



AKADEMİ

MECMÛASI

Sâmiha AYVERDİ

Ömer ALP

Kemâl Y. AREN

İsmet BİNARK

Mehmet DEMİRCİ

Ö. Tuğrul İNANÇER

Semahat YÜKSEL

YIL: 28

NİSAN 1999

SAYI: 2

KUBBEALTI
AKADEMİ
MECMÛASI

YIL: 28

NİSAN 1999

SAYI: 2

KUBBEALTI AKADEMİ MECMÛASI

– Üç ayda bir çıkar.–

Kubbealtı Akademisi
Kültür ve San'at Vakfı
Kubbealtı İktisâdî İşletmesi a.

Sâhibi

Sinan ULUANT

Yazı İşleri Müdürü

İlhan AYVERDİ

Yayın Danışmanları:

Prof. Dr. Mustafa Fayda

Prof. Dr. Mustafa Tahralı

Prof. Dr. Kâzım Yetiş

Dr. İbrahim Aydın Yüksel

Haberleşme Adresi

Peykhâne Sok. Nu. 3

34400 Çemberlitaş-İstanbul

Tel: (0 212) 516 23 56

Fax: (0 212) 638 02 72

Posta Çeki Nu.

337056

Yurtiçi Abone

Yıllık: 4.000.000.- TL.

Öğretmen ve Öğrencilere

Yıllık: 3.000.000.- TL.

Kurum Abonesi

Yıllık: 5.000.000.- TL. (KDV dâhil)

Yurtdışı Abone

(Posta ücreti dâhil)

30 DM

25 \$

Mecmûamızdaki yazılar
kaynak gösterilerek iktibas
edilebilir.

Temsilcilerimiz

Türkiye Diyânet Vakfı

Ankara Yayınevi

Necatibey Cad. Ankara İş Hanı

Nu. 8/32-33 Sıhhiye

ANKARA

Ecdad Kitapevi

Mithat Paşa Cad. 46/8

Lades Han Alt Kat

Yenişehir - ANKARA

Bilge Kitapevi

Atatürk Cad. Osmanlı İş Hanı

Nu. 105

BURSA

Akademi Kitapevi

159. Sok. 6/A Bornova-İZMİR

Furkan Kitapevi

İstiklâl Cad. Letâfet Sok.

Nu. 52 Başoğlu İş Merkezi

SAMSUN

Basıldığı Yer:

Özal Matbaası

Tel: (0 212) 520 60 58

Cağaloğlu-İstanbul

İÇİNDEKİLER

Mülâkat	S. AYVERDİ ile Fahrünnisa YETMEN Zeyneb KONİÇE	5
Yahyâ Kemâl'de Melâmet	Prof.Dr. Mehmet DEMİRCİ	7
Yahyâ Kemâl'i Hatırlarken	İsmet BİNARK	13
Sultan Bestekârlar	Ö. Tuğrul İNANÇER	26
Bir Kitap Ve Söyledikleri	Semahat YÜKSEL	34
Osmanlı Vergi Sisteminde Âşar'ın Rasyonel Vergilendirilme İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi	Ömer ALP	56
Gördüklerim-Duyduklarım- Okuduklarım	Kemâl Y. AREN	72

Kubbealtı Akademi Mecmûası, 4.10.1976 da Millî Eğitim Bakanlığı tarafından alınan karar mûcibince 8.11.1976 târihli Tebliğler Dergisi'nde, 660-10290 sayı ve 11664 genelge numarasıyla tavsiye edilmiştir.

MÛLÂKAT^(*)

Sâmiha AYVERDİ

ile

Fahrünnisa YETMEN^(*)

Zeyneb KONİÇE^(**)

F. Yetmen – Hanımefendi, bizi buraya, dünya zulmetinin içinde çakan nûrunuz dâvet etti. Gerçi habersizce ve çağrılmadan geldik; fakat inanınız buna, sizin mânevî dâvetliniz.

Fesat, riyâ, ahlâksızlıkla kararmış dünyanın bir köşesinde sesiniz öyle yükseldi, kalplere öyle yakından hitâp etti ki, bizi hayretlere garketti. Mebus arkadaşlar ve edebiyatçılarla kitaplarınızdan uzun uzun konuşmalarımızın sonunda vardığımız netîce, onların gerek san'at, gerekse hikmet bakımından çok mâhîrâne bağdaştırılmış fevkalâde bir terkip meydana getirilmiş olmasıdır. Ben kendi hesâbıma, kâbil-i hitap bulduğum her arkadaşına kitaplarınızdan bahsetmeyi bir vicdan borcu biliyorum.

Kadere inanıyorum hanımefendi... Ve ona inanmanın insanı mânen yükselttiğine de inanıyorum. Babam nâmuslu bir adamdı. Mâlî vaziyetimiz düzgün, rahatımız yolunda idi, fakat bir mes'eleden dolayı babam borçlandı ve şerefini kurtarmak için bütün malını mülkünü sattı; az sonra da vefat etti. Fakat bu ölümle, âile fakr içinde kalmıştı. Ben henüz hukûku bitirmemiştim. Küçük kardeşimle annemin mâişetlerini kendi boynumda biliyordum. Arada şunu da söyliyeyim ki, tahsil hayâtım boyunca nefret ettiğim tek ders, matematikti. O kadar ki, ders çalışırken târihleri, sayfa numaralarını görmemek için elimle kapatırdım. Adede karşı anlatamıyacağım bir ikrah, âdetâ bir husûmet duyardım ve bu hâlimi de arkadaşlarımla arasında bilmeyen yoktu. Fakat hayat mücâdeleleri içinde mezûn olup da iş bulmak kaygısı şiddetle kendini gösterince, ilk gözûme ilişen, gazetenin birinde "Dîvân-ı Muhâsebat"a memur arandığı îlânı olmuştu. O kadar darda idik ki hemen koştum ve mürâcaat ettim. Kısa anlatayım: Mürâcaat ettiğim işte tâyin olup da masamın başına oturduğum zaman, yemin ederim ki, işte o vakit, aklım başıma gelmiş ve nefret ettiğim rakam dünyâsının içine kendi ayağımla koşup geldiğimi anlamıştım. Kalemî alıp da işe ilk başladığım zaman, kaçamadığım "ka-

(*) Dîvân-ı Muhâsebat murâkıplarından

(**) Koniçeli Pertev Beyin kızı

der" in çizdiği yolda önüne gelen ilk kâğıda iki damla göz yaşı düşürmekten kendimi alamadım. Sonra her şeye rağmen sebât ettim, gayret ettim ve müsâbaka imtihanlarını kazanarak üst üste terfi edip murâkıp oldum. Sekiz senedir de aynı rakam dünyâsında yüzüyorum.

Hayatta insan ne olsa, ne kadar yükselse, mâneviyat cephesi olmanınca bir hiçten ibâret.

S. Ayverdi – İnanmak ve inanılacak bir hakikat olduğunu bilmek kadar büyük tesellî olur mu? İman, karanlıkta yola çıkan adamın elindeki meş'aleden farksızdır. Fakat her kul bu bahtiyarlığa erebilir mi? Eğer biz bu nasîbi kazanmışsak her nefes Allah'a biraz daha yaklaşabilecek adımı atmakla O'na şükretmeliyiz. O'na yaklaşmak da, irâde ve tasarrufu, nefsimizin elinden alıp rûhun îcâpları eline vermekle mümkün. Zîra insanoğlu hayat yolunda nefsinin peşi sıra gittikçe, demin söyledığımız gibi, ne olsa, ne derece yükselse bir hiçten ibâret.

Z. Konîçe – Ben hemen başlıca zevki okumak olan bir kadınıym. Uzun zaman Avrupa'da yaşadım. Gerek ecnebî, gerek Türk dostlarımın arasında edîp ve mütefekkir kimseler pek çoktur. Fakat emîn olunuz ki sizde olan müstesnâlığı kimsede görmedim. Dünya yüzünde bir dost bulmak saâdetine ermiş bulunuyorum. Hatta bu hissimin karşılıklı olup olmadığını bile düşünmeye lüzum görmüyorum. Zîra siz, insana Allah dostusunuz. Ben, anasını seven evlâtların en başında idim. Anamı çılgın gibi severdim. Bundan birkaç sene evvel dayım Washington sefiri bulunuyordu. Annemle Amerika'ya hareket etmek üzere Pera Palas'a indik. Fakat anam orada ansızın vefat etti. Ve ben perîşan bir halde kaldım. Öyle ki artık hakikaten hayat benim için bitmiş demekti. Fakat zaman geçip düşünce daha kuvvetle tasarruf etmeye başlayınca, yaşamak, her halde verilen ömrü sürüklemek lâzım olduğunu anladım. Hayâtı olduğu gibi kabul etmenin zevkine ve sırrına ise, kitaplarınızı okuduktan sonra erdim. Siz hakikaten beşeriyete ümit, tesellî ve kuvvet hediye ettiniz.

S. Ayverdi – Hanımefendi, o kadar inanarak söylüyorsunuz ki, sizi tekzip etmekle belki de rencide etmiş olacağım. Bir zıtlar âbidesi olan dünya, acaba, hissiniizde olan kaç kişiye sâhiptir? Bu cihan öyle kimselerle doludur ki, onların hakikati görmekle küfürleri eksilmez, belki artar. Bağa bostana terâvet ve bereket veren güneş, mezbelenin fena kokusunu ziyâde eder.

Şahsıma âit olan teveccüh ve kanaatlerinize gelince, sizi bütün samîmiyetimle temin ederim ki, çok çok ve sık sık dinlediğim bu kabil iltifatlar beni memnun ve mütelezziz etmek şöyle dursun, ağlatacak kadar kahreder. Bu yoldaki sözleri dinlerken Allahımdan nasıl utandığımı bilseniz bana acır ve susardınız. Kimsede bir şey yok. Var olan, O'nun irâdesi, O'nun zaferi, O'nun buyruğu, hepsi bu kadar..

YAHYÂ KEMÂL'DE MELÂMET

Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ(*)

Yahyâ Kemâl bir manzum latîfesinde şöyle der:

*Bâkî Efendi, Rifkî Melûl, bir de bendeniz
Bizler ikinci devre melâmîlerindeniz⁽¹⁾*

Melâmet, kınayanların kınamasına aldırmandan doğru bildiği yolda yürüme şeklinde ifâde edilebilecek bir tasavvuf kavramıdır. Melâmîlik veyâ melâmetlik, müstakil bir tarîkat olarak görüldüğü gibi, ayrıca bir "neşve" ve "meşrep" olarak hemen bütün tasavvuf çevrelerinde bulunur. Melâmet anlayışında gösteriş ve kendini beğenmişlikten şiddetle kaçınmak, ihlâslı olmaya büyük önem vermek esastır. Bu sebeple ibâdeti gizlemek, fakat hatâları saklamak gayretinde bulunmamak melâmetin belirtisidir. Burada levm edile edile, yâni kınana kınana nefsin ezilip ıslah edileceğine inanılır. Çünkü çok defa "*halka menfur olmadan Hakk'a makbul olmak*" mümkün görülmez. Ne var ki, melâmet ehlinde olmamakları halde, bâzı maddî zevk ve keyf ehli kimselerin kendilerini melâmî göstermeleri de söz konusudur. Bu ise melâmetin kötüye kullanılmasıdır.⁽²⁾ Aslında melâmet Kur'ân'da, övülen mü'minlerin sıfatı olarak geçer.

"Allah yolunda cihat ederler, hiç kimsenin kınamasına aldanmazlar, bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lutuftur." (Mâide 5/54)

Melâmîliği bir tarîkat hüviyetinde görenler üç devreden söz ederler. Birinci devre Hamdun Kassar (ö.271/884) ile başlar, Melâmîye-i Kassariye diye anılır. İkincisi Hacı Bayram halîfelerinden Ömer Sikkînî

(*) Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Öğretim Ü.

(1) Yahyâ Kemal, *Bitmemiş Şiirler*, 55, İstanbul 1976; Abdülhak Şinasi Hisar, *Yahyâ Kemal'e Vedâ*, 3, İstanbul, 1959.

(2) Melâmet kavramı için bk. Hücviri, *Keşfü'l-Mahcub*, çev. Süleyman Uludağ (*Hakikat Belgesi*). 143 vd, İstanbul 1982; S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 324, İstanbul 1991

(ö.880/1475) ile başlar, Melâmîye-i Bayrâmîye denir. Üçüncüsü ise Muhammed Nûru'l-Arabî (ö.1305/1887)den sonra devam eden Melâmîye-i Nûrîyedir.

İşte Yahyâ Kemâl baştaki beytinde, kendisini, adı geçen iki kişiyle⁽³⁾ birlikte "ikinci devre melâmîlerinden" saymaktadır. Şüphesiz onun için, melâmeti bir "meşrep" olarak ele almak söz konusudur.

Tasavvuf hareketi müesseseseleşmeye, bünyeleşmeye başlarken, bir yandan da âdap-erkân, usûl-merâsim tuzağıyla özünü kaybetme tehlikesiyle karşılaştı. Bu sırada Horasan erenleri arasında, Hamdun Kassar'ın fikrî liderliği ile "Melâmetiye" hareketi başladı⁽⁴⁾.

Melâmet düşüncesine göre Allah'a bir takım, kıyâfet, tören, gelenek ve zikir meclisleri ile kavuşmak mümkün değildir. Vuslat, Hakk'a bağlanmak, halkın hizmetine koşmak, alçak gönülle toplum içinde yaşamak ve insan sevgisi ile gerçekleşir. Bu anlayışta gösteriş, kendini beğenmişlik yoktur, ihlâslı olmak esastır.

Terk edip nâm ü nişanı giy melâmet hırkasın

Bu melâmet hırkasında nice sultan gizlidir (İsmâil Mâşûkî)

Târimimizdeki Bayrâmî melâmîleri genellikle coşkulu, cezbeli ve pervâsız insanlardır. Bu yönleriyle şâirimizin ilgisini çekmişlerdir. Yahyâ Kemâl'in kendisini bunlara yakın hissettiği, şiirlerinde ve sohbetlerinde melâmet düşüncesine ve temsilcilerine yer verdiği görülür.

"İthaf" isimli şiirinin dördüncü kıt'ası şöyledir:

Tecellîgâh iken binlerce rinde

Melâmet söndü Şark'ın her yerinde

Bu devrin gerçi son sohbetlerinde

Nefes'ler dinledik sâz-ı Rıza'dan⁽⁵⁾

Melâmetin söndüğüne, özünü kaybettiğine hayıflanan şâirimiz, bu şiirin bütününde, Şark'ın yıkılışından, bütün ledünnî pınarların kuruyuşundan, insanın mânevî çıplaklığından; sonuç olarak da rûhunun susuzlu-

(3) Beyitte geçen Bâkî Efendi, Türkçede *Melâmilik ve Melâmiler* adıyla bu konuda ilk kitabı yazan (İstanbul 1931, 2. baskı: Notlarla tıpkı basım, 1992) Abdülhakî Gölpinarlı'dır (1900-1982) Gölpinarlı için bk. Ö.F. Akün, "Gölpinarlı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* c. XIV Rıfki Melul Meriç (1901-1964), uzun yıllar edebiyat hocalığı yaptı, bu arada kültür ve san'at târimimizin çeşitli alanlarıyla uğraştı. Eski edebiyatımızı iyi bilen ve o vadide şiirleri olan Meriç Yahyâ Kemâl hayranlarındandır. Bk. *Dergâh Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* c. VI.

(4) Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 256, İstanbul 1985.

(5) Yahyâ Kemâl, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 126, İstanbul 1962.

ğundan bahseder⁽⁶⁾. Hatırlanacağı üzere bu şiirin en meşhur kıt'ası şöyledir:

*Abâ var post var meydanda er yok
Horâsân erlerinden bir haber yok
Uzun yollarda durdum hiç eser yok
Diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyâdan.*

Yahyâ Kemâl'in "Fuad Bayramoğluna"⁽⁷⁾ adlı rubâîsi şöyledir:

*İksîri içenler ezeli sâgardan
Mestî-i melâmetle geçerler ser'den
Bir kerre "enelhak" diyen erbâb-ı dile
Hallâk-ı avâlim görünü her yerden⁽⁸⁾*

Burada da ezel bezmindeki kadehten içmişcesine coşkun taşkın bir tavır sergileyen, bu sırada çevresinin kınamasına ve tepkisine aldırma-yan; hatta bu uğurda başını veren melâmî-meşrep kimselere karşı takdire ve özlem duyularını dile getirmektedir.

Şairimizin "Mâverâda Söyleniş"⁽⁹⁾ adlı şiiri şöyle başlar:

*Geldikti bir zaman Sarı Saltık'la Asya'dan
Bir bir Diyâr-ı Rûm'a dağıldık Sakarya'dan*

Yahyâ Kemâl burada, Anadolu ve Rumeli'de kök salışımızın hamâsî hikâyesinden hemen sonra, târihimizin fikrî-zihnî atmosferine geçer. Şiirde bundan sonra yer alan târihî şahsiyetlerin hemen hepsi cezbeli, aşklı melâmî ileri gelenleridir. İkinci beyit şöyledir:

*Seyrindeyiz atıldığı sâhilsiz enginin
Atmeydanı'nda ölmüş "enelhak" şehîdinin*

Bilindiği gibi ilk "enelhak" şehidi Hüseyin b. Mansur el-Hallac (ö.309/921)tır. O bilhassa şiirde bir sembol hâline gelmiştir. Yaşayışı, fikirleri, öldürülüş biçimi bu konuda teşekkül eden zengin ve etkili menkı-

(6) Bk, Mehmet Demirci, *Yahyâ Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, 42, İstanbul 1993. "Nefesler dinledik sâzı Rızâ'dan" mısraında söz konusu olan kişi Rıza Tevfik'tir (1869-1949). Kendisi âşık tarzında Bektaşî edebiyâtından mülhem "nefes"ler yazdı. Meşrûtiyetten sonra bu tarz söyleyişe ilgi duyanlara yeni bir şiir zevki vermiş ve yankı uyandırmıştı.

(7) Fuat Bayramoğlu, kendi ifâdesiyle, Hacı Bayram-ı Veli'nin 16. Kuşaktan torunudur. Soyadını isminden aldığı bu büyük Anadolu velisi hakkında iki ciltlik kitabı vardır. Bk. *Hacı Bayram Veli Yaşamı Soy ve Vakfı I ve II (Belgeler)*, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1983.

(8) Yahyâ Kemâl, *Rubâiler*, 27, İstanbul 1983

(9) Yahyâ Kemâl, *Kendi Gök Kubbe*, 113, İstanbul 1961

beler, vahdet-i vücûdu benimseyen şâir ve sufilere zengin bir ilham kaynağı olmuştur.

Burada söz konusu olan şahıs İsmâil Mâşûkî'dir. İsmâil Mâşûkî, melâmî halifesi Pir Ali Aksarayî'nin oğludur. Bir rivâyete göre, Kânûnî'nin isteği üzerine 18 yaşında olduğu halde babası tarafından İstanbul'a gönderildi. Kısa zamanda büyük şöhrete ulaştı. Beyazıt ve Ayasofya câmilerinde vaaz eder, vahdet-i vücud inancı etrafında konuşurdu. Genç ve yakışıklı olduğundan "oğlan şeyh" lakabıyla anılmaktaydı. İstanbul ve Edirne'de bir çok müritleri oldu. Sipâhi askerleri arasında büyük rağbet gördü. Bir sene zarfında havas ve avam içinde hürmet kazandı.

Ancak bir müddet sonra hakkında bir takım dedikodular çıktı. Konuşmaları arasında, şeriatle ilgili olarak lâubali ve alaycı ifâdeler kullandığı, bâzı ibâdet ve dînî hükümleri hafife aldığı söylenmeye başlandı. Şeyh İsmâil'in zikir sırasında "Allah Allah" yerine "Allahım Allahım" dediği iddia ediliyordu. Etrâfındaki alâka çenberiyle birlikte dedikodu ve fitne havasının da büyümeye başlaması üzerine, Kânûnî Süleyman haber göndererek İstanbul'u terk edip memleketine dönmesini istedi. Fakat o: "Âkıbetimiz bizce malûmdur!" deyip bu isteğe uymadı.⁽¹⁰⁾

Sonunda Şeyh İsmâil muhâkeme edildi ve on iki müridiyle birlikte Atmeydanı denen bugünkü Sultan Ahmet meydanında îdâmı cihetine gidi. Yakın zamana kadar bu îdâmın meşhur şeyhülislâm Kemal Paşazâde'nin fetvâsıyla ve 935/1529 yılında vuku bulduğu söyleniyordu. Son araştırmalar ve bulunan belgelere göre İsmâil Mâşûkî'nin îdâmı şeyhülislâm Çivizâde'nin fetvâsıyla ve 945/1539'da gerçekleşmiştir.⁽¹¹⁾

İsmâil Mâşûkî'nin îdâmıyla ilgili tartışmalara burada yer vermeyeceğiz.⁽¹²⁾ İlgili şer'îyye sicilinde yer alan aleyhindeki ithamlar oldukça ağırdır. Kendisinin bunlara nasıl cevap verdiği kayıtlarda yer almadığından, iddialar biraz tereddütle karşılanmaktadır. Soğukkanlı bir bakışla şunlar söylenebilir: Genç ve heyecanlı İsmâil Mâşûkî'nin bâzı taşkın sözleri (şathiye) vardı; avam arasında bu sözler fitneye sebep oluyordu, câhil ve ateşli müritleri, mâhiyetini iyi anlamadıkları bu kabil fikirleri şurada burada sarfederek karışıklığa yol açtılar. Nihâyet Osmanlı merkezî yönetimi, o sıralarda biraz da Safevîlerin etkisiyle sarsılma tehlikesi yaşayan sosyal nizamı korumak için bâzı ulemânın da gayretiyle, bu taşkın mi-zaçlı genç şeyhin vücûdunu ortadan kaldırma cihetine gitti.

(10) Mehmet Demirci, age, 44

(11) Bk. Reşat Öngören, "Şeriatin Kestiği Parmak", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.1, sayı:1, İstanbul 1996; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 283, İstanbul 1998

(12) Bu tartışmalarla ilgili bk. Son iki dipnotta geçen yerler

Her îdam gibi bu da gönüllerde ve kafalarda iz bıraktı. "*Hakkında halk-ı âlem ikiye ayrıldı*". Kimi onu zındık ve mülhid görürken, kimi de kendisine "*kerâmât ve makâmât-ı âliyye isnad edip kabil-i tevcih olan kelimâtını tevîl etmiştir*." (13)

İsmâîl Mâşûkî, melâmîler nezdinde ve tasavvuf erbâbının ekserisinde "Hak şehîdi" kabul edilir. Yahyâ Kemâl de bu beytinde, "enelhak" sözünün sâhibi Hallac'ın âkıbetine mâruz kalmış bu genç şeyhin bir çok taraftarının kanaatine iştirak ederek zulmen katledildiğine inanmakta ve onu şehit saymaktadır.

Aynı şiirin beşinci beyti şöyledir:

*Gaibde bir muhâvere geçmiş de pek hafî
Gaybî'ye söylemiş bunu İdrîs-i Muteffî*

İdrîs-i Muhtefî (1024/1663)'nin asıl adı Hacı Ali Bey olup, kendisini gizlemesi dolayısıyla "Muhtefî" lakabıyla anıldı. Bayrâmîye melâmîlerinden cezbe sâhibi bir zat idi. (14)

Gaybî (ö.1073?/1663?), Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendinin halîfesi olup melâmî büyüklerindendir.

Bu son iki şahıstan birincinin vefâtı ile ikincinin doğumu hemen hemen aynı târihlere rastlar. Dolayısıyla ikisi arasında ancak gayb ve mânâ âleminde geçen bir muhâvere söz konusu olabilir. Her ikisi de aynı inanış ve neşvenin insanı olduklarından, Yahyâ Kemâl aralarında böyle bir muhâvere tasavvur etmiştir.

Yahyâ Kemâl'in şiirlerinde melâmîlere ve melâmete önemli ölçüde yer verdiğini görüyoruz. Şiir dışında acaba bu zümreye bakışı nasıldı?

Fuad Bayramoğlu'ndan öğrendiğimize göre kendisinin Yahyâ Kemâl'le melâmîler konusunda bir çok sohbetleri olmuştur. Ayrıca Hallac-ı Mansur'a âit araştırmalarıyla tanınan meşhur müsteşrik Louis Massignon (1883/1962) ile Melâmîlik hakkında uzun konuşmaları olmuş ve şâirimiz ona İstanbul'daki melâmîlere âit kabirleri göstermiştir. (15)

Bütün bunlardan Yahyâ Kemâl'in Melâmîlik ve melâmîlere karşı hissî bir alâkası olduğunu çıkarabiliriz. Şu cümleler onun sohbetlerinden sonra tutulmuş notlardandır. "Melâmîlik yüzlerce şehit vermiş. Zamânımıza kadar geldi. Aynı zamanda çok güzel şiirler bıraktılar. Meselâ IV.

(13) Atâyî, *Zeyl-i Şakayık*, 89, İstanbul 1268

(14) Hakkında bk. Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısındaki iki farklı sûfi tipi Abdülma-cid Siyasî ve İdrîs-i Muhtefî", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.2, sayı: 2, İstanbul 1998.

(15) Bk. Fuad Bayramoğlu, *Hacı Bayram Velî*, I, 79-80, 30 numaralı not.

Murad zamanında onlardan Nev'îzâde Atâf şöyle der: "*Söyleyenler kendisinin bilmez, bilenler söylemez. Cûylar çün erdiler deryâya hâmûş oldular.*"⁽¹⁶⁾

Duyguları böyle olmakla berâber, Yahyâ Kemâl'in aklıyla düşündüğü zaman, içinde farklı bir özlem taşıdığı görülür. Tanpınar'ın ifâdesiyle: "Melâmîliği ve ona kaçan tasavvuf cereyanlarını, bilhassa XVII. asır sonu târihimizi tenkid ederken: Eline her def alan, ben Allah'ım! diyor; böyle bir cemiyeti nasıl idare edersin ve terakki ettirirsin? diye sık sık tenkid ederdi."⁽¹⁷⁾ Şâirimizin bu öğrencisi, Yahyâ Kemâl'in, Müslümanlığı halkımızın saf rûhunun en sahih aynası saydığını; eski şiirin havasına daha derinden girdiği devirlerde yazdığı bir kaç gazelde bu din telâkkisini "enelhak" felsefesine doğru derinleştirdiğini belirtir. Bununla berâber, yakınında yaşamış bir insan olarak kaç defa kendisine, "Eğer tasavvuf ve Melâmîlik girmese idi, tıpkı İngilizler gibi, işinde ve ibâdetinde çalışkan insanların cemaati olurduk" dediğini söyler.⁽¹⁸⁾

Sohbetlerinden nakledilen bu kabil ifâdelerdeki fikirleriyle, örneklerini verdiğimiz şiirlerindeki duygular arasında çelişki yok mudur? Şâyet öyle kabul edilirse bunu, her insanda olabilecek akıl-gönül, zihin-duygu çelişkisi olarak görebiliriz.

Ama şurası bir gerçektir ki, "şâir" Yahyâ Kemâl'de maddî varlığı, hudutlu olanı aşma ve sonsuzluğa geçme arzûsu önemli bir yer tutar. Şiirlerinde o bizi aşklı, şevkli, cezbeli, coşkun bir ruh yapısına sâhip olan Anadolu melâmîlerinin dünyâsına götürür. Bu derviş-sanatkârlar, vahdet-i vücud inancısını benimsemişlerdir. Bâzıları inançları yüzünden başlarını vermişlerdir. Onları "enelhak şehîdi" sayan şâirimiz, sanki bu kişilerin mâceralarında kendi rûhu için bir mâkes bulur. "Rindlik" gibi "Melâmet" kavramı ve söz konusu melâmîlerin dünyâsı da, Yahyâ Kemâl'in sığındığı limanlardan biridir.

(16) A. Süheyl Ünver, *Yahyâ Kemal'in Dünyası*, 16, İstanbul 1980; Zeyl-i Şakayık, 603.

(17) Bu kabil hareketler tenkit konusu yapılırken devrin siyâsî ve sosyal şartlarını göz önünde bulundurmak gerekir. Evvelce benzeri tavırlara müsamaha ile bakan idârenin o sıralarda sertleşmesi, bâzı idam ve sürgünler bu şartların sonucudur: "Bilhassa 16. yüzyıl, bu açıdan, yani önemli ölçüde Safevî propagandasının yarattığı krizlerin sevkiyle Osmanlı merkezî yönetiminin (...) Bayramî Melâmîlerini, Halvetilerin bazı kollarını ve Kalenderileri sürekli sıkı takibat ve baskı altına alması itibarıyla, Osmanlı sufilik tarihinde en buhranlı devrelerden birini oluşturur." A. Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 127.

(18) Bk. A. Hamdi Tanpınar, *Yahyâ Kemal*, 44, İstanbul 1962.

Ölümünün Kırkbirinci Yılı Münâsebetiyle:

YAHYÂ KEMÂL'İ HATIRLARKEN

İsmet BİNARK

*"Rahmetli Ekrem Hakkı Ayverdi'nin aziz
hâturasına Fâtihalarla ithaf edilmiştir."*

Yahyâ Kemâl, XX. yüzyıl Türk şiiri denince akla ilk anda gelen şâirimizdir. Edebiyat târihçileri kendisinden, XX. yüzyıl Türk şiirini şahsında temsil eden tek şâirimizdir, diye söz ederler.

Şiirleri, gazelleri, şarkıları, rubâîleri, musâhabeleri ve nükteleriyle Türk edebiyâtının şerefli bir burcunu teşkil eden Yahyâ Kemâl, 2 Aralık 1884'de Üsküp'te doğmuştur. Asıl adı kaynaklarda 'Mehmed Agâh' diye geçer. Kardeşinin bildirdiğine göre, şâirin adı daha sonraları 'Ahmed Agâh' olarak düzeltilmiştir. Babası, Nişli Hâfız Mehmed Paşa'nın oğlu İbrâhim Nâci Bey'dir. Bu zat, Üsküp'te icrâ memurluğunda, daha sonra da bir süre belediye başkanlığında bulunmuştur.

Annesi Nakiye Hanım, dîvân şâiri Leskofçalı Gâlip'in yeğeni ve İsmâil Paşazâde Dilâver Bey'in kızıdır. Yahyâ Kemâl'in ana ve baba tarafından soyu, III. Mustafa devri sancak beylerinden Şehsûvar Paşa'ya bağlanır. Şâir, 'Beyatlı' soyadını Şehsûvar Paşa'nın adına nispetle almıştır.

Şâir, çocukluğunu bir şiirinde şöyle dile getirir:

*"Balkan şehirlerinde geçerken çocukluğum
Her lâhza bir alev gibi hasretti duyduğum*

.....

*Aldım Rakofça kırlarının hür havasını
Duydum akıncı cedlerimin ihtirâsını..."*

Yahyâ Kemâl, henüz beş yaşında iken Üsküp'ün İshâkiye Mahallesindeki 'Yeni Mektep'te ilk öğrenimine başlar, yedi yaşına gelince yeni

sistemle eğitim veren Müşir Ahmed Eyüp Paşa'nın tesis ettiği 'Mekteb-i Edeb'e gönderilir. 1895'de Üsküp İdâdîsi'ne girer. Teselya harbinin başlaması üzerine âilece Selânik'e yerleşirler ve Yahyâ Kemâl öğrenimini Selânik İdâdîsi'nde sürdürmek zorunda kalır. Bu arada hastalığı ağırlaşan annesinin yanına Üsküp'e döner. 1900 yılında Yahyâ Kemâl tahsilini tamamlamak üzere Selânik'e gönderilir. Bir süre sonra hastalanır ve Üsküp'e geri döner.

Şiirle meşgul olmaya da bu yıllarda başlamıştır. Nâmık Kemâl'in bütün eserlerini okumuştur. Muallim Nâci, Abdülhak Hâmid, Recâizâde Mahmut Ekrem, Bağdatlı Rûhi ve Ziya Paşa okudukları arasındadır. Bu sırada siyâsetle de ilgilenmeye başlamış, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ndeki çalışmaları tâkibe başlamıştır. Bu sırada evden ayrılmış, akrabalarından Humbaracızâde Yaşar Bey'in konağına yerleşmiştir. 1902'de büyükannesi Âdile Hanım'ın yardımıyla, öğrenimini tamamlamak üzere İstanbul'a giden Yahyâ Kemâl, Galatasaray Sultânîsi'ne başvurursa da girme imkânı bulamaz.

Akrabalarından Abdurrahman Paşazâde İbrahim Bey'in konağında düzenlenen mûsikî sohbetlerine katılır, Kânûnî Hacı Ârif Bey'le de burada tanışır; mûsikî zevk ve kültürünün ilk harcını bu dostluk atmıştır.

Biyografisini kaleme alanların, Yahyâ Kemâl'in bu yıllarda Vefa İdâdîsi'ne gittiğini, Kadırga'daki Tefeyyüz Okulu'na ve Robert Kolej'e gitmek istediğini yazmaları kesinlik kazanmamıştır. Yahyâ Kemâl, Sarıyer'de misâfir kaldığı akrabâsının konağında Serezli Şekip Bey'in; Avrupa'ya dâir yaptığı hararetili konuşmaların tesirinde kalmıştır.

Bu sıralarda asıl adıyla 'Musavver Malûmat' ve 'İrtika' da eski tarzda şiirler yazarak yazı hayatına girmiştir. 1903'de 'Jeune Turc' akımına kapılarak Paris'e gitmiş, burada, Sami Paşazâde Sezâî, Abdullah Cevdet, Hüseyin Siret, Ahmed Rıza, Prens Sabahaddin ve Abdülhalim Memduh'la tanışmıştır. Fransızcasını ilerletmek için 'Meaux Koleji'ne bir yıl yatılı öğrenci olarak devam etmiştir. Bir süre de 'Ecole de Libre des Sciences Politiques'in hâriciye bölümüne devam etmiştir. Burada okuduğu sırada, hocası Albert Sorel'in tesirinde kalmış; Sorel'in derslerinden aldığı zevk, Yahyâ Kemâl'in târihe olan meylini büsbütün arttırmıştır. Yahyâ Kemâl, bir dönem, daha önce tanışmış olduğu Emanuel Karasso'nun, Üsküp'lü Ragıp Efendi'nin, Şekip Bey'in ve Abdullah Cevdet'in tesirinde kalmış, îman yapısında bir sarsıntıya düşmüşse de, 1905'te bu fikirleri beyninden ve gönlünden atmasını bilmiştir. Bunu tâkiben, Yahyâ Kemâl, Fransız

Türkolog Léon Cahun'un⁽¹⁾ tesiri altında, fikrî mesâisini Türkçülük ideali etrafında yoğunlaştırmıştır.

Türk târihini etraflıca tetkik etme yolundaki çalışmaları, Yahyâ Kemâl'e yeni ufuklar açmış ve ona, şiirimize yeni bir âhenk ve millî bir ruh kazandırmak ihtiyâcını duyurmuştur.

1906'da Londra'ya giden ve Abdülhak Hâmid'le görüşen Yahyâ Kemâl, Paul Verlaine ve Gustav Flaubert'in eserlerini okur ve Verlaine'in tesiriyle bir Türk destanı yazmaya başlar. Fransız edebiyâtını da inceleyen Yahyâ Kemâl, Victor Hugo, Theodore de Banville ve José Maria de Hérédia'yı okur.

Yahyâ Kemâl'in yetişmesi bakımından çok önemli olan 1903 ile 1912 arasındaki yıllar, Fransız şiir târihi bakımından da pek önemli yıllardır. Aşırı akımlar bu yıllarda durulmuş, elde edilen kazançların bilançosu bu yıllarda yapılmıştır. Gene Yahyâ Kemâl, işte bu ortamda, bir taraftan Sciences Politiques'e devam ederken; her fırsatta milliyetçiliğin önemi üzerinde duran Albert Sorel gibi hocaların derslerini ilgi ve heyecanla dinliyor, bir taraftan da edebiyat çevrelerine sokularak ve Fransız şiir akımlarını inceleyerek, kendi kalemini denemeye başlıyordu. Paris, Yahyâ Kemâl'i böyle yetiştirmiş ve şâirin san'at dehâsı, bir sünger gibi, kendisi için faydalı olabilecek unsurları çevresinden çekmesine imkân hazırlamıştır.

Belki duygu bakımından değil, fakat san'at bakımından, Yahyâ Kemâl en çok Fransız Parnasyenlerine yaklaşır. Esâsen, Yahyâ Kemâl, Parnasyen mektebinin en kusursuz temsilcilerinden José Maria de Hérédia'ya gençliğinde beslemiş olduğu hayranlığı bir yazısında⁽²⁾ açıkça ifâde etmiştir:

"Pek gençken, Fransız şâiri José Maria de Hérédia'nın 'Trophées'si biricik kitabımdı. Paris'in Quartier Latin sokaklarında, cebimde o kitap gezerdim, yatağma o kitapla yatarım... Bütün kâinatım o kitapta..."

(1) David Léon Cahun 1841-1900 yılları arasında yaşamıştır. İşe yazarlıkla başlamıştır. 1870 Prusya-Fransa savaşına gönüllü olarak katılmış; 1876'da Mazarine Kütüphanesinin müdürlüğünü yapmış, Fransız Milli Eğitim Bakanlığı'na 1878, 1880-1881 yıllarında, Doğu ülkelerine inceleme gezilerine gönderilmiştir. Bu yıllarda Türk-Moğol dili ve edebiyâtı alanlarında geniş çaplı araştırmalar yapmıştır. Doğu bilimleri kongrelerine çeşitli bildiriler sunmuştur. Doğuda yaptığı gezilerde, daha çok Türk târihi, Türk dili ve özellikle Orta Asya Türkleri ile ilgili araştırmalarda bulunmuştur. Bu inceleme ve araştırmalarını "Introduction à l'Histoire de l'Asie, les Turcs et les Mongoles" (Asya Târihine Giriş, Türkler ve Moğollar) adı altında 1896'da yayınlamıştır. Cahun; Türklerle ilgili iki roman da yazmış olup, bunlardan ikincisi 1912'de Necip Âsım tarafından 'Gök Sancak' ve 1933'de de Galip Bahtiyar tarafından 'Gök Bayrak' adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Cahun'un, XIX. yüzyılın sonlarında başlayan ve XX. yüzyıl başlarında hızlanan 'Türkçülük-Milliyetçilik' fikir ve hareketleri üzerinde derin tesirleri vardır.

(2) 'Esir Germinus ve Altar Şehri' adlı yazısında.

Yahyâ Kemâl, 'Trophées'in genel havasının büyük etkisi altında kalmıştır. Bu kitap, Yahyâ Kemâl'in şiirindeki epik unsurların doğuşunda kesin bir rol oynamıştır. Yahyâ Kemâl'in, Türk târihinden ilham alarak yazmış olduğu destânî parçalar üzerinde, hocası Albert Sorel'in tesirini de kabul etmek gerekir.

Yahyâ Kemâl'le yapılmış bir mülâkatta, şâir tesiri altında kaldığı Fransız şâiri ile ilgili olarak şunları söylemiştir:

"Fransız şiirinde keşfettiğim şeyleri, dâima bizim şiirimize tatbiki cihetinden mütalâa ettim. İlk zamanlarda belki şu veya bu Fransız şâirinin tesiri ile şiir yazmışımdır. Fakat memlekete döndüğüm sıralarda Türk şiirinde yapılması lâzımgelen şeyler hakkında tavazzuh etmiş fikirlerim, yâni muayyen gayelerim vardı." (3)

.....
 "... Bence ecnebî şiir ekollerinin esaslarını öğrenmeli, bilmeli, fakat aynen kabul etmek ve tatbik etmek husûsunda ihtiyatla davranmalıdır. Mektebe gittiğimiz zaman da bir takım şeyler öğreniyoruz. Fakat hayâta atıldığımız zaman bunları aynen tatbik ediyor muyuz? Hayır. Ecnebî memleketler bizim için bir mekteptir. Vatan ise hayattır. Vatana döndüğümüz zaman öğrendiklerimizin bir kısmını unutmaliyiz. Ancak bizim hayâtımız ve bizim vatanımız için kâbil-i tatbik olanları almalıyız..." (4)

Yahyâ Kemâl'in milliyetçiliği üzerinde hocası Albert Sorel'in tesiri olduğu, milliyetçilik ilhâmını ondan aldığı konusunda ise, şâir, şöyle demiştir:

"Şüphesiz Albert Sorel'in üzerimde tesiri olmuştur. Fakat beni asıl başka bir şey milliyetçi yaptı, anlatayım: Paris'te talebe mitinglerine gidiyordum. Balkan harbi arifesinde bizim ekalliyetler, Rumlar, Bulgarlar büyük büyük mitingler tertip ediyorlardı. O sıralarda bizim Jön Türkler Abdülhamid'i yıkmakla meşguldüler. Yoksa Türk milletinden falan haberleri yoktu. Baktım bu Rumların, Bulgarların yıkmak istedikleri Abdülhamid değil, başka şey. Bunlar Türk milletini yıkmak istiyorlar. Demek Türk milleti diye bir şey var. Bu nasıl bir millettir? Mâzisi nedir? diye merak etmeğe başladım. Zaten Ulûm-ı Siyâsiye mektebinde târih okuyordum. Türk milletinin mâzisini öğrenmek için târih kitaplarını karıştırmağa başladım. İşte bende milliyet hissi ve milliyetçilik böyle doğdu." (5)

Yahyâ Kemâl, 1912'de köklü bir târih şuûruna ve edebiyat kültürüne sâhip olarak İstanbul'a dönmüştür.

Bunu, bir şiirinde çok veciz bir şekilde şöyle ifâde etmiştir:

(3) Âdile Ayda: Yahyâ Kemâl'in Fikir ve Şiir Dünyası. Ankara, 1979, 29. s.

(4) a.g.e., 34.s.

(5) a.g.e., 43.s.

*"Pariste genç iken koyu Baudelaire-perest idim.
Balkon'la, Yolculuk'la, Güzellik'le mest idim.*

*.....
Bir gün vedâ edip o diyârın hayâtına
Döndüm bütün bütün vatanın kâinatına."*

1913'de Dârüşşafaka'da târih ve edebiyat desleri okutmaya başlar; 1914'de Medresetü'l-Vâizin'de medeniyet târihi dersini verir. Bu sıralarda, 'Süleyman Sâdi' müstear adıyla 'Peyam'da yazıları yayınlanmaktadır. Şiirleri ilk defa, 'Yahyâ Kemâl' adıyla Ziya Gökalp'in çıkardığı 'Yeni Mecmua'da 'Bulunmuş Sahifeler' başlığı altında yayınlanmıştır.

Yahyâ Kemâl, Türk Ocağı'nda ve Bilgi Derneği'nde açılan dil ve târih münâzaralarına da katılmaktadır. 1916'da İstanbul Dârülfünûnu'na tâyin edilir. Önce medeniyet târihi okutur. Daha sonra, Garp Edebiyatı Târihi ve Türk Edebiyatı Târihi Kürsüsü'ne müderris olur. Millî Mücadele döneminde, Türk'ün millî kurtuluş harekâtını destekleyen Yahyâ Kemâl, 'Âti', 'Tevhid-i Efkâr' ve 'Hâkimiyet-i Milliye' gibi gazetelerde ve yayınladığı 'Dergâh' mecmuasında bu yolda şiir ve makâleler yazmıştır. Bu yazıların, Türk milletinin ve Millî Mücadeleyi yürütenlerin mücadele azim ve inançlarını arttırmakta büyük rol oynadığı şüphesizdir.

Büyük Taarruz'a, Yahyâ Kemâl, '26 Ağustos 1922' adlı şu kısa, ancak çok anlamlı manzum duâ ile katılmıştır:

*"Şu kopan fırtına Türk ordusudur yâ Rabbî
Senin uğrunda ölen ordu budur yâ Rabbî
Tâ ki yükselsin ezanlarla müeyyed nâmun
Gâlib et çünkü bu son ordusudur İslâmın"*

Şâir bu duâda, göğe açılan elleriyle Rabbînden lûtf ve muzafferiyet dileyen bir asker olmuştur.

Yahyâ Kemâl 1922'de barış görüşmeleri için Lausanne'a giden heyette müşâvir olarak görevlendirilir. Görüşmelerde, Kerkük, Musul ve Batı Trakya'nın Türk hudutları dışında kalmaması için uğraşır.

1923'de Urfa milletvekili olarak T.B.M.M'ne girer. 1925'de Suriye Tashih-i Hudut Komisyonu'nda üyelik yapar. Ankara'da kaldığı târihlerde, Atatürk'ün Çankaya Köşkü'ndeki kütüphânesini batı edebiyâtının klasikleriyle zenginleştirme konusunda Yahyâ Kemâl'in fikirlerinden yararlanılmıştır.

Sırasıyla 1926'da Polonya, 1929'da İspanya ve 1931'de de Portekiz elçiliklerinde bulunur. 1934'de Yozgat, 1935'de Tekirdağ'dan milletvekili

seçilir, 1943 yılına kadar milletvekilliği devam eder. 1946 yılında İstanbul'dan milletvekilliği kazanarak, tekrar Meclis'e girer. 1947'de Pakistan Büyükelçiliğine tâyin edilir. 1949 yılında bu vazifeden emekli olur. Bundan sonraki yıllarını İstanbul'da Park Otel'de kendisine tahsis edilen dâirede şiir yazarak geçirir. 1 Kasım 1958'de gözlerini dünyâya kapatır.

Vasiyetine uyularak, mezartaşına:

*"Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde,
Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter,
Ve serin serviler altında kalan kabrinde,
Her seher bir gül açar; her gece bir bülbül öter"*

dörtlülüğü yazılır.

Kahramanlar kılıçlariyle, sanatkârlar eserleriyle devirler açarlar. Târihleri yaşatırlar!. Türk şiirine bütün inceliğiyle hâkim olmuş ve güzel dilimizin kuyumculuğunu yaparak ona emsalsiz bir mücevher parlaklığı vermiş bulunan büyük şâir, ölümüne rağmen hâlâ aramızda yaşamaktadır.

Büyük şâirin hayat hikâyesi, 1958 yılının 1 Kasım günü ebediyete intikâliyle kapanmış ise de, o asıl ölümünden sonra milletin gönlüne eserleriyle taht kurmuştur.

Bu büyük İstanbul ve vatan şâirine, ölümünün daha ilk haftasında İstanbul Fetih Cemiyeti sâhip çıkmış; cemiyetin başkanı merhum Ekrem Hakkı Ayverdi ile şâirin vefâlı dostu rahmetli Nihad Sâmî Banarlı'nın teşebbüsleriyle bir Yahyâ Kemâl Enstitüsü kurulmuştur. Yahyâ Kemâl vârisleri büyük bir anlayışla şâirin eserlerinin neşir hakkı ile berâber şahsî evrakını, kitaplarını ve zâtî eşyasını Enstitü'ye vermişlerdir.

Yahyâ Kemâl Enstitüsü'nün kurulmasına öncülük eden, her ikisi de hakka yürümüş bulunan Ekrem Hakkı Ayverdi ile Nihad Sâmî Banarlı'yı bu vesile ile rahmetle ve Fâtihalarla anıyoruz.



Son devir Türk şiirine göz atacak olursak, çeşitli san'at cereyanları ve batılılaşmak gayretleri arasında Türkçeye has şahsiyetli bir ses arayan ve Türkçenin imkânlarını yoklayarak, mısra zevkini yaratmaya çalışan Yahyâ Kemâl'i görürüz. Yahyâ Kemâl'in kırk yıla yaklaşan san'at hayatında herkese gıpta veren tarafı, ilk gençlik yıllarında yazdığı şiirlerle başlayan bir mükemmeliyetin, durmaksızın artan ve yükselen bir tem-

po ile tecelli etmesi ve şâirimizin şiir dünyâsında hiçbir iniş veyâhut zaaf belirtisi göstermemesidir. Yahyâ Kemâl, san'atında, başladığı noktadan îtibâren yükselen bir mükemmeliyet grafiği çizmiştir.

Yahyâ Kemâl denince, aklımıza, târihimizin şeref sahifelerini, kültür ve medeniyet mîrâsını çağımıza ulaştıran bir sihirli köprü gelir. Yahyâ Kemâl denince, aklımıza, beste beste, oya oya işlenmiş bir Türkçe, Süleymâniye Câmii gibi uhrevî, saltanatlı, âhenkli bir tefekkür, bir üslûp, bir nizâm gelir. Yahyâ Kemâl denince, aklımıza, göğe âdeta duâ için yükselmiş minâreler; kubbeler, masallar; evliyâları ve mor salkımları ile İstanbul gelir.

Büyük Türk hâkânı Fâtih, İstanbul'u kılıcı ile, Yahyâ Kemâl ise, duygu dolu, şiir İstanbul'u kalemiyle bizlere kazandırmıştır. Yahyâ Kemâl, Sinan'dan kalan Süleymâniye'nin kubbeleri kadar, İstanbul'un yedi tepesi ve dört bucağı ile, Koca Mustafa Paşası ve 'Hayal Şehri' ile ebediyete mal olmuştur. Azîz İstanbul, yüzünü Yahyâ Kemâl'de seyretmiş, mayasını da onun şahsiyetine katmıştır.

San'atkârlar, san'atın sihirli büyüü ile, geçmişte, halde ve istikbâl-de bina inşa etmeye çalışırlar. Yahyâ Kemâl, atına Tuna'dan su içirmiştir. Yıldırım'ın beyleriyle arkadaşlık etmiş, Bâkî Bey'le sefere çıkmıştır. İtrî ile hemderttir. Fuzûlî'den ders almıştır. Barbaros ile Cezâyir'e yelken açmış, Endülüs'e uzanmış, Sicilya'da dolaşmıştır. Mohaç'ta, Budin'de tuğ ve nal seslerine, kopuz vuruşlarına kulak vermiştir.

Mâzide dolaşan Yahyâ Kemâl, mâzî olup taşmış... Kimi zaman bir türbedâr olup Fâtih'i beklemiş, Kânûnî'yi gözlemiş; Budin'den ummanları seyretmiştir. Kimi zaman ise Tuna'yı Dicle'ye dökmüş... Barbaros'lari diriltten insan olmuştur. Yahyâ Kemâl, tek bir cümle ile soyumuzun canlı târihidir.

Târihimizin her devrini adım adım dolaşan, yeniçeriye gazel söyleyen, Mohaç türküsünü yazan Yahyâ Kemâl, Türk asırlarını yaşamış, ordu ile seferlere katılmış, Bursa'nın, Edirne'nin, İstanbul'un sevinçli günlerini görmüş, saray sohbetlerinde bulunmuş, dîvân şâirleriyle diz dize oturmuş, eski mûsikîmizi meşketmiş bir insan gibiydi.. O, mâzînin güzelliğini istikbâlin aynasında gösteren, şiirlerini okutmak yerine kevser lezzetiyle içiren usta bir san'atkârdır.

Yahyâ Kemâl'in şiirleri, şarkın paha biçilmez hahılarını andırır. Zaman geçtikçe parıltısı artır. Onun şiirlerinde, her okunuşta, farkına varmadığımız, sezişimizden kaçmış gibi görünen, mühim bir noktanın yenisinden zevkini alırsınız.

Yahyâ Kemâl'in şiirlerindeki mîmârî zenginliği çeşitlidir. O mîmârinin her ayrı mevzuu, parçası, kendi başına bir yapı kümesidir. Aşk, mûsikî, rindlik, deniz, mevsim, yurt, târih gibi çeşitli temaların her birinde kendi başlarına birer yapı bütünlüğüyle yükselen şiirler vardır.

Şâirin şuuraltındaki duyguları, şiirlerinde, onun rûhunda ne gibi izlerin, ne gibi ruh düğümlerinin bulunduğunu göstermesi bakımından üzerinde durulmaya değer husûsiyetlerdir.

Şâirin, şiirlerinde en çok rastlanın sembollerden birisi 'anne' temasıdır.

Onun, 'Hâtıralarım'⁽⁶⁾ adlı, hangi şartlar içinde yetiştiğini, şahsiyetinin teşekkülünde âmil olan tesirleri, çevresini, devrindeki mühim hâdiseleri, bunlara kendisinin bakış tarzını anlatan eserinde, "Îsâ Câmîinde annemin rûhuna her akşam Yâsin okumağa başladım" (35.s.), "Kocakarılar ağlarsam annemin rûhunun çok muztarip olacağını, halbuki annemin istirahat ettiğini, cennette hepimizin birbirimize kavuşarak mes'ûdâne bir hayat geçireceğimizi, artık orada hiçbir zaman ölmeyeceğimizi, annemin bizi yakında cennette beklediğini söylüyorlardı" (p.s.) ifâdelerini görmektediriz.

Onun şiirlerinde 'ruh' veya 'ruhlar âlemi' motifi de çok yaygın olarak yer almıştır:

*"Çok şükür Tanrıya, gördüm bu saatlerde yine,
Yaşayanlarla berâber bulunan ervâhı..."*

(Süleymâniye'de Bayram Sabahı)

*"Yola düşmüş birer birer geceden
Yürüyor fecre kadar elli milyon rûh..."*

(İtrî)

Bâzen görünmez âlemde uçuşanlar ruh değil, meleklerdir:

*"Üsküdar, gözleri dolmuş, tepelerden bakarak,
Görmüş İstanbul'a yüz bin meleğin uçtuğunu..."*

(İstanbul Fethini Gören Üsküdar)

Şâirin şiirlerinde görülen bir diğer motif de, 'ufuk'tur. Onun şiirlerinde ufuk imajı, görünmez bir perdenin veya kapının adıdır:

*"Hava boydan boya binlerce hayâletle dolu..."
Her ufuktan bu geliş eski seferlerdendir."*

(Süleymâniye'de Bayram Sabahı)

(6) Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım. İstanbul, 1973.

*"İrkin seni iklimine benzer yaratırken,
Kaç fethe koşan tuğlar ufuklarla yarışmış"
(Bir Tepeden)*

Yahyâ Kemâl'in şiirlerinde 'hâtıra' unsuru da önemli yer işgal eder:

"Kâmindir o insan ki yaşar hâtıralarla..."

Onun şiirinde çok rastlanan bir başka motif de 'rüyâ'dır:

*"Geç vakit semtime döndüm Koca Mustâpaşa'dan.
Kalbim ayrılmadı bir an o güzel rü'yâ'dan."
(Koca Mustâpaşa)*

'Ölüm' temi de, şâirin şiirlerinde yer alan bir diğer unsurdur:

*"Râhatça dal; ölüm sonu gelmez bir uykudur"
(Geçiş)*

*"Ölmek kaderde var, bize ürküntü vermiyor"
(Eylül Sonu)*

*"Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde"
(Rindlerin Ölümü)*

'Ced' kavramı, şâirin şiirlerinde âilevî olmaktan çıkarak, millî bir hüviyet kazanmıştır. 'Ced' kelimesi, şâirin epik şiirlerinde en çok görülen kelimelerden biridir:

*"Bütün eserlerimiz, halkımız ve askerimiz,
Birer birer görünen anlı şanlı cedlerimiz..."
(Yol Düşüncesi)*

Yahyâ Kemâl, Rumeli fâtihterinin torunu idi ve bununla da iftihar ederdi. Onun içi, şiirlerinde 'fethih' ve 'akın' motifleri sıkça yer almıştır:

*"Yeri fethetmek için gelmiş o fâtiht nesle...
"O nesil duymuş akın zevkini rüzgârda bile;
Bu duyuş varmış akınlardaki atlarda bile;"
(O Rüzgâr)*

'İstanbul'un, Yahyâ Kemâl'in şiirinde çok özel bir yeri vardır. Şâire haklı olarak, İstanbul şâiri dedirten de bu husûsiyetidir:

*"Sana dün bir tepeden baktım, azîz İstanbul!
Görmedim gezmediğim, sevmediğim hiç bir yer.
Ömrüm oldukça, gönül tahtıma keyfince kurul."*

Sâde bir semtini sevmek bile bir ömre değer."

(Bir Başka Tepeden)

Yahyâ Kemâl'in şiir ve nesirlerinde 'İslâmiyet' ile ilgili duygu ve motifler ağırlıklı olarak yer alır:

"Şerefli kubbeler iklîmi Marmara'yla Boğaz,

Üzerlerinde bulutsuz ve bitmeyen bir yaz...

"İçimde dalgalı Tekbîr'i en güzel dînin..."

(Yol Düşüncesi)

"Emr-i bülendsin ey ezân-ı Muhammedî

Kâfî değil sadâna cihân-ı Muhammedî"

(Ezân-ı Muhammedî)

"Dili bir, gönlü bir, îmânı bir insan yığını

Görüyor varlığının bir yere toplandığını;

Büyük Allâhı anarken bir ağızdan herkes

Nice bin dalgalı Tekbîr oluyor tek bir ses;"

(Süleymâniye'de Bayram Sabahı)

Yahyâ Kemâl'in şiir dünyâsında İslâmiyet bulutsuz bir gök gibi, bitmeyen bir yaz gibi, hayâta anlam ve güzellik katan bir unsurdur:

"Revan Köşkü'nde gezerken kulağıma derinden bir Kur'ân sesi geldi. Birdenbire İslâm mîmârisini tam mânasıyla gördüm. Çünkü İslâm mîmârisinin içine, bir rûh gibi, muhakkak rahle başında bir Kur'ân sesi lâzım. O ses olmadığı zaman bu mîmâri kuru bir şekilde görünüyor."

("Topkapı Sarayı'nda", Azîz İstanbul)

"Yine bir gün pâdişahlarımızın Topkapı Sarayı'nda Revan Köşkü'nü ziyaret ediyordum; uzaktan Kur'ân okunuyordu, yavaş yavaş sese doğru yaklaşıırken nereden geldiğini ziyaretimde rehber olan zâta sordum. Dedi ki: 'Hırka-i Saâdet Dâiresi'nden geliyor.'

Peygamberimizin hırkasını sakladığımız cennet gibi yeşil bir odanın türkârî penceresi önünde durduk. İçerde iki hâfız vardı. Biri ellerini kavuşturmuş gözlerini yummuş oturuyordu, diğeri diz çökmüş müsterih ve yüksek bir sesle okuyordu, rehberime sordum: "Hırka-i saâdet önünde Kur'ân ne zaman okunur? Dedi ki: 'Dört asırdan beri her saat! Geceli gündüzlü.'

Yavuz Sultan Selim'in Hırka-i Saâdet'i Mısır'dan getirip bu odadaki mevkiine koyduğundan beri kırk hâfız nöbetle Kur'ân okur. Türk târihinde bir dakika bile buradaki Kur'ân sesi kesilmemiştir.

Gezintilerimde bir hakikat keşfettim. Bu devletin iki mânevî temeli vardır:

Fâtih'in Ayasofya minâresinden okuttuğu Ezan ki hâlâ okunuyor! Selim'in Hırka-i Saâdet önünde okuttuğu Kur'an ki hâlâ okunuyor!"

("Ezan ve Kur'an", Azîz İstanbul)

Yahyâ Kemâl'in şiirinde görülen konu ve motiflerin bağlı bulunduğu mihver kavram 'Türklük' kavramıdır.

"Sizlersiniz bu ân'ı ışıklarla Türk eden!

Eksilmesin şu mutlu şafaklar bu ülkeden!"

(Üsküdar'ın Dost Işıkları)

Zamânın bile Türk olanında yaşamak isteyen Yahyâ Kemâl herşeyden önce millî şâirdir.

'İslâmiyet', şâirin nazarında, Türklüğün vazgeçilmez bir unsuru, hatta şartıdır. Bunu 'Ezansız Semtler' başlıklı yazısında pek açık bir şekilde ifade etmektedir:

"İşte bu rü'yâ çocukluk dediğimiz bu müslüman rü'yâsıdır ki bizi henüz bir millet hâlinde tutuyor. Bu günkü Türk babaları havası ve toprağı müslümanlık rü'yâsı ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler, mübârek günlerin akşamları bir minderin köşesinde okunan Kur'an'ın sesini işittiler; bir raf üzerinde duran Kitâbullâh'ı indirdiler, küçücük elleriyle açtılar, gülyâğı gibi bir rûh olan sarı sahîfelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler; kandil günlerinin kandilleri yanarken, ramazanların, bayramların topları atılırken sevindiler. Bayram namazlarına babalarının yanında gittiler, câmiler içinde şafak sökerken Tekbîr'leri dinlediler, dînin böyle bir merhalesinden geçtiler hayâta girdiler. Türk oldular."

("Ezansız Semtler", Azîz İstanbul)

Yahyâ Kemâl'e göre Türklüğün çok önemli bir unsuru da, 'eski mûsikîmiz'dir:

"Çok insan anlayamaz eski mûsikîmizden

Ve ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden..."

(Eski Mûsikî)

"Mûsikîsinde bir taraftan dîn,

Bir taraftan bütün hayât akmış...

"Nice seslerle, gök ve yerlerimiz,

Hüznümüz, şevkimiz, zaferlerimiz,

Bize benzer o kâinat akmış..."

(İtrî)

Yahyâ Kemâl'e göre Türk olmanın bir şartı da, 'millî târih sevgisi', 'târih şuûru' denen şeydir.

Şâir, 'Târih Sevgisi' başlığını taşıyan bir yazısında şöyle der:

"Bir milliyetçi târihe değil, milliyetinin târihine meftundur."

(Tarih Musâhabeleri)

Yahyâ Kemâl, Türk târihini iyi bilirdi. Şuurlu bir milliyetçiliğin târih bilgisine dayandığını, târihini bilmeyen milletlerin gerçek benliklerine kavuşamayacaklarını çok iyi bilmekteydi. Zîra, milletler ve o milletleri meydana getiren fertler, mâzîleri ile barışıkları takdirde, kendi târihlerini bilmek sûretiyle millî şuûra sâhip olurlar.

Türk târihi, Türk milletinin şahsiyetinin aynasıdır. Târihin arkasında Türk insanı vardır. Yahyâ Kemâl'in şiirinde Türk târihi anlatılırken, o târihi yazan, ona şekil veren kahramanlar, akıncılar, Türk ordusu ve Mehmetçik anlatılmış ve yüceltilmiştir.

Yahyâ Kemâl, mâzîyi kitap yardımı ile kendine getirmez, kendini şiirin kanadıyla mâzînin derinliklerine götürür.

'İstanbul'u Fetheden Yeniçeriye Gazel'de:

"Vur pençe-î Alî'deki şemşîr aşkına

Gülbangi âsmâne tutan pîr aşkına

Ey leşker-î müfettihi'l-ebvâb vur bugün

Feth-î mübîni zâmin o tebşîr aşkına

Vur deyr-i küfriin üstüne rekz-î hilâl için

Gelmiş bu şehsüvâr-ı cihangîr aşkına

Düşsün çelengi Rûm'un eğilsün ser-î Firenk

Vur Türk'ü gönderen yed-i takdîr aşkına

Son savletinle vur ki açılsın bu sûrlar

Fecr-i hücûm içindeki Tekbîr aşkına"

derken, Fâtih ile, Akşemseddin ile berâber tekbîr getirmiştir.

"Bin ath, akınlarda çocuklar gibi şendik;

Bin ath o gün dev gibi bir orduyu yendik!

Ak tolgalı beylerbeyi haykırdı: İlerle!

Bir yaz günü geçtik Tuna'dan kaafilelerle"

demesinde ise şâirlik mübalağası değil, Türk'ün târihî mâcerası vardır. Orta Asya'dan şahlanan Türk atı, Osmanlı asırlarında da bütün asâletiyle

koşmasına devam edecek ve yeryüzünün en mübârek akın-fetihlerini yapacaktır. Şâirin şiiri, Türk'ün dört bin yıllık târihinin hikâyesini söylemektedir.

Yahyâ Kemâl, şiirlerini Türk'ün asırlar boyunca konuştuğu ve istediği dil ile söylemiştir.

"Bu dil ağzımda annemin sütüdür"

mısraı ile o, dilin insan hayâtındaki yerini çok veciz bir şekilde ifâde etmiştir.

Türk târihini; Türk vatanını, Türk'ü, Türk ahlâkını, Türk mûsikîsini, Türk dilini, Türk'e has bütün güzellik ve zenginlikleri sevdiğini Nihad Sâmî Banarlı ile yaptığı bir mülâkatta dile getiren⁽⁷⁾ Yahyâ Kemâl, millî değerlerin ne olduğu ve onların korunması konusunda şunları söylemiştir:

"Türklüğün şerefini düşünen insan 'Sentez-nasyonal'e dokunamaz. Mîmar Sinan'ın Türk olması ikinci derece bir iştir; çünkü Süleymânîye Câmîi Türk'tür ve Türklüğün eseridir. Osmanlı Türklüğü millî bir terkiptir.

.....
Milliyet bizim asırlar zarfındaki birliğimizdir. Vatan çerçevesi içinde biz lisâna, çizgiye, nağmeye ne ayar verdikse onlar bizi ifâde eder."⁽⁸⁾

Ölümünün kırkbirinci yılında kendisini rahmetle anıyoruz. Nur içinde yatsın!.

FAYDALANILAN KAYNAKLAR:

- Yahyâ Kemâl'in eserleri,
- Nihad Sâmî Banarlı: Yahyâ Kemâl Yaşarken. İstanbul, 1959.
- Bir Dağdan Bir Dağa. Yahyâ Kemâl. İstanbul, 1984.
- Abdülhak Şinasi Hisar: Yahyâ Kemâl'e Veda. İstanbul, 1959.
- Ahmet Hamdi Tanpınar: Yahyâ Kemâl. İstanbul, 1982.
- Sermet Sâmî Uysal: Yahyâ Kemâl'le Sohbetler. İstanbul, 1959.
- Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahyâ Kemâl Beyatlı. Hz.: Prof.Dr. Şükrü Elçin. Dr. Muhtar Tevfikoğlu - Doç. Dr. Sadık K. Tural. Ankara, 1983.
- Yahyâ Kemâl Beyatlı Semineri. (Bildiriler). Yay.: Kültür ve Turizm Bakanlığı. Ankara, 1985.
- Hilmi Yücebaş: Bütün Cepheleriyle Yahyâ Kemâl. Hayâtı-Hâtıraları-Şiirleri. İstanbul, 1962.
- Âdile Ayda: Yahyâ Kemâl'in Fikir ve Şiir Dünyası. Ankara, 1979.

(7) Nihad Sâmî Banarlı'nın Kaleminden Yahyâ Kemâl'le Konuşmalar. Kubbealtı Akademî Mecmûası, YIL: 5, SAYI: 1, Ocak 1976, 14-15. ss.

(8) Nihad Sâmî Banarlı'nın Kaleminden Yahyâ Kemâl'le Konuşmalar. Kubbealtı Akademî Mecmûası, YIL: 6, SAYI: 2, Nisan 1977, 39. s.

SULTAN BESTEKÂRLAR

Ö. Tuğrul İNANÇER(*)

San'atın korunması ve yüceltilmesi, san'atçının korunması ve yüceltilmesi ile olur. Târihî perspektiften bakıldığında, târih boyunca bunun böyle olduğu da zâten gözlenmektedir. Bu koruma ve yüceltme, dünya târihinde en çok Türklerde görülmektedir. Maddî imkânı geniş kişi ve âilelerin yanısıra devlet idârecilerinden ve bizzat devlet başkanlarından teşvik görme, Türk san'atçıların ayrı bir imkânı ve imtiyâzı olmuştur. Koruma, teşvik etme veya ödüllendirme dışında ve üstünde, edebiyat ve mûsikî alanlarında kendi devirlerinin en yüksek edebiyat ve mûsikî sanatçıları ile hem-ayar eserler verebilmiş bu kadar çok devlet başkanına sâhib başka bir millet yoktur.

Sâdece mûsikî ilmi ve san'atı açısından baktığımızda; Doğu Türkistan Hâkânı Sultan Hüseyin Baykara (1438-1506) ve Hint-Türk hükümdârı Bâbü'r Şah (1483-1530) Kırım Hânı II. Gâzi Giray Han (1554-1607) ile torunu Hacı Selim Giray Han (1634-1704) ve Kırım ikinci velîahdî Çoban Devlet Giray (...-1630) doğuda ve kuzeydeki örnekler olarak görülebilir.

Osmanlı târihinde ise durum bambaşkadır. Devletin, beylikten imparatorluğa sıçradığı devrenin hükümdarı, altıncı Osmanlı sultânı II. Murad Han ile başlayan mûsikîyi teşvik etme ve bizzat eser verme olarak ortaya çıkan san'atseverlik, otuzaltıncı ve son pâdişah VI. Mehmed Vâhideddîn'e kadar âdeta kesintisiz devam etmiştir. Türk mûsikîsinin bilimsel temellerini oluşturan, daha doğrusu ortaya koyan ilk ilmî eserler Sultan II. Murad (1404-1451) ve oğlu Fâtih Sultan Mehmed'in (1432-1481) teşvikleri ile hazırlanmıştır. Hızır bin Abdullah'ın *Edvâr* isimli eseri; büyük bestekâr ve mûsikî âlimi Abdülkâdir Merâgî'nin (1360-1435) Bursa'ya dâvet edilmesi ve *Mekâsıd-ül Elhân* isimli eserini II. Murad Hân'a takdi-

(*) İstanbul Târihi Türk Müziği Topluluğu Genel Müdürü

mi; Merâğî'nin oğlu Abdülaziz Çelebi'nin Fâtih Mehmed Han'a ithâf ettiği *Nakāvât-ül Edvâr* isimli eseri; torunu Mahmud Çelebi'nin Sultan II. Bâyezid Han (1450-1512) için yazdığı *Mekâsıd-ül Edvâr* isimli nazariyat kitabı, bu teşviklerin ürünü olan ilk eserlerin örnekleridir.

Bu örneklere daha sonraki devirlerde de rastlamaktayız. Dâhî bestekâr ve ney virtüözü Kutb-un Nâyî Şeyh Osman Dede'nin (1652-1730) ortaya koyduğu 'ebced nota yazısı' sistemi ve *Rabt-ı Tâbîrât-ı Mûsikî* adlı eseri; Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi'nin (1685-1753) kendi bestelerinin yanısıra bestekâr biyografilerinin yer aldığı *Atrab-ül Âsâr* isimli eseri Sultan III. Ahmed Han (1673-1736) ve Sultan I. Mahmud Han (1696-1754) gibi kendileri de bestekâr olan pâdişahların zamanında yapılmış eserlerdir. Osman Dede'nin torunu Şeyh Nâsır Abdülbâkî Dede'nin (1765-1821) kendisinin daha da geliştirdiği ebced notası ve bu nota sistemini açıklayan *Tahrîriye* isimli ve önemli bir nazariyat kitabı olan *Tedkik ü Tahkik* isimli eserleri ise büyük bestekâr Sultan III. Selim Hân'ın (1761-1808) teşvik ve emri ile yazılarak, Türk mûsikîsine kazandırılmıştır.

Bu teşviklerin ötesinde; bizzat mûsikî ile meşgul olmuş ve gerek bestekâr gerek icrâcı olarak şöhret kazanmış bir çok Osmanlı sultânı ve hânedan mensûbuna da rastlamaktayız. Nota yazısının olmayışı ile eserlerin günümüze ulaşması çok zor olmasından dolayı, bugün eseri bilinebilen en eski padişah Sultan II. Bâyezid Han'dır, dokuz adet peşrev ve saz semâîsi vardır. Oğlu Şehzâde Korkud da (1467-1513) bestekâr olup sekiz saz eseri bilinmektedir. Bugün elimizde besteleri var olan pâdişahları şöylece sıralıyabiliriz: Sultan II. Bâyezid Han (1450-1512), Sultan IV. Murad Han (1612-1640), Sultan I. Mahmud Han (1696-1754), Sultan III. Selim Han (1761-1808), Sultan II. Mahmud Han (1785-1839), Sultan Abdülaziz Han (1830-1876) ve Sultan VI. Mehmed Vâhideddîn Han (1861-1926). Bestekâr olduğunu bildiğimiz halde eserleri günümüze ulaşmamış ve beste sâhibi olmayan fakat mûsikîşinas olan pâdişahlar da vardır: II. Ahmed (1643-1695), II. Mustafa (1664-1703), I. Abdülhamid (1725-1789), Abdülmecid (1823-1861), V. Murad (1840-1904), II. Abdülhamid (1842-1918) ve V. Mehmed Reşad (1844-1918) Hanlar mûsikîşinas pâdişahlarımızdandır.

Bu kadar çok mûsikîşinas devlet başkanından ayrı olarak, vezîr-âzam, şeyhülislâm, vezir, vâîf, danıştay üyesi, genel müdür gibi yüksek idâre makamlarında bulunan müzisyenlerimiz ise sayılamıyacak kadar çoktur. Böylesine bir zenginliğe sâhib olmamıza rağmen, bu san'atçıları-

mızı yeterince tanıyabildiğimizi ve adlarını yaşatabildiğimizi söylemek zordur. 1919 ile 1922 arasında çok kısa bir süre Polonya Meclis başkanlığı ve dış işleri bakanlığı yapmış olan piyanist ve besteci Paderewski (1860-1941) adına heykeller dikilir, adı bulvarlara verilirken, aynı kıymet-bilirliği gösteremeyişimiz, kültürümüz adına bir eksikliktir.

Bu kültürel eksikliği, çok az da olsa, giderebilmek ve sâhib olduğumuz bu erişilmez zenginliğin bâzı örneklerini sunabilmek için, T.C. Kültür Bakanlığı İstanbul Târihî Türk Müziği Topluluğu, pâdişah bestekârlarımızı ve eserlerini tanıtıcı konserler⁽¹⁾ verme yoluna gitmektedir.

Topluluğumuz, kuruluş amacına uygun olarak ve araştırmacı kişiliği ve işlevi ile, bu eserleri târihin unutulmuşluk raflarından çıkarıp san'atseverlerin beğenisine sunmanın, kültürümüze önemli bir hizmet olduğu inancındadır. Aşağıda vereceğimiz, pâdişah bestekârlarının bâzıları ile Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin hayat hikâyeleri hakkındaki kısa açıklamaların, onları bir kere daha hatırlamamıza vesîle olmasını temennî ve ümit ediyoruz.

Sultan II. Bâyezid Han

Osmanlı Devleti'nin 8. pâdişahı olan Sultan Bâyezid; şâir, bilgin, hattat ve mûsikîşinas bir hükümdardı. Fâtih Sultan Mehmed gibi târihin en parlak şahsiyetlerinden birinin arkasından pâdişah olması onu gölgede bırakmıştır. 1450 de doğmuş, şehzâdeliğinde Amasya Sancak Beyi görevini yürütürken çok mükemmel bir tahsil görmüştü. Büyük bir ilim ve san'at koruyucusu idi. Bir çok bilgin ve san'atkâra aylık bağlamıştır. "Adlî" mahlası ile yazdığı şiirlerinden 124 adedini kapsıyan basılı bir *Dîvân*'ı vardır. Eski kaynaklarda kendisinin dokuz saz eseri olduğu kaydedilmiştir. Pâdişahlığı zamanında Edirne, Amasya, Bursa ve Manisa Dârüşşifâlarında mûsikî ile tedâvinin başlatılmış olması çok önemli bir olgudur. Oğlu Yavuz Sultan Selim lehine tahttan çekildikten bir ay sonra 26 Mayıs 1512 de vefat etmiş ve İstanbul'da yaptırdığı Bâyezid câmii yanındaki türbesine defnedilmiştir.

II. Gâzi Giray Han (Tatar - Bora - Ebü'l feth)

16. Kırım Hânı olan Gâzi Giray, çok başarılı askerî ve siyâsî hayatının yanı sıra; şâir, bilgin, hattat, sâzende ve bestekârdır. 1554 de doğdu. 13. Hân, Moskova fâtihî I. Devlet Giray Hân'ın oğludur. 1588 de Kırım Hânı oldu. Daha gençliğinden îtibâren İran, Rusya, Almanya ve Polonya ile yapılan savaşlarda çok parlak başarılar elde etti. On dokuz yılı aşkın

(1) 17 Kasım 1996 târihinde Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı ile Türk Kadınları Kültür Derneği İstanbul Şubesi tarafından düzenlenen konser bu eserlere tahsis edilmiştir.

(iki aylık bir ara ile) hükümdarlığının sonunda 53 yaşında 1607 sonlarında Kırım başkenti Bahçesaray yakınlarında öldü. Eski mûsikî kaynaklarında kısaca "Tatar" olarak tanımlanan ve Moskova seferindeki kahramanlıklarından dolayı "Bora" lâkabı verilen Gâzi Giray Han, aynı zamanda Dîvân sâhibi bir şâirdir ve ayrıca *Gül ü Bülbül* isimli bir mesnevîsi vardır. Bestelerinden sözlü eserler günümüze ulaşamamış olup ancak peşrev ve saz semâîlerinden oluşan yirmi iki eseri bilinmektedir.

Sultan IV. Murad Han (Şah Murad)

Târihlerde Revan ve Bağdad fâtihi olarak anılan ve devlet idâresindeki sertliği, şahsî acı kuvveti, okçuluk ve cirit merâkî ile tanınan IV. Murad Han, aynı zamanda "Murâdî" mahlası ile şiirler yazan, "Şah Murad" mahlası ile de besteler yapan bir san'atkâr pâdişahdır. Sultan I. Ahmed'in üçüncü oğlu olarak 27 Temmuz 1612'de doğdu ve on bir yaşında iken 10 Eylül 1623 de 17. pâdişah olarak Osmanlı tahtına geçti. Annesi meşhur Kösem Mahpeyker Sultan'dır. Yirmi sekiz seneyi bile bulmayan çok kısa bir ömür içinde iç isyanlardan İran seferlerine ve Kırım meselesine kadar askerî ve siyâsî alanda pek çok başarılı sonuçlar almış, bunların yanı sıra bilim ve san'at mensuplarını himâye etmiş, kendi de bizzat edebiyat ve müzikte eserler vermiştir. Aynı makamdan (Hüseynî) altı ayı peşrev besteliyebilecek çok kudretli bir bestekâr ve müzik bilginidir, bu özelliği ile de müzik târihimizde tektir. Bir yürük semâî ile bir ilâhi-sinden başka diğer eserlerinin hepsi saz eseridir ve bilinen besteleri on beş tanedir. Türk târihinin en önemli kişilerinden olan Sultan IV. Murad, Osmanlı âilesinin kalıtsal hastalığı olan 'damla'dan 8 Şubat 1640 da vefat etmiş ve babasının Sultanahmed Meydanındaki türbesine defnedilmiştir.

Sultan III. Selim Han

28. Osmanlı pâdişahı ve Türk mûsikîsinde ekol sâhibi dâhî bir bestekârdır. Sultan III. Mustafa'nın oğludur ve 24 Aralık 1761'de doğmuş, amcası Sultan I. Abdülhamid'in vefâtı ile 7 Nisan 1789 da pâdişah olmuştur. Devletin idârî ve askerî sisteminde "Nizâm-ı cedîd" diye adlandırılan yeni düzenlemeler ve reformlar meydana getirmiş, san'at ve bilimin koruyucusu olmuş ve bizzat büyük mûsikî eserleri vermiş çok değerli bir devlet adamı ve san'atçıdır. On sekiz sene süren hükümdarlığı 29 Mayıs 1807 de tahttan indirilmesi ile sona ermiş ve ne yazık ki, 28 Temmuz 1808 de Alemdar Mustafa Paşa vak'asında şehîd edilmiştir. Babasının yaptırdığı Lâleli câmiinin yanındaki türbede yatmaktadır.

III. Selim (ve devri) Türk mûsikîsinde bir köşebaşıdır. Mevlevî âyîni, durak, peşrev ve saz semâîleri; kâr, semâî, beste, şarkı, köçekçe gi-

bi formlarda bestelediği eserlerden günümüze ulaşanlar altmışdan fazladır. Kendisinin îcat ve terkîp ettiği on dört makam vardır. Sûz-i dil ârâ makâmını pâdişah iken yaptığından en çok o makam tanınır; halbuki, Evcârâ, Neva-bûselik, Şevk-efzâ gibi çok san'atlı ve günümüzde de kullanılan makamlar da onun tertîbidir. Ayrıca, çok usta bir tanbûrî ve neyzen idi. "İlhâmî" mahlasını kullanarak yazdığı şiirlerinden oluşan bir *Dîvân*'ı vardır ve bu şiirlerden 42 beyitlik beş ayrı naatı Medine'de Peygamber Mescidi'nin ön tarafındaki on iki sütûna yazılmıştır.

Sultan II. Mahmud Han

30. Osmanlı pâdişahı II. Mahmud Han, 20 Temmuz 1785'de, I. Abdülhamid'in oğlu olarak doğdu. Ağabeyi Sultan IV. Mustafa'dan sonra 28 Temmuz 1808'de tahta çıktı. Otuz bir yıllık saltanatında; gerçekleştirdiği devlet düzenindeki yenilikler, yeniçeri ocağını kapatması, kıyâfet devrimi, İstanbul'daki îmar hareketleri, Mısır ve Rumeli meselelerine getirdiği çözümler ile siyâsî târihte, günümüze ulaşan 26 parça eseri ile de müzik târihinde önemli bir yeri vardır. "Adlî" mahlasını kullanarak yazdığı şiirleri ve büyük bir hattat olması da san'atkârlığının ayrı bir yönüdür. Mûsikîyi, büyük mûsikîşinas Sultan III. Selim'den öğrenmiştir. İyi bir ses icrâcısı (hânende) ve aynı zamanda tanbûrî ve neyzendir. Yeniçeri ocağı ile birlikte Mehterhânenin de kapatılmış olması, Türk mûsikîsinin gelişmesi ve yayılması açısından zararlı olmuştur. Ayrıca, kurduğu Muzika-i Hümayûn ile batı müziği, Türkiye'de gelişmeye başlamıştır. Sultan II. Mahmud, bu olgulara rağmen, kişisel san'at etkinliğini Türk mûsikîsi alanında yapmış ve dîvân, semâî ve şarkı olarak besteler meydana getirmiştir. *Ebrûlârunun zahmı nihândır ciğerimde*, diye başlayan, güftesi de kendine âit hicaz dîvânı, bestekârlıktaki üstünlüğünü göstermeye yeterlidir. 1 Temmuz 1839 da vefat etti. Türbesi, Divanyolu'ndadır.

Sultan Abdülaziz Han

32. Osmanlı pâdişahı olan Sultan Abdülaziz, babası Sultan II. Mahmud ve ağabeyi Sultan Abdülmecid gibi hattat ve mûsikîşinas idi. 8 Şubat 1830 da doğmuş ve ağabeyinin vefâtı ile 25 Haziran 1861 de pâdişah olmuştur. 30 Mayıs 1876 da, tahttan indirildikten beş gün sonra, intihar mı cinâyet mi olduğu hâlâ tartışılan bir şekilde hayâtı sona ermiştir. Kabri; babası II. Mahmud Hân'ın yanındadır. Sultan Abdülaziz, sâdece pehlivanlığa, koç ve horoz dövüştürmeye meraklı ve kaba-saba bir kişilik sâhibi olarak tanıtılmak istenmesine rağmen; batı ve Türk müziği olarak çok iyi bir mûsikî bilgisine sâhib, iyi piyano ve lavta çalan ve çok üstün derecede kudretli bir neyzen olan ince san'atkâr ruhlu bir pâdişahdır. Gü-

nümüze gelen Hicaz-Hümâyûn sirtosu, Şevk-efzâ ve güftesi de kendine âit Muhayyer makâmında iki şarkısı bu san'atkâr rûhun ürünlerindendir. Kendisinin ney hocası, büyük neyzen Beşiktaş Mevlevihânesi Şeyhi Saîd Dede Efendi'nin oğlu Neyzen Yusuf Paşa'dır. Sultan Abdülaziz, Avrupa ve Mısır'a yaptığı resmî dış gezilerde de, dış kaynaklarda san'atkâr bir devlet başkanı olarak nitelendirilmiştir.

Sultan VI. Mehmed Vâhideddîn Han

Osmanlı Devletinin son pâdişahı olan Vâhideddîn Han da, atalarının bir çoğu gibi mûsikîşinasdır. 2 Şubat 1861 de doğdu. Sultan Abdülmecid'in en küçük oğludur. 4 Temmuz 1918 de Sultan V. Mehmed Reşad'ın vefâtı ile tahta çıktı. Son hükümdar olarak 17 Kasım 1922 ye kadar pâdişahlık yaptıktan sonra, saltanatın kaldırılması ile Türkiye'den ayrıldı. 16 Mayıs 1926 da San Remo'da vefat etti. Cenazesi Şam'a götürülüp Sultan Selim câmii avlusuna defnedildi. Yetmiş yılı aşkındır tartışma konusu olan siyasal kişiliği dışında, iyi bir ses icrâcısı, kânûnî ve bestekâr olarak Türk mûsikîsi tarihinde önemli bir yere sâhiptir. Türk mûsikîsini, ünlü bestekâr Hacı Fâik Bey'den öğrenmiştir. Batı müziğindeki hocası ise, Muzika-i Hümâyûn kumandanı bestekâr ferik Ahmed Necib Paşa'dır. Türk mûsikîsinin çok önemli bir nota koleksiyonunu oluşturan hocası Necib Paşa gibi, nota koleksiyonuna meraklı ve çok iyi bir piyanist idi. Bestekâr olarak da yetmişten fazla eser vermiştir. İkinci Balkan Savaşı sonunda Edirne'nin alınması (1913) dolayısı ile bestelediği, güftesi şâir Nigâr Hanım'a âit olan marşı, hocası Necib Paşa'nın otuz yıldan fazla resmî devlet marşı olarak kullanılan "Hamidiye Marşı"ndan daha az değerli değildir. Türk mûsikîsindeki eserleri şarkı ağırlıklıdır.

Şehzâde Mehmed Seyfeddîn Efendi

Türk imparatorluk âilesi Osmanoğullarının, Sultan III. Selim'den sonraki en büyük bestekârı olan Seyfeddîn Efendi; 22 Eylül 1874'de, Sultan Abdülaziz'in beş oğlunun en küçüğü olarak Beşiktaş sarayında doğdu. Denizcilik tahsîli görerek iyi bir kaptan oldu ve bahriye ferîki (koramiral) rütbesine kadar yükseldi. Ayrıca babası ve ağabeyi Halîfe Abdülmecid Efendi gibi iyi bir ressamdır. Küçük yaştan îtibâren aldığı müzik terbiyesi ve kişisel yeteneği ile çok kudretli bir bestekâr ve iyi bir tanbur ve kemençe san'atçısı oldu. Tanbûrî Cemil Bey ile çok iyi dost idiler ve saz çalmada Cemil Bey'den istifâde etmiştir. Oğulları Şehzade Abdülaziz, Mahmud Şevket ve Ahmed Tevhîd Efendiler de mûsikîşinas ve usta birer tanbûridirler. Kızı Fatma Gevherî Sultan ise, tanbur, ud ve kemençede çok yüksek bir icrâcı ve iyi bir bestekârdır. Şehzâde

Seyfeddîn Efendi, 1924 Martında diğer Osmanoğlu âilesi mensupları gibi, Türkiye'den ayrılmış ve Nice'e yerleşmiştir. 19 Ekim 1927 de orada vefat etmiş ve cenâzesi Şam'a götürülüp, Sultan Selim câmii avlusunda Sultan Vâhideddîn'in kabrinin yanına konulmuştur. En meşhur eseri *Beyâtî Peşrevidir*. Bundan başka beşi peşrev, altısı saz semâî, sekizi ilâhî olmak üzere kâr, beste, şarkı, tavanca ve marş olarak otuz altı eseri bilinmektedir.

Hamâmîzâde İsmâîl Dede Efendi

Türk mûsikîsinin dâhî bestekârı İsmâîl Dede Efendi, 9 Ocak 1778 de bir kurban bayramı sabahı İstanbul Şehzadebaşı'nda doğdu. Cezzar Ahmed Paşa'nın mühürdârı olan ve sonradan İstanbul'a yerleşip hamamcılık yapan Kesriye'li Süleyman Ağa ile Rukıye Hanım'ın oğludur. İsmâîl Dede, ilk öğrenimine başladığı Altımermer'de Hekimoğlu Ali Paşa câmii bitişindeki Çamaşırcı Mektebinde iken sesinin güzelliği ile okulun ilahîcibasısı olmuş ve fiilen mûsikî hayâtına başlamıştır. Arkadaşlarından birinin babası olan Serdefterdarlık Anadolu Kesedârı (Maliye Bakanlığı Gelirler Genel Müdür yardımcılığı) bestekâr Uncuzâde Mehmed Emin Efendi, ilk hocası olmuştur. İlk öğrenimden sonra hocası ile hem mûsikî derslerini devam ettirmiş hem de hocasının aracılığı ile Mâliyede kâtip yardımcısı olarak çalışmıştır. Bu arada Yenikapı Mevlevîhânesinde büyük mûsikîşinas Şeyh Ali Nutkî Dede Efendi'ye önce talebe, sonra derviş olmuş; Mevlevîlikteki 1001 günlük çile müddetini, şeyhinin yetkisini kullanarak kısaltması ile 290 günde tamamlayarak, isminin dahi önüne geçen "Dede" ünvanını almıştır. Çile sırasında henüz yirmi yaşlarında iken bestelediği, Bûselik makamındaki *Zülfündedir benim baht-ı siyâhım* şarkısı ile ilk şöhretini kazanmış ve devrin pâdişahı büyük bestekâr Sultan III. Selim'in beğeni ve ilgisini çekmiştir. Şeyhinin kardeşi ve Dergâh'ın Neyzenbaşısı Nâsır Abdülbâkî Dede'den de ney üflemesini öğrenmişti. "Dede" olarak Yenikapı dergâhında hücre (oda) sâhibi olmasına rağmen, haftada iki defa yapılmakta olan saraydaki huzur fasıllarına okuyucu olarak katılma emri almış ve 1802 de saraylı bir hanım olan Nazlıfer Hanım ile evlenerek dergâhdan ayrılıp bugün "Dede Efendi Evi" diye bilinen Akbıyık'taki eve taşınmıştır.

1804 de şeyhi Ali Nutkî Dede'yi ardından 1805 de oğlu küçük Sâlih'i kaybeden Dede, 1807 de Sultan III. Selim'in tahttan indirilmesi ve 1808 de de şehid edilmesi ile derin acılar yaşadı. Yine 1808 de annesini ve 1810 da 6 yaşındaki ikinci oğlu Mustafa'yı da kaybetti. 1806 da Hatice, 1808 de Fatma ve daha sonra Ayşe isimli kızları doğdu. Ayşe de 13

yaşında iken öldü. (Hatice Hanım devrin önemli mûsikîşinaslarından bestekâr tanbûrf Ârif Mehmed Ağa (1794-1843) ile evlenmiş, ünlü bestekâr ser-müezzin Miralay Rifat Bey (1820-1888) ve bestekâr Mustafa Nezhîf Albayrak'ın (187 - 1964) annesi Lutfiye Hanım ile Ferdâne ve Sâniye hanımlar bu evlilikten olmuştur. Dede'nin diğer kızı Fatma Hanım, Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyâl Valide Sultan sarayında, haremde mûsikî hocası idi.)

Dede Efendi, Sultan II. Mahmud zamanında 1812 de Musâhib-i Şehriyârî olarak tekrar saray görevine devâma başladı, daha sonra da "Sermüezzin-i şehriyârî" oldu. II. Mahmud'un saltanatı süresince 31 yıl, Enderûn-ı Hümâyûn'da ve Mevlevîhânede mûsikî çalışmalarını sürdürdü ve mûsikîşinas pâdişâhın yakın himâyesini gördü. II. Mahmud, ancak büyük devlet adamlarına verilen "Murassâ İmtiyaz" (veya "Tasvîr-i Humâyûn) nişanını kendi eli ile 1834 Martında Dede Efendi'ye takmış ve şahsen kendisine çok saygı duyduğunu açıkça göstermiştir. Büyük bir san'at duyarlılığına sâhib olan Dede Efendi, bu yakınlığa rağmen, II. Mahmud'a 1826'da Yeniçeri Ocağının paralelinde Mehterhânenin de kapatılmasını çok acı bir dille eleştirebilmiştir. Yine Sultan II. Mahmud'un kurduğu Muzika-i Hümâyûn'un etkisi ile gelişen batı müziğine çok bağlı ve Türk mûsikîsine ilgisiz kalan genç pâdişâh Sultan Abdülmecid zamânında, Dede, kendisine gösterilen şahsî saygıya rağmen, genel olarak Türk mûsikîsine olan ilginin azalmakta olduğunu görmesi ile "Bu oyunun artık tadı kaçdı" diyerek memnûniyetsizliğini ifâde etmişti. Bu duygular içinde olan İsmâil Dede, 1846 da öğrencilerinden Mutezfâde Ahmed (1810-1883) ve Dellâlzâde Hâfız İsmâil (1797-1869) Efendiler ile birlikte Hac'ca gitti. Hac görevini edâ ettikten sonra, doğduğu gün olan kurban bayramının birinci günü (10 Zilhicce 1262 Hicrî) 29 Kasım 1846 da, Arafat'tan Mine'ye geldiklerinde âhirete göçtü. Kabri, "Cennet anaların ayağı altındadır" Hadîs'inin anlamını anlatırcasına, Mekke'de Cennet'ül Muallâ mezarlığında, Hazret-i Hatice'nin ayak ucundadır.

Türk mûsikîsinin bu en önde gelen bestekârının beş yüzden fazla eseri olduğunun bilinmesine rağmen, elimizde 283 eseri vardır. Âyinden köçekçeye tevşihden semâîye, ilâhiden şarkıya kadar her formda yaptığı eserlerin içinde hiçbir sıradan değildir. Eserlerinde, melodik anlatımın yüksekliği ile teknik mükemmellik yanyanadır. Çok kuvvetli mûsikî nazariyâtı bilgisine de sâhib olan Dede, beş yeni makam îcat ve tertîp etmiş ve yeni bir usûl bulmuştur. Yetiştirdiği pekçok değerli, mûsikîşinas ve bestekârlar Türk mûsikîsine olan ayrı bir hizmetidir. Kendisi ayrıca şiir, hat ve tezhip san'atları ile de meşgul olmuştur.

BİR KİTAP VE SÖYLEDİKLERİ

Semahat YÜKSEL

Kitabın Adı : *Sâmiha Ayverdi (1905-93) ve Osmanlı Toplumu*
Osmanlı İdeolojik Kavramının Sosyolojik Oluşumu Hakkında
Yazarı : Nazlı KANER
(Würzburg 1998, Ergon Y. 136 s.)

1998 yazında Kubbealtı Vakfına yazarının göndermek lutfunda bulunduğu bu eser, 1997 yılında Freiburg Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir. Konuya Kaner'in dikkatini çeken tez danışmanı Erika Glassen, İstanbul Cihangir'deki "Şark Enstitüsü"nde (Orient Institut) müdürlük yapmış, Türk edebiyâtı ve kültürünü yakından tanıyan ve ilgilenen bir araştırmacı.

Yukarıda künyesini verdiğimiz bu çalışma, hem Kubbealtı Vakfı'nın kurucularından ve *Kubbealtı Akademi Mecmûası* yazarlarından Sâmiha Ayverdi'nin fikir dünyâsına, hem de yabancı araştırmacıların hassâsiyetle mercek altına almaya çalıştıkları Türkiye'deki son devir düşünce oluşumlarına⁽¹⁾ yönelik bir değerlendirme olduğu için, almanca aslından mümkün olduğu kadar geniş bir özet ile okuyucularımıza tanıtmak istedik.

Nazlı Kaner'in adı geçen eserinde Giriş (15-20) dışında altı ana bölüm yer alıyor. Giriş kısmını özetlemeye geçmeden önce, araştırmanın açılımını daha iyi gösterebilmek amacı ile, **İçindekiler** listesinden birinci, ikinci ve üçüncü bölümleri alt başlıkları ile sıralamak istiyoruz.

(1) Üzerinde durulması gereken bir örnek olarak, Türkiye'de 1932-1993 arasında okutulan târih dersi kitapları hakkında Fransa'da Stefan Yerasimos danışmanlığında E.Copeaux'un hazırladığı "Adriyatik'ten Çin Seddine" adındaki doktora çalışmasından bazı bölümler çıkarılarak türkçeye çevrilen "Türk Târih Tezinden Türk İslâm Sentezine" adlı eser zikredilebilir. Târih Vakfı Yurt Yayınları 59, İstanbul 1997.

Birinci Bölüm: Toplum Bağlamında Sâmîha Ayverdi'nin Eser ve Tesiri (21-56)

Ayverdi Âilesi / Ken'an Rifâf ve Tasavvuf (Sufizm) / Sâmîha Ayverdi'nin Edebî İcrâatı ve Toplumsal Angajmanı (üç bölüm) - Edebî Eserler Dönemi - Halka Açılma ve 'İstanbul Dönemi' - Türklük ve İslâmiyet Kardeşliği / Sâmîha Ayverdi e Türk-İslâm Sentezi / Sâmîha Ayverdi'nin Algılanması.

İkinci Bölüm: Osmanlı Toplumu ve Yaşama Tazrını Sâmîha Ayverdi'nin Eserlerinden Seçmelere Dayanarak Yeniden Kurma Denemesi (57-96)

Kaynaklar Hakkında / 1. İstanbul ve Mahalleleri / 2. Mahalleyi Düzenleyici Unsurlar: İmam, Muhtar ve Bekçi / 3. Sosyal Ağ / 4. Âilenin Çöküşü veya Nesiller Arası Münâsebetin Değişimi / 5. İbrâhim Efendi Konağı: Bölümleri, Hizmetkârlar ve Hayat Tarzı / 6. Minyatür Bir Devlet Olarak Konak. Toplumda Müsterek Hayâtın İdeal Biçimi / 7. Bayramlaşma, Temâşâ, Mîmârî ve San'at: Bayramlar - Gündelik Hayat San'atı: Süleyman Ağanın Yalısı - Mîmârî ve San'at / 8. Sınıflara Göre İnsanlararası Münâsebetler: Efendi - Bende Münâsebeti vëya Tabîf Bir Sosyal Nizam Olarak Hiyerarşı / 9. Bir Kültürün Çöküşü veya Süleyman Ağanın Son Nefesini Teslîmi.

Üçüncü Bölüm: Sâmîha Ayverdi ve Osmanlı'nın Anlamı (97-110)

Osmanlı Kavramı - Sosyal - Âhenkli Bir Toplum - İhtîşâmının Zirvesindeki İncelmiş Kültür / Şahsî Yorumdan Târihî Belge ve Âbideye.

Dördüncü Bölüm: Sonuç Değerlendirmeleri (111-114)

Beşinci Bölümde (115-118), Sâmîha Ayverdi'nin bütün eser ve makâleleri ile hakkında yapılmış çalışmalar ve yazar adına çıkarılmış hâtıra sayılarını târih sırası içinde veren bir bibliyografya yer alıyor.

Altıncı bölüm (119-134) ise, araştırmacının başvurduğu temel eserler ile ikinci derece araştırmaların⁽²⁾ listesine⁽³⁾ ayrılmış.

Çalışmanın İçindekiler kısmını böylece özetledikten sonra sırası ile bütün bölümlerde işlenen konu başlıklarını açmaya çalışacağız. Ancak, araştırmacının bakış açısını, değerlendirme ve görüşlerini aksettiren Giriş bölümüyle, Birinci ve Üçüncü bölümler ve Sonuç Değerlendirmeleri'ni daha teferruatlı olarak sunmayı, Türk okuyucular açısından faydalı buluyoruz. İkinci ana bölüm aslında S.Ayverdi'nin *Mesih Paşa İmamı* (1948),

(2) Tanıtım yazımızda adı geçenlerden yalnızca yabancı dilde olanların künyesi verilecektir.

(3) Değişik konularda Türkiye'yi incelemeye yönelik yabancı dildeki kaynakların on yıllık periyodlara göre dağılımındaki artış dikkat çekicidir: 1950'li yıllarda 4; 1960'lı yıllarda 8; 1970'li yıllarda 18; 1980'li yıllarda 32; 1990'lı yıllarda 46.

İbrâhim Efendi Konağı (1964) ve *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya* (1974)'dan konu başlıklarına göre yapılan alıntıların bağlanması ile meydana geldiğinden, bu eserlerin asıllarını okuma imkânı olmayanlar için çok şey söylemektedir. Türk okurlar için ise, yukarıda adını verdiğimiz bölümlerin tanıtılmasının, dışarıdaki görünüşümüzü, içeriden olmayanların bizde gördüklerini ve bunlar hakkındaki görüşlerini aksettirdiği için daha düşündürücü ve verimli olacağına inanıyoruz.

Giriş'in ilk cümlesi şöyle: "Mistik-milliyetçi yazar Sâmiha Ayverdi'nin eserleri ve icrâatı ile meşgul olan bir araştırma, eninde sonunda Türkiye'nin geleceği ile ilgili bir tartışma konusuna ulaşır: 1980'lerden itibaren hız kazanan bu tartışma Türkiye'nin kendi Osmanlı geçmişi ile münâsebetidir ve bu da doğrudan Türk toplumunda İslâm'ın rolü ile bağlantılıdır."

Bu görüntüden hareketle yazar, Türkiye'nin yakın geçmişine yönelmeyi gerekli görür. Orada yaptığı tesbitlere dayanarak, geçen yüzyılda çok ulusluluk anlamına gelen **Osmanlı** kimliğinin bu içeriği yitirdiğini ifade eder. Yeni cumhuriyetin kurucuları Osmanlı devletinin yıkılmasını sâdece târihin Osmanlı döneminden kopma olarak değil, aynı zamanda dinden uzaklaşma olarak da yorumlarlar. Bunun yerine Türk milliyetçiliğini ifade eden Türk kavramı geçer, yeniden tanımlanır ve içi doldurularak "kurulmaya" çalışılır. Cumhuriyetten sonra, kemalist intelejensiya eğitim yoluyla aşılama çalıştığı bu kimlikte, Osmanlı târihi yerine Türk târihini koyarken modern, medenî ve batıya yönelen bir Türklük fikrini esas alır. Târih, batılılaşma ve din konusundaki yeni aşımın ne derece özüksendiğini, cumhuriyet Türkiye'sinin geçmişi ve geleceği gösterecektir. Cumhuriyetin önde gelenlerinin bütün gayretlerine rağmen 1940'lardan itibaren kendini gösteren şey, Türk toplumunun, batılı-akılcı düşünce ve değerler sisteminin yaptırım gücünü özümlemede birlik hâlinde olmayışıdır. Kemalist ideoloji, tavizsizliğindeki yoğunluğu kaybederken devlet halkın geleneksel dindarlığı konusunda resmî kabullere izin verir. İşte bu noktadan sonra, dînin yeniden toplum içindeki yerini alması husûsu gündeme gelir ve bunun nasıl olacağı sorusuna, bilhassa 70 ve 80'li yıllardan itibaren güçlü olarak, dînin ideoloji hâline gelmesi biçimindeki şekillenme cevap teşkil eder.

Meslek hânesinde 'İslâm Araştırmacısı' yazan N. Kaner çalışmasının geniş çerçevesini şu cümleye dayandırmaktadır: Türkiye'de İslâm'ın ide-

oloji hâline geliş biçimleri. Ona göre burada iki yol söz konusu: Birincisine o, N.Erbakan'ın İslâmî köktendinciliği (Fundamentalismus) diyor. İkincisine ise, kültürel İslâmiyet (kultureller Islam) adını veriyor ve elbette bütün bu tesbit ve ayırımlarını türkçe, almanca, ingilizce ve fransızca zengin bir kaynakçaya dayanarak yapmaya çalışıyor. Onu çalışmasında ilgilendiren de bu ikinci tarz. Peki, nedir bu kültürel İslam? N.Göle⁽⁴⁾'ye dayanarak şu açıklamayı getirir: Türkiye'nin cumhuriyet târihi içinden gelişip gelen İslâmî milliyetçilik. Burada Kaner, tez danışmanı ve Türk edebiyâtı üzerinde araştırmaları olan E. Glassen⁽⁵⁾'den bir alıntıya yer veriyor: Bu yeni ve Türkiye'ye has bir dînî yenilenme, yeni islâmlaşma (Re-islamisierung) ve Osmanlı toplum ile geleneğinin yüceltilen değerlendirmesi. Osmanlı'nın altın yılları olan ilk ve gelişme dönemlerindeki âhenkli-dengeli toplum yapısını ideal olarak yeniden ele alma. Bozulmadan önceki Osmanlı toplumu örnek bir yapıya sâhip, çünkü bu toplumda uygulanan değerler sisteminin kökü, devlet ve dîne dayanıyordu, dolayısıyla da toplumda sosyal âhenk mevcuttu.

İşte Osmanlı toplumunun son dönemlerini idrak etmiş olan Sâmiha Ayverdi, dinî-millî halkaya mensup bir kişi olarak, o zamanki toplum yapısının yeniden değerlendirilip tanıtılması vazîfesini üstlenir. Bütün fikrî mesâî ve faaliyetini bu konuya hasreden S.Ayverdi'ye göre Osmanlı'dan kopmak demek, İslam-Türk geleneğinden kopmak demektir. Böylece o, 'modası geçmişin' (Obsolet)'in temsilcisi olur.

Çalışmasında Kaner neyi araştırarak? Osmanlı toplumunun S.Ayverdi'nin eserlerinde tasvir edildiği gibi olup olmadığını mı? Hayır. Onun asıl amacı, S.Ayverdi'nin kendine has bakış açısını, Osmanlı toplumu hakkında Ayverdi'nin geliştirdiği kişisel söylemi incelemektir.

Giriş'te araştırma amacını böylece netleştirdikten sonra N.Kaner, Sâmiha Ayverdi hakkında yazılmış almanca ve türkçe makâle ve çalışmaların değerlendirmesine geçer. A.Marie Schimmel⁽⁶⁾'in "Bir Mistik Yazar" isimli makâlesi ile R.Haerkötter⁽⁷⁾'in doktora tezinde S.Ayver-

(4) Göle, Nilüfer; Republik und Schleier. Die Muslimische Frau in der Modernen Türkei. Berlin, 1985, s. 134 v.d.

(5) Glasse, Erika; Huzur: Traegheit, Seelenruhe, Soziale Harmonie. Zur Osmanischen Mentalitaetsgeschichte. Robert Anhegger Armağanı, İstanbul, 1987, s. 145.

(6) Schimmel, Annemarie; Eine Istanbuler Schriftstellerin. Otto Spies Armağanı, Wiesbaden, 1967, s. 569-85.

(7) Haerkötter, Ruth; Sultan Abdülhamid II in der Türkischen Publizistik seit Gründung der Republik. Frankfurt / Berlin, 1996.

di'nin millî-dînî târihteki yeri ile ilgili değerlendirmelerini olumlu bulur. Genelde ise B.Atsız, S.İleri ve R.Mutluay'ın tenkitleri ile N.S.Banarlı'nınki hâriç, edebiyat târih ve sözlüklerindeki çalışmaları yüzeysel bulunduğunu ifâde eder. Hatta A.M.Schimmel'in 1967 yılında B.Necatigil'e, Ayverdi'yi muhafazakârlığından dolayı göz önüne almadığı ithâmında bulunduğunu nakleder. Ve Kaner çalışmasının **odak noktalarını** özetleyerek Giriş bölümünü bitirir: **Birincisi**, Modern Türkiye'deki İslâmî-millî sahneden küçük bir kesit sunmak; **ikincisi** bu sahneye dâhil bir yazar olarak S.Ayverdi'nin eser ve şahsiyetini örnek olarak alıp *Osmanlı* kavramının cumhuriyetten sonraki sosyolojik oluşumunu göstermek, **üçüncü** ve son olarak da, belli bir târih anlayışından –ki bu sâyede her insanda mevcut "eski güzel günler" duygusu müthiş bir etkiye sâhip olabilmiştir– hareketle toplumsal bir "geçmiş ütopya"sının doğuşunu anlatmak.

Giriş bölümünün özetinden sonra çalışmanın Birinci Bölüm'üne geçmek istiyoruz. Burada "Toplum Bağlamında Sâmiha Ayverdi'nin Eser ve Tesiri" ana başlığı kullanılmış. İlk alt başlık olarak "Ayverdi Âilesi" seçilmiş ve hemen girişte Ayverdi'nin eserlerinde sık rastlanıldığından söz edilen "Biz geçmişimizin meyvesiyiz" cümlesine yer veriliyor.

Yazarın *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya* isimli eseri, Kırzioğlu ve Yetiş'in çalışmalarındaki biyografik verilerden istifâde ile âile hakkında bilgiler, Osmanlı târihi ve toplum yapısı, ev ve âile hayâtına âit kavramlar –konak, kalfa, harem, selâmlık, yalı, yazlık, kışlık v.d.- dipnotlarla açıklananak zenginleştirilir. N. Kaner bu seçimlerinde, can alıcı noktaları yakalayacak titizlik ve dikkatle hareket eder: Ayverdi'nin sohbetlerinde değişik vesîlelerle adından herkese söz ettiği, Süleyman Ağa ve onun Balkan harbi sıralarında ağzından düşmeyen "Ben de onlar gibi ya gâzi olsam ya şehit!" duâsı ve buna bağlı olarak îlâ-i kelimetullah ile kızıl elma kavramları araştırmacının gözünden kaçmayanlara sâdece bir kaç örnek olarak zikredilebilir.

Şahıslar listesinde yazarın yakın çevresinden tanıdığı büyük amca İbrâhim Efendi, komşulardan hattat Aziz Efendi, Vâsıf Bey, Hâlet Hanım, İshak Efendi, Fatiş gibi tiplerin, hayatları ve yaşadıkları mekânlarla birlikte yazarın eserlerine yansıdığı ve ona kaynaklık ettiği görüşünü ileri süren araştırmacı, Rumelili tiplerin ağırlıklı seçimine dikkat çeker. Bu tu-

tumu iki sebebe bağlar: Âilenin kökeni; ve Ken'an Rifâî'nin de Rumeli menşeli olması. Yazarın bütün hayâtını İstanbul'da geçirdiği ve kardeşi tanınmış yüksek mîmar Ekrem Hakkı Ayverdi ile toplumsal faaliyetlerinin pek çoğunu paylaştığı açıklaması ile Ayverdi âilesi hakkındaki bilgiler son bulur.

Birinci bölümün ikinci alt başlığı "Ken'an Rifâî ve Tasavvuf" dur. S. Ayverdi'nin hayat hikâyesinden hareketle dayı Server Bey vâsıtasıyla gerçekleşen tanışma anlatıldıktan sonra Ken'an Rifâî hakkında biyografik bilgiler verilir. Hırka-ı Şerif Ümm-i Ken'an Dergah'ında yürütülen tekke faaliyet ve anlayışı ile klasik tekke uygulaması arasındaki fark üzerinde durulur. Rifâîlik ile ilgili açıklamalara bağlı olarak tarikat-tekke kavramları, bu kurumların cumhuriyet târihindeki yeri ve gelişmeleri ile tekke-siyâset bağlantısı, tekkelerin yüksek edebî kültürü halka aktarmadaki önemli aracı rolleri hakkında zengin dipnotlu açıklamalarla bilgi verilir. Bu kısımda türkçedeki temel kaynak *Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* isimli eser olurken, fransızcada T. Zarccone⁽⁸⁾'nin *Nakşibendilik ve Türkiye Cumhûriyeti* isimli makâlesi ile, 1993'de Paris'te yayınlanan *İslam'da Mistikler, Filozoflar ve Masonlar*⁽⁹⁾ başlıklı kitabından sıkça alıntı yapılır. Zarccone'nin değerlendirmesine göre Altay Dergâhı, klasik tarîkatten farklı olarak yeni bir biçim bulma ve İslâmî ahlâkı zamânın şartları içinde yaşatma gayreti içinde olmuştur. *Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* isimli eserden yapılan bir alıntı ile akademi kavramına geçiş yapılır: "Eğer o zamanki cemiyet, bir zâviye değil de bir akademi yoluyla fikrini yayma imkânlarına sâhip olsaydı belki de Ken'an Rifâî bir akademiyi tercih ederdi... Ken'an Rifâî, Dergâhı "dergâh şeyhi" unvânını kazanmak için değil, gâyesini, zamânın şartlarına göre tahakkuk zemînine getirebilme vâsıtası olarak telakki ettiği için açmıştır." (s.89-91) Cumhûriyet ile gelen yasaklamayı îtirazsız kabullenme ve uyma örneklerle açıklandıktan sonra grubun vahdet-i vücûda dayalı tasavvuf anlayışından söz edilir ve burada **kendini bilmek, hakikat arayıcılığı, bâtın, ruh, iç zindeliği** gibi kavramlar merkez alınarak alıntılarla bir taraftan bunlara açıklık getirilmeye çalışılırken, dipnotlarla da Nakşibendilik ile mukâyesesi yapılır. Bu kısımda son olarak günümüzde adı geçen grup

(8) Zarccone, Thierry; Les Nakşibendi et la republique Turque: De la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991). TURCICA 1992, XXIV, s. 133-51.

(9) Zarccone, Thierry; Philosophes et Francs-Maçons en Islam. Paris, 1993.

hakkında yapılan değerlendirmeler ve 1971'de Ayverdi kardeşlerin kurduğu *Kubbealtı Akademisi*'ne yer verilir. Bu kurumda yürütülen faaliyetlerde, Nakşibendilik, Süleymancılık veya Nurculuk'ta olduğu gibi siyaset ile bağlantı kurulmadığı için, bu durumun grup hakkında kesin açıklamalar yapmayı güçleştirdiği ifade edilir. "Burada söz konusu olan küçük, seçkin (elitär) ve kendi içine kapalı bir grup olup yazılı basın (gazete, dergiler, kitaplar) ve muhtelif faaliyetler yoluyla belli bir dinî-muhâfazakâr akıma destek vermektedir, anlatımı belki de en isâbetlisi olacaktır." sözleri ile bu kısım son bulur. Bu kısımda da N. Kaner, grup hakkında türkçe ve yabancı kaynaklardaki değerlendirme ve açıklamaların üzerinde titizlikle durarak aktarmaya gayret ettiği gibi, dipnotlarla da konuya genişlik ve derinlik getirmeye çalışır.

Birinci bölümün "Sâmiha Ayverdi'nin Edebî İcrâatı ve Toplumsal Faâliyetlere Yöneliş" adını taşıyan üçüncü alt başlığı ile yazarın eserleri ve faâliyetleri, dönemlere ayrılarak işlenir:

1938-48 edebî eserler dönemi; 1950-60 topluma açılma ve "İstanbul" dönemi; 1960'dan sonra bu fikirlerin topluma taşınması ve anlatılması. Son süreç kendi içinde iki adımdan meydana gelir: Türklük ve İslâmiyetin kardeşleştirilmesi ile Türk-İslâm sentezi safhaları.

S.Ayverdi'nin 1938'de *Aşk Budur* ile başlayan edebiyat hayatının ilk döneminde yer alan eserleri incelerken Kaner, o günün siyâseti ve dîne bakış açısına kısaca temas ettikten sonra, **roman** türünün Türk edebiyâtındaki gelişmesine, Türk romanında merkez konu olarak kendini gösteren **batılılaşma** meselesine ve buradan da S.Ayverdi'nin eserlerinde bu konunun işlenişine yer verir. 1948'de yayınlanan Mesih Paşa İmamı'na kadarki bütün Ayverdi romanlarında temel konu tasavvuf olmakla birlikte, devrin diğer yazarlarının işlediği konulara da rastlamak mümkündür. Batılılaşma meselesinin bir doğu-batı çekişmesine dönmesinden hareketle, eski düşünce/yeni düşünce; idealizm/materyalizm; eski/yeni nesil; İstanbul/batılılaşma Beyoğlu; konak/apartman v.d. gibi ikili zıt kavramlar sistemi oluşturulur. Ayverdi'nin amacı, batı tarzı eğitime açık olmakla berâber, doğu kültürü ve (dînf) ahlâka aracı olmaktır. Roman, Ayverdi için sâdece düşünce ve kanaatlerini anlatma vâsıtasıdır. İlk romanlarındaki tiplerde aksamalar görülürken gittikçe mükemmelleşir ve bir toplum romanı olan *Mesih Paşa İmamı*'nda (MPI) canlı ve inandırıcı bir

kurgu ortaya çıkar. Bu eserde, Balkan savaşındaki hemen önce ve Balkan savaşı sırasında İstanbul'un eski bir semtindeki sosyal gerçek anlatılır. Nesiller arası çatışma, dejenere olmuş ve zamâna ayak uyduramamış bir dînî kurum olan medresenin hâli, toplumda materyalizm kanalıyla para hırsı ve egoizm olarak boy gösteren batılılaşıma, şerîat (imam) ve tarikat (marangoz Tâhir) çekişmesi v.d. Tıpkı tekke (şeyh) geleneğinde mesajların hikâye yoluyla verilmesi gibi, Ayverdi de romanlarını, Yetiş'ten naklen, "moral vermek, ahlâkı yükseltmek" için yazmıştır.

Yazarın edebî faaliyetlerinin ikinci safhasında ağırlık noktalarını, topluma açılma ve İstanbul teşkil eder. Cumhûriyet Türkiyesinde 1940'dan itibaren görülen yumuşama; 1946'da çok partili sisteme geçiş; milliyetçilik hareketleri; soğuk savaş baskısı altında devletin sol hareketlere tutumu gibi ana başlıklar Kaner tarafından zikredilir. Belki şahsî sebeple, belki de memlekette fikrî atmosferin yumuşamasından istifade ile S. Ayverdi konferanslar vermeye ve *Büyük Doğu*'da Mesih Paşa İmamı'nı neşretmeye başlar. *Son Telgraf*'da N.F. Kısakürek'in S. Ayverdi hakkında yazdığı makâleyi diğerleri tâkip eder. 1944'de *Yeni Sabah*'da çıkan bir yazıda bu roman "bir mistik edebiyat numûnesi" olarak değerlendirilir. 1950 seçimleri ve DP iktidârı Ayverdiler için de önemli bir dönüm noktası olur: Bu yılda Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından *Fetih Cemiyeti*, daha sonra da, âzâları arasında Sâmiha Ayverdi'nin de bulunduğu *İstanbul Enstitüsü* kurulur. Burada amaç dînî olmayıp Osmanlı mîmârîsi, İstanbul târihi ve Osmanlı-Türk kültürü ile geleneğini canlandırmaktır; asıl önemlisi ise, fethin 500. yıldönümü (1953) hazırlıklarını yapmaktır.

Böyle bir kuruluşun doğuş sebeplerini açıklayabilmek için Nazlı Kaner cumhûriyet dönemi târih anlayışına ve yazıcılığına geçer: Cumhûriyetçi-milliyetçi ideolojinin kurulması ile Türk târihi yeniden yazılır. Çok uluslu kimlik anlamına gelen **Osmanlı** kavramı 19. yüzyılda değişmek zorunda kalır. Berktaş⁽¹⁰⁾'a göre 1900-35 arası târih yazıcılığını üç faktör belirlemiştir:

Avrupa emperyalizmine direnme; Osmanlı devlet idâresinin yıkılması; kendi topraklarındaki diğer halkların milliyetçilik mücadelesine karşı savaş. Osmanlı târih yazıcılığında devlet-i ebed müddet fikri vardır.

(10) Berktaş, Halil; *Der Aufstieg und die Gegenwärtige Krise der Nationalistischen Geschichtsschreibung in der Türkei*. Periplus I, 102-25.

Yeni milliyetçilik, Türk târihi ile İslâmiyet bağlantısını açıklama sorusu ile karşı karşıya kalır. Ziya Gökalp ve Y.Akçura'nın tezleri bu noktada devreye girer. *Türk Târih Tetkik Cemiyeti* kurularak 1928'de Atatürk ve arkadaşları tarafından "Türk târih tezi" ortaya atılır. Daha sonra *Türk Târih Kurumu* adını alan bu cemiyet okul kitaplarında olumsuz bir Osmanlı tablosu çizerken Osmanlı târihinden uzaklaşma başlar. 1932'de *Türk Dili Tetkik Cemiyeti*'nin kuruluşunu tâkiben "güneş dil teorisi" ortaya atılır ve dilde arılaştırma hareketi başlatılır. Osmanlı yerine, iç Asya'da altın çağ arama gayretlerine girişilir. Kemalist milliyetçilik millete yeni bir kimlik ve öğüneceği bir geçmiş vermek isterken bir takım boşluklar doğar. İşte bu noktada Ayverdiler'e bağlantı kurulabilir. Cumhûriyetçi elit tabakanın unutturmak istedikleri şeyleri Ayverdiler bilerek, isteyerek temsil ederler: İstanbul şehri ile takdim edilen Osmanlı-İslâm kimliği. Ayverdiler ile onların mistik-dînî çevrelerinin tutumu ve faaliyetleri, Kaner'e göre, cumhûriyetçi kimliğin bu boşluğunu hedef alıyordu. Sâmiha Ayverdi'nin 1950'den sonraki icrâatı, bu boşluğu doldurma denemesi olarak değerlendirilebilir.

Fetih Cemiyeti ve İstanbul Enstitüsünün kuruluşu ile Sâmiha Ayverdi'nin hayâtında İstanbul şehri ile yoğun ve devamlı bir meşgûliyet safhası başlamış olur. *İstanbul Geceleri*'nden aktarılan pasajlarda "İstanbul tiryâkiliği, İstanbul hastalığı, İstanbul dîvâneliği" gibi duygu yüklü söyleyişlerin altı çizilir.

1953'de büyük kutlama gelir. Ekrem Hakkı Ayverdi târihî İstanbul ile ilgili üç çalışma neşrederken, Sâmiha Ayverdi de *Edebî ve Mânevî Dûnyâsı İçinde Fâtih* isimli eseri kaleme alır. Bundan önce ise, mürşidi Ken'an Rifâî hakkında, 1950'deki vefâtından sonra yazdığı kitabı, 1952'de *İstanbul Geceleri*'ni tâkiben Fâtih'i konu alan çalışması neşredilmiş olur. Bu eser, Akşemsettin ile Fâtih arasındaki mürşit-mürit münâsebetinin derinlemesine işlenişi ile dikkat çekerken, *İstanbul Geceleri*, hem şehir târihi, hem de "Biz geçmişin meyvasıyız" söyleyişinde ifâde bulan târih anlayışı bakımından önemli çalışmalardır.

S.Ayverdi'nin kademeli olarak işlenen yazarlık faâliyetinin safhaları ile ilgili bir diğer bölüme Kaner, "Türklük ve İslâmiyet'in Kardeşleştirilmesi" başlığını vermiş. Yazarın yukarıda isimleri verilen eserlerinin neşrinden sonra araya uzun bir fâsıla girer. Nihâyet 1964 yılında İbrâhim

Efendi Konağı neşredilir. Bu kitabında Ayverdi için Osmanlı, âdeta Türk-İslâm birliği kavramının eşanlamısı gibidir. İslâmiyetin Türk milliyetçiliğine bağlanması ile Ayverdi somut bir fikrî çerçeve çizmiş olur. N.Kaner bu fikrin geçmişini araştırmak üzere H.Edip'in *Tanin* gazetesinde neşredilen *Yeni Turanlılar* isimli eserine uzanır. Feruz Ahmad⁽¹¹⁾'dan yapılan alıntı ile de bu görüşün 1970'lerde Türk-İslâm sentezi olarak ifâde edilen kalıbın bir ön biçimi olduğu değerlendirilmesini yapar.

İşte Ayverdi'nin daha önceki eserlerinde çekirdek hâlinde mevcut bu fikir, zaman içinde, toplumla alış verişle biçimlenerek Türk-İslâm sentezi, toplum politikası söylemi olarak gelişir. Bu tesbitten sonra Kaner araştırmasına, "Sâmiha Ayverdi ve Türk-İslâm Sentezi" başlıklı bölümle devam eder.

1961 askerî darbesinin hakları yeniden biçimlendirmesi ile İslâmî, Türkçü ve milliyetçi akımlar birbirine karışır. 60'lı yıllarda muhafazakâr entellektüeller tarafından kurulan *Aydınlar Kulübü* bu konuda baş çeken güç olur ve Türk soluna karşı mücadelede birlik fikri işlenir. Bu teorik temel, 1970'lerdeki *Aydınlar Ocağı* başkanı İbrâhim Kafesoğlu tarafından geliştirilerek, milliyetçi-İslâmî çevrelerin "Türk-İslâm Sentezi" (TİS) fikri etrafında birleşmesi temin edilir. TİS'in ne olduğu konusunda İ.Kafesoğlu ve A.Nejat Ölçen'in açıklamaları aktarıldıktan sonra, içeriği nedir, sorusuna geçilir. İslâmiyet öncesi Türk kültür unsurlarının İslâmiyet sonrasına aktarılması ana çerçevesi içinde ağırlık noktasını millî kültür ve gençliğin eğitimi teşkil eder. Modern Türkiye'nin eğitim sisteminde batının tesiri ile ahlâkî değerlerinin intikâli işlemez hâle geldiğinden, 60'lar ve 70'lerin gençliği, B.Toprak⁽¹²⁾'tan naklen, "kendi kültürlerine yabancılaşmış, kendi geçmişinden habersiz, yabancı ideolojilere kayan, otoriteye baş kaldıran, kökünden koparılmış, ne yaptığını bilmeyen ve ümitsiz bir halde" iken bu terkip, G.Seufert⁽¹³⁾'in tesbîtiye göre, siyâsî ve ahlâkî eğitime geçiş demektir. Ahlâkî sistem kadar modern türkçe de bu dönemde yoğun tenkitlere konu olur. 1978'de yapılan bir açıklamada uydurma dil kullanımı ile millî kültürün, temelinde de milletin tehlikeye sürüldüğü ifâde edilir.

(11) Ahmad Feroz; Pan-Turanism. ESPOSITO (1995), Bd.3, s. 413-15.

(12) Toprak, Binnaz; Religion als Staatsideologie in einem Laizistischen Staat: Die Türkisch-Islamische Synthese. Zeitschrift für Türkeistudien, 2.1 (1989), 55-61, s.59.

(13) Seufert, Günter; Politischer Islam in der Türkei. Doktora tezi, Bremen, 1995, s. II/95.

70'li yıllardan itibaren Aydınlar Ocağı'nın millî-dînî dünya görüşünün, askerî kesim ile Anavatan partisinin muhafazakâr kanadı üzerinde azımsanmayacak etkisi olur. Bu hareketin mensupları 1980'li yıllardan itibaren hükûmet ve bürokraside önemli mevkîlere gelmeye başlarlar. Hatta Turgut Özal, Süleyman Demirel ve Alpaslan Türkeş gibi isimler bu kulübün âzâları olarak zikredilirler. Programları, B.Toprak⁽¹⁴⁾'dan naklen, kısmen devletin resmî ideolojisi olarak kabul edilirken, asıl önemlisi, devletin kültür politikasını yönlendirmede etkili olabilme fırsatını yakalamalarıdır. Kaner'e göre, fikir olarak S.Ayverdi de bu harekete yakındır. Zâten yazar, 1950'den itibaren geçmişi yeniden yorumlamak gibi, TİS'in özünü teşkil eden konulara girmiş durumdadır. *Boğaziçi'nde Târih, Türk Târihinde Osmanlı Asırları ve Bir Dünyâdan Bir Dünyâya* isimli eserlerinde gittikçe netleşen hatlarla bu dünya görüşünün önemli noktaları işlenir. Ayverdi'de sık sık rastlanılan Müslüman-Türk, İslâmiyet, millet, millî, vatan, ahlâk, âile, medrese-tekke, ordu-devlet gibi kavramlar aynı zamanda TİS'in de merkez kavramlarıdır. Ayrıca Ayverdi'nin eserlerinde bu çöküşün suçlularını arama eğilimi, Türkiye'nin bütün düşmanlarına karşı yoğun bir söz hücumu şeklinde tezâhür eder ki, 60'lı ve 70'li yıllarda millî ve dînî çevrelerde bu komplo teorileri alışılmamış şeyler değildir.

Ayverdi'nin eserlerinde Yahûdi ve siyonizmin en tehlikeli suçları listesine dâhil edilmesi, mensup olduğu kesim nezdinde bile hafif bir "ırkçılık" tenkîdine mâruz kalsa da, A.K.Bilgiseven'in 1988'de Kubbealtı Akademi Mecmûası'(KAM)'nda neşredilen *Sâmiha Ayverdi'nin Şahsiyet Yapısı* isimli makâlesinde, Ayverdi'nin bu tutumu "ırkçılık" olarak değil de, "tevhitçi ahlâka" mensup olup olmama meselesi olarak yorumlanır.

1966'da *Türk Ev Kadınları Derneği*'nin – adı sonradan *Türk Kadınları Kültür Derneği* – kurucuları arasında olan Sâmiha Ayverdi, 1971'de kardeşi Ekrem Hakkı Ayverdi ile *Kubbealtı Derneği*'ni kurar. 1972'de *Kubbealtı Neşriyatı* başlığı altında yayıncılık faaliyetine giriş yapılırken 1978'de E.H.Ayverdi'nin mal varlığına dayanılarak *Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı* kurulur. Amaç, milletin târihten gelen ilim, kültür ve san'at değerlerini genç nesillere aktarmaktır. Değişik konularda konferanslar, açık oturumlar, düzenlenirken klasik Türk mûsikîsi, tezhip, hat

(14) Toprak, Binnaz; a.g.m., s. 60.

kursları açılır. Bir "dil komisyonu" kurulur ve buradan hazırlığı hâlen devam eden bir "Türk Lugatı" yazma fikri doğar. Aydınlar Ocağı ve Kubbealtı, dil konusunda farklı görüş sergilemezler. 1972'den itibaren de senede dört sayı hâlinde, Akademi'nin görüşlerini temsil eden *Kubbealtı Akademi Mecmûası* çıkarılır.

N.Kaner, Aydınlar Ocağı ile olan fikrî yakınlık dışında kadro müsterekliğine dikkat çekmek üzere, S.Ayverdi'nin çevresinde yer alan Ergun Göze, İlhan Bardakçı, Mustafa Tahralı, A.Kabaklı, A.O.Güner'in isimlerini sıralarken, O.Akbal'ın Kabaklı hakkındaki Abdülhamit hayranlığı ve cumhûriyet aleyhtarlığı suçlamasını da zikretmeden geçmez.

1986-87'de "Türk Münevverinin Müsterek Fikir ve İman Zemîni" ana başlığı altında yürütülen konferanslardaki konu ve konuşmacılar değerlendirilerek Aydınlar Ocağı ve Kubbealtı arasındaki faal işbirliğine, buna delil olarak da 1988'de Aydınlar Ocağı'nda Sâmîha Ayverdi'nin yazı hayatının 50. yıldönümü kutlmasına temas edilir.

Hicretin 1400. yılı münâsebetiyle 1978'de yayınlanan *Kölelikten Efendiliğe* isimli eser ingilizce ve arapçaya tercüme ettirilerek müslüman devlet adamları ile mütefekkirlerine yollanır. Bu çalışmalarından dolayı Sâmîha Ayverdi'ye *Türkiye Millî Kültür Vakfı Armağanı* verilir. Ayrıca 1984'de Millî Kültür Vakfı'ndan *Türk Millî Kültürüne Hizmet Şeref Armağanı* alır ve bunu başkaları tâkip eder.

Bütün bu takdirlerin, devletin politik rengi ile ne derece uyduğu sorusuna, K.Yetiş tarafından hazırlanan Ayverdi biyografisinin kaderi, anlamlı bir cevap teşkil eder. ANAP iktidarı döneminde Kültür Bakanlığı sipârişi üzerine hazırlanan bu kitabın baskısı DYP-SHP koalisyonu dönemine kalınca, K.Yetiş hukukî kanallardan kitabın basımını zorlarsa da, görünüşe bakılırsa eser sâdece yazara ve kütüphânelere gönderilip hiç bir zaman piyasaya sürülmemiştir.

"Sâmîha Ayverdi'nin Algılanması" başlıklı kısımla birinci bölüm son bulmaktadır. N.Kaner'e göre Sâmîha Ayverdi'nin yazı hayatına ve diğer faaliyetlere girmesi, Türk ve bilhassa da İstanbul toplumunun belli bir sahnesinde doğan bir ihtiyâca, Ayverdi'nin cevap verecek şeylere sâhip olması yüzündendir. Bu kısımdaki incelemelerinde Kaner, Sâmîha Ayverdi adına çıkarılan Türk Edebiyatı Dergisi hâtıra sayısı ile, KAM'ın iki hâtıra sayısını esas alır.

Ayverdi'nin ilk eserlerinden îtibâren hafiften hissedilen vazîfeli olma suûru, seneler içinde dış dünya ile alış veriş arttıkça daha da yoğunlaşmıştır. İbrâhim Efendi Konağı'nı bile öğretici amaçla yazan Ayverdi, Osmanlı sonrası gençliğini hedef alıyordu. Amacına ulaşmış olacak ki, 1968'den îtibâren onun hayâtı ve eserleri üzerinde çalışmalar yapılmaya başlar. Bunun üzerine Ayverdi 1974'de çocukluk ve gençlik dönemi hâtıralarını yazma ihtiyâcını duyar. Kaner bu cümleye verdiği dipnotta, K.Yetiş'in bu konuda yazardan bilgi almak üzere gittiği bir ziyâretinde bu işin böyle yürüyemeyeceğinin anlaşılması üzerine "Yazayım öyleyse..." diyerek bu ihtiyâca cevap verme kararı aldığını açıklar. Kendi hayat hikâyelerini kaleme alan kimselerde bu ihtiyâcın insanın kendi içinden geldiği yolundaki Siedel⁽¹⁵⁾'in görüşünü nakleden Kaner, Ayverdi örneğinde buna dışarıdan gelen bir talebin de eklendiğini söyler. Yine Yetiş'ten yapılan bir alıntı ile Ayverdi'nin sâdece bir yazar değil, "örnek ve önder" olma husûsiyeti ifâde edilir. Bunu, E.Göze, A.Kabaklı ve K.Yetiş'ten yaptığı nakillerle, toplumun S.Ayverdi hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini aktarma tâkip eder. Onun hakkında kullanılan "vicdânın aynası, millî hâfıza, millî vicdan, konaklının temsilcisi, müslüman-Türk" tesbitleri yanında, Ayverdi'nin tezinin, bugünkü dağınıklık, yozlaşma ve taklitçiliğe karşı çıkma olduğu görüşüne yer verilir. Kaner'e göre S.Ayverdi'nin örnek olma vasfı iki özelliğine dayanır: Ahlâkın ve geleneğin koruyucusu olması.

Ayverdi için sık sık kullanılan "anne, ana" hitaplarına dayanarak "milletin anası" değerlendirmesine geçilir. Mustafa Kemal'e "Atatürk", S.Demirel'e "baba" hitaplarını bu bağlamda ele alan Seufert⁽¹⁶⁾'e göre, Türk toplumundaki bu çeşit adlandırmalar nostaljik tesâdüflerden çok, o kişilerden beklenen davranış ve aksiyon biçimlerini ifâde etmektedir. S.Ayverdi de ahlâkın ve geleneğin koruyucu mercii olarak bütün milletin annesi ve terbiyecisi durumundadır.

Kaner'e göre, S.Ayverdi'ye yalnız muharrir veya dînî husûsiyeti, ya da Türk-İslâm sentezinin kurucusu ve taşıyıcısı ya da Osmanlı'nın son şâhidi gözü ile bakmak, ona yeterince yaklaşmamak demektir. O, insanın kimliğini belirleyen bütün bu unsurların tamâmı ve timsâlidir ki, hem

(15) Siedel, Elisabeth; Die Türkische Autobiographie-Versuch einer Problematisierung. Die Welt des Islams XXXI, s. 250.

(16) Seufert, G.; a.g.e., s. II/21.

kendisi ve hem de mensûbu olduğu millî-dinî çevre için önemi buradan gelmektedir. Sonuçta kişiliği belirleyen o unsurların tamâmı ve S.Ayverdi'ye atfedilen mânâ muayyen bir Osmanlı tasavvuru ile buluşmaktadır.

Bu bağlantı ile "Osmanlı" kavramına geçiş yapan N.Kaner çalışmasının ikinci bölümünde S.Ayverdi'ye dayanarak, Osmanlı toplumu ve hayat tarzını kendince yeniden kurma denemesi yapmayı hedefler. Burada iki bakımdan seçme yapmak zorunda kalır. İlk olarak S.Ayverdi'nin eserlerinin içinden dördünü (Mesih Paşa İmamı-1948-; İbrâhim Efendi Konağı-1964-; Bir Dünyâdan Bir Dünyâya-1974-; Rahmet Kapısı-1985-) seçerken, ikinci seçimini bu eserlerin içinde sâdece Osmanlı toplumu hakkındaki kısımları ele alarak gerçekleştirir. Neden bu eserler sorusuna Kaner'de şu cevâbı bulabiliriz: Mesih Paşa İmamı'nda mahalle hayâtı, İbrâhim Efendi Konağı'nda ise konak hayâtı teferruatlı bir biçimde canlandırılmıştır. Ayrıca bu dört eser yazılış târihleri bakımından da (1948-1985) uzun ve önemli bir zaman dilimine yayılmış olarak yazarın görüş ve değerlendirmelerini yansıttıkları için tercih edilmişlerdir.

S.Ayverdi'nin adı geçen eserlerindeki tasvirlerinde Kaner, mahalle ve konak hayâtını anahtar konular olarak görür. Ayverdi'ye göre, devletin ve toplumun aynası durumunda olan mahalle ve konakta devrin bütün fikrî ve sosyal özellikleri yansımakta olup, bunlar Osmanlı toplum yapısının temel direklerini teşkil ederler. Burada Kaner'in amacı, Ayverdi'nin eserlerindeki toplum hayâtı ile ilgili tasvirlerin gerçeklik derece ve değerini araştırmak mıdır? Hayır, Kaner'i ilgilendiren, Ayverdi'nin **Osmanlı** kavramını ne ile doldurduğu, bu kavrama neleri bağladığı ve bundan neleri türettiğidir.

N.Kaner yaptığı bu düzenlemede hangi kavramlardan hareket etmiştir, sorusuna cevap aramak, zannederiz ki, bizi çalışmanın ikinci bölümünün en kısa özetine götürecektir.

"İstanbul Şehri ve Mahalleleri" başlıklı ilk alt bölümünde almancaya başarı ile tercüme edilen alıntılarla altı çizilen tablo ve tesbitler şunlardır: Türklerin merkezleşme insiyâkı/an'anesi; ibâdethânesi, medrese ve muhtarî ile mahalle, her mahallenin kendine has karaktere sâhip oluşu, Kalendarhâne meydanı ve konakları ile Şehzâdebaşı semti, Hırka-i Şerif câmiî imamı Hâlis Efendinin her sabah mahalleyi geçerek câmiye gidişi,

husûsî bir vatan, dolayısıyla da alâka, râbîta, hayal ve hâtıra merkezi olarak insanın doğduğu ev ve o evin bulunduğu mahalle, sosyal hayâtın omurgası, gelenek ve göreneğin nesilden nesile aktarıldığı merkezler olarak âile ve mahalle, minyatür devletçilik anlayışı ile yönetilen mahallede imam, muhtar ve bekçi üçlüsü, insanların ev ve mahallesine bağlılığı, mahalle sâkinleri. Bu kısım, acaba İstanbul yitirdiği irfânı, san'at ve tabiatı, kısaca, varlığını ve medeniyetini yeniden ihyâ edebilecek rûhu tekrar bulabilecek mi, sorusunun aktarılması ile son buluyor.

Bunu tâkip eden ikinci ve üçüncü alt bölümlerde mahalle teşkilâtı hakkındaki tanıtımlarla, mahalleli arasındaki sosyal dayanışmayı dile getiren açıklamalar bağlantılı bir şekilde aktarılır. "Âilenin Çöküşü ve Nesiller Arasındaki Münâsebetin Değişmesi" başlıklı dördüncü alt bölümde, eskiden her mahalle bir mektep, her âile Türk fikir dünyası ve ahlâkının bir mecellesi iken bunun yitirilmesi, ahlâkî çöküş, şarklılık-garplılık meselesi yüzünden âileye sevgisizlik-saygısızlık havasının girmesi, yabancılaşma, şuursuz hürriyet ve istiklâlînin getirdiği meselelere temas eden alınlar aktarılır.

Beş, altı, yedi, sekizinci alt bölümlerde İbrâhim Efendi konağındaki hayat değişik yönleri ile, önemli noktalar dikkatle birbirine eklenerek, kaynak eserdeki canlı tasvirlerle paralel olarak tablo çizercesine anlatılır. Bu kısımda almançalarının hemen yanında türkçe olarak da verilen tesbitleri tâkip edersek, Kaner'in altını çizdiği toplum hushusiyetlerini görmemiz mümkün olabilir: Konakta geleneğin îcâpları; selamlık, akademi taslağı, kabul günleri; beyefendi, ağalar, kalfalar, terzi hanım, konak-mahalle münâsebeti; ramazan hazırlığı; konak hayâtına dışarıdan bakılınca görülen orkestrasyona rağmen içerde, bu çatı altında bir şeylerin eksik olması, meselâ sevgi noksanlığı; konak hayâtı ve minyatür devletçilik örneği; müşterek hayâtın ideal biçim yeri konakta bayramlar, kandiller, şenlikler, meddah, karagöz, helva sohbetleri; esnaf merâsimleri, el san'atları, mîmârî; efendi ve hizmetliler arasındaki münâsebet, köle-câriye ve bunların örf-âdet ve teâmüllerle korunan hakları, efendi-bende müessesesi ve gelenekler.

Dokuzuncu alt bölümün özetini verecek başlıklar olarak da şunlar sıralanabilir: An'aneler devam etse de konak hayâtında kendini hissettiren kopukluk, bağlantısızlık ve vahdetsizliğin aynen devlette de mevcut ol-

ması; ahlâk ipinin kopması; tanzîmat mantığı, ittihatçılar; haçlı dünyânın, siyonistlerin, yahûdi ve masonların îmana dışarıdan gelen metotlu ve planlı hücumları; devletin bekâ ve devâmındaki bin yıllık müşterek parola lâ-i kelimetullah'ın yitirilmesi; kemalli seviye, ideal zirveden sonra toplum hayâtında kânûna değil, gelenek-göreneklere bağlı sosyal âhenğin çözümlmesi ve sonuçta bir tabiat kânûnu olarak her medeniyet gibi kemâle erdikten sonra bu medeniyetin de inişe geçmesi.

N.Kaner çalışmasının ikinci bölümünde, Osmanlı toplum yapısını ve yaşama tarzını S.Ayverdi'nin eserlerine dayanarak yaptığı kendince kurma denemesini tamamladıktan sonra, Osmanlı olmanın temel husûsiyetlerini belirlemeye geçer.

"Sâmiha Ayverdi ve Osmanlı'nın Anlamı" başlığını taşıyan üçüncü bölümde araştırmacı, yazarın çizdiği toplum tablosunda iki temel tasavvurun esas olduğu tesbîtinin yapar: Birincisi, Ayverdi için Osmanlı sosyal-âhenkli bir toplumdur; ikincisi ise rafine bir kültür ve medenî bir zirve idi.

"Sosyâl-Âhenkli Bir Toplum", başlığı altında yapılan açıklamalar şöyle özetlenebilir:

Ayverdi, eserlerinde yer verdiği konak ve mahalle tasvirlerinde, bunların mensuplarının âhenkli müşterek hayâtı ile karakterize ettiği bir toplum şeması çizer.

Bu toplumun en küçük yapı taşını, şahsiyet ve davranışları belirleyen değerler sistemi teşkil eder. Bu sistem îmandan kökünü alan ahlâk ve efendilik gibi özelliklerde kendini gösterir ve dolayısı ile İslâm dininden beslenir. Ve Ayverdi'ye göre, İslâmiyet'in yazıya geçmiş hükümlerinden ziyâde, toplum hayâtında gelenek, görenek, teâmül, an'anelerle devam eden yazıya geçmemiş hükümleri esâsı teşkil ederler. Demek ki, burada söz konusu olan aşkın (müteal) bir sistemdir ve herkes kendi kabiliyeti nisbetinde ona, dolayısı ile "bâtınî mânâ"ya nüfuz edebilir. Kişi bu noktada, tutum ve davranışları için bir ideale yönelmek durumundadır. Bu ise; dinî, özellikle de tasavvufî (mistik) değerlerin aktif hâle geçirilmesi, yâni dervişlik mânâsına gelir. Bütün bu değerlerin içinde en yücesi, bir bakıma hepsinin özü ve rûhu, bütün olumlu karakter özelliklerinin besleyicisi ve kökü durumunda olan, ilâhî aşk'tır.

Ayverdi'nin eserlerinde bunun örnekleri olarak çizilen tipler imamın karısı Gülsüm, marangoz Tâhir ve gâzi-şehit rûhu ile dopdolu olan Süleyman Ağa'dır. Aşka garkolan bir insan başkaları lehine kendinden vazgeçer, çünkü insan toplum için vardır. Nefsini terk, tevâzu, diğergâmlık gibi aşktan kaynaklanan faziletlerin hepsi topluma yöneliktir ve insanın toplumla kaynaşmasına hizmet ederler.

Bu anlayış, önce en küçük içtimâî çekirdek olan âile içinde, sonra mahallede ve nihâyet semtte hâkimdir ve bunun toplumdaki tezâhürü, yazılı kânunlar ötesinde otonom bir sosyal yardımlaşma ile yine otonom bir sosyal kontrol mekanizmasıdır. Böyle bir sosyal bütünlük içinde de insan yalnız değildir. Yalnız kalma ve yalnızlaşma ancak bu sosyal dokunun zayıflaması ile ortaya çıkar ki, bu da sosyal ahlâkın zarar gördüğü anlamına gelir.

Sosyal-âhenk özellikli müşterek hayatta "kıdem"e dayalı yapı esastır. Bu durum konakta bir arada yaşayan sınıflar arasında kendini açıkça gösterir. Bu yaşayış biçiminde kimse kimsenin ne üstünde ne de altındadır. Herkes kendi yerindedir ve herkesin vazîfesi bellidir. Bir insanın sosyal durumu ne kadar yükselirse vazîfe ve sorumlulukları da o kadar artar. Zenginler fakirlerden, güçlüler güçsüzlerden, akıllılar saflardan ve ihtiyarlar gençlerden sorumludurlar. Geçmişî hâtıralarıyla genç nesillere nakleden yaşlılar, gelenek ve göreneğin aktarıcıları olmaları yönünden, bu kıdem esaslı toplumda önemli bir mevki işgal ederler. Müşterek hayâtın işleyişini temin eden esaslar (îman, ahlâk, efendilik) bir bakıma geçmiş demektir ve yaşlılar bunların zaman içindeki devâmının sorumluluğunu taşıırken, gençler de mevcut düzeni saygı ile kabul etmek durumundadırlar.

Sosyal-âhenkli bir toplumun bir diğer temel özelliği de, mevcut bütün unsurların birbirleri ile bir bütün teşkil edecek şekilde bağlı olmalarıdır. Bu birlik hem zaman boyutunda (gelenek-görenek), hem de fert-toplum boyutunda kendini gösterir ki, temeli vahdet-i vücud anlayışına dayanır. Bu ise S.Ayverdi'nin düşünce dünyâsının hâkim esâsıdır. Tasavvufî (mistik) vücud birliği anlayışına göre Allah bütün mevcûdattadır; canlı cansız herşeyin kaderini belirleyen bu birliktir, bunun dışında var olamaz.

Bu anlayışın akislerini, S.Ayverdi'nin kullandığı birleşmeyi çağrıştı-

ran mecazlarda da görmek mümkündür: Sadâkat, vazîfe ve sorumluluk zincirinin kopması; insanların düşünce, el ve dillerinin ahlâk ipiyle bağlanması; imparatorluğun aldığı darbelerle İstanbul şehrinin lehiminin erimesi; gelenek ve göreneklerle el ele giden adâlet anlayışı gibi.

Bu müşterek âhenkli hayat, S.Ayverdi'nin tasavvurunda "tabîî bir düzen" özelliğine sâhiptir. Tabiata yapılan bu gönderme ile toplum, bir canlı olma özelliği kazanırken, bir taraftan da her canlının kaçınılmaz kaderini yaşamakla karşı karşıya kalır. Aşağıdaki benzetmeler de bu anlayışın dildeki akisleri olarak zikredilebilir: damarlarında tâze kanın dolaştığı İstanbul; toplumun sağlam hücresi mahalle. Bu "tabîî" düzen cihanşumul bir tezâhür olmayıp müslüman-Türk dünyâsına mahsus bir özelliktir ve yazara göre Türkler âdetâ İslâmiyet için yaratılmışlardır. Türklerin merkezîleşme insiyâkı ile, İslâmiyet'le müşerref olduktan sonra kurdukları mahalle teşkîlâtı; eski bir Türk âdeti olan müşterek eğlenme ve gerçek dinle tanıştıktan sonra "gökten bir mâide gibi inen" bayramlar bunun örnekleri arasında sayılabilir.

N.Kaner sosyal-âhenkli toplum özelliği konusundaki açıklamalarını, "Böyle sağlıklı bir organizma yaratıcı ve üreticidir" tesbîti ile bitirip, Osmanlı toplumunun ikinci özelliğine geçiyor: "İhtîşâmının Zirvesindeki İncelmiş Kültür". Böyle bir medeniyetin tesis şartı ve temeli, yukarıda birinci özellik olarak anlatılan iyi işleyen sosyal-âhenkli toplumdur. Ancak mükemmel işleyen bir sistemde medeniyet de mükemmeli yakalayıp ideal zirveye çıkabilir. Böyle bir medeniyetin meyveleri durumunda olan maddî kültürün estetik açıdan kalitesi ise, bizim için, toplum organizmasının sağlık ve işleyişinin ölçüsüdür. Ayverdi'ye göre, el san'atları, klasik Osmanlı -İstanbul kültürü ile mîmârîde müslüman-Türk rûhunun tevhit anlayışının ifâdesi olan Sinan'ın eserleri, böyle bir estetik özelliğe sâhiptirler. Çevre ile fert arasında karşılıklı etkileşime dayanan güzellik anlayışı ve güzel şeyler üretme faâliyeti, toplum bünyesinin sağlıklı işlemesine bağlıdır. Modern Türk san'atı, toplumun soysuzlaşmasına bağlı olarak, güzellik ve âhenk anlayışını yitirmiştir. Bu noktada batının önemli tesiri olmuştur. Kadının evinin dışına çıkması, ebeveyn ile çocuklar arasına giren mesâfe, sonuçta birbirinden kopuk insan yığınlarının doğmasına yol açmıştır. Gelenek-görenekten gittikçe uzaklaşan bağımsız fertler arasında, saygı ve kıdem anlayışının zayıflamasına paralel olarak, güzel-

lik duygusu da kaybolur. Âdap ve erkân düzenleyici gücünü kaybederken ortalığı çirkinlikler kaplar. Böyle dağınık ve îcatçı olmayan bir kalabalık, artık canlı organizmaya benzetilemez.

Ayverdi'ye göre **Osmanlı**, İslâmî-tasavvufî ve Türk-millî özellikleri ile beslenen ideal toplum hayâtının târihteki somut biçimidir ve bu terkipten, zengin ve incelmış bir medeniyet vücûda gelmiştir. Osmanlı olmanın özelliklerini kendinde toplamak demek, Kaner'in değerlendirmesine göre, İslâm'a uygun bir yola girmek, dolayısı ile tabîî düzene geçmek demektir.

"Şahsi Yorumdan Târihî Belge ve Âbideye" başlığı altında Kaner, bu bölümde son olarak, Ayverdi'nin çizdiği Osmanlı tablosunun içeriğinden çok -çünkü benzer tablolar H.Edip, A.H.Tanpınar'da da rastlamak mümkündür- onun eserlerindeki anlatımların gerçeğe bağlantısı üzerinde durmayı hedefler. Kaner'e göre, Ayverdi'de **eski toplum**, birbirini neredeyse kesintisiz olarak tamamlayacak şekilde, üç "gerçek" düzleminde canlandırılır:

1. Sosyal tenkit ve öğreticilik gayretine dayalı kurmaca 'gerçek'. *Mesihpaşa İmamı*'nda Hâlis Efendi merkezli anlatım, orada şekillendirilen toplum ve çizilen tipler, Kaner tarafından bu gerçek düzlemine âit olarak değerlendirilir.

2. Ayverdi'nin kurmaca tasvirlerden 'gerçek' anlatımlara dönüşü. 1948'den sonra otantik kişi, olay ve mekânlarla Osmanlı dünyâsının aktarılması. Kaner bu geçişi, Ayverdi'de vazîfeli olma şuûrunun artışı ile açıklar. Söylemek istediklerine artık kurmaca kaftanı giydirmeye lüzum görmeden, doğrudan ve açıkça söylemek.

3. Bu düzlemde ise, 'gerçek'in anlatımına nazarî bilgiler, yorumlar, hükümler ve yazılanlarla ilgili tahliller eklenir. Böylece hâdiselerin arkasındaki 'gerçekler' ortaya konmaya çalışılır. *İbrâhim Efendi Konağı ve Bir Dünyâdan Bir Dünyâya* isimli eserlere dayanarak Kaner bu bölümde, Ayverdi'nin anlatım dünyâsında kurmaca ile gerçek arasındaki sınır hakkında şu sonuçları ifâde eder:

Ayverdi, bugüne yönelik tenkitleri ile geçmişî açar. Geçmiş, gerçik kurmaca, yaşanan ve nakledilen karışımına dayanılarak anlatılır ama, Ayverdi'nin eserlerindeki geçmiş, oturduğu dînî temelden dolayı hakikî 'gerçek' derecesine ulaşıp, yaptırım statüsü kazanır. Bu yorum tarzı ile

Ayverdi'nin metinleri birer târîhî belge niteliğine erişirken, kendisi de sâhip olduğu Osmanlı özellikleri ve husûsî hayâtında geleneği devam ettirme gayreti ile âdeta bir 'Âbide Şahsiyet' olur. Böylelikle 'utopya' kavranabilir hâle getirilir, yaşadıkları da, şahsî yorumu ile târîhî kanıt gibi belgelenir ve Türk-İslâm sentezi ideolojik çerçevesinde, otantik ve aynı zamanda canlı bir kesit olarak kolaylıkla yerini alır.

Ana hatları ile aktarmaya çalıştığımız iki tahlil ve bir değerlendirme bölümlerinden sonra Kaner'in çalışmasında dördüncü bölüm olarak "Sonuç Değerlendirmeleri" yer alır.

Ayverdi'nin edebî faaliyetinin çıkış noktasını, ahlâkî sistem olarak İslâm'ın (tasavvufun) propagandası ile batıya yönelişin tenkîdi teşkil eder. Eserlerinde sıkça, temeline İslâmiyet'i oturttuğu kültürel kimliğin kaybolması tehlikesinden söz eder.

Kültürel kimlik nedir? E.Said'e göre kültürel kimlik verilmez; o ancak, müştereken inşâ edilir. Temelinde, bir taraftan, tecrübe, hâtıra ve gelenekler, diğer taraftan kültürel, siyâsî ve sosyal uygulama ve ifâde biçimleri olanca çeşitliliği ile yer alır. Türkiye'de kemalizm bu köklerden koparak bir kimlik kurmaya çalışmıştır. Ancak görünüşe bakılırsa, toplumun bütün kesimlerine hitap ederek yaşanabilir bir alternatif olamamıştır.

Ayverdi'nin eserleri, bu kimlik boşluğuna tepki olarak yorumlanabilir. İslâm ve Osmanlı kültür mîrâsı, toplumda hissedilen bu boşluğu doldurmak üzere, yeni bir yorumla birleştirilir. Bu yeni sentez, bir bakıma, İslâm dîni ile Türk milliyetçiliğinin karışımıdır, denebilir. Bir taraftan Osmanlı geçmişine ve İslâmî geleneğe devamlılık sağlanırken, diğer taraftan da modern çerçevesi ile, Türk millî devletini, yâni kemalist mîrâsı kuşatır.

Ayverdi'nin asıl gayreti, Kaner'e göre, genç nesillere İslâmiyet'i tanıtmaya yönelik idi. O, bu amaca ulaşmak için geçmişten de istifâde etti. Kökünü, milliyetçilikten alan Türk-müslüman 'Osmanlı' fikri, yazar için, hedeflenen ahlâk-kültür bütünlüğüne geçişte nakil aracı, sosyal-âhenkli müşterek hayâta imkân tanıyan ideal toplum ütopyası için ise, bir ekran vazîfesi gördü. Böylece, 19. yüzyılın sonlarından itibâren anlam boşalması yaşayan 'Osmanlı' kavramı, tam tersi konuma geçmiş oldu. Dejenere olma, çöküş, ilerleme aleyhtarlığı ve bâtil inanca gönderme yapan Os-

manlı kavramı, sosyal âhenk, medenî zirve, gerçek inancın gerçek Türk-
lükle sentezi gibi müsbet çağrışımlar kazandı.

Kaner'e göre, bu değişimde Ayverdi önemli bir rol üstlendi. Geçmişin
tanıtım ve tesbîtinde şâhitlik, bugüne aktarılmasında ise aracılık etti.

Cumhûriyet içinde yetişmiş genç nesiller için bu ideolojinin câzibesi
nereden gelmektedir, sorusunun cevâbı, Kaner'e göre, köklerinden kopar-
ılmış olmakta yatmaktadır. Ne var ki, bu noktada toplum bölünmüş du-
rumdadır. Bir kısım bu köksüzlükten rahatsız olmazken, diğer bir kesim
bunu bir eksiklik olarak hissetmektedir. Temelde yatan asıl sebep ise,
toplumdaki Osmanlı değerlendirmesinin, yerin dibine batırmak ile gökle-
re çıkarmak arasında değişmesidir.

Sonuç olarak, Ayverdi'nin çalışmalarının yazılış sebebi ve tesfiri, Kaner'e göre, Türk toplumunda, kutuplaşmalardan arınmış, -Osmanlı ile ke-
malist mirâsı, doğu ile batı medeniyeti unsurlarını bir araya getiren ve
hatta sosyal âhenkli müşterek hayat fikri ile gerçek arasındaki tezâdı da
hesâba katan- bir kültürel kimlik nasıl kurulabilir, sorusunun hâlâ çözüm
bekleyen temel bir mesele olarak mevcut olduğunu göstermektedir.

Nazlı Kaner'in kitabının "söyledikleri"nden sonra, bu çalışma hakkında bi-
zim neler söyleyebileceklerimize gelince...

Bize göre N.Kaner yukarıda özetini sunmaya çalıştığımız bu çalışmasında,
- kaynak malzemeyi yeterince geniş bir biçimde toplamış,
- açtığı her başlık altında, konunun işlenmesine derinlik ve genişlik sağliya-
cak ölçüde ikinci derece araştırmaya yönelmiş,
- hem kaynak hem de ikinci dereceden malzemeyi dikkat ve titizlikle de-
ğerlendirip kullanmıştır.

Yalnız, burada hatıra gelen bir soru var: Ayverdi'nin eserlerinde anlatılan
geçmiş için "ütopya" değerlendirmesini yapmak doğru mudur? Çünkü Thomas
Morus'dan bu yana bu kavram daha çok, sâhip olunmayan, ama olunması hayal
edilen, geleceğe yönelik kurmaca bir toplum düzenini çağrıştırmaktadır. Halbuki
S.Ayverdi eserlerinde kendisinin de içinde yaşadığı bir toplumu "otantik" olarak
anlattığını ifâde etmektedir. Belki bu toplum düzeni, iyi ve güzeli öğretmek
amacıyla "idealize" edilmiştir, ama herhalde doğuyu görmeden doğu toplumları
hakkında romanlar yazanların "ütopya"sı ile bir tutulmamalıdır. Ayrıca küçük
yaşlarından itibâren yurt dışında yaşayan N.Kaner'in Ayverdi'nin eserlerinde an-

latılan mahalle hayâtının, çocukluğunu 1950'li yıllara kadar Türkiye'de geçirmiş nesil tarafından bir "ütopya" olarak algılanmayıp, "gerçek" in edebî tasviri olarak hissedildiğini bilmesi de elbette mümkün değildir.

Peki, bu kitap kendi kültürüne ve çalışmaya konu olan kültüre ne vermiştir?

N.Kaner, almanca yoluyla kültür birikimlerini sağlayanlara, bizce, orjinal bir konu sunmuştur. Yıllardır Türklerle iç içe yaşayan Almanlar için, bu konunun orjinalitesi var mıdır, sorusu hatıra gelebilir. Bizim kanaatimize göre, vardır. Çünkü bu çalışma, Almanların bugün aralarında gördükleri Türklerden farklı birini konu almıştır: Bu kişi, zengin bir geçmiş birikimi ve bilinci ile kendine has dünya görüşünü geliştirme başarısı göstermiş, eserleri yolu ile de düşündüklerini topluma sunmayı vazife sayan bir bayan yazardır. Bu yazarın eserlerine dayanarak, Türkiye'nin yakın geçmişinde "kimlik" konusunda yaşanan gelişmelerin, bir İslâm araştırmacısı olan N.Kaner'in bakış açısı ile sunulması da, almancada okuyanlar tarafından Türkiye ve Türkler hakkında önemli ve farklı bir çözümlenme olarak görülebilir, bizce.

Çalışmaya konu olan kültüre ne verdiği sorusuna gelince, bu tür çalışmaları, insanın kendini bir "ayna"da seyretmesine benzetebiliriz. Bunlar bizi, içinde yaşadığımız için farkına varamadığımız şeyleri, uzaktan bakış açısı ile mesâfe kazanarak görmeye, bilinçlenmeye ve olup bitenleri sebep-sonuç bağlantısı içinde düşünmeye sevkedebilir.

İkinci olarak, bu çalışmanın bibliyoğrafyasının da hemen gösterdiği gibi, Türkiye, Avrupa ve dünyâda artan bir ilginin odağı durumundadır. Zihinlerdeki Türk resmini yeniden şekillendirmekte olan bu çalışmalar, belli kurumlar tarafından süratle Türk kamu oyuna aksettirilmeli, bunlar üzerinde tarafların katılımı ile müzâkere imkânları açılmalıdır. Bir diğer hatıra gelen yol ise ilgili dergilere yazılacak makâlelerle doğruyu yanlış birbirinden ayırarak hakkımızda söylenenlerde seyirci değil katılımcı rolünü oynamaktır.

Son olarak, gerek konusu ve yöntemi gerekse kültürüne verdiği mesajlar açısından bu yüksek lisans tezi, bize göre, benzer çalışmalarla dünyâya bakış açımızı genişletmemizin ne kadar lüzumlu olduğuna işaret etmektedir. Toplumumuz da, sosyal bilgiler alanında, ülkemizle münâsebeti olan (veya olmayan) bütün toplumlar hakkında bu tür tahlîlî araştırmalara yönelerek, onlar hakkındaki bilgisini sağlamlaştırmak ve yenilemek görevi ile karşı karşıya bulunmaktadır.

OSMANLI VERGİ SİSTEMİNDE ÂŞAR'IN RASYONEL VERGİLENDİRİLME İLKELERİ ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Ömer ALP(*)

1. GİRİŞ

Osmanlı devletinin vergi sistemin içinde önemli bir yer tutan ÂŞAR temelde şer'î bir vergidir. Bu yüzden âşar veyâ diğer bir ismiyle ÖŞÜR uygulamada sâdece Osmanlı'ya has bir vergi olmayıp bütün İslâm ülkelerini kapsayan bir vergi türüydü. İslâm ülkelerinde yaşayan tüm müslüman ve müslümanlığı kabul eden toprak sâhipleri âşarı ödemekle yükümlüydüler. Âşar bir yıl içerisinde elde edilen toprak gelirinin onda birine isâbet etmekteydi. Ancak Osmanlı'da âşar dînî esaslardan ziyâde mahallî örf ve âdetlere, iktisâdî ve malî yapıya ve târihî tecrübelerine dayanan bir vergi görünümünde olup, diğer İslâm ülkelerinde tatbik edilen şer'î âşardan farklı bir mâhiyet arzetymekte ve farklı nispetlerde uygulanmaktaydı.

Çalışmamızda ilk olarak âşarın Osmanlı'da uygulanış şekli incelenmiştir. Bu incelemede toprak sistemi dikkate alınmış; elde edilen gelirlerin hangi harcama kalemlerine mahsûben toplandığı ve ne şekilde salındığı üzerinde durulmuştur. Fakat asıl maksadımız âşarın rasyonel vergileme prensiplerine olan uyumunu değerlendirmektir. Bu sebeple günümüzde kabul gören kriterler kısaca açıklandıktan sonra âşar, târihî gelişimi de göz önünde bulundurularak tetkik edilmiştir. Genel îtibâriyle varılan netice, âşarın, zirâî üretime dayalı diğer tüm orta çağ ekonomileri dikkate alındığında çok iyi işleyen; günümüzde aranan kriterler çerçevesinde ise yine toprağa dayalı ekonomik bir düzen için iyi kabul edilebilecek özellikleri hâiz bir vergi türü olduğu şeklindedir.

(*) M.Ü.H.F., Ekonomi - Maliye Bölümü Araştırma Görevlisi

2. OSMANLI VERGİ SİSTEMİNDE ÂŞAR

Bütün orta çağ ekonomilerinde olduğu gibi Osmanlı'da da ekonominin temeli zirâî üretime dayanıyordu. Sözü geçen dönemde, vergi alınan ekonomik uğraşının esas olarak zirâî üretim olduğunu söyleyebiliriz; yâni devlet masraflarının genellikle çiftçi halktan alınan vergilerle karşılandığı bir mâlî sistemin geliştiğini görüyoruz. Bunun yanında, meselâ, kent ekonomisinden, yâni ticâret ve sanâyi faaliyetlerinden elde edilen gelir ikinci derecede kalmaktaydı. Selçuklularda ve onun mîrâsını devralan Osmanlı'da pek ayrıntılı ve hayli gelişmiş olan zirâî hukuk, devlet hazînesini oluşturan vergilerin kolayca belirlenmesi ve saptanması için çok ileri mâlî yöntemler doğmasına imkân sağlamıştır. Gerçekten Osmanlı mâliyesi iyice incelendiği zaman belirli târihsel bir süreç içinde iyi bir vergi sisteminin oluştuğu görülür⁽¹⁾.

Osmanlı'da askerlik ve ziraat birbiriyle içiçe giren, birbirinden ayrılmaz uğraşlar durumundaydı. Onun için Osmanlı'nın özellikle ilk dönemlerinde ziraat ve askerliğin bu birlik durumunu göz önüne almadan yapısını kavramak ve izlemek imkânı yoktur⁽²⁾.

Osmanlı mâlî sisteminde devletin ziraatten elde edeceği gelirin büyük bir kısmı tımar kesimi içerisinde belli gider alanlarına tahsis edilmektedir. Buna göre devlet, ziraatten alacağı vergiyi, kendisi araya girmeden, doğrudan doğruya büyük bir kısmı asker olan tımar sâhiplerine bırakıyordu. Tımar, Selçuklu ıktâ sisteminin bir devâmıdır. Bunun esâsı, devlet mülkiyeti altındaki toprakların yine birer devlet memuru olan ve maaşlarını tımarlarının gelirlerinden (vergi) bizzat alan sipâhilerin gözetiminde, kullanım (intifa) hakkına sâhip köylüler tarafından işletilmesi-dir⁽³⁾.

Asırlarca vergi sisteminin belkemiğini teşkil eden âşar, genel olarak tarla ve diğer gıda maddelerinin onda biri olan öşür kelimesinden çıkmaktadır. Mahsûlün bir kısmı vergi ve on kısmı mahsûl sâhibinin elinde kalmasını icâbettiren onda bir usûlü, tanzîmata kadar dâima toprağın vaziyeti ve mahsûlün miktârına, vilâyetin kânunlarına göre değişik nispetlerde uygulanmıştır⁽⁴⁾. Âşarda mükellefiyet doğuran olayı gayrisâfi hası-

(1) Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, Cilt. 1, 3üncü basım, Tekin Yayınevi, İstanbul: 1979, s.510'dan Suat Aksoy, a.g.e., ss.107-108 dn.

(2) Suat Aksoy, *Tarım Hukuku* Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi yayınları: 907, Ders Kitabı: 254, Ankara: 1984, s.108.

(3) Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, Dergâh Yayınları, Genişletilmiş 2nci baskı, İstanbul: 1994, s.189.

(4) Hadiye Tuncer, *Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Taksimi ve Âşar Tarım Bakanlığı Neşriyat Müdürlüğü* sayı: 656, Ankara: 1948, s.19.

lat meydana getirmektedir. Yâni arâzi sâhibi olmak veya ekimin yapılması konu olmayıp hasat mevsimi sonunda elde edilen ürün vergi konusu olmaktadır. Açıkça görüldüğü üzere âşarın alınabilmesi için mutlaka bir üretim gerekmektedir. Vergi mükellefi olup herhangi bir sebeple mahsûl alamayan üreticiden bir şey talep edilmemektedir⁽⁵⁾.

Osmanlı vergi sisteminin incelenmesi için öncelikle toprak sisteminin çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Osmanlı devletinde mahallî, millî esaslar ve örfî âdetler gözönünde tutularak, arâziye âit etraflı bir kânun hicrî 1274 (1858) târihinde meydana getirilmiştir. Her ne kadar bu kânundan evvel memleketimizde *toprak hukuku* sâhasında bâzı kodifikasyon (kânun hâlinde toplama) hareketleri olmuşsa da bunlar birer derleme mâhiyetinde idiler. H.1274 târihli bu *Arâzi Kânunnâmesine* göre memleket toprakları beş kısma ayrılmıştı, bunlar: *Arâzi-i memlûke* (mülk topraklar), *Arâzi-i emîriye* (Arz-ı memleket, Arz-ı hâviz, mîrî topraklar), *Arâzi-i sahîha* (sahih vakıflar), *Arâzi-i metrûke* (metrûk topraklar), *Arâzi-i mevat* (ölü topraklar)'dan ibârettir⁽⁶⁾.

Bu arâzilerde gerçekleştirilen zirâî faaliyetlerin vergilendirilmesini üç başlık altında inceleyebiliriz, bunlar:

2.1. Arâzi-i memlûke

Arazi-i memlûke (mülk toprakları) nin bir türü olan arâzi-i öşriye (öşre tâbi topraklar) fetih sırasında ya da fâtihlerden başka müslümanlara dağıtılan ve temlik olunan yerlerdir. Yâhut ahâlisi fetihten önce müslüman olmuş ve ellerinde bırakılmış topraklardır⁽⁷⁾. *Arâzi-i memlûke*den, her hasılatın onda biri öşür alınmaktadır. Ancak bu öşür devlet için vâridât teşkil etmez. Devlet bunu muhtaç ve yoksul olanlara dağıtmakla yükümlüdür. Diğer bir deyimle burada alınan öşür yoksul ve fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla tevzi edilir, böylece bir sosyal hizmetin görülmesi mümkün olurdu. Devlet burada öşrü emâneten tahsil etmektedir⁽⁸⁾.

2.2. Arâzi-i haraciye

Mülk topraklarının bir diğer türü de *Arâzi-i haraciye* (haraca, yâni vergiye tâbi topraklar)'dır. Haraç, öşür gibi olmayıp devlete vâridât geti-

(5) Cüneyt Binatlı, "Âşar Üzerine Bir Deneme" E.İ.T.İ.A. Dergisi 10 uncu Yıl Özel Sayısı, cilt.V, sayı.I, Eskişehir: 1969, ss.307-308.

(6) Bülent Köprülü, *Toprak Hukuku Dersleri* İsmail Akgün Matbaası, İstanbul: 1958, ss.12-14.

(7) Suat Aksoy, a.g.e., s.141.

(8) Köprülü, a.g.e., s.17.

ren bir vergi mâhiyetindedir. Fetholunan bir toprakta , o toprağın sâhibi olan gayrimüslimlerden alınan bir vergi türüdür⁽⁹⁾. O da kendi arasında ikiye ayrılır: *harac-ı mukâseme* ve *harac-ı muvazzaf*. Muvazzaf haraçta, topraktan hâsılât elde edilip edilmemesine bakılmaksızın, vergi tahsil olunur; mukâsemede ise haraç arâziden elde edilen hâsılata göre alınır-
dı⁽¹⁰⁾. Uygulamada, önce arâzinin yüzölçümü îtibârıyla muvazzaf haraç kesime bağlanır; ardından arâzinin hâsılâtı tesbit edilip 1/10'dan 1/2'ye değin vergi hesap edilirdi⁽¹¹⁾. Haracın, arâzi-i öşriye'den farkı, bunun doğrudan devlete kalmasıydı.

2.3. Arâzi-i emîriye

Arazi-i emîriye (mîrî topraklar) ikinci tür toprakları meydana getirmektedir. Osmanlı devletinde toprak rejiminin uygulandığı topraklar mîrî topraklardır⁽¹²⁾. Bu kabil toprakların mülkiyeti (kuru mülkiyeti) devlete âit olup intifa hakkı dağıtım yolu ile fertlere bırakılmıştır⁽¹³⁾. Köylü muvakkat tapu ile elinde bulunan toprağı işleyip bunun *öşür* ve *resmini* devlet hazînesine vereceğı yerde oraya vermeyip, hükûmetin o öşür ve resmi bir hizmet mukâbili kendisine terkeylediğı bir Sipâhi veya Emîre, yâhut mülk sâhibine, yâhut da vakfın mütevellisine verirdi⁽¹⁴⁾. Mîrî topraklar öşür-resim ve hizmete göre, yâni gelirlerine göre büyük, orta ve küçük parçalara ayrılırdı. Bu şekilde parçalara ayrılan topraklara *dirlik* denirdi. Dirlikler büyüklüklerine göre, *has*, *zeâmet* ve *tımar* olmak üzere üçe ayrılırdı⁽¹⁵⁾.

(9) Gayrimüslimlerden farklı bir isim altında vergi alınması vergilemede din ve ırk ayrımına gidildiğı şeklinde tasavvur edilmemelidir. Prof. Dr. Bedri Gürsoy'a göre Osmanlı devletinde, milletler topluluğına dâhil cemaatlarla bu topluluğun hâkim unsuru olan Türk'ler arasında hiçbir zaman bir ayrılık gözetilmemiştir. Devletin ismi için kullanılan "Memâlik-i Osmaniye, Memâlik-i Mahrûsa, Devlet-i Aliyye, Devlet-i Osmâniye" deyimlerinin hiçbirisi imparatorluk anlamına gelmez. Osmanlı yapı îtibârıyla bir milletler topluluğı (Common Wealt of Nations) niteliğinde olup kendisine hiçbir zaman "İmparatorluk" dememiştir. Osmanlı Devleti için imparatorluk deyimini kullananlar Avrupalılardır. (Bkz. Bedri Gürsoy "100. Yılında Düyûn-u Umûmiye İdâresi Üzerine Bir Değerleme" İ.Ü.İ.F. Ord. Prof. Şükrü Baban'a Armağan (Ayrıbası) İstanbul: 1984, s.49.) Bu açıdan değerlendirdiğimizde Avrupalıların anladığı türde din ve ırk farklılığına dayalı sömürgeci ve yayılmacı bir imparatorluk idaresi hüküm sürmemiştir. Daha da ötesi "Osmanlı Devletinde Türk Anadolu lehine yapılmış ne bir tartışmaya ne de bir girişime rastlanmıştır." (Gürsoy, aynı eser.) Bu durum vergilemede de eşitlik ilkesinin bozulmadığının bir göstergesi olarak değer kazanmaktadır.

(10) Köprülü, a.g.e., ss.17-18.

(11) Selâhattin Tuncer, *Vergi Uygulamaları* 5 inci baskı, Okan Yayıncılık, İstanbul: 1984, s.43.

(12) İlhan Uludağ, *Türkiye Ekonomisi (teori-politika-değerlendirme)* M.Ü. Bankacılık ve Sigortacılık enstitüsü Yayın Nu:2., İstanbul: 1990, s.109.

(13) Köprülü, a.g.e., ss.19-25.

(14) Hediye Tuncer, a.g.e., s.9.

(15) Suat Aksoy, a.g.e., s.113-118.

Ayrıca yerleşik veya konar-göçer reayadan *ağnam resmi* adı altında, eti yenen ve kırlarda yayılıp otlayan evcil hayvanlar (koyun, keçi, inek, öküz ve deve) üzerinden alınan bir zirâat vergi daha söz konusuydu. Bu verginin dört farklı türü vardı; bunlar: i.*Otlak resmi*, ii.*Yaylak ve kışlak resmi*, iii.*Resm-i ağnam, resm-i ganem, adet-i ağnam*, iv. *Ağıl resmi*-dir⁽¹⁶⁾.

1839 târihine kadar, toprak üzerinde yararlanma hakkını veren sözleşmede devleti temsil etmede yetkili olanlar has, tımar ve zeâmet sâhipleri idi⁽¹⁷⁾. Bu târihten sonra devlet giderlerinin zamanla artmasına paralel olarak ziraatte *mîrî* sistemden *iltizam* usûlüne geçilmiş ve devlet ziraat gelirlerini askerinin elinden alarak belli bir kirâ karşılığında, ihâle yöntemiyle mültezimlere bırakmıştır. Fakat mültezimlerin aşırı kâr hırsı, sistemi zayıflatmıştır⁽¹⁸⁾. 1858'den sonra bu yetki mültezimlerden alınıp, varîdâtı devlet adına ve hesabına tahsil eden mal memûrlarına devredilmiştir. Fakat bu vazîfeyi yerine getirecek ehliyetli kimselerin yetersizliği, zamanında işbaşına sevkedilemeyişi ve aynı usûllerle yapılan tahsîlin nakde çevrilmesinde yaşanan güçlükler kısa bir süre sonra tekrar iltizam yöntemine geri dönüşü zarûrî kılmıştır.

3. ÂDİL VE İKTİSÂDÎ AÇIDAN RASYONEL VERGİ POLİTİKASININ PRENSİPLERİ

Osmanlı vergi sistemini değerlendirmede gözönünde bulunduracağımız ölçüt, günümüzde kabul gören vergilendirme kriterleri olacaktır. Şu durumda öncelikle rasyonel bir vergi sisteminde bulunması gereken özellikleri kısaca belirtmemiz gerekmektedir.

Bir vergi sisteminin nasıl olması gerektiği uzun yıllar tartışılmıştır. Günümüzde yaygın olarak kabul gören, rasyonel bir vergi sisteminin sâhip olması gereken ilkelerini şöyle sıralayabiliriz:⁽¹⁹⁾

– Rasyonel vergi sistemi kamu giderlerini karşılayacak yeterli finansman kaynağını sağlamalıdır.

– Rasyonel vergi sistemi ülkenin içtimâî, iktisâdî, kültürel gelişimini ve koşullarına uyum sağlamalı. Ödeme gücü ilkesinin tatbîkine zemin

(16) Tabakoğlu, a.g.e., ss.196,197.; Selâhattin Tuncer, a.g.e., ss.42,43.

(17) Suat Aksoy, a.g.e., s.145.

(18) Karluk, a.g.e., s.158.

(19) Richard A. Musgrave, Peggy B. Musgrave, *Public Finance In Theory And Practise* Mc Graw-Hill Book Co., New York: 1973, pp.187-188.; Salih Turhan, *Vergi Teorisi ve Politikası* Sinci baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul: 1990, ss.345-357; Ayrıca çok daha geniş bir değerlendirme için bkz. Fritz Neumark, *Vergi Politikası*, Tercüme: İclâl (Feyzioğlu) Cankorel, Filiz Kitabevi, İstanbul 1975.

hazırlayarak gelir dağılımı, istikrar ve büyüme amaçlarına yönelik mâliye politikasının kullanımını kolaylaştırmalıdır.

– Rasyonel vergi sistemi idâre ve tahsil giderlerinin mümkün mertebe düşük olmasını sağlayacak etkin bir vergi idâresi meydana getirmelidir.

– Rasyonel vergi sistemi bünyesinde bulunan vergilerin herhangi bir kesişme ya da boşluğa yer vermeyecek biçimde, sâde, açık, anlaşılır olması ve süreklilik arzemesi gerekir.

4. SONUÇ YERİNE: ÂŞAR'IN TÂRİHÎ GELİŞİMİ İÇERİSİNDE BİR TETKİKİ

Bu kriterler çerçevesinde *Âşarı* genel olarak değerlendirdiğimizde şu neticeleri elde etmekteyiz:

– Ülke ekonomisi ağırlıklı olarak zirâî faaliyetle iştigal ettiğinden vergi gelirleri zirâî kazançla dayalıdır.

– Âşarın senelik mahsûle nazaran nispeti toprağın verim kabiliyetine, sulama şartlarına, ziraat çeşitlerine ve mahallî örf ve âdetlere göre farklılık arz etmekte, bâzen her kazâ ve hatta her köy için ayrı ayrı tâyin edilmiş bulunmaktadır. Ancak bu durum, devlet idâresinin, kânun önünde tebaanın müsâvatı ve vergi adâleti esaslarına riâyet etmek lüzûmunu hissetmediği, söz konusu nispetlerin keyfî ve tesâdüfî bir şekilde tâyin edildiği anlamına gelmez. Toprağın verim kabiliyeti, bölgedeki zirâî usûller ve türleri, çiftçilerin elde etmesi mümkün sâfî gelir miktarı vb. gibi iktisâdî ve mâlî düşüncelerle vergiye mevzû teşkil eden toprakların nizâmı vb. gibi hukûkî ve târihî zarûretler ve asırlık tecrübe ve teâmüllerin gözönünde bulundurulduğu bir gerçektir⁽²⁰⁾. Bu da bize uzun bir süre önemli bir değişikliğe uğramamış, türü ve miktarı kânun-nâmeler ile belirlenen Osmanlı vergi sisteminin *kesin ve sağlam* kurallara bağlanmış olduğunu göstermektedir. Bu aynı zamanda vergi sisteminin *süreklilik* arzeden bir yapıda olduğu anlamına da gelmektedir. Çok sayıda ve karışık vergi türlerine bakılarak, vergi sisteminin karmaşık olduğu sanılabilirse de durum bunun tersidir, yâni ana çizgileri itibârıyla sâde ve açıktır, diğer bir deyişle vergi sistemi *basit ve anlaşılır* bir yapıya sâhiptir⁽²¹⁾.

En iyi vergi halkın öteden beri vermeğe alışmış olduğu vergidir

(20) Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Toplu Eserler 1, Gözlem Yayınları, İstanbul: 1980, s.800-802.

(21) Nihat Falay, *Maliye Tarihi*, Filiz Kitabevi, İstanbul: 1996, s.61.

kâidesini iyi bilen idâreciler vergi sistemlerini hemen aynen muhafaza etmişler, halkın şikâyeti ve fenâ neticeleri gözükmekçe değiştirmek istememişler⁽²²⁾; ahâli tarafından îtiraz ve mukavemetle karşılanan yeni vergileri ise kaldırmışlardır⁽²³⁾.

– Asker dâhil tüm devlet memurları gelirlerini mîrî topraklardan elde etmekteydi. Bu topraklara âit vergi gelirleri resmî bir hizmet mukâbili asker ve memurlara devlet tarafından terk edilmiştir. Köylü muvakkat tapu ile elinde bulunan toprağı işleyip vergisini bu kimselere aktarmaktaydı. Yine benzer şekilde *arâzi-i memlûke*'den sayılıp da öşre tâbi olan topraklardan (*arâzi-i öşriyeden*) elde edilen vâridat doğrudan devletin kasasına girmeyip muhtaç ve yoksul olanlara dağıtılmaktaydı. Burada öşür emâneten tahsil edilir ve sosyal hizmetler bu vâridatla karşılanırdı. Sâdece *haraç* devlet kasasına girer o da diğer reel harcamalar için kullanılırdı. Şimdi bu söylenenleri günümüz harcama kalemlerinin bir sınıflandırması olan reel ve transfer harcamaları çerçevesinde değerlendiresek, her iki kalemin de karşılığının olduğu ve bunun da idârecilerin keyfî ayarlamalarına tâbi olmayıp, kânunlarla düzenlendiği görülmektedir.

Günümüzde devletlerin kamu mâliyelerindeki sıkıntı harcama / gelir eşitsizliği ve kamu ekonomisinin aşırı büyümesi şeklinde tezâhür etmektedir. Osmanlı mâliyesinin devlet memurlarına ve askerlere ödeyeceği meblağ üzerinde hiç bir ayarlama yapmaya ihtiyaç duymaması, yine benzer bir durumun transfer harcamaları için geçerli oluşu, ya da diğer bir ifâde ile her bir harcamanın kaynağının sınırlarının evvelden çizilmiş olması, kamu mâliyesindeki harcama gelir eşitsizliği meselesini ortadan kaldırmakta ve doğal bir sonuç olarak kamu ekonomisindeki aşırı büyümenin önüne geçilmektedir.

Bu hâliyle Osmanlı vergi sisteminin öncelikle kânunla konulup kânunla kaldırılabilen bir yapıya sâhip olduğunu söylemeliyiz. İkinci olarak her ne kadar bütçenin birlik ve genellik ilkelerine aykırı düşse de, belli vergilerin belirli harcamalara tahsis edilmesinin, harcama kalemlerinin hacmi ve vergi gelirlerinin tahsîsi açısından, günümüz "Anayasal İktisat" teorisyenlerinin savunduğu hususlara uygunluk arz ettiğini de be-

(22) Hediye Tuncer, a.g.e., s.33.

(23) "Osmanlı vergi kanunlarında ve maliye idâresine âit diğer çeşitli vesikalarda Âşâr namı altında alınmakta olan vergilerin miktâr ve nevileriyle cibâyet (devlet gelirlerinin tahsili) usûllerine ilişkin zengin mâlûmat mevcuttur. Halep Kânunnamesindeki bir kayda göre, öteden beri devlet hissesi ödemeyen vakıf ve mülk köylerden bazılarına vazedilmek istenen "öşr-f şer'i" itiraz ve mukavemetle karşılaşınca, sonradan ihdas edilmiş olduğu gerekçesiyle kaldırılmıştır." Bkz. Barkan a.g.e., s.800-802.

lirtmeliyiz⁽²⁴⁾.

– Sosyal açıdan eleştiriye uğrayabilecek bir durum ise toprağı işleyen köylülerin ellerindeki toprakları bırakıp başkasının toprağına gidemiyor oluşlarıdır. Ancak o dönemde Avrupa'da toprak, derebeyinin olup köylünün onun esiri olduğu düşünülürse, mevcut durumun esnek olduğu kanaatine varılabilir. Zîra Türk memleketlerinde ve askerî teşkilatta toprak sipâhinin olmayıp *devletin* idi. Sipâhi hizmet görmez ise azledilir; köylü ekip biçmez ise toprağı elinden alınır⁽²⁵⁾. Ayrıca köylü o toprakta çalışıp çalışmama seçiminde hürdür.

Osmanlı'da Avrupa'nın Orta Çağ dönemi sisteminde yer alan feodalite / derebeylik nizâmı mevcut değildi. Bu yüzdendir ki Osmanlı'da toprak asâleti ve sınıflar şeklinde bir aristokrasi hiç bir zaman meydana gelmemiş, devlet sâhip olduğu bütün toprakların mülkiyet hakkını elinde

(24) Yeni bir liberal görüşü temsil eden "Anayasal İktisat Teorisi", devleti idâre edenlerin ellerinde bulundurdukları iktisâdî ve malî yetkileri sınırlandıran herhangi bir kânun gücünün bulunmadığına işaret ederek; yetkilerin keyfî ve hatta kötüye kullanıldığını ve bunun da günümüzde yaşanan harcama / gelir eşitsizliği ile kamu ekonomisine ilişkin diğer meselelerin müsebbibi olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre yapılacak en iyi şey bu yetkilerin sınırlarının çizilebileceği yeni anayasaların hazırlanmasıdır. Eğer iktisâdî hükümler içeren yeni anayasalar hazırlanırsa politikacıların vergileme, borçlanma, para basma, iktisat politikalarını belirleme, kamu harcamalarının hacmini diledikleri gibi ayarlama, v.b. yetkilerini kendi menfaatleri doğrultusunda kötüye kullanmaları engellenmiş olacaktır. (Bu konuda daha ayrıntılı malûmat için bkz. Vural Fuat Savaş, *Anayasal İktisat, Takav Matbaacılık*, İzmir: 1993; Coşkun Can Aktan, *Çağdaş Liberal Düşüncede Politik İktisat*, Ankara: Takav Matbaası, 1994; J.M. Buchanan, *Kamu Tercihi ve Anayasal İktisat*, Yayına Hazırlayanlar: Aytaç Eker, Coşkun Can Aktan, Akliselim Ofset, İzmir: 1991). Şimdi burada bizim için önemli olan kamu harcamalarının hacmi ve vergilerin ne şekilde harcandığı konusudur. Osmanlı malî yapısında kamu harcamalarının hacmi her ne kadar anayasal hükümlerle düzenlenmemiş olsa da; yatırım harcamaları kalemi dışında kalan diğer tüm harcamaların kaynağı (örfî de olsa sınırlar) ile belirlenmiştir ve bu miktarların keyfî olarak ayarlanması mümkün değildir. "Anayasal İktisat Teorisi"nin kurucularından Buchanan ve Brennan'ın devlet gelirlerinin amaç dışı kullanımını önleyecek bir tavsiyesi de: "vergi sistemi içine monte edilebilecek tedbirlerden meydana gelmektedir. Bu tür vergi sınırlamaları, diğer alternatiflere oranla, siyâsî iktidârî sâhip olduğu zor kullanma gücünü otomatik bir şekilde *toplum çıkarına* kullanmaya zorlar; motifler o şekilde ayarlanır ki, siyâsî iktidârın vergi gelirlerine yönelik iştahına [gem vurulur]. Bu anlamda malî anayasa kendi kendini uygulatan bir nitelik kazanır. Bu tür bir anayasanın temel özelliğini, *'gelirlerin belli harcamalara ayrılmasını öngören sistemin* özel bir şekli oluşturur." (Bkz. Savaş, aynı eser, s.105) Âşikâr ki, özellikle son ifâde sanki Osmanlı vergi sistemini tanımlamakta. 1986 yılında J.M. Buchanan'a Nobel Ekonomi ödülünü kazandıran "Anayasal İktisat Teorisi"nin bu temel çözüm önerilerinden biri ve belki de en mühimi, Osmanlı ve Selçuklu'da "İktâ" müessesesi adı altında asırlarca uygulama sâhası bulmuş ve yalnız malî sistemin değil devlet idâresinin temel taşı olmuştur. Daha da ötesi kendi öz çıkarlarını düşünen ve bencil olarak tanımlanan devlet adamlarının keyfî davranışlarını önlemek için günümüz parlamenter sisteme dahi kabul ettirilemeyen bu model; her zaman için tek bir hâkim gücün idâresindeki ve arzu edilseydi –sistem fîbüriyle, her türlü keyfiyete bugünkünden çok daha fazla açık olan Osmanlı devletinin idârecileri tarafından, hiçbir baskı olmaksızın, kamu menfaatleri düşünülerek, kendiliğinden tatbik edilmiştir.

(25) Hadiye Tuncer, a.g.e., s.9.

bulundurmıştır⁽²⁶⁾. *Osmanlı'da toprak herşeyden önce bir kişiye 'ya da zümreye) âit değil bir göreve âittir*⁽²⁷⁾, bu yüzden; Osmanlı'nın hâkimiyetini kurmaya başladığı ilk zamanlardan beri en büyük hedeflerinden biri olan derebeyliklerle uğraşmasını, kendini tek derebeyi hâline getirme arzûsuyla yapıldığı şeklinde izâha çalışmak⁽²⁸⁾ sanırız çok da doğru bir tesbit olmayacaktır.

– Ödeme gücü ilkesinin; verim kâbiliyeti farklı olan arâzilere farklı vergi oranı tatbîk edilmişse de; nihâyetinde düz oranlı bir târifeye dayalı olduğu görülmektedir. Diğer bir ifâde ile gelir ne kadar artarsa artsın tâbi olunan vergi nisbet îtibârıyla düz oranlı olmaktadır. Bu şekliyle günümüz liberal kamu mâliyesi anlayışına uygun olmakla birlikte, bunun yol açtığı yüksek kazanç elde edenlerden az vergi alınması ve bunun yol açtığı vâridât kaybı meselesi; artan oranlı bir vergi sistemiyle değil; fakat, potansiyel verim kâbiliyetine göre yapılan sınıflandırmayla ortadan kaldırılmıştır. Böylece bir yandan, düz oranlı vergi salınarak liberal anlayışa uygun; öte yandan bu görüşe eleştiri getiren ve vergi târifesinin artan oranlı olması gerektiğini savunan müdâhaleci anlayışa da uzak olmayan ılımlaştırıcı bir yöntem benimsenmiştir. Tüm bunların yanı sıra ortaya çıkabilecek gelir dağılımı bozukluklarının arâzi-i öşriye'den elde edilen vâridâtların sosyal nitelikli transferlere aktarılması yoluyla ortadan kaldırıldığı görülmektedir. Sosyal nitelikli harcamaların hacimce büyüklüğü ihmal edilemeyecek seviyede olduğu da ayrı bir husustur.

– Eleştiriye uğrayan en önemli özelliklerinden biri ise, *âşarın* mâlî gücü ilkesine göre alınmıyor olduğu şeklindedir. Bu görüşe göre âşarda mükellefin mâlî gücünün kuvvetli veya zayıf olması vergi miktârı üzerinde hiç bir değişiklik yapmamaktadır. Diğer taraftan âşar kazanç vergisi niteliğinde de olmadığından masraflar hesâba katılamamaktadır. Dolayısı ile bâzen hâsılanın kâr. kısmını bâzen de sermâyenin bir kısmını vergi olarak içerisine alabilmektedir⁽²⁹⁾. Eldem'e göre⁽³⁰⁾ "Bu durumda az masrafla işlenen arâzide çalışanların sağladıkları sâfi gelir, masrafı çok olan toprakları işleyenlerin sağladıkları sâfi gelire nazaran farklı nispetlerde

(26) İ. Fazıl Pelin, *Finans İlimi*, Birinci Kitap, İktisat Fakültesi Yayınları, Nu.12, İstanbul: 1942, s.280.

(27) Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 7inci baskı, İstanbul: 1995, s.113.

(28) Bu durumu Osmanlı'nın kendini tek hâkim derebeyi olma amacına bağlayan görüş için bkz. Hâdiye Tuncer, a.g.e., s.35.

(29) Binatlı, a.g.m., s.308.

(30) Vedat Eldem, *Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi - Sa. 98, Ankara: 1994, s.88.

tahakkuk ediyor ve verginin ana prensiplerinden olan müsâvat (eşitlik) ilkesine aykırı düşüyordu." Ancak daha evvel de belirttiğimiz üzere *verim kabiliyeti* kurumu bunu önleyici bir faktördür. Zîra toprağın az ya da çok masraflı işleniyor oluşu arâzinin verimli ya da verimsiz oluşunun tabîî neticelerinden biridir. Bu durum ise arâzinin daha önceden tesbit edilmiş verimine göre belirlenen farklı oranlarla telâfi edilmiştir. Zâten söz konusu dönemde artan oranlı târife mevzû bahis değildi. Kaldı ki günümüzde dahi iktisatçıların önemli bir çoğunluğu düz oranlı târifinin daha faydalı olduğu konusunda hemfikirdirler. Ve bu fikirlerini ampirik bulgularla ispata çalışmaktadırlar⁽³¹⁾.

Gülhâne Hattı Hümayûnu ile verginin adâlet prensibine uygun olarak, mükelleflerin ödeme gücü ile orantılı bir şekilde alınması esâsı kabul olunmuştu. İktidar, îtidal ve kesinlik prensipleri konulmuş ayrıca iltizam usulleri kaldırılmış idi⁽³²⁾. Tanzîmat döneminde alınan önlemlerin en temel hedeflerinden biri vergi toplamayı kolaylaştırmaktı. Hazînenin merkezileştirilmesi, klasik düzenin vâfleri, tımarlıları veya öteki araçları yerine vergi toplamada doğrudan maaşlı hükûmet görevlilerini yetkili kılmak bu doğrultuda atılan adımlar oldu. Alınan önlemler nakdî vergilendirmeye doğru yönelen ciddî bir girişimin başlangıcıydı⁽³³⁾. Fakat bunda başarılı olunamamış ve vergi toplamada yine iltizam usûlüne geri dönülmüştür.

Ömer Lütfi Barkan'a göre⁽³⁴⁾ "Tanzîmat devri icraatının esas umdelerine uygun olarak, tebaanın kânun ve vergi mükellefiyeti karşısında her bakımdan eşitliğini temin etmeye azmetmiş görünen devlet adamları,...hakîkatleri kavramamış görünmektedirler. Gerçekten, böyle bir tedbirle gayrisâfi gelir üzerinden hesaplanan Âşar vergisinde temin edilmiş görünen zâhîrî eşitlik, hakîkatte az verimli topraklar üzerinde çalışan veya kesif bir ziraat usûlü tatbîk etmiş olmak dolayısıyla, sarfettikleri emek ve sermâyenin elde ettikleri mahsûle nispeti pek fazla olan çiftçiler için adilâne olmamış ve bu sûretle bahis mevzû vergi islâhı iyi anlaşılmamış bir vergi adâleti umdesine uygun düşmemiştir." Barkan'ın bu tesbiti Tanzîmat dönemine ilişkin bir gerçeğin ortaya konması bakımından son derece önemlidir. Tanzîmat devri kararlarının özelliği, Devlet-i Aliy-

(31) Bu konuda yapılan teorik çalışmalar ve ampirik bulgular için bkz. Aktan, a.g.e.

(32) Hakan Ay, "Osmanlı Devletinde Mâlî Bunalım ve Sebepleri" *Dokuz Eylül Üniversitesi İİBF Dergisi*, cilt.6, sayı.2, İzmir: 1991, s.324.

(33) Reşat Kasaba, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi - Ondokuzuncu Yüzyıl*, Tercüme: Kudret Emiroğlu, Belge Yayınları: 194, Birinci Baskı, İstanbul: 3 Ekim 1993, s.47.

(34) Barkan, a.g.e., s.802.

ye'nin, değişen dünya şartları karşısında memleketin ihtiyaç duyduğu islâhâtı batı hayranlığının neticesi bir takım tedbirlerle gerçekleştirmek istemesi; daha da önemlisi alınan tedbirlerin, ülkenin sosyo ekonomik bünyesine uygunluğu yeterince tetkik edilmeksizin yürürlüğe girmesidir. Nitekim vergiye ilişkin düzenlemelerde de bu gerçeği görmekteyiz. Osmanlı'nın vergi sistemi, devletin beşyüz küsur senedir kendine has olan idârî ve iktisadî yapısına göre sistem îtibârıyla vergi adâleti bakımından son derece yetkindi. Vergi adâletini sağlayacağız diye Tanzîmat'da alınan tedbirler Barkan'ın da ifâde ettiği gibi esâsen adâletsizliği getirmişti. Aslında islâhâtın altında yatan gerçek, varolan unsurların bir bir terkedilmesi idi.

Osmanlı - İslâmî unsurların çoğunu atmaya kararlı Fuad ve Âli Paşa gibi, *aşırı Batıcı* Tanzîmat devlet adamları neslini sığ ve beceriksiz olmakla suçlayanlar da yok değildi. Gelen tepkiler daha çok, vergileri toprağın verimine göre tarh eden eski geleneğin yerine, sert ve anlayışsız bir vergi sisteminin tesis edilmesi ve zirâî ürünler üzerine %10'luk tek bir vergi salınmasına yönelikti⁽³⁵⁾. Böylece, belki de gerçekten çağın iktisadî gelişmelerine uygun bir islâhâta ihtiyacı olan vergi sistemi, Batılılaşma kompleksi altında yapılan düzenlemeler ile daha rasyonel olmak bir yana kötü bir duruma getirilmişti.

– İslâm vergi sisteminde dolaylı vergi kavramı yoktur, aksine bütün vergilerin mükellef tarafından ödenmesi asıldır. Çünkü verginin tüketiciye veya alıcıya yansıtılması kabul edilmeyecek bir süreçtir⁽³⁶⁾. Günümüzde gelişmiş memleketlerin vergi yapıları incelendiğinde vergi gelirlerinin ağırlıklı olarak dolaysız vergilerden meydana geldiği görülmektedir⁽³⁷⁾. Osmanlı vergi yapısını incelediğimizde ise dolaysız vergilerin payının tüm devlet gelirleri içinde ağırlıklı bir yer işgal ettiğini ve bu payın 1850 senesinde yüzde 68 gibi bir oran teşkil ettiğini söylemeliyiz⁽³⁸⁾. Aynı oran 1902 senesinde ABD'de yüzde 1'dir⁽³⁹⁾.

Burada bizim için asıl önemli olan vergilerin dolaylı mı yoksa dolaysız mı olduğu değil, vergi sisteminin ne kadar gerçekçi olduğudur. "Gerçekçilikten kast edilen şey, vergi sisteminin ülkenin iktisadî kalkın-

(35) Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul: 1996, ss.275-276.

(36) Falay, a.g.e., ss.31-32.

(37) Halil Nadaroğlu, *Kamu Maliyesi Teorisi*, Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş., İstanbul: 1992, s.197.

(38) Falay, a.g.e., s.61.

(39) Joseph E. Stiglitz, *Kamu Kesimi Ekonomisi*, Tercüme: Ömer Faruk Batirel, Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Yayın Nu: 369, İstanbul: 1994, s.476.

ma derecesine, gruplar ve kişiler arasındaki gelir dağılımına uygun bir yapıya sâhip olmasıdır"⁽⁴⁰⁾. Vergi sisteminin süreklilik arz ettiğini daha evvel belirtmiştik. Bu çerçeveden bakıldığında vergi sisteminin dolaysız vergilerden meydana getirilmesinin keyfiyetten değil, bir zarûretten kaynaklandığını; zîra ekonomik yapının bunu gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bu ise, vergi sisteminin toplumun iktisâdî ve içtimâî yapısına uygun bir biçimde tesbit edilip düzenlendiği anlamına gelmektedir. Zîra sistemde bir süreklilik söz konusudur.

Fakat bu durumun Osmanlı'nın çözülme dönemlerinde bozulduğu ve vâridatların harcamaları karşılamaktan çok uzaklaştığı, üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Zîra on dokuzuncu yüzyılda dünya ekonomisinde yaşanan değişikliklere ayak uyduramayan Osmanlı kamu mâliyesi alınan tedbirlere rağmen önemli gelir kayıplarına uğramış ve nihâyetinde ciddî bir borç batağına saplanmıştı.

– Her ne kadar istikrar ve büyüme maksatlarına yönelik bir amaca göre tahsis edilmemiş olsa da; *Âşar'ın konjonktür dalgalanmalarına karşı intibak kâbiliyeti bulunduğu kabul edilmektedir*⁽⁴¹⁾ Daha önceki bahislerde ifâde ettiğimiz gibi âşar nitelik ve uygulanış tarzı îtibârıyla *potansiyel verim üzerine salınan* bir vergi görünümü taşımakta idi. Böylece, hem fiilî üretim, potansiyel düzeyine çıkartılmış hem de devlete bundan pay aktarılmış oluyordu⁽⁴²⁾.

Potansiyel verim üzerine salınan vergilerin önemli avantajları vardır: Yetersiz teknolojik ve düşük teşebbüs rûhu, fiilî üretimi potansiyel üretim düzeyine çekmeye yeterli olmadığı gibi, fiilî gelir üzerine oturtulan vergiler de böylece sağlanmış olan fiilî üretim düzeyinin azalmasına yol açabilmektedir. Bu fonların tümünün kamu birikim ve yatırımına gittiği varsayımı altında bile, net sonuç, verginin bir yandan faktör arzını bir yandan da özel tüketimi kısma şiddetine bağlı olarak ortaya çıkar. Özel tüketimin kısılması birikimi arttırdığı halde faktör arzı ve üretimin kısılması birikim açısından olumsuzdur. *Fiilî gelir yerine potansiyel gelir vergilendirildiğinde ise arâzinin potansiyel getirisi üzerinden vergisi bulunarak, yükümlüden bu verginin ödenmesi talep edildiğinden, arâzinin etkin işlemesi sağlanabilir.* Günümüzde dahi uygulanabilirliği olan **Potansiyel Gelir Üzerine Salınan Dolaysız Vergilerin** sermaye birikimini oluşturmada etkili olabileceğini söyleyebiliriz. Başta Japonya (Meiji dö-

(40) Hubert Brochier, Pier Tabatoni, *Mâlî İktisat*, Tercüme: Adnan Erbaş, İstanbul: 1971, s.71.

(41) Eldem, *Harp ve Mütâreke Yıllarında...*, s.88.

(42) İzzettin Önder, "Kamu Gelirleri ve Ekonomik Kalkınma", *Mâlîye Politikası*, Anadolu Üniversitesi Yayınları Nu: 887, 1995, s.248.

nemi) olmak üzere bâzı batılı ülkelerde kalkınma aşamalarında kullanılmış olan bu tip bir vergi, 1960 sonrasında Nicholas Kaldor tarafından Türkiye'ye de önerilmiştir⁽⁴³⁾.

Günümüzde de benzer tipteki bir vergileme yönteminin özellikle zirâî faaliyetlere uygulanması gerektiği fikri ileri sürülmektedir. Prof. Asaf Savaş Akat da benzer bir öneri getirmektedir. Akat'a göre⁽⁴⁴⁾ "zirâî kesime etkin bir gelir vergisi uygulanması çok zor olduğundan, tarımsal arâzinin *değeri üstünden* ciddi bir *arâzi vergisi* alınmalıdır⁽⁴⁵⁾. Tarımsal arâzinin daha etkin kullanımına yol açtığı ölçüde ekonominin toplam kaynaklarını da arttıran bu tür bir vergiye karşı çıkmak için getirilen idârî kaygılar gerçek dışıdır." Tavsiye edilen bu tür bir vergileme, isim ve tekniği biraz farklılık arzetsede özde âşarla aynıdır. Görülüyor ki, Osmanlı'da asırlarca tatbik edilen âşar, bu gün dahi uygulanabilirliği olan bir vergileme tekniğidir. Tanzîmattaki ıslahat hareketi, verim kabiliyeti kurumunun kaldırılması şeklinde değil, bilâkis onun korunarak, tahsil tekniğinin geliştirilmesine yönelik düzenlemeler getirseydi, sanırsınız çok daha başarılı neticeler elde edilecekti.

– Vâridâtın cibâyet usûllerinin gelişimi ve tetkiki: "Memleketin başlıca geliri olan âşar has, timar ve zeâmet, yurdluk, ocaklık, mukataa ve vakıf namlarıyla, hizmet ve menfaat karşılığı olarak *kânûnî ehliyeti hâiz* kimselere tefviz olunurdu."⁽⁴⁶⁾ "Bu idâre tarzında, toprak mahsûllerinden devletin alacağı hisseleri, devleti temsilen, fakat kendi nam ve hesaplarına toplamak selâhiyetini elde etmiş olan sipâhilerin, hayatları boyunca elde tutacakları ve hatta ölümlerinden sonra bir kısım gelirini erkek evlâtlarına da geçirebilecekleri dirlikleri dâhilinde kendi menfaatleri icâbı, köylünün durumuyla âlâkalı kalacakları ve bu yüzden halkın huzurunu ve maddî varlığını tehlikeye koyacak zulüm ve haksızlık yollarına sapmaktan kaçınacakları tahmin edilebilir."⁽⁴⁷⁾ Görülüyor ki, timar müessesesinin bu tahsil metodu, mültezimler aracılığıyla yapılan tahsîle nazaran halkın daha fazla lehine bir durum arzetmektedir.

Zamanla devlet masraflarının artması merkezî devlet gelirlerini de

(43) Önder, a.g.e., ss.247-248.

(44) Asaf Savaş Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi / İktisat Politikası Yazıları*, İletişim Yayınları, İstanbul: 1984, s.136.

(45) Gelişmekte olan ülkelerde zirâî kesime salınacak olan *arazi vergileri* ile ülkenin kalkınmasında gerekli olan sermaye birikimi teşekkülünün sağlanabileceğini savunan görüş için ayrıca bkz. Nicholas Kaldor, "Taxation For Economic Development", *Journal of Modern African Studies*, Vol.1, No.1, 1963.

(46) Sâmîha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, 2nci cilt, Damla Yayınevi, Nu: 23, Tarih Serisi Nu:1/2, 3ncü baskı, İstanbul: 1993, s.333.

(47) Barkan, a.g.e., s.803.

arttırma ihtiyâcını berâberinde getirmiş ve bu maksatla sipâhilerin elle-
rindeki tımarlar alınıp, padişah veya vezir hasları hâline sokulmuştur. Bu
vâridâtın cibâyeti de mültezimlere devredilmişti.

Mültezimin kazancı devlete ödediği bedele, vergi tarh ve tahsili ile
ilgili masraflarını da ilâve ettikten sonra bulduğu miktar ile tahsil ettiği
tutar arasındaki fark idi. Mültezim kârını âzamîye çıkarmak için halka
baskı yapmaktaydı. Prof. Dr. Fazıl Pelin'e göre şahsî menfaati peşinde
koşan mültezim bir yandan cebir ve kuvvetle halkı, öte yandan aralarında
anlaşıp vâridâtı kapatmak sûretiyle devleti soyarlardı⁽⁴⁸⁾. İltizam 19. yüz-
yılı zenginlik elde etmenin önemli bir aracı hâline gelmişti⁽⁴⁹⁾. Mülte-
zimler gurubu büyük bir servet ve nüfuz kazanarak taşrada mütegalibe
sınıfı hâline girmiş (ve ileride ilk dış borcu verip Düyûn-u Umûmiye gibi
Osmanlı'yı yarı sömürge hâline getiren) Galata bankerlerinin teşekkülün-
de önemli bir rol oynamıştır⁽⁵⁰⁾. Bu tip bir uygulama elbette bizim anla-
dığımız mânâda modern vergicilik anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Ancak
şu da bir gerçektir ki, vergiler aynı olarak toplandığı zaman bu işin mül-
tezime devredilmesi, devlet açısından önemli bir yükün devletin üzerin-
den atılması demektir.

Fakat, hazîneye ödedikleri bedeli kısa bir süre zarfında fazlasıyla
tahsil etmek isteyen ve *köylünün gelecekteki vergi verme tâkati ve varlı-
ğıyla hiçbir âlâkası olmayan mültezimlerin* elinde halk zor durumda kalı-
yordu⁽⁵¹⁾. Nihâyet Tanzîmat'da iltizam usûlünün kaldırılıp yerine, tahsil
işinin mal memurları vâsıtasıyla devletin üstlendiği sistemin ihdas edil-
mesiyle yeni bir yola girilmişti. "Tanzîmât'ın esaslarından biri, her nevî
devlet vâridâtının doğrudan doğruya hazîneye gelip, her türlü masrafın
da yine oradan verilmesi esâsına dayanıyordu. Ancak vukufsuzluk ve
salâhiyetsizlik yüzünden, bu yeni nizâmın tatbîkinde muvaffak olunamı-
yor, aksaklıklar ve acemilikler yüzünden hazîne daraldıkça daralıyor-
du⁽⁵²⁾."

Vergi tahsil işlerini yürüten ve birer devlet memuru olan *muhas-
sıl*'lar basit birer vergi tahsildârı değildi. Bunlar Tanzîmât'ı mâlî açıdan
uygulamakla yükümlü, önemli vazîfeler üstlenmiş mâliye memurları idi.
Muhassılların görevi atandıkları bölgelere gidip, önce oradaki vergi

(48) Şerafettin Aksoy, *Vergi Hukuku ve Türk Vergi Sistemi*, 4üncü baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul: 1996, ss.65-66.

(49) Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, Sinci baskı, İstanbul: 1997, s.217. Ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.121.

(50) Barkan, a.g.e., s.803.

(51) Barkan, a.g.e., s.803.

(52) Ayverdi, a.g.e., s.333.

imkânlarını araştırmak ve mevcut vergi miktârlarını yeniden belirlemekti. Aynen tahsil olunan yükümlülükleri, yaklaşık bir değer üzerinden nakde çevirmek de muhassılların göreviydi. Kısacası Tanzîmat hareketinin başarısı ile, muhassılların görevlerini başarılı ve sür'atli bir biçimde ifâ edebilmeleri arasında büyük bir ilişki vardı⁽⁵³⁾. Fakat kâfi derecede ehliyetli ve îtimâda şâyan memurun zamânında tedârik ve iş başına sevk edilemeyişi⁽⁵⁴⁾ beklenen başarıyı engellemiştir. Bununla birlikte, alınan vergiler çoğunlukla aynî olduğundan; vergi idâresi bakımından önemli bir taşıma, saklama, depolama ve pazarlama mâliyeti söz konusuydu. Lâyikiyle muhafaza edilemeyen mahsul bozulmakta, değeri ile satılamamakta, hâsılat düşmekte ve devlet vâridat kaybına uğramaktaydı. Bu da iktisâdîlik prensibine aykırı düşmekteydi.

Vergi toplamak üzere kurulan teşkîlât bu işi yürütmekte başarılı olmayınca iltizam usûlü yeniden ihdas edilmiş ve âşar vâridâtı kazâlar îtibârıyla, tâliplerine ihâle edilmeye başlanmıştır. 1878'den sonra iltizam usûlü tekrar terk edilmiş fakat bunda da başarılı olunamamış ve 1884'den sonra yine (aynı) usûle geri dönmüştür⁽⁵⁵⁾.

Netice îtibârıyla, Osmanlı vergi sisteminde âşarın 19uncu asır hâriç dönemin şartları içinde verimli ve kullanışlı bir vergi türü olduğunu görmektediriz. Günümüzde geçerli olan vergileme prensiplerini nispeten bünyesinde muhafaza ettiğini de söylemeliyiz. Ancak dünya ekonomisindeki gelişmelere uygun revize edilemeyen bu vergi ve dâhil bulunduğu sistem, zaman içerisinde devlet harcamalarını karşılayamayan bir hal arz etmiş ve yerine yeni bir sistemin ihdâsını zarûrî kılmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra bu sâhada yapılan çalışmalar 1925'de âşarın terk edilmesiyle sonuçlanmıştır. Âşarın en mühim aksaklıklarından biri olan gayrisafi geliri vergilendiriyor oluşu bu sûretle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Her ne kadar çok uzun bir süreç içinde vergi kapsamına dâhil edilmişse de, zirâî kazanç, gelir vergisinin bir türü olarak günümüzdeki nihâf şeklini almıştır.

Ancak asıl önemlisi sistem îtibârıyla vergilemede yapılan değişikliklerdir. Zîra dönemin özelliği olan toprak kazancının vergilendirilmesindeki ağırlık kendini zamanın gelişimine ayak uydurarak, "GELİR" in vergilendirilmesi şekline dönüştürmüştür.

(53) Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunahm ve Değişim Dönemi (XVIII. yy dan Tanzimat'a Mali Tarih)*, Alan Yayıncılık, İstanbul: 1986, s.282.

(54) Barkan, a.g.e., s.803.

(55) Vedat Eldem, *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadî Şartları Hakkında Bir Tetkik*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi - Sa.96, Ankara: 1994, ss.173-174.

KAYNAKÇA

- Akat, A.S., *Alternatif Büyüme Stratejisi/İktisat Politikası Yazıları*, İletişim Yay., İst.: 1984.
- Akdağ, M., *Türkiye'nin İktisadi ve İctimaî Tarihi*, Cilt.1, 3üncü basım, Tekin Y., İst.: 1979.
- Aksoy, Ş., *Vergi Hukuku ve Türk Vergi Sistemi*, 4. baskı, Filiz Kitabevi, İst.: 1996.
- Aksoy, S., *Tarım Hukuku*, Ankara Ü. Ziraat F. yay.: 907, Ders Kitabı: 254, Ankara: 1984.
- Aktan, C.C., *Çağdaş Liberal Düşüncede Politik İktisat*, Ankara: Takav Matbaası, 1994.
- Ay, H., "Osmanlı Devletinde Malî Bunalım ve Sebepleri" *Dokuz Eylül Üniversitesi İİBF Dergisi*, cilt.6 sayı.2, İzmir: 1991, ss.312-332.
- Ayverdi, S., *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, 2. cilt, Damla Y. Nu.: 23, Tarih Serisi Nu.: 1/2, 3. baskı, İst.: 1993.
- Barkan, Ö.L., *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Toplu Eserler1, Gözlem Yayınları, İst.: 1980.
- Binatlı, C., "Âşar Üzerine Bir Deneme" *E.İ.T.İ.A. Dergisi 10. Yıl Özel Sayısı*, cilt.V, sayı.I, Eskişehir: 1969, ss.304-315.
- Cezar, Y., *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy dan Tanzimat'a Mali Tarih)*, Alan Yayıncılık, İst.: 1986.
- Eldem V., *Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi - Sa. 98, Ankara: 1994.
- Eldem V., *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadî Şartları Hakkında Bir Tetkik*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Y., VII.Dizi-Sa.98, Ank.: 1994.
- Falay, N., *Malîye Tarihi*, Filiz Kitabevi, İst.: 1996.
- Gürsoy, B., "100. Yılında Düyün-u Umumiye İdaresi Üzerine Bir Değerleme" *İ.Ü.İ.F. Ord. Prof. Şükrü Baban'a Armağan*, (Ayrıbası), İst.: 1984.
- Hubert B.; Tabatoni P., *Malî İktisat*, Tercüme: Adnan Erdaş, İst.: 1971.
- Kaldor, N., "Taxation For Economic Development", *Journal of Modern African Studies*, Vol.1, No.1, 1963.
- Karluk, R., *Türkiye Ekonomisi - Tarihsel Gelişim Yapısal ve Sosyal Değişim*, Genişletilmiş 4. baskı, Beta Basım Yayım, İst.: 1996.
- Kasaba, R., *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi - Ondokuzuncu Yüzyıl*, Tercüme: Kudret Emiroğlu, Belge Yayınları: 194, Birinci Baskı, İst.: Ekim 1993.
- Köprülü, B., *Toprak Hukuku Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İst.: 1958.
- Mardin, Ş., *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, 5. baskı, İst.: 1997.
- Mardin, Ş., *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İst.: 1996.
- Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 7. baskı, İst.: 1995.
- Musgrave, R.A.; Musgrave, P.B., *Public Finance In Theory and Practise*, Mc Graw-Hill Book Co., New York: 1973.
- Halil N., *Kamu Maliyesi Teorisi*, Beta Basım Yayım Dağıtım AŞ., İst.: 1992.
- Önder, İ., "Kamu Gelirleri ve Ekonomik Kalkınma", *Malîye Politikası*, Anadolu Üniversitesi Yayınları Nu: 887, 1995, ss.243-254.
- Pelin, İ.F., *Finans İlmî*, Birinci Kitap, İktisat Fakültesi Yayınları, Nu.12, İst.: 1942.
- Savaş, V.F., *Anayasal İktisat*, Takav Matbaacılık, İzmir: 1993.
- Stiglitz, J.E., *Kamu Kesimi Ekonomisi*, Tercüme: Ömer Faruk Batırel, Marmara Üniversitesi İİ.B.F. Yayın Nu: 369, İst.: 1994.
- Tabakoğlu, A., *Türk İktisat Tarihi*, Dergâh Yayınları, Genişletilmiş 2. baskı, İst.: 1994.
- Tuncer, H., *Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Taksimi ve Âşar*, Tarım Bakanlığı Neşriyat Müdürlüğü sayı: 656, Ankara: 1948.
- Tuncer, S., *Vergi Uygulamaları*, 5. baskı, Okan Yayıncılık, İst.: 1984.
- Turhan, S., *Vergi Teorisi ve Politikası*, 5. baskı, Filiz Kitabevi, İst.: 1990.
- Uludağ, İ., *Türkiye Ekonomisi (teori-politika-değerlendirme)*, M.Ü. Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü Yayın Nu: 2., İst.: 1990.

GÖRDÜKLERİM-DUYDUKLARIM-OKUDUKLARIM

Kemâl Y. AREN

Annelerle Babalar Kavga Ediyorlar

Bu, bir sen-ben çekişmesi değil! Hayır hiç değil!...

Bu, bir günah keçisi bulma telâş!..

Peki, hangi günâhın kefareti olacak?

Hangi günâhın mı?.. Elbette ezelî ve ebedî günâhın değil! Daha yeni, daha çağdaş olanın, modern terbiyenin, günümüzün eğitiminin mahsûlü olan evlâtlarının bir King-Kong, bir Frankeştayn oluşlarına sorumlu arıyorlar. Dost ziyâretlerinde, ahbap toplantılarında ortak mevzû: *"Çocuğumu tanıyamıyorum!.. Böyle davranan çocuk kesinlikle benim evlâdım olamaz!.."*

Niye olmasın?..

"Hiç bir şeyi eksik değil! Yediği önünde, yemediği ardında. Her istediği yapılıyor. Annesi de, ben de ağzının içine bakıyoruz. Onu çok seviyoruz. Dövmüyoruz, azarlamıyoruz... Daha ne yapalım?..."

Bütün bunlardan sonra ondan ne bekliyorsunuz?

"En azından derslerinde başarılı olmasını...."

"Çünkü zekâ özürlü değil. Doktoru bunu doğruladı." -Kendi değerlendirmelerine değil, el adamının değerlendirmesine itibar ediyorlar. Bilmiyorlar ki gerçek anne-baba en iyi psikologdur!..-

"Bir de sorumluluklarını bilsin ve yerine getirsin. Bunun gibi şeyler işte."

Ona sorumluluklarını öğrettiniz mi?

"Anlamadım!.. Sorumluluk öğretilir mi?"

Elbette.

Şu anlattıklarınızdan, çocuğunuzu küçüklüğünden beri 'Léssé-passé'⁽¹⁾ anlayışı ile yetiştirdiğiniz sonucu çıkıyor. Meselâ koruması ge-

(1) Léssé-Passé: Bırakınız yapsın, bırakınız geçsin.

reken bir eşyayı kırdığı zaman hesap sormadınız, aksine "yavrumun canı sağ olsun, bir daha alırız, daha iyisini alırız, çocuğumuzdan kıymetli değil", dediniz, değil mi? Hatta etrafınızdan da bu anlayışı göstermelerini beklediniz.

"Eh, aşağı yukarı!.."

İyi ama çocuğunuz şimdi de aynı şeyi yapıyor. O, dün ne idiyse bugün de aynı. Bir öyle bir böyle davranan sizsiniz. O gün hoş görüp bugün şikâyetçi olan sizsiniz.

"Ben değil annesi (ya da babası) yüz verdi."

Aziz okuyucularım bu yakınmalar, bu sızlanmalar böyle sürüp gider. Ne var ki meselenin can damarı **"BEN DEĞİL ANNESİ (YA DA BABA-SI)"** sözlerinde yatıyor.

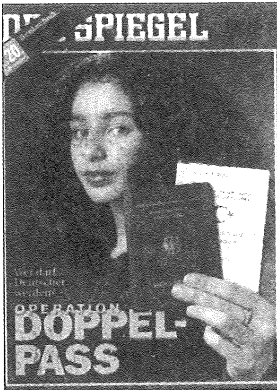
Bir KİNG KONG yâhut FRANKEŞTAYN yetiştii. Şimdi buna mes'ûl aranıyor. Zavallı **"ANNELE UYANIN"**⁽²⁾ seneler evvel feryâdı basmıştı. Kulaklar duymadı, idraklere ulaşmadı... Vah ki eyvah!.. Ama ne fayda...

King Kong'u ya da Frankeştayn'ı modern çağların kâbusu olarak hayâl eden insanlık, onların günümüz pedagojisinin eseri olduğunu ne zaman kabul edecek bilinmez...

Ama bugünden sonra kabul etse ne olur etmese ne getirir?...

Bâde harab-ül Basra!..

Hayfa!.. Hayfa!.. Hayfa!...



Rüyâlarımı Bile Almanca Görüyormuş!..

(Hürriyet. 13. Ocak. 1999 / 1. Sayfadan)

Ne kadar güzel bir genç kız, Allah bağışlasın! Resmin altında: "Berlin'de yaşayan Meral Düzgün, 'Türk mü, Alman mı olduğu' sorusunu duymak bile istemediğini yazıyor. Haber metninde ise: Alman dergisi Der Spigel, "Ben rüyâlarımı bile Almanca görüyorum, Almanya'da doğdum, Al-

(2) Anneler Uyanın. Kemâl Y. AREN. Kubbealtı Yayınlarından.

manya'da yaşıyorum, ancak insanlar bana hâlâ Türk gözüyle bakıyorlar." diyen 18 yaşındaki Berlinli Merâl Düzgün'ü kapak yaptı." deniyor.

YORUM YOK!...

Hayır, hayır. vazgeçtim!.. Yorum var. Var ama bu yorumu ben yapmayacağım. Yugoslav tâbiyetindeki kardeşim İskender Muzbeg Şefikoğlu'nun mısraları yapsın istiyorum:

Suları kudurmuş bir deniz olsa yaşamak
Sulara dalarak TÜRKÇE konuşacaksın
Balıklarla anlaşıacaksın
Balıkların dilini öğrenecek
Ve öğreteceksin onlara TÜRKÇEYİ
Böylece suların kudurmuşluğu diner
Sakin olur deniz
Sen hiç bir yere gitme oğlum
Anadilin TÜRKÇESİZ⁽³⁾

Ah ah, Şefikoğlu!.. Niye sözünü yarım bırakırsın?... "Oğlum" demişsin. Ayrıca bir de "Kızım" demeliymişsin... Belki o zaman Merâl Düzgün, soyadının mânâsına uyan bir hâl ile hayatını sürdürürdü. Kimbilir belki... Almanca yerine Türkçe rüya bile görürdü. Kimbilir!..

Ey mübârek ecdâd-ı ekberim!.. Meğer sizler ne üstün bir irfâna sâhipmişsiniz: Ecnebiden kız alınır ama yabana kız verilmez!.. düstûrunu asırlarca tatbik etmişsiniz. Ne ferâset, ne uzak görüşlülük!..

Biz âsi ahfâdınız bütün diğerleri gibi bunu da gericilik saydık, işte sonuçta yabanın kurduna kuşuna yem ettiğimiz kızımız, kızlarımız Almanca rüya görüyorlar... Kader mi?.. Hayır, aslâ!.. Gaflet, gaflet!

Kimseler Bana İnanmadı

Nasıl heyecanlı heyecanlı anlattım bilemezsiniz... Bütün sokaklar mimoza kokuyor dedim. Hatta iskeleye adımızı atar atmaz mimoza kokusu sizi sarıyor, sarhoş ediyor, dedim.

Amma da abartıyorsun (?) dediler. Anlamadım, tekrarladım.

İnanın bana, dedim, kat'iyen yalanım yok yok!..

(3) "Şiir Burcunda Çocuk" Antoloji. M.E.B 1993 s. 30

Beton duvarların, beton sokakların, betonlaşmış ruhların arasında yaşayanlar bana inanmadılar. Ne acı!...

Bâri sizler bana inanın... İnanın zerre mübalâğa etmiyorum. Adalar bütünüyle mimozaların istîlâsı altında. Ve bundan son derece memnunnlar.. Mimozaların kokusu Esâtir-i evvelin Ülis'ini çıldırtan Siren kızlarından daha dâvetkâr... Ama kimse duymuyor. Duymadı... Bana da inanmadılar.

O da bitti, gitti işte..

Zîra mimoza bayramı şubatın son haftası ile martın ilk haftalarındaydı. Bitti....

Bakın yine de benden söylemesi: Yakında erguvan cümbüşü başlayacak. Boğaz sırtları çıldıracak... N'olur bâri onu kaçırmayın. Sizler için çırpıyorum, ben Allah'ın izniyle oralarda olacağım nasıl olsa, sizler için çırpıyorum.

Piknik malzemelerinizi hazırlayın ve cânım Boğaz sırtlarında kendinize yer beğenin. Şimdiden mübârek olsun!...



Demir Hayat'ı "Demir Ok"larla ördük

Demir Hayat'ın kadrosu demir gibi sağlam, mesleğini seven elemanlardan kurulu...

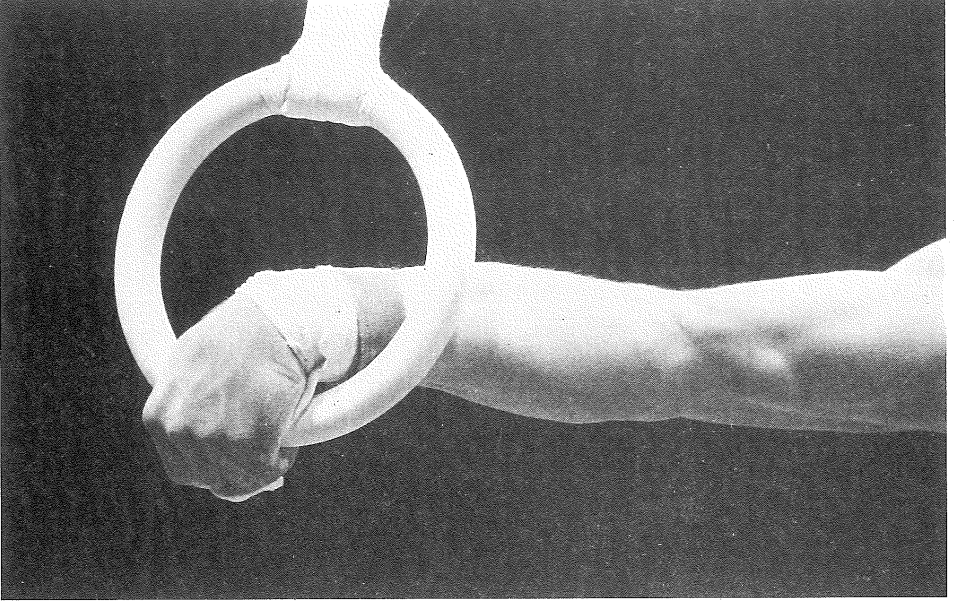
Bu kadroyla Demir Hayat, azami müşteri tatmini ve kaliteli hizmeti ilke edinmiş ve
pek çok "ilk"e imza atmış, güçlü bir kuruluş oldu.



DEMİR HAYAT

Büyükdere Caddesi 122/B Esentepe İstanbul
Tel: (0212) 288 68 51 Fax: (0212) 274 65 85

Gelecek kontrolü



Gerçekleştirilen her hareket, atılan her adım ölçülemeyen riskleri; planlananların dışında gerçekleşen her oluşumsa geri dönülmesi mümkün olmayan sonuçları doğurur.

Universal Sigorta, taşınan risklere ortak oluyor, evrensel sigortacılık anlayışı doğrultusunda çözümler üretiyor.

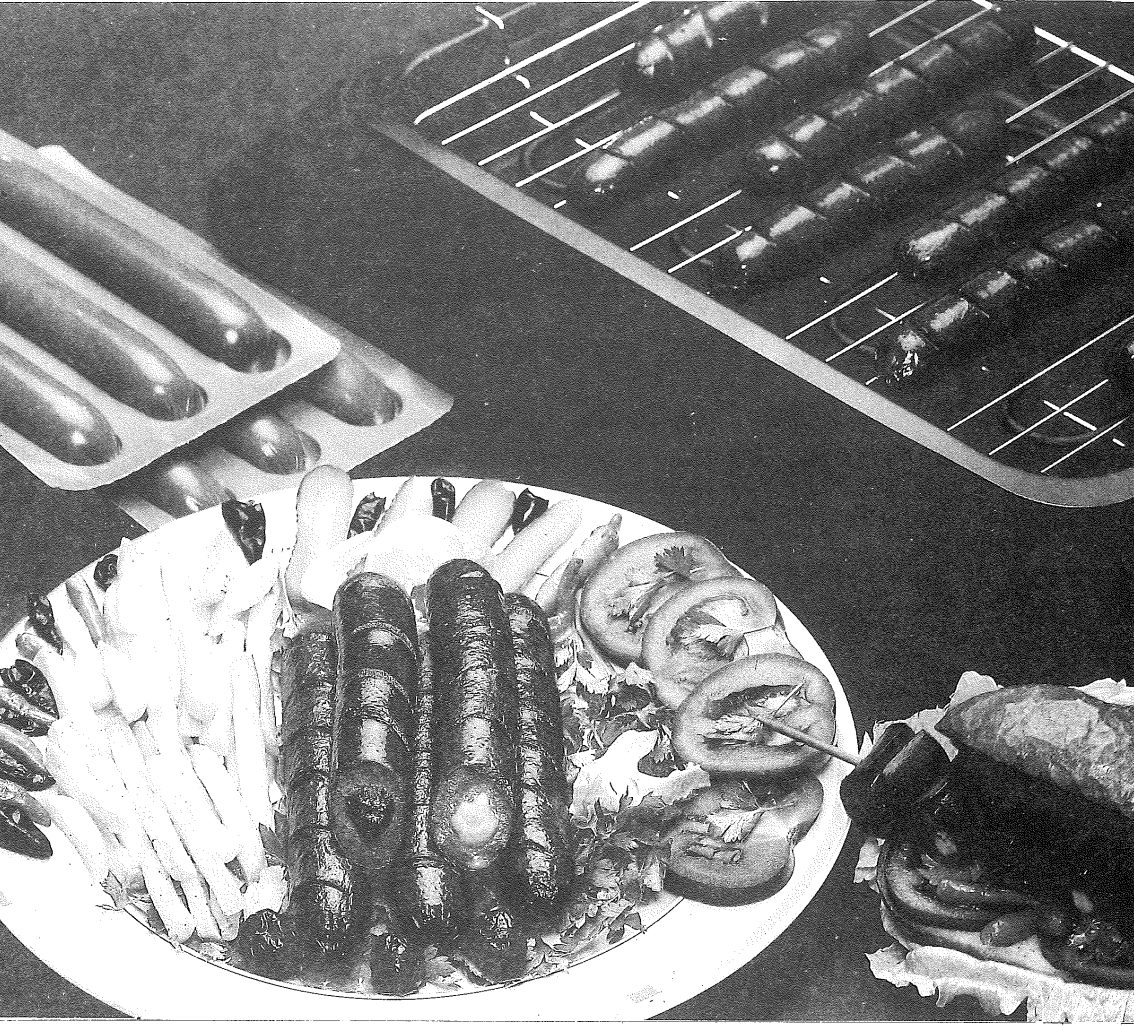


Universal Sigorta bir **Türkpترول Holding** kuruluşudur.



**UNIVERSAL
SİGORTA**

Muallim Naci Caddesi No: 100 80840 Ortaköy / İSTANBUL
Tel: (0212) 227 52 22 (PBX) Fax: (0212) 227 52 45



Beşler'den yepyeni bir sosıs... Beşler Karnaval

Beşler damak zevkinize yepyeni bir
lezzet armağan ediyor: Karnaval...

Türkiye'de ilk kez çift dolum tekniğiyle
hazırlanan iki ayrı lezzet; Özel Soslu
ve Kaşarpeyniri katkılı sosisler.

"Yenince Beşler yenir."



B

en temizim, tertemizim,

Yarınım ülkemizin...

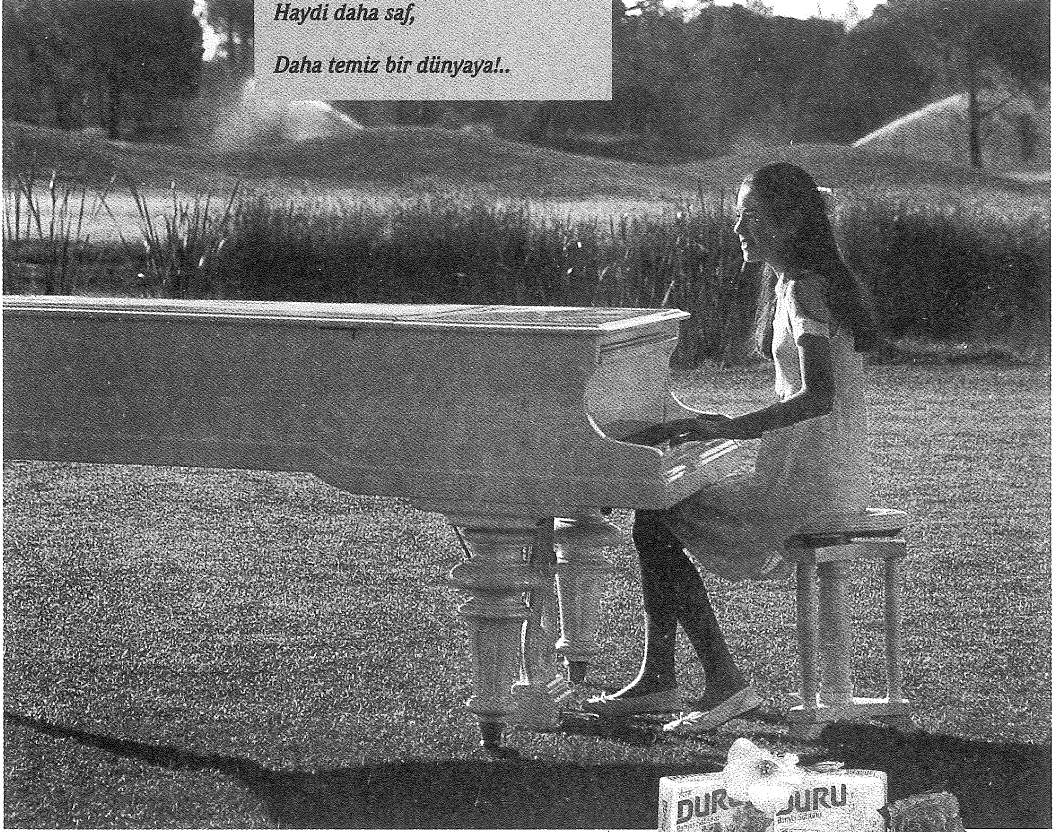
Yaşanması için

Bana temiz bir dünya verin!

Bir Duru, bir Duru, bir Duru daha...

Haydi daha saf,

Daha temiz bir dünyaya!..



Duru! Daha saf, daha temiz,
daha doğal bir dünya.





sarkuysan

ELEKTROLİTİK BAKIR SANAYİ VE TİCARET A.Ş.

MERKEZ : Sarkuysan İş Merkezi, Şişhane,
Okçumusa cad. No.1 80020
Beyoğlu - İstanbul / Türkiye
Tel. : (0.212) 252 60 00
Fax : (0.212) 251 23 04

FABRİKA : Osmangazi, 41401 Gebze-Kocaeli
Tel. : (0.262) 653 45 07 - 653 26 04
Fax : (0.262) 653 55 12 - 653 27 69