâmesi**, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi.

SEHÎ BEG (2017). **Heşt-Bihişt**, (e-kitap), (Haz. Halûk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

SEVERCAN, Şefaettin (1995). **Keşfî ve Selimnâmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi.

SUNGUR, Necati (1994). **Âhî Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

SUNGURHAN EYDURAN, Aysun (Haz.) (2008). **Beyânî, Tezkîretü'ş-Şu'arâ**, (e-kitap), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

SUNGURHAN EYDURAN, Aysun (Haz.) (2009). **Kınalı-zâde Hasan Çelebi, Tezkîretü'ş-Şu'arâ, Tenkitli Metin**, (e-kitap), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ŞEMSEDDİN SAMİ (1306). **Kâmûsu'l-A'lâm**, İstanbul.

TUMAN, Mehmed Nâil (2001). **Tuhfe-i Nailî Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri**, (Haz. Cemâl Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara: Bizim Büro Yayınları.

TURAN, Şerafettin (2022). "Kemalpaşazâde", **DİA**, 25/238-240, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

UĞUR, Ahmet; ÇUHADAR, Mustafa (1997). **Celâl-zâde Mustafa. Selim-nâme**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

ULUDAĞ, Erdoğan (1997). "Lâmi'î'nin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, 8, 67-77.

YAĞCI, Ömer Gökhan (2014). "Duhânî, Ahmed", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/duhani-ahmed (E.T.: 13.06.2025).

YAĞCI, Ömer Gökhan (2014). "Lütfî Paşa", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lutfi-pasa (E.T.: 10.05.2025).

YILMAZ, Kadri Hüsnü (2014). "Hâfız-ı Acem, Hâfız, Hâfızüddin Mehmed Efendi", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hafizi-acem-hafiz-hafizuddin-mehmed (E.T.: 21.06.2025).

YÖRDEM, Esra (2018). **Kadızâde'nin Gazavât-ı Sultan Selim Han Adlı Eseri (Metin-İnceleme)**, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

YÖRÜR, Ali (2014). "Tîğî, Kara Murâd Paşa-zâde Tîğî Bey", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı-Ahmet Yesevi Üniversitesi, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/tigi-kara-murad-pasazade-tigi-bey (E.T.: 15.06.2025).

ZAMANI MÜHÜRLEYEN HÜKÜMDARIN ANLATISI: OKAY TİRYAKİOĞLU'NUN "YAVUZ" ROMANI

Prof. Dr. Ülkü ELİUZ
Karadeniz Teknik Ün. Edebiyat Fak.
ulkueliuz@ktu.edu.tr

Giriş

Yüzeyden Anlama

Göstergeleri ve gösterge dizgelerini inceleyen bilim dalı olan göstergebilim, dilbilimsel metotların nesnelere uygulanması; temsilî ve anlamlı bütün oluşturan her şeyin dille tasvir edilmesi; dilsel olmayan olguların dil metaforuna dönüştürülerek açıklanmasıdır. Göstergebilimsel çözümleme ise, aynı metinde bulunan birimlerin benzerlik ve farklılıklarının saptanması, birimler arasındaki yapının belirlenmesi ve derindeki görünmeyen anlama ulaşılması şeklinde gerçekleştirilir. Göstergebilim kuramının oluşturucularından Algirdas-Julien Greimas, kuramın göstergelerden ziyade anlamı/ anlamlama dizgelerini hedef alması gerektiğini ileri sürerek her metnin "kendi göndergesini (gerçek ya da düşsel) kendi(sinin) yarat(tığını)" (Rifat, 2014: 93) savunur. Göstergeleri ve kodları incelemek, edebî eserin anlamlı yapısının temelini ortaya çıkarma edimidir. Edebî metin göstergebilimsel açıdan üç aşamada görünüm kazanır:

1. Anlatı/metin düzeyi, iki aşamadan oluşur:

İncelenen metnin yazarı veya şairi
Tarihsel ve sosyal arka planı

2. Söylem/söylemsel/betisel düzeyi, dört aşamada gerçekleştirilir:

Kendi içinde anlamlı bütün oluşturan, aynı zamanda asıl metnin bütünselliği içerisinde görev üstlenen parçaların, anlam kavşaklarının/ kesitlerinin düzenlenmesi
Anlatı izlencesinin deneyim çizgesinin tasnif edilmesi
Anlatısal sözdizim basamağında eylemleriyle tanımlanan, bireysel nitelik taşıyan, oyuncuların/eyleyenlerin tespit edilmesi
"Özne, nesne, gönderen, gönderilen, yardımcı, engelleyici" şeklinde tanımlanan eyleyenlerin rollerinin 'iletişim-isteyim-edim" ekseni aşamalarındaki örgütlenme biçimlerinin ve anlatı içerisinde yerine getirdikleri işlevlerin belirlenmesi

3. Derin düzey/anlam düzeyi/izleksel (mantıksal**-**anlamsal)/ temel yapı, tek aşamalıdır. Yüzeysel yapıdaki şeylerin birleştirilip derin düzeydeki karşılıklarının karşıtlık, uyuşmazlık/ çelişme ve içerme ilkelerinden yararlanılarak kıyaslanması ve anlamlandırılması ile temel mesajın belirlenmesi

Okay Tiryakioğlu'nun 2009 yılında yayımlanan "Yavuz" romanı, devletin varlığını her şeyin üzerinde tutan başkişi Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik yıllarından vefatına kadar geçen sürede yaşananlar; babası II. Bayezid ve

kardeşleri Şehzade Ahmed ve Şehzade Korkut ile taht kavgası; Şah İsmail'e yazdığı şiirler ve edebî çalışmalar; mezhep ve iktidar çatışmaları çerçevesinde 7 bölümde düzenlenir. Bireye ait küçük tarih ve millete ait büyük tarihin buluştuğu entrik kurguyu oluşturan bağıntının **anlatı-söylem-anlam** olmak üzere üç düzeydeki yansımaları şu şekildedir.

1. Anlatı/ Metin Düzeyi

Anlatı düzeyi, metnin üzerine inşa edildiği kaynağın şekillendiği sürece ait verilerin tespiti ve değerlendirilmesidir. Okay Tiryakioğlu'nun Sultan Bâyezîd-i Velî'nin oğlu, Fatih Sultan Mehmed'in torunu Selim Han'ı/ I. Selim'i merkez kişi olarak tarihî verilerden kurmaca evrene taşıdığı "Yavuz" romanında anlatı düzeyi, iki aşamalı görüngülenir:

- Eserin yazarı Okay Tiryakioğlu ve eserleri
- Anlatının tarihsel ve sosyal arka planı: Yavuz Sultan Selim

Okay Tiryakioğlu ve Eserleri

Osmanlı İmparatorluğu konulu gotik romanları ile tanınan Okay Tiryakioğlu, 13 Eylül 1972 tarihinde Mersin'de dünyaya gelir. Çocukluğu İstanbul Erenköy'de geçen yazar, ilk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamlar. 1992'de Bilkent Üniversitesindeki başladığı üniversite eğitimini 1994'te yarıda bırakır; annesinin armağan ettiği gizemli, kara mizah yüklü hikâye kitapları, Enid Blyton ve Gülten Dayıoğlu eserleri ile başlayan edebî yolculuğu, Edgar Allan Poe ve Howard Phillips Lovecraft gibi Gotik yazarların etkisinde devam eder.

2020'de **Karanlığın Çağrısı** adlı gotik roman ile yazınsal evrene giriş yapar; aynı yıl Beyan Yayınları'nın düzenlediği 'İlk Romanlar Ödülü' verilen eserde yasa dışı deneklerin, satanizmin, kara büyünün, mezarlıkların, yağmurun, soğuğun egemen olduğu ortamda parçalanan aileler ve çaresizlik anlatılır. 2004'te yayımlanan **Gölgeler** adlı romanda deprem, uyuşturucu, ikiyüzlülük sarmalındaki insanların öyküsü aktarılır. 2005'te yayımlanan **Bin Yılların Gecesi** adlı eser, kara roman olarak nitelenen gündelik olayların betimlendiği bir metindir. 2009'da yayımlanan **Kuşatma 1453** ile edebî anlamda tarihî romanlara evrildiği süreç başlar ve tarihî malzemeden yararlanarak yazınsal evrene 24 roman eklenir: Osmanlı Devleti'nin Avrupa üzerindeki etkisini

artıran İstanbul'un fethinin askerî, siyasi ve stratejik yönleri; Fatih Sultan Mehmed'in savaş dehası; zaferin arka planının ayrıntılı şekilde kurgulandığı **Kuşatma 1453** (2009); Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik yıllarından başlayarak vefatına kadar geçen süreyi, babası ve kardeşleriyle girdiği taht mücadelesini, Şah İsmail'e şiirlerini, edebî çalışmalarını, mezhep-iktidar çatışmaları **Yavuz-Aslan Pençeli Şair Padişah Sultan Selim Han** (2009); Plevne Savunması'nın arka planı ve Gazi Osman Paşa'nın insani yönleri **Kumandan-Plevne Kahramanı Osman Paşa** (2010); 11 yaşında tahta geçen IV. Murat'ın 28 yıllık iktidar mücadelesi **IV. Murat-Gürz ve Zafer** (2010); Kânuni Sultan Süleyman'ın zaferleri, seferleri ve diplomatik başarıları **Kânuni-Kılıcın Yapamadığını Adalet Yapar** (2010); Mevlana Celaleddin-i Rûmi'nin babası Sultanü'l-Ulema Bahaeddin Veled ve yakınlarının bir iftira sonucu Belh şehrinden başlayan çileli yolculuğundan Şems'le derinleşen manevi gelişimine kadarki süreç, Mesnevi'nin doğuşu **Mevlana-Aşk Beni Sende Öldürür** (2011); Sultan Abdülhamid'in iktidar sürecinin ayrıntıları ve İstanbul'da düzenlenen suikastın perde arkası **Abdülhamid–Son Hükümdar** (2011); Kânuni Sultan Süleyman'ın gençlik günlerinden, sultanlığa yükselişi, siyasi ve askerî başarıları Kânuni üçlemesinin ikinci kitabı olan **Sultan-Bir Kânuni Romanı** (2012); Sultan Muhammed Alparslan'ın bir savaş kahramanı, bir lider, bir âşık ve bir insan olarak tanıtımı **Alparslan-Çift Başlı Kartallar** (2012); dördüncü Osmanlı Padişahı I. Bayezid'in/ Yıldırım Bayezid'in tahta geçiş ve yükseliş dönemi **Yıldırım Bayezid-İhanet Çemberi ve Yükseliş** (2013); Ankara Savaşı merkezli Osmanlının genç padişahı Yıldırım Bayezid ile savaş dehası Emir Timur'un mücadelesi **Devlerin Savaşı/Yıldırım-Timur** (2014); Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e, kardeşlerine ve babasına karşı yürüttüğü mücadele **Kurt ve Kuzgun-Çaldıran Kılıçların ve Şiirlerin Savaşı** (2014); Orta Çağ'ı sonlandıran Osmanlıyı imparatorluğa dönüştüren II. Mehmed'in hikâyesi **Fatih Sultan Mehmed Han** (2015); Kânuni, Pargalı, Vehimi Orhun ilişkileri bağlamında bir zafer **Mohaç-İsyan, Zafer ve Destan** (2015); Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi esnasında Hz. Muhammed'in kabrini açarak na'şını kaçırma girişimleri **Kayıp Sır-Kutsal Emanetler'in Sırrı** (2016); bir liderin tüm yönleri **Cengiz Han-Rüzgâr ve Ateş İmparatorluğu** (2016); Doğu ve Batı Roma'ya hükmeden büyük komutanın öyküsü **Atilla-Avrupa'yı Dize Getiren Türk** (2018); cesur bir kahramanın galibiyetleri **Halid Bin Velid-İslamın Kılıcı** (2020); 'Devlerin savaşında bir çocuğun/ Ulak Nuri'nin maceralarının anlatıldığı serisindeki 'Çelik Hilalin Gölgesinde, Tuna'nın Sırrı, Viyana Kapılarında, Mayerling Ormanları, Akıncı Fırtınası' alt başlıkları taşıyan **Ulak** (2020) serisi (5 kitap); bir Gine kabilesinde yaşayan küçük bir çocuk olan Kondo'nun işgal, sömürge, kölelik çerçevesindeki hikâyesinin metinleştiği **Kara Panter**

(2020) serisi (3 kitap); Büyük Selçuklu Devleti'nin bilge ve savaşçı veziri Hasan et-Tûsî'nin hayatı **Adaletin Kalesi: Nizamülmülk** (2021); Roma İmparatorluğu'nun gücü, askerî yapısı, dönemin siyaseti, en büyük liderlerinden biri olan Jül Sezar'ın yaşamı ve yükselişi **Jül Sezar-Demirden Ordular Çelikten İrade** (2024).

Tarihî malzemeyi yazınsal dizgede inşa ettiği anlatıları ile tanınan Okay Tiryakioğlu'nun Yavuz Sultan Selim Han'ın merkez kişi olduğu roman türünde kurgulanan "Yavuz - Aslan Pençeli Şair Padişah Sultan Selim Han" (Yavuz Sultan Selim'in çocukluk yıllarından başlayarak tahta çıkış süreci, hükümdarlık dönemi ve vefatına kadar geçen süre) (2009); "Kurt ve Kuzgun-**Çaldıran Kılıçların ve Şiirlerin Savaşı**" (Yavuz Sultan Selim'in babası ve kardeşleriyle girdiği taht mücadelesi, Şah İsmail'le edebî mücadelesi, mezhep ve iktidar çatışmaları) (2014); "Kayıp Sır" (Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi esnasında Hz. Muhammed'in kabrini açarak na'şını kaçırma girişimleri) (2016) adlı üç eseri vardır.

Tarihsel ve Sosyal Arka Plan: Yavuz Sultan Selim Han (10 Ekim 1467-21 Eylül 1520)

Sultan Bayezid-i Velî'nin oğlu, Fatih Sultan Mehmed'in de torunu olan Selim Han/ I. Selim; cesur, ciddi, sert, kararlı, tedbirli, azimli, sadık, sabırlı, mütevekkil, hazırcevap, dürüst, duygusal, öfkeli, adil, dindar, ilme düşkün, ilim adamlarına saygılı, ileri görüşlü, gaza fikrine sahip bir insandır. Tahta geçme uğruna verdiği mücadeleyi Allah'ın rızasını kazanma ile eşleştirdiğinden tüm eylemlerini tam bir adanmışlık içinde bu bakış açısıyla gerçekleştirir. Cihan padişahı sorumluluğu içinde hareket eder, devletin geleceğini ve devlete bağlılığı önceler. İslam birliğini güçlendirmek için sorumluluk alırken her türlü bölücü girişime şiddetle karşı durur. Şehzadeliğini Trabzon'da geçiren Yavuz Sultan Selim Han; yaşlı olan, müzmin

hastalıklarla uğraşan, devlet işlerini tam anlamıyla yerine getiremeyen, din ve devlet düşmanlarının saldırılarını cevapsız bırakan babası Sultan II. Bayezid'e darbe yaparak tahta çıktığı 1512-1520 yılları arasındaki hükümdarlığı döneminde Osmanlı İmparatorluğu yüzde yetmiş kadar büyür ve yaklaşık 3,4 milyon kilometrekareye yayılır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dokuzuncu padişahı olan Yavuz Sultan Selim Han, asıl hedefi olan Mısır'a ulaşmak isterken önce devletin içinde bulunduğu duruma seyirci kalan kardeşleri şehzade Ahmed ve Korkut ile mücadele eder; sonrasında savaş meydanlarına atılır. Şii Safevi tehlikesine karşı mücadele-sinde 1514'te İran'a sefer yapması, Çaldıran Muharebesi'nde İran'da Şiiliği devlet dini-mezhebi olarak benimseyen, İslam âlemini ikiliğe sürükleyen, batı komşusu Osmanlılar ve doğu komşusu Özbekler ile savaş-larını din-mezhep savaşı olarak gösteren Safevi Hükümdarı Şah İsmail'i mağlup etmesi, başkent Tebriz'e kadar ilerlemesi önemlidir. 1515'te Sadrazam Hadım Sinan Paşa öncülüğündeki Turnadağ Muharebesi ile Dulkadiroğulları Beyliği'ni ortadan kaldırdıktan sonra Anadolu'da Türk siyasi birliğini tam anlamıyla sağlar ve 'Yavuz' lakabıyla anılmaya başlanır. Sonraki süreçte Memlûk Devleti'ne karşı Büyük Mısır Seferi'ni (Ağustos 1516 ile Ocak 1517) düzenler; Mercidâbık, Gazze, Ridâniye, Kahire Muharebelerini kazanarak Memlûkleri yıkar ve Osmanlı egemenliğini kabul ettirir; Suriye, Filistin, Levant, Mısır, Hicaz gibi stratejik bölgeleri ele geçirir; Mekke ve Medine'nin anahtarlarını, Hz. Muhammed'in "Kutsal Emanetler" olarak kabul edilen eşyalarını İstanbul'a getirtir. Planladığı büyük deniz seferi için donanmayı güçlendiren ve 1520'de Batı'ya doğru yola çıkan Sultan Selim, hastalığı ilerlediği için Edirne'de konaklar; Çorlu'da ordugâhta vefat eder.

Batı ile barış içerisinde hareket eden, seferlerini daha çok doğuya gerçek-leştirerek Anadolu'yu Safevi tehlikesinden korumaya çalışan Yavuz Sultan Selim Han, hâkim değil hizmetkâr olmayı seçerek kazandığı savaşlar ile Anadolu coğrafyası Safevi tehlikesinden kurtulur; sekiz yıllık yönetiminde icraatı ve fetihleriyle Osmanlı padişahlarına İslam'ın hamisi olma görev ve sorumluluğu kazandırır; Doğu Anadolu, Azerbaycan ve İran üzerinde bulunan ticaret yollarına hâkim olunur; Mekke ve Medine'nin koruyuculuğu üstlenilir.

Devlet yönetimine ek olarak bilimsel ve edebî çalışmalar yapan, özellikle şiir alanında dikkate değer başarılar gösteren Osmanlı padişahlarından biri olan Yavuz Sultan Selim'in 'Sultân Selîm' ve 'Selîmî' mahlası ile 560 gazeli içeren

Farsça Divanı ve "a) Yavuz Sultan Selim'e ait olduğuna kuşku duyulmaması gereken; 3 murabba, 6 gazel, 4 kıt'a ve 10 matla/müfred olmak üzere 23 şiir; b) Yavuz Sultan Selim'e aidiyeti "kuvvetle muhtemel" olan; 4 gazel, 1 kıt'a olmak üzere 5 şiir; c) Yavuz Sultan Selim'e aidiyeti "şüpheli" görülen; 1 müseddes, 1 (eksik) muhammes, 1 müstezad, 3 gazel, 2 kıt'a ve 12 matla/müfred olmak üzere 20 şiir; d) Toplamda burada neşredilen 1 müseddes, 1 muhammes, 3 murabba, 1 müstezad, 13 gazel, 7 kıt'a ve 22 beyit (matla veya müfred) olmak üzere 48 adet" (Köksal, 2019: 282) olmak üzere küçük bir divançe niteliğinde Türkçe manzumesi bulunmaktadır. "Savaşta Yavuz Şiirde Selim" (Köksal, 2022) şeklinde nitelenen şair padişah olarak Farsça Divanı'ndaki mazmunların benzetme ve söz sanatlarıyla mistik derinlikte düzenlemesi tasavvufi yöneliminin göstergelerindendir.

2. Söylem/Söylemsel/Betisel Düzey

Söylem düzeyinde kendi içinde anlamlı bütün oluşturan, aynı zamanda asıl metnin bütünselliği içerisinde görev üstlenen parçaların, anlam kavşaklarının/ kesitlerinin düzenlenmesi; anlatı izlencesinin deneyim çizgesinin tasnif edilmesi; anlatısal sözdizim basamağında eylemleriyle tanımlanan, bireysel nitelik taşıyan, oyuncuların/ eyleyenlerin tespit edilmesi; "özne, nesne, gönderen, gönderilen, yardımcı, engelleyici" şeklinde tanımlanan eyleyenlerin rollerinin "iletişim-isteyim-edim" ekseni aşamalarındaki örgütlenme biçimlerinin ve anlatı içerisinde yerine getirdikleri işlevlerin belirlenmesi olmak üzere dört aşamada incelenir.

Anlatının Anlam Kavşakları/Kesitleri

Okay Tiryakioğlu'nun Yavuz Sultan Selim Han'ın merkez kişi olduğu üçlemenin ilk kitabı "Yavuz" romanı, kişi-zaman-mekân-olay bakımından sıradizimsel düzende başlangıç, gelişme ve sonuç olarak kategorize edilebilecek **7 kesit** hâlinde kurgulanır. Her ana bölüm kendi içinde kişi-zaman-mekân-olay bakımından genellikle şehir-ay-yıl belirten zaman ifadeleri ile alt başlıklara ayrılır:

KESİTLER	ANA BAŞLIK	ALT BAŞLIKLAR	ENTRİK KURGU
Birinci Kesit	Yaşlı Çocuk	1-İstanbul, Kasım 1479 2-Başlıksız 3-Trabzon, Eylül 1508	Çocuk Selim'in içinde bulunduğu sosyal ve kültürel ortam; Trabzon'daki yöneticilik yılları
İkinci Kesit	Taht Mücadelesi	1-Roma-Vatikan, Şubat 1509 2-Trabzon, Mart 1509 3-Haziran 1509 4-Dersaadet, Mart 1510 5-Ağustos 1511	Taht mücadelesinin siyasi, dinî ve ideolojik arka planı

Üçüncü Kesit	Ya Devlet Başa Ya Kuzgun Leşe	1-İstanbul, 24 Nisan 1512 2-Bursa, Kasım 1512 3-Başlıksız	Osmanlı tahtında Sultan II. Bayezid'in tahttan çekilmesiyle başlayan siyasi hesaplaşmaların ve toplumsal algının yeniden şekillendiği kritik geçiş sürecindeki güç dengeleri
Dördüncü Kesit	Hesaplaşma	1-Tebriz, Nisan 1514 2-Karaman-İshaklı, 17 Mayıs 1514 3-Çaldıran, 23 Ağustos 1514 4-Başlıksız	Çaldıran Seferi öncesi ve sürecinde yaşanan siyasi ve ideolojik hesaplaşma Tebriz ve Karaman-İshaklı ekseninde Kenan Paşa'nın Tebriz ziyareti, Şah İsmail ile diyalogları, Selim Han'a ilettiği mesajlar, İslamiyet'te adalet kavramı çerçevesinde taraflar arasındaki askerî rekabet ve gerilim, farklı dünya görüşleri ve eleştiriler, diplomatik çatışma
Beşinci Kesit	Ömür Kısa Yollar Uzun	1-Tebriz, Ağustos Sonu-Eylül 1514 2-20 Eylül 1514 Ekim 1914 3-Başlıksız	Çaldıran Zaferi sonrasında Osmanlı-Safevi mücadelesinin siyasi, askerî, toplumsal, ekonomik yansımaları; İstanbul'daki zafer coşkusu
Altıncı Kesit	Dünyanın Hâkimi	1-Başlıksız 2-Mercidabık, 24 Ağustos 1516 3-Başlıksız 4-Başlıksız	Yavuz Sultan Selim'in askerî dehası ve kararlı politikaları ile Osmanlı İmparatorluğu'nu bölgesel ve küresel anlamda güçlendiren Mısır Seferi'nin detayları
Yedinci Kesit	Ridaniye ve Sonrası	1-22 Ocak 1517 Perşembe 2-Başlıksız 3-Başlıksız 4-Başlıksız 5-Başlıksız 6-Başlıksız	Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı resmen topraklarına katması ve yeni idari düzenlemeler; Memlûk Sultanlığı'na karşı kazanılan zafer sonrası stratejik adımları; kişisel sağlık sorunları ve hastalığı

Bu yedi kesitte aktarılan anlatı izlencesi ise, başlangıç durumu ile bitiş durumu arasında eylemlerin beklenmedik durumlar ve dengeyi sağlayan güç ögeleri bakımından art arda gelerek sunulmasıdır.

Başkişi Selim Han'ın Osmanlı-Safevi ilişkilerinin dönüm noktası Çaldıran Seferi'nin öncesinde, süreç içinde siyasi ve ideolojik hesaplaşmalar yaşanması ile Çaldıran Zaferi sonrasında siyasi, askerî, toplumsal gelişmeler meydana gelmesi (1, 2, 3, 4. bölümler) (Kenan Paşa'nın Tebriz ziyareti, Şah İsmail ile diyalogları, Selim Han'a eleştirel mesajları, Şah İsmail'in tehditlerini ve hakaretlerini içeren mektubun Selim Han'a iletilmesi, Osmanlı ordusunun Safevi topraklarına ilerlemesi, padişahın ordusundaki güvensizliğe ve huzursuzluğa öfkelenerek sert bir tutum ile kontrol etmeye çalışması, savaş sırasında verilen şehitler ile Safevilerin üstünlüğü ele geçirmesi, Osmanlının ricat (geri çekilme) taktiği yapması, Safevi ordusunun dağılması, Osmanlının zafer kazanması; Osmanlı ordusunun Tebriz'e girmesi; Yavuz Sultan Selim adına camilerde hutbeler okunması, sanatçıların, zanaatkârların, Sünni Türkmenlerin İstanbul'a sevk ettirilmesi; Tebriz'den ayrılan Osmanlı ordusunun Ermenilerin ünlü Talin Kalesi'ni kuşatması; Amasya'ya ulaşılması; Kenan Paşa'nın Sultan Selim Han ile çocukluklarındaki dostluğu, tartışmaları hatırlaması, Hemdem Paşa'nın öldürülmesinden sonra Selim Han'a kin beslemesi, Padişah şehir dışındayken yeniçerilerle sarayı ele geçirmek, Amasya Kalesi'nde pusu kurmak ve Sultan'ı öldürmek istemesi; durumu öğrenen Sultan Selim Han'ın isyanı bastırtması ve Kenan Paşa ile yüzleşmesi; Safevi tehdidine karşı yeni bir sefer düzenlenmesi; Osmanlı topraklarının büyümesi, İpek Yolu'nun kontrolüyle ticaret gelirlerinin katlanması, fetihnâmeler yazılarak önemli merkezlere gönderilmesi; Osmanlı ordusunun geri dönmesi ve büyük bir törenle Topkapı'dan şehre girmesi, Osmanlı tarihinin en parlak ve bereketli dönemlerinden birinin yaşanması vd.); Yavuz Sultan Selim'in Osmanlı İmparatorluğu'nu bölgesel ve küresel anlamda güçlendirmesi; Yavuz Sultan Selim'in stratejik manevraları ile Mısır'ı resmen topraklarına dâhil etmesi (5-6-7. Bölüm) (1516 baharında Yavuz Sultan Selim Han'ın sefer için orduya hazırlık emri vermesi, Barbaros kardeşlerin hediye olarak ganimet yüklü altı gemilik bir filo göndermesi, İran Seferi'ne çıkılması, Osmanlı ordusunun Mercidabık Ovası'nda zafer kazanması, Halep'e girilmesi, Suriye, Lübnan ve Filistin topraklarının Osmanlı hâkimiyetine geçmesi, Sina Çölü'nü geçerek Mısır'a ulaşma hedefindeki ordunun Kahire'ye kadar ulaşması; güneşin doğuşuyla Osmanlı ve Memlûk orduları arasında yaşanan büyük çatışma, Tomanbay'ın fedailerinin karanlıkta harekete geçmesi, Memlûk liderlerinin şehit düşmesi, Selim Han'ın zaferin ardından dostlarını kaybetmesi, Kahire'ye girişi ile direnişin kırılması, Tomanbay'ın teslim olma kararını alması, Mısır'ın ele geçirilmesi, yeni idari düzenlemeler yapılması, Yavuz Sultan Selim'in sağlık sorunları yaşaması, seferleri iptal etme kararı alması, vefat etmesi vd.) olmak üzere iki aşamada metnin iletisine ulaşılır.

Metinde uzam, devleti ve hükümdarı imleyen İstanbul ve düşmanı, ötekini sembolize eden Tebriz'dir. Uzamsal gönderimler ile gerçek dünya bilgisine gönderimde bulunulmasının amacı, anlatıya gerçeklik izlenimi vermektir. Yavuz romanında fiziksel mekânlar şu şekildedir: İstanbul, Topkapı Sarayı,

Alaaddin Keykubat Sarayı, Manisa Sarayı, Tebriz, Amasya, Meşatta Sarayı, St. John Lateran Sarayı, köşk, zindan, otağ, Talin Kalesi, Birecik Kalesi, liman, iskele, nehir (Aras Nehri, Nil Nehri), dağ (Kafkas Dağları, El Mukattam Dağı, Kasiyun Dağı), sahra (Çaldıran Sahrası, Pasin Sahrası, Malatya Sahrası, Mercidabık ve Ridaniye Sahrası), Sina Çölü'dür.

Metinde zaman; şehzadeliğini Trabzon'da geçiren Yavuz Sultan Selim'in yaşlı olan, müzmin hastalıklarla uğraşan, devlet işlerini tam anlamıyla yerine getiremeyen, din ve devlet düşmanlarının saldırılarını cevapsız bırakan babası Sultan II. Bayezid'e darbe yaparak tahta çıktığı 1512-1520 yılları arasındaki Osmanlı İmparatorluğunun yüzde yetmiş kadar büyüdüğü ve yaklaşık 3,4 milyon kilometrekareye yayıldığı 8 yıllık hükümdarlık dönemidir.

"Trabzon limanına yıldız tozu bir kar yağıyordu. Kuzeyden inen poyrazla birlikte ahşap binaların kiremitlerinin zaman zaman sokak aralarına uçtuğu ve altlarından geçen insanları yaraladığı duyuluyordu. Islak taş caddelerin köşelerinde biriken kar yığınları, şehrin genel görünümüne az da olsa hüzünlü bir hava katmıştı ancak halkın morali yüksekti. Valileri Şehzade Selim'in son aylardaki muhteşem başarıları ve kazandığı şöhret memleketin her yerinde konuşulur olmuştu. Geniş ve zengin hanlarda pek aralıksız anılan ismi, varlığını soluk alıp veren şahane bir gölgeye dönüştürmüştü. Yokluğunda bile boşluklardan ses veren bir ruhtu artık 'Yavuz' Selim ismi. Işıltılı medreselerin yorgun talebeleri, ders aralarında onu anıyorlar, bu sayede gönüllerinde kaynağı tükenmez bir güç buluyorlardı. Zikir seslerinin kırgın gönülleri yıkadığı loş tekkelerin çay sohbetlerine, geçit vermez Kafkas Dağları'nı uçarcasına aşan şehzadelerinin efsaneleşmiş öyküleri damgasını vuruyor, yüreklerini güvenle dolduruyordu. "Yürü Sultan Selim, devran senindir!" türküsü ozanların dillerinde, memleketin mukaddes topraklarını adım adım gezinmeye başlamıştı bile." (s. 39).

Yazılma zamanı 2009 olan romanda 15. yüzyılının sonları ve 16. yüzyılın ilk çeyreğinde geçer. Kronolojik olarak aktarılan olay dizgesi, hicri adlandırma ile belirginleştirilir. Olayların yaşandığı dönem, Osmanlı hanedanı içindeki taht mücadelelerinin belirginleşmeye başladığı ve özellikle şehzadelerin gelecekteki taht mücadelesi için yetiştirildiği Kasım 1479 ile Mayıs 1519 arasında yaklaşık kırk yıllık süreçtir.

Anlatı İzlencesinin Deneyim Çizgesi

Anlatı izlencesi, başlangıç durumu ile bitiş durumu arasında eylemlerin beklenmedik durumlar ve dengeyi sağlayan güç öğeleri bakımından art arda gelerek sunulmasıdır; edim sözcesinin bir durum sözcesini etkileyip onu yeni bir durum sözcesine dönüştürmesi, başlangıç durumunu sonuç durumuna ulaştıran temel dönüşümün gerçekleşmesidir. Edebî eserde durum

sözcelerini saptamak ve bu sözcelerin dönüşümlerini izlemek, metnin inşa edildiği insanî öz ve her kahramanın insanî tükenişlerin ebedî bekleyişlere dönüşmesini sağlayan tipe dönüşüm sürecine ait kodların çözülmesidir. Bu izlence sözleşme ya da eyletim (başlangıç durumu); edinim/ edinç, edim, tanınma ve yaptırım (sonuç durumu) olmak üzere dört evrede gerçekleşir:

1. Sözleşme ya da Eyletim (Başlangıç Durumu)*:* Özne ile gönderen, arasındaki ilişkiyi kapsayan bu aşamada gönderen, özneyi belli bir amaca, duruma, konuma, nesneye etkiler yöneltir; gönderici ile özne arasında bir sözleşme gerçekleşir. Başkişi Selim Han'ın çocukluğu, şehzadeliği, eğitimi, kardeşleri ile çatışmaları, çevresindeki kişilerle ilişkileri üzerinden sonraki süreçte yapacağı eylemlere hazırlık yapılır.

"En yorgun olduğu gecelerde bile dört saatten fazla uyumuyordu Yavuz. Saray hekiminin tavsiye ettiği kelebek gözlüğünü burnunun üzerine tutturarak saatlerce kitap okuyor, Selîmî mahlasıyla şaşırtıcı güzellikte şiirler yazıyordu. Hemen her gece etrafında uyanık bulunan âlimlerle birlikte güncel, tarihî ve ilmî meseleler üzerinde uzun tartışmalarda bulunmayı da âdet edinmişti. Galibiyet iddiası taşımadığı ve bilim adamlarına saygısı büyük olduğu için fikirleri keyifle dinleniyordu. Çok büyük ısrar olmazsa kalabalık divanlarda şiirlerini okumaktan kaçınırdı. Buna rağmen son dönemde yazdığı ve yalnızca birkaç kişinin bildiği bir şiiri dilden dile memleketi dolanır olmuştu." (s. 40-41).

2. Edinim/ Edinç*:* Öznenin göndericiyle yaptığı sözleşme uyarınca gerekli işlemlerde bulunmak, zorunlu dönüşümleri gerçekleştirmek, bireyleşmeye geçebilmek için gereksindiği yetenekleri kazandığı evredir. Anlatı göstergebiliminde bu yetkinliklerin dört safhalı ilerleyişinin Okay Tiryakioğlu'nun üçlemenin ilk kitabı "Yavuz" romanındaki karşılıkları şu şekildedir:

- Yapmak **zorunda** olmak: Başkişi Yavuz'un İslam birliğini sağlama arzusu
- Yapmayı **istemek*:*** Başkişi Yavuz'un cihan padişahı olma isteği ve stratejik eylemleri
- Yapabilmek (**güç**): Başkişi Yavuz'un yaradılıştan gelen ve sonradan edindiği güçler; siyasi ve askerî başarıları ile entelektüel donanımı ve sanatkâr yönü
- Yapmayı bilmek (**bilgi**): Yavuz Sultan Selim'in babasına darbe yaparak ve kardeşlerini devre dışı bırakarak ele geçirdiği iktidarı sadece makam değil, aynı zamanda disiplin ve sorumluluk şeklinde algılayarak zaferler kazanması

3. Edim: Özne sahip olduğu kipsel edinimlerden/edinçlerden yararlanarak uygulamaya geçeceği dönüştürücü işlemlere yönelir; öznenin isteği, gücü, bilgisi birleşerek zorunlu dönüşümler meydana gelir ve eylemlerini gerçekleştirmesini sağlar. Bir durum sözcesinden bir diğer durum sözcesine geçilen bu bireyleşme/kendi olma sürecinde özne; "**zorunluluk, istek, güç, bilgi"** bağdaşımında dönüştürücü işlemler edinir. Eserde edim aşaması, başkişi Selim Han'ın "güçlü, cesur, korkusuz" (Türkçe Sözlük) sıfatını alacağı

sürecin başlaması ile şu olay birimleri kapsamında görüngülenir: Babası Sultan II. Bayezid'in ve devlet ricalinin tahtı Şehzade Ahmed'e devretmek istemesi, Yavuz Sultan Selim'in babasının izni olmadan Kefe'ye geçmesi, Şehzade Korkut'un Manisa sancakbeyi olması, II. Bayezid'in Yavuz'a itaat ederek Şehzade Ahmed'i desteklemesini istemesi, Yavuz'un sadece kendisinin Osmanlıyı güçlendirebileceğini söylemesi, Şehzade Ahmed'in itibarını büyük ölçüde kaybetmesi, İstanbul'da gelen Şehzade Korkut'un girişiminin ciddiye alınmaması, isyan sonrası Sultan II. Bayezid Han'ın tahttan feragat ederek Şehzade Selim lehine karar vermesi, hükümdar değişiminin ötesinde hanedan içi rekabetin, siyasi hesaplaşmaların, toplumsal algının yeniden şekillenmesi, Şehzade Selim'in Memâlik-i İslâm'ın Padişahı Yavuz Sultan Selim Han Hazretleri olması, Yavuz Sultan Selim'in, divanını toplaması, kardeşleri ve Şah İsmail ile çatışmaların başlaması, Çaldıran Seferi öncesi ve sürecinde yaşanan siyasi ve ideolojik hesaplaşmalar yaşanması, Avrupa devletleriyle diplomatik görüşmeler yapılması, Safevi süvarilerinin, Osmanlı ordusunun ileri hareketini durdurmak için ilk hamlesini yapması ve Osmanlının moral kaybı yaşaması, Yavuz Sultan Selim'in ordusundaki kayıplara sinirlenmesi, Yavuz Sultan Selim'in savaşın seyrini değiştirmek için sağ kanadı geriletip merkeze doğru toplama emri vermesi, Safevi ordusunun Osmanlı toplarının etkili gücü karşısında geri çekilmeye zorlanması, Safevi ordusunun dağılması ve Osmanlının zafer kazanması, Yavuz Sultan Selim'in Safevi tehdidine karşı bir sefer düzenlemesi, Osmanlı ordusunun büyük bir törenle Topkapı'dan şehre girmesi.

"Madem babamız bir iktidar sorunu çeker ve gurbet ellerde helak olan Cem amcamızın yerine, kendisini saltanata taşıyan yeniçeri ağaları ve birtakım soysuz paşaların dümen suyundan ayrılmaz, o halde bu devleti kurtarmak da bizzat bizim sorumluluğumuzdur." (s. 30)

4. Tanınma ve Yaptırım (Sonuç durumu)*:* Öznenin nesneye ulaşmak için uyguladığı dönüşüm işlemlerinin son durumunu gözlemlediği bu aşamada, gönderen özneyi yapılan sözleşme (bu eserde başkişi Yavuz'un iktidara ulaşma isteği) uyarınca ödüllendirir ya da cezalandırır. Eylemin sonucu ile metnin iletisi, öznenin temsil ettiği değer dizgesi ile bütünlenir.

Oyuncuların/Eyleyenlerin Tespiti

Metinde söylem düzeyi, sözdizim basamağındaki eylemleri ve bu eylemlerin eyleyenlerini kapsar. Eyleyen, bir sözcede "eylemin belirttiği oluşa etkin ya da edilgen biçimde katılan varlık ya da nesne(dir)." (Yücel, 2005: 147). İnsan ya da nesne, tekil ya da çoğul, somut ya da soyut olabilen eyleyen, kişi kavramından çok daha geniş kapsamlıdır; bağıntının temel öğelerin-

dendir. Eyleyenlerin rolleri birtakım anlamsal figürlerle verilir. Aynı zamanda eserin kişi kadrosunu oluşturan bu figürler bir yapı içinde örgütlenerek metni bir tek anlama doğru yönlendirir. "Yavuz" romanında eyleyenler metinde adı ile var olan başkişi Yavuz başta olmak üzere 20 karakter ve ihtiyarlar, yeniçeriler, düşman askerler, İstanbul halkı, Mısır halkı, sefer sırasındaki yerleşim yerlerindeki kişiler vb. olmak üzere spesifik bir adı olmayan karakterlerden meydana gelir. Algirdas-Julien Greimas'a göre her anlatı, kalıp veya yol değil insan eyleminin, insan yaşamının anlamının aranmasına yönelik birbirini izleyen üç temel deneyim biçiminde gelişip sonuçlanır. Bir oyuncunun birden çok eyleyene dönüşmesi veya tek bir eyleyenin birkaç oyuncu tarafından gerçekleştirilmesinin mümkün olduğu bu durum, "**yetilendirici, sonuçlandırıcı, onurlandırıcı"** şeklinde üç görünümden aktarılır. Romanda öznenin belirli bir edimi gerçekleştirebilmek için gerekli edinci kazandığı **yetilendirici deneyim***,* başkişi Yavuz'un kişilik özellikleri, yetişme tarzı, eğitimi, babası ve kardeşleriyle ilişkileri, saltanat ile ilgili planları, babasına darbe yapması, yönetime geçerek devletinin gücü ile donanması şeklinde vurgulanır. Öznenin izlenceye ulaşma çabasıyla gerekli edimi başarması olan **sonuçlandırıcı deneyim** ise, Selim Han'ın padişah olduktan sonra Batı ile barış içerisinde hareket etmesi; sekiz yıllık yönetiminde icraatı ve fetihleriyle Osmanlı padişahlarına İslam'ın hamisi olma görev ve sorumluluğu kazandırması; çoğunlukla doğuya doğru gerçekleştirdiği seferler ile Anadolu'nun Safevi tehlikesinden korunmasını sağlaması ve zaferler kazanması; hâkim değil hizmetkâr olmayı seçerek başarılı olduğu savaşlarda fethettiği topraklar ile Osmanlı İmparatorluğu'nu yüzde yetmiş kadar büyütmesi ve yaklaşık 3,4 milyon kilometrekareye yayması; Doğu Anadolu, Azerbaycan ve İran üzerinde bulunan ticaret yollarına hâkim olması; Mekke ve Medine'nin koruyuculuğu görevini üstlenmesi vs. ile metne taşınır. Öznenin başarısının başkalarınca tanınmasının ve onaylanmasının karşılığı olan **onurlandırıcı deneyim**, başkişi Selim Han'ın Osmanlı İmparatorluğu'nu bölgesel ve küresel anlamda güçlendirerek 'Yavuz' sıfatını kazanması ve tarihteki yerini alması ile aktarılır.

Anlatıda başkişi Yavuz'un yetişme tarzı, duyguları, düşünceleri, kişiliği, tepkileri, beklentileri, eylemleri, hayalleri, sanatçı yönü hakkında verilen ayrıntılı bilgiler, **yaptırım** aşaması için uygun özellikleri taşıdığını netleştirir:

- Çocukluğundan itibaren inatçı, hırslı, cesur, dürüst, duygusal, adil, kararlı, tedbirli, azimli, disiplinli, ileri görüşlü, sert mizaçlı, öfkeli, sadık, sabırlı, mütevekkil, hazırcevap, adaletli, adil olması
- Kendine güveninin yüksek, karizmatik liderlik yönüne sahip olması
- Öngörülemeyen, hızlı ve yıkıcı bir güce sahip olması, meydan okumaktan çekinmemesi

- Değerbilir olması; en sadık yoldaşlarından birinin Karaduman adlı atı olması
- Askerî cesaret ve lojistik zekâya sahip olması; sadece kılıçla değil, diplomasi ve bölgesel algı yönetimiyle başarı sağlanabileceğine inanması
- Yerel meşrutiyet sahibi olması; askerî disiplin konusunda ödün vermemesi ve hata yapanları bizzat cezalandırması
- Dindar olması, İslam dünyasının birliğini kurmayı hedefleyen anlayışa ve gaza fikrine sahip olması
- İlme önem vermesi, ilim adamlarına saygılı olması, âlimlerle tartışmalar yapması
- Lüks ve gösterişten uzak, sade bir yaşam sürmesi; spora ve avcılığa meraklı olması
- Şiire, edebiyata düşkün olması

Eyleyenlerin Rollerinin Örgütlenme Biçimleri

Anlatının yüzey yapısına oyuncu olarak dâhil olan, kişi kavramından daha geniş kapsamı bulunan eyleyenlerin rolleri birtakım anlamsal figürlerle verilir; bir yapı içinde örgütlenerek metni tek anlama doğru yönlendirir. Eserin kişiler kadrosunu oluşturan karakterler, çeşitli biçimlerde bulunan birimler arasındaki bağıntıları iletişim ekseni, isteyim ekseni, edim ekseni olarak üç dizgede gerçekleştirirler. Anlatı izlencesindeki işlevine göre bir edenin adı olan eyleyen, kurguyu oluşturmadaki işlevine göre gönderen-gönderilen, özne-nesne, yardımcı-engelleyici şeklinde altı görünümdedir.

İletişim ekseni, gönderen/gönderici-nesne-alıcının oluşturduğu eksendir. Göndericinin işlevi, özneyi alıcıya bir şey iletmesi için harekete geçirmektir:

İLETİŞİM EKSENİ		
Gönderici/Gönderen	**Nesne**	**Gönderilen/Alıcı**
Osmanlı ruhu/ atalar ruhu	Padişah olma/ İmparatorluk	Yavuz /Selim Han

Eserde kendisi için eylemin gerçekleştiği ve gönderenin muhatabı olan, eylemi belirleyerek özneyi nesneye yönlendiren, onun harekete geçmesini sağlayan gönderici, soyut bir kavram olan Osmanlı ruhu/atalar ruhudur. Bu yönetimsel çağrı, Yavuz Sultan Selim'in doğumu ile başlayan eğitimine, ilişkilerine, sorumluluklarına, eylemlerine yön vererek varoluşsal adımlarını belirler. Eylemin konusu konumundaki **nesne**, öznenin ulaşmaya çalıştığı dizgedir; bu metinde tüm diğer aile üyeleri gibi başkişiden de beklenen padişah olma yolundaki çabasına olanak tanınması şeklinde kavram olarak yer alır. Kendisi için eylemin gerçekleştiği ve gönderenin muhatabı olan **gönderilen/alıcı** ise kişi düzeyindedir; aynı zamanda eylem gerçekleştiren **özne** konumundaki başkişi Yavuz'dur. Diğer eyleyenler, anlatının merkezindeki Selim Han'a göre entrik kurguya yerleştirilirler. Eylemin konusu konumundaki **nesne**, öznenin ulaşmaya çalıştığı göstergedir. Başkişi için tahta geçmek, Yaradan'ın rızasını kazanma ile eştir; bu nedenle tam bir adanmışlık içinde eylemde bulunur, cihan padişahı sorumluluğu içinde hareket eder, devletin geleceğini ve devlete bağlılığı önceler. İsteyim

ekseni, özne-nesne eksenidir; bu eksende özne çeşitli engelleri aşarak nesneye ulaşmaya çalışır.

İSTEYİM EKSENİ	
Özne	**Nesne**
Yavuz /Selim Han	Padişah olma/İmparatorluk

Edim ekseni ise destekleyici-özne-engelleyici'nin oluşturduğu eksendir; burada özne isteyim'den edim'e geçer ve nesneye ulaşmak için destekleyiciden bir yardım ya da yeti alır; ancak engelleyici, özneye güçlükler çıkararak nesneye ulaşmasını engeller. Eyleme yardım eden **yardımcı/lar**, öznenin nesneye ulaşma çabasına destek olan eyleyen/lerdir. Yavuz'u padişah olma ve seferler sırasında destekleyen paşalar, yeniçeriler tarafından temsil edilir. Öznenin nesneye ulaşma ve kendini gerçekleştirme çabasına engel olmaya çalışan eyleyen/ler işlevindeki **engelleyici/leri** ise, kişi düzeyinde başkişi Selim Han'ın babası Osmanlı İmparatorluğu'nun sekizinci padişahı Sultan II. Bayezid, kardeşleri Şehzade Ahmed ve Şehzade Korkut ile Şah İsmail temsil eder.

EDİM EKSENİ		
Destekleyici/ler/ Yardımcı/lar	**Özne**	**Engelleyici/ler**
Yeniçeriler	Yavuz Sultan Selim	Babası Kardeşleri Şah İsmail

Gönderen-gönderilen ilişkisi iletişimsel, özne-nesne ilişkisi isteyime bağlı, yardımcı-engelleyici ise edime/güce dayalıdır.

3. Derin Düzey/Anlam Düzeyi/İzleksel (Mantıksal-Anlamsal)/Temel Yapı

Mantıksal-anlamsal düzey, derin yapıda yer alan ve anlam oluşumunun temellendiği en soyut ve en temel aşamadır. Anlamın en derin aşaması olan ve metnin temel mesajının verildiği bu düzeyde, anlamın kurulduğu yapılar ve mantıksal-anlamsal ilişkiler saptanır. Bu ilişkiler ağı ortaya çıkarılmaya çalışılırken; karşıtlık, çelişme ve içerme ilkelerinden yararlanılır.

Anlatının yüzeysel düzeyindeki eyleyenler, dönüşümler, anlatı izlenceleri, figürler ve izleksel roller saptandıktan sonra derin düzeydeki anlamsal-mantıksal yapıyı çözümlemek gerekir. Yüzeysel yapıdaki birimler anlatıda kolayca gözlemlenebilir, ancak derin yapıdaki birimler sözcede açıkça görünmeyen anlamsal alanı ifade eder. Göstergebilimsel çözümleme de derin düzeyde anlamlamayı yöneten mantığı ve anlamı düzenleyen karşıt çiftleri bulmayı hedefler (Uçan, 2002). Yüzeysel düzeydeki eyleyenler, dönüşümler, izlenceler, figürler ve izleksel roller saptandıktan sonra derin

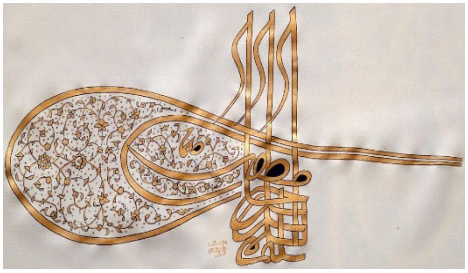
düzeydeki anlamsal-mantıksal yapıyı çözümlemek gerekir. Göstergebilimsel çözümleme, derin düzeyde anlamlamayı yöneten mantığı ve anlamı düzenleyen karşıt çiftleri bulmayı hedefler. "Yavuz" romanında karşıt çiftlerin kavram ve simge düzlemindeki görünümü şu şekildedir:

	Ülkü Değer		**Karşı Değer**	
Kavram Düzlemi	KENDİ OLMA (Adalet-aydınlık-acı-bağımsızlık-bilgelik-cesaret-ciddiyet-deneyim-dostluk- düzen-eylem-eğitim-gaye-gelecek-güç-güven-hedef-hâkimiyet-hikmet-iktidar-itibar-inanç-karar-liderlik-maneviyat-mutluluk-mücadele-saygınlık-savaş-sefer-sessizlik-yönetim-sadakat-bağlılık-dostluk-otorite-özgürlük-zafer-zekâ) MÜCADELE ETME YAŞAM		YOZLAŞMA (Geçmiş-hakaret-aldatma-çıkar-kıskançlık-hırs-ihanet-isyan-rekabet-siyasi entrikalar-taht mücadelesi-tehlike-zulüm) YALNIZLIK ÖLÜM	
Simge Düzlemi	bahar bilgi çocuk dağ devlet gemi hatıra kılıç oyun resim sancak sır şair şiir taht yol tarih padişah/sultan şehzade	deniz ordu elçi Galata gül gündüz helva iskele Karaduman (at) kılıç kıyafet miras saray satranç oyunu savaş şiir tören lider Doğu	altın haç bordo baret düşman gece kan kırmızı pelerin kilise mektup San Pietro Kilisesi sandık şarap kadehleri zindan	oyun para çıban soğuk terleme taşlar Avrupa Batı kardeş cellat

Tarihî romanlar, yalnızca geçmişi anlatmakla kalmaz; aynı zamanda belirli bir tematik yapı ve izleksel bütünlük içerisinde birey- toplum- devlet ekseninde fikir üretir. "Ortak mutluluk adına kahramanca bir eylem başarmış olan insanın büyüklüğünü ve yüceliğini gösterme, sanatsal araçlar yoluyla bu karakterleri halkın bilincinde kökleştirme çabası" (Pospelov, 1995: 144) bağlamında, tarihî ve siyasi figür Yavuz Sultan Selim'in yaşamının kurgulandığı eserde başkişi Selim Hanı'ın kendi olma yolculuğunun adalet- aydınlık- acı- bağımsızlık- bağlılık- bilgelik- cesaret- ciddiyet- deneyim- dostluk- düzen- eylem- eğitim- gaye- gelecek- güç- güven- hedef-hâkimiyet- hikmet- iktidar- inanç- itibar- karar- liderlik- maneviyat- mutluluk- mücadele- saygınlık- savaş- sefer- sessizlik- yönetim- sadakat-otorite- özgürlük- zafer- zekâ kavramları çerçevesindeki

oluşumu görüngülenir. Dinî, millî, tarihî ve etik kaygılar ile donanmış bir birey hâlindeki Selim Han, ben bilincini biz bilincine dönüştüren olması gerek sesine duyarlı bir tiptir. Kendilik sürecinde hedefleri, sorumlulukları, eylemleri ile kimlik kazanan başkişinin geçmiş- aldatma- çıkar- kıskançlık- hakaret- oyun hırs- ihanet-isyan- siyasi entrikalar-taht mücadelesi-tehlike-zulüm merkezli varoluş çabası, entrik kurgunun çok katmanlı yapısını biçimlendirir. Şehzade Selim'den Yavuz Sultan Selim'e dönüşüm süreci, otoriteye ulaşmanın ve hâkimiyeti ele geçirmenin zorluklarının eylemler ile anlamlandırılarak bireyin ve devletin inşasıdır.

Sonuç



Anlamla ilgili her şeyi kapsayan göstergebilim, anlam evrenini çözümlemeyi amaçlaması ile edebî metne ait bu mekanizmanın anlam merkezli soyut durumunu dizgeleştirir. Göstergeler, kendilerinden başka bir şeye/nesneye gönderme yapan eylemler ya da yapılardır. Metin seviyesinde görüngülenen göstergeler, edebî eserde konu, tema, yapı, dil, üslup gibi unsurları şekillendirir ve anlamlı bütüne dönüşümüne zemin hazırlarlar. Göstergeler üzerinden yapılacak bir okumada metnin yapı katmanları çözümlenerek iletisi saptanmaya çalışılır.

Bireysel ve zamansal dönüşüm dinamiklerinin etkili olduğu tarihsel ve sanatsal ilerleyiş/değişim sürecinde iletişimin olduğu her durumda göstergeler ve kodlar vardır. Okay Tiryakioğlu'nun Yavuz Sultan Selim Han'ın başkişi olduğu roman türünde kaleme alınan ve **Yavuz-Aslan Pençeli Şair Padişah Sultan Selim Han** (2009) adlı "I-Yaşlı Çocuk, II-Taht Mücadelesi, III-Ya Devlet Başa Ya Kuzgun Leşe, IV-Hesaplaşma, V-Ömür Kısa Yollar Uzun, VI-Dünyanın Hâkimi, VII-Ridaniye ve Sonrası" olmak üzere yedi ana başlıkta kurgulanan eserde tarihî bir imge konumundaki başkişinin kendi olma uğruna eylemlerde bulunduğu yolculuğunu şekillendiren olay birimleri, kendisini, devletini, iktidarını, kurma gayretinin anlamsal kodlarını içerir. Tarihsel malzemenin bir araç olarak kullanıldığı eserde başkişi Yavuz'un temsil ettiği iktidar mücadelesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun cihana hâkimiyet ülküsünü gerçekleştirme amacıyla örtüşür. İnancın ve milliyetin kaynaklık ettiği güç ile sorumluluklarını yerine getiren I. Selim'in kimliğinde bireyselin ve kolektifin kökensel buluşması yansır. Özerkleşme, özgünleşme ve kendi içinde bütünleşme aşamalarını yaşayan başkişi, benliğini bütünleyip kendini gerçekleştirdiği macerada

özgürlük, farkındalık, seçim ve sorumluluk bağdaşımında liderliğe yükselir; vatan ve millet sevgisi ile yeniden doğar.

KAYNAKÇA

KARTAL, Ahmet (2019). "Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 187-266.

KÖKSAL, M. Fatih (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 267-326.

POSPELOV, Gennadiy N. (1995). **Edebiyat Bilimi,** (Çev. Yılmaz Onay), İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı.

RİFAT, Mehmet (2014). **Göstergebilimin Abc'si**, İstanbul: Say Yayınları.

TİRYAKİOĞLU, Okay (2009). **Yavuz**, İstanbul: Timaş Yayınları.

TİRYAKİOĞLU, Okay (2014). **Kurt ve Kuzgun**, İstanbul: Timaş Yayınları.

TİRYAKİOĞLU, Okay (2016). **Kayıp Sır**, İstanbul: Timaş Yayınları.

UÇAN, Hilmi (2002). **Yazınsal Eleştiri ve Göstergebilim**, İstanbul: Perşembe Kitapları.

VARDAR, Berke vd (1988). **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: ABC Yayınları.

YÜCEL, Tahsin (2005). **Yapısalcılık**, İstanbul: Can Yayınları.

YAVUZ SULTAN SELİM DİVANI'NDA RENK SEMBOLİZMİ

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
Trabzon Ün. Fatih Eğitim Fak.
m.muhsin@trabzon.edu.tr

Bu çalışmada İbrahim KAYA, Hasan KAVRUK ve Süleyman ÇALDAK tarafından 30 nüshadan hareketle hazırlanan "Yavuz Sultan Selim Han. Farsça Divan. Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı-Çeviri" (İstanbul, 2023) isimli kitabın metni esas alınmıştır. Yapılan metin taramasında Sultan Selim'in yedi rengi (kırmızı, siyah, sarı, beyaz, yeşil, mavi, lacivert) kullandığı ve bu renkler arasında "kırmızı" ve "siyah"ın belirgin olarak öne çıktığı görülmektedir. Çalışmada önce "renk" kavramı, renkler ve kişilik ilişkisi ve Türk kültüründe renklere değinilecek; daha sonra Yavuz Sultan Selim Divanı'nda yer alan renklerin tahlili bağlamında özellikle "kırmızı" ve "siyah" renklerin üstlendiği anlam değerleri ve bu değerlerin psikolojik ve sosyal hayata ne derece tekâbül ettiği ele alınacaktır.

I. Renk

Renk, "cisimlerden yayılan farklı enerjideki ışıkların insan ve hayvan gözünde yaptığı uyarıcı etkinin beyne iletilmesi sonucu beyinde oluşan imaj" (Atakol, 2021: 11); "göz ortamından geçip göz arkasına düşen ışığın neden olduğu öznel bir duyum" (Ural, 1995: 11) "ışığın cisimlere çarptıktan sonra gözde bıraktığı etki" (Uymaz, 2013: 28) olarak tanımlanmaktadır.

İnsan gözü yaklaşık 400–800 nm aralığındaki ışıkları görebilmektedir. Bu aralık oldukça dar bir dalga boyu aralığıdır. Başka canlılar, daha geniş dalga boyu aralıklarını görebilir. Mesela kediler, 400-5000 nm arası kadar bir dalga boyu aralığını algılayabilmektedir (Atakol, 2021: 11).

Önce beyaz olan güneş ışığı, ikindi vakitleri, yağmur damlacıklarına çarpıp prizmalandıkça renklenmeye başlar. Güneşin hararet derecesi 42 olduğunda gök kuşağının renkleri, kırmızı, turuncu ve sarı olarak yansır. Hararet derecesi 45'e çıktığında mavi ve yeşil renkler; 48'de menekşe, mor, lacivert renkler ortaya çıkar. Güneş elli derecede iken gök kuşağı görünmez ve renkler kaybolur (Üster, 1996: 18,19,70).

Newton, güneş ışığını camdan yapılmış bir prizmadan geçirdiğinde, güneşten gelen ışığın gökkuşağında bulunan yedi farklı renge ayrıştığını gözlemlemiştir. Bu renkler, sırasıyla viyole, mor, mavi, yeşil, sarı, turuncu ve kırmızıdır (Atakol, 2021: 21, 22; Ural, 1999: 14). Yine Newton'a göre temel renkler üç tanedir: kırmızı, yeşil ve mavi. Diğer renkler bu renklerin ikili, üçlü karışımları sonucunda ortaya çıkar. Kırmızı ve mavi karışımı mor, mavi ve yeşil, turkuaz; yeşil ve kırmızı da sarı olarak algılanır (Atakol, 2021:

23). Goethe "Renk Öğretisi" adlı kitabında iki temel renk olduğunu belirtir: sarı ve mavi. Sarı aydınlığa, mavi ise karanlığa en yakın olan renktir (Atakol, 2021: 23-24).

Siyah var olduğunda ışığın varlığı kaybolur (Üster, 1996: 24). "Hayatımızdaki en belirgin ve en etkin ışık olan güneş ışığının görünen bölümü kırmızıdan mora doğru sonsuz sayıdaki ışınlardan oluşur." (Şahinler, 1999: 11).

II. Renkler ve Kişilik

Saygın, dört şahsiyeti dört renkle özdeşleştirmiştir: Sarılar, dışavurumcu; maviler, analizci; yeşiller, cana yakın; kırmızılar, yönlendiricidir (Saygın, 2018: 27). Abdülkâdir Geylânî, Füyûzât-ı Rabbâniye isimli eserinde sufilerin yedi makamının sıralar ve her birinin bir renge tekâbül ettiğini ifade eder:

1. Nefs-i Emmâre: Bu makamın seyri ilellâh/Allah'a doğrudur. Nuru, mavidir. 2. Nefs-i Levvâme: Bu makamın seyri lillâh/Allah içindir. Nuru, sarıdır. 3. Nefs-i Mülheme: Bu makamın seyri alellâhtır. Nuru, kırmızıdır. 4. Nefs-i Mutmainne: Bu makamın seyri ma'allâh/Allah ile beraber olmaktır. Nuru beyazdır. 5. Nefs-i Râziye: Bu makamın seyri fi'llâh/Allah için yine onda fenâ bulmaktır. Nuru yeşildir. 6. Nefs-i Marziyye: Seyri ani'llâh/ Allah'tan başka her şeyi terkedip yalnız ona yönelmektir. Nuru, siyahtır. 7.Nefs-i Kâmile: Bu makamın seyri bi'llâh/Allah ile ebedîleşmektir. Bu makamın nurunun rengi yoktur (Şeyh, 1975: 46-47).

III. Türk Kültüründe Renkler

Bahaeddin Ögel, Mete Han'ın Çin ordusunu kuşatması münasebetiyle Çin kaynaklarından naklen şu bilgiyi vermektedir: Hun atlı birlikleri Çin ordusunun çevresinde şöyle düzenlenerek yer almışlardı: Beyaz atların hepsi batı yönündeydi. Mavi (yani kır) atlar ise doğuda sıralanmışlardı. Bütün siyah atlar kuzeyde; kırmızı (yani doru veya al) atlar ise güneyde yer almışlardı (Genç, 1999: 5). Türkler yüzyıllar boyunca ana renk olarak kara, ak, kızıl, yeşil ve sarı renklerini benimsemişler ve bu renkleri merkez ve yön belirtmede kullanmışlardır: Merkez (sarı), doğu (gök=yeşil veya mavi); batı (ak), güney (kızıl) ve kuzey (kara) (Genç, 1999: 6).

IV. Yavuz Sultan Selim Divanı'nda Renkler

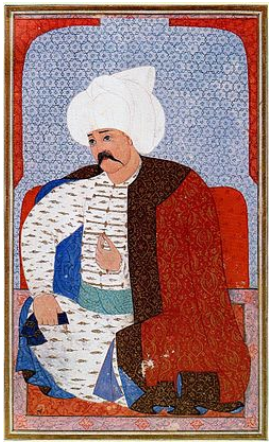
A. Kırmızı

Kırmızı, %39,40 kullanım oranıyla Yavuz Sultan Selim Divanı'nda hâkim renktir. Kırmızının dalga boyu en yüksek olan, kan akışını hızlandıran yani en fazla dikkat çeken renk olması (Uymaz, 2013: 46; İzgören, 2020: 180) bu tespitle uygunluk göstermektedir.

Kırmızı, canlı ve dikkat çekici bir renktir. Gücü, kararlılığı ve sahiplenmeyi simgeler (Saygın, 2018: 26). Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre kırmızı renk, hâlin şiddeti ve kuvvetinin delili, irfan ve şeytanın göstergesi, himmetin ve kudretin işaretidir (Şimşek, 2017: 197-198). Kırmızı renk Hz. İbrahim'e tekâbül eder (Ateş, 2007: 130). Kırmızı renk aynı zamanda seyr-i sülûkde 3. makam olan nefs-i mülhemeyi sembolize eder (Şeyh, 1975: 47).

Kırmızı, yüksek toplumsal ve siyasal konumun belirtisidir (Karabaş, 1996: 35). Orta Çağ ve Rönesans Avrupasında kırmızı elbiseyi sadece krallar, saray mensupları, yüksek din adamları, zengin aristokratlar kullanmıştır (Uymaz, 2013: 4). "Yavuz Sultan Selim'in Ridaniye Savaşı'nda kırmızı atlaslardan bir elbise giydiği bilinmektedir. Çünkü sarı edik, kırmızı kemer ve kaftan, Osmanlı padişahlarının hükümdarlık alâmetleriydi." (Tural; Kılıç, 1996: 24'ten aktaran Uymaz, 2013: 8).

Bu renk; ayrıca ruhu, vuslatı yani Allah'a kavuşmayı ifade eder. Mevlevîlikte şeyhin postu kızıldır. Zira güneş batarken kızıl renge bürünür (Uymaz, 2013: 45).



Kırmızı elbise

Yavuz Sultan Selim'in üzerine Zülfikar eklettiği Kırmızı Sancak

Kırmızı kişilikte şu özellikler öne çıkar: 1. Vazgeçmez. 2. Kendi kuralları vardır. 3. Çabuk karar verir. 4. Az laf, çok işi ilke edinmiştir. 5. Sonuç odaklıdır. 6. Kararlarını kendi verir (Saygın, 2018: 32).

Kırmızı renk, Selîmî Divanı'nda "sürh", "âl", "kırmızı", "hamrâ", "ahmer" kelimeleri ile karşılanmıştır. Ara renkler, daha çok "gûn" ekleri ile teşkil edilen birleşik kelimelerle ifade edilmiştir: La'l-gûn, mey-gûn, gül-gûn, lâle-gûn. Kapalı bir istiare ile bazı objeler üzerinden renk çağrışımı yapılmıştır: Gül, lâle, gül-nâr, la'l, yâkût, şafak, hûn, bâde, mey, âteş.

Kırmızı rengin vasfettiği obje ve nesneler: Âşığın cismi, ser, rûy, ruh, ârız, çehre, dîde, çeşm, leb (dudak), hançer, kebap şişi, şarap, mey, bâde, câm, sirişk, eşk, rişte, âteş, hil'at, savaş elbisesi, câme (elbise), libâs, kabâ, hûn (kan), hûn-ı çeşm, tâc, mergzâr, fermân, evrâk-ı şi'r, nişân, lâle, gül, Mısır şekeri, âfitâb, şafak, bakam boyası, Yemen akiki.

Kırmızı, Selîmî Divanı'nda aşağıdaki anlamlara tekâbül etmektedir:

1. Aşk ve Aşk Yolunda Çekilen Çile, Musibet ve Belâlar

Şarap içtiği zaman yüzü güller gibi kızarıyor. Doğru, şafak vakti güneş kırmızı olur (Kaya vd, 2023: 344).

Onun hançeri paramparça olmuş gönlümü deldi geçti. Fakat sinemin hararetinden kebap şişi gibi kıpkırmızı oldu (Kaya vd, 2023: 344).

Kırmızı mürekkeple yazılan şiir sayfaları genellikle bela çeken Selim'in kanlı göz yaşlarından meydana gelmiştir (Kaya vd, 2023: 345).

Mecnun, Leylâ'nın çadırına nakışlı bir örtü yapmak için kendi can ipliklerini sarı ve kırmızı renginde yaptı. (Rişteha-yı cân-ı hod-râ sâht Mecnûn surh u zerd/Tâ berây-ı hayme-i Leylî pelâsî nakş kerd) (Kaya vd, 2023: 360).

Ey güzeller şahı, senin ateş gibi kırmızı yanağında beliren taze hattına dudağının kırmızılığının aksetmesi al basması nişanı gibidir (Kaya vd, 2023: 280).

Hattın, külahın altından gizlice görünen zülfüne âşıkları öldürmek için kanlı bir ferman getirdi. [Eskiden idam fermanları kırmızı mürekkeple yazılırdı.] (Hatet be-zulf ki duzdîde ser birûn âverd/Berây-ı kuşten-i cem'î hatî be-hûn âverd) (Kaya vd, 2023: 365).

Çadırda değil, bilakis ay yüzlü bir güzelin aşkıyla yanan canımla kızıl şafak gibi kan içerisinde oturuyorum (Kaya vd, 2023: 862).

Kudsîler bütünüyle Yakut gibi hattat olsalar kırmızı dudağının etrafında beliren hat gibi bir yazı yazamazlar (Kaya vd, 2023: 247).

Ey Selîmî, kirpik kalemini gözyaşı zincifri [civa sülfür] mürekkebiyle doldur. Zira o ağzı/dudağı tatlı sevgilinin la'l gibi kızıl dudağının medhini yazacağım (Kaya vd, 2023: 316).

2. Öfke ve İktidar

Bütün ordu komutanlarının sultanı, la'l gibi kırmızı elbise ve altın taç giyen ay yüzlü yâr ne güzel (Kaya vd, 2023: 775).

O ay yüzlü sevgili kızıl renkli savaş elbisesiyle ata bindi. Saklı tuttuğu kan dökme arzusu bak nasıl da âşikâr oldu (Kaya vd, 2023: 473).

O, hiddetinden kızarmış yüzüyle âşığını azarladığı zaman, gökteki ay korkudan saman gibi sapsarı olur. (Reng-i meh ez-sipihr çu keh zerd mî-şeved/Gâhî ki mî-şeved ruh-ı û ez-itâb surh) (Kaya vd, 2023: 344).

3. Utanma

Sararmış yüzüme bak, bir şey sorulduğunda cevap verirken kıpkırmızı kesiliyorum (Kaya vd, 2023: 344).

B. Siyah

Divan'da siyah renk, kırmızıdan sonra %36,44 oranıyla öne çıkan bir renktir. Işık bir cisme çarptığında cisim ışığın içindeki yedi renkten birisini emer, diğerlerini yansıtır. Siyah, yedi rengin hepsini emer, beyaz ise hepsini yansıtır. Bu yüzden siyah ve beyaz, renk olarak kabul edilmez (Uymaz, 2013: 28; Şahinler, 1999: 11). Tasavvufta beyaz, akl-ı evvel yani ilk varlıktır. İlk akıl "amâ"nın merkezidir. Gayb siyahlığından da ilk olarak o ayrılmıştır. Varlık beyaz, yokluk ise siyahtır (Uymaz, 2013: 30-31). Siyah renk, aynı zamanda küfür, şirk ve şüpheyi simgeler. Siyah nur, müntehiyyü'l-envâr/nurların sonudur. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber Mekke'nin fethi günü başlarına siyah destar (sarık) sarmışlardır. Zira, Kâbe, gece gibi zât-ı ehadiyyete işarettir. Zât ise siyahtır. Çünkü künhü idrak edilemez ve bu makama erişenler de sıfat renklerinden soyutlanarak vasıl olurlar. Siyah, celal rengidir. Dolayısıyla siyah renkte şöhret yoktur. Bundan dolayı tasavvuf yolunun mübtedileri ve salikleri siyah aba giyerler (Şimşek, 2017: 318-319). Siyah, ezelî ve ebedî hayatın rengidir ve Hz. İsa, siyah karakterlidir (Ateş, 2007: 130). Siyah, aynı zamanda 6. makam olan nefs-i marziyenin rengidir (Şeyh, 1975: 47).

Siyah renk; gücü, tutkuyu ve hırsı temsil eder. Konsantrasyonu en çok sağlayan renktir. "Einstein, konsantre olabilmek için perdeleri siyah, gün ışığı olmayan bir odaya girer ve öyle düşünürdü." (İzgören, 2020: 184).

"Hazret-i Peygamber'in üç sancağından siyah olanını Abbas'a vermesinden dolayı bu renk Abbasîlerin şiarı olmuştu. Dolayısıyla Abbasî halifelerinden meşruluk fermanı alan Türk sülalelerinde de hâkimiyet (hükümranlık) sancakları siyah olmuştur." (Genç, 1999: 49).

Selîmî Divanı'nda siyah rengi karşılayan başlıca objeler; târ, târîk, tîre, sevâd, sevdâ, kâfir, zulmet, zulmât'tır. "Şeb-reng" birleşik sıfatı ile siyah renk ifade edilmiştir. "Müşg" ve "Hindû" kelimeleri ile de siyah renk çağrışımı yapılmıştır.

Siyah rengin vasfettiği obje ve nesneler: Rûy, çeşm, dîde, ebrû, kâkül, zülf, turra, kirpikler, nergis (göz), hâl, şeb, şeb-i hicr, kilim, pûşîde, elbise, ebr, çetr (çadır), ser-nâme (baht), baht, nâme (amel defteri), hat, şâm, şeb,

rûz, köle (Hindû-yı siyâhî), Ka'be, güneşin yüzündeki lekeler, akrep, dîvâr-ı külhan, dûd, hâk, gam, küfr.

Siyah, Selîmî Divanı'nda aşağıdaki anlamları üstlenmektedir:

1. Beyazla Birlikte İşlevsel Olma

Sevgili mazmununda öne çıkan yüz istiaresidir. Yüz aksamında göz, kaş, kirpik, saç ve ben; siyah rengi çağrıştırırlar. Siyah renk, beyaz/yüz üzerinde bir anlam kazanır. Aynı şekilde göze görme kabiliyeti veren özellik, beyaz kısmın siyahla olan birlikteliğidir.

Ay gibi yüzünü zülfün kaplayınca gözümün nurunu karalar bağlamış. (Zulf ber-rûy-ı çu meh pûşîde-est/Nûr-ı çeşm-i men siyeh pûşîde-est) (Kaya vd, 2023: 320).

Güzelliğinin sahifesinden misk (siyah) renkli hattı niçin kazıyıp siliyorsun? Allah'ın sanatı olan yazıda hata ve sehiv olması mümkün müdür? (Kaya vd, 2023: 585).

Saba rüzgârı zülfünün gecesini o yüzden uzaklaştırdı. Böylece gam karanlıklarında benim için bir mehtap ümidi ortaya çıktı (artık o yüzü görebileceğim) (Kaya vd, 2023: 193).

O güzel yanak üzerine dökülen misk kokulu siyah saçlar, bela çeken âşıkların gönüllerinden yükselen ahın dumanlarıdır (Kaya vd, 2023: 832).

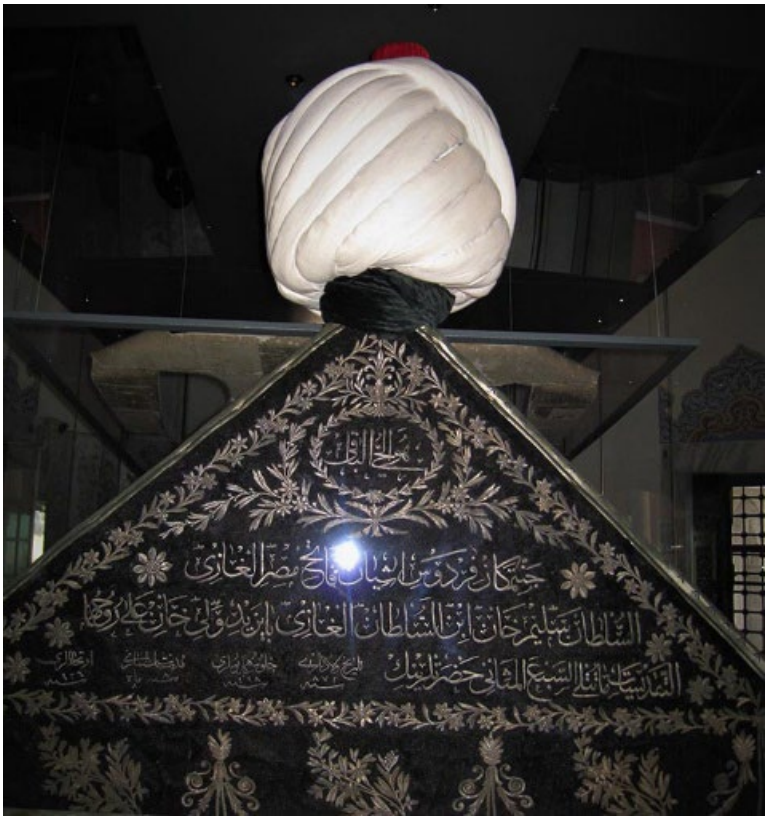
Gece gibi siyah turrasını gündüz gibi yanağının üzerine sarkıttı. Bakın ki karanlıkla ışığı nasıl bir araya getirmiş (Kaya vd, 2023: 469).

Aşk ateşiyle yanan gönlümden çıkan siyah dumanlarla birkaç kâğıdı karalayınca (siyah mürekkeple şiirler yazınca) yepyeni taze gazeller ortaya çıktı (Kaya vd, 2023: 930).

Üzerine yazılan sayfa beyaz, yazı ve rakamlar ise siyahtır. Başka bir ifadeyle bir kâğıt sayfası üzerine yazılmıştır. Beyaz üzerindeki bu siyah görüntü, hikmetin sırlarıdır (Uymaz, 2013: 36). İnsan, siyahtan gelen ve siyaha giden bir varlıktır. İnsan hayatı ise iki gece arasında bir gündüzdür (Şahinler, 1999: 21). Siyah, "asl"a dönüşün bir sembolüdür. Siyah; "örtü, örten, saklayan, sırlayan" anlamlarının karşılığında kullanılan esrarlı bir sözcüktür. Siyah, "Settâr" ismi ile örtüşmekte ve bilinmezlik anlamında kullanılan "gayb" hâline de işâret etmektedir (Şahinler, 1999: 19).

Beyaz ihramlarına bürünmüş olan insanlar Cenab-ı Hakk'ın bütün tecellilerini yansıtan birer ayna gibidir. Siyâh Kâbe ise bütün ilahi tecellilerin yeniden geri dönüp yutuldukları gayb âlemi'ni, amâyı yani Allah'ın Zât hazretini temsil etmektedir. Ve tavafta insanlara başlama noktasını

gösteren ve asla dönüşe işaret eden bir başka siyâh daha göze çarpar: Hacerü'l-Esved yani Siyah Taş (Şahinler, 1999: 26).



(Siyah ve beyaz: Yavuz Sultan Selim'in sandukası)

"Gece ölür, gündüzse diriliriz. (En'am/60) Geceler insanı gayb âlemine, gündüzler ise şehâdet âlemine bağlar. Gece Hakk, gündüz halktır. Gece Hakk zâhir, halk bâtın; gündüz halk zâhir, Hakk bâtındır. Gece 'cem', gündüz 'fark'tır. Gece birlik, gündüzse çokluktur." (Şahinler, 1999: 29). "Siyâh cübbelerine bürünmüş olarak semahaneye giren dervişlerin cübbelerinin siyâhlığı, yokluğu, karanlığı ve geceyi temsil eder. Onların sema etmek için önce oturarak bu cübbelerini üzerlerinden atmaları ve beyaz elbiseleri ile ayağa kalkmaları gecenin içerisinden çıkan gündüz gibi varlığın yaratılışını, her şeyin Allah'ın ilminden dışarıya tecelli etmesini temsil eder." (Bayraktar: 101'den aktaran Şahinler, 1999: 36).

"Nasıl beyaz renk kendisine vuran ışığı tutmayıp olduğu gibi yansıtırsa peygamberler de kendilerine vahy edilen şeriati insanlığa aynen yansıtırlar. Veliler ise tıpkı siyâh rengin ışığı emerek toplaması gibi kendilerine ilham edilen ledünnî bilgileri toplarlar ve bu bilgileri herkese değil ancak yetenekli kimselere hafiyyen (gizli olarak) öğretirler." (Şahinler, 1999: 45). "'Beyaz' şerîati yâni zâhiri, 'siyâh' ise hakîkati yâni bâtını temsil etmektedir. Başka bir ifâde ile söylersek 'beyaz' küçük cihâda (cihâd-ı asgar'a), 'siyâh' ise büyük cihâda (cihâd-ı ekber'e) karşılık gelmektedir." (Şahinler, 1999: 66).

2. Celal

Sevgili kara gözünün ucu ile şöyle bir yan baksa yüzlerce gönlü yanık âşık korkudan can verir (Kaya vd, 2023: 338).

Kâbe gibi Hak yolunda karalara bürünürsen Allah için, öldürme beni! Karalar giyme (Kaya vd, 2023: 578).

Siyah gözün öldürücülüğü ile ilgili bak. Kaya vd, 2023: 789, 823, 845, 866.

3. Hayat ve Şefkat

Siyah zülüflerinden şefkat yağıyor/Külahının kenarından ay doğan (Kaya vd, 2023: 331).

Mahşer günü kara topraktan başımı kaldırıp dirilince tek isteğim aşkınla sararmış yüzümü ayağının bastığı yerlere sürmek olacak (Kaya vd, 2023: 80).

4. Kötülük, Şer, Bela ve Musibet

Gönülden çıkan ahın dumanı gözümü perdeliyor. Amel defterim gibi siyah olan bu yüz karalığı bana yeter de artar bile (Kaya vd, 2023: 46).

Onun ayva tüyleri, beni ve zülfü de bahtım gibi karadır. Ey Selîmî, yaktı beni bu karalar (Kaya vd, 2023: 775).

C. Sarı

Sarı, faniliği ve ölümü hatırlatan bir renktir (İzgören, 2020: 190). Sarı renk tasavvufi anlamda sufinin acziyetini ve zafiyetini gösterir. Aynı zamanda bu dünyanın gelip geçiciliğini simgeler. Sarı ölümün rengidir, sararıp solmak ölüme doğru bir gidişatın habercisidir. Sarı renk aynı zamanda altına da rengini vermesi nedeniyle gücün, azametin, soyluluğun ve güzelliğin de sembolüdür (Uymaz, 2013: 134). Güçlü bir kozmik enerji taşıyan sarı renk, güneş enerjisini yansıtmaktadır (Üster, 1996: 13-14). Sarı, çılgın bir renk olup neşeyi, popülerliği, hareketi ve kabına sığamamayı simgeler (Saygın, 2018: 26).

Selîmî Divanı'nda sarı renk, "zerd, zer (altın), za'ferânî, kâhî" gibi kelimelerle karşılanmıştır.

Sarı rengin vasfettiği obje ve nesneler: Rûy, çehre, ruh, ruhsâr, ten, meh, keh, berg, rişte, gülzâr, za'ferân, zer, varak (mektup).

Sarı renk, Selîmî Divanı'nda aşağıdaki anlamları karşılamaktadır:

1. Âşığın Yüzü

Sararmış yüzüme bak, bir şey sorulduğunda cevap verirken kıpkırmızı kesiliyorum (Kaya vd, 2023: 344).

Eğer sevgili benim gümüş gibi gözyaşlarımı, altın gibi sarı çehremi arzu ederse altın ve gümüşün adı mı olur, ona canım feda olsun. (Ger murâdeş sîm-i eşk u çihre-i zerd-i men'est/Cân u dil bâdâ fedâ-yı û çi cây-ı sîm u zer) (Kaya vd, 2023: 524).

Sararmış yüzümü sevgilinin evinin duvarı için saman olarak kullanmadılar. Benim ise bu ümitle canım eksiliyor, yanıp kavruluyorum. (Kerpiç yapılırken sağlam olması için çamura saman konulur.) (Kaya vd, 2023: 531).

Mecnun, Leylâ'nın çadırına nakışlı bir örtü yapmak için kendi can ipliklerini sarı ve kırmızı renginde yaptı (Kaya vd, 2023: 360).

Sevgilinin safran rengindeki mektubu gelince iştiyakımdan onu o kadar gözüme sürdüm ki gözlerimde sarılık belirtileri görünmeye başladı (Kaya vd, 2023: 648).

Ay yüzüne âşık olduğumdan tenim saman gibi sarardı. Kıvılcımlar şeklinde görünen Samanyolu yıldız kümesi bu samanın tutuşmasından oluşmuştur (Kaya vd, 2023: 270).

2. Korku

O, hiddetinden kızarmış yüzüyle âşığını azarladığı zaman, gökteki ay korkudan saman gibi sapsarı olur (Kaya vd, 2023: 344).

Ç. Beyaz

Beyaz; istikrarı, devamlılığı ve temizliği simgeler (İzgören, 2020: 191). Devlet büyüklerinin/ komutanların savaşlarda giydikleri elbiseler beyaz renklidir (Uymaz, 2013: 8).

Selîmî Divanı'nda beyaz renk, "sefîd", "beyâz", "beyzâ" kelimeleriyle karşılanmıştır. Nesteren, semen, sîm kelimeleri de beyaz rengi çağrıştırmaktadır.

Beyaz rengin vasfettiği obje ve nesneler: çeşm, dîde, eşk, rûy, ruh, ruhsâr, gabgab, ber, yed, safha, levh, ten, beden, endâm, sîm, nesteren, semen.

Beyaz renk, Selîmî Divanı'nda aşağıdaki anlamlara karşılık gelmektedir:

1. Sevgilinin Yüzü/Yanağı

Kudret kâtibi sevgilinin yanağının beyaz sayfası üzerinde kalem kullanmadan sanatıyla miskten bir hat yazmış (Kaya vd, 2023: 471).

2. Âşığın Gözyaşı

Eğer sevgili benim gümüş gibi gözyaşlarımı, altın gibi sarı çehremi arzu ederse altın ve gümüşün adı mı olur, ona canım feda olsun (Kaya vd, 2023: 524).

Beyaz, Allah'ın cemal sıfatlarının rengi olarak kabul edilir. İslam tasavvufunda beyaz renk günâhsızlığın, doğruluğun ve temizliğin rengidir (Uymaz, 2013: 133).

3. Bütün Renklerin Kaybolduğu Renk

Yâ Rab, sevgilinin şakağındaki o gümüş renkli çukur nasıl bir kuyu ki bütünüyle sihir dolu. Çünkü binlerce Yusuf gibi güzeller o kuyuda tutsak (Kaya vd, 2023: 757); Yakup gibi benim de ağlamaktan gözlerim ağardı, aziz dostlar, Kenanlı Yusuf'tan bir haber var mı? (Kaya vd, 2023: 318). Bu beyitlerde binlerce Yusuf'un sevgilinin gümüş renkli çene çukurunda tutsak olması/kaybolması, beyaz perde inen gözün hiçbir rengi görmemesi söz konusudur. Wassily Kandinsky beyaz renkle ilgili şöyle der: "Beyaz, renksizlik olarak kabul ediliyor olsa da içindeki tüm renklerin kaybolmuş olduğu bir dünyanın sembolüdür." (Uymaz, 2013: 17).

Sonuç ve Değerlendirme

1. Sultan Selim Divanı'nda yedi renk kullanılmıştır. Bu renklerin nispeti şöyledir: Kırmızı: %39,40, Siyah: %36,44, Sarı: %10,59, Beyaz: %9,74, Yeşil: %0,02, Mavi: %0,01, Lacivert: %0,004. Kırmızı ve siyah renkler, hem olumlu hem de olumsuz anlamları çağrıştıran renklerdir ve bu renklerin Divan'da %75,88 oranında bulunması dikkat çekicidir. Sultan Selim, kırmızı

kişiliktir. Kırmızı kişilik; kararlı, sağlam iradeli, kendi kuralları olan, çabuk karar veren, az söz çok işi ilke edinen, sonuç odaklı, otoriter özellikler taşır. Yavuz Sultan Selim'in celadeti ve şöhretten ısrarla kaçınması, celal rengi olan siyahın temsil ettiği anlamlarla çakışmaktadır.

2. Fuzûlî Divanı'nda "kırmızı", "siyah" ve "yeşil" renkler; Şeyh Gâlib Divanı'nda ise "siyah", "kırmızı", "yeşil" ve "beyaz" renkler [siyah %33,54, kırmızı %26,83, yeşil %17,25, beyaz %14,37 (Kalkışım: 1992: 32)] öne çıkarken Yavuz Sultan Selim bu iki müellifle "kırmızı" ve "siyah" renklerde kesişmektedir.

3. Yedi rengin nitelediği varlıklar arasında "beden, kan, baş, yüz, göz, gözyaşı, dudak, kirpik, kaş, saç, ben, el" gibi anatomik öğeler, "bahçe, lâle, gül, yaprak, saman" gibi bitkisel varlıklar, "güneş, ay, gökyüzü, şafak, gündüz, gece, bulut, duman, toprak" gibi coğrafi isimler, "Kâbe, hançer, köle, şarap, kadeh, şeker, ateş, elbise, iplik, taç, fermân, nâme, mektup, sayfa, levha, duvar, kilim, çadır, örtü, hat" gibi kültürel ögeler, "baht, gam, küfr" gibi soyut adlar, "akrep, papağan" gibi hayvan isimleri yer almaktadır.

4. Kendileriyle renk isimleri oluşturulan başlıca objeler şunlardır: la'l, yâkût, zer, sîm, mey, gül, lâle, gül-nâr, za'ferân, nesteren, semen, şafak, hûn, âteş, kâfir, şeb, müşk, Hindû, kâh, nîl.

KAYNAKÇA

ATAKOL, Orhan; ÖZ, Sevi (2021). **Renklerin Kimyası**, İstanbul: Hiperyayın.

ATEŞ, Süleyman (Haz.) (2007). **Harputlu Ömer Baba Divanı**, (Der. Hacı Muharrem Hilmi Efendi), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

GENÇ, Reşat (1999). **Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

https://www.instagram.com/p/C4LRcMpIGt0/?utm_source=ig_web_button_share_sheet, E.T.: 13.04.2025

İZGÖREN, Ahmet Şerif (2020). **Dikkat Vücudunuz Konuşuyor. Türkiye'de Beden Dili, İş Yaşamı ve Renkler**, Ankara: Elma Yayınevi.

KALKIŞIM, M. Muhsin (1992). **Şeyh Gâlib Divanı**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KARABAŞ, Seyfi (1996). **Dede Korkut'ta Renkler**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KAYA, İbrahim; KAVRUK, Hasan; ÇALDAK, Süleyman (2023). **Yavuz Sultan Selim Han. Farsça Divan. Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı-Çeviri**, İstanbul: Fidan Kitap

SAYGIN, Oğuz (2018). **Renklerle İnsanları Tanıma Kılavuzu**, İstanbul: Karma Kitaplar.

ŞAHİNLER, Necmettin (1999). **Siyâh ve Yeşil. Kur'ân'da Renk Sembolizmi**, İstanbul: İnsan Yayınları.

ŞEYH ABDÜLKÂDİR GEYLÂNÎ (1975). **Füyûzât-ı Rabbâniye. İlâhî Feyizler**, (Çev. Celal Yıldırım), İstanbul: Bedir Yayınevi.

ŞİMŞEK, Selami (2017). **Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Litera Yayıncılık.

URAL, Sibel Ertez (1995). **Mimarlıkta Renk: Yapay Ortamların Renklendirilmesinde Renk Dinamikleri**, (Doktora Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

UYMAZ, Hakan (2013). **Fuzûlî'nin Türkçe Divanı'nda Renklerin Kullanımı**, (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÜSTER, Metin Yahya (1996), **Renkler Geri Geliyor**, İstanbul: Zöngür Matbaası.

ŞAİR YAVUZ SULTAN SELİM VE EDEBÎ GELENEKTE İNSAN GÜZELLİĞİ

Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU
Kırıkkale Ün. Fen-Edebiyat Fak. /E
adnankaraismailoglu@yahoo.com

Şair Sultan Selim'in şiirleri, klasik şiirlerde insan güzellik unsurları üzerinde değerlendirmeler yapmaya imkân verirken, diğer yandan klasik şiirimizle ilgili bazı tartışmaları tekrar gündeme taşımak açısından önem arz etmektedir. "Şair ve Patron" gibi nispeten yeni bir konu adının da eklenmesiyle çeşitlenerek sürdürülen klasik şiirle ilgili tartışmalar, şair bir sultanın varlığı ve şiirleriyle daha uygun bir zeminde sürdürülebilir.

İslam dini, Arap coğrafyasından başlayarak Horasan ve Türkistan'a hemen ilk hicri asırda ulaşmıştır. Bu bölgelerde ortak hissiyatla gelişen edebî birikim Arapça, Farsça ve Türkçe eserler vermiş ve aynı özellikleriyle Anadolu'ya ulaşmıştır. Müslüman Türklerin ilk asırlardan itibaren içinde yer aldığı bu birikim, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde anlam ve muhteva açısından büyük özellikler kazanmıştır.

Türklerin Müslüman olmaya başladığı yıllar ve bölgeler, klasik Türk edebiyatının Arap ve Fars edebiyatlarıyla irtibatı, Türklerin Farsça şiir söylemeleri, mecazî/dünyevi aşk ile hakiki/ilahi aşk ilişkisi ve özgün şiir ile taklidî şiir gibi konular, son asırda araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Ayrıca edebiyat tarihi kitaplarında ve şiir tahlillerinde "Arap istilası", "resmî dil", "İran edebiyatı" ve "İran şairi" "İranlılar" gibi adlandırmaların yol açtığı kavram kargaşası göz ardı edilemez.

Şair Sultan Selim ve birçok şairin hayat hikâyesinde ortaya çıkan, **"İran şairlerinden …'nin tesirinde kalmış"** vb. ifadelerdeki **"İran şairleri"** tabiri son bir iki asra aittir. Sâmânî, Gazneli ve Selçuklu gibi devletlerin dönemlerinde ve büyük çoğunluğu Türk asıllı devlet adamlarının çevresinde bulunan, karşılıklı sevgi ve hürmet hâlinde yaşamış şairlerin Türkiye'de **"İran şairi"** diye tanıtılması, anılması ülkemizde günümüz için edebî geleneğimizi yabancılaştırıcı bir tutumdur, yanıltıcıdır. Sultan Selim gibi Farsça şiir söyleyen şairlerin **"Acem'e hayran olduğu"** ve **"İran'ın manevi esiri"** gibi nitelemelerle karşı karşıya bırakılmış olmasına, galiba yeterince cevap verilmemiştir (Hüseyin Şevket, 2023: Giriş 2).

Acaba Yavuz Sultan Selim; Nizâmî-i Gencevî'nin, Mevlana'nın, Sa'dî-i Şîrâzî'nin, Hâfız-ı Şîrâzî'nin, Molla Câmî'nin yabancı bir kültürün şairi olduğunu düşünmüş müdür? Farsça yazmış olmayı, Fars kültürünün etkisi altında kalmak olarak görmüş müdür? Bu hususlar ilgili konuşmalarda ve

yazılarda defalarca konu edinildiğine göre Batı kaynaklı oryantalizminin bu alandaki etkileri hâlâ acımasızca devam etmektedir.

Son asırda klasik şiirleri dinî-lâ dinî, mecâzî-hakîkî, beşerî aşk-ilahi aşk ve benzeri ayrımlarla izaha çalışan edebiyat tarihçiliği anlayışı, zihinleri çok zor duruma düşürmüştür. Bir kısım şairlerin tamamen dünyevi zevklerle dolu şiirler yazdığı, bir kısmının ise tamamen dinî-tasavvufi şiirler söylediği vurgulanmaktadır. Bu bakışa göre birincisine Mevlana ve Yunus Emre, ikincisine Necati Bey ve Baki Efendi örnek olabilir. Bu karmaşıklık galiba aynı ciddiyetle devam etmektedir.

Şair Sultan Selim'in dedesi Fatih Sultan Mehmed de bir şairdir. Şu cümleler onun şiiri için kurulmuştur:
"Avnî'nin şiiri klasik Türk edebiyatının olanca bilgi, kültür ve estetik birikimini bütün ihtişamı ile yansıttığı kadar, tasavvufun ve tasavvuf ile ilgili bütün hususların mecazî düşünceyi, sembolizmi ve hattâ allegoriyi besleyen etkilerine de sonuna kadar açıktır. Onun şiirlerinde sevgili, sevgiliye ait bütün bedenî güzellik unsurları, şarap, meyhane, kilise, put, zünnar, sakî, sultan, köle v.b. gibi maddi değerler, bir taraftan dünyevi (gerçek) nitelikleri ile boy gösterirken; diğer taraftan da tasavvufi (plâtonik) düşünce dünyasına ait mecaz ve sembolizm unsurları olarak karşımıza çıkarlar." (Doğan, 2023: 20)

Anlaşıldığına göre Fatih'in şiirinde dünyevi (gerçek) maddi değerler ile tasavvufi (plâtonik) düşünce unsurları, bir arada bulunmaktadır. Sorular doğmalıdır: Bu ikili tercihi bir arada bulundurma ve değerlendirme güçlüğü var mıdır, yok mudur? Dünyevi/gerçek olan maddi değerler ile tasavvufi unsurlar nasıl açıklanabilir? Âşıkâne şiirlerle dervişâne şiirleri birbirinden ayırmak, bazı özel kelime ve mazmunların varlığına mı bağlıdır?

Dolayısıyla şair Sultan Selim veya diğer Osmanlı Dönemi şairleri için yazılan şu şekildeki cümleler, onun aşk ve sevgili hakkındaki düşünceleri ve maksadı için yeterli görülmeyebilir:

"Elbette, diğer klasik dönem şairlerinde olduğu gibi onun mısralarında da sevgilinin fiziksel özelliklerinden hâl ve tavrına; âşığa olan davranışlarından rakip ve ağyarla olan münasebetine birçok mesele incelikle işlenmiştir." (Terzi, 2019: 408).

"Yavuz Sultan Selim, Divan'ında yer alan gazellerinde diğer klasik Türk edebiyatı şairleri gibi âşık konumunda olmuş; Selîmî mahlasıyla ma'şûkuna şiirler kaleme almıştır. Bu şiirlerde bir klasik Türk edebiyatı şairinin kullandığı mazmunları kullanmış ve sevgilisine aşkını dile getirmiştir." (Aydın, 2019: 472).

Şeyh Vasfî, şair Sultan Selim'i seçtiği beyitler üzerinden, **"Yüz iki gazelden bihakın hakîmâne, ârifâne, âşikâne, şâirâne denmeğe sezâ (166) beyt-i bîhemtâ"** (Şeyh Vasfî, 2015: 30) sahibi olarak tanıtırken öğüt verici, gönül dünyasına hitap eden, güzele aşkını ilan eden ve şairlik gücünü gösteren bir şiir tarzından bahsetmektedir. Bütün bu sıfatları aynı kişi için kullanmış olması anlamlıdır.

Şair Sultan Selim güzel, ay yüzlü, gül yüzlü, güzel yüzlü, gül yanaklı, ay yanaklı, beyaz tenli gibi anlam taşıyan birçok sıfatla andığı sevgiliye şiirlerinde dilber, yâr, habîb gibi isimleşmiş adlarla da hitap etmektedir. Bu anış ve seslenişler, kimedir? Bir kişi midir sevgili, birden fazla mıdır? Bu sevgili veya sevgililerin varlığı ve adı açıkça biliniyor mu? Bu soruların cevapları galiba ciddiyetle araştırılmalıdır, neticeye varılmalıdır.

Klasik Türk şiiri ve şairleri için de gündemde kalan bu sorulara ve benzerlerine Yavuz Sultan Selim'in şiirlerinden yardım alarak tekrar cevap aramak lüzumlu görülmelidir. Buradaki örnekler, iki istisna dışında İbrahim Kaya ve arkadaşları tarafından "Yavuz Sultan Selim Han, Farsça Divan" adıyla 2023'te neşredilen yayından SFD (Selim Farsça Divan) rumuzuyla aktarılmaktadır.

İnsan Güzellik Unsurları İçin Örnekler

Şair Yavuz Sultan Selim'in/Selîmî'nin şiirlerindeki insan güzellik unsurlarına örnek olabilecek birkaç beyit öncelikle yeterli olacaktır. Yanak, göz, gümüş beden, boy, dudak, saç, yüz ve kaş gibi birçok güzellik unsuru diğer başlıklar altındaki beyitlerde de doğal olarak görülecektir.

ای رخ گلناریت رشک مه و آفتاب
حیف چنان عارضی روز شب اندر نقاب

Ey -Sevgili-! Senin narçiçeği yanağını ay ve güneş kıskanır. Yazık! Böyle bir yanak gece gündüz örtülü (SFD: 240).

ای دو عالم فدای یک نگهت
عقل حیران ز نرگس سیهت

Ey-sevgili-! İki âlem senin bir bakışına fedadır; akıl senin nergis gibi siyah gözüne hayrandır (SFD: 331).

تسلی می دهم دلرا به ذکر ماه رخساری
که هردم می کنم وصف رخ سیمین تنی دیگر

Ay yanaklı güzeli anarak gönlüme teselli veriyorum; her an başka bir gümüş bedenlinin yüzünün özelliklerini anlatıyorum (SFD: 522).

دو چشمت آفت جان هزار بی دل و دین
قد تو فتنهٔ آخر زمان کونیننست

İki gözün, gönlünü ve dinini kaybetmiş binlerce âşığın canı için afet; senin boyun, iki cihan için ahir zaman fitnesi (SFD: 317).

بگشا لب به تبسم که به غایت نیکوست
لب پر خنده ترا دیدهٔ خونبار مرا

Son derece güzel olan dudaklarını tebessümle aç; çok gülüşlü dudaklar sana, kanlı gözyaşları döken göz bana yaraşır (SFD: 231).

زیر مو مهر رخ یار که پیدا گشته
از خسف بدرِ منیرست هویدا گشته

Sevgilinin, saçının altında görünen yanağı ay tutulmasından çıkan parlak dolunaydır (SFD: 832).

جز این امید نباشد مرا از آن لبِ لعل
که گه گهی که گهر بشکنی ز درج درر

O yakut renkli dudaktan ümidim, inci kutusundan zaman zaman inciler kırmasıdır sadece (güzel sözler söylemesidir) (SFD: 71).

قدش ز غایتِ خوبی نهالی از رضوان
لبش ز رحمت و پاکی زلالی از کوثر

Boyu son derece güzellikle Cennet'ten bir fidan; dudağı rahmet ve saflıkla Kevser suyu (SFD: 73).

Dilberâ yüzün gören bülbül-i terden geçer
Leblerin tadını bilen tûtî sükkerden geçer (Köksal, 2022: 61)

Süzmüş ol şehlâ gözin dilber kaşın çîn eylemiş
Pîç edip zülfünü aşkın cânda perçîn eylemiş (Köksal, 2022: 63)

Birden Çok Güzel ve Sevgili İçin Beyitler

Sıralanan örneklerde tek bir sevgilinin ya da tek bir güzelin güzellik unsurlarından söz edilmektedir. Yeni örnekler ise birden fazla güzeli barındırmakta ve güzellik unsurlarıyla birlikte onlara duyulan aşktan söz edilmektedir. Şair Selim, her yöndeki güzelleri görmekte ve kendisini cennette hissetmektedir. Buradaki ilk beyitler onun 17 yaşından itibaren 1487 ila 1510 yılları arasında yaklaşık 24 yıl beylik yaptığı (Emecen, 2009: 407) Trabzon'daki güzeller hakkındadır:

هر گوشه بتی هر طرفی حور سرشتی
از ماهوشانست طربزون چو بهشتی

Her köşede bir güzel, her bir tarafta huri yaratılışlı bir güzel; Trabzon ay gibi güzel yüzlülerle cennet gibi (SFD: 882).

خوش بهشتیست طربزون و درو جلوه کنان

هر طرف حوری و هر گوشه بت رعنایی

Trabzon güzel bir cennettir. İçinde her tarafta bir huri ve her köşede edalı bir güzel arz-ı endam ediyor (SFD: 910).

آتشم در دل فتد از عشق حور گلرخان
چون سلیمی هرگه از بلبل نوایی بشنوم

Selîmî gibi ne zaman bülbülden bir şarkı dinlesem, Huri gibi gül yüzlülerin aşkından dolayı gönlüme ateş düşer (SFD: 684).

اگرچه خسته مجنون شحنه دشت بلا بودست
نه همچون من به عشق ماهرویان مبتلا بودست

Yaralı mecnun bela çölünün muhafızı olsa da benim gibi ay yüzlü güzellerin aşkına tutkun değildir (SFD: 260).

سرم ای کاش رفتی و نگشتی فاش سر عشق
به خوبان کردن اظهار محبت بس بلا بودست

Keşke başım gitseydi de aşk sırrı açığa çıkmasaydı. Güzellere sevgi göstermek, çok beladır (SFD: 261).

سلیم عمر برای همین طلب که کنی
به رویِ ماهوشانِ جهان نظارهٔ چند

Selim, ay gibi güzellere birkaç kere bakmak için ömür dile (SFD: 454).

دردِ عشقِ خوبرویان را دوا خود کمترست
من چسان سازم دوا این دردِ بیشا بیش را

Güzel yüzlülerin aşk derdine hiç deva yoktur. Ben bu haddinden çok derde nasıl çare bulayım? (SFD: 190).

Birden fazla, hatta çok sayıda güzele bakmayı ve âşık olmayı içeren bu beyitler, klasik şiir dünyasında yaygın olan örneklerdendir. Şair Selim sultandır, güzel veya güzellere karşı mahcuptur, kul ve köledir. Haşmetli, yavuz bir sultan bu âşıklık hâlini anlatırken ve kendisi için acizlik sahneleri oluştururken elbette anlaşılır bir edebî tercihe sahip olmalıdır. Ondan önce ve sonra da aynı edebî geleneğin temsilcileri arasında vezir, şeyhülislam, kadı, müderris ünvanlı kişiler vardır, birlikte değerlendirilmelidir.

Güzelin Karşısındaki Perişan Âşık

Şair Sultan Selim'in şiirindeki bu güzeller, onu edalarıyla ve davranışlarıyla şaşkına çevirmektedir. Hâlbuki bu âşık, dünya hayatında haşmetli bir sultandır.

بدین خرامش و شوخی مرو ز پیشِ نظر
چو می رود دل من هم ز پی به خونِ جگر

Bu salınış ve şuhlukla gözümün önünden geçme, zira gönlüm kanayarak ardından gidiyor (SFD: 70).

خود همی دانی که کس را تابِ دیدارِ تو نیست
پرده ای پیشِ رخت بهرِ چه حائل می کنی

Seni görmeye kimsenin gücü bulunmadığını bizzat biliyorsun. Yüzüne niçin bir perde örtüyorsun? (SFD: 867).

او پادشاه حسنی با صد هزار حشمت
من عاشق فقیری وز بخت شرمساری

O, yüzbinlerce haşmetle güzellik padişahıdır, bense fakir ve bahtından utanan bir âşık (SFD: 62).

ای شاه ماهرویان وی میر جمله خوبان
وی خاک پات گشته هر شاه نامداری

Ey ay yüzlülerin şahı ve ey cümle güzellerin beyi! Ey -güzel-! Her ünlü şah, senin ayağının toprağı oldu (SFD: 65).

دیدن سوی آن مه ادب عشق نباشد
زنهار سلیمی که نگه دار نگه را

Ona doğru bakmak aşk adabına uymaz. Selim! Aman, bakışını koru (SFD: 200).

گفته ای در خاکروبی درم خرسند باش
هرچه فرمودی به چشمِ روشنِ خود ماهِ من

"Kapımın toprağını süpürerek mutlu ol" dedin. Benim ay yüzlü güzelim! Her ne buyurursan, aydın gözümle kabul (SFD: 741).

خوارم ز بس که کردی پیشِ همه عزیزان
از من سگان کویت دارند نیز عاری

Bütün aziz kişilerin önünde beni ziyadesiyle aşağıladın. Mahallenin köpekleri dahi benden tiksiniyor (SFD: 67).

گفتی ای سرو سهی قد که سگ ماست سلیم
گر پشیمان نشوی دولت و اقبال منست

Ey uzun boylu selvi! "Selîm bizim köpeğimizdir" dedin. Pişman olmazsan, benim talihim ve ikbalimdir (SFD: 265).

وصل او دیدن خیال و دور ازو بودن محال
چون کنم یا رب من آشفته حال نامراد

Ona kavuşmayı görmek hayal, ondan uzak olmak imkânsız. Yâ Rabbi! Perişan ve muratsız ben ne yapayım? (SFD: 347).

کجا روم من مهجور جز براه عدم
برای من چو همین منتظر مزار منست

Terk edilmiş ben yokluk yolundan başka nereye gideyim. Benim mezarım da beni bekliyor (SFD: 263).

باری از خاک درش سازید خشت مرقدم
آستانش گر نشد در زندگی بالین من

Kapısının eşiği hayatta yastığım olmadı, hiç olmazsa onun kapısının toprağından mezarımın kerpicini yapın (SFD: 739).

Aşk ve Âşıklık Hâli Her Şeye, Hatta Cennette Bulunmaya Dahi Tercih Edilir

Şair Selim taşıdığı makam ve özellikler sebebiyle gerçekte diğer şairlerden farklı bir kişiliğe sahiptir. Buna rağmen edebî geleneğin tabii bir ferdidir. O, dünya saltanatında nadir bir güce sahip olduğunu şiirinde zaman zaman haklı olarak bizzat dile getirirken, güzeller karşısında hem bu saltanatı hem de huri ve cenneti feda etmektedir:

با سلطنتِ عالم بی مهر مه رویت
بالله نتواند کرد افلاك مرا قانع

Senin ay yüzünün aşkı olmadan felekler beni dünya saltanatıyla ikna edemez (SFD: 588).

مرا تا تحت عشق از درد مهرویان مسلم شد
نماید مار و عقرب نقش های مسند و جاهم

Bana ay yüzlülerin derdiyle aşk tahtı nasip oldu. Saltanat ve makamın suretleri bana yılan ve akrep görünüyor (SFD: 670).

در جهان زیبا نگاری و میِ نابی مرا
از بهشت و حور و کوثر بِه بهر بابی مرا

Benim için dünyadaki güzel yüzlü sevgili ve halis şarap, her hususta cennet, huri ve Kevser'den daha iyidir (SFD: 192).

خسرو لشکر عشقست سلیمی امروز
نه به خانیست مقید نه به خاقان محتاج

Selîmî bugün senin aşk ordusunun padişahıdır. Ne saltanata bağlıdır ne de sultana muhtaçtır (SFD: 335).

"Kasîde der Vasf-ı Dilber-i Hod (Kendi Dilberini Anlatma Hakkında Kaside)" başlığını taşıyan şiirden iki örnek beyit:

مرا غیر از غمت بالله که پروای دو عالم نیست
فدای خاک پایت باد مال و ملک عثمانی

Vallahi benim senin gamından/aşkından başka iki dünyaya teveccühüm yok. Osmanlının varlığı ve saltanatı senin ayağının toprağına feda olsun (SFD: 89).

جز آن رخسارۀ نیکو نخواهم حور ورضوان هم
که بهر اهل عشقت می کند کلخن گلستانی

O güzel yüzden başka huri ve cennet de istemem; zira o, senin âşıkların için külhanı gül bahçesi yapar (SFD: 90).

ای سلیمی من و جام می و دیدار حبیب
دل چه بر جنت و کوثر و طوبیش نهم

Ey Selîmî! Ben, şarap kadehi ve sevgiliyi görmek -bir arada oldukça-, niçin Cennet, Kevser ve Tûbâ'ya gönül vereyim? (SFD: 660).

بس که زاهد را خیالِ کوثرست و باغِ خلد
چون سلیم اما مرا جز حسرتِ دیدار نیست

Zâhidin hayali hep Kevser ve cennet bahçesidir. Ancak Selim gibi benim hasretim sadece didardır (SFD: 323).

Şiir Söylemenin Amacı

Klasik şiir, sevmek ve sevilmek heyecanı üzerine kuruludur. Özellikle gazel nazım şekli sadece aşk, güzeller, sevgili, âşık, şarap, sâkî ve ilgili mazmunlar içindir âdeta. Necati Bey, (ö. 1509) divanının mukaddimesinde "Hakk'ın yarattığı güzellikler nihayetsizdir, tavsif edilemez ve hiçbir şair bunu başaramaz." şeklinde anlayabileceğimiz ifadelerine "**Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır** (Tîn, 95/4)." ayetini şahit ve delil göstermektedir (Necatî Beg, 1963: 1). Konuyu açıklayan sadece bir örnek-tir, bu.

Şair Sultan Selim de benzer şekilde konuya işaret etmiştir:

ز شعر و شاعریم خود چه با تو لاف زنم
چو این میست که عشقِ تو باشدش ساغر

Şiirimden ve şairliğimden sana nasıl söz edeyim? Bu tıpkı bir şaraptır, senin aşkın ona kadehtir (SFD: 81).

از سیرِ باغ و گلشن این آتشین دلم را
نبود مرادِ دیگر جز شعرِ آبداری

Bu ateşli gönlümün bağ ve bahçelerde gezmesinin, parlak bir şiirden başka bir amacı yoktur (SFD: 62).

از نیِ کلک ای سلیمی دمبدم طوطیِ طبع
می دهد در وصفِ آن لب شکّرِ نابی مرا

Ey Selîmî! Papağan gibi -şairlik- tabiatım, kamış kalemle o dudağı anlatırken bana her an halis şeker veriyor (SFD: 194).

Şairler aşk ve özellikleri hakkında sayısız şiir ve beyit yazmış olsalar da karara varılan tam bir izahı da yoktur, aşkın. Ancak yine de herkes sevgilinin ardındadır. Birçok şair gibi Şair Selim de bu gizemli hâle farklı açılardan değinmiştir.

ز آدم تا بدین دم بحث عشقست
نشد آ گه کس از اصل مباحث

Âdem'den bu ana kadar aşk bahsi mevcuttur, -ancak- kimse konunun aslını anlayamadı (SFD: 332).

ای سلیم از دل و جان طالب یارند هم
گر مقیم حرم زهد اگر باده پرست

Ey Selîm! Zahitlik mekânında bulunsalar da badeperest olsalar da herkes canı gönülden sevgiliyi istemektedirler (SFD: 262).

کر سرا پردهٔ هستی نشدی حا ئل ما
کی جدا می شدی از صحبت جانان دل ما

Varlık otağı bize engel olmasaydı bizim gönlümüz sevgilinin sohbetinden hiç ayrı kalır mıydı? (SFD: 211).

Farsça şiir, 15. asırda klasik tarzın son büyük şairi Câmî ile devam ederken şiirde yeni anlayışlar da ortaya çıkmaktaydı. **Mekteb-i Vuku** bir geçiş dönemi üslubu olmaktaydı ve **Sebk-i Hindî**'nin de başlangıç izleri söz konusuydu. Bir yanda Nizâmî ve Emir Hüsrev-i Dihlevî diğer yanda Attâr ve Mevlana; Molla Câmî'nin ve Nevâî'nin gözdeleriydi. Şair Sultan Selim'in şiirlerinde bu maziden izler ve bu yeni yönelişlere özenler olduğu aşikârdır. Ayrıca onun hayat hikâyesinde şu cümleye benzer ifadelere tesadüf edilmektedir: "Yine tasavvufa ilgi duyduğu, Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin görüşlerini benimsediği, Mevlana Celâleddîn-i Rûmî'ye de büyük saygısı olduğu belirtilir." (Emecen, 2009: 414).

Hak ve Hakikat Güzeli

Şiirin Hak ve hakikat güzeline yöneldiği, güzele/sevgiliye ve güzelliklere dair söyleyiş biçimlerinin aynı yöne doğru olduğu yine şairlerce açıklanmıştır. Yalnızca Şair Sultan Selim'den örnekler kâfidir.

سلیم شاهِ حقیقی چو تختِ عشقت داد
سریرِ ملكِ بقا جوی و دور شو ز مجاز

Selîm! Gerçek sultan madem sana aşk tahtını verdi, baki saltanat tahtını iste ve mecazî/dünyevi tahttan uzaklaş (SFD: 548).

من که از آیینهٔ ماهِ رخت حق بین شدم
همچو من از چشم معنی هر که دیدت گفت حق

Ben senin ay gibi yüzenden Hakk'ı gördüm. Seni, benim gibi mana gözüyle gören kişi "Hak" dedi (SFD: 597).

"Der Tevhîd-i Bârî Celle Celâhu" başlığı altında

جلوهٔ حسن تو ظاهر ز رخ هر زیبا
این چه حسن و چه ظهورست بدین زیبایی

Senin güzelliğinin tecellisi her güzel yüzden görünüyor. Bu nasıl bir güzelliktir, bu güzellikle nasıl bir görünüştür! (SFD: 41).

تو نهان در تتقِ نورِ ظهورت همه جا
رویت از غیر نهان وز همه رو پیدایی

Sen, nur perdesi ardında gizlisin, -ancak- tecellin her yerdedir. Yüzün başkalarından gizli, ama her yüzden tecellin var (SFD: 42).

چنان صاحب نظر گشتم که هرجا یک نظر بینم
به غیر از صورتِ جانانِ من نقشی مرقّم نیست

Özel bir bakış sahibi oldum, nereye baksam cananımın yüzünden başka çizili bir suret yok (SFD: 281).

"Kasîde der Vasf-ı Cânân-i Hod (Kendi Cananını Anlatma Hakkında Kaside" başlıklı şiirden bir beyit:

یقین بدان که مرا با تو نیست عشقِ مجاز
نه صورتیست که معنیست عشق سرتاسر

Kesin olarak bil, benim sana mecazî/dünyevi aşkım yoktur; aşk surete ait değildir, baştanbaşa manadır. (SFD: 79)

بود بر لوح دل ما رقم غم روزی
که نبود نام و نشان هیچ ز لوح و قلمش

-Hakk'ın- levh ve kaleminden hiçbir ad ve işaret yokken, bizim gönül levhamıza gam yazısı nasip olarak yazılıydı (SFD: 566).

Sevgili Hayal Dünyasında

Şair Selîm, aşk ve âşıklık hâllerinin âşığın gönül ve hayal dünyasında yaşandığını söylemektedir. Hak ve hakikat aşkına talip âşık, anılan bütün insan güzelliklerini ve bunlardan kaynaklanan hayretini hayal dünyasında şekillere büründürmüştür. İzah böyledir ve bu, edebî ve de tasavvufi gelenekle tamamen uyumlu bir bakıştır.

درد عشقت دوای خسته دلان
زخم تیغ غم تو راحت روح

Aşkının derdi yaralı gönüllerin devasıdır; senin kederinin kılıç yarası ruha rahatlıktır (SFD: 340).

بوَد خیانتِ عشق آن که بینمت ظاهر
که من ز دیدهٔ حان با رخت نظر دارم

Seni açık olarak görmem aşka hainliktir. Çünkü ben senin yüzüne can gözüyle bakıyorum (SFD: 682).

نیستم بی خیالِ زلف و رخت
خواه در شامگاه و خواه صبوح

Senin saçının ve yüzünün hayali hep benimledir, ister gece ister sabah vakti olsun (SFD: 340).

دلِ بیچارهٔ سلیمی را
به خیالِ تو صد هزار فتوح

Selîmî'nin çaresiz gönlünün senin hayalinle yüz binlerce manevi açılışı var (SFD: 341).

Netice

Şair Sultan Selim gibi Osmanlı dönemi şairlerinin, insan güzellik unsurlarını şiirlerinde çokça kullanmaları, bu mazmunlar üzerine kurulu bir şiir anlayışı taşımaları, edebî geleneğe bağlı olmalarının bir gereğidir. Saç, zülfün ucu, yanaktaki ben, şarap, harabat gibi sözcüklerin ve güzellik tasvirlerinin şiirlerde yaygınlaşması, İmam-ı Gazzâlî'nin (450-505/1058-1111) de izahlar getirdiği (Karaismailoğlu, 2019: 151-160) edebî anlayışın ürünüdür. Osmanlı âlim ve şairlerinin, Selçuklu döneminde gelişen ve ilave özellikler kazanmış olan edebî zevk ve anlayışı benimseyerek takip ettikleri göz ardı edilmemelidir.

Yavuz Sultan Selim'in şiirlerinde insan suretinin güzellik unsurları, yine geleneğe uygun olarak âşıkane gazellerin yanı sıra tevhid ve na't konulu kasidelerde de yer bulmuştur. Şair Sultan Selim'in Divanı'ndaki örneklerin yardımıyla klasik Türk şiirinde kullanılan insan güzellik unsurlarının daha uygun bir yaklaşımla tekrar konu edinilmesi galiba lüzumludur.

Yakın zamanlarda konunun tekrar dünyalık haz ve beşerî aşk tercihleriyle işlenerek suretlere büründürülmesi üzerine bu husus elzem hâle gelmiştir, kanaatimce. Necati Bey, Bâkî Efendi ve Şeyhülislam Yahya Efendi gibi büyük şairlerimizin şiir anlayışını beşerî haz ve zevklerle buluşturup açıklamak, edebî geleneğe ve klasik şiir zevkine uzak kalışın, son asırdaki maddeci ve şekilci bakışın sonucu olmalıdır.

KAYNAKÇA

AYDIN, Seda (2019). "Sultan-Şair Olarak Yavuz Sultan Selim", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 469-484.

DOĞAN, Muhammet Nur (2023). **Fâtih Divanı ve Şerhi**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

EMECEN, Feridun (2009). "I. Selim", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 36/407-414, s. 407.

KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2019). "Gazzâli ve Bâkî'ye Göre Aşk Beyitleri", **Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri**, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

KÖKSAL, Mehmet Fatih (2022). **Savaşta Yavuz Şiirde Selim -Yavuz Sultan Selim ve Şiirleri-**, İstanbul: Muhit Kitap.

NECATÎ BEG (1963). **Divan**, (Nesr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

HÜSEYİN ŞEVKET (2023). **Yavuz Sultân Selîm Dîvânı -Türkçe Manzum Çeviri-**, (Haz. Yaşar Aydemir, Fatih Yerdemir), İstanbul: Hay Yayınları.

ŞEYH VASFÎ (2015). **Bârika**, (Haz. Gökhan Gökmen), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

TERZİ, Beyza (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Şiir Anlayışı", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 401-416.

YAVUZ SULTAN SELİM HAN (2023). **Farsça Divan -Karşılaştırmalı Metin-Çeviri Yazı-Çeviri-**, (Haz. İbrahim Kaya, Hasan Kavruk, Süleyman Çaldak), İstanbul: Fidan Kitap.

YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİNDE DİL VE EDEBİYAT

Prof. Dr. Ahmet KARTAL
Eskişehir Osmangazi Ün. İnsan ve Toplum Bil. Fak.
ahmetkartal38@gmail.com

Sultan Bâyezîd-i Velî'nin oğlu, büyük ideal sahibi Fatih Sultan Mehmed'in de torunu olan Yavuz Sultan Selim, saltanatının çok kısa sürmesine rağmen, Osmanlı Devleti'nin; verdiği mücadeleler, yaptığı icraatlar, gerçekleştirdiği fetihler ve gösterdiği başarılarla dikkat çeken en büyük ve önemli padişahlarındandır. Babasının hayli hareketsiz ve sönük geçen devrine karşılık, onun sekiz yıl süren kısa saltanatı, gerçekleştirilen faaliyetler, yapılan seferler ve kazanılan zaferlerle oldukça hareketli ve parlak geçmiştir. Latîfî'ye göre Osmanlı sultanları arasında hüner sahibi, güzel konuşan, son derece anlayışlı ve zeki olarak tanınan Yavuz Selim; gözü pek, dili fasih, arif bir padişah; dünyanın problemlerine yakinen vâkıf biriydi (1990: 77). Yavuz lakabıyla tanınan sultan, siyasette olduğu gibi edebiyatta da yegâne idi. Siyaset meydanında gösterdiği başarıyı, aynen şiir alanında da sergilemiştir (Şeyh Vasfî, 2015: 13). Dolayısıyla kılıç ve kalem sahibi Osmanlı sultanlarından olan Yavuz Sultan Selim, şüphesiz her ikisini de kullanmakta yetkin ve maharet sahibidir.

Malum olduğu üzere âlim ve sanatkârlar, gerek konumları gerek işlevleri gerekse hüviyetleri itibarıyla bir ülkenin bayındır olması; kültürel atılımı ve gelişiminin sağlanması; devletin imajının yükseltilmesi, saygınlığının ise oluşumu, gelişimi ve korunması bakımından bütün Türk dünyasında oldukça önemli bir yere sahip olduğu için sultanlar tarafından savaşların en önemli kazanımları ile ganimetleri arasında sayılmış ve görülmüştür. Bundan dolayı çıktığı seferlerde zafer elde eden her sultan, hiç vakit kaybetmeden o ülkede ne kadar yetişmiş ve tanınıp şöhret bulmuş büyük âlim, sanatkâr, zanaatkâr ve şair varsa etrafa gönderdiği adamlarına araştırtıp tespit ettirdikten sonra onları maiyetine alıp kendi başkentine götürmeyi en büyük şiar olarak kabul edinmiştir. Şehzadeliğinden itibaren iyi bir eğitim gören, bilime, kültüre ve sanata çok büyük önem veren, âlim ve sanatkârlara derin bir saygı gösteren, onlara hoşgörüyle yaklaşan, onları himayesine alıp destekleyen, hatta kendisine dost ve nedim edinen, çalışmaları için her türlü imkânı sunup onlara uygun bir ortam hazırlayan Yavuz Sultan Selim de bunun bilincinde olup hayatı boyunca bunu en iyi şekilde tatbik eden, gerçekleştirmek için büyük gayret sarf eden sultanlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Nitekim kazandığı Çaldıran Zaferi'nden sonra, çoğunluğu Şah İsmail'in Horasan'dan Tebriz'e naklettiği Türk asıllı bin kadar ilim, sanat ve zanaat ehlini oradan İstanbul'a naklettirmiştir. Yine Mısır'ı fethettikten kısa bir müddet sonra, kendisine teslim olan Abbasî halifesi Üçüncü el-Mütevek-

kil'i, Mısır'ın birçok âlim, sanatkâr ve bir kısım önemli şahsiyetleri ile birlikte İstanbul'a göndermiştir (Hoca, 1992: IV/223-24; Danişmend, 1948: II/15, 37; Kartal, 2019: 192-196; Kartal, 2024: 318-321). Yavuz Selim'in sergilemiş olduğu bu tavır ve hareketlerinden onun, tıpkı dedesi Fatih Sultan Mehmed gibi Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'u, hem dünyanın en önemli ilim ve kültür merkezi yapmayı arzu ettiği hem dünyada dikkat çeken yeni bir cazibe merkezine dönüştürmeyi şiar edindiği hem İslami ilim ve sanatların en iyi şekilde öğrenilip öğretildiği önemli bir mekân hâline getirmeyi istediği hem de Osmanlı bilim, sanat ve şiirine ivme kazandırmayı amaç edindiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca sanatı seven, sanattan anlayan, sanatla uğraşan, sanata ilgi duyan, sanatı ve sanatçıyı himaye edip destekleyen Yavuz'un bu davranışında, rakiplerinin sanat gücünü zayıflatma düşüncesi olduğu da şüphesizdir (Kartal, 2019: 193; Kartal, 2024: 318). Gerek Perya'daki Gondi Bankası'nın temsilcisi olan Tommaso da Zolfo'nun, 1519'da İstanbul'a gelmek isteyen Michalengelo'ya yazdığı mektubunda yer alan; **"...Bayezid figürlü tasvirin hiçbir türünden hoşlanmaz, hatta nefret eder. Oysa şu andaki görkemli efendimiz [Selim] onun tam tersidir...**" şeklindeki sözleri (Özdemir, 2018: 139), gerekse Osmanlı tarihçisi Şükrî-i Bidlîsî'nin, "**Sultan Selim, Tebriz'de ne kadar sanat ve hüner sahibi, hoca, tüccar ve zengin varsa İstanbul'a sürdürdü**." dedikten sonra, "**Böylece Anadolu'nun, Acem sanatına ihtiyaç göstermemesini sağladı**." ifadesine yer vermesi (Çam, 1999: 72), Yavuz Selim'in sanata verdiği önemi göstermesi, sahip olduğu zihniyet ve düşünceyi açık bir şekilde yansıtması, ayrıca yukarıda sergilemiş olduğu tavrının sebebini açıklaması bakımından dikkat çekicidir. **Tâcü't-Tevârîh** müellifi Hoca Sadeddin Efendi de Yavuz Sultan Selim'in, bilim ve sanat ehline itibar edip onları yücelttiğini, onlara saygı duyup hürmet gösterdiğini dile getirmiştir. Onun tarafından sergilenen bu tavrın, aslında onun güzel âdet ve davranışlarından biri olduğuna ayrıca dikkat çekmesi manidardır (Hoca, 1992: IV/134).

Kendisi de bizzat şiirle meşgul olmuş ve Farsça bir divan tertip etmiştir. **Divan**'da yer alan Farsça şiirler, dil, üslup ve değer bakımından büyük İran şairlerinin şiirleri ayarındadır. Ayrıca Türkçe lirik şiirler de söylemiştir (bak. Köksal, 2018). Farsça şiirlerini âşıkane ve merdane olarak nitelendiren Sehî Bey'in; "Şayet padişahlık sevdasıyla uğraşmayıp, halkın, ileri gelenlerin ve memleketin işleri kavgasına ihtisas göstermeyerek gönül rahatlığıyla tamamen şiire yönelseydi, her tarafta bu kadar meşhur olan Husrev-i Dihlevî'nin şiirleri bunların şiirleri yanında okunma hakkına sahip olacak kabiliyyette değildi." (Sehî Bey, 1980: 49-50) değerlendirmesi, Hasan Çelebi'nin; "Ol şâh-ı hünerver ve sultân-ı suhandânun Fârsî müretteb ü

mükemmel **Divan**ı ve bî-nazîr ü bî-ʻadîl kelimât-ı belâgat-ʻunvânı vardur ki maʻnâ-yı ʻkelâmü'l-mülûki mülûkü'l-kelâm' muhbir-i hâl ü şânı ve her beyti magbût u mahsûd-ı şâʻirân-ı sâhirân-ı zamânı olmışdur." (Hasan Çelebi, 1989: I/93) tespiti, Recâî-zâde Mahmûd Ekrem'in; "Selim-i Evvel bihakkın müstesnâ olmak üzere bizim Osmânlı şairlerinden hîç birisine nasîb olmayan ve ihtimâl ki Feyzîleri, Örfîleri, Hakanîleri, filanları da hayret ve meftuniyete düşürecek derecede bulunan iktidâr-ı fevku'l-âdesi anlaşılır." (1305: 21) sözleri, onun **Farsça Divan**'ındaki mükemmelliği, kelimelerin kullanımındaki eşsizliği, Farsça şiir söylemedeki kudreti ve başarısı ile şiirlerindeki yetkinliği ve güzelliği göstermektedir. Onun Farsça şiir söylemedeki bu yetkinliğini, mükemmel şiirler kaleme almasını, fesahat alanındaki Fars meydanının usta binicisi olmasını Latîfî, Farsça ile Sultan'ın temiz yaradılışındaki dostluk ve yakınlığa bağlamıştır (1990: 79). Şeyh Vasfî, Onun Farsça şiirlerini okuyan İranlı belagatçilerin bile onun diline, üslubuna ve hüviyetine hayran olup onu çaresiz bir şekilde takdir ettiklerini belirtmiştir. Ona göre Osmanlı dönemi şairlerinin ancak bir kısmı ona yakın derecede Farsça şiir söyleme başarısı göstermiş, ekseriyeti ise bu başarıyı sergileyememiştir (2015: 13).

Farsça şiirleri okunduğunda, onun üzerinde büyük İran şairlerinden Hâfız-ı Şîrâzî, Sa'dî-i Şîrâzî, Selmân-ı Sâvecî ve Abdurrahmân-ı Câmî'nin çok büyük tesirleri görülür. Ancak bunların tamamının üzerinde onun çok ihtiraslı, bazen şahane ve her duygusunda en ileri giden şahsiyetini görmek mümkündür. Birçoğunun günlük olaylar üzerine yazıldığı hissedilen bu şiirler incelendiğinde, aşka karşı ne derece aciz ve çaresiz olduğu rahatlıkla görülür. Bu düşkünlüğün aslında büyük bir ihtirasın yansıması olduğu dikkat çekmektedir (Tarlan, 1946: 3-4).

Sultan Selim, şiir yazmaktaki bu başarısını okuduğu ya da dinlediği şiirleri şekil, muhteva ve söyleyiş açısından değerlendirirken de göstermiştir. Latîfî, "İyiyi kötüden ayıran parlak yeteneği ve söz cevherleri sarraflığı ile güzel söz ve nükte konusunda kusurluyla mükemmeli ayırdeden biriydi." (1990: 79) diyerek onun bu yeteneğine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan **Tâcü't-Tevârîh**'te anlatılan şu anekdot Yavuz'un şiir değerlendirişindeki kifayetini ve yetkinliğini yansıtması bakımından önemlidir: "Hekim eydür, Padişa-hum bir beceri issi garip kişi İran'dan gelmişdür. Bir kasidecügi vardur, ferman olursa okuyayım. Okı diyü buyururlar. Birkaç dize okudukda buyururlar ki Hekim, boş lâf söyleme. Bu şiir senün sözlerüne benzer. Hiç degül caize içün sen söylemişsin. Görür ki yadsıma bir işe yaramaz. Eydür ki va'llahi padişahum gerçek buyurur. Bir fakir idi. Ne yola yardım idecegüm bilemedüm. Anun dilinden bu kasideyi yazdum. Binlerce alkış Padişahumun anlayış ve sezişine didi. Padişah hazretleri de bir mikdar altın hekime ihsan idüp,

bir mikdar da ol fakir içün virdi." (Hoca, 1992: 139). Sultan'ın sahip olduğu bu özelliğin, şüphesiz onun döneminde yazılan, özellikle de kendisine sunulan şiirlerin kaliteli, mükemmel ve güzel olmalarına olumlu manada etki ettiği şüphesizdir.

Anadolu'da özellikle Türk asıllı şairler tarafından yazılan Farsça şiirlerden dolayı yapılan "Türklerin İran kültürünü benimsedikleri" ve "o kültüre esir oldukları" suçlamalarına, tertip ettiği **Farsça Divan**'dan dolayı Yavuz Selim de maruz kalmıştır. Oysa "mâlik-i memâlikü'l-arab ve'l-acem (Arap ve Acem ülkelerinin sahibi)" (Mecdî, 1989: 381) olarak nitelendirilen Yavuz Selim'in, gerek Farsça şiir söylemekle gerekse Sa'dî, Hâfız ve Selmân'ın divanlarını okumakla fatihi olduğu İran'ın manevi esiri olduğunu ifade etmenin yanlış bir yargı olduğu rahatlıkla görülebilir (Alî Emîrî, 1334: 24). Çünkü Yavuz Sultan Selim, dil şuuruna sahip olan ve Türkçeye önem veren bir kişidir. Çıktığı her seferde yanında muhakkak Türkçe eserler bulundurmuş ve müsait zamanlarında onları okuma gayreti içerisinde bulunmuştur. Kitap okumaya düşkünlüğü ile bilinen Yavuz Selim, ayrıca önemli gördüğü pek çok Arapça ya da Farsça eseri Türkçeye tercüme ettirmiştir (Alî Emîrî, 1334: 24-27). Nitekim Mısır Seferi esnasında Kemal Paşa-zâde Padişah'ın emriyle İbn Tagribirdî'nin **Nücûmü'z-Zâhire** adlı tarihini tercümeye başlamıştır. Türkçeye verdiği bu önemin yanında kendisi Farsçanın yanında Türkçe şiirler de söylemiştir. Yavuz Selim'in özellikle şairliği ve şiirleri hakkında bilgi verilen ve çeşitli değerlendirmelerde bulunulan eski ve yeni kaynaklarda, onun Türkçe şiirinin olup olmadığı noktasında karşıt görüşlerin varlığı dikkat çekmektedir (geniş bilgi için bak. Köksal, 2017: 485-95). Oysa yukarıda belirtilip dikkat çekildiği gibi Yavuz Selim, Farsça şiirlerinin yanında Osmanlı Türkçesi ve Çağatay Türkçesi ile de çeşitli şiirler söylemiştir (Alî Emîrî, 1334: 31-34). Nitekim Hoca Sadeddin Efendi'nin Yavuz Sultan Selim hakkında söylediği şu manzume bu konuya açıklık getirecek tarzdadır (Hoca, 1992: 34): "Türkî vü Fârisî vü Tâtârî / Nazm iderdi nefîs eş'ârı // Ehl-i irfân ile musâhabete / Mâ'il idi dil-i pür-envârı // Kevser nazmı cânı tâze ider / Ayn-ı tab'ından olalı câri." Yavuz Selim'in hususi kâtibi olan Celâl-zâde Mustafa'nın, **Selimnâme**'sinde Yavuz Sultan Selim'in edebî kişiliği hakkında bilgi verirken söylediği "Fârisî ve Türkî ve Tatarî eş'âr-ı bülendleri meşhûr [u] âbdâr u selîs ve gazeliyyât-ı sihr-simâtları etrâf-ı 'âlem ve eşrâf-ı benî Âdem içinde mezkûrdur." şeklindeki sözleri de Hoca Saadeddin Efendi'nin tespitlerini doğrulamaktadır (bak. Köksal, 2017: 488). Hatta Gelibolulu Mustafa Âlî, **Künhü'l-Ahbâr** isimli tarihinde, Yavuz Selim'in "yanıkara" denilen illete tutulduktan sonra, "**Bolay ki 'ilâc-pezîr ola.**" diyerek 40 gün Karışdıran'da ikamet ettiğini, başta reisülhükemâ Ahi Çelebi olmak üzere bütün tabiplerin onu iyileştirmek için büyük çaba gösterdiklerini, ancak

ilaçların çare etmediğini belirttikten sonra, Yavuz'un şu beytini o acı ve ıstırap içindeyken şifahen söylediğini kaydetmiştir: "Bana dermân ide sanurdum Ahî / Onulursa hekîm imiş o dahı". Bu da Yavuz'un Türkçe şiir söylediğini göstermektedir (Köksal, 2017: 489).

Ali Emîrî'ye göre, Yavuz Selim'in, o dönemin gereği olarak Farsça şiir söylemesi ve bir divan tertip etmesi, hikmeten ve siyaseten bir mecburiyetten kaynaklanmıştır. Nitekim Şah İsmail, Anadolu üzerindeki emelinin esiri olarak ve onu gerçekleştirmek için Hatâî mahlasıyla Türkçe şiirler söylemiştir. Hatta söylediği bu şiirleri, dervişleri ve halifeleri vasıtasıyla Anadolu'da yayarak Anadolu halkını etrafında toplama ve onlara mesajını bu şiirlerle ulaştırma gayretinde bulunmuştur. Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, "teskîn-i fesâd" için kırk bin haneden fazla ahaliyi, Anadolu'dan Rumeli'ye nakletmiş ve Şah İsmail'in Türkçe şiirlerine mukabil Farsça şiirler söylemiştir (Alî Emîrî, 1334: 27-29). Diğer taraftan Osmanlı sanatkârlarını yetiştirmek isteyen, Acem ilmine, şiirine ve diğer sanat kollarına karşı Osmanlı şiir ve kültürünün inkişafını sağlama düşüncesinde olan, bunu gerçekleştirmek için şuurlu bir davranış sergileyen ve bunun gereğini yerine getirmeye çalışan Yavuz Selim'in, Osmanlının İran'a bakış açısını gösteren Farsça gazeli, bu bakımdan manidardır (bak. Kartal, 2019: 206-207; Kartal, 2024: 330; Tarlan, 1946: 214).

Yukarıda dikkat çektiğimiz gibi Yavuz Sultan Selim, Türkçeye hem önem veren hem de ona olan ilgisini asla eksiltmeyen ve daima canlı tutan bir kişidir. Özellikle Türkçe eserler okuması, pek çok eseri Türkçeye tercüme ettirmesi ve kendisinin bizzat Türkçe şiirler yazması bunu net şekilde göstermektedir. Şiiri; "**Öyle bir kaptır ki içine temiz olmayan şeyler atılmaz**." (Lamartine, 2011: 351) şeklinde nitelendiren Yavuz Sultan Selim'in Türkçe şiirleri, M. Fatih Köksal tarafından gerçekleştirilen titiz ve önemli bir çalışmanın neticesinde tespit edilerek yayımlanmıştır (bak. Köksal, 2017). Bu yayımda Yavuz Selim'e aidiyetinde kuşku duyulmaması gereken 3 murabba, 6 gazel, 4 kıt'a ve 10 matla/müfred olmak üzere 23 şiir; aidiyeti "kuvvetle muhtemel" olan 4 gazel, 1 kıt'a olmak üzere 5 şiir; aidiyeti "şüpheli" görülen 1 müseddes, 1 (eksik) muhammes, 1 müstezad, 3 gazel, 2 kıt'a ve 12 matla/müfred olmak üzere 20 şiir yer almaktadır (Köksal, 2017: 498-99).

Ziya Paşa **Harâbât Mukaddimesi**'nde Türk şiirinin önemli ve büyük üç merhalesinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi Bâkî'ye kadar olan devirdir. Bu devirde Ahmed Paşa, Necâtî Bey ve Zâtî Türkçenin esasını kurmuşlardır. Bâkî ise Türkçenin olgunluk noktasında konumlanmıştır. Fakat onda da bazı köhne tabirler görülmektedir. Ancak asıl büyük devir iki taşralı, Nef'î ile Nâbî tarafından açılmıştır (Tanpınar, 2006: 310). İşte klasik

şiirimizin asıl inkişaf devri İstanbul'da ve İstanbul Türkçesi tam anlamıyla teşekkül edince başlamıştır. Bunda Necâtî Bey ile Bâkî'nin şehirli Türkçesinin zevkini bulmaları ve onu şiirlerine yansıtmaları çok etkili olmuştur. Ancak bunlardan sonra gelen Nef'î ve Şeyhülislam Yahya Efendi gibi şairlerimiz, Türkçeyle aruzun tam olarak uyuşmasını, Türkçenin aruzun ahengini hakkıyla benimsemesini sağlamıştır. Nitekim Türkçeye ve inceliklerine tam anlamıyla vâkıf olan Nef'î; "Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül" derken artık aruzu yabancı vezin olmaktan çıkarmış, ona millî bir hüviyet kazandırmıştır. Şeyhülislam Yahya Efendi'nin "Neler çeker bu gönül söylesem şikâyet olur" mısraı ise tamamen bizim Türkçemizdir (Tanpınar, 2006: 3). Bu durum Yavuz Selim döneminin, İstanbul Türkçesinin teşekkül edip Necâtî Bey'in şehirli Türkçesinin zevkini bulmaya başladığı ve onu şiirlerine yansıttığı, Bâkî vasıtasıyla da bunun olgunluk noktasına ulaştığı süreçte, tam geçiş dönemini oluşturmaktadır. Bu dönem şairleri, şüphesiz Necâtî Bey ile Bâkî arasında Türkçenin zarif ve gelişmiş bir üst dil olma vasfı kazanması ve edebî bir dil olma sürecini destekleyerek önemli katkı sağlamışlardır.

Yavuz Sultan Selim döneminde 150 civarında şair bulunmaktadır. Latîfî bu dönemde böylesine zengin bir şair kadrosunun bulunmasını, bizzat Sultan'ın değerli sanatçıların bulunup ortaya çıkarılmasını, yeteneklilerin araştırılıp tespit edilmesini, hatta bu tip kişilerin köşe bucak aranmasını emretmesine bağlamaktadır. Hatta onun devrinin herkes tarafından şiir ve inşa mevsimi, söz sultanları çağı olarak kabul edildiğini belirtmektedir (1990: 78-79). Gelibolulu Âlî, **Künhü'l-Ahbâr** isimli meşhur tarihî eserinde Yavuz Sultan Selim döneminden bahsederken o devirde yaşamış 20 şairi zikretmiş ve haklarında bilgi vermiştir. Bu şairler şunlardır: Mevlana Âhî, Fakîrî, Güvâhî, Habîbî, Huzûrî, Halîmî, Monla Halîmî, Neşrî, Nihâlî, Nihânî, Revânî, Sabâyî, Sa'yî, Sehî Bey, Sun'î Bey, Surûrî, Sûzî, Sücûdî, Şemsî, Tâli'î (İsen, 1994: 173-183). Muhammed-i Kazvînî, Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine, Ali Şîr Nevâyî'nin **Mecâlisü'n-Nefâis** isimli tezkiresini Farsçaya tercüme etmiştir. Bu tercümenin 8. tabakasının 2. ravzasını, Yavuz Sultan Selim döneminde yetişen şairlere ayırmıştır. Bu bölümde Yavuz Selim'in de aralarında bulunduğu 81 şairin biyografisine yer vermiştir. Bu şairlerden birinin mahlası belirtilmemiştir. Bu bölümde Yavuz Sultan Selim dışında yer alan şairler şunlardır (bak. Nevâyî, 1323: 359-407): Mevlana Behâuddîn Alî, Şeyh Abdullâh-ı Şebüsterî, Mevlana Şemsüddîn-i Berda'î, Şeyh Mürşidüddîn Ömerî, Mevlana Hazânî, Mevlana Abdullâh, Hâce Hâşim, Mevlana Bekâî, Mevlana Hayretî, Hâce Eyyûb, Hâce Muhammed-i Ketf, Mevlana Sedîd-i Tabîb, Mevlana Habîb, Mevlana Basirî-i Acemî, Mevlana Halvâî, Mevlana Selâmî, Mîr Abdülbâkî, Şeyh Ebu'l-vecd, Şeyh-zâde-i Lâhîcî, Gıyâsuddîn-i

Sabbâg, Hâce Necmî, Mevlana Râzî-i Bagdâdî, Mevlana Sedîd-i Tabîb-i Gîlânî, Seyyid Şerîf, Mevlana Refîkî, Mevlana Şihâb, Dîvâne-i Belhî, Mevlana Sadr-ı Dîvâne, Mevlana Nergisî, Şerîfî-i Şîrâzî, Ehlî-i Şîrâzî, Mevlana Yûsuf-ı Merevî, Mevlana Mektebî, Mevlana Sabûhî, Mevlana Âteşî, Şeyh Fethullâh, Mevlana Reşîd-i Kâzerûnî, Mevlana Mukîm-i Kâzerûnî, Mevlana Tâlibî, Mevlana Visâlî-i Kâşî, Mevlana Nasîr-i Leng, Kâdî Abdullâh-i Gîlânî-i Lâhîcânî, Mevlana Yârî, Mevlana Şâh Mahmûd, Mevlana Sufi, Mevlana Fahr-i Halhâlî, Heftrengî, Mîr 'Ayânî, Mevlana Servî, Mevlana Behâ', Mevlana Fethullâh-i Kâtib, Mevlana 'İmâd-i Kâtib, Mevlana Habîb-i Kâtib, Mevlana Latîf, Mevlana Hâşimî, Mevlana Misâlî, Mevlana Mecdüddîn-i Kâşî, Kâdî Selâmullâh, Şemsüddîn Muhammed-i Latîfî, Kâdî Şeyh-i Kebîr, Mevlana Pertevî, Mevlana Nasîbî-i Gîlânî, Mevlana Muhyiddîn, Mevlana Ümîdî, Mevlana Muhammed Mezheb-i Kirmânî, Mevlana Erşd, Mevlana Kabûlî, Rûzbeh, Mevlana Hurremî, Mevlana Fahr, Şeyh Muhammed-i Tebrîzî, Mevlana Cevherî, Mevlana Rıfkî, Mevlana 'Ayşî, [Burada geçen şairin ismi zikredilmemiştir.], Mevlana Seyfî, Mevlana Yârî, Mevlana Hûşî-i Horâsânî, Mevlana Merevî, Mevlana Ferruhî, Emînî. Kazvînî'nin zikrettiği bu şairler arasında Mevlana Abdullâh ve Mevlana Habîb gibi bizzat Türk olduğu veya Türkçe şiir söylediği belirtilen şairler ile Mevlana Behâuddîn Alî, Mevlana Şemsüddîn-i Berda'î, Mevlana Sedîd-i Tabîb, Mevlana Basirî-i Acemî, Şeyh Fethullâh, Mevlana Fahr-i Halhâlî, Kâdî Şeyh-i Kebîr, Mevlana Pertevî, Mevlana Ferruhî gibi yine Türk olduğu veya Türkçe şiir söylediği belirtilip Anadolu'ya geldiği söylenenler de vardır. Burada zikredilen şairlerin büyük çoğunluğu Anadolu'da kaleme alınmış olan şairler tezkirelerinde geçmemektedir. Bu da bu şairlerin Yavuz Sultan Selim döneminde yaşadıklarını ancak Anadolu'da bulunmadıklarını gösterir gibidir.

Yavuz Sultan Selim döneminde yetişen ve çeşitli tezkireler ile diğer kaynaklarda zikredilen ve haklarında bilgi verilen şairler ise şunlardır: Abdî (İslî), Abdî (Amasyalı), Abdurrahîm-i Tırsî, Âhî, Ahmed-i Rıdvân, Alî, Alî (Âşık Çelebi'nin babası), Âsafî, Üsküplü Atâ, Bâlî, Berkî, Beyânî, Buhârî, Ca'fer Çelebi, Celîlî, Celîlî (Bursalı), Cemîlî, Cenâbî, Cihânî, Çamçak Mehmed Efendi, Derûnî, Dervîş Mehmed Çelebi, Duhânî, Edâî, Emîrî, Fahr-i Halhâlî, Fakîrî, Fazlî, Fehmî, Fenâyî Dede, Ferîdî, Ferruhî, Fethullah-i Kâtib, Figânî, Firdevsî, Gamî, Garîbî, Garîbî, Gazâlî, Güvâhî, Habîb, Habîbî, Habîbî-i Berguşâdî, Hâfız-ı Acem, Hadîdî, Halîmî, Harîmî (Şehzade Korkud), Harîmî, Hasan Çelebi, Hâtemî, Hayâlî, Hayâlî (İstanbullu), Hâşimî-i Acem, Hızrî, Hilâlî-i Kazzâz, Hersek-zâde Ahmed Paşa, Hüsrev Çelebi, Huzûrî, İbrâhîm-i Gülşenî, İdris-i Bitlîsî, İlâhî Paşa, İshak Paşa, Kâbilî, Kadî Şeyh-i Kebîr, Kâdirî, Karaca Paşa, Kâtib Hasan, Kemâl Paşa-zâde, Keşfî-i Saruhanî, Keşfî, Lâmi'î Çelebi, Latîfî-i Erdebilî, Likâyî, Mahremî, Makâmî, Mâyilî, Meâlî, Medhî,

Mesîhî, Mihrî Hatun, Mîr Ayânî-i Şîrâzî, Muammâyî, Muhyî, Nasûhî, Nazmî, Necmî-i Rûmî, Nehârî, Neşrî, Nihâlî, Nihânî, Nikâbî, Nişânî, Niyâzî, Özrî, Penâhî, Pertevî, Pîrî Paşa, Refîkî, Revânî, Sabâyî, Sâdıkî, Sa'dî Çelebi, Sadrî, Saffî, Sâgarî, Sâ'ilî, Sa'yî, Sedîd Tabîb-i Kazvînî, Sehâyî, Sehî Bey, Semâî, Serîrî, Sevdâyî, Sultan Bedîuzzamân, Sun'î, Sûzî, Sücûdî, Sürûrî-i Acem, Şâh Çelebi, Şâh Kâsım, Şâh Mehmed, Şâhî, Şehdî, Şehîdî, Şem'î, Şemsuddîn-i Berda'î, Şemsî, Şemsî (Işık Şems), Şevkî (Bursalı), Şevkî (Edirneli), Şeyh Abdullah-ı Şebüsterî, Şeyh Fethullah, Şîrî, Şükrî, Tâli'î, Tîgî, Ulvî, Vahyî, Vâlihî, Vâsi'î, Visâlî, Zamânî, Zamîrî, Zâtî, Zeynel Paşa (bak. Kartal, 2019: 209-52; Yağcı, 2014: 229-558).

Bu şairler içerisinde şiirleri şöhret bulmuş, Yavuz Sultan Selim'in takdirini ve iltifatını kazanmış, en yakın nedimlerinden olmuş, himayesi altına girmiş, özel meclislerine katılmış ve çıktığı seferlerde yanında yer almış pek çok şair vardır. Edirneli olup Kazzâz Ali sanıyla tanınan ve dönemin meşhur musiki üstatlarından olan **Sâgarî** (ö. 927/1520), özellikle sazendelik/musiki aleti çalma ve hanendelikte/şarkı söylemedeki yeteneği sebebiyle Yavuz Selim'in dikkatini çekip takdirini kazanarak meclislerine giren şairlerdendir. Katıldığı bu meclislerde saz çalmanın yanında çeşitli şiirler de okuyan Sâgarî, Sultan'ın ihsanına nail olmuş şairlerdendir (Kartal, 2024: 341-342). Yine İstanbullu olup kuloğulları zümresi arasında yer alan, sipahi bölüğünde iken Edirne harç emini görevinde bulunan, şairliği yanında musikişinaslığı ile de tanınan **Fehmî**, zamanının tanınmış kemençecisi Şah Kulu ve Neyzen Mehmed Kasım ile Sultan'ın meclisine girmiş, iltifatını ve ihsanını kazanmıştır (Âşık Çelebi, 1994: II/697-698; Kartal, 2024: 334). Edirneli olup ahkâm kâtipliğinden sonra sipahi zümresine katılan **Edirneli Nazmî** (ö. 967/1559'dan sonra), sipahi olarak İran ve Mısır seferlerine (Canım, 1995: 133; Kartal, 2024: 339); Amasyalı olup Nişancı Ca'fer Çelebi'nin biraderi olan, babasının isminden dolayı Tâcî-zâde sanıyla tanınan, müderrislik yapan ve sahn müderrisliğine yükselen **Sa'dî Çelebi** (ö. 922/1516) Mısır Seferi'ne (Âşık Çelebi, 1994: II/531-532); Geyveli olup sipahi zümresinde yer alan ve tımar sahibi şairlerden olan **Güvâhî**, İran Seferi'ne (Latîfî, 2000: 471); Bitlisli olup Şah İsmail'in Safevi saltanatını kurması üzerine İran'dan Anadolu'ya kaçarak önce II. Bâyezîd'in daha sonra Yavuz Sultan Selim'in maiyetine giren **İdris-i Bitlisî** (ö. 926/1520), İran ve Mısır seferlerine (Özcan, 1998: 485-486; Kartal, 2004: 336); Bursalı olup Plevne ve İstanbul'da müderrislik görevinde bulunan, Galata kadılığı yaparken Yavuz Sultan Selim'in dikkatini çekip meclisine girerek nedimi de olan **Bursalı Nihâlî**, İran Seferi'ne katılmıştır (Köksal, 2001: I/246; Kartal, 2024: 339). Şairliği yanında musikişinaslığı ile de tanınan, Yavuz'un meclisine girip iltifat ve ihsanını alan **Fehmî,** Mısır Seferi'ne katılmış,

Trablus'ta bulunmuş, orada bazen nazır bazen de emin olarak görev almıştır (Hasan Çelebi, 1989: II/789; Kartal, 2024: 334). Pîrî Paşa ve Ca'fer Çelebi tarafından yetiştirilen, önce divan daha sonra silahdâr kâtibi olan, meyhaneden çıkmayan, çok içki içtiğinden dolayı "Süci iti" namıyla da anılan **Sücûdî**, Mısır Seferi'ne çıkılırken Sultan tarafından fetihlerini yazmak üzere **Tâli'î** ile beraber götürülmüş, İshak Çelebi'nin **Selimnâme**'sine zeyl olarak, Mısır fethine kadar yazdığı **Selimnâme'**si yine Sultan tarafından beğenilmemiştir (Köksal, 2001: I/270-271; Kartal, 2024: 343). **Şükrî** de Yavuz Selim'in seferlerine katılan şairlerdendir (Âşık Çelebi, 1994: II/802-806; Kartal, 2019: 247-248). Farsça bilgisi ile şöhret bulan, ilimle ve şiirle uğraşmaktan zevk duyan, bundan dolayı âlim ve şairlerle sıkı yakınlık kuran, Yavuz Selim'in vezirlerinden olan **Zeynel Paşa** (ö. 934/1527), Yavuz'la birlikte seferlere katılmış, Anadolu beylerbeyi olarak Mercidabık Muharebesi'nde ordunun sağ tarafında bulunmuştur. Özellikle Farsça ve edebî bilgilerdeki kuvveti ve yetkinliği sebebiyle kimsenin şiirini beğenmeyen, hatta o şiirlerde çeşitli hatalar bulan Zeynel Paşa, bir gün Sultan Selim'in tertip ettiği bir mecliste, yine bir şiiri tenkit edince Padişah "Senin mahlasın Dahlî olsun." diye latife etmiştir (İpekten, 1996: 67-68; Sehî Bey, 1980: 64; Kartal, 2024: 346-347). Kemâl Paşa-zâde'nin himayesini kazanan ve onun isteği üzerine Mısır Seferi'ne katılan bu dönem şairlerinden biri de **Aşçı-zâde Hasan Çelebi**'dir (ö. 942/1535-1536) (İpekten, 1996: 151).

Tebrîz'de doğan ve Şeyh Mahdûmî'nin oğlu olan **Şâh Kasım** (ö. 949/1542) Yavuz Sultan Selim tarafından Tebrîz'den İstanbul'a getirilmiş, meclislerine kabul edilip iltifat gösterilmiş, daima yanlarında bulundurulmuştur. Hatta Sultan tarafından Edirne'de tertip edilen bir mecliste, Padişah'ın emri ile bazı ayetleri tefsir edişi çok beğenilince, kendisine 40 akçe ulufe bağlanmıştır (Âşık Çelebi, 1994: II: 791-794; Kartal, 2024: 343-344). Kazvinli olup Celâleddîn-i Devvânî'nin öğrencisi olan, özellikle tıp alanında şöhret kazanan, Sultan II. Bâyezîd'in nikris hastalığını tedavi etmesi için yaptığı davet üzerine İstanbul'a gelen **Şâh Mehmed** (ö. 926/1520), Yavuz Sultan Selim'in meclislerine ve sohbetlerine katılmış, Padişah'ın musahip ve nedimlerinden olmuş, hatta onun emriyle Alî Şîr Nevâyî'nin **Mecâlisü'n-Nefâyis**'ini, daha sonraki dönemlerde yaşayan bazı şairleri de ekleyerek Farsçaya çevirmiştir (Âşık Çelebi, 1994: II/794-798; Kartal, 2024: 344). Hüseyn-i Baykara'nın oğlu olan ve güzel şiirleri bulunan **Sultan Bedîuzzamân** da Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'den İstanbul'a getirdiği şairlerdendir (Nevâyî, 1323: 127-128, 315-316). Bu noktada özellikle **Halîmî, Karaca Paşa** ve **Kemal Paşazâde**'nin Sultan'ın indinde ayrı bir yeri olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bunlardan Trabzon valisi iken musahibi, nedimi ve hocası olan, hoş sohbet, zarif, Arap ve Fars edebiyatlarını iyi bilen, Arapça,

Farsça ve Türkçe şiirler yazan, muamma çözmede usta olan **Halîmî** (ö. 922/1516), tahta geçince Sultan tarafından ona aynı itibar gösterilerek kadılık yaptığı Selanik'ten İstanbul'a getirilip kendisine defterdar yapılmış, ölümüne kadar Sultan'ın hocası ve musahibi olarak hürmet ve itibar görmüş, gerek İstanbul'da gerek seferde bir an padişahın yanından ve meclislerinden uzak kalmamıştır. Hatta Sultan ile Halîmî arasındaki bu yakınlığı ifade etmek için dönem şairlerinden biri "Ol pâdişeh ki ism-i şerîfi Selîm ola / Lâyık budur musâhibi anun Halîm ola" beytini söylemiştir. Özellikle Halîmî'nin Sultan'a olan bu yakınlığı, Sultan'ın ona gösterdiği teveccüh, devlet ricalinin de hürmetini ve muhabbetini kazanmasına sebep olmuştur. Öldüğünde cenazesine Yavuz Sultan Selim de katılmıştır (Latîfî, 2000: 230-232; İpekten, 1996: 208; Kartal, 2024: 334). Yine Trabzon'da vali iken defterdarı olan, ayrıca Yavuz Sultan Selim tarafından kendisine sancak verilen, büyük beyliklere mutasarrıf tayin edilen **Karaca Paşa**'yı Sultan, hem kendisine güvendiği için hem de kabiliyet ve zekâsının üstünlüğü dolayısıyla sürekli yanında bulundurmuştur. Sehî Bey, onun görünüşte defterdar olduğunu, ancak aslında Yavuz'un birçok işini gören ve ona destek veren bir yardımcı hüviyetinde bulunduğunu kaydetmektedir (Sehî Bey, 1980: 85-86; Kartal, 2024: 337). Tahsilini tamamladıktan sonra önce askerî sınıfa giren ancak sonradan ilmiye sınıfına geçen, Molla Lutfî'den ders alan, çeşitli medreselerde müderrislik, bazı yerlerde kadılık yapan, Edirne kadılığı görevinden sonra Anadolu Kazaskerliğine atanan, daha sonra meşihat makamına getirilen ve İbn-i Kemâl sanıyla tanınan **Kemâl Paşa-zâde** (ö. 940/1534), Yavuz Selim'in çok sevip saydığı ve hürmet gösterdiği âlim ve şairlerdendir. Özellikle İran Seferi'nden önce kaleme aldığı Şiilik hakkındaki risalesiyle Sultan'ı çok memnun etmiştir. Mısır Seferi'nde de yine Padişah'ın yanında bulunmuştur. Bu sefer sırasında, üç yıl kadar Yavuz'un yanından ayrılmayan Kemal Paşa-zâde, gerek Padişah'tan gerekse etrafındakilerden daima hürmet ve itibar görmüştür. **Türkçe Divan**'ının yanında Türkçe, Arapça ve Farsça otuz civarında eseri vardır (Köksal, 2001: I/224-225; Kartal, 2024: 337).

Niksarlı olup Hz. Peygamber neslinden olduğu için "Seyyid Kasım" sanıyla tanınan **Şehîdî**, Yavuz Selim Trabzon'da şehzade iken ona intisap etmiş ve onun musahiplerinden olmuştur. Hükümdar'ın beraberinde İstanbul'a getirdiği Şehîdî, onun saltanatı döneminde oldukça iltifat görmüştür (Köksal, 2001: I/275; Kartal, 2024: 344). Yavuz Selim'in meclislerine sık sık katılıp sohbetlerde bulunan, sunduğu şiirlerle takdirini kazanan **Tâli'î,** Sücûdî ile birlikte Mısır Seferi tarihini yazmaya memur edilmiş ancak manzum ve mensur olarak yazdığı tarih, Sultan tarafından beğenilmemiştir. Ayrıca huzurunda ağzından kaçırdığı garip sözler yüzünden Padişah'ı gücendir-

miştir. Özellikle bu tavrından sonra boynunun vurulmasından endişe edip türlü özürlerle Sultan'ın meclislerinden uzak durmaya çalışmıştır (Köksal, 2001: I/280; İsen, 1994: 181; Kartal, 2019: 248).

Yavuz Sultan Selim'in çevresinde bulunan şairlerin bir bölümü, yazdıkları çeşitli şiirleri ya da eserleri Sultan'a takdim etmişler, bundan dolayı Sultan'dan çeşitli iltifatlar görmüşlerdir. Bunlardan **Güvâhî Kenzü'l-Bedâyî** adlı eserinini Sultan adına yazıp ona takdim etmiştir (Latîfî, 2000: 471). Yanında Molla Câmî ve Alî Şîr Nevâyî'nin kitapları, gazelleri ve sipariş-nâmeleri olduğu hâlde Sultan II. Bâyezîd devrinde Acem diyarından Anadolu'ya gelen, bundan dolayı Acem Basîrî, abraş hastalığından dolayı da Alaca Basîrî diye tanınan, hazine ve padişahtan ulufeli şairlerden olan **Basîrî** (ö. 941/1534-1535), Türkçe bir (Kartal, 2006: 13-14, 55-56), Farsça üç (Sarısoy, 2001: 22-26) kaside; astronomi ve falcılıkla uğraşan **Necmî-i Rûmî**, birkaç tane gazel (Latîfî, 2000: 523); Sancakbeyliği görevinde bulunan ve Edirne'ye yerleşen **Ahmed-i Rıdvân**, iki kaside (Çeltik, 2011: 15, 287-290) ve bir terkib-bend (Çeltik, 2011: 290-292); Arnavut asıllı olup kuloğullarından olan, çeşitli medreselerde müderrislik yapan, mühtedi olduğu için kendisine "Nacak Nihânî" lakabı takılan, kaside, tarih ve muammalarıyla tanınan, hatta kendi muammalarını da çözen **Nihânî** (ö. 925/1519) ise, Halep ile Şam'ın Yavuz Selim tarafından fethedilmesine bir mısraı muamma bir mısraı tarih olan musammat bir kaside kaleme alıp Sultan'a takdim etmiş, kendisine takdim edilen şiiri beğenen Sultan, Latîfî'ye göre, hem onun terfisini uygun görmüş hem de ona çeşitli ihsanlarda bulunmuştur (Yavuz, 1988; Latîfî, 2000: 541; Kartal, 2024: 339). Bursalı olup iyi bir tahsil gören, İstanbul'a gelerek orada Âhî ile dostluk kuran **Celîlî** (ö. 977/1569), Yavuz Sultan Selim'in cülusu ve Çaldıran Seferi için tarih kıt'ası (Kazan Nas, 2011: 498, 500) yazmış, **Hüsrev ü Şîrîn** adlı mesnevisini ise Sultan'a sunmuştur (Kazan Nas, 2011a: 10). II. Bâyezîd devrinde kardeşi Kukla Acem'le birlikte Anadolu'ya gelen ve Kazasker Müeyyed-zâde'nin himayesiyle müderris olan **Hâfız-ı Acem** (ö. 957/1551), Merzifon'da müderrisken, Çaldıran Seferi dönüşünde Amasya'da kışlayan Yavuz Selim'e bir gazel sunmuş, sunduğu gazeli beğenen Padişah, kendisini İstanbul'da Atik Ali Paşa Medresesi müderrisliğine getirmiş, daha sonra yükselerek Sahn ve Ayasofya müderrisi olmuştur (Kurnaz, 1997: 101-102). Yine Şehzade Korkud'un hususi işlerine hizmet eden kullarından olan, şehzadenin ölümünden sonra İstanbul'a gelerek sipahi oğlanları bölüğüne katılan, özellikle musikide üstat olan **Serîrî,** Yavuz Selim tarafından saraya aldırılmıştır. Sarayda en yüksek ücretlilerden biri olan Serîrî, musiki-şinaslardan bir başka tamburcunun da kendisiyle aynı yevmiyeye sahip olduğunu öğrendiğinde yazdığı manzum arzuhal üzerine yevmiyesine zam

yapılmıştır (Sehî Bey, 1980: 204; Yağcı, 2014: 489-492). Tireli olup ömrünü seyahatlerle geçiren, gezdiği yerlerden birçok kitap toplayan, Farsça ve lügat bilgisi çok iyi olan, Rumeli'deki Mihalli, Yahyalı, Evrenoslu ve Turhanlı beylerinin himayesini kazanan, özellikle muammada, Emrî'ye kadarki en büyük isimlerden olan **Muammâyî**, hassaten Acem'den gelen muamma ustaları ile Padişah'ın huzurunda hem çeşitli muammalar söylemiş hem onlarla yarışmış, hatta tarihlerden de muammalar çıkarmayı başarmıştır. Yazdığı **Muamma Risalesi**'ni Yavuz Selim'e takdim eden şair, Sultan'ın iltifatına mazhar olmuş ve meclisine girmiştir (Âşık Çelebi, 1994: 429-433; Kartal, 2024: 338-339). Mısır Seferi esnasında yanında bulunan ve üç yıl ayrılmayan **Kemâl Paşa-zâde**, Sultan'ın emriyle İbn Tagribirdî'nin **en-Nücûmü'z-Zâhire fî-Mülûki Mısr ve'l-Kâhire** adlı tarihini tercüme etmeye başlamış, İstanbul'a dönünce de her gece sabaha kadar çalışıp tercüme etmeye devam etmiştir. Kemâl Paşa-zâde, Aşçı-zâde Hasan Çelebi'nin beyaza çektiği kısımları ertesi sabah parça parça Sultan'a sunmuştur (Köksal, 2001: I/224-225; Kartal, 2024: 337). İstanbul'da bulunmadığı hâlde Yavuz Selim'in takdirini kazanan ve himayesinde bulunan şairlerden olan **Lâmi'î Çelebi** (ö. 938/1532), **Hüsn ü Dil** ve **Ferhâd-nâme** isimli eserlerini Padişah'a sunmuş, ilkinin karşılığında 35 akçe ulufe almış, ikincisinin karşılığında ise kendisine Bursa'da bir köy verilmiştir (Belenkuyu, 2020: 12, 76-77). Edirneli olup Trabzon'da şehzade olan Yavuz Selim'e sığınan ve onunla İstanbul'a gelen **Revânî**, Yenibahçe'de otağ kurulduğunda Müeyyed-zâde ve Abdî Çelebi'nin yanında at üzerinde hararetle Sultan'ı övmüş, adına "gül, serv, berf, benefşe" redifli kasideler başta olmak üzere on bir kaside yazmış, **İşret-nâme**'sini ise ona sunmuştur (Köksal, 2001: I/254-255; Kartal, 2024: 341-342; Canım, 1998: 113; Avşar, 2017: 58-67, 107-111, 116-119, 140-151, 159-163, 166-119). Acem diyarından Anadolu'ya gelen, "Işık Şems" sanıyla tanınan **Şemsî**, **Deh-murg** isimli mesnevisini Yavuz Selim'e takdim etmiş, eseri çok beğenen Sultan, ona çeşitli hediye ve caizeler vermiştir (Latîfî, 2000: 331-332; Derviş Şemseddin, 1998: 6-7). **Gülşen-i Râz** müellifi Şeyh Mahmûd-ı Şebusterî'nin oğlu olan, şiirlerinde Niyâzî mahlasını kullanan, her ilimde, özellikle de riyaziyyede maharet sahibi olan, Semerkand'dan Anadolu'ya gelen **Şeyh Abdullâh-ı Şebusterî**, **Şem` u Pervâne** isimli mesnevisi ile muammanın kaideleri ile ilgili risalesini Sultan Selim adına yazmıştır. Özellikle muamma ile ilgili risalede, her kaidenin misali verilirken "Selim" isminin kullanılması dikkat çekmektedir. Ayrıca o, Yavuz Selim'in kendisine hürmet edip tazim gösterdiği şairlerdendir. Nitekim Sultan tarafından ona, her gün için 30 akçe ulufe bağlanmış, ayrıca her iki veya üç ay için de 5000 akçe ihsan edilmiştir (Nevâyî, 1323: 366-369; Kartal, 2024: 345; Kanar, 1995: 58-59). Müeyyed-zâde lakabıyla tanınan, kazaskerlik görevinde bulunan **Hâte-**

mî'nin (ö. 922/1516) Yavuz Selim'e sunduğu Arapça kasidesi, o dönem çok meşhur olmuştur. Hatta Sultan'ın Müeyyed-zâde'nin ölümünden sonra, her zaman; "**Rûmda iki kişi var imiş biri Müeyyed-zâde ve biri Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi hayfâ ki birinün pîrligi zemânına irdük ve birinün kadrin bilmeyüp bilmezlik ile kendü elümüzle berg ü bâr-ı vücûdın yile virdük.**" diyerek sevgisini ve iltifatını gösterdiği belirtilmektedir (Âşık Çelebi, 1994: II/836-842; Kartal, 2024: 334). Bitlisli olup kadılık, müftülük ve müderrislik görevlerinde bulunan, Herat ve Gilan gibi iki büyük Asya kültür merkezini gezen ve birçok ilimle meşgul olan **Şükrî**, Yavuz Selim, tahta geçince İstanbul'a gelerek ona bir kaside sunmuş ve Sultan'ın iltifatını kazanmıştır. Hatta Sultan Selim'in meclislerine girerek hem onun sohbetlerinde bulunmuş hem de onun tarafından Diyarbakır havalisinde bir zeamet ile mükâfatlandırılmıştır (Âşık Çelebi, 1994: II/802-809; Kartal, 2024: 345). Balıkesirli olup Bayezid Camii avlusunda dönem şairlerinin uğrak yeri olan bir dükkânı bulunan, burada remil döküp fal açan, Yavuz Selim döneminde, şairlerin üstadı olarak şöhretini koruyan **Zâtî** (ö. 953/1546-47)**,** Yavuz Selim için dokuz kaside yazmıştır. Yavuz Selim'in cülusunda ona sunduğu cülusiyyesinin özellikle "Serverâ bir bende-i bî-kayddur kapunda 'adl / Tutamazdı anı zincîre çeküp Nûşinrevân" beytini çok beğenen Padişah, ona çeşitli ihsan ve hediyelerde bulunduğu gibi, Bursa'da bir köy de bağışlamıştır (Köksal, 2001: I/288-289; İpekten, 1996: 238-240; Kartal, 2024: 346; Kurtoğlu, 2016: 99-125). Latîfî ise İstanbullu olup sahaflık yapan **Likâyî**'nin Yavuz Selim'i öven şairlerden olduğunu kaydetmiştir (Latîfî 2000: 490-491).

Yavuz Sultan Selim'in, çevresindeki şairlerden bazılarını ise sahip oldukları yetenekleri doğrultusunda çeşitli görevlere getirdiği müşahede edilmektedir. Nitekim onun döneminde tezkire yazarı Âşık Çelebi'nin babası olan, iyi Farsça bilen ve başarılı muamma çözen **Alî** (ö. 941/1535), İnegöl kadısı (Âşık Çelebi, 1994: II/613-14; Kartal, 2024: 332); Amasyalı olup şiir, inşa ve muammada yetenekli, talik yazıda usta olan, Müeyyed-zâde sanıyla tanınan **Abdî** (ö. 961/1554), kadı (Âşık Çelebi, 1994: II/567; Kartal, 2019: 209-210); **Tevârîh-i Âl-i Osmân** müellifi İdris-i Bitlisî'nin oğlu olup kadılık, Anadolu ve Rumeli defterdarlığı görevlerinde bulunan, Yavuz Selim dönemi olaylarını ihtiva eden bir tarih kaleme alan, Hâfız-ı Şîrâzî'nin **Divan**'ını tanzir eden **Fazlî**, Diyarbakır Kazaskeri (Âşık Çelebi, 1994: II/648-53; Hasan Çelebi, 1989: II/751-54; Kartal, 2024: 333); Yavuz Selim tarafından Tebriz'den İstanbul'a getirilen, Tebriz'de Şah İsmail'in kâtipliğini yapan **Fethullâh-i Kâtib**, iyi bir hattat olduğu için Sultan'a kâtip (Nevâyi, 1323: 393; Kartal, 2019: 218); Aydınlı olup mahbubelerin isimlerinin her biri için alfabetik olarak gazeller yazan **Visâlî**, Edirne'de saray-ı âmire hocalığı (Köksal, 2001: I/284; Kesik, 2020: 9; Mermer, 2006); "Koca Nişancı"

sanıyla tanınan, özellikle "divanî" yazıda maharet sahibi olan, Yavuz Selim tarafından büyük itibar gösterilen **Nişânî** (ö. 975/1567), Pîrî Paşa'ya tezkireci (Latîfî, 2000: 529; Kartal, 2019: 235); şair Nehârî'nin kardeşi olan, şiir ve inşasıyla tanınan **Sa'yî**, saraydaki gılmanlara hoca (Sehî Bey, 1980: 152); İskender Paşa'nın oğlu olup beyler arasında İskender Paşa oğlu Mustafa Bey lakabıyla tanınan **Sun'î,** Çaldıran Savaşı'nda gösterdiği kahramanlık ve yiğitlikten dolayı Trablus sancak beyi (Hasan Çelebi, 1989: I/568-569); Galata kadılığı, Sultan Mehmed Camii mütevelliliği, Sultan Bâyezîd'in hazine defterdarlığı görevlerinde bulunan, Yavuz Selim'in daima yanında yer alan, Çaldıran Seferi'ne katılan ve bu seferde gösterdiği yararlılıktan dolayı devlet idaresinde en yüksek mevkiye kadar yükselerek vezirlik yapan **Pîrî Paşa** (ö. 939/1532), Yavuz Selim tarafından Mısır Seferi'ne çıktığında İstanbul muhafızı, bu sefer sırasında öldürülen Yunus Paşa yerine Şam'a davet edilerek sadrazam (Latîfî, 2000: 276-277; Hasan Çelebi, 1989: I/417-419; Kartal, 2024: 340); Trabzon'da şehzadeliği sırasında Yavuz Selim'e sığınan **Revânî**, Yavuz'un cülusundan sonra matbah kâtibi, matbah emini ve Surre emini (Köksal, 2001: I/254-255; Şentürk, 1999: 161); yazısının güzelliğinden dolayı **Refîkî** (ö. 939/1533-34), divan kâtibi (Köksal, 2001: I/253; Latîfî, 2000: 274); İstanbullu olup bizzat Padişah'ın himayesinde yetişen **Şîrî**, sancakbeyi (Köksal, 2001: I/278-279; Kartal, 2024: 345); Horasan'dan Anadolu'ya gelen, halk arasında "Mollâ-zâde" ve "Berda'î-zâde" diye meşhur olan, Yavuz Selim'in hürmet gösterdiği **Şemsuddîn-i Berda'î**, hâssa oğlanlara muallim (Nevâyî, 1323: 370-377; Kartal, 2019: 246); Bursalı olup Yavuz Selim'in dikkatini çekerek onun himayesini kazanan, bir müddet yakınında kalan ve edebî harekete iştirak eden şairlerle beraber olan **Şevkî,** Bursa'da Sultan Osman ve Orhan türbelerine türbedar (Âşık Çelebi, 1994: II/816-817; İpekten, 1996: 209); **Tâli'î** yeniçeri kâtibi (Köksal, 2001: I/280; Sehî Bey, 1980: 150); **Hâtemî** ise kazasker (Kartal, 2024: 335) olarak görevlendirilmiştir. Edirne'de müderrislik, Manisa, Selanik ve Tire'de kadılık görevinde bulunan, Yavuz Selim'in Trabzon'daki şehzadeliğinden beri musahibi ve nedimi olan, sultan olduktan sonra çeşitli iltifatlarda bulunarak başdefterdarlığa tayin edilen **Hayâlî** (ö. 930/1523), aynı zamanda Padişah'ın meclislerinin de müdavimlerinden ve dert ortaklarındandı (Âşık Çelebi, 1994: II/866-868; Kartal, 2019: 222). Yavuz Sultan Selim ayrıca Mısır'ı fethettiğinde orada bulunan Halvetiyeye bağlı Gülşeni tarikatinin kurucusu **İbrahim Gülşenî'**ye (ö. 940/1533) arsa hediye etmiş, o da dostlarının yardımıyla bu arsa üzerinde zaviyesini inşa etmiştir (Kartal, 2024: 335-336). **Prizrenli olan Sûzî**'ye ise 1512-1520 tarihli "temlik-nâme" ile Prizren yakınlarındaki Grajdanik çiftliği verilmiştir (Kartal, 2019: 242). Yine yazdığı şiir ve nesirleriyle adını duyurmaya başlayan **Âhî**'nin **Şîrîn ü Pervîz** mesnevi-

sinden birkaç parçayı görüp beğenen Yavuz Selim, Zeyrek-zâde ve Kemal Paşa-zâde'ye onun durumunu sormuş, Kara Bâlî Efendi'den mülazım olup meyhane meyhane dolaştığını, halinin perişan olduğunu öğrenince bir müderrislik verilmesini emretmiştir. Bunun üzerine Kazasker Kemal Paşa-zâde, Âhî'ye Bursa'daki Bayezid Paşa müderrisliğine tayinini teklif etmiş, ancak o, çevresindekilerin telkiniyle bu vazifeyi küçümseyip kabul etmemiştir. Hem ilgisinin kötüye kullanılmasına hem de Âhî'nin bir gazelinde yer alan; "O kad bâlâ vü zülf egri diyâr-ı hüsn pür-âşûb / Memâlik fitne şeh zâlim 'alem serkeş sipâh egri" beytinin, sanki kendisine yapılmış bir tariz gibi yansıtılmasından dolayı kızan Padişah, ona yeni bir görev verilmesini istememiştir (Âşık Çelebi, 1994: II/175-179; Şentürk, 1999: 149; Kartal, 2024: 331-332). **Aşçı-zâde Hasan Çelebi**, hamisi Kemâl Paşa-zâde'nin de etkisiyle müderrislik ve kadılık görevlerine atanmıştır (İpekten, 1996: 151).

Özellikle Müeyyed-zâde lakabıyla tanınan **Hâtemî**' ile **Ca'fer Çelebi**'nin Yavuz'un indinde ayrı bir yeri vardır. Bunlardan kazaskerlik görevine getirilen **Hâtemî**'nin Yavuz Selim'e sunduğu Arapça kasidesi, o dönem çok meşhur olmuştur (Âşık Çelebi, 1994: II/836-842; Kartal, 2024: 335). Devlet işlerinde kazaskerliğe kadar yükselen **Ca'fer Çelebi**'nin ise, Yavuz Selim'in çok güvendiği, yanından ayırmadığı, birçok konuda görüşünü alarak uyguladığı ve huzura gelmesi biraz geciktiğinde bir adam göndererek çağırttığı kimselerden olduğu kaynaklarda kayıtlıdır. Onun, "Cülusumuzda önemli iki insan bulduk. Bunlardan biri Müeeyyed-zâde idi, fakat yaşlanmıştı. Diğeri ise Cafer Çelebi idi, lâkin onu da biz heder ettik." şeklindeki teessüfü meşhurdur (Âşık Çelebi, 1994: I/215-224; Kartal, 2024: 332-333).

Bu dönemde dikkat çeken şairlerden biri de Nişancı Ca'fer Çelebi'nin biraderi olan **Sa'dî Çelebi'**dir. Özellikle Arapçayı çok iyi öğrenmiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri vardır. Ancak kaynaklar, özellikle Arapça şiirlerinin çok güzel olduğunu, Türkçe şiirlerinin ise meşhur olmadığını kaydederler. Yavuz Selim, Mısır Sultanı Kansu Gavrî'ye bir mektup göndermek gerektiğinde; "Şimdi Ca'fer Çelebi sağ olsaydı bu mektubu yazardı." demiş, Sultan'ın etrafında bulunanlar; "Kardeşi Sahn müderrisi Sa'dî Çelebi'nin de inşası iyidir." diyerek Sa'dî Çelebi'yi Sultan'a tavsiye etmişlerdir. Bunun üzerine çavuş gönderilip Saray'a çağrılan Sa'dî Çelebi, öldürüleceğini sanarak ailesi ve dostları ile helalleşip Padişah'ın huzuruna çıkmıştır. Kendisinden bir mektup yazması istendiğinde, evine dönüp sabaha kadar çalışarak mektubu yazmıştır. Arapça inşasını pek beğenen Padişah, ona otuz bin akçe ihsan etmiş, ayrıca onun maaşına zam yaptığı gibi ona çeşitli kıymetli hediyeler de vermiştir. Bu tavrıyla Yavuz Selim, Ca'fer Çelebi'nin ölümünden duyduğu

üzüntüyü biraz olsun gidermek istemiştir (Âşık Çelebi, 1994: II/531-532; Hasan Çelebi, 1989: I/462-463; Kartal, 2024: 341).

Çevresindeki şair ve sanatkârlara ilgi gösterip onlara iyi davranan, hoşgörülü olan ve çeşitli iltifatlarda bulunan Yavuz Sultan Selim'in, hâl, hareket ve tavırlarına dikkat etmeyen, huzurunda uygunsuz ve laubali harekette bulunan şair ve sanatkârları yanından uzaklaştırıp kovduğu da görülmektedir. Ancak bu tür bir muamele ile karşılaşan şair ya da sanatkârı affedip tekrar himayesine alıp meclisine dâhil ettiği de müşahede edilmektedir. Nitekim Sultan Selim, Mısır Seferi'ne çıkarken sohbetine dâhil olacak birkaç musahip istemiş; bunun üzerine devlet erkânı, Sultan'ın nedimi olması için Galata Kadısı Bursalı Nihâlî, Ca'fer Çelebi, Mihaliç Kadısı Kadı Bozan ve Üsküp Müderrisi İshak Çelebi'yi uygun görüp tayin etmişler; ancak bunların el öpmek için Padişah'ın huzuruna bellerinde kılıçlarıyla girmeleri, Padişah'ı çok kızdırmış; Sultan önce öldürülmelerini emretmiş, daha sonra affederek onları denemeye karar vermiştir. Fakat bunlar, laubali hareketlerine devam etmişler. El öperken kendi önüne geçen Nihâlî'ye kızan İshak Çelebi, onun için bir hicviye yazmıştır. Bunu haber alan Nihâlî, ona bir beyitle cevap vermiştir. Padişah'la satranç oynamaya davet edildiklerinde, yine uygunsuz bir kıyafetle Sultan'ın huzuruna çıkmışlar. Satrançtan sonra musahabet başlayıp İshak Çelebi ve Nihâlî yazdıkları müstehcen hicviyeleri okuyunca sabrı tükenen Padişah, yol yordam bilmeyen bu kaba saba şahısları hemen geri göndermiştir (Âşık Çelebi, 1994: I/135-144; Kartal, 2024: 336-337). Yine daha Trabzon'dayken Yavuz Selim'in himayesine girip musahiplerinden olan ve iltifatını kazanan **Revânî**, bir zaman sonra Şehzade'yi gücendirdiği için evi, malı, mülkü satılıp saraydan uzaklaştırılmıştır. Bundan dolayı perişan olan **Revânî**, Yavuz Selim'e "Ne ʻaceb gerdiş-i ʻâlem ne ʻaceb devr-i felek / Bir iki demde yele vardı otuz yıllık emek" matlalı bir gazel yazıp göndererek Mısır'a gitmek üzere Trabzon'dan ayrılmıştır. Gazeli alan Yavuz Selim, onun arkasından adam göndererek onu geri çevirmiş, sarayına almış, eski iltifatını göstermeye devam etmiştir (İpekten, 1996: 208).

Yavuz Sultan Selim'in işledikleri bazı suçlardan dolayı öldürttüğü şairler de bulunmaktadır. Halep'te idam edilen **İlâhî Bey** (Âşık Çelebi, 1994: I/151) ile kadılık görevinde iken öldürtülen **Cihânî** (Latîfî, 2000: 219) bunlardandır. **Figânî Ramazân** (ö. 938/1517) ise Yavuz Sultan Selim döneminde yetişmiş, çok çabuk şöhret kazanmış, ibda kabiliyetine sahip bir şair olmasına rağmen işrete düşkün, harabatî ve avare olmasıyla dikkat çekmektedir (İpekten, 1996: 248).

Yavuz Sultan Selim belli zamanlarda dönemin önemli âlim, fazıl, sanatkâr, şair ve ileri gelenlerinin katıldığı çeşitli meclisler tanzim etmiştir. Çeşitli

konuların konuşulduğu, ilmî ve edebî tartışmaların yapıldığı, sohbetlerin edildiği, musikinin icra edildiği bu meclislerde, Yavuz Selim'in, âlim ve şairleri bir taraftan dinlerken diğer taraftan onlarla şakalaştığı da müşahede edilmektedir. Nitekim Yavuz Selim, bir gün Kemal Paşa-zâde ile sohbet ederken; "Tersaneyi üç yüz adet yapmak istiyorum, Galata Hisarı'ndan Kâğıthaneye dek olmak gerektir; inşaallah niyyetim feth-i Efrencdir." demiştir. Özellikle siyasi ve idari işlerde çok sert olmasına karşılık, sohbet meclislerinde oldukça sakin ve güler yüzlü bir tavır sergilemiştir. Nitekim Kazvînî onun celalini zalimlere, cemalini dostları ve nedimlerine gösterdiğini, asla saltanatı süresince sohbet ettiği dostu ve nediminden birisine kötü bir söz etmediğini kaydetmektedir. Ayrıca Yavuz Selim, Şam'da bulunduğu sırada Şeyh Bedahşî'yi iki defa ziyaret etmiştir. Bunların birincisinde, aralarında herhangi bir konuşma geçmemiş, Sultan sessizce oturmuş ve edep gereği kalkıp gitmiştir. İkincisinde ise, aralarında geçen konuşma sırasında, Bedahşî, Yavuz'a çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur (İpşirli, 2018: 441-42; Nevâyî, 1323: 359).

Dedesi Fatih Sultan Mehmed Han gibi tam bir ülkü insanı olan Yavuz Sultan Selim, dedesinden kendisine tevarüs eden düşünce, anlayış ve misyonla İstanbul'u dönemin en önemli kültür ve sanat merkezi hâline getirmeyi şiar edinmiştir. Bunun için gerekli olan tüm adımları atmış, ön hazırlıkları yapmış, altyapıyı hazırlamış ve uygun bir ortam oluşturmuştur. Akabinde bunun gerçekleşmesinin, ancak ilim, irfan ve sanatla mümkün olacağının bilinciyle ilk önce İstanbul'da bir medrese kurmuş, akabinde Anadolu dışından birçok âlim ve sanatkârı, İstanbul'a ya getirmiş ya davet etmiştir. Kendisi de şair olan, Türkçe ve Farsça şiirler söyleyen Yavuz Sultan Selim, özellikle şiire ayrı bir ilgi duymuş ve şairlere destek vermiş, özel meclislerine onları dönemin âlim ve sanatkârlarıyla birlikte çağırmıştır. Bu tavrı vesilesiyle hem şiirin hem de ilmin Anadolu'da gelişmesine katkı sağlamıştır (Kartal, 2019: 253-254; Kartal, 2024: 348).

Yavuz Sultan Selim, daha Trabzon'daki sancak beyliğinde iken bir taraftan Anadolu'da kendisini gösteren Şii tehlikesini hissederek tertibat alırken diğer taraftan etrafında topladığı âlim, sanatkâr ve şairlerle sarayı etrafında bir edebî muhit meydana getirmeye gayret etmiştir (İpekten, 1996: 206). Bunu gerçekleştirmek için etrafında pek çok başarılı ve yetenekli şair, âlim ve fazılı toplamış, onları sarayına alıp tertip ettiği meclislerine dâhil etmiş, onlarla sohbet etmiş, yeri gelmiş şakalaşmış, bir kısmını en yakın nedimi kılmıştır. Hoşgörülü oluşuyla da dikkat çeken Sultan; hâl, hareket ve konuşmasına dikkat etmeyen şairleri huzurundan ve meclisinden uzaklaştırdığı gibi işlediği ağır suçlardan dolayı öldürttükleri de olmuştur. Ancak hoşgörüsü ve merhameti galip gelip cezalandırdıklarını affederek yeniden huzuruna ve

meclisine kabul ettiği şairler de bulunmaktadır. Ayrıca âlim ve şairleri himaye edip desteklemiş, onların faaliyette bulunup çalışma yapacakları uygun bir ortam hazırlama ve oluşturma gayreti içerisinde bulunmuştur. Diğer taraftan onlara, ihtiyaç duydukları her türlü desteği de vermiştir. Hatta belli bir kısmını çıktığı seferlerde yanında götürmüş ve meclislerine dâhil etmiştir. Özellikle kendisi için yazdığı kaside veya mesneviyi sunan şairleri ya da kaleme aldığı eseri takdim eden yazarları, caize ve ihsanlarla ödüllendirip memnun etmiştir. Ayrıca yetkinlikleri ve başarılarına paralel olarak çeşitli devlet kademelerine getirmiş ya da makamlarını yükseltmiştir. Böylece onların, bu tür faaliyetlerde bulunmalarını teşvik etmiştir. Ayrıca etrafında toplanan şair, âlim ve sanatkârlarla sarayı etrafında ilmî ve edebî bir muhit meydana getirmiştir. Böylece İstanbul tıpkı dedesi Fatih dönemindeki gibi bir cazibe merkezi hâline gelmiş; bütün âlim, sanatkâr ve şairlerin gelmek istediği bir hüviyete bürünmüştür. Halûk İpekten, özellikle Yavuz Selim'in sergilediği bu tarz davranışıyla, oğlu Kânuni Sultan Süleyman devrindeki ilim ve şiirin inkişafını hazırladığını ve onun tekâmüle ulaşmasını sağlayacak önemli bir zemin oluşturduğunu belirtmiştir (İpekten, 1996: 206).

KAYNAKÇA

ALÎ EMÎRÎ (1334). "Türk Edebiyatı'nın İran Edebiyatı'ndaki Tesiri", **Târîh ve Edebiyyât**, (S). 2, 30 Nisan 1334.

ÂŞIK ÇELEBİ (1994). **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ [İnceleme-Tenkitli Metin]**, C. 1-2, (Haz. Filiz Kılıç), (Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi.

AVŞAR, Ziya (2017). **Revânî Divanı**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Eserleri Dizisi. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56143,revani-divanipdf.pdf?0

BELENKUYU, Bekir (2020). **Hikmet Burcundaki Mesnevici Bursalı Lâmiî Çelebi**, Ankara: Gece Kitaplığı.

CANIM, Rıdvan (1995). **Edirne Şairleri**, Ankara: Akçağ Yay.

CANIM, Rıdvan (1998). **Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme**, Ankara: Akçağ Yayınları.

ÇAM, Nusret (1999). "Osmanlı Mimarisinde ve Sanatında Sultanların Estetik Rolleri", **Osmanlı**, C. 10, s. 65-73.

ÇELTİK, Halil (2011). **Ahmed-i Rıdvan Divanı**, Ankara.

DANİŞMEND, İsmail Hami (1948). **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C. 1-2, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

DERVİŞ ŞEMSEDDİN (1998). **Kuşların Münazarası –Deh Murg-**, (Haz. Hasan Aksoy), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

HASAN ÇELEBİ, Kınalı-zade (1989). **Tezkiretü'ş-Şuarâ**, C. 1-2, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara.

HOCA, Hoca Sadettin Efendi (1992). **Tacü't-Tevarih**, C. 1-5, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Eskişehir.

İPEKTEN, Halûk (1996). **Divan Edebiyatında Edebî Muhitler**, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İPŞİRLİ, Ahmet (2018). "Osmanlının Cihan Devleti Olma Yolunda Büyük Bir Sultan: Yavuz Sultan Selim", **Yavuz Sultan Selim Dönemi ve Bursa**, (Ed. Nilüfer Alkan Günay), Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., s. 438-48.

İSEN, Mustafa (1994). **Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı**, Ankara.

KANAR, Mehmet (1995). **Fehmî ve Şebüsterî'den Şem ve Pervane**, İstanbul: İnsan Yayınları.

KARTAL, Ahmet (2006). **Basîrî ve Türkçe Şiirleri**, Ankara: Akçağ Yayınları.

KARTAL, Ahmet (2019). "Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 40, s. 187-266.

KARTAL, Ahmet (2024). "Yavuz Sultan Selim Döneminde Kültür ve Edebî Hayat", **Yavuz Sultan Selim**, (Haz. Şefik Memiş), İstanbul: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Yayınları, s. 315-362.

KAZAN NAS, Şevkiye (2011). **Celîlî Divanı [İnceleme-Metin]**, Isparta: Fakülte Kitabevi.

KAZAN NAS, Şevkiye (2011a). **Celîlî'nin Hüsrev ü Şîrîn Mesnevisi [İnceleme-Metin]**, Isparta: Fakülte Kitabevi.

KESİK, Beyhan (2020). **Aydınlı Visâlî [Divan]**, Ankara: Kurgan Edebiyat.

KÖKSAL, M. Fatih (2001). **Edirneli Nazmî Mecma'ü'n-nezâ'ir [İnceleme-Tenkitli Metin]**, C. 1-3, (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi.

KÖKSAL, M. Fatih (2017). "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri", **Türk Dünyasının Ulu Çınarı Mertol Tulum Kitabı**, (Haz. Ahmet Kartal, Mehmet Mahur Tulum), İstanbul: Sivrihisar Belediyesi Yay., s. 485-547.

KURNAZ, Cemâl (1997). **Anadolu'da Orta Asyalı Şairler**, Ankara.

KURTOĞLU, Orhan (2016). **Zâtî Divanı Gazeller Dışındaki Şiirler**, Ankara: Sonçağ Yayınları.

LATÎFÎ (1990). **Latîfî Tezkiresi**, (Haz. Mustafa İsen), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

LATÎFÎ (2001). **Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ [İnceleme-Metin]**, (Haz. Rıdvan Canım), Ankara.

MECDÎ, Mehmed Mecdî Efendi (1989). **Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku'ş-Şakaik**, (Haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yay.

MERMER, Ahmet (2006). **Türkî-i Basit ve Aydınlı Visâlî'nin Şiirleri**, Ankara.

NEVÂYÎ, Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâyî (1323). **Mecâlisü'n-Nefâis**, be-Sa'y u İhtimâm-i Ali Asgar Hikmet, Tehrân [Bu eserin 1-178. sayfaları Fahri-yi Heratî'nin, 179-409. sayfaları ise Kazvînî'nin Mecâlisü'n-Nefâis tercümesini kapsamaktadır.]

ÖZCAN, Abdülkadir (1998). "İdrîs-i Bitlisî", **DİA**, C. 21, İstanbul, s. 485-488.

ÖZDEMİR, Nezaket (2018). "I. Selim Portre Gravürleri", **Yavuz Sultan Selim Dönemi ve Bursa**, (Ed. Nilüfer Alkan Günay), Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., s. 137-44.

RECÂÎ-ZÂDE MAHMÛD EKREM (1305). **Kudemâdan Birkaç Şâir**, Kostantıniyye: Kitâbhâne-i Ebu'z-ziyâ.

SARISOY, Fikret (2001). **Basîrî'nin Farsça Divanı**, (Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi.

SEHÎ BEY (1980). **Tezkire "Heşt-Behişt"**, (Haz. Mustafa İsen), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (1999). **Osmanlı Şiiri Antolojisi**, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

ŞEYH VASFÎ (2015). **Bârika**, (Haz. Filiz Kalyon), Ankara: Berikan Yayınevi.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (2006). **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TARLAN, Ali Nihad (1946). **Yavuz Sultan Selim Divanı (Türkçe Tercümesi)**, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

YAĞCI, Ömer Gökhan (2014). **Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı**, (Doktora Tezi), Kırıkkale Üniversitesi.

YAVUZ, Kemal (1998). "Nihânî'nin Yavuz Sultan Selim İçin Yazdığı Muamma Kasidesi ve Çözümü", **Türk Dili Edebiyatı Dergisi**, C. 8, s. 547-583.

YAVUZ SULTAN SELİM VE FARSÇA DİVANI

Prof. Dr. Hasan KAVRUK
İnönü Ün. Eğitim Fak./E
hasan.kavruk@inonu.edu.tr

Prof. Dr. İbrahim KAYA
Iğdır Ün. İlahiyat Fak./E
ibrahim.kaya@igdir.edu.tr

Giriş

Şiirlerini Selîm veya Selîmî mahlaslıya kaleme alan Sultan Yavuz Selim, 1470'te Amasya'da doğmuş ve uzun yıllar Trabzon Valiliği görevini sürdürmüştür. O; siyasi, askerî dehası yanında Arapça, Farsça ve Türkçeye hâkim mükemmel bir şairdir. Türkçe şiirleri azdır, fakat hacimli bir **Farsça Divan**'ı bulunmaktadır. **Farsça Divan**'ından bazı şiirler ilk olarak 1306/1888-89 senesinde **Dîvân-ı Yavuz Sultân Selîm** adıyla İstanbul'da Hüseyin Hilmi tarafından basılmıştır. Bu baskıda 2 münacat, 2 na't ve 102 gazel vardır. Divandaki Farsça şiirlerin çok az bir kısmının tercümesini içeren ve Şeyh Vasfî tarafından yayımlanan **Bârika** isimli eserin baskı tarihi 1208'dir.

Divanın **Destâvîz-i Dâniş** isimli şerhi, 1306 yılında Hüseyin Hilmi tarafından basılan matbu nüsha esas alınarak hazırlanmıştır.

Bunlardan yaklaşık 15 yıl sonra Strasburg Üniversitesi Şark dilleri profesörü Paul Horn'un yedi nüsha karşılaştırarak oluşturduğu divan gelmektedir. Bu divan 5 kaside, 1 terkib-bend, 1 tahmis ve 298 gazel olmak üzere toplam 305 şiirden müteşekkildir.

Ali Nihat Tarlan Hoca'nın **Yavuz Sultan Selim Divanı (Türkçe Tercümesi)** isimli eseri Paul Horn neşri esas alınarak yapılmış ve 1946 yılında basılmıştır.

Benedik Péri tarafından hazırlanan karşılaştırmalı divan metni 24 yazma nüsha esas alınarak hazırlanmıştır (2021). Péri, nüshalardan 19'unu Türkiye'den, 4'ünü İran'dan birini de İsrail'den temin ettiğini belirtir. Bu arada Paul Horn, bahsettiği nüshalardan ikisini göremediğini belirtir.

Bedri Mermutlu'nun iki yazma nüshanın tıpkıbasımını 2021 yılında yaptığı **Tam ve Özgün Yavuz Sultan Selim Divanı** ardından yapılan bir başka çalışma ise İbrahim Kaya, Hasan Kavruk ve Süleyman Çaldak tarafından hazırlanıp 2023 yılında Fidan Yayınlarından çıkan **Yavuz Sultan Selim'in Farsça Divanı Karşılaştırmalı Metin-Çeviri Yazı-Çeviri** isimli eserdir. Şimdiye kadar yapılan en hacimli çalışmadır ve 34 adet yazma nüsha esas alınarak oluşturulmuştur. Bunlardan 4'ü Paul Horn'un kullandığı yurt dışı

yazma nüshadır. Bu nüshalardan Londra ve Uppsala nüshalarına Benedek Péri de ulaşamadığını söyler.

Selîmî Divanı'nın Yazma Nüshaları

Yavuz Selim'in tespit edebildiğimiz 34 Farsça Divan nüshası ketebe kaydı olup olmamasına göre 2 başlık altında incelenebilir. Yazma nüshaların ketebe kayıtlarının bir kısmında istinsah tarihi ve müstensih, bir kısmında sadece istinsah tarihi, bir kısmında ise sadece müstensihin adı bulunmaktadır.

I. Ketebe Kaydı Olanlar

Bu nüshalar istinsah tarihi sırasına göre sıralanacaktır. Hiçbir kayıt olmadığı hâlde bazı araştırmacılar tarafından istinsah tarihi belirtilenler tartışmalı da olsa bu başlık altında zikredilecektir. Nüshalar hakkında bilgi verilirken bunlar belirtilmiştir.

1. Tahran, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Ms. 13392

Genellikle ortada 20 satır, kenarlarda da 17-18 satır bulunan bu nüshanın her satırında 1 mısra bulunduğundan sayfa ortasında 10, derkenarda ise takriben 9 beyit bulunmaktadır.

Bu nüshanın başında eserin Yavuz'un kendi el yazısıyla yazıldığını belirten bir not bulunmaktadır. Bu bilgi, nüshada bulunan bazı istinsah yanlışlıklarından da anlaşılacağı üzere sağlam bir bilgi olmaktan uzak gibi görünmektedir. Bu sehivler yayımladığımız, yukarıda adı geçen divanın başında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Nüsha 110 varaktan müteşekkildir, 2 kısımdan meydana gelmektedir. İlk kısmı kafiye sırasına göre dizilen 277 gazel içermektedir. İkinci kısımda değişik nüshalardan toplanıp eklenen şiirler kafiye sırasına konulmadan karışık olarak düzenlenmiştir. Bunlar 12 kaside, 1 tahmis, 1 muhammes, 246 gazel ve 9 matla beytinden oluşmaktadır. Bu nüshanın dikkate değer bir özelliği başka hiçbir yazma nüshada bulunmayan 6 kaside, 143 gazel ve 9 matla beyti içermesidir. Bu nüshada noktaların konulmasında oldukça ihmalkâr davranılmıştır. Bu nüshada bizim oluşturup tercüme ettiğimiz tenkitli metindeki 1, 2, 3 no.lu tevhid ve na't olan kasideler, terkib-bend ve Şâhî'nin gazelini tahmis bulunmamaktadır.

2. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü F. 1330

Ortada 9 beyit, derkenarda takriben 7 beyit içeren bu nüsha 68 varaktan müteşekkildir. Minyatürlü ve tezhipli bu nüshada en son varakta Şehsüvar es-Selîmî tarafından istinsah edildiği belirtilmektedir. Zeren Tanındı (2019: 463) "Eserin ketebe sayfasına basılı Selim'in mührü göz önüne alındığında

Divan'ın musavver ve müzehhep bu nüshasının 1518-1520 yılları arasındaki bir tarihte tamamlandığı söylenebilir." demektedir.

3 kaside, 1 terkib-bend, 7 rubai, 165 gazel, 11 kıta, 1 nazım, 1 müfred içeren bu nüshada bulunan 7 rubai, 4 gazel (222, 489, 559, 560 no.lu gazeller), 11 kıta ve 1 müfred bütün yazma nüshalar içerisinde sadece bu nüshada bulunmaktadır. Ayrıca tenkitli metinde 140. gazelde bulunan ve Paul Horn neşrinde eksik olduğu belirtilen mısra sadece bu nüsha ile Tahran nüshasında bulunmaktadır.

3. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih 3830

30 varaktan müteşekkil bu nüshada her sayfada takriben 11 satır vardır. Nüshada "Abdulvâhid el-Meşhedî" tarafından yazıldığı belirtilse de istinsah tarihi yoktur. Abdulvahid Meşhedî 1437-1520 yılları arasında yaşayan Sultan Ali el-Meşhedî'nin talebeleri arasında zikredilir. Yavuz Divanı yazmalarından 5'i bu müstensih tarafından yazılmıştır.

4. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 737

Her sayfasında takriben 12 satır bulunan ve 42 varaktan müteşekkil olan bu nüsha Abdülvahid tarafından yazılmıştır. Şayet bu isim Abdülvahid Meşhedî olarak kabul edilirse bu nüsha da Kânuni döneminde yazılmış olmalıdır.

5. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 738

32 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 12 satır bulunan bu nüsha da Abdülvâhid Meşhedî tarafından istinsah edildiği için Kânuni dönemine ait olarak kabul edilebilir.

6. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü F. 1016

42 varaktan ibaret ve her sayfasında ortalama 13 satır bulunan bu nüshanın sonunda Abdülvahid Meşhedî kaydı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu nüsha da daha önceki 3 nüsha gibi Kânuni döneminde istinsah edilmiş olmalıdır. Nüsha 5 kaside, 1 terkib-bend, 134 gazel içermektedir.

7. İsrail, The National Library of Israel, Yahuda Ms. Ar. 1128

65 varaktan müteşekkil bu nüshanın her sayfasında 12 satır bulunmaktadır ve sonunda eserin Muzaffer Ali tarafından hicri 961 yılında Rebiülevvel ayının ilk günlerinde İstanbul'da tamamlandığı belirtilmektedir. Bu tarih, M. 1554 Şubat ayının ortalarına tekabül etmektedir. Bu nüshada yapraklar yanlış ciltlendiği için sayfa numaraları karışıktır. Baş tarafta 6 kaside, 1 terkib-bend bulunan bu nüshada kafiyelerine göre sıralanan 175 gazel mevcuttur.

8. Tahran, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 21013

102 varaklık bu nüshanın her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Baş tarafında Şâhî Divanı vardır. Daha sonra Yavuz Divanı başlamaktadır. Her

iki divan da aynı müstensih tarafından yazılmıştır. Bu nüshada toplam 9 kaside, 1 terkib-bend, 1 muhammes ve 209 gazel bulunmaktadır. En son sayfada aynı müstensih tarafından yazılan 2 beyitlik kıt'a, müstensihin Rahîmî isimli birisi olduğunu göstermektedir.

Nüshanın istinsah tarihiyle ilgili bir bilgi yoktur. Fakat aynı müstensih tarafından yazılan Mısır nüshasının başında bulunan kütüphane kartında istinsah tarihi 967, müstensihin ismi Rahîmî olarak yazılıdır. İstinsah tarihinin nasıl tespit edildiği hakkında bir bilgimiz yoktur.

9. Mısır, Kahire Dâru'l-Kütüb 141

Elimizde mikrofilmi bulunan 3 adet Mısır nüshasının künyeleri Günay Kut'un (2019: 411) makalesinde zikredilmektedir. Bu nüshanın başındaki kütüphane kaydında müstensihin ismi Rahîmî ve istinsah tarihi H. 967 olarak yazılmaktadır. 55 varaktan müteşekkil ve her sayfası 15 satır içeren bu nüshanın mikrofilminde varak numaraları çok az yerlerde okunabilmektedir.

10. Mekke, Câmi'atü'l-İmam Muhammed bin Su'ûd el-İslâmiyye, 'İmâdetu Şu'ûni'l-Mektebât (Arif Hikmet Ktb. 2861)

Sayfa numaraları konulmayan ve 71 varaktan müteşekkil bu nüshada her sayfa 12 satır olup ketebe kaydında Kâtib Muzaffer tarafından Hicri 971 yılında Safer ayının başında tamamlandığı belirtilmektedir. Bu tarih, miladi 20 Eylül 1563 yılına tekabül etmektedir. Bu nüsha hem yazı stili, hem gazel sayısı bakımından The National Library of Israel, Yahuda Ms. Ar. 1128 nüshasıyla örtüşmektedir. Orada müstensihin adı Muzaffer Ali, burada ise sadece Muzaffer olarak geçmektedir (Kut, 2019: 411).

11. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi 762

57 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 15 satır bulunan bu nüshanın sonunda Farsça istinsah kaydı vardır. Bu kayıtta divanın Kânuni Sultan Süleyman'ın Peç/Zigetvar Seferi'nde 974 senesi Rebiülevvel ayında (Eylül 1566) tamamlandığı belirtilmektedir. Bu nüsha 3 kaside, 1 terkib-bend ve 232 gazel içermektedir.

12. Millet Kütüphanesi, A.E. Farsça 324

81 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 13 satır bulunan bu nüsha Osmân el-Fütûhî tarafından H. 980 (M. 1573) yılında istinsah edilmiştir. Bu nüshada 9 kaside, 1 terkib-bend, 1 muhammes, 2 tahmîs, 1 rubai, 1 kıta ve 206 gazel bulunmaktadır.

13. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü F. 929

54 varaktan müteşekkil bu nüshada 9 kaside, 1 terkib-bend ve dâl harfindeki gazellerin sonuna konulan 1 tahmis (Tahmîs-i Şâhî) ve 222 gazel bulunmaktadır. Ketebe kaydından 1522-1609 yılları arasında yaşayan ve 1575'te Yemen'e beylerbeyi olarak atanıp orada 4 yıl görev yapan Kuyucu Murad Paşa'nın (İşbilir, 2002: 508) talebi üzerine yazıldığı sonucuna ulaşılabilir.

14. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi 2077

27 varaktan ibaret ve her sayfasında 21 satır olan bu nüshanın ketebe kaydında H. 1211 (M. 1797) yılında müderris Es-Seyyid İbrahim tarafından yazıldığı belirtilmektedir. Güzel bir talik hattıyla yazılmıştır; 3 kaside, 1 terkib-bend ve 151 gazel içermektedir.

15. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü F 1331

Bu nüshanın baş tarafında Yavuz'un hayatı, savaşları, hayır ve hasenatları başlıkları altında bilgilerin özet olarak verildiği, içinde beyitler de bulunan 4 varaklık bir kısım bulunmaktadır. Ketebe kaydında "Eser-i hâme-i Seyyid ʿAbdî 1229, fî 27 Şaʿbân" yazılıdır. Buna göre nüsha 14 Ağustos 1814'te tamamlanmıştır. Bu nüsha, aşağıda zikredilen 16 numaralı Mısır nüshasıyla aynı müstensihin kaleminden çıkmıştır. Nüsha 12 kaside, 1 terkib-bend, 1 muhammes, 2 tahmis, 1 kıta, 1 rubai ve 227 gazel içermektedir.

16. Mısır, Kahire Dâru'l-Kütüb, 82 Edeb-i Türkî Tal`at

77 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 15 satır bulunan bu nüshanın kütüphane kartında istinsah tarihi 1259, müstensih ismi ise Seyyid ʿAbdî olarak yazılmıştır. Yukarıdaki nüshayla birebir örtüşen bu nüshanın sonundaki ketebe kaydında "Eser-i hâme-i Seyyid ʿAbdî 25 Cemaziyelâhir 1259" yazılıdır. Bu tarih M. 23 Temmuz 1843'e tekabül etmektedir. Müstensih daha önce yazdığı nüshadan 30 yıl sonra bu nüshayı yazmıştır.

17. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 3630

65 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 17 satır bulunan bu nüshanın sonundaki ketebe kaydına göre nüsha 1293 (1877) yılında Es-Seyyid Muhammed Fikrî tarafından istinsah edilmiştir. Bu nüsha 9 kaside, 1 terkib-bend, 1 muhammes, 1 tahmis ve 246 gazel içermektedir. Bu nüshada diğer hiçbir yazma nüshada bulunmayan 7 adet gazel bulunmaktadır.

Ketebe Kaydı Olmayanlar

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi 3422/1

Bu nüsha, Paul Horn'un divan oluştururken kullandığı nüshalardandır. 51 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 15 satır bulunan bu nüshanın baş

tarafında 3 kaside, sonra kafiyelerine göre sıralanan 228 gazel ve en sonunda Molla Câmî'nin gazelini tahmis bulunmaktadır. Bu nüshanın derkenarında Şâhî Divanı mevcuttur.

2. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Mehmed Reşad Kitaplığı, Revan 507

37 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 14 satır bulunan bu nüsha 3 kaside, 1 terkib-bend ve 117 gazel olmak üzere toplam 121 şiir içermektedir. Nüsha, müstensihin Farsça bilgisinin oldukça zayıf olduğunu gösteren bariz hatalar içermektedir.

3. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi 2078

64 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 15 satır bulunan bu nüshada 9 kaside, 1 terkib-bend, 1 muhammes ve 209 gazel vardır. Kasidelerin tamamı ve terkib-bend, nüshanın baş tarafında; muhammes ise "r" harfli gazellerin arasında bulunmaktadır.

4. Amasya, Bayezid İl Halk Kütüphanesi 586

44 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 13 satır bulunan bu nüshanın imlası, müstensihin kelimeleri ve harfleri temyiz kabiliyetinin son derece zayıf olduğunu göstermektedir. Bu nüshada çoğu beyitleri eksik olan 1 kaside, 1 tahmis (Tahmîs-i Şâhî) ve 165 gazel vardır. 2 adet gazel bütün yazma nüshalar arasında sadece bu nüshada bulunmaktadır.

5. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Lala İsmail 449

38 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 14 satır bulunan bu nüshanın Paul Horn'un Yavuz Divanı'nı oluştururken kullandığı kaynaklar arasında Hamîdiye nüshası olarak kaydedilen nüsha olduğu Günay Kut (2019: 410) tarafından ifade edilmektedir. Bu nüsha 3 kaside, 1 terkib-bend ve 149 gazel içermektedir.

6. Nuruosmaniye Kütüphanesi 3827

73 varaktan müteşekkil ve her sayfasında 11 satır bulunan bu nüsha, bünyesinde 3 kaside, 1 terkib-bend ve 231 gazel barındırmaktadır.

7. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi 3636

22 varaktan ibaret olan ve her sayfasında 17 satır bulunan bu nüshada 172a'da mahlası Selîmî olan Türkçe gazel vardır. Bu şiirin, **Latifî Tezkiresi**'nde (Canım, 2000: 542) ve **Evliya Çelebi Seyahatnâmesi**'nde (Kahraman, 2021: 421) çok küçük bazı farklılıklarla, 3 beyit hâlinde Nihânî mahlasıyla, Selîmî'nin çağdaşı olan Nihânî adına da kayıtlı olduğunu belirtmek gerekir. 2 kaside, 92 gazel ve 1 matla beyti içeren bu nüshanın

son sayfasında bu nüshadan ve Ata Tarihi'nden başka hiçbir yazma nüshada olmayan 1 matla beyti vardır.

8. Tahran, Sâzmân-ı Asnâd u Kitâbhâne-i Milliy-i Îrân 2495

Toplam 3 kaside, 1 terkib-bend ve 107 gazel içermektedir.

9. Tahran, Kitâbhâne ve Mûze-yi Milliy-i Melik, Ms. 4620

Divan 1 kaside ve 186 gazelden müteşekkildir.

10. Kayseri, Raşit Efendi Kütüphanesi 1289/2 (Derkenar)

Bu nüsha 54 varaktan müteşekkildir ve Yavuz Divanı derkenarda bulunmaktadır. Sayfanın ortasında Fazlî mahlaslı bir şairin aynı vezin ve kafiyede Yavuz'un şiirlerine nazire olarak yazdığı şiirler vardır, nazireden çok bir adaptasyon özelliği taşır. 6 kaside, 1 terkib-bend, 188 gazel içeren bu nüshada hiçbir nüshada görülmeyen ve bir beyit içine dâhil olmayan tek mısra vardır.

11. Mısır, Kahire, Dâru'l-Kütüb 142 Edeb-i Fârisî Tal'at

22 varaktan ibaret olan ve her sayfasında 17 satır bulunan bu nüshada gazeller "cîm" harfiyle başlamaktadır. 1 tahmis ve 108 gazel içermektedir.

12. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü F. 1607

48 varaktan ibaret olan ve her sayfasında 15 satır bulunan bu nüshada 3 kaside, 1 terkib-bend, 2 tahmis, biri derkenarda olmak üzere 215 gazel vardır.

13. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü 1769

Hiçbir yerde bahsedilmeyen ve hakkında bilgi verilmeyen bu nüshaya "http:// nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FY/nekfy00010.pdf" adresinden erişilmektedir. 47 varaktan müteşekkildir ve her sayfasında 15 satır bulunmaktadır.

Nüsha tavsifleri hakkında verilen bu bilgilerden sonra Paul Horn'un matbu divanı oluştururken kullandığı için bizim görme ihtiyacı hissetmediğimiz 4 adet yazma nüshanın künyeleri Günay Kut'un (2018: 410-411) makalesinde zikredilmektedir.

Bunlar dışında kütüphane kataloglarında Farsça yazılmış Selîm/Selîmî mahlaslı başka şairlere ait olan ve sehven Yavuz Sultan Selim'e ait olarak gösterilen nüshaların olduğunu belirtmek gerekir.

Yazma Nüshaların Dışında Yavuz Sultan Selim'in Şiirlerini İçeren Diğer Eserler

1. Mecmûa-ı Münşeâtü's-Selâtîn/Feridun Bey

Feridun Ahmet Bey'in (16. yy) bu eseri 2 ciltten oluşmaktadır ve Sultan Selim'e ait şiirler bu mecmuanın 1. cildinde yer alır. Mecmua, başka hiçbir

yerde bulunmayan 1 mesnevi, 5 matla, 3 müfred, 4 mısra içermesi bakımından önem arz etmektedir.

2. Ata Tarihi

Tayyarzade Ataullah Ahmed'in hazırladığı ve Enderun Tarihi adıyla 5 cilt hâlinde basılan bu eserde Sultan Selim'in şiirleri 4. ve 5. ciltlerde bulunmaktadır. Eserin 4. cildinde 5 kaside, 1 terkib-bend, 1 tahmis, 40 gazel vardır. 19 adet gazelin tamamı değil de 1, 2 veya 3 beyti seçilerek alınmıştır. Bu ciltte sadece Ata Tarihi'nde bulunan 2 matla, 1 müfred beyit ve 1 mısra vardır. 5. cildinde geçen Selîmî'ye ait şiirler ise Feridun Bey Münşeat'ında bulunan Sultan Selim'in mektuplarında geçmektedir. Ata Bey bu mektuplarda geçen şiirleri seçerek eserine koymuştur. Bunlar 1 mesnevi, 1 matla ve 1 müfredden ibarettir. Ata Tarihi'nde de Yavuz'a aitmiş gibi gösterilen bazı şiirler ise ona ait değildir.

Paul Horn, Yavuz Sultan Selim Divanı'nı oluştururken kaynak olarak kullandığını belirttiği Ata Tarihi'nden sadece 4 şiiri almıştır. Bu şiirler Paul Horn neşrindeki 131, 225, 301 ve 304 no'lu şiirlerdir.

3. Mecâlisü'n-Nefâis'in Farsça Çevirisinde Bulunan 6 adet Gazel

Ali Şir Nevâî'nin Mecâlisü'n-Nefâis isimli mensur eserinin Muhammed Kazvinî tarafından yapılan çevirisinde Yavuz Sultan Selim'in tespit edilen, hiçbir yazma nüshada bulunmayan 6 adet gazeli bulunmaktadır.

4. Sehî Tezkiresi'nde Geçen Şiirler

Sehî Tezkiresi'nde bulunan 2 matla beytinden biri, yine bu tezkirede geçen 1 müfred beyit Ata Tarihi'nde de geçmektedir. Bu müfred beyit her iki eserde Kemâl-i Isfahanî'nin "ber-ser" redifli kasidesine nazire olarak yazıldığı söylenen Selîmî'ye ait kasidenin bir beyti olarak kaydedilse de hiçbir yazma nüshada böyle bir kaside bulunmamaktadır.

5. Latifî Tezkiresinde Geçen Şiirler

Latifî Tezkiresi'nde bulunan 2 matla beyitten biri Kınalızade Tezkiresi ve Ata Tarihi'nde de geçmektedir.

6. Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresinde Geçen Şiirler

Bu tezkirede geçen 1 matla beyti hem Latifi Tezkiresi'nde hem de Ata Tarihi'nde kayıtlıdır. Yine bu tezkirede geçen 1 rubai de Ata Tarihi'nde vardır ve bu rubai, bu iki eser dışında hiçbir yerde bulunmamaktadır.

Benedek Péri, The Persian Dīvān Of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition, Budapest, 2021

Yazar, 2021 yılında Budapeşte'de basılan edisyon kritikli Yavuz Sultan Selim Divanı neşrinde Selîmî'nin bütün şiirlerini bir araya topladığını söylese de bünyesinde bazı eksiklikler barındırmaktadır. Bunlar tarafımızdan hazırla-

nan **Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı – Çeviri** isimli eserde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Sonuç

Bazı Türkçe şiirleri bulunsa da divanını Fars dilinde kaleme alan Selîmî'nin 34 yazma nüshayı esas alarak tespit ettiğimiz ve çevirileri ile birlikte yayımladığımız en geniş kapsamlı adı geçen divan neşrinde bazıları şûhâne, bazıları şâhâne, bazıları hakîmâne şiirlerinin dökümü şöyledir:

15 kaside, 1 terkib-bend, 1 muhammes, 2 tahmis, 560 gazel, 1 mesnevi, 1 nazm, 11 kıt'a, 9 rubai, 21 matla, 7 müfred, 8 mısra.

Kütüphanelerde, özel koleksiyonlarda, ellerde bulunabilecek yeni nüshalar tespit edildikçe, yeni kaynaklar, mecmualar bulundukça bu sayıların daha da artacağından şüphe yoktur.

KAYNAKÇA

AYDIN, Şadi (2010). **Türk Edebiyatında Farsça Divanlar ve Divançeler**, Ankara: Anekdot Yayınevi.

CANIM, Rıdvan (2000). **Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzemâ**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

FERİDUN BEG (1294). **Mecmû'a-ı Münşe'âtü's-Selâtîn**, C. 1, İstanbul.

HORN, Paul (1904). **Dîvân-ı Selîm**, Berlin.

HÜSEYİN HİLMİ (1306). **Dîvân-ı Yavuz Sultân Selîm,** İstanbul: Asaduryan.

KAHRAMAN, S. Ali (2021). **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi**, C. 1, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

KAYA, İbrahim; KAVRUK, Hasan; ÇALDAK, Süleyman (2023). **Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı-Çeviri,** İstanbul: Fidan Yayınları.

KAYA, İbrahim (2023). "Benedek Péri'nin The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition İsimli Eseri Hakkında Bazı Görüş ve Öneriler", **Akademik-Us 14,** Aralık, 1-39.

KAYA, İbrahim (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Paul Horn Tarafından Neşredilen Matbu Farsça Divanı Hakkında Bazı Düşünceler ve Öneriler", **Social Sciences Studies Journal,** Aralık, 6562-6585, http://dx.doi.org/10.26449/sssj.1894

KUT, Günay (2018). "Profesör Paul Horn'un Yavuz Sultân Selîm Divanı ve Tercümesi ile Selimnâme Üzerine Bazı Notlar", **Yavuz Sultan Selim Dönemi ve Bursa**, 400-421.

KUTLUK, İbrahim (1989). **Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-Şuara,** C. 1, Ankara: TTK Yayınları.

MERMUTLU, Bedri (2021). **Tam ve Özgün Yavuz Sultan Selim Divanı ve Padişaha Sunulan Minyatürlü Nüsha İnceleme ve Tıpkıbasımlarıyla**, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

PÉRİ, Benedek (2020). "Towards a New Critical Edition of Yavuz Sultān Selīm's Persian Dīvān: An Overview of The Manuscripts", **Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi,** 4/1, Nisan, 131-146, https://doi.org/10.34083/akaded.693848

PÉRİ, Benedek (2021). **The Persian Dīvān Of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition**, Budapest.

SEHİ (1325). **Asar-ı Eslâfdan Tezkire-i Sehî**, İstanbul: Matbaa-i Âmidi.

ŞEYH VASFİ (1308). **Bârika, Yavuz Sultân Selîm Eş'ârıyla Tercümeleri,** İstanbul: Asaduryan

TANINDI, Zeren (2019). "Müzehheb ve Musavver Şiirler: Sultan I. Selim'in Divanı", **Yavuz Sultan Selim Dönemi ve Bursa,** 449-466.

TARLAN, Ali Nihat (1946). **Yavuz Sultan Selim Divanı (Türkçe Tercümesi),** İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

TAYYARZÂDE AHMED ATA (2010). **Osmanlı Saray Tarihi**, (Der. Mehmet Aslan), İstanbul: Kitabevi.

TOKMAK, A. Naci (2015). "Yavuz Sultan Selim'in Divan'ında Olmayan Farsça Şiirleri", **Doğu Esintileri**, S. 3, 1-18.

DİNÎ-MANEVİ VE ESTETİK DUYUŞUN ORTAYA ÇIKARDIĞI ESER: YAHYA KEMAL'İN SELİMNÂMESİ

Prof. Dr. Bilal KIRIMLI
Trabzon Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
kirimlibilal@yahoo.com

Yahya Kemal'in 1917 yılında başlayıp 1956 yılında yayınladığı (Banarlı, 1983: 73) **Selimnâme** şiiri Yavuz Sultan Selim'in "Doğu Seferi" olarak bilinen savaşlar ve zaferler dizisinden hareketle yazılmış bir metindir. Selimnâme, terkib-bend şeklinde yazılmış olup 7 bentten oluşmakta ve her bendinde 10 beyit bulunmaktadır. Yahya Kemal'in şiirlerinin büyük çoğunluğunda olduğu gibi Selimnâme'de de kafiye düzeni mükemmeldir ve sırf kafiye olsun diye kullanılan ve iğreti duran hiçbir kelime bulunmamaktadır. Bu şiirde hiç yarım kafiye yoktur ve hepsi tam ya da zengin kafiye şeklinde oluşturulmuştur. Kafiye ve redif düzeninin yanında aliterasyon ve asonanslarla sağlanan iç ahenk de kuvvetlidir. **Mef'ûlü-fâ'ilâtü-mefâ'îli-fâ'ilün** vezniyle yazılan şiirde hemen hemen aruz hatası sayılabilecek bir tasarruf bulunmamaktadır. Bu özellikleriyle Selimnâme teknik olarak çok başarılı bir şiir sayılır.

Ayrıca Selimnâme'nin diline bakıldığında, Yahya Kemal'in, Eski Şiirin Rüzgârıyla kitabında yazdığı diğer şiirlerde olduğu gibi Yavuz Sultan Selim'in yaşadığı yıllardaki şiir Türkçesiyle yazıldığı görülür. Bu söylenişiyle şiir, okuyucuyu o yılların atmosferine çekmektedir. Ayrıca;

"Eflâkden o dem ki peyâm-ı kader gelür.
Gûş-ı cihâne velvele-i bâl ü per gelür.
Devr-i fütûhu Sûr-ı Sirâfîl müjdeler,
Hak'tan nizâm-ı âlemi te'mîne er gelür.
...
Rûy-i zemîni tâbi-'i fermânı kılmağa,
Sultân Selîm Han gibi bir şîr-i ner gelür.
...
Tekbîrlerle halka ıyân oldu tûğlar
Sahrâ-yı Üsküdâr'e revân oldu tuğlar"

beyitlerinde görüldüğü gibi şiirin içeriğine uygun gayet yüksek perdeden, meydan üslubuyla okunup hissedilmesi gereken bir ses yapısı ve edası vardır.

Bu hususları belirttikten sonra sunumumuzda asıl olarak **Selimnâme** şiirinin tematik yapısında öne çıkan dinî-manevi muhtevanın estetik bir duyuşla nasıl yansıtıldığını anlatmaya çalışacağız.

Fazla teferruata girmeden sanat, estetik ve şiir kavramlarıyla ilgili bazı noktalara vurgu yapmak istiyorum.

Sanat, her şeyden önce insanın güzellik arayışları ve ihtiyacı bağlamında ilgi duyduğu, başvurduğu bir alandır. İnsan; fani, aciz ve muhtaç olduğu halde Şeyh Galip'in

"Bir şûleşi var ki şem-i cânın
Fânusuna sığmaz âsmânın"

beyitinde dediği gibi daima sonsuzluğu, sonsuz güzelliği ve tamlığı arar. Öyle bir arzu ve emeli vardır ki hep daha iyisinin ve daha güzelinin peşine düşer. Bu manada âdeta oturduğu bütün sofralardan tam doymamış olarak kalkar. İşte sanat da insanın bu arayışları bağlamında çeşitli şekillerde ürettiği eserlerdir. Bir sanat olarak edebî eser de insanın bu güzellik ve tamlık arayışları, iç dünyasının derinliklerindeki en temel arzuları ve hakikat arayışları bağlamında dili kullanarak ürettiği metinlerdir.

Hegel'e göre şiirin esası genellikle var olan her şeyin özüdür. Bu öz evrensel ve öncesiz hakikatler, varlıklara can veren yaşama ilkesi, onların uyumunu yaratan yasalardır. Bir kelime ile doğru, güzel ve onun duyulara vuran imgesidir; bir kelime ile hakikattir (Yetkin, 1972: 141).

Goldziher bu bağlamda **şairi** "tabiatüstü sihrî bir bilgiye dayanan sezişle bilen kimse" şeklinde yorumlar (TDVİA).

Budelaire'e göre, yeryüzü ve görünümlerini, Tanrı'nın görünümleri ve iletişimi gibi algılamamızı sağlayan güzelliğin o tapılası, o ölçüsüz içgüdüsüdür. Erişilmez olana ve yaşamın ortaya çıkardığı her şeye karşı kanmaz susuzluğumuz ölümsüzlüğümüzün en canlı kanıtıdır. Aynı zamanda şiir ile ve şiir aracılığı ile ruh mezarın ardına kurulmuş görkemleri perde aralığından görebilir. Ona göre şiirin ilkesi **yalnız ve yalnız ve sade yüce bir güzelliğe karşı duyulan insan'i bir özlemdir** ve bu ilke kendini bir coşkuda, ruhun kanatlanışında ortaya kor (Alkan, 1995: 125).

Necip Fazıl, "Bizce şiir, mutlak hakikati arama işidir… Mutlak hakikat Allah'tır." diyor (Kısakürek, 1992: 474).

Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre şiir, "Belki ani bir cehtle kendini bulan ruhun, insandaki ezelî hakikatle temasından doğan bir konuşmadır; belki güzellik dediğimiz idealle bir lahza baş başa kalmanın verdiği mestîdir. Bu manada denebilir ki şiir ve alelumum sanat, ferdin en mutlak ve hür surette kendini idrak ettiği zirvedir." (Tanpınar, 1977: 14). Tanpınar, **M. Bremond**'un şiir lisanına dua dediğini nakleder (Tanpınar, 1977: 18).

Şiirle ilgili daha farklı düşünceler elbette ki söylenebilir. Bu sözlerde de dile getirildiği gibi şiir insanın güzellik, hakikat ve sonsuzluk arayışının ifadesidir

ve en insanî hassasiyetlerin peşindedir. Fakat, hayatın dağdağasının veya maddi tarafının kuşattığı birçok insan, en asli hassasiyetlerinin peşine düşemez. Veya bunları esere dönüştürecek beceri ve imkândan mahrumdur. Bazıları da arayışı dinî, mistik duygu ve tefekkürle karşılamaya çalışır.

Yahya Kemal, güzellik arayışlarını bazı şiirlerinde daha çok ferdî ve bir insan olarak terennüm ederken birçok şiirinde de dinî-manevi ve millî bir duyuşla yansıtır. Süleymaniye'de Bayram Sabahı, Koca Mustâpaşa, Mohaç Türküsü, Akıncılar gibi şiirlerinde Yahya Kemal, millî ve dinî duyguyu kendi sonsuzluk ve güzellik arayışlarıyla estetize etmiştir. Süleymaniye'de Bayram Sabahı şiirinde şair millî ve dinî olguyu kendi ruh ve hayal dünyasında yeniden şekillendirerek varlığını anlamlandırıyor ve sonsuzluğa ulaşmaya çalışıyor.

"Hür ve engin vatanın hem gece hem gündüzüne,
Uhrevî bir kapı açmış buradan gökyüzüne,
Taa ki geçsin ezelî rahmete ruh orduları..."

Koca Mustâpaşa şiirinde sonsuzluk ve öte fikrine bu mahallede hissettiği dinî-manevi duygu ile ulaşır. Bu mahallede gözlemlediği cami, türbeler ve mezarlıklarla iç içe hayattan hareketle ulaştığı ahiret fikri, ölüm ve fanilik karşısında sığınağı olur ve sonsuzluk duygusunu yaşatır.

"Öyle sinmiş bu vatan semtine milliyyetimiz
Ki biziz hem görülen hem duyulan, yalnız biz.
Mânevî çerçeve beş yüz senedir hep berrak;
Yaşıyanlar değil Allâh'a gidenlerden uzak.
Bir bahar yağmuru yağmış da açılmış havayı
Hisseden kimse hakîkat sanıyor hulyâyı.
Âhiret öyle yakın seyredilen manzarada,
O kadar komşu ki dünyâya duvar yok arada,
Geçer insan bir adım atsa birinden birine,
Kavuşur karşıda kaybettiği bir sevdiğine."

Mohaç Türküsü'ndeki

"Dünyâya vedâ ettik, atıldık doludizgin;
En son koşumuzdur bu! Asırlarca bilinsin!

Bir bir açılırken göğe, son def'a yarıştık;
Allâh'a giden yolda meleklerle karıştık.

Geçtik hepimiz dörtnala, cennet kapısından;
Gördük ebedî cedleri, bir anda yakından!

Bir bahçedeyiz şimdi şehidlerle berâber;
Bizler gibi olmuş o yiğitlerle berâber."

Akıncılar'dan

"Bir gün yine doludizgin boşanan atlarımızla
Yerden yedi kat arşa kanatlandık o hızla

Cennette bugün gülleri açmış görürüz de
Hâlâ o kızıl hâtıra gitmez gözümüzde"

mısralarında da Yahya Kemal'in fanilik ve ölüm karşısında sonsuzluk duygusunu şehitlik ve ahiret fikriyle yaşadığını görüyoruz. Bu tahayyül ve tefekkür de sanatın ve estetiğin amacı olan fanilik ve anlamsızlıktan kurtulup insanın en asli hasreti olan saadete ve güzelliğe ulaşma çabasıdır.

Yahya Kemal'in Selimnâme'de yaptığı da millî, dinî ve manevi temelde kendi tahayyül ve tefekkürüyle hayatı anlamlandırması ve sonsuzluk duygusunu yaşama çabasıdır.

Başlayış isimli ilk bentteki,

"Eflâk'den o dem ki peyâm-ı kader gelür
Gûş-i cihâne velvele-i bâl ü per gelür
Devr-i fütûhu Sûr-ı Sirâfil müjdeler
Hak'dan Nizâm-ı Âlem'i te'mîne er gelür
Ebvâb-ı Ravza-i Nebevî'den firiştegân
Cibrîl'i gördüler nice demdir gider gelür
Derk ettiler ki merkad-i pâk-i Muhammed'e
Rûhü'l-Kudüs'le Arş-ı Hudâ'dan haber gelür"

beyitlerinde görüldüğü gibi şair, kendisi de aidiyet hissettiği Yavuz Sultan Selim'in doğuya yaptığı seferin, feleklerden kaderin haberinin gelişiyle başladığını, fetih devrini İsrafil'in (as) surunun müjdelediğini, Hakk'tan dünyanın nizamını sağlayacak erin geldiğini; meleklerin, Hz. Peygamber'in (asv) kabrinin kapılarından Cebrail'in (as) nice zamandır gidip geldiğini gördüklerini ve Muhammed'in (asv) temiz kabrine Allah katından Cebrail'le haber gelmekte olduğunu anladıklarını söylemektedir.

Bu mısralarda Yahya Kemal, Yavuz Sultan Selim'in Doğu Seferi'ne başlamasını fizikî boyutun ötesinde Allah ve peygamber katında onaylanan manevi boyuta taşır. Böylece, maddi ve dünyevi cenderede sıkışan insan fizikî dünyanın ve ölümün ötesine, sonsuzluğa ulaşmış olur.

Sefer isimli ikinci bentte, Tebriz'e doğru sefer yoluna çıkmasıyla ruhların cihan padişahı Sultan Selim'in peşinden gittiklerini, baştanbaşa gaza kılıcı kuşanmış ümmetin, âlemin koruyucu tahtının sahibinin Yavuz Sultan Selim olduğunu, Doğu ile Batı'yı tahtına itaat ettirip Allah'ına bir devlet armağan edeceğini söyleyerek Sultan Selim'in Doğu Seferi'ni yine dinî-manevi bir temele dayandırır.

Çaldıran isimli üçüncü bentte, muharebede Rumeli Beylerbeyi'nin ölümüyle de ilgili olarak Allah'a;

"Uğrunda her gazâya atılmış mücahidîn
Lâyık mıdır felâkete ey Rabb-ı Müste'ân"

yani, "Ey müminlerin yardımcısı Rab, senin uğrunda her gazaya atılmış mücahitlerin felakete uğraması layık mıdır?" diye yakarışta bulunur.

Toplayış isimli dördüncü bentte; yüce fethin hüma kuşlarının Tebriz'e doğru uçtuğunu, tevhid için, ümmetin birliği için bu halkı dövüşmüş yiğitlerin zafer bayraklarının yüz şehre dikildiğini, mademki bir Hudâ'ları varsa bir kutba bağlılarsa gönüllerinin de bir olması gerektiğini söyler. Yine bu bentteki,

"Rehber İmâm-ı Âzam'ı bilmiş aşâirin
İdrîs asâletinde gerek reh-nümâları
Tevhîde koşmuş ehl-i cihâdın birer birer
Zer-hatla tâk-ı Arş'a yazılsun gazâları"

beyitlerinde Ehl-i Sünnet inancı doğrultusunda Yavuz Sultan Selim zamanındaki mücadelenin büyüklüğüne ve kutsiyetine vurgu yaparak bu mücahitlerin gazalarının altından hatlarla arşın kapısına yazılmaya layık olduğunu ifade etmektedir. Burada da şair, Sultan Selim ve etrafındakilerin Şah İsmail ve etrafındakilere karşı verdikleri mücadelenin meşruiyetine vurgu yaparak manevi âleme, Allah katına taşıma temennisindedir.

Mercidâbık başlıklı beşinci bentte; kaderin İslam birliği fikrinin kavgasını Mercidâbık sahrasına nakşettiğini söyleyerek Mercidabık'ta Memlûklarla Yavuz Sultan Selim'in yaptığı savaşın meşru amacını anlatmaktadır. Memleketin ve milletin birliği için savaşanlara Suriye'nin, bütün güzelliklerini ve hisarlarını açtığını söyler.

Ridâniye başlıklı altıncı bentte; Sultan Selim'in Ridaniye Zaferi'yle her türlü maddi ganimetin fevkinde olarak müminlerin birlik ganimetini elde ettiklerini ve hem doğuyu hem güneyi açan bu cihatla dünyaya namütenahi bir haşmetin aksettiğini söyler.

Rıhlet başlıklı yedinci bentte ise ömrünün, ümmetin birliği maksadıyla geçtiğini ifadeden sonra Sultan Selim'in mücahit arkadaşlarıyla birlikte manevi âleme, öte dünyaya geçip orada Hz. Peygamber (asv) tarafından tebrikle karşılandığını anlatır:

"Tevhîd maksadıyla geçirmişti ömrünü
Ref'etti ermagaanını dergâh-ı vahdete
Râyâtı gölgesinde fedâ-yı hayât eden
Ervâha pişdâr olarak girdi Cennet'e
Yekser riyâz-ı huld-ı berîn oldu cilvegâh

Her cenkten getirdiği binlerce râyete
Dîdâr-ı Fahr-ı Âlem'i görmekti gaayesi
Gark-ı huşû' çıktı huzûr-ı Risâlet'e
Alnından öptü fahrederek Fahr-ı Kâinât
Şâbâş sundu sarfedilen bunca himmete
Dîvân-ı Hak'da mağfiret-i Kirdigâr'dan
Şâyeste gördü cürm ü günâhın şefâate"

Bilhassa Mohaç Türküsü ve Akıncılar şiirlerinde olduğu gibi Yahya Kemal bu beyitlerde de hayatın ölümle, şehadetle sona ermediğini; öte âlemde, ahiret âleminde devam ettiğini söylemeye çalışmaktadır. Bir de Yahya Kemal'in de aidiyetini hissettiği Yavuz Sultan Selim gibilerinin şehadetleri ise sonsuz cennete kavuşmadır, orada, yukarıda alıntılanan;

"Geçtik hepimiz dörtnala, cennet kapısından;
Gördük ebedî cedleri, bir anda yakından!
Bir bahçedeyiz şimdi şehidlerle berâber;
Bizler gibi olmuş o yiğitlerle berâber."

beyitlerinde dillendirildiği gibi cennetlik olmuş eski cedlere kavuşmadır.

Sanatkârlar, kendilerini bir şekilde muhtaç, aciz, fani hissettiklerinde güzellik tehayyülü veya tahassüsüyle sanat eseri meydana getirirken, aslında sonsuz-luğa, sonsuz güzelliğe ulaştırma çabası içindedirler. Bu bir nevi kendini belirsiz-lerden kurtarıp sanatkârane bir şekilde anlama ve anlamlandırma çabasıdır.

Yahya Kemal'in Selimnâme'de yaptığı da ölüm karşısında, doğruluğuna veya hak olduğuna inandığı İslam inanç sistemiyle sonsuzluğu, hasreti çekilen mutlak güzelliği, cenneti tahayyül etmektir. Bu hissedişi Malazgirt, Mohaç, Çaldıran mücahitlerine veya Süleymaniye'de bayram coşkusunu yaşayan-lara veya Koca Mustâpaşa'da öte dünya ile mağfiret ikliminde yaşayanlara aksettirmektedir. Bu da dinî-manevi duyuşla bir estetik duyuşun, sonsuz güzellik arayışının birleşmesidir.

KAYNAKÇA

ALKAN, Erdoğan (1995). **Şiir Sanatı**, İstanbul: Yön Yayıncılık.

BEYATLI, Y. Kemal (1974). **Kendi Gök Kubbemiz**, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü.

BEYATLI, Y. Kemal (2003). **Eski Şiirin Rüzgârıyla**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BANARLI, N. Sami (1983). **Yahya Kemal Yaşarken**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

TANPINAR, A. Hamdi (1977). **Edebiyat Üzerine Makaleler**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TDVİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Şiir", https://islamansiklopedisi.org.tr/siir, E.T.: 04.05.2025

YETKİN, S. Kemal (1972). **Estetik Doktrinler**, Ankara: Bilgi Yayınevi.

ŞAİR, SULTAN OLUNCA: YAVUZ SULTAN SELİM'İN "ŞÂH"ANE ŞİİRLERİ

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL
İstanbul Kültür Ün. Fen-Edebiyat Fak.
mfkoksal@gmail.com

Yavuz Sultan Selim, devlet adamlığı, askerliği ve kahramanlığı ile tarihe geçmiş bir padişah olmakla birlikte şairliği de onun kayda değer bir tarafıdır. O, savaş ve siyaset meydanlarında nasıl "yavuz" ise mısralar arasında bir o kadar "selîm"dir. Şu hâlde, herkesin heybeti, ihtişamı ve hatta dehşetiyle tanıdığı bu cihangir padişahın iç dünyasını, deruni tasavvurlarını ve ruh âlemini tanıyabilmenin en kolay yolu şiirlerini bilmek ve anlamaktan geçer.

Anadolu'daki ilk şairler tezkiresi müellifi Sehî Bey'in tesiriyle öteden beri Yavuz'un bütün şiirlerini Farsça yazdığı ve hatta Türkçe şiiri bulunmadığına dair yaygın ama yanlış bir kanaat vardır. Hâlbuki bu şiirler en az Farsça Divan'ındaki şiirleri kadar sanatkârane ve tesirlidir. O, iç dünyasında gerçek hayattaki sert ve haşin tavrının aksine aşk ve maşuk karşısında uysal ve masum bir âşık, Hak aşkı karşısında mahviyete sığınmış bir derviş sadeliği ve yumuşaklığındadır. Selîmî'nin şiirlerinde klasik gelenekte "şâh"a (hükümdar) benzetilen sevgili karşısında bir "gedâ" tavrı sergilemesi tabiidir ve bu duruma pek çok örnek görülür. Ancak o, yer yer -bilerek veya insiyaki olarak- hükümdarlığını hissettirdiği şiirler de kaleme almıştır. Hatta aralarında Selîm olmaktan çok Yavuz'luğa yakın derecede keskin ve şedit olanlar bile vardır.

Bu çalışmada Yavuz Sultan Selim'in Selîm ve Selîmî mahlasıyla kaleme aldığı şiirlerinde şahlık vurgusundaki şiirleri ele alınacak ve şiirin bir hükümdar tarafından yazılınca sıradan konulardan ve sıradan şairlerden nasıl ayrıştığı örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır. Çalışmada Farsça Divan'ındaki şiirlerin yanı sıra Türkçe şiirleri de değerlendirilecektir.

Yavuz Sultan Selim'in siyasi ve tarihî işlevi onun en bilinen tarafıdır. Şiir, sanat ve edebiyat mahfillerinin Selîm'i ise savaş ve siyaset meydanlarının Yavuz'una nazaran pek tanınmaz. İşte o bir insan olarak tam da gıyabında kendisine takılan "Yavuz" lakabı ile -ki bu kelimenin asıl ve artık eskimiş anlamının "kötü" olduğunu hatırlatmak isterim- asıl adı olan ve şiirlerinde de mahlas olarak kullandığı Selîm arasında bir yerdedir. Devlet işleri ve savaşta zorlu, acımasız ve son derece katı; şiirin kendine mahsus dünyasında ise çok zaman bir derviş kadar munis ve yumuşak, ümitsiz bir âşık gibi mazlum ve çaresizdir.

Şu hâlde o, devlet-i ebed-müddet ülküsü söz konusu olunca tavizsiz ve yakın çevresinden komşu payitahtlarına kadar yüreklere korku salan bir hükümdar; ama kendisiyle baş başa kalıp iç dünyasına çekildiğinde maşuk karşısında boynu bükük bir köledir. Şurası eksik bırakılmamalıdır ki o, her iki hâlde de yani Yavuz'ken de Selîm'ken de "Hakk'ın sadık kul"udur.

Selîm'in şiir dünyasında üç temel karakter görürüz:

Hak nezdinde "kul" Selîm: Bu tür şiirlerini "dervişane şiirler" olarak ifade ediyoruz. Dervişane şiirleri, onun tüm şiirleri arasında büyük bir yekûn teşkil etmez.

Sevgili karşısında "köle" Selîm: Bu tür şiirlerini "âşıkane şiirler" olarak ifade ediyoruz. Gerek Farsça Divan'ının gerekse Türkçe şiirlerinin mihverinde âşıkane şiirler vardır. Yukarıda da belirtildiği gibi bu klasik şiir çerçevesinde zaten beklenen ve tabii bir hâldir. Hususiyle aşk-âşık-maşuk üçlemesinde temerküz eden bir nazım şekli olan gazelin onun Farsça Divan'ını neredeyse tamamen işgal etmesi bu durumu daha da pekiştirir.

Halk nezdinde "şah" Selîm: Bu tür şiirlerini de "şâhane şiirler" olarak ifade ediyoruz.

İşte bu bildiride Selîm'in "şâhane şiirleri" yani onun şiir dünyasındaki "şah Selîm" tavrı ve bu tavırda kaleme aldığı şiirler değerlendirilecektir. Ancak "şâhane şiirler" derken neyi kastettiğimizin daha açık anlaşılabilmesi için diğerlerine yani "âşıkane" ve "dervişane" şiirlerine birer örnek göstermekte fayda mülahaza ediyoruz.

Sultan Selim'in Edirneli Nazmî'nin **Mecma'u'n-Nezâ'ir**'indeki murabbası:

Ez-ān-ı Sulṭān Selīm (2)[114]

Ḫasteyem hecrüñ ile ey büt-i ʿayyār meded
Demidür eyler iseñ vaṣl ile tīmār meded
Ḳoma bu derd ü belāda bizi nā-çār meded
Meded Allāh'ı severseñ meded ey yār meded

Ṣanemā gel berü ḳo fürḳati birlik demidür
Beni ḳurtar bu ġam u ġuṣṣadan erlik demidür
Ḥasret-i hecr ile öldüm baña dirlik demidür
Meded Allāh'ı severseñ meded ey yār meded

[114] Metin boyunca verilen şiirlerin başındaki numaralar, yayımlamış olduğumuz makaledeki (Köksal, 2019) sıralardır. Her bir örnekte ayrı ayrı atıf yapmamak için mezkûr makaledeki şiir numaraları verilmekle yetinildi.

Dem mi geçdi ki firāḳuñla fiġān eylemedüm
Ya gözüm yaşın ayaġuña revān eylemedüm
N'ola sevdümse seni ben ḳara ḳan eylemedüm
Meded Allāh'ı severseñ meded ey yār meded

Kim ola ki ̮incine dildārı cefā itdügine
Meger incindügi aġyāra vefā itdügine
N'ola şeh merḥamet itmez mi cefā itdügine
Meded Allāh'ı severseñ meded ey yār meded

Bu **Selīmī** nice inşā ide dīvān-ı firāḳ
Ey ʿaceb yoḳ mı ola āḫire pāyān-ı firāḳ
Ṣaldı gerdān-ı belāya beni ʿummān-ı firāḳ
Meded Allāh'ı severseñ meded ey yār meded

Dervişane şiirlerine Türkçe şiirlerinden şu kıt'ayı örnek olarak göstermek mümkündür:

Ḳıṭʿa-i Sulṭān Selīm -raḥmetullāhi ʿaleyh- (28)

Yapışdum dāmen-i pāk-i rıżāya her çi bād-ā-bād
Ṣarıldum ḫāk-i pāy-i Muṣṭafāya her çi bād-ā-bād

Ẓuhūrāta cevāb u tāb u ṭāḳatsiz ḳalup ḥayrān
Ṣığındum dergeh-i luṭf-ı Ḫudā'ya her çi bād-ā-bād

Bu vesileyle asıl mevzumuz olan "şâhane" şiirlerine geçelim. Selîmî'nin[115] Farsça Divan'ında da şah dilinden şiirlerin olduğunu, bazılarının çok bariz bir şekilde "Şah Selim" diliyle yazıldığını ifade edelim. Bunların sayısı diğer şiirlerine -ki Divan'da 300'ün üstünde şiir vardır-[116] yüzdelik dilime dahi zor girecek kadar azdır. Ancak bunlardan biri vardır ki gazel tarzında yazılmış olmakla birlikte gazelle tek ilgisi şekil cihetiyledir. Mezkûr şiir, gazelle yazılmış bir gazavatnâme veya zafernâme gibidir. Askeriyle İstanbul'dan çıkıp İran mülküne doğru sefere çıktığını söyleyerek başladığı 204 numaralı gazel (Dîvân-ı Selîmî 1904: 86) şudur:[117]

Leşker ez-taḫt-ı Sitanbul sū-yı Īrān tāḫtem
Sürḫ-ser-rā ġarḳa-i ḫūn-ı melāmet sāḫtem

[115] Yavuz Sultan Selim, şiirlerinde hem Selîm hem Selîmî mahlasını kullandığı için onu bazen Selîm bazen Selîmî mahlasıyla anmakta beis görmedik.

[116] Biz çalışmamızda 1904 yılında yapılan Almanya baskısını kullandık.

[117] Farsça metinlerin çevirisi Ali Nihat Tarlan çevirisi (1946) ile karşılaştırıldı; kimi yerlerde farklı yorumlarımız oldu.

"İstanbul tahtından asker[imle] İran tahtına yöneldim ve Kızılbaş'ı melamet kanına boğdum."

Şod ġulām-ı himmetem ez-cān u dil vālī-i Mışr
Tā livā-yı ŧüsrevī ez-nüh felek efrāŧtem

"Mısır valisi can u gönülden himmetimin kölesi oldu. Hükümdarlık sancağını dokuz feleğin üstüne yükselttim."

Kerd ez-mülk-i ʿIrāķ īn müjde āheng-i Ḥicāz
Çeng-i nuṣret-rā çü der-bezm-i ẓafer binvāŧtem

"Galebe çengini zafer meclisinde çaldığımda bu müjde, Irak diyarından Hicaz'a yöneldi."

Māverā'u-nehr ez-tīġem şode ġarķ-āb-ı ŧūn
Çeşm-i düşmen-rā zi-kuḥl-i Iṣfahān perdāŧtem

"Maveraunnehir, kılıcımdan kana gark oldu. Düşmanın gözünü Isfahan sürmesinden mahrum ettim."

Ab-ı Āmū ez-ser-i her mū revān şod ŧaṣm-rā
Şod ʿaraķ-rīz ez-teb-i ġam çün naẓar endāŧtem

"Düşmana bakışımı fırlatınca gam sıtmasından ter döktü. Her bir kılının ucundan Amu nehri aktı."

Şāh-ı Hind ez-leşker-i ferzāneʾem şod pīl māt
Ber-bisāṭ-ı mülk çün şaṭranc-ı devlet bāŧtem

"Memleket (siyaset) yaygısında (tahtasında) devlet satrancı oynayınca Hindistan hükümdarı bilge askerime (vezirime) mat oldu."

Ey **Selîmî** şod be-nāmem sikke-i mülk-i cihān
Tā çü zer der-pūte-i mihr ü vefā bügdāŧtem

"Ey Selîmî! Sevgi ve vefa potasında altın gibi eriyince cihan saltanatının sikkesi benim adıma kazındı."

Yukarıdaki şiir gibi tahkiye üslubunda değilse de **Farsça Divan**'daki 189 numaralı gazel de savaşçı, kahraman bir padişah ağzından söylenmiş "şâhane" şiirlerdendir. (Dîvân-ı Selîmî, 1904: 86):

Ger leşker-i ʿadū būde ez-ĸāf tā-be-ĸāf
Bi'llāh ki hīç rū-yı nemītābem ez-meṣāf

"Eğer düşman Kaf'tan Kaf'ı tutmuş olsa da Allah için savaş meydanından yüzümü çevirmem."

Çün āfitāb ẓulmet-i küfr ez-cihān berem
Gāhī ki ṣubḥ-ı tīġ birūn ārem ez-ġılāf

"Sabah kılıcını kınından çıkardığımda güneş gibi dünyadan karanlığı gönderirim."

Ger naʿre ber-geşed zi-ciger şīr-i ner be-ceng
Dūzem dileş be-sūzen-i peykān-ı cān-şikāf

"Eğer erkek aslan savaşta nara atarsa canlar parçalayan ok ucumun iğnesiyle onun yüreğini dikerim."

Ger rū-be-rū şeved be-geh-i rezm müddeʿī
Dāned ki nīst daʿvī-i merdān zi-rūy-ı lāf

"Rakip benimle savaş meydanında yüz yüze gelirse yiğitlik davasının lafla olmayacağını bilir!"

Bāyed be-rāstī be-miyān āmed er ne ḫalḳ
Güyend bī-şümār süḫan ez-ser-i güzāf

"[Yiğit olan] dosdoğru meydana gelmelidir. Değilse insanlar manasız pek çok şey söyler."

Der-pīş-i tīġ ü tīr ʿadū pāyidār nīst
Kār-ı zırıhgerān ne-koned her ḥaṣīr-bāf

"Düşman kılıç ve ok önünde düşman dayanamaz. Her hasır dikici, zırh yapanların işini çıkaramaz."

Dāred ḥasūd kīn-i **Selīmī** veger ne hest
Mā-rā be-miṣl-i āyine-i tīġ sīne-ṣāf

"Hasetçi Selîmî'ye kin güder; değilse kılıç aynası gibi temiz sineliyizdir."

Selîmî'nin Türkçe şiirleri arasında da benzer parçalar vardır. Aşağıdaki kıta, coğrafya bütünlüğünün yanı sıra siyasi "birlik" fikrinin önemini vurgulayan bir hükümdar ağzından yazılmış manzum siyasi bir vizyon beyanı ve manifesto gibidir ve Farsça gazel gibi "Yavuz" dilindendir:

Kıt'a (13)

Milletümde iḫtilāf u tefriḳa endīşesi
Güşe-i ḳabrümde ḥattā bī-ḳarār eyler beni

İttiḥād oldı hücūm-ı ḫaşmı defʿe çāremüz
İttiḥād itmezse millet dāġdār eyler beni

Doğrudan hükümdar ağzından söylenmiş olmasa da bir padişah şairin dilinden çıktığını ihsas ettiren şiirler veya beyitler söz konusudur ki "şâhane şiirler" ifadesiyle kastımız aslında tam da budur.

Selîmî, sevgilisini hayalindeki geniş vatan coğrafyasının en güzel şehirlerine benzetirken onun en beğendiği şehirleri öğrenme imkânını da yakalarız. Bu şehirlerin bazısı Osmanlı coğrafyasının bazısı da -galiba- Yavuz'un hayalindeki büyük yurdun şehirleridir:

Ḥażret-i Selīm Ḫan-ı Sābıḳ -nevverallāhu- (4)

Benüm şol dil-ber-i raʿnā ḥabīb-i gül-ʿiẕārumdur
Enīsüm mūnisüm yārum ʿazīzüm ġam-güsārumdur

Żamīrüm niyyetüm fikrüm dilümde rūz u şeb ẕikrüm
ʿİlācı derde tīmārum benüm maḥbūb u yārumdur

Ederne'm hem Sitanbul'um ḳalātā Bursa Engūr'um
Şināb'um ḳayser-i Rūm'um ʿacāʾib şehriyārumdur

Semerḳand ü Ḫorāsān'um Rey ü Şīrāz u Baġdād'um
Ḫocend ü Belḫ u Tebrīz'üm Mışır taḫtında varumdur

ʿIrāḳ'um hem Ṣıfāhān'um Dımışḳ'um Bosna Bāzār'um
Benüm Çīn-ile Māçīn'üm Ḫarezm-i sebze-zārumdur

Şikeste-beste dervīşem adum ṣorsañ **Selīm Şāh**"am
Ḥabībüñ vaṣfını dimek benüm bu resme kārumdur
***

Selîmî'nin baharın gelişini anlattığı ilginç bir gazeli vardır. Şiire "ilginç" dememizin sebebi yaptığı benzetmelerde siyasi duruşunu, bir bağlamda da hükümdar Selim'i, daha doğru bir ifadeyle Yavuz'u ele vermesidir. Baharın gelişinin habercisi olan kırmızı laleleri "kızıl taç" giymiş "şâhî"lere, başka bir deyişle Şii Safevilere, hançere benzeyen "sûsen" (susam) çiçeğini de "Sünni sipahîler"e yani Osmanlı ordusundaki askerlere benzetir. Üçüncü beyitte yine benzer ifadeler vardır. Bu sefer de yaseminleri "Râfizî" lâlenin tacını rüzgârın alıp götürmesi için Allah'a yalvaran Müslümanlar'a benzetir. Şiirin son iki beytinde ise mecazı, benzetmeyi bir kenara koyarak sözünü doğrudan hükümdara bırakır:

Sulṭān Selīm (25)

Lāleler çıḳdı ḳızıl tāc ile Şāhīler gibi
Çekdi sūsen ḫancerin sünnī sipāhīler gibi

Bir yeşil sancaḳ getürmiş geldi servi ceng içün
Pullı cevşen geydi gül deryāda māhīler gibi

Rāfiżīdür lāle tācın bāda vir yā Rab diyü
Yāsemenler Ḥaḳḳ'a yüz dutmış ilāhīler gibi

Çār yāruñ ʿaşḳına ṭonandı bāġuñ ʿaskeri
Her biri bir renge girmiş pādişāhīler gibi

ḳalʿalar feṯḥ ideli mülk-i ʿAcem'de ḫan Selīm
ḫavf ide Tebrīzīler şimdi günāhīler gibi

Ey **Selīmī** sen de cūş eyle Muḥammed ʿaşḳına
Bāyezīd[ī]-meşreb ol ḳalma tebāhīler gibi

Bir gazelinde "Bütün âlem halkı bana 'Bu cihan hep senindir' diyor. Eğer içinde bir tek taşı varsa kâfirim!" derken de kuşkusuz suntanlığına vurgu yapmaktadır:

ḫalḳ-ı ʿālem baña dir kim hep senüñdür bu cihān
Kāfirem ger var ise içinde bir ṭaşum benüm (7/5)

Bir başka gazelinde geçen şu beytinde sevgiliye seslenirken aslında örtülü olarak kendisinden söz ettiği düşünülebilir:

Devr-i ʿOšmān'a naẓīrüñ gelmedi gelmez daḫı
Bendeñ oldı cümle ʿālem Mıṣr'a sulṭān ol yüri (27/4)

Selîmî'nin bütün bunların fevkinde ve bunlardan başka öyle bir şiiri var ki iki beyte âdeta bütün hâlet-i ruhiyesini sığdırmış, dahası hem "şah" hem "kul" Selîm'i anlatmıştır. Edebiyatımızın hakkıyla berceste beyitleri arasına giren şu kıtasını bilmeyenimiz yoktur:

Yavuz Sulṭān Selīm ḫan ḥażretleri (12)

Merdüm-i dīdeme bilmem ne füsūn itdi felek
Giryemi ḳıldı füzūn eşkümi ḫūn itdi felek

Şīrler pençe-i ḳahrumdan olurken lerzān
Beni bir gözleri āhūya zebūn itdi felek

Bu kıta, özellikle de konumuzun tam sıklet merkezinde olan edebiyatımızın en seçkin bercestelerinden biridir. Yukarıdaki şiirleri gibi bu sözlerin sahibi bir an için Selîmî olmaktan soyutlar kendini, mahlas elbisesini çıkarır ve öz kimliğiyle seslenir sevdiğine: "Arslanlar benim kahır pençemde tit tir titrerlerken" derken sarih bir şekilde dünyaya hükmeden bir padişah oluşundan söz etmektedir. İşte ikinci mısrada o pençesinde arslanları titreten hükümdarın "aşk" mevzubahis olunca ve "ceylan gözlü sevgili" karşısında nasıl da düşkün bir hâle dönüverdiğini ifade ettiği son mısrada sözü "âşıkane şiir"in de doruğuna yerleştirir. Gerçekten de arslanları titreten Selim'in bir ceylan gözlü karşısında düştüğü hâli ifadesi, hem buluş hem söyleyiş bakımından kelimenin yaygın manasıyla "şahane"dir.

Sonuç

Peki bu mesele neden bir bildiri konusu oldu veya Yavuz Sultan Selim'in edebî şahsiyetinin gözden kaçan bir yönü olarak ele aldığımız bu meselenin önem ve değeri nedir veya var mıdır?

Öncelikle şunu bilmek gerekir ki klasik şiirimiz yaşanan hayatı şiire canlı sahnelerle aksettiren bir şiir değil, aksine birtakım kalıp benzetme ve mecazlarla örülü bir dünyası olan, kaideleri ve konuları hem belirli hem sınırlı bir şiirdir. Şairin kendi şahsi hayatını, mesleğini, çevresini ve benzeri gerçek hayattan alınmış malzemeyi şiirine alması yaygın hâllerden değildir. Bazı edebî türleri ve son dönem yani 19. yüzyıl divan şiirindeki yenilik ve farklılaşmaları hariç tutmak kaydıyla bunun özellikle "gazel" için böyle olduğunu söylemeliyiz. Öyle ki bazıları divan da oluşturmuş olan kadın şairlerimizin şiirlerine bakıldığında onların bir kadın dilinden çıkan şiirler olduğunu anlamak dahi mümkün değildir. Klasik şiirin yukarıda kısaca değindiğimiz yapısı göz önüne alındığında bu da tabiidir.

Bütün bunlarla birlikte klasik Türk şiirinin yaşanan hayata büsbütün kapalı olduğunu ileri sürmek de doğru olmaz. Aksine doğrudan yaşanan hayatı konu edinen hasbihâller, arz-ı hâller, surnâmeler, seyahatnâmeler gibi pek çok edebî tür de vardır. Şaire bu imkânı veren başka türler veya şekiller de vardır. Mesela kimi divanların sonlarında yer alan kıt'alar, tarih manzumeleri vs.'de yaşanan hayatta izlere rastlanır. Ancak zaten sayısı sınırlı olan bu tür şiirlerin şairin kişiliğini tespitte çok da ipucu veren şeyler olmadığını belirtmek gerekir. İşte Selîmî'nin şiirlerindeki "şah" dilinden yazılmış şiirler bu bakımdan kayda değerdir. O, yukarıda bazılarının tam metnini verdiğimiz kimi şiirlerinde yukarıdaki sınırları zorlarcasına, hükümdar dilinden şiirler söylemiş, kimi şiirlerinde de hükümdarlığını ihsas eden beyitler kaleme almıştır.

Diğer hükümdar şairler üzerine bu türden yapılacak incelemeler ve ulaşılacak sonuçlar, bu bildiride ulaşılan sonuçları daha anlamlı kılacaktır.

KAYNAKÇA

Dîvân-ı Selîmî (1904). Berlin: Devlet Matbaası.

TARLAN, Ali Nihad (1946). **Yavuz Sultân Selîm Divanı**, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

KÖKSAL, M. Fatih (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, Y. 20, S. 40, s. 267-326.

FARSÇA SELÎMÎ DİVANI'NIN EN KAPSAMLI NÜSHASI

Prof. Dr. M. Bedri MERMUTLU
İstanbul Ticaret Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak./E
bedrimermutlu@hotmail.com

Giriş

Hususi hayatı itibarıyla Sultan Selim'i tanıyan kalemler, onu iç âleminde derinleşmek isteyen derviş yaratılışlı bir yönelişte görürler. Bu hususiyeti üzerine Sultan Selim'in yakınlarından Hasan Can'ın oğlu Hoca Sadeddin Efendi'nin yazdığı satırlar dikkate değerdir:

"Gönül ülkelerinde han ve iktidar göklerinde ay iken çağının hükümdarlarının gidişine uymazdı; derviş yaradılışlı bir şah ve gönülleri paralanmış fakirleri kollayan iyi niyetli bir padişah idi. Halifelik elbisesini giyme hakkı dururken derviş kılığında giysiler seçerdi. Geceleri Tanrı'ya yakarmayı hiçbir zaman aksatmazdı. Halkın sorunlarını çözmek yolunda zamanı düşünmekle geçerdi. Davranışlarının özü zaten bu idi. Gözünden hiçbir an kitap uzak olmazdı; uykuya, eğlenceye yüz vermezdi. Babam derdi ki yemek zamanlarını biz ona hatırlatırdık. Çünkü gözünde, ruhani gıdaları derlemekten başka bir şey yoktu. Hazine-i Âmire'de bulunan değerli kitapları başlarından sonlarına dek birer kere okuduğunu kendi söylemiştir… En sevinçli günü ve büyük eğlentisi uğraş ve savaş, döğüş ve tokuş idi." (Hoca Sadeddin Efendi, 1979: 364).

Yine Sadeddin Efendi'ye göre "Selim'in saltanat tahtına istekli olması, ancak dünya ahvâline düzen vermek ve Osmanlı soyunun şerefini korumak içindi; aslında onun zevki dervişlikten tad almak ve dünya zevklerinden sakınmaktı." (Hoca Sadeddin Efendi, 1979: 168).

Yavuz'un bütün haşmet ve şiddetinin devlet işlerinde olduğu hususunda tarihçiler birleşmektedir. Selim, hususi hayatında mahcup, mütevazı ve sakin biriydi. Mısır Zaferi dönüşünde, İstanbul'da halkın kendisi için yapacağı tantanalı karşılama merasimini öğrenince son derece sıkılmış; şehre gireceği günden önceki gece vakti şehre girerek yapılacak merasimleri akim bırakmıştır (Öztuna, 1977: 257).

Padişah'ın sanat ve kültüre olan ilgisi savaş ve fetih zamanlarında da azalmamış, tam tersine, savaşın ganimeti olarak buradaki kültür ve sanat ürünleri korunmak üzere ve sanat insanları, yeni ürünler vermeleri ve desteklenmeleri için payitahta yönlendirilmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 1979: 126-127, 233-234, 306; Hammer Von, P. B. J., 1984: 1072-1073; Uzunçarşılı [Lutfi Paşa Tarihi s. 272'den naklen], 1975: 293). İslam

medeniyet dünyasının yeni payitahtında bir İstanbul medeniyetinin doğuşu böylelikle sağlanmıştır.

Sultan'ın Şiiri

Şiir, Sultan Selim'in eser vererek meşgul olduğu en önemli sanat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bildiği diğer dillerde de şiirler okumuş olmakla birlikte özellikle Farsça şiire olan yakınlığı yazdığı Divan'ına fazlasıyla yansımıştır. Sultan Selim bütün Türk edebiyatında Farsçayı en iyi kullanan şairlerin başında gelir. Farsça Divan'ı gerçek bir sanat eseridir. Tarihçi Öztuna'nın değerlendirmesiyle, rakibi Şah İsmail, bilhassa halkın dili olduğu için, Şii propagandası maksadıyla şiirlerinde Türkçeyi kullanırken Yavuz ise şiirlerinde yalnız bir sanatkâr hüviyetiyle görünür; başka bir gayesi yoktur (Öztuna, 1977: 263).

Yavuz'un şahsiyet vasıflarının hususi hallerini şiirine yoğun biçimde yansımış olarak görmek mümkündür. Gazellerinde son derece duygusal bir aşkın ince hayallerle süslü sanatına, dinî kasidelerinde Allah'a ve Peygamber'e olan derin saygısına tanık olunur. Kendini kahramanlıkla sunduğu, savaş edebiyatına dâhil edilebilecek şiirleri varsa da azdır. Gazellerinde tasavvufi motiflerin yanında klasik İslam dünyası edebiyatının mazmunları ve sembolleri fazlaca yer bulmaktadır. İranlı yazar Dr. Şehriyar Hasanzâde'nin Selim Divanı üzerine bu yönde yaptığı incelemede (Hasanzâde, 1390/2011: 23-24) ve Selim Divanı'nı Türkçeye çeviren Tarlan'ın değerlendirmesinde (Tarlan, 1946: 3-4) bu konuda açık ifadelerle karşılaşılmaktadır.

Hasanzâde'nin naklettiği Alişîr Nevâî'nin değerlendirmesine göre, kendi devrinde Sultan Selim'den daha iyi Farsça şiir söyleyen yoktu; Hâce Hafız'ın ince hayalleri ile Hâce Hüsrev Dihlevî'nin gönül derdini dile getiren mükemmel anlam fesahati ve elfaz belağatı onun şiirinde birleşmişti (Şehriyar Hasanzâde, 1390/2011: 3).

Tezkire sahibi Sehî Beg, Selim'in şairliği hususunda benzer ifadelerle Nevaî'yi teyit ederek, şayet padişahlık sevdasıyla uğraşmayıp (…) gönül rahatlığıyla tamamen şiire yönelseydi, meşhur-i âfâk olan Hüsrev-i Dihlevî'nin şiirlerinin onun şiirleri yanında okunma şansına sahip olmayacağını belirtmektedir. Selim'in, Kemâl-i Isfahanî'ye yazdığı nazire derecesinde bir nazireyi hiçbir şairin yazamadığını ifade eden Sehî Beg, Selim'in şiirini aşıkâne ve merdâne olarak nitelemektedir (Sehî Bey, 1998: 55-57).

Âşık Çelebi, Sultan Selim'in, sair ecdadından ziyade şiirle meşgul olduğunu belirttikten sonra, aliterasyonlu bir ifadeyle "Egerçi Türkî şiire tetebbü ettiler amma ol fâris-i feres-i maʿreke-i ferâset ü kiyâsetin Farisîye meyilleri ziyade

olduğu sebebden Türkîden Farisî şiirleri ekser ve halk içinde eşher olduğu"na vurgu yapmaktadır (Aşık Çelebi, 2010: 198).

1890 yılında İstanbul'da Selîmî Divanı'ndan bazı beyitleri Türkçeye çevirerek yayınlayan Şeyh Vasfî, **Bârika** adlı eserinin giriş kısmında, Yavuz Sultan Selim'in Farsça şiirlerine Fars şairlerinin bile hayranlık duyduklarını, onu taklit eden Osmanlı şairlerinin ise ona ayak uydurmakta geride kaldıklarını belirtmektedir (Şeyh Vasfî, 2015: 30).

Selîmî Divanı Yazma Nüshaları

Yavuz Sultan Selim Divanı'nın, Padişah hayatta iken istinsah edilip erkenden yaygınlaştığı eldeki örneklerden bilinmektedir. Bu istinsah faaliyetini 19. yüzyıla kadar takip etmek mümkündür. Bu konuda şimdiye kadar yapılan başlıca araştırmaların ilki Şadi Aydın'a, ikincisi Günay Kut'a, üçüncüsü Benedek Péri'ye, sonuncusu ise müşterek bir çalışma olarak İbrahim Kaya, Hasan Kavruk, Süleyman Çaldak'a aittir (Kaya vd, 2023).

Şadi Aydın'ın tespiti, yurt içindeki İstanbul kütüphanelerine münhasır iken (Aydın, 2002: 48-52) Günay Kut'un çalışması hem İstanbul dışındaki yurt içi nüshalarını hem de yurt dışı nüshalarını kapsamaktadır (Kut, 2019: 400-421). Aydın'ın tespit ettiği nüshalardan ikisinin (Haletefendi ve Zühdübey nüshaları) Yavuz Selim'e değil, Selim-i Tehrânî'ye ait divan nüshaları olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Yavuz Selim'e ait yurt içi divan nüshalarının sayısı Aydın'ın listesinde 14; Kut'un listesinden çıkan sonuca göre ise Türkiye'de 20, yurt dışında 12 nüshaya ulaşmış görünmektedir (Kut, 2019: 402-411). Péri'nin tespiti ise Kut'un yurt içi listesiyle örtüştüğü gibi İran'dan beş, İsrail'den de bir nüsha buna eklenmiş olmaktadır (Péri, 2020: 131-146). İbrahim Kaya ve arkadaşlarının yaptığı tespitlere göre 30 yurt içi ve yurt dışı nüshanın yanı sıra altı mecmua incelenmiştir. Bizim tıpkıbasım olarak yayınladığımız (Mermutlu, 2021-c) ve çalışmamızda kullandığımız Tahran nüshasının (Kitabhane-i Maclis-i Şûrâ-yı İslamî, Ms. 13392)[118] fotokopi olarak bir örneği Süleymaniye Kütüphanesi Özel 614 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

[118] Selîmî'nin (Yavuz Sultan Selim) kendi hattıyla (kendü hatt-ı şerifleriyle) olduğu bildirilen nüshanın tanıtımı geniş biçimde Pakistan-Lahor'da düzenlenen uluslararası sempozyumda (Kendi Elyazısı ile Olduğu Bildirilen Yavuz Sultan Selim (Selîmî) Divanı ve Muhtevası, **5th International Conferences on Economics and Social Sciences**, Lahore, Pakistan, 09 Nisan 2021, s. 241-256.) tarafımızdan yapılan tanıtımının bir bölümü makalemizin ilk bölümüne derç edilmiş, ancak ayrıntılı ve mukayeseli muhteva ilavesi bu makalenin asıl temasını oluşturmuştur. Böylelikle nüsha tanıtımı geniş anlamıyla tamamlanmaya çalışılmıştır

Müellif Hattı Olduğu Bildirilen Tahran Nüshası

2019 yılında bir çalıştayda ilk defa bir bildiriyle temas edilmiş olan (Mermutlu, 2019) Tahran nüshası 86468 kayıt (sebt), yazmalar (hattî fihrist) kısmı 13392 numarayla Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî/İslâmî'de kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüsha diğer Selîmî Divanı nüshalarından iki bakımdan ayrıcalıklı bir konumdadır. Her şeyden önce Yavuz Sultan Selim'in kendi hattıyla yazılı olduğuna dair kayıt bu nüshayı yeterince dikkate değer kıldığı gibi diğer divanlara girmeyen çok sayıda manzumeyi ihtiva etmiş olması da bu nüshayı tartışmasız bir şekilde değerli kılmaktadır.

Tahran nüshasının tespit fişinde şu bilgiler verilmektedir:

Şinaseger-i rükûd: 486874
Şümare-i bâz-yâbî (Bulunduğu numara): 13392
Meclis Kütüphanesinde verilen numara: IR3442
Ünvan: Dîvân-ı Selîmî-i Osmânî
Pedîdâver (Yazar): Yavuz Sultan Selim bin Sultan Bâyezîd-i Osmânî
Yazının hattı: Nestalik
Mevzuu: Şiir
Dili: Farsça
Sebt numarası: 86468

Nüshanın herhangi bir yerinde istinsah tarihi ve müstensihle ilgili doğrudan doğruya bir "ketebe kaydı" bulunmamakla birlikte kitabın 1a sayfasında, bu nüshanın Selîmî hattıyla olduğunu belirten Türkçe bir notun olması bu konuda yeterince uyarıcıdır:

"Merhum Mîr Safâ-yi Bağdâdî'den iştira olunan Dîvân-ı Selîm'dir ki kendü hatt-ı şerifleri olmak üzere menkuldür. Nemmekahü el-fakîr Ali Vuslatî el-Öjiçevî gufire leh".

Sayfanın alt bölümünde ise Cemâziyülevvel 1336/Şubat 1918 tarihli bir değerlendirmeyle, Aryamezd Habibullah adlı bir şahıstan mübayaa olunan (ibtiyâʿ şode) bu nüshanın "aliyyü'l-aʿlâ" kategorisinde "mümtaz nüshalardan" kabul edildiği belirtilerek Sultan Selim'in kendi hattıyla olduğu bilgisi tekrarlanmıştır (hatt-ı hod-i Sultân Selîmest). Bu notta bulunan (ez-nüshahâ-yı mümtâzest) ifadesini Péri, başka nüshalardan toplama olarak anlamış olsa da (There is a note on the same page dated Cemāẕī el-Evvel 1336 /March 1918 stating that the text was compiled from different manuscripts.) bu ifadenin Sultan Selim Divanı için bir yüklem olarak

kullanıldığı açıktır (Dîvân-ı Sultân Selîm merhûm ki ez-nüshahâ-yı mümtâzest).

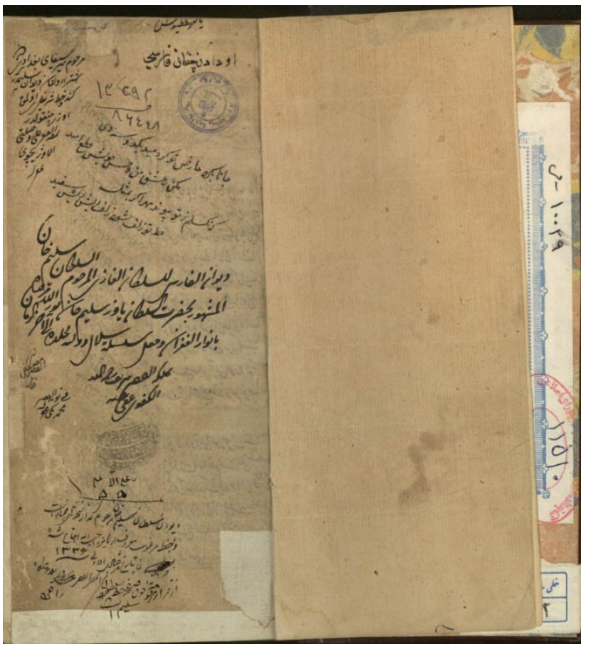
Yine Vr. 1a'da, gerek "Oda'dan çıkan Fârisî" kaydının, gerekse Mîr Safâ ile ilgili kaydın Türkçe olup 1336/1918 yılına ait kaydın Farsça olması nüshanın sonradan İran'a gittiğini göstermektedir. Ayrıca "Odadan çıkan" ibaresi bu nüshanın Saray ile ilgisi olduğunu göstermektedir. Yeniçeri koğuşları anlamındaki "Oda"dan ayrı olarak Saray'a ait Kiler Odası, Hazine Odası, Has Oda, Hırka-i Saadet Odası, Revan Odası gibi eski Saray düzenine ait yerlerin olduğu bilinmektedir. Hazine Odası'nda olan değerli kitaplardan başka Arz Odası önündeki büyük kütüphanede, Şimşirlik'teki ve diğer kütüphanelerde mevcut olan kitapların ayda bir bakımı, cilt işleri ve tasnifi yapılırdı. Bu işler Hazine kethüdasının gözetiminde olurdu. Hazine kethudalığı görevi Yavuz Sultan Selim zamanında ihdas edilmişti (Pakalın, 1971: 791-792).

Kitabın üzerinde yer alan "Odadan çıkan Fârisî" ibaresinin, tereke veya başka amaçlı bir sayım kaydı olarak Saray içinde not edilmiş olduğunu düşünüyoruz.

Fatih Sultan Mehmed'in yaptırmış olduğu Has Oda, IV. Murad zamanına kadar Hırka-i Şerif Dairesi'nin altında idi. Yavuz Sultan Selim, Hırka-i Şerif Dairesi'yle birlikte tahtanî Has Oda'yı yaptırıp buranın mevcudunu kırka çıkararak sabitlemişti. Has Oda ağaları arasında Padişah'ın Sır Kâtibi de vardı. Padişah'ın kütüphanesinin muhafazası Has Odalı sır kâtibine aitti. III. Ahmed 1719'da İçoğlanları koğuşları yakınında yaptırdığı kütüphaneye saray hazinesinde bulunup istifade edilmeyen kitapları naklettirip Enderun halkının yararlanmasını sağlamıştı (Uzunçarşılı, 1984: 322-331).

Tâcü't-Tevârih'teki tanıklıkla, Yavuz Sultan Selim'in Hazine-i Âmire'deki kitapların tümünü okuduğu, Yavuz'un kendi ifadesinden nakledilmektedir. Yavuz'un çok yakınlarından İdris-i Bitlisî'nin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi de Selîmî Divanı'nın asıl nüshasının ancak Hazine-i Âmire'de olduğu ve oradan ulaşılabileceğini kendi topladığı Selîmî Divanı'na yazdığı mukaddimede bildirmektedir (İhtimâl ki vucûdeş be-Hizâne-i Âmire-i selâtîn havâle şode bûd) (Ebülfazl, No: 1289: 11). Yavuz Sultan Selim'in vefatından sonra Hazine-i Âmire'ye nakledilen el yazısıyla ona ait evrak Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde hâlen elimizde olduğu hâlde bu nüshanın olmaması ilginçtir. Bunun önemli bir sebebi, o sıralarda henüz kitabın üzerinde Sultan Selim'e ait olduğunu gösteren bir kaydın bulunmaması olabilir. "Odadan çıkan Fârisî" kitabın, Ebülfazl'ın ulaşmak istediği özgün nüsha olması son derece mümkündür. Ancak Oda'dan çıkarıldıktan sonra kitabın bilahare dışarıdakilerin eline nasıl geçmiş olduğu meçhuldür. "Odadan çıkan" bir kitabın ancak Saray'daki bir kütüphaneye konulmuş olması düşünülebilirse

de her zaman böyle olmadığı bilinmektedir. En yakın örnek olarak Selîmî Divanı'nın İsrail nüshasını gösterebiliriz. İsrail nüshası (Jr), II. Selim'in temellük mührünü taşıyan bir kitap olarak Sarayın malı olduğu hâlde dışarıya çıkmışken üzerinde herhangi bir mühür ve kayıt olmayan bir yazmanın dışarıya çıkması çok daha mümkündür.



Tahran nüshası 1a sayfası kâtip ve istishap kayıtları

Kütüphaneden veya başka bir yoldan dışarıya çıkmış olan bu nüshanın ulaştığını bildiğimiz en net adres Şerif Rahmetullah Kefevî'dir ve kitap o tarihte hâlâ İstanbul'dadır. Bu zincirde Şerif/Seyyid Rahmetullah Kefevî ismi kritik bir önem taşımaktadır. Rahmetullah'ın mülkiyetinden çıktıktan sonra Mîr Safâ-yi Bağdadî'nin eline geçen kitap Bağdâdî'den satın alınarak yoluna devam ederken nüshanın Yavuz Sultan Selim'in "hatt-ı şerifiyle" yazılmış olduğu da bildirilmekteydi.

Şüphesiz ki bu nüshanın "Oda'dan çıkmış" olması -bu oda Hazine Odası olsa bile- kitabın Sultan Selim'in hattı ile yazılmış olduğunu tek başına göstermez; ancak kitabın çıktığı menşei göstermesi bakımından önem taşır. Her ne kadar manzumelerin Selim/ Selîmî mahlasıyla yazıldığı bilinse de ketebe kaydına bağlı doğrudan bir bilgiye sahip olunmadığı için yazının Selim Han'a ait olduğu "Oda'dan çıkma Fârisî" kaydına ilave edilmemiştir.

Sonradan Ali Vuslatî Öjiçevî tarafından "kendü hatt-ı şerîfleri olduğu menkûldür" kaydı düşülmese bile bu nüsha görüldükten ve diğer nüshalarla

karşılaştırıldıktan sonra nüshadaki fevkaladeliğin derhal kendisini göstereceğine kuşku yoktur. Ancak Öjiçevî'nin notu bu fevkaladeliği anlaşılabilir bir temele bağlamakta yol gösterici olmuştur. Öjiçevî'nin açıklaması, neden hiçbir nüshada bulunmayan yüzün üzerinde şiirlerin bu nüshada bulunduğu sorusunun akla yatkın cevabı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbrahim Kaya ve çalışma arkadaşlarının, bu nüshada bulunan "bazı sehivlere" dikkat çekerek müellif hattı olması ihtimalini uzaklaştıran argümanlarını da mutlaka göz önünde bulundurmak kaydıyla, Yavuz'un kendinden başka hiçbir kaynakta bu kadar çok şiiri olabileceği; ya da kendindekini aşacak kadar çok şiirinin başkasının kaleminden geçeceği düşünülemeyeceği için aksi yöndeki argümanların da sonuna kadar test edilmesini lüzumlu görmekteyiz.

Bu noktayı açan Ali Öjiçevî'nin beyanı iken bunu test etmek için elimizdeki yöntemlerden biri, Yavuz'un kaleminden çıkan diğer hatlarıyla bu nüshadaki yazıyı karşılaştırarak denetlemek olacaktır.

Yavuz Sultan Selim'in Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde muhafaza edilen evrakı arasında ona ait el yazısıyla yazılmış şiirlerinin mutlu bir rastlantıyla elimize geçmesi, onun şiir külliyatını zenginleştirecek bir değer taşırken konumuza ait sorunun çözülmesinde de önemli bir ipucu olarak önümüze çıkmıştır. Yavuz'un kendi mahlasıyla yazılı şimdiye kadar bilinmeyen 50 adet yeni şiirini bulup ayrı bir çalışma halinde yayınlamış bulunuyoruz (Mermutlu, 2021-b). Yine sözü edilen evrak arasında Yavuz'un Türkçe şiirlerinden biri de tespit edilmiştir. Devrin meşhur şairi Şâhî'nin Farsça gazeline Yavuz'un yazdığı "tahmis" pek çok mecmuada yer almıştır (Kaya vd, 2023: 167-169). Şâhî'nin Türkçe bir gazeline nazire olarak Yavuz Sultan Selim'in yazdığı gazel de kendi el yazısıyla ona ait Türkçe bir gazel olarak ortaya çıkarılmış bulunmaktadır (Mermutlu, 2018: 297-302).

İlginç olan, bu metinlerdeki yazı karakteriyle elimizdeki Tahran nüshasındaki yazı karakterini karşılaştırdığımızda örtüşmenin bire bir olmasıdır. Tahran Meclis-i Şûrâ-yı İslamî Kütüphanesi'ndeki kitabın yolculuğunu geriye doğru saracak olursak İstanbul'a (Rahmetullah Kefevî), "Oda"ya, ve oradan da bizzat Sultan Selim'e kadar ulaşılabilir. Padişah'ın rulolar hâlindeki evrakı önce Saray'da, sonra Hazine-i Evrak'ta, şimdi de Arşiv'de korunurken kitabı Oda'dan çıkıp elden ele dolaşarak şimdiki yerine konmuştur. Tahran nüshasının yazı karakteri ile Padişah'ın saraydaki şiir evrakının yazısı arasındaki örtüşme, atlanılmadan üzerinde durulması gereken bir noktadır. Metinler arasındaki yazı benzerliği her iki ürünün aynı kalemden çıktığı

ihtimalini güçlendirirken 110 varaklı nüshadaki yazı karakterinin bozulmayan istikrarı da nüshanın tümünün aynı elden çıktığını göstermektedir.

Ali Vuslatî, Osmanlı şuara tezkirelerinde "şair-i mahir" olarak ismine yer verilen önemli bir şair olup[119] onun Yavuz Sultan Selim Divanı'nın bu mükem-mel nüshasını elde edecek kadar ilgili ve meraklı biri olduğu anlaşılmaktadır. Öjiçevî'nin, "kendü hatt-ı şerifleriyledir" demeyip, "kendü hatt-ı şerifleriyle olduğu **menkuldür**" ifadesini kullanmasının dürüstçe bir beyan olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü nüshanın bir yerinde veya başka herhangi bir yerde bu konuda açık bir kayıt bulunmazken kesin bir ifade kullanılamazdı. Öjiçevî, bu bilgiyi sözlü intikale bağlayarak bu rivayetin sağlamasının yapılması için kendisinden sonrakilere bir kapı açmış bulunmaktadır. Tahran nüshası daha erken günyüzüne çıkmış olsaydı bu tartışma mutlaka daha erken başlaya-caktı.

Bu nüshayı görmüş olan Macar filolog Benedek Péri, nüshayı yeterince tavsif etmişse de en önemli kısmı atlamış görünüyor. Péri, varak 1a'da yer alan ve nüshanın Sultan Selim tarafından yazıldığına dair notu farklı yorumlayarak nüshanın satın alındığı kişiyi kitabın hattatı/müstensihi olarak düşünmüştür (according to a short note written in Turkish on f. 1a the text was copied by Mīr Sīfāyī Baġdādī.). Oysa kitabın Safâ-yi Bağdâdî'den satın alındığı, "iştirâ edilmiştir" ifadesiyle açıkça belirtildiği gibi yine aynı not içinde Yavuz Sultan Selim tarafından yazıldığına dair **nakil** de Ali Vuslatî el-Öjiçevî tarafından sarih bir şekilde bildirilmiştir.

Saray'dan çıkan Yavuz Sultan Selim'e ait evrak arasındaki kendi bir şiiri ile Tahran nüshasından bir sayfa yan yana konulduğu zaman iki yazı arasındaki devamlılık çok rahat görülmektedir:[120]

Temellük Kaydı Bilgileri

1a sayfasında, farklı bir yazı ile mâilî olarak yazılmış iki beyitte **"Cânâ bekerd ârız-ı to ger demîd yek dü sene (…) / Mekon zi-aşk-ı men ü hiss-i hîş kat'-ı ümîd // Ki neküselem zi-to peyvend mihr eger bemesel /Hat-ı to zülf şeved zülf-i rîş-i sefîd"** ibaresi; sayfasının ortasında açık bir yazıyla "Yavuz Sultan Selim Han olarak bilinen Sultan Selim Han'ın

[119]Ali Vuslatî Öziçevî (ö. 1688), Semendire alaybeyi ve şair. Çehrin Gazanâmesi adlı eserin müellifidir. Tahkiye tarzı şiirleri ve düşürdüğü tarih manzumeleriyle öne çıkmıştır. Bulunduğu bir savaş sırasında şehit olarak vefat etmiştir. Tezkireciler tarafından "şair-i mahir" olarak nitelenen Ali Vuslati'nin, hemşehrileri olan şair İbrahim Zikrî'nin yetişmesinde ve İbrahim Zârî'nin üzerinde etkisi olmuştur. Vuslatî, ayrıca şair Sabit'in de akrabasıdır. (Bk. Aksoyak, İ. Hakkı; İsen, Mustafa. http://teis.yesevi.edu.tr/; Mehmed Süreyya, 1995: 168, 1998: 207).

[120] Görüştüğümüz üstat hattatlardan bunun teyidini almış bulunuyoruz (B.M.).

Farisî Divanı"nın temellük kaydında Şerîf Rahmetullah el-Kefevî ismi ile altında mührü bulunmaktadır. Ayrıca başka "nevbet" isimleri olarak Mehmed Mekkî ve Mustafa isimleri okunabilmektedir.

Yavuz'un Arşiv evrakındaki yazısı (solda) ve Tahran nüshasındaki hattı

Aynı isme ait temellük, nüshanın son yaprağında da tekrar kayıt altına alınmıştır. Vr. 110b'deki bu temellük kaydında yer alan "İstanbul" ibaresinden hareketle, Péri tarafından, istinsah yerinin İstanbul olabileceği ihtimali öne sürülmüştür. Temellük kaydıyla isitinsah yeri arasında bir ilişki gözetilebilir elbet. Ancak her zaman temellük kaydında gösterilen yerin istinsah yeriyle ilgisinin olmayabileceğini kabul etmek durumundayız. Şairinin elinden çıktığı kabul edildiği takdirde, nüshanın yazım zamanını Yavuz Sultan Selim'in hayat limiti içinde, yazıldığı yeri de muhtemelen Trabzon ve/veya İstanbul olarak düşünmek gerekecektir. Temellük kaydı olarak 1a'daki açık beyanla 110b'deki beyan aynı kişiye, Şerîf/Seyyid Rahmetullah el-Kefevî'ye ait olduğu hâlde Péri'nin, temellük kaydındaki (the ownership note) Mehmed İffetî olarak bildirdiği isim asıl malikin ismi değil, malikin (Rahmetullah) babasının ismidir (Seyyid Rahmetullah İzzî bin Seyyid Mehmed İffetî el-Kefevî).

Kefevî'nin mühürlü temellük kaydının bulunduğu Vr. 110b'de, sağ üst köşede, mâilî olarak yazılmış Fenâî'ye ait olduğu belirtilen iki beyit; son sayfa olan 111b'de mâilî yazıyla toplam sekiz beyitlik imzasız üç Farsça manzume bulunmaktadır. Sayfanın sonunda ise "müderrisînden merhum

Nedim Efendi'nin '81 tarihinde merhum olduğu"na dair bir not yer almaktadır.

Tahran Nüshasının Düzeni ve İçeriği

"Ey mihr-i âlem-i cân be-nümâ cemâl mâ-râ" mısraıyla başlayan gazellerden meydana gelen mürettep nüsha Vr. 1b-49a arasında, gayrimürettep bölüm ise Vr. 49a-110a arasında yer almaktadır. Mürettep bölüm, sadece gazellerden oluşmuşken gayrimürettep bölümde gazellerle beraber kasidelere, birer tahmis ve muhammes ile müfredlere de yer verilmiştir. Gayrimürettep bölümde harf sırası izlenmediği gibi gazeller ve kasideler karışık olarak yer almaktadır. Diğer nüshalarda yer alan Selîmî gazellerinin kahir bölümü mürettep Tahran nüshasıyla paralellik taşımakla birlikte sair nüshalarda olup Tahran –mürettep ve gayrimürettep- nüshasında bulunmayan, aynı şekilde Tahran –mürettep ve gayrimürettep- nüshasında bulunup sair nüshalarda olmayan manzumeler de bulunmaktadır.

Tahran nüshasının ilk sayfası

İki bölüm, arada herhangi bir fasıla verilmeden ve bir işaret ya da not belirtilmeden devam etmektedir. Mürettep bölümün muhtevası tamamına yakını itibarıyla diğer nüshalarda paylaşıldığı hâlde gayrimürettep bölümdeki manzumelerin büyük kısmı sair nüshalarda yoktur; paylaşılmış olanlar ise sınırlı sayıdaki nüshaya münhasır kalmıştır. Gayrimürettep bölümde bulunan bu nitelikteki manzumeleri ile Tahran nüshasının edebiyat ve Selîmî'nin edebî biyografisi adına önemli bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Muhteva yönüyle incelendiğinde Tahran nüshasındaki manzume sayısı ile diğer Selîmî Divanı nüshalarında yer alan manzume sayısını şu şekilde ortaya koyabiliriz: Tahran mürettep nüshası toplam 277 gazel; Tahran gayrimürettep nüshası ise 12 kaside, 246 gazel, 1 muhammes, 1 tahmis olmak üzere 260 manzume ile 9 müfred içermekte olup her iki nüshanın toplam manzume sayısı 537 adede ulaşmaktadır.

Diğer bazı örnek nüshalardaki toplam manzume sayısı ise dinî manzumeler, kasideler, gazeller dâhil olmak üzere, şöyledir: İ.Ü. F 1016: 140; İ.Ü. 929: 222; İ.Ü. F 1330: 244; F Fatih: 106; Kayseri Raşid Efendi: 195; Lala İsmail Efendi: 153; Esadefendi: 231; Reşidefendi: 236; İsrail: 182; Meclis-i Şûrâ-yı İslamî 21013-2: 210; Paul Horn neşri: 305.

Diğer nüshaların gazelleri mürettep nüshadaki gazel sayısından epeyce aşağıda kalmakta, kiminde gayrimürettep kısımdaki manzumelerden hiçbiri bile bulunmamaktadır. En zengin nüsha 305 manzumeli Paul Horn neşri olarak görünse de bu neşrin yedi nüshadan toplama olduğu unutulmamalıdır. Toplamaya giren nüshalardan örneğin Lala ismail nüshasından 153, Fatih nüshasından ise ancak 106 manzumedir gerçekte söz konusu olan sayılar.

Tahran nüshası bakımından ayrıca temas edilmesi gereken iki hususdan biri, mürettep Tahran nüshasında bulunduğu hâlde diğer nüshaların hiçbirinde bulunmayan gazeller; diğeri de bunun tersi olarak, diğer nüshaların bir kısmında bulunup mürettep ve gayrimürettep Tahran nüshasında bulunmayan gazellerin varlığıdır.

Mürettep Tahran nüshasında bulunduğu hâlde diğer nüshalarda yer almayan altı adet gazel şunlardır:

Ba'd ez-în her nâme sû-yi o ki men hâhem nivişt
Kilk şod cismem ki ez-vasfet zebânem lâl şod
Bî-to ey hûr be-cüz merg nebâşed hevesem
Be-hayâlet çü şem' mîmîrem
Be-rûz-i gam ki ez-hicrân-ı mâh-ı hîşten nâlem
Halka-i zerrîn der-ân gûş-i güher-bendeş bîn

Diğer nüshalarda bulunduğu hâlde mürettep ve gayrimürettep Tahran nüshasında yer almayan 31 adet gazel ise şunlardır:

Âhest ü nâle ez-sipeh-i gam nefîr-i mâ
Mecnûn-i deşt ü şahne-i vîrâne mîresed
Der-cihân cüz-mihnet ü hârî nemîbînem diriğ
Z'în pîş kâş dil şevedem mübtelâ-yı aşk
Leşker ez-taht-ı Stenbul sû-yi Îrân tâhtem
Ârezû-yi ruh-i hurşîd-likâî dârem
Bâzem nazar oftâd be-ruhsâr-i anberî

Sebzeet ez-gil ber-âmed âfet-i devrân şodî
Men kiyem cânâ ki goyem gam-güsâr-i men toî
Be-keşf-i hâl-i devrân nîst câm-ı Cem heves mâ-râ
Kes nîst gayr-ı nâle vü gam hem-nefes me-râ
Der-garîb-i gam ez-endûh habîbest me-râ
Der-cihân bes ki be-gam sohbet-i men der-peyvest
Der-vefâ-yı ân ki ser be-hâk yeksân şod me-râ
Bî-hamdillâh ki dîdem der-berâber zülf u ruhsâret
Hîç geh bâ-men felek cüz ber-ser-i bîdâd nîst
Ber-ümîd-i rûz-ı vasl-ı şâm-ı hicrân kes me-bâd
Dil giriftâr der-ân turra-i çün şeb nigerîd
Cân eger şâyeste-îsâr-ı cânânem buved
Mâh-ı men der-âlem-i hûbî âlem hâhed keşîd
Tâ hırka vü seccâdem erzed diremî çend
Ân kes ki hüsn dâd to-râ vü vefâ ne-dâd
Meyhâne bîn zi-mey çü Bedehşân mekân-ı la'l
Mecnûn-i deşt ü kûhken-i kûhi mâtemîm
Ez-yâr hemîn derd-i dilî bîş ne-dârem
Zi-pîşem mî-reftî vü men behr-i ân reftâr mî-mîrem
Murg-ı cân reftî be-sûy-i dânehâ-yı hâl-i o
Bâzem nazar uftâd be-ruhsâr-ı garîbî
Ey her ebrû-yi to mihrâb-ı dil ü dânâyî
Men kiyem ez-dîde der-hûn seyl-i hicrân burdeî
Ber-vücûd-ı men eger her mûyî cânî dâştî

Tahran nüshasındaki ürünlerin diğer nüshalarda yer almaması anlaşılır bir durumdur. Ancak diğer nüshalarda olup da Tahran nüshasında bulunmayan şiirlerin durumunu açıklamak kolay değildir. Dinî manzumeler için şairin ayrı bir defter kullanmış olacağı tahmin edilebilirse de yukarıda andığımız 31 gazel için farklı bir açıklamaya ihtiyaç olduğu meydandadır. Bu gazel grubundan Paul Horn nüshasındaki yeri itibarıyla 204 numaralı gazel bu yönde bazı ipuçları vermektedir. 204 numaralı gazel beyitlerinin anlamına bakıldığında bu gazelin Mısır Zaferi'nden sonra yazıldığı anlaşılır. Bu gazel bir anlamıyla da Yavuz'un kendi saltanat döneminin şiir diliyle özetlenmiş siyasi bir çıktısı gibidir.[121] Yine Paul Horn neşrindeki 193 numaralı gazelde

[121]"Askerimle İstanbul tahtından hareket edip İran tarafına sefere çıktım. Kızılbaşı melâmet kanına garkettim. Mısır valisi can ü gönülden benim azm ü himmetimin kölesi oldu. Padişahlık sancağını dokuz feleğin fevkine yükselttim. Nusret çengi zafer bezminde çalmaya başlar başlamaz bu müjde Irak mülkünden Hicaz'a kadar yayıldı… Ey Selimi mihr ü vefa potasında altın gibi eridikten sonra cihan mülkünün sikkesi üzerine benim ismim yazıldı*"*. Tercümesi için bk. (Tarlan, 1946: 214).

yapılan telmih de bu gazellerin Yavuz'un padişahlığının son zamanlarında yazıldığını düşündürmektedir (**Hestîm pâdişâh-ı cihân u gedâyı aşk**). 193 ve 204 numaralı gazellerin, Yavuz'a sunulan İstanbul Üniversitesi nüshasında bulunmaması da Yavuz Sultan Selim'in bu gazel grubunu, şiir defterini bağladıktan sonra yazmış olabileceğini gösteriyor. Bunlardan bir kısmı (PH: 31, 293, 301 numaralı gazeller) daha önce yazılmış oldukları için İÜ nüshasına girmiş, diğerleri girmemiştir. Başka bir yere kaydedilmiş olduğu anlaşılan bu gazeller sonradan diğer nüshalara intikal etmiş oldukları hâlde yazarın düzenlediği nakledilen defterde bu yüzden yer almamış olabilirler. Ayrıca tekrar belirtmek gerekir ki son derece velud bir şair olduğu anlaşılan Yavuz Sultan Selim'in hiçbir nüshaya girmeyen, belki başkaları tarafından görülmeyen 50 gazeli, ancak vefatından 500 yıl sonra ortaya çıkacak kadar saklı kalmıştır. Bu görünümlere bakarak Yavuz'un, şiirlerini sadece bir defterde değil, muhtelif defterlerde ya da tomarlarda kaydettiğini söylemek mümkündür. Tahran nüshası, en kapsamlı nüsha olmasına rağmen başka nüshalarda bulunan bazı şiirler herhalde bu yüzden orada yer almamıştır.

Gayrimürettep Tahran nüshasında 12 kaside bulunup bunlardan altı adet kaside şu ana kadar ele geçen hiçbir nüshada yer almamaktadır. Bu altı kaside ve yer aldıkları sayfalar şöyledir:

Vr. 56b-58a: Cânem besûht ez-gam ü dil şod figâr hem.
Vr. 60b-61b: Dâred zemâne bâz be-nev gülʿizârîî.
Vr. 98b-99b: Dîger zi-vefâ cânib-i gülzâr-ı benefşe.
Vr. 99b-100b: Her taraf bâz be-hûn-i dil-i şeydâ lâle.
Vr.100b-102b: Çend ber-hâl-i hodem çeşm-i to giryân sâzed.
Vr. 108a-109a: Bâz ez-aks-i kad-i her serv reşk-i gül-ruhân.

Gayrimürettep Tahran nüshasının kimi sayfalarının kenarında gazellerden ayrı olarak yer alan müfred beyitler diğer nüshalarda görülmemektedir. Müfred beyitler ve bulundukları sayfalar şöyledir:

Vr. 76b: Pîş ez-ân k'ân türk râned tîğ-i kâr-i hod konem / Pîş-i tîğeş mîrem o-râ şermsâr hod konem.
Vr. 76b: Ez-firâkeş dûş der-dil âteşî efrûhtem / Her çi gayr ez-derd-i ân dildâr dîdem sûhtem.
Vr. 77a: Zi-omr-i bî leb-i laʿl-i toyem fütûhî nîst / Şerâb-ı şâm-ı me-râ cürʿa-i sabûhî nîst.
Vr. 77a: Ez-mordenest der-dil-i her kes gamî diğer / Her dem zi-zindegîst me-râ mâtemî diger.
Vr. 77a: Zi-horşîd-i cemâlet dûr çendân rîhtem jâle / Ki çeşm-i hûn-feşânem geşt çün bâğ-i pür ez-lâle.
Vr. 82a: Tâ key ez-aşk-ı bütân mecnun-i şeydâyî şevem / Çend geh hem sâkin-i konç-i şekîbâyî şevem.

Vr. 82a: Men ez-aşk ü cünûn rüsvây ü der-sitem (hem) / Nedânem tâ çi kerd sitem nemîdânem çi mîgoyem.
Vr. 83a: Be-sad talhî hicrem ber-yekî şîrîn-dehen âşık / İlâhî der-cihân kâfir mebâd hemçü men âşık.
Vr. 87a: Zi-dilhâ tâb dâred sâye-i zülf-i perîşâneş / Hudâvendâ to âgeh kon zi-hâl-i derd-mendâneş (Mermutlu, 2021-a).

Diğer bütün nüshalarda mevcut olan tevhid, münâcât, na'ت ve terkib-bendin bulunmaması Tahran nüshasındaki en dikkat çekici eksikliktir. Buna mukabil Yavuz Sultan Selim zamanında istinsah edilmiş olan İÜ F 1330 nüshasında bu manzumelerin yer almış olması bu manzumelerin asıllarının elimizdeki nüshanın dışında başka bir yerde olduğunu gösterir. Şairin, yazdığı tevhid ve na'ت gibi dinî ürünleri ayrı bir fasılda toplamış olduğu kanısındayız.

Gayrimürettep kısımdan paylaşılan manzumeler genellikle Kayseri Raşid Efendi, İsrail, Millet Kütüphanesi, İÜ F. 929 nüshaları tarafından paylaşılmış olup, Paul Horn neşrine esas alınan nüshalardan Ata Tarihi'ni bir yana bırakırsak, paylaşımların Paris nüshasında yoğunlaştığını görürüz. İbrahim Kaya ve arkadaşlarının tespit ettiği paylaşımlar ise Amasya Bayezid, Hacı Mahmud Efendi, İstanbul Üniversitesi F 1330 nüshalarıyla Muhammed Kazvinî Mecmuası'nda yoğunlaşmaktadır. Yine ibrahim Kaya ve arkadaşlarının düzenlediği karşılaştırmalı Divan metnine göre, sadece gayrimürettep Tahran nüshasında bulunup başka nüshalarda yer almayan şiirler, sıra numarası itibarıyla 43-49 (7 adet), 105-117 (13 adet), 225-249 (25 adet), 381-404 (24 adet), 443-468 (26 adet), 482-488 (7 adet), 502-506 (6 adet), 537-558 (22 adet) numaralı gazellerde yoğunlaşmaktadır.

Nüshadaki sıraları itibarıyla Tahran nüshası gayrimürettep bölümde olup diğer nüshalarda bulunmayan 137 gazel şunlardır:

004- Haber ne-bved me-râ der-âşıkî ez-cân ü ten bî-o.
005- Çü ebrüvân-i to ey mâh kaabe kavseynîst.
007- Soht hicrân-i to ey şûh-i cefâkâr me-râ.
016- Her gehem dil zi-gam-i ân leb-i meygûn giryed.
017- Ân meh be-toyî degle-i gülgûn süvâr şod.
018- Nâkâmîst bî-leb-i ân mâh kâm-i mâ.
023- Ey sehî-kad be-şeker-hande ne kân-ı nemekî.
024- Me-râ çi kadr ki bâşem gulâm-i hem çü toyî.
026- Gam-i dil bâ-to çi goyem ki perîşânî çîst.
027- Çi gam be-kûyet eger kemterî güzer dârem.
028- Zi-men rencîdeî cânâ sebeb çîst.
031- To-râst ebrû-yi pür-nâz ü hışm ü çîn ber-ser.
032- Ne dil ez-gamze-i în nâzenîn âzâr mî-yâbed.
036- Z'ân ne-nâlem ke'z-firâk-ı hîş zârem mî-koşî.
038- Çi nîkû mî-herâmed der-nazar bâ-ân kad-i mevzûn.
039- Me-keş be-kasd-ı men ey şûh-i dil-sitân hancer.

040- Ey şeh-i hûrveşân Yûsuf-i gül-pirâhenân.
041- Key buved k’ez kâsıd-ı cânân nidâyî bi-şnevem.
042- Âteş be-men efkend zi-bâlâ-yı belâyî.
043- Bâ-ehl-i dil girişme-i ân dil-nüvâz bîn.
045- Mî-koned her dem be-aşk-ı mehveşî irşâd-i men.
046- Ne-dârem men çünîn devlet ki bâşem âşinâ bâ-o.
047- Me-kon ey perî ziyâde be-men în cefâ-yi pinhân.
048- K’nûn ki sâye-i ebrest ü âfitâb tonok.
049- Câ kerde zi-şûhî vü edeb der-dil-i mâ teng.
050- Ne-bûdestem çünîn ez-derd-i dil endûhgîn hergiz.
051- Me-bâd ez-dehen-i men demî zebân-i to dûr.
065- Rûz-i hicrân ki ez-ân rûy-i çü meh yâd konem.
094- Girye-i gam tâ key ey dil hâk-i kûy-i yâr bîn.
095- Dî be-gülşen reftem âncâ gül'izâr-i men nebûd.
096- Mî-koşed hecrem ki rûz ü şeb to-râ rûzîst în.
097- Zi-mey her dem zenem âbî be-cân-ı sûzinâk-i hod.
098- Şod nigerân dîdeem kec külehî çend-râ.
099- Zihî Hüsrev-i cümle sâhib-sipâhân.
100- Ey gül be-cemâl-i çemen-ârâ-yı to muhtâc.
101- Gam-ı men kesî şinâsed ki çü men fakîr bâşed.
102- Ey sabâ ez-men haber ber nâz-perverd-i me-râ.
103- Çi rûyest în ki nigâhî ne-mî-tüvân kerden.
104- Hudâvendâ me-dih rahm ü vefâ ân türk-i bed-hû-râ.
105- Yâr-i men hoş-hâl bâdâ men be-hâl-i hod hoşem.
106- Miskîn men-i âvâre der-în denî-i fâni.
107- Zi-âşıkân-ı hod ey cân ruh-i çü mâh me-pûş.
108- Gerçi hergiz ne-şevî hem-dem ü hem-râz-ı kesî.
109- Zi-fikrem nîst hâlî yek dem ân nâzik-nihâl-i men.
110- Zülf ber-rûy-i çü meh pûşîdeest.
111- Her zemânem mî-dehed ân şûh düşnâmî diger.
112- Zi-hûbân gerçi bûy-i dilrübâyî herkesi dâred.
114- İmşeb şeb-i men bûd ki bîdârterem dâşt.
115- Demî k’ez-tâb-i germî-i rûy-i o efrohten gîred.
116- Pîş-i merdum ez-hayâleş şerm-gîn mî-binemeş.
117- Nî gûş mî-konî be-men ü goft ü gû-yi men.
118- Hoş demî k’ez dîden-i ân serv-i nâz ez-hod revem.
119- Be-kûyet er çi be-hîçem nemî şümâred kes.
120- Hoşem er reh ne-buved der-dil-i ân sîm-berem.
121- Çü netvânem ki bâ-ân meh men-i mehcûr be-nişînem.
122- Be-yâr ahvâl-i hod goftem ki bâ-men yârter gerded.
123- Dehenet koşt me-râ âh çi bîdâdest în.
124- Şebhâ ki dîde dûr ez-ân hâk-i der buved.
125- Nî be-endûhem kuşed gerdûn ne şâdem mî-koned.
126- Çeşmem şodest âyine-dâr-ı cemâl-i to.
127- Zi-kân-ı hüsn-i hod gâhî nazar sûy-i gedâyî kon.
128- Cüz gam-i dûrî helâk-i âşık-ı bîmâr nîst.

129- Be-yâd-ı mey ki şevem bâz bezm-sâz ez-to.
130- Be-dil hemîşe gam-ı men ez-în ziyâde buved.
131- Şerâb u meclis-i yârest bî-feryâd ne-tvân bûd.
132- Ber-âmed cânem ez-hecr-i to ey dilber be-sad hârî.
133- Ber-nemîâyed zi-ten cân-ı fikârem çün konem.
134- Çi ger her dem zi-müjgâneş dil-i men rîşter gerded.
135- Kâş dâyim sâkin-i meyhâneî bâşed kesî.
136- Bâz hengâm-i hazân şod berghây-i tâk rîht.
137- Yâr pinhân ü hayâleş der-dil ü cân mânde.
138- Cân nisâr-i aşk-i ân sîmîn-beden hâhîm kerd.
139- Dûstân z'în dil-i bî-rahm be-cânem çi konem.
140- Hoş ân mestî ki şeb bî-hod ruh-i dildâr-i hod bîned.
141- Be-dil her lahza ez-derd ü belâ sad nîşter dârem.
142- Bezm-i işret dârî ey dilber dilî hem şâd kon.
143- Hemîşe mî-konî ey meh cefâ ne-mî-tersî.
144- Çi hoş ân gamî ki bâ-o dil-i zâr bes ne-âyed.
145- Çi hâcetest ki mahbûb dilberî dâned.
146- Miskîn menem fütâde be-çâh-i adem furû.
147- Eger z'ân haşmkgîn geştî ki men dîvâneter gerdem.
148- Serv-i men nergis-i mahmûr-i to mî-burde çirâst.
149- Çend rusvâyî konem rencîd dîger yâr hem.
150- Ne'kşûd gonçe-i mâ zi-visâl-i gül'izârân.
168- Menem be-aşk-ı to terk-i heme cihân gofte.
169- Zi-fikr-i în besî der-tâb-i endûhest cân-ı men.
170- Rûy-i to-râ be-reng-i vefâ hat fürû girift.
171- Veh ki her sâ'at be-sad derd în dil-i bed-hû me-râ.
172- Bes ki medhûşî-yi vaslem be-dil-i rîş âmed.
173- Înçünîn tâ key şevî şekker şiken bâ-dîgerân.
174- Yârân helâk geştem ez-aşk-ı dil-rübâyî.
175- Lâzım ne-bûd în ki be-men ân cefâ konî.
177- Dil-i men sûht ez-derd-i cüdâyî.
178- Ger dil ne-mând der-tenem ez-aşk eser bes-est.
179- Bâ-ân ki geşte düşmen-i cânem çi kerdeem.
180- Gehî ki kûşe-i çeşmî be-halk bâz konî.
181- Çeşm ü rûyet-râ be-hem der-katl-i men ahvâlhâst.
182- Ez-înhâ bâyedem mord âh ân rû-râ çü men bînem.
183- Yâr reft ü be-dil ez-gamze hadengî neşikest.
184- Çi belâhâ ki be-aşk-i to neendûht dilem.
187- Meh ü horşîd ne-şâyed ki buved efser-i mâ.
189- Demî ger bâ-hayâl-i yâr hem-âğûş mî-gerdem.
190- Tâ çend gam-ı cân buvedet yek nefesest în.
191- Çi şod ki gûşe-i çeşmî be-hâl-i men ne-konî.
194- Mâ-râ felek ez-yâr be-sad covr cüdâ kerd.
195- Bâz ân şeh-i bütân be-toem bende mî-koned.
196- Mî-bered ez-men dil ü dîn kasd ü îmân mî-koned.
197- Ger kasd-i men konend dü çeşm-i siyâh-i to.

199- Men ez-dil ü dil ez-cân feryâd-ı besî dâred.
200- Çi şod diger ki be-nâz ü itâb mî-gozerî.
201- Dûş ân ruh-i çü meh bûd ya âfitab dîdem.
202- Her demeş hest bedîn haste-nigâhî be-edeb.
203- Dil-i sad-pâre-i men âteş-i hâlest meger.
204- Her çend dil-remîde vü dîvâne geşteem.
207- Behr-i nigâh-i çeşm-i to kerdem nisâr çeşm.
208- Dil-i sad pâre ez-behr-i nezâre.
209- Kasd-i cân kerd me-râ bâz perî-sîmâyî.
211- Bî-to dârem elemî der-dil-i sûzân ki me-purs.
215- Ey dîde çi-râ ez-ruh-i men girye ne-çînî.
216- Be-vefâ koşt me-râ nergis-i ayyâre-i to.
217- Çend covr ey çerh bâ-âvâre-i bîçâreî.
218- Goften gam-i dilî hest pîş-i to ârezûyem.
219- Çün be-rûy-i to nazar efgenem ey reşk-i perî.
220- Men ki hergiz be-cüz ez-gam nebuved rûzî-i men.
221- Zihî ez-hulk ü lutfet tâze her dem cân-ı dervîşân.
223- To-râ ey yâr ger ber-hâl-i yârî rahm mî-âyed.
224- Çirâ bâyed hadeng-i gamze-i hod-râ tebeh kerden.
225- Dâim çi hob bâşed mest ü harâb bûden.
226- Gerçi sad bî-hânümân-râ hâne-vîrân kerdeî.
228- În menem k'îmân ü dîn bâ-kâfirî be-furûhte.
233- Îd-i kurbânest ü her geh mî-koned kurbânîî.
234- Şerâr-i âh-i hasret ez-ciger efrûhtem dîger.
235- Sabâh-i îyd çün horşîd-i enver.
236- Çeşm be-küşâ rahm kon sû-yi dilfigârî be-bîn.
238- Der-bâğ mî-keşem mey ber-yâd-ı dil-sitânî.
239- Ki dîdest înçinîn servî çü mâh-i çârdeh sâle.
263- Şebhâ ki be-yâd-i ham-i gîsû-yi to giriyem.

Sonuç

Bu makalenin konusunu teşkil eden Tahran Kitabhâne-i Şûrâ-yı Meclis-i İslâmî'deki 13392 numaralı nüshanın, öncelikle "kâtib"i üzerinde durularak kimin kaleminden çıkmış olduğu araştırılmıştır. Bu araştırmaya yol açan sebep, nüshanın 1a yaprağında yer alan ifadelerdir. Yavuz Sultan Selim'in kendi yazısı olduğu ifadesi esas alınmakla beraber diğer tarihî ve fizikî işaretlerin de bu ifadeyi teyit edip etmediği araştırılmıştır. Başka kaynaklardaki Yavuz Sultan Selim'e ait şiir müsveddelerinin yazısı ile örtüşen nüsha kaligrafisi bu fizikî veri yönüyle de soru işaretlerinin giderilmesine yardımcı olmakla beraber kesin bir hükme varmak için başka verilere hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır.

Tahran nüshasının, içerdiği manzume miktarı ile Selîmî Divanı nüshalarının en zengini olduğu görülmüştür. Tespit edilen yeni manzumelerin okunup yayınlanması sonrasında Selîmî Divanı'nın bir kat daha değer kazanmış

olduğuna şüphe yoktur. Bilhassa tespit edilen yeni kasideler ve gazeller Yavuz Sultan Selim'in şiirlerine yeni boyut ve yorumlar getirecektir.

Mürettep ve gayrimürettep iki bölümden oluşan nüshada toplam olarak 143 gazel, 6 kasideyle 9 müfredin ilk defa ortaya çıkarılarak tercümesiyle birlikte yayınlanmış olmasını önemli bir gelişme olarak kabul ediyoruz.

Ayrıca Yavuz Sultan Selim'in Osmanlı Arşivi'ndeki evrak arasından çıkan 50 gazeline de bu arada dikkat çekilmiş olup daha önce tarafımızdan yayınlanan bu gazellerin de tercüme edilerek Selîmî divanına ilave edilmesi öncelikli teklifle-rimiz arasındadır.

KAYNAKÇA

Divanlar

Dîvân-ı Selîm, İÜ F, No: 1330.
Dîvân-ı Selîm, İÜ F, No: 1016.
Dîvân-ı Selîm, İÜ F, No: 929.
Dîvân-ı Selîm, Kayseri Raşid Efendi, No: 1289.
Dîvân-ı Selîm, Süleymaniye Reşid Efendi, No: 759.
Dîvân-ı Selîm, Süleymaniye Fatih, No: 3830.
Dîvân-ı Selîm, Millet Kütüphanesi AEFrs, No: 324.
Dîvân-ı Selîm, İsrail JER NLI Yah. Ar., No: 1128.
Dîvân-ı Selîm, Süleymaniye Lala İsmail Efendi. No: 449.
Dîvân-ı Selîm, Süleymaniye Esadefendi, No: 3422.
Dîvân-ı Selîm, Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, No: 13392
Dîvân-ı Selîm, Tahran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, No: 21013-2.

EBÜLFAZL MUHAMMED BİN İDRİS, **Dîvân (Mukaddime)**, Kayseri Raşid Efendi Kitaplığı, No: 1289.

HORN, Paul (1904). **Dîvân-i Belâgat-ünvân-ı Sultân Selîm Han-ı Evvel,** (Neşir), Berlin: Kraliyet Matbaası.

KAYA İbrahim; KAVRUK, Hasan; ÇALDAK, Süleyman (2023). **Yavuz Sultan Selim Han. Farsça Divan-Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı-Çeviri**, İstanbul: Fidan Yayınları.

TARLAN, Ali Nihat (1946). **Yavuz Sultan Selim Divanı,** (Çeviri), İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

Kitaplar ve Makaleler

Aşık Çelebi (2010). **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ,** C. I, (Haz. Filiz Kılıç), İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.

AYDIN, Şadi (2002). "Farsça Divan Sahibi Osmanlı Sultanları ve Divanlarının Nüshaları", **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, Y. 2, S. 6, s. 48-52.

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **DİA**, C. XXXVI, s. 407-414.

HAMMER Purgstall Von, B. J. (1984). **Osmanlı Devleti Tarihi**, C. IV, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

HOCA SADETTİN EFENDİ (1979). **Tâcü't-Tevârih** IV, (Akt. İ. Parmaksızoğlu), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vuslati-ali-bey, E.T.: 20.04.2020.

KUT, Günay (2019). "Profesör Paul Horn'un Yavuz Sultan Selim Divanı ve Tercümesi ile Selimnâme Üzerine Bazı Notlar", **Yavuz Sultan Selim Dönemi ve Bursa**, 2. Baskı, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, s. 400-421.

MEHMED SÜREYYA (1995). **Sicill-i Osmanî**, (Haz. A. Aktan vd.), C. I, İstanbul: Sebil Yayınevi.

MEHMED SÜREYYA (1998). **Sicill-i Osmanî**, (Haz. A. Aktan vd.), C. IV/II, İstanbul: Sebil Yayınevi.

MERMUTLU, Bedri (2018). "Yavuz Sultan Selim'in Yeni Bulunan Türkçe Bir Şiiri", **Âb-ı Hayatı Aramak-Gönül Tekin'e Armağan**, (Ed. O. Kolbaş, O. Üçer), İstanbul: Yeditepe Yayınevi, s. 297-302.

MERMUTLU, Bedri (2019). "Safeviler İran'ındaki Türk-Fars Siyasal Kültürü: Hataî ve Yavuz Sultan Selim Divanları Üzerine Bir İnceleme", **Bir Kimlik İnşası: Yerlilik ve Millilik, Türk Siyasal Kültür Havzaları,** Kütahya: Küresel Araştırma Düşünce Merkezi (GRTC).

MERMUTLU, Bedri (2021-a). "Yavuz Sultan Selim'e Ait Farsça Müfredler", **Yavuz Sultan Selim ve Dönemi Sempozyumu**, İstanbul: TTK-İÜ işbirliği ile, 04-06 Kasım 2021.

MERMUTLU, Bedri (2021-b). "Yavuz Sultan Selim'e Ait Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinden Çıkan Yeni Şiirler: Mahlaslı Gazeller", **Journal of Turkish Studies - Festschrift in Honor of Nuran Yıldırım II**, (Ed. C. Kafadar, G. A. Tekin), Department of Near Eastern Languages and Civilisations - Harvard University, s. 285-307.

MERMUTLU, Bedri (2021-c). **Tam ve Özgün Yavuz Sultan Selim Divanı ve Padişaha Sunulan Minyatürlü Nüsha-İnceleme ve Tıpkıbasımlarıyla,** İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

ÖZTUNA, Yılmaz (1977). **Büyük Türkiye Tarihi,** C. III, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

PAKALIN, Zeki (1971). **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I**, İstanbul: MEB Basımevi.

PÉRİ, Benedek (2020). "Towards a New Critical Edition of Yavuz Sultân Selîm's Persian Dîvân: An Overview of the Manuscripts", **Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi,** C. 4, S. 1, s. 131-146.

SEHÎ BEY, **Tezkire.** (Haz. Mustafa İsen) (1998). Ankara: Akçağ Yayınları.

ŞEHRİYAR HASANZÂDE (1390/2011). "Costârî der-Cilvehâ-yı İrfânî Şi'r-i Sultân Selîm. Pâdişâh-i Pârsî-gûy-i Osmânî", **Faslnâme İrfân-i İslâmî**, No: 29, Danişgâh-i Âzâd-i İslâmî Vâhid-i Zencân, s. 1-26.

ŞEYH VASFÎ, **Bârika,** (Haz. Gökhan Gökmen) (2015). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1975). **Osmanlı Tarihi,** C. II, 3. Baskı, Ankara: TTK Basımevi.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1984). **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı,** 2. Baskı, Ankara: TTK Basımevi.

YAVUZ SULTAN SELİM'İN TÜRKÇE ŞİİRLERİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ün. Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fak.
hsubasi@fsm.edu.tr

ÖZET

1977 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde bitirme tezi hazırlarken Osmanlı padişahlarının hayat hikâyelerini ve bu vesile ile de sanat ve kültür hayatları bakımından biyografilerini incelemiştim. Bu çerçevede Yavuz Sultan Selim Han'ın edebî yönü dikkatimi çekmiş; babası, dedesi ve oğlu gibi divan sahibi bir şair olan bu hükümdarın Farsça şiirlerinin Osmanlı-Alman dostluk münasebetleri çerçevesinde Alman İmparatoru II. Wilhelm tarafından çok müstesna bir özenle tabedilip Sultan II. Abdülhamid'e hediye edildiğini, Türkçe şiirlerinin ise bir araya getirilip yayınlanamadığını öğrenmiş ve hayrete düşmüştüm.

Aradan bir sene geçmiş, asistan olarak atandığım İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde (şimdiki Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), İslami Türk Edebiyatı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Neclâ Pekolcay merhumun danışmanlığında hazırlamak durumunda olduğum doktora tezinin konusunun "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri" olmasını teklif ettiğimde değerli hocamız kabul buyurmuşlar, böylece 1978-1982 yılları arasında Topkapı Sarayı Kütüphanesi başta olmak üzere Süleymaniye, Bayezid ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler gibi pek çok kütüphane ve müzede bulunan divanların, **Mecmua-i Eş'ar** ve **Mecmûatü'n-Nezâir** yazmalarının nicesini varak varak tarayarak 4 yıl süren yorucu bir çalışma sonunda hünkârın Türkçe şiirlerini toplayıp bunlardan bir divançe meydana getirmiştim.

Ancak ne yazık ki aşırı mükemmeliyetçi bir yaklaşımla yayınlayamadığım bu çalışma içinde Yavuz'a ait gazel ve kıt'a formunda çeşitli şiirler, çağdaş veya müteakip dönem şairleri tarafından bunlara yapılan tahmiş veya tesdisler, yazılmış nazireler bulunmaktadır.

Bu sempozyumda söz konusu çalışma tanıtılacak ve Yavuz Sultan Selim Han'ın -çok sayıda yazma esere dayalı olarak- Türkçe şiirleri hakkında örnekler üzerinden bilgiler verilecek; dört yıllık bir tarama sonucu ulaşılan sonuçlar, kaynaklarıyla birlikte ilk kez, 22 yıl valilik yaptığı Trabzon'da, onu tüm şahsiyetiyle merkezine alan bir sempozyumda akademik dünya ile paylaşılacaktır.

YAVUZ SULTAN SELİM DİVANI'NA AÇILAN BİR PENCERE: BARİKA

Doç. Dr. Filiz KALYON
Ankara Hacı Bayram Veli Ün. Polatlı Fen-Edebiyat Fak.
&
Ürdün Yarmouk Ün. Edebiyat Fak.
kalyonfiliz@gmail.com

Giriş

Osmanlılar, Anadolu'dan -Balkanların önemli bölümü de dâhil olmak üzere- Avrupa'ya kadar mühim bir medeniyet kurmuşlardır. İdari ve siyasi gelişmeyle beraber dil, kültür ve edebiyat alanında da ilerleyen Osmanlı Devleti bu alanlarda birbirinden değerli binlerce örnek vermiştir.

Osmanlı medeniyetinde ortaya konan kültür ve edebiyat; hiç şüphesiz ki tarihî bir birikimin sonucudur. Osmanlı Devleti eskilerin deyimiyle "cihan-şumûl" yani evrensel bir yapı sergilemiştir. Osmanlıda gelişen dil ve edebiyatın oluşumunda bu coğrafya içerisinde yaşayan halk, özellikle Arap ve Fars dilleri olmak üzere çevrelerindeki milletlerin dillerinden pek çok kelime alarak kendi dilleri içinde şekillendirmişlerdir. Bu dillerden biri olan Farsça, edebiyatımız üzerinde tesir etmiş bir dil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mevlana'nın mesnevisini Farsça yazmış olması ve dilimize Farsçadan giren namaz, abdest, oruç, peygamber gibi kelimelerin özümsenmiş olması bu tesirin bir ispatı niteliğindedir.

Divan edebiyatı merakı dönem şairleri kadar padişahlarda da kendini göstermiştir. Bu padişahlardan biri de aynı zamanda şair olan Yavuz Sultan Selim'dir. Dokuzuncu Osmanlı padişahı olarak bilinen Selim, seksen sekizinci İslam halifesidir. İlk Türk-İslam halifesi ve "Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn" ünvanına da sahip olan padişah, aynı zamanda divan edebiyatına da katkı sağlamış bir şair olarak bilinmektedir.

Sultan Selim'in yazdığı şiirlerin birçoğu Farsçadır. Farsça yazılmış bir divana sahip olan Yavuz Sultan Selim'in şiirdeki gücünü göstermesi açısından dikkate değer olan bu eserlerde, şair edebî sanat ve mazmunları kullanmada oldukça başarılıdır. Yavuz Sultan Selim'in Farsça yazdığı şiirlerin bir kısmı derlenmiştir.

Şeyh Vasfi

İşte bu bağlamda Şeyh Vasfi tarafından derlenmiş olan ve Yavuz Sultan Selim'in Farsça yazdığı şiirlerin seçkilerinden oluşan Barika adlı eser dikkat çekicidir.

Eseri derleyen Şeyh Vasfi, 1851 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Kefevî Tekkesi şeyhi Mahmud Raşid Efendi'nin oğludur. Devrin yetişme ve eğitim tarzlarının gereği olarak temel eğitiminden sonra Hâfız, Molla Cami Divanlarını ve Mesnevi'yi Gelibolulu Hoca Tahir Efendi'den aldığı derslerle okumaya başlamıştır. Bu şekilde Farsça eğitimini de pekiştirmiştir. Babasının vefatından sonra Kefevî Tekkesi şeyhliğine getirilmiştir. Tekkede bir yandan tarikat mensuplarına ilmî konularda dersler verirken diğer yandan da Fatih Rüşdiyesi başta olmak üzere değişik okullarda "Osmanlı Türkçesi, Gramer, Kompozisyon, Yazışma" gibi dersler vermeye başlamıştır.

Şeyhlik ve hocalığının yanında şair ve edebiyatçı bir kişiliğe de sahip olan Şeyh Vasfi'nin şiir ve makaleleri; Tercüman-ı Ahval, Saadet, Maarif, Mekteb, Hazine-i Fünûn ve Mürüvvet gibi neşriyatlarda yayımlanmıştır. 1910 yılında vefat eden Şey Vasfi'nin kabri babasının kabri yanında Draman Camii hazîresindedir.

Şey Vasfi'nin belli başlı eserleri şunlardır: Şöyle Böyle, Cezebât, Hikemât-ı İslâmiyye, Reyâhîn, Bârika, Feyz-âbâd, Münşeât-ı Şeyh Vasfi, Muhâdarât, Levâmi, Bedâyi, Metâli, Nahv-i Osmânî, Küçük Sarf-ı Osmâni. Bunların dışında Şeyh Vasfi'nin Neşâti'nin Hilye-i Enbiya adlı eserinin ilk neşrine yazdığı bir önsöz bulunmaktadır.

Klasik edebiyat mensuplarının yetişme tarzında yetişen Şeyh Vasfi, şiirlerini de bu doğrultuda kaleme almıştır. Gençlik dönemlerinde Muallim Naci ve Recaizade Mahmud Ekrem arasında devam etmekte olan "eski-yeni" tartışmalarında o hep eskinin yani divan edebiyatı savunucusu olan Muallim Naci'nin yanında yer almıştır.

Şeyh Vasfi, Osmanlı edebiyatının beslendiği Arap ve Fars edebiyatlarının da iyi tanınması gerektiği düşüncesindedir. Bu alanda kendisini iyi yetiştirmiş olan Şey Vasfi, Fars edebiyatından Enverî, Feridüddin Attar ve Molla Cami'den çeviriler yapmıştır. Şeyh Vasfi tarafından Yavuz Sultan Selim'in yazmış olduğu Farsça şiirlerinin çevirisi ise Farsça eserlere verilen önemin bir göstergesi niteliğindedir.

Barika adlı bu eser 1891 yılında Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası'nda basılmıştır. Pek çok yazma eserimizde olduğu gibi eski eserlerimizin matbu olanlarının da azımsanmayacak ölçüde olanları yurt dışındaki kütüphanelerde bulunmaktadır. Barika da yurt dışındaki kütüphanelerde bulunan bu eserlerden biridir. Kanada'nın Toronto Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan baskının dijital kopyasına, El-Ezher Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı Prof. Dr. Abdülaziz Awadallah vasıtasıyla ulaştık. Tarafımızdan Arap harflerinden Latin alfabesine aktarılmış olan Barika adlı eser, Yavuz Sultan

Selim'in Farsçayı çok iyi bildiğini gösteren en önemli örneklerdendir. (Kalyon, 2015)

Barika, Şeyh Vasfi'nin Yavuz Sultan Selim'in şairlik yönünü anlattığı bölümle başlamaktadır. Bu bölümde Şeyh Vasfi, Yavuz Sultan Selim'in siyasette gösterdiği başarıyı edebî alanda da gösterdiğini ve onun güçlü bir söyleyişe sahip olduğunu şu ifadelerle belirtmiştir:

"Sultân Selîm ol ki Yavuz lakabı ser-nâme-i celâdetidir. Siyasiyyâtda oldıgı gibi edebiyyâtda da yegâne idi. Fikr-i metîn-i hakîmânesi 'âlem-i siya-siyyâtda fermân-fermâ olup cevelân-ı haydarânesine cihâniyânı hayran itdigi gibi vâdî-i eş'ârda dahı semend-i hâmesini istedigi gibi oynadırdı." (Kalyon, 2015: 13)

Yavuz Sultan Selim'in şiir vadisinde hızlı bir at binicisi olduğunu belirten Şeyh Vasfi, Yavuz'un şiirdeki başarısı kadar Farsçaya da hâkim oluşu üzerinde durmuş ve bu hususta şunları ifade etmiştir: "Eş'âr-ı Fârısiyyesi ise bülegâ-yı i'câmı çâr-nâ-çâr üslub ifâdesine âferin-hân idecek bir meziyyet-i mahsûsayı hâizdir." (Kalyon, 2015: 13)

Yavuz Sultan Selim'in Farsça şiir söylemedeki başarısını diğer şairlerden çok daha üstün bulan Şeyh Vasfi bu karşılaştırmayı şu şekilde yapar:"Şu'arâ-yı Osmâniyyeden bazıları müşârün ileyhe karîb Fârisî şi'r söyleyebilüp o şehsüvâr-ı meydân-ı belagatin pey-revi olmak şerefine mazhar olmuşlarsa da ekseri hazrete nisbetle bu vâdîde râcil kalmışlardır." (Kalyon, 2015: 13)

Farsça şiir yazan diğer şairlerin, Yavuz Sultan Selim'in yazdığı şiirlerin yanında yaya kaldıklarını ifade eden Şeyh Vasfi, şairin Türkçe kadar Farsçaya da hâkim oluşunun altını çizer. Şeyh Vasfi, Yavuz Sultan Selim'in beyit ve mısralarının Farsçadan Osmanlı Türkçesine tercüme edilmesinin bir görev olduğunu belirterek bu yolla yeni neslin bu kültür hazinelerini tanımalarına da katkı sağlanacağını şu şekilde ifade etmiştir: "Ebyât ve masârî' müntahabe-i mebhûsanın zîrîne-i tercemeleri yazılarak nevres-tegân-ı vatanın nazargâh-ı istifâdelerine arz idilmesi husûsı vârid hâtır-ı âcizi oldu." (Kalyon, 2015: 13)

Yavuz Sultan Selim'in şiirlerinden seçilmiş olan bu esere Barika ismi Şeyh Vasfi tarafından verilmiştir. Şeyh Vasfi eserin birinci bölümünün son kısmında bu ismi kendisinin uygun gördüğünü belirterek duayla metnin çevirisine başladığını ifade etmiştir.

Eserin tercüme bölümünde Yavuz Sultan Selim'in seçme beyit ve mısraları yer almaktadır. Şeyh Vasfi bu bölümü rakamlandırarak Farsça yazılmış olan her beyit ya da mısranın altına Osmanlı Türkçesiyle yapmış olduğu çevirisini eklemiştir. Bu çeviriler şerh şeklinde olmayıp sadece belirtilen kısmın

anlamını içermektedir. Şiirlerin bazıları ve bu şiirlere yapılmış olan tercümeler şu şekildedir:

Taht-ı Kayser u Kâvus nist mâ'il-i dil
Ki âsitâne-i dil-dâr şod muyesser-i mâ

(Gönül Kayser ve Kâvus'un tahtına ma'il degildir. Çünki bize dildârın âstane-i devletine istinad şerefi müyesser oldı.)

Beyitte geçen "Kayser" kelimesi yöneticiliğin, dirayetin temsili olan ve daha çok Roma ve Bizans imparatorları için kullanılan bir ünvandır. Şair bu ünvanı "Kâvûs" kelimesiyle birlikte kullanmıştır. Şiirlerde güç ve yeteneğin temsili olan Kâvus, bazı kaynaklarda Keykavus şeklinde de geçmektedir.

Umîd hest ki ta dovr-i mihr u mâh boved
Bezm-i 'ışk ne-isted zi-devr sâgar-i mâ

(Şems ü kamer –âsmânda- cilveger oldukça bezm-i aşkda sâgârımızın devr-i itibardan düşmeyecegine ümidimiz ber-kemâldir.) (Kalyon, 2015: 15)

Beyitte geçen "devr-i sâgar" ifadesiyle şair, gökyüzü hareketlerini yani güneş ve ayın dönüşünü bir diğer deyişle deveran edişini karşılaştırmıştır. Şeyh Vasfi bu beyite şu dipnotu düşmüştür: "Hazret bu beyt ile devlet-i Osmaniyenin bekasına işaret buyurmuşlardır."

Der-durc-i ğayb gevher-i hod-râ dâştî nihân
Âher be-harf bâz nemûdî defîne-râ

(Dehânında cevherini bir zaman gizledin ama akıbet bir sözle defineyi meydana çıkardın.)

Beyitte bahsedilen "durc-i gayb" yani görünmeyen gizli kutu ile sevgilinin ağzı kastedilmektedir. Yok denecek kadar küçük olan ağız, içinde türlü türlü mücevherler gizlemektedir. Sevgilinin sarf ettiği bir kelime bu incilerin etrafa saçılmasına yeterlidir.

Ger güneh bûd ân ki rûz-ı vasl mî-kerdem neşât
Dîdem înek der-şeb-i hicrân sezâ-yı hîş-râ

(Vuslat güni izhâr-ı sürur itmekliğim günah oldı ise hicrân gicesi işte cezayı sezamı gördüm.) (Kalyon, 2015: 22)

Beyitte vuslat ve hicran kelimelerinin gece ve gündüz kelimeleriyle birlikte kullanılması yaşanan sevinç ve hüznün derecesini belirtmek içindir. Sevgiliye kavuşma divan şiirinde tercih edilen bir durum değildir, bu sebeple âşık ondan ayrı kalarak günah gibi gördüğü bu hatayı telafi etmeye çalışır.

"Behr-i cem'iyyet-i dilhâst perîşânî-i mâ"

Bizim perişanlığımız gönüllerin cem'iyyeti içündür.

"Bişnev suhen-i men meşnev gofte-i kes-râ"

Kimsenin sözini dinleme, benim sözümü dinle.

"Kâr-sâzâ kâr-sâzî kon ki kâr ez-hadd guzeşt."

Ey kâr-sâz! Kâr-sâzlık eyle ki iş hadden aşdı.

"Niyem be-himmet-i âlâ be-hîç kes muhtâc"

Ulüvv-i himmetim sâyesinde hiç kimseye muhtâç degilim.

"Yek dem ki be-guzered be-hoşî bih zi-omr-i Nûh"

Hoşlukla geçen bir nefes, ömr-i Nuhdan kıymetlidir.

"Tıflân-ı şehr mujde ki dîvâne mî-resed"

Ey şehir çocukları! Müjdeler olsun ki deli geliyor. (Kalyon, 2015: 49)

Sonuç

Yavuz Sultan Selim'in şiirlerinden seçmeler şeklinde olan ve Şeyh Vasfi tarafından hazırlanan Barika adlı seçki, Osmanlı edebiyatında padişah şairlerden biri olan Yavuz Sultan Selim'in Farsça şiirlerdeki yeteneğini görmek açısından önemli bir eserdir. Bu eserin bir padişah tarafından kaleme alınmış olması eserin farklı açılardan incelenmesi gerekliliğini öne çıkarmaktadır. Ayrıca divan edebiyatının son dönemlerinde yetişmiş bir şair olan Şeyh Vasfi tarafından o dönemin şartları da dikkate alınarak tercüme edilmiş olması da eserin farklı dönemler içerisinde değerlendirilmiş olduğunu göstermektedir. Osmanlı edebiyatı ve kültürünün yeni nesillere her açıdan tanıtılmasına önayak olan bu tür eserlerin incelenerek tanıtılması edebiyat dünyasında farklı kapıların açılmasına vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

DEVELLİOĞLU, Ferit (1993). **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara: Aydın Kitabevi.

GÖKÇE, Hasan (2014). **Kefevi Tekkesi Şeyhi Ali Vasfi Efendi Hayatı, Sanatı ve Eserleri**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KALYON, Filiz (2015). **Yavuz Sultan Selim'in Şiirlerinden Seçmeler-Bârika-Şeyh Vasfi**, Ankara: Berikan Yay.

ÖZSARI, Mustafa (2010), "Şeyh Vasfî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 39: 71-72.

ŞEYH VASFÎ (1307), **Bârika**, İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası.

UĞUR, Ahmet (1987), "Kemal Paşa-zade ve Yavuz Sultan Selim", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 1: 1-14.

KLASİK HAT SANATININ TEŞEKKÜLÜ: YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİ

Dr. Fatih Sultan DEMİR
Trabzon Ün. İlahiyat Fak.
fatihsultandemir@trabzon.edu.tr

Giriş

Hüsn-i hat, İslam medeniyetinin en mühim ve estetik açıdan bakıldığında en ileri seviyedeki sanat dallarından biri olarak kabul görmektedir. İslam dininin 7. asrın başlarında ortaya çıkmasından evvel iptidai bir nitelik taşıyan Arap yazısı, İslamiyet'in etkisiyle önemli bir gelişim sürecine girmiştir. Bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'in estetik bir biçimde istinsahına yönelik Müslüman sanatkârların göstermiş oldukları yoğun gayret, Arap yazısının kısa denilebilecek bir zaman içerisinde inkişaf etmesinde ve sanatsal bir hüviyet kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in yazı ile kayıt altına alınması ve tespiti Arap yazısının gelişmesindeki ana motivasyonlardan biri olmuş, bu süreçte yazı sistemi hem yapısal hem de biçimsel açıdan dönüşerek estetik bir görünüme kavuşmuştur. Başlangıçta biri düz hatlı ve keskin köşeli diğeri ise yuvarlak karakterli ve daha yumuşak köşeli iki ayrı yazı tarzı ortaya çıkmıştır. Hat sanatının gelişim gösterdiği yazı tarzı yuvarlak karakterli ve yumuşak köşeli (Serin 2019: 88) olanıdır. Emeviler döneminde Kutbe el-Muharrir (ö. 771), Hâlid b. Ebü'l-Heyyâc (Çetin 1995: 12; Serin 2019: 105) gibi hat üstatları ile başlayan güzel yazı serüveni Abbasîler döneminde İbn Mukle (ö. 940), İbn Bevvâb (ö. 1022) ve Yâkût el-Müsta'simî (ö. 1299) gibi sanatkârların (Alparslan 1988: 11; Çetin 1995: 23-26; Ünver 1958: 5) eliyle ileri bir merhaleye taşınmıştır. Osmanlı Devleti'nin güçlü bir cihan devleti olarak tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte hat sanatı, Şeyh Hamdullah (ö. 1520), Ahmed Şemseddin Karahisârî (ö. 1556), Hafız Osman (ö. 1699) gibi hattatlar (Serin 2019: 187-89) eliyle zirvesine doğru yol almıştır.

Bu çalışma, hat sanatının Osmanlı dönemine kadarki tarihsel gelişimini özetledikten sonra, bilhassa erken dönem Osmanlı hattatlarının yazının klasik estetik ölçülerinin teşekkülündeki rolünü ve katkılarını ele almayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, dönemin önde gelen hattatlarının kullandıkları yazı türleri, bu türlere getirdikleri yenilikler ve özgün yazı tasarımları incelenerek, sonraki dönemler üzerindeki etkileri analiz edilmeye çalışılmıştır.

Yavuz Sultan Selim'in saltanat süresinin kısalığı nedeniyle, bu dönemde etkin olan önemli hat üstatlarının çoğunun II. Bayezid devrinde de sarayda veya ilişkili çevrelerde faal olduğu görülmektedir. Kaynaklar, hat sanatına

yönelik saray ilgisinin ve himayenin, II. Bayezid dönemine kıyasla Yavuz Sultan Selim döneminde daha sınırlı kaldığını, ancak Kânuni Sultan Süleyman döneminde tekrar canlandığını (Alparslan 2012: 36; Serin 1997: 449-52) göstermektedir. Bu durum, dönemin önemli bazı hattatlarının Yavuz Sultan Selim devrinde sarayla daha mesafeli bir ilişki kurduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, dönemin idarecilerinin ve özellikle Padişah'ın hat sanatına verdiği önem ve hattatlara vermiş olduğu destek incelenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte etkili bir iletişim ağına sahip olmayan/olamayan hattatların bu durumunun neden kaynaklandığı üzerinde durulmuş, muhtemel sebepleri araştırılmaya çalışılmıştır. Söz konusu hat üstatları ve takipçilerinin biyografileri farklı çalışmalarda ele alındığından, bu çalışmada hayatlarına **çok kısa bir şekilde değinilecek,** değerlendirmeler ise **ulaşılabilen eserlerinden örnekler verilerek** yapılacaktır. Bu doğrultuda, konuyla ilgili mevcut bilimsel literatür taranmış ve analiz edilmiştir.

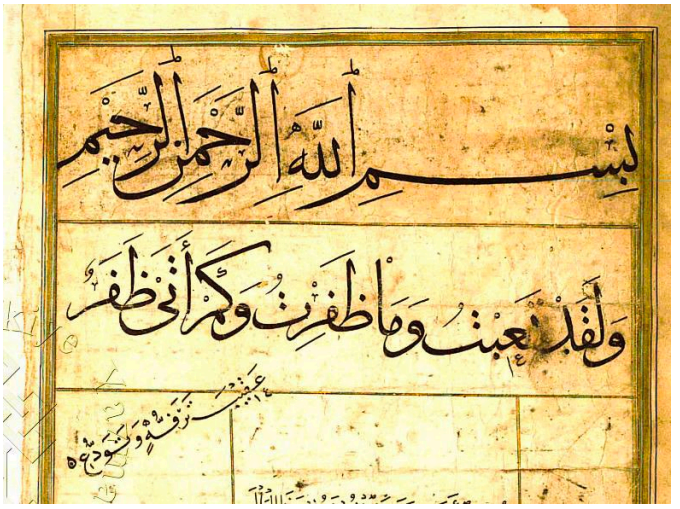
1. Hat Sanatının Doğuşu

Paleografik ve epigrafik araştırmalar, Arap yazısının kökenlerinin antik yazı sistemlerine dayandığını ve sürekli bir gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Özellikle, Nabatî alfabesinin Arap yazısının erken formlarının gelişiminde temel bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu yazı sisteminin kökenleri ise Ârâmî alfabesine ve dolayısıyla daha eski Fenike sistemlerine dayanmaktadır. Modern paleografik analizler, Nabatî yazısından Arap karakterlerine geçişteki sürekliliği teyit etmektedir (Çetin, 1991: 276; Moritz, 1978: 498-99).

Arap alfabesi, tarihsel olarak diğer köklü yazı sistemlerinden daha geç ortaya çıkmış olsa da (Moritz, 1978: 499), İslam'ın doğuşu, onun yaygınlaşmasında ve evrensel bir nitelik kazanmasında merkezî bir rol oynamıştır. İslam öncesinde sınırlı kullanılan ve "el-cezm" (köşeli) ile "el-meşk" gibi türleri bulunan (Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb, 2019: 32; Hamidullah, 1988: 96) Arap yazısı, Kur'ân-ı Kerîm'in kayıt altına alınması ihtiyacıyla birlikte hızla gelişmiş ve standartlaşmıştır (Aktan, 1988: 61; Çetin, 1995: 276).

Emevîler döneminde (661-750) yazı kullanımı yaygınlaşmış, anıtsal kûfî üslupları belirginleşmiş ve okumayı kolaylaştıran hareke ve nokta sistemi geliştirilmiştir. Abbâsîler döneminde (750-1258) ise hat sanatı Bağdat merkezli olarak büyük bir gelişme göstermiş; İbn Mukle (ö. 940) tarafından harf oranlarına dayalı sistemin kurulması ve "aklâm-ı sitte" olarak bilinen temel yazı türlerinin İbnü'l-Bevvâb (ö. 1022) ve Yâkût el-Müsta'sımî (ö. 1298) gibi ustalarca yetkinleştirilmesiyle estetik bir zirveye (Görsel 1)

ulaşmıştır. Yâkût üslubu, 16. yüzyılda Şeyh Hamdullah'ın (ö. 1520) özgün Osmanlı tarzını kurarak yeni bir dönem başlatmasına kadar İslam coğrafyasında temel tarz olarak etkisini sürdürmüştür.



Görsel 1. Yâkût el-Müsta'sımî'ye ait "muhakkak" yazı (Müsta'sımî, 730: 21)

2. Klasik Hat Sanatının Teşekkülü

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan İstanbul'un fethine kadar süren erken dönem, hat sanatında Anadolu Selçuklu geleneğinin devam ettiği, ancak aynı zamanda klasik Osmanlı üslubuna yönelik yeni arayışların başladığı bir geçiş evresidir. Bu dönemin önemli hattatlarından Yahya es-Sufi ve özellikle celî sülüs ve müsennâ (Görsel 3) kompozisyonlarındaki yetkinliğiyle bilinen oğlu Ali bin Yahya es-Sufi (ö. 1478), Osmanlı hat ekolünün temellerini atan isimler olarak öne çıkmaktadır (Ayverdi, 1989: 458). Erken Osmanlı dönemine ait Üç Şerefli Cami kitabesindeki yazı (Görsel 2), Anadolu Selçuklu geleneğindeki dikey harflerin yakınlığı ve çanaklı harflerin sığlığı gibi özellikleri barındırmakla birlikte, harflerin giderek daha olgun bir kıvam kazanması, küplü harfler ve benzer hareketlerle istifte denge aranması gibi çabalarla Selçuklu üslubundan daha gelişmiş bir aşamaya işaret etmektedir.

Görsel 2. Edirne Üç Şerefeli Cami kitabesi (Özcan, 2015: 190)

Görsel 3. Ali b. Yahya Sofi, Topkapı Sarayı Bab-ı Hümâyun (DFOI)

Klasik Osmanlı hat ekolünün teşekkülünde bir dönüm noktası olan Amasyalı Şeyh Hamdullah (ö. 1520), Yâkût el-Müsta'sımî üslubunun yerini büyük ölçüde alan, Anadolu'yu hat sanatının merkezi hâline getiren ve kendisinden sonra takipçileriyle günümüze kadar ulaşan etkili bir yazı geleneğini başlatmıştır (Alparslan, 2012: 38). Şeyh Hamdullah, özellikle İstanbul'daki eserlerinde harf oranlarında tenasübü yakalayıp kelimelerin satıra oturuşunu yeniden düzenlemiş, sola meyilli dik hatlar ve akıcı çekişlerle yazıya kıvraklık ve canlılık kazandırarak Yâkût el-Müsta'sımî üslubunun durağanlığını aşmıştır (Serin, 1997: 451). Bu yenilikler, Yâkût'un temelini attığı ancak Hamdullah'ın gerginlik, duruş ve bakışlarla zirveye taşıdığı harf anatomisi, harf biçimleri ve genel kompozisyon/istif gibi açılardan hat sanatında önemli bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Klasik dönemde Şeyh Hamdullah ekolünün yaygın etkisine rağmen, Ahmed Şemseddin Karahisârî (ö. 1556), Yâkût el-Müsta'sımî ekolünü benimseyerek bu üslubu harf/kelime biçimleri, oranlar, istif anlayışı ve sayfa tasarımlarına getirdiği yenilikçi yorumlarla canlandırmış (Görsel 12) ve ileri bir seviyeye taşımıştır (Mustafa Âlî, 1926: 25; Serin, 2001: 422).

Klasik dönem Osmanlı hat sanatında Şeyh Hamdullah ekolünün önemli bir temsilcisi olan Hâfız Osman (ö. 1698), Şeyh'in Yâkût yazıları üzerindeki analizine benzer bir derinlikle Şeyh'in yazılarını incelemiş, kendi sanat dehasıyla harflerdeki kûfî kalıntısı yataylık ile çöküklüğü gidererek yazıya ilave bir halâvet katmış ve bu üslupla yazdığı Hilye-i Şerif ve Mushaf-ı Şeriflerle ün kazanarak dönemin ekol sahibi hattatları arasına girmiştir (Alparslan, 2012: 109; Serin, 2001: 422).

Klasik Osmanlı hat sanatında Şeyh Hamdullah, ekolün teşekkülünde öncü bir rol oynayarak yazıya yeni bir estetik ve akıcılık kazandırırken, Ahmed Karahisârî mevcut Yâkût üslubunu özgün yorumlar ve tasarımlarla canlandırıp farklı bir sanat yolu geliştirmiş, Hâfız Osman ise Şeyh ekolünü kûfî kalıntılarını giderip daha da incelterek yazıya ilave bir zarafet katmıştır.

3. Yavuz Sultan Selim Döneminde Padişah-Hattat İlişkileri ve Sanat Hamiliği

Dokuzuncu Osmanlı Padişahı I. Selim, babasının sancak beyi olarak görev yaptığı Amasya'da muhtemelen 1470 yılında dünyaya geldi. Trabzon'daki uzun sancak beyliği sırasında idari ve askerî tecrübe kazandıktan sonra, babası ve kardeşleriyle girdiği zorlu taht mücadelesinin ardından 1512'de Osmanlı tahtına çıktı. Kısa süren ancak son derece etkili olan sekiz yıllık saltanatında, doğudaki Safevi tehlikesini Çaldıran Zaferi'yle büyük ölçüde engelledi ve Memlûk Devleti'ni yıkarak Suriye, Mısır ve İslam'ın kutsal şehirleri olan Mekke ile Medine'yi Osmanlı hâkimiyetine kattı. Sert mizacı ve kararlılığıyla "Yavuz" lakabıyla anılmasına rağmen, Farsça şiirler yazan bir divan sahibi, tarihe ve ilme derin merak duyan, âlimlerle sohbet etmekten hoşlanan, Arapça ve Tatar lehçesine de aşina, tasavvufa ilgili çok yönlü bir edebî kişiliğe de sahip olan Sultan Selim, 1520 yılında vefat etti (Emecen, 2009:407). I. Selim'in hükümdarlık dönemindeki sanat ortamını, özellikle yazı sanatı ekseninde ele almak için iki farklı perspektif benimsenebilir. İlki, o devirde yaşayan sanatkârlar ve ortaya koydukları işler; ikincisi ise hükümdarın bu sanat dalına ve icracılarına karşı kişisel yaklaşımıdır.

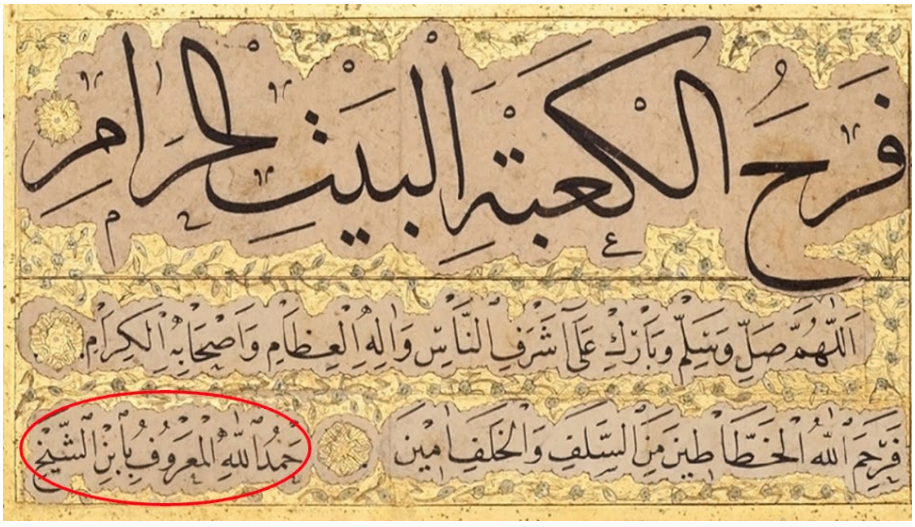
3.1. Saltanat Döneminde Faaliyet Gösteren Hattatlar

Yavuz devri hattatları incelendiğinde, bu sanatkârların önemli bir kısmının, selefi II. Bayezid ve halefi Kânuni Sultan Süleyman devirlerinde de faaliyet gösterdiği görülmektedir. Yavuz'un saltanat süresinin kısalığı dikkate alındığında, münhasıran bu döneme ait hattatların yetişmemiş olması makul karşılanmalıdır. Söz konusu dönemde eser veren önemli hattatlar şunlardır:

3.1.1. Şeyh Hamdullah (837-926/1433-1520)

Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520), Osmanlı hat ekolünün kurucusu ve 15-16. yüzyılın önde gelen hattatlarındandır. Sultan II. Bayezid'in himayesinde Yâkût el-Müsta'sımî üslubunu aşarak özgün "Şeyh Hamdullah Mektebi"ni geliştirmiş; bu yaklaşımla "aklâm-ı sitte"yi yeniden tanımlamış, nesih hattını Mushaf kitabetinin standardı hâline getirmiş ve sülüs-nesih kıta formunu (Görsel 4) Türk estetiğine uyarlamıştır (Serin, 1997: 449-52). Görsel 4'te sunulan sülüs-nesih kıta, Şeyh Hamdullah'a aittir. Eserin alt kısmında yer alan ketebe kaydına göre 926/1520 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Şeyh Hamdullah'ın eserlerinde genellikle tarih belirtilmemiş olması göz önüne alındığında, bu eserin tarihlendirilmiş olması ona özel bir önem kazandırmaktadır. Söz konusu tarihin, Yavuz'un saltanatının son dönemlerine tekabül etmesi, bu önemi daha da pekiştiren bir faktördür.

Görsel 4. Şeyh Hamdullah'a ait sülüs-nesih kıt'a (KAKSV)



Görsel 5. Şeyh Hamdullah'a ait sülüs-nesih yazı (KTB)

3.1.2. Mustafa Dede (ö. 945/1538)

Amasya'da doğan (900/1495) bu sanatkâr, Osmanlı hat ekolünün kurucusu Şeyh Hamdullah'ın oğlu olup, Anadolu'nun yedi büyük hat üstadından (esâtize-i Rûm) biri olarak kabul edilmektedir. Öğrenci yetiştirmek suretiyle Şeyh Hamdullah ekolünün silsilesini devam ettirmiştir (Serin, 2006: 293).

Görsel 6. Mustafa Dede'ye ait sülüs-nesih kıt'a (KTB)

3.1.3. Şükrullah Halife (ö. 1543)

Amasya'da yetişip Şeyh Hamdullah'tan aklam-ı sitteyi öğrenerek onun damadı olan ve hocasıyla İstanbul'a yerleşen hattat Şükrullah Halife, oğulları ve torunu aracılığıyla XVI. asır Şeyh Mektebi geleneğinin sonraki nesillere aktarılmasında rol oynamıştır (Derman, 2019).

Görsel 7. Şükrullah Halife'ye ait nesih yazı örneği (Derman, 2019)

3.1.4. Hayreddin Halil (ö. 1536) (Hayreddin el-Kudsî-Rûmî)

Köle hattatlar arasında zikredilen Hattat Hayreddin'in günümüze intikal eden yegâne Mushaf'ındaki hat üslubunun, hocası Şeyh Hamdullah'ın tarzını yansıttığı müşahede edilmektedir (Kanbaş, 2022: 44).

Görsel 8. Hattat Hayreddin'in yazdığı Mushaf'ın ferağ kaydı (Kanbaş, 2022: 43)

3.1.5. Ebu'l-Fazl Mehmed Çelebi (Topal Hattat)

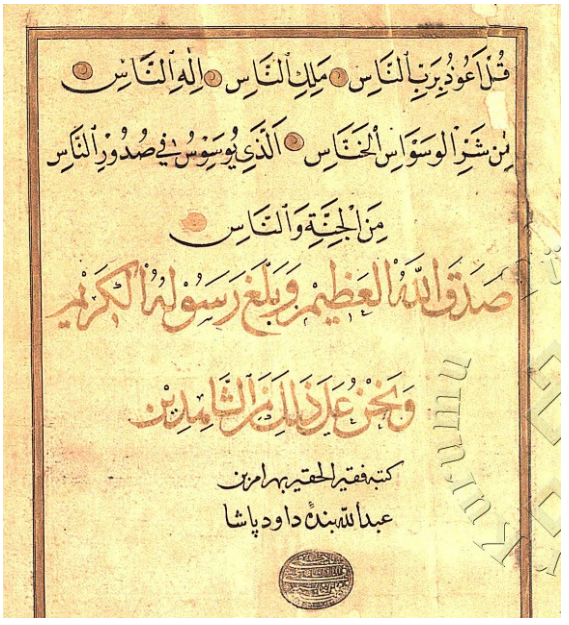
Ebu'l-Fazl Mehmed Çelebi (ö. 1534), Amasya'da yetişmiş önemli bir Osmanlı hattatıdır ve kendisi gibi meşhur bir hattat olan Abdullah Efendi'nin oğludur. Hat sanatında babasının yanı sıra Şeyh Hamdullah gibi bir otoriteden ders almış, aynı zamanda dönemin âlimlerinden ilmî eğitim de görerek çift yönlü bir yetkinlik kazanmıştır. Şehzade Ahmed'in hat muallimliği ve kâtib-i sultanlık gibi görevlerde bulunmuş, Sultan I. Selim'e takdim ettiği değerli bir Kur'ân nüshası ile padişahın iltifatına mazhar olmuştur (Hakverdioğlu, 2024: 102-3).

3.1.6. Behram b. Abdullah

II. Bayezid devri hattatlarından Behram b. Abdullah, Sadrazam Koca Davud Paşa'nın (ö. 1498) kölesi olarak tanınmaktadır. Hat eğitimini Şeyh Hamdullah'tan alarak sülüs ve nesih yazılarında icazet almıştır. Behram b.

Abdullah, eserlerinin ketebe veya ferağ kayıtlarında baba adı olarak Abdullah'ı kullanmakla beraber sıklıkla da Davut Paşa'ya aidiyetini ifade etmiştir (Kanbaş, 2022: 45).

Görsel 9. Behram b. Abdullah'a ait ta'lik mühür (TYEKBMV)



Görsel 10. Behram b. Abdullah'a ait Kur'ân-ı Kerîm'in ferağ kaydı (Abdullah, 1503: 385)

3.1.7. İdris-i Bitlisî (ö. 1520)

İdris-i Bitlisî, Bitlis'te doğmuş, Akkoyunlu sarayında münşilik yapmış bir âlim, müellif, şair ve hattattır. Yavuz Sultan Selim döneminde Padişah'ın şark politikasında danışmanlık yapmış, doğu bölgelerinin Osmanlıya katılmasında önemli rol oynamıştır. Ta'lik, nesih, sülüs ve dîvânî hatlarında üstat olan Bitlisî, 1520'de vefat etmiştir (Özcan, 2000).

Görsel 11. Bitlisî'nin Heşt Bihişt adlı eserinin ferağ kaydı (İdris-i Bitlisî, 1520)

3.1.8. Ahmed Şemseddin Karahisârî (1470-1556)

Afyonkarahisar doğumlu Osmanlı hattatı Ahmed Şemseddin Karahisârî, hat eğitimini Esedullah-ı Kirmânî'den almıştır. Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) yaşamış olmakla birlikte, sanatındaki esas şöhretine ve saraydaki görevine Kânuni Sultan Süleyman döneminde ulaşmıştır. Yâkût el-Müsta'sımî üslubunu özgün bir yorumla canlandırarak kendi ekolünü oluşturmuş ve "Yâkût-ı Rûm" olarak tanınmıştır. Kânuni için yazdığı Mushaf

ve satrançlı kûfî gibi kompozisyonları en önemli eserlerindendir. 963/1556'da vefat etmiştir (Serin, 2001: 421-24).

Görsel 12. Karahisârî'ye ait "müselsel besmele" ve makılî yazı tasarımı (KTB)

3.1.9. Muzaffer Ali

Muzaffer Ali ise Horasanlıdır. İstanbul'a geldiği ve Sultan I. Selim tarafından şahsi şiir divanının yazılması ile görevlendirildiği aktarılmaktadır. Muzaffer Ali'nin vefat yılı olarak hicri 911 (1505/1506) gösterilmektedir (Habib, 1306: 227).

3.1.10. Şah Kasım

Tebrizli âlim ve hattat. Sultan I. Selim Tebriz'deyken tavsiye üzerine İstanbul'a gönderilen kafileye alınmıştır.

3.1.11. Zahireddin Zahiri Kebir Erdebilî

Kadızâde olarak bilinen Erdebilî, Çaldıran Savaşı'ndan sonra Sultan I. Selim tarafından Şah Kasım ile Tebriz'den İstanbul'a götürülmüştür. Sultan I. Selim'in Mısır Seferi'ne katılmış ve onun hakkında Farsça "Gazavat-ı Sultan Selim" adlı eser yazmıştır. Ayrıca Yavuz'un fethettiği Arap ülkelerinden gönderdiği zafernâmeleri yazdığı belirtilir (Yördem, 2018: 10).

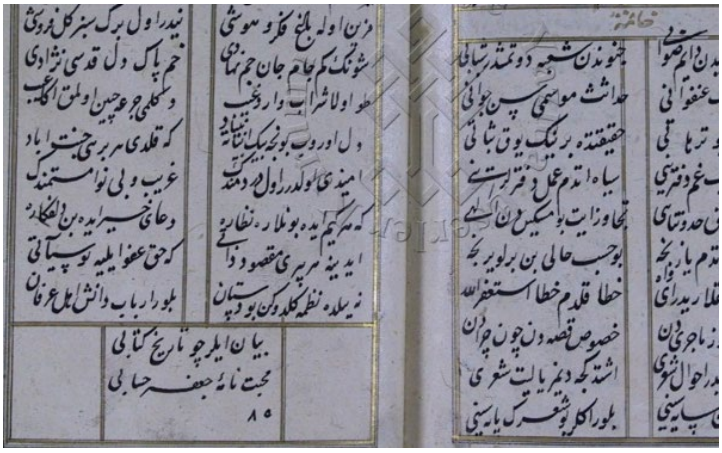
3.1.12. Şerîf Seyyid Abdullah Efendi (ö. 1594-1595)

İstanbul'da doğan Şerîf Seyyid Abdullah Efendi, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi sonrasında İstanbul'a getirilen Arap asıllı Seyyid Mustafa Efendi'nin oğludur. Hat sanatında aklâm-ı sitteyi önce Şeyh Hamdullah'tan öğrenmeye başlamış, hocasının vefatı üzerine eğitimine Şeyh Hamdullah'ın manevi oğlu ve damadı Şükrullah Çelebi ile devam ederek icâzetini de kendisinden almıştır (Habib, 1306: 121; Müstakimzâde Süleyman, 2014: 262).

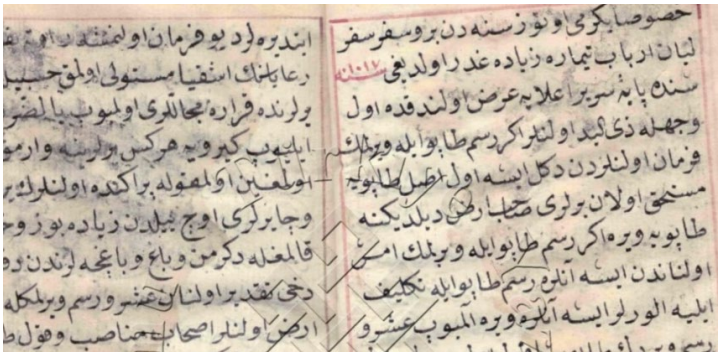
3.1.13. Tâcîzâde Câfer Çelebi (1452/1515)

Amasyalı Câfer Çelebi, ilim tahsilinde yetkinleşip bizzat Şeyh Hamdullah'tan güzel yazı öğrenimini görüp icazet almıştır (Müstakimzâde Süleyman, 2014: 139). Tâcîzâde Cafer Çelebi, Osmanlı divan kitabetinde tuğraî, dîvânî ve siyakat yazılarındaki ıslahat ve gelişimleriyle önemli bir hattat olarak

tanınmış, aynı zamanda Yavuz Sultan Selim döneminde nişancılık ve kazaskerlik gibi mühim görevlerde bulunmuştur (Erünsal, 2010: 353).



Görsel 13. Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme adlı eserinin ferağ kaydı (Tâcîzâde)



Görsel 14. Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Kânûnnâme adlı eserinden örnek bir sayfa (Çelebi)

3.2. Yavuz'un Hat Sanatına ve Hattatlara Karşı Tutumu

3.2.1. Hat Sanatına Karşı Tutumu

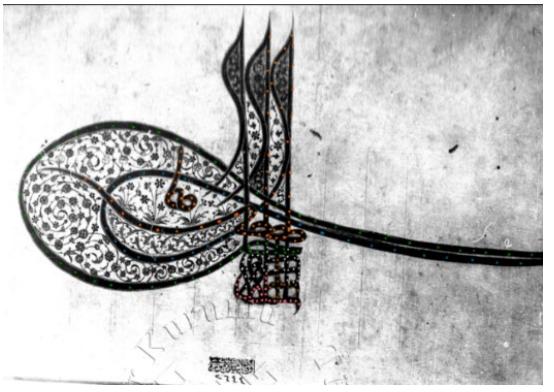
Askerî ve siyasi yetkinliklerinin ötesinde edebî ve sanatsal bir kişiliğe sahip olan Yavuz Sultan Selim, ilim ve sanat erbabına büyük değer vermiştir. Bu himayesini, seferleri sırasında dahi âlimleri maiyetinde bulundurarak ve fethettiği topraklardan önemli ilim ve sanat insanlarını başkente getirerek göstermiştir. Bu faaliyetleri, onun entelektüel ve kültürel hayata olan desteğinin somut kanıtlarıdır (Aksoy, 2021; Boşnak 2022; Kazan, 2007; Uğur, Çuhadar ve Gül, 1995). Yavuz Sultan Selim'in hat sanatına yönelik ilgisi ve estetik yazı konusundaki yetkin anlayışı, aşağıdaki Farsça beyitte belirgin bir biçimde ortaya konulmaktadır:

Çu hat ki ez-leb-i la'let dehed rakam ne-tüvân kerd
Eğer şevend çu Yâkût kudsiyân heme kâtib

Kutsal varlıklar topluca Yâkût mertebesinde hattatlar olsalar dahi (sevgilinin) kırmızı dudağının çevresinde beliren hat gibi bir yazıyı meydana getiremezler (Kaya, Kavruk ve Çaldak, 2023: 247) şeklinde mana verilebilir. Beyit, Yavuz'un güzel yazıya olan derin vukufiyetini ve bu sanata verdiği değeri göstermesi açısından dikkate değerdir.

Osmanlı şehzadeleri, yönetimden sanata uzanan geniş bir yelpazede, dönemin en yetkin hocaları tarafından sağlanan kapsamlı bir eğitim alırlardı. Bu eğitimin önemli parçalarından birini teşkil eden hat sanatı, estetik değeri ve idari yazışmalardaki pratik lüzumu nedeniyle şehzade yetiştirme sürecinde üzerinde durulan temel disiplinler arasında yer almaktaydı. Bu çerçevede, Yavuz Sultan Selim'in şehzadelik yıllarında, diğer Osmanlı şehzadeleri gibi hat sanatı konusunda eğitim almış olması yüksek bir olasılıktır. Bununla birlikte, mevcut tarihsel kaynaklarda bu eğitimi hangi hocadan aldığına dair spesifik bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Yavuz Sultan Selim'in, padişah imzası ve egemenlik sembolü olan tuğrasına "Şah" ünvanını ekletmesi (Orgun, 1949: 210) onun hat sanatına bakışını ve bu sanatı siyasi amaçları için nasıl kullandığını anlamamıza yardımcı olur. Bu değişiklik, Selim'in hem yeniliğe açık olduğunu hem de hat sanatının taşıdığı sembolik gücü ve güzelliği iyi bildiğini gösterir. Tuğra, hat sanatının en güzel örneklerinden biri olup, fermanlardan kitabelere kadar devletin resmî gücünü temsil ettiği her yerde kullanılırdı. Dolayısıyla, Yavuz'un bu önemli sembole güçlü bir ünvan olan "Şah"ı ekletmesi, hat sanatını bilinçli bir şekilde kendi siyasi gücünü artırmak ve özellikle Safeviler'e karşı uluslararası alandaki iddiasını daha yaygın ve etkili bir biçimde duyurmak için kullandığını ortaya koyar. Bu durum, tuğranın her kullanımında padişahın artan otoritesinin ve iddialarının daha güçlü bir şekilde vurgulanması anlamına geldiğini ve onun hat sanatını sadece güzel bir sanat olarak değil, aynı zamanda geniş kitlelere ulaşan etkili bir siyasi iletişim aracı olarak da gördüğünü gösterir.



Görsel 15. Yavuz Sultan Selim'in tuğrası (TYEKB)

3.2.2. Hattatlara Karşı Tutumu

Yavuz Sultan Selim'in kardeşi Şehzade Korkut'un, babaları II. Bayezid'in hocası ve devrin önde gelen hat üstadı Şeyh Hamdullah'tan ders aldığı (Rado, 1984: 50) ve günümüze ulaşan bir Mushaf istinsah ettiği (Görsel 16) bilinmesine rağmen (Bilen, 2020) Yavuz'un saltanatı döneminde ne Şeyh Hamdullah ne de bir diğer önemli hattat Ahmed Karahisârî ile belgelenmiş bir himaye ilişkisinin bulunmaması, sanat tarihi açısından dikkat çekici bir noktadır. Bu durum, özellikle Yavuz'un oğlu Kânuni Sultan Süleyman'ın her iki sanatkârla da (Şeyh Hamdullah'tan eser talep etmesi, Karahisârî'ye ise önemli bir Mushaf yazdırması) kurduğu temaslar göz önüne alındığında belirgin bir tezat teşkil etmektedir. Ahmed Karahisârî'nin Sultan II. Bayezid döneminde sarayla müesses bir yakınlığının bulunmadığı göz önüne alındığında, Yavuz Sultan Selim'in onunla belgelenmiş bir münasebet kurmamış olması nispeten anlaşılabilir bir durum olarak değerlendirilebilir. Bilakis, Şeyh Hamdullah'ın Sultan II. Bayezid'in hocası olması ve onun saltanatı boyunca sarayda sahip olduğu ayrıcalıklı konum ve derin ilişki düşünüldüğünde, Yavuz Sultan Selim döneminde bu üstatla neredeyse hiçbir kayda değer münasebetin tespit edilememesi dikkate şayan bir husustur. Yavuz Sultan Selim ile Şeyh Hamdullah arasında gözlemlenen belirgin mesafenin veya kopukluğun potansiyel nedenleri hem hattatın hem de Padişah'ın kendi durumları ve yaklaşımları açısından iki farklı perspektiften tahlil edilebilir.

Görsel 16. Şehzade Korkut'un Mushaf'ının serlevha sayfası (Korkut, 1500)

Şeyh Hamdullah'ın Yavuz Sultan Selim'e mesafeli duruşu, iki temel etkenle izah edilebilir. Birincisi, hamisi Sultan II. Bayezid'e karşı Yavuz tarafından sergilenen tutumun yarattığı muhtemel vefa, üzüntü ve kırgınlık hisleri, üstadın yeni sultandan bilinçli olarak uzaklaşmasına yol açmış olabilir. Şeyh'in bu durumunu sanatkâr duygusallığı ile özetlemek mümkün olabilir. İkinci olarak, Yavuz'un saltanatı sırasında Şeyh Hamdullah'ın ileri yaşta olması, onun saraydan ve aktif görevlerden doğal olarak çekilme eğilimini pekiştirmiş olabilir. Bu iki faktörün birleşimi, söz konusu mesafeli duruşun veya inzivanın temel saikleri olarak değerlendirilebilir.

Yavuz Sultan Selim'in Şeyh Hamdullah ile yakın bir münasebet kurmaması /kuramamasının Padişah'ın kendi tercihleri ve koşullarıyla ilgili muhtemel sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle, Padişah'ın kişisel ilgi ve kabiliyet temayülünün, hat sanatından ziyade şiir ve edebiyat alanına yönelik olduğu ve enerjisinin büyük ölçüde devlet idaresi ile askerî seferlere matuf olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, hat sanatının gerektirdiği özel odaklanma ve zaman yatırımının, Padişah'ın öncelikleri veya mizacıyla tam olarak tekabül etmemiş olabileceğini düşündürmektedir. Buna ek olarak, Yavuz Sultan Selim'in sadece sekiz yıl süren saltanatının siyasi mücadeleler ve kesintisiz askerî faaliyetlerle dolu olması, hat gibi meşakkatli bir sanata derinlemesine eğilmek veya devrin üstatlarıyla yakın şahsî ilişkiler geliştirmek için kısıtlı bir zaman dilimi olması ve imkân tanımamış olabilir. Bununla birlikte, Padişah'ın şiirle ilgilenmeye vakit bulabilmesi, yoğunluğun tek başına açıklayıcı bir faktör olmadığını, kişisel tercihlerin de önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, klasik hat sanatının teşekkülünde Yavuz Sultan Selim döneminin rolünü ve bu dönemdeki padişah-hattat ilişkilerini incelemiştir. Elde edilen bulgular ışığında, Yavuz Sultan Selim devrinin, kendinden önceki II. Bayezid ve kendinden sonraki Kânuni Sultan Süleyman dönemlerine kıyasla hat sanatına yönelik saray ilgisi ve himayesinin daha sınırlı kaldığı bir geçiş dönemi olarak nitelendirilebileceği görülmektedir. Bununla birlikte, bu donemin hat sanatı açısından tamamen etkisiz olduğu söylenemez.

Yavuz Sultan Selim'in kısa süren saltanatı (1512-1520), büyük ölçüde askerî ve siyasi faaliyetlere odaklanmıştır. Bu durum, Padişah'ın sanata, özellikle de hat sanatına ayırabileceği zaman ve kaynağın kısıtlı olmasına yol açmış olabilir. Nitekim dönemin önde gelen hattatlarının birçoğunun II. Bayezid devrinde de sarayda veya ilişkili çevrelerde faal oldukları ve Yavuz döneminde sarayla daha mesafeli bir ilişki kurdukları gözlemlenmiştir. Özellikle, II. Bayezid'in hocası ve Osmanlı hat ekolünün kurucusu Şeyh Ham-

dullah ile Yavuz Sultan Selim arasında belgelenmiş bir himaye ilişkisinin bulunmaması dikkat çekicidir. Bu durumun, Şeyh Hamdullah'ın hamisi II. Bayezid'e karşı Yavuz'un tutumundan kaynaklanan vefa, üzüntü ve kırgınlık hisleri ile ileri yaşı gibi faktörlerden kaynaklanabileceği düşünülmektedir. Benzer şekilde, Yâkût el-Müsta'sımî üslubunu canlandıran Ahmed Şemseddin Karahisârî'nin de Yavuz döneminde sarayla yakın bir ilişkisi tespit edilememiştir.

Bununla birlikte, Yavuz Sultan Selim'in hat sanatına tamamen kayıtsız kaldığı söylenemez. Farsça divan sahibi bir şair olan Sultan'ın, güzel yazıya olan ilgisi ve estetik anlayışı Farsça bir beytinde de görülmektedir. Ayrıca, tuğrasına "Şah" ünvanını ekletmesi, onun hat sanatının sembolik gücünü ve siyasi bir iletişim aracı olarak potansiyelini fark ettiğini göstermektedir. Bu dönemde Şeyh Hamdullah, oğlu Mustafa Dede, Şükrullah Halife, Hayreddin Halil, Ebu'l-Fazl Mehmed Çelebi, Behram b. Abdullah ve Karahisârî gibi önemli hattatlar faaliyet göstermiş olsalar da birçoğunun yetişmesi ve şöhret kazanması önceki veya sonraki dönemlere denk gelmektedir.

Sonuç olarak, Yavuz Sultan Selim dönemi, klasik hat sanatının teşekkülünde doğrudan ve belirleyici bir rol oynamamış olsa da Osmanlı hat sanatının kesintisiz gelişim süreci içerisinde bir basamak teşkil etmiştir. Padişah'ın kişisel ilgi ve önceliklerinin farklı alanlara yönelmesi ve saltanat süresinin kısalığı, bu dönemde hat sanatına yönelik himayenin sınırlı kalmasına neden olmuştur. Ancak, dönemin mevcut hattatlarının varlığı ve Padişah'ın hat sanatının sembolik değerine dair farkındalığı, bu sanatın Osmanlı dünyasındaki öneminin devam ettiğini göstermektedir. Gelecek çalışmalar, bu döneme ait olup henüz gün yüzüne çıkmamış eserlerin incelenmesi ve dönemin sosyo-kültürel dinamiklerinin daha derinlemesine analizi ile Yavuz Sultan Selim devrinin hat sanatı tarihindeki yerine dair daha kapsamlı değerlendirmeler sunabilir.

KAYNAKÇA

ABDULLAH, Behram b. (1503). **Kur'ân-ı Kerîm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No: 01630.

AKSOY, İdris (2021). **İdrîs-i Bidlîsî'nin Selim-nâme'sinin Tahkik ve Tercümesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

AKTAN, Ali (1988). "Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi", **İslâmî Araştırmalar** 2(6):62-67.

ALPARSLAN, Ali (1988). "İbn Mukle'nin İslâm Yazısına Hizmeti", İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

ALPARSLAN, Ali (2012). **Osmanlı Hat Sanatı Tarihi**, İstanbul: YKY Yayınları.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı (1989). "Ali b. Yahyâ es-Sûfî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 2: 458.

BİLEN, Yusuf (2020). "Osmanlı Hânedânından Bir Hattat: Şehzade Korkut", **Şehzade Korkut Kitabı**, (Ed. M. F. Duman ve A. Ögke), s. 479-481, Ankara: TDV Yayınları.

BOŞNAK, Saliha (2022). "Muhyî Çelebi-Selimnâme", (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

ÇELEBİ, Cafer (ty). **Kanûnnâme**, Milli Kütüphane Yazmalar, No: 600152.

ÇETİN, Nihad M. (1991). "Arap", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** 3: 276-309.

ÇETİN, Nihad M. (1995). "İslâm Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi", **İslâm Tetkikler Dergisi**, 9: 1-49.

DERMAN, M. Uğur (2019). "Hat Sanatının Büyük İsimleri-38". https://www.fikriyat.com/yazarlar/ugur-derman/2019/11/21/hat-sanatinin-buyuk-isimleri-38, E.T.: 21.04.2025

(DFOI) Database for Ottoman Inscriptions (ty). "Bab-ı Hümâyun (Topkapı Sarayı)", http://www.ottomaninscriptions.com/verse.aspx?ref=list&bid=3006&hid=4753, E.T.: 17.04.2025

EBÜ'L-FEREC Muhammed b. Ebî Ya'kūb, İbnü'n-Nedîm (2019). **El-Fihrist**, **Çeviri, Metin**, (Ed. A. Coşkun), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 36: 407-14.

ERÜNSAL, İsmail E. (2010). "Tâcîzâde Câfer Çelebi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 39: 353-56.

HABİB (1306). **Hat ve Hattâtân**, İstanbul: Ebuzziyâ.

HAKVERDİOĞLU, Metin (2024). **Amasyalı Divan Şairleri,** Ankara: Sonçağ Akademi.

HAMİDULLAH, Muhammed (1988). "Allah'ın Elçisi (sav) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı", **İslâmî Araştırmalar**, 2(7): 95-102.

İDRİS-İ BİTLİSİ, İdris b. Hüsameddin Ali (1520). **Heşt-i Behişt**, Süeymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, No: 04449.

(KAKSV) Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı (ty). "Şeyh Hamdullah". **Vefatının 500. Yılında Hattat Şeyh Hamdullah Sergisi,** https://www.kubbealti.org.tr/seyh-hamdullah-sergisi, 21.04.2015

KANBAŞ, Mahmut Sami (2022). "Osmanlı Döneminde Köle Hattatlar", **Sanat ve İkonografi Dergisi**, (3): 42-54.

KAYA, İbrahim; KAVRUK, Hasan; ÇALDAK, Süleyman (2023). **Yavuz Sultan Selim Han. Farsça Divan. Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı-Çeviri**, İstanbul: Fidan Yayınları.

KAZAN, Hilâl (2007). "XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi", (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KORKUT, Şehzade (1500). **Kur'ân-ı Kerîm**, Sakıp Sabancı Müzesi.

(KTB) ketebe.org. "Ahmed Karahisârî", 2025 https://www.ketebe.org/eser/3412?ref=artist&id=75, E.T.: 24.04.2025

(KTB) ketebe.org.-b. "Mustafa Dede", https://ketebe.org/eser/4857?ref=artist&id=662#4857, E.T.: 20.04.2025

(KTB) ketebe.org.-c. "Şeyh Hamdullah", https://ketebe.org/eser/4948?ref=artist&id=935#4948, E.T.: 20.04.2025

MORİTZ, B. (1978). "Arap (Yazı)", **İslâm Ansiklopedisi**, 1: 498-512.

MUSTAFA ÂLÎ (1926). **Menâkıb-ı Hünerverân**, İstanbul: Matbaa-i Amire.

MÜSTAKİMZÂDE Süleyman Sadeddin (2014). **Tuhfe-i Hattâtîn**, İstanbul: Klasik Yayınları.

MÜSTA'SIMÎ, Yâkût el- (730). **Mürakka'ât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 205367.

ORGUN, Zafer (1949). "Tuğra. Tuğralarda El-Muzaffer Daima ve Şah Ünvanı, Şehzade Tuğraları, Mehmed II. nin Tuğra, İmza ve Mühürleri", **Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi**, (5): 205-20.

ÖZCAN, Abdülkadir (2000). "İdrîs-i Bitlisî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 21: 485-88.

ÖZCAN, Ali Rıza (Ed.) (2015). **Hat ve Tezhip Sanatı**, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

RADO, Şevket (1984). **Türk Hattatları**, İstanbul: Tifdruk Matbaacılık.

SERİN, Muhiddin (2019). **Hat Sanatı Târihi: Ekoller ve Tâkipçileri**, C. 1, İstanbul: Kubbealtı.

SERİN, Muhiddin (1997). "Hamdullah Efendi, Şeyh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** 15: 449-52.

SERİN, Muhiddin (2001). "Karahisârî, Ahmed Şemseddin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** 24: 421-24.

SERİN, Muhiddin (2006). "Mustafa Dede", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 31: 293.

TÂCÎZÂDE, Cafer Çelebi (ty). **Hevesnâme**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, No: 600152.

(TYEKB) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (ty). **Yavuz Sultan Selim Vakfiyesi**, Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, No: 04051.

(TYEKBMV) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Mühür Veritabanı (ty). **Behram b. Abdullah**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No: 01630.

UĞUR, Ahmet; ÇUHADAR, Mustafa; GÜL, Ahmet (Ed.) (1995). **Şükrî-i Bitlîsî Selimnâme**, İstanbul: İsis.

ÜNVER, Süheyl (1958). **Hattat Ali Bin Hilâl Hayatı ve Yazıları**, İstanbul: Kemal Matbaası.

YÖRDEM, Esra (2018). **Kadızâde'nin Gazavât-ı Sultan Selim Han Adlı Eseri (Metin-İnceleme)**, (Doktora Tezi), İstabul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÖREM DİYEN KİŞİ ZÂT-I SELÎMİ: YAVUZ SULTAN SELİM'E LÂMİÎ İLE BAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi Songül KARACA
Recep Tayyip Erdoğan Ün. Fen-Edebiyat Fak.
songul.karaca@erdogan.edu.tr

Giriş

Bursalı Lâmiî Çelebi, 1473-1532 yılları arasında yaşamış bir Osmanlı müellifidir. Onun yaşadığı yıllar, dört Osmanlı padişahının hüküm sürdüğü zamana tekabül etmektedir. Bu hükümdarların ilki olan Fatih Sultan Mehmed vefat ettiğinde Lâmiî 8 yaşındadır. Dolayısıyla aynı zaman diliminde yaşamış olsalar da Lâmiî'nin Fatih Sultan Mehmed'e dair herhangi bir eserinin olmaması gayet anlaşılır bir durumdur. Fakat 30 yıl hüküm süren II. Bayezid (ö. 1512) ve 8 yıl hüküm süren Yavuz Sultan Selim'in (ö. 1520) tüm saltanat dönemini, 46 yıl hüküm süren Kânuni Sultan Süleyman'ın (ö. 1566) ilk 12 yılını idrak etmiş bir müellif olarak Lâmiî; bu üç padişaha eserler sunmuş ve eserlerinde onlardan çeşitli vesilelerle bahsetmiştir.

35 eseri olduğu bilinen Lâmiî'nin bugün elimizde 24 eseri vardır (Karaca, 2024: 3). Çoğunun telif tarihi bilinmektedir. Padişahların hükümdarlık süreleri ve Lâmiî'nin yaşı göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: II. Bayezid'in dönemi, Lâmiî'nin eser vermeye ve Türk edebiyatında bir yer edinmeye başladığı dönemdir. 1504'te **Şerh-i Dîbâce-i Gülistân**'ı yazan Lâmiî, bu eserde II. Bayezid'den bahsetmemiştir. Fakat 1510'da tamamladığı ve Lâmiî'ye Câmî-yi Rûm ünvanını kazandıran eserlerinden **Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi**'ni II. Bayezid'e sunmuştur. Buna göre II. Bayezid'in saltanat zamanı bittiğinde Lâmiî 30 yaşındadır ve olgun eserler vermeye başlamıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in tahta çıktığı 1512 yılında **Hüsn ü Dil** ve **Ferhâd ile Şîrîn** eserlerini yazıp hükümdara sunmuştur (Köksal, 2021). 1517-1520 yılları arasında yazıldığını düşündüğümüz **Salamân u Absâl** mesnevisi de Yavuz Sultan Selim'e sunulmuştur. Lâmiî'nin Kânuni Sultan Süleyman'a sunduğu eserler ise şunlardır: **Şem ü Pervâne, Şehrengiz, Gûy u Çevgân, Veys ü Râmîn, Vâmık u Azrâ, Divan, Fütûhu'l-Mücâhidîn, İbret-nâme, Münâzara-i Bahâr u Şitâ, Şerefü'l-İnsân** (Karaca, 2024: 3) ve **Hall-i Muammâ-yı Mîr Hüseyn**'dir (Baş, 1999: 71). Ayrıca Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'e sunduğu **Salâmân u Absâl** ve **Ferhâd ile Şîrîn** mesnevilerinde Yavuz'un şehzadesi olarak yine Kânuni'nin övüldüğü görülmektedir (Uludağ, 2013: 370-372; Esir, 2017: 58-60).

Lâmiî'nin çeşitli konularda eser vermiş ve çağını iyi okuyan bir müellif olarak desteğini gördüğü bu hükümdarlardan nasıl bahsettiği; hem Lâmiî'yi hem

de söz konusu hükümdarları anlamak için farklı bir perspektif sunmaktadır. Lâmiî'nin nasıl bir Kânuni Sultan Süleyman portresi çizdiğine dair bir çalışma yapılmıştır (Karaca, 2024). Bu çalışma da Lâmiî'nin, Yavuz Sultan Selim'e sunduğu **Hüsn ü Dil, Ferhâd ile Şîrîn** ve **Salamân u Absâl** adlı eserlerinde ondan nasıl bahsettiğine odaklanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Lâmiî'nin eserlerinde nasıl bir Yavuz Sultan Selim Portresi çizdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Lâmiî'nin Eserlerindeki Yavuz Sultan Selim

Lâmiî'nin **Hüsn ü Dil**, **Ferhâd ile Şîrîn** ve **Salamân u Absâl** adlı eserlerinde Yavuz Sultan Selim'den bahseden kısımlar mukaddimeler ve hatime kısımlarıdır. Bu kısımlarda yer alan medhiyeler ve kasideler bize müellifin övdüğü kişi hakkında bilgiler verir. Kasideler ve medhiyeler, genellikle övülen kişiye dair genel övgüler içerebilir, fakat Lâmiî'nin kaside ve medhiyelerinde genelgeçer ifadelerden çok, eseri sunduğu kişiyi görebilmemizi sağlayan daha özel/belirgin ifadeler vardır. Nitekim Lâmiî, Kânuni'yi daha ziyade ordusuyla birlikte güç, iktidar ve fetih kavramları etrafında överken (Karaca, 2024: 19) Yavuz Sultan Selim'i "Osmanlı hanedanının gururu, büyük bir savaşçı ve melek gibi" oluşu itibarıyla övmektedir. Bu övgüler içerisinde özellikle büyük bir savaşçı olarak resmedilen Yavuz; kılıcı, oku ve hatta atıyla bir kahraman hüviyetine büründürülmüştür.

1. Mefhar-i Âl-i Osmân Sultan Selim

Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i övmeye başlaması genellikle adını andığı kısımdan sonradır. Ona yazdığı eserlerin hepsinde doğrudan bir başlık verip övgüye geçmez. Mukaddimenin akışı içinde, genellikle eseri neden yazdığını anlattığı sebeb-i telif kısmında bir şekilde sözü usule uygun olarak ve hükümdar şanına yakışır şekilde Yavuz Sultan Selim'e getirir. Onu okuyucuya Osmanlı hanedanının gururu olarak yansıtır.

Salâmân u Absâl'ın sebeb-i telifinde Mısır'da zor zamanlar yaşayan insanların bu hâlden bir kurtuluş beklediklerinin anlatıldığı kısımda Lâmiî; Kur'ân ile hareket edecek, şeriat kılıcıyla hüküm verip dünyayı kurtaracak birinden bahsetmektedir (Uludağ, 2013: 353-359). Bu kişiyi Lâmiî şöyle takdim eder:

Var ise bu emre ger dahi zaman
Tîg ile hâzırdur uş sâhib-kırân (SA 204)

Himmet it dutsun cihânı ser-te-ser
Komasun `âlemde bid`atden eser (SA 205)

Gün gibi salsun kılıç çeksün `alem

Nûr tolsun dehre götrülsün zulem (SA 206)

Efserin her dûnuñ idüp pây-mâl
Komasun dest-i denîde mülk ü mâl (SA 207)

Diyem adın kimdür ol şâh-ı kerîm
Husrev-i sâhib-kırân Sultân Selîm (SA 208)

Nâmıdur ser-nâme-i dîvân-ı mülk
Kahramânlık hükmine ‘ünvân-ı mülk (SA 209)

Lâmiî, Yavuz Sultan Selim’i kılıcıyla dünyayı düzeltecek bir hükümdar olarak takdim ettikten sonra adının harflerine göre onu tek tek över.

Küngür-i **sîn**i şeref-bahş-ı felek
Ca‘d-ı **lâm**ı turre-i mülk-i melek (SA 210)

Yâsınuñ ‘izz ü şeref kurbânıdur
Kim anuñ tîr-i sa‘âdet cânıdur (SA 211)

Mîmi olmışdur esâsı ‘âlemüñ
Halka-i silk-i nizâmı âdemüñ (SA 212)

Selim (سلیم) kelimesindeki ilk harf olan **sin**in kubbeye benzetilen dişleri, feleklere şeref bahşetmektedir. İkinci harfi olan lâmın kıvrımıysa meleklerin alnına düşen saçıdır. Üçüncü harf olan yâ, yay olarak okunmuş/düşünülmüş ve saadet okunun kaynağı olarak ifade edilmiştir. Mim harfinin ise âlem ve âdem için çok önemli olduğundan bahsedilmiştir. Mim koymak diye deyimleşen ifade, mühim kelimesinin ilk harfi olan mimden hareketle önemli oluşu ifade etmektedir. Buna göre Yavuz Sultan Selim’in, bu âlem için önemli olduğu anlaşılmaktadır. “Âdemin nizam zincirinin halkasıdır.” derken de insanlığı bir nizam ve düzen içinde tutan önemli bir halka/hükümdar olduğu ifade edilmektedir.

Lâmiî’nin Yavuz Sultan Selim’in ismine dair bir de muamması bulunmaktadır. **Hüsn ü Dil**’in medhiye kısmındaki Elifiyye Kasidesi’nde “Muammâ der İsm-i Selîm Şâh” başlığı ile şu beyte yer verilmiştir:

Bagladı dil mihrüñe halk-ı cihân ey bahr-ı cûd
Saña her şâh-ı diyâr olsa ‘aceb mi hâk-pâ (Şenel, 1998: 39)

Bu başlığa rağmen tarafımızdan çözülemeyen bu muammayı zikrettikten sonra Lâmiî yine **Hüsn ü Dil’**de Yavuz Sultan Selim’i şöyle över:

Mefharisin Âl-i ‘Osmânuñ eyâ ‘âlî-nijâd
Bir halefsin kim selef rûhunı kılduñ pür-safâ (Şenel, 1998: 39)

Lâmiî burada Yavuz Sultan Selim'i, ondan önceki padişahların böyle bir evlatları olduğu için ruhlarını safalandıran, Osmanlı hanedanının iftihar kaynağı, kadri yüce bir hükümdar olarak övmektedir. Yine **Ferhâd ile Şîrîn**'de geçen şu beyitler bu minvaldedir:

Cihân milkine sultân ibni sultân
Şerîfü'l-asl u **fahr-ı Âl-i Osmân** (FŞ 961)

Kerîm ibni'l-kerîm ibni'l-kerîm ol
Selâtîn servi sultân Selîm ol (FŞ 962)

Sultan oğlu sultan, kerim oğlu kerim diyerek Osmanlı hanedanına telmihte bulunan Lâmiî, Yavuz'un Osmanlı hanedanının övüncü olduğunu ifade etmektedir. Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i böyle övmesi, salt Padişah'a yaranma olarak değerlendirilmemelidir. **Ferhâd ile Şîrîn**'in medhiye kısmında Yavuz'un seferlerinden bahsedilmekte ve başarılarına duyulan teşekkür/hayranlık ifade edilmektedir:

Harâcın alalı Bogdân u Rûsuñ
Büti sındı Fireng ü Engürûsuñ (FŞ 1001)

Livâsına çü nusret oldı munzam
'Acem milkini feth itdi mukaddem (FŞ 1002)

Çü her yirde karîni 'avn-i Rabdur
İkinci fethi iklîm-i **'Arab**dur (FŞ 1009)

Kılup zehr-âb-ı tîgi zehreler çâk
'Arabdan fitne gerdin eyledi pâk (FŞ 1010)

Didi âyîn ü dîn bilmez Çerâkiz
Revâ mı **Mısr**a vâlî ola hergiz (FŞ 1011)

Çü anlar şer' subhın kıldılar şâm
Gerekmez ellerinde milket-i **Şâm** (FŞ 1012)

Ne bilsün hürmet-i **Beytü'l-Harâm**ı
Tarîk-i haccı kat' iden harâmî (FŞ 1013)

Resûlüñ rûhı anlardan degül şâd
Ne içün tîg-i kahrum almaya dâd (FŞ 1014)

Beyitlerde adı geçen yerler takip edildiğinde Yavuz'un Avrupa'daki durumu güvence altına aldıktan sonra önce İran, sonra da Arap seferine çıktığı anlaşılmaktadır. Mısır'a, Şam'a ve Mekke'ye hâkim olduğundan bahsedilmektedir. 1512 yılında tahta çıkan bir hükümdarın 4 yıl içerisinde bu kadar yer fethetmesi, dinine ve devletine sıkı sıkıya bağlı bir müellif için hayranlık

uyandıracak bir etki yaratmış olabilir. Nitekim Lâmiî'nin Yavuz'a olan medhiyelerinde bu hayranlık hissedilmektedir.

Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'in bu seferlerine dair verdiği bilgilerin bir diğer önemi de eserin ne zaman telif edildiğine dair ipucu vermesidir. Lâmiî'nin, **Ferhâd ile Şîrîn**'i 1512 yılında yazdığına dair bazı bilgiler vardır (Levend, 1965: 87). Bu bilginin hatalı oluşu, eserin sebeb-i telifinde adı geçen Cemaleddin Muhammed Şah Fenari'nin Bursa'ya vali olarak atandığı tarihin tespit edilmesiyle ortaya çıkmıştır (Esir, 2015: 44-45). Buna göre Cemaleddin Muhammed Şah Fenari 1514'te Bursa'ya vali olarak atanmıştır. **Ferhad ile Şîrîn**'in yazılması ise 16 ay sürmüştür. Dolayısıyla eserin 1515'te tamamlandığı düşünülmüştür (Esir, 2015: 45). Fakat Cemaleddin Efendi'nin Lâmiî'den eseri yazmasını ne zaman istediği tam olarak bilinmemektedir. Ayrıca İran ve Mısır seferlerinin tamamlandığı izlenimi veren beyitler düşünüldüğünde eserin tamamlandığı tarih en erken 1517 olarak düşünülmelidir.

2. Büyük Savaşçı

Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i övdüğü kısımlarda onun en çok savaşçı kimliğine vurgu yapılmıştır. Yenilmez, güçlü, rakipsiz, gittiği her yeri fetheden, yenilgi bilmeyen bir hükümdar olarak aktarılan Yavuz, âdeta destansı bir kahramana dönüştürülmüştür. Aşağıdaki beyitlerde İran mitolojisine ait kişi ve unsurlardan hareketle Yavuz'un nasıl bir hükümdar olduğu anlatılmıştır.

Bilürdi erlik içre Rüstem kim imiş ey şâh
Meydânuña gireydi Gûderz ü Gîv ü Zaygam (FŞ 1024)

Bezmüñ eger göreydi hayrân kalaydı Cemşîd
Rezmüñ eger işitse sersâm olaydı Rüstem (FŞ 1044)

Beyitte geçen Rüstem, Gûderz, Gîv, Zaygam ve Cemşid; İran'ın tarihî ve mitolojik kahramanlarındandır. Gûderz, bir hanedan lideridir. Gîv, Gûderz'in oğludur. Zaygam, İran'ın mitolojik kahramanı Siyavuş'un bir askeridir. Rüstem ve Cemşid de mitolojik kahramanlardır. İlk beyitte Gûderz, Gîv ve Zaygam senin savaş meydanına girmiş olsaydı; Rüstem, erliğin ne demek olduğunu öğrenmiş olurdu denmektedir. Beyte göre Yavuz Sultan Selim, kahramanlıklarıyla bilinen bu savaşçılardan çok daha üstündür. Yavuz savaş konusunda o kadar üstündür ki ikinci beyitte Rüstem'in, Yavuz'un nasıl savaştığını işitseydi sersem/şaşkın olacağı belirtilmektedir. Buna ek olarak ikinci beyitte yine bir savaş kahramanı olan Cemşid'in şarabın mucidi oluşuna da telmihte bulunarak ziyafet verme ya da meclis kurma hususunda

Yavuz'la boy ölçüşemeyeceğini, Yavuz'un kurduğu meclislere Cemşid'in hayran kalacağını söylemektedir.

Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i mitolojik bir savaşçıya dönüştüren beyitlerinin bir de Kaf Dağı ile olan ilişkisine değinmek gerekir:

Ursalar Elburz'a gürz-i şeşperi
Kaça kûh-ı Kâfa dek dîv ü perî (SA 273)

Zîr-i Kâf-ı kadrüñ iken âsmân
Kim virür 'ankâ-yı zâtuñdan nişân (SA 240)

İlk beyitte Elburz Dağı'ndan bahsedilmektedir. Elburz Dağı, nerede olduğuna dair farklı görüşler olmakla birlikte mitolojik Kaf Dağı ile aynı olduğu da bilinmektedir (Yıldırım, 2008: 279). Beytin ilk satırında Elburz, ikinci satırında Kaf Dağı geçmektedir. Uçan gürzü/topuzu Elburz'a atsalar devler ve perilerin Kaf Dağı'na kaçacağını söyleyen beyitte Yavuz'un ordusundan bahsedilmektedir. Böyle destansı bir söylem, Yavuz'un dev ve peri gibi kötü algılanan yaratıkları rahatlıkla devireceğine işaret edilmektedir. İkinci beyitte ise Yavuz Sultan Selim'in anlatılamayacak kadar üstün ve değerli olduğu belirtilmektedir. "Gökler, senin Kaf Dağı gibi yüce ve erişilmez olan kadrinden daha aşağı iken, zatının anka kuşunu kim anlatabilir?" diye aktarabileceğimiz beyitte Yavuz'un ne kadar erişilemez olduğu ifade edilmektedir.

Lâmiî Yavuz Sultan Selim'i sadece İran'ın mitolojik öğeleriyle anlatmaz. İslam dünyasından örnekler ve figürlerle de onu över.

A'dâya berk-i tîgüñ i'câz-ı dest-i Mûsâ
Ahbâba hüsn-i hulkuñ nutk-ı Mesîh-i Meryem (FŞ 1048)

"Kılıcının gücü, düşmanlar için Musa'nın elinden çıkan mucize; yaratılışının güzelliği, dostlar için Meryem'in Mesih'inin sözleri gibidir." diyen Lâmiî, Yavuz Sultan Selim'in kılıcıyla yaptığı işlerin ancak bir peygamberin mucizeleri gibi, yapılması zor ve büyük olduğuna işaret etmektedir. Fakat sadece Yavuz'un bilek gücünü değil ahlakının güzel olduğunu da belirtmekte ve Hz. İsa'nın sözleri gibi ölüleri diriltecek bir yaradılışa/ahlaka sahip olduğunu bildirmektedir.

Yine Yavuz'un Hz. Ömer gibi adil ve Hz. Ali gibi bir gaza eri olduğunu şu beyitle ifade etmektedir:

Adâlet mesnedine Ömer-âyîn
Gazâ meydânı içre Hayder-âyîn (FŞ 968)

Lâmiî'nin dikkat çeken bir diğer aktarımı; Yavuz Sultan Selim'in, yenilmez bir padişah olduğunu vurguladığı beyitlerdir:

Ne yire atınuñ basdıysa na'li
Düşürdi hâke yüz biñ tâc-ı la'li (FŞ 1006)

Bu beyitte Yavuz'un atının nalı her nereye bastıysa, oradaki taç sahiplerini mağlup ettiğinden bahsedilmektedir. Bu gibi beyitlerde bir aksiyon da göze çarpmaktadır. Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i överken genel övgü ifadelerinden daha ziyade kişiye özel medhiyelerde bulunduğunun bu gibi pek çok örneği vardır.

Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i sadece Yavuz'u överek medhetmez. Yavuz'un düşmanlarını yererek de över. Yavuz'un düşmanlara korku salan bir yanı olduğu, Lâmiî'nin şiirlerinde bahsedilen hususlardandır.

Kuş olup pervâz iderse âsumâna düşmenüñ
Çengel-i ezfâr-ı kahruñdan kaçan olur rehâ (HD s.38)

"Düşmanın, senin kahır tırnağının/pençenin çengelinden ancak kuş olup göğe doğru kanat çırparsa kurtulmuş olur." diye aktarılabilecek beyitte Yavuz'un düşmanları için aslında ne kadar acımasız olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim beyitte, Yavuz'un düşmanı için yeryüzünde bir kurtuluş yeri olmadığına dikkat çekilmekte, ancak kuş olup uçarsa kurtulabileceği söylenmektedir. Buradaki kuş metaforu, Lâmiî'nin düşmanla alay eder gibi konuştuğu şeklinde düşünülse de arka planda Yavuz'un savaş siyasetini destekleyen bir tebaa olduğunu ortaya koymaktadır.

Yavuz'un düşmana saldığı korkuyu ifade eden aşağıdaki beyit de yine Lâmiî'nin onu ne kadar büyük bir savaşçı olarak gördüğünün delillerindendir:

Kopdı cûduñdan yüregi geldi k'anuñ agzına
Nitekim kahruñ sadâsından 'adûnuñ Husrevâ (HD s.38)

"Ey Hükümdar! Kahrının sadasını duyunca, düşmanlarının yüreği ağzına geldi." diyen Lâmiî burada Yavuz'un ne kadar büyük bir savaşçı olduğunu düşman üzerinden anlatmaktadır. Fakat yukarıdaki bazı beyitlerde de görüldüğü üzere Lâmiî, Yavuz'u büyük bir savaşçı olarak resmederken başta kılıç ve ok olmak üzere, at, gürz, topuz gibi savaşçıların kullandığı eşyalarla desteklemektedir. Bu sebeple Lâmiî'nin Yavuz'a dair resmettiği kompozisyonun bu diğer önemli unsurlarına da değinmek, genel resmi daha iyi kavramaya yardımcı olacaktır.

2.1. Kılıç

Lâmiî'nin Yavuz'u büyük bir savaşçı olarak resmettiği kısımlarda, en çok zikrettiği şey kılıcıdır. Bir 16. yüzyıl savaşçısı için bu gayet makuldür. **Ferhâd ile Şîrîn**'de 11, **Salâmân u Absâl**'da 6, **Hüsn ü Dil**'de 3 beyitte Lâmiî, Yavuz'u kılıcıyla anlatmaktadır. Bu beyitlerde kılıç; büyük bir

savaşçıyı işaret etmesinin yanı sıra adaleti tesis eden, fitne önleyen ve siyaset unsuru olan gibi çeşitli anlamlarla yüklüdür. Örneğin Yavuz'un her an savaşmaya hazır olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Var ise bu emre ger dahi zamân
Tîg ile hâzırdur uş sâhib-kırân (SA 204)

Bazı beyitlerinde kılıç, Yavuz'un önünde hiç kimsenin/düşmanın duramadığı ve hükmünün her yerde geçtiği bir hükümdar oluşunun işareti/simgesi olarak ele alınmıştır:

Gün gibi çekdükçe tîg-i darb u harb
Oda yansa tañ mı mülk-i Şark u Garb (SA 229)

Subh-veş sancak açup gün gibi salsun tîg-i zer
Heft iklîmi tutarsın ser-te-ser diyince hâ (HD s.38)

İlk beyitte savaşmak için kılıcını çektiği anda bütün Doğu ve Batı'yı ateşlere yaksa buna şaşılır mı diyen şair, Yavuz'un kılıcını çekmesiyle her tarafı kasıp kavuracak bir şekilde savaştığı izlenimi vermektedir. Nitekim "gün", "od" ve "tan" kelimeleri ile savaşırken Yavuz'un kılıcından yansıyan ışıltı arasında bir tenasüp ilişkisi kurmuştur. İkinci beyitte ise Yavuz'un hemen harekete geçen ve her ne için harekete geçtiyse onu elde eden, ıskalamayan bir lider olduğu ifade edilmektedir. Altın kılıcı, sabah vaktinin ışığı gibi bayrak niyetine göğe kaldırdığında ha deyince baştan başa bütün dünyayı hâkimiyeti altına alacağını söyleyen Lâmiî, burada Yavuz Sultan Selim'in eriştiği zaferlerin nasıl parlak ve ihtişamlı olduğuna da işaret etmektedir.

Aşağıdaki beyitte ise Yavuz'un kılıcı, adaleti tesis eden bir unsur olarak ele alınmıştır:

Dûd-ı âhı kimsenüñ eflâke memdûd olmadı
Tîguñ odı tal'at-ı dehre virelden rûşenâ (HD 30)

"Senin kılıcının ateşi/ışığı çağı aydınlattığından beri hiç kimsenin ahı göklere çıkmadı." diye aktarılabilecek olan beyitte Yavuz'un hükümdarlık döneminin parlak bir adalet çağı olduğu ifade edilmektedir. Öyle ki kimse kimseye ah etmemiş, kimsenin ahı göklere çıkmamıştır.

Çekelden tîgi dehre sedd-i fûlâd
Cihân Ye'cûc-ı gamdan oldı âzâd (FŞ 985)

Yavuz'un kılıcı bu beyitte fitne önleyici bir işlevle yer almaktadır. Bilindiği üzere Yecüc ve Mecüc kıyamete yakın gelip fitne çıkaracak iki topluluktur. Burada sadece biri anılmıştır. Beyte göre Yavuz, kendi zamanındaki fitnelere kılıcını çelik bir set yaptığı için dünya Yecüc'ün fitnesinden kurtulmuştur. Bu

beyit, Lâmiî'nin Safevi sorunundan bahsettiğini düşündürmektedir. Nitekim Yavuz, kılıcını çekmiş ve Şii sorununu bertaraf etmiştir.

Lâmiî'nin medhiyelerinde Yavuz Sultan Selim'i onayladığı ve hatta desteklediğinin görüldüğü beyitler de vardır. Bu beyitlerde kılıç, siyaset anlamında kullanılmıştır:

Şehâ her kim 'adû-yı mülk-i dîndür
Karînüñse sezâ-yı kahr u kîndür (FŞ 1141)

Siyâset tîgin itse şâh olan künd
Olur hûnîler içre deşneler tünd (FŞ 1142)

Beyitlerden anlaşılacağı üzere Lâmiî, Yavuz'a "Her kim din mülküne düşmansa, bu senin yakının bile olsa kahredilmesi gereken kişidir. Kişi/hükümdar eğer kahretmeyip bu siyaset kılıcını köreltirse kan dökücülerin hançerlerinin elinde kalır." diyerek ikaz etmektedir. Fakat tarihî olaylardan bilindiği üzere Yavuz Sultan Selim, babasını dahi tahttan indirme pahasına, tehlike arz ettiğini ya da din ve devlet için uygun olmadığını düşündüğü her şeye karşı kılıç çekmiştir (Emecen, 2009: 407-409). Lâmiî'nin bu bağlamda Yavuz'a destek olduğu ya da en azından ona karşı çıkmadığı düşünülebilir.

3. Melek/Huri

Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i överken kullandığı ifadelerden biri onun melek gibi oluşudur. Yavuz'un tarihî kişiliği düşünüldüğünde bu durumu anlamak biraz zor gibi görünse de Lâmiî, **Hüsn ü Dil**'de ve **Ferhâd ile Şîrîn**'de Yavuz'u bu şekilde över. **Hüsn ü Dil**'de Yavuz'u medhettiği kısma geçerken şunları söyler:

Ol bir perî-sûretdür ki her kim anuñ beşere-i münevverine nazar ide "**mâ hâzâ beşer**"dir. Ve bir **melek-i pâkîze-sîret**dür kim ki anuñ ahlâk-ı mutahharında teemmül kılur, "**inne hâzâ illâ melekun kerîm**" okur (Şenel, 1998: 36).

Metinde Yavuz için şöyle denmektedir:

O öyle peri gibi güzel biridir ki onun nurlu zatına bakan "**mâ hâzâ beşer (Bu insan değildir.)**" ayetini söyler. Yine o öyle güzel/temiz bir melek huyludur ki onun tertemiz ahlakı hakkında düşünen "**inne hâzâ illâ melekun kerîm (Ancak şerefli bir melektir.)**" ayetini okur.

Metinde Yavuz Sultan Selim'in ahlakı/sireti, Hz. Yusuf'un dış güzelliğine benzetilmekte ve Mısırlı kadınların Hz. Yusuf'u gördüklerinde söyledikleri sözü Lâmiî, Yavuz Sultan Selim için söylemektedir. Yusuf Suresi 31. ayetten iktibasla aktarılan bu husus, Yavuz Sultan Selim'in Lâmiî tarafından ne kadar

sevildiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Yine **Hüsn ü Dil**'deki Elifiyye Kasidesi'nde onu hurilerden bile daha güzel olarak resmeder:

Kul olur kol kavşurup görse cemâlüñ **hûr**-ı 'în
Gül gibi gülsen cinân gibi cihân tolar safâ (Şenel, s.36)

"İri ve güzel gözlü huriler senin cemalini görse, sana kul olur ve huzurunda el pençe divan dururlar. Gül gibi gülecek olsan dünya safa ile dolar." diyen Lâmiî, Yavuz'un hem iç hem de dış güzelliğinden bahsetmektedir.

Ferhâd ile Şîrîn'de Yavuz'un melek gibi olduğunun söylendiği beyitte "Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık (Mülk, 67/5)." ayetine telmihte bulunulmaktadır. Ayetteki yıldızlarla şeytanların taşlanmasından maksat ise göklerdeki meleklerin konuşmalarını dinleyip onlardan bilgi sızdırmak için kulak hırsızlığı yapmak isteyen şeytanların bu yıldızlardan çıkan parlak ışıklarla, bir tür ateş toplarıyla engellenmesidir (https://kuran.diyanet.gov.tr). Söz konusu beyitler şöyledir:

Şeyâtîn-i 'adû üstine her bâr
Rücûm-endâzdur hayli **melek-vâr** (FŞ 978)

"Düşman şeytanların, yani düşmanlarının üstüne yürüdüğü her defasında onları meleklerin şeytanları yıldızlarla taşladığı gibi taşlar." diyen Lâmiî, bu beyitte Yavuz'a başka bir misyon daha yüklemektedir. Buna göre Yavuz âdeta din için savaşmakla görevlendirilmiştir. Nitekim yine **Ferhâd ile Şîrîn**'deki şu beyitler, Lâmiî'nin Yavuz'a böyle bir misyon yüklediğinin başka bir tezahürüdür:

Felekler askerinüñ çâderidür
Melekler nusretinüñ leşkeridür (FŞ 975)

Dem-â-dem feth içün bir milk-i bikri
Gazâdur gice gündüz fikr ü zikri (FŞ 977)

Murâdı rûz u şeb i'lân-ı dîndür
Anun-çün 'azmi nusretle karîndür (FŞ 979)

Lâmiî'nin Yavuz Sultan Selim'i melek olarak övdüğü bir diğer eseri **Salâmân u Absâl** mesnevisidir. Fakat bu eserde melek kelimesi, çok özel bir övgüden ziyade genel bir ifade olarak yer almış gibidir:

Nâmıdur 'ünvân-ı dîvân-ı **melek**
Hükmidür bünyân-ı eyvân-ı felek (SA 218)

Beyitteki felek kelimesi kafiye unsuru bakımından "ملك" kelimesini melek olarak okutmak durumunda bıraktıysa da kelimenin yazılışı itibarıyla mülk ve melik kelimeleriyle olan benzerliğinin bu beyitte asıl vurgulanmak istenen

mana olduğu düşüncesi daha makul görünmektedir. Çünkü mülk/melikler divanının (sahiplerinin) en önde geleninin Yavuz Sultan Selim olması, meleklerin divanındaki ilk ismin Yavuz'a ait olmasına göre daha anlamlıdır. Nitekim ikinci satırda hükmünün feleklere varıncaya kadar geçerli olduğundan bahsedilmiştir. Bu da mülk kavramının daha önde olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Sonuç

Lâmiî ve Yavuz Sultan Selim aynı çağda yaşamış, yaşıt denebilecek iki kişidir. Lâmiî, Yavuz Sultan Selim'e **Hüsn ü Dil**, **Ferhâd ile Şîrîn** ve **Salâmân u Absâl** adlı üç eser sunmuştur. Bunların mukaddimelerindeki medhiyelerde Yavuz Sultan Selim'e dair düşünceleri, görüşleri ve hatta hisleri anlaşılabilmektedir. Yavuz'un, tebaası için nasıl bir portre çizdiği, tebaasının Yavuz'u nasıl gördüğü Lâmiî gibi velut ve entelektüel bir müellifin gözüyle ele alınmış ve onunla ilgili öne çıkan kavramlar metinlerden örnekler verilerek işlenmiştir.

Lâmiî'nin eserlerindeki Yavuz Sultan Selim, önce Osmanlı hanedanının gururu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan sonra Yavuz Sultan Selim büyük bir savaşçı olarak ele alınmıştır ki bütün medhiyelerinde en öne çıkan husus budur. Pek çok yerde âdeta bir savaş sahnesindeki Yavuz'u, aksiyon hâlinde anlatıyor gibidir. Yenilmez ve büyük bir savaşçı olduğunun anlatıldığı bu kısımlarda kılıcı özellikle vurgulanmaktadır. Yavuz'un kılıcına büyük bir savaşçıyı işaret etmesinin yanı sıra adaleti tesis eden, fitne önleyen ve siyaset unsuru olan gibi anlamlar yükleyen Lâmiî; ok, gürz, topuz gibi başka savaş aletleriyle de Yavuz'un savaşçı kişiliğini desteklemiştir. Lâmiî'nin medhiyelerinde Yavuz'a dair bir diğer husus ise onun melek gibi oluşuna yapılan vurgudur. Sert ve tavizsiz biri olarak bilinen Yavuz hakkındaki melek yakıştırması, Yavuz'a dair yapılan çalışmalar için özgün bir mahiyet taşımaktadır. Hem içi hem de dışının melek gibi olduğunu söyleyen Lâmiî'nin çizdiği portreye göre Yavuz Sultan Selim; çok saygıdeğer, hayranlık uyandıran ve ideal bir hükümdar olarak görünmektedir.

KAYNAKÇA

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, s. 407-414.

ESİR, Hasan Ali (2015). "Bursalı Lâmiî Çelebi'nin Ferhâd u Şîrîn'inin Ali Şîr Nevaî'nin Ferhâd u Şîrîn'i ile Mukayesesi", **Journal of Turkish Language and Literature**, S. 50, s. 39-64.

ESİR, Hasan Ali (2017). **Lâmiî Çelebi, Ferhâd ile Şîrîn,** Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%BClk-suresi/5242/1-5-ayet-tefsiri, E.T.: 07.05.2025

KARACA, Songül (2024). "Lâmiî'nin Mukaddimelerindeki Kudretli Hükümdar Kânuni Sultan Süleyman", **KÜLTÜRK,** S. 10, s. 1-21.

KÖKSAL, Mehmet Fatih (2021). "Hüsn ü Dil (Lâmi'î Çelebi)", **Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü**, https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/husn-u-dil-lami-i, E.T: 07.05.2025

LEVEND, Agâh Sırrı. (1965). "Lâmiî'nin Ferhad ü Şirin'i", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, 12, s. 85-111.

ŞENEL, Abit (1998). **Lâmi'î Çelebi, Hüsn ü Dil (İnceleme-Metin)**, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ULUDAĞ, Erdoğan (2013). **Lâmi'î Çelebi, Salâmân u Absâl**, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

YILDIRIM, Nimet (2008). **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE YAVUZ SULTAN SELİM ALGISI

Dr. Öğr. Üyesi Seda KURT
İstinye Ün. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
seda.kurt@istinye.edu.tr

Giriş

Sultan Bayezid'in (1481-1512) oğlu Sultan Selim (1512-1520), Osmanlı Devleti'nin dokuzuncu hükümdarı olup arşiv vesikalarında "Selim Şah" olarak geçmesine rağmen sert yaradılışı sebebiyle daha çok "Yavuz" lakabıyla anıldığı belirtilmiştir. 1470 yılında babası II. Bayezid Amasya sancak beyi iken Amasya'da dünyaya gelen I. Selim, burada dönemin âlimlerinden çeşitli alanlarda eğitim alarak yetişip, 17 yaşında Trabzon sancak beyi olarak tayin edilmiştir. Şehzade Selim'in oğlu Şehzade Süleyman, 1494 yılında babasının sancak beyliği sırasında Trabzon'da doğmuş ve eğitimini burada sürdürmüştür (Emecen,2009: 407-408). Trabzon'da 24 yıl süren sancak beyliği sırasında Şehzade Selim, Gürcistan üzerine seferler düzenleyip buradaki beyliklerin Osmanlı Devleti'ne tabi olmasını sağlamanın yanında Şah İsmail tarafından kurulan Safevi Devleti ile de mücadele etmiştir (Bostan, 2020: 25-29). Safevi Devleti'ni destekleyen Anadolu'daki Kızılbaşların Osmanlının toplum yapısı için tehlike oluşturacağını (Yıldırım, 2017: 289) sezdiğinden Anadolu'daki Sünni halkı Trabzon ve civarına yerleştirmiştir (Tekindağ, 1979: 464).

Sultan Bayezid kendisinden sonra büyük oğlu Şehzade Ahmed'in (ö. 1523) padişah olmasını istemesine rağmen Şehzade Selim, yeniçerilerin de desteğini alarak 24 Nisan 1512'de tahta geçmiştir. Saltanatının ilk yılını taht için tehlike olarak gördüğü kardeşlerinin bertaraf edilmesine ayıran Sultan Selim, 1514 yılında Çaldıran Ovası'nda Safevi Devleti hükümdarı Şah İsmail'i yenmiş; 1516 yılında Memlûkler'i bozguna uğrattığı Mercidabık Muharebesi ile Suriye, Lübnan ve Filistin'i alarak Mısır'ın yolunu Osmanlıya açmış ve hâkimiyetini güçlendirmiştir. Sultan Selim'in 1517'de Memlûkler ile yaptığı Ridaniye Savaşı sonunda Mısır'da Osmanlı idaresi sağlanmıştır. 8 yıllık saltanatı zaferlerle dolu Sultan Selim, 22 Eylül 1520'de sırtında çıkan bir yara sebebiyle vefat etmiş; kendisinden sonra oğlu Sultan Süleyman (1520-1566) tahta geçmiştir (Emecen,2009: 408-413).

Sert ve asabi mizacı, cesur ve ataklığı sebebiyle "Yavuz" lakabıyla bilinen Sultan Selim, kendi adıyla anılan "selîmî" kavuk giymiştir (Emecen, 2009: 414). Selîmî mahlasıyla şiirler yazan, Farsça **Divan**'ı bulunan Yavuz Sultan Selim'in şiirlerinde yer yer cihan hâkimiyetini ilke edinen bir hükümdarın sesi duyulmaktadır (Aydın, 2020: 509-510). Trabzon'daki şehzadeliği döneminde çevresine şair ve sanatkârları toplayarak bir edebî muhit

oluşturmuş, hükümdar olunca onları beraberinde İstanbul'a getirmiş ve çeşitli memuriyetlere yerleştirmiştir (İpekten, 1996: 207-209). Çaldıran Zaferi sonrası İranlı sanatkârları da İstanbul'a getirdiği bilinmektedir (Varlık, 1993: 194). Kısa süren saltanatı seferlerle geçen Sultan Selim; edebî muhitindeki bazı şairleri beraberinde savaşlara götürerek zaferleri anlatan eserler kaleme almakla memur etmiştir (İpekten, 1996: 80). Onun sefer ve fetihlerini anlatan eserlere **Selimnâme** adı verilir (Uğur, 2009: 440). Çalışmada, klasik Türk edebiyatı çerçevesinde nazmedilmiş eserlerden verilen örnek beyitlerden hareketle "Yavuz" kelimesinin tarihî seyir içinde yaşadığı anlam değişimi üzerinde durulmuş; "selîmî" kavuk cinsinin "dülbendini selîmî sarmak" ifadesiyle şiirlere konu olduğundan bahsedilmiş; yiğitliği, zaferleri, cihan hükümdarlığı, şiirleri, Safevilerle mücadelesi ile öne çıkan Yavuz Sultan Selim'in klasik Türk şiirindeki algısı ortaya konmuştur.

1. Yavuz Kelimesindeki Anlam İyileşmesi

"Yavuz" kelimesine **Divanü Lugati't-Türk**'te "kötü, fena" (Atalay, 2021: 762) ve Tietze'nin **Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati**'nde "kötü, vahşi" (Tietze, 2019: 260) anlamı verilmektedir. **Tarama Sözlüğü**'nde kelimenin anlamı sırasıyla "kötü, fena"; "sert, azgın, güçlü, çetin, yaman, şiddetli"; "kötülük, fenalık"tır (Dilçin, 1983: 239). Klasik Türk edebiyatı manzum metinlerinin ilk örneklerinin verildiği 13. yüzyıl ile 16. yüzyılın başlarını kapsayan dönemde, "yavuz" kelimesinin "kötü" anlamında kullanıldığı dikkati çekmektedir. Yunus Emre (ö. 1320?), "İy baña eyü diyen benem kamudan yavuz/Alnumı ay bilürem bu gözlerümi yılduz" (Tatçı, 1990: 84) beytinde "yavuz" kelimesini "iyi"nin zıddı olarak kullanmıştır. Kelimenin fiil yapma eki alarak "yavuzlamak" şeklindeki kullanımı Amrî'nin (ö. 1523-24?) "Dostluk eylemeseñ 'Amrîye tañ mı ki anı/Saña yavuzlar imiş düşmen-i bed-hâh meded" (Çavuşoğlu, 1979: 47) beytinde olduğu gibi "kötülemek" anlamındadır. Şiirlerde kelimenin "yavuzlanmak" şeklindeki fiil hâline de rastlanmakta olup Filibeli Vecdî'nin (ö. 1599) "Bir çakım kav olur yavuzlansa/Bir söyinmiş çerâg yakmaz hîç" (Selçuk ve Kavruk, 2017: 169) beytinde olduğu gibi kelime, "celallenmek, alevlenmek" manasında kullanılmaktadır.

Sultan Selim'in savaşlardaki başarısıyla adını cesaret ve yiğitlikle özdeşleştirdiği 16. yüzyılın başları itibarıyla ona lakap olan yavuz kelimesi, Meâlî'nin (ö. 1535-36) kedisi için yazdığı mersiyenin "Şîr-i merd idi bahâdurdı yavuz gürbeyidi/Yaşlu sanmañ anı genc idi katı körpeyidi/Bıyıgı kıllarınuñ her biri bir harbeyidi/Nidelüm âh pisi neyleyelüm vâh pisi**"** (Ambros, 1982: 177) bendinde olduğu gibi "yiğit" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Yetîm Ali Çelebi'nin (ö. 1553) aşağıdaki beytinde "yavuz" kelimesi "yavaş" kelimesinin tezadı olarak kullanılmıştır. "Yavaş" kelimesinin

beyitteki anlamının "mülayim, yumuşak" olmasına bakılarak "yavuz" kelimesinin "sert, atılgan, gözü pek" manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır: "Yavaş olup basılup yavuz olup asılma/Cânib-ı sulhı koma mevki`-i cür'etde sakın" (Piroğlu, 1996: 264). Edirneli Nazmî'nin (ö. 1559'dan sonra) **Mecma`ü'n-Nezâir**'inde geçen Şânî'ye (ö. 1534-35?) ait beyitte kelime yine "yiğit" anlamındadır: "Yüz mi çevürem vara gele ölmege Şânî/Merdâne yavuz tek gele meydâna disünler" (Köksal, 2017: 579).

Meninski'nin 17. yüzyıl Osmanlı Türkçesi üzerine hazırladığı sözlükte ise "yavuz" için "sert, hiddetli, zalim, merhametsiz, keskin, kuduz" gibi anlamlar verilmesine rağmen "kötü" anlamı yer almamaktadır (Tulum, 2011: 1877). Meninski'nin bu sözlükte kelimelerin halk dilindeki karşılıklarını vermesine bakılarak kelimenin "kötü" anlamının bu dönemde halk arasında diğer anlamlarının gerisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın ilk yarısına denk gelen dönemde yaşayan Azmî-zâde Hâletî (ö. 1631) "Hâletî oldı bugün fenn-i belâgatde hezâr/Kimse karşu gelimez aña yavuz şâ`irdür" (Kaya, 2017: 337) beytinde kelimeye "iyi, güçlü, becerikli" manasını; Ömer Fuâdî (ö. 1636), **Bülbüliyye** adlı mesnevisinin "Anuñ minkârı var tîz ü yavuzdur/Bunuñ gibilerün işinde uzdur" (Yazar, 2023: 134) beytinde sözcüğe "keskin, güçlü" anlamını vermiştir.

1932 yılı sonrasında derlenmeye başlanan **Derleme Sözlüğü**'nde "yavuz" kelimesinin anlamları sırasıyla "iyi, güzel, iyi huylu"; "yiğit, mert"; "eliaçık"; "becerikli, çalışkan"; "sert, keskin, yabanıl" ve "ısırgan(köpek için)" şeklindedir (1979: 4208). Nitekim **Güncel Türkçe Sözlük** kelimenin ilk anlamını "güçlü", ikincisini "iyi", üçüncüsünü ise eskimiş ibaresiyle "kötü" şeklinde vermektedir (https://sozluk.gov.tr/). Sözlüklerde verilen anlam bağlamında kelimenin "kötü" manasının tam tersine "iyi"leştiği; verilen örnek beyitlerden hareketle de "kötü" anlamın "yiğit, sert, güçlü, keskin, becerikli" şeklinde "iyi"ye dönüştüğünü anlaşılmaktadır.

Klasik Türk edebiyatı manzum metinlerinde "yavuz" kelimesinin göz ve bakış anlamındaki nazar kelimesi ile kullanımı, âdeta bir deyim hâlini alarak yaygınlaşmıştır. Bazen Ahmedî'nin (ö. 1412-13) "Ne gamzeñ ohı kim atsañ nişâna irer iy meh-rû/Yavuz göz görmesün sini eyâ Türk-i kemân-ebrû" (Akdoğan, 1988: 526) beytinde olduğu gibi tek başına "yavuz göz" ibaresine yer verilirken bazen de Mesîhî'nin (ö. 1512'den sonra) meşhur "Heykel it boynuna ey dôst Mesîhî kolını/Tâ saña degmeye yavuz dil ile dîde-i bed" (Mengi, 2014: 133) beytinde görüldüğü gibi "kötü göz, kötü söz" manasına gelecek kelimeler şiirlerde birlikte kullanılmıştır (Öztürk, 2017: 47). "Yavuz" kelimesinin yalın hâldeki anlamında iyileşme olsa da "yavuz göz/nazar" şeklindeki ibarenin anlamı değişmemiştir. Şairler, eserlerinde tek başına

geçen "yavuz" kelimesini "yiğit, cengâver, dik başlı" anlamında kullanırken aynı eserde "yavuz göz/nazar" ibaresi geçtiğinde kelimeyi "kötü" manasında kullanmışlardır. Filibeli Vecdî'nin "Penâh-ı mülk ü millet pâdşâh-ı dîn ü devletdür/Hudâ yavuz nazardan saklasun ol yüce sultanı" (Selçuk ve Kavruk, 2017: 74) beyti buna örnektir. 18. yüzyılda dahi bu durumda değişiklik olmamış; nitekim Nedîm'in (ö. 1730) "Bârî hatardan saklasın yavuz nazardan saklasın/Dâ'im kederden saklasın kılsın tebessüm dem-bedem" (Gölpınarlı, 1951: 127) beytinde de kelime, kalıplaşmış şekilde "kötü" anlamında kullanılmıştır.

2. Selîmî Kavuk

Osmanlı padişahları tarih boyunca birçok kavuk çeşidi kullanmış olup bu kavuklardan biri de Yavuz Sultan Selim'in ihtira ettiği "selîmî"dir (Bozkurt, 2022: 71). Selîmî; 65 santimetre boyunda, aşağıdan yukarı doğru hafif genişleyen, tepesi düz, silindir şeklindeki külaha; alttan üste, şerit biçiminde, beyaz tülbent dolanmasıyla oluşan bir başlık olup şiirlerde daima "sarmak" fiiliyle birlikte kullanılması dikkati çekmektedir. Gelibolulu Sun'î'nin (ö. 1533-34) "Dülbendiñi o şâha selîmî sarın disem/Biñ dürlü nâz ü şîveler eyler bozar sarar" (Yakar, 2018: 60) beyti ve Hayâlî Bey'in (ö.1556-57) "Geh selîmî sarınır gâhî Süleymânî yürür/Key yaraşır her ne kim geyse 'aceb mevzûn geyer" (Tarlan, 1945: 186) beyti buna örnektir. Kaynaklarda bu kavuk cinsine ait minyatürlerin ilk defa II. Selim (1566-1574) döneminde görüldüğü belirtilmesine rağmen (Tokmak, 2017: 16) Hayâlî Bey'in yukarıdaki beyti, bu kavuk cinsinin Sultan Süleyman döneminde de kullanıldığını ispatlar niteliktedir. Nitekim Mürekkepçi Enverî'nin (ö. 1547) "Yolında divinürdüm mûr-i hatta virmese sûret/selîmî sarsa dülbendin Süleymân-i zamân olsa" (Kurnaz ve Tatcı, 2001: 176) beyti ve Taşlıcalı Yahyâ'nın (ö. 1582) "Kul itse kendüye dünyâyı bir şâh-ı cihân olsa/selîmî sarsa dülbendin Süleymân-ı zamân olsa" (Çavuşoğlu, 2023: 431) beytinde bu başlıktan bahsedilme sebebi, Sultan Süleyman'ı övgü sadedinde babası Sultan Selim'i anmaktır (Şentürk, 2019: 142).

3. Manzum Metinlerden Hareketle Klasik Türk Şiirinde Yavuz Sultan Selim Algısı

Sultan Selim'in kendi döneminde dahi "Yavuz" lakabıyla tanındığı belirtilmesine rağmen klasik Türk edebiyatı manzum metinlerinde ona atıfla bu lakaba rastlanmamıştır. Yavuz Sultan Selim'in tarihî vesikalarda Selim Şah olarak anıldığı ifade edilmiştir (Emecen, 2009: 407). Şiirlerde Bâkî'nin (ö. 1600) II. Selim için kaleme aldığı "Bâkî hümâ-yi evc-i sa'âdet zemânede/Şâhîn bakışlu Şâh Selîmüñ şikârıdur" (Küçük, 2015: 162) beyti ve Şânîzâde Atâullah'ın (ö. 1826) III. Selim'e (1789-1807) yazdığı "Cenâb-i

pâdişeh-i çâr rükn ü heft iklîm/Mu'în-i dîn ü şerî'at-penâh-ı Şâh Selîm" (Çipiloğlu, 2005: 91) beyti gibi beyitlerden hareketle şah ünvanının II. Selim ile III. Selim için de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

3.1. Karakteri Bakımından

Klasik Türk Edebiyatı çerçevesinde padişah övgüsü için kaleme alınan kasidelerde; hükümdarların Revânî'nin (ö. 1523-24) "Sipihr-i saltanat Sultân Selîm ol şâh-i 'âdil kim/Rikâbı mâh-i nev olup felek olmışdı yekrânı" (Avşar, 2017: 171) beytinde olduğu gibi adalet, Üsküplü İshâk Çelebi'nin (ö. 1537) "Gülşen-i cûd u kerem Sultân Selîm ol kim anuñ/Ebr-i ihsânından olur tâze gonca ter çemen" (Çavuşoğlu; Tanyeri, 1990: 58) beytindeki gibi cömertlik ve Serâyî'nin (ö. ?) "Hazret-i Şâh-i Selîm bin Bayezid Hân kim anuñ/Gülşen-i râyinden oldı bu yedi kişver çemen" (Kolunsağ, 2019: 112) beytinde görüldüğü gibi bilgeliklerinin methedilmesi oldukça yaygındır. Söz konusu hükümdar Yavuz Sultan Selim olduğunda bu özelliklerin yanı sıra dikkat çekici oranda savaşçılığın övüldüğü görülmüştür.

3.1.1. Yiğitliği

Yavuz Sultan Selim'in şiirlerde en çok anılan karakter özelliklerinin başında yiğitlik gelmektedir. Yavuz dönemi şairlerinden Tâlî'î'nin (ö. 1519) "Sultân Selîm Hân-i bahâdır ki kılıcın/Kürsî komasa 'arş üzerine asar sefer" (Gedik, 2022: 76) beytinde padişah, "bahadır" sıfatıyla anılmıştır. Sultan Selim hayatta iken ona sunulan şiirlerin tamamında yiğitliğinin övülmesi tabiidir (Ay; Top, 2020: 384-432); fakat vefatından çok sonra yazılan Zâik'in (ö. 1852-53) Selim Paşa'nın (ö. 1872) Üsküp valisi olması üzerine yazdığı şiirindeki "Şecâ'atde Selîm-i Evvelüñ hem-tâsıdur varsun/Bekâyâya kalan ezbâle tîgın eylesün çârûb" (Karakoyun, 2007: 89) beyti gibi şiirlerde dahi adının yiğitlikle, âdeta kahramanlık timsali olarak anılması Sultan Selim'e has bir durumdur. Nâlî'nin (ö. 1675) **Tuhfetü'l-Emsâl** adlı mesnevisinin "Tûr-i şecâ'atde yegâne Kelîm/Kal'a-güşâ hazret-i Sultân Selîm" (Selçuk, 2017: 158) beytinde "kaleler açan Sultan Selim'i yiğitliğin Tur dağının tek Musa'sı" olarak nitelendirmesi bu yüzdendir. Aynı durum Manisalı Câmi'î'nin (ö. ?) Sultan Süleyman'a sunmak üzere kaleme aldığı **Muhabbet-nâme** adlı mesnevisinin "Selîm Şâh gibi olsun merd-i meydân/Selîm olsun nitekim Bâyezîd Hân" (Harmancı, 2017: 71) beyti ve Edirneli Nazmî'nin "Nice olur merdlik bilür gören hem işiden/Hân Selîmüñ şâh İsmâ'il ile ugraşını" (Üst, 2018: 3439) beytinde Yavuz Sultan Selim'in mertlikle özdeşleştirilmesiyle karşımıza çıkmaktadır.

3.1.2. Hiddeti

Şiirlerde Sultan Selim'in cesaretinden sonra en çok öne çıkan karakter özelliği hiddetli olmasıdır. Mahremî (ö. 1535), **Şeh-nâme**'sinin Yavuz Sultan

Selim dönemini anlatan bölümünde yer alan "Hirasân her dem olup heybetinden/Ne korkarsın Selîmüñ savletinden" (Aynur, 1993: 447) ve "Begenmezsiz Selîm-i tünd-hûyı/İdersiz ratb ü yâbis güft ü gûyı" (Aynur, 1993: 465) beyitlerinde ondan kendisinden korkulan sert huylu biri olarak bahsetmiştir. Zâtî'nin (ö. 1546) Sultan Selim için yazdığı kasidesinin "Hâsılı kevn ü mekân zübde-i te'sîr-i nücûm/Hazret-i Şâh Selîm ol meh-i âfâk-ı celâl, Kahr-ı cellâdı ki Mirrîh'e ura bir zahmı/Kan ile 'arsa-i eflâki ide mâl-âmâl, Hûn-ı a'dâya ayak basmaga tîri mukdim/Düşmenüñ kanını nûş itmege tîgi meyyâl ve Kanına kim ki susar girsün anuñla cenge/Tîgi anuñ içürür düşmene zehr-i kattâl" (Kurtoğlu, 2017: 91) beyitlerinde onun celalinin, cellat gibi olan kahrının, düşmanın kanını içen ve düşmana katledici zehir içiren kılıcının ön plana çıktığı görülmektedir. Yavuz Sultan Selim, kendi döneminden çok sonra yazılan şiirlerde de şiddet ve gazap timsali olarak anılmıştır. Nev'î-zâde 'Atâyî (ö. 1635)'nin Sultan Murad (1574-1595) övgüsü için kaleme aldığı kasidesinin "Unutdı mı kılıcın Hân Selîm-i kahhâruñ/Ki bûy-i hûn getirür dahi ol tarafdan bâd" (Karaköse, 2017: 120) beytinde onun atası olan Yavuz Sultan Selim'i kahhar sıfatıyla ve Şeyh Gâlib'in (ö. 1799) III. Selim için yazdığı kasidesinin "Bu baht ü devlete üç dâne Şeh Selîm erdi/Biri gazûb ü birisi halîm bî-zinhâr" (Okçu, 2016: 27) beytinde gazûb vasfıyla nitendirilmesi buna örnektir.

3.1.3. "Şîr"liği

İslam dünyasında olduğu gibi klasik Türk edebiyatında da aslan, Hz. Ali'yi temsil etmektedir. Şiirlerde Hz. Ali için aslan anlamında Arapça **haydar/ esed** ile Farsça **şîr** kelimeleri kullanılmıştır. Fakat Yavuz Sultan Selim'den sonra **şîr** kelimesi, Mahremî'nin "Diri_olmakdansa 'âr işkencesinde/Ölüm yigdür Selîm'ün pençesinde" (Aynur, 1993: 481) beytinde olduğu gibi Sultan Selim için de alem olmuştur. Nitekim o, Celîlî'nin (ö. 1569) "Hazret-i Sultân Selîm ol şîr-i dil kim çarhveş/Bir peleng-i bişe yok aña musahhar olmadı" (Kazan Nas, 2018: 276) beytinde ifade ettiği üzere ormandaki tüm leoparları etkisi altına bırakan bir aslandır. Şiirlerde onun aslana benzetilişi bazen Mahremî'nin "Selîm ismüñ özüñ şîr-i gazabnâk/Kılıcundan 'adûlar zehresi çâk" (Aynur, 1993: 268) beytinde olduğu gibi gazabından, bazen de Zâtî'nin "Şîr-i Hudâ peleng-i vegâ bebr-i ma'reke/Sultân Selîm-i sâhib-i tîg ü livâ-yi feth" (Kurtoğlu, 2017: 86) beytinde olduğu gibi savaş meydanındaki kahramanlığındandır. Şiirlerde Yavuz'un aslana benzetilmesine mukabil düşmanları da yine Celîlî'nin "Hazret-i Sultân Selîm ol şîr-gir/K'itmedi rûbâhı hasma şefkati" (Kazan Nas, 2018: 288) beytinde olduğu gibi rubaha yani kurnazlığıyla meşhur bir hayvan olan tilkiye benzetilmekte; fakat Sultan Selim, Hadîdî'nin (ö. 1530-31'den sonra) "Gelelden tahta şîrâne Selîm-

şâh/Unutdı hîlesini cümle rûbâh" (Öztürk, 1991: 396) beytinde olduğu gibi onlara saldığı korkuyla hilelerini unutturmaktadır.

3.2. Savaşları Bakımından

3.2.1. Zafer ve Fetihleri

Yavuz Sultan Selim'in Safevilerle mücadelesi gerek Meâlî'nin Çaldıran Zaferi için düşürdüğü "Çü 'azm eyledi Fârise hân-i Rûm/Bi-'avn-i Hudâ-yı kerîm ü rahîm/'Acem Şâhını varu kıldı şikest /İdüb Çaldırân içre ceng-i 'azîm/Bu fethüñ direm ben de târîhini/Kızılbaş kökin kesdi Sultân Selîm" (Ambros, 1982: 164) tarih manzumesinde olduğu tarihlerde gerekse "Sanma öldürmez rakîbi yârüñ ey dil ola mı/Hîç Kızılbaş pence-i Sultân Selîm Hândan halâs" (Ambros, 1982: 447) beytinde olduğu gibi gazellerde çokça geçen bir konudur. Bu konu, hayatında yazılan şiirlerden başka Âşık Çelebi'nin (ö. 979/1572) II. Selim için kaleme aldığı "Dedeñ oklı şikârıdur kızıl baş/Babañ bend urdı 'âlem didi şâbâş/Hakuñdur sen iderseñ küşte biñ baş/O gün Sultân Selîm devrân senüñdür" (Kılıç, 2017: 152) şiirinde olduğu gibi ölümünden sonra da dile getirilmiştir. Mercidâbık Zaferi sonrasında Şam'ın fethi, Mahremî'nin "Çün aldı kişver-i Şamı Selîm Şâh/Haber ceyşiyle toldı mülk-i efvâh" (Aynur, 1993: 555) beyti ve Mısır'ın fethi Nev'î-zâde 'Atâyî'nin "Selîm-i kâhir itdi çünki Mısr-i Kâhire 'azmin/Fütûhı hem-rikâb ü 'izz ü bahtı hem-'inân buldı" (Karaköse, 2017: 96) beyti ile Revânî'nin "Nedür bu devlet-i Sultân Selîm-i 'Osmânî/Ki bir kulıdur anuñ şimdi Mısr Sultânı" (Alışık, 1986: 13) beyti gibi beyitlerle işlenmiştir. Manisalı Câmi'î'nin "Kimesne darb ile almadı Mısrı/Ne Cemşîd ü Ferîdûn ü ne Kisrî//İki sultâna virdi fethin Allâh/Biri İskender biri Sultân Selîm Şâh" (Harmancı, 2017: 71) beyitlerinde ve Hâşimî'nin (ö. 1641'den sonra) "Selîmi bildi İskender çü devrân/Velî devr-i zemâne bu Süleymân" (Uçak, 2015: 204) beytinde olduğu gibi Yavuz Sultan Selim, hem İran'ı hem de Mısır'ı fethettiğinden Makedonya Kralı İskender'e (ö. M.Ö. 323) benzetilmiştir (Kaya, 2000: 555). Nâlî'nin "Fâtih-i Rûm u 'Acem ü Mısr u Şâm/Rûz-ı vegâ çâkeri Behrâm u Sâm" (Selçuk, 2017: 158) beyti ve Meâlî'nin "Dil ü cân milketini tutdı cemâlüñ nitekim/İtdi Sultân-ı Selîm feth 'Areble 'Acemi" (Ambros, 1982: 296) beytinde Sultan Selim; Anadolu'nun, Arap ve Acem diyarının, Mısır ve Şam'ın fatihi olarak anılmıştır. Sultan Selim'in Mısır'ı fethi, III. Selim'in burayı yeniden fethini konu alan Sünbül-zâde Vehbî'nin (ö. 1809) "Selîm-i evveli şâd eylediñ nev-feth-i Mısr ile/Aña tebşîr idüp hûr-i cinân şevketlü hünkârım" (Yenikale, 2017: 339) şiiri gibi şiirlerde de sıkça dile getirilmiştir.

3.2.2. Cihan Hükümdarlığı

Anadolu'daki karışıklıkların önüne geçmesi, Safevi ve Memlûk devletlerini mağlup etmesi, Mısır'ı fethetmesi sonrasında Mekke ve Medine'nin de

himayesini üstlenmesi, Sultan Selim'in cihan hükümdarı olarak anılmasına ve şiirlerde onun hakkında Revânî'nin "Pâdişâh-i heft kişver Hazret-i Sultân Selîm/Matbah-ı hânıyıla konukladı dünyâyı 'ıyd" (Avşar, 2017: 66), "Sâhib-kırân Hazret-i Sultân Selîm kim/Nâm-ı şerîfiyile olur nâm-dâr feth**"** (Avşar, 2017: 63), "Câmi'-i mülk-i cihân ya'nî ki Sultân Selîm/Sâye-i Hazret-i Hak zıll-i Hudâ-yi Müte'âl" (Avşar, 2017: 116) beyitleri, Üsküplü İshâk Çelebi'nin "Bülend-mertebe Sultân Selîm-i şâh-ı cihân/Ki zikr-i nâm-ı şerîfi virür revâna sürûr" (Çavuşoğlu; Tanyeri, 1990: 25) beyti, Mesîhî'nin "Âb-ı rûy-i Âl-i Osmân husrev-i gîtî-sitân/Pâdişâh-ı bahr ü ber Sultân Selîm-i kâmrân" (Mengi, 2014: 28) beyti ve Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi'nin (ö. 1515) "Mâh-i burc-ı saltanat hurşîd-i evc-i ma'delet/Husrev-i Cemşîd-ferr şâh-ı cihân Sultân Selîm" (Erünsal, 2018: 278) beytinde olduğu gibi **cihân-gîr, şâh-ı cihân, sâhib-zamân, sâhib-kırân** gibi ünvanların dikkat çekecek derecede kullanılmasına sebep olmuştur. Halife ünvanı, her ne kadar ondan önce ve sonra Osmanlı padişahları tarafından kullanılsa da vefatından çok sonra yazılan şiirlerde dahi Mahmûd Nedîm Paşa'nın (ö. 1883) "Hilâfet saltanat 'asrında nusret ittihâd itdi/Birinci Hân Selîmi cümleden es'ad-i kâbildir" (Kürkçüoğlu, 2004: 214) beytinde olduğu gibi bu ünvan onunla özdeşleşmiştir.

3.3. Şairliği

Yavuz Sultan Selim, henüz hayattayken **Divan** tertip etmiş bir şair olup (Mermutlu, 2021: 20) vefatından çok sonra dahi şiirlerine atıfta bulunulmuştur. Adanalı Sürûrî'nin (ö. 1814) III. Selim övgüsü için kaleme aldığı "Nükte-perdâz idi Sultân Selîm-i evvel/Şimdi fâyıkdur aña bunda olan tab'-ı Selîm" (Batur, 2002: 220) beytinde Sultan Selim'i nükte-perdâz olarak; Garâmî (ö. 1580'den sonra) ise "Şâhâne güzel sözleri hôş tumturâk-tarz/Sultân-ı cihân a'nî Selîmî gazelleri" (Başpınar, 2013: 953) beytinde onun gazellerini süslü bulduğunu belirtmiştir. Nedîm; "O hakân-ı güzînüñ gûş idenler nazm-ı dil-cûsın/Sanur kim Şeh Selîm eş'ârıdur tarz-ı belâgatle" (Gölpınarlı, 1951: 212) beyti ile "Eylemiş tertîb-i divan gerçi kim Sultân Selîm/Anda ammâ kim bu gûne ma'nî-i nâzük 'adîm/Baykara görse sayardı kendi efkârın akîm/Bak bu beyt-i pâke de var bâri şi'r öğren Nedîm/Biz safâ ile Neşât-âbâdı itdük çün makar/Saña da ey gam 'adem-âbâda lâzımdur sefer" (Macit, 2017: 181) bendinde Sultan Ahmed'in (1703-1730) şiirini önce Yavuz Sultan Selim'inkine benzetmiş, sonra ise onun şiirlerinden üstün tutmuştur.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatındaki manzum metinlerden hareketle "yavuz" kelimesinin yalın hâldeki anlamının iyileşmesine rağmen "yavuz nazar" şek-

linde kalıplaşmış ibarenin manasının değişmediği; Sultan Selim'in ihtira ettiği "selîmî" kavuğun Sultan Süleyman döneminde de sarınıldığı ve bu kavuğu sarmanın zor olduğu; Sultan Selim'in hayatında yazılan şiirlerde yiğitliğinin, sert mizacının ve bunlarla bağlantılı olarak aslana benzetilmesinin; fetih ve zaferlerinin, cihan hükümdarı vasfının ve şairliğinin çok fazla ön planda olmasının yanı sıra ölümünden çok sonra yazılan şiirlerde de bu özellikleri ile yer aldığı, âdeta bu özelliklerin timsali durumuna geldiği anlaşılmaktadır.

Teşekkür

Çalışmamı okuyup değerli görüşlerini benden esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Atillâ Şentürk'e teşekkürü borç bilirim.

KAYNAKÇA

AKDOĞAN, Yaşar (1988). **Ahmedî Divan**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

ALIŞIK, Cevdet Eralp (1986). **Revânî'nin İşret-nâme'si (Metin-Tercüme)**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AMBROS, Edith Gülçin (1982). **Candid Penstrokes the Lyrics of Meâlî, an Ottoman Poet of the 16 th. Century**, Berlin: K. Schwarz.

ATALAY, Besim (2021). **Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lûgati't-Türk**, Ankara: Türk Dil Kurumu.

AVŞAR, Ziya (2017). **Revânî Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

AY, Ümran; TOP, Yılmaz (2020). "16. Yüzyılın İlk Yarısındaki Divanlarda Yavuz Sultân Selîm'e Sunulmuş Şiirler", **Sâhib-Kırân-ı Zaman Yavuz Sultân Selîm Han**, s. 375-440, İstanbul: KOCAV.

AYDIN, Seda (2020). "Sultan-Şair Olarak Yavuz Sultân Selîm", **Sâhib-Kırân-ı Zaman Yavuz Sultân Selîm Han**, s. 507-521, İstanbul: KOCAV.

AYNUR, Hatice (1993). **Mahremî ve Şeh-nâmesi. I. Kısım. Yavuz Sultan Selim Dönemi. İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BAŞPINAR, Fatih (2013). **Garâmî Divan**, İstanbul: Yedirenk.

BATUR, Atilla (2002). **Sürûrî Divanı, Hayatı, Sanatı, Eserleri, Divan'ın Tenkitli Metni**, (Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BOSTAN, M. Hanefi (2020). "Yavuz Sultan Selim'in Şehzadelik Dönemi (1487-1512)", **Sâhib-Kırân-ı Zaman Yavuz Sultân Selîm Han**, s. 15-104, İstanbul: KOCAV.

BOZKURT, Nebi (2022). "Kavuk", **İslâm Ansiklopedisi,** C. 25, s. 71-72, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1979). **Amrî. Divan. Tenkidli Basım**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (2023). **Yahyâ Bey (Taşlıcalı) Dîvan**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed; TANYERİ, M. Ali (1990). **Üsküblü İshak Çelebi. Divan. Tenkidli Basım**, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi.

ÇİPİLOĞLU, Adviye Rabia (2005). **Şânîzâde Atâullah Divanı**, (Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DİLÇİN, Cem (1983). **Yeni Tarama Sözlüğü**, Ankara: Türk Dil Kurumu.

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **İslâm Ansiklopedisi,** C. 36, s. 407-414, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

ERÜNSAL, İsmail (2018). **Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

GEDİK, Nusret (2022). **Tâli'î. Türkçe Divan**, İstanbul: Yeditepe.

GIYNAŞ, Kâmil Ali (2014). **Pervâne Bey Mecmuası. Pervâne B. Abdullah**, C. 3, İstanbul: Akademik Kitaplar.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1951). **Nedim Divanı**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

HARMANCI, M. Esat (2017). **Manisalı Câmi'î. Muhabbet-nâme (Vâmık u 'Azrâ)**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

https://sozluk.gov.tr/, E.T. 28.04.2025.

İPEKTEN, Haluk (1996). **Divan Edebiyatında Edebî Muhitler**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

KARAKOYUN, Engin (2007). **Zaik Divanı (1b-65a)**, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KARAKÖSE, Saadet (2017). **Nev'î-zâde 'Atâyî Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

KAYA, Bayram Ali (2017). **Azmîzâde Hâletî Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

KAYA, Mahmut (2000). "İskender", **İslâm Ansiklopedisi,** C. 22, s. 555-557, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

KAZAN NAS, Şevkiye (2018). **Celilî Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

KILIÇ, Filiz (2017). **Âşık Çelebi Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

KOLUNSAĞ, İbrahim (2019). Serâyî Divan (Notlandırılmış Metin-İnceleme), Ankara: Türk Dil Kurumu.

KÖKSAL, M. Fatih (2017). **Edirneli Nazmî. Mecma'u'n-Nezâir (İnceleme-Metin)**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

KURNAZ, Cemal; TATCI, Mustafa (2001). **Ümmi Divan Şairleri ve Enveri Divanı**, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

KURTOĞLU, Orhan (2017). **Zâtî Divanı (Gazeller Dışındaki Şiirler)**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

KÜÇÜK, Sabahattin (2015) **Bâkî Divanı. Tenkitli Basım**, Ankara: Türk Dil Kurumu.

KÜRKÇÜOĞLU, M. Akif (2004) **Mahmûd Nedîm Paşa Divanı. İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Sözlük**, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

MACİT, Muhsin (2017). **Nedîm Divanı,** Ankara: Kültür Bakanlığı.

MENGİ, Mine (2014). **Mesîhî Divanı**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

MERMUTLU, Bedri (2021). **Tam ve Özgün Yavuz Sultan Selim Divanı**, İstanbul: Büyüyenay.

OKÇU, Naci (2016). **Şeyh Gâlib Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

ÖZTÜRK, Necdet (1991). **Hadîdî. Tevârîh-i Âl-i 'Osmân (1299-1523)**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

ÖZTÜRK, Tuncay (2017). "Yahyaoğlu'nun 'Yavuz Gözden Yavuz Dilden' Redifli Gazeli, Bu Gazele Yazılan Nazireler ve Ahmed Paşa'nın Yahyaoğlu'na Naziresi", **Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 15(3), s. 35-48.

PİROĞLU, Zehra (1996). **Yetimi: Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni,** (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SELÇUK, Bahir (2017). **Nalî Mehmed Efendi. Tuhfetü'l-Emsâl**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (2019). **Osmanlı Şiiri Kılavuzu-3. Dâbbe-Düzgün**, İstanbul: Dün Bugün Yarın.

TARLAN, Ali Nihad (1945). **Hayâlî Bey Divanı**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası.

TATÇI, Mustafa (1990). **Yûnus Emre Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

TEKİNDAĞ, Şehabettin (1979). "Trabzon", **İslâm Ansiklopedisi,** C. 12/1, s. 455-477, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

TIETZE, Andreas (2019). **Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati,** C. 9, Y-Z, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

TOKMAK, Serpil (2017). **Osmanlı Toplum Hayatında Serpûşlar ve Osmanlı Şiirine Yansıması**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TULUM, Mertol (2011). **XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı**, Ankara: Türk Dil Kurumu.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü XI (1979), Ankara: Türk Dil Kurumu.

UÇAK, Salih (2015). **Hâşimî'nin Mihr ü Vefâ Mesnevisinin Tenkitli Metni ve İncelemesi**, (Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

UĞUR, Ahmet (2009). "Selimnâme", **İslâm Ansiklopedisi,** C. 36, s. 440-441, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

ÜST, Sibel (2018). **Edirneli Nazmî Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

VARLIK, Mustafa Çetin (1993). "Çaldıran Savaşı", **İslâm Ansiklopedisi,** C. 8, s. 193-195, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

YAKAR, Halil İbrahim (2018). **Gelibolulu Sun'î Divanı,** Ankara: Kültür Bakanlığı.

YAZAR, İlyas (2023). **Ömer Fuâdî. Bülbüliyye**, Çanakkale: Paradigma Akademi.

YENİKALE, Ahmet (2017). **Sünbül-zâde Vehbî Divanı**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

YILDIRIM, Rıza (2017). **Aleviliğin Doğuşu. Kızılbaş Sûfîliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501**, İstanbul: İletişim.

MANASTIRLI DÂNİŞ AHMED EFENDİ'NİN YAVUZ SULTAN SELİM DİVANI ŞERHİNDE EDEBÎ, DİNÎ VE KÜLTÜREL UNSURLAR

Dr. Beyza TERZİ SARI
Doğuş Ün. Fen-Edebiyat Fak.
beyzaizret@gmail.com

Giriş

Divanlar yalnızca şiirlerin toplandığı eserler değil aynı zamanda dönemlerinin edebî geleneklerini, kültürel yapısını, zihin dünyasını yansıtan çok katmanlı metinlerdir. Bu katmanlar; dinî-tasavvufi göndermelerden tarihî şahsiyetlere, mitolojik figürlerden coğrafi referanslara ve sosyal pratiklere kadar pek çok meseleyi içerir. Ancak bu katmanlı yapı, bilhassa ortalama okur için her zaman yeterince açık olmayabilir. İşte bu noktada bahsi geçen metni, diğerlerinden daha iyi anladığını düşünen şarihler devreye girer. Söz gelimi bir divan metni için şarih yalnızca metni açıklamakla yetinmez, şairlerin mısralara ustalıkla yerleştirdiği edebî ve kültürel unsurları da görünür kılar. Böylelikle şerh metinleri, sadece bir izah aracı olmanın ötesinde edebî, dinî ve kültürel belleği yeniden taşıyıp üreten bir yorum sahası hâline gelir. Bu bağlamda **Dest-âvîz-i Dâniş** adlı eserde de **Selîmî Divanı**'ndan yapılan beyitlerin şerhi, söz konusu çok katmanlı anlam dokusunu teşrih ederken hem şairin ifade gücünü hem de dönemin kültürel arka planını gün yüzüne çıkarır.

Bu çalışmada öncelikle Yavuz Sultan Selim'in şiirleri üzerine yapılan çalışmalardan genel hatlarıyla söz edilecek, ardından Manastırlı Dâniş Ahmet Efendi ve **Dest-âvîz-i Dâniş** kısaca tanıtılacaktır. Dâniş'in şerh metni, içerdiği edebî, dinî ve kültürel unsurlar bakımından değerlendirilecek ve metindeki edebî sanatlara, tarihî ve mitolojik göndermelere, dinî referanslara, sosyal hayata, musikiye ve evliya menkıbelerine dair izler takip edilecektir.

Yavuz Sultan Selim Divanı Hakkında

Osmanlı belgelerinde I. Selim'in [ö. 920/1520] adı, Selim Şah olarak geçmektedir. Osmanlı Devleti'nin dokuzuncu hükümdarı olan Selim Şah, sert mizacı ve cesaretinden dolayı "Yavuz" lakabıyla anılmıştır (Emecen, 2009: 407). Yavuz Sultan Selim, sekiz yıllık (1512-1520) kısa saltanatı esnasında Osmanlı topraklarını Doğu Anadolu'dan Mısır'a ve oradan da Arap Yarımadası'na kadar genişletmiş güçlü bir hükümdardır (Emecen, 2024: 13).

Devlet yönetimindeki başarılarıyla Osmanlı tarihinde öne çıkan Yavuz Sultan Selim, sadece bununla sınırlı kalmamış, özellikle şiire olan ilgisiyle sanat alanında da önemli varlık göstermiş padişah şairlerdendir. Yavuz Sultan Selim, daha şehzadeliğinden itibaren etrafına birçok şairi toplayarak zengin bir edebî muhit oluşturmuştur (İpekten, 1996: 206). Selîmî mahlasıyla çeşitli nazım biçimlerinde şiirler söylemiştir. Bu şiirlerin önemli bir kısmı Farsça olup XVI. yüzyıl tezkire yazarlarından yalnızca Âşık Çelebi, Selîmî'nin az da olsa Türkçe şiirleri olduğunu ifade etmiş, yüzyılın diğer tezkirecileri bu görüşe katılmayarak ya Türkçe şiirlerin varlığını bütünüyle reddetmiş ya da söz konusu şiirlerin Selîmî'ye yakıştırıldığından bahsetmişlerdir (Kut, 1978: 104-105; Canım, 2000: 151; Kılıç, 2010: 198; Kutluk, 1989: 93; Kutluk, 1997: 11). Her ne kadar Selîmî'nin kendi dönemine yakın tarihlerde ve sonrasında bu konuda farklı görüşler dile getirilmiş olsa da yapılan son çalışmalar, onun Türkçe şiirler de söylediğini ortaya koymuştur (Köksal, 2020: 315). Bu konudaki görüş ayrılıklarının sebebi, Selîmî'nin mürettep Farsça divanı bulunmasına karşın mürettep Türkçe divanı bulunmaması olmalıdır. Elbette yapılacak yeni çalışmalar, konuyla ilgili farklı veri ve değerlendirmelere kapı aralayabilir.

Yavuz Sultan Selim'in divanı ilk olarak H. 1306 senesinde [M. 1888/1889] **Dîvân-ı Yavuz Sultân Selîm** adıyla, Sekizinci Daire-i Belediyye'nin mal memuru Hüseyin Hüsnü tarafından hazırlanıp İstanbul'daki Asadoryan Matbaası'nda bastırılmıştır (Hüseyin Hüsnü, H.1306: 1). Bu eser, "divan" olarak neşredilmişse de sonradan yapılan çalışmaların gösterdiği üzere, divanın tam metni olmaktan uzaktır. Selîmî Divanı'nın ilk tam metni ve ilk tenkitli neşri olarak nitelendirilebilecek çalışma ise 1904 senesinde Alman filolog Paul Horn tarafından yedi nüsha karşılaştırılarak Berlin'de yapılmıştır. Alman İmparatoru II. Wilhelm adına yapılan bu çalışma, dönemin Osmanlı İmparatoru II. Abdülhamid'e armağan edilmiştir (Paul Horn, 1904: 2). Divanının ilk tercümesi, H. 1308 [M. 1890/91] senesinde Şeyh Vasfî tarafından hazırlanmış ve **Bârika** ismiyle yine İstanbul'daki Asadoryan Matbaası'nda bastırılmıştır. Eser, Yavuz Sultân Selîm'in Eş'ârıyla Tercümeleri ve Mısralar olmak üzere iki bölüme ayrılır (Şeyh Vasfî, H.1308: 4-65). Kasidelerin yer almadığı **Bârika**, divanın tam tercümesi niteliğini taşımaz. Son olarak Selîmî Divanı'nın ilk şerhi, bu çalışmanın da konusu olan **Dest-âvîz-i Dâniş** adlı metindir.

Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ve Dest-âvîz-i Dâniş

Dâniş Ahmed Efendi'nin hayatı hakkında **Sicill-i Osmânî Zeyli**, **Osmanlı Müellifleri** ve **Tuhfe-i Nâilî** gibi kaynaklarda birbirini tekrar eden sınırlı bilgiler bulunur. Bunlara göre Dâniş Ahmed Efendi'nin doğum tarihi bilinmemekle birlikte, Manastır'da doğduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar

Sicill-i Osmânî Zeyli'nde baba adı Mehmed olarak verilmişse de Dâniş'in günümüze ulaşabilen eserlerindeki vakıf kaydında tam adı Ahmed Dâniş bin Sâlih bin 'Abdü'n-nebî olarak geçmektedir (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 47; Kurt, 2021: 61). Tahsiline ilk olarak Manastır'da başlayan Dâniş Ahmed Efendi daha sonra İstanbul'a gitmiş, burada eğitimini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra tekrar Manastır'a dönmüştür (Tok, 2008: 42). **Osmanlı Müellifleri**'nde kendisine **Ulema Faslı** başlığı altında yer verilen Ahmed Dâniş'in, Türkçenin yanı sıra Arapça ve Farsçaya hâkim olduğu, müderrislik yapıp eser yazarak geçimini sağladığı belirtilmektedir (Bursalı Mehmed Tahir, H.1333: 310). Aynı kaynakta Dâniş'in lügat tahlilleriyle birlikte **Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî**, **Şerh-i Divan-ı Sultân Selîm-i Evvel**, **Mecmû'a-i Kavâ'id-i Fârsiyye** ve **Divançe** adlı eserlerinin bilgisi de verilmiştir. Manastırlı Dâniş Ahmed hakkında yapılan son çalışmalara göre, bunlardan günümüze ulaşabilenler yalnızca **Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî** ve **Şerh-i Dîvân-ı Sultân Selîm-i Evvel (Dest-âvîz-i Dâniş)** adlı metinlerdir (Kurt, 2021: 62). H. 1316 [M. 1898/1899] senesinde vefat eden Dâniş'in kabri, Manastır'dadır (Bursalı Mehmed Tahir, H.1333: 310).

Kaynaklarda **Şerh-i Dîvân-ı Sultân Selîm-i Evvel** olarak geçen fakat eserin mukaddimesinde, müellifi tarafından **Dest-âvîz-i Dâniş** olarak isimlendirilen Selîmî Divanı'nın ilk şerhi, H. 1312 [M. 1894/1895] senesinde yazılmaya başlanmış, H. 1313 [M. 1895/1896] senesinde tamamlanmıştır. Hem tercüme hem şerh niteliği taşıyan eserin İstanbul, Makedonya ve ikişer tane de Ankara'da olmak üzere toplam 4 nüshası vardır. **Dest-âvîz-i Dâniş**, II. Abdülhamid'e ithaf edilmiştir (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 123). Dâniş, eserin kaynak metni olarak yukarıda da adı geçen H. 1306 [M. 1888/1889] tarihli **Dîvân-ı Yavuz Sultân Selîm** adlı çalışmayı esas almıştır. Dâniş'in eserinde buradaki 4'ü kaside, 102'si gazel olmak üzere toplam 106 şiirin tercüme ve şerhi bulunur.

Dest-âvîz-i Dâniş üzerine yapılan ilk akademik çalışmalar, 2016 ve 2017 yıllarında tamamlanan yüksek lisans tezleridir. Bu çalışmalarla birlikte Dâniş'in toplam 366 sayfalık şerh metni, bahsi geçen dört nüshanın edisyon kritiği de yapılarak iki ayrı tez çalışması hâlinde ortaya konmuştur.[121]

Dest-âvîz-i Dâniş'teki Edebî Unsurlar

Dâniş, Selîmî'nin şiirlerini şerh ederken teşbih, mecaz, istiare, iham, leff ü neşr gibi edebî sanatlara değinmiş, özellikle teşbihleri göstermeye fazlaca dikkat etmiştir. Burada amaç, kelimeler arasındaki anlam ilişkilerini

[121] Bu tez çalışmaları için bk. AYDIN, Seda (2016). **Dest-âvîz-i Dâniş Tenkitli Metin ve İnceleme (s. 180-366)**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; TERZİ, Beyza (2017). **Dest-âvîz-i Dâniş Tenkitli Metin ve İnceleme (s. 1-180)**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bahsi geçen tezler sonrasında tek kitap hâlinde yayımlanmıştır.

gösterirken okurun, şiirin anlam dünyasına nüfuz etmesini de sağlamaktır. Şerh metninde klasik şiirde önemli rol oynayan Leyla, Mecnun, Ferhat, Şirin, Vamık, Azra gibi şahıslara ve bu şahıslar etrafında anlatılan hikâyelere sıklıkla yer verilir.[122] Şarih bunları bazen kelime izahı yaptığı yerlerde bazen de **mahsûl-i beyt** diyerek beyitleri açıkladığı kısımlarda ele almıştır. Bu durum şu beyitle örneklendirilebilir:

"Çü hâk-i râh-ı segân-ı der-i tü şüd siper-i mâ
Zemîn u kal'a-ı eflâk şüd musahhar-i mâ" (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 190)

(Ey canan, kapındaki köpeklerin yolunun toprağı bize kalkan olduğu için feleklerin kalesini zapt edebildik.)

Yukarıdaki beyitte her ne kadar doğrudan bir Leyla ve Mecnun göndermesi bulunmasa da âşığın gözünde sevgilinin kapısındaki köpeklerin bastığı toprağın, neden bu kadar kıymetli olduğunun anlatılabilmesi için, bu hikâyeye başvurulur. Şarih, beyti daha anlaşır kılmak adına, Mecnun'un Leyla'nın mahallesinde dolaşan köpeklere dahi saygı gösterip onların ayaklarını öpmesinden söz eder (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 190). Klasik şiirin anlam dünyasında merkezî bir yer tutan bu anlatı sayesinde, bu şiiri anlamak için çok temel olan bir noktaya yani sevgilinin âşık tarafından nasıl algılandığına dikkat çekilir.

Şerh metninde sevgilinin güzellik unsurlarından bahsedilirken kullanılan anber, la'l, serv, sünbül, tuba gibi mazmunların izahları verilmiş, klasik şiir evreninde sözlük anlamlarına ek birtakım anlamlarla kullanılan saba, azad, ruhsar gibi bazı kelimelerin açıklamaları da yapılmıştır.[123] Sözlüklerde sabahları esen ılık yel manasına gelen saba kelimesi, klasik edebiyatta sevgilinin kokusunu âşığa ulaştırmayla görevli bir ulak addedilir. Metindeki bu tip edebî unsurlar, okurun kaynak metindeki şiirleri, klasik Türk edebiyatı geleneğine uygun biçimde anlamlandırabilmesine imkân tanır.

Şerh metninde dikkat çeken edebî unsurlardan bir diğeri de şarihin başka şairlerin beyitlerinden, kıtalarından veya manzum parçalarından yaptığı iktibaslardır. Metinde 28 Farsça, 21 Türkçe, 5 Arapça olmak üzere toplam 54 şiirden iktibaslar bulunur. Bu şiirlerden bazılarının şairleri, şarih tarafından belirtilmiş bazıları belirtilmeden doğrudan alıntılanmıştır. İsmi belirtilen şairler; Attâr, Enverî, Fahreddîn-i Irâkî, Fuzûlî, Hâfız, Mevlana Câmî, Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî, Selmân, Şem'î ve Vehbî; belirtilmeyenler Nev'î, Şeyhülislam Yahyâ, Seyyid Seyfullah, Sinan Paşa ve Bosnalı Sâbit'tir.

[122] Bazı örnek beyitler için bk. Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 230, 375, 396, 454.
[123] Bazı örnek beyitler için bk. Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 162, 171, 242, 450.

Bunlara ek olarak metinde kime ait olduğu belirlenemeyen manzum parçalar da vardır (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 59).

Şerh metnindeki iktibaslar, sadece anlamı pekiştirmekle kalmaz, edebî mazmun ve temaların ne şekilde dönüşüp tekrarlandığı hakkında ipuçları da verir. Söz gelimi Mevlana, Hâfız, Sa'dî, Fuzûlî, Şeyhülislam Yahyâ gibi şairlerden alıntılanan beyitler, okura hem tasvir edilen temanın başka bir metindeki yansımasını hem de klasik şiirdeki ortak estetik alanı gösterir. Bir yönüyle okurun edebî duyarlılığını da güçlendiren bu üç dilli manzum parçalar, şerh metnine estetik bir katman da kazandırır, böylelikle şarih metnini didaktik bir anlatımın ötesine taşıyarak edebî bir diyalog zeminine dönüştürmüş olur. Burada "diyalog"tan maksat, şarihin hem kaynak metnin sahibi şairle hem başka metinlerle hem de okurla kurduğu çok yönlü etkileşimdir.

Son olarak metnin kelime izahı ya da beyitlerin açıklanmaya başlandığı **mahsûl-i beyt** kısımlarında geçen ve geneli Arapça olan bazı ibarelerin kullanımı da metindeki edebî unsurlar arasında gösterilebilir.[124] Şarih bu ibarelerden tanım yapmak, tanımları genişletmek, izahları pekiştirmek gibi sebeplerin yanı sıra metnine estetik bir katkı sağlayıp eserini güzelleştirmek amacıyla da faydalanır. Örneğin; âşığın sevgiliye olan vefası temalı bir beyti şerh ederken öncelikle âşığın maşuktan gönlünü kesemeyeceğinden bahseden şarih, hemen ardından "darbu'l-habîbi zebîbun" [Sevgiliden gelen eza, sefadır.] (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 273) ibaresini kullanarak, söylemek istediklerini daha estetik bir yolla da ifade etmiş olur.

Dinî Unsurlar

Dâniş, klasik şiirin en önemli kaynaklarından ayet ve hadisleri, şerh üslubunun öne çıkan bir özelliği olarak sıklıkla kullanır. Bu ayet ve hadisleri izah ederken bazen "âyet-i kerîme, âyet, nazm-ı celîl, kemâ kâle'llâhu teâlâ; hadîs-i şerîf, hadîs-i kudsî" gibi ibareleri kullanan şarih, bazen "fehvasınca, mucibince, mazmununca" gibi ara sözler kullanmış bazen de hiçbir şey söylemeyip ayet ve hadislerden doğrudan iktibaslar yapmıştır (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 56-58). Dâniş, bu iktibasları çoğunlukla kaynak metnin anlamını güçlendirip derinleştirmek zaman zaman da buradaki söylemleri, İlahi bir referansla desteklemek amacıyla kullanır. Örneğin:

"Ey ki berây-ı derd-i men fikr-i 'ilâc kerdeî
Mürdenem ez-Hudâ taleb rence mekün hekîm-râ" (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 222)

[124] Bazı örnek beyitler için bk. Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 150, 294, 312, 386.

(Ey benim derdim için çare arayan kişi Allah'tan ölümümü iste, tabibe yok yere zahmet verme.)

Beyitteki derdim için çare arama, ölümümü iste tarzındaki söylem; "Ey benim derdim için ilaç endişesi duyan kişi, Allahtan benim vefatımı dile, tedavi için tabibe zahmet verme. Zira sadakat ölümü istemekledir." şeklinde şerh edilmiştir. Hemen ardından bu ifadeler, Bakara Suresi'nin 94. ayeti "fe-temennevu'l-mevte in kuntum sâdikîn" [Eğer doğru sözlü iseniz ölümü isteyiniz] ile desteklenir (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 222). Böylelikle âşığın sadakatiyle birlikte aşkın ulaştığı nokta da ilahi bir referansla, meşrulaştırılmış olur. Bu ise klasik edebiyat geleneğinde, aşkın dünyevi bir tecrübe olmasının ötesinde ilahi bir boyutla yorumlanması durumuna karşılık gelir.

Dâniş, zaman zaman "Hz. Âdem, Hz. Ahmed (Muhammed Mustafâ), Hz. Alî, Hz. Dâvud, Hz. Eyyûb, Hz. İbrâhîm, Hz. İsâ, Hz. Lokmân Hekîm, Hz. Mûsâ, Hz. Nûh, Hz. Süleymân, Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf; Hz. Âîşe, Hz. Bilâl, Hz. Câbir bin 'Abdullâh, Hz. Ebû Tâlib, Hz. Fatma, Hz. Havvâ, Hz. Hızır, Hz. Meryem, Hz. Zü'l-Karneyn" (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 107) gibi peygamberler ve İslam büyüklerini tanıtarak, onlara göndermeler yapan beyitleri izah eder ve metnine dinî, tarihî hatta kültürel derinlik de kazandırır.

Divan şerhlerinde kaynak metinlerdeki ahlaki ve tasavvufi çıkarımları güçlendirmek amacıyla, evliya menkıbelerine de sıklıkla başvurulur. Manastırlı Dâniş de bu gelenek doğrultusunda birçok beytin izahında evliya menkıbelerinden faydalanmış; bunları yer yer "kıssa", "faide", "tetimme" gibi alt başlıklarla aktarmıştır. Menkıbe anlatılarında "Bâyezîd-i Bistâmî, Behlûl-i Dânâ, Ebû'l-Hayr Tînânî, Ebû'l-Hasan Harakânî', Fahreddîn-i 'Irâkî, Hallâc-ı Mansûr ve Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i İbn-i Arabi" (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 111) gibi isimler yer alır. Bu menkıbeler aracılığıyla, kaynak metindeki mecazlar somutlaştırılarak okurun temellendirmekte zorlandığı bazı durumlar, dinî ve tasavvufi bir düzleme yerleştirilmiş olur. Bu bağlamda şu beyit örnek gösterilebilir:

"Sebük-rûhî ki tavf-ı kûy-ı cânân kerd merdâne
Be-vâdî-i sa'âdet bî-kadem tayy kerde menzilhâ" (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 188)

(Sırtındaki yüklerden kurtulup sevgilinin sokağını mertçe dolaşan âşık, [böylece] gerçek mutluluk vadisinde ayaksız olarak birçok menzili aştı.)

Şarih ilk bakışta anlaşılması güç görünen bu beytin muhtevasını, okurun zihninde somutlaştırabilmek için bir evliya menkıbesine, hatta kendi ifadesiyle "keramet"ine başvurur. Burada ayaksız olarak birçok menzili aşma ifadesi, bir yandan âşığın sevgilinin uğruna aştığı zorluklara işaret

ederken öte yandan tasavvuf terminolojisindeki "tayy-ı mekân" kavramına gönderme yapar. "Tayy, Arapça dürülmek anlamını ifade eder. Allah'ın, dostlarına bahşettiği kerâmetlerden biri de Mi'râc gecesinde Hz. Peygamber'in yaşadığı türden olmak üzere, onlara bir anda, uzun mesafeler kattettirmesidir." (Cebecioğlu, 2009: 636-637).

Şarih bu çağrışımları desteklemek üzere, Ebu'l Hayr Tınânî'nin meclisinde yaşanan bir olaydan bahseder. Buna göre bir gün dostlarıyla mecliste bulunan Ebu'l Hayr Tınânî, kendisini işaret ederek şöyle söyler: Ben bir Habeşli köle bilirim ki Trablus'taki camide başını hırkasına çektiğinde gönlüne aniden Kâbe'yi görme isteği düşer, başını kaldırdığında ise kendini Kâbe'de bulur (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 189). Şarihin aktardığı Tınânî'nin bu sözleri, zaman ve mekânın olağan sınırlarının, aşk/vecd hâliyle aşılabileceğini ima etmesi bakımından önemlidir. Böylelikle şarih, kaynak metindeki "bî-kadem tayy kerde menzilhâ" ifadesinin, bu tür bir keramete işaret ettiğini belirterek beyitteki mecazı, okur açısından daha somut ve anlaşılır hâle getirir.

Kültürel Unsurlar

Divan şiiri hem şairlerin estetik algılarının hem de içinde bulunulan kültür evreninin bir taşıyıcısıdır. Edebî sanatlar, mazmunlar, anlam oyunları bu şiirin edebî yönünü ortaya koyarken tarihî olaylar, mitolojik göndermeler, evliya menkıbeleri, sosyal hayata dair izler ise şiirlerin kültürel arka planını ortaya koyar.

Kaynak metin şerh edilirken tarihî ve mitolojik öğelerden de destek alınmış, mitolojik kahraman ve hükümdarlara yer verilmiştir. Divan şiirinde bu tarihî ve mitolojik şahsiyetler, genellikle idealize edilmiş semboller aracılığıyla, şiirin anlam katmanlarını derinleştirmek için kullanılır. Bunların doğru anlaşılabilmesi için şarih, bu göndermeleri izah edip okurun zihnindeki boşlukları doldurarak kaynak metnin bağlamını güçlendirir.

Dest-âvîz-i Dâniş'te özellikle İran mitolojisi ve İslam tarihinden aktarılan figürler, ayrıntılı biçimde tanıtılmaktadır. Bunların arasında Dârâ (Keykubad), Hüsrev, Keykâvus, İskender, Rüstem, Zâl gibi **Şehnâme**'den kahramanlar; Gazneli Mahmud, Yavuz Sultan Selim gibi tarihî hükümdarlar; Nemrud, Asiye, Leylac, Ayaz, Belkıs gibi isimler bulunur (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 99-102).

Dest-âvîz-i Dâniş'te Çin, Ermen, Hicaz, Irak, Isfahan, İran, Kudüs, Kulzüm (Süveyş), Medine, İstanbul gibi yer adları ile Tur, Amu, Şatt (Fırat), Ceyhun gibi yeryüzü şekilleri isimleri de yer alır (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 103-104). Bunlara yapılan göndermeler, şarihin tarihî ve kültürel bağlamla kurduğu ilişkiyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu coğrafi

referanslar, klasik edebiyatta mekân üzerinden kurulan temsiliyetin birer yansıtıcısı olduğu kadar şarihin kültürel birikimini, şerhi aracılığıyla görünür kılması görevini de üstlenir.

Manastırlı Dâniş'in şerhinde dikkat çeken bir diğer kültürel katman, dönemin sosyal hayatına dair verdiği izahlardır. Bu tür açıklamalar metinde sık geçmez, ancak kullanıldığı yerlerde kaynak metnin arka planındaki toplumsal âdet ve davranışları yansıtması bakımından önemlidir. Örneğin bir beyti izah ederken "Dîvâne-râ kalem nîst" [Deliye kalem yoktur.] (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 428) ibaresine başvuran şarih, bu yolla klasik şiirde âşıklığın neredeyse alametifarikası olarak kabul edilen âşığın, aşkla aklını kaybetmesi durumuna işaret eder. Yine bir başka beyitte sevgilinin gelişi, büyük zatların atlarının ayakları altına kumaş serilmesi âdetiyle anlatılır (Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 350). Bu ve benzeri yorumlar, şerh metninin sadece ele aldığı beyitleri değil, aynı zamanda o beyitleri çevreleyen toplumsal bağlamı da aktarmaya çalıştığının göstergesidir.

Şerh metninde dikkat çeken bir başka kültürel unsur da musikiyle ilgili unsurlardır. Divan şiiri geleneğinde musiki hem doğrudan bir tema hem de mecaz ve mazmunlar aracılığıyla dolaylı bir anlatım alanıdır. Örneğin; neyin iniltisini kendi ah ve feryatlarıyla özdeşleştiren şair, ney sazının arka planındaki bütün acıları kendisine yükleyerek âşıklığının derinliğini izah etmeye çabalar. Dâniş bazı beyitleri şerh ederken çeng, def, nevbet, ney, saz gibi müzik aletlerini hem tanıtır hem de kaynak metnin bunlar vasıtasıyla yapmış olduğu göndermeleri okur için anlaşılır kılar.[125] Yine Hicâz ve Irak kelimelerini tanıtırken bunları yer adları olarak tanımlamasının yanı sıra musiki makamı manalarıyla da izah etmesi, Dâniş'in kelime izahlarını kültürel bağlamla nasıl bütünleştirdiğini temsil etmesi bakımından göze çarpar.

Sonuç

Yavuz Sultan Selim gibi siyasi gücü kadar edebî yetkinliğiyle de öne çıkan bir padişah şairin divanı, sadece bireysel duyguların değil mensubu olduğu devir ve medeniyetin zihniyet dünyasının da bir aynasıdır.

Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi, şerh metninde bu divanı edebî, dinî ve kültürel unsurlar üzerinden yorumlayarak hem padişah şairin söylemini çözümler hem de kaynak metni çok katmanlı bir kültürel zemine yerleştirir. Beyitlerdeki anlamlar, yalnızca edebî unsurlarla izah edilmez; tarihî göndermeler, musiki terimleri, sosyal âdetler ve evliya menkıbeleri gibi birtakım referans alanlarıyla da birlikte yorumlanır. Böylelikle Dâniş'in şerhi aracılığıyla, kaynak metnin anlam sınırları genişler ve Selîmî'nin divanı, XIX.

[125] Bazı örnek beyitler için bk. Aydın Kurt-Terzi Sarı, 2020: 213, 234, 353, 443.

yüzyılın estetik, tasavvufi ve kültürel unsurlarıyla bir nevi yeniden üretilmiş olur.

Dest-âvîz-i Dâniş şerh geleneğinin sürekliliğini ve klasik şiirin çağlar üstü derinliğini göstermesi bakımından kayda değer bir metindir. Bu yönüyle Dâniş'in metni, Selîmî'nin divanının edebî bir çözümlemesi olmanın ötesinde, XVI. yüzyıl şiiriyle XIX. yüzyıl fikir ve düşünce dünyası arasında anlamlı bir köprü de kurar.

KAYNAKÇA

AYDIN KURT, Seda; TERZİ SARI, Beyza (Haz.) (2020). **Yavuz Sultân Selîm Dîvânı Şerhi Dest-âviz-i Dâniş**, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

BURSALI MEHMED TÂHİR (H.1333). **Osmanlı Müellifleri**, C. I, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

CANIM, Rıdvan (Haz.) (2000). **Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ**, Ankara: AKM Yayınları.

CEBECİOĞLU, Ethem (2009). **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

EMECEN, Feridun (2009). "Selim I", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVI, s. 407-414.

EMECEN, Feridun (2024). "Yavuz Sultan Selim Dönemi. Meseleler ve Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Trabzon Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.

HÜSEYİN HÜSNÜ (H.1306). **Dîvân-ı Yavuz Sultân Selîm**, İstanbul: Asadoryan Matbaası.

İPEKTEN, Haluk (1996). **Divan Edebiyatında Edebî Muhitler**, İstanbul: MEB Yayınları.

KAYSERI OSB YAYINLARI (Haz.) (2016). **Paul Horn Dîvân-ı Belâgat-unvân-ı Sultân Selîm Han-ı Evvel**, İstabul: Acar Basım.

KILIÇ, Filiz (Haz.) (2010). **Meşâirü'ş-Şuarâ**, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.

KÖKSAL, Fatih (2020). "Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri", **Sâhib-Kırân-ı Zaman Yavuz Sultân Selîm Han**, İstanbul: Kocav Yayınları.

KURT, Seda (Haz.) (2021). **Makâmât-ı Harîrî Şerhi**, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

KUT, Günay (Haz.) (1978). **Heşt Bihişt The Tezkire by Sehî Bey**, İstanbul: Harvard Üniversitesi Basımevi.

KUTLUK, İbrahim (Haz.) (1989). **Tezkiretü'ş-Şuarâ**, Ankara: TTK Yayınları.

KUTLUK, İbrahim (Haz.) (1997). **Beyânî Mustafa Bin Carullah Tezkiretü'ş-Şuarâ**, Ankara: TTK Yayınları.

ŞEYH VASFÎ (H.1308). **Bârika**, İstanbul: Asadoryan Matbaası.

TOK, Özen (Haz.) (2008). **Sicill-i Osmanî Zeyli**, Ankara: TTK Yayınları.

ROMANLARDA YAVUZ SULTAN SELİM PORTRESİ: KURT VE KUZGUN ROMANININ TAHLİLİ

Dr. Öğr. Üyesi Fatih UYAR
Karadeniz Teknik Ün. Edebiyat Fak.
fatihuyar@ktu.edu.tr

Tarih; geçmişte yaşanan hadiseleri, savaşları, devletlerin kuruluş ve yıkılışlarını, milletlerin başından geçen dönüm noktalarını anlatan bir bilim alanıdır. Geçmişini, mazisini ve atalarının yaşadıklarını öğrenmek isteyenler tarihe başvururlar. Bugünün olaylarının doğru yorumlanabilmesi ve anlaşılabilmesi, geçmişte yaşananların bilinmesiyle mümkün hale gelir. Çünkü siyasal ve toplumsal olaylar, mazide yaşananların izlerini bünyelerinde taşırlar. Bununla birlikte tarih, milletleri millet yapan kültürü ve hafızayı da kapsar. Tecrübe, birikim ve alınan dersler tarih aracılığıyla sonraki kuşaklara devredilir. Dolayısıyla tarih, millî kültürün naklinin yanında millî şuuru da besleyerek (Argunşah, 1990: 2) milletlerin istikballerinin inşasında önemli vazife üstlenir.

Tarihin etki alanından ve aktardığı birikimden faydalanan yazarlar tarihî olayları, şahsiyetleri ve mekânları kurgusal düzleme taşıyarak tarihî roman türünde eserler verirler. Bu bağlamda birbirini besleyen edebiyat ve tarih, birbirleriyle alışveriş içerisinde bulunurlar. Bu iki bilim alanında eserler kaleme alan sanatkârlar ve bilim adamları, aktarmak istedikleri düşünceyi desteklemek için diğer disiplinin malzemesinden yararlanırlar. Türk romanı ve tarihî bağlamında ele alındığında da tarih ve edebiyat arasında, özellikle de tarih ile roman arasında güçlü bir bağın olduğu görülecektir. Bu çerçevede tarihî roman tanımlarına bakıldığında Argunşah, tarihî romanı "Temelleri maziye dayanan yani başlangıcı ve sonu geçmiş zaman içinde gerçekleşmiş olan hadiselerin, devirlerin ve bu devirlerde yaşamış kahramanların hayat hikâyelerini edebî ölçüler içerisinde yeniden inşa ed[en]" bir tür olarak tanımlarken (1990: 7); Püsküllüoğlu, "Konusunu, tiplerini tarih olaylarından alan roman" (2008: 1659); Göğebakan ise "herhangi bir tarihsel dönemi ya da olayı gerçeğe yakın, ama sanatsal bir biçimde aktaran bir roman türü" (2004: 15) olarak görür.

Tarihî romanın tanımları dikkate alındığında tarih bilimiyle ilişki içerisinde olduğu görülecektir, fakat bu roman türünün tarihle, geçmişle, maziyle kurduğu ilişkinin tarih biliminin yaklaşımıyla farklı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Tarihçi, değerlendirmelerini yaparken kendi metotları içinde hareket etmeli; olayları sebep ve sonuç ilişkisine dayandırmalı; objektiflik ilkesinden ödün vermemeli; belgelere dayalı bir yaklaşım içerisinde bulunmalıdır (Argunşah, 1990: 6-7). Fakat tarihî roman türünde

eser veren bir yazardan aynı yaklaşım beklenmemelidir. Çünkü o tarihî gerçekliklere bütünüyle sadık kalsa dahi kaleme aldığı eser kurgusal bir metindir. Bu yönüyle edebiyatçı kendisini objektiflik ilkesine bağlı kalmak zorunda hissetmez ve kendi muhayyilesiyle hareket ederek bazı boşlukları doldurma çabasına girişir. Tarihî romanların tarihle olan ilişkisi konusunda eleştirmenlerin farklı yaklaşımları söz konusudur. Sadık K. Tural, tarihî hakikatlere sadık kalınması gerektiğini (Tural, 2003: 241) öne sürerken Semih Gümüş "Tarihsel roman, tarihseli tarihi gerçekleştiren kaynaktan ama tarihin kendisinden soyutlayarak çıkarır ve tarihsel nesnenin özünü roman gerçekliğinde yazınsal bir özneye dönüştürür." (Gümüş, 2011: 63) cümleleriyle bu görüşün karşı tarafında yer alır. Fethi Naci de Gümüş'ü destekler nitelikte bir beyanda bulunarak romancının araştırmalar yapabileceğini, belgelerden faydalanabileceğini fakat yazma eylemine sıra geldiğinde işinin tarih yazmak değil roman yazmak olduğunu unutmadan yazım sürecini gerçekleştirmesi gerektiğini dile getirir (1997: 58). Dolayısıyla tarihî romanların tarihsel gerçekliklerle olan ilişkisi konusunda bir mutabakatın olmadığı görülür.

Tarihî romanın tarihsel gerçeklikle olan ilişkisi konusunda farklı düşünceler olsa da bu eserlerden beklentiler konusunda ortak görüşlerin olduğu tespit edilir. Tarihî romanlar, yaşanan olayları aktarırken olaylar sırasında yaşananların daha anlaşılır kılınmasına zemin hazırlarlar ve sadece olayların tarihî olmaktan uzaklaşarak insanın hisler dünyasını da metne dâhil ederler (Argunşah, 2002: 440). Bunun yanı sıra okurlara tarihlerine karşı sorumluluk duygusu kazandıran tarihî romanlardan Sadık K. Tural'ın beklentisi daha yüksektir. Ona göre bu romanlar okuyucuya tarih şuuru vermeli, geleceğe dair bir bakış açısı sunmalı, tarihi yorumlayarak millî devlet ve millî bekâ fikrinin kuvvetlenmesine olanak sağlamalıdır (Tural, 1987: 228). Enginün'e göre de tarih araştırmalarının sanat alanına taşınması tarih bilincinin güçlendirilmesine imkân sağlayacaktır (2000: 289). Dolayısıyla bu eserlerin tarihî hakikatlere bağlı kalınması gerektiğini savunanların tarihî romanların tarih şuurunun kazanılmasına katkı sağladığı görüşünde birleştikleri görülür. Fakat buna karşın tarihsel gerçekliğe sadık kalmayan ve popüler kültüre hitap eden, tarihî bilgileri kurgusal düzlemde oyunlaştıran eserlerden bu tür bir beklenti içerisinde bulunmak doğru olmayacaktır.

Türk Romanında Yavuz Sultan Selim

Türk romanında devletlerine ve milletlerine liderlik yapan tarihî şahsiyetlerin yaşam hikâyelerine yer veren fazla sayıda eser yer almaktadır. Bu eserler anlattıkları önderlerin, liderlerin merkezinde dönemin siyasal atmosferini ve o süreçte yaşanan politik süreçlerini de ele alırlar. Osmanlı Devleti'nin

dokuzuncu padişahı olan ve Trabzon'da yirmi dört yıl gibi uzun bir süre sancak beyliği yapan Yavuz Sultan Selim, Türk romanında çeşitli yönleriyle işlenen, ele alınan bir devlet adamıdır.

Zeki Taştan, "Türk Romanında Yavuz Sultan Selim" başlıklı çalışmasında roman türünün Türk edebiyatına girişinden itibaren yazılan tüm eserlerde Yavuz Sultan Selim'in yer aldığı romanları ve bu eserlerin muhtevasını inceleyerek bu konuda tafsilatlı bir şekilde bilgi verir. Yazarın verdiği bilgiler ışığında Cumhuriyet yıllarına kadar olan dönemde müstakil olarak Yavuz Sultan Selim'e yer verilmediği sadece Namık Kemal'in Cezmi eserinde Padişah'a kısaca değinildiği tespit edilir (Taştan, 2020: 532). 1950 yılına kadar yazılan tarihî romanlar arasında Yavuz Sultan Selim'in Ahmet Banoğlu'nun **Yavuz Sultan Selim Esir Kızlar Arasında** (1945) ve Feridun Fazıl Tülbentçi'nin **Yavuz Sultan Selim Ağlıyor** eserlerine konu olduğu tespit edilir (Taştan, 2002: 533). 1951-1960 yılları arasındaki romanlarda Yavuz Sultan Selim'i ve dönemini ele alan tek roman olarak Sevda M. Sezer tarafından yayımlanan **Rukiye Hatun** eseri görülür (Akt.: Taştan, 2002:538)[126]. 1961-1965 yılları arasında **Yavuz'un Pençesi, Şanlı Kadırgalar, Kızıl Kadırga, Kartal Başlı Kadırga** adlı dört roman yayımlanırken (Akt.: Taştan, 2002: 539)[127]; 1966-1970 arasında Bekir Büyükarkın'ın **Suların Gölgesinde** (1966) ve Orhan Deliorman'ın **Yavuz Sultan Selim Han** (1969) eserlerinde padişaha yer verildiği tespit edilir (Akt.: Taştan, 2002: 541)[128]. 1971-1995 yılları arasında müstakil olarak Yavuz Sultan Selim'e romanlarda yer verilmediği (Akt.: Taştan, 2002: 542)[129] tespiti yapılmış olmasına rağmen bu dönemde aşağıda da ifade edileceği üzere Yavuz Bahadıroğlu'nun üç roman yayımladığı görülür.
1996 ile 2004 yılları arasında ise Reha Çamuroğlu'nun **Yavuz** (1999), Solmaz Kamuran'ın **Kiraze** (2000), Cahit Ülkü'nün **Pargalı İbrahim Paşa** (2001) ve **Rüstem Paşa** (2002) eserlerinde Osmanlı Sultanı'na yer verildiği tespit edilir (Akt.: Taştan, 2002).[130]

---

[126] Zeki Taştan, bu tespiti İsmail Karaca'nın, "Türk Edebiyatında Tarihî Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1951- 1960)" adlı doktora tezinden yola çıkarak yapmıştır.

[127] Zeki Taştan, bu tespiti İlknur Tatar Kırılmış'ın "Türk Edebiyatında Tarihî Romanlar (Türk Tarihiyle ilgili 1961-1965)" adlı doktora tezinden yola çıkarak yapmıştır.

[128] Zeki Taştan, bu tespiti Aigul Sulaimanova'nın, "Konusunu Türk Tarihinden Alan Tarihî Romanlar (1966-1970)" adlı doktora tezinden yola çıkarak yapmıştır.

[129] Zeki Taştan, bu tespiti Ramazan Topdemir'in, "Türk Edebiyatında Tarihî Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1971-1980)", Ahmed Eldessouky'nin, "Türk Edebiyatında Tarihî Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1981-1985)" ve Dilek Nalbantlar Erdoğan'ın, "Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar (1991-1995)" adlı doktora tezlerinden yola çıkarak yapmıştır.

[130] Zeki Taştan, bu tespiti Semiha Özel Yaman'ın, "Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar

2000'li yıllardan sonra Yavuz Sultan Selim'in hayatının, döneminin ve şahsiyetinin anlatımına ağırlık veren eserlerde âdeta bir patlama yaşanır. Bu dönemde kaleme alınan eserler şunlardır:

Okay Tiryakioğlu'nun **Yavuz** (2009); **Kurt ve Kuzgun** (2014), **Kayıp Sır** (2016); Ayşe Tulun, **İki Hükümdar Bir Kadın** (2009) ile **Tac-ı Sultan Selim** (2010); Ebubekir Subaşı, **Cihan Padişahı Yavuz Sultan Selim** (2009); Doğan Erdem, **İda'nın Merhameti** (2009); İskender Pala, **Şah ve Sultan** (2010); Ayşe Tulun, Hasan Basri Bilgin, **Efetürk Yavuz Han** (2011); Aydan Gündüz, **Yavuz: Roma Sultanları** (2011); Şükrü Altın, **Aşkın Adı Yavuz-Cariye** (2016); İbrahim Murat, **Sultanın Öfkesi Yavuzun Sevdası** (2016); Yiğit Recep Efe, **Kumandan Yavuz Sultan Selim** (2017); Reşat Gürel, **Satrançla Örülen Dünya** (2017); Mehmet Işık, **Son Türkmen** (2017); Cihan Erdem, **Cellat** (2017) (Taştan, 2002:544-545).

Yavuz Sultan Selim ile ilgili yazılan romanlar içerisinde Yavuz Bahadıroğlu'na da bir parantez açmak yerinde olacaktır. Yazarın padişah hakkında dört tane eseri bulunur. Bunlar sırasıyla Şehzade Selim (1979), Mısır'a Doğru (1984), Şirpençe (1984), Muhteşem Yavuz Sultan Selim Han (2016) eserleridir.

Zeki Taştan'ın yaptığı bu tafsilatlı çalışmasında yer alan Türk romanında Yavuz Sultan Selim hakkında yazılan eserlerde padişahla ilgili ön plana çıkarılan hususları da dile getirmek yararlı olacaktır. Çalışmada incelenen ve muhtevaları, temaları hakkında tespitlerde bulunulan eserlerde hilafetin Osmanlı Devleti'ne geçmesini sağlayan cihan padişahı hakkında ön plana çıkan özellikleri şu şekilde özetlemek mümkün görünmektedir:

Başkumandanlığı, halka iyi muamelesi, merhameti, devlet işlerinde müsamahakâr olmaması, hiddeti, âlim ve fazıl bir kişiliğe sahip olması, "ulemaya, üdebaya, şuaraya" hürmetkâr olması, şairliği, sert ve şiddetli bir kişiliğe sahip olması, "siyasi, idari ve askerî" sahada dehası, hırslı, inatçı ve kararlı bir lider olması, ilme önem vermesi, kazandığı seferlerde talana, yağmaya, zulme karşı çıkması, iyi kalpli, ciddi, kararlı, cesur, inançlı duruşu, babasını tahtından indiren bir irade ortaya koyması, İslam birliğini kararlı bir şekilde savunması, kardeşlerini devletin bekası için öldürmesi (Taştan, 2002).

Bu çalışmada Okay Tiryakioğlu'nun **Kurt ve Kuzgun**[131] romanı ele alınacak, romanın yapı ve izlek unsurları bağlamında eserin merkezinde yer alan Yavuz Sultan Selim portresi hakkında tespitler yapılacaktır.

(1996-2000)" ve Necmettin Özmen'in, "Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar (2001-2002)" adlı doktora tezlerinden yola çıkarak yapmıştır.

[131] Bu çalışmada Okay Tiryakioğlu'nun Kurt ve Kuzgun eserinin 2021 yılında Timaş Yayınları'ndan çıkan 1. baskısı ele alınacaktır. Alıntılar, bu eserden yapılacak ve sadece sayfa numaraları verilecektir.

Kurt ve Kuzgun romanı isim-içerik ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde kurt ve kuzgun isimli iki hayvan isminin esere isim olarak seçildiği; kitabın kapağına dikkat edildiğinde ise kurt isminin Yavuz Sultan Selim, kuzgun isminin ise Şah İsmail resimlerinin üstüne geldiği görülür. Romanın Yavuz ile Şah İsmail arasındaki Çaldıran Savaşı'nı konu edindiği göz önüne alındığında kurt ve kuzgun isimli hayvanların taşıdıkları anlam alanlarının bilinmesi eserin içeriğinin ve temasının anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Kurt motifi, gerek sözlü kültür gerekse de Bozkurt, Ergenekon ve Türeyiş destanları başta olmak üzere birçok Türk destanında, efsanelerde Türk gelenekleri açısından önemli bir yere sahiptir. "Türk devletlerinin erken dönem mitolojilerinde ve sözlü kültür ürünlerinde kurt; ata, ana, kılavuz, rehber, kurtarıcı, güç, bağımsızlık ve aklın sembolü" (Demir, 2025: 1229) olarak görülür. Ergenekon Destanı'nda Türk milletini yok olma tehdidinden koruyan, Oğuz Kağan Destanı'nda orduya rehberlik eden, Dede Korkut Hikâyelerinde mübarek bir varlık olarak anılan kurt, yüzyıllardır Türk anlatılarında önemli bir figür olma özelliğine sahip olmakla beraber özellikle uluslararası toplumda bile hâlen Türklüğün sembol değeri olarak görülür ve bilinir (Demir, 2025: 1229). "Ata, ana, yol gösterici ve kurtarıcı gibi sembolik anlamlar taşıması nedeniyle toplumsal bellekte saygın bir konumda" (Demir, 2025: 1245) yer alan kurt, bunların yanı sıra cesaret, liderlik ve özgürlük kavramlarıyla birlikte anılır. Güç ve liderliğin, sadakatin, aile bağlarını korumanın, hiyerarşik düzlemde öncülüğün figürü olan kurt, tüm bu anlam alanlarıyla Türk siyasal ve kültür tarihi açısından mümtaz bir yere sahiptir. Eserde kurt figürünün Yavuz Sultan Selim ile özdeşleştirilmesi romanın ülkü değerlerinde yer alan fedakârlık, liderlik, cesaret, mertlik kavramlarının Yavuz'a yüklendiğine işarettir.

Romanda isim olarak kullanılan diğer hayvan ise bir kuş türü olan kuzgundur. Genellikle kargaya benzetilen kuzgun görünüş itibarıyla ona benzese de farklı özellikleriyle tanınır. Fakat efsaneler, masallar ve farklı anlatı türleri bağlamında düşünüldüğünde anlam değeri olarak birlikte anılırlar. Karga ve kuzgun "görünüşleri itibarıyla esrarengiz bir hava yarattıkları ve bu esrarengiz havayı korudukları için" (Büyükkol ve Öztütüncü, 2021: 131) kötü bir üne sahip olup genellikle şansızlığı, uğursuzluğu, gizemi, karanlığı ve ölümü çağrıştırır. Türk mitolojisinde Azrail ve ölümle birlikte anılan ve sembolleştirilen karga ve kuzgun bunun yanı sıra Hâbil ile Kâbil kıssasında yeryüzünde işlenen ilk cinayet vakasında yer almasıyla da uğursuzlukla birlikte hatırlanmaktadır (Büyükkol ve Öztütüncü, 2021: 131). Bazı metinlerde ise hilekârlık ve kurnazlık kavramlarıyla anılan kuzgun genellikle olumsuz anlam değerleriyle anlatılarda işlenir. Romanda kuzgun figürünün Şah İsmail ile özdeşleştirilmesi ise romanın karşı değerle-

rinde yer alan korkaklık, hilekârlık, namertlik unsurlarının Şah İsmail karakteri bağlamında aktarıldığını gösterir.

Kurt ve kuzgun hayvanlarının sembolik, mitolojik ve diğer anlam değerleri açısından anlamları değerlendirildiğinde romanın iki tarihî şahsiyeti olan Yavuz Sultan Selim'in kurt figürünün olumlu anlam değerleriyle donatıldığı, Şah İsmail'in ise kuzgun figürünün olumsuz anlam değerleriyle karakterize edildiği tespit edilir. Bu bağlamda esere isim olarak seçilen hayvan isimlerinin yazar tarafından eserde aktarılan temalarla uyumlu bir şekilde seçilmiş olduğu görülür.

Olay Örgüsü

Yazar tarafından 9 bölüm hâlinde kaleme alınan eser kendi içerisinde 43 kısma ayrılmıştır. Eserin bölüm başlıkları ve bölümlerin kaç parçaya ayrıldıkları ile ilgili bilgiler şu şekildedir: Uyan Genç Adam (4), Demirden Bulutlar(5), Çok Uzak Yollardan (4), Camdan Yağmurlar(2), Umut Kardeşliği (3), Kazanırken Yitirmek (5), Asla Vazgeçme (5), Tebriz'e (6), Çaldıran (9).

Bu çalışmada eser Yavuz Sultan Selim'in tahta geçmesinden önceki dönem, tahta geçişi ve İslam birliğini sağlamak için başlattığı Çaldıran Savaşı süreci olmak üzere 3 bölüm hâlinde incelenmiştir.

1. Bölüm

-Osmanlı Devleti'nin istihbarat teşkilatı olan Karatuğlar Teşkilatı'nın seçmelerinin yapılması
-Yavuz'un tebdili kıyafetle Gamlı Nuri müstearıyla seçmelere katılması ve gelecekte cephelerde savaşacağı insanları bizzat tanıması
-Yavuz ve Orhun Çelebi'nin tanışması, Yavuz'un Orhun Çelebi'ye Vehimî sıfatını vermesi
-Seçmelerin tamamlanması ve zorlu bir mücadele sonrasında Vehimî'nin teşkilata seçilerek Yavuz'un sağ kolu olması

2. Bölüm

-Karatuğlar Teşkilatı yerine Çelik Hilal Teşkilatı'nın kurulması ve Vehimî'nin bu yapının başına getirilmesi
-İslam birliği idealiyle hareket eden Yavuz'un Şah İsmail'le gerçekleştireceği mücadele öncesi ön cephe temizliği yapması, Gürcistan seferlerine çıkması
-Erzincan'da Şah İsmail'in karargâhına saldırması ve ilk karşılaşma
-Yavuz'un Şah İsmail'in tahrikleriyle çıkan Şahkulu İsyanı'na karşı mücadelesi ve isyanı bastırması
-II. Bayezid'in Yavuz'un lehine tahttan feragat etmesi, Yavuz'un tahta geçmesi

-Tahtı ele geçiren Yavuz'un devletin ve milletin bekası için kardeşlerini, Şehzade Korkut ve Şehzade Ahmet'i öldürmesi

3. Bölüm

-Trabzon Valiliği'nden beri Doğu Anadolu bölgesindeki Şii tehlikesini bertaraf etmek isteyen Yavuz'un harekete geçmesi
-Ordunun sefere çıkması ve mücadele için doğu sınırlarına gelinmesi
-Şah İsmail'in gücünden ve ordusu üzerindeki sihirli otoritesinden tedirgin olan askerî unsurların Yavuz'a karşı sefer konusunda ayak diremesi
-Dirayeti ve cesareti ile nam salan Yavuz'un itirazları sindirmesi ve kararlılığını göstermesi
-Uzun ve meşakkatli bir sefer sonrasında Çaldıran Ovası'nda Osmanlı ve Safevi kuvvetlerinin karşılaşması
-Zorlu bir savaştan sonra Şah İsmail karşısında Yavuz Sultan Selim'in galip gelmesi

Zaman

Romanın öykü zamanı Yavuz Sultan Selim'in Trabzon Valiliği yıllarında, Ekim 1504'te başlar ve 23 Ağustos 1514 tarihinde Osmanlı ordusunun Çaldıran Savaşı'nı kazanmasıyla sonuçlanır. 10 yıllık süre zarfında Yavuz'un tahta geçmeden önceki yıllarda babasıyla ve kardeşleriyle yaşadığı taht mücadeleleri ve İslam birliği idealine zarar veren Şah İsmail'in ortaya koyduğu mezhep ayrılıkçılığına karşı verdiği mücadeleler anlatılır.

Eserin öyküleme zamanı, öykü zamanı ile eşsüremli olarak ilerler. Anlatıcı, Karatuğ Teşkilatı için yapılan seçmeleri, Vehimî Orhun Çelebi'nin başından geçenleri, Yavuz'un Osmanlı tahtına geçmeden önce gerçekleştirdiklerini, Şah İsmail'in Yavuz'a karşı olan hamlelerini, Çaldıran Savaşı öncesinde ve savaş esnasında yaşananları öykü zamanının kronolojik düzlemine paralel bir şekilde aktarır. Romanın bazı bölümlerinde Vehimî Orhun Çelebi'nin ailesi, eşi ve geçmiş yaşantısıyla ilgili yapılan geri dönüşlerle zaman akışında genişlemeler meydana getirilir.

Kurt ve Kuzgun'da olayların akışına yön veren zaman unsuru sosyal zamandır. Yavuz Sultan Selim'in Trabzon Valiliği esnasında İslam birliğini ve Müslümanlar arasındaki dayanışmayı sağlamak için planlar yaptığı 1504'ten 1514'teki Çaldıran Savaşı'na uzanan yıllarda Osmanlı coğrafyasında yaşananların ele alındığı sosyal zaman, eserdeki tüm unsurları belirleyici rol oynar. 16. yüzyılın hemen başında Şehzade Yavuz'un kardeşleriyle, babasıyla sürdürdüğü taht mücadelesi ve Müslümanlar için bir tehdit unsuru olarak gördüğü Şah İsmail'e karşı geliştirdiği hamleler sosyal zamanın zeminini oluşturur. Yavuz Sultan Selim'in babası II. Bayezid'i tahttan indirerek yerine geçmesi, kardeşleri Şehzade Korkut ve Şehzade Ahmet'le

giriştikleri taht mücadelesi sonrası onları katli, Şahkulu İsyanı, Çaldıran Savaşı, Yavuz'un Gürcistan seferi, Şah İsmail'in karargâhına pusu kurulması gibi olaylar bu sosyal zamanın içerisinde gerçekleşen hadiselerdir. Savaşlar, diplomatik görüşmeler, elçiler vasıtasıyla gönderilen mektuplar, değişen güç dengeleri, Yavuz'un seferleri, istihbarat teşkilatının seçmeleri ve savaş esnasında yaşanılanların anlatımı romanın zaman akışındaki ritme hareketlilik kazandırır. Tarihî bir şahsiyeti ve dönemi anlatma çabasındaki yazar sosyal zaman unsuruna ağırlık vererek okurun tarihsel süreci anlamasına olanak sağlar.

Mekân

Kurt ve Kuzgun'da 16. yüzyıl'daki tarihî olayların, şahsiyetlerin tanıtılmasına ve o dönemdeki tarihî sürecin anlatımına önem verildiği için genellikle çevresel mekânlara yer verilir. Yavuz'un Trabzon'daki sancak beyliği yılları, tahta geçişi ve Şah İsmail'e karşı düzenlediği seferlerin anlatıldığı romanda olaylar İstanbul, Trabzon, Erzincan, Tebriz, Çaldıran şehirlerinde geçer. Eserdeki bu mekânlar dönemin sosyal ve siyasi atmosferini yansıtıcı, dekoratif özellikler taşır.

Erzincan, Gürcistan ve Çaldıran seferleri sırasında tasvirlerle romana dâhil edilen geniş bozkırlar, zorlu ve engebeli dağ yolları, kış mevsiminin zorlu koşullarını anlatan betimlemeler 16. yüzyıldaki savaşların ne derece netameli şartlar altında gerçekleştiğinin anlaşılmasına katkı sunar. Ayrıca bu mekân anlatımları, Yavuz'un ve Osmanlı ordusunun zorluklar ve meşakkatler içerisinde ortaya koydukları dayanıklılığı, fedakârlığı vurgulayıcı rol oynar.

Gürcistan Seferi'ndeki kale kuşatması sırasında Sislovalı Hüseyin ile Bıyıklı Mehmet Paşa arasında geçen diyaloglarda görülen mekân unsuru Osmanlı birliklerinin kuşatma sırasında karşı karşıya kaldıkları zorlukları gösterir:

"'Bir şeyi iyi hesap etmedik.' diye yakındı Sislovalı Hüseyin. Kimi zaman sertleşen rüzgârdan kaçırmadığı alacakaranlık yüzünde soğuğun verdiği ıstırap görülebiliyordu."

"Neymiş o karındaşım?"

"Soğuk, bu tırmanma kazmalarını kullanan parmaklarımızı donduruyor. Reçine kaplı deri eldivenlerimize rağmen parmaklarımızı hissedemiyorum."

"Bıyıklı Mehmet Paşa, 'Beni izle!' diyerek, ayaklarını sıkı sıkı sabitlediği gediklerin üzerinde duvara âdeta yapıştı. Elli yaşlarındaydı, fakat diri vücudu ve tecrübesi sayesinde bu zor hareketlerde dahi çok fazla zorlanmadığı görülebiliyordu."

"Paşa, ellerinden biriyle kazmayı tutarken, diğerini yana indirdi ve ağır ağır sallayarak üç derin soluk aldı. 'Beni dinleyin oğullar! Böyle yapmanız yeterli! Sırasıyla her iki eliniz için de… Size artık hissetmediğinizi düşündürse de elleriniz gücünü yitirmiş değil. Gösterdiğim şekilde yaparsanız, kan parmaklarınıza tekrar iner. Sonuç mükemmel değildir, ama karıncalanmayı hissettiğiniz anda daha korkmayın. Bir süre daha idare edebilirsiniz demektir'" (s. 170).

Tebriz, Erzincan ve Çaldıran seferleri sırasında da roman karakterlerinin benzer manzaralar, hava ve doğa koşulları ile karşılaştıkları gözlemlenir.

Kişiler

Başkişi

Romanın başkişisi eserde Yavuz Sultan Selim'in sağ kolu olan ve Çelik Hilal Teşkilat'ının yöneticisi Vehimî Orhun Çelebi'dir. Yirmili yaşlara kadar hayatını kumarla ve başıboşlukla geçiren Orhun Çelebi, devlet görevinde yer alan bir askerin çocuğudur. Fakat sorumsuzluğu ve ciddiyetsiz yaşam biçimi nedeniyle askerden ve devlet tarafından verilen görevlerinden atılır. Ateşli bir hastalık geçiren çocuğunun acılarına dayanamayan başkişi; evine, ailesine ve yuvasına layık bir baba olabilmek için on yılda bir yapılan Karatuğ Teşkilatı'nın seçmelerine katılarak zorlu bir yarışmaya katılır. Ağır ve meşakkatli bir mücadeleden sonra teşkilata seçilir. Başkişi, bu seçmeler sırasında Gamlı Nuri müstearıyla yarışmalara katılan Yavuz'la tanışır. Yavuz mücadeleci kişiliğiyle yarışmaları kazanan Orhun Çelebi'ye Vehimî müstearını vererek onu girişeceği netameli mücadelelerde sağ kolu yaparak Karatuğ Teşkilatı'nın yerine kurulan Çelik Hilal Teşkilatı'nın başına getirir. 1504 ile 1514 yılları arasında akış gösteren öykü zamanı süresinde başkişi eşini ve çocuğunu kaybetmenin, geçmişte yaşadığı başarısızlıkların, ailesine layık bir evlat ve baba olamamanın muhasebesini yapar, pişmanlıklarını duyar ve bunun sancılarıyla içsel çatışmalar yaşar. Yavuz kendi iç bunalımlarıyla boğuşan başkişiye potansiyelini kullanma imkânı sunarak onu sağ kolu ve yardımcısı yapar, Orhun Çelebi'nin karakterinde önemli değişimlerin meydana gelmesini sağlar. Çelik Hilal'in yöneticisi olan Vehimî de Yavuz'un güvenine layık olarak mücadeleci kişiliği, zorlukların üstesinden gelme azmi, dönemin siyasal koşullarını okuyabilme becerisi ve istişareler sırasında sunduğu stratejik taktiklerle Yavuz'un şehzadelikten Çaldıran Zaferi'ne uzanan yönetim sürecinde etkili bir yer edinir.

Norm Karakterler

Edebî metinlerde eserin özünü genişletmek, anlatının mesajını desteklemek ve güçlendirmek için kurguya dâhil edilen roman kişileri norm karakter olarak adlandırılır (Stevick, 2004: 182). **Kurt ve Kuzgun** eseri Yavuz Sultan

Selim ile Şah İsmail mücadelesi ekseninde kurgulanır. Dolayısıyla Yavuz ve Şah İsmail. norm karakter olarak kurgu düzlemine dâhil edilir.

Romanda Yavuz'un karakter özellikleri olarak cesareti, ciddiyeti, tavizsiz duruşu, kararlılığı, ilme düşkünlüğü, ilim adamlarına saygısı, gaza fikrindeki ısrarı, devletin ve milletin geleceği konusundaki mücadeleciliği ön plana çıkar. Babası II. Bayezid'in Şah İsmail'e ve bölgedeki tehditlere karşı müsamahakâr yaklaşım biçiminin devleti tehlikeye sokacağını düşünen Yavuz, babasıyla ve kardeşleriyle karşı karşıya gelmekten geri durmaz. Devletin bekası ve milletin geleceği açısından tehdit olarak gördüğü bu yönetim tarzına itiraz eder. Çünkü onun tek bir arzusu ve hayali vardır, o da sahabelere küfreden, Hz. Ayşe'ye iftiralar atan, Şii düşüncesini yayarak ayrılıkçılığa neden olan ve Anadolu'daki siyasi düzeni bozan Şah İsmail'i bertaraf ederek İslam birliği gayesini gerçekleştirmektir. Eserde, Trabzon'daki sancak beyliğinden başlayarak bu ideal için hazırlıklarını yapan, çevresini, yönetim kademelerini ve yakın çalışma kadrosunu bu misyonla motive eden, tarihin getirdiği büyük sorumluluğun yükünü taşıyan bir padişah portresi çizilir. Yavuz, bu süreçte ayağına takılanların, yoluna set çekenlerin, bu büyük ufkun ve hedefin gerçekleşmesinde engel olarak gördüklerinin canına kıymaktan geri durmaz. Hatta bu yolda öz kardeşlerini bile katlederek hedeflerinden vazgeçmez. İslam birliği idealiyle yola çıkan, seferler düzenleyen ve Allah'ın rızasını kazanma arzusunda olan Sultan; ihaneti, kendisini yolundan döndürecek kararsızlıkları, çekingenlikleri, yılgınlıkları affetmez.

Romanın diğer norm karakteri Şah İsmail, Şii inancını yaymaya çalışan, Anadolu'da karışıklıklar çıkaran, sahabelere ağır iftiralarda bulunan, Sünni inanış karşısında durarak ayrılıkçılığa neden olan, Yavuz'un İslam birliği idealinin önündeki en büyük engel olarak tanıtılır. Dinî liderlik yönü güçlü olan ve yönettiği ahali üzerinde etkileyici bir karizmaya sahip olan Şah İsmail, Osmanlı Devleti'nin mücadele ettiği Safevi Devleti'nin kurucusu ve padişahıdır. Eserin bazı yerlerinde Şah İsmail fizikî ve karakteristik özellikleri açısından olumlu olarak karakterize edilse de romanın bütüncül atmosferinde Müslümanların birliğine, beraberliğine ve itikadî düşünce sistemlerine zarar veren bir roman karakteri olarak görülür.

Kocası Orhun Çelebi'nin Şah İsmail'e karşı mücadele edecek Karatuğlar Teşkilatı'nın seçmelerine katılması konusunda endişeler duyan Şükriye'nin içinden geçen duygular romandaki Şah İsmail algısına örneklik oluşturur:

"Şah İsmail'in, Şii mezhebini yaymak adına, yakın geçmişte Sünni Akkoyunlu hanedanı ve tebaasına yaptığı zulümleri anlatan öyküler bire bin

katılarak öylesine yayılmıştı ki Şükriye de haklı olarak pek çok kadın gibi, eşini böyle bir seferin nihayetinde yitirmekten endişe ediyordu." (s. 12).

"Uzunca bir süre, Şah İsmail'in, Osmanlı elçilerini diri diri kazanlarda kaynatıp ve kömür üzerinde yarı kebap edip, henüz sağken köpeklere yem ettiğine dair öyküler anlatıp durdu Şükriye. Şimdi seçilecek, onun gibi devlet işlerinden zerrece anlamayan şaşkınların, Şah İsmail'e kurban olarak sunulacaklarını söylerken ise sesi titriyordu." (s. 13).

Anlatıcı, başkişinin karısının zihninden ve gönlünden geçenleri aktararak Şah İsmail hakkında Osmanlı toplumunda düşünülenleri ve halkın ona karşı olan tutumunu ortaya koyar.

Fon Karakterler

Karatuğ Teşkilatı seçmelerine katılanlar, Topçubaşı Abdullah, Çeribaşı Kurt Göz Halil, Aksaraylı Halil, Mehmet Balaban Çavuş, Oltulu Necmi, Ereğlili Çakır Hamdi, Kırklareli'nden Sisliovalı Hüseyin; yeniçeri zabiti Zağarcıbaşı Kara Tellal, Yavuz'un yardımcısı Hemdem Paşa, II. Bayezid, Şehzade Korkut, Şehzade Ahmet, Erzincan ve Gürcistan seferine Yavuz'un himayesinde katılan paşalar, askerler, Şah İsmail'le birlikte Yavuz Sultan Selim'e karşı savaşa ve savunmalara katılan yöneticiler, askerler romanda kurgusal çarkın ilerleyişinde görev alan fon karakterlerdir.

İzleksel Kurgu

Kurt ve Kuzgun, 16. yüzyılda Yavuz Sultan Selim'in İslam dünyasının parçalanmışlığına son verme ve Müslümanların birliğini sağlama çabası merkezinde kurgulanır. Romanda Yavuz'un ve onun yönetimindeki Osmanlı Devleti'nin tek gayesi Safevi Devleti ve Şah İsmail'le mücadele etmek değildir. Doğal olarak tabii ki aralarında bir hâkimiyet ve üstünlük mücadelesi söz konusudur. Fakat romanda ön plana çıkan ve olay akışına yön veren unsur İslam birliği idealidir. Şah İsmail'in ayrılıkçı, mezhepçi yaklaşımları karşısında itikadî açıdan bir bölünmenin Müslümanlara vereceği zararı düşünen Yavuz Sultan Selim, bu tehdidi ortadan kaldırarak İslam dünyasındaki parçalanmışlığa son vermek ister. Yavuz daha şehzadelik yıllarında bu tehlikenin farkındadır ve bu problemi kökünden çözmek ister. Karatuğ Teşkilatı'nın seçmelerine Gamlı Nuri müstearıyla katılarak orada tanıştığı ve sağ kolu olarak görev verdiği Vehimî Orhun Çelebi'ye İslam dünyasında yaşanan problemleri şu sözlerle aktarır:

"Gamlı Nuri, Orhun Çelebi geçmişiyle ilgili daha fazla konuşmayınca, kederli bir ifadeyle başını iki yana sallayarak devam etti: 'Türk dünyasını harici bir anlayışla ortadan ikiye bölmek, Şah İsmail'e ne kazandıracak sence? Doğu Türklüğünü merkezden ayırıp zorla Şiileştirmeye çalışacağı belli. Bu durum,

ileride beklenildiğinden de büyük sorunlara yol açabilir. Hem İsmail bağlılarına, başta Hazret-i Ayşe Anamız olmak üzere, büyük sahabelere küfretmeyi zorunlu kılacak kadar dahi ileri gidiyor. Cehennem odunu... Ticaret yollarını Osmanlı lehine kaybeden tüm düşmanlarımız da Şah İsmail'i destekliyorlar.'" (s. 36).

Yavuz, Şah'ın bölgede üç tane önemli problem ortaya çıkardığını görmektedir. Bunlardan birincisi Doğu Türklerini Osmanlı Devleti'nden koparark Safevilerin himayesine almaktır. Yavuz böyle bir ayrılığın devlete getireceği problemlerin farkında olarak bunu engellemeyi amaçlar. Şah'ın yol açacağı ikinci problem alanı bölgeyi Şiileştirmektir. Bu hamle Yavuz için çok daha önemli bir durumdur. Çünkü bunun gerçekleşmesi ila-yı kelimetullah davasına inanan ve bu uğurda asırlardır mücadele eden Osmanlı Devleti'ni zayıflatacak hatta bundan daha kötüsü Müslümanlar arasında bölünmelere, parçalanmalara sebep olacaktır. Sünni inanç yapısına sahip olan Yavuz Sultan Selim, bölge halklarının Şah tarafından itikadî düzlemde enfekte edilmesine izin vermemekte kararlıdır. Yavuz'un gördüğü ve öfkelendiği daha önemli diğer durum ise Şah ve ahalisinin Hz. Ayşe başta olmak üzere, büyük sahabelere iftiralar atması, küfretmesidir. Yavuz için bu durum affedilemez ve kabul edilemez bir durumdur. Dolayısıyla Yavuz bu üç problem alanını ortadan kaldırmak için Şah İsmail'in hâkimiyetindeki Safevi Devleti ile savaşır ve Çaldıran Savaşı'nı kazanarak İslam birliğini sağlama idealine kavuşur. Yavuz Sultan Selim'in daha tahta geçmeden önce Vehimî Orhun Çelebi ile arasında geçen konuşmada dile getirdiği hususlar şehzadelik yıllarından itibaren İslam dünyasında sağlamaya çalıştığı birliğin planlarını yaptığını gösterir:

"Yumruğunu diğer avucunun içine indirerek 'İşte buna rağmen beklemek düşürüyor ya itibarımızı Vehimi. Harekete geçmek farz oldu!' diye bağırdı Şehzade. Gözleri, tekinsiz bir gökyüzü kadar karanlıktı şimdi. 'Erzincan ve Erzurum mutlaka bizim olmalı! Sonra… Sonra o güneşli, kutlu günler gelip de tahta çıkışımızı müteakip, Adana ve civarından Ramazanoğulları Beyliği belası sökülüp atılmalı karındaşım. Halep, Malatya, Divriği mihverinden Memlûkler çıkarılmalı… Urfa ve Amid ise hâlâ Şah'a bağlı… Sağlıklı bir siyaset güdebilirsek, Sünni Kürt karındaşlarımızın yanımızda yer almaları işten bile değil. Anadolu içindeki tüm bu safralardan kurtulmalıyız! Doğu ve güneydoğumuzda bu kadar dar hudutlar içinde sıkışıp kalmak, Safevilerin ve Memlûklerin, hatta her üç tarafı da idare etme taraflısı olan Dulkadiroğulları'nın ellerini daima güçlü tutacak. Ah bu kar! Bu kar, ömrümü, kaderimi düğümlüyor sanki Vehimi can.'" (s. 153).

Romanda izleksel kurguya yön veren unsurlardan diğeri iki lider arasındaki mücadele ve devletlerine yön veren liderlik ruhudur. Yavuz Sultan Selim ve

Şah İsmail ortaya koydukları liderlik ruhuyla devletlerini ilerletmeye çalışmakta, egemenlik alanlarını genişletmeye çabalamaktadır. Yavuz Sultan Selim şehzadelik yıllarından itibaren ortaya koyduğu liderliği, önderliği ve öncü olma azmiyle Osmanlı Devleti'nin sınırlarını genişletir, hilafetin Osmanlılara geçmesini sağlar, Doğu'da baş gösteren mezhepçi, ayrılıkçı düşüncelerin önüne geçer ve İslam birliğini sağlayarak Müslümanların parçalanmasına engel olur. Yavuz'u tüm bu hedeflere ulaştıran temel unsur liderlik ruhuna sahip olmasıdır. Romanda Yavuz Sultan Selim'in lider bir karaktere sahip olmasının sonucu olarak vurgulanan karakter özelliklerinden birisi kararlılığıdır. Yavuz ideallerinden ve hedeflerinden vazgeçmeyen, ila-yı kelimetullah davası için canını ortaya koymaktan çekinmeyen, amaçlarına ulaşmak için babası, kardeşleri ile mücadeleden geri durmayan kararlı bir liderdir. Yavuz'un liderlik ruhunu besleyen diğer önemli unsur ise cesareti ve gözü karalığıdır. Çaldıran Savaşı öncesi yapılan Gürcistan'daki kale muhasaraları ve Şah'a yapılan Erzincan baskını Yavuz'un cesur ve girişimci bir lider olduğunu gösterir. Az sayıda orduyla kalabalık bir orduya karşı harekete geçmesi, tüm riskleri alarak seferlere çıkması, zorlu hava ve coğrafya koşullarına rağmen mücadeleden kaçmaması Yavuz'un cesur bir lider olduğunu ortaya koyar. Romanda Yavuz'un güçlü bir lider olduğuna işaret eden diğer bir örnek ise girişeceği mücadele öncesinde kadrosunu oluşturmasıdır. Yavuz, İslam birliği idealini gerçekleştirmek için Şah İsmail'le girişeceği savaş öncesinde şehzadelik yıllarında kadrosunu oluşturmaya başlar. Yavuz'un Karatuğlar Teşkilatı'nın seçmelerine Gamlı Nuri sıfatıyla katılması ileride çalışacağı isimleri tanımak ve seçmek içindir. Yavuz zorlu seçmelere katılan yarışmacıların azmini, gayretini, mücadele gücünü, zorluklara karşı dayanıklılığını bizzat sahada izleyerek görmek ister. Bu seçmelerde yardımcısı olarak seçtiği ve sağ kolu yaptığı başkişi Yavuz'un girdiği seferlerde en büyük dayanağı olacaktır. Eserde Yavuz Sultan Selim kararlılığı, cesareti ve kadro kurma noktasındaki feraseti ile liderlik ruhuna sahip bir karakter olarak tanıtılır.

Romanın kurgusunu şekillendiren diğer önemli bir tema ise ebed-müddet devlet anlayışıdır. Osmanlı sultanları ve yöneticileri için vazgeçilemeyen en temel hususlardan birisi devletin bekasıdır. **Kurt ve Kuzgun** eserinde Yavuz Sultan Selim, babası II. Bayezid'in Şah İsmail ile Safevi tehlikesi karşısında hoşgörülü ve müsamahakâr tavrından oldukça rahatsızdır. Bunun yanı sıra bu meselenin hallolması noktasında diğer şehzadeler Korkut ve Ahmet'in bu problemle başa çıkması noktasında endişelidir. Dolayısıyla devletin bekası ve milletin istiklali için babası ve kardeşleriyle mücadele etmek durumunda kalarak tahta geçer, kardeşlerini katleder. Çünkü Yavuz'a göre şayet Müslümanları içten çökertebilecek Şiileştirme politikalarına karşı durulmazsa ve

Hz Ayşe ile diğer büyük sahabelere yapılan iftiraların önüne geçilemezse devlet büyük bir zafiyet içerisine düşecektir. Bu yüzden ümmetin parçalanmasının önüne geçmek ve devleti ilelebet payidar kılmak için en yakınlarıyla dahi mücadeleden geri durmaz. Yavuz, özellikle devletin geleceğini teminat altına alma konusunda babası II. Bayezid'e tepkilidir. Bu hissiyatını eserde şu sözlerle dile getirir:

"Safeviler günden güne güçlenen en büyük düşmanımız Vehimi. İlerideki adımlarımızın tertibini şimdiden hazırlamak, günü geldiğinde şaşalamaktan iyidir. 'Şüphesiz Allah şöyle buyurdu: Kim benim dostuma düşmanlık ederse bana harp açmış olur.' Buhari hadisidir karındaşım. O halde biz de Allah'a ve dostlarına harp ilan edenlerle daimî bir muharebe içinde kalacağız. Gülşeni Hazretleri'nin kurtuluşunu, babamın siyaset oyunlarına bırakacak olursak eğer, mübarek evliya daha yıllarca mahpusta yatacak, Şii taifesi tarafından da mübarek sahabelere ve Hazret-i Ayşe Annemize küfredilmeye devam edilecek demektir. Asıl korktuğum, Sünni İslam'ın önderlerini tek tek toplayıp infaz etmeleridir Vehimi. Öz annesini hiç düşünmeden katleden bir adam, bir başkasına kıymaktan kaçınır mı hiç? Bu yılanın başını daha küçücükken ezmek şarttı, lakin Devlet-i Aliyye bunda geç kaldı. Gaflet hiçbir zaman özür değildir Vehimi dost. Bedenimizdeki bu çıbanı kendi haline bırakırsak günden güne büyüyüp kangrene sebep bir yaraya dönüşebilir." (s. 125-126).

Babasının tehlikeleri öngörmeyen yaklaşımları sebebiyle ve kardeşlerini de bunlarla mücadele edecek ehliyette görmediği için Yavuz Sultan Selim harekete geçerek tahta oturur. Romanda Yavuz'un tahta geçişi bir benlik mücadelesinden öte devletin bekasını sağlama atılımı olarak anlatılır.

Sonuç

16. yüzyılda Osmanlı ve Safevi Devletleri arasındaki iktidar mücadelesini ele alan Kurt ve Kuzgun romanı Yavuz'un şehzadelik yıllarından itibaren İslam birliği idealini gerçekleştirme çabası merkezinde kurgulanır. Eserde, fedakârlığın, cesaretin ve mertliğin motifi olan kurt figürü Yavuz ile; gizliğin, gizemin, hilekârlığın ve kurnazlığın sembolü olan kuzgun ise Şah İsmail ile özdeşleştirilir. İsim-içerik düzleminde görülen bu sembolik bağlantı, anlatıcının Yavuz ve Osmanlı merkezli bir tarih algısını metne yansıttığının işaretidir. Öykü zamanının 1504 ile 1514 yılları arasında gerçekleştiği Kurt ve Kuzgun'un akışını belirleyen temel unsur, Yavuz'un şehzadelik yıllarını, tahta geçişini, Şah İsmail'le olan mücadelelerini, Erzincan ve Gürcistan seferlerini, son olarak da Çaldıran Savaşı'nı kapsayan sosyal zamandır. Şiileştirme politikalarına karşı harekete geçen Yavuz Sultan Selim'in taşıdığı liderlik ruhu, devletin bekası için verdiği mücadele ve İslam dünyasındaki parçalanma tehlikesi karşısında ömrünü verdiği İslam birliği ideali romanın

izleksel kurgusunu şekillendirir. Yavuz; cesareti, ciddiyeti, stratejik kararları ve devletin bekası yolunda gösterdiği kararlı tavrıyla romanın tematik yönünün genişlemesine, desteklenmesine ve güçlenmesine yön veren norm karakter özelliği taşır.

KAYNAKÇA

BÜYÜKKOL, Semih; ÖZTÜTÜNCÜ, Sabriye (2021). "Türk Mitolojisindeki Karga/ Kuzgun İmgesinin Çağdaş Türk Resim Sanatına Yansımaları", **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, 14(33), 131-145.

DEMİR, Recep (2025). "Mitostan Moderniteye: Türkiye'de Kurt Motifinin Güncel Yansımaları", **Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi**, 9(2), 1228-1248.

ENGİNÜN, İnci (2000). "Tanzimat Sonrası Edebiyatta Osmanlıya Bakış", **Araştırmalar ve Belgeler**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ERAYDIN ARGUNŞAH, Hülya (1990). **Türk Edebiyatında Tarihî Roman**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ERAYDIN ARGUNŞAH, Hülya (2002). "Tarihî Romanın Yükselişi", **Hece (Türk Romanı Özel Sayısı)**, S. 65-66-67, s. 440-449.

GÖĞEBAKAN, Turgut (2004). **Tarihsel Roman Üzerine**, Ankara: Akçağ Yayınları.

GÜMÜŞ, Semih (2011). **Roman Kitabı**, İstanbul: Can Yayınları.

KARACA, İsmail (2004). **Türk Edebiyatında Tarihî Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1951-1960)**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KIRILMIŞ, İlknur Tatar (2007). **Türk Edebiyatında Tarihî Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1961-1965)**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

NACİ, Fethi (1997). "Romancının İşi Tarih Değil Roman Yazmaktır", **Hürriyet Gösteri**, S. 197-198, Nisan-Mayıs, s. 58.

ÖZEL YAMAN, Semiha (2015). **Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar (1996-2000)**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZMEN, Necmettin (2013). **Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar (2001-2002)**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (2008). "Tarihsel Roman", **Türkçe Sözlük**, İstanbul: Can Yayınları.

STEVICK, Philip (2004). **Roman Teorisi**, (Çev.: Sevim Kantarcıoğlu), Ankara: Akçağ Yayınları.

SULAİMANOVA, Aigul (2009). **Konusunu Türk Tarihinden Alan Tarihî Romanlar (1966-1970)**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TAŞTAN, Zeki (2020). "Türk Romanında Yavuz Sultan Selim", (Ed.: Nihat Öztoprak, Davut Hut, Ümran Ay, Uğur Demir), **Sâhib-Kırân-ı Zaman Yavuz Sultân Selîm Han**, İstanbul: KOCAV Yayınları.

TİRYAKİOĞLU, Okay (2021). **Kurt ve Kuzgun**, İstanbul: Timaş Yayınları.

TURAL, Sadık Kemal (1987). **Zamanın Elinden Tutmak**, Ankara: Ötüken Neşriyat.

TURAL, Sadık (2003). "Tarihî Roman ve Atsız'ın Tarihî Romanları Üzerine Düşünceler", **Zamanın Elinden Tutmak**, Ankara: Yeni Avrasya Yay.

YAMAN, Sinan (2015). **Tarihi Roman Bağlamında Yavuz Sultan Selim Üzerine Yazılmış Eserler**, (Yüksek Lisans Tezi), Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SELİMNÂMELERE GÖRE YAVUZ SULTAN SELİM VE SANAT

Nurcan TOPRAK AYAL
FSMVÜ (Doktora Öğrencisi); IRCICA
nurcantoprak@ircica.org

Bu makalede Yavuz Sultan Selim'in sanat ve sanatkârlarla münasebeti Selimnâmeler esas alınarak incelenmekte ve daha önce müstakil bir çalışmada ele alınmamış olan konunun aydınlatılması amaçlanmaktadır. Yavuz Sultan Selim hakkında, henüz sağlığında kaleme alınmaya başlanan eserlerle zengin bir Selimnâme literatürü teşekkül etmiştir. Bu metinler üzerine özellikle tarih ve edebiyat alanlarında çeşitli çalışmalar yapılmış, Selimnâmelerde bazı konuların izi sürülmüştür. Ne var ki söz konusu metinler, Padişah'ın sanatkârlara olan himayesi, dönemin sanat ortamı yahut ortaya konan eserler bakımından yeterince değerlendirilmemiştir. Esasen Yavuz Sultan Selim, sanat tarihi zaviyesinden yeterince tahlil edilmemiştir. Sürekli seferlerle geçen kısa saltanatı nedeniyle sanatla meşgul olmaya ve ardında eser bırakmaya vakit bulamadığı görüşü yaygındır. Oysa tarihî kaynaklar, sanat eserleri ve yazma nüshalar tetkik edildiğinde meselenin bu yorumla sınırlı olmadığı müşahede edilmektedir. Bu çalışmada günümüze ulaşmış tüm Selimnâmeler incelenerek, makalenin sınırları elverdiğince, Yavuz Sultan Selim'in sanat ve sanatkârlarla ilişkisi ve sanat telakkisinin izi sürülmektedir.

Yavuz Sultan Selim'in (ö. 1520) sanatla ilişkisi hususunda kaynaklar neredeyse hemfikirdir. Sanat tarihi sahasındaki eserlerde bu mevzudan çoğunlukla bir paragrafla bahsedilmekte; kısa süren saltanatının seferlerle geçtiği, bu sebeple sanatla meşgul olamadığı ve ardında eser bırakma imkânı bulamadığı dile getirilmekte; ardından, Tebriz'den getirdiği sanatkârların Osmanlı sanatına etkisine işaret edilmektedir. Esasen bu görüş yeni olmayıp dönemin kaynaklarından İdris-i Bitlisî'nin (ö. 1520) **Selimnâme**'sinde yer bulmuş eski bir yorumdur:

"Şehinşâh Selim'in vefatından sonra
Sultan Süleyman'ın ikram ettiği nimetler umûma yayıldı
Bütün bu yüce makamlı binalar
O din padişahının fermânıyla tamamlandı
Çünkü Sultan Selim, gazâ ve cihat sebepleri olan
Beldeleri fethetmek yüzünden
Bir ülkeden bir ülkeye geçmekteydi
Bu durumda başka bir işle nasıl meşgul olabilirdi
Özellikle de ecel elini çabuk tutarak
Onun pençesinden fırsat avını kaptı." (İdris-i Bitlisî, 2001: 409).

Bitlisî'nin, başka muasır kaynaklar ve arşiv belgeleriyle teyit edilemeyen, Yavuz'un 40.000 Kızılbaşı katlettirdiği iddiası gibi bu değerlendirmesi de ihtiyatla ele alınmalıdır. Zira böyle bir hükme varılabilmesi için dönemin sanatkârları ve meydana getirilmiş sanat eserlerinin tespit edilerek hem önceki hem de sonraki padişahların dönemleriyle mukayesesi icap ederdi. Henüz bu kapsamda bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede, Yavuz Sultan Selim'in sanatla ilişkisi ve sanatkârlara yaklaşımının, daha ziyade askerî ve siyasi hadiselere odaklanan Selimnâmelere nasıl yansıdığı incelenmektedir (Emecen, 2024: 101-107; Hoca Sadeddin Efendi, 1616: 380b; İdris-i Bitlisî, 2001: 136; Uluçay, 1955: 192).

Öncelikle şunu belirtmekte fayda var ki Selimnâme müelliflerinin aktardığı bilgiler genellikle doğrudan kendi gözlemlerine yahut hadiselere bizzat şahit olmuş kimselerden işittikleri sahih rivayetlere dayandığı için mühimdir. Bu müelliflerden Kemalpaşazâde Padişah'ın yakın çevresinde yer almaktadır; Celâlzâde Mustafa Çelebi (1491-1567), Keşfî Mehmed Çelebi (ö. 1525), Sücûdî Çelebi gibi isimler sır kâtibi, divan kâtibi veya silahtar kâtibi olarak görev yaptıklarından pek çok hadiseye doğrudan tanıklık etmişlerdir. Hoca Sadeddin Efendi'nin (ö. 1599) babası Hasan Can Çelebi (ö. 1567) Yavuz'un nedimlerindendir. İdris-i Bitlisî, Kadızâde Abdülkebîr b. Üveys (ö. 1524) ve Keşfî Mehmed Çelebi gibi müellifler ise Padişah'ın seferlerine bizzat iştirak etmişlerdir (Tekindağ, 1970: 202).

Çaldıran Savaşı'nın ardından Tebriz'den gerçekleştirilen sürgün faaliyeti, Selimnâmelerde en sık anılan hadiselerden biri olarak öne çıkmaktadır. Horasan'da hüküm süren son Timurlu hükümdarı Bediüzzaman Mirza (1469-1515), Tebriz'de Yavuz Sultan Selim'i karşılayanlar arasındaydı. 1507'de Herat'ı kaybettikten sonra Safevilere sığınan Mirza'nın ata binmesinin yasaklandığı Padişah'a bildirilince Yavuz, divanına layıkıyla getirilmesini emretmiştir. Bediüzzaman, murassa bir kürsüye oturtulmuş; kendisine Arap atları, çadırlar, çeşitli altın ve gümüş eşyalar, kıymetli giysiler, kullar, mücevher bezeli bir altın taç ve kemer hediye edilmiştir. Ayrıca 100 akçe maaş bağlanarak İstanbul'a gönderilmiştir. Hamiliğiyle temayüz eden bu zat, beraberindeki ilim ve sanat erbabıyla birlikte Osmanlı kültür ortamına katkıda bulunan mühim bir sima olarak metinlerde yer almaktadır. Nitekim Tebriz sürgünleri arasında adı en çok zikredilen kişi odur. Yavuz'a bir **Şehnâme** nüshası takdim ettiğine dair kayıtlar da mevcuttur. Sürgün edilenlerin sayısı hakkında ise 1000 kişiden 2000 haneye kadar değişen rakamlar verilmektedir. Aralarındaki sanatkâr ve zanaatkârların sayısı belirtilmiyorsa da Tebriz ve Horasan'ın usta ve sanatkârlarının bu kafilede yer aldığı ve seyahat için gerekli ihtiyaçlarının karşılandığı vurgulanmaktadır. Hoca Sadeddin Efendi'nin dedesi Hâfız Muhammed Yakûbî'nin de

bu isimler arasındadır[132] (Aynur, 1993: 297-299; Boşnak, 2022: 62, 99, 375; Celâlzâde Mustafa Çelebi, 1997: 250; Doğan, 1997: 64-65; Doğruel, 2022: 287-290; Edâî-yi Şîrâzî, 2007: 96; Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/282-283, 605-606; İdris-i Bitlisî, 2001: 202-207; Kökoğlu, 1994: 163-165; Speiser, 1946: 51; Şükrî-i Bitlisî, 1995: 193-199; Uğur, 1985: 122-123).

"Sürile ahkâm ile İstanbul'a fâş
İde bunlar ol memâlikde ma'âş
Tâ Acemler san'atına bî-lecâc
Rûmîler göstermeye hiç ihtiyâc." (Şükrî-i Bitlisî, 1995: 196)

Bu beyitten de anlaşıldığı üzere, Padişah'ın muradı yalnızca Tebrizli sanatkârları Osmanlı payitahtına getirmek değil, aynı zamanda Anadolu sanatkârlarına Acem sanatına olan ihtiyacı ortadan kaldıracak bir seviye kazandırmaktır. Getirilen sanatkârların Osmanlı sanatına katkıları düşünüldüğünde onun bir sanat hâmîsi olmanın ötesinde "oyun kurucu" olduğunu söylemek abartılı bir iddia olmayacaktır. "Koca Nişancı" ünvanlı Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin aşağıdaki sözleri, Selimnâme metinlerinde tafsilatla anlatılan Tebriz sürgününe dair kayıtlara güzel bir örnek teşkil etmektedir:

"Medîne-i Tebriz'den bir mikdar mehere-i erbâb-ı sınâ'at, Mahrûse-i İstanbul'a armağan içün sürgün ta'yîn olunmak husûsuna fermân-ı âlîşân-ı padişahî müteallik oldı. Anda vâkı' olan erbâb-ı kemâlâtdan bir mikdar hâceler ve üstâdlar yazılub, mâh-ı Receb-i mesfûrun yigirmi üçünci güni sâbıkan şâh-ı Horasan olan Bediüzzaman Mirzâ ile Horasan'dan gelmiş erbâb-ı hırfeti sürgün idüb ve üzerlerine kullar konulub, saâdet ü ikbâl ile ol mahalden şeref-i mürâca'at olundı." (Celâlzâde Mustafa Çelebi, 1997: 250).

Bu sefer sırasında Yavuz Sultan Selim, Tebriz'in yağmadan ve kan dökülmesinden korunması, ahali nezdinde Sultan'ın iyi niyetinin tebârüz ettirilmesi ve hazine ile malların kontrol altına alınması maksadıyla şehre önceden bir heyet göndermiştir. İstanbul ile Tebriz arasında fark olmadığını bildirerek halka hiçbir suretle zarar verilmemesini emretmiştir. Bu heyette Dukakinzâde Ahmed Paşa (ö. 1515), Pîrî Mehmed Paşa (ö. 1532), İdris-i Bitlisî, Şehsüvaroğlu Ali Bey, Sekbanbaşı Balyemez Osman Ağa ile yeniçeriler yer almaktadır (Boşnak, 2022: 88-89; Celâlzâde Mustafa Çelebi,

[132] Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi bünyesinde hazırlamakta olduğumuz, "Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'den Getirdiği Sanatkârlar ve Eserler Bağlamında Osmanlıda Sanat Göçü" başlıklı sanatta yeterlik tezinde bu mevzu tafsilâtlı biçimde ele alınmaktadır.

1997: 249; Doğan, 1997: 63; Doğruel, 2022: 282; Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/279; İdris-i Bitlisî, 2001: 195-196; Sücûdî, ty: 13b).

Mısır Seferi'nin ardından aralarında âlim, sanatkâr ve zanaatkârların da bulunduğu kalabalık bir grup İstanbul'a sürgün edilmiştir. Bu maksatla İstanbul'dan gönderilen gemilerle birlikte iki büyük mermer sütunun da İskenderiye'den payitahta nakledildiği rivayet edilmektedir. Söz konusu sürgünle ilgili olarak bazı Selimnâmelerde önemli tafsilatlar yer almaktadır. Kânuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) cülusunu müteakip, Mısır sürgünlerinden, aralarında Abbâsî halifesinin de bulunduğu, çoğu yoksul hâle düşmüş 800 veya 1000 hane kadar kişinin, memleketlerine dönmelerine izin verdiği nakledilmektedir (Kemalpaşazâde, 1996: 39-40; el-Mekkî, 2024: 79; Severcan, 1988: 137; Speiser, 1946: 71; Yördem, 2018: 45-46).

Yine Mısır Seferi sırasında Yavuz Sultan Selim, hac emîri sıfatıyla Emir Muslihuddin'i tayin etmiş, beraberinde altın işlemeli, ipek kumaştan hazırlattığı işlemeli Kâbe örtüsünü de Hicaz'a göndermiştir. Emir Muslihuddin, Mescid-i Haram'da Hanefilere mahsus makama "kubbe-i şâhika" inşasını da gerçekleştirmiştir. Ayrıca Mekke Şerîfi Berekât b. Muhammed'in oğlu Şerîf Ebû Nümey (ö. 1584) huzura çıkarak Kâbe'nin anahtarları ile bazı mukaddes emanetleri Padişah'a takdim etmiştir. Bunlar kısaca değinilmiş de olsa önem arz eden hususlardır (Çuhadar, 1988: 109; Celâlzâde Mustafa Çelebi, 1997: 327; el-Mekkî, 2024: 64, 75-76; Yördem, 2018: 47).

Kendisine takdim edilen bazı hediye ve ganimetlerden de bahsedilmektedir. Bunlar arasında silahlar, madenî eşyalar, mücevherler, minyatürlü kitaplar, murassa` taçlar, altın ve gümüş kemerler; çadırlar, ibrişim halılar zikredilmektedir. Bu eşyalar, taşıdıkları sanat değeriyle de dikkate değerdir ve sanat tarihi çalışmalarında izi sürülen eserler için fayda sağlamaları muhtemeldir. Nitekim Celâlzâde Mustafa Çelebi, Veziriazam İbrahim Paşa'nın 1524'te gerçekleşen düğününde Atmeydanı'nda kurulan çadırları tasvir ederken Uzun Hasan (ö. 1478), Şah İsmâil (ö. 1524), Ustaclu Muhammed Han (ö. 1514), Kansu Gavrî (ö. 1516) ve Tomanbay'ın (ö. 1517) savaşlarda alınan nakışlı, tasvirli, sanat mahsulü otağ, çadır, hayme ve sâyebanlarının kurulup ileri gelenlere ziyafet için tahsis edildiğini anlatmaktadır (Celâlzâde Mustafa Çelebi, ty: 90b).

Tebriz'de ele geçen ve daha önce Sultan Hasan ve Sultan Yakub'dan Şah İsmâil'e intikal etmiş olan hazineler de ayrıca zikredilmektedir. Bu ganimetler arasında Şah İsmâil'in işlemeli otağı da yer almaktadır (Aynur, 1993: 290; Boşnak, 2022: 62; Celâlzâde Mustafa Çelebi, 1997: 246-247;

Çuhadar, 1988: 55-56; Doğan, 1997: 62-65, 103; Doğruel, 2022: 288-290, 464-465; Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/278-279; İdris-i Bitlisî, 2001: 317; Rahmani, 2019: 112; Speiser, 1946: 50; Şîrî, 2019: 166-167, 280; Şükrî-i Bitlisî, 1995: 188-189, 195; Uğur, 1985: 69)

Yavuz Sultan Selim'in inşa veya ihya ettirdiği bazı mimari eserler, Selimnâme müellifleri tarafından da zikredilmektedir. Bu bağlamda, Padişah'ın Şam'da, harap durumda bulunan Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin (ö. 1240) kabrini ziyaret ederek üzerine bir türbe, cami ve imaret yaptırdığı kaydedilmektedir. Bu yapılar için kendi hazinesinden bir milyon Osmanlı altını tahsis etmiş; ayrıca fakir ve dervişlerin doyurulması ile imam, hatip, müezzin ve bekçi gibi geniş görevli kadrosunun ihtiyaçlarının karşılanması maksadıyla, Şam havalisinde dört köy ile yaklaşık 150 dükkân ve han satın alarak bu müesseseye vakfetmiştir (Celâlzâde Mustafa Çelebi, 1997: 334; Doğan, 1997: 138; Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/379; İdris-i Bitlisî, 2001: 78; el-Mekkî, 2024: 76; Rahmanî, 2019: 240-243. Severcan, 1988: 138; Yördem, 2018: 50).

Yavuz Sultan Selim'in mimarî faaliyetlerine dair kayıtlar arasında, bazı hayratlara değinilmektedir. Mısır Seferi sırasında Konya'ya uğradığında halkın içme suyunu parayla temin ettiğini öğrenmesi üzerine, masrafları hazine tarafından karşılanmak üzere bir suyolu inşa ettirmiştir. Tebriz'de ise Sultan Yakub (ö. 1490) tarafından yaptırılmış olan camiyi harap hâlde bulmuş; minber ve mihrabını yenileterek ihya ettirmiştir (Doğan, 1997: 65; Doğruel, 2022: 293-295; Edâî-yi Şîrâzî, 2007: 92; el-Mekkî, 2024: 58; Şükrî-i Bitlisî, 1995: 199-201).

Yavuz Sultan Selim'in bulunduğu şehirlerdeki bina ve türbeleri ziyareti de sıklıkla zikredilen hususlardandır. Battal Gazi, Mevlana (ö. 1273), Sadreddin Konevî (ö. 1274) gibi zatların kabirlerini; Mescid-i Aksa ve Kubbetü's-Sahrâ gibi binaları ziyaret etmiş; İran, Suriye ve Mısır'da her gün farklı bir tarafa giderek cami, konak, çarşı ve mezarlıkları incelemiştir. Emevî Camii'nde cuma namazını kıldıktan sonra Hz. Osman'a[r.a.] nispet edilen mushafı ziyaret etmesi bu bağlamda örnek verilebilir (Doğan, 1997: 65, 119; Edâî-yi Şîrâzî, 2007: 206-207; Feridun Ahmed Bey, 1858: 1: 483; Rahmani, 2019: 57-61, 213; Sağırlı, 1993: 115-116).

Selimnâme metinlerinde dikkat çeken özgün anekdotlardan biri de Muhyî Çelebi'nin eserinde etraflıca yer verilen bir kayıttır. Buna göre Yavuz Sultan Selim, Çaldıran Muharebesi'nde şehit düşen sancak beyi Malkoçoğlu Tur Ali Bey adına bir türbe inşa ettirmiş; önüne mermerden bir abide diktirerek üzerine gubârî hatla uzun bir tarih kitabesi yazdırmıştır (Boşnak, 2022: 56, 62-67, 313, 361; Speiser, 1946: 51).

Bir başka rivayete göre, Sultan Selim Köşkü'nün inşası sırasında kendisine gösterilen Fatih portresini inceleyen Yavuz, çocukken dizinde oturduğu dedesinin suretinin hâlâ hafızasında olduğunu, nakkaşın benzetemediğini dile getirmiştir (Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/617).

"Cihânı zaptetmek için tîğ-i zebân bize kâfidir." diyen Yavuz Sultan Selim (1891: 42) Farsça, Türkçe ve Tatarca edebî kıymeti haiz şiirler kaleme almış bir şairdir aynı zamanda (Celâlzâde Mustafa Çelebi, 1997: 65; Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/398; Kemalpaşazâde, 1996: 25).

Nedimi Hasan Can'ın anlattığına göre Sultan geceleri uykudan çok, kitap mütalaasıyla meşgul olurdu ve Hazîne-i Âmire'deki eserlerin tamamını baştan sona tetkik etmişti. Mısır Seferi sırasında hazine eşyalarına yönelik bir saldırıda kitap sandığındaki **Tarih-i Vassâf** da çalınmıştır. Söz konusu nüshayı yolda okuduğundan kaybına üzülen Yavuz, sefer esnasında saray hocası Molla Şemseddin'e eseri yeniden istinsah ettirmiştir. Çorlu vak'asından sonra ele geçirilen kitapları da babası tarafından kendisine geri gönderilmiştir. İstanbul'da Saadet Giray (1494-1538) ile birlikte teknede Nevâî'nin **Hamse'**sini okurken eserin suya düşmesi üzerine doğaçlama mısralar söylediği, Sultan Mehmed Bahadır Han'ın sikkesini taşıyan iki altın işlemeli haritanın kaybolduğunu öğrendiğinde ise ihmali bulunanları cezalandırdığı rivayet edilir. Seferde dahi yanında kitap bulundurmayı ihmal etmediği; ilim, hikmet, sanat ehli kimseleri çevresinde tuttuğu, onlarla sohbetten zevk aldığı anlaşılmaktadır (Celâlzâde Mustafa Çelebi, 1997: 67, 70; Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/398-399, 607, 610-612; Speiser, 1946: 70; Uğur, 1985: 62; Yördem, 2018: 52-53).

Sonuç

Bu çalışmada, Selimnâmeler incelenerek Yavuz Sultan Selim'in sanatla münasebetini müşahhas hâle getiren pek çok bilgi, yorum ve rivayet derlenmiştir. Söz konusu eserlerde Tebriz ve Mısır sürgünleriyle getirilen sanat erbabından Şam'daki İbnü'l-Arabi külliyesine, kitap merakından imar faaliyetlerine kadar Padişah'ın göz ardı edilen pek çok yönüne işaret edilmektedir. Tüm bu kayıtlar, Yavuz Sultan Selim'i askerî ve siyasi dehasının ötesinde, kültürel ve sanatsal bakımdan bir "oyun kurucu" olarak konumlandırmaktadır. Makalede özet şekilde aktarılan bu yönü, ileride yapılacak envanter çalışmaları ve karşılaştırmalı analizlerle daha açık biçimde ortaya konulabilir. Böyle bir yaklaşım Yavuz Sultan Selim'e dair bilinen tasvirlerin ötesinde, çok yönlü ve kapsamlı bir portre çizilmesine katkı sağlayacaktır.

"Hayf Sultân Selîm'e hayf u dirîğ
Hem kalem ağlasun ânı hem tîğ"
Kemalpaşazâde
(Hoca Sadeddin Efendi, 1863: 2/399; Kemalpaşazâde, 1996: 14-19)

KAYNAKÇA

AYNUR, Hatice (1993). **Mahremî ve Şeh-nâme'si I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi: İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi.

EDÂÎ-YI ŞÎRÂZÎ (2007). **Ada'i-yi Şirazi ve Selimnâmesi: İnceleme, Metin, Çeviri**, (Haz. Abdüsselam Bilgen), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

BOŞNAK, Saliha (2022). **Muhyî Çelebi-Selimnâme: Giriş, Metin, Dizin, Tıpkıbasım**, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi.

CELÂLZÂDE MUSTAFA ÇELEBİ (ty). **Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik**, İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, No: TY 5997, 90b.

CELÂLZÂDE MUSTAFA ÇELEBİ (1997). **Selim-nâme**, (Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar), Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.

ÇUHADAR, İbrahim Hakkı (1988). **Sucûdî'nin Selim-nâmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi.

DOĞAN, Mehmet (1997). **Çerkesler Kâtibi Yusuf'un Selim-nâme'sinin Mukâyeseli Metin Tenkîdi ve Değerlendirmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi.

DOĞRUEL, Ezgi (2022). **Cevrî'nin Selim-nâmesi: İnceleme-Metin**, (Yüksek Lisans Tezi), Manisa Celal Bayar Üniversitesi.

EL-MEKKÎ, Cârullah b. Fehd (2024). **Osmanoğlu'na Övgü: el-Cevâhiru'l-Hisân fî Menâkıbi's-Sultân Süleymân b. Osman el-Müştehir bi-Süleymân el-Kânûnî**, (Çev. Kübra Öztürk), İstanbul: Timaş Akademi.

EMECEN, Feridun M. (2024). **Yavuz Sultan Selim**, İstanbul: Kapı Yayınları.

FERİDUN AHMED BEY (1274/1858). **Münşeâtü`s-Selâtîn**, C. 1, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire.

HOCA SADEDDİN EFENDİ (1025/1616). **Tâcü't-Tevârîh**, İÜNEK, TY, No: 5970.

HOCA SADEDDİN EFENDİ (1280/1863). **Tâcü't-Tevârîh**, C. 2, İstanbul: Tabhane-i Amire.

İDRİS-İ BİTLİSÎ (2001). **Selim Şah-nâme**, (Der. Ebülfazl Mehmed b. İdris, Haz. Hicabi Kırlangıç), Ankara: Kültür Bakanlığı.

KEMALPAŞAZÂDE, Şemseddin Ahmed (1996). **Tevarih-i Âl-i Osman: X. Defter**, (Haz. Şefaettin Severcan), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

KÖKOĞLU, Ali (1994). **Kemal Paşa-zâde'nin Selim-nâmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi.

RAHMANİ, Abdul Nasir (2019). **Kadızade Kebir b. Uveys'in Farsça Gazavât-ı Sultan Selim Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

SAĞIRLI, Abdurrahman (1993). **Keşfî Mehmed Çelebi Selim-nâme veya Bağ-ı Firdevs-i Guzat ve Ravza-i Ehl-i Cihâd**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi.

SEVERCAN, Şefaettin (1988). **Keşfî'nin Selimnâmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi.

SPEİSER, Marie Thérèse (1946). **Das Selimnâme des Saʿdī b. ʿAbd ül-Müteʿāl**, Zürich: Leemann.

SÜCÛDÎ (ty). **Selimnâme**, BNF, Supplément Turc, No: 1166.

ŞÎRÎ, Ali (2019). **Târîh-i Feth-i Mısır: Şîrî'nin Şâhâne-nâmesi**, (Haz. Alaattin Aköz, Orhan Yavuz), Konya: Palet Yayınları.

ŞÜKRÎ-İ BİTLİSÎ (1995), **Selim-nâme**, (Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar ve Ahmet Gül), İstanbul: Isis Yayıncılık.

TEKİNDAĞ, M. Şehabeddin (1970). "Selimnâmeler", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, S. 1, s. 197-230.

UĞUR, Ahmet (1985). **The Reign of Sultan Selīm I in the Light of the Selīm-nāme Literature**, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

ULUÇAY, Çağatay (1955). "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", **Tarih Dergisi**, C. 8, S. 11-12, s. 185-200.

YAVUZ SULTAN SELIM (1308/1891). **Bârika: Yavuz Sultan Selim'in Eş'ârıyla Tercümeleri**, (Çev. Şeyh Vasfî), İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

YÖRDEM, Esra (2018). **Kadızâde'nin Gazavât-ı Sultan Selim Han Adlı Eseri: Metin-İnceleme**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi.

SONUÇ BİLDİRGESİ

SONUÇ BİLDİRGESİ

Trabzon Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesince hazırlanan "Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim (Bilim, Düşünce, Sanat) Sempozyumu"nda tarih, dil, edebiyat, felsefe, İslami ilimler, bilim ve sanat tarihi gibi çeşitli alanlarda 8 farklı ülkeden uzman araştırmacıların sunduğu 66 bildiriyle disiplinler arası bir değerlendirme ortamı oluşmuştur. Sempozyuma mensuplarının iştirak ettiği 35 üniversite/kuruluşun 25'i Türkiye'den, 11'i ülke dışındandır. Katılımcıların ülkelere göre dağılımı şöyledir: Türkiye (54), ABD (2), Kanada (2), Ukrayna (1), Ürdün (1), Azerbaycan (4), İran (2), K. Kıbrıs (1).

Osmanlı sultanlarını askerî ve siyasi kimlikleri dışında kültür ve sanat yönleri ile tanımamızı sağlayan hem kendi eserleri hem haklarında yazılanlar, önemli bir külliyat oluşturmaktadır. Devirlerinde yalnızca sanatı ve sanatçıyı himaye ile yetinmemiş, kalem erbabı şair ya da hattat kimlikleri ile de zamanlarında tebarüz etmişlerdir. Bu anlamda bu sempozyumda Yavuz Sultan Selim dönemi, genel bir perspektifte dönemin dil ve edebiyatı üzerinden ele alınmıştır.

Yavuz Sultan Selim, bildirilerde manzum ve mensur eserlere konu oluşu, sanatçıları himaye edişi ile işlenmiştir. Kendisi de şair olan Sultan Selim, çok sayıda şair ve sanatkârı etrafında toplayıp himaye etmesi, himaye ettiği isimler, Memlûk ve Safevi devletleri coğrafyasından İstanbul'a getirdiği önemli sayıda bilgin ve sanatkârlar arasındaki şairler bakımından incelenmeye değer bulunmuştur.

Sultan Selim, şahsiyeti ve sanatçı kimliği ile etkisi bağlamında da değerlendirilmiştir. Şair Sultan Selim'in edebî kişiliği ve sanatı, dikkat çekici özellikleri ve etkilediği coğrafyalardan biri olarak Ukrayna örneği gibi özel paylaşımlarla anlatılmıştır.

Gerek kendisinin Farsça ve Türkçe şiirlerinde ortaya koyduğu şiir anlayışı ve gerekse şiirleri için yazılan şerhler ve yapılan tercümeler önemli tespitler içermektedir. Farsça ve Türkçe şiirlerinin son yıllarda yapılan neşirleri kültür ve edebiyat dünyamız için büyük kazanç olarak değerlendirilmiş; günümüz edebiyatına yansıyan ve ilham olan yönleri ele alınmıştır.

Yavuz Sultan Selim'in Türkçe ve Farsça şiirleri dil ve edebiyat teorileri üzerinden yeniden dikkatlere sunulmuş; devrinin daha iyi anlaşılması için yapılacak çalışmalara teorik düzeyde örneklerle yeni yollar açılmaya çalışılmıştır.

Tarihî bir kimlik olarak Yavuz Sultan Selim'le ilgili ulusal ve uluslararası arşiv kaynakları, tarihî kronikler ve çoğu Türkçe olmakla beraber Farsça ve

Arapça olarak da yazılan "Selimnâme"lerde Sultan Selim'in karizmatik kişiliği, hayırları, seferleri ve üstün başarıları anlatılmıştır. Bilhassa Trabzon özelinde dönemin izlerini yansıtan gerek kendi gerek annesi adına yapılan eserlerdeki mevcut bilgilerin arşiv kaynakları özelinden yeniden revize edilmesi sempozyumun dikkat çekici yönlerinden biri olmuştur.

Bu sempozyumda Yavuz Sultan Selim ve dönemiyle ile ilgili farklı dillerde yazılan bazı Selimnâmeler de dil, tarih ve içerik açısından ele alınmıştır. Bu eserlerin, tarihî kaynak olarak önemine vurgu yapılmıştır.

Yavuz Sultan Selim dönemi, İslam bilim tarihinde dikkate değer bir kesit arz etmektedir. Bunun önemli nedenlerinden birisi, fetihlerle birlikte devrin dünya çapındaki bilim adamlarının Osmanlıya; özellikle de İstanbul'a taşınmış olmasıdır. Bir diğer nedeni ise devletin bilime ve bilim adamlarına sunduğu maddi ve siyasi teşvik, himaye ve desteklerdir.

Sultan Selim döneminde yetişen birçok isim tarafından mantık, kelam ve fıkıh alanında onlarca eser telif edilmiştir. Astronomi, Matematik, Coğrafya, Kimya ve Tıp alanında önemli çalışmalar yapılmıştır. Burada özellikle Trabzon'un coğrafi konumu ile yine Trabzon'un kıble tayini konusunda yapılan çalışmalar ele alınmıştır.

Osmanlı medreseleri, Fatih Sultan Mehmed döneminde, Bizans eğitim kurumlarından istifade etmiş; Yavuz Sultan Selim döneminde Orta Asya ve Mısır'dan gelen ulema ile birlikte zirve dönemini yaşamıştır. Sempozyumda bu hususlara da değinilmiştir.

Yavuz Sultan Selim dönemi, dinî ve tasavvufi bakımdan da oldukça dikkat çekici gelişmelere sahne olmuştur. Bunda Sultan'ın almış olduğu dinî-tasavvufi terbiyenin yanında Osmanlının Ehl-i Sünnet inancını bir başka deyişle Hanefî-Maturidî görüşünü resmî olarak temsil etme durumu etkili olmuştur. Bildirilerde bu konulara da yer verilmiştir.

Uluslararası Katılımlı Yavuz Sultan Selim (Bilim, Düşünce, Sanat) Sempozyumu'nda sunulan 66 bildiride tarihî bir dönem; bilim, düşünce ve sanat ufkunda derinlemesine değerlendirmelerle ele alınmıştır. Bu bakımdan önemli sonuçlar içermektedir. Bildirilerin yeni araştırma yöntemleri ışığında hazırlanmış olması, eleştirel bakış açısı taşıması, dönemi aydınlatıcı veriler sunulmasını sağlamıştır.

Böyle tarihî dönemleri, dönemin mihenk taşı durumundaki isimleri ele alan sempozyumlarda disiplinler arası yaklaşımın önemi ve değeri görülmüştür. "Söz uçar, yazı kalır." şiarınca buradaki bildirilerin kısa zamanda kitaba dönüşmesi yolundaki arzumuzu dile getirmek isteriz.

Bu vesile ile Yavuz Sultan Selim'in şahsında ecdadımızı bir kez daha minnet ve rahmetle anıyoruz. Sempozyumu destekleyen kurumlara Trabzon Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi nezdinde teşekkür ediyoruz. Sempozyum öncesi ve sırasında zahmet çeken Düzenleme Kurulu üyeleri ile her an yanımızda olan öğretim elemanları ve öğrencilerimize minnettarız.

Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi/E)
Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel ÖZTÜRK (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Turgut AKYÜZ (Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan ÖNAL (Erzincan B. Yıldırım Üniversitesi)

SEMPOZYUM PROGRAMI

ONUR KURULU

Aziz YILDIRIM (Trabzon Valisi)
Ahmet Metin GENÇ (Trabzon Büyükşehir Belediye Başkanı)
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Trabzon Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Yüksel ÖZGEN (Türk Tarih Kurumu Başkanı)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Bilâl KIRIMLI (Başkan/Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Koordinatör/Trabzon Üniversitesi)
Mehmet ŞENTÜRK (Doğu Karadeniz Belediyeler Birliği)
Erdem Zekeriya İSKENDEROĞLU (Trabzon Büyükşehir Belediyesi)
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Savaşkan Cem BAHADIR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Mücahit KAÇAR (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nurettin ÇAKICI (Trabzon Üniversitesi)
Tahsin DERTLİ (Trabzon Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan İSİ (Trabzon Üniversitesi)
Doç. Dr. Zeynel ÖZTÜRK (Anadolu İnovasyon Ar-Ge Anonim Şti.)
Dr. Öğr. Üyesi Gülşen ÖZÇAMKAN AYAZ (Trabzon Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih UYAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sevcan BAYRAKTAR ÇEPNİ (Trabzon Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜLENÇ (Trabzon Üniversitesi)
Dr. Elif TORUN (Trabzon Üniversitesi)

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ (İbni Haldun Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan AYIK (Kırgızistan Türkiye-Manas Üniversitesi, KIRGIZİSTAN)
Prof. Dr. Adnan BAKİ (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuzuli BAYAT (Millî İlimler Akademisi, AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK (İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Feridun M. EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kerima FİLAN (Sarayova Üniversitesi, BOSNA-HERSEK)
Prof. Dr. Bahadır GÜNEŞ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan İNAN (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU (E./Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan KAVRUK (E./İnönü Üniversitesi).
Prof. Dr. İbrahim KAYA (Iğdır Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL (İstanbul Kültür Üniversitesi)
Prof. Dr. Alan MIKHAIL (Yale Üniversitesi, ABD)
Prof. Dr. Robert MORRISON (Bowdoin College, ABD)
Prof. Dr. Tofiq NECEFLİ (Millî İlimler Akademisi, AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Temel ÖZTÜRK (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. F. Jamil RAGEP (E./McGill Üniversitesi, KANADA)
Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Üniversitesi)
Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Lindita XHANARİ LATİFİ (Tiran Üniversitesi, ARNAVUTLUK)
Prof. Dr. Mehmet YAVUZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Doç. Dr. Mübariz AĞALARLI (Millî İlimler Akademisi, AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Mehmet Sami BAYRAKTAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Elza ALİŞOVA DEMİRDAĞ (Girne Amerikan Üniversitesi, K. KIBRIS)
Doç. Dr. İryna M. DRYGA (Kyiv Milli Taras Şevçenko Üniversitesi, UKRAYNA)
Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK (Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmad GULİYEV (Millî İlimler Akademisi, AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Galibe HACIYEVA (Nahçıvan Devlet Üniversitesi, AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Muzaffarkhon JONİEV (İmam Tirmizî Uluslararası Bilimsel Ar. Merk., ÖZBEKİSTAN)
Doç. Dr. Maryam MOAZZEN (Louisville Üniversitesi, ABD)
Doç. Dr. Benedek PERI (Eötvös Lorand Üniversitesi, MACARİSTAN)
Doç. Dr. İbrahim Halil ÜÇER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Shahram Panahı KHEİAVİ (İslami Azad Üniversitesi, İRAN)
Dr. Öğr. Üyesi Miraç TOSUN (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Dr. Ayla HAFIZ KÜÇÜKUSTA (Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi, KOSOVA)
Dr. Sally P. RAGEP (E./ McGill Üniversitesi, KANADA)

PROGRAM

1. GÜN (8 MAYIS 2025 PERŞEMBE)

AÇILIŞ

MAHMUT GOLOĞLU KÜLTÜR MERKEZİ

08.30-09.30: Kayıt
09.30-10.15: Açılış/Konuşmalar

10.15-11.25: Açılış Oturumu (Yavuz Sultan Selim Döneminin Siyasi, Bilimsel ve Felsefi Panoraması)
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI (Fatih Sultan Mehmet V. Ün.)

Konuşmacılar:
Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Ün.)
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Ün.)

11.30-12.00: Ebru Sergisi (Cüneyt Kaya DÜZBASTILAR)

ÖĞLE ARASI

1. OTURUM
(14.00-15.10)

İBNİ KEMÂL AMFİSİ
BİLİM TARİHİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Ün.)

Doç. Dr. Elif BAGA (İstanbul Medeniyet Ün.)	Şerh ile Tahkik Etmek: Bircendî'nin Şemsiyye Şerhi'nde Mesaha Bölümü
Doç. Dr. Orhan GÜNEŞ Dr. Öğr. Üyesi Taha Yasin ARSLAN (İstanbul Medeniyet Ün.)	Trabzon'un Kıble Tayini: Abdülali El-Bircendî'nin Tuhfe-i Selîmî Adlı Eseri
Dr. Öğr. Üyesi Elmin ALİYEV (İstanbul Medeniyet Ün.)	Osmanlı Astronomi Literatüründe "Semt-i Kıble" Meselesi: Bircendî'nin Tuhfe-i Selîmiyye'si Ekseninde Bir Değerlendirme
Dr. Mehmet ARIKAN (İstanbul Medeniyet Ün.)	Bircendî'nin Hey'et İlmininin İlkelerine Dair Görüşleri

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
TARİH

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Ün.)

Prof. Dr. Mustafa GÜLER (Afyon Kocatepe Ün.)	Mısır Seferi ve Sonrasında Osmanlı Tarihçiliği: İbn İyas-Kemalpaşazade Kıyaslaması **(Çevrim İçi)**
Prof. Dr. Temel ÖZTÜRK (Karadeniz Teknik Ün.)	Şehzade Selim ve Annesi Trabzon'da: Doğru ve Yanlış Bilinenler Üzerinden Tarihî Bir Değerlendirme
Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK (Gümüşhane Ün.)	Yavuz Sultan Selim'in Menkıbevi Şahsiyetinin Oluşumunda Selimnâmelerin Rolü: Hoca Sadeddin Efendi Selimnâmesi Örneği
Doç. Dr. Ramazan ÖNAL (Erzincan Binali Yıldırım Ün.)	Erken Dönem Yavuz Sultan Selim Hakkında Yazılmış Arapça Bir Eser (Selimnâme): Ed-Dürrü'l-Musân fi Sîreti'l-Muzaffer Selîm Hân

15.10-15.30: Çay-Kahve Arası

2. OTURUM
(15.30-16.40)

İBNİ KEMÂL AMFİSİ
BİLİM TARİHİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Ün.)

Prof. Dr. F. Jamil RAGEP (E./McGill Ün., KANADA)	Mîrim Chalabî, His Grandfather Alî al-Qûshjî and The Principles of Astronomy
Dr. Öğr. Üyesi Hasan UMUT (Boğaziçi Ün.)	Teorik Astronomi Eğitiminde Pedagojik Farkındalık: Mirim Çelebi ve Şerhu'l-Fethiyye'si
Dr. Sally P. RAGEP (E./McGill Ün., KANADA)	Bîrjandî's ḥâshiya alâ Sharḥ al-Mulakhkhaṣ: The Work and Its Influence
Dr. Öğr. Üyesi Zehra BİLGİN (İstanbul Medeniyet Ün.)	Kaynakları ve Amaçları Açısından Bircendî'nin Cebir Bilimi

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
ŞAHSİYET

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK (İnönü Ün.)

Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR (Gazi Ün.)	XIX. Yüzyılda Yavuz Sultan Selim'e Olan Rağbet
Doç. Dr. Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ (Girne Amerikan Ün., K. KIBRIS)	Azerbaycan Kaynaklarında Yavuz Sultan Selim
Doç. Dr. İryna M. DRYGA (Kyiv Milli Taras Şevçenko Ün., UKRAYNA)	Yavuz Sultan Selim'in Ukrayna Edebî Eserlerinde Algılanışı **(Çevrim içi)**
Doç. Dr. Tohid MELİKZADE (Azeran Enstitüsü, İRAN)	İran Tarihçiliğinde ve Fars Dilli Kaynaklarda Sultan Selim'in Siması

16.40-17.00: Çay-Kahve Arası

3. OTURUM
(17.00-18.10)

İBNİ KEMÂL AMFİSİ
BİLİM TARİHİ
Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Bedri MERMUTLU (E./İstanbul Ticaret Ün.)

Prof. Dr. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU (Gümüşhane Ün.)	Coğrafya Biliminin Gelişimi Açısından Yavuz Sultan Selim Döneminde Sunulan Katkılar Üzerine Genel Bir Değerlendirme
Doç. Dr. Şule TAŞKIRAN (İstanbul Medeniyet Ün.)	Osmanlıda Bir Pratik Kimya Çalışması Örneği: Ahî Çelebi ve Terkib-i Mürekkeb İsimli Eseri
Doç. Dr. Mehmet Sami BAGA (İstanbul Medeniyet Ün.)	Yavuz Sultan Selim'in Ağabeyi Şehzade Korkut'a Sunulan Bir Hareket Risalesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÖKSU (İstanbul Medeniyet Ün.)	Yavuz Sultan Selim'in Hekimbaşılarından Ahî Çelebi'nin İçecekler ve Macunlar Üzerine Risalesi

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
DÜŞÜNCE
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat Ün.)

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ (Recep Tayyip Erdoğan Ün.)	Yavuz Sultan Selim Dönemi Âlim ve Kazaskerlerinden İbn Kemâl'in Heretik Düşüncelerle Mücadele Bağlamında Hz. Muhammed Savunusu
Doç. Dr. Maryam MOAZZEN (Louisville Ün., ABD)	Faith, Islam and Disbelief in the Thought of Zayn al-Dîn al-Âmilî: A Theological Discourse **(Çevrim İçi)**
Doç. Dr. Turgut AKYÜZ (Gümüşhane Ün.)	Yavuz Sultan Selim Dönemi Mantık Çalışmaları
Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR (Gümüşhane Ün.)	Yavuz Sultan Selim Dönemi Âlimlerinden Kemalpaşazâde'nin İnsan Anlayışı

2. GÜN (9 MAYIS 2025 CUMA)

4. OTURUM
(09.00-10.10)
İBNİ KEMÂL AMFİSİ
TÜRKÇE
Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL (İstanbul Kültür Ün.)

Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI (Fatih Sultan Mehmet V. Ün.)	Yavuz Sultan Selim'in Türkçe Şiirleri Üzerine
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ Ün.)	Mısır'da Türkçe Öğretmek İçin Yazılmış Eserler Üzerine
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM Uzm. Havva AŞI (Ondokuz Mayıs Ün.)	Yavuz Sultan Selim'in Arûzla İlgili Tasarrufları Bağlamında Türkçe Şiirleri
Prof. Dr. Bahadır GÜNEŞ (Karadeniz Teknik Ün.)	Türkçe Şiirlerinden Hareketle Yavuz Sultan Selim'de Dil Kullanımı

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
TASAVVUF
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hasan KAVRUK (E./İnönü Ün.)

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Ün.)	Yavuz Sultan Selim'in Sufilerle İlişkisi: Pir İbrahim Gülşenî ve Edirneli Âşık Musa Efendi Örneği
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EROL (Trabzon Ün.)	Selîmî Dîvanı'nın Destâvîz-i Dâniş Şerhi'nde Tasavvufi Tefekkür
Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN (Trabzon Ün.)	Mevleviyye Kaynaklarında Yavuz Sultan Selim
Abdullah KÜÇÜK	Yavuz Sultan Selim Devrinin Önde Gelen Mutasavvıflarından Hızır Bâlî

10.10-10.30: Çay-Kahve Arası

5. OTURUM
(10.30-11.50)
İBNİ KEMÂL AMFİSİ
SANAT
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Ün.)

Prof. Dr. Ahmet KARTAL (Eskişehir Osmangazi Ün.)	Yavuz Sultan Selim Döneminde Dil ve Edebiyat **(Çevrim İçi)**
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Trabzon Ün.)	Yavuz Sultan Selim Divanı'nda Renk Sembolizmi
Dr. Fatih Sultan DEMİR (Trabzon Ün.)	Klasik Hat Sanatının Teşekkülü: Yavuz Sultan Selim Dönemi
Dr. Beyza TERZİ SARI (Doğuş Ün.)	Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin Yavuz Sultan Selim Divanı Şerhindeki Edebî ve Kültürel Unsurlar
Nurcan TOPRAK AYAL (IRCICA)	Selimnâmelere Göre Yavuz Sultan Selim ve Sanat

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
TARİH
Oturum Başkanı: Prof. Dr. İbrahim SOLAK (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ün.)

Prof. Dr. Mehmet Sait ÇALKA (Recep Tayyip Erdoğan Ün.)	Hâmilik Geleneği Bağlamında Yavuz Sultan Selim'in İltifatına Mazhar Olan Şairler
Doç. Dr. Samet ALIÇ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ün.)	Beyitlerle Yavuz Sultan Selim'in Dulkadir Seferi: Hadîdî'nin Tevârih-i Âl-i Osman Örneği
Doç. Dr. Galibe HACIYEVA (Nahçıvan Devlet Ün., AZERBAYCAN)	Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Kafkasya'da Mevcut Türk Kökenli Tarihî Toponimlerin Çağdaş Devirde Ermenileştirilmiş Varyantları
Doç. Dr. Muzaffer BAŞKAYA (Trabzon Ün.)	Rus İşgalinden Cumhuriyetin İlk Yıllarına Hatuniye Külliyesi'nin Serencamı
Doç. Dr. İlhan GÖK (Gümüşhane Ün.)	Mün'im Bir Osmanlı Padişahı I. Selim'in Devlet Adamlarını Himayesi **(Elektronik)**

6. OTURUM
(14.00-15.10)
İBNİ KEMÂL AMFİSİ
ŞİİR
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR (Gazi Ün.)

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL (İstanbul Kültür Ün.)	Şair, Sultan Olunca: Yavuz Sultan Selim'in "Şâh"âne Şiirleri
Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU (E./Kırıkkale Ün.)	Şair Yavuz Sultan Selim ve Edebî Gelenekte İnsan Güzelliği
Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK (İnönü Ün.)	Selîmî'nin Bir Gazelinin Belagat İlmi Açısından İncelenmesi
Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Ün.)	Şiir ve Şuur Birliği: Sultan Selim'in Farsça Divan'ında İhlâs Suresi'nin Tezahür Tarzı

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
SİYASET DÜŞÜNCESİ
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Temel ÖZTÜRK (Trabzon Ün.)

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT (Millî İlimler Akademisi, AZERBAYCAN)	Osmanlı-Safevi Çatışmasının Gerçek Sebepleri Üzerine
Prof. Dr. Tofiq NECEFLİ (Millî İlimler Akademisi, AZERBAYCAN)	Çaldıran Savaşı Akabinde Şah İsmail-Sultan Selim İlişkileri: Tarihî Gerçekler
Doç. Dr. Mübariz AĞALARLI (Azerbaycan Devlet Pedagoji Ün., AZERBAYCAN)	Yavuz Sultan Selim Döneminde Osmanlı Devleti'nin Safevi ve Şeybanî Devletleri ile Resmî Yazışmaları ve Mektuplaşma Dili
Dr. Öğr. Üyesi Shahram Panahi KHEİAVİ (İslâmî Azad Ün., İRAN)	Çaldıran Savaşı'nda İnanç ve İktidarın Birleşimi: Yavuz Sultan Selim'in Dinî Kimlik Politikasıyla İmparatorluğun Birliği

15.10-15.30: Çay-Kahve Arası

7. OTURUM
(15.30-16.40)
İBNİ KEMÂL AMFİSİ
DİVAN
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU
(E./Kırıkkale Ün.)

Prof. Dr. Hasan KAVRUK (E./İnönü Ün.) Prof. Dr. İbrahim KAYA (Iğdır Ün.)	Yavuz Sultan Selim ve Farsça Divanı
Prof. Dr. M. Bedri MERMUTLU (E./İstanbul Ticaret Ün.)	Farsça Selîmî Divanı'nın En Kapsamlı Nüshası
Prof. Dr. Savaşkan Cem BAHADIR (Karadeniz Teknik Ün.)	Muhibbî, Selîmî'ye Nazire Yazmış mıdır?

Doç. Dr. Benedek PÉRİ (Eötvös Lorand Ün., MACARİSTAN)	Yavuz Sultân Selîm ve Abd Er-Rahmân Câmî: Selîmî'nin Câmî Gazellerine Yazdığı Nazireler **(Çevrim İçi)**

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
TARİH VE EDEBİYAT
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Fuzuli BAYAT
(A. Millî İlimler Akademisi, AZERBAYCAN)

Prof. Dr. İbrahim SOLAK (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ün.) Dr. Deniz KURTBOĞAN	Yavuz Sultan Selim'in Taht Mücadelesi
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Ün.)	Zamanı Mühürleyen Hükümdarın Anlatısı: Okay Tiryakioğlu'nun "Yavuz" Romanı
Prof. Dr. Bilal KIRIMLI (Trabzon Ün.)	Dinî-Manevi ve Estetik Duyuşun Ortaya Çıkardığı Eser: Yahya Kemal'in Selimnâme'si
Dr. Öğr. Üyesi Fatih UYAR (Karadeniz Teknik Ün.)	Romanlarda Yavuz Sultan Selim Portresi: Kurt ve Kuzgun Romanının Tahlili

16.40-17.00: Çay-Kahve Arası

8. OTURUM
(17.00-18.10)
İBNİ KEMÂL AMFİSİ
EĞİTİM
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU
(Recep Tayyip Erdoğan Ün.)

Prof. Dr. Robert G. MORRISON (Bowdoin College, ABD)	Scholarly Intermediaries at the Courts of Bayezit II and Sultan Selim
Prof. Dr. Mehmet İNBAŞI (Erciyes Ün.)	Yavuz Sultan Selim İmaretinden Yemek Alanlar Üzerine Bir Değerlendirme (1538 Tarihli İmaret Defterine Göre)
Doç. Dr. Filiz KALYON (Yermük Ün., ÜRDÜN)	Yavuz Sultan Selim Divanına Açılan Bir Pencere: Barika **(Çevrim İçi)**
Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (Gümüşhane Ün.)	Yavuz Sultan Selim Döneminde Açılan Medreseler Üzerine Bir İnceleme

İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
ŞAHSİYET
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ Ün.)

Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Ün.) Dr. Öğr. Üyesi Gülşen ÖZ-ÇAMKAN AYAZ (Trabzon Ün.)	Dünden Bugüne Bir Algı Çalışması: Yazılı ve Görsel Ürünlerde Yavuz Sultan Selim
Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat Ün.)	Klasik Kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'le İlgili Anekdotlar
Dr. Öğr. Üyesi Seda KURT (İstinye Ün.)	Klasik Türk Şiirinde Yavuz Sultan Selim Algısı

Dr. Öğr. Üyesi Songül KARACA (Recep Tayyip Erdoğan Ün.)	"Görem Diyen Kişi Zât-ı Selîmi": Yavuz Sultan Selim'e Lâmiî ile Bakmak

18.20: Sonuç Bildirgesi

3. GÜN (10 MAYIS 2025 CUMARTESİ)

09.00-13.00: ŞEHİR GEZİSİ

Sera Gölü, Ayasofya Camii/Müzesi, Gülbahar Hatun Külliyesi, Kânuni Evi, Edebiyat Müzesi, Büyük Fatih Camii, Akçaabat Orta Mahalle.

13.00: Öğle Yemeği

FOTOĞRAFLAR

TRABZON ÜNİVERSİTESİ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ
ULUSLARARASI KATILIMLI
YAVUZ SULTAN SELİM
(BİLİM, DÜŞÜNCE, SANAT)
SEMPOZYUMU
08-10 MAYIS 2025
AÇILIŞ
TRABZON ÜNİVERSİTESİ MAHMUT GOLOĞLU KÜLTÜR MERKEZİ
FATİH KAMPÜSÜ
SÖĞÜTLÜ, AKÇAABAT, TRABZON
08 MAYIS 2025
SAAT: 09:30-11:30
OTURUMLAR
FATİH EĞİTİM FAKÜLTESİ B-BLOK, 2. KAT
1. İBNİ KEMÂL AMFİSİ
2. İDRÎS-İ BİTLİSÎ AMFİSİ
08-09 MAYIS 2025
İLETİŞİM
Dr. Öğr. Üyesi Gülşen ÖZÇAMKAN AYAZ
Trabzon Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Söğütlü Mah., Akçaabat, Trabzon
E. Posta: yavuzselim@trabzon.edu.tr
Web: https://yavuzselim.sempozyumu.org.tr
MAVİ ATLAS
KARADENİZ KÜLTÜR VE TARİHİ ARAŞTIRMA MERKEZİ

Aziz YILDIRIM
Trabzon Valisi

Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU
Rektör

Doç. Dr. Yunus PUSTU

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ
ULUSLARARASI KATILIMLI
YAVUZ SULTAN SELİM (BİLİM, DÜŞÜNCE, SANAT)
SEMPOZYUMU
08-10 MAYIS 2025
AÇILIŞ : 08 MAYIS 2025 SAAT: 09:30-11:30
TRABZON ÜNİVERSİTESİ FATİH KAMPÜSÜ
MAHMUT GOLOĞLU KÜLTÜR MERKEZİ SÖĞÜTLÜ, AKÇAABAT, TRABZON
OTURUMLAR : 08-09 MAYIS 2025
FATİH EĞİTİM FAKÜLTESİ B-BLOK, 2. KAT
1. İBNİ KEMÂL AMFİSİ
2. İDRİS-İ BİTLİSİ AMFİSİ
MAHMUT GOLOĞLU
KÜLTÜR MERKEZİ

YAVUZ SULTAN SELİM (BİLİM, DÜŞÜNCE, SANAT)
ULUSLARARASI KATILIMLI
SEMPOZYUMU
08-10 MAYIS 2025

TRABZON ÜNİVERSİTESİ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ
ULUSLARARASI KATILIMLI
YAVUZ SULTAN SELİM
(BİLİM, DÜŞÜNCE, SANAT)
SEMPOZYUMU
08-10 MAYIS 2025
EBRU SERGİSİ
CÜNEYT KAYA DÜZBASTILAR
TRÜ FATİH YERLEŞKESİ
MAHMUT GOLOĞLU KÜLTÜR MERKEZİ
8 MAYIS 2025

BİLİM, DÜŞÜNCE, SANAT
SULTAN SELİM SEMPOZYUMU

Prof. Dr. İbrahim SOLAK
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan KAYIK

TRABZON
ÜNİVERSİTESİ

8-10 Mayıs 2025
TRABZON ÜNİVERSİTESİ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ
F. Jamil Ragep

AHİ ÇELEBİ (ö. 1524) ve
TERKİB-İ MÜREKKEB İSİMLİ
ESERİ

Arap yazısının kökenleri
(Nabatî, Aramî) ve İslam
ile gelişimi.
Emevî ve Abbâsî
dönemleri; Kûfî, Aklâm-ı
Sitte. Yâkût üslûbu.
Erken Osmanlı: Anadolu
Selçuklu geleneği ve yeni
arayışlar (Yâhyâ es-Sûfî,
Ali bin Yahya es-Sûfî).

Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK
İnönü Üniversitesi

İnsan Fazıloğlu

TRABZON
ÜNİVERSİTESİ

Bu sempozyumla Yavuz Sultan Selim döneminin bilim, düşünce ve sanat alanlarındaki katkılarını detaylandırmak ve günümüzle bağlantısını kurmak; dönemin önemli düşünür, âlim ve sanatçılarının eserlerini ve fikirlerini analiz etmek; bu mirasın bugüne olan etkilerini değerlendirmek; dönem boyunca sanatsal ve bilimsel gelişmelerin nasıl bir değişim süreci yaşadığını anlamak; felsefe, bilim tarihi, tarih, sanat, dil, edebiyat ve İslami ilimler gibi çeşitli disiplinlerin katkılarıyla dönemin çok yönlü bir değerlendirmesini yapmak hedeflenmiştir.

Sempozyuma mensuplarının iştirak ettiği 36 üniversite/kuruluşun 25'i Türkiye'den, 11'i ülke dışındandır. Katılımcıların ülkelere göre dağılımı şöyledir: Türkiye (56), ABD (2), Kanada (2), Ukrayna (1), Ürdün (1), Azerbaycan (4), İran (2), K. Kıbrıs (1). Sempozyumda 8 ülkeden 69 akademisyen ve araştırmacının sunumlarıyla disiplinler arası bir değerlendirme ortamı sağlanmıştır.