

İstanbul Üniversitesi
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

TÜRKİYAT MECMUASI

JOURNAL OF TURKOLOGY

Cilt Volume 31 **Sayı** Number 1 **Yıl** Year 2021



Dizinler / Indexing and Abstracting

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

SOBIAD

ASOS Index

EBSCO (Academic Search Complete)

MLA International Bibliography

Kurucu / Founder

Ord. Prof. Mehmed Fuad KÖPRÜLÜ

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Mustafa BALCI

İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Research Institute of Turkology, Istanbul, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin YILDIZLI

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Balabanağa Mahallesi, Kimyager Derviş Paşa Sokak, No. 06, 34080, Vezneciler,
Fatih, İstanbul, Türkiye

Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 16108

E-mail: turkology@istanbul.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuturkiyat>

<http://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/iuturkiyat/home>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih,
İstanbul, Türkiye

Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

The publication language of the journal is Turkish and English.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published biannually in June and December.

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Mustafa BALCI - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mustafabalci@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin YILDIZLI - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - eminyildizli@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÜSTÜNER - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ahmetustuner@istanbul.edu.tr

Alan Editörü / Section Editor

Dr. Öğr. Üyesi M. Sait TÜRKHAN - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - saitmehmet@gmail.com

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Members

Prof. Dr. Mustafa BALCI, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mustafabalci@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin YILDIZLI, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - eminyildizli@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÜSTÜNER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ahmetustuner@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Alan James NEWSON - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - alan.newson@istanbul.edu.tr

Kerimcan KIRAÇ - İstanbul, Türkiye - kerimcankirac@gmail.com

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Alfiya YUSUPOVA - Kazan Federal Üniversitesi, Kazan, Tataristan - alyusupova@yandex.ru

Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - abdulkadiremeksiz@gmail.com

Prof. Dr. Ali Merthan DÜNDAR - Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye - merthandundar@gmail.com

Prof. Dr. Ali Şükrü ÇORUK - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - alisukrucoruk@gmail.com

Prof. Dr. Arif BİLGİN - Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye - abilgin@sakarya.edu.tr

Prof. Dr. Funda KARA - Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye - fundakara@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Gábor ÁGOSTON - Georgetown Üniversitesi, Washington DC, ABD

Prof. Dr. Hayati DEVELİ - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - develi@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Henryk JANKOWSKI - Adam Mickiewicz Üniversitesi, Poznań, Polonya - henryk.jankowski@amu.edu.pl

Prof. Dr. İsmail TÜRKÖĞLU - Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ismail.turkoglu@msgsu.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet NARLI - Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir, Türkiye - mnarli@balikesir.edu.tr

Prof. Dr. Misawa NOBUO - Toyo Üniversitesi, Tokyo, Japonya

Prof. Dr. Musa DUMAN - Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mduman@fsm.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH - Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye - mustafaargunshah@gmail.com

Prof. Dr. Mustafa BALCI - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mustafabalci@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa UĞURLU - Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, Türkiye - muugurlu@mu.edu.tr

- Prof. Dr. Mutsumi SUGAHAR - Tokyo Üniversitesi, Tokyo, Japonya
Prof. Dr. Mücahit KAÇAR - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mukac80@gmail.com
Prof. Dr. Rahman ADEMİ - Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye - ademirahman@yahoo.com
Prof. Dr. Viktor GUZEV G. - St. Petersburg Üniversitesi, St. Petersburg, Rusya - v.guzev@spbu.ru
Doç. Dr. Ahmet Naim ÇİÇEKLER - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - acicekler@gmail.com
Doç. Dr. Bağdagül MUSA - Ürdün Üniversitesi, Amman, Ürdün - bagdagulmussa@gmail.com
Doç. Dr. Bahtiyar ASLAN - Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, Balıkesir, Türkiye - bahtiyar.aslan@hotmail.com
Doç. Dr. Elena OGANOVA - Moskova Devlet Üniversitesi, Moskova, Rusya - ova8@yandex.ru
Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - kursat.yildirim@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Mehmet UZMAN - Ulusal Chengchi Üniversitesi, Taipe, Muzha, Tayvan - memetuzman@gmail.com
Dr. Ali Şamil HÜSEYİNOĞLU - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Bakü, Azerbaycan - alishamil@yahoo.com
Dr. Öğretim Üyesi Şaban BIYIKLI - Marmara Üniversitesi, İstanbul Türkiye - sabanbiyikli@gmail.com
Dr. Öğretim Üyesi Feryal KORKMAZ - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fkorkmaz@istanbul.edu.tr
Dr. İsa SÜLÇEVİSİ - Priştine Üniversitesi, Priştine, Kosova - isasulcevci@gmail.com

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Hayati DEVELİ - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - develi@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - olmez.mehmet@gmail.com
Prof. Dr. Hatice TÖREN - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - htoren@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Fikret TURAN - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fikret.turan@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. A. Azmi BİLGİN - Haliç Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - aazmibilgin@gmail.com
Prof. Dr. Kemal YAVUZ - Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - kyavuz@fsm.edu.tr
Prof. Dr. Mahmut AK - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mak@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Alaattin KARACA - Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - vankaraca@hotmail.com
Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU - Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye - abdullahgundogdu@yahoo.com
Prof. Dr. İsmail COŞKUN - İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ismail.coskun@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Şamil ÖÇAL - Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - samil.ocal@asbu.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS**Araştırma Makalesi / Research Article**

- Eski Oğuz Lehçesinde Alfabe Kaynaklı Fonolojik Bir Sorun: Ünsüzlerin Yazımı
A Phonological Problem Related to the Alphabet of the Old Oghuz Dialect: The Inscription of Consonants
Ali AKAR..... 1
- Hazar Kağanlığı'nda Tarım: Bulgar Çiftçiler
Agriculture in the Khazar Khaganate: Bulgarian Farmers
Meltem AKINCI 15
- 1579 Tarihli Mufassal Tahrir Defterine Göre Sigetvar Nahiyesi'nde Sosyal ve İktisadi Hayat
Social and Economic Life in the Szigetvar Nahiyesi According to Cadastral Record Book Dated 1579
Hanife ALACA 33
- İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu'nda Kozmolojik Yapı ve Ritüel
The Cosmological Structure and Ritual in the Legend of the "İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy"
Ruşen ALİZADE..... 47
- Orta Çağ İslâm Coğrafyacılarına Göre Rey Şehrinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Mimari Yapısı
SocioEconomic and Architectural Structure of the City of Rayy According to Medieval Muslim Geographers
Mustafa AYLAR, Ataollah HASSANİ 63
- İran ve Anadolu Sahasında Erselannâmeler
Erselannames in Iran and Anatolia Field
Nabi AZEROĞLU 87
- Divan Şiirinde İlk Dönem Bazı Veli ve Mutasavvıflar
Saints and Sufis of the First Period in Divan Poetry
Yusuf BABÜR..... 123
- XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Hayırseverlik, Vakıflar ve Yemek
Charity, Waqfs and Food in the Sixteenth Century of İstanbul
Ayşe BÖLÜKBAŞI 159
- Doğu Akdeniz'de Memlûk-Haçlı Mücadelesinde Trablus Şehri
Tripoli City in the East Mediterranean in the Fight of Mamluk-Crusader
Altan ÇETİN 185
- Karahanlı Türkçesi Metinlerinde Manihaist ve Budist Çevreye Ait Bazı Sözcükler
Some Words in Karakhanid Texts from Manichaean and Buddhist Cultural Area
Engin ÇETİN 199
- Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretiminde Kullanılan Konuşma Etkinliklerinin Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Bağlamında Değerlendirilmesi
Evaluating Speech Activities Used in Teaching Turkish as a Foreign Language Using an Intercultural Communication Approach
Kürşat İLGÜN, Muammer NURLU 225
- Türk Diasporasında Vatandaşlık Bilinci: Yasal ve Politik Bağlam
Citizenship Consciousness in Turkish Diaspora: Legal and Political Context
Gizem KOLBAŞI MUYAN 259

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

| | |
|---|-----|
| “Sergüzeşt-i Ali Bey Yahut Sergüzeşt-i Âli-i Osman” Siyasi Bir Roman Olarak İntibah “Sergüzeşt-i Ali Bey Yahut Sergüzeşt-i Âli-i Osman” Intibah as Political Fiction Esra KÜRÜM | 281 |
| Batılı Seyyahların İzleniminden Hamamlar <i>Turkish Baths Through the Eyes of Western Travelers</i> Gülşen SEZEN | 301 |
| Ñ (Ny) Sesinin Saha (Yakut) Türkçesindeki Kullanımı <i>Usage of Ñ (Ny) Voice in Sakha (Yakut) Turkish</i> Mehtap SOLAK SAĞLAM | 323 |
| Şevket Süreyya Aydemir’in Tarihî Metinlerinde Türk İnkılabına Eleştiriler <i>Criticisms of the Turkish Revolution in the Historiography of Şevket Süreyya Aydemir</i> Ferit Salim SANLI | 341 |
| Türk Tarihinin Yazımına İlişkin Bazı Sorun Tespitleri ve “Zihniyet Temelli Tarih” Modeli Önerisi <i>Some Problem Determinations Regarding the Writing of Turkish History and the “Mentality-Based History” Model Proposal</i> Ahmet ŞİMŞEK, Can Tankut ESMEN | 375 |
| Bir Yeniden Yazım Örneği Olarak On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi: 1949 Yılına Ait Baskıdan 1956 Yılına Ait Baskıya Organizasyon, İçerik, Üslup Farklılıkları <i>As an Example of Rewriting History of Turkish Literature in Nineteenth Century: Organization, Content, Style Differences from 1949 Edition to 1956 Edition</i> Esra YALÇIN, Soner ÖZCAN | 401 |
| Yüksek Din Öğretiminde Çok Kültürlü ve Uluslararası Bir Model: Kudüs Selâhaddin Eyyûbi Külliye-i İslâmiyesi <i>An International Model for Higher Religious Education: Kulliyya Al-Salahiyya Al-Islamiyya of Jerusalem</i> Hasan YILDIZ | 425 |
| Safiye Erol’un Kadıköy’ü: Melez Bir Terkip <i>Safiye Erol’s Kadıköy: Hybrid Combination</i> Havva YILMAZ | 463 |

Kitap İncelemesi / Book Review

| | |
|--|-----|
| Gölgelenen Sultan, Unutulan Yıllar I. Mahmûd ve Dönemi (1730-1754) İlhami DANIŞ | 481 |
| Carmen Uriarte, Las Relaciones Hispano-Turcas durante la Guerra Civil Española 1936-1939, Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores Centro de Documentación y Publicaciones, 1995, 207 Sayfa, ISBN-10: 8487661491. Berkhan GÜLSOY | 487 |

Eski Oğuz Lehçesinde Alfabe Kaynaklı Fonolojik Bir Sorun: Ünsüzlerin Yazımı

A Phonological Problem Related to the Alphabet of the Old Oghuz Dialect: The Inscription of Consonants

Ali AKAR¹ 



ÖZ

Yazı dilleri fonetik alfabenin gelişmesiyle kurulmaya başlamıştır. Çeşitli dillere uyarlanan fonetik alfabe, uygulandığı dillerin seslerini göstermekte yetersiz kalmış ve konuyla ilgili yazı-fonoloji sorunları o çağlardan günümüze dek tartışılmıştır. Türk dilinin tarihi alfabeleri ve bu alfabelerle yazılmış metinlerde de yazım sorunları görülmüştür. Bu alfabelerden ilki olan Köktürk alfabesinde Türkçenin fonetik sistemi belli oranda gösterilmiştir. 8. yüzyılda Maniheist-Budist uygarlık çevresine dâhil olan Uygurlar, Soğd esaslı yazıyı kabul etmişlerdir. Bu alfabe Türkçenin seslerini göstermede yetersiz kalmıştır. 9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Arap alfabesiyle yazılmaya başlayan Karahanlı lehçesi metinleri Uygur yazım sistemine adapte edilmiştir. Bu yazım sorunları, Anadolu'da Oğuzcanın kurulup gelişmeye başladığı 13-15. yüzyıllar arasında önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Bu yazı dili ilk dönemlerde Hazar ötesindeki Türk yazı geleneklerinden beslenmiştir. Bu dönem metinlerinde /ç/, /p/, /t/ ve /r̄/ ünsüzlerinin yazımında ikili yazımlara rastlanmaktadır. Yazım farklılıklarının temel sebebi alfabe kaynaklıdır. Dilde sabit olan fonemlerin aynı metinlerde farklı harflerle gösterilmesi, burada fonetikten çok yazımı ilgilendiren bir sorundur. Bu sorun, harflerin sesleri karşılamaıyla ilgilidir. Alfabe ve yazım dilin fonetiğiyle ilgili değildir. Bu yüzden Eski Oğuz lehçesiyle yazılmış bu metinlerin sesletiminde (telaffuz) Oğuz yazı dilleri ve ağızlarındaki Oğuzca şekiller esas alınmalıdır.

Anahtar kelimeler: Alfabe, Arap Alfabesi, Eski Oğuz Lehçesi, Yazı/dil ilişkileri, Türkçe metinlerde alfabe sorunları

ABSTRACT

Written languages began to form with the evolution of phonetic alphabets. Phonetic systems were adapted to varied languages but the sounds uttered in a language were insufficiently demonstrated in scripts. The problems pertaining to written-phonology have consequently been discussed since ancient times. Similar difficulties were also observed in the Turkish alphabet and historical texts. The Turkish phonetic system is symbolized to a certain extent in the Köktürk alphabet. The Uighurs constitute an ethnic group included in the Manichaeen-Buddhist civilization circle. This indigenous culture adopted the Sogdian based writing system in the 8th century. However, the Aramaic-inspired alphabet could not adequately encompass Turkish sounds. Karakhanid dialect texts began to be inscribed using the Arabic alphabet in the second half of the 9th century.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ali Akar (Prof. Dr.),
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Muğla,
Türkiye
E-posta: aliakar2023@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2950-6940

Başvuru/Submitted: 06.03.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.04.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
25.04.2021

Kabul/Accepted: 07.05.2021

Online Yayın/Published Online: 07.06.2021

Atıf/Citation: Akar, Ali. "Eski Oğuz Lehçesinde Alfabe Kaynaklı Fonolojik Bir Sorun: Ünsüzlerin Yazımı." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 1-14.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.934455>

This script has been adapted to the Uighur spelling system. The spelling problems that appeared became an important issue between the 13th and 15th centuries, when Oghuz Turkish started to develop in Anatolia. This written language was first nourished by Turkish writing traditions beyond the Caspian. Binary spellings are encountered in the writing of consonants /ç/, /p/, /t/ and /ñ/ in the texts of this period. The spelling differences stem primarily from the alphabet. A problem obviously concerning the inscription rather than phonetics may be discerned if the phonemes established in a language are displayed in the same text using discrete letters. Such difficulties occur when letters do not match sounds. Alphabets and spellings are unrelated to the phonetics of a language. Therefore, the features of the Oghuz language and dialects should ground the pronunciation of texts written in Old Oghuz dialect.

Keywords: Alphabet, Arabic alphabet, Old Oghuz dialect, Writing/language relations, Alphabet problems in Turkish texts

EXTENDED ABSTRACT

Written languages began to form with the evolution of phonetic alphabets. Phonetic systems were adapted to varied languages but the sounds uttered in a language were insufficiently demonstrated in scripts. The problems pertaining to written-phonology have consequently been discussed since ancient times.

The spelling problems that appeared became an important issue between the 13th and 15th centuries, when Oghuz Turkish started to develop in Anatolia. This written language was first nourished by Turkish writing traditions beyond the Caspian. Binary spellings are encountered in the writing of consonants /ç/, /p/, /t/, and /ñ/ in the texts of this period.

The spelling difficulties of Old Oghuz Turkish may be divided into two categories: a) the problems of inscribing vowels and consonants and noting vowel points in Turkish using the Arabic alphabet, and b) the complications of the initial inscription of Oghuz words in the Arabic alphabet.

The first category of the complexities of adapting the Arabic alphabet to Turkish concerns the structure of the alphabet. Since the letter set of this alphabet was created for Arabic, it cannot be expected to fully reflect Turkish phonology. Three separate /z/ sounds (*ze, zel, dat*), three separate /h/ sounds (*ha, hu, he*), three separate /s/ sounds (*sin, sad, interdental s*), the sound of the *ayın* and their signs are noted as independent letters in this alphabet. Most of these sounds do not exist in Turkish and the letters *zel, dat, hu, he, interdental se, sad, and ayın* were used only in the inscription of words of Arabic-origin.

The second category of inconvenience relates to the indecision regarding the spelling of Turkish-origin words. Multiple spelling was used in texts to display the sounds /d/, /s/, /ç/, /p/, and /ñ/. This circumstance is accepted as a characteristic features of Old Oghuz Turkish and is amply recognized in the history of language and writing. Such a situation primarily occurred when the Oghuz words were first inscribed.

The most notable of such variations concerns the inscription of the first sound /d-/. The initial characteristic voices the dental consonant /d-/ sound of the Oghuz dialects and is written using two separate letters in Turkish texts inscribed in the Arabic alphabet. Some words that known originally as encompassing the Oghuz /d-/ may be noted in the same text to use both *ti* and *dal*.

The second instance of consonant-related spelling instability involves the /s/ sounds written using *sin* and *sad*. The same word is inscribed using both *sin* and *sad*. These words are written only with *sin* in Turkish texts inscribed using Khorezm; the letter *sad* is not used. In Oghuz Turkish, *sad* is used with the back vowels and *sin* is employed with the front vowels.

Another spelling variation affects words including /ç/ indicated by ç/c sounds. The letter /ç/ does not appear in the Uighur and Arabic alphabet. It is shown through *çim* and *cim* in texts written in the Arabic alphabet. As the alphabet evolved, *çim* also came to be included in Arabic alphabet utilized to write Turkish texts. The sound at the beginning of the word were written using both *çim* and *cim* in Oghuz texts written in Anatolia.

A sound not found in the Arabic alphabet is denoted by a letter devised by placing three dots under the letter *be* to spell /p/ in Persian and Turkish words. The Uyghur orthographic spelling instabilities in texts of this period may be observed in the writing of the /ñ/ sound. Written as a primary Turkish consonant since the Köktürk texts, this sound is inscribed in Uyghur Turkish using *k + n*. This tradition continued with the Arabic alphabet, using which this sound was tradition is felt intensely In Karakhanid and Khorezm Turkish texts, in which the /p/ sounds in Turkish words are indicated with *be*. In Old Oghuz Turkish texts, the sounds relating to /p/ are displayed both through *be* and *pe* because of the influence of the Khorezm tradition.

Another inscribed through a combination of *kef + nun*. The Khorezm tradition persisted in the writing of this sound in the first period texts of Anatolia. Subsequently, this sound was noted by placing three dots on the *kef*.

The spelling differences stem primarily from the alphabet. A problem obviously concerning the inscription rather than phonetics may be discerned if the phonemes established in a language are displayed in the same text using discrete letters. Such difficulties occur when letters do not match sounds. Alphabets and spellings are unrelated to the phonetics of a language. Therefore, the features of the Oghuz language and dialects should ground the pronunciation of texts written in Old Oghuz dialect. For example, the pronunciation of a word written in the binary forms of *tağ* and *dağ* should be standardized using the single form of [dağ] as in contemporary Oghuz Turkish.

Giriş

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş dönemlerindeki ses, yazı ve alfabe ilişkileri dil tarihinin önemli konularından biri olagelmıştır. Ön Asya ve Akdeniz bölgesi uygarlıklarının ilk alfabetesi kabul edilen hiyeroglif yazıda, nesne ve hareketler, onların resimleriyle karşılanıyordu. Fenikeliler (MÖ 10-7. yy) bu yazıyı fonetik alfabeyle dönüştürdüler. Bu yeni alfabede, insan dilindeki sesler “harf” denilen simgelerle temsil ediliyor ve dilin, bütün ses ve anlam bütünlüğü bunlar aracılığıyla yazıya aktarılabilirdi. Bu işlevselliğinden dolayı fonetik alfabe uygarlık tarihindeki birkaç büyük icattan biri olmuştur. İlk olarak Akdeniz bölgesindeki başka dillerin yazımında kullanıldı. Fakat fonetik alfabedeki ses simgeleri (harf) her dilin fonetik sistemini karşılayacak sayıda ve nitelikte değildi. Çünkü dillerde fonetik nitelikleri (çıkış ve oluşum noktaları) farklı çok sayıda ses bulunmaktaydı. Uygulandığı hiçbir dilin seslerini tam olarak karşılayamayan bu alfabeyle her dilde yeni simgeler eklemek zorunda kalınmıştı. Böylelikle bu alfabe uygulandığı dillerde değiştirilmiş ve ortaya birbirinden farklı fonetik yazı sistemleri çıkmıştır.

Türklerin yazı tarihinde hiyeroglif yazının kullanıldığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Fakat Altay dağlarının çevresinde (Moğolistan, Kazakistan, Kırgızistan) tarih öncesi çağlardan kalan birtakım petrogliflerin daha sonra boyları temsil eden damgalar hâline geldiği ve bunların da fonetize edilerek Türk yazısının oluşturulduğuna dair birtakım görüşler vardır. Türklerin kullandıkları ilk yazı sistemi olan Köktürk alfabesindeki birkaç simge hiyeroglif sistemi çağırırsa da bu alfabe gelişmiş bir fonetik alfabedir.¹

Türkler, 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar üç asırda üç büyük kültür çevresinde bulunmuşlar ve üç farklı alfabe kullanmışlardır. Uygarlık tarihi için çok kısa sayılabilecek bu sürede yaşanan bu hızlı kültür değiştirmeleri, Türk yazı dilinde yazım kuralları ve alfabe gelenekleri oluşmasını olumsuz yönde etkilemiştir.

Köktürk yazı sistemi Türk dili için oluşturulmuş bir alfabedir. Bu alfabedeki ünlüler ve ünsüzler dilin fonolojisine uygun biçimde tasarlanmıştır. Özellikle ünsüzlerin, bağlı buldukları ünlülerin oluşum noktalarına göre arklı ve önlü olarak gruplara ayrılması alfabe tarihi bakımından ileri bir aşamadır.² Bu avantajlarına rağmen Köktürk alfabesinin de Türkçenin ses düzenini tam olarak karşıladığı söylenemez. Çünkü dildeki sekiz ünlü dört işaretle yazılmakta, kimi harfler çift sesi karşılamakta, harflerin sayısı ve şekli yazıtlara göre farklılıklar göstermekteydi. Buna rağmen, söz konusu alfabe, daha sonra Türklerin kullanacakları Soğd ve Sami esaslı ardıllarına göre fonetik olarak gelişmiş bir yazı düzeneğiydi.

Soğd alfabesinden geliştirilen ve işaret sayısı epeyce sınırlı olan Uygur alfabesi, kâğıda yazılan işlek bir yazı olmasına rağmen Türkçenin seslerini yansıtmaktan çok uzaktı. Bu alfabede ünlüleri karşılayan tek işaret vardı. Türkçenin sekiz ana ünlüsü, bu işaretin değişik ünsüzlerle oluşturulan kombinasyonlarıyla ancak gösterilebiliyordu. Alfabenin ünsüz sistemi

1 Ali Akar, *Türk Dili Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 96.

2 Sir Gerard Clauson, *Türkçe-Moğolca Çalışmaları*, çev. Fatma Kömürçü (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 155.

de Türkçe sesleri karşılamakta yetersizdi: *b/p/v*, *c/ç*, *k/ğ/h* sesleri için aynı harfler kullanılıyor, Köktürkçe alfabesinde tek simgeyle karşılanan *damak n*'si /n/ ve /k/ işaretlerinin birleştirilmesiyle yazılıyordu.

Uygurların kullandıkları bir başka yazı sistemi olan Brahmi alfabesinde ünlüler için bağımsız simgeler kullanılmıştır. Fakat bu alfabeyle yazılmış Türkçe metin sayısı fazla olmadığından yazı tarihimizde fazla rolü olmamıştır.

Türkler İslamiyet'i kabul edince Arap alfabesini kullanmaya başlamışlardır. Bu alfabe de Uygur alfabesi gibi Türkçenin seslerini tam olarak karşılamış sayılmaz. Arap alfabesindeki ünlüleri karşılayan işaretlerin yetersizliği, alfabe setinde Arap dilinin fonolojisine özgü çeşitli ünsüzlerin bulunması, *ç*, *p*, *ñ* seslerini karşılayan harflerin bulunmaması bu alfabenin başlıca zayıf tarafları olmuştur.

1. Anadolu'da Oğuzca İlk Metinlerin Yazımı

13. yüzyılda Anadolu'da yeni kurulmaya başlayan Oğuz lehçesine dayalı yazı dili Arap alfabesiyle yazılmıştır. Bu dönemde yazıya geçirilen metinlerdeki dil sorunlarının başında alfabeyle ilgili olanlar yer alır. Köktürk ve Uygur yazım geleneklerine bağlı Orta Asya lehçeleri (Karahanlı, Harezmi, Çağatay...) Arap alfabesini Uygur yazı sistemine uyarlayarak yeni bir yazım geleneği oluşturmuşlardır.³ Fakat yazıya yeni uyarlanan Oğuz lehçesinin böyle bir geleneği yoktu. Bu yüzden 13-15. yüzyıllar arasında bu alfabeyle yazılmış metinlerdeki fonolojik sorunları alfabe ile birlikte değerlendirmek gerekir.

Arap alfabesinin Anadolu'da Oğuz lehçesine uyarlanması uzun bir zamana yayılmıştır. 13. yüzyıldan başlayıp 15. yüzyıla kadar devam eden bu süreçte yazı ve fonoloji ilişkileri karışık görünmektedir.⁴ 13. yüzyılda Anadolu'da kaleme alınan metinlerde ilk dikkati çeken özellik, Türkçe kökenli kelimelerin çoklu yazım şekilleridir. Bu metinlerde bir kelimenin aynı eserde hatta aynı sayfada farklı şekillerde yazıldığı görülür. Bunun temel nedeni, dilin yazıya ilk defa uyarlanıyor olmasıdır. Türkçe kelimeler için bir yazım kuralı ve geleneği henüz oluşmadığı için yazarlar (müellif) ve yazıcılar (müstensif) alfabedeki değişik harfleri kullanmakta kendilerini “özgür” hissetmişler ve -âdetâ- istedikleri gibi yazmışlardır.

3 Ali Akar, *Oğuzların Dili, Eski Anadolu Türkçesine Giriş* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 93.

4 Bu dönemler içinde eserlerde Oğuzca yanında Kıpçak ve Karluk lehçelerini yansıtan dil özellikleri bulunmaktadır. Türkoloji literatüründe “Karışık Lehçeli Eserler” adı verilen tartışmanın bir bölümü de alfabe kaynaklıdır. Bu durumun sebebi hakkında araştırma yapanların farklı görüşleri vardır. R. Rahmeti Arat, *Oğuzların Hazar ötesindeki yurtlarında diğer Türk boylarıyla bir arada yaşadıkları için bunun dile de yansımalarını savunurken* Bk. Reşit Rahmeti Arat. “Anadolu Yazı Dilinin Tarihî İnkişafına Dair”, *Makaleler* I içinde, Haz. Osman F. Sertkaya, (Ankara: TKAE Yay., 1987), 312. Şinasi Tekin bu lehçenin ilk defa Anadolu'da yazılı hâle geldiğini savunur. Bk. Şinasi Tekin. “1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde ‘olga-bolga’ Sorunu”, *TDAY - Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1973-1974*, (1974), 59.

Bu dönem metinlerindeki yazım (imlâ) çeşitliliğinin bir diğer sebebi ise yazım gelenekleriyle ilgilidir. Anadolu'daki Oğuzca metinlerin yazar ve yazıcıları, Maveraünnehir'den Anadolu'ya taşınan Uygur yazım geleneği ile Arap harfli yeni yazım şekillerini bir arada kullanmışlardır.⁵

1.1. Oğuz Lehçesi Metinlerinde Ünsüzlerin Yazım Esasları

Oğuz lehçesi metinlerdeki ünsüzlerin yazımı ile ilgili sorunların kökleri Karahanlılar çağındaki yazım geleneklerine kadar uzanır. 10. yüzyılda İslam'ı kabul eden Karahanlılar bu alfabeyle ilk metinlerini oluştururken büyük ölçüde Uygur yazım geleneklerini esas aldılar. Buna göre /ç/, /p/, /ñ/ ünsüzlerinin yazımında Arap alfabesindeki *be* (ب), *cim* (ج) ve *nun+kef* (ك) harflerini birleştirerek kullandılar. Ayrıca Arap alfabesindeki *ti* (ت) harfini, art ve ön sıradan ünlü taşıyan kelimelerdeki ilk ses *t* ve *d* ünsüzlerini karşılamak için kullandılar.⁶ Bu yazım yöntemi, 14. yüzyıla kadar Orta Asya Türk yazı dillerinde etkisini sürdürmüştür.⁷

Oğuzların Harezmi'de yazılı bir edebiyatları olduğuna dair elimize bir belge yahut metin ulaşmış değildir. Bu yüzden söz konusu lehçenin yazılı ilk metinleri olarak Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren oluşturulan eserleri kabul ediyoruz. İşte bu yüzyıldan itibaren Anadolu'da yazılmaya başlanan Oğuz lehçesi eserlerinde ünsüzlerin yazımındaki söz konusu kararsızlıklar, hem Orta Asya'daki Uygur yazım geleneğiyle hem de Arap alfabesinin bu lehçeye yeni uyarlanıyor olmasıyla ilgilidir.

1.1.1. Söz başında /t-/ , /d-/

Arap alfabesinde, nitelikleri birbirine yakın olan /t/ ve /d/ seslerini karşılayan *ti* (ط) ve *dal* (د) harfleri Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde kalın sıradan ünlü taşıyan kelimelerde herhangi bir kurala bağlı kalmadan kullanılmıştır (Tablo I).

Tablo I

| | |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| طئلو <i>tatlu</i> (Marz. 37b-11) | دئلو <i>datlu</i> (Marz. 19b-10) |
| دردی <i>durdi</i> (Marz. 28a-1) | طرب <i>turub</i> (Marz. 33b-8) |
| طاش <i>taş</i> (KTMS/121b) | داش <i>daş</i> (Beh. 167, KTMS/190a) |
| طوغمق <i>toĝmak</i> (KTMS/133b) | دوغمق <i>doĝmak</i> (KTMS/372a) |
| طوتمق <i>tutmak</i> (G/47b/7) | دتمق <i>duṭmak</i> (G/28a/1) |

Bunların yanında ince sıradan ünlü taşıyan birkaç kelime söz başında bu ikili yazım şekillerine rastlanır: تکه *teke* (Marz. 29b-5), دکه *deke* (Marz. 29b-2)... Bunun sonucu olarak Oğuz lehçelerinde tonlu olarak telaffuz edilen söz başı tonlu damaksı /d-/ler hem *ti* (ط) hem

5 Fakat bu konuda önemli bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu da itiraf edelim; eserlerin nüsha farklılıkları ve yazarların kişisel tercihleri, konuyla ilgili olarak kesin hükümler vermemizi engellemektedir. Yazar nüshasının elde bulunmadığı durumlarda –ki bu çağda yazılmış metinlerin birçoğu için geçerlidir- yazım farklılıklarının, dönemin özelliği olarak değerlendirilmesi yanlış sonuçlar doğurabilir. Bu yüzden, yazıdaki varyantların tespiti için öncelikle yazar nüshasına ulaşmak gerekir. Bu mümkün değilse en eski nüsha esas alınmalıdır.

6 Mecdut Mansuroğlu, *Das Altosmanische*, PhTF I, ed. Jean Deny (Wiesbaden: Steiner, 1959), 162.

7 Şeyma Çelik, *Nehcü'l-Ferâdis'te Yazım (İmlâ) Çeşitliliği* (Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2017), 21.

de *dal* (د) ile yazılmaktadır.⁸ Bu kelimelerin iki ayrı harfle yazılması telaffuzlarının harflere göre farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek için yeterli değildir. Fakat bu tip yazımların yalnızca alfabeyi ilgilendiren bir konu olduğunu fonetikle ilgili olmadığı akla yatkın görünür. Bu eserlerde aynı sözcüğün birbirini takip eden satırlarda *ti* ve *dal* ile yazılması, bunun telaffuzla ilgili olmadığını daha çok yazımı ilgilendiren bir konu olduğunu düşündürmektedir.

1.1.2. Söz başında /s-/ , /ş-/

Bilindiği gibi Uygur alfabesinde art ve ön sıradan ünlü taşıyan kelimelerdeki /s/ler tek harfle karşılanıyordu. Arap harfli Orta Türkçe, Harezmi/Altınordu eserlerinde Uygur yazım geleneğinin etkisiyle Türkçe kelimelerdeki bütün /s/ sesleri *sin* (س) harfi ile yazılmıştır. Bu gelenek etkisiyle yazılan Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde ön ve art sıralı ünlü taşıyan birçok kelimedede *sin* (س) kullanılmıştır (Tablo II).

Tablo II

| | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| سقين <i>sakin</i> (Marz. 18b-4) | سچر <i>saçar</i> (YZ/4-53) |
| سكايو <i>saklayu</i> (Marz. 38a-5) | ساغشلايا <i>sagışlaya</i> (YZ/1-7) |
| سیدم <i>sıdum</i> (Marz. 20b-5) | سوغان <i>sogan</i> (G/76a/3) |
| سچكز <i>suçkuñuz</i> (YZ/1-7) | سوین <i>suwin</i> (Marz. 13a-2) |

Öte yandan art sıradan ünlü taşıyan bazı kelimelerde Arap-Fars yazım kurallarına göre Bunların yanında aynı dönemde yazılmış eserlerde art sıradan ünlü taşıyan kelimelerde *sad* ile yazılmış örnekler de görülmeye başlanmıştır (Tablo III).

Tablo III

| | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| اصنى <i>aşşı</i> (Marz. 23b-10) | صمىز <i>şımaz</i> (Marz. 26a-5) |
| صربدر <i>şarbdur</i> (KTMŞ/67-a) | صالدى <i>şaldı</i> (G/4b-11) |
| صكرا <i>şoñra</i> (G/7a-8) | صتار <i>şatar</i> (G/88a-9) |

1.1.3. Söz başında ve söz içinde /c/ , /ç/

Köktürk ve Uygur alfabelerinde /c/ sesini karşılayan bir işaret yoktu. Bu ses her iki alfabede de /ç/ harfi ile gösterilmiştir. Arap alfabesinde ise /ç/ harfi yer almıyordu. Karahanlı çağı metinlerinden itibaren bu sesin işaretlenişinde de hem *cim* (ج) hem *çe* (چ) harflerinin kullanıldığı görülmektedir. İlk dönem metinlerinde her iki harfi karşılamak için daha çok *cim* (ج) kullanılırken (Tablo IV) bu alfabenin geliştirilmesi sonucu *çim* (چ) harfi de yaygınlaşmaya

8 Bu konuda dönemin önemli metinlerinden olan *Danişmendnâme*'de 108 yerde geçen *taş* kelimesi *ti* ile yazılmıştır. Yine aynı metinde *tut-* fiili 157 yerde *ti* ile 3 yerde ise *dal* ile yazılmıştır. Bunlar içinde *dahı* kelimesi *dal* ile yazımı kalıplaşmış görülmektedir. Bu kelime, *Danişmendnâme*'de 626 yerde, *Dede Korkut Oğuznâmeleri* 'nde ise 145 yerde *dal* ile yazılmıştır.

başlamıştır (Tablo V). Oğuz lehçesi Oğuz lehçesi metinlerinin bir bölümünde Arap yazım sistemi doğrultusunda Türkçe kelime ve eklerdeki /ç/ sesi *cim* (ج) harfiyle karşılanmıştır.⁹

Tablo IV

| | |
|---|---|
| جیقماق <i>cıkmağ</i> (Beh. 145a/18) | جورنوب <i>cevrinüp</i> (G/86a/8), |
| اجندا <i>içinde</i> (Beh. 145a/14) | اچیم <i>içim</i> “(bir) içimlik” (Beh. 145a/18) |
| کیکی <i>kiciyi</i> (Süh. 432) | گجدی <i>gecdi</i> (Süh. 439) |
| سجدی <i>secdi</i> (G/13a/5) | سجی <i>sacı</i> (G/13b/1) |
| اوجدن اوچا <i>ucdan uca</i> (G/18b/7) | اوچماق <i>ucmağ</i> (G/84b/5) |
| اوج <i>üç</i> “üç” (KTMS/42a) | اوچ <i>uc</i> (KTMS/42) |
| گوجدیر <i>gücdür</i> (KTMS/42a) | گوجدی <i>göcdi</i> KTMS 15a-10 |
| قوجار <i>kuçar</i> (ET <i>kuç</i> - “kucaklamak”) (YZ/4-53) | جلاب <i>calab</i> (G/16a/11, 22b/1; KTMS/66a) |

Tablo V

| | |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| اچماغه <i>açmağa</i> (Süh. 396) | اچوپ <i>açup</i> (Süh. 406) |
| صاچو <i>şaçu</i> (Süh. 437) | اچنده <i>içinde</i> (KTMS/45a) |
| چاغرب <i>çağırup</i> (KTMS/13) | کچوبین <i>geçüben</i> , (KTMS/21) |
| اچوک <i>açuk</i> (KTMS/72) | سچوک <i>şucuñuz</i> (YZ/1-7) |
| اچره <i>içre</i> (YZ/2-16) | کچان <i>geçen</i> (YZ/3-39) |
| قاچان <i>kaçan</i> (YZ/4-50) | صاچار <i>şaçar</i> (YZ/4-53) |
| چاغرو <i>çağıru</i> (YZ/5-65) | چالب <i>çalab</i> (G/83a/11) |

Bu ikili kullanım örneklerine başka 14. yüzyıl metinlerinde de rastlanmaktadır. *çeri/ceri*, *agaç/âgaç*, *çok/çok*.¹⁰

1.1.4. Söz başında ve söz içinde /b/, /p/

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde /b/, /p/ harflerinin yazımında da istikrarsızlık vardır. Türk dilinin fonolojik sisteminde bu sesler ayrı, bağımsız birer fonem olduğu için ilk yazı sistemimiz olan Köktürk alfabesinde bu sesleri karşılayan bağımsız işaretler vardı. Uygur alfabesinde /b/ harfi her iki sesi karşılamak için de kullanılmıştır. Türklerin Arap alfabesini kullandıkları Karahanlı ve Harezmi metinlerinde de bu sesler büyük ölçüde Uygur geleneğine bağlı olarak b işaretiyle karşılanmıştır¹¹. Arap alfabesinde bulunmayan /p/ için Farisler /b/ altına üç nokta koyarak پ/p/’yi geliştirmişlerdir. Eski Oğuz lehçesinin ilk dönem metinlerinde Uygur geleneği etkisiyle karışık olarak /b/ olarak kullanılmıştır (Tablo VI). Daha sonraki yüzyıllarda yazı dilinin gelişmesiyle bu konudaki kararsızlık giderilmiş /b/ ve /p/ harfleri karşıladıkları sesleri göstermede kullanılmışlardır (Tablo VII).

9 Bu konuda Türkiye’deki çeşitli bilimsel yayınlarda iki farklı tutum söz konusudur. Türk dilindeki fonetik gelişme seyirindeki ses benzeşmeleri dikkate alınarak yapılan alfabe aktarımlarında ç tercih edilirken, yazımın esas alındığı aktarımlarda ise /c/’li biçimlerin tercih edildiği de görülmektedir. Dil konularının her iki şekli birden kullanmayacağına göre bu durumu, yalnızca yazıda bir imlâ kalıplaşması olarak görmek ve söz konusu sesleri /ç/ ile aktarmak gerekir.

10 Kerime Üstünova, *Kutbe’l-din İzniki Mukaddime* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yay., 2003), 53.

11 *Nehcü’l-Ferâdis*’teki şu örneklerde p sesi b harfi ile karşılanmıştır: قپوغ *qapug* 361/12, کپوزوک *köprüg* 407/9, اؤپتوم *öptüm* 272/16, تپشوردی *tapşurdi* 16/4, باشلاب *başlap* 33/5, کوب *köp* 408/7

Tablo VI

| | |
|--------------------------------------|----------------------------------|
| بريكيدر <i>birikibdür</i> (G/18b/10) | كلوب <i>gelüb</i> 20b/11 |
| اولوب <i>olub</i> (G/83a/2) | گيدوب <i>gidüb</i> (KTMS 12a-10) |
| الوب <i>alub</i> (Süh. 32/3) | |

Tablo VII

| | |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| قايدى <i>qapdı</i> (Süh. 400) | اوپوبنين <i>öpübenin</i> (Süh. 440) |
| قوپماق <i>qopmak</i> (G/16b/2) | طوپتولو <i>toptolu</i> (G/17a/1) |
| دوپدز <i>düpdüz</i> (G/17b/4) | الوب <i>alup</i> 81b7) |
| چورنوپ <i>çevriniüp</i> (G/86a/8) | قاپوسى <i>qapısı</i> (KTMS 26) |
| داپا <i>dapa</i> (YZ/4-45) | كوريه <i>körpe</i> (YZ/4-47) |
| طاپويا <i>tapuya</i> (YZ/2-28) | اوپر <i>öper</i> (YZ/4-53) |
| قاپا <i>qapa</i> (YZ/4-50) | دكليوپ <i>dinleyüp</i> (G/89b/8) |

1.1.5. /ñ/ sesinin yazımı

Bilindiği gibi Köktürk yazısında damak n'si için müstakil bir işaret (𐰉) bulunmaktaydı. Uygur alfabesinde /n/ ile /g/ nin birleştirilmesiyle $n+g = ng$ şeklinde gösterilen bu ses, Arap harfli Karahanlı metinlerinde, Uygur geleneğine uygun olarak *nun* ve *kef* in (کن) birleştirilmesiyle yazılmıştır. Harezmi/Altınordu ve Çağatay metinlerinde bu yazım şekli devam ettirilmiştir. Eski Oğuz Türkçesinin ilk dönem metinlerinde de Türkistan lehçelerindeki bu yazım şekli tercih edilmiştir (Tablo VIII).

Tablo VIII

| | |
|--------------------------------|--|
| تنگرى <i>tangrı</i> (YZ/1-1) | تنگرى تعاله <i>tangrı te'ala</i> (Marz. 20b-8, Süh. 398) |
| صنگرا <i>songra</i> (YZ/1-13) | دنكلو <i>denglü</i> (G/7a/7) |
| بنگزر <i>bengzer</i> (G/12a/8) | |

13. yüzyıldan itibaren ise ilk zamanlar *kef* üzerine üç nokta (كٓ) konularak gösterilmiştir (*aña* Beh. 145a/19, *bunuñ* Beh. 145a/11, Beh. *haberüñ* 145a/11, *tañrılık* Beh. 145a/14). Daha sonra bundan vazgeçilerek Uygur ve Arap yazım geleneği bir arada kullanılmıştır (Tablo IX).

Tablo IX

| | |
|------------------------------|--|
| تنگرى <i>tangrı</i> (YZ 1/1) | تاڭرىيا <i>tañryya</i> (G/7b/1) |
| تاڭرى <i>tañrı</i> (YZ 1/2) | اڭلۇڭ <i>aḡluñ</i> (G/7a/3) |
| اڭا <i>aña</i> (KTMS 7a-6) | اڭاچلارۇڭ <i>aḡaçlaruñ</i> (KTMS 11a-10) |

Bu sesin yalnızca *kef* (ك) ile yazılması 16. yüzyıldan sonra yazıda meydana gelen standartlaşmalardan sonra görülmeye başlanacaktır.

Bu harflerin yazımındaki *ng* ve *ñ* harfleri telaffuz sistemleri bakımından aynıdır. Bu yüzden, *ng* ve *ñ* harfleriyle yazılmış olan kelimeleri aynı şekilde telaffuz etmek ve aynı transkripsiyon işaretiyle göstermek gerekir.

Değerlendirme

Dil çalışmalarında eski metinlerin yeni yazıya aktarılmasında iki aşamalı bir yöntem uygulanmaktadır. Bunlardan birincisi, kaynak alfabedeki metin hedef alfabeye harf aktarımı (transliterasyon) ile çevrilmiştir. Bu yöntemde yalnızca harfler aktarılmaktadır. İkinci yöntemde ise metnin ses aktarımı (transkripsiyon) yapılmaktadır. Türkiye Türkolojisi araştırmalarında birinci yöntem fazla kullanılmamaktadır. Aktarmalar genellikle transkripsiyon yoluyla yapılmaktadır. Dil araştırmalarında Arap harfli Türkçe metinler için oluşturulan Türk Transkripsiyon Alfabesi kullanılmaktadır.

Bu alfabede de daha çok Arap harfli Türkçe metinlerde yazı ile fonetik arasında her zaman birebir örtüşme olmamakta, harf-ses eşitliği (H=S) sağlanamamaktadır. Başka dillerin fonetik sistemlerine göre uyarlanmış alfabelerdeki harfler ve başka ses göstergeleri/işaretleri hedef dillere uygulanamamakta, uygulandığı zaman ise harf ses eşitliği sağlanamamaktadır. Nitekim başka dillerden alınan alfabelerde birtakım harf eklemeleri yahut çıkarmaları yapılmaktadır.¹² Bu yönüyle yazının icat edilmesinden sonra milletler sayısı sınırlı alfabeleri kendi dillerini yazmakta kullanırken birçok değiştirmeler yapmışlardır.¹³

Eski Oğuz lehçesi metinlerindeki bu yazım sorunlarını daha iyi tespit etmek için bu iki yöntemin birlikte kullanılması gerekir. Bu yöntemlerin birlikte kullanılması, metinlerin yazı ve fonoloji ilişkisinin veya ilişkisizliğinin daha açık olarak ortaya konulması sağlanacaktır. Bunun için öncelikle birinci yöntemle özgün metnin bire bir harf aktarımı (transliterasyon), ikinci aşamada ise metnin ses aktarımı (transkripsiyon) yapılmalıdır. Böylece harf aktarımında metinde hangi harflerin yazıldığı, hangilerinin yazılmadığı görülecek ve özellikle ünlülerin yazımı konusunda yazının doğru yorumlanması sağlanacaktır. Ses aktarımında alfabe kaynaklı fonetik eksiklikler tamamlanacak, yazılmayan ünlüler tamamlanacaktır (Tablo X).

Tablo X

| Özgün metin | Harf aktarımı | Ses aktarımı | Sesletim |
|-------------|---------------|----------------|-----------|
| طاغ | TAG | <i>tağ</i> | [dağ] |
| طردى | TRDY | <i>turdi</i> | [durdı] |
| اڭاچ | AGAC | <i>ağaç</i> | [ağaç] |
| تبدى | TBDY | <i>tebdi</i> | [debdi] |
| الوب | ALUB | <i>alup</i> | [alup] |
| كجوبن | GCUBN | <i>geçüben</i> | [geçüben] |
| دخى | DHI | <i>dahı</i> | [dahı] |

12 Bu yüzden Türkler ve Farslar Arap alfabesine çeşitli harfler *pe* (پ), *çim* (چ), *je* (ج); damak n'si için kef üzerine üç nokta (ك) eklemişlerdir. Türkler, Arap alfabesindeki *ayın* (ع), *dat* (ض) ve *zel* (ذ) harflerini yalnızca Arapça kelimelerin yazımında kullanmışlardır.

13 Jean Georges, *Yazı: İnsanın Belleği*. (Çev. N. Başer) (İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2010), 7.

Metinlerin bu şekilde biçimsel olarak çözümlemeleriyle dil araştırmalarında yöntem bakımından çeşitli kolaylıklar sağlayacaktır. Böylelikle harf-ses ilişkisi yazıda doğru olarak kurulacaktır. Ayrıca Oğuz yazı dili tarihinin oluşma ve gelişme süreçlerindeki alfabe kaynaklı sorunların daha iyi anlaşılması sağlanacaktır.

Sonuç

Yukarıda söz konusu olan yazım değişkeleri, yalnızca Eski Oğuz lehçesinde değil başka tarihî lehçelerde de vardır. Köktürk metinlerinde alfabe ünlüler açısından yetkin olsa da bazı harflerin hangi sesleri karşıladığı konusunda tam olarak açıklık yoktur. Aynı metinlerde ünlülerde de özellikle art-yuvarlak ve ön-yuvarlak ünlülerin yazımındaki belirsizlikten dolayı kimi kelimelerin okunuşunda tartışmalar devam etmektedir. Uygur alfabesinde ünlü ve ünsüzlerin yazımında çeşitli sorunlar bulunmaktadır. Bu alfabede de Arap alfabesinde olduğu gibi ünlüler ve ünsüzler bakımından harfin sesi karşılaması noktasında belirsizlik vardır. Uygur alfabesindeki başka bir sorun da alfabenin değişik dönemlerde değişik harf grupları ve biçimleriyle yazılmış olmasıdır.

Arap harflerinin Türkçe metinlerde kullanılmaya başlamasıyla daha öncekilere benzer sorunlar devam etmiştir. Karahanlılar, Uygur yazım sistemini Arap alfabesine uyarlamaya çalışsalar da bu konuda da ikilikler devam etmiştir. *Kutadgu Bilig* başta olmak üzere dönemin diğer eserlerinde bunlar tespit edilir. Bu dönem metinlerinde /ç/ fonemi *cim* (ج) ile /p/ fonemi *be* (ب) ile karşılanmıştır. Karahanlı lehçesi döneminde başlayan bu karışıklık daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Eski Oğuz lehçesindeki ünsüzlerin yazımındaki bu çeşitliliğin altında, aslında Hazar ötesinde başlayan yazım gelenekleriyle Anadolu'da oluşmaya başlayan geleneklerin birleşmesi etkili olmuştur. Hazar ötesindeki gelenekleri Selçuklu çağında Anadolu'ya ilk yazıcılar taşımışlardır. Bu eserlerde, /ç/ yerine *cim* (ج), /p/ yerine *be* (ب), /t/ yerine *te* (ت) harfi tercih edilmiştir.

13. yüzyıldan sonra yavaş yavaş yerleşmeye başlayan Anadolu Oğuz yazım geleneğinde, *çim* (ج), *tı* (ط), *sad* (ص) harfleri de alfabedeki harf setinde yer almaya başlamış, artık Türkçe kökenli sözcüklerin yazımında da kullanılır olmuşlardır.

İkili yazımların fonetik bir yapı mı yoksa yazıma dayalı bir tercih mi olduğu sorusunun yanıtını günümüzdeki canlı Oğuz ağızlarındaki yapılarla karşılaştırarak çözüme kavuşturmak mümkündür. Oğuzların, söz başındaki tonsuz ünsüzleri tonlulaştırdıklarını *Divânü Lügâti t-Türk*'te tanıklanmıştı. Anadolu'daki yazılı metinlerde de bunun devam ettiğini tahmin etmek güç değildir. Fakat yazıya yeni geçirilen bu lehçede Arap alfabesindeki harf setinin kullanımında tereddütler yaşanmış, bu da o dönemde yazılan metinlere yazım çeşitliliği olarak yansımıştır. Bu yüzden ikili yazımların bir ses bilgisi özelliği değil daha çok bir yazım tercihi olduğu ortadadır. Söz konusu sorunun çözümü için günümüz Oğuz yazı dilleri ve ağızlarındaki verilerden yararlanmak gerekir. Eski Oğuz lehçesindeki tonlu/tonsuz şeklinde ikili ve istikrarsız biçimde yazılan *taş/daş*, *tag/dag*, *tut-/dut-* *titre-/ditre-* gibi yapılar Türkiye Türkçesi yazı dili

hariç¹⁴ diğer Oğuz yazı dilleri ve ağızlarında *daş*, *dut-*, *ditre-* şeklinde tonlu olarak yazılmakta ve telaffuz edilmektedir. Bu sebeple bu dönem metinlerindeki *kaf* (ق) ve *te* (ت) ile yazılan söz konusu kelimelerin -dönem metinlerine münhasır olmak üzere- günümüz Oğuzcasındaki gibi tonlu olarak telaffuz edilmesi gerekir.

Kısaltmalar

Beh.: Canpolat, Mustafa. “Behcetü’l-Hadayık’ın Dili Üzerine” Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1967, (2. baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1989.

Dan.: Demir, Necati. Danişmend Gazi Destanı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

ET: Eski Türkçe

G: Yavuz, Kemal. Âşık Paşa, Garib-nâme, I/1, I/2, II/1, II/2, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

KTMSŞ: Mazıoğlu, Hasibe. Ahmed Fakih, Kitabu Evsafı Mesacidü’ş-Şerife. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1974.

Marz.: Korkmaz, Zeynep. Sadru’-din Şeyhoğlu, Marzubân-nâme Tercümesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım).

Ankara: DTCF Yayınları, 1973.

Süh.: Dilçin, Cem. Mesud bin Ahmed Süheyl ü Nevbahar, (İnceleme-Metin-Sözlük). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991.

YZ: Demirci, Ümit Özgür ve Şenol Korkmaz. Yusuf u Zeliha. İstanbul: Kaknus Yayınları, 2008.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

Adamović, Milan. *Konjugationsgeschichte der Türkischen Sprache*. Leiden: E.J. Brill, 1985.

Akar, Ali. “Lehçe Oluşma Şartları ve Evreleri Bakımından Eski Türkiye Türkçesi”, *Türklük Bilimi Araştırmaları- Journal of Turkology Research, Uluslararası hakemli dergi*, 28. Sayı/Volume, (2010): 15-29.

Akar, Ali. “Bir Kuruluş Dönemi Metni Olarak Garibnâme”, *Âşıkpaşa ve Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu Bildirileri* içinde, Hazırlayan Prof. Dr. M. Fatih Köksal. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2013.

Akar, Ali. *Oğuzların Dili, Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

Akar, Ali. *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Arat, Reşit Rahmeti. “Anadolu Yazı Dilinin Tarihi İnkışafına Dair”, *Makaleler* içinde, I, Hazırlayan Osman F. Sertkaya, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987.

14 Türkiye Türkçesinin yazı dilindeki tonsuz şekiller (*taş*, *tut-*, *titre-*...), yazım kalıplaşmasının zaman içinde fonetik bir mahiyete kavuşmuştur.

- Ata, Aysu. *Nehcü'l- Ferâdis- Uştmahlarning Açuk Yolu. Cennetlerin Açık Yolu. (III Dizin-Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Ayan, Hüseyin. *Şeyhoğlu Mustafa Hurşid-nâme, (İnceleme-Metin-Sözlük-Konu Dizini)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979.
- Banguoğlu, Tahsin. "Oğuz Lehçesi Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1960*, (2. baskı), 1989.
- Canpolat, Mustafa. "Behcetü'l-Hadayık'ın Dili Üzerine" *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1967*, (2. baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1989.
- Clauson, Sir Gerard. *Türkçe-Moğolca Çalışmaları*. Çeviren Fatma Kömürcü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Çelik, Şeyma. "*Nehcü'l-Ferâdis'te Yazım (İmlâ) Çeşitliliği*". Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2017.
- Demir, Necati. *Danışmend Gazi Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Demirci, Ümit Özgür ve Şenol Korkmaz. *Yusuflu Zeliha*. İstanbul: Kaknus Yayınları, 2008.
- Georges, Jean, *Yazı: İnsanlığın Belleği*. Çeviren N. Başer, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2010.
- Develi, Hayati. *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Dilaçar, Agop. "Türk Lehçelerinin Meydana Gelişinde Genel Temayüllerin Koyulaşması ve Körlenmesi" *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1957*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Dilçin, Cem. *Mesud bin Ahmed Süheyl ü Nevbahar, (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı, I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- Erkan, Mustafa. "Behcetü'l-Hakâyık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992).
- Gabain, Annemarie von. *Eski Türkçenin Grameri*. Çeviren Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Gökçe, Aziz. "Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine Dudak Uyumu ve Ünsüz Uyumu", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/3 Spring* (2009).
- Gülsevin, Gürer. *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Hughes, Jay. "Diller ve Yazı", Çeviren İ. Ulutaş-Y. Özçoban. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 5/3. (2005): 339-351.
- Jean, Georges. *Yazı: İnsanlığın Belleği*. Çeviren N. Başer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Johanson, Lars. "Die westoguzische Labialharmonie", *Orientalia Suecana*, 27/28. (1979): 63-107.
- Karahan, Leyla. "Eski Anadolu Türkçesinin Kuruluşunda Yazı-Ağız İlişkisi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 1/1 (2006).
- Kartallıoğlu, Yavuz. *Klasik Osmanlı Türkçesinde Eklerin Ses Düzeni (16, 17 ve 18. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Korkmaz, Zeynep. *Sadru'd-din Şeyhoğlu, Marzubân-nâme Tercümesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*. Ankara: DTCF Yayınları, 1973.

- Korkmaz, Zeynep. “Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler”, *I. Türk Dili Bilimsel Kurultayı* içinde, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Mansuroğlu, Mecdut. *Das Altosmanische*, PhTF I, editör: Jean Deny, Wiesbaden: Steiner, 1959.
- Mazioğlu, Hasibe. *Ahmed Fakih, Kitabı Evsafi Mesacidü's-Şerife*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1974.
- Tekin, Şinasi. “1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde ‘olga-bolga’ Sorunu”, *TDAY - Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1973-1974* (1974).
- Tekin, Talat. *Orhon Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, 2000.
- Tezcan, Semih ve Hendrik Boeschoten. *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2001.
- Tulum, Mertol. *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul, (Menâkıbü'l-Kudsîyye'de Bir Deneme)*. İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.
- Üstünova, Kerime. *Kutbe'd-dîn İznikî Mukaddime*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Yavuz, Kemal. *Âşık Paşa, Garib-nâme, I/1, I/2, II/1, II/2*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Yücel, Bilal. *Adnî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.

Hazar Kağanlığı'nda Tarım: Bulgar Çiftçiler

Agriculture in the Khazar Khaganate: Bulgarian Farmers

Meltem AKINCI¹ 



ÖZ

Yerleşik yaşam tarzının en önemli mihenk taşlarından biri olan tarım, Türklerin de uğraş verdiği iş kollarından birini oluşturmaktadır. Fakat coğrafi şartların özellikleri tarımsal aktivitelerin bölgeden bölgeye farklı yoğunlukta gerçekleşmesine neden olmuştur. Bu sebeple Türk tarihinde tarımda uzmanlaşmaya gidilmesi daha çok Orta Çağ Doğu Avrupa Türk tarihinde gözlemlenmiştir. Zira bölge bulunduğu alan itibarıyla hem iklimsel hem de fiziksel yapısıyla tarıma daha elverişli bir konumdadır. Doğu Avrupa Türk devletlerinden biri olan Hazar Kağanlığı, hâkim olduğu coğrafyanın genişliği dolayısıyla farklı kültürden ve milletten birçok halkı tek çatı altında toplamayı başarmıştır. Bu halklardan biri olan Bulgarlar, Türk yaşam tarzının gerekliliği dolayısıyla çoğunlukla hayvancılıkla uğraşsa da Saltovo–Mayatsk kültür dairesi içerisinde tarımla da haşır neşir olmuşlardır. Hayvancılıkla uğraşan Bulgarlar, hem kendilerine has becerilerini hem de bölgedeki yerli halkın becerilerini harmanlayarak zamanla tarımsal faaliyetlerde sivrilmişlerdir. Hatta daha sonraki süreçte bu becerilerini göç ettikleri sahalara da (Orta İtil–Tuna) taşımışlardır. Orta Çağ'a ait yazılı kaynaklar ve özellikle XX. yüzyılda Ten (Don) civarında gerçekleştirilen arkeolojik kazılar Bulgarların başını çektiği Hazar Kağanlığı tarım kültürü hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler sayesinde tarımın hangi dallarıyla uğraşıldığı ve kullanılan tarım aletlerinin neler olduğu ortaya çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hazar Kağanlığı, Bulgarlar, Türklerde Tarım, Tarım Kültürü, Saltovo–Mayatsk

ABSTRACT

Agriculture, one of the most important building blocks of the sedentary lifestyle, is one of the business lines that Turks also deal with. However, the characteristics of the geographical conditions caused the agricultural activities to take place at different intensity from region to region. For this reason, specialization in agriculture was observed in the Middle Ages Eastern Europe Turkic history. Because the region is in a more suitable location for agriculture with its climatic and physical structure. Khazar Khaganate, one of the Eastern European Turkish states, managed to gather many people from different cultures and nationalities under its dominance due to the wide geography it dominates. Although Bulgars, one of these peoples, are mostly engaged in animal husbandry due to the necessity of the Turkish lifestyle, they have also been involved in agriculture within the Saltovo–Mayatsk cultural circle. Bulgars, who we are interested in animal husbandry, have come to the fore in agricultural activities over time

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Meltem Akinci (Doktora Öğrencisi),
Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Tarih Ana Bilim Dalı, Antalya, Türkiye
E-posta: mlm.akinci@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-0807-1113

Başvuru/Submitted: 14.09.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
15.10.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.01.2021

Kabul/Accepted: 17.02.2021

Online Yayın/Published Online: 05.04.2021

Atıf/Citation: Akinci, Meltem. "Hazar Kağanlığı'nda Tarım: Bulgar Çiftçiler." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 15-32.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.794511>

by combining both their unique talents and the skills of the inhabitants of the region. Even in the later process, they transferred these skills to the fields (Middle Volga–Danube) they migrated to. Written sources belonging to the Middle Ages and especially archaeological excavations around Don (Ten) in the 20th century provide important information about the Khazar Khaganate agricultural culture led by the Bulgarians. Thanks to this information, it is revealed which branches of agriculture are concerned and what agricultural tools are used.

Keywords: Khazar Khaganate, Bulgars, Agriculture in Turks, Agricultural Culture, Saltovo–Mayatsk

EXTENDED ABSTRACT

Khazar Khaganate, one of the important Turkic states established in the Eastern European geography from the 7th century to 10th century, comes to the forefront in the history scene from various angles. The most well-known of these is that they have adopted Judaism and have managed to keep the trade route active along the north line of the Silk Road for centuries thanks to the policy of “Pax Khazarica” they have implemented. However, the issue that needs to be emphasized about this state structuring and that has led to the prominence different from other Turkic state structures is that many different business lines are lived in the land of Khaganate. Undoubtedly, the fact that the geography of Khanate has spread over a wide area behind this situation has a great effect. In addition, the interaction of sedentary and nomadic peoples with different lifestyles contributed to the formation of new cultural forms.

Here, the heritage of the region’s autochthonous and newly arrived residents around Don is called Saltovo–Mayatsk culture. It is not possible to attribute this culture to the Turkic-languages Khazarians. Because in this cultural circle, Turkic language peoples such as the Alans, Slavs and Bulgars or Ogurs formed an intricate structure. Saltovo–Mayatsk agricultural culture also displays an intricate structure. However, under the Khaganate rule, Bulgarian tribes engaged in agriculture come to the fore among other peoples of Turkic language. Especially archaeological materials shed light on the contribution of Bulgarian tribes to the culture of Saltovo–Mayatsk. There are many different reasons for Bulgarian tribes to start dealing with agriculture: acquaintance with settled tribes such as Slav, Göktürk heritage, geographical and climatic conditions. In addition, the long-standing conflict of the Bulgarian tribes with the Khazarian administration or the endless struggle of the Khazarians with the Arabs caused immigration had a great impact on the change of their lifestyle.

Don and its tributaries, Azov and partly Crimea are among the most important locations where Bulgarian tribes are observed within the Saltovo–Mayatsk culture. In this area, as well as their nomadic and fixed settlements, agricultural cultures were also discovered at certain points. Of course, the production of crafts, which is connected with the agricultural culture. According to the written and archaeological sources, most of the land was cultivated for cereals, and ploughs and anchors in different forms were encountered while the soil was cultivated. Plow, sickle and scythe were also discovered for product harvest. Among the other archaeological finds are millstones for processing the crops and granaries for food storage. Viticulture, one of the oldest forms of agriculture in the region, has also been one of the fields of activity of Bulgarian farmers.

These agricultural products are not only produced for the domestic market, but also the shares are transferred to the Khaganate and the exports are made. Traces of the agricultural skills acquired by the Bulgars in the Saltovo-Mayatsk culture were also observed in the Danube and Volga fields in the following period. Even the agricultural skills gained in the Khazar lands played a significant role in the rapid adaptation of the Bulgars who migrated to the Middle Volga to the settled life. Analysis of agricultural materials or ceramic pots discovered in connection with migrations from the 7th century to 10th century in archaeological research on the Volga Bulgars lands sheds light on the similarity of these finds with the Saltova-Mayatsk culture. For this reason, just like in the Caspian lands, the development of Volga–Kama urbanism is directly proportional to the increase of fixed settlements that occur in connection with agricultural activities. In other words, as the Bulgars interest in agriculture played a decisive role in the development of crafts and trade, it also formed an important building block of the cities they will establish in the future.

Giriş

VII-X. yüzyıllar arasında Kafkaslardan Özü'ye (Dnyeper) uzanan sahada bir yay gibi uzanan Hazar Kağanlığı bölgenin siyasi, ekonomik ve kültürel gelişiminde önemli rol üstlenmiştir. Batı Göktürk mirası üzerine teşkilatlanan Hazar Kağanlığı, hâkim olduğu sahanın genişliğinden ötürü çok sayıda etnik unsuru da bünyesinde barındırıyordu. Bununla birlikte bu durum, bünyesinde barındırdığı halklar arasında kültürel etkileşim imkânı da vermiştir. Özellikle Ten'in (Don) batısında bulunan yerleşik Slavlarla tanışıklık, göçer kültürün yerleşik yaşam tarzını benimsemesinde etkili olmuştur. Fakat bu, onların yaşam tarzlarını değiştirmelerinde yegâne etken elbette değildir. Bu değişimin ardında başta, coğrafi olmak üzere ekonomik ve siyasi şartlar yatmaktadır.

Hazar Kağanlığı'nın hükmettiği coğrafyanın çok geniş olması ekonomisinin de bir o kadar çeşitli olmasına neden olmuştur. Başlıca ekonomi kollarından biri olan tarım da iklime ve coğrafya şartlarına göre değişiklik arz etmiştir. Bu sebeple çalışmamızda daha çok Bulgarlar başta olmak üzere Türklerin meskûn olduğu coğrafyada gerçekleştirilen tarımsal faaliyetler üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken de bazı yerleşimleri temel alarak ayrıntılı olarak değil de genel olarak tarım kültürü hakkında bilgi vereceğiz.

Hazar Kağanlığı'nda Tarım Kültürü

Bilindiği gibi VIII-IX. yüzyılda Ten ve Azak çevresinde yaşamış ve yüksek kültür seviyesine ulaşmış sakinlerin tüm mirasına arkeologlar tarafından Saltovo-Mayatsk kültürü denilmiştir.¹ Bu isimlendirmenin sebebi kültür emarelerinin (yerleşim ve mezarlar) bulunduğu Ten çevresindeki Mayatsk ve Saltovo yerleşim adlarından gelmektedir. XIX. yüzyılda Ten'in sağ kıyısı boyunca ve nehrin diğer kollarında bu kültüre ait kalıntılara rastlanılmıştır.² Hazar Kağanlığı'nın bileşiminde yer alan halklar bölgede gerçekleştirilen kazılar sayesinde belirlenebilmektedir. Bu sebeple Saltovo–Mayatsk bileşenin incelemesinde de belirli ayrımlar (Harita 1) üzerinde durulmuştur. M. İ. Artamanov bu kültürü orman-bozkır (Saltovo–Mayatsk) ve bozkır (Aşağı Ten) olarak iki kısma ayırır. Bunlardan ilki Ten'in orman-bozkır bölgesinin en kuzeyini ilgilendirir ki daha çok Alanların kendilerine özgü karakterlerini açığa çıkaran buluntulara ev sahipliği yapanların yer aldığı orman-bozkır kısmıdır.³ İ. İ. Lyapuşkin de orman–bozkır Alanlara, bozkır ise Bulgarlara atfetmiştir.⁴ Büyük Bulgar Kağanlığı'nın ve Batbayan'ın Kara

1 S. A., Pletneva, *Ot koçeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, Moskva: İzd. Nauka, 1967, 3-4.

2 Pletneva, *Ot koçeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 3.

3 M. İ. Artamonov, "Sarkel i nekotorie drugie ukrepleniya v severo-zapadnoy Hazarii", *Sovetskaya arheologiya*, VI (1940), 130-164.

4 İ. İ. Lyapuşkin, "Pamyatniki saltovo-mayatskoy kul'turu v bassejne r. Dona", *Trudi Volgo-Don'skoy arheologičeskoj ekspeditsii: material i issledovaniya po arheologii SSSR*, Moskva, No: 62 (1958), 146.

Bulgarlarının atalarının⁵ bulunduğu Aşağı Kuban ve Azak çevresinde Bulgarların çoğunluğu yaşamıştır. Ten'in orman-bozkır bölgesinin kuzeyinde ve batısında ise Slav halklar, Vyatçiler, Severyanlar ve Polyanlar yer almıştır.⁶

İ. L. İzmaylov'un üzerinde durduğu gibi Doğu Avrupa'da bulunan konargöçer halkların ilk olarak sabit göçler yapan hayvan yetiştiricileri olduğu düşünülüyordu. Bazılarına göre bunlar Alanlar, Bulgarlar ve Hazarlardı. Fakat göçebelik ve yarı göçebelik modellerinin incelenmesi hem de yazılı ve arkeolojik verilerin analizi Hazar ekonomisinin sadece ve sadece hayvan yetiştiriciliğine dayanmadığını göstermektedir.⁷ Hazar ekonomisi ile ilgili verilerin kapsamlı analizi, Hazar ekonomisinin temelini bağcılık gibi özel türlerin de olduğu gelişmiş tarıma, çeşitli zanaat türlerine, hayvan yetiştiriciliğine ve hem ulusal hem de uluslararası yürütülen ticarete dayandığını göstermektedir.

Hayvancılığın Türk halkları arasında önemli bir yeri teşkil ettiği arkeolojik verilerle doğrulanmaktadır. Arkeolojik araştırmalar VIII-IX. yüzyılda Ten Havzası'nda ve Azak çevresinde yarı göçebe ve göçebe halkların yaşadığı ile ilgili bilgiler vermektedir. Nehir kıyısı ve büyük sel yarıkları boyunca kısa süreli yazlık ve kışlık obalar kurulmuştur. S. A. Pletneva'ya göre konargöçerlerin bu tarz nehir kıyılarına yerleşmelerinin birkaç sebebi vardır. Ana sebeplerden birini nehir kenarlarında bulunan otların sürüler için oldukça besleyici olması oluşturmaktadır. Bu çayırlar hem yaz hem de kış boyunca (karın altında) oldukça elverişli bir ortam sağlamıştır. Bu sebeple nehir kenarları sadece yazlık amaçlı kullanılmamış, sabit yerleşim alanlarından da oluşmuştur. Aynı zamanda bu alanlar hayvanların ve insanların su ihtiyacını karşılamış, balık gibi canlı rezervleri ile konargöçerlerin hayatını idame ettirmesine yardımcı olmuştur. Azak'ın doğu çevresindeki konargöçerlerin konak yerleşimleri genellikle sabit olmamış, yıldan yıla değişmiştir. Örneğin Azak civarında Taganrog kıyısındaki bir oba yerleşimi S. A. Pletneva'nın altını çizdiği gibi oldukça ilginçtir. Burada hayvanlar için otlak alan sadece ilkbaharda (Nisan'ın sonunda Haziran'ın ortasına kadar) oldukça zengin olmuştur. Temmuz ve Ağustos'ta bölge neredeyse çölü anımsatmıştır. Konargöçerler bahar aylarında sürülerini buraya getirmişler ve balık avlamışlardır.⁸ Sürü otlatma adına gerçekleştirilen uzun mesafeler göz alındığında, göçebe ekonomisinin zahmeti de açığa çıkmaktadır.

-
- 5 K. Porphyrogenetos Hazarlarla yürütülen ilişkilerde arabulucu rolü üstlenen Kara Bulgarlardan bahsetmiştir: C. Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, Eng. Trans. by R. J. Jenkins, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1967, 65. Artamanov'a göre Kara veya Kuban Bulgarları Hazar Kağanlığı bünyesinde yer almakla birlikte bağımsız hareket etmişlerdir. Bu sebeple komşuları bu Bulgarları müstakil bir devlet olarak görmüştür. Dt.Bl. Bk.: M. İ. Artamanov, *Hazar Tarihi*, Çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2008, 490-491.
- 6 E. P. Kazakov, "Problemi stanovleniya Saltovo-mayatskoy kul'turi", *VII Halikovskie Çteniya srednevekovie arheologičeskie pamyatniki Povolj'ya i Urala: problemi issledovaniy, sohraneniya i muzeefikatsii. Materiali vsrossiyskoy naučno-praktičeskoj konferentsii, posvyaşennoj 50-letiyu Bilyarskoy arheologičeskoj ekspeditsii*, No:1 (2017), 157.
- 7 İ. L. İzmaylov, "Stanovlenie Voljskoy Bulgarii: ot plemeni k gosudartsvu", *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2 (12), 2012, 226.
- 8 Pletneva, *Ot kočeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 13-15.

Konargöçerlerin kullandığı bu sabit ikametlerin oluşması ile ilgili çeşitli varsayımlar yapılabilir. Konargöçerlerin Ten'in kuzey bölgesine yerleşmesine iki faktörün hizmet ettiği düşünülmektedir. Bunlardan ilkini coğrafya teşkil etmiş, orman-bozkır bölgesi göçer halkların ekonomisi için oldukça fayda sağlamıştır. İkinci rolü çiftçi Slavlarla tanışıklık oynamıştır. Göçerler, Slav yerleşim yerlerine yaklaştıkça tarımsal yerleşik yaşam tarzının avantajlarını öğrenmişler ve bu da onların yerleşik yaşama geçişlerini hızlandırmıştır.⁹

V. S. Flerov da Hazar topraklarında klasik bir göçer yaşam tarzının geçerli olmadığını, mevsimsel uzak hayvan yetiştiriciliği şeklinde yarı göçer bir yaşam tarzının olduğu belirtmektedir. Doğu Avrupa'nın güney bozkırlarında Hazar Kağanlığı çatısı altındaki boyların göreceli olarak barış içinde bir arada bulunmaları, konargöçerlerin bölgelerinin net olarak belirlenmesi ile mümkün olmuştur. Hazar topraklarında ve sonrasında İtil-Kama bölgesinde ayrı boylar ve grupların kendilerine ait ekilebilir, bozkır, çayır, orman arazileri, nehirleri ve diğer su kaynakları olmuştur. Flerov, yukarıdaki ifadesine ek olarak ya da sonuç olarak Hazar Kağanlığı'nın bahsi geçen ekonomi temelinde koşullu erken devlet tipinin yerleşik bir oluşumu olarak ortaya çıktığı, sonrasında ise tamamen gelişmiş kendi kendine yeten ekonomisi ile temel ve maddi kültür yarattığı sonucuna varmıştır.¹⁰

L. N. Gumilev'e göre Hazarların bulunduğu topraklar başta İtil Deltası olmak üzere aslında hayvan yetiştiriciliği için çok uygun değildir. Yaz aylarında sürüleri beslemek için uygun çayır olsa da kışın ancak saman stoğu ile bu iş kolunun devamlılığı sağlanabilmektedir. İtil Deltası'nın sakinleri bu sebeple daha çok balıkçılık ve tarımla haşır neşir olmuştur. Elbette ki hayvancılık Türklerin uğraş verdiği başlıca geçim koludur, fakat yerleşikliği ve tarımla uğraşmanın savaşıklık özelliğini yitirdiği söylenemez.¹¹ Örneğin tarımla uğraşan İtil sakinleri Rusların askeri seferlerini başarılı bir şekilde püskürtmeyi başarmıştır.¹² Savaş için gerekli olan para ihtiyacı uzun vadede göçebe hayvancılıktan ziyade yoğun tarım işleyişi ile elden edilen ürünler vasıtasıyla karşılanmıştır.

Hazar Kağanlığı idaresinde bulunan halkların da yukarı bahsi geçen sisteme dâhil olduğu ve tarım, zanaat gibi üretim biçimlerini benimsetip geliştirdiği varsayımı yapılabilir. Hatta bu husus varsayımdan öte arkeolojik kanıtlar çerçevesinde bir gerçeği oluşturmaktadır. Hazar çatısı altında yaşayan Bulgar daha doğrusu Ogur boyları aynı şekilde gelişmiş bir tarım, zanaat ve hayvancılık kültürüne sahip olmuştur. Bu hususta T. Noonan, Hazar ekonomisinin çeşitliliğine vurgu yapar. Peçenekler göçebe, Burtaslar ve Bulgarlar yerleşik yaşam süren tarım ve hayvancılıkla uğraşan halkları nitelerken, Slavlar tarımla uğraşmıştır. Bunun için ona göre Hazar Kağanlığı'nın ekonomisini anlamak için, Hazar birliğine dâhil olan her bölgenin ekonomisi ayrı ele alınmalıdır. Zira kaynaklar 25'ten fazla belki de 40 kadar farklı halkın Hazar hâkimiyeti altında yaşadığını vurgulamaktadır.¹³

9 Pletneva, *Ot kočeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 20.

10 V. S. Flerov, "Tri problemi v istorii Hazarskogo kaganata", *Saltovo-Mayats'ka arheologična kul'tura*. Harkov (2011), 100.

11 L. N. Gumilev, *Otkritie Hazarii*, Moskva: Algoritm, 2007, 149.

12 Mesudi, *Muruc Ez- Zeheb*, Çeviren Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2004, 75.

13 T. S. Noonan, "Some Observations On The Economy Of The Khazar Khaganate", *The World of the Khazars*, Leiden-Boston: Brill, Vol. 17 (2007), 208-209.

Hazar Kağanlığı çatısı altında gerçekleştirilen tarım hem yazılı hem de arkeolojik kaynaklarla doğrulanmaktadır. Doğulu kaynakların analizini yapan T. M. Kalinina'ya göre yazılı kaynaklar temel alındığında Hazar nüfusunun ekonomisinin salt göçebeliliğe dayandığı söylenemez. Zira bunlarda çok kısa bir süre için Hazarlara boyun eğen ve nüfusun çoğunluğunu oluşturmayan Peçenekler haricinde, Hazar nüfusunun veya ikincil halkların göçebe hareketine dair doğrudan bir kanıt yoktur.¹⁴ Ortaçağ'a ait bir dizi yazılı kaynak Hazarlarda ne denli gelişmiş bir tarım kültürü olduğuna dair bilgi vermektedir. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi X. yüzyılda yaşamış İslam coğrafyacısı İstahri'dir. O, İtil kentinden bahsederken ahalinin tarlalarının dağılık olduğundan, halkın yaz aylarında ziraat yapmak için kentten 20 fersah uzaklaşıp mahsullerini nehrin kıyısında ve bozkırlarda topladıklarından bahseder. Daha sonra mahsullerin arabalarla veya nehir yollarıyla taşındığını, pirincin bol olduğunu (arkeolojik veriler henüz doğrulamasa da) aktarır.¹⁵ Bu haberde Hazarların sadece nehir kenarlarında sürülmüş tarlalarının olmadığı verimli sahalarda da çiftçilikle uğraştığı görülmektedir. Arkeolojik araştırmalar bu haberleri doğrular niteliktedir. Astrahan'ın 36 km. aşağısında Samosdelka köyü yanında ve İtil Delta'sında bulunan VIII-X. yüzyıllara uzandığı ve İtil'in kalıntılarını teşkil ettiği düşünülen (Hazarlarla ilişki olan Saltovo-Mayatsk tarzı seramiklerin analizi neticesinde) müstahkem Samosdel'sk yerleşiminin alt katmanlarında göçerler için karakterize edilen yurt tipi yapılar saptanmıştır. Bölgede keşfedilen seramik formların, İtil Bulgar seramikleri ile aynı formlarda olması¹⁶ Aşağı İtil ve Orta İtil'in kültürel temaslarının devam ettiğini göstermektedir. Arkeolojik araştırmalar büyük ihtimalle Bulgarların da bulunduğu Samosdel'sk sakinlerinin tarımla uğraştığını göstermektedir. Zira çukurlarda ve bazı kaplarda darı tohumu, kavun ve karpuz çekirdeği, şeftali giliği keşfedilmiştir.¹⁷

İstahri yukarıdaki haberlere ek olarak Semender kentinden bahsederken, bölgede 4000'den fazla bağ olduğunu ve bağların çoğunluğunu da üzümün teşkil ettiğini aktarır.¹⁸ İstahri'nin bu haberleri İbn Havkal'ın¹⁹ ve Gerdizi'nin²⁰ haberlerinde de geçmektedir. El-Belhi, İtil ve Derbent arasında bulunan Semender kentinde Serir sınırına uzanan yaklaşık 4000 üzüm bağınının bulunduğu, meyveler arasında da en çok üzüme rastlanıldığı aktarmıştır.²¹ Mukaddesi ise İtil'de hükümdarın sarayından nehre açılan kırların sert ve kurak olup, burada yiyecek ve meyve

14 T. M. Kalinina. "Ekonomika i zanyatiya naseleniya Hazarii", *Hazariya v krosskul'turnom prostranstve: istoričeskaya geografiya, krepostnaya arhitektura, vıbor veri*, Moskva, 2014, 35.

15 R. Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara: TTK Basımevi, 2001, 158.

16 P. V. Popov, "Predvaritel'nie itogi izučeniya keramiki Samosdel'skogo gorodişa". *Samosdel'skoe gorodişe: voprosi izučeniya i interpretatsii. Sbornik naučnih statey*. Otv. red. D. V. Vasil'yev. Astrahan: İzd. Astrahanskaya tsifrovaya tipografiya, 2011, 63.

17 E. Zilivinskaya ve D. Vasil'yev, "Gorodişe v del'te Volgi". *Vostočnaya Kolleksiya*, No. 2, 2006, 51.

18 D. A. Hvol'son, *İzvestiya O Hozarah, Burtasah, Bolgarah, Madyarah, Slavyanah i Russah Abu- Ali Ahmeda Ben Omar İbn Dasta, Neizvestnogo dosele Arabskogo pisatelya načala X veka, Po Rukopisi Britanskogo Muzeya*. S. Petersburg: İzd. İmperatorskoy Akademii Nauk, 1869, 62; Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler*, 159.

19 Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 166.

20 Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 82.

21 Hvol'son, *İzvestiya O Hozarah, Burtasah, Bolgarah, Madyarah...*, 62.

bulunmayıp ilginç bir biçimde pirincin varlığından haber verir²², fakat Semender'deki bahçelerin ve bağların altını çizer.²³ Daha sonraki süreçte Kazvini de Saksin Kenti'nin bol bulunan ağaçlarına dikkat çekmiştir.²⁴ Aslında Arap kaynakların verdiği haberler, diğer hususlarda da olduğu gibi birbirinin tekrarı şeklindedir.

Hazarlarda tarımın özellikle de bağcılığın var olduğuna dair bilgi veren diğer önemli yazılı kaynağı Hazar Kağanı Yusuf'un X. yüzyılda Endülüs'teki devlet adamı Hasday b. Şaprut'a gönderdiği mektup²⁵ oluşturmaktadır. Yusuf, İstahri'nin haberi gibi Nisan ayında bağ bahçe ile uğraşmak için kentten çıkıldığından, verimli topraklara sahip olduğundan ve çok sayıda tarlalarının, bahçelerinin ve üzüm bağlarının varlığından bahseder.²⁶ Üzüm bağlarının varlığına dair en önemli buluntulardan biri Tsimlyansk yerleşiminde keşfedilen bağ bıçağıdır.²⁷ Bu bağlar sadece Kırım, Taman adaları, Kafkas Albanyası ve Ermenistan Semender'inde değil, büyük üzüm bağlarının bulunduğu Ten kıyılarında da var olmuştur.²⁸ Örneğin yine bağcılık alanında Kağanlığın önemli noktalarından biri olan Kırım'da önemli arkeolojik keşifler yapılmıştır. Kordon–Oba'da 0.5 metre derinliklerle kazılmış bağ direklerinin izleri keşfedilmiştir. Burada yaklaşık 10. 000 üzüm asmasının yetiştirildiği hesaplanmıştır.²⁹

Yerleşimlerin ve konutların aşamalı olarak değişimi VIII. yüzyılda tüm Ten civarında göçbelerin yerleşikliğe yani tarıma geçiş süreciyle bağlantılı olmuştur. Bu sürecin devamlılığı tarımın ve zanaatın gelişimine hizmet etmiştir. Örneğin Ten ve Azak civarında keramik üretiminin ortaya çıktığı görülmektedir. Bir kural olarak çömlek ustaları yoğun olarak tarımsal bölgelerde (Örneğin Pravoberejny yerleşimi) görülmüştür (Resim 2).³⁰

Ten ve Hazar Kağanlığı'nın tüm halklarının tarımsal gelişim aşaması hakkında yazılı kaynaklar yukarıda bahsi geçtiği gibi değerli fakat sınırlı bilgiler vermektedir. Yazılı kaynakların bahsettiği en verimli tarımsal bölgelerden birini Aşağı İtil oluşturmaktadır. Hazar Kağanı Yusuf, mektubunda ülkesinin fazla yağmur almadığından bahsetmektedir. Noonan'a göre bu sebeple Hazar elitlerinin başkentten etrafındaki alanın İtil'in suyu kullanılarak kapsamlı bir sulama sistemi ile çok sayıda tarla, bağ ve bahçeye dönüştürüldüğünün altını çizer. Yani başkentten çevresindeki çiftliklerden Hazar elitleri tarafından üretilen mahsuller temin edilmiştir. Hazarların yönetici tabakası kağanla birlikte özellikle kendileri için tahıl, meyve ve sebze temin etmiştir.³¹

22 Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 176.

23 Hvol'son, *İzvestiya O Hozarah, Burtasah, Bolgarah, Madyarah...*, 63.

24 Hvol'son, *İzvestiya O Hozarah, Burtasah, Bolgarah, Madyarah...*, 63.

25 Mektubun sahilliği hakkında bk. O. Karatay ve M. Duranlı, "Hazar Kağanı Yusuf'un Endülüs'e Mektubu". *Bilig*, S. 64, 2013, 200-201.

26 B. Hamidullin, "Pis'mo Yosifa. İstoriya Tatar s drevneyşih vremen v semi tomah. *Voljskaya Bulgariya i Velikaya Step*", T. II (2006) Kazan: İzd. Ruhil, 665.

27 Bağ bıçağı sırtında dikdörtgen çıkıntısı ve sap için uzun tutma yeri ile küçük türdendir. Bu tarz bıçaklar Karadeniz çevresi bağlarında eski zamanlarından beri kullanılmaktadır. Bunların en erkeni Kherson ve Pontus'ta Miladi I-II. yüzyılda görülmüştür. Bulgar köylüleri de bunları kullanmıştır.

28 Pletneva, *Ot koçeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 147.

29 İ. A. Baranov, *Tavrika v epohu rannego srednevekov'ya (saltovo-mayatskaya kul'tura)*, Kiev, 1990, 72.

30 Artamanov, *Hazar Tarihi*, 410-413.

31 Noonan, "Some Observations On The Economy Of The Khazar Khaganate", 215.

Başlangıçta askeri amaçlı kurulan, sonrasında ticari işlevinin artmasıyla sur dışı nüfusun genişleyerek bir yerleşim halini aldığı Sarkel'in temel uğraş alanlarından biri tarım olmuştur. Sarkel yerleşiminde gerek mimari yapılarda yer alan damgaların kökeni gerek ise mezarlardaki defin törenleri bölge sakinlerinin bir kısmının Bulgarlardan oluştuğunu göstermektedir.³² Sarkel yerleşiminde tarımın izi rahatlıkla sürülebilmektedir. Bölgedeki konutlarda farklı işleve sahip çok sayıda kuyu bulunmuştur ki konumuzla bağlantılı olarak bu kuyu formlarından birini tahıl ambarları oluşturmaktadır. Bu ambarlarda tohum, darı ve buğday keşfedilmiştir. Çukurlardaki tüm bu ürünler Sarkel halkının gelişmiş bir tarım kültürüne sahip olduğunu göstermektedir. Yine kazılarda ayrıca taş değirmenler, pulluklar, saban demirleri keşfedilmiştir.³³

Hazar başkentlerinden biri olan Semender'in tarım hayatı hakkında da yazılı kaynaklar haber vermektedir. Mukaddesi'ye göre kamışla örülmüş, sivri damlı, ağaçtan yapılmış çadır görünümlü evleriyle bu kent İtil'den daha büyüktür. En önemlisi de bol miktardaki bağları ve nar bahçeleri ile dikkat çekmektedir.³⁴ Bazı hesaplamalara göre bahsi geçen kent, Kızlar bölgesinde bulunan ve tıpkı Semender gibi nar bağlarıyla ünlü olan Terek'in aşağı akımıdır.³⁵

Hazarların ortaya çıkış sürecinde hayvancılık ve tarımla uğraşan nüfusun ilişkileri heterojen olmamıştır. Doğu Avrupa bozkırlarının Hazarlar tarafından fethi sürecinde burada yaşayan göçebeler (Ön Bulgarlar) hayvanlarından ve otlaklarından mahrum bırakılmış böylece yerleşik veya yarı yerleşik hayata geçmiştir. Bu durum göçebe hareketlilikten yarı yerleşikliğe, sonrasında da tam bir yerleşik yaşam tarzına geçişin bir nevi zorunlu gerçekleştiğinin göstergesidir.³⁶ Örneğin Hazar yönetimi altında bulunan Kırım'ın tarımsal aktivitesi hakkında arkeolojik materyaller yeterli bilgiyi sunmaktadır. Saltovo–Mayatsk kültürü yerleşim varyantlarından biri olan Kırım'da Bizans etkisi ağır olarak hissedilmiştir. Azak-Kuban bölgesindeki Bulgar boyları Kırım bozkırlarını sürüleri için kullanmaktayken, VII. yüzyıl ortalarında Hazarlara yenilince Kırım bozkırlarında mahsur kalmışlardır. Mevsimsel göç ile hayatlarını idare ettiren Bulgarlar, sürülerini yıl boyunca otlatacak araziden yoksun kalınca yerleşik bir yaşam tarzı benimsemek zorunda kalmıştır. Bu hususta L. N. Gumilev'in varsayımından yola çıkarak bazı yorumlarda bulunabiliriz. Bölgedeki Alanları, Oğuzları, Magyarlara ve Bulgarları her daim Hazarların düşmanı olarak niteleyen Gumilev, bu etnosların yaşadıkları tabiatla bütünleşerek ziraatçilikle geçimlerini sürdürdüklerini dile getirmiştir.³⁷ Alanları bir kenara koyarsak Hazar çatısı altında bulunan diğer halkların özellikle de Bulgarların, yerli komşularıyla etkileşimlerinin yanı sıra Hazar çatışmaları neticesinde yaşam tarzlarında bir değişime gittiği düşünülebilir. Zira savaşlar sebebiyle otlak alanlarının daralması ya da mevsimlik göç güzergâhlarının değişime uğraması yerleşik yaşama geçiş için zorlayıcı bir etki oluşturmuştur. Örneğin Arap-Hazar savaşlarının

32 B. Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, 231.

33 Artamonov, "Sarkel i nekotorie drugie ukrepleniya v severo-zapadnoy Hazarii", 151.

34 Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler...*, 177.

35 Artamonov, *Hazar Tarihi*, 511.

36 T. M. Kalinina. "Ekonomika i zanyatiya naseleniya Hazarii". *Hazariya v krosskul'turnom prostranstve: istoričeskaya geografiya, krepostnaya arhitektura, vıbor veri*, Moskva, 2014, 35.

37 L. N. Gumilev, *Hazar Çevresinde Bin Yıl*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2002, 209.

uzun sürmesi Bulgarlarla birlikte birçok halkı da bozkırdan orman-bozkır bölgesine daha sonra da Kama civarına göçe zorlamıştır.³⁸

Kırım örneğiyle devam edecek olursak, zaten var olan yerleşik kültürle birlikte Bulgar çiftçileri sayesinde tarım, Kırım'ın en önemli iş kollarından biri olmuştur. Kerç'in yanı sıra güney kıyıları ve nehir vadileri verimli hasatlara imkân tanımıştır. Önde gelen mahsulleri ise çavdar, buğday, arpa ve darı oluşturmuştur. Baranov'a göre yaklaşık 25 ailenin bulunduğu bir köyde 85. 000 kg. tahıl üretilmiştir. Onun tahminlerine göre vergiler bu miktarın yarısını alsa bile her yıl yaklaşık bir köy için 40.000 kg. tahıl ayrılabilmiştir. Bölgenin arkeolojik buluntuları arasında ise çok sayıda pulluk, çapa ya da değirmen taşı yer almaktadır. Tahminlere göre bu bölgede her Saltovo ailesi kendi tahılını üretecek yeterliliğe ve uzmanlığa sahip olmuştur.³⁹

Mayaki yerleşiminde V. K. Miheyev'in yaptığı kazılarda yine tarım kültürüne ait izler saptanmıştır. Burada yurt tipi yapılar ve sığınak tipi konutlar bulunmaktadır. Sığınak konutlar genelde dikdörtgen şeklindedir. Bu yapının duvarları plakalar ve kille kaplanmıştır, tabak şeklindeki ocakta çömlek parçaları, ocağın yanındaki çukurda ise değirmen taşı bulunmuştur. Konutta çok sayıda keramik parçası ve farklı türde ev eşyası (bıçaklar, ağırsak vs.), tırpan, döküm kalıbı keşfedilmiştir. Ambar çukurlarda sadece ürünler saklanmamıştır, ayrıca tarımsal üretim aletleri de görülmüştür. Belirtmemiz gerekir ki kompleksin hepsinde başta demir olmak üzere metaller güzel korunmuştur. Bunun için yerleşimde saban demiri, saban kulağı, orak, tırpan, metal kesmek için makas vs. keşfedilmiştir.⁴⁰

Saltovo–Mayatsk kültür dairesi içerisinde tarımda kullanılan aletler S. A. Pletneva tarafından sınıflandırılmıştır (Resim 1). Ona göre tarım aletleri iki gruba ayrılabilir: toprağı işlemek ve ürün toplamak için kullanılan aletler şeklinde. İlk gruba Sarkel, Pravoberejnoe Tsimlyanskoe (Sarkel çevresi) ve Mayaki yerleşimi kazılarında keşfedilen pulluk, demiri bıçağı girmektedir. Pulluklar ağır ve hafif olmak üzere iki tiptir. Ağır pullukların boyu 0,3 metre, genişliği ise 0, 12 metredir. Bunların kesici kısmı daima dış tarafından geniş bir şeritle korunmuştur, sapları farklı ölçülerdedir. Bu tarz pulluklar sadece geniş tarlalarda kullanılmıştır.⁴¹

Saban bıçağı Tsimlyanskoe yerleşiminde kalıcı bir şekilde korunmuştur. Pulluklar, ağırlığına göre demiri ve bıçağıyla ayrışmaktadır. Ne yazık ki pullukların ahşap kısmı günümüze kadar ulaşamamıştır, bu sebeple sadece demiri ve bıçağı hakkında bilgiye sahibi olabilmekteyiz. Ağırlığı azaltılmış tipteki demirlerin uzunluğu 0, 18 metre, genişliği ise 0,10 metredir. Bunlar her yıl nehir kenarından bulunan yerleşimlerdeki tarlaların sürüm işinde kullanılmıştır. J. N. Vijarova Bulgar sürüm aletleriyle uğraşmış ve Tuna Bulgarlarında görülen dört tip pulluk saptamıştır. En ilkel pulluk “tek yönlü, geniş diskten yapılmış hareketsiz tiptedir. Bu tip pulluklar VIII-IX. yüzyıl Ten civarı sakinleri tarafından da kullanılmıştır. Ayrıca Doğu Trakya'da

38 A. R. Muhamadeyev, “Kul'tura sel'skogo hozyastva i printsipi zemlevladieniya v Voljskoy Bolgarii doislamskogo perioda”, *Vestnik KazGUKI*, No:1 (2014), 124-126.

39 Baranov, *Tavrika v epohu rannego srednevekov'ya (saltovo-mayatskaya kul'tura)*, 15-35, 72-75.

40 S. A. Pletneva, *Oçerki Hazarskoy Arheologii*, Moskva, 1999, 69.

41 Pletneva, *Ot kočeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 144.

da görülmüştür. Bununla birlikte bir varsayıma göre yerleşikleşen Tuna Bulgarları pulluğu güneyli komşularından almışlardır. Ten civarı Bulgar ve Alan boyları ayrıca Artamanov'un görüşüne göre Kafkaslarla sıkı bağlarına ve buradan Ten civarına yayılmasına bakılmaksızın Tunalı komşularından pulluk almıştır. Toprağın işlenmesi için önemli olan diğer aletlerden çapa da (Tsimlyanskoe yerleşimi) günümüze ulaşmıştır. Bunların dışında bu gruba giren aletler arasında Saltovo–Mayatsk kültüründe yaygın olarak görülen çapalar yer almaktadır. Bunlar ufak dikdörtgen çapa ağzına sahiptir ve tıpkı saban demiri gibi her katakompta (daha çok Alanlara özgü) yaygın olarak görülür. Bunlardan Pravoberejnoe Tsimlyanskoe ve Sarkel yerleşiminde çok sayıda bulunmuştur. Uzun zamandır bu çapaların kollarının nasıl bir forma sahip olduğu belirsiz olmuştur. Yakın bir zamanda Dmitrovsk mezarında Г formunda yarım kol kalıntıları bulunmuştur. Bunlarla yarı sığınak, katakomp veya mezar inşa etmek için kullanılacak kil gibi maddeler oyulmuştur. Yarı sığınak konut duvarlarında özellikle de katakompların duvarlarında ve kubbelerinde kullanılan bu aletin izleri kalmıştır. Bunların genişliği sıklıkla geniş çapaların kullanıldığını göstermektedir. Bu tarz çapalar Ten ve Azak kollarından öteye de yayılmıştır. Konargöçer halklar bunları genelde mezar kazmak için kullanmıştır. Bunlar göçebe ve yarı göçebe Türk halklarının yaşadığı Orta Asya ve Sibiryası eserlerinin Saltovo–Mayatsk kültür eserlerinde yaygındır. Çapaları Kuzey Kafkasya'da Alanlar, Özü'nün solunda Slavlar ve Mordva halkları kullanmıştır. Fakat onlardaki bu çapalar yaygın olarak görülmemiştir. Fakat bahsi geçen çapalar Tuna civarı Eski Bulgarlarda, Orta İtil ve Kırım yerleşimlerinde bulunmamaktadır. Bu sebeple bu aletlere genellikle katakomp mezarların ve yarı sığınak tipi evlerin yer aldığı Ten bölgesinde rastlanıldığı söylenebilir.⁴²

İkinci yani ürün toplamak için kullanılan aletlerin başında orak gelmektedir. Oraklar Saltovo–Mayatsk eserlerinde rastlanılmış, neredeyse Miladi birinci bin yılın tüm eserlerinde ve oldukça farklı formlarda olmuştur. Tsimlyanskoe yerleşimi orakları özellikle ayırmaktadır. Burada en eski zamanlardan oldukça yakın tarihlere uzanan tüm formlara rastlanılmıştır. Orakların ağzı bazen kakmalarla kaplanmıştır. Kanca kollu, uzun hafif kavisli oraklar ekin toplamak ve kuru ot yığmak için Saltovoluların kullandığı diğer alet formlarını andırmaktadır. Tırpanlar bir kural olarak çok büyük değildir (uzunluk 25-30 cm, genişlik 2,5-3 cm, kalınlık 0,5 cm.) ve hafiftir. Bunlara aynı şekilde XI–XIII. yüzyıl Rus tarım aletlerinde de rastlanılmaktadır. V. İ. Dovjenok'un belirttiği gibi Rus tarihinde yer kaplayan pulluk, tırpan aynı vakitte Slavlarda da var olmuştur. Ayrıca Ten civarı hakkındaki söylemek gerekir ki Pravoberejnoe Tsimlyanskoe yerleşiminde rastlanan çapalar, oraklar (Resim 3) Saltovo–Mayatsk kültürünün ilk dönemine ayırmaktadır (VIII. yüzyılın sonu–IX. yüzyılın ilk yarısı).⁴³

Kimi araştırmacılar Saltovo–Mayatsk dairesi içerisindeki Bulgarların tarım aletlerinin kökenini Balkanların otokton Slav nüfusunun etkisine bağlamıştır.⁴⁴ Kağanlık sakinleri

42 Pletneva, *Ot koçeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 146.

43 Pletneva, *Ot koçeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 147.

44 V. K. Grib, "Novi materialı vidnosno rozvitku zemlerobstva u gospodars'kiy diyal'nosti naselennya Hazars'kogo Kaganatu", *Novi storinki istorii Donbasu*, Kniga 13/14 (2007), 358.

ve Severyanların tarım analizi bölgede ikamet edenler arasındaki oluşan koşullu genel bir ekonomik-kültür tipini oluşturmaktadır. Özellikle Slav-Hazar temas bölgesinin kırsal eserlerinin analizi iş araçlarının büyük bir kısmının ithal kökenli olduğunu göstermektedir. Fakat A. Z. Vinnikov'a göre bu kategorideki ürünlerin bir kısmı yerli ustalar tarafından imal edilmiştir. Yerel imalat sadece morfolojik analize dayandırılarak belirlenebilmektedir. Fakat Slav ve Kağanlık nüfusunun yerleşikliğinin farklı aşamalarda oluşu iş aletlerinin farklı görünüşte olmasına neden olmuştur. Her iki etnosun da eserlerinin pratik olarak bulunduğu Donets civarında Slavlar ve Alan-Bulgarlarla sıkı temaslar kurulmuştur. Bu suretle Saltovo-Mayatsk kültürü sakinlerinin tarım iş kolunun önemini belirlemek için temas bölgesinin ve geri kalan Slavyan Özü'nün sol kıyısının eserleriyle toprağı işleme ve ürün toplama analizinin kıyaslanması yapılabilmektedir. Özü'nün sol kıyısı sakinleri toprağı işlemek için çekim hayvanlarını kullanmış, kullanırken de raloyu (pulluğa yakın bir tarım aleti) tercih etmiştir. Buluntuların büyük kısmı VIII-X. yüzyıla tarihlendirilmektedir ve Yu. A. Krasnova'nın sınıflandırmasına göre eserler Slav orman-bozkır bölgesinde ve Saltovo-Mayatsk kültürünün halklarındadır. Ekin aletlerinin gösterdiği gibi bunlar genelde Severyanlarda yaygın görülmüştür. 2011'de Sugrovo'da toprağı sürüm aletleri keşfedilmiştir. Tarlayı sürmek için gerekli olan aletlere Jideyevsk yerleşiminden pulluk bıçağı da eklenebilir. Vereyuşkına'ya göre benzeri şeylere Hazar yerleşimlerinde de (Mayaki, Pravoberejnoe Tsimlyanskoe) karşılaşılr, fakat bıçak uzunluğu vs. dayanarak bunların da Rus topraklarından ithal edildiğini düşünmek daha uygundur. Bu suretle yine ona göre temas alanında yaşayan Romensk kültür sakinlerinin Saltovo toprakları geleneğinden etkilenmiş olması çok fazla abartılmamalıdır. Tarım aletlerinin morfolojik analizleri Severyanların tarım geleneklerinin gelişiminin kendine has olduğunu göstermektedir.⁴⁵

Tarım kültürünün Türk konargöçer yaşam tarzında pek fazla yer edinmediğini biliyoruz. Fakat Peter Golden'in ifade ettiği gibi Türklerin tarım kültürüne tamamen yabancı olduğu da söylenemez.⁴⁶ Zira Göktürk dönemine ait kurganlarda ziraat işlemlerinde kullanılan küreklere ve pulluklara rastlanılmış, Altay dolaylarında büyük sulama kanalları keşfedilmiştir.⁴⁷ Yine Saltovo-Mayatsk kültüründe yaygın olarak görülen çapa sapı-örneğin Dmitrovsk mezarında Γ formunda yarım kol kalıntıları-bulunmuştur. Bu tarz ahşap kollu çapalar Kırgızlarda da yaygındır ve bu alete "kerge" demekle birlikte daha çok ağaç işleme üretiminde kullanılmıştır.⁴⁸

Hazar çatısı altında vücuda gelen Saltovo-Mayatsk kültürü sakinlerinin en önemli temsilcilerinden biri olan Bulgar boyları, bölgede yerleşik-tarım halklarının etkisi, Göktürk tarım mirası ya da coğrafi, politik şartların zorlayıcı etkisiyle oluşturdukları tarım kültürünü farklı bölgelere de taşımıştır. Bilindiği gibi VII. yüzyılın sonunda dağılan Büyük Bulgar Kağanlığı'nın mirasçılarında olan Asparuh'un Tuna'ya, Kotrag'ın ise Ten'in karşısına siyasi,

45 M. V. Veretyuşkina M. V. ve A. A. Balaşov, "Kontaktı Severyan i naseleniya severo-zapadnoy Hazarii (po materialam zemledeliya)", *Divnogorskiy sbornik: trudi muzeya-zapovednika <Dinbogor 'ye>*, Vıp:6 (2016), 211.

46 P. Golden, *Khazar Studies*, Vol. I. Budapest, 1980, 104.

47 Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, 168.

48 Pletneva, *Ot kočeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, 146.

askeri sebeplerden ötürü gerçekleştirdikleri göç⁴⁹ Saltovo tarım kültürünün de taşınmasına sebebiyet vermiştir. Çanak çömlek zanaatının tarım nüfusunun bulunduğu bölgelerde gerçekleştirildiği varsayımından yola çıkarak ortak kökene dayanan fakat batı-kuzeydoğu istikametli alanlara göç eden kardeş Bulgar boylarının mezar envanterleri önemli ipuçları sunmaktadır. İtil Bulgarlarında görülen pulluk uçları Aşağı İtil, Ten, Kuzey Kafkasların Saltovo–Mayatsk kültürü ile oldukça benzeşmektedir. Özellikle Laişevsk yerleşimindeki küçük saban demiri ve kulağı bu duruma örnek teşkil eder.⁵⁰ Yine Örneğin Bulgar boylarının İtil'e göçü ile bağlantılı olan Bol'se Tarhansk mezar kompleksinde keşfedilen materyallere (tarım veya iş aletleri, çömlekler vd.) Tuna Bulgarlarında da rastlanılmıştır. Tüm bu keşifler Saltovo tarım kültürünün Tuna ve İtil'e taşındığının önemli birer göstergesi olmuştur.⁵¹

Sonuç

Orta Çağ boyunca Doğu Avrupa sahasında görülen Türkler kısa ya da uzun süreli devlet yapılanmaları vücuda getirmiştir. Bu devlet yapılanmaları içerisinde şüphesiz ki Hazar Kağanlığı'nın konumu oldukça başkadır. Hem Aral'dan Turla'ya kadar uzanan geniş bir sahaya hâkim olması hem de asırlar boyunca hâkim olduğu sahada çok farklı etnisiteden halkı tek bir çatı altında tutmayı başarması ayrıcalıklı konumunun en bariz örnekleridir. Bununla birlikte Hazar Kağanlığı'nın bulunduğu saha iklimsel ve fiziksel değişikliklerin çok sık yaşandığı (orman, bozkır, orman-bozkır) Doğu Avrupa'nın sahasında bulunmaktadır. Bu sebeple Kağanlık çatısı altında çok farklı iş kolları hayat bulmuş, özellikle tarımın gelişimi ile paralel olarak zanaat üretiminde uzmanlaşma gözlemlenmiştir.

Hazar Kağanlığı topraklarında tarımın varlığına ilişkin yazılı kaynaklardaki güçlü vurgular arkeolojik kazılarda ele geçirilmiş verilerle de doğrulanmakta, hatta daha başka yönlere de ışık tutmaktadır. Bu kaynakların analizi, başta bağıcılık olmak üzere tarımın çeşitli kollarının etkinliğini göstermektedir. Özellikle arkeolojik keşiflerle ortaya çıkan pulluk, tırpan, orak, çapa ve değirmen taşları, hububatın tarım hayatında önemli bir kol olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan kuyu formundaki tahıl ambarlarının varlığı halkın kışlık ürünü karşılama yanısıra artı ürün sağlanarak, ihracata yönelik üretim yapıldığının önemli bir göstergesidir. Zira aynı formda kuyulara sahip olan İtil Bulgarları da bu ambarları hem tahılları depolamak hem de depoladıkları ihtiyaç fazlası ürünleri satmak amaçlı kullanmıştır.

Hazarların tarım kültürü genellikle sabit ya da müstahkem yerleşimlerin ortaya çıkması ile bağlantılıdır. Saltovo–Mayatsk kültürü sakinlerinden olan başta Bulgarlar olmak üzere konargöçer Türk halklarının ekonomik, siyasi ya da coğrafi şartlar sebebiyle yaşam tarzlarında değişikliğe gitmesi hem iş hem de yaşam sahalarının değişmesine sebebiyet vermiştir. Hayvancılığın

49 Nikephoros, *Short History*, Trans. C. Manho, Washington, 1990, 35-37.

50 N. Halikov, "Zemledelie", *İstoriya Tatar s drevneyşih vremen s semi tomah. Voljskaya Bulgariya i velikaya step*, Otv. Red. F. Huzin, T. II. Kazan. İzd. RuhIL, 2006, 237.

51 V. F. Gening ve A. H. Halikov, *Rannie Bolgarı na Volge (Bol'se-Tarhanskiy mogil'nik*, Otv. red. N. Ya. Merpert, Moskva: İzd. Nauka, 1964, 65-66.

yanı sıra tarımı da aktif bir iş kolu haline getiren Bulgarlar, Hazar çarısı altında kentleşme temellerinin atılımını da katkı sağlamıştır. Bulgarların tarım ile uğraşmaya başlaması, zanaat ve inşa becerilerinin gelişmesine hizmet etmiştir. Bu durum Tuna ve İtil havzasında doğacak olan Bulgar devletlerinin kaderinin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

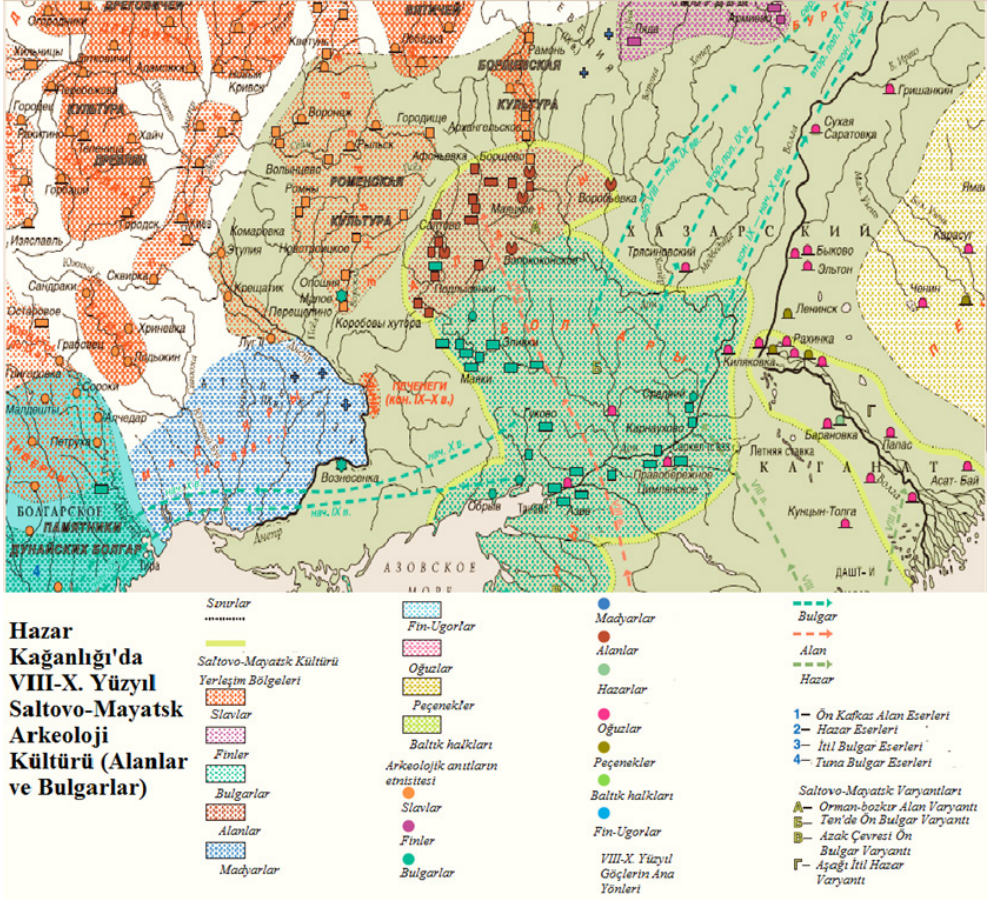
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Artamanov, M. İ. *Hazar Tarihi*, Çeviren: Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2008.
- Artamonov, M. İ. “Sarkel i nekotorie drugie ukrepleniya v severo-zapadnoy Hazarii”, *Sovetskaya arheologiya*, VI (1940), 130-167.
- Baranov, İ. A. *Tavrika v epohu rannego srednevekov'ya (saltovo-mayatskaya kul'tura)*, Kiev, 1990.
- Constantin Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, Eng. Trans. by R. J. Jenkins, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1967.
- E. Zilivinskaya ve D. Vasil'yev, “Gorodişe v del'te Volgi”. *Vostochnaya Kolleksiya*, No. 2 (2006), 42-54.
- Flerov, V. S. “Tri problemi v istorii Hazarskogo kaganata”, *Saltovo-Mayats'ka arheologična kul'tura*. Harkov (2011), 97-104.
- Gening, V. F. ve Halikov, A. H. *Rannie Bolgari na Volge (Bol'she-Tarhanskiy mogil'nik*, Otv. red. N. Ya. Merpert, Moskva: İzd. Nauka, 1964.
- Golden, P. *Khazar Studies*, Vol. I. Budapest, 1980.
- Grib, V. K. “Novi materialı vidnosno rozvitku zemlerobstva u gospodars'kiy diyal'nosti naseleniyya Hazars'kogo Kaganatu”, *Novi storinki istorii Donbasu*, Kniga 13/14 (2007), 356-362.
- Gumilev, L. N. *Hazar Çevresinde Bin Yıl*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2002.
- Gumilev, L. *Otkritie Hazarii*, Moskva: Algoritm, 2007.
- Halikov, N. “Zemledelie. İstoriya Tatar s drevneyşih vremen s semi tomah. Voljskaya Bulgariya i velikaya step”. Otv. Red. F. Huzin, T. II. Kazan. İzd. RuhİL, 2006, 236-239.
- Hamidullin, B. “Pis'mo Yosifa. İstoriya Tatar s drevneyşih vremen v semi tomah. Voljskaya Bulgariya i Velikaya Step”, T. II (2006) Kazan: İzd. Ruhil, 660-669.
- Hvol'son, D. A. *İzvestiya O Hozarah, Burtasah, Bolgarah, Madyarah, Slavyanah i Russah Abu- Ali Ahmeda Ben Omar İbn Dasta, Neizvestnogo dosele Arabskogo pisatelya naçala X veka, Po Rukopisi Britanskogo Muzeya*. S. Petersburg: İzd. İmperatorskoy Akademii Nauk, 1869.

- İzmaylov, İ. L. “Stanovlenie Voljskoy Bulgarii: ot plemeni k gosudartsvu”, *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2 (12), 2012, 217-242.
- Kalinina, T. M. “Ekonomika i zanyatiya naseleniya Hazarii”, *Hazariya v krosskul'turnom prostranstve: istoričeskaya geografıya, krepostnaya arhitektura, vıbor veri*, Moskva, 2014, 32-34.
- Karatay, O. ve Duranlı, M. “Hazar Kağanı Yusuf'un Endülüs'e Mektubu”, *Bilig*, S. 64, 2013, 199-230.
- Kazakov, E. P. “Problemi stanovleniya Saltovo–mayatskoy kul'turı”, *VII Halikovskie Čteniya srednevekovie arheologičeskie pamyatniki Povolj'ya i Urala: problemi issledovaniy, sohraneniya i muzeefikatsii. Materiali vsrossiyskoy naučno-praktičeskoj konferentsii, posvyaşennoy 50-letıyu Bilyarskoy arheologičeskoj ekspeditsii*, No:1 (2017), 155-170.
- Lyapuşkin, İ. İ. “Pamyatniki saltovo–mayatskoy kul'turı v bassejne r. Dona”, *Trudi Volgo-Donskoy arheologičeskoj ekspeditsii: materialı i issledovaniya po arheologii SSSR*, Moskva, No: 62 (1958), 85-150.
- Mesudi, *Muruc Ez- Zeheb*, Çeviren Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.
- Muhamadeyev, A. R. “Kul'tura sel'skogo hozyastva i printsıpi zemlevladieniya v Voljskoy Bulgarii doislamskogo perioda”, *Vestnik KazGUKİ*, No:1 (2014), 124-127.
- Nikephoros, *Short History*, Trans. C. Manho, Washington, 1990.
- Noonan, T. S. “Some Observations On The Economy Of The Khazar Khaganate”, *The World of the Khazars*, Leiden-Boston: Brill, Vol. 17 (2007), 207-244.
- Ögel, B. *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Popov, P. V. “Predvaritel'nie itogi izučenıya keramiki Samosdel'skogo gorodişa”. *Samosdel'skoe gorodişe: voprosı izučenıya i interpretatsii. Sbornik naučnih statey*, Otv. Red. D. V. Vasil'yev, Astrahan: İzd. Astrahanskaya tsifrovaya tipografıya, Astrahan, 2011, 60-88.
- Pletneva, S. A. *Ot koşeviy k gorodam. Saltovo–mayatskaya kul'tura*, Moskva: İzd. Nauka, 1967.
- Pletneva, S. A. *Očerki Hazarskoy Arheologii*, Moskva, 1999.
- Şeşen, R. *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara: TTK Basımevi, 2001.
- Veretyuşkina M. V. ve Balaşov, A. A. “Kontaktı Severyan i naseleniya severo-zapadnoy Hazarii (po materialam zemledeliya)”, *Divnogorskiy sbornik: trudi muzeya-zapovednika <Dinbogor'ye>*, Vıp:6 (2016), 206-220.
- Zilivinskaya, E. ve Vasil'yev, D. “Gorodişe v del'te Volgi”. *Vostočnaya Kolleksiya*, No. 2, 2006, 42-54.

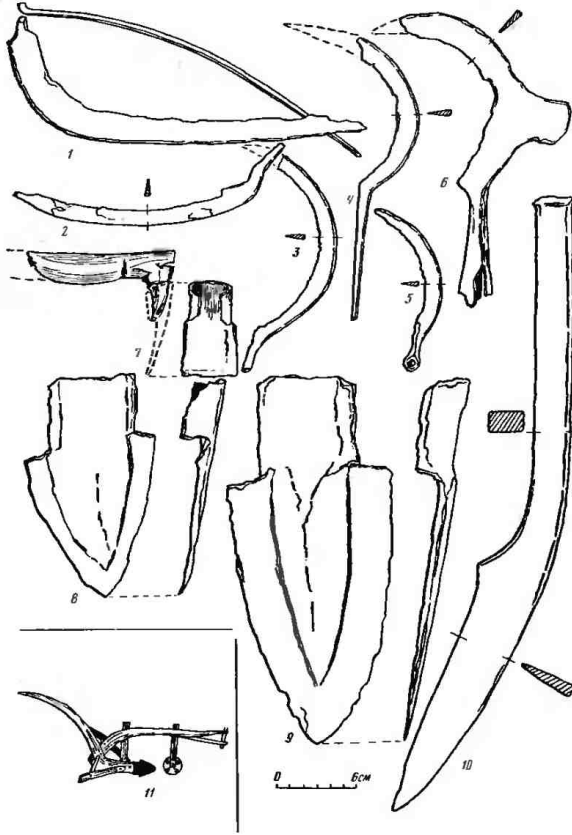
Harita



Harita 1. Saltovo–Mayatsk Kültürü Anıtları.

<https://sites.google.com/site/hazarskijinformograf/home/karty/hazarskie-karty-foto>
(Erişim Tarihi: 13. 04. 2020)

Resimler



1. Tırpan, 2-5. Orak, 6. Bağ Bıçağı, 7. Çapa, 8-9. Saban Demiri
10. Saban Kulağı, 11. Pulluk

Resim 1. S. A. Pletneva, *Ot koçeviy k gorodam. Saltovo-mayatskaya kul'tura*, Moskva: İzd. Nauka, 1967, 145.



Resim 2. Pravoberejny yerleşimi çömllekleri. M. İ. Artamanov, *Hazar Tarihi*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2008, 413.



Resim 3. Pravoberejny yerleşimi tarım aletleri. M. İ. Artamanov, *Hazar Tarihi*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2008, 412.

1579 Tarihli Mufassal Tahrir Defterine Göre Sigetvar Nahiyesi'nde Sosyal ve İktisadi Hayat

Social and Economic Life in the Szigetvar Nahiyesi According to Cadastral Record Book Dated 1579

Hanife ALACA¹ 



ÖZ

Sigetvar, I. Süleyman'ın yaptığı son sefer sonucunda 1566 yılında Osmanlı topraklarına katılmış Macaristan'da bir kaledir. Fethedildikten sonra Budin Eyaleti'nin bir sancağı olan Sigetvar daha sonra müstakil bir eyalet durumuna gelmiştir.

Bu makalenin amacı, arşivde bulunan 1579 yılına ait ilk mufassal tahrir defteri ışığında, reayanın hukuki durumu ve nüfusu hakkında bilgiler sunmaktır. Böylece, Sigetvar'ın Osmanlı hâkimiyetine geçmesi ile birlikte burada Osmanlı hâkimiyeti teşekkülü hakkında bilgi sahibi olunması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın ana kaynağını Almanya Arşivi'nde "Munich Collections" da bulunan 1579 tarihli 138 Numara ile kayıtlı mufassal tahrir defteri oluşturmaktadır. III. Murad dönemine ait olan defterin ilk sayfasında "Defter-i Mufassal-ı Liva-i Sigetvâr bi- Dergâh-ı Âli" ibaresi yer almaktadır. Bu defterde, 1579 yılında Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Sigetvar'ın idarî yapısı, nüfus, iskân, yetiştirilen ürünler ve alınan vergiler hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Devleti, Sigetvar, Nahiyeye, Sancak, Tahrir Defterleri

ABSTRACT

Sigetvar is a fortress in Hungary and it was added to the Ottoman lands in 1566 as a result of the last expedition made by I. Süleyman. After being conquered, Sigetvar, a sanjak of Budin Province, later became a detached state.

The purpose of this article is to provide information about the legal status and population of Muslim and non-Muslim reaya in Sigetvar in the light of the detailed book of 1579. Thus, with the transition of Sigetvar to Ottoman domination, here is to give information about the Ottoman domination organization.

The main source of our work is the registered grand registry book with the number 138 in 1579 in the "Munich Collections" in the German Archive. On the first page of the book belonging to the III. Murad period, the phrase "Defter-i Mufassal-ı Liva-i Sigetvâr bi- Dergâh-ı Âli" is located.

This book contains detailed information about the administrative structure of Sigetvar, which was under Ottoman rule in 1579, population, settlement, products grown and taxes levied. As it is known, local history studies are very important in revealing the administrative organization, social and economic situation of a region.

Keywords: Ottoman State, Sigetvar, Nahiyeye, Sancak, Tahrir Register

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hanife Alaca (Dr. Öğr. Üyesi),
Batman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih
Bölümü, Batman, Türkiye
E-posta: h.alaca67@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8243-7278

Başvuru/Submitted: 02.07.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
12.08.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
01.09.2020

Kabul/Accepted: 17.02.2021

Online Yayın/Published Online: 02.04.2021

Atıf/Citation: Alaca, Hanife. "1579 Tarihli Mufassal Tahrir Defterine Göre Sigetvar Nahiyesi'nde Sosyal ve İktisadi Hayat." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 33-45.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.763339>

EXTENDED ABSTRACT

The focus of this study is Szigetvar that was added to the Ottoman lands as a result of Suleiman I's last military expedition. Szigetvar is a fortress in Hungary and was conquered in 1566. In this study, the order that was set up by the Ottoman State in Szigetvar after its conquest is addressed.

The aim of this study is to present information regarding the judicial state of the rayah in Szigetvar its population in the light of the review of the first discovered cadastral record book dated 1579. Therefore, it is aimed to have knowledge of the organization of the Ottoman dominance in Szigetvar with its fall under Ottoman rule.

Administrative structure of Szigetvar: Szigetvar district was established after 1566 when it fell under the Ottoman administration. In 1579, the district was composed of Szigetvar, Gorezgal, Siklos, and Hagan boroughs. With the conquest of Kanije in 1600, Kanije state was established and Szigetvar became a district of this state. Szigetvar remained as a district of Kanije state until 1688 when the Ottoman rule came to an end.

63 villages, 1 ranch, and 13 estates were recorded in Szigetvar district in 1579. There were 762 households in total in the district. There are different views regarding the calculation of the number of households in the studies on population during the Classical era of the Ottoman State. The most accepted of these views is the method determined by Omer Lutfi Barkan as multiplying the tax section with 5. Therefore, we used the method of *household x 5 = estimated population* to obtain the estimated population of a settlement. Accordingly, the estimated population of Szigetvar district was 3.810 people. Among the mentioned population, there are even a few Muslims. The fathers' names of 3 Muslims in the Kostanci Village were Abdullah; thus, it seems that they accepted Islam and became Muslims later.

Economic structure of Szigetvar: The basic economic element in the agricultural area in the Ottoman State was agricultural products. Most of the income in Szigetvar district was earned from agricultural products. The primary agricultural products were wheat, meslin, linen, cabbage, sir, haricot bean, giyah, and cannabis. It is also seen that other agricultural activities were done such as vegetable gardens, fruits, and vine cultivation. The total income earned from agricultural production was 147.674 silver coins. It is seen that animal breeding in Szigetvar district included apiculture and henazır. The total income earned from this tax type was 19.143 silver coins.

Commercial and Industrial Activities: what distinguishes between the structure of a city and a village is the commercial and industrial activities. As known, city is a large settlement where most of its population deals with commercial, industrial, and administrative businesses. Mill, the first type of commercial and industrial taxes that we will review, is recorded as "*resm-i âsiyab*". The amount of the tax taken from the mill was 175 silver coins in total. The other significant type of tax in the district was "*resm-i hime*". It was the tax taken on wood. The total amount taken from this type of tax in Szigetvar district was 9.307 silver coins.

Resm-i Fucu: non-Muslims who produced must had to give one tenth of the must to the timar holder. The timar holder would seal the must barrels to sell and announce manapolye by prohibiting must sales. According to this, the process called manapolye would take two months and ten days and it was stated that it could not be longer than that. The income earned from the Fucu was 1.342 silver coins.

Citizenship and Accidental Taxes: Citizenship tax is a tax that is not based on production but taken from the individuals depending on their judicial status (married or single, Muslim or non-Muslim) and the land they saved. These taxes in Szigetvar district were resm-i kapu and resm-i cift. The total amount obtained from the Citizenship tax was 38.166 silver coins. Accidental taxes were land title, deştbanı, arus and regency. The total amount of income from these taxes was 23.287 silver coins.

In conclusion, it is known that the basic source for the local studies of XV. and XVI. centuries are cadastral record books. These books are the primary sources referred to reveal the administrative, economic, social structures and settlement process of a district that forms the basis of the Ottoman rural structure. In this context, the book we studied on is the first cadastral record book of Szigetvar and; thus, it is possible to reveal the order that the Ottomans set in Szigetvar.

It is seen that the Ottoman rule was settled in Szigetvar district in 1579. Almost all of the villages of the district were inhabited. Most of the population was settled in the rural areas as a characteristic of the agricultural society. Non-Muslims consisted of almost all of the population in the district. It is seen that the Ottoman State did not inhabit Turkish population as a part of its settlement policy in the Balkans. The fathers' names of 3 Muslims in the Szigetvar district were Abdullah; thus, it seems that they accepted Islam and became Muslims later and they were not subject to any settlement policy.

Moreover, there is a record titled "Varoş-ı Szigetvar, maa çiftlikha ve ispençe-i kıbtıyan" on Szigetvar district. It is seen that the Muslim population was formed as a result of conversions as the fathers' names of 45 registered citizens' was Abdullah. In addition, it is significant that the fathers' names of 14 people in Mehmed bin Bayezid neighborhood and 12 people in Veli bin Ali neighborhood.

After the Ottoman conquest, foundations were established in Szigetvar. It can be stated that the existence of these foundations had a significant effect on Szigetvar's gaining the characteristics of an Ottoman city.

The economic structure of Szigetvar district consisted of agriculture. The income earned from agriculture was 83% of the total income of the district. Citizenship and accidental taxes were the second income source after the agriculture tax and constituted 11,5% of the income. The income earned from commercial and industrial products was the third with 5,3% percentage.

Giriş

Macaristan'da Baranya idari birimine bağlı bir şehir olan Sigetvar “ada kale” anlamına gelmektedir.¹ Sigetvar Macaristan'ın güneybatısında konumlanmış, Macaristan ve beşinci büyük şehri olan Peçuy'un batısında bir kaledir. Sigetvar adı Macar kaynaklarında “Szigeti (Szijet)” olarak geçmektedir.² Günümüzde “Zigetvar” olarak adlandırılan bölge, Türk kaynaklarında “Sigetvar” olarak kaydedilmiştir.³

Sigetvar, I. Süleyman'ın on üçüncü ve son seferi sonucunda fethedilmiştir. I. Süleyman, Macaristan seferi sırasında Eğri tarafına gidilmesini kararlaştırmıştır. Fakat Sigetvar Beyi “Zerniski Mokloş”un (Zrinyi Mikloş), Tırhala sancakbeyi ve oğlunu öldürmesi üzerine seferin yönü değiştirilerek Sigetvar Kalesi üzerine sefer yapılmasına karar verilmiştir.⁴ “Kont Zerini” tarafından müdafaa edilen kale, Osmanlılar tarafından otuz dört günlük bir kuşatmadan sonra 1566⁵ yılında fethedilmiştir.⁶ Böylece, Sigetvar kuşatması 7 Eylül 1566 yılında gerçekleşen zaferle sonuçlandırılmıştır.⁷ I. Süleyman, Sigetvar seferine bizzat ordununun başında katılmış ve Sigetvar'da şehit olmuştur.⁸

Osmanlı tarihinde Sigetvar, 1566 yılında I. Süleyman'ın son seferi olması ve burada şehit olması dolayısıyla zihinlerde yer almıştır. Bu çalışmada, Osmanlı zaferi sonrasında, Sigetvar'ın Osmanlı hâkimiyeti altındaki idari yapısı, nüfusu, sosyal ve iktisadi hayatı konu edilmiştir. Çalışmada, 138 numaralı mufassal tahrir defterinden elde edilen veriler doğrultusunda değerlendirme yapılacaktır.

Sigetvar'a ait Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde iki adet tahrir defteri mevcuttur. Bunlardan ilki Sigetvar'ın ilk tahrir kayıtlarını içeren 503 numarada kayıtlı ve M. 1570 (H.978) yılına ait defterdir. Defter, siyakat yazı türünde yazılmış olup, 160 sayfadan oluşmaktadır. Defterin üçüncü sayfasında II. Selim'in tuğrası bulunmaktadır.⁹

1 David Geza, “Sigetvar”, *İslâm Ansiklopedisi*, 37, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (2009), 157.

2 Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Alâm*, 4, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311), 2586.

3 Geza, “Sigetvar”, 157.

4 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, (Ankara, TTK Yayınları, 1983), 412.

5 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 412.

6 Sigetvar'ın fethi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî I (971-1003/1563-1595)*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: TTK Yayınları, 1999); Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi I*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992); Ahmet Önal, *Kanuni'nin Son Seferi (Sigetvar 1566)*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019); Feridun Ahmed Bey, *Nüzhet-i Esrârü'l-Ahyâr Der-Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar / Sultan Süleyman'ın Son Seferi*, haz. H. Ahmet Arslantürk-Günhan Börekçi, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012); Kübra Naç, *Âgehi'nin Fetih-nâme-i Kal'a-i Sigetvar'ı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2013. Ayrıca, Başbakanlık Osmanlı Arşivi 5 Numaralı Mühimme Defteri'nde Sigetvar seferi, özellikle de Sigetvar seferine çıkan ordunun menzilleri hakkında kayıtlar mevcuttur. Örneğin, bkz. Osmanlı Arşivi (BOA) Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Mühimme Defterleri (A.DVNSMHM), No: 5, (h.1511), 551; h. (1518), 554.

7 Ahmet Önal, *Kanuni'nin Son Seferi (Sigetvar 1566)*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 312.

8 Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî I (971-1003/1563-1595)*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 39.

9 Osmanlı Arşivi (BOA) Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Tapu Tahrir Defterleri (TT.d), 503,3.

Sigetvar'a ait ikinci tahrir defteri 638 numarada kayıtlıdır. Defterin ilk sayfasında III. Murad'a ait tuğra bulunmasından dolayı defterin M. 1592 (H.1001) yılına ait olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ Defter siyakat yazı türü ile yazılmış olup 77 sayfadan meydana gelmektedir.

Çalışmaya konu olan defter, Almanya Arşivi'nde "Munich Collections" da 138 Numara ile kayıtlı mufassal tahrir defteridir. Defter, Sigetvar'a ait nahiyeye ve köylerin isimleri ile başlamaktadır. Aynı sayfanın alt kısmında, tahrir defterini yazanlar ve yazıldığı tarih yer almaktadır; "Hurri-i bi- kayd-ı bi-emanet-i Ahmed el-fakir miriliva-yı Hatvan sabıka ve bi-kitabet-i Ahmed el-hakir an kâtibân-ı defter-i Dergâh-ı âli. Fi gurri-i Şa'bani'l-mu'azzam sene seb'a ve semânin ve tis'a-mi'e".¹¹ Daha sonra gelen beş sayfa boştur. Bu sayfalardan sonra Sigetvar livasına ait yedi sayfadan müteşekkil kanunnâme¹² bulunmaktadır. Defter siyakat yazı türü ile yazılmış olup 141 varaktan oluşmaktadır.

Çalışmanın özgünlüğü, bu nevi bir araştırma için dönemin ana kaynağı sayılan tahrir defterlerini analiz etmesinde yatmaktadır. Üzerinde çalıştığımız 138 Numaralı mufassal tahrir defteri daha önce çalışılmamış, yalnızca Münir Aktepe tarafından Sigetvar kanunnamesi ayrıntıları ile anlatılmıştır. Sigetvar Nahiyesi'ne dair incelendiği şekilde daha önce herhangi bir çalışmanın bulunmaması araştırmanın önemini artırmaktadır.

1. İdari Yapı ve Nüfus

Sigetvar, 1566 yılında Osmanlı idaresine geçmiş ve Osmanlı Devleti'nin batı sınırında Sigetvar Sancağı teşkil edilmiştir.¹³ Sancak bu tarihte Budin Eyaleti'nin bağlı idari bir birim idi. Fetihden sonra sancağın ilk tahriri 1570 yılında yapılmıştır ve sancakta ilk alaybeyi olarak Peçuy alaybeyi İskender Bey görevlendirilmiştir.¹⁴ Sigetvar'ın fethinde sonra tutulan ilk tahrir defterinde yararlılığı görülen miriliva, zuema ve sipah (asker) zümresinden kişilere tumar verilmesi istenilmiştir.¹⁵ Bu dönemde Sigetvar mirilivası Sinan Bey has¹⁶, miralay Mehmed¹⁷, kapdan-ı nehir Malkoç, Hüsrev bin Yusuf ve Kurd zeamet tasarruf edenler arasındadır. Tımarlar ise serasker Abdi¹⁸ ve görevleri hakkında bilgi bulunmayan Ali Ağa ve Nasuh bin Hüseyin gibi kişilere verilmiştir.

Sigetvar Sancağı, 1579 Budin Eyaleti'ne bağlı bir sancak olup, bu tarihte Görezgal, Şikloş ve Harşan Nahiyeleri'nden meydana gelmiştir¹⁹. Kanije'nin 1600 yılında fethedilmesiyle birlikte yeni bir eyalet merkezi olan Kanije Eyaleti'nin kurulmuş ve Sigetvar Sancağı bu eyalete bağlı

10 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Tapu Tahrir Defterleri (TT.d), 638,1.

11 Aumer, Türkische Handschriften.(BSB Cod.turc.), 138, 8.

12 Sigetvar Kanunnamesi'nin çevirisi Münir Aktepe tarafından yapılmıştır. Bkz. Münir Aktepe, "Szigetvar Livâsi Kanun-Nâmesi", *Kanunî Armağanı*, (Ankara: TTK Yay., 1970), 187-202.

13 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Tapu Tahrir Defterleri (TT.d), 503.

14 Aktepe, "Szigetvar Livâsi Kanun-Nâmesi", 189.

15 BOA, TT.d, 503,4.

16 BOA, TT.d, 503,7.

17 BOA, TT.d, 503, 503,9.

18 BOA, TT.d, 503,12.

19 Aumer, Türkische Handschriften.(BSB Cod.turc.), 138, 1.

bir sancak haline getirilmiştir.²⁰ 1688 yılında Osmanlı hâkimiyeti son bulan Sigetvar, bu yıla kadar idari olarak Kanije Eyaleti'ne bağlı sancak olarak kalmıştır.²¹

Tahrir defterlerinden edinilen bilgiler ışığında, 1579'da Sigetvar Sancağı'nın idarî yapısının, esas itibarıyla “nahiye” esasına göre teşkilatlandırıldığı söylenebilir.²² Bu çalışmada Sigetvar Sancağı'nın merkez nahiye konumundaki Sigetvar Nahiyesi ele alınmıştır. 1579 yılında Sigetvar Nahiyesi'nde 63 köy, 1 çiftlik ve 11 baştına²³ kaydedilmiştir. Çiftlik sahibi “der yed-i Yusuf Sipahi ber müceb-i asker sâhib-i arz ve hüccet-i şer'iyeye”²⁴ ifadesinden anlaşıldığı üzere Yusuf'tur. Müslüman ve gayrimüslimlerin tasarrufunda bulunan baştınalar mevcuttur. Müslümanlar beş baştına (Behram²⁵, Behram bin Abdullah²⁶ ve İlyas Divane²⁷, Mustafa bin Mehmed²⁸), gayrimüslimler ise altı baştına tasarruf etmektedirler.

Nahiyede toplam 409 mücerred²⁹, 1 bive³⁰ ve 762 hane mevcuttur. Osmanlı Klâsik Dönemi nüfusu üzerinde yapılan çalışmalardan hane sayısının hesaplanması ile ilgili çeşitli hesaplama yöntemleri vardır. Bu hesaplama yöntemlerinden en çok kabul edilen Ömer Lütfi Barkan'ın uyguladığı vergi hanesinin 5 rakamı ile çarpılmasıdır.³¹ Bu çalışmada da aynı yöntemle (*hane x 5=tahmini nüfus*) Sigetvar Nahiyesi'nin tahmini nüfusu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu hesaplama yöntemine göre Sigetvar Nahiyesi'nin tahmini gayrimüslim nüfus 3.810 olarak tespit edilmiştir. Ayrıca nahiyede 4 Müslüman da bulunmaktadır. Bunlardan Kostancı Köyü'nde bulunan 3 Müslüman'ın baba adının Abdullah³² olması bu kişilerin sonradan Müslüman olduğunu akıllara getirmektedir. Çünkü baba adları Abdullah olan reâyânın büyük bir kısmının ihtidâ ederek Müslümanlığa geçtiği bilinmektedir.

20 David Geza, “Kanije”, *İslâm Ansiklopedisi*, 24, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2001), 307.

21 Sadık Müfit Bilge, “Macaristan'da Osmanlı Hâkimiyetinin ve İdari Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişmesi”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, 11, (Ankara: 2000), 74.

22 Nahiye, Osmanlı Devleti'nde askerî ve idarî bir ünite olarak XV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Bkz. İlhan Şahin, “Nâhiye”, *İslâm Ansiklopedisi*, 32, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006), 307. Bu yüzyılda bir livanın, büyük yerleşim birimleri ile bunlara bağlı diğer yerleşim birimlerini ifade ettiği, bazen de bu yerleşim birimlerine tabi olan alanlar için kullanıldığı görülmektedir. Bkz. İlhan Şahin, “Nâhiye”, *İslâm Ansiklopedisi*, 32, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006), 307. Sancakta, nahiyeleri oluşturan bir alt idarî birim ise köy, mezra, aşiretler ve çiftliklerdir.

23 Baştına: Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin tasarrufunda bulunan çiftliklerdir. Ancak, baştınalar zaman içerisinde Müslümanların eline geçebilmekteydi. Bkz. Feridun Emecen, “Baştına” *İslâm Ansiklopedisi*, 5, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992), 136.

24 BSB Cod.turc. 138, 8.

25 Behram'ın ölümünden sonra baştına, oğulları Kurd Ali ve Hüseyin'e intikal etmiş ve baştına bunlar üzerine kaydedilmiştir. BSB Cod.turc. 138, 9.

26 Behram bin Abdullah iki baştına tasarruf etmektedir. BSB Cod.turc. 138, 11.

27 BSB Cod.turc. 138, 18.

28 BSB Cod.turc. 138, 21.

29 Mücerred: Bekâr erkeklere denir. Bkz. Halil İnalçık, *Hicri 835 Tarihli Süret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1987), XXXIII.

30 Bive, evi olan dul kadına denir. Bkz. Halil İnalçık, *Hicri 835 Tarihli Süret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, s.XXXIII.

31 Ömer Lütfi Barkan, “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası*, X, (İstanbul: 1953), 12.

32 BSB Cod.turc. 138, 12.

Osmanlı Devleti'nin Balkan coğrafyasında olduğu gibi iskân politikası çerçevesinde Sigetvar'a Türk nüfusu yerleştirmedeği görülmektedir. Zira Sigetvar Nahiyesi'nde bulunan 3 Müslümanın baba adının "Abdullah" olması bu kişilerin sonradan Müslümanlığı tercih ettiğini ve herhangi bir iskâna tabi tutulmadığını göstermektedir. İncelenen deferde nahiyenin iskâna tabi tutulduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir.

İncelenen defterin 8. sayfasından itibaren köy, nüfus ve vergiler kaydedilmeye başlanmış ancak sayfanın "hasıl" ile başlaması, defterin bir sayfasının eksik olduğunu göstermektedir. Bu nedenden dolayı defterde nahiyenin merkezi ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir.

2. İktisadi Yapı

2.1. Vergiler

Osmanlı Klâsik Döneminde reayadan alınan vergiler genellikle iki kısımda incelenir. İlk kısımdaki vergiler zirâî, ticarî ve sınaî gibi üretime dayalı faaliyetler sebebiyle aynî ve nakdî olarak toplanan vergilerdir.³³ İkincisi ise raiyyet rüsumu ile ârzî vergilerden oluşmaktadır. Raiyyet rüsumu, kişinin sahip olduğu duruma ve tasarrufu altında bulunan toprağa göre alınır. Arzî vergiler ise miktarı önceden belli olmayan, durum ve şartlara göre alınan vergilerdir. Vergi türleri ve vergi oranları bölgeden bölgeye değiştiği için Osmanlı Devleti genel itibarıyla her bölgeye ait bir kanunname düzenlerdi. Osmanlı'nın Sigetvar'da tatbik etmiş olduğu vergi düzeni, üzerinde çalışılan 138 Numaralı mufassal tahrir defterinde *Liva-i Kanunname-i Sigetvar* başlığı altında bulunmakta ve bu nedenle Sigetvar'a ait vergi türleri ayrıntıları ile mevcuttur.³⁴

2.1.1. Tarım ve Hayvancılık

Osmanlı Devleti'nde zirâî alanda ekonominin temel unsurunu tarım ürünleri oluşturmaktadır. Sigetvar Nahiyesi'nde gelirin büyük bir bölümü tarımsal ürünlerden elde edilmekteydi. Tahrir defterlerinde bilindiği üzere sadece vergiye tabi olan tarım ürünleri kaydedilmekteydi. Defterde yer alan Sigetvar Kanunnamesi'nde bu durum açıkça belirtilmiştir. Buna göre evin yanında bahçesi olan ve yemek için ektiği maydanoz ve sair sebzevat gibi satılığı olmayan nesnelere vergi alınmayacağı belirtilmiştir.³⁵ Ancak bu sebzevat pazarda satılacaksa ondan da vergi alınması kanunnamede açıkça ifade edilmiştir. Bu cümle itibarıyla, tahrir defterlerindeki veriler değerlendirilirken sadece vergiye tabi olan tarım ürünleri ele alınmıştır.

Kanunnameye göre Sigetvar'da üretilen her türlü hububatta kullanılan ölçü birimi kiledir. Diğer yandan, tarım ürünleri değerlendirilirken üzerinde durmamız gereken bir başka hususta; deftere kaydedilen ürün miktarlarının kile cinsinden kilogram hesabına çevrilmesidir. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nde kile olarak kullanılan ölçü birimi eyaletlere göre değişiklik

33 Sıddık Çalık, *Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15.-16. Yüzyıllar)*, (Ankara: Bosna-Hersek Dostları Vakfı Yay., 2005), 15.

34 BSB Cod.turc. 138, 2-b-5-b.

35 BSB Cod.turc. 138, 2.

göstermektedir ve genellikle İstanbul kilesi kullanılmakta ve bu 25,658 kilograma karşılık gelmektedir.³⁶ Ancak Macaristan'da farklı kileler kullanılmış ve bu nedenle 1579 yılında bir ferman çıkarılarak kile 30 okkaya sabitlenmiştir.³⁷

Buğday: İncelenen defterde buğday “hınta” olarak kaydedilmiştir. Buğday, Sigetvar Nahiyesi'nde tarım ürünleri içerisinde en çok yetiştiriciliği yapılan üründür. Nahiyede buğdayın kilesinden alınan vergi miktarı 13 akçe olup nahiyede 1579 yılında toplam 6.000 kile buğday üretilmiştir. Buğday öşründen elde edilen gelir miktarı 78.000 akçe olarak kaydedilmiştir.

Mahlut: Buğdaydan sonra en çok yetiştirilen ürün mahluttur. Mahlut, buğday ve çavdar karışımı bir tahıl çeşididir.³⁸ Nahiyede toplamda 3.341 kile mahlut üretilmiştir. Mahlutun kilesi 9 akçe olup mahluttan nahiyeye genelinde toplam 30.069 akçe gelir kaydedilmiştir.

Kelem, Sir ve Piyaz: Kelem lahana demek olup, nahiyede kelemden alınan vergi miktarı 2.672 akçedir. Sir sarımsak, piyaz soğan demektir. Bu ürünlerden Sigetvar Nahiyesi'nde toplam 1.660 akçe vergi alınmıştır.

Giyah: Bilindiği üzere giyah çayırda biçilen ottan alınan vergidir. Giyahtan nahiyeye genelinde toplam 14.798 akçe gelir kaydedilmiştir.

Keten ve Kendir: Keten tohumunun çeşitli ev ilaçlarında kullanılmasının yanı sıra, bazı bölgelerde yemeklerde yağ olarak kullanıldığı ve kendirlerinden de ip, urgan ve keten bezi imal edildiği bilinmektedir.³⁹ Nahiyede toplam 18.164 akçe gelir alınmıştır.

Bostan ve Meyve: Nahiyeye genelinde bostandan alınan gelir 1.464 ve meyveden alınan gelir ise 247 akçedir.

Bağcılık: Nahiyede bağcılığın pek yaygın olmadığını görüyoruz. Nahiyede toplam 600 akçe vergi alınmıştır.

Resm-i Bellut: Pelit anlamına gelip⁴⁰, Sigetvar'da bu vergi kaleminden toplam 1.823 akçe gelir elde edilmiştir.

Sigetvar Nahiyesi'nde hayvancılık faaliyetlerini defterdeki vergi tasnifine göre küvvere ve henâzır başlığı altında toplamak mümkündür.

Öşr-i Küvvere: Kovan resmi olarak bilinen küvvere, arı kovanlarından alınan vergidir. Sigetvar Livası Kanunnamesi'nde “*on kovandan bir kovan alına, on kovan olmayacak her kovan başına ikişer akçe alına*” ifadesi ile öşr-i küvvereden alınacak akçe miktarı belirtilmiştir. 1576 yılında nahiyede toplam bal üretiminden 7.250 akçe gelir elde edilmiştir.

Bad-i Henâzır: Henâzır yani domuz yetiştiriciliğinden alınan vergi miktarı, Sigetvar kanunnamesinde açıkça belirtilmiştir “*resm-i henâzır için üzerlerine yıl geçmişinden iki akçe*

36 Kile, genellikle kuru meyve ve hububat ölçümünde kullanılan bir ölçek olup, Osmanlı Devleti'nin resmi ölçeği olarak İstanbul kilesi 25,7 kg'dır. Bk. Cengiz Kallek, “Kile”, *İslâm Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002), 568-569.

37 Kallek, “Kile”, 569.

38 Nurettin Madran, *Tarım Sözlüğü*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966), 182.

39 Huricihan İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 190.

40 Ömer Lütfi Barkan, *XV. ve XVI. üncü Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, 1 (Kanunlar), (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 2001), 538.

alına ve yıl geçmeden nesne alınmaz” ifadesi ile bu vergi kaleminden alınan vergi miktarı ve vergi alınma şartı açıkça belirtilmiştir. Sigetvar’da henâzırdan alınan vergi miktarı hatırı sayılır bir oran teşkil etmektedir. Nahiye genelinde henâzır için kaydedilen miktar 11.893 akçedir. Bu miktar, tarım ve hayvancılıktan alınan vergi kalemleri içerisinde beşinci sırada yer almaktadır.

Tablo 1: Tarım ve Hayvancılık Faaliyetlerden Alınan Vergiler⁴¹

| <i>TARIM</i> | <i>Gelir (Akçe)</i> | <i>HAYVANCILIK</i> | <i>Gelir (Akçe)</i> |
|-----------------|---------------------|--------------------|---------------------|
| Buğday | 78.000 | Küvvare | 7.250 |
| Mahlut | 30.069 | Henâzır | 11.893 |
| Keten | 14.025 | | |
| Kelem | 2.672 | | |
| Sir ve Piyaz | 1.660 | | |
| Giyah | 14.025 | | |
| Keten ve Kendir | 4.139 | | |
| Boştan | 1.464 | | |
| Meyve | 247 | | |
| Bağcılık | 600 | | |
| Orak | 773 | | |
| Toplam | 147.674 | Toplam | 19.143 |

2.1.2. Ticarî ve Sinaî Faaliyetler

Şehir ve köy yapısını ayıran en önemli özellik ticarî ve sinaî faaliyetlerdir. Bilindiği üzere şehir, nüfusun çoğunluğunun ticaret, sinaî ve yönetim gibi işlerle uğraştığı büyük yerleşim merkezlerine verilen isimdir.⁴² XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde şehir kavramını tanımlayacak kesin bir kıstas yoktur. Genel olarak tahrir defterlerinde, nahiyelerin başında bulunan “nefs” kelimesi nahiye merkezi olarak tanımlanmaktadır. Bu cümle itibarıyla, Sigetvar Nahiyesi’nde incelediğimiz dönemde, üzerinde inceleme yaptığımız defterin ilk sayfasının eksik olmasından dolayı nahiye merkezi ile ilgili bilgi bulunamamıştır.

Ticarî ve sinaî vergilerden ilk olarak inceleyeceğimiz değirmen, defterlerde “resm-i âsiyab” olarak geçmektedir. Sigetvar kanûnnâmesinde “ve Nehr-i Tuna ve Drava üzerinde vâki’ olan âsiyabdan elli akçe resm alına ve altı ay yürüten âsiyabdan yirmi beşer akçe alına” ifadesi ile değirmenden alınan vergi miktarı belirtilmiştir. Buna göre Sigetvar nahiyesinde altı ay çalışan değirmen sayısı beş olup, 1576 yılında bu değirmenlerden toplam 125 akçe vergi alınmasına karar verilmiştir. Nahiye elli akçe ile çalışan sadece bir değirmene rastlanılmıştır.⁴³ Nahiye değirmenden alınan toplam vergi miktarı 175 akçedir.

Nahiye diğer önemli bir vergi kalemi de “resm-i hime” dir. Resm-i hime odundan alınan vergi anlamına gelmektedir. Sigetvar nahiyesinde bu kalemden elde edilen toplam vergi miktarı 9.307 akçedir.

41 BSB Cod.turc. 138

42 Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Şehir”, *İslâm Ansiklopedisi*, 38, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2010), 441.

43 BSB Cod.turc. 138, 13.

Resm-i Fuçu: Şıra üretimi yapan gayrimüslimler, şıranın onda birini sipahiye vermek zorundaydılar. Sipahi bu şırayı satmak için tımarı dâhilindeki şıra fiçılarını mühürler ve şıra satışını yasaklayarak manapolye ilan ederlerdi.⁴⁴ Bu süre iki ay ıla yetmiş beş güne kadar değişirdi. Bu müddet içerisinde sipahi şarabından başka şarap içilmez ve başka şarap alınmazdı ancak reyanın manopolyeden etkilenmemesi için sipahilerin konulan narhtan fazlasına ve monopolye süresi geçtikten sonra geriye kalan şaraplar için narhtan fazlasını satmaları yasaklanmıştır.⁴⁵

Kanunname “ve şol varoşun ve karyenin bağları ola iki ay on gün şıraların satılı geldiği üzere manapolye tutulmak kanundur, ziyâde tutulmaya”⁴⁶ ifadesi yer almaktadır. Buna göre manapolye olarak adlandırılan bu süreç, kanunname belirtildiği üzere iki ay on gündür ve bu süreden daha fazla olamayacağı belirtilmiştir. Fuçudan elde edilen gelir miktarı 1.342 akçe olarak tespit edilmiştir.

2.1.3. Raiyyet ve Ârızî Vergiler

Raiyyet vergisi, üretime dayalı olmayan daha çok şahısların hukuki durumuna göre (evli ya da bekâr, Müslim-gayrimüslim) ve tasarruf ettiği toprağa göre alınan vergidir. Sigetvar Nahiyesi'nde bu vergiler şunlardır:

Resm-i Kapu: Bu vergi ispenç vergisi ya da kapu vergisi olarak da adlandırılır. Esas itibarıyla, şehirli ve köylü bulûğ çağına ermiş her gayrimüslim erkeğin, Müslümanların çift vergisine mukabil ödemek zorunda oldukları bir baş vergisidir.⁴⁷ Kapu vergisi ile ilgili kanunname “Resm-i kapu dedikleri ispençe mukabilinde her hânedan sipahisine Hızır İlyas gününde yirmi beşer akçe ve Kasım gününde dahi yirmi beşer akçe vereler”⁴⁸ hükmü ile kapu vergisinin miktarı ve ne zaman toplanacağı belirtilmiştir. Buna göre bu vergi yılda 50 akçe olarak belirtilmiştir. Sigetvar Nahiyesi'nde 762 haneden toplam 38.100 akçe kapu vergisi alınmıştır.

Resm-i Çift: Bu resim, çiftlik tasarruf eden Müslümanlardan alınan şahsi bir vergidir. Çift vergisi, toprağın verim kabiliyetine göre 60 ilâ 150 dönüm arasındaki değişen arazi parçasını ifade eder.⁴⁹ Böyle bir toprağa sahip olan çiftçi ailesi işlediği bu toprağa karşılık çift resmi denilen vergiyi ödemekle yükümlüdür.⁵⁰ Üzerinde çalıştığımız mufassal tahrir defterinde Kostancı Köyü'nde kayıtlı 3 Müslüman'ın isminin altında “22” yazması bunlardan alınan vergi miktarını da göstermektedir.⁵¹ Bu bilgiler ışığında, Sigetvar Nahiyesi'nde gayrimüslimlerden 50 akçe kapu vergisi, Müslümanlardan ise 22 akçe çift vergisi alınmakta idi. Sigetvar Nahiyesi'nde 4 Müslüman nüfus bulunmakta ve bu vergi kaleminden 88 akçe gelir elde edilmiştir.

44 Coşkun Üçok, “Osmanlı Devleti Teşkilâtında Tımarlar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/1, (Ankara: 1944), 77.

45 Üçok, “Osmanlı Devleti Teşkilâtında Tımarlar”, 77.

46 BSB Cod.turc. 138, 4-a.

47 Halil İnalçık, “Çiftlik”, *İslâm Ansiklopedisi*, 8, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), XXXII.

48 BSB Cod.turc. 138, 3-a.

49 İnalçık, “Çiftlik”, 313.

50 Ferudun Emecen, “Çift Resmi”, *İslâm Ansiklopedisi*, 8, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), 309.

51 BSB Cod.turc. 138, 12.

Ârızî vergileri; Tapu, deştbanı, arus ve niyabet adı altında incelenmiştir. *Resm-i tapu*, toprak parçası el değiştirdiği zaman, zirai faaliyetlerin dışında miri topraklardan maktu olarak alınan vergidir.⁵² Sigetvar Nahiyesi’nde resm-i tapudan alınan vergi miktarı 4.180 akçedir. *Âdet-i deştbanı*, başkasının toprağına hayvan sokarak zarar veren kişiden alınan vergi olup, nahiyede genelinde 6.766 akçe vergi alınmıştır. *Resm-i arûs* vergisi, tımar sahibinin kendi toprağında olan reayadan düğün veya gerdek için aldığı vergidir.⁵³ Resm-i arûsdan nahiyede genelinde toplam 3.667 akçe vergi alınmıştır. Nahiyede niyabetten alınan vergi ise 8.674 akçedir.

Tablo 2: Raiyyet ve Ârızî Vergiler⁵⁴

| <i>Ârızî Vergiler</i> | <i>Vergi Geliri</i> | <i>Raiyyet Vergisi</i> | <i>Vergi Geliri</i> |
|-----------------------|---------------------|------------------------|---------------------|
| Resm-i Tapu | 4.180 | Resm-i Kapu | 38.100 |
| Âdet-i Deştbanı | 6.766 | Resm-i Çift | 66 |
| Resm-i Arûs | 3.667 | | |
| Niyabet | 8.674 | | |
| Toplam | 23.287 | Toplam | 38.166 |

1579 yılında Sigetvar Nahiyesi’ne tabi köylerden elde edilen gelir miktarı toplam 177.766 akçedir.

Sonuç

Bilindiği üzere XV. ve XVI. yüzyıllarda mahalli araştırmaların temel kaynağını tahrir defterleri oluşturmaktadır. Bu defterler Osmanlı taşra yapısının temelini teşkil eden bir sancağın; idarî, iktisadî, sosyal yapısıyla, iskân sürecini ortaya çıkarmak için başvuru olan ilk kaynaklardandır. Bu bağlamda üzerinde çalıştığımız defter Sigetvar’ın ilk mufassal tahrir defteridir ve bu defterde yer alan bilgiler çerçevesinde Osmanlı’nın Sigetvar’da teşkil ettiği düzeni ortaya koymak mümkün olmuştur.

Sigetvar Sancağı, klâsik dönem Osmanlı sancak sisteminin özelliklerini taşımaktadır. Yani, sancakta tahrir yapılmış ve tımar sistemi uygulanmıştır. Sancakta, tahrir defterleri nahiyede esas alınarak tutulmuştur. Üzerinde çalışılan Sigetvar Sancağı’nın merkez nahiyede bulunan Sigetvar Nahiyesi’nde 63 köy, 1 çiftlik ve 11 baştına bulunmaktadır.

Sigetvar Nahiyesi’ne tabi köylerin neredeyse tamamında yerleşme bulunmaktadır. 1579 yılında Osmanlı düzeninin Sigetvar Nahiyesi’nde yerleştiği görülmektedir. Nüfusun çoğunluğunu tarım toplumunun bir özelliği olarak kırsal kesim oluşturmaktadır. Nahiyede nüfusun neredeyse tamamı gayrimüslimlerden oluşmaktaydı. Sigetvar Nahiyesi’nde bulunan 3 Müslümanın baba adının “Abdullah” olması bu kişilerin sonradan Müslümanlığı tercih ettiğini ve herhangi bir iskâna tabi tutulmadığını göstermektedir. Nahiyede bölgeye Türk nüfusu yerleştirildiğine dair herhangi bir kayıt mevcut değildir.

52 Ahmet Tabakoğlu, “Resim”, *İslâm Ansiklopedisi*, 34, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2007), 583.

53 Halil Sahillioğlu, “Arûs Resmî”, *İslâm Ansiklopedisi*, 3, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 423.

54 BSB Cod.turc. 138.

Ayrıca, Sigetvar'a tabi "Varoş-ı Sigetvar ma'a çiftlikhâ ve ispençe-i kıbtıyân" başlığında kayıt da mevcuttur. Burada kayıtlı 45 reyanın baba adının Abdullah olması Müslüman nüfusun önemli bir kısmının ihtidalar sonucu olduğu görülmektedir.⁵⁵ Yine, Mehmed bin Bayezid Mahallesi'nde 14 kişinin⁵⁶ ve Veli bin Ali Mahallesi'nde 12 kişinin baba adlarının Abdullah olması dikkate değer bir rakamdır.⁵⁷

Sigetvar Nahiyesi'nin iktisadî yapısını tarım teşkil etmektedir. Tarımdan elde edilen gelir, nahıye genelinden elde edilen gelirin % 83'ünü oluşturmaktadır. Tarımdan sonra ikinci sırada raiyyet ve ârizî vergilerden elde edilen gelir yer almakta ve nahıye gelirinin % 11,5'ini oluşturmaktadır. Ticarî ve sınaî ürünlerinden elde edilen gelir ise % 5,3 ile üçüncü sırada yer almaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

Arşiv Kaynakları

Türkische Handschriften (BSB Cod.turc.) No: 138.

Osmanlı Arşivi (BOA) Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Tapu Tahrir Defterleri (TT.d), No: 503.

Osmanlı Arşivi (BOA) Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Tapu Tahrir Defterleri (TT.d), No: 638.

Osmanlı Arşivi (BOA) Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Mühimme Defterleri (A.DVNSMHM), No: 5.

Kitap ve Makaleler

Aktepe, Münir, "Sizigetvar Livâsı Kanûn-nâmesi", *Kanunî Armağanı*, Ankara: TTK Yay (1970): 187-202.

Barkan, Ömer Lütfi. "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi". *Türkiyat Mecmuası*. X. İstanbul (1953):1-25., *XV. ve XVI. üncü Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, 1, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 2001.

Bilge, Sadık Müfit Bilge, "Macaristan'da Osmanlı Hâkimiyetinin ve İdari Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişmesi", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Ankara (2000): 33-81.

55 BSB Cod.turc. 138, 42-b-44-a.

56 BSB Cod.turc. 138, 44-b.

57 BSB Cod.turc. 138, 42-b-45-a.

- David, Geza. “Kaniye”. *İslâm Ansiklopedisi*. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay (2001): 307-308.
- “Sigetvar”. *İslâm Ansiklopedisi*. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (2009): 157-159.
- Emecen, Feridun. “Çift Resmî”. *İslâm Ansiklopedisi*. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (1993): 309-310.
- “Baştına” *İslâm Ansiklopedisi*. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (1992): 135-136.
- İnalçık, Halil. *Hicri 835 Tarihli Süret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1987.
-, “Çiftlik”. *İslâm Ansiklopedisi*. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (1993): 313-314.
- Feridun Ahmed Bey, *Nüzhet-i Esrârü'l-Ahyâr Der-Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar / Sultan Süleyman'ın Son Seferi*, Hazırlayan: H. Ahmet Arslantürk-Günhan Börekçi, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- İslamoğlu, Huricihan. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İstanbul: İletişim Yay., 1991.
- Kallek, Cengiz. “Kile”. *İslâm Ansiklopedisi*. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.(2006): 568-571.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Şehir”. *İslâm Ansiklopedisi*. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (2010): 441-446.
- Lowry, Heath W., *Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583*, çev. Demet ve Heath Lowry, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 1998.
- Madran, Nurettin. *Tarım Sözlüğü*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966.
- Naç, Kübra. Âgehî'nin Fetih-nâme-i Kal'a-i Sigetvar'ı (İnceleme-Tenkitli Metin), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2013.
- Önal, Ahmet. *Kanunî'nin Son Seferi (Sigetvar 1566)*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Peçevi İbrahim Efendi. *Peçevi Tarihi I*, Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Selânikî Mustafa Efendi. *Tarih-i Selânikî I (971-1003/1563-1595)*, Hazırlayan: Mehmet İpşirli, Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Şemseddin Samî. *Kâmus-ı Alâm*, 4. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311.
- Sahillioğlu, Halil. “Arûs Resmî”. *İslâm Ansiklopedisi*. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (1991): 422-423.
- Şahin, İlhan. “Nâhiye”. *İslâm Ansiklopedisi*. 32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (2006): 306-308.
- Tabakoğlu, Ahmet. “Resim”. *İslâm Ansiklopedisi*. 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (2007): 582-584.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı., *Osmanlı Tarihi*, II. Ankara: TTK Yay., 1983.
- Üçok, Coşkun. “Osmanlı Devleti Teşkilâtında Tımarlar”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültes Dergisi*. 2/1. Ankara (1944): 525-551.

İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu'nda Kozmolojik Yapı ve Ritüel

The Cosmological Structure and Ritual in the Legend of the “İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy”

Ruşen ALİZADE¹ 



ÖZ

Türk kültürünün görkemli ve benzersiz eseri olan Dede Korkut Kitabı'nın bünyesinde çok sayıda mitolojik öge, kozmolojik model, ritüel, motif, karakter, atasözü ve deyim bulunmakta. Oğuz topluluğunun kahramanlık destanı olarak tanımlanan söz konusu eposun sonuncu boyundaki tematik yapıya dayanan bu çalışmada, bazı yapısal anlam birimleri, özellikle kozmolojik yapı, tematik bağlam, karakter ve ritüel gibi olgular ele alınıp tahlil süzgecinden geçirilmiştir. Çalışmada, Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasının Orhan Şaik Gökay neşri esas alınmış ve bu neşirdeki sonuncu boy (İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu), semantik açıdan irdelenmiştir. Sonuncu boyun kapsamlı bir irdelenmeye tabi tutulması sonucu tespit edilmiştir ki boyda görülen karşıtlık olgusu, aslında kapsam ve etkisine göre eposun herhangi bir boyunda bulunan zıtlıkla karşılaştırılmaz niteliktedir. Araştırmada söz konusu boya yansımış Oğuz töresinin veya Oğuz topluluğunun varoluş ilkesinin önemini belli eden olaylar dizisi betimsel çözümleme ile değerlendirilmiş ve İç Oğuz ile Taş Oğuz arasında oluşan düşmanlığın nedeni net olarak belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Yağma töreni, Karşıtlık, Tematik yapı, İç Oğuz, Taş Oğuz

ABSTRACT

A wide variety of mythological elements, cosmological models, rituals, motifs, characters, proverbs, and idioms appear in The Book of Dede Korkut, a unique work and signature of Turkish culture. This study investigates the thematic structure of the last legend of the work, a heroic epic of the Oghuz community. Some structural morphemes, including cosmological structures, thematic contexts, character, and ritual were passed through the filter of analysis. The Gökay publication of the Dresden copy of The Book of Dede Korkut was taken as the basis for this study, and the final legend (The Story of the Revolt of the Outer Oghuz against the Inner Oghuz and of the Death of Beyrek) in this text is semantically analyzed. The comprehensive analysis of this legend indicates that the phenomenon of opposition developed in the legend is, in fact, not comparable to any legend of the epos in terms of its scope and effect. The series of events that ground the Oghuz tradition or community as reflected in the legend is evaluated through descriptive analysis, and the reason for the hostility between Inner Oghuz and Outer Oghuz is clearly established.

Keywords: Plunder ceremony, Contrast, Thematic structure, Inner Oghuz, Outer Oghuz

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ruşen Alizade (Dr. Öğr. Üyesi),

İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen-Edebiyat

Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,

İstanbul, Türkiye

E-posta: rovsenali@aydin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0561-8294

Başvuru/Submitted: 11.12.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:

02.02.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:

22.03.2021

Kabul/Accepted: 23.03.2021

Online Yayın/Published Online: 06.05.2021

Atıf/Citation: Alizade, Rusen. “İç Oğuz Taş

Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu'nda

Kozmolojik Yapı ve Ritüel.” *Türkiyat Mecmuası-*

Journal of Turkology 31, 1 (2021): 47-61.

<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.838620>

EXTENDED ABSTRACT

The plunder ceremony described in the prelude section of the last legend of *The Book of Dede Korkut* indicates an epic contrast in the content of the legend. The thematic structure of the last legend includes several contrasting phenomena. These developed into qualified elements of epos and existed as double reflection styles, especially in the layers of the final legend. This study examines this double structure in detail, and its findings on its formation are supported by reference to the views of other researchers. The points in the tale where Khan Kazan and Aruz Koja change places with three other characters are evaluated using diagrams, as are other questions related to these issues. In addition to determining the paradigms where contrasting phenomena can be deployed, the effects and functions of the phenomena for eliminating these contrasts are also addressed in the study. Furthermore, it is emphasized that the contrasting phenomena in question are opposition or internal conflict within the ethnos, and it is determined that this conflict the result of the deterioration of the structure of the Uch Ok (Three Arrows) and the Boz Ok (Gray Arrow) traditions.

Additional determinations also appear in the course of investigating the events that take place in the last legend and the identity and status of the characters included in these events. In particular, it is ascertained that Bayindir Khan and Salur Kazan in particular, among the characters reflected in the legend, do not possess the authority to rule over the Galin Oghuz (Eli). In fact, someone from the Boz Ok, such as Aruz Koja, has the right, according to the traditional structure. Another important finding is that although Aruz Koja plays the role of a defender of neglected customs, he is altered into an anti-hero. The political order that dominates the final legend is, in fact, an anti-structure that goes against custom, and the disruption of the sharing principle is directly caused by the anti-structure in question. In this study, it is also determined that the epic contrast that is reflected in the last legend is resolved through the contrasting phenomenon of the victory of Kazan. Here Aruz becomes the representative of chaos.

A still more important finding is that the thematic structure of the last legend has sub-textual elements as well as a second full thematic structure. The morphemes that possess a nonlogical character rather than contrasting elements relate to the message underlying the text and the second structure are also determined in the study. In this context, Aruz Koja is confirmed to be the inheritor of political sovereignty, based on the traditional order, primarily seen in the subtext. In this determination, it can be seen that the real status constituted a contradicting phenomenon with the traditional status of subtext. At the same time, it is noted that the terms Uch Ok and Boz Ok, as elements, relate primarily to the second thematic context, and this second thematic structure is also subjected to a transformation. In this context, it can be hypothesized that the terms Uch Ok and Boz Ok are the older versions of the titles of Inner Oghuz and Outer Oghuz factions. The second relevant morpheme is related to the fact that Aruz Koja is a hero before the beginning of the legend and has the form of an anti-hero at

its end. However, this is determined from the sub-textual structure and the second thematic structure. Aruz Koja maintains a heroic status until the end of the legend in the surface layer.

The Outer Oghuz lords and Aruz Koja, who does not participate in the plunder ceremony depicted in the legend, take a hostile attitude toward Khan Kazan. In the study, it is found that Aruz still maintains the heroic status until this stage, and it is seen that the first and second thematic structures in this legend do not constitute a contrast until this stage. It is clearly emphasized that Aruz Koja has a respectable place and position in the Oghuz community until the moment in question, and Kazan is considered to be an anti-hero who disrupts the integrity of the society during this stage. The murder of Beyrek, advisor to Kazan, by Aruz, is described later in the study, and this incident is judged to be the factor that leads directly to the punishment of Aruz. It is also established that certain types of conduct that attracts attention in the narrative after the deterioration of the plundering tradition indicates Kazan's status as an anti-hero in a superficial manner. In this regard, it appears that the status change between Kazan and Aruz is related to the murder of Beyrek.

It is determined that the thematic structure in the final legend is directly related to the ritual-mythological layer, and a new independent element is formed in the structure of the legend. The ritual phenomenon reflected in the prelude section to the twelfth legend is also examined, and it was established that this phenomenon shows the unchanging structure of the functionality and semantics of the Oghuz community. It can be seen that ritual phenomena are reflected in the thematic structure, and, with this, a reflection from holy to profane phenomena can be recognized in the epic narration. This becomes evident at the end of the legend, as the phenomenon in question is displaced. The displacement event can be confirmed by examining the ritual of remarking performed by Dede Korkut.

In this study, it is determined that the structure in the last legend of *The Book of Dede Korkut* is ritual-mythological, and it is shown that the structure of the legend is, in fact, a variant and reflects the structure of the ritual. Therefore, it is noted that the micro-thematic order, dealt with in the last legend, reflects the ritual-mythological invariance in relation to schemes that display functionality, and it is determined that ritual is present in the subtext of the last legend of *The Book of Dede Korkut*.

Giriş

Dede Korkut Kitabı'nın tematik yapısı (mesaj-düşünce ve duygu oluşumu), Oğuzluk olgusunun paradigmatik katmanlarından biri niteliğindedir. Özellikle eposun *İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu*'ndaki tematik yapının göstergebilimsel-işlevsel inceleme açısından ele alınıp değerlendirilmesi için söz konusu boyun muhtevasında gereken malzeme ve öğelerin bulunduğu söylenebilir. Sonuncu boydaki tematik yapı ele alınıp incelenmeden önce, bu yapının oluşmasına neden olan kronotopun (mekân-zaman birlikteliğinin) dizimsel sürekliliğe göre, yani, kişi-olay düzenliliği bakımından gözden geçirilmesi gerekir. Bu düzenlilik net olarak şöyledir: Üç Ok ve Boz Ok bir araya geldiği zaman Han Kazan evini yağmalatırdı. Yağma töreni yine gerçekleşir, ancak yağma eylemine yalnız İç Oğuz beyleri katılır. Aruz Koca'nın başlarında bulunduğu Taş (Dış) Oğuz beyleri yağmada bulunmazlar. Taş Oğuz beyleri hakarete maruz kaldıklarını düşünerek Han Kazan'a düşman olurlar. Taş Oğuzların kendisini selamlamaya gelmediğini fark eden Han Kazan, Taş Oğuzların dost mu, düşman mı olduklarını anlamak için Kılbaş'ı Taş Oğuz beyleri tarafına gönderir. Aruz Koca, yağmada bulunmadıklarını ve Kazan'a düşman olduklarını Kılbaş'a söyler. Aruz Koca, *yığanak* düzenler, Taş Oğuz beylerini ağırlar ve onları Kazan'a düşman olmaları için Kuran-ı Kerim üzerine yemin ettirir. Aruz Koca, Taş Oğuzdan evlenen ancak Han Kazan'ın divanında görevde bulunan Beyrek'i çağırır ve kendilerine katılmayı teklif eder. Beyrek bu teklife karşı çıkar ve Aruz onu öldürür. Beyrek'in ölüm haberi Kazan'a ulaşır ve İç Oğuz beyleri Beyrek'in öcünü almaya karar verirler. İç Oğuzla Taş Oğuz arasında savaş olur. Aruz Koca'nın başı kesilir, Taş Oğuz beyleri Han Kazan'ın ayağına düşüp af dilerler. Kazan onları affeder. Han Kazan, elde ettiği zaferi kutlar: "Kazan gök alan görklü çemene çadır dikdürdü, otağın kurdu. Dedem Korkud gelüben şazılık çaldı, boy boyladı, soy soyladı."¹

1. Sonuncu Boyun Kozmolojik Yapısı

Öncelikle denilebilir ki *İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu*'ndaki unsurlar dizisi, epik bir karşıtlığa dayanmaktadır. Şöyle ki söz konusu boyun giriş kısmında Oğuz ilinin her iki kolunun (Üç Ok/İç Oğuz ve Boz Ok/Taş Oğuz) katılımıyla gerçekleşen yağma töreni anlatılmaktadır. Bu tören, Han Kazan'ın evinin İç Oğuz ile Taş Oğuz bir araya gelince yağma edilmesi olayıdır ki bir sonraki zaman diliminde tekrar gerçekleşmekte ve törenden sorumlu Han Kazan, Taş Oğuzların törene katılımını sağlamamaktadır. Böyle bir ortamda Han Kazan'ın onayıyla Taş Oğuz beylerinin hakları bozulur ve Aruz Koca'nın mevcut duruma karşı çıkmasıyla hem Taş Oğuzların, hem de tüm Oğuz ilinin varoluşundaki önemli bir ilke savunulmuş olur. Genellikle sonuncu boy, epik karşıtlığın gerçekleşmesi bağlamında oluşmaktadır. Bu karşıtlık, epik yapının nitelikli unsurlarından biri olarak eposun birkaç katmanında çift yansıma şekilleri gibi de yer almaktadır.

1 Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 193.

Düalizm (ikilik), kozmolojik düşüncenin yapısıyla ilgili olduğu için mitolojik dünya modeli bir düalite ile ortaya çıkar. Bu durumda üzerine eğildiğimiz epos, yapısal düşünceyi gerçekleştiren metin olarak söz konusu ikiliyi çeşitli aşamalardan sürekli yansıtmaktadır. Kamal Abdulla, *Dede Korkut Kitabı'nın Poetikasına Giriş Şafak Varyantı* adlı eserinde eposun sekizinci boyunda görülen ikili karşıtlıklar hususunda şöyle yazmaktadır: “Bu münasebetle *Dede Korkut Kitabı'nın* Basat Tepegöz'ü öldürdüğü boy”a dikkat çekmek isteriz. Biz “doğamedeniyet” gibi en eski dikotomilerden (ikili karşıtlıklardan) birinin açık bir anlatımıyla özellikle bu hikayede karşılaşırız. İşte bu olgu, bilhassa kozmolojik (tarih öncesi) çağın izlerinin *Dede Korkut Kitabı'nda* yaşadığının açık bir örneğidir.”²

Ele alıp incelediğimiz on ikinci boyun tematik yapısı da birbirine karşıt olan ikiliklerin dizimsel yapısını kozmolojik düzen tutarlılığına uygun bir şekilde yansıtabilmektedir. Şöyle ki dost-düşman, Üç Ok-Boz Ok, İç Oğuz-Taş Oğuz, Han Kazan-Aruz Koca, Kılbaş-Aruz Koca ve Beyrek-Aruz Koca gibi karşıt olgular, insan-insan ve etnos-etnos katmanlarını kapsayan statü niteliğindeki zıtlıklar sayılmaktadır. Karşıt unsurlar, tematik yapının çift yapısına göre ele alındığı zaman bu hususta ikili yapı, sürekli üç unsurun iki yön oluştuurmasıyla gerçekleşebilir:

a. Birinci yönün unsurları: Üç Ok (İç Oğuz), Han Kazan;

b. İkinci yönün unsurları: Boz Ok (Taş Oğuz), Aruz Koca;

c. Meditasyon işlevini yerine getiren unsurlar: Kılbaş, Beyrek.

Çift opozisyonlara (karşı etki gösterme durumlarına) dair Victor Turner ve Lévi-Strauss'un bakışlarını aynı konuma getirdiğimiz zaman, bazı durumlarda üç unsurun iki yönlü karşıtlık oluşturduğu net olarak belirlenebilir. Turner, ilkel kültür bağlamında türlerin renk sembolizmini ele alıp “Yalnız cinsi ikilikleri değil, aynı zamanda kuramsal olmayan ikiliklerin herhangi bir şeklini, pek geniş bulunan üç üyeli sınıflandırmanın temeli gibi almak gerekir” der.³ Bu tespite dayanarak söylemek mümkündür ki ikili yapılar üç üyeli (unsurlu) ve iki yönlü olabilir. Ayrıca Turner, karşı etki gösterme durumlarının temel unsurlarını doğru bir şekilde tanımlamış olsa da, aynı unsurların *sintagmatik* (dizimsel) sırasının işlevsel yapısını belirlememiştir. Araştırmacı, paradigmatik sembolleri belirleyip eşzamanlı unsurları dizmişse de işlevsel devinimin (sintagmatik hareketin) eşzamanlı ve artzamanlı yönlerinin ilişkisinden söz etmemiştir. Lévi-Strauss'a göre, ilk opozisyonun istenilen ikilisi, ikinci bir ikiliyi ve daha sonra üçüncü bir ikiliyi vs. türetebilir.⁴ Görülmektedir ki yapının Turner betimlemesiyle (İngiliz sosyal antropolojisiyle), Lévi-Strauss betimlemesi (Fransız yapısalcılığı) denkleşmemektedir. Oysa her iki araştırmacının bakış açıları çift yapının belirli katmanında birbirine denk gelen görüşler niteliğindedir.

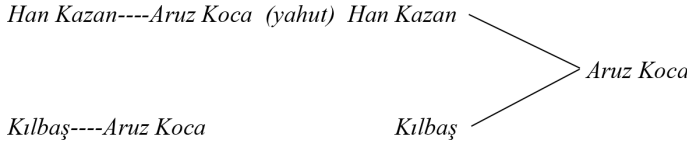
2 Kamal Abdulla, *Dede Korkut Kitabı'nın Poetikasına Giriş Şafak Varyantı*, çev. Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020), 20.

3 Viktor Turner, *Simvol i Ritual* (Moskova: Nauka, 1983), 71.

4 Klod Levi-Stross, “Mif-Ritual-Genetika”, *Jurnal Priroda 1*, (1978): 90-106, 93.

Lévi-Strauss, *Strukturdaya Antropolojiya* (Yapısal Antropoloji) adlı eserinde ise şöyle yazmaktadır: “Mit, genelde karşıtlıklarla işlem yapar ve meditasyona, yani karşıtlıkların git gide ortadan kaybolmasına çalışır. Örneğin, birinden diğetine geçişi mümkün olmayan iki üye, eşdeğer olan başka iki üyeyle yer değiştirir. Bunlar da üçüncü bir üyeyi, geçiş üyesini kasteder. Bu durumdan sonra dışa değgin bir üye ve mediator (arabulucu), bir diğeri triada (üçlü) ile yer değiştirebilir.”⁵

Lévi-Strauss'un mitin işlevsel yapısını açıklayan yukarıdaki fikirlerinden anlaşılmalıdır ki mit, daha sert karşıtlıkların daha uygun zıtlıklarla yer değiştirmesini sağlamakla çözüme doğru yönelmektedir. Şöyle ki sert karşıtlık iki direniş sergileyen üye, yeni iki üyeli çiftle yer değiştirir. Ancak bu iki üyeli ikilik, kendi yapısında artık üç üyeli niteliktedir. Yani, karşı olan yönlerden biri çift yönlü olmakla üçlü model oluşturmaktadır. Üçlü üyelere biri arabulucudur ve bu üye direnen veya karşı gelen üyeler arasında irtibat sağlayabilir. Denilebilir ki mitin Lévi-Strauss tarafından çözümlenen söz konusu yapısı evrensel bir nitelik taşımaktadır. Kaydedilen husus, *Dede Korkut Kitabı*'nın sonuncu boyundaki tematik yapıda da görülmektedir. Sonuncu boydaki karşı etki gösterme durumunun sert karşıtlık bağlamında bulunan iki baş üyesi veya unsuru ise İç Oğuz ve Taş Oğuzdur. Bu olgular, Han Kazan ve Aruz Koca gibi karşıt dikotomiyle (ikilikle) yer değiştirebilir. Ancak, bu ikilik kendi bünyesinde trikotomidir (üçlüktür):



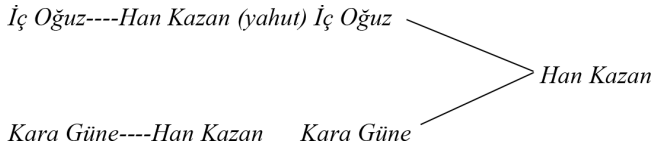
Görüldüğü gibi Han Kazan ve Aruz Koca ikilisi, üçlülle (Kazan-Kılbaş-Aruz) yer değiştirmektedir. Bu duruma rağmen yine üç üye, ikilikte olduğu gibi iki yön oluşturabilir. Kılbaş, arabulucu üye statüsünde Kazan'dan yana olur. Kılbaş'ın arabuluculuğu ise gerçek nitelikte değil, yalan paradigmasında bulunan bir olgudur. Kılbaş'ın Aruz Koca'ya uğrayıp Han Kazan'ın üzerine düşman geldiğini demesi ve Kazan'ın Aruz'dan yardım istediğini anlatması olayı aslında bir yalandan ibarettir.

Lévi-Strauss'a göre, birinci, ikinci, üçüncü vs. dereceli mediatorları (arabulucuları) eklemek mümkün olabilir, yani opozisyon ve korelasyonların (bağlılaşımaların) yardımıyla her üyeden yeni bir üye türetmek mümkündür.⁶ Bu husus, sonuncu boy metni kapsamında küçük bir detay konumunda da olsa Han Kazan'ın kardeşi Kara Güne'nin arabuluculuğunda görülmektedir. Boyda Aruz Koca, yalancı meditasyon (barışık) bahanesiyle Beyrek'i çağırır ve Beyrek bu davete icabet eder. Bu durumda Kılbaş'ın arabuluculuğu Beyrek'in arabuluculuğuyla yer değiştirmektedir. Beyrek öldürülür ve onun öldürülme nedeni bağlantılı göstergesi olarak bir sonraki üçlüyü türetebilir. Beyrek'in öldürülmesi olayından sonra Han Kazan

5 Klod Levi-Stross, *Strukturdaya Antropolojiya* (Moskova: Nauka, 1985), 201.

6 Levi-Stross, *Strukturdaya Antropolojiya*, 201.

odasına kapanır, yedi gün divana çıkmaz. Bu durumda Kara Güne, Kılbaş'ın Kazan'a gidip onu çağırması gerektiğini söyler (yani Kılbaş'ın Kazan'la İç Oğuz arasında arabuluculuk yapmasını ister). Kılbaş ona itiraz edip “Sen karındaşısın, sen var”⁷ demektedir. Böylece, Beyrek'in öldürülmesi olayı, Han Kazan-İç Oğuz karşıtlığını ortaya çıkarmaktadır (bu karşıtlık metinde pek abartılı nitelikte değil, daha fazla metin altıyla ilgili olup ikinci tematik bağlam katmanından kaynaklanmaktadır). Yani görülen karşıtlık, İç Oğuz'un içerisine yansımaktadır. Bu karşıtlığın ortadan kaldırılması için arabulucuya ihtiyaç vardır. İşte bu husus, bir sonraki iki yönlü üçlüğü türetebilir:



Böylece, eposun *İç Oğuzla Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu*'u, çift karşıtlıkların sentaktik sırası niteliğinde oluşabilir. Aslında bu durumda art arda gelen olguların bir dizi oluşturduğu görülmektedir. Bu dizinin halkaları ikiliklerdir. Bir ikilikten diğerine geçiş, mediator üyeler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Söz konusu geçiş aşamasında, ikiliğin herhangi bir üyesine yeni bir üye -arabulucu- eklenmekte ve diğer bir üyenin durağan nitelikte kaldığı dikkat çekmektedir. Denilebilir ki geçişin her basamağı, üç üyeyi (iki karşı bulunan üyeyi) ve onlardan herhangi birinden yana olan arabulucuyu kastetmektedir. Şöyle ki çift olgular, “tematik zincire” bağlılaşım çubuğuyla dizilmektedir. Bu açıdan, İç Oğuz ile Taş Oğuz arasındaki karşıtlık veya sosyal-kozmik düşmanlık, tematik yapıdaki ikilikleri birbiriyle birleştirebilen bağlılaşım göstergelerine dönüştürmektedir. Görülmektedir ki çift karşıtlıklar, tematik yapının giriş kısmından sonuna kadar kaydedilen bağlılaşım göstergelerinin (İç Oğuz ile Taş Oğuz arasındaki statü, egemen olma vs. zıtlıkların) sıralanmasına olanak tanımaktadır.

2. Tematik Yapının Kozmolojik Semantiği

Ele alıp incelediğimiz sonuncu boydaki tematik yapıya yansımış karşıtlık olgusu, etnos içi bir karşıtlık veya iç çatışmadır. Şöyle ki Han Kazan ile Aruz Koca arasında oluşan düşmanlığın İç Oğuz ile Taş Oğuz arasında bir iç çatışmaya dönüştüğü görülmekte ve bu çatışmanın temelinde Üç Ok ve Boz Ok töre yapısının bozulduğu gerçeği bulunmaktadır. Denilebilir ki sonuncu boydaki epik çatışmanın temelinde bulunan neden, doğrudan Oğuz topluluğunun varoluşunda önemli ilkelere biridir. Söz konusu epik çatışma, olumlu bir şekilde çözülmezse Oğuz topluluğu ciddi bir zedelenmeye maruz kalır, hatta yok olabilir. Şu gerçeğe de önem vermek gerekir ki eposun herhangi bir boyunda bulunan karşıtlık olgusu, kapsam ve etkisi bakımından sonuncu boydaki zıtlıkla karşılaştırılmaz boyuttur. Aslında ele alınan husus,

7 Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 192.

Oğuz topluluğunun varoluş ilkesi veya törenin en önemli yasası meselesidir. Bu açıdan, genel bir sorun niteliğinde görülen karşıtlık olgusu ele alınıp incelenirken, öncelikle Türk etnik kültürel bağlamında bulunan en eski etno-psikolojik davranış kalıpları değerlendirilebilir. Dolayısıyla Türk töre ilkelerine aykırı olan normalden uzaklaşma durumlarına ilişkin çeşitli görüşler de ileri sürülebilir.

Dede Korkut Kitabı'nda siyasi hakimiyeti sembolize eden Bayındır Han ve Salur Kazan, Üç Oklara mensup kişilerdir. Ancak Oğuz il geleneğine (töre) göre bu kişilerin Kalın Oğuzun (Oğuz devletinin) başına egemen olma yetkileri bulunmamaktadır. Aruz Koca ise Boz Oklardan ve siyasi egemenlik yine töresel yapıya göre onun veya Boz Okların hakkıdır. Eposa yansıyan siyasi düzen ise töreye aykırı bulunan bir anti-yapıyı içermektedir. Bu durum, daha net bir şekilde aşağıdaki 1. şemada görülmektedir:

1. ŞEMA

| Yöneten | Han Kazan | Aruz Koca |
|--------------|------------------|------------------|
| Töre gereği | Üç Ok (vasal) | Boz Ok (egemen) |
| Gerçek statü | İç Oğuz (egemen) | Taş Oğuz (vasal) |

Böylelikle, söz konusu karşıtlık, törenin ve Oğuz Kağan'ın oluşturduğu Boz Ok-Üç Ok egemenliğinin önemli bir ilkesinin - paylaşım ilkesinin - bozulmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan Aruz Koca, bozulan törenin savunucusu gibi rol üstlenir. Ancak görülmektedir ki ele alınan karşıtlığın epik çözümü yine karşıt bir olguya dayanmaktadır. Yani, Aruz'un kozmik düzenin savunucusu konumunda bulunmasına rağmen, epik karşıtlık, Kazan'ın elde ettiği zaferle çözülmekte ve Aruz, anti kahramana dönüştürülmekte veya kaosun temsilcisi konumuna getirilmektedir. Denilebilir ki sonuncu boy, basit bir tematik yapı içermiş olsa da, semantik yapısına göre basit olmayan boy niteliğinde görülmektedir. Bu açıdan, boydaki tematik yapının hem metin altı bağlam bakımından hem de ikinci tematik yapı katmanına göre semantik bir irdelenmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Boris Nikolayeviç Putilov, *Geroičeskiy Epos i Deystvitelnost* (Kahramanlık Destanı ve Gerçeklik) adlı eserinde epik tematik yapının çok boyutluluğunu sağlayan metin altına dair şöyle yazmaktadır: “Metin altı, bizi epik ilişkilerin genel formüllerine doğru götürür: Bu özellik, kahramanların davranışında makul görülmeyen epik mantığı ve değeri açıklar; tesadüfi ve ilginç görünenin aslında olağan olduğunu, ani bir değişiklikle ortaya çıkmış gibi düşünülenin de, içsel bağımlılık ilkelerini tespit eder; kahramanın kaderinin epik izlencesini, önceden belirlenmiş ve önünün kesilemez olduğunu açıklar.”⁸

Putilov, ikinci tematik yapının ise anlatı geleneğinin dönüşümler bağlamında ortaya çıktığını söylemekte ve bu süreçte eski temaların yeni tematik yapılar bünyesinde motifler, motif blokları ve halkalar gibi bulunabildiğini yazmaktadır.⁹ Araştırmacının görüşünde, herhangi bir anlatı geleneğinin gelişmesi için sözlü anlatımın yeni tematik yapısal aşamalara aktarılmasının da

8 Boris Nikolayeviç Putilov, *Geroičeskiy Epos i Deystvitelnost* (Leningrad: Nauka, 1988), 177.

9 Putilov, *Geroičeskiy Epos i Deystvitelnost*, 193.

kaçınılmaz olduğu hususu yer almaktadır. Bu durumda tematik yapının bir önceki aşamaları, belirlenmiş unsurlarıyla birlikte yeni tematik yapıda varlığını sürdürebilmekte ve bu varoluş, ilk tematik yapıda ikinci tematik yapıyı oluşturabilmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nın sonuncu boyundaki tematik yapı, hem metin altı ögelere, yani, tema birlikteliğinin saklı kalan nedenlerine hem de söz konusu tematik yapının retrospektif (geriye bakılabilen) aşamasına (ikinci tematik yapıya) sahip olabilmektedir. Aynı zamanda, vurgulanan yapı altında pek dikkat çekmeyen tematik katmanlar da bulunmaktadır. Bu açıdan, sonuncu boydaki tematik yapının kozmolojik semantiği belirlenirken doğrudan metin altı ve ikinci tematik yapının da onarılması gerekmektedir. Sonuncu boyda dikkat çeken tematik yapı, metin altı anlam ve ikinci tematik yapıyla ilgili bir hayli epik unsur ve karşıt öğeleri bünyesinde taşımaktadır. İlk gözlem zamanı basit görülen bu yapıda, tematik yapısal olaylar bakımından uygun olmayan ve mantık dışı olarak algılanan semantik unsur ve işlevler de yer almaktadır. Söz konusu unsur ve işlevler, aşağıdaki bölümde ele alınıp incelenecektir.

2. 1. Tematik Yapıda Bulunan Mantık Dışı Semantemler

Bu bölümde ele alacağımız semantemlerden (anlam birimlerden) birincisi, sonuncu boyun tematik yapısında görülen epik karşıtlıktır. Bu karşıtlık, doğrudan Üç Ok ve Boz Okla ilgili töresel düzenin bozulmasından kaynaklanmaktadır. Sonuncu boyda Aruz Koca'nın Han Kazan'a düşman olması olayı, metin altında bulunan töresel düzenle ilgilidir. Aruz Koca, siyasi egemenliğin töresel yasalar gereğince mirasçısıdır. O, Han Kazan'ın Kalın Oğuz başında bulunmasından memnun değildir veya Kazan'ın yerine kendisinin layık olduğunu düşünmektedir. Bu durumda metin altı töre statüsüyle gerçek statünün karşıtlığı ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda, eposun daha önceki boylarında bir kez bile geçmeyen Üç Ok ve Boz Ok gibi tabirlerin, sonuncu boyun ele alınan tematik bağlamından ziyade ikinci tematik bağlamıyla ilgili unsurlara dönüştüğü görülmektedir. Üç Ok-Boz Ok etnonimlerinin (ulus veya kavim adlarının), İç Oğuz ile Taş Oğuz tirelerinin daha eski adları olduğu kanısı ise boyun muhtevasına dayanılarak söylenebilir. Üç Ok-Boz Ok etnonimleri, uygun bir biçimde İç Oğuz-Taş Oğuz kavramlarına dönüştüğü için bunların bulunduğu tematik yapılar da bir dönüşüme maruz kalmışlardır.

İkinci olağandışı semantem, Aruz Koca'nın boy öncesi kahraman, boy sonunda ise anti-kahraman durumunda olması gerçeğiyle ilgilidir. Şöyle ki her iki Oğuz kolunun (Üç Ok ve Boz Ok'un) başında bulunan Han Kazan, Kalın Oğuzun birlik ve beraberliğini sağlamayı başarabildiği halde, bilerek yağma törenini bozar. Töreye göre Kazan'ın bu adımı, Kalın Oğuzun bütünlüğünü bozmaktadır. Aruz Koca, bu olaya karşı olmakla törenin ve Kalın Oğuz birliğinin koruyucusu gibi rol üstlenmektedir. Buna karşılık boyun sonunda Aruz'un cezalandırılması söz konusudur. Oysaki epik mantığa göre Kazan'ın cezalandırılması gerekirdi. Bu durum, epik karşıtlık oluşturmaktadır. Ortaya çıkan karşıtlık nedeniyle doğal olarak şöyle bir soru sorulabilir: Neden Oğuz töresinin savunucusu veya epik normların kaynaklandığı Oğuz hafızasının koruyucusu

cezalandırılır? Bu soruya cevap olarak söylenebilir ki betimlenen durumun ilk tematik yapıdaki motife bürünmüş mantığı, pek etkisiz ve aykırı düşünce niteliğindedir. Görülmektedir ki metin altı ve ikinci tematik yapı, aslında Aruz Koca'yı boyun sonuna kadar kahraman statüsünde bulundurmaktadır. Bu duruma ilişkin daha net tespitler ise aşağıdaki kısımlardadır.

Bütün Oğuz topluluk üyelerinin en önemli yağma törenine katılımları sağlanmadığı için Aruz Koca ve arkasındaki Taş Oğuz beyleri, Han Kazan'a karşı düşmanca bir tavır almaktadırlar. Bu olay sonrası Kılbaş ile Beyrek, İç Oğuz ile Taş Oğuz arasında arabuluculuk yaparlar. Böyle bir ortamda veya ilk meditasyon katmanında Aruz Koca, henüz kahraman statüsündedir. Şöyle ki bu aşamaya kadar birinci ve ikinci tematik yapının herhangi bir karşıtlık oluşturmadığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Alp Aruz, metin altı mantıkta ve ikinci tematik yapıda kahraman veya etno-kozmosun koruyucusudur. Han Kazan ise toplumun bütünlüğünü bozan bir figürdür. Bu durumda özellikle Beyrek'in arabuluculuğu sayesinde ikinci tematik yapı ilkenden ayrılmaktadır. İkinci tematik yapının daha alt katmana sirayet edip sadece kısıntı şeklinde ara sıra dikkat çektiği söylenebilir. Beyrek'i öldürmesiyle Aruz, anti-kahraman statüsüne sahip olur. Bizzat bu durum, aşağıda aktarılan hususlar sonucunda netlik kazanmaktadır.

Sonuncu boyda Beyrek, aynı zamanda Han Kazan'ın *ınağı* olarak betimlenmektedir. Yani, Beyrek, ciddi bir mevki sahibidir. Bu açıdan Beyrek'in öldürülmesi olayı, Aruz'un cezalandırılmasına yol açan en önemli etkidir. Beyrek, ölmeden önce intikamının alınması için Han Kazan'a vasiyette bulunur. Doğrudan bu hususta Kazan ve Aruz'un statülerine ilişkin ikili bir ilintinin ortaya çıktığı görülmektedir. Kazan ve Aruz'un statüleri bu bağlamda değişmektedir. Söz konusu değişikliğe dair bazı hususları metinden verilen alıntılara göre belirlemek mümkündür. Şöyle ki Beyrek'in ölüm haberini alan Kazan, yedi gün gözyaşları içerisinde yas tutar ve odasına kapanır. Bu durumda kardeşi Kara Güne'nin dediği sözler dikkat çekmektedir. O, Kılbaş'a şöyle söyler: "Kılbaş, var ayıt, ağam Kazan gelsün, çıksun. Bir yigit senün ucundan aramızdan eksildi."¹⁰ Kılbaş, metnin ilk tematik yapısında doğrudan görülmeyen nedenlere göre bu sözleri Kazan'a tek başına söylemeye cüret etmez ve ona şu cevabı verir: "Sen karındaşısın, sen var."¹¹ Her ikisi (Kara Güne ve Kılbaş) birlikte Kazan'ın odasına gider ve söylerler: "Bir yigid aramızdan eksildi, senün yolunda baş verdi. Dirim kanın alalum, hem size ısmarlamış, menüm kanum alsun, demiş."¹²

Görüldüğü gibi her iki Oğuz yiğidi, Beyrek'in Kazan uğruna can verdiğini söylerler. Bu hususta birbirine paradigmada bulunan ve Kazan'ın konumuna ilişkin bağlantılı okuyula birleşen aşağıdaki ikilikler de dikkat çekmektedir:

10 Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 192.

11 Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 192.

12 Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 193.

Boz Ok-----Üç Ok
 Taş Oğuz-----İç Oğuz
 Taş Oğuz-----Kazan
 İç Oğuz-----Kazan
 Kalın Oğuz-----Kazan
 Kara Güne-----Kazan
 Aruz-----Kazan

Bu karşıt yapıda, İç Oğuz-Taş Oğuz çatışması ile İç Oğuzun içerisindeki içsel çatışma birbiriyle ilintili durumdadır. Kazan'ın yanlış gibi görülen adımı, aslında İç Oğuzun töresel yapıya dayanılmayan egemenliğini etkin kılmaya yönelik olan gövde gösterisidir ve bu husus, var olan Kalın Oğuz ilinin parçalanmasını da beraberinde getirmektedir. Kalın Oğuzun var olduğu ortamda Üç Okların iktidarda buldukları görülmektedir ki Boz Oklar, bu durumu istemeseler bile kabullenmişlerdir. Böyle bir ortamda güce dayalı kozmik bir düzenliliğin varoluşu da dikkat çekmektedir. Yağma geleneğinin bozulmasıyla doğal olarak var olan kozmik düzen de bozulmuş olur ve bu durumda Kazan'ın kardeşi Kara Güne'nin bağlamsal davranışı Aruz'un tutumuyla denk gelmektedir. Her iki alp (Kara Güne ve Aruz), çeşitli katmanlara bağlı olarak törenin savunucuları gibi davranmaktadırlar. Bu tür bağlamsal davranışlar, yüzeysel bir şekilde de olsa, Kazan'ın anti-kahraman statüsünü sezdirmektedir. Sonuncu boyun tematik yapısında Aruz Koca kahraman ve anti-kahraman statülerde bulunduğu gibi, Kazan da söz konusu statülerde bulunabilmektedir. Her iki karakterin statü değişikliği Beyrek'in öldürülmesi semantemiyle ilgilidir. Beyrek'in öldürülmesi olayını yansıtan tematik yapı, koşullu olarak iki bölüme ayrılmaktadır. İlk bölümde Aruz, törenin savunucusu olarak kahraman niteliğinde tanımlanmakta, ikinci bölümde ise Beyrek'i öldüren anti-kahramana dönüşmektedir. Kazan ise tematik yapının ilk bölümünde töreye aykırı davrandığı için anti-kahraman olarak betimlenmekte, ikinci bölümde Beyrek'in öldürülmesinden sonra onun intikamını alan kahraman durumuna getirilmektedir. Denilebilir ki her iki karakter statüleri, tematik yapının bölümlerinde değişikliğe maruz kalmakta ve bu statü değişiklikleri Beyrek'in öldürülmesi olayıyla oluşmaktadır. Bu oluşum, ilk tematik yapı katmanına yansımakta ve aşağıdaki 2. şemada net olarak görülmektedir:

2. ŞEMA

| Tematik yapının ilk bölümü | | Tematik yapının ikinci bölümü |
|----------------------------|---------------|-------------------------------|
| KAZAN | Anti-kahraman | Kahraman |
| ARUZ | Kahraman | Anti-kahraman |

Tematik yapının ikinci bölümü en son dönüşüm aşaması olarak değerlendirilebilir. Aruz, tematik yapının ikinci bölümünde anti-kahramana dönüşmüş olsa da, o, aynı zamanda kahraman statüde kalmaya devam etmektedir. Bu, bir karakterin ikili statüsü, net olarak kendi statüsünü değiştirebilme yeteneğidir. Aynı statüler, etno-terminolojik dönüşüm bağlamında değerlendirildiği zaman Aruz'un Üç Ok-Boz Ok katmanında kahraman, İç Oğuz-Taş Oğuz katmanında ise ikili statüde bulunabildiği görülmektedir. Bu statüler, aşağıdaki 3. şemada şu şekilde görülmektedir:

3. ŞEMA

| | | |
|----------------------------|----------|-----------------------------------|
| Tematik yapının ilk bölümü | | Tematik yapının ikinci bölümü |
| ARUZ | Kahraman | hem anti-kahraman hem de kahraman |

Aruz'un aynı zamanda iki statüde bulunması hususu, süreç açısından statü değişimi, epik olgunun yapısı bakımından rol değişimidir. Söz konusu karakterin önce kahraman, daha sonra anti-kahraman statüde bulunuşu, bu karakterin statü değişimiyle ilgili rolünün ve tasarlanmış işlevinin göstergesidir. Epik metinde tasarlanmış olan işlevin temelinde ise ritüelin bulunduğu söylenebilir.

2. 2. Tematik Yapının Ritüel-Mitolojik Semantiği

Sonuncu boydaki tematik yapı, ritüel-mitolojik bağlamla ilintilidir. Bu açıdan, boyun genel yapısı yalnız işlevsellik açısından değil, aynı zamanda ritüel bağlam bakımından da değerlendirilebilir. Sonuncu boyun ritüel bir betimlemeyle başladığı gerçeğine dayanarak denilebilir ki ritüel olgusu, doğrudan boyun giriş unsuruna dönüşmüştür. Boy başlangıcına yansımış ilk bağımsız unsurun - ritüelin - peşinden ise ikinci bağımsız bir unsur (tematik yapı) gelmektedir. Genel olarak eposun on iki boyu ritüelle (*yom*'larla) sonlandırılır ve bu olgu, boy yapısının üçüncü bağımsız unsurunu oluşturabilmektedir. Görülmektedir ki, sonuncu boy trikotomik bir yapıya sahiptir.

Sonuncu boy girişinin ritüelden ibaret oluşu yalnızca bir olasılık gibi dikkat çekmemektedir. Tipolojik bağlama dayanarak denilebilir ki epik yapılarıdaki ritüel, özel bir işlevselliğe sahiptir. Putilov, Rus eposuna dayanarak yazmaktadır ki prens sarayı, bılına (kahramanlık destanları) karışımının durumunu net bir şekilde yansıtmaktadır ve epik karşıtlıkların çoğunluğu bu ortamda, daha fazla toplantı zamanı karmakarışık olmakta ve güçlerin konsantrasyonu burada ortaya çıkmaktadır.¹³ *Dede Korkut Kitabı*'nda da I., III., VII., IX. ve X. boyların başlangıcı Bayındır Hanın; II., IV., XI. ve XII. boyların giriş kısımları ise Kazan Hanın otağlar (çadırılar) kurdurup meclisler (merasim, yeme-içme, sohbet, yarış vs.) düzenletmesiyle başlamaktadır. Denilebilir ki özellikle sonuncu boya yansıyan başlangıç unsuru (ritüel), kendi işlevsel semantiği bakımından Oğuz kozmosunun aynı ortam için değişmez yapısını belli eden bir göstergedir. Bu tespit, mantıksal-semiyotik bağlamda varsayım niteliğinde ele alınabilir. Ancak tematik yapıdaki ritüel konunun bozulması olayı, kozmosun kaosa geçmesiyle gerçekleşmekte ve kaosun ortadan kaldırılmasıyla sona ermektedir. İşte bu husus, tespit edilen göstergenin kabul edilebilirliği anlamına gelmektedir. Özellikle, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki boyların final kısımlarına yansımış "yom verme" ritüeli, Oğuz yiğitlerinin boylardaki anti-yapıyı tamamen yok etmeleri ve her boy sonunda Korkut Ata'nın ortaya çıkıp kopuz çalması olayı, onarılan Oğuz kozmosunun ritüel düzeyde de değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Sonuncu boydaki her üç yapısal unsurun, gösterge, kabul edilebilirlik ve belirlenme gibi işlevsel kategorilerin ortaya çıkmalarına neden olduğu söylenebilir. Söz konusu boy, bir metin olarak üç unsurun işlevsel düzümü (ritüel - tematik yapı - ritüel) niteliğinde oluşmaktadır.

13 Putilov, *Geroičeskiy Epos i Deystvitelnost*, 53.

Böylelikle, tematik yapı boy yapısını yansıtmaktadır. Şöyle ki sonuncu boy gibi tematik yapının da üç unsurdan ibaret oluşu ve boyun gösterge, kabul edilebilirlik ve belirlenme kavramlarına göre yapılandırılması doğrudan tematik yapıyı da aynı şema kapsamında yapılandırmaktadır:

1. *Başlangıç*-----*Gösterge*
2. *Tematik yapı*-----*Kabul edilebilirlik*
3. *Sonuç*-----*Belirlenme*

Tematik yapının genel olarak boy yapısını yinelemesi olayı, epik dünya modelindeki yapısal unsurların ritmik-yansıma ilkelerine dayanmaktadır. Bu kapsamda boy, *Dede Korkut Kitabı* 'nın yapısal unsuru gibi, tematik yapı ise incelenen boyun yapısal unsuru niteliğinde değerlendirilebilir. Boy ile tematik yapının işlevsel ve yapısal özdeşliği ise her iki olgunun yapısında aynı invaryant (değişimsiz) şemanın bulunduğunu göstermektedir. Aynı invaryant yapı, boy bağlamında metin unsuru, tematik yapı bağlamında da olay unsuru olarak gerçekleşmektedir. Yani tematik yapı, profan (kutsal dışı) olay yapısını, boy ise kutsallıktan ibaret bir yapıyı yansıtmaktadır. Kutsal-profan nitelikli çift yapı bakımından boy yapısı da net bir sonuca ulaşmakta veya ritüel ile başlayıp ritüel ile sona ermektedir. Ancak sona ermiş olan bu yapı, belirli bir derecelenmeyi - kutsal ve kutsal olmayan aşamaları - içermektedir. Bu hususu aşağıdaki 4. şemada göstermek mümkündür:

4. ŞEMA

| | | |
|--------------------------|---------------------|--------------------|
| Kutsal başlangıç ritüeli | | Kutsal son ritüeli |
| | Profan tematik yapı | |

On ikinci boy, Üç Ok - Boz Ok ile ilgili kutsal nitelikli ve uyulması gereken bir geleneğin duyurulmasıyla başlamaktadır: “Üç Ok, Boz Ok yığınak olsa Kazan evin yağmaladurıdı.”¹⁴ Bu husustan sonra ritüel olgusu tematik yapıya yansımaktadır. Söz konusu yansıma sonucu epik anlatımın da doğrudan kutsal olgudan (Üç Ok - Boz Ok) profan olguya (İç Oğuz - Taş Oğuz) yansıdığı görülmektedir. Yani, Üç Ok - Boz Ok'tan neşet eden gelenek, bir sonraki törende yine icra edilmekte veya uygulanmaktadır (yağma olayı gerçekleşmekte ve törene sadece İç Oğuzlar katılmaktadır). Aslında yağma törenine katılan İç Oğuzlar, Taş Oğuzların payını da yağma etmekte ve İç Oğuz ile Taş Oğuz arasında düşmanlığın oluşmasına neden olmaktadır. Oluşan düşmanlık sonucu çıkan savaşta Han Kazan, Aruz'u öldürüp birliği sağlar ve tematik yapı, Kazan'ın elde ettiği zaferin kutlanmasıyla sonuçlanır. Böyle bir sonuçta profan olgunun yine kutsal olguya yansıdığı görülmektedir. Bu sonuç bağlamında Dede Korkut, “yom verme” ritüeliyle Üç Ok - Boz Ok kutsal yapısının bozulmazlığını beyan etmekte ve dolayısıyla kozmosun kaos üzerinde çaldığı galebenin daima var olacağını duyurmaktadır. Bu durumda tematik yapı betimlenmesinin çeşitli terminolojik katmanlarını sıralamış olursak aşağıdaki yapı oluşabilir:

14 Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 187.

Gösterge-----Kabul edilebilirlik-----Belirlenme
Kozmos-----Kaos-----Kozmos
Yapı-----Anti yapı-----Yapı

Sonuncu boy yapısı ritüel-mitolojik nitelikte olduğu için yukarıdaki şema, ritüelistik şema gibi de değerlendirilebilir. Söz konusu boy yapısı, bir varyant olarak ritüelin yapısını (ritüel-mitolojik invaryantı) da yansıtmaktadır. Dikkat çeken en önemli özellik ise tematik yapının kendisinin boy yapısını yansıtmasıdır. Bu durumda invaryant-paradigma nitelikli şemaya dayanıp aşağıdaki yapı oluşturulabilir:

İnvaryant-----Ritüel-mitolojik yapı
Metin varyantı-----Boy yapısı
Tematik yapı varyantı-----Tematik yapı

Böylelikle, sonuncu boyun tematik mikro düzeni, işlevsellik kazanan hususlar bakımından ritüel-mitolojik invaryantı yansıtmaktadır. Tematik yapının metin altı bağlamında da ritüelin bulunduğu görülmekte ve tematik yapının değişebilir olması dolayısıyla doğrudan ritüel olgusu ortaya çıkmaktadır. Aynı değişkenliği oluşturan karakterlerin de ritüelle ilgili oldukları dikkat çekmekte ve sonuncu boydaki tematik yapının genel olarak ritüele dayandığı tespit edilmektedir.

Sonuç

Dede Korkut Kitabı 'nın sonuncu boyu - *İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyu* - göstergebilimsel-işlevsel inceleme kapsamında değerlendirilmiş ve önemli hususlar tespit edilmiştir. Ele alınıp incelenen sonuncu boydaki iki karşıt karakter (Han Kazan ve Aruz Koca), boyun tematik yapısında bulunan merkezi karakterlerdir. İlk tespit, söz konusu karakterler arasında oluşan karşıtlığın yeni karşıtlıklara ve genel olarak İç Oğuz ile Taş Oğuz arasında düşmanlık ve savaşa neden olması hususudur. Kaydedilen karşıtlık olgusunun irdelenmesi sonrası elde edilen daha bir önemli tespit ise Kalın Oğuz'un başına kimin ve hangi tirenin (Üç Ok'un mu yoksa Boz Ok'un mu) egemen olma hakkına sahip olduğunun belirlenmesidir.

Araştırmada ele alınan boydaki epik çatışmanın çözülmesinin kaçınılmaz olduğuna ilişkin hususlar değerlendirilmiş, Oğuz topluluğunda muhafaza edilen törenin önem ve etkisi üzerine görüşler aktarılmıştır. Araştırma sonucunda Oğuz topluluğundaki yağma geleneğinin bozulmasıyla Kalın Oğuz ilindeki kozmik düzenin de bozulabileceği, tematik bağlamın merkezi karakterlerinde görülen statü değişikliğinin doğrudan Beyrek'in öldürülmesi olayıyla ilgili olduğu ve boydaki tematik yapının ritüel olgusuyla ilintili bulunduğu kanısına varılmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

Abdulla, Kamal. *Dede Korkut Kitabı'nın Poetikasına Giriş Şafak Varyantı*. Çeviren Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020.

Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

Levi-Stross, Klod. "Mif-Ritual-Genetika." *Jurnal Priroda 1*, (1978): 90-106.

Levi-Stross, Klod. *Strukturnaya Antropologiya*. Moskva: Nauka, 1985.

Putilov, Boris Nikolayeviç. *Geroişeskiy Epos i Deystvitelnost*. Leningrad: Nauka, 1988.

Terner, Viktor. *Simvol i Ritual*. Moskva: Nauka, 1983.

Orta Çağ İslâm Coğrafyacılarına Göre Rey Şehrinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Mimari Yapısı

SocioEconomic and Architectural Structure of the City of Rayy According to Medieval Muslim Geographers

Mustafa AYLAR¹ , Ataollah HASSANİ² 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa Aylar (Dr. Öğr. Üyesi),
Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Bitlis, Türkiye.
E-posta: mustafaaylar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5536-283X

²Ataollah Hassani (Doç. Dr.),
Şehid Beheştî Üniversitesi, İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Tahran, İran.
E-posta: a-hassani@sbu.ac.ir
ORCID: 0000-0002-2892-2176

Başvuru/Submitted: 03.07.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
14.07.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
10.09.2020
Kabul/Accepted: 20.03.2021
Online Yayın/Published Online: 07.06.2021

Atf/Citation: Aylar, Mustafa ve Hassani,
Ataollah. "Orta Çağ İslâm Coğrafyacılarına
Göre Rey Şehrinin Sosyo-Ekonomik Durumu
ve Mimari Yapısı." *Türkiyat Mecmuası-Journal of
Turkology* 31, 1 (2021): 68-86.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.901606>

ÖZ

İran'ın başşehri Tahran'ın 8 km. güney-güneydoğusunda bulunan Rey, İpek Yolu gibi önemli bir ticaret yolu üzerinde yer alması nedeniyle Eski Çağ'dan itibaren hem jeopolitik hem de ticari açıdan önemli bir şehirdi. Bununla birlikte Zerdüştliliğe mensup kişilerin en önemli inanç merkezlerinden biri olmasından dolayı dini bakımdan ayrıca bir öneme sahipti. Eski Çağ'daki önemini sonraki asırlarda da devam ettiren şehir, VII. yüzyılda Arap-İslâm hâkimiyetine geçmesi ile birlikte büyük bir değişim ve dönüşüm yaşadı. Diğer taraftan coğrafya ilminin VIII. ve IX. yüzyıllardan itibaren Müslümanlar tarafından tanınmasından sonra bu alanda birçok eser yazılmaya başladı ve bu eserlerde İran coğrafyası ve Rey hakkında önemli bilgiler verildi.

Bu çalışmada; Orta Çağ İslâm coğrafyacılarının kaleme aldığı eserlerde Rey hakkında verilen bilgiler incelenmiştir. Bu bağlamda, şehrin ekonomik, toplumsal, dini durumu ve mimari yapısı hakkında verilen bilgiler farklı başlıklar altında değerlendirilmiştir. Araştırmada İslâm coğrafyasına dair birinci elden Farsça ve Arapça eserlerin yanında diğer birincil ve ikincil kaynaklara da müracaat edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Orta Çağ, Rey, İslâm coğrafyacıları, Sosyo-ekonomik, Mimari

ABSTRACT

The city of Rayy, located 8 km to the southeast of Tehran, the capital of Iran, has had a significant role in the area since ancient times due to its location on important trade routes, including the Silk Road. In addition to its commercial importance, it also has religious importance as one of the most important belief centers for Zoroastrianism. Rayy experienced a significant change and transformation after the imposition of Arab-Islamic rule in the seventh century. During the eighth and ninth centuries, important geographical works were written by Muslims including descriptions of the area and remarkable information on the geography of Iran as a whole and the city of Rayy in particular. Information on the city of Rayy in the works of medieval Muslim geographers produced was examined to establish economic, social, religious, and architectural structure was categorized and evaluated under different headings. In addition to first-hand Persian and Arabic sources related to Islamic geography, other first- and second-hand sources related to the subject were also used in this study.

Keywords: The Middle Ages, Rayy, Muslim Geographers, Socioeconomic, Architecture

EXTENDED ABSTRACT

The city of Rayy, which occupied a significant position in ancient times, maintained this position throughout the history of the following centuries. Located on a junction of the Silk Road, it played a key role in trade. The large fire temple nearby indicates that the city was both a religious center and a very old settlement. A radical transition and transformation took place in the city after its capture by Muslims during the early Islamic conquests. As Muslim geography developed in the ninth century, numerous works were written containing important information on Muslim countries and cities. Muslim geographers of this period provided important information on the social, economic, architectural, and religious structure of Rayy. The city has had various names has historically been referred to in various ways in books. Many historians and geographers referred to Rayy as being in the Jibâl or Daylam Region. Geographers indicate that the city drew water from several sources. The most important water source was the Sûrin River. The city was first established on its banks. Another is the Cîlânî or Gîlânî River. The city is composed of various parts. The southern part was built before Islam and it was called Rey-i Berîn, which means Upper Rayy. This area of has three parts: Shahrestan, Castle, and Rabaz. Shahrestan is the oldest part of these area and it is also called the inner city. Buildings in this part were constructed by the Caliph Muhammad Mehdî and it named Muhammadiyya in his honor after his death. The Castle was built on top of a rocky hill mostly composed of limestone, and it was called the Outer City. The Castle includes two opposite lower sections, the northern and southern terraces. All of the areas outside of the Shahrestan and Castle are included in Rabaz. Most shopping was done in this part of the city, and the market was also located here. Because Rayy was located on a junction on the Silk Road, it possessed an economically significant position, being frequently visited by trade caravans. Muslim geographers provided notable information on trade in this area. Reports tell that merchants coming from all around the world made their exchanged goods here. The city grew and became richer, both economically and culturally. Markets continued their importance in Rayy's development, and there were large trading houses and inns became established to serve its markets. Geographers also provided interesting information on Rayy's mines. In the Middle Ages, Rayy produced some goods for export. They were taken to various countries by passing merchants along trade routes. Cotton clothes were important for Rayy. The geographers noted that Ray was rich in agricultural products too, and Rayy is a prime location for agriculture due to its access to water and favorable climate. At the same time, livestock breeding is also important for the city. Because the city underwent economic development, the taxes grew. The dirham and dinar were used currency. The *men* was used as a measure of weight. After the introduction of Islam, Arabs began to settle in the city, and this led to a change in the ethnic and religious structure of the city. Particularly during the second half of the eighth century, the people of Rayy were a mix of Arabs and Persians. After the settlement of Turks and tribes from Daylam in the city, the ethnic structure of the city diversified further. Because the city

had an economically developed and vast area, it had a large population, but it is difficult to give clear information on the size of the population. The religious and sectarian structure of the city was also quite diverse. In pre-Islamic times, Rayy was a center of Zoroastrianism was under their administration. After the arrival of Islam, the number of Muslims increased, and the number of Zoroastrians decreased. The sectarian divisions that occurred in later periods of Islam spread to Rayy as well. Shia Islam gradually strengthened there and reached its peak under the Buyid Dynasty. Although the city hosted other sects, most Muslims were Sunni and Shi'ites. However, conflicts among the sects in both faith and Fiqh caused problems in Rayy. After the Arab Conquest, Islamic architecture began to develop. After the Muslims conquered Rayy, they built a mosque there, which was called Câmî-i Mehdi (Mehdi Mosque) or Cami-i Atîk (Atik Mosque). The most important castle of the city is the Taberek Castle. The name of this castle is often found mentioned in discussions of the history of Rayy. Other important buildings include Hısn-ı Zenbedî and Ferhân Castle.

1. Giriş

İran toprakları dünyanın en eski şehirlerine sahip olan yerlerden birisidir. Tarihin ilk devirlerinden beri bu topraklarda yaşayan insanlar yerleşik hayata geçiş ile birlikte şehirleri meydana getirmişlerdir.¹ Bu şehirlerden bir tanesi de Rey'dir ve yapılan kazılar sonucunda şehrin çok eski bir geçmişe sahip olduğu ortaya çıkmıştır.² İslâm'dan önce Med, Hahameniş, Selevkos, Part ve Sâsânîler gibi devletlerin idaresinde kalan Rey, oldukça geniş bir alana sahipti. Miladi ilk yüzyılda yaşayan Yunan coğrafyacı Charaxlı Isidorus'a³ göre Rey şehri bütün Med şehirlerinden büyüktü. Bununla birlikte şehrin iklimi ve havası da iyi idi. Bundan dolayı Rey, Partlar zamanında (MÖ 247-MS 224) yazlık başkent olarak seçilmişti.⁴

Eski Çağ'daki ehemmiyetinden dolayı şehrin adı bazı dini kitaplarda zikredilmiştir. Zerdüştiler'in kutsal kitabı Avesta'da Ahura Mazda'nın yarattığı yerlerden birinin Raga olduğu belirtilir.⁵ Bundan dolayı şehir, Zerdüşti inancına sahip olanlar için çok önemli bir konumda bulunmuş ve bu inancın temsilcilerinin merkezi durumuna gelmiştir. Sâsânîler zamanında Zerdüşti din adamları olan mübedlerin reisi Rey'de oturmakta idi.⁶

Şehir, coğrafi konumu ve ehemmiyeti dolayısıyla çok sayıda medeniyete ev sahipliği yapmış, bundan dolayı birçok isim almıştır. Ahamenişiler'e ait Bîsütûn kitabesinde Raga; Strabo'nun kitabında Rhagea, Selevkos hükümdarı I. Nicator zamanında Europos, Partlar döneminde Arsacia⁷ veya Erşekiye; Büyük İskender zamanında Raghæ; Yunan ve Latin kaynaklarında Rhagoe, Rhaga ve Rhageia olarak kaydedilmiştir. Bunların haricinde Yunanca'da Rhagoe, Rhaga, Rhageia; Süryanice'de Rai; Ermenice'de Re; Pehlevce'de Râk, Rag, Râgh, Rai ve Avrupa dillerinde Tobit kitabından geldiği şekliyle kullanılmaktadır.⁸

Rey, ticarî açıdan gelişmiş durumda idi ve Sâsânîler döneminin önemli yedi ailesinden biri olan Mehrân ailesi zamanında İran'ın önemli ticarî şehirlerinden biri olmuştur.⁹ Şehrin İpek

1 İran'daki şehir yapısının tarihsel süreç içerisindeki genel yapısı hakkında bk. Hasan Bâstânî Râd, *Şehr der İran-i Zemîn* (Tahran: Neşr-i İlm, 1393).

2 Rocco Rante, *Rayy: From Its Origins to the Mongol Invasion: an Archaeological and Historiographical Study* (Brill, 2014), 11; Rocco Rante, "The Topography of Rayy during the Early Islamic period", *Iran* 45 (2007): 161-80.

3 Charaxlı Isidorus hakkında daha fazla bilgi için bk. Rüdiger Schmitt, "Isidorus of Charax", *Encyclopædia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 2, 125-127.

4 Hasan Pîrniyâ, *Tarih-i İran-i Bâstân*, C. III (Tahran: Donyâ-yı Kitâb, 1375), 2644-45.

5 James Darmesteter, *The Zend-Avesta, Vendidad* (Oxford: Clarendon Press, 1880), 8. Ayrıca Tobit kitabında Rey şehri Med şehirlerinden *Rhages* olarak gösterilirken, Yudit kitabında şehrin adı *Ragau* olarak kaydedilmiştir. Muhammed Mahmûdpûr ve Muhammed Hüseyin Muhammedî, "Rey", *Dâneşnâme-i Cihân-i İslâm* (Tahran, 1395), 1; C. E. Bosworth, ed., *Historic Cities of the Islamic World* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 447; V. Minorsky ve [C. E. Bosworth], "al-Rayy", *EP*, 1995, 471; V. Minorsky, "Rey", *İA* (İstanbul, 1964), 721.

6 İgor M. Diakonoff, *Tarih-i Mâd*, Farsça trc. Kerîm Keşâverz (Tahran: Bongâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1345), 463.

7 Strabo, *The Geography of Strabo, with an English translation by Horace Leonard Jones*, Vol. V (London-Harvard, 1928), 309.

8 Hüseyin Karaçanlı, "Coğrafiyâ-yi Târihî Rey", *Berresihâ-yi Târihî*, 70 (1356): 113-14.

9 Arthur Christensen, *İran der Zaman-i Sâsâniyân*, Farsça trc. Reşîd Yâsemi (Tahran: Donyâ-yı Kitâb, 1368), 229.

Yolu'nun kavşak noktasında yer alması bu durumun oluşmasında temel faktörlerden biri idi. Rey, yalnızca doğu ve batı istikametinde değil Basra Körfezi ve Hint Okyanusu kıyısındaki liman kentlerinden gelenler için de bir ticaret noktasıydı. Birçok ülkeden gelen tüccarlar, şehrin ekonomik ve toplumsal yapısına katkı sağlamaktaydı.¹⁰

İslâm'ın ilk fetihleri döneminde Hz. Ömer zamanında 642 veya 644 yılında ele geçirilen şehirde Arap-İslâm hâkimiyeti yavaş yavaş yerleşmiş,¹¹ bu tarihten sonra şehirde köklü bir değişim ve dönüşüm süreci yaşanmıştır. Emevîler zamanında yaşanan iç karışıklıklar nedeniyle daha çok muhaliflerin toplandığı bir yer olan şehir, Abbâsîler zamanında daha istikrarlı bir durumda idi. Abbâsî halifesi Mehdî-Billâh'ın Horâsân valiliği döneminde Rey, 775 yılında Muhammediyye adıyla yeniden inşa edilmiş, şehrin etrafına bir siper ve iki hendek kazılmış¹² ve bu tarihten itibaren şehir uzun yıllar Muhammediyye olarak anılmıştır. Öte yandan Rey'de dünyaya gelen Abbâsîlerin en önemli halifelerinden Hârûn Reşîd, Rey'e özel bir ilgi göstermiş ve şehri dünyanın en iyi yerlerinden biri olarak nitelendirmiştir.¹³ Bununla birlikte Abbâsî halifelerinin otoritesinin az olduğu IX. asrın ikinci yarısında şehir mahalli hanedanlıkların çatışma alanı haline gelmiş ve bu çatışmalardan oldukça zarar görmüştür.¹⁴ X. yüzyılda Sâmânîler, Sâcoğulları, Ziyârîler, Büveyhîler gibi devletler ve hanedanların hâkim olduğu şehir¹⁵ XI. yüzyıl ortalarında Selçuklu egemenliğine girerek bu devlete başkentlik yapmıştır.¹⁶

Bununla birlikte coğrafya ilminin VIII. ve IX. yüzyıldan itibaren Müslümanlar arasında revaç bulması neticesinde bu alanda pek çok eser yazılmıştır. Ya'kübî (ö. 905'ten sonra), İbn Rüste (ö. 913'ten sonra), Kudâme b. Ca'fer (ö. 948), İbn Fakîh (ö. X. yy. başları), İstahrî (ö. 951'ten sonra), İbn Havkal (ö. X. yy. ikinci yarısı), Anonim Hudûdül-Âlem (telif tarihi 982-83), Ebû Dülef (ö. 1000), Makdisî (ö. 1000), Yâkût el-Hamevî (ö. 1229), Zekeriyâ Kazvînî, (ö. 1283), Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî (ö. 1340'tan sonra) ve diğer müellifler, yazdıkları eserlerde Rey hakkında mühim bilgiler vermişlerdir.

10 Rante, *Rayy: From Its Origins to the Mongol Invasion*, 6.

11 Osman G. Özgüdenli, "Rey", *DİA* (İstanbul, 2008), 40.

12 Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebü'l-Hilâl, 1988), 311; Türkçe trc., *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 364; Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddin Yakut b. Abdullah el-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III (Beyrut: Dâru Sâdr, 1995), 118; Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddin Yakut b. Abdullah el-Rûmî, *Müşterek-i Yâkût Hamevî*, Farsça trc. Muhammed Pervin Gonâbâdî (Tahran: Emîr Kebîr, 1362), 167; İbn Fakîh, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Büldân*, Tahkik Yusuf El-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416), 537; Kudâme b. Ca'fer, Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Harâc ve Sinâ'ati'l-Kitâbe*, Tahkik Muhammed Hüseyin Zebîdî (Bağdad: Dârü'l-Reşîdî'n-Neşr, 1981), 375; Zekeriyâ Kazvînî, Zekeriyâ b. Muhammed, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1998), 375; Melikü's-Şuerâ Behâr, ed., *Mücmeli'ü'l-Tevârih ve'l-Kıyas* (Tahran: Kelâle-i Hâver, y.y.), 43; Ya'kübî, Ahmed b. İshâk, *Kitâbü'l-Büldân*, Tahkik Muhammed Emin Zanâvî (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1422), 90.

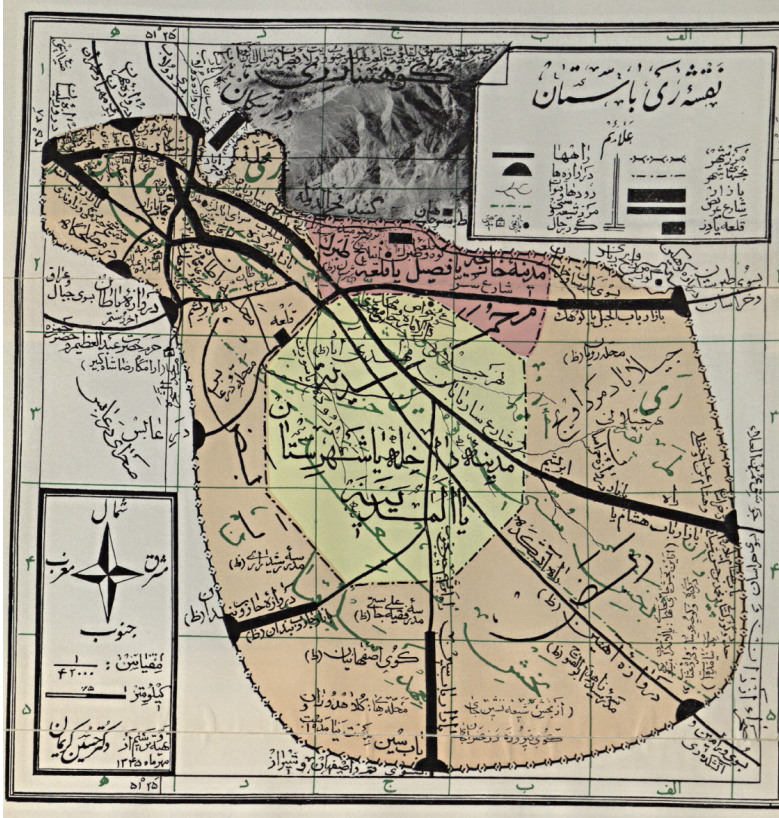
13 Ya'kübî, Ahmed b. İshâk, *Tarihü'l-Ya'kübî*, II (Beyrut: Dârü-Sâdr, y.y.), 425.

14 Şehrin İslâm hâkimiyetinden IX. yüzyıl sonuna kadar geçirdiği siyasi durum için bk. Mustafa Aylar, "Abbâsîler'in Kuruluşundan IX. Yüzyılın Sonuna Kadar Rey Şehrinde Siyasi Durum", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 6/3, 1025-1037.

15 X. asırda şehrin siyasi durumu için bk. Mustafa Aylar, "X. Yüzyılda Rey Şehrinde Siyasi Durum", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 13, 1-26.

16 Selçuklu döneminde Rey hakkında bk. Nurullah Turan, *Selçuklu Başkenti Rey: Kuruluşundan 1157'ye Kadar*, (Ankara: TTK, 2020)

Orta Çağ İslâm coğrafyacılarının çoğu Rey'i Cibâl bölgesinin şehirlerinden biri saymışlardır. Şehrin Eski Çağ'da sahip olduğu içyapı Orta Çağ'da değişikliğe uğramıştır. Rey'in ilk bölümü İslâm'dan önce inşa edilmiş ve buraya Rey-i Berîn yani Yukarı Rey adı verilmiştir. Bu bölüm Şehristan, Kale ve Rabaz (Pazar) olmaz üzere üç kısma ayrılmıştır (Resim 1).¹⁷ Şehristan kısmı İç Şehir olarak adlandırılmakla birlikte bu kısmın binalarını Abbâsî Halifesi Muhammed Mehdî yaptırmış ve bundan dolayı burası Muhammediyye olarak anılmıştır.¹⁸ Kale kısmı ise yüksek bir tepenin zirvesinde inşa edilmiş ve burası Dış Şehir olarak adlandırılmıştır.¹⁹ Şehristan ve Kale dışında kalan yerler ise şehrin tüm alışveriş işlemlerinin yapıldığı Rabaz veya Pazar olarak anılmıştır.²⁰



Resim 1: İslâm Döneminde Rey Şehrinin İç Yapısı (Kerimân 1345, s. 23)

17 Hüseyin Kerimân, *Rey-i Bâstân*, I (Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî, 1345), 173.

18 Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 311; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 118; Yâkût el-Hamevî, *Müşterek-i Yâkût Hamevî*, 167; İbn Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 537; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harac ve Sinâ'ati'l-Kitâbe*, 375; Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 375; Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 90; Behâr, *Mücmelü'l-Tevârih ve'l-Kısas*, 43.

19 Rante, *Rayy: From Its Origins to the Mongol Invasion*, 34-36.

20 Kerimân, *Rey-i Bâstân*, I, 182.

2. Toplumsal Durum

İslâm dininin İran'a girişinden sonra İran'da Arapların yerleşmeye başlaması şehrin etnik ve dinî yapısında değişmeye yol açmıştır. Ya'kûbî'ye göre VIII. yüzyılın ikinci yarısında Rey halkı Arap ve Acem karışımından oluşmaktaydı.²¹ Zaman içerisinde şehirdeki etnik çeşitlilik daha da artmıştır. VIII. yüzyıldan itibaren şehirde Türklerden bazı gruplar yaşamaya başlamıştır. Deylemliler ve özellikle Alevîler, Ziyârililer ve Büveyhîler zamanında Rey'de çoğunluk idiler.²² İbn Fakîh ve Yâkût'un kaydettikleri bir beyitte Rey'de Türkler ve Deylemlilerin yaşadığı anlaşılmaktadır.²³ Utbî ve Reşidüddin'in verdikleri bilgiye göre Büveyhîler, Türk, Arap, Deylem ve Acem askerlerine sahiptiler.²⁴ Bu durum çok tabii idi. Zira Abbâsiler zamanından beri Türk ülkelerinden ücretli askerler getirilip çeşitli şehirlere yerleştiriliyorlardı. Bundan dolayı Türkler zamanla Abbâsiler içerisinde çok kuvvetli bir konuma gelmişlerdi. Bu durum Irak'ta olduğu kadar İran coğrafyasında da geçerliydi. Deylemliler'e gelince bunlar zaten Rey şehrine yakın bir coğrafyada yaşıyorlardı. Bilhassa IX. yüzyılda Abbâsiler'in hâkim olduğu uzak sahalarda bir takım sıkıntılar baş göstermesi üzerine Deylem kökenli hanedanlar şehre müdahale etmeye başlamışlardır. Nitekim X. yüzyılın ikinci yarısından XI. yüzyılın ilk yarısına kadar Deylem kökenli Büveyhîler şehre hâkim olmuşlardır.

Şehrin nüfusuna baktığımızda ise bu konuda net bir bilgi vermek güçtür. Rey'in Medlerin en büyük şehri olduğunu ifade etmiştik. Bundan dolayı Eski Çağ'da geniş bir alana sahip olan şehrin nüfusu diğer şehirlere göre daha fazlaydı. Muhtemelen Antik Çağ'da yapılan su kanalları ve tüneller şehrin ekonomik ve demografik yapısını önemli ölçüde artırmıştı.²⁵

İstahrî ve İbn Havkal'e göre X. yüzyılda şehrin alanı 1.5x1.5 fersahtı.²⁶ Buna göre Rey'in alanı takriben 81 km kare olmaktadır. Bununla beraber bazı kaynaklarda şehirde meydana gelen doğal afetler ve saldırılarda çok sayıda insanın yaşamını yitirdiği bildirilmektedir. Bedreddin Kuvâmî Râzî, XII. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen bir depremde 350 bin kişinin öldüğünü²⁷ Necmeddin Râzî ise Moğolların hücumu sırasında Rey'de 500 bin kişinin öldüğünü bildirmektedir.²⁸ Ancak müelliflerin verdikleri bu bilgiler diğer kaynaklarla tasdik edilmemekle birlikte çok abartılıdır. Öte yandan *Nüzhetü'l-Kulûb*, *Heft İklim* ve diğer bazı eserlerde Rey'de çok sayıda mescid ve yapının varlığından bahsedilir. Verilen rakamların abartılı görünmesine rağmen bu durum, şehrin nüfusunun çok olduğuna işaret etmektedir.²⁹

21 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 89.

22 Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, I, 103.

23 İbn Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 547; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 372.

24 Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr, *Tarih-i Yemînî*, Tashih Ca'fer Şi'âr, Farsça trc. Ebû'ş-Şeref Nâsih Curfâdakânî (Tahran: İntişârât-ı İlmî Ferhengî, 1374), 49; Reşidüddin Fazlullah Hemedânî, *Câmiü'l-Tevârih (Tarih-i Sâmâniyân ve Büveyhiyân ve Gaznevîyân)*, Tashih Muhammed Rüşen (Tahran: Merkez-i Pejuheşi-yi Mirâs-i Mektûb, 1386), 24.

25 Rante, *Rayy: From Its Origins to the Mongol Invasion*, 6.

26 İstahrî, İbrahim b. Muhammed, *Mesâlikü'l-Memâlik*, Tahkik Ahmed b. Sehl Ebûzeyd, (Beyrut: Dârü-Sâdr, 1927), 207; İbn Havkal, Muhammed b. Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II (Beyrut: Dârü Sâdr, 1938), 371.

27 Bedreddin Kuvâmî Râzî, *Divân-i Kuvâmî Râzî*, Tashih Mîr Celaleddin Hüseyinî Urmevî (Tahran, 1334), 1.

28 Necmeddin Râzî, *Mirsâdü'l-İbâd*, Tashih Muhammed Emîn Riyâhî (Tahran, 1384), 17.

29 Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, I, 108.



Resim 2: Eski Çağ'da Rey şehrinin yerleşim bölgesinin toplandığı günümüzdeki Çeşme Ali (Aylar 2016)

Müellifler Rey halkının özellikleri konusunda hem olumlu hem de olumsuz bilgiler vermişlerdir. İstahrî, Rey halkının mürüvvet, zekâ ve yiğitlik sahibi olduğunu belirtmiştir.³⁰ İbn Havkal ise halkın cömert, ilim ve diyanet sahibi kişiler olduğunu ifade etmiştir.³¹ Makdisî ise “Reisleri kültürlü, halkı zeki, kadınları iyi birer ev kadınıdır. ... Burada yaşayan insanların çehreleri güzeldir. Zeki, mağrur ve nazik insanlardır.” demektedir.³²

İstahrî ve İbn Havkal, Rey halkının Irak halkı gibi giyindiklerini söylemektedir.³³ Makdisî, Cibâl bölgesi içinde en güzel yüz rengine Rey halkının sahip ve diğerlerinin karayağız olduğunu bildirmektedir. Yine Makdisî, Cibâl bölgesi içindeki dillerin ve lehçelerin farklılıklar gösterdiğini vurgulayarak Rey halkının “râ” harfini kullandıklarını, “râdeh” ve “râkin” dediklerini, Rey halkının adlarını değiştirerek Ali, Hasan ve Ahmed yerine Alkâ, Haskâ ve Hamkâ söylediklerini, Acem halkları içinde dilleri en düzgün ve kullanımı en kolay olanın Rey halkının dili olduğunu ifade etmiştir.³⁴

Bununla birlikte bazı müellifler Rey halkının olumsuz özelliklere sahip olduğunu kaydetmişlerdir. Ebû Dülef, “Rey halkı cinsi bozuk, cahil fakat çok zekidir. ... Oranın halkı kan döküp, adam öldürmede de korkusuz ve cesaretlmişler.” demektedir.³⁵ İbn Fakîh ve

30 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 208.

31 İbn Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II, 379.

32 Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, (Leiden: Brill, 1906), 390; Türkçe trc., *İslam Coğrafyası (Ahsenü'l-Takasim)*, çev. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge, 2015), 405.

33 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 208; İbn Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II, 379.

34 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 398; Türkçe trc., 414-15.

35 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İran*, Tashih ve Talik: V. Minorsky, Farsça trc. Seyyid Ebulfazl Tabâtabâyî, (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1354), 75; Türkçe trc., *İran Seyahatnamesi (10. Yüzyılda Kafkasya'dan Fars Körfezine Yolculuk)*, Tercüme ve Notlar Serdar Gündoğdu, (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 103.

Yâkût, Rey halkının hayâsızlığını bildirmişlerdir.³⁶ Makdisî ise “Âlimi insanı saptırır. ... İnsanların kalpleri kasvetli, cami cemaati münkirdir.” demektedir.³⁷ Zekeriyâ Kazvîni, Rey halkı arasında mezhebî kavgaları anlatırken aralarında kan dökme ve katlin yaygın olduğunu söylemektedir.³⁸ Emîn Ahmed Râzî (ö. 1594’ten sonra) ise Rey halkının çoğu zaman birbiriyale muhalif olduğunu ifade etmiştir.³⁹

3. Ekonomik Durum

3.1. Ticaret

Büyük İpek Yolu’nun kavşağında bulunmasından dolayı eski zamanlardan beri şehre ticarî kervanlar sık sık uğruyor ve şehirde her çeşit ürün bulunuyordu. Çin tarafından gelen kervanlar Horâsân veya Hişâm Kapısından Rey’e giriş yapıyorlar, Bâtân Kapısı ve Cibâl üzerinden Hemedân’a ulaşıyorlardı. Sîn Kapısı’nın kollarından bir yol İsfahân ve Şîrâz’a gidiyordu. Kûhekin, Dûlab ve Belîsân Kapılarından kuzey ve kuzeybatı istikametine gidiliyordu. Anadolu, Yunan, Şam, Mezopotamya, Çin, Hind ve Maveraünnehir tarafından gelen tüccarlar Rey’den geçiyorlardı. Rey’e dünyanın dört bir yanından tüccarların gelip gitmesi şehri ekonomik ve kültürel bakımdan zenginleştiriyordu. Bu duruma İslâm coğrafyacıları da temas etmişlerdir. Hudûdü’l-Âlem’de Rey’in, mâmur, büyük ve nüfusu kalabalık bir şehir olduğu, içinde çok sayıda tüccar bulunduğu belirtilmiş;⁴⁰ Makdisî, şehirde ticaretin canlı olduğunu dile getirmiş;⁴¹ Yâkût, Rey’in önemli ticaret şehirlerinden birisi olduğunu bildirmiştir.⁴² İbn Fakîh ise X. yüzyılda Rey ticaretinin önemine ve Yahudiler’in bu ticaretteki rolüne vurgu yapmıştır. Müellife göre bu dönemde İrmîniyye, Âzerbaycân, Horâsân, Hazar ve Bilâd-ı Bürcân (Cürcân) tüccarları Rey’e gelmekteydi. Tüccarlar deniz yolundan doğudan batıya ve batıdan doğuya sefer yapmaktaydı. Bilhassa Yahudiler bu ticarete mühim bir rol oynuyorlar ve Farsça, Arapça, Rumca ve Frenkçe biliyorlardı.⁴³

Rey ticaretinde pazarların önemi büyüktü. İstahrî ve İbn Havkal, Rey’in en önemli pazarlarının Rûde, Belîsân, Dehek, No/Nev, Nasrâbâz, Sârbanân, Bâbu’l-Cebel, Bâbu Hişâm ve Bâbu Sîn olduğunu söyleyerek bunların içinde en bayındır pazarın Rûde Pazarı olduğunu ve Rûde Pazarı içinde büyük ticarethaneler ve hanlar bulunduğunu bildirmiştir.⁴⁴ Bu pazarlar genellikle Rabaz’da kurulurdu. Şehrîstan ve Kale içinde pazar yoktu.⁴⁵ Muhtemelen pazarların hepsi açık ve çatisızdı. Bundan dolayı bazı pazarlar ağaçlık; bazıları ise geniş yollarda kuruluyordu.⁴⁶

36 İbn Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, 476; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, V, 413.

37 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 391; Türkçe trc., 406.

38 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü’l-Bilâd ve Ahbârü’l-İbâd*, 376.

39 Emîn Ahmed Râzî, *Heft İklîm*, Tashih Cevâd Fâzıl, C. III (Tahran: Ali Ekber İlmî, y.y.), 6.

40 *Hudûd al-Âlam (The Regions Of The World)*, İngilizce trc. V. Minorsky, 2. baskı (London, 1970), 132; , Türkçe trc., *Hudûdü’l-Âlem mine’l-Maşrîk ile’l-Mağrib*, çev. Abdullah Duman ve Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi, 2008), 90-91.

41 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 390; Türkçe trc., 405.

42 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, III, 118.

43 İbn Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, 540.

44 İstahrî, *Mesâlikü’l-Memâlik*, 208; İbn Havkal, *Kitâbu Süretü’l-Arz*, II, 378.

45 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 391; Türkçe trc., 406.

46 İbn Havkal, *Kitâbu Süretü’l-Arz*, II, 378; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, III, 206; İstahrî, *Mesâlikü’l-Memâlik*, 208.

3.2. Tarım

İslâm coğrafyacılarına göre Rey, zirai ürün bakımından zengindi ve şehirde birçok ürün yetişiyordu. Şehir, su ve iklim bakımından uygun olduğu için çeşitli zirai ürünlerin yetişmesi için elverişli konumdaydı. Zekeriyâ Kazvîni'ye göre Rey'de fazla miktarda tahıl ve ürün yetiştirilmekteydi.⁴⁷ Hamdullah Müstevfî Rey'in köylerinden biri olan Tahran'ı anlatırken burada yetişen ürünlerin bolluğundan ve ucuzluğundan bahseder ve "Tahran'da, tahıl ve pamuk çok iyi yetişir. Burada, yılın birçok zamanında ucuzluk vardır. Yokluk ve fakirlik burada çok az görülür. Buradan, birçok vilayetlere mal ve yiyecek götürülür." der.⁴⁸ Rey'de pamuk ve pamuktan üretilen ürünler önemli bir gelir kaynağıydı. Bundan dolayı birçok müellif Rey'de pamuğun yetiştirilmesinden ve başka ülkelere ihraç edilmesinden bahsetmişlerdir.⁴⁹

Rey'in suyunun çokluğu, uygun hava ve iklim koşullarına sahip olunması nedeniyle şehirde farklı türlerde ağaçlar ve bitkiler yetiştirilmekle birlikte çeşitli meyve ve sebze üretilmekteydi.⁵⁰ Ebû Dülef, Rey'in birçok meyvesinin Kasrân'dan temin edildiğini, Rey'de dört ay mevsim gülü bulunduğunu, kayısı ve eriğin çok tüketildiğini bildirmiştir.⁵¹ Zekeriyâ Kazvîni, incir, şeftali ve üzümün şehirde çok olduğunu belirterek burada "Melâhî" denilen, taneleri hurma taneleri kadar ve salkımları hurma salkımları kadar büyük, ağırlığı 100 rıtl'a kadar ulaşan, kış boyunca devam eden ve Rey'den Kazvîn'e götürülen güzel bir üzüm türünden bahsetmiştir. Ayrıca yazar "Râzakî" adı verilen, taneleri gölgede kurutulan ve diğer yerlere götürülen başka bir üzüm türünden daha söz etmiştir.⁵² Hamdullah Müstevfî ise Tahran'dan bahsederken meyvelerden nar, armut, şeftali ve üzümün meşhur olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Diğer taraftan Rey, bostancılık açısından da zengin bir yerdi ve Rey'de fazla miktarda kavun üretiliyordu. Makdisî, Rey'in bereketli kavun tarlalarına sahip olduğunu ve "Dârü'l-Battîh" adı verilen bir kavun pazarının şehirde kurulduğunu bildirmiştir.⁵⁴

Hudûdü'l-Âlem'e göre Rey'de yağ ve şarap üretimi de yapılmaktaydı.⁵⁵ Ebû Dülef, Rey'de gördüğü bir Mecûsî'nin Horâsân askerleri için çok fazla miktarda şarap ürettiğini bildirmektedir.⁵⁶ Muhtemelen şehirde üretilen içkileri Müslüman olmayanlar tedarik ediyor ve bu içkiler daha çok onlar tarafından tüketiliyordu.

Orta Çağ toplumlarında geçim kaynağının temelini tarım ve hayvancılık oluşturmaktaydı. Bu durum İran şehirleri için de geçerliydi. İstahrî ve İbn Havkal, Cibâl bölgesinde koyunun

47 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 375.

48 Hamdullah Müstevfî-yi Kazvîni, *Nüzhetü'l-Kulüb*, Nşr. Guy Le Strange (London-Leiden, 1915), 54.

49 *Hudûd al-Âlam*, 132; Türkçe trc., 90-91; Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 390, 391, 395-96; Türkçe trc., 405, 412; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 210; İbn Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II, 379-80.

50 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 90; Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 390; Râzî, *Heft İklîm*, III, 4.

51 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İran*, 75; Türkçe trc., 103. Kasrân'dan çıkan bu güle İbnü'l-Esir de işaret etmiş ve buradan çıktığı için Kasrânî diye adlandırıldığını belirtmiştir. İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fî'l-Tarih*, çev. Ahmet Ağırakça, C. VIII (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 101.

52 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 376.

53 Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulüb*, 54.

54 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 391; Türkçe trc., 406.

55 *Hudûd al-Âlam*, 132; Türkçe trc., 90-91.

56 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İran*, 73; Türkçe trc., 102.

çok fazla olduğunu, insanların süt ürünlerini çok tükettiğini hatta Cibâl’de üretilen peynirin uzak yerlere götürüldüğünü bildirmektedir.⁵⁷ Makdisî’nin verdiği bilgiye göre Cibâl bölgesinin genel içeceği bal ve süttü.⁵⁸

3.3. Madenler

İslâm coğrafyacıları Rey’in sahip olduğu madenler konusunda birbirine yakın bilgiler vermişlerdir. Ebû Dülef, bizzat gördüğü Rey’i anlatırken “Bu şehrin yakınlarında Taberek adında bir dağ daha vardır... Yine bu dağda altın ve gümüş madenleri bulunmakta fakat onları çıkarma masrafını karşılamadığı için kimse uğraşmıyordu.” diye belirtmiştir.⁵⁹ Zekeriyâ Kazvîni, Taberek Dağı’nda altın madenleri bulunduğunu fakat çıkarılması için harcanacak paranın çok fazla olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Hamdullah Müstevfî, Zekeriyâ Kazvîni’ye benzer bilgiler vererek Taberek Dağı’nda altın ve gümüş madenlerinin olduğunu ancak bunları çıkarmak için harcanan paranın kazanılacak gelirden fazla olduğu için kimsenin bu madenleri çıkarmadığını ve bundan dolayı çoğu zaman kapalı kaldığını ancak Selçuklular döneminde sürekli açık kaldığını bildirmiştir.⁶¹ Öte yandan Zekeriyâ Kazvîni, Rey dağlarından çıkarılan, insanın başında kullanılan ve diğer şehirlere gönderilen bir kil veya topraktan bahsetmektedir.⁶²

3.4. Zanaat

Orta Çağ’da Rey’de çeşitli ürünler üretilmekte ve bunların bir kısmı ihraç edilmekteydi. Muhtemelen bunlar tüccarlar vasıtasıyla çeşitli ülkelere götürülmekteydi. Hudûd’l-Âlem’e göre Rey’de pamuklu eşyalar, cübbe, pamuk, seramik, yağ ve şarap üretilmekte ve şehrin bölgelerinden güzel yün taylasan getirilmekteydi.⁶³ Makdisî, Rey halkının maharetli ve el sanatlarında kabiliyetli olduklarını, Rey’in arpa biraları ve hazır giysilerinin meşhur olduğunu ve Rey’den hazır elbise, çift düğüm dokumalar, pamuk, çuvaldız ve iç çamaşırı ihraç edildiğini belirtmektedir.⁶⁴ İstahrî, Rey’den, Bağdâd ve Âzerbaycân’a pamuk, elbise ve kaftan götürüldüğünü söylemiş;⁶⁵ İbn Havkal, İstahrî’ye benzer bir şekilde Rey’den Irak’a, Azerbaycan’a ve diğer yerlere pamuk, güzel elbiseler, hırkalar ihraç edildiğini beyan etmiştir.⁶⁶ Ebû Dülef ise Rey’de “Râzî” adında çok meşhur bir kumaş dokunduğunu onun gibisinin hiçbir yerde bulunmadığını ifade etmiştir.⁶⁷

57 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 203; İbn Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II, 373.

58 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 384.

59 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İran*; Türkçe trc., 101.

60 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 375.

61 Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 198, 202.

62 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 376.

63 *Hudûd al-Âlam*, 132; Türkçe trc., 90-91.

64 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 390, 391, 395-96; Türkçe trc., 405, 412.

65 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 210.

66 İbn Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II, 379-80.

67 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İran*, 75; Türkçe trc., 103.

3.5. Vergi ve Haraç

Ya'kûbî'ye göre IX. yüzyılın ikinci yarısında Rey'in vergisi 30 milyon dirhem idi.⁶⁸ Fakat müellifler genellikle Rey'in vergisini 10-12 milyon dirhem arasında göstermişlerdir. İbn Fakîh, Rey şehrinin vergisinin her zaman 12 milyon dirhem olduğunu söyleyerek bu verginin çokluğundan dolayı halkın Horâsân'dan Bağdâd'a dönen Halife Me'mûn'a müracaat ederek verginin azaltılmasını istediğini, bu talebi kabul eden Me'mûn'un vergiyi iki milyon dirhem azalttığını bildirmiştir.⁶⁹ Kudâme b. Ca'fer de İbn Fakîh'e benzer bilgiler vererek, Rey halkının Ebû Müslim Horâsânî'nin öldürülmesi üzerine isyan etmesinden dolayı Halife Mansûr'un vergi miktarını artırdığını belirtir.⁷⁰ Ya'kûbî, Makdisî ve İbn Hurdâzbih, Rey'in haracının 10 milyon dirhem olduğunu bildirmişlerdir.⁷¹ Bundan dolayı X. yüzyılda Rey'in vergi miktarının 10 milyon dirhem olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Hamdullah Müstevfî, XIV. yüzyılda şehrin vergisinin 700 bin tümen olduğunu belirtmiştir.⁷²

Rey halkı alışverişlerinde dirhem ve dinar kullanmaktaydılar.⁷³ Ağırlık ölçüsü olarak ise "men" kullanılmaktaydı. Makdisî, Cibâl bölgesinin men miktarının farklılık gösterdiğini söyleyerek Rey men'inin 600 dirhem Cibâl bölgesinde ritl'in 300 dirhem olduğunu ve Rey'de eti ritl ile tartıklarını belirtmiştir.⁷⁴ Ayrıca İstahrî ve İbn Havkal, Rey'deki men'in 600 dirhem olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵

4. Dinî Durum

Rey, İslâm'dan önce Zerdüştiler ve Zerdüşti din adamları mübedlerin büyük üssü ve dinî merkezi olarak bilinmekte olup mukaddes bir şehir sayılmaktaydı ve mübedlerin idaresi altındaydı.⁷⁶ Bununla birlikte Zerdüş'tün Ragâ'da (Rey) doğduğu rivayet edilmesi dinî bakımdan şehrin önemini daha da artırmaktaydı.⁷⁷

Müslümanlar Rey şehrini ele geçirdikten sonra burada bulunan Zerdüştiler ile bir anlaşma yaptılar. Bu anlaşmaya göre, cizye ve haraç ödemeleri karşılığında Zerdüştilerin ateşkedelerine dokunulmayacaktı.⁷⁸ İran'a İslâm'ın gelişi ile birlikte batı bölgelerinde yaşayan Zerdüştiler doğu bölgelerine ve Hindistan'a göç etmeye başladılar.⁷⁹ Bundan dolayı Rey'de İslâm hâkimiyetinin

68 Ya'kûbî, *Tarihü'l-Ya'kûbî*, II, 233.

69 İbn Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 539. Bu bilgiyi Yâkût da tekrar etmektedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 118.

70 Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve Sinâ'ati'l-Kitâbe*, 376.

71 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 90.

72 Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 52.

73 İbn Havkal, *Kitâbu Sûretü'l-Arz*, II, 379; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 208.

74 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 397.

75 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 213; İbn Havkal, *Kitâbu Sûretü'l-Arz*, II, 382. Buradaki dirhem ağırlık birimi olan dirhemdir.

76 Diakonoff, *Tarih-i Mâd*, 463.

77 Hândmîr, Gıyâseddîn b. Humâmeddîn, *Habîbü's-Siyer fî Ahbâr-i Efrâdü'l-Beşer*, Tashih Muhammed Debîr Siyâkî, C. I (Tahran, 1362), 200.

78 Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve Sinâ'ati'l-Kitâbe*, 374.

79 Nimet Yıldırım, "Zerdüş'tün Kutsal Kitabı Avesta", *Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011): 148.

başlangıcından sonra şehirde Müslümanların sayısının artmaya başladığını, buna paralel olarak da Zerdüştilerin sayısının düşüş gösterdiğini söyleyebiliriz.

İslâm'ın ilk dönemlerinde herhangi bir mezhepsel bölünme olmadığı için Rey'deki Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf mevcut değildi. Ancak sonraki dönemlerde yaşanan mezhebî bölünmeler, Rey'de de kendini göstermiştir. Makdisî, X. yüzyılda Rey halkının farklı mezheplere sahip olduğu konusunda dikkate değer bilgiler vererek bunun merkezi ve kırsal yerlere göre farklılık gösterdiğini ifade eder.⁸⁰ Rey'deki mezhepsel bölünme sonraki asırlarda devam etmiş, XIII. yüzyılın ilk yarısında Yâkût, ikinci yarısında Zekeriyâ Kazvîni; XIV. yüzyılda Hamdullah Müstevfî bu durumu ifade etmiştir.⁸¹ Mezhepler arsındaki bölünmeler sadece Sünnilik ve Şiilik arasında yaşanmamış Sünnî mezheplerin fıkhi kolları da kendi aralarında mücadeleye tutuşmuşlardır.

Makdisî'nin verdiği bilgilere göre X. yüzyılda Rey'de farklı mezhep mensupları ve kolları yaşamaktaydı. Rey'de yaşayan halkın çoğu Hanefilerin Neccârîyye⁸² kolundan idi. Fakat kırsal kesimde yaşayanlar Neccârîyye'nin bir alt kolu olan Za'ferânî inancına sahip idiler ve Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmaktaydılar.⁸³ Kur'an'ın mahlûk olduğu inancı dile getirildiği zaman bu inanca sahip olan kişilerin Mu'tezile Mezhebine sahip olduğu akla gelir. Makdisî, her ne kadar bu inanç mensuplarını Hanefî olarak saysa da hataya düşmüştür. Bunlar çoğunlukla Mu'tezile veya Mürcie'den yahut Cebriyye'den sayılmıştır. Halife Mutevekkil döneminde mihne hareketine son verilmesi üzerine bu inanca mensup kişiler Bağdâd ve Irak'tan çıkarılmış ve bunlar Rey, Taberistan ve Cürcân yörelerine gitmişlerdir.⁸⁴ Bu durum IX. yüzyılda Rey'in farklı muhalif kesimler tarafından tercih edilen bir yer olduğunu göstermektedir. Yine Makdisî'ye göre X. yüzyılda Rey'de Hanbelîler çoktu ve bu, bariz bir şekilde göze çarpıyordu.⁸⁵ Ancak Yâkût'a göre ise XIII. yüzyılda Rey'de Hanefiler Şâfiîlerden çok; Şiîlerden azdı. Şiîler, Rey nüfusunun yarısını oluşturuyordu ve kırsal kesimin büyük bir kısmı Şîî idi. Çok az sayıda Hanefî vardı ve kırsalda hiç Şâfiî bulunmamakta idi.⁸⁶ Zekeriyâ Kazvîni'ye göre ise XIII. yüzyılın ikinci yarısında Rey halkı Şâfiî, Hanefî idi ve Şâfiîlerin sayısı Hanefiler'den azdı.⁸⁷

Rey şehrinde farklı mezheplerin bir arada yaşaması zaman zaman büyük olaylara neden oluyor ve yaşanan mezhebi kavgalar sonucunda birçok insan hayatını kaybediyordu. Yâkût'a göre o dönemde mezhepler arasındaki mücadele nedeniyle Şâfiîler sayılarını artırmış, diğer mezhep mensuplarının sayısı yok olma derecesine gelmiştir. Hanefî ve Şâfiîler, Şiîlere karşı birleşmiş, onları mağlup etmiş ve Şiîler bu mücadeleden sonra âdeta yok olmuşlardır. Ancak

80 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 395; Türkçe trc., 412.

81 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117; Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 376; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 54.

82 Neccârîyye, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın (ö. 230/845 civarı) kurduğu kelâm ekolüdür. Za'ferânîyye ise Ebû Abdullah İbnü'z-Za'ferânî'ye mensup olanların oluşturduğu Neccârîyye'den ayrılan bir fırkadır. Mustafa Öz, "Neccârîyye", *DİA* (İstanbul, 2006), 482-83.

83 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 395; Türkçe trc., 412.

84 Öz, "Neccârîyye", 482.

85 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 395; Türkçe trc., 412.

86 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117.

87 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 376.

Hanefiler ve Şâfiîler bu olaydan sonra birbirleriyle mücadele etmeye başlamışlardır. Şâfiîler daha az olmalarına rağmen Hanefileri mağlup etmiş, bundan dolayı kırsal kesimdeki Hanefiler silahlanmış ve şehirdeki Hanefilere yardım etmek için şehre gelmişlerdir. Fakat bunun bir faydası olmamış, Hanefiler de bu olaydan sonra yok olmuşlardır.⁸⁸ Zekeriyâ Kazvîni de Yâkût'a benzer bilgiler vermiştir. Müellife göre Hanefiler ve Şâfiîler taassup sahibiydiler ve birbirleriyle savaşıyorlardı. Şâfiîler sayıları az olmasına rağmen sürekli olarak galip geliyorlardı.⁸⁹

Rey'de Ehl-i Beyt taraftarlığı Emevîler zamanında ortaya çıkmış ve sonraki asırlarda artarak devam etmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında Ümeyyeoğulları'nın Alioğulları'na ve mevaliye karşı uyguladığı politikanın rolü büyüktür. Ebû Dülef, Sürîn (Rûde) Nehri'ni anlatırken insanların buraya yaklaşmadıklarını, bu suyu mekruh ve uğursuz bildiklerini, yaşlı birinden bunun sebebini sorduğunda Ehl-i Beyt'ten Yahya b. Zeyd'i öldüren kılıcın bu suda yıkıldığı için böyle yaptıklarını bildirmiştir.⁹⁰ Yahya b. Zeyd, Emevîler döneminde 742-43 tarihinde şehit edilmiştir. Bundan dolayı Emevî Hilafetinin sonlarında Rey'de Ehl-i Beyt taraftarlarının mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Rey'de Şîilik'in tedricen kuvvetlenmiş ve Büveyhîlerin iktidarı zamanında doruk noktasına ulaşmıştır. Büveyhîler döneminde Rey'de Şîi Mezhebe mensup birçok fakih, âlim, şair ve düşünür ortaya çıkmıştır. Ancak Gazneli Mahmud'un Rey şehrini ele geçirmesiyle birlikte bu durum tersine dönmüştür.⁹¹ Selçuklular döneminde ise Selçukluların özgürlükçü tutumları nedeniyle Şîiler daha rahat bir ortama kavuşmuşlardır. Selçuklu devlet ricali Sünnî olmalarına rağmen Şîilere daha ılımlı yaklaşmışlardır.⁹² 1186-87 yılında İldenizli Muhammed Cihân Pehlivan'ın ölümünden sonra Rey'de Sünnîler ve Şîiler arasında büyük çatışmalar olmuş, halk muhtelif yerlere dağılmış, bazıları öldürülmüş ve şehir tahrip edilmiştir.⁹³ Yâkût'a göre XIII. yüzyılın başlarında Rey'de mezhebî kavgalar nedeniyle halktan çok sayıda kişi hayatını kaybetmiştir.⁹⁴ Hândmîr'e göre Moğol istilası sırasında halk arasında mezhebî ihtilaflar şiddetli bir haldeydi. Bu esnada Moğollar'ın Rey'e gireceği haberi duyulması üzerine Şâfiîler, Moğol kumandanlarından Cebe ve Sübeday'ı karşılamak için yola çıkmışlar ve yarısı Hanefî olan şehir halkının katledilmesi için Moğollar'ı teşvik etmişlerdir. Moğollar şehre girdikten sonra önce Hanefîleri, ardından Şâfiîleri katletmişlerdir.⁹⁵

88 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117.

89 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 376.

90 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İrân*, 74-75.

91 1029 yılında Rey'i ele geçiren Gazneli Mahmud, şehirde bulunan Bâtûnî ve Karmatî mezhebine mensup çok sayıda kişiyi öldürmüştü ve Mu'tezile mezhebine mensup olanları da Horâsân'a sürmüştü. Bk. Sıbt İbnü'l Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu, *Mirâtü'z-Zaman Fî Tarihü'l-Âyân*, Tahkik İbrahim Ez-Zeybek, XVIII (Dimaşk: Dârü'l-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434), 349-350; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Tarihü İbn Haldûn (El-İber)*, Tahkik Halil Şehâde ve Süheyl Zekkâr, IV (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1421), 637; Gerdîzi, Ebî Said Abdülhây b. el-Dahhâk b. Mahmûd, *Zeynü'l-Ahbâr*, Tashih Abdülhây Habîbî, (Tahrân: Donyâ-yi Kitâb, 1363), 418.

92 Hüseyin Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, II (Tahrân: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî, 1349), 52-53.

93 İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, çev. Abdülkerim Özyayın, XI (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 415.

94 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117

95 Hândmîr, Gıyâseddîn b. Humâmeddîn, *Habîbü's-Siyer fî Ahbâr-i Efrâdü'l-Beşer*, Tashih Muhammed Debîr Siyâkî, III (Tahrân, 1362), 32-33.

Zerdüştiler zamanında Rey’de Zerdüşti eksenli bir kültür oluşmasına rağmen bilhassa Büveyhiler ve Selçuklular döneminde başkent olan şehirde İslâm dinî eksenli bir kültür gelişme göstermişti. Büveyhiler döneminde Şiiler, bu mezhebe has dinî öğeleri yaşamlarında tatbik etmekteydiler. Öte yandan Rey’de, İslâm döneminde özellikle Büveyhiler ve Selçuklular döneminden itibaren, aklı ve naklî ilimler büyük gelişmeler göstermiştir. Makdisî “Medreseleri ve meclisleri vardır. Maharetli, el sanatlarında kabiliyetlidirler ve zahireleri boldur. Fıkıh bilgisi olmayan bir erkek, bilim sahibi olmayan bir reis göremezsin. Muhtesibi şöhretli, hatipleri belagatlıdır. Burası, İslâm’ın iftihar kaynaklarından birisi ve şehirlerin anasıdır. Önemli şeyhleri, kurraları, imamları, zahitleri ve gazileri vardır.” diyerek bu duruma işaret etmiştir.⁹⁶

5. Mimari Durum

Rey’in iç yapısına bakıldığında şehrin ilk bölümü İslâm’dan önce inşa edilen Yukarı Rey adı verilen yerdî. İkinci bölümü ise Yukarı Rey’in güneyinde, Bibî Şehrbânû Dağı’nın güneyinde kurulan Aşağı Rey idi. Yukarı Rey, İslâm döneminde tüm görkemini Aşağı Rey’e bırakmıştır. Halife Mehdî’nin 775 yılında Muhammediyye’yi inşa ettirmesi mimari açıdan Rey için dönüm noktalarından biridir. Mehdî, şehrin etrafını hendeklerle çevirterek şehirde büyük bir cami inşa ettirdi. Ardından Rey, alçak duvarlarla çevrili iki kısma ayrıldı. Halk, duvarın içindeki kısma İç Şehir; duvarın dışındaki kısma ise Dış Şehir adını verdi. Bununla birlikte Muhammediyye temelde Şehristan, Kale ve Rabaz yahut Pazar denilen üç kısma ayrılmaktaydı.⁹⁷

5.1. Câmiler

Müslümanlar Rey’i fethettikten sonra şehirde İslâm mimarisi gelişmeye başlamış buna bağlı olarak Müslümanlar için olmazsa olmazlardan olan camiler inşa edilmiştir. Rey’in ilk camisi hakkında en eski bilgilere Belâzurî’nin eserinde rastlanmaktadır. Belâzurî “Rey halkı sık sık anlaşmayı bozduğu için Hz. Osman’ın Kûfe valisi Ebû Musa’nın zamanında, Karaza b. Ka’b el-Ensârî şehri yeniden fethetti. Şehir valileri ez-Zenbedî kalesine inerler; halk, vali için yapılmış camide cuma namazı kılardı. Bu mescid, son zamanlarda yapılan alçak duvarın içine alındı” demektedir.⁹⁸ Belâzurî’nin ifadelerinden buranın Müslümanların ilk camisi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca burada Cuma Namazı kılınması buranın büyüklüğüne de delalet etmektedir. Bu cami, Kale içerisinde, muhtemelen günümüzdeki Nakkâre Hâne Dağı’nın yakınlarında yer almakta olup Taberek Kalesi de bu bölgede bulunmaktaydı.⁹⁹

Belâzurî, Halife Muhammed Mehdî’nin Rey şehrini inşa ettirdiği sırada burada büyük bir cami yaptırdığını söylemektedir. “... Orada Ammar b. Ebî’l-Hasîb eliyle büyük bir cami yaptırdı;

96 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 390; Türkçe trc., 405.

97 Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Aylar ve Ataollah Hassani, “Orta Çağ İslâm Coğrafyacılarına Göre Rey Şehrine Dair Bazı Tespitler”, *Turkish Studies*, 15(8), 3373-3388.

98 Belâzurî, *Fütûhu’l-Buldân*, 311; Türkçe trc., 364.

99 Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, I, 321.

caminin duvarına kendi adını ve yapılış tarihi 158 (775) yılını yazdırdı.”¹⁰⁰ Bu cami hakkında İstahrî ve İbn Havkal, şehirden bahsederken “etraftan bir kale ve içinde Mescidü'l-Câmi vardır” demişlerdir.¹⁰¹ Bu bilgilerden yola çıkarak bu caminin Şehristan içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Ebû Dülef, Rey’e geldiği zaman “... şehirde büyük bir cami vardır.” diye tarif etmiştir.¹⁰² Abdülcelil Kazvîni Râzî (ö. XII. yüzyıl ikinci yarısı) bu caminin adını Câmi-i Atık diye kaydetmiştir.¹⁰³ Makdisî, caminin iç şehir istikametinde kale yakınında bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴ İbn Rüste, “Büyük Cami’nin ön tarafında ve çıkılması zor bir dağın tepesinde bir kale bulunur.”¹⁰⁵ demektedir. Müelliflerin burada bahsettikleri kale Taberek Kalesi ve bahsedilen dağ ise günümüzdeki Nakkâre Hâne Dağı’dır. Bütün bu bilgilerden sonra bu caminin Şehristan içinde Yukarı Rey’in doğusunda Kalenin alt kısmında olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁶

Bazı kaynaklarda Rey’de yapılan camilerin sayısı oldukça abartılı gösterilmiştir. XIV. yüzyıl müelliflerinden Hamdullah Müstevfî Rey’de 30.000 cami, 2.750 minare inşa edildiği söylemektedir.¹⁰⁷ Emîn Ahmed Râzî ise “Mehdî-Billâh zamanında Rey şehrinin imarına önem verildi. 96 mahalle, her mahallede 46 sokak, her sokakta 40.000 ev ve her sokakta 1.000 mescit/cami vardı.” diye ifade etmektedir.¹⁰⁸ Bize göre bu rakamlar oldukça abartılıdır. Ancak bununla birlikte şehirde çok fazla cami ve mescidin bulunduğunu söyleyebiliriz.

5.2. Kaleler

5.2.1. Taberek Kalesi

Bu kale Rey tarihi boyunca çokça zikredilmiştir. Taberek (طبرک) muhtemelen Taber (طبر) kelimesinin küçültme eki almış halidir. Hândmîr, Taberek kelimesindeki kef kelimesinin küçültme eki olduğunu ve Taber kelimesinin İbranice’de dağ manasına geldiğini ifade etmiştir.¹⁰⁹ Mar’aşî, Taberî dilinde dağa Taber denildiğini dile getirmiştir.¹¹⁰ Mirâtü'l-Büldân’da ise Taber kelimesinin Farsça’da dağ ve Taberistân’ın dağlık ve kef harfinin Farsça’da küçültme eki olduğunu ve bundan dolayı Taberek’in küçük dağ anlamına geldiğini belirterek Taberek Kalesi’nin küçük bir dağ üzerinde kurulduğu için bu ismi alabileceğini belirtmiştir.¹¹¹

100 İbn Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 537-38; Belâzûrî, *Fütühu'l-Büldân*, 311; Türkçe trc., 364.

101 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 208; İbn Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II, 378.

102 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İrân*, 72; Türkçe trc., 101.

103 Abdülcelil Kazvîni Râzî, Nasîreddîn Ebû'l-Reşîd, *Nakz*, Tashih Celaleddîn Muhaddis (Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî, 1358), 372.

104 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 391; Türkçe trc., 406.

105 İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer, *Kitabu'l-A'lâku'n-Nefise* (Leiden-Brill, 1892), 159-60.

106 Kerimân, *Rey-i Bâstân*, I, 324-25.

107 Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 53.

108 Râzî, *Heft İklîm*, III, 3.

109 Hândmîr, *Habîbü's-Siyer fî Ahbâr-i Efrâdü'l-Beşer*, I, 186.

110 Zahîreddîn b. Nasîreddîn Mar’aşî, *Tarih-i Taberistân ve Rüyân ve Mâzenderân* (Tahran: Müessesesi-i Matbû'ât-i Şark, 1361), 108; Ebûlfeth Hakîmyân, *Aleviyân-ı Taberistân* (Tahran, 1368), 36.

111 İ'timâdü's-Saltana, Muhammed Hüseyin b. Ali, *Mirâtü'l-Büldân*, Tashih Abdülhüseyn Nevaî ve Mir Haşim Muhaddis, IV (Tahran, 1367), 2216; Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur* (Cambridge, 1930), 205.

Rey'in büyük dağı Bîbî Şehrbânû olarak adlandırılır ve bu dağın güney eteklerinde iki tane küçük dağ vardır ve bunlar takriben aynı boyuttadır. Eskiden günümüze kadar halk bu dağlardan birini Kûhek veya Kûhe diye adlandırıyordu. Zikrettiğimiz üzere kef harfi Farsça'da küçültme eki olup Kûhek küçük dağ, dağcık manalarına gelmektedir. Bundan dolayı Kûhek veya Kûhe diye adlandırılan yer Taberek Dağı'dır. Taberek Dağı, doğu yönünde çimento fabrikasının yanında yer alırken diğer dağ batı yönünde bulunan Nakkâre Hane Dağıdır. Taberek Dağı'nda inşa edilen Taberek Kalesi'nin yeri ise günümüzde Nakî Âbâd'ın kuzeyinde Nakkâre Dağının yukarısında, Bîbî Şehrbânû'nun iki kilometre güneybatısında Rey'in büyük dağının eteğinde yer almaktadır.¹¹²

Taberek, İslâm'dan önce Eski Rey'in doğusunda, Horâsân Kapısından şehre varılan bir yolun kenarına düşüyordu. Yâkût, Taberek hakkında verdiği bilgide, Rey'in yakınlarında küçük bir dağ üzerinde bir kale olduğunu, Horâsân'a gidenlerin yolunun sağında ve Büyük Rey Dağının ise sol tarafta kaldığını bildirmektedir.¹¹³ Hamdullah Müstevfî, Taberek Kalesi'nin, Rey'in kuzeyinde bulunan bir dağın eteğinde yer aldığını ve dağın diğer tarafında Kasrân vilayeti bulunduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ Mar'aşî ise Rey Kale arazisinin ortasında büyük bir tepe olduğunu, bu tepeye Taberek dendiğini, anlamının tepe veya küçük dağ olduğunu ve çevrede yer alan dağlardan dolayı böyle adlandırıldığını belirtmektedir.¹¹⁵ Makdisî ise Taberek hakkında tafsilat vermemiş sadece bir mevzi olduğundan bahsetmiştir.¹¹⁶

Rey Kalesi, Şehristanın kuzeyinde Bîbî Şehrbânû Dağı'nın güneyinde inşa edilmişti ve etrafında bir hendek bulunuyordu. Bazı müellifler Rey'in kuzeyindeki tüm dağları Taberek olarak adlandırmışlar ancak bunda hataya düşmüşlerdir. Ebû Dülef, "Bu şehrin yakınlarında Taberek adında bir dağ daha vardır. Şehre bakan bu dağın üzerinde eski İranlılara ait binalar ve taştan yapılmış tabutlar vardır." demektedir.¹¹⁷ Zekeriyâ Kazvîni ise "Şehrin kenarında yer alan, susuz ve bitkisiz dağ Taberek olarak isimlendirilir." diye belirtmiştir.¹¹⁸ Hamdullah Müstevfî, Taberek Dağı'nın Rey'de olduğunu belirterek burada altın ve gümüş madenlerinin olduğunu ancak bunları çıkarmak için harcanan paranın kazanılacak gelirden fazla olduğu için kimsenin bu madenleri çıkarmadığını belirtmiştir.¹¹⁹ Görüldüğü üzere bazı müellifler burada Rey'in büyük dağını Taberek Dağı ile karıştırmışlardır. Ancak Yâkût'un Rey Dağı ile Taberek Dağı'nı birbirinden ayırdığını görüyoruz. Yâkût, Rey şehriden bahsederken Rey'in büyük bir araziye ve şehir kenarında kuru ve bitkisiz bir dağa sahip olduğunu söylerken bu dağ Taberek olarak nitelendirmemiştir.¹²⁰ Zikrettiğimiz üzere Yâkût, Taberek Kalesini anlatırken

112 Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, I, 483, 487.

113 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 16.

114 Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 53.

115 Mar'aşî, *Tarih-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân*, 108.

116 Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Marifetü'l-Ekâlîm*, 24.

117 Ebû Dülef, *Sefernâme-i Ebû Dülef der İran*, 72-73; Türkçe trc., 101.

118 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 375. Zekeriyâ Kazvîni'nin bu bilgiyi Yâkût'tan aldığını ancak dağın ismini Taberek olarak nitelendirerek hataya düştüğünü görüyoruz.

119 Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 198.

120 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117.

Rey'in yakınlarında küçük bir dağ üzerindeki bir kale olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Mar'aşî de burayı bir tepe olarak nitelemiştir. Bundan dolayı bazı kaynaklarda Rey'in büyük dağının Taberek olarak nitelendirilmesi yanlıştır.



Resim 3: Nakkâre Hâne Dağı üzerinde yer alan Burc-i Nakkâre Hâne (Aylar 2019)

5.2.2. Hisn-ı Zenbedî

Belâzurî, Hz. Osman'ın zamanında, Karaza b. Ka'b el-Ensârî'nin Rey'i yeniden fethetmesi sırasında bu kalenin adından bahsetmiş Müslümanların Zenbedî kalesi içindeki camide cuma namazı kıldıklarını belirtmiştir.¹²¹ İbn Fakîh ve ondan bu bilgileri aynen alan Yâkût, kaleyi Zeynebedî Kalesi olarak niteleyerek "Hisn-ı Zeynebedî şehrin içinde idi ve burası Mehdî'nin emri ile onarıldı. Bu kale Büyük Câmî/Mescid-i Câmî üzerinde ve Dârü'l-İmâre'ye bakmakta idi. Burası sonraları zindan yapıldı ve akabinde viran oldu. Ardından Râfi' b. Herseme 278 yılında burayı tamir etti. Fakat Râfi'nin şehirden ayrılmasından sonra halk burayı harap etti." demiştir.¹²² İbn Fakîh ve Yâkût'un bu ifadesinden bu kalenin Şehrîstan içinde, Mescid-i Cami ve Dârü'l-İmâre'ye yakın olduğunu ve bundan dolayı da Zenbedî Kalesi'nin günümüzde Nakkâre Dağı ve Nakî Âbâd civarında yer aldığını söyleyebiliriz. Belâzurî, Rey'in ilk fethi sırasında verdiği bilgide Arapların Zeynebedî Kalesi'ne Zeynebî Kalesi dediklerini ve ayrıca bu kaleye Ârîn de denildiğini belirtmektedir.¹²³ Mirâtü'l-Büldân'da bu kelime yanlışlıkla Rey Bendî olarak söylenmiş ve bu kalenin Taberek Kalesi olabileceği belirtilmiştir.¹²⁴

121 Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 311; Türkçe trc., 364.

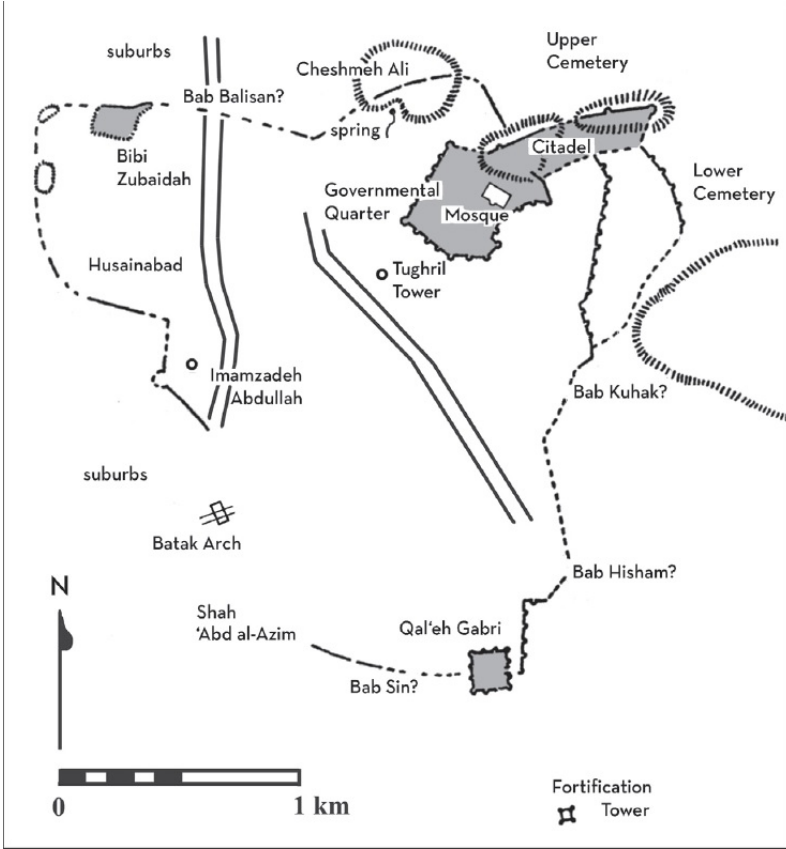
122 İbn Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 537-38; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 118.

123 Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 310; Türkçe trc., 363.

124 İ'timâdü's-Saltana, *Mirâtü'l-Büldân*, IV, 2216.

5.2.3. Ferhân Kalesi

Bu kalenin adını ilk defa Belâzûrî zikretmiştir.¹²⁵ Bu kale muhtemelen Emîn Âbâd'ın doğusunda bu adla anılan bir zindanın yakınlarında bulunmaktadır.¹²⁶ Yâkût bu kalenin köşk manasına gelen Cevsak olarak bildiğini söylemektedir.¹²⁷ Kudâme b. Ca'fer ise büyük olasılıkla Ferhân Kalesi'ni Zenbedî Kalesi ile karıştırarak "(Mehdi) Muhammediye'nin içinde Ferhân kalesini yaptırdı. Oğlu Hâdi zamanında bu kale tamir edildi ve kendisi burada oturdu. Bu kale, şehrin camisine ve Dârü'l-Îmare'ye bakıyordu. Sonra burayı hapishane yaptı." demektedir.¹²⁸ Belâzûrî, Zenbedî ve Ferhân kalelerini ayrı ayrı zikrettiğine göre Zenbedî ve Ferhân kalelerinin iki ayrı kale olması lazımdır.¹²⁹



Resim 4: İslam Dönemi Rey Şehrinin Site Yapısı (Treptow 2007, s. 14)

125 Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, 312; Türkçe trc., 365. Ayrıca bakınız İbn Fakih, *Kitâbü'l-Buldân*, 538.

126 Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, I, 521.

127 Yâkût el-Hamevî, *Müşterek-i Yâkût Hamevî*, 57-58; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, II, 184.

128 Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve Sinâ'ati'l-Kitâbe*, 375.

129 Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 215.



Resim 5: Rey'in uydu görüntüsü (Google Earth, 2020)

5.3. Evler ve Diğer Yapılar

Müelliflerin verdikleri bilgilere göre bu dönemde evler çoğunlukla tuğladan ve topraktan inşa edilmiştir. İstahrî, “Rey’in binaları, bağları ve bahçeleri iç içedir. Binalarının çoğu çamurdandır; ancak orada tuğla ve kireç taşından imal edilmiş binalar da vardır.” diye bildirmektedir.¹³⁰ İbn Havkal, İstahrî’ye benzer bilgiler vererek Rey’deki evlerin kerpiçten olduğunu ayrıca kireç ve tuğla da kullanıldığını belirtmiştir.¹³¹ İbn Fakîh ise Muhammed b. İshâk’tan naklettiği bilgide Rey’in hayret verici binalara sahip olduğunu ifade etmiştir.¹³² Yâkût bizzat gördüğü şehrin seramik ve çinilerinin oldukça güzel olduğunu vurgulamış ve duvarlarının bir kâse yüzeyi gibi pürüzsüz cilalı, sırlı mavi çinilerle kaplı olduğunu bildirmiştir.¹³³

Bazı müellifler halkın evlerini zeminin altında inşa ettiklerini söylemişlerdir. Halkın evlerini bu şekilde inşa etmelerinin sebebi ise düşman korkusundan dolayıdır. Yâkût, insanların evlerini toprak altında inşa ettiklerini, bu evlerin yer altındaki yollarla birbirine bağlandığını, karanlık olduğunu ve burada hareket etmenin çok zor olduğunu, bunun sebebinin ise düşman tehlikesinden dolayı olduğunu, eğer yer altı olmasa kimsenin canlı kalamayacağını belirtmiştir.¹³⁴ Zekeriyâ Kazvîni, “Rey’in bütün binaları zemin altındadır. Bunun sebebi buradan geçen ordu tehlikesindedir. Bundan dolayı Rey halkı çaresiz bir şekilde evlerini toprak altında inşa etmişlerdir. Bu evlerin kapıları dardır ve evlerin içi karanlıktır.” diye bildirmektedir. Yine müellif, Tahran’ı anlatırken evlerin zemin altında olduğundan bahsetmiştir.¹³⁵ Öte yandan bu durum edebiyata da konu olmuştur. Mevlana Celaleddin-i Rûmî Rey evlerinin durumunu bazı beyitlerde dile getirmiştir. Örneğin:

عمار تيبست خراباتيان شهر مرا

که خانه هاش نهان در زمین چو ری باشد

Yani: “Benim şehrimin harabede oturan insanları için evleri yer altında olan Rey evleri gibi saray vardır.”¹³⁶

130 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 207.

131 İbn Havkal, *Kitâbu Süretü'l-Arz*, II, 378.

132 İbn Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 540.

133 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117; Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 216.

134 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117.

135 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 375, 340.

136 Mevlana, *Külliyyât-i Divân-ı Şems*, Tashih Bediüzzamân Firûzânfer, C. I (Tahran: Neşr-i Râd, 1374), 381.

Yine başka bir beyitte:

عاشقان سازیده‌اند از چشم بد خانه‌ها زیر زمین چون شهر ری

Yani: “Âşıklar kötü nazardan korunmak için evlerini Rey evleri gibi yer altında yapmışlardır.”¹³⁷

Ebü Dülef, Rey halkının hafriyat konusunda uzman olduklarını belirterek “Onlar toprağı kazmada çok usta olup kimse onlar gibi kazamaz. Dicle-Fırat gibi büyük nehirlerin altında su yolları açabilirmiş.” demektedir.¹³⁸

Bazı yazarların Rey’deki evlerin sayısı konusunda verdikleri rakam çok abartılıdır. Emîn Ahmed Râzî Rey’de “96 mahalle, her mahallede 46 sokak, her sokakta 40.000 ev ve her sokakta 1.000 mescit/cami” olduğundan bahsetmektedir.¹³⁹ Ancak bu rakamları doğru kabul etmek mümkün değildir.

İslâm şehirlerinde yaygın olan hamamlar Rey’de de bulunmaktaydı. Makdisî, Rey’deki hamamların bakımlı olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁴⁰ Buna karşın Zekeriyâ Kazvîni, hamamların pis sularının sokaklardan akarak şehirden geçen sulara karıştığını ve bu nedenle sonbaharda havanın son derece pis koktuğunu bildirmektedir.¹⁴¹

Bununla birlikte Rey önemli bir kavşak noktasında olduğu için kervansaraylar ve hanların çok olduğunu söyleyebiliriz. Makdisî, Rey’de hanların temiz, mobilyalı, zarif ve bakımlı olduğunu belirtmiştir.¹⁴² Yine Makdisî’nin kaydıyla pazarların ve imaretlerin ve Şehristan dışında Rabazda olduğunu belirtmiştik. Bundan dolayı kervansarayların ve hanların da Rabazda olması lazımdır. İstahrî ve İbn Havkal, ticarethanelerin ve hanların çoğunun Rûde Pazarında olduğunu belirtmiştir.¹⁴³

Bazı müellifler Rey’deki kütüphaneler hakkında bilgi vermişlerdir. Makdisî, Rey’deki kütüphaneler hakkında “Önemli kitapların bulunduğu bir kütüphanesi vardır ve kütüphanesi Rûde’de bir kervansaraydadır.” diye bildirmektedir.¹⁴⁴ Bu kütüphanenin tahmini olarak Çeşme Ali su yolunun kenarında, Verâmîn Caddesinden önce yer aldığını söyleyebiliriz.¹⁴⁵

Makdisî, Rey şehrinde “Dârü’l-Battîh” yani kavun evi veya pazarı manasına gelen bir yapıdan söz etmektedir.¹⁴⁶ Müellif Rey’in bereketli kavun tarlalarına sahip olduğunu belirterek Dârü’l-Battîh’in cami yanında bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷

Sonuç

Eski Çağ’da birçok medeniyete ev sahipliği yapan İran’ın en eski şehirlerinden biri olan Rey önemini Orta Çağ boyunca da devam ettirmiş ve zaman içerisinde farklı isimler almıştır.

137 Mevlana, *Külliyât-i Dîvân-ı Şems*, II, 1081.

138 Ebü Dülef, *Sefernâme-i Ebü Dülef der İran*, 75; Türkçe trc., 103.

139 Râzî, *Heft İklim*, III, 3.

140 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 390; Türkçe trc., 405.

141 Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü’l-Bilâd ve Ahbârü’l-İbâd*, 375.

142 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 390-391; Türkçe trc., 405.

143 İstahrî, *Mesâlikü’l-Memâlik*, 208; İbn Havkal, *Kitâbu Süretü’l-Arz*, II, 378.

144 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 391; Türkçe trc., 405-406.

145 Kerîmân, *Rey-i Bâstân*, I, 338.

146 Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 215.

147 Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm fî Marifetü’l-Ekâlîm*, 391; Türkçe trc., 405-406.

Dinî açıdan Zerdüştiler için önemli bir merkez niteliği kazanan şehir, jeopolitik olarak birkaç yüzyıl boyunca önemli bir kavşak noktası olmuştur. Hulefâ-yi Râşîdîn döneminde Arap-İslam hakimiyetine giren şehirde siyasi, sosyal, kültürel, dinî ve mimari açıdan çok önemli değişimler yaşanmıştır. Rey'in İpek Yolu gibi ticaret için önemli bir yol üzerinde yer alması, şehri çeşitli ülkelerden gelen tüccarlar için bir ticaret noktası haline getirmiş ve Rûde, Belisân, Dehek ve diğer pazarlar Rey ticaretinde ehemmiyetli bir yere sahip olmuştur. Bununla birlikte zirai ürün bakımından zengin olan şehirde birçok ürün yetişiyordu. Bu ürünlerden Melâhî ve Râzakî denilen üzüm türleri meşhurdur ve ayrıca şehirde bol miktarda kavun yetiştiriliyordu. Öte yandan Rey'de çeşitli zanaat ürünleri üretiliyor ve bunların bir kısmı ihraç ediliyordu. Bu ürünler daha çok tekstil ürünleriydi. Şehirdeki madenler daha çok Taberek Dağı'nda bulunuyordu. Şehrin büyük ve kalabalık olması nedeniyle vergisi çoktu. Şehirde farklı milletlerden insanlar bir arada yaşamaktaydı. Bu milletlerden Farslar, Deylemliler, Araplar ve Türkler göze daha çok çarpmaktaydı. Bu durum zaman zaman bazı problemlere yol açsa da esasen kültürel bir zenginlikti. Bununla birlikte şehir halkı hem olumlu hem de olumsuz özelliklere sahipti. Farklı milletlerin bir arada yaşadığı gibi farklı mezhep mensubu insanlar bir arada yaşıyordu. Ancak bu durum halk arasında ciddi problemlere yol açıyor ve şehirde çeşitli kavgalar yaşanıyor. Mimari açıdan ise şehirde çok sayıda yapı bulunuyordu. Bunlardan ilki İslâm'ın gelişi ile birlikte Müslümanlar için olmazsa olmazlardan olan câmi idi. Ayrıca Câmi-i Atfîk denilen başka bir câmi şehir için önemliydi. Bunun dışında şehirde birkaç kale mevcuttu. Taberek Kalesi, Zenbedî Kalesi ve Ferhan Kalesi Orta Çağ Rey'inde bulunuyordu. Şehrin evleri genellikle toprak ve çamurdan inşa edilmişti ve şehirde çok sayıda ev vardı.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Abdülcelil Kazvîni Râzî, Nasîreddîn Ebû'l-Reşîd. *Nakz*. Tashih Celeleddîn Muhaddis. Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî, 1358.
- Aylar, Mustafa. "Abbâsîler'in Kuruluşundan IX. Yüzyılın Sonuna Kadar Rey Şehrinde Siyasi Durum". *Tarih ve Gelecek Dergisi*. 6/3. 1025-1037.
- Aylar, Mustafa. "X. Yüzyılda Rey Şehrinde Siyasi Durum". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*. 13. s. 1-26.
- Aylar, Mustafa ve Hassani, Ataollah. "Orta Çağ İslâm Coğrafyacılarına Göre Rey Şehrine Dair Bazı Tespitler". *Turkish Studies*. 15(8). 3373-3388.

- Bâstânî Râd, Hasan. *Şehr der İran-i Zemîn*. Tahran: Neşr-i İlm, 1393.
- Bedreddîn, Kuvâmî Râzî. *Divân-i Kuvâmî Râzî*. Tashih Mir Celaledîn Hüseyinî Urmevî. Tahran, 1334.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebû'l-Hilâl, 1988; Türkçe trc., *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*. Çeviren Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bosworth, C. E., ed. *Historic Cities of the Islamic World*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Christensen, Arthur. *İran der Zaman-i Sâsâniyân*. Çeviren Reşid Yâsemi. Tahran: Donyâ-yı Kitâb, 1368.
- Darmesteter, James. *The Zend-Avesta, Vendidad*. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- Diakonoff, İgor M. *Tarih-i Mâd*. Çeviren Kerim Keşâverz. Tahran: Bongâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1345.
- Ebû Dülef. *Sefernâme-i Ebû Dülef der İran*. Tashih ve Talik: V. Minorsky. Çeviren Seyyid Ebulfazl Tabâtâbâyî. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1354; Türkçe trc., *İran Seyahatnamesi (10. Yüzyılda Kafkasya'dan Fars Körfezine Yolculuk)*. Tercüme ve Notlar Serdar Gündoğdu. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Gerdizî, Ebî Said Abdülhayy b. el-Dahhâk b. Mahmûd. *Zeynü'l-Ahbâr*. Tashih Abdülhayy Habîbî. Tahran: Donyâ-yı Kitâb, 1363.
- Hakımyân, Ebülfeth. *Aleviyân-ı Taberistân*. Tahran, 1368.
- Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî. *Nüzhetü'l-Kulüb*. Nşr. Guy Le Strange. London-Leiden, 1915.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Humâmeddîn. *Habîbü's-Siyer fi Ahbâr-i Efrâdü'l-Beşer*. Tashih Muhammed Debîr Siyâkî. C. I-III. Tahran, 1362.
- Hudûd al-Âlam (The Regions Of The World)*. İngilizce trc. V. Minorsky. 2. baskı. London, 1970; Türkçe trc., *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Maşrik ile'l-Mağrib*. Çeviren Abdullah Duman ve Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- İ'timâdü's-Saltana, Muhammed Hüseyin b. Ali. *Mirâtü'l-Büldân*. Tashih Abdülhüseyin Nevaî ve Mir Haşim Muhaddis. C. I-IV. Tahran, 1367.
- İbn Fakih, Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Büldân*. Tahkik Yusuf El-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Tarihu İbn Haldûn (El-İber)*. Tahkik Halil Şehâde ve Süheyl Zekkâr. IV. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421.
- İbn Havkal, Muhammed b. Havkal. *Kitâbu Süretü'l-Arz*. II. Beyrut: Dâru Sâdr, 1938.
- İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer. *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*. Leiden-Brill, 1892.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi'l-Tarih*. Çeviren Ahmet Ağırakça. VIII; Çeviren Abdülkerim Özaydın. XI. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İstahrî, İbrahim b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Tahkik Ahmed b. Sehl Ebüzeyd. Beyrut: Dârü-Sâdr, 1927.
- Karaçânlû, Hüseyin. "Coğrâfyâ-yi Târihi Rey". *Berresihâ-yi Târihi*, S. 70 (1356): 113–22.
- Kerimân, Hüseyin. *Rey-i Bâstân*. I. Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî, 1345; II. Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî, 1349.
- Kudâme b. Ca'fer, Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Harâc ve Sınâ'ati'l-Kitâbe*. Tahkik Muhammed Hüseyin Zebîdî. Bağdad: Dârü'l-Reşidü'n-Neşr, 1981.
- Mahmûdpûr, Muhammed, ve Muhammed Hüseyin Muhammedî. "Rey". *Dâneşnâme-i Cihân-i İslâm*. Tahran, 1395.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü'l-Tekâsîm fi Marifetü'l-Ekâlîm*. Leiden: Brill, 1906; Türkçe trc., *İslam Coğrafiyası (Ahsenü'l-Takasim)*. Çeviren Ahsen Batur. İstanbul: Selenge, 2015.
- Mar'aşî, Zahîreddîn b. Nasîreddîn. *Tarih-i Taberistân ve Rüyân ve Mâzenderân*. Tahran: Müessesesi-i Matbû'ât-i Şark, 1361.

- Mevlana. *Külliyyât-i Divân-ı Şems*. Tashih Bediüzzamân Firûzânfer. I-II. Tahran: Neşr-i Râd, 1374.
- Minorsky, V., ve [C. E. Bosworth]. “al-Rayy”. *EP*, 1995.
- . “Rayy”. *İA*. İstanbul, 1964.
- Mücmelü’l-Tevârih ve’l-Kisas*. Tashih Melikü’s-Şuerâ Behâr. Tahran: Kelâle-i Hâver, y.y.
- Necmeddîn Râzî. *Mirsâdü’l-İbâd*. Tashih Muhammed Emîn Riyâhî. Tahran, 1384.
- Öz, Mustafa. “Neccâriyye”. *DİA*. İstanbul, 2006.
- Özgüdenli, Osman G. “Rayy”. *DİA*. İstanbul, 2008.
- Pîrniyâ, Hasan. *Tarih-i İran-i Bâstân*. C. III. Tahran: Donyâ-yı Kitâb, 1375.
- Rante, Rocco. *Rayy: From Its Origins to the Mongol Invasion: an Archaeological and Historiographical Study*. Brill, 2014.
- . “The Topography of Rayy during the Early Islamic period”. *Iran* 45 (2007): 161–80.
- Râzî, Emîn Ahmed. *Heft İklîm*. Tashih Cevâd Fâzıl. C. III. Tahran: Ali Ekber İlmî, y.y.
- Reşîdüddîn Fazlullah Hemedânî. *Câmîü’l-Tevârih (Tarih-i Sâmâniyân ve Büveyhîyân ve Gaznevîyân)*. Tashih Muhammed Rûşen. Tahran: Merkez-i Pejûheşi-yi Mirâs-i Mektûb, 1386.
- Rüdiger Schmitt. “Isidorus of Charax”. *Encyclopædia Iranica*. Vol. XIV. Fasc. 2.125-127.
- Sıbt İbnü’l Cevzî, Şemseddin Ebu’l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *Mirâtü’z-Zaman Fî Tarihü’l-Âyân*. Tahkik İbrahim Ez-Zeybek. C. XVIII. Dımaşk: Dârü’l-Risâletü’l-Âlemiyye, 1434.
- Strabo. *The Geography of Strabo, with an English translation by Horace Leonard Jones*. V. London-Harvard, 1928.
- Strange, Guy Le. *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*. Cambridge, 1930.
- Turan, Nurullah. *Selçuklu Başkenti Rey: Kuruluşundan 1157’ye Kadar*. (Ankara: TTK, 2020).
- Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tarih-i Yemînî*. Tashih Ca’fer Şi’âr. Çeviren Ebû’s-Şeref Nâsîh Curfâdakânî. Tahran: İntişârât-ı İlmî Ferhengî, 1374.
- Ya’kûbî, Ahmed b. İshâk. *Kitâbü’l-Büldân*. Tahkik Muhammed Emin Zanâvî. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1422.
- . *Tarihü’l-Ya’kûbî*. II. Beyrut: Dârü-Sâdr, y.y.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddin Yakut b. Abdullah el-Rûmî. *Mu’cemü’l-Büldân*. III. Beyrut: Dâru Sâdr, 1995.
- . *Müşterek-i Yâkût Hamevî*. Çeviren Muhammed Pervîn Gonâbâdî. Tahran: Emîr Kebîr, 1362.
- Yıldırım, Nimet. “Zerdüş’tün Kutsal Kitabı Avesta”. *Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011): 147-70.
- Zekeriyâ Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed. *Asârü’l-Bilâd ve Ahbârü’l-İbâd*. Beyrut: Dâru Sâdr, 1998.

İran ve Anadolu Sahasında Erselannâmeler

Erselannames in Iran and Anatolia Field

Nabi AZEROĞLU¹ 



ÖZ

İran ve Anadolu sahası ortak kültürel mirası ürünlerinden olan Erselannâmeler, el yazma ve taş basımı nüshalarının yanı sıra günümüz İran Türklerinin sözlü geleneğinde yaşamaktadır. Danişmendnâme, Battalnâme ve Şikâri Destanı ile konu ve motif benzerliğiyle öne çıkan Erselannâme aynı geleneğin devamı niteliğinde sayılabilir. İran sahasında birkaç el yazma ve taş basım nüshası bulunan destanın Anadolu sahasında günümüze dek bilinen tek nüshası İstanbul Atatürk Kitaplığında bulunmaktadır. 407 sayfadan oluşan hacimli taş basım eser musavver olup 27 resim içermektedir. Manzum ve mensur iç içe yazılan eserde Farsça ve Türkçe aruz vezninde şiirlerin yanı sıra Farsça Arapça mulamma şiir örneği de bulunmaktadır. Destanda Türkçe ve Farsça toplam 132 beyit şiir bulunmaktadır. Bu sayıdan 67 beyit Farsça ve 65 beyit Türkçedir. Farsça şiirler aruz vezninde yazılırken Türkçe şiirler aruz ve hece ölçüsünde yazılmıştır. Edebî sanatların kullanıldığı süslü nesir örneklerinden olan Erselannâme'nin İstanbul nüshası, Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde yazılsa da Farsça ve Arapça terkiplerin kullanıldığı eser akıcı ve sürükleyici bir üsluba mâliktir. Farsça yazılan Erselannâmelerin İran kütüphanelerinde el yazma ve taş basım nüshaları Kum ve Tahran kütüphanelerinde tespit edilmiştir. Kaçar döneminde Nakib-ül Memalik tarafından yazılan Erselannâmeler İstanbul ve Tebriz'de bulunan Türkçe versiyonlarının yanı sıra Kum ve Tahran kütüphanelerinde taşbasım nüshalara sahiptir. Günümüz İran Türkleri sözlü geleneğinde bulunan "Emir Erselan-ı Rûmi Dastanı" bu destanın âşık anlatımı versiyonudur. İran'da destancı âşıkların repertuarında bulunan Erselannâme'nin en kapsamlı varyantı 1978-1979 yılları arasında Tebriz-Karadağ âşık muhitinden olan Âşık Abdülali Nûri tarafından kasetler üzerine kayda alınmıştır. Sözlü Erselannâme yazılı versiyonundan daha kapsamlı olup 400 dörtlük hece ölçüsünde şiir içermektedir. Çalışmamızda İran ve Anadolu sahasında yazılı ve sözlü Erselannâmeleri tanıttıktan sonra bu eserini Farsça ve Türkçe yazılı nüshaları konusunda bilgi vereceğiz.

Anahtar kelimeler: Sözlü edebiyat, Yazılı edebiyat, Erselannâmeler, Erselannâme İstanbul nüshası

ABSTRACT

As a literary work, Erselannames is a common cultural heritage of Iran and Anatolia found in both manuscripts and stone printed copies. Today, versions of it also seen in the oral traditions of the Iranian Turks. The epic shares similar themes and subjects with Danişmendnâme, Battalnâme and Şikâri Epic. Indeed, it can be considered a continuation of the same tradition in terms of motifs. There are manuscripts and lithographs of Erselannames in Iran. The only known copy in the Anatolian area to date is in the Istanbul Atatürk Library.

*Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nabi Azeroğlu (Dr.),
Niğde, Türkiye
E-posta: nabikobotarian@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0660-6746

Başvuru/Submitted: 10.09.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:

24.09.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:

15.10.2020

Kabul/Accepted: 15.03.2021

Online Yayın/Published Online: 21.04.2021

Atıf/Citation: Azeroğlu, Nabi. "İran ve Anadolu Sahasında Erselannâmeler". *Türkiyat Mecmuası- Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 87-121. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.795553>

The volume of work consisting of a stone edition contains 407 pages and 27 illustrations. The poems of Erselannames, which are written in verse and prose, are in Persian and Turkish. Erselannames also contains an example of Persian Arabic mulamma couplet poetry (E.İ. 380/7-8). Poems predominate in the epic's emotional telling; in total, the work has more than 132 poem forms in Turkish and Persian. While the Persian poems are written in prosody meter, the Turkish poems are based on numbers of prosodic units and syllables. The Istanbul copy of Erselannames was written in Azerbaijani Turkish with the Arabic alphabet. As an example of decorated prose in the literary arts, the work contains both Persian and Arabic compositions. Although the language is heavy, its style is fluent. Libraries in Iran have manuscripts of Erselannames written in Persian as well as stone printed copies. For instance, copies have been identified in the libraries of Kum and Tehran. The Persian version of Erselannames, during the period of the Qajars, differs from the Turkish version. Today, the most comprehensive variant of the Erselannames is a verbal form of the epic called "Emir Erselan-ı Rûmi Dastan," found in the Iranian Turks' minstrel tradition. It was tape recorded by Ashik Abdulali Nuri, who was from Tabriz-Karadag, in 1978 and 1979. It is more comprehensive than the written version and contains more than 400 quatrains and syllable poems. This study first describes the written and oral versions of Erselannames found in Iran and Anatolia, then compares the written versions in Persian and Turkish.

Keywords: Oral Literature, Written literature, Erselannames, Erselannames Istanbul copy

EXTENDED ABSTRACT


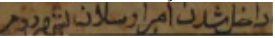
Erselannames, an epic found in written and oral sources in Iran and Anatolia, tells stories about spreading Islam and fighting infidels. It is found in Persian and Turkish written sources as well as the oral tradition of Iranian Turks. The only written copy in the Anatolian area is in Istanbul. It is an illustrated copy that consists of 407 pages, including 27 pictures. The Istanbul copy differs from others in that it lists titles at the top of each page. In total, there are 372 Persian titles in the work. Unfortunately, the first two pages of this voluminous copy are missing. The written versions of Erselannames found in Iran are in Persian and Turkish. In the Iranian Turk oral tradition, Erselannames is known as "Emir Erselan-ı Rûmi Dastan" among the epics narrated by the *ashiq*. The most comprehensive variant of Erselannames found in oral sources was recorded under the name "Emir Erselan-ı Rûm Epic" in 1978–1979 by Asiq Abdulali Nûrî in Tabriz-Karadag. The tapes consist of 20 hours of recording. In this study, the researchers transcribed the epic as narrated on the tapes.


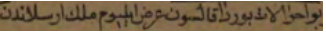
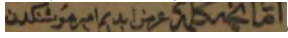
As of today, four copies of Erselannames have been found. Persian and Turkish manuscripts and printed copies are located in Turkey and Iran's stone library. Also, The Istanbul Atatürk Library has a printing of the stone found in Turkey (K.03555 number). Iranian copies of Erselannames are available in libraries in Tehran and Kum. There are four copies of the Persian Erselannames in the National Library of Iran in Tehran:

- First copy at the National Library of Iran (number 21177)
- Second copy at the National Library of Iran (number 258939)
- Third copy at the National Library of Iran (number 2937)
- Manuscript at Kum Melik Library (1393/04/06421/005)

The Erselannames copy (number 818.993603 ARS 1346) at Istanbul Atatürk Library is a voluminous work of 407 pages written in Azerbaijani Turkish with the Arabic alphabet.

The lithographic work, which has 20 lines on each page, features a total of 27 paintings that portray important scenes of the epic. Its publication information is given as 1346 H/1927, and its physical qualities are as follows: 3-407 p.; pic.; 21×16 cm. The first two pages of the work are missing.

Erselannames, which uses verse and prose to convey emotional tales, contains poems in Persian and Turkish prosody as well as couplet poems in Persian Arabic (E.İ. 380/7-8). In total, the work has more than 132 verse forms in Turkish and Persian. While the Persian poems are written in prosody meter, the Turkish poems are based on numbers of prosodic units and syllables. The Istanbul copy of Erselannames contains 27 illustrations of scenes in the epic. Different from the other copies of the Istanbul edition, this copy has each page written in a frame. At the beginning of each frame is a short Persian title about the page content. There are 372 short Persian titles in the Istanbul copy. They begin with the title  *dîdân-i h̄ace Numân zen-e Melikşâh râ der cezîre* given on the fourth page (E.İ. 406/b) and end with the title  *daihil şoden-e Emir Erselan be-şahr-e Rûm*.

Another feature of the Istanbul copy of Erselannames is its patterns of Azerbaijani Turkish oral literature. That is, certain verbal expressions from the Azerbaijani oral tradition can be found in the written literature. Examples of these patterns are given below:  (E.İ. 39/19) *el-kesse*;  (E.İ. 162/13) *bu ehvâlât burda kalsun 'arz edâyim Məlik Erselan'dan*; (E.İ. (E.İ. 150/13)  *amma neçə kəlmə 'arz edâyim Emîr Hüşəng'dən*. Erselannames has left important traces in Iranian culture as one of the epics Azerbaijani oral tradition. For instance, it has been featured in Iranian theater and cinema, including two films shot in 1933 and 1955, respectively. Erselannames was also found in the oral tradition until the last 20–30 years, namely, in the narratives of minstrels. However, it is no longer seen. The most comprehensive variant of the epic was recorded on cassettes in 1978–1979, narrated by Ashik Abdulali Nuri (1939–2003). In Iranian Turk narratives, Erselannames holds an important place, much like Shikari. Shikari and The Epic of Emir Erselan are rich epics that contains main motifs from Azerbaijani Turkish culture. As a significant work of oral and written culture, Erselannames should be researched further.

Giriş

Erselannâmeler; İran ve Anadolu sahasında yazılı ve sözlü kaynaklarda bulunan, konusunu Danişmendnâme, Battalnâme ve Şikâri Destanı'nda¹ olduğu gibi Rum diyarında İslamiyeti yayma ve kâfirlerle mücadeleyi konu eden destanlardır. Farsça ve Türkçe yazılı kaynakların yanı sıra İran Türkleri sözlü geleneğinde yaşayan Erselannâme, Anadolu sahasında günümüze dek bilinen tek yazılı nüshası İstanbul'da bulunmaktadır.² 407 sayfadan oluşan bu musavver nüshada 27 resim bulunmaktadır. Bazı resimlerin kenarında veya altında kısa Farsça açıklamalı cümleler görülmektedir. İstanbul nüshasının diğer nüshalardan farkı, her sayfa başında başlıkların bulunmasıdır. Eserde 372 Farsça başlık görülmektedir. Bu hacimli nüshanın ilk iki sayfası ne yazık ki yoktur.

İran sahasında yazılı Erselannâmeler hem Farsça hem Türkçe (Azerbaycan Türkçesinde) görülmektedir. Bu sahada esere farklı adlar verilmiştir; *Emir Erselan-ı Rûmî*, *Emir Erselan-ı Nâmdâr*, *Külliyyat-ı Emir Erselan ve Meleke-yi FarruḥLika*, *Kitab-ı Sultan Emir Erselan*. Farsça Erselannâmelerde daha çok *Emir Erselan-ı Nâmdâr* adı tercih edilirken Emir-i Erselan İranlı bir şehzâde olarak tanıtılmaktadır.

İran Türkleri sözlü geleneğindeki Erselannâmeler, âşıkların anlattığı destanlar arasında “Emir Erselan-ı Rûmî Dastanı” adıyla bilinmektedir. Destancı âşıkların repertuarında bulunan bu eser halk arasında bilinen ve beğenilen destanlardan biridir. Motif ve olay örgüsü yönünden oldukça zengin yapıya sahip olan bu destanın en kapsamlı varyantı Tebriz-Karadağ âşık muhitinde tespit edilmiş yazıya aktarılmıştır.³ Coğrafi olarak geniş bir sahada anlatılan destan, İran'ın farklı âşık muhitinde de bilinmektedir.⁴

Düğün, sünnet ve diğer merasimlerde âşıkların Erselannâme söyleme geleneği günümüzde oldukça zayıflamıştır.⁵ Bu merasimlerde destanın bir parçası dinleyicilerin isteği üzerine anlatılmaktaydı. Bazen âşığın seçtiği ve ortama uygun gördüğü bir bölüm anlatılmaktaydı.⁶ Âşık icralarında destanın mensur kısmı nakledilirken manzum kısımlar ise saz eşliğinde ifa edilir. Bazen bu ifa sırasında âşığa def ve zurna çalan kişilerin de eşlik ettiği görülmektedir.⁷

Erselannâme'nin sözlü kaynaklarda tespit edilen en kapsamlı varyantı “Emir Erselan-ı Rûmî Dastanı” adı altında, 1978-1979 yılında Tebriz-Karadağ âşık muhitinden Âşık Abdülali Nûrî tarafından 20 saat kasetler üzerine kayda alınmıştır. Destan kasetleri digital ortamına

1 Nabi, Kobotarian, *İran Azerbaycanı Âşık Destanları I, Şikâri Destanı*, (Ankara: TDK yayınları, 2013).

2 Erselannâmenin İstanbul nüshası; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı 818.993603 / K.03555 numarada kayıtlıdır. Eserin açıklama kısmında 1346 H/1927 tarihli yayın bilgisi bulunmaktadır.

3 Emir Erselan-ı Rûmî Destanı'nın Tebriz-Karadağ varyantı Âşık Abdülali Nûrî söylemi bölgeden derlenen diğer 12 destanla birlikte doktora tez çalışmamızda yer almıştır.

4 Bu destan İran merkezinde bulunan Kum-Save âşık muhitinde de bilinmektedir (Âşık Selcuk Şehbâzi).

5 Bu gün sayılı âşık tarafından bilinen bu destanın tamamı yalnız Tebriz âşıklarından Âşık Ali Kerimi tarafından bilmektedir.

6 Âşık Yedullah Eyvazpur, yaş 81, Tebriz/İlhlçı (11.05.2007) ve diğer görüşmelerimizde kayda alınmıştır.

Günümüzde Erselannâme söyleyen âşıkların sayısı oldukça azalmıştır.

7 Âşık Abdülali Nûrî'nin anlatımındaki Erselannâme'de âşığın yanında üç kişi bulunmaktadır; Balaban (zurna çalan Abbas İbadiyan ve def çalanlar Ali Cehâni ve Asger Abidini bulunmaktadır.

aktarıldıktan sonra Turuz sitesine yüklenmiştir.⁸ Nazım ve nesir iç içe anlatılan bu destanın nazım kısmı oldukça zengin olup 400 den fazla koşma ve mani içermektedir.⁹ Nazım türleri arasında koşma ve maninin yanı sıra divânî, nasihatnâme, geraylı ve tecnis gibi farklı nazım türleri bulunmaktadır. Âşık Abdülali Nûrî, Emir Erselan-i Rûmî destanın birçok âşık havası ile icra etmiştir. Âşık havalarından; Dübeyti, Keşkoğlu, Sarıtel, Bakı Kaytarması, Döğme Keremi, Kaçar Bayatı, Yanık Keremi havaları gibi çeşitli havalar destan anlatımında icraya eşlik etmiştir. Ayrıca destanda birçok arkaik sözcük bulunmaktadır. Bunların içinde arkaik kalıp [*ölürem ay budun*] / [sevirem ay budun] destanın üstatname kısmında tespit edilmiştir.

Bulgular/Results

1. Genel Çizgileriyle Erselannâme

Erselannâmeler, Frenk padişahı Petros Şah'ın Rum diyarına saldırısı, Rum Padişahı Melik Şah-i Rûmî'nin öldürülmesi ve oğlu Emir Erselan'ın babasının tahtını geri almak için mücadelesiyle başlar. Melik Şah'ın eşi Melike Hanım, Petros Şah'ın askerlerinin eline düşmemek için kıyafet değişip saray kadınlarının arasına girerek bir adaya sığınır. Mısırlı bir tacir olan Hacı Numan'ın gemisi adaya demir atınca Melike Hanım'ı bulur ve onunla birlikte Mısır'a döner. Melike Hanım, birkaç ay sonra ölen eşi Melik Şah'tan Emir Erselan'ı dünyaya getirir. Emir Erselan büyüüp yiğit bir pehlivan olur ve gösterdiği yiğitliklerle Mısır padişahının sarayına başpehlivan olarak girer.

Melik Şah-ı Rumi'nin oğlu Emir Erselan'ın Mısır sarayına girdiği haberini alan Petros Şah, İlyas Han'ı Mısır'a elçi olarak gönderip Emir Erselan'ı teslim etmesini ister. Geçmişle ilgili her şeyi anasından öğrenen Emir Erselan, Petros Şah'ın elçisi İlyas Han'ı öldürür. Emir Erselan, yanında Hacı Numan ve otuz bin askeriyle Rum'a [İstanbul'a] yürür, Samu Han'ı öldürüp babasının tahtını geri alır. İslam bayrağını diker, putperestliği yasaklar, kiliseleri camiye çevirir.

Emir Erselan kiliselerin birinde [Ayasofya'da] Petros Şah'ın kızı Ferruh Likâ'nın resmini görüp ona âşık olur. Aşkı uğruna tahtı saltanatı bırakıp onu bulmak için Frengistan yolunu tutar. Frengistan'da kendini İlyas-ı Frengi olarak tanıtır, Hacı Kavus ve Hacı Tavus'un yardımıyla oralarda tutunur. Petros Şah'ın Kamer Vezir adındaki veziri onu gördüğü resimden tanıyıp gerçek kimliğini ortaya çıkarmaya çalışsa da diğer vezir Şems Vezir Müslüman olduğu için Emir Erselan'a yardım eder. Bu arada Petros Şah'ın kızı Ferruh Lika, Emir Erselan'ın resmini babasının elinde görünce ona âşık olur, Emir Erselan'ın oraya geldiğini duyar ve Hacı Yakup yardımıyla onunla gizlice görüşür.

Öte yandan Gilrus Padişah'ın oğlu Emir Huşeng, Ferruh Lika'yı istemektedir. Kamer Vezir bunun Emir Erselan'ın kimliğini ortaya çıkarmak için bir fırsat olduğunu düşünse de Şems Vezir'in Emir Erselan'a yardım etmesi nedeniyle başarılı olamadı. Petros Şah, Şems Vezir'in

8 [https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-\(01\)_-Azashiq_-Amir_Arsalan__Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.mp3](https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-(01)_-Azashiq_-Amir_Arsalan__Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.mp3) Erişim 05 Mayıs 2020.

9 Nabi, Kobotarian, Tebriz Âşıklık Geleneğinde Destan Söyleme, (Yayımlanmamış Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 910 sayfa.

tutumunu görünce onun Müslüman olduğunu ve Emir Erselan'ın lehine çalıştığını anlayıp onu hapseder. Petros Şah kızını Emir Huşeng'e vererek Emir Erselan'a karşı yeni bir müttefik yaratmak istese de Ferruh Likâ'nın bu işe karşı gelmesi, işleri kör düğüme çevirir. Ferruh Likâ, Hace Yakup ve Şems Vezir'in tedbirleriyle düğün gecesinde verdiği bir ilacı içerek hayati fonksiyonlarını durdurur. Saray hekiminin onun hayata döndürme çabaları sonuç vermeyince Petros Şah Şems Vezir'i hapisten çıkararak ondan yardım istedi. Şems Vezir, Ferruh Lika ile Emir Erselan'ın evlenmesine razı olması şartıyla Farruh Lika'yı tekrar dirilteceğini söyler. Petros Şah'ın, Şems Vezir'in şartını kabul etmekten başka yolu yoktur. Şems Vezir bir ateş yaktırır ve Ferruh Lika'nın cesedinin ateşe atmasını emreder. Petros Şah önce karşı çıksa da Şems Vezir'in kendisinin ateşe girdiğini görünce, Ferruh Lika'nın da ateşe atılmasına razı oldu.

Olup bitenleri izleyen Kamer Vezir, Emir Erselan'a der: "Şimdi ateşin içinden bir ejderha çıkacak, sağ gözünden ok ile vurmalsın, ejderhayı öldürürsen Ferruh Lika senin olacak." Emir Erselan ejderhayı vurmak istediği anda ejderha konuşmaya başlar: "Erselan başını belaya sokma, Kamer Vezir'i vur." Emir Erselan olanların bir sihir olduğunu anlayınca dönüp Kamer Vezir'i vurmak ister ancak Kamer Vezir bir anda ona bir tokat atar, bunun üzerine Erselan'ın oku yaydan çıkar ve ejderhaya saplanır. Emir Erselan o andan itibaren tılsım diyarına ayak basmış olur. Emir Erselan uyandığında kendini bir çölde bulur. Ferruh Likâ'nın verdiği kolyenin gücüyle sihirleri birer birer bozup engelleri aşmaya başlar.

Destan Emir Asalan'ın tılsımlı dünyada Ferruh Likâ'yı arayışı ve Kamer Vezir'in sihirli güçleriyle iki sevgilinin bir birine kavuşmasını engelleme maceralarıyla devam eder. Kamer Vezire karşın, Şems Vezir farklı görünümünde Emir Erselan'a yardım eder.

Emir Erselan'ın maceraları Sefa diyarının halkını Fulad-zirh Dev'in elinden kurtarma mücadeleleri ile devam eder. Fulad-zirh Dev kimilerini taşla çevirmiş, kimilerini esir almış bir zâlim. Kılıç kesmez bir dev olan Fulad-zirh'e sadece belindeki sihirli kılıç işleyebilir. İkbâl Şah'ın kızını esir alan devin yanında Ferruh-Likâ'nın da tutulduğunu Asif Vezir'den öğrenen Emir Erselan, İkbâl Şah'tan yüz bin asker alıp Fulad-zirh Dev'in karşısına çıkar.

Bütün tılsımların çözülmesi, Fulad-zirh'in öldürülmesi, ciğerinin ve kalbinin sökülerek ateşe atılması ve dumanının havaya karışmasıyla mümkün olacaktı.

Emir Erselan, savaş meydanında Fulad-zirh'i öldürse de cesedi cadılar vasıtasıyla kaçırıldığı için tılsımlar çözülmez. Fulad-zirh Dev'in cesedi Kale-yi Sengbâran tılsımına götürülünce yeni bir tılsım dünyası maceraları başlar. Kale-yi Sengbâran tılsımına yalnız derin ve karanlık bir kuyudan gidilmektedir. Bu yer ifritler ve cadılarla dolu bir tılsımlı kaledir. Ferruh-Likâ ve kaçırılan diğer kişiler de Kale-yi Senbâran'da tutulmaktadır. Yalnız güneşin battığı zaman tılsım kuyusuna inilir ve on beş gün içinde o kuyudan çıkılmazsa ömrünün sonuna kadar orada kalacak.

Emir Erselan vasiyetini yazıp İkbâl Şah'a verir ve bir tahtın üzerine oturur. İfritler tahtı omuzlayıp Emir Erselan'ı kuyunun dibine indirir. Bir süre sonra Emir Erselan'ı yere koyarlar. Emir Erselan beş gün yol gittikten sonra Kale-yi Sengbâranın tılsımına erişir. Kale içinde bir

bağ, bağ içinde ise saray görür. Sarayda, Melik Şahruh Peri'nin kızı Menzer Banu ve Gevher Şad hapsedilmiştir. Gevher Şad'ın eşi ve askerleri de Fulad-zirh ile bir savaşta tılsımla taşta dönmüşlerdir. Emir Erselan onlardan aldığı malumatla yoluna devam eder. Ne var ki ceset bulunmasını diye Fulad-zirh'in anası tarafından başka bir tılsıma götürülmüştür.

Sengbâran Kalesinde Emir Erselan'ın Fulad-zirh'in annesiyle mücadelesi uzun süre devam eder. Bunu gören Fulad-zirh'in annesi Fazhar tılsımına çekilir. Tılsım-ı Fazhar diyarının yolunu ancak onu getiren ifriteler bilir. Onların bıraktığı ve beklediği yere dönerek tahta oturur dört ifrite tahti omuzlayarak havaya kaldırır. Tılsım-ı Fazhar'de uzun süren mücadelelerden sonra Fulad-zirh'in anasını öldürür, Fulad-zirh'in na'sını bulup ciğer ve yüreğini yakarak tılsımları çözmeyi başarır. Şems Vezir'in yaralarının merhemi Fulad-zirh'in beyninden yapılır, Emir Erselan, Melik Şahruh Peri'nin kızı Menzer Banu, Gevher Şad ve Ferruh Likâ'yi kurtararak Sefa ülkesine dönerler. Emir Erselan Şemşir-i Zümürüd'ü, Fulad-zirh'in elinden çıkarıp beline bağlayarak sonsuz bir güç elde etmiş olur.

Destanın diğer bölümlerinde Emir Arsan'ın Perizad Padişahın yanında İlhak Dev ile mücadelelerine yer verilmektedir. Sefa ülkesinde İkbâl Şah'ın oğlu Melik Şâpûr ile Perizad Padişahı L'al Şah'ın kızı Mah-i Münir'i evlendirme hazırlıkları tamamlanır. Ancak düğün gecesi herkes Mah-i Münir'in başı kesilmiş cesediyle karşılaşır. Bilge bir ihtiyar bunun bir sihir olduğunu anlar ve şöyle der: "Bu ceset Mah-i Münir'e ait değil, ona âşık olan İlahik Dev'in sihridir. Mah-i Münir'i kaçırıp bu sihirle onun öldüğünü göstermek istiyor."

Emir Erselan, Şemşir-i Zümürüd'ü beline bağlayıp bir ordu hazırlayarak İlhak Dev'in olduğu Can şehrine girer. Belindeki Zümürüd Şemşir ile şehrin bekçiliğini yapan ejderhaları öldürmeyi başarır. İlhak Dev onunla başedemeyeceğini anlayınca Şîr-i Gûyâ'dan yardım ister. Bundan sonra Emir Erselan'ın Şîr-i Gûyâ ile mücadelesi anlatılmaktadır. Şîr-i Gûyâ'nın kız kardeşi dünyanın en büyük büyücüsü olan Reyhâne Câdü, Emir Erselan'ı tılsımına düşürür. Emir Erselan'ı eli kolu bağlı Şîr-i Gûyâ'ya teslim eder. Emir Erselan'ın Şemşir-i Zümürüd'ünü alıp İlhak Dev'e veren Şîr-i Gûyâ, savaşın Mah-i Münir için olduğunu öğrenince onun yanına getirilmesini emreder. Mah-i Münir'in güzelliğine hayran kalan Şîr-i Gûyâ ona aşık olur ve onu kendi haremine alır.

Emir Erselan hapiste Pir-i Zâhid'in yol göstermesi ve tedbirleri vasıtasıyla Şîr-i Gûyâ'nın haremine girip onu Şemşir-i Zümürüd ile öldürür. Emir Erselan, Mâh-i Münir'i Sefa şehrine götürür ve Melik Şapur ile düğünü yapar.

Şîr-i Gûyâ'nın kız kardeşi Reyhâne Câdü ile Emir Erselan'ın mücadelesi destanın diğer bölümünü oluşturmaktadır. Emir Erselan askerleriyle onu gördüğü mağaranın önüne geldi. Askerlerine: "Ben mağaraya gireceğim eğer beş gün içinde çıkamazsam, Farruh Lika'yı Frengistan'a babasının yanına götürün" diye emreder. Emir Erselan zifiri karanlık mağaraya atıyla giremeyince atını orada bırakıp dar bir mağarada yürümeye başlar. Saatler sonra bir ışık görür, ışığa doğru yürür ve dar bir menfezden yem yeşil bir vadi görür. Vadiye ayak bastığında iki çoban, binlerce koyun gören Emir Erselan çobanların konuşmasından onların

sihir olduğunu anlayıp onları öldürür. Yolunun devamında gördüğü siyah çadıra girip yolu sormak ister. Çadırda yaşlı bir kadın, genç bir delikanlıya ilaç içirmeye çalışmaktadır. Onların sihir olduğunu düşünmeden genç adamı kaldırarak yaşlı kadına ilacı içirmekte yardım etmek ister, ancak gencin başını yerden kaldırmaya gücü yetmez. Çok geçmeden onların da sihir olduğunu anlayınca kılıcını kınından çeker. Ne kadar öldürse de düşmanın çoğaldığını görür. Yaşlı kadın bir ağaç üzerindeki yapraklara üfleyerek yere atınca her bir yaprak askere dönüşür. Emir Erselan bir ok ile yaşlı kadını vurarak askerlerin çoğalmasını önler.

Reyhâne Câdü'nun kızı olan çirkin suratlı, ağzından insan eti kokusu gelen Mercâne Câdü, Emir Erselan'a âşık olmuştur. Tılsım diyarında ilerlerken büyük bir saraya giren Emir Erselan onunla karşılaşır ve Reyhâne Câdü'nun yerini ondan öğrenir. Mercâne Câdü onunla beraber olursa anasının yerini söyleyeceğini söyler. Emir Erselan, Mercâne Câdü'yu Zümürüd kılıcıyla ikiye ayırır. Reyhâne Câdü'yu sihir yaparken görür. Uzaktan okunu yaya koyup onu yüreğinden vurup öldürür. Böylelikle tılsımlar çözülür ve kendini bir çölde bulur. Geldiği mağaranın yolunu bulur ve aynı yoldan geri döner. Mağaranın diğer tarafında bekleyen askerlerin yanına gider ve hep beraber saraya dönerler.

Öte yandan Frengistan'da Emir Huşeng'in babası Parapas Şah oğlu ile Ferruh Lika düğününün yapılmamasını bahane ederek Petros Şah'a savaş açar. Petros Şah kızının sağ olduğunun haberini alınca Emir Erselan ile evlenmesine razı olmuş Emir Erselan'dan Parapas Şah'tan kurtulmak için yardım ister. Emir Erselan, Parapas Şah'ı savaşta yener. Parapas Şah'ın ordusu geri çekilir ve Petros Şah söz verdiği gibi Erselan ile Ferruh Lika'yı evlendirir.

Destanın son bölümlerinde Emir Erselan uykusunda anasının siyahlar içinde kendisini beklediğini görür. Emir Erselan Ferruh Lika ile birlikte Rum iline doğru yola koyulur. Emir Erselan anasıyla görüşüp hasret giderir. Yıllar sonra yine tacını giyip tahta oturur.

Farsça ve Türkçe yazılı Erselan-nâmeler burada son bulurken destanın Tebriz sözlü varyantı şu şekilde devam etmektedir: Emir Erselan'ın Ferruh Lika'dan Bedi-ül'mülk adında bir erkek çocuğu dünyaya gelir. Bedi-ül'mülk Emir Erselan'ın vefatından sonra babasının tahtına oturur. Bedi-ül-Mülk'ün büyümesi ve Halep Padişahı'nın kızı Mah-ı Cemâl'in resmini görüp ona âşık olmasıyla devam eden destan onun Halep diyarındaki maceralarıyla devam eder.

1.1. Erselannâme'de Bulunan Zengin Motif Yapı

Erselannâme, İran Türkleri destancılık geleneğinde önemli yeri olan âşık anlatılarından. Şikâri destanında olduğu gibi ana tema Müslümanlığı yaymak ve gayri Müslümlerle mücadeleleri içermektedir. Erselannâmelerde tespit edilen başlıca motifleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Düşmanın ülkeyi ele geçirme motif, Padişahın öldürülmesi motif, Kraliçenin kıyafet değişerek saraydan kaçma motif, Kahramanın doğumu, Kahramanın saraya girmesi, Düşman tarafından gönderilen elçinin öldürülmesi, Kahramanın geçmişini öğrenmesi, Kahramanın babasının öcünü alması, Müslümanlaştırma, Kiliseleri camiye çevirme, Kahramanın düşman ülkesine yolculuğu, Düşman ülkesinde kahramanın resminin asılması, Düşman kızına âşık olma, Sevgili uğruna tahtı bırakıp yola çıkma motif, Adını değiştirerek düşman ülkesine girme

motifi, Kâfir kızının kahramana âşık olması, İyi ve kötü vezir motifi, Kahramanın sevgilisini başka biriyle evlendirmek istenme motifi, Sevgilinin intihar etme teşebbüsü, Ateşe atılarak dirilme, Sevgiliye talip olan adamın kahraman tarafından öldürülmesi, Ejderha motifi, Ejderhayı gözünden vurma motifi, Kahramanın tılsım diyarına düşmesi, Tılsım diyarında yolculuk, Taşa dönme motifi, Kuyu motifi, Devler diyarına girme motifi, Sevgilinin kahramana verdiği obje ona yardım etmesi, Kahramanın tılsımdan çıkması, Olağanüstü varlıklarla mücadele, Yenilmez özelliğe sahip olan düşman, Tılsımlı diyara kuyuya inmek, Savaşta taşa dönen askerler, Sihir motifi, Cādûger motifi, Tılsımlı saray motifi, Don değiştirme motifi, vd.

2. Erselannâme'nin El Yazma ve Taş Basım Nüshaları

Bugüne dek Erselannâmelerin dört nüshası İran ve Türkiye kütüphanelerinde tespit edilmiştir. Türkiye'de bulunan taş basım tek nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında (K.03555 numaralı) kayıtlıdır.

Erselannâme'nin İran'daki nüshaları, Tahran ve Kum kütüphanelerinde bulunmaktadır. Tahran'da İran Milli Kütüphanesinde dört nüsha Farsça Erselannâme bulunmaktadır:

- İran Milli Kütüphanesinde birinci nüsha (21177 numaralı)¹⁰
- İran Milli Kütüphanesinde ikinci nüsha (258939 numaralı)¹¹
- İran Milli Kütüphanesinde üçüncü nüsha (2937 numaralı)¹²
- Erselannâme'nin bir el yazması da Kum Melik Kütüphanesinde (1393/04/06421/005 numaralı) bulunmaktadır.¹³

Erselannâme'nin İran'daki Farsça nüshalarında destanın Kaçar döneminde Nakib'ül-Memalik'in anlatımından yazıya aktarıldığı belirtilmektedir.¹⁴ İran'da nakkal ve kıssahanlar tarafından da anlatılan bu destan sinema ve tiyatro senaryolarına da konu edilmiştir. Bunların yanı sıra son dönemlerde birkaç defa farklı basımevleri tarafından kitap şeklinde yayımlandığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu yönüyle İran'da tanınmış bir eserdir.

2.1. Erselannâme'nin İstanbul Nüshası

İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığında bulunan 818.993603 ARS 1346 numaralı Erselannâme nüshası; Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde yazılmış 407 sayfalık hacimli bir eserdir. Her sayfası 20 satırdan oluşan musavver taş basım eserde, kimi yerde destanın bazı sahnelerini canlandıran toplam 27 resim bulunmaktadır. Fiziki niteliği (3-407 s.: res.; 21x16 cm.) olarak belirtilen eserin yayın bilgisi olarak 1346 H/1927 verilmektedir.¹⁵

10 <http://dl.nlai.ir/UI/0feb8894-3b87-4811-aaab-bf1939c3981b/LRRView.aspx?History=true> Erişim 10 Nisan 2018.

11 <http://dl.nlai.ir/UI/25be59c7516e4813b5d10cf9dc2fb4a5/LRRView.aspx?History=true%E2%80%8E> Erişim 10 Nisan 2018.

12 <http://dl.nlai.ir/UI/738de364-4b0c-4c2f-9a06-a47ce947c0ea/LRRView.aspx?History=true>

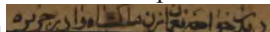
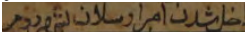
13 <http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.06421%2F005/>رومی+ارسلان+امیر+داستان+فارسی-داستانهای+تاریخی+ارسلان Erişim 10 Nisan 2018.

14 a.g.e.


15 <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/yordambt/yordam.php?undefined> Aralanname, Erişim 01 Ocak 2020.

İstanbul nüshasının ilk sayfaları eksik olduğundan hikâye Hâce Numan'ın Hindistan yolunda Melik Şah'ın eşi Melike Hanım'ı bir adada bulması kısmından başlamaktadır. Tebriz'de bulunan Erselannâme metninin İstanbul nüshasının aynısı olduğundan bu nüshanın ilk sayfalarının eksikliğini Tebriz'de basılan Emir-i Erselan Destanı'ndan tamamlayabiliriz.


Manzum ve mensur yazılan Erselannâme metninde Farsça ve Türkçe aruz veznindeki şiirlerin yanı sıra Farsça Arapça mulamma iki beyit şiir örneği de (E.İ. 224/ 5), (E.İ. 380/7-8) bulunmaktadır. Destanda Türkçe ve Farsça toplam 132 beyit şiir bulunmaktadır. Bunların 67 beyiti Farsça ve 65 beyiti Türkçedir. Farsça şiirler aruz vezninde yazılırken Türkçe şiirler aruz ve hece ölçünde yazıldığı görülmektedir.

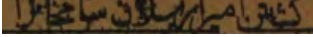
Görünüş itibariyle İstanbul nüshası İran'da bulunan nüshalarından farklı olarak destanın her sayfası kadraj içinde yazılmıştır. Bu kadrajların başında o sayfayla ilgili kısa Farsça başlık bulunmaktadır. Erselannâme'nin İstanbul nüshasında toplam 372 kısa Farsça başlık bulunmaktadır. Başlıklar dördüncü sayfada verilen  (E.İ. 4/b) “*dîdân-e hâce Numân zan-e Melikşâh râ dâr cazîre*” başlığı ile başlar ve eserin 406. sayfasında bulunan  (E.İ. 406/b) “*dâhel şodân-e Emir Erselan be-şehr-e Rûm*” başlık ile biter.

Erselannâme'nin İstanbul nüshasında, sayfa başında başlıkların verilmesi destanı alt başlıklara ayırmaktadır. Eserde bulunan destanın önemli başlıklarından bazılarını bu şekilde sıralayabiliriz:

 (E.İ. 9/b) Təvəllod-e Erselan az bânû.


 (E.İ. 11/b) Asb ve selâh h^âstân-e Erselan əz H^âce.

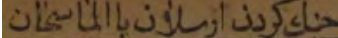
 (E.İ. 24/b) Rəftən-e Emir Erselan be-Eslambul.

 (E.İ. 32/b) Koştən-e Emir Erselan Samu-Ĥan-râ.

 (E.İ. 38/b) ‘Âşek şodân-e Erselan be-Farruĥ Lekâ-ye Firengi.

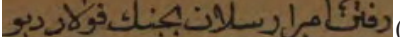
 (E.İ. 101/b) T‘arîf kərdən-e H^âce Yakût Erselan-râ be-meləke.

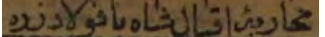
 (132/b) Koştən-e Emir Erselan Hûşeng râ.

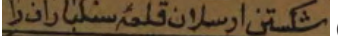
 (E.İ. 178/b) Cəng kərdən-e Erselan bâ Almas-Ĥân.


 (E.İ. 211/b) Ahvâlât-e Şems Vezîr və zende kərdən-e Meleke râ.


 (E.İ. 238/b) Mokâleme-ye səg-e siyâh bâ Emir Erselan.

 (E.İ. 254/b) Rəftən-e Emir Erselan be-cəng-e Fûlâd-dîv.

 (E.İ. 259/b) Mohârebe-ye İkbâl Şâh bâ Fûlâd-zirh.

 (E.İ. 303/b) Şekəstən-e Erselan Ķal‘e-ye Səngbâran râ.

 (E.İ. 350/b) Goftən-e vezîr ahvâlât-e Fûlâd-zirh dîv râ be-Emir Erselan.

 (E.İ. 356/b) Be-cəng âmədən-e Emir Erselan bâ Fûlâd.

(E.İ. 362/b) Koştân-e Emir Erselan Şîr-e Gûyâ râ.

(E.İ. 387/b) Moharebe-ye Papas Şâh peder-e Hûşeng bâ

Petros Şâh.

(E.İ. 393/b) Âmêdân-e Emir Erselan bâ leşker be-nâbêrd-e

Petros Şâh.

İstanbul nüshası diğer Erselannâmeler gibi nazım ve nesir iç içe bir eserdir. Eserin Farsça şiirleri “şîr”, “beyit” başlığında verilirken, Türkçe şiirlerin başında; “Şîr-i Türkî”, “Ebyât-ı Türkî”, “Türkî” ve “Nazm-ı Türkî” başlıkları bulunmaktadır.

Beyitler aşağıdaki verilen örnekte olduğu gibi satır aralığı verilmeksizin nesir yazısı devamı şeklinde yazıldığı görülmektedir.

Resim 1: Erselannâme'nin İstanbul nüshasından.

... ‘âşek-e bî-karârın var və gecə günüz mənə bir olub[.]Şi ‘ir[:] Sənəmâ bâ gam û ‘eşq-e to çe tedbîr konəm[.] tâ be-key az gəm-e to nâleye şəbgîr konəm[?] ân-zəmân kâ-rzûye dîdân-e cânəm bâşəd[.] dər nəzər naqş-e roş-e hûb-e to tesvîr [konəm.] (E.İ. 56/3-4)

Erselannâme'nin İstanbul nüshasında bulunan 27 resim, destanın faklı bölümlerinden sahneler içermektedir. Eserin birinci resimi, kitabın 15. sayfasında bulunmaktadır. “Âmêdân-i Elçi-e Frəng Be-məcles-e Hādîv-e Mısı” bölümü altında verilmiştir. Bu tasvirde Mısır sarayında Petros Şah'ın elçisinin bulunması resm edilmiştir. Bu resimin kenarında Farsça açıklamada “Almas Han'ın, Mısır sarayında bulunduğu ve Erselan ile konuştuğu resmidir” açıklaması bulunmaktadır.



Resim 2: Erselannâmenin İstanbul nüshasının ilk resmi.

Resimin kenarında yazılan açıklama: *Tasvîr-i âmeden-e Almas Han ilçî-ye Frengî be-bârgâh-e Hadîv-e Mısır ve sohbet numûden-i û bâ Erselan* (E.İ. 15)

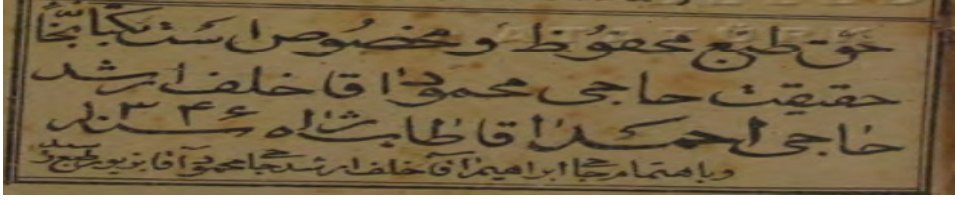


Resim 3: Erselannâme'nin İstanbul nüshasının 281. sayfasında bulunan resmi.

Resmin kenarında yazılan açıklama: *Təsvir-e Emir Erselan ke 'ifritiyân bâ taht mûberənd.* Erselannâmenin 281. sayfasında destanın “*Rəftən-i Emir Erselan be-məmləkət-e Can û Burcan*” adlı bölümde Emir Erselan'ın taht üzerinde ifritelerin omuzunda tasvir edilmiştir. (E.İ. 281)

İstanbul nüshasının son sayfasında düşürülen tarih eserin 1331/1912 yılında tamamlandığını belirtmektedir. تکمیل شد در سنه ۱۳۳۱ (E.İ. 407/13) “*Təmâm şod fi səne 1331*”.

Erselannâme'nin İstanbul nüshasının ilk iki sayfası eksik olduğundan eserin nerede basıldığı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kitabın sonunda bu ibareler kitabın Hakikat Kütüphanesinde 1346 yılında basıldığını bildirmektedir:

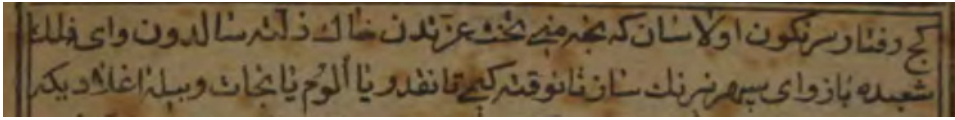


Resim 4: Erselannâme'nin İstanbul nüshasının 407. sayfasında bulunan açıklama:
Hâkk-e tab' mähfuz ve mähsus est be-ketabhâne-ye hâkikat-i Hâcî Mahmûd Âkâ halef-e arşad-i Hâcî Ahmad Âkâ tâbe serh 1346 ve be-ehtemâm-ı Hâcî İbrahim Âkâ halef-e erşed-e Hâcî Mahmûd Âkâ be-zîvâr-e tab' resîd. (E.İ. 407/14-15-16-17)

2.1.1. Erselannâme'nin İstanbul Nüshasının Yazım Özellikleri

Edebi sanatların kullanıldığı süslü nesir örneklerinden olan Erselannâme'nin İstanbul nüshası, Farsça ve Arapça terkiplerin bolca kullanıldığı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın eserin akıcı üslubu destan boyu devam etmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Erselannâme'nin İstanbul nüshası Azerbaycan Türkçesiyle yazılmıştır. Metin içinde Azerbaycan Türkçesinin muhavere dilinin kullanıldığını görmekteyiz.

Erselannâmenin 3. sayfasından alınan aşağıdaki satırlar Azerbaycan Türkçesi özelliklerini göstermektedir. Aynı zamanda eserin süslü nesir olduğuna dair ipucu vermektedir.



Resim 5: Erselannâme'nin İstanbul nüshasının 3. sayfasından.

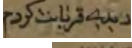
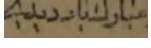
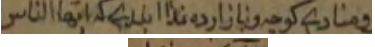
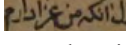
[Ey sepehr-e] kac-ræftâr sernügün olasan ki necâ mâni tâht-ı 'izzætdæn hâk-e zillætæ saldun və ey fælæk-e ş'übædæ-bâz və ey sipehr-i neyræng-sâz tâ næ væktæ kimi tâ ne qædær yâ ölüm yâ næcât... (E.İ. 3/1-2)

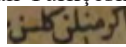
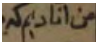
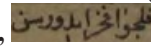
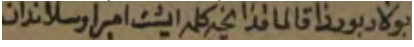
Necâ mâni tâht-ı 'izzætdæn, hâk-i zillætæ ve ey fælæk-i ş'übædæ-bâz və ey sipehr-i neyræng-sâz" ibarelerinde Farsça terkipler kullanılarak süslü nesir örneğini görmekteyiz.

Bunların yanı sıra İstanbul nüshasının başlıca yazım özelliklerini bu şekilde verebiliriz:

Azerbaycan Türkçesinde Arap alfabesiyle yazılan eserde Arap alfabesinde bulunmayan گ harfinin yerine ک şeklinde yazıldığı tüm nüshada görmekteyiz: **قاره کوب** (E.İ. 390/4) kara geyub, **کونیه** (E.İ. 58/5) gözi, **شهر نرنک** (E.İ. 351/7) "şemşîr-i zümür-rüd-nigârî", vd.

Erselannâme'nin İstanbul nüshası Azerbaycan Türkçesinde yazılmış olsa da Farsça kalıp ifadeler, Farsça tamlamalar ve Farsça-Arapça ibareler ve kalıplaşmış ifadelerle sık sık karşılaşmaktayız: **عرض بلدی قربانک برم** (E.İ. 382/10), "ærz eylædi qurbânæt beræm" **عرض بلدی قربانک برم** (E.İ. 403/3), "ærz eylædi qurbânæt şævæm", **و بدی تصدقت شوم** (E.İ. 403/12),

“dedi təsəduqət şəvəm”,  (E.İ. 357/10) “dedi qurbanet gerdem”,  (E.İ. 332/7) “*mobârak bâd dedi*”,  (E.İ. 398/2) “*və münâdî kuçə ve bâzarda nidâ eylâdi ki eyyüh 'â-nnâs*”,  (E.İ. 8/5) “*evvəl ânke mən 'əzadârem*”.

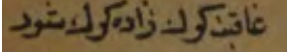
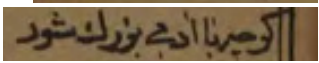
İstanbul nüshasında Azərbaycan Türkçesinin muhavere dili özelliklerini yansıtan sözcükler ve ibareler bulunmaktadır:  (E.İ. 6/1) “*ve ağər mən lən gəlsən*”  (E.İ. 388/4) “*mən annadım ki*”,  (E.İ. 348/8) “*kılıcuva fəhr edürsən*”,  (E.İ. 240/5) “*bular burda qalmaqda neçə kəlmə eşit Emir Erselan'dan*”.

İstanbul nüshası və Tebriz'de basılan Erselannâme aynı metni içermiş olsa da yazım kuralları ve imla özellikleri açısından iki nüshada farklılıklar görülmektedir.

Erselannâmenin Tebriz ve İstanbul nüshalarında bulunan şiirlerde aynı beyitler iki farklı imla ve yazım kuralı görmektedir:

**عاقبت گمرك زاده گمرك شود
گمركه با آدمی بزرك شود**

Erselannâme Tebriz nüshası (10/3)

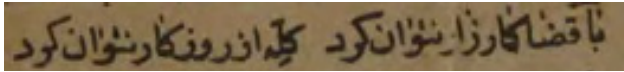



Erselannâme İstanbul Nüshası (E.İ. 11/3-4)

Yazım kurallarının farklı olmasının yanı sıra kimi yerlerde aynı baytin değişik yazılış şeklini de görmek mümkündür. Aşağıdaki Farsça beyitte Tebriz nüshasında *kem-tevân* ibaresi İstanbul nüshasında “*netvân*” şeklinde yazılmıştır:

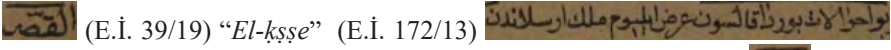


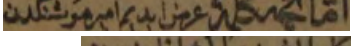
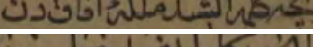
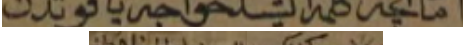
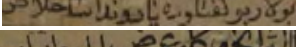
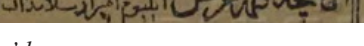
کله از روزگار نتوان کرد با فضا کارزار گمخوان کرد

Tebriz nüshası (5/14)



İstanbul nüshası (E.İ. 6/6)

Erselannâme'nin İstanbul nüshasının bir özelliği de Azerbaycan Türkçesinin şifahi kalıplarını kendinde barındırmasıdır. Bu eserde Azerbaycan sözlü geleneğinde sözlü anlatım kalıplarını yazılı edebiyata geçtiği örneklerini görmektediriz. Eserde tespit edilen Azerbaycan sözlü anlatım kalıpları örneklerinden şunları verebiliriz:

 (E.İ. 39/19) “*El-ğşşe*” (E.İ. 172/13)  (E.İ. 112/3) “*Bu ehvâlât burada kalsun ‘arz evlâyum Melik Erselan’dan*”,  “*El-ğarəz*”, (E.İ. 162/13)  (E.İ. 150/13) “*Amma neçə kəlmə ‘arz edəyim Emir Hüşeng’dən*”,  (E.İ. 156/17) “*Neçə kəlmə eşid Meleke Afâk’dan*,  (E.İ. 162/13) “*Amma neçə kəlmə eşid Ha’cə Yâkût’dan*,  (E.İ. 162/12) “*Bular bu guft û gudə yadında sahlagilən*”  (E.İ. 143/11) *Amma neçə kəlmə ‘arz eliyüm Emir Erselan’dan.*


Bu anlatım kalıpları, bu gün de sözlü kültür geleneğinde anlatıcılar tarafından kullanılan kalıplardır.


2.2. Türkçe Erselannâme’nin İran’daki Nüshaları

Yukarıda belirtildiği gibi İran’da Erselannâmeler Türkçe (Azerbaycan Türkçesi) ve Farsça her iki dilde görülmektedir. Türkçe Erselannâmeler Tebriz’de **امیر ارسلان رومی** “Emir Erselan-ı Rûmî”, **امیر ارسلان تکی** “Emir Erselan-ı Torkî” adı ile bilinirken, Farsça Erselannâmeler ise **نکاحار** “Sultan Emir Erselan-ı Nâmdâr”, **امیر ارسلان نامدار** “Emir Erselan-ı Nâmdâr” adlar ile bilinmektedir. Bir başka husus destanın Farsça versiyonunda geçen İstanbul’un adı **قسطنطنیه روم** “*Qosstantanîyye-ye Rûm*” ve Türkçe yazılan Erselannâmelerde ise  (E.İ. 25/b) *İslambul* olarak geçmesidir. Farsça Erselannâmelerde erserlerin sözlü kaynaktan yazıya aktarılması işinin Nasireddin Şah-ı Kaçar’ın kızı Fahr’ü-ddevle tarafından olduğu belirtilmiştir. Bunun yanı sıra tüm Farsça yazılan Erselannâmeler’in müellifi Muhammed Ali Nakib’ül-Memâlik¹⁶ kaydedilmektedir.

2.2.1. Erselannâme’nin Türkçe (Azerbaycan Türkçesi) Nüshaları

İran sahasında Azerbaycan Türkçesinde bulunan Erselannâmeler’in basım tarihleri belirtilmemiştir. Tebriz’de Firdevisî yayınevinden yayımlanan Erselannâme, bu eserin en eski taş basım nüshaları olarak bilinmektedir. Ayrıca farklı ad ve tarihler arasında Firdevisî yayınevi tarafından Erselannâmeler basılmıştır.

- 1- “Emir Arsalan ve Mekele-yi Farruḥ-Likâ” 
- 2- Külliyyât-ı heft cildi Emir Erselan-e Rûmî ve ‘aşk-bâzî bâ Melike-yi âfak Farruh-Likâ) **امیر ارسلان ترکی و ملکه فرخ لقا**
- 3- Emir Erselan-ı Türkî ve Meleke-ye Farruḥ Likâ

Günümüze dek yedi ciltlik Erselannâme tespit edilememiştir. Bu kitabın bazı yerlerde adı  “Külliyyât-ı Heft Celdiye Emir Erselan-e

16 Ahmed Nakib’ül-Memâlik, Muhammedali Nasireddin Şah-ı Kaçar sarayında nakkal olarak görev yapmıştır. Kaçar şahının yemek ve uyku zamanında ona nakkallık ve kıssahanlık görevini almış ve Nakib’ül-Memâlik lakabını almıştır. Erselan-ı Nâmdâr ve Melik Cemşid destanları onun anlatımından yazıya aktarılmıştır. (www.fa.wikipedia.org/wiki/مشید ملک Erişim 05 Ocak 2020).

Rûmî” olarak görmekteyiz. Bu adla basılan eserde tek ciltte toplanmış Erselannâme’yi görmekteyiz. Esere bu adın verilmesinin nedeni destanın yedi ana bölümden oluşmasından kaynaklanmaktadır. Emir Erselan destanının yedi ana bölümünü bu şekilde görmekteyiz:

Birinci bölüm: Petros Şah’ın Rum diyarını ele geçirmesi, Emir Erselan’ın doğumu, Mısır sarayına girmesi, İstanbul’u fethetmesi ve babasının tahtını geri alması.

İkinci bölüm: Emir Erselan Petros Şah’ın kızı Ferruh-Likâ’nın resmini görüp âşık olması, onu bulmak için düşman ülkesi Frengistan’a gitmesi.

Üçüncü bölüm: Frengistan’da Petros Şah’ın sarayına dahil olması, Kamer Vezir’in hilesiyle ejderhayı vurup tılsımlar diyarına girmesi.

Dördüncü bölüm: Tılsımlar diyarında Fûlâd-zırh Dev’i öldürerek Melik Şahrüh Peri’nin kızı Menzer Bânu ve Ferruh-likâyı kurtarması.

Beşinci bölüm: Emir Erselan’ın Fazhar ve Sengbâran tılsımlarını kırması ve Reyhâne Câdû’nun tılsımıyla Şîr-i Gûyâ’nın hapsine düşmesi

Altıncı bölüm: Emir Erselan’ın Pir-i Zâhid yardımıyla, Şîr-i Gûyâ’nın hapsinden kurtulması ve onu öldürmesi.

Yedinci bölüm: Reyhane Câdû, Parapas Şah’ın öldürülmesi ve Emir Erselan’ın Rum diyarına (İstanbul’a) dönmesi.

Tebriz sözlü geleneğinde âşık anlatımında Erselannâme’nin yazılı versiyonunda ek olarak Emir Erselan’ın oğlunun maceraları eklenmiştir. Âşık Abdülali Nûrî varyantında sekizinci bölüm bu şekilde artırılmıştır:

Sekizinci bölüm: Emir Erselan’ın oğlu Bedi’ül-Mülk’ün Halep Padişahı’nın kızı Mah-ı Cemâl’in resmini görüp ona âşık olması ve onu bulmak için Halep’in yolunu tutması ve onunla evlenmesi.

Âşık Abdülali Nûrî’nin anlatımındaki Erselannâme’nin bu bölümde âşık yeni bir destana başlar gibi Emir Erselan’ın oğlunun maceralarını anlatmaktadır. Destancılık geleneğinde destan bağlama adını verdiğimiz yeni destan ortaya koymak veya bilinen bir destanın devamına bölümler eklemek Âşık Yedullah’ın Şikâri Destanı’nda da görmekteyiz. Şikâri Destanı’nda Şikâri on sekiz yıl Serheng-i Şâmi’nin hapsinde kaldığında oğlu Cihângir onun görevini üstlenerek İslâmiyeti yaymaya başlar.

Âşık Abdülali Nûrî, Erselannâme’ye eklediği bölüm ile destanın yeni varyantını ortaya koymuştur. Bu varyantta Emir Erselan’ın oğlu Bedi’ül-Mülk, resmini görüp âşık olduğu kız için Halep’e yola koyulur. Yolunda karşılaştığı kişilerden Halep’in yolunu bu sözlerle sorar:

*Canım kızlar gözüm kızlar,
Hələb’ə hayannan gedər?
Sizə sözüüm budur kızlar,
Hələb’ə hayannan gedər?*

*Kızlar mənə düzün diyin,
Mah Cəmal sözüün diyin,
Onun birdə üzün deyin,
Hələb 'ə hayannan gedər?*¹⁷

Âşık Abdülali 1978 yılında anlattığı Erselannâme'nin bu varyantının devamında Bedi'ül-Mülk'ün, Halep şehrinin güzelliğini öven sözleri şöyle dizmektedir:

*Nə gözəl bəzənib nə bə-səfasan,
Bâğ ü bostan bidə çəmən ârâsan,
Sağliyibsan minnər hürri likâsan,
Çoğ gözəlsən yoğdi misâlin sənin.*

*Hələb Şəhri həkikət 'aləmində,
Bərabərin yoğdi rüye zəmində,
Hamı müntəzirdi dövr ü bərimdə,
Görsünnər bədr-i Cəmal'ım səni.*¹⁸

Destanın sonunda Bedi'ül-Mülk, Mâh-i Cemâl'i birçok zorluklardan sonra elde ederek Rum diyarına götürür.

Erselannâme'nin Tebriz yazılı nüshasının metni içinde, Farsça Erselannâmede olduğu gibi Farsça şiirler görmekteyiz. Bu eserin en eski basımının tarihi belli olmamakla birlikte Firdevsi ve Fahr-e Azer yayınevlerinden yayımlandığı bilinmektedir. İran'da Türkçe kitapların yasak olduğu dönemlerde basımevi ve basım tarihi kaydedilmeyen az sayıda kitaplar halkın elinde bulunurdu. Bu kitap İran'da Azerbaycan Türkçesinin yasak olduğu dönemlerde az sayıda basılan kitaplar arasında yer almaktaydı.

Bu eser, diğer Türkçe kitaplar gibi 1946 yılında Milli Hükümetin düşürülmesiyle yasaklanmıştır. Bu eserler diğer Türkçe kitaplar gibi toplanıp yakılmıştır.¹⁹ Dr. Cavad Heyet'in belirttiği gibi bu olay İran Türkleri için bir kültürel soy kırım olarak değerlendirilmelidir.²⁰ Emir

17 Nabi, Kobotarian, *Tebriz Âşıklık Geleneğinde Destan Söyleme*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015, 420.

18 A.g.e. 422.

19 1945-1946 Azerbaycan Milli Hükümeti döneminde Azerbaycan Türkçesi resmileştiği dönemde birçok Türkçe kitap basılmıştır. 26 Azer 1325 (18 Aralık 1946) Milli Hükümetin düşürülmesinden sonra Tebriz'de tüm Türkçe kitaplar toplanıp ve yakılmıştır.

20 25.09.2008 yılında Ankarada görüşmemizde kaydedilmiştir.

Erselan destanı İran Azerbaycan'ı sahasında bilinen meşhur destan olmasının yanı sıra halkın arasında kitabın sihirli ve tılsımlı olduğu yönde söylentiler de bulunmaktadır.²¹

امیر ارسلان ترمکی

و

ملکه فرخ لقا

حق چاپ و تکثیر داری محفوظ و مخصوص است به

کتابشروشی فردوسی ایران
تهران بازار شهسوارخانه

چاپخانه محمدی علمیه

Resim 6: Tebriz'de Firdevsî yayınevinden basılan Erselannâme.
(Emir Erselan-ı Türkî ve Meleke-yi Farruğ Likâ)

3. Sözlü Gelenekte Erselannâmeler

Erselannâme nakkal ve kıssahanlar vasıtasıyla kahvehane, kervansaray ve halkın toplandığı diğer yerlerde anlatılmaktaydı.²² Nakkallar duvara astığı destan resimleriyle anlatısını güçlendirir. Son dönemde hayat tarzının değişmesiyle nakkallık unutulmaya yüz tutmuş olsa da bu sanatı yaşatan kişiler vardır.²³

21 Bu kitap hakkında bazı olumsuz rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayete göre destan tılsımlı olduğu için kitabı okuyup bitirenler kötü olaylarla karşılaşmış. Bu nedenle bu kitap az bulunur ve bulunan az sayıda kitabın da tılsımını etkisiz kılmak için sayfaları yırtılmıştır. (KK. 6, KK.7). İran'da Karadağ bölgesinde bu kitap hakkında benzer rivayet bu şekilde anlatılmaktadır: “Emir Erselan kitabını okuyup bitiren herkesin başına bir uğursuzluk gelmektedir, bu kitabı okuyup bitiren kişi her zaman zarara uğrar (KK.4) (KK7)”. Bölgede diğer aşıklarla görüştüğümüzde bu bilgiyi teyid eder nitelikte malumatlara rastladık.

22 Dr. Muhammed Sedik, 2014 yılında görüşmemizde kaydedilmiştir.

23 Nakkalık sanatı İran kültür mirası olarak 27 Kasım 2011 yılında UNESCO'nun altıncı oturumunda Somut Olmayan Kültürel Mirası listesine dahil edilmiştir. Kaynak: fa.wikipedia.org/wiki/ایرانی_نقالی_عَرِشِیم 05.Mayıs 2020.



Resim 7: İran’da bir nakkal duvara astığı resimle destan anlatırken²⁴.

Sözlü gelenekteki Erselannâmeler son yirmi-otuz yıla kadar nakkal ve âşıkların anlatılarında görülmekteydi. “Emir Erselan Dastanı”, “Emir Erselan-ı Rûmî Dastanı”, “Dastan-ı Emir Erselan” adlarıyla bilinen Erselannâmeler’in son zamanlarda sözlü gelenekte yalnız âşıkların anlatılarında görülmektedir.

Destanın en kapsamlı sözlü varyantı 1978-1979 yılında Tebriz-Karadağ âşık muhiti âşıklarından Âşık Abdulali Nûrî (1939-2003) anlatımıyla kasetler üzerine kaydedilmiştir.²⁵ Bu destan motif ve olay örgüsü bakımından zengin destanlardan biridir.²⁶ Destanda birçok arkaik sözcük ve arkaik kalıp tespit edilmiştir. Bu arkaik kalıplardan olan (*ölürem ay budun*) / (*sevirem ay budun*) destanın (12/0:29), (12/2:40)²⁷ kısmında bulunmaktadır.

Yazılı Erselannâmeler ile sözlü Erselannâmeler arasında en önemli fark sözlü Erselannâmeler’in âşıklar tarafından anlatılarda hece vezninde şiirlerle süslenmesidir. Âşık, anlatımını eklediği koşma, üstadnâme ve nasihatnâme gibi âşık tarzı şiirlerle zenginleştirir. Ayrıca destanın kimi yerlerini geliştirerek kendi şiirler ile süzler. Bu nedenle Türk sözlü geleneğinde bulunan Erselannâmelerde Türkçe şiirler daha geniş yer tuttuğunu görmekteyiz.

Âşık Abdulali anlattığı sözlü Erselannâme’de Melikşâh’ın eşi Melek Menzer’in keniz elbiseleriyle saraydan çıkması bu şekilde anlatılmaktadır:

24 Kaynak: fa.wikipedia.org/wiki/ Erişim 25.Mayıs.2020.

25 Sözlü gelenekten derlenen 20 saat ses kaydı olan bu destan aynı zamanda birçok arkaik sözcük içermektedir. Destanın ses kayıtlarının tümünü TURUZ sitesinin folklor bölümünde bulunmaktadır: <https://turuz.com/search?q=nabi+kobotarian> Erişim 10 Nisan 2018.

26 Destan hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Nabi, Kobotarian Tebriz Âşıklık Geleneğinde Destan Söyleme. (Yayımlanmamış doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015). Adana.

27 [https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-\(12\)-_Azashiq_-_Amir_Arsalan_-_Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-_Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.MP3](https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-(12)-_Azashiq_-_Amir_Arsalan_-_Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-_Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.MP3) Erişim 10 Nisan 2018.

*Kızlar mənim bu gün yaman günündür,
Düşman əlində necə kalım mən?
Tez gətirin mənə kəviz libasın,
Kəvizlər içində pinhan olum mən.*

*Dağıldı başımnan cāh ū cəlalım,
Artıbdı məlalım çaşıb həyalım,
Dahi bizə rəhm eləməz bu zalım,
Gedim bəri biyabanda kalım mən.*

*Deyin Mələk Mənzər düşdü dəryaya,
Sənəm deyın alın məni araya,
Baş götürüm kaçım çöləhraya,
Düşmanın əlindən hılas olum mən.²⁸*

Tebriz-Karadağ destancı âşıklar kendilerine özgü kelime kadroları ve anlatım özellikleriyle İran âşıklarından mütemayizler. Emir Erselan Destanı'nın en kapsamlı şekli, bu muhitin âşıkları tarafından anlatılmıştır.²⁹ Âşık Abdülali Nûri'nin anlatımındaki Erselannâme bu sahada en kapsamlı Erselannâmedir. Âşık kendi yaptığı ekleme şiirlerle kalmayıp destanın sonuna eklediği bölümle destanın devamını getirmiştir.

Âşıklar anlatımlarına üstadnâme adlandırılan manzum parçalar ile başlar. Âşık üstadı veya çok değer verdiği bir aşığın şiirini destandan önce okur. Bazı âşıklar iki ve bazı âşıklar üç üstadnâme okudukları da görülmektedir.³⁰ Âşık Abdülali Nûri, Âşık Hüseyin Cavan mektebini devam ettiren âşıklardan biri olarak destana onun üstatname şiirleriyle başlayarak büyük âşığa minnettarlığını bildirmektedir.

*Təbriz bir anadır sən də oğulsan,
El bilir ürəhdən ona bağlısan,
Səttar Han küçəli sənə dağlısan,
Odur ki ağarıb başın Karadağ.*

(Âşık Hüseyin Cavan / Emir Erselan-ı Rûmî Destanı üstatnamesinden)

28 Nabi, Kobotarian, *Tebriz Âşıklık Geleneğinde Destan Söyleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), s. 377.

29 Erselannâme söyleyen Tebriz-Karadağ muhiti âşıkları: Âşık Yedullah, Âşık Hesen İskenderi (1946-), Âşık Hüseyin (1969-), Âşık Veli (1930-), Âşık Resul (1934 - 2016) Âşık Abdülali Nûri (1939-2003) ve Âşık Ali Kerimi olarak bilinmektedir. Bu âşıklardan Âşık Yedullah, Âşık Hesen İskenderi geçirdiği hastalıklar ve yaş ilerlemesinden dolayı artık destan söylememekteler. Âşık Veli Erselannânın bazı bölümlerini hatırlamadığını belirtmiştir. Âşık Hüseyin bu destanın bir bölümünü bilmektedir ve onu kitap haline getirmiştir. Destanın tümü Âşık Abdülali anlatımıyla derlenmiştir.

30 Nabi, Kobotarian, *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı* (Adana: Karahan yayımları, 2013), 88.

Âşık Abdulali Nûr bu üstatnamesiyle bir taraftan üstadı Âşık Hüseyin Cavan'ı diğer taraftan yurdu Karadağ'ı yüceltmektedir.

Âşık Abdülali Nûri'nin anlatımındaki Erselannâmeye eklenen şiirlerin biri de Emir Erselan'ın dağlara seslendiği bölümdür. Türk kültüründe dağ ve tabiat kültürünün önemi Âşık Abdülali Nûri'nin bu şiirinde görmektediriz:

*Səhərin sübhüdüür bulağ başında,
Dolanıb gəlmişəm başına dağlar,
Gəlib gedənnəri mənə bəyan et,
Desən nələr gəlib daşına dağlar.*

*Laləli nərgisli çiçəhlerin var,
Sənə baxan edir sənə iftihar,
Səndədir gözəllər səndədir ilgar.
Gül çiçəh tahtılıb döşünə dağlar.*

*Emir Erselan'ı sahladın mehman,
Kəmə Vəzir ola hak ilə yeksan,
İmdadın kəsməsin sənən yaradan,
Dünyalar mat kalıb işinə dağlar.³¹*

Erselannâme söyleyen âşıklar ile görüşmemizde destanın birçok şiirinin kendileri tarafından eklediğini bildirmişler (KK1)³², (KK2).³³ Âşıklar bir taraftan destana bölümler ekleyerek diğer taraftan destana şiirler ekleyerek destanın zenginleşmesini ve genişlemesini sağlamışlar. Her âşık kendine özgü eklediği şiirler ve anlatım tarzı ile destanın yeni varyantını dinleyicilerin gözleri önünde canlandırır.

Âşık anlatılarındaki Erselan-nâme'nin bir diğer özelliği Erselan ile Farruh-Lika'nın hekâyetinin ön plana çıkmasıdır. Bu bölümde ağırlık âşıkların kendi ekledikleri şiirlerle verilmektedir. Böylelikle sözlü gelenekteki anlatılan Erselannâme yazılı nüshalardan daha uzun olduğu, duygusal bölümlere daha çok yer verildiği tespit edilmiştir.

Emir Erselan ile Ferruh Lika arasında konuşma âşık tarafından bu şekilde nazme çekilmiştir.

Farruh-lika, Erselan'a dedi:
*Öz əlinlə məni saldın bəlayə,
Dur get qalma Erselan'ım bu yerdə,
Burda qalsan ömrün gedər fənayə,
Dur get qalma Erselanım bu yerdə.*

31 Nabi, Kobotarian, *Tebriz Âşıklık Geleneğinde Destan Söyleme*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015, 377.

32 KK: Âşık Hesên Gaffari, (vefat etmiştir), (09-10.04.1997) tarihlerinde görüşmelerimiz.

33 KK: Âşık Ali Kerimi, yaş: 55, Tebriz, (22.05.2019) ve diğer görüşmeler.

*Sözümə baxmadın uydun əgyara,
İndi pamazsan dərdinə çara,
Gəmər Vəzir gəlsə düşərsən tora,
Dur get galma Ersəlanım bu yerdə.*

*Mah Lika isdəmir səni hər görə,
Kəmər Vəzir gəlsə salacax girə,
Görhürəm sehrinən səni öldürə,
Dur get kalma Ersəlanım bu yerdə.*

(Emir Ersəlan-ı Rûmî Destanı/ Âşık Abdulali Nûri)

Ersəlan, Farruḡ-likə'ya dedi:
*Nə kədər bu kılış vardı əlimdə,
Kən tökərəm nazlı yarım getməyəm,
Sədəkədir canım getsə yolunda,
Sənsən mənim dövlət varım getməyəm.*

*Günahkaram yarım salma nəzərdən,
Yolunda keçərəm can ilə sərdən,
İntikam almamış Kəmər Vəzir'dən,
Yəkin eylə vəfadarım getməyəm.*

*Ersəlanam baş əymərəm xana mən,
Əşkinnən düşmüşəm şirin cana mən,
Boyamasam düşmənimə kana mən,
İnan burdan ay niğarım getməyəm.*

(Emir Ersəlan-ı Rûmî Destanı / Âşık Abdulali Nûri)

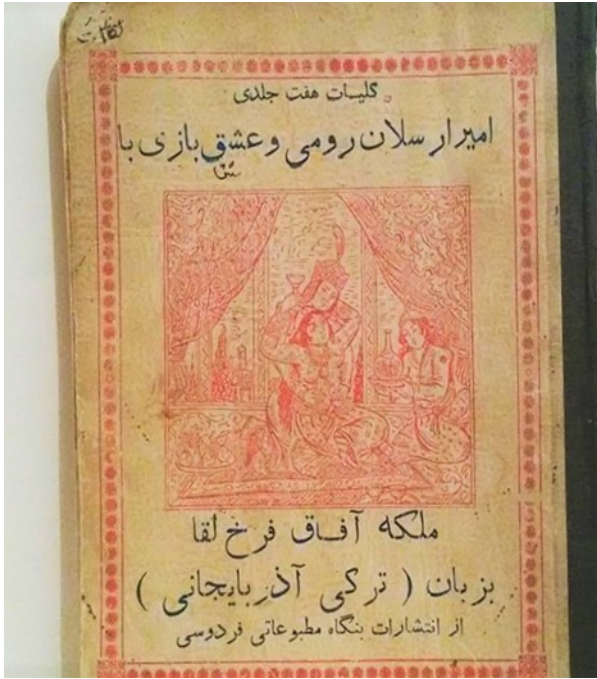
Âşık Abdulali Nûri'nin anlatımındaki Ersəlan-nâme şiirinin örneklerinde görüldüğü gibi âşık hece vezninde kendi şiirlerini destanın uyğun bölümünə eklemiştir.

Âşıkların anlatımında sözlü Ersəlan-nâme'nin yazılı Ersəlan-nâmelərdə bulunan Farsça şiirlərə yer verilmədiyini belirtməmişəmiz gereken bir husustur.

Tebriz âşıqları son dövəmlərdə kəndi şiirlerini və söylediği destanları kitab halinə gətirməkdəirlər. Sözlü Ersəlan-nâmelər'in yazıya aktarma örnəklerinden biri âşık Hüseyn'in kəndi söylediği destanı yazıya aktarmasıdır. Âşık Hüseyn Sâ'î, Emir Ersəlan Rûmî Destanı'nı 1385/2006 yılında kitab halinə gətirmişdir. Bu kitapta Emir Ersəlan Destanı'nın bir bölümü yer almaktadır. Kitabın diğər bölümlərində Zâl və Rûdâbe Destanı və Âşık Ali və Esmer Hanım destanına yer verilmişdir.



Resim 8: Âşık Abdulali Nûrî'nin 1971 yılında Tebriz televizyonunda bir görüntüsü³⁴



Resim 9: Tebriz'de Azerbaycan Türkçesinde basılan eski bir Erselannâme

34 Resim, Tebriz televizyonu arşiv filminden elde edilmiştir. <https://www.aparat.com/v/uFn8g> Erişim 02 Ocak 2020.

4. İran'da Farsça Erselannâmeler

İran'da Türk anlatı ürünlerinin Farsçanın yazılı edebiyatına dahil olan örneklerinden biri Erselannâmelerdir.³⁵ Sözlü gelenekten Farsça'ya aktarılan Erselannâmelerin birkaç el yazması ve taşbasım nüshası bulunmaktadır.³⁶ Fars edebiyatında Erselannâme'nin kaynağı Kaçar Padişahı Nasireddin Şah'ın kıssasını Mîrzâ Muhammed Nakib'ül-Memâlik olarak belirtilmektedir.³⁷

İran sözlü kültüründe kıssahanlık ve nakkalık sanatında Erselannâme anlatma geleneği, son yıllara kadar yaşadığı bilinmektedir. Bu sanatların zayıflamasıyla birlikte Erasalannâme söyleme geleneği de zayıflamıştır. Erselannâmeler İran kültüründe derin izler bırakan bir eser olarak kıssahanlık, nakkalık ve tiyatro gibi çeşitli dallarda görülmüştür. Dahası bu eser film senaryosu şeklini alarak 1955 ve 1973 yıllarında İran sinemasına da taşınmıştır.³⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi Fars edebiyatında bu eserin adı “امیر ارسلان نامدار” Emir Erselan-ı Nâmdâr” veya “کتاب مستطاب امیر ارسلان نامدار” Kitab-ı Müstaûb Emir Erselan-ı Nâmdâr” olarak geçmektedir. İçerik olarak Türk Erselannâmelerle aynı konu ve maceraların olduğu eserde, kimi yerler farklılık gösterse de destanın ana çizgileri aynıdır. Farsça bulunan el yazma ve taşbasım Erselannâme metinlerinde Azerbaycan Türkçesinin söz dizimi, anlatım kalıpları ve diğer öğelerinin Farsçaya dâhil edildiğini görmekteyiz. Farsça'ya aktarılan Erselannâmelerde bazı motiflere yer verilmediği tespit edilmiştir. Bu Erselannâmelerde kiliseleri camiye çevirmek motifi görülmemektedir. Ancak Nakib'ül-Memelik'in söylemi olarak bilinen versiyonda bu motif bulunmaktadır. Nakib'ül-Memâlik anlatımı olan Emir Erselan-ı Nâmdâr destanı 22 bölümden teşkil etmektedir.

- 1) Fasl-ı evvel - Sefer-i h̄ace N'ümân سفر خواجه نعمان فصل اول – تولد امیر ارسلان امیر ارسلان نامدار
- 2) Fasl-ı duvvum - Tavallood-i Amir Arsalan تولد امیر ارسلان امیر ارسلان نامدار
- 3) Fasl-ı sevvum - Elçi-yi firengi ایلچی فرنگی فصل سوم – ایلچی فرنگی
- 4) Fasl-ı Cahârum - Tashîr-i Rûm, koşten-i Sam-ı Firengi فصل چهارم – تشخیص روم کشتن سام فصل چهارم – تشخیص روم کشتن سام
- 5) Fasl-ı pencum - Be sÛy-i Freng به سوی فرنگ فصل پنجم – به سوی فرنگ
- 6) Fasl-ı şeşom - Ha'ce Tâvûs ve Ha'ce Kâvûs خواجه طاووس و خواجه کاووس فصل ششم – خواجه طاووس و خواجه کاووس
- 7) Fasl-ı heftom - Neyreng-i Kamer vezir وزیر نیرنگ قمر فصل هفتم – نیرنگ قمر وزیر
- 8) Fasl-ı heştom - Dîdâr-ı bâ maşûk ve koşten-i raqîb دیدار با معشوق و کشتن راقیب فصل هشتم – دیدار با معشوق و کشتن راقیب

35 Azerbaycan masalllarından “Melik Mehemmed Nağılı” da bu dönemde Nasireddin Şah'ın kıssasını olan Mîrzâ Muhammed Nakib'ül-Memalik anlatımıyla Farsçaya çevirilerek bu edebiyatına dâhil edilmiştir.

36 Bugüne dek İran Kütüphanelerinde bir el yazma ve üç taş basım Erselannâme tespit edilmiştir.

37 Bu rivayete göre Nasireddin Şah'ın nakkalı olan Nakib'ül-Memelik her gece Nasireddin Şah'a destan anlatır. Şah'ın kızı Fahr'ü-devle perde arkasından bu anlatıları duyarak yazıya aktarmış. Erselannâme bu anlatıların yazıya aktarılmasıyla ortaya çıkmıştır (KK.6).

38 İran sinema tarihinde Erselannâme eserinden iki farklı senaryo hazırlanarak “Amir Arsalan Nâmdâr” adında iki yapıım bulunmaktadır. Birincisi (1334/1955) Şâpûr Yâsemi yönetmenliğinde Erselan-ı Nâmdâr: <https://www.youtube.com/watch?v=WSm2FDUzZsE&t=707s> Erişim 02 Ocak 2020 ve diğeri (1352/1973) İran'ın ünlü aktörü Ferdin'in başrolünde oynadığı Erselan-ı Nâmdâr filmlerdir. <https://www.youtube.com/watch?v=jhVgcHGOz2o> Erişim 02 Ocak 2020 .

- 9) Fasl-1 nohom - Almas hân-1 dârûge الماس خان داروغة – فصل نهم
- 10) Fasl-1 dehom - Dâm-1 ferib دام فریب – فصل دهم
- 11) Fasl-1 yazdehum - Sergerdânî ve âvaregi و آوارگی سرگردانی – فصل یازدهم
- 12) Fasl-1 devazdehum - kal'ay-1 Sengbârân ve Fûlâd-zirh و قلعه سنگباران و فولادزره – فصل دوازدهم
- 13) Fasl-1 sizdehum - Pâre-dûz-i şehri l'al پاره دوز شهر لعل – فصل سیزدهم
- 14) Fasl-1 çahardehum - Qatl-i Fûlâd-zirh قتل فولادزره – فصل چهاردهم
- 15) Fasl-1 panizdehum - Košte şodan-ı Kamer vezir ve farâr-i Fûlâd-zirh کشته شدن قمر وزیر و فرار فولادزره – فصل پانزدهم
- 16) Fasl-1 şanzudehum - Qal'ay-1 Sengbârân ve katl-i mâder-i Fûlâd-zirh قلعه شانزدهم – فصل شانزدهم
- 17) Fasl-1 hefdehum - Tılsım-i Bâg-1 Ezher طلسم باغ ازهر – فصل هفدهم
- 18) Fasl-1 hicdehum – İlhâk Dîv الحاق دیو – فصل هیجدهم
- 19) Fasl-1 nuzdehum - Şîr-i Gûyâ شیر گویا – فصل نوزدهم
- 20) Fasl-1 bistom- Reyhâne Câdû ve halifehayeş ریحانه جادو و خلیفه هایش – فصل بیستم
- 21) Fasl-1 bistoyekom – Bazgeşt بازگشت یکم – فصل بیست و یکم
- 22) Fasl-1 bistodovvum - Kâmyâbî ve fermân-revâyi و فرمان روایی کامیابی و دوم – فصل بیست و دوم

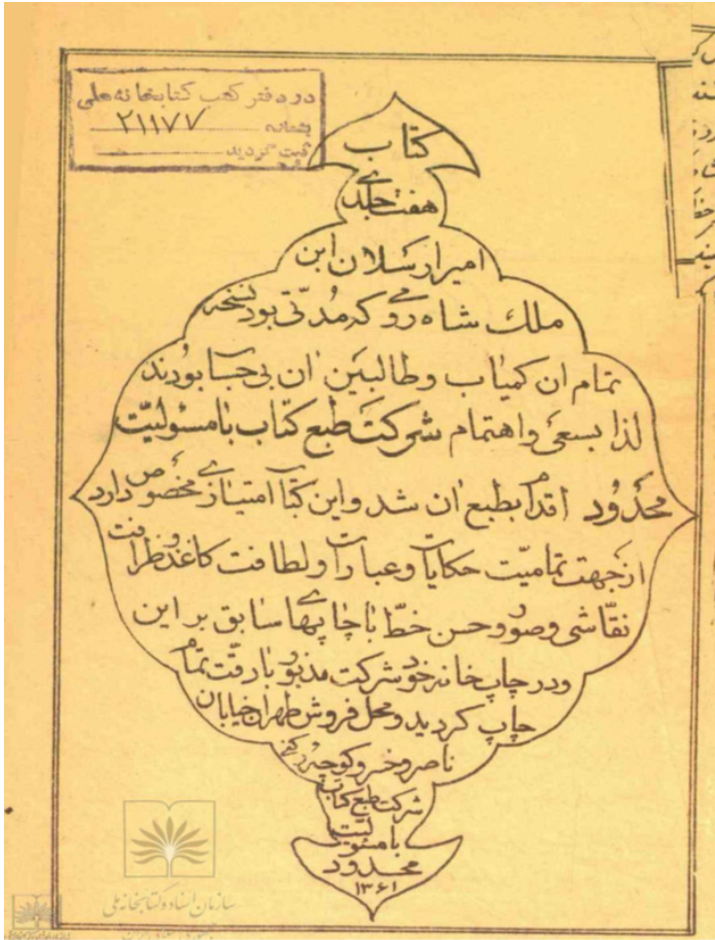


Resim 10: 1955 yılında İran'da Şâpûr Yâsemi yönetmenliğinde çekilen Emir Erselan-ı Nâmdâr filminden bir kare³⁹ (Emir Erselan'ın resminin Freng kalesinde asıldığı sahne)

39 Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=Wsm2FDUzZsE&t=707s> Erişim: 10 Ocak 2020.

4.1. İnan Kütüphanelerinde Bulunan Erselannâmeler

4.1.1. İnan Milli Kütüphanesi Birinci Nüsha: Erselannâme'nin yedi ciltlik⁴⁰ tek kitap içinde toplananmış hali İnan Milli Kütüphanesinde 21177 numaralı taşbasım eserler arasında bulunmaktadır. ⁴¹ کتاب کلیات هفت جلدی امیر ارسلان ابن رومی 41 “*Kitab-ı Külliyyat-ı Heft Cildi Emir Erselan İb-i Rûmî*” Müellifi Nakib’ül-Memalik olarak belirtilen eser üzerinde 1361 tarihi bulunmaktadır. 293 sayfadan oluşan bu eser musavver olup 44 resim içermektedir. Yedi ana bölümden oluşan eserin bölümler içinde alt başlıklara ayrılması ve yazılarının kadraj içinde olması nedeniyle Erselannâme'nin İstanbul nüshasına benzerliği vardır.



Resim 11: İnan Milli Kütüphanesinde bulunan Erselannâme'nin birinci nüshasının kapağı

40 Bu eserde yedi cilt erselannâme bu sayfalar arasında verilmektedir: Birinci cilt: sayfa 2-57, ikinci cilt: sayfa 58-149, üçüncü cilt: sayfa 150-165, dördüncü cilt: sayfa 166-199, beşinci cilt: 200-221, altıncı cilt: sayfa 222-263 ve yedinci cilt: sayfa 264-291.

41 <http://dl.nlai.ir/UI/0feb8894-3b87-4811-aaab-bf1939c3981b/LRRView.aspx?History=true> Erişim: 2 Ocak 2020.

4.1.2 İran Milli Kütüphanesi 2. Nüshası: İran Milli Kütüphanesinde bulunan bir diğer Erselannâme 258939 numaralı, “حکایت شیرین عبارت شاهزاده صاحبقران خسرو گیتی نشان فرزند ارجمند، Hekâyet-e Şîrîn-e İbâret-e Şâhzâde Sahib-Krân HÛsro-e Gîtî-neşân Farzand-e Ercomend-e Melek Şâh-e Rûmî Erselan Emir bin Melikşâh-e Rûmî” adını taşımaktadır. 562 sayfalık bir hacimli eserdir. Musavver taşbasım şeklinde olan bu eserde 30 resim bulunmaktadır. Nakib’ül-Memâlik’in anlatımından yazılan eserde tarih olarak (1322 ق) belirtilmiştir.⁴²

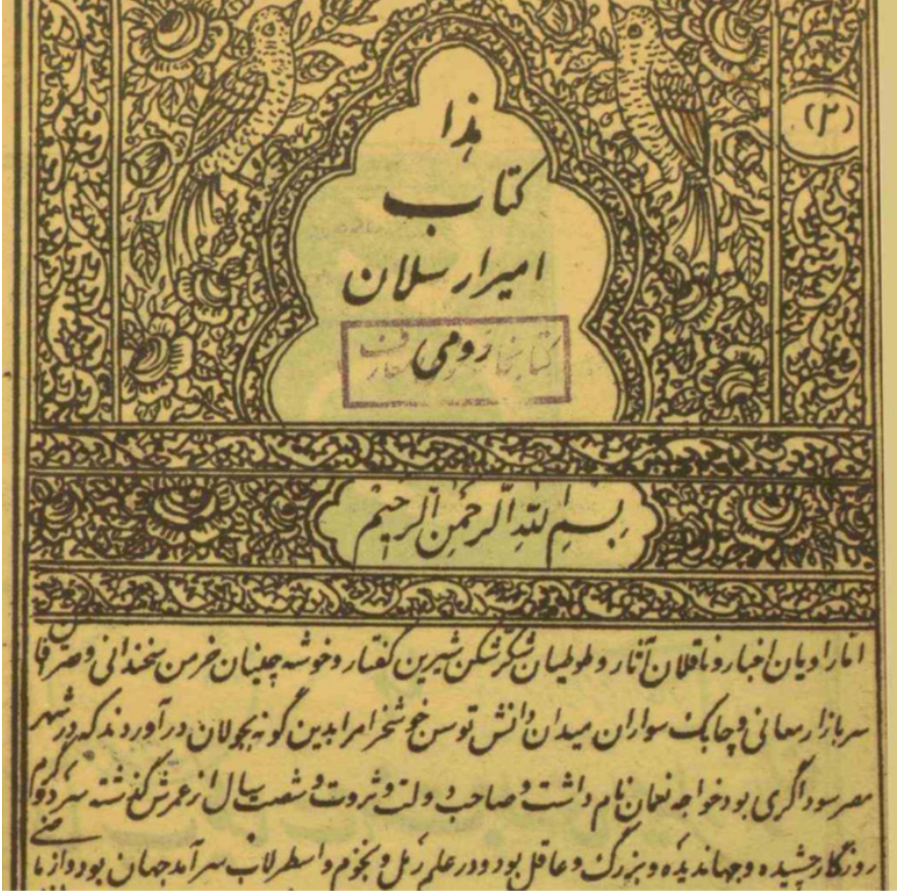


Resim 12: İran Milli Kütüphanesinde bulunan Erselannâme'nin ikinci nüshasının kapağı

5.1.3. İran Milli Kütüphanesi 3. Nüshası: İran Milli Kütüphanesinde bulunan 3. Erselan-nâme 2937 numarada رومی ملکشاه امیر ارسلان ابن ملکشاه رومی Külliyyât-e Heft Cildi Emir Erselan İbn-i Melikşâh-e Rûmî” adını taşımaktadır. Musavver taşbasım olan bu Erselannâme

42 <http://dl.nlai.ir/UI/25be59c7516e4813b5d10cf9dc2fb4a5/LRRView.aspx?History=true%E2%80%8E> Erişim: 10 Ocak 2020. Bu eserin özellikleri bu şekilde belirtilmiştir: مهمور به مهر بیضی و به سجع ؛ مقوانی ، روکش تیماج قهوه : Mukavâyî, rû-keş tîmâc kahveyî. ای : Mehmûr be mohr-e beyzî ve be sec’;

1353 tarihini taşımaktadır.⁴³ 342 sayfadan oluşan ve 25 resim içeren bu eser içinde yedi cilt bulunmaktadır.⁴⁴ Bu eserin içindeki ciltler kendi içinde bölümlere de ayrılmaktadır. Erselannâme'nin bu eserinin yazarı ضياء الكتاب Ziya'ül-Küttab olarak belirtilmiştir. Bu eserin 43. ve 44. sayfaları okunmamaktadır.

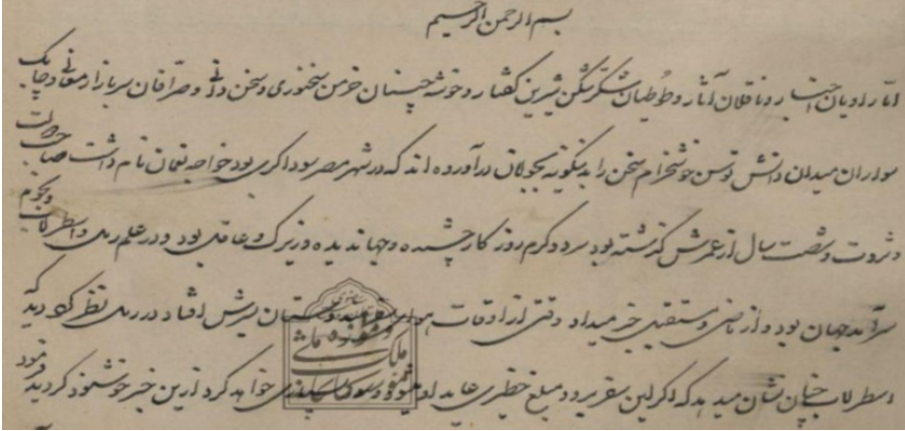


Resim 13: İran Milli Kütüphanesinde bulunan Erselannâme'nin üçüncü nüshasının kapağı

43 <http://dl.nlai.ir/UI/738de364-4b0c-4c2f-9a06-a47ce947c0ea/LRRView.aspx?History=true> Erişim: 10 Ocak 2020. Bu eserin kâtibî olarak: ضياء الكتاب به ضياء الكتاب بیدهند خوانساری ملقب به ضياء الكتاب belirtilmiştir.

44 Bu eserin bölümleri sayfa numaralarına göre bu şekildedir: Birinci cilt: 1-54, ikinci cilt: 55- 104 üçüncü cilt: 105-154, dördüncü cilt: 155-204, beşinci cilt: 205-255, altıncı cilt: 256-304, yedinci cilt: 305-342 sayfaları arasında ciltlere ayrılmıştır.

4.1.4. İran'ın Kum kentinde Melik Kütüphanesinde bulunan el yazma Erselannâme eserinin adı "Dastân-e Emir Erselan Rûmî" olarak görülmektedir. 1393/04/06421/005 numarada kayıtlı bu eser, nastalîk ve şikeste nastalîk el yazmasıyla yazılmıştır. 418 sayfalık hacimli eserde her sayfada 18 satır bulunmaktadır. Bu el yazma Erselannâme'nin yazım tarihi 14. yy olarak belirtilmiştir.⁴⁵



Resim 14: İran Melik Kütüphanesinde bulunan Erselannâme'nin el yazma nüshasının başlangıç bölümü

Bu Erselannâmelerin yanı sıra içeriğine ulaşamadığımız İran İslâmî Şurâ Meclisi Kütüphanesinde bu eserler bulunmaktadır:

- 1- "Emir Erselan ارسلان" İran İslâmî Şurâ Meclisi Kütüphanesinde nastalîk hat yazısıyla yazılan bir el yazma nüshası 1071241 numarada bulunmaktadır.⁴⁶
- 2- "Emir Erselan ارسلان": İran İslâmî Şurâ Meclisi Kütüphanesinde bir diğer Erselannâme taşbasım şeklinde 317142 numaralı kayıtlıdır.⁴⁷

Bunların yanında son dönemlerde birkaç kez Erselannâme İran'da basılmıştır.⁴⁸

45 Bu eserin açıklama bölümünde bu bilgiler verilmektedir: Kütüphane sitesinde eserle ilgili bu açıklama yapılmıştır: خط نستعلیق و شکسته نستعلیق سده ۱۴ دارای ۴۱۸ برگ ۱۸ سطری کاغذ فرنگی جلد نیمجاق قهوه ای ضربی زرکوب مقوالی این داستان با کتاب چاپی امیر ارسلان تفاوت دارد

Bu açıklamada eserin Emir Erselan'ın basılı kitaplarından farklı olduğu belirtilmiştir de eserin tümüne ulaşamadığımız için nasıl bir farklılık olduğu tespit edilememiştir.

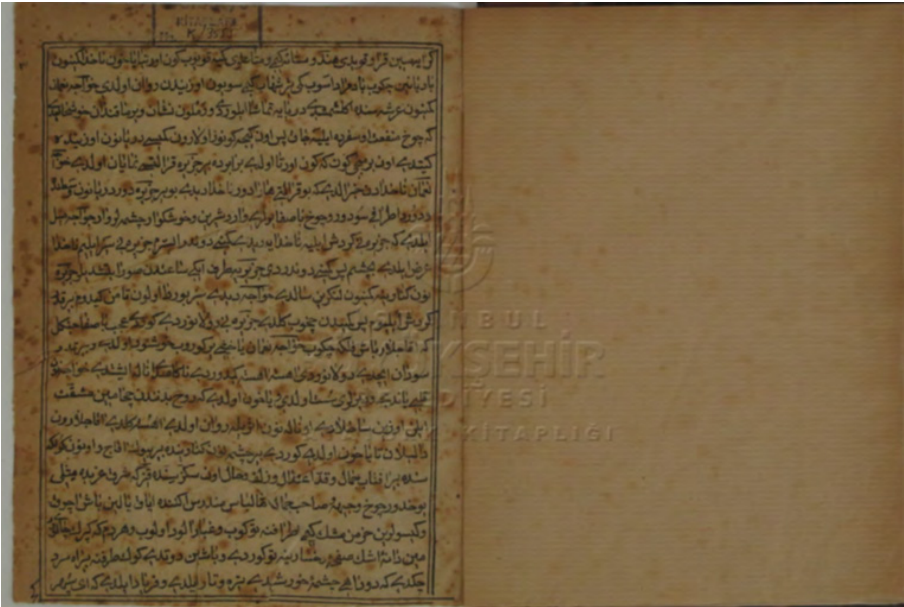
46 https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=x06betz6q Erişim: 10 Ocak 2020.

47 İran İslâmî Şurâ Meclisi Kütüphanesinde Taşbasım: مراکز اسناد مجلس شورای اسلامی: https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=x06betz6o Erişim: 10 Ocak 2020.

48 Bu eserlerin Muhammed Ali Nakib'ül-Memalik'in anlatımından alındığı belirtilmektedir.



Resim 15: Behruz Hemidi tarafından basılan Emir Erselan Nâmdâr Kitabının kapağı



Resim 16: Ersellânâme'nin İstanbul nüshasının başlangıç sayfası




Resim 17: Erselannâme'nin İstanbul nüshasının son sayfası

5. Tebriz'de Basılan Erselannâmeler ile İstanbul Nüshasının Karşılaştırılması:

Tebriz'de basılan Erselannâmeler'nin İstanbul nüshasıyla karşılaştırdığımızda metin kısmı içeriği aynı olduğu görülse de basım, yazım kuralları ve muhteva olarak aralarında farklılıklar görülmektedir. İstanbul nüshası ile Tebriz'de basılan Erselannâme arasında tespit edilen başlıca farklar bu şekilde sıralayabiliriz:

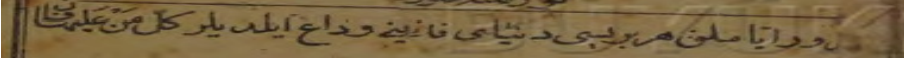
- Nüshalar arasında bariz farklılık; İstanbul nüshasının musavver olmasıdır. İstanbul nüshasında destanın 27 sahnesini gösteren resimler bulunmaktadır. Kimi resimlerin alt veya yan tarafında tasvir ile ilgili bilgi verilmektedir. Tebriz'de basılan Erselannâmelerde resim bulunmamaktadır.

- İstanbul nüshası ve Tebriz nüshası aynı metni içermiş olsa da İstanbul nüshasında sayfa başlarında başlıkların bulunması en bariz farklılıktır. Bu başlıklar Farsça cümlelerle ve ibarelerle verilmektedir. Bu başlıklar destanı bölümlere de ayırmaktadır. Bazı başlıklar tekrarlanmış olsa da destanın kimi sayfaları başlıksız bırakılmıştır. Eserin 3., 225., 226., 227., 228. ve 229. sayfalarında başlık bulunmamaktadır. Destanın toplam başlık sayısı 372 olarak belirlenmiştir. Tebriz'de basılan Erselannâme'de başlık bulunmamaktadır.

- Erselannâme'nin İran'daki Tebriz nüshası ve Farsça nüshalarında mekan ismi olarak "İstanbul" geçmemektedir. İstanbul nüshasında bir başlıkta "İslambul" şeklinde geçtiğini görmekteyiz.  (24/b) "reften-i Emir Erselan be-İslambul". Bu bölüm Tebriz nüshasında Emir Erselan'ın Mısır'dan Rum'a asker yürütmesi bölümüne denk

gelmektedir. İran kütüphanelerinde bulunan Farsça nüshalarda da aynı durum söz konusudur.

İstanbul nüshası ile Tebriz nüshası birebir aynı olmasının yanı sıra İstanbul nüshasında destanın bitişinde bu ibare görülmektedir:



“ve revâya her birisi dünyâ-yi fânini vedâ’ eylediler küll-i min ‘aleyhâ fâni
Bu ibarenin Farsça nüshalarda ve Tebriz nüshasında bulunmaması dikkat çekicidir.

Sonuç

El yazma ve taşbasımı nüshaları bulunan Erselannâmeler İran ve Anadolu sahasının ortak kültürel değerleri olsalar da üzerinde bilimsel çalışma yapılmamıştır. İran sahasında yazılı örneklerinin yanı sıra sözlü gelenekte Erselannâmelere âşıkların destanlarda karşılaşmamız konuyu daha da önemli kılmaktadır. Fars edebiyatında “Emir Erselan-ı Nâmdâr” adıyla bilinen eserin İran’da Kum ve Tahran kütüphanelerinde el yazma ve taşbasım nüshaları bulunması Türk-Fars kültürel ilişkisinin yeni boyutlarını bize açmaktadır. Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde yazılan Erselannâme’nin İstanbul nüshası en önemli nüshalarından olarak farklı yönleriyle incelenebilir bir eserdir. Bu nüsha İran’da bulunan Azerbaycan Türkçesindeki Erselannâmelerle aynı metni içermesine rağmen bazı farklılıklar tespit edilmektedir. İstanbul nüshasının başlıklara sahip olması ve musavver olması onu Tebriz’de basılan Erselannâmeden mütemayiz kılmaktadır.

Erselannâmelerin nüshalarının karşılaştırılmalarında önemli hususlar ortaya çıkmaktadır. Yazım ve imla kurallarının farklı olduğu nüshalarda, metin içindeki cümlelerde ve şiirlerde farklılıklar görülmektedir. Süslü nesir örneklerden olan Erselannâme metni Azerbaycan Türkçesinin muhavere dili özelliklerini taşıması, dil araştırmaları açısından önemli bir husustur.

İçerik olarak Erselannâme’nin Türkçe ve Farsça nüshalarını karşılaştırdığımızda aynı destanın aynı olmasına rağmen bazı farklılıklar gözükmektedir. Farsça Erselannâmelerdeki yer adları aynı olsa da İstanbul yerine “Konstantineye-ye Rûm” şekli kullanımı dikkati çekmektedir. Buna karşın İstanbul nüshasında “İslambul” şeklini görmekteyiz.

Erselannâmeler, Azerbaycan sözlü geleneği ve Fars kültürünün ortak kültürel değerleri olarak İran kültüründe önemli izler bırakmıştır. İran’da bu destan nakkal ve medahların anlatımının yanı sıra tiyatro ve sinema sahasında eserlere kaynaklık etmesi görülmektedir.

Emir Erselan alp-kahraman tipi olarak babası Melikşah-ı Rûmî’nin tahtını [İstanbul’u] düşmanlardan geri almayı başarır. Aynı zamanda geleneksel Türk kültüründe gördüğümüz âşık tipi olarak da resmini gördüğü kıızı bulmak için düşman ülkesine gitmektedir. Bu yönüyle hikâye kahramanı hem epik ve hem sevgili tipinin çzelliklerini yerine getirmektedir. Bu nedenden dolayı aşk-kahramanlık karışık destanlar arasında yer verilmektedir. Emir Erselan Destanında düşmanlala mücadelenin yanı sıra yerleşik hayat tarzında insanlar arasındaki ilişkiler de konu edilmiştir. Böylelikle kahramanlık destan geleneğinden kahramanlık-aşk destanlarına geçiş

merhalesini destanda görmekteyiz. Dolayısıyla destan göçebe hayattan yerleşik hayata geçiş destanlar arasında yer almaktadır.

Erselannâme'nin İstanbul nüshasında Azerbaycan Türkçesinin gramer özelliklerinin yanı sıra sözlü geleneğine özgü kalıp sözcüklerini de kullandığını görmekteyiz. Bu tespitten yola çıkarak destanın Türk sözlü geleneğinden Farsça yazıya aktarılması veya yazılı bir destandan Türk sözlü geleneğine aktarıldığı tahmin edilmektedir. Farsça kaynaklarda bu eserin Kaçar hanedanlığı döneminde kıssahanlar tarafından anlatıldığı ve yazıya aktarıldığı belirtilmiştir.

İstanbul ve Tebriz'de bulunan Türkçe Erselannâmeler söz varlığı yönünden oldukça zengin eserler olarak karşımızdadır. Farsça, Arapça sözcük ve terkiplerin yanı sıra eserde Azerbaycan Türkçesi ve eski Anadolu Türkçesinin özelliği taşıyan sözcükler bulunmaktadır. Bununla birlikte Eski Türkçe döneminde görülen gıl/gil emir kipide fillerle karşılaşmaktayız.

İstanbul nüshasının ilk iki sayfasının bulunmaması, eserin nerede basıldığını belirsiz kılsa da eserin sonunda Hakikat Kütüphanesinde 1331/1912 yılında basıldığı belirtilmektedir.

Erselannâme'nin sözlü varyantı 1978-1979 yılları arasında kayda alınan kültürel açıdan oldukça önem arz etmektedir. Bu anlatıda Erselannâme'nin en kapsamlı sözlü varyantı Âşık Abdulali Nurî'den kayda alınmıştır. Kayıtlar dijital formata aktarılmış ve üzerinde bilimsel çalışma imkânı yaratılmıştır. Yaklaşık 20 saatten oluşan sözlü anlatımlı Erselannâme birçok arkaik sözcük ve eski Türkçenin söz kalıpları bulunmaktadır.

Tebriz'de basılan Azerbaycan Türkçesinde yazılı Erselannâmelerde Türkçe nazım kısmının az yer aldığı görülmektedir. Yine destanın Farsça versiyonunda kahramanın ruh halini belirten ve konuya uygun Farsça beyitler bulunmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Erselanname, (818.993603 ARS 1346) numaralı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Elyazma. Kobotarian, Nabi. *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Adana: Karahan.Yayımları, 2013.
- Kobotarian, Nabi. *İran Azerbaycanı Âşık Destanları I, Şikâri Destanı*, Ankara: TDK Yayınları. 2013.
- Kobotarian, Nabi. *Tebriz Âşıklık Geleneğinde Destan Söyleme*, (Yayımlanmamış Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 910 sayfa.
- <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/yordambt/yordam.php?undefined> Aralanname, Erişim 01 Ocak 2020.

سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران کلیات هفت جلدی امیر ارسلان ابن رومی چاپ سنگی قیبالممالک، محمد علی، قرن ۱۳
<http://dl.nlai.ir/UI/Search/BasicSearch.aspx?PageNo=1> Erişim 22 Ocak 2020.

(داستان امیر ارسلان رومی قاجاریه صفر ۱۱۹۳ قمری (قرن ۱۲) - ۱۵ شعبان ۱۳۴۲ قمری (قرن ۱۴)

<http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.06421%2F005/رومی+ارسلان+امیر+داستان+فارسی+تاریخی+داستانهای> Erişim
 22 Ocak 2020.

حکایت شیرین عبارت شاهزاده صاحبقران خسرو گیتی نشان فرزند ارجمند ملک شاه رومی ارسلان [چاپ سنگی] ; امیر ارسلان ; امیر ارسلان بن ملکشاه رومی ; شیرویه ; امیر ارسلان رومی

<http://dl.nlai.ir/UI/0feb88943b874811aaabf1939c3981b/LRRView.aspx?History=true> Erişim 10 Ocak 2020.

کلیات هفت جلدی امیر ارسلان ابن ملکشاه رومی کاتب سیدعباس ولد سیدمحمد آقا سیدصالحی بیدهند خوانساری ملقب به ضیاءالکتاب تاریخ
<http://dl.nlai.ir/UI/738de364-4b0c-4c2f-9a06-a47ce947c0ea/Catalogue.aspx?History=true> انتشار : ۱۳۵۳ ق
 Erişim 5 Mayıs 2020.

İran İslamî Şurâ Meclisi Kütüphanesinde Taşbasım: مراکز اسناد مجلس شورای اسلامی https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=x06betz6o Erişim 10 Ocak 2020.

İran İslamî Şurâ Meclisi Kütüphanesinde El yazma: مراکز اسناد مجلس شورای اسلامی https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=x06betz6q Erişim 5 Mayıs 2020.

[https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-\(01\)-_Azashiq_-_Amir_Arsalan_-_Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-_Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.mp3](https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-(01)-_Azashiq_-_Amir_Arsalan_-_Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-_Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.mp3) Erişim 22 Ocak 2020.

[https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-\(02\)-_Azashiq_-_Amir_Arsalan_-_Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-_Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.mp3](https://turuz.com/storage/Folklore/2013/153-(02)-_Azashiq_-_Amir_Arsalan_-_Ashiq_Abdilali_Nuri_-_IXX_-_Toplayan_-_Nabi_Kobotarian_Tebriz-Turuz_2013.mp3) Erişim 5 Mayıs 2020.

www.fa.wikipedia.org/wiki/ملکمشید Erişim 22 Ocak 2020.

fa.wikipedia.org/wiki/نقالی_ایرانی Erişim 5 Mayıs 2020.

Sözlü Kaynaklar

KK.1: Âşık Hesen Gaffari, (vefat etmiştir), (09-10.04.1997) tarihlerinde görüşmelerimiz.

KK. 2: Âşık Selcuk Şehbazi, yaş: 65, Tahran, (22.05.2019) ve diğer görüşmeler.

KK. 3: Âşık Hesen İskenderi, yaş: 77, Tebriz, (28.03.2018) ve diğer görüşmeler.

KK. 4: Âşık Yedullah Eyvazpur, yaş 81, Tebriz/İlhıç (11.05.2007) ve diğer görüşmeler.

KK. 5: Dr. Cavad Heyet (vefat etmiştir), 25.09.2008 yılında görüşmemizde.

KK.6: Dr. Mohammed Sedik, yaş: 75, Tahran (2014, 2015,2019 ve diğer görüşmeler.

KK.7: Âşık Ali Kerimi, yaş: 55, Tebriz, (22.05.2019) ve diğer görüşmeler.

Divan Şiirinde İlk Dönem Bazı Veli ve Mutasavvıflar

Saints and Sufis of the First Period in Divan Poetry

Yusuf BABÜR¹ 



ÖZ

İslam medeniyetine bağlı olarak ve Fars tesirinde inkişaf eden divan edebiyatı, oldukça kuralcıdır. Divan şairleri bu kuralların dışına çoğu zaman çıkmamış ancak mazmun ve mefhumlarla birlikte derin anlam katmanları oluşturmuştur. Semavi kitaplardan astronomiye, mitolojiden efsaneye, menkıbeden batıl inanca, tıptan hendeseye kadar pek çok alandan faydalanan divan şiiri, mazmun hâline gelmiş şahıslar açısından da oldukça zengindir. Mazmunlaşmış şahısların bir kısmı, sergüzeşleri ve menkıbeleriyle meşhur olmuş velilerdir. Bu veli ve mutasavvıflar, çeşitli yönleriyle şiirin malzemesi olmuştur. Kimi gösterdiği bir kerametın neticesinde, kimi ibretlik bir olayla, kimi kaleme aldığı bir eserle kimi ise isminin tevriyeli ve cınaslı kullanıma uygunluğu dolayısıyla şiirin malzemesidir. Divan şairi, aynı konuyu farklı bir bakışla ve yeni bir anlamla ele almak peşindedir. Dolayısıyla aynı isim pek çok farklı teşbihte karşımıza çıkabilmektedir. Bu çalışmada ele alınan veli ve mutasavvıflar, genel itibarıyla tasavvuf ve tarikat yolunda çığır açmış ve yaşadıkları dönemin ve kendilerinden sonraki dönemlerin öncülerinden olmuş kimselerdir. Hayatlarından kısaca bahsedilen bu şahısların divanlarda hangi yönleriyle ele alındıklarına dair örnekler verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Divan şiiri, Evliya, Mutasavvıf, Evliya adları

ABSTRACT

Divan literature, a style of writing under Persian and Islamic influence, is very prescriptive. The Divan poets generally stayed within these rules but formed deep layers of meaning together with mazmun and concepts. Divan poetry, which benefits from many fields, from celestial books to astronomy, mythology to legend, miracle to superstition, and medicine to math, is also very rich in terms of individuals who have become mazmun. Some of these individuals are saints who have become famous for their events and narratives. These saints and Sufis have been the material of poetry in various aspects. Some are the result of a miracle, some are an example, some are penned with a work, some are the material of the poem because of the suitability of its name to be used with tawriye and pun. The Divan poet seeks to address the same subject with a different perspective and a new meaning. Therefore, the same name can appear in many different parables. The veli and mutas Sufis discussed in this study are those who have made a breakthrough on the path of Sufism and sect in general and have been the pioneers of the period in which they lived and the periods after them. Examples are given about the aspects of these individuals whose lives are briefly mentioned in the divans.

Keywords: Divan poetry, Saints, Sufis, Saint names

*Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yusuf Babür (Dr. Öğr. Üyesi),
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Erzincan, Türkiye
E-posta: yusuf_babur@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7560-021X

Başvuru/Submitted: 14.07.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:

25.08.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:

14.09.2020

Kabul/Accepted: 18.02.2021

Online Yayın/Published Online: 21.04.2021

Atıf/Citation: Babur, Yusuf. "Divan Şiirinde İlk Dönem Bazı Veli ve Mutasavvıflar." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 123-157.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.769408>

EXTENDED ABSTRACT

In the regions ruled by celestial religions, stories of saints and miracles have been passed down from generation to generation. These narratives, which influenced most of the societies, have, of course, also made their own place in literary texts. The Arabic poetry of the period of ignorance maintained its style and originality in discourse; however, with the advent of Islam, the content of poems underwent a major change. The poem that benefits the Prophet was also supported by the Prophet. As such, religious concepts and individuals were often used in the literary texts of Islamic societies. Divan poets praised Allah and the Prophet while also praising the Evliya, who followed the path of the prophet and provided them with their poems. The education system in Eastern societies is generally based on the relationship between master and apprentice; therefore leaders are often venerated in poetry. It has been almost a tradition to mention these pioneers in scholarly works or poems. The idea that unscientific poetry will not be regarded as a reputation prevails in classical period poetry. Divan poets also used saint names in their poems to show their knowledge. In particular, it was perceived as a necessity for a respected and widely read text to mention the saints' miracles. In particular, the lives and miracles of the first saints frequently appear in the divans. The poet who wanted to show his knowledge and was after *bikr-i mazmun* made use of many other references, such as the Qur'an, Hadith, Sufism, mythology, legend, miracle, astronomy, math, alchemy, medicine, etc... The poets integrated their knowledge of various sciences with the word arts such as reminiscence, analogy, taşbih, and ambiguity. The Divan poets also chanted the famous saints to make their praise effective. While a famous saint is the sultan of the spiritual realm, a lauded person is described as the sultan and commander of the material realm. The reputation of some books has almost surpassed that of their authors. These works are known and read in every geography. In this case, the names of such books were sometimes used as mazmun for comparison and sometimes as a pun to remind the author. For example, the names of works such as *Mesnevi*, *Bostan*, *Gulistan*, *Baharistan*, *Kanun* and *Şifa* have often been a mazmun in a way that reminds the authors of them. Ferîdüddîn Attâr's *Mantıku 'l-tayr* can also be judged as such. The cult line to which the poet is affiliated is also a decisive factor in the chanting of the names of saints and Sufis. Furthermore, the poet sometimes uses the saint or Sufi, which he considers appropriate to his own creation, as an element of analogy. The main factor here is that the poet finds that the saint's characteristic features, virtues and lifestyle close to himself. With all of these, the most basic aim was to try to show art and science. The Divan poets had the necessary reputation for their superiority and style in their knowledge, and they were given the necessary protection because of their different and beautiful form of their knowledge and style. Although there are thousands of poets registered in tezkires, the limited existence of poets spoken and known today demonstrates the depth of their knowledge and originality of their style. Poets have also referred to the miracles of the saints to ensure depth and authenticity. In doing so, they did not ignore the lover; in a way, they established an interest in meaning

between the lover and a characteristic of the person mentioned. Sometimes the mentioned saints and Sufis have identified their own suffering with their lives. Thus, the saints and the miracles attributed to them, which are indispensable elements of Islamic Sufism, have taken a unique place in Divan poetry. In the study, 22 of the most prominent saints and Sufis in the period, from Veysel Karenî to Molla Câmî, were used as mazmun in Divan poetry. The names of these individuals are listed alphabetically.

Giriş

Divan şairlerinin istifade ettiği temel kaynakların başında Kur'an, hadis ve tasavvuf gelir. Hz. Peygamber'in müsbet şiire ve şaire oldukça yakın bakması, İslam coğrafyasında şiirin ve şairin itibar görmesinin temel sebeplerindedir.

Araplar *شَعَرْتُ* "şaertu" kelimesiyle "kıla vurdum, dokundum" der. Buradan müstear olarak *incelik itibarıyla, kıla vurmaya veya dokunmaya benzer bir bilgi öğrendim* anlamında "*شَعَرْتُ كَذَا*" denmiştir. *شَاعِرٌ* adının verilme sebebi ise "fetaneti ve bilgisindeki incelik" olarak nitelendirilir. *شِعْرٌ* sözcüğü temelde Arapların *لَيْتَ شِعْرِي* yani "keşke bilseydim" sözünde ifade edilmek istenen ince bilginin adıdır. Yaygın kullanımda şiir, vezinli ve kafiyeli sözün adına derler. *شَاعِرٌ* yani şair sözcüğü ise şiir sanatında ihtisas sahibi olan ya da kendini şiir sanatına hasretmiş kişi adı hâline gelmiştir.¹ Hâl böyle olunca İslam'ın hüküm sürdüğü farklı coğrafyaların şarileri de divan şairleri de ince anlamlar peşine düşmüştür. Şiirde sayısız mazmun ve kavram oluşturulmuş ve bu kavram ve mazmunlar söz sanatlarıyla birlikte şiire yedirilmiştir. Bu tip kullanımlar arasında, tarihî ve mitolojik şahısların yanında, Allah'ın veli kulları kabul edilen kişiler de yerini almıştır.

Özellikle ilk dönem mutasavvıfları ve tarikat öncüleri, İslam toplulukları üzerinde ciddi tesirler bırakmıştır. İslam'ın, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yayılma dönemlerinde pek çok öncü karaktere kerametler ve üstün meziyetler atfedilmiş ve böylece yayılış güçlendirilmiştir. Âlimlere itibar etmek ve onları iyi şekilde anmak, Müslüman topluluklar nezdinde önemli bir düstur kabul edilmiştir.

Doğu toplumlarında eğitim sistemi genel olarak usta çırak ilişkisine dayalıdır. Bunun bir sonucu olarak bir tarikata, bir edebî usule ya da bir geleneğe öncülük edenler, sonradan gelen silsileler tarafından âdeta kutsanmıştır. İlmî eserlerde veya şiirlerde bu öncü şahısları zikretmek, neredeyse bir gelenek olmuştur.

İlimsiz şiirin itibar görmeyeceği düşüncesi, klasik dönem şiirinde hâkimdir. Divan şairleri, çok çeşitli sebeplerin yanında bilgilerini göstermek için de evliya isimlerini şiirlerinde kullanmıştır. Özellikle; itibar edilen ve herkes tarafından bilinip okunan kitaplarda geçen evliya menkıbelerini bilmek bir gereklilik gibi algılanmıştır. Hususi olarak ilk dönem evliyasının hayatları, menkıbeleri ve kerametleri, divanlarda karşımıza sıkça çıkmaktadır. Çalışmanın maksadı bu isimlerin bir kısmını tespit ederek şiirde nasıl kullanıldıkları üzerine çıkarımda bulunmaktır.

1. Divan Şiirinde Sıkça Zikredilen Veli ve Mutasavvıflar

Çalışmada; Veysel Karenî'den Molla Câmî'ye dek uzanan dönemde en belirgin 22 veli ve mutasavvıfın divan şiirinde mazmun olarak kullanılmasına dair örnekler ele alınmıştır. Bu şahısların isimleri ise alfabetik olarak sıralanmıştır. Zaten kendileri de şair olan Mevlana ve Yunus gibi Anadolu sahasında meşhur olan zatlar ise çalışmaya dâhil edilmemiştir.

1 Yusuf Türker, *Ragıb el-İsfahani Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 804-806.

1.1. Abdurrahmân Câmî (Molla Câmî) (öl. 898/1492)

Esas adı Abdurrahmân olan bu zatın babasının adı Ahmed, lakabı ise Câmî'dir. Horasan bölgesindeki vilayetlerden biri olan Câm'da; Hurcerd adlı bir köyde doğmuştur. 898/1492 yılında vefat etmiştir. Kabri Herat'tadır. Ancak Kızılbaş sıkıntısı Herat'a ulaşacağı vakit Câmî'nin oğlu, babasının naaşını başka bir vilayete nakletmiştir. Câmî'nin telkin piri, Hâce Sadeddin Kaşgarî'dir ancak tarikattaki hizmetini Hâce Ubeydullah Ahrar'da tamamlamıştır. Câmî, dönemindeki şeyhlerin birçoğuyla sohbetlerde bulunmuştur. Divanlar tertip etmiş, hamse oluşturmuş, nesir alanında pek çok eser kaleme almıştır. Devletşah, onun nazmının ve nesrinin eşsiz oluşunu aktarmıştır.² Câmî, devrinin ileri gelen Nakşî şeyhlerinden olsa da divan şiirinde genellikle üslubu ve kaleme aldığı eserleriyle bilinir ve zikredilir.

Câmî isminin "câm/kadeh" ve "Cem" kavramlarıyla birlikte kullanıldığını görmek mümkündür. Bu kullanımın temelinde, ses benzerliği vardır:

Cihânı câm-ı nazmum şi'r-i Bâkî gibi devr eyler

Bu bezmün şimdi biz de Câmî-i devrânıyuz cânâ (Bâkî, G. 13/5)

N'ola devr etse Beyânî câm-ı nazmum 'âlemi

Ben de şimdi rûzgârun Câmî-i devrânıyam (Beyânî, G. 506/5)

Bize sanman bu câmı sundı Câmî

Ne gördük câmîyi ne câma irdük (Emrî, G. 280/4)

Rûh-ı Câmî pür-neşât-ı neş'e-i ser-şâr olur

Cem gibi bezm-i sühande destime aldıkça câm (S. Vehbî, K. XLV/36)

Câmda içdi Hazret-i Câmî

Mey-i 'ışkunla nice kâse-i Cem (Nev'î, Terkib-i Bend, VI/3/8)

Molla Câmîden alup dersini Sultân Murâd

Câm-ı Cemden okudu ol hatt-ı Bağdâd yazar (Neş'et, G. 25/2)

Divan şairleri, kendi divanlarını Câmî'nin divanıyla kıyaslar. Özellikle Câmî'nin *Baharistan* mesnevisi, fahriyelerde kullanılan mukayese unsurlarındandır. Şairler kendi eserlerini *Baharistan'a*; üsluplarını ise Molla Câmî'ye benzettirler. Câmî'den aşağı kalmadıklarının vurgulayan şairler, bu seviyede olmakla övünür:

2 Abdülkâdir Akçiçek, *Molla Camî Nefâhatü'l-üns min Hadaratı'l-kuds* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 592-604; Necati Lugal, *Devletşah Şair Tezkireleri* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011): 624-627; Halil İbrahim Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası (III cilt)*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), II/937-938.

*Olamaz ol sebz-i teh gülgün-ı meste hâb-gâh
Olsa bir feyz ile Câmînin Bahâristâmı sebz (Ş. Gâlib, G. 109/2)*

*Bâğ-ı hüsnün ne Gülistân ü Bahâristân 'dur
Okuduk Gülşen-i Râz hattı ra'nâ bilürüz (Ahmed Vesîm, G. 125/3)*

*Ke'enne mest-i câmı feyzidir allâme-i Câmî
Der-i fazlında Beyzavî ise bir kara câhildir (Fennî, K. XXXVIII/12)*

*Pertev-i mişkâtı beyt-i Enverîden muktebes
Câmînun misra'ları Dîvân-ı Câmî'den nişân (Nev'î, K. XXXVII/8)*

Molla Câmî ile Hüseyin Baykara arasındaki ilişki de divan şairlerinin dikkatini çeken hususlardandır. Baykara'nın Molla Câmî'ye olan muhabbeti ve himmeti, şairlerce işlenir. Memduhun Baykara gibi olması beklenir:

*Hüseyin-Baykara bahş etmemişdi Monlâ Câmiye
Bana ol kâmu kim bu hüsv-i sâhib-kırân verdi (Ş. Gâlib, K. XV/11)*

*Husrev ü Câmî Âli Şîr ü Hüseyin Baykara
Meclis-i şâhânesine olamaz ednâ nedîm (İzzet Osman, K. IX/9)*

*Hüseyin-i Baykara bezminde Câmî
Degil mi neş'e-bahşâ-yı müdâmî (S. Vehbî, K. VI/49)*

1.2. Abdülkâdir Geylânî (öl. 561/1166)

Kadirilik tarikatının kurucusu kabul edilen Abdülkâdir Geylânî; 470/1077 yılında Hazar'ın güneybatısında bulunan Gilân eyaletine bağlı Neyf köyünde doğmuştur. Arapçada “el-Cilî, el-Cilânî”, Farsça'da “Gîlî, Gîlânî”, Türkçe'de ise “Geylânî” şeklinde telaffuz edilen nisbesiyle şöhret bulmuştur. Tam künyesi; Abdülkâdir-i Geylânî b. Musa b. Abdullah b. Yahya b. Muhammed b. Musa el-Cevn b. Abdullah el-Kâmil b. Hasan el-Müsenna b. Hasan b. Ali şeklindedir ve soyu Hz. Ali'ye dayandırılır. Erken yaşta babasını kaybetmiş; 1095 yılında bir kabile ile Bağdat'a gelmiş ve ilimle meşgul olmaya Bağdat'ta devam etmiştir. Kaynaklar tarikat usulündeki hırkayı Debbas'tan giydiğini ve Debbas'ın damadı olduğunu bildirmiştir. Hocası Ebu Sad'ın kendisine Babülrec'de tahsis ettiği medresede tefsir, hadis, nahiv, fıkıh ve kıraat gibi ilimleri okutmuş ve burada vaaz vermeye başlamıştır. İnanişâ göre Geylânî, yirmi beş yıl civarında devam eden inziva döneminin sonunda kendi eliyle hiçbir şey yememeye ahdetmiş, aradan kırk gün geçtiği ve içinden “açım, açım” sesleri geldiği hâlde insanüstü bir

metanet göstererek direnmiş, nihayet bu durumu Ebu Sad el-Muharrimî'ye malum olmuştur. Muharrimî bunu alıp kendi evine götürüp elleriyle doyurmuş ve ardından kendisine şeyhlik hırkasını giydirmişti. Geylânî'nin tarikattaki silsilesi, Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar gider. Geylânî, 1166 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Döneminde Hanbelîler'in imamı olmuştur; bu sebeple Geylânî'ye "Muhyiddin" unvanı verilmiştir. Yüzyüze geldiği kimseleri çok hızlı şekilde etkisi altına aldığı için "Bâzullah/Allah'ın şahini" ve "el-Bâzü'l-eşheb/Avını kaçırmayan şahin" unvanlarıyla da anılmıştır. Ölümünden sonra da tasarruf ve kerametlerinin devam ettiğine inanılır. Müritlerinin dara düştükleri vakit söyledikleri, "Medet, yâ Abdülkâdir!" sözü bir tarikat geleneği olmuştur. Özellikle kadınlar, şeyhin ruhaniyetine samimi bir bağlılık göstermiş ve dara düşünce ondan himmet istemişlerdir. Geylânî'ye yüzlerce kitap atfedilmiştir ancak çoğunun müellifinin Geylânî olmadığı bilinir. Tarikatının ve tesirinin bütün İslam âlemine yayılmasında, uyguladığı metodun payı büyüktür. Bugün Türkiye sınırları içinde yaşayan Kadirî şeyidler, Osmanlı Devleti tarafından XIX. yüzyılın başında, bölgedeki asayişli sağlamak amacıyla, Irak'taki Girdigân'dan getirtilerek Bitlis, Siirt, Van ve Beytüşşebap gibi yerlere yerleştirilmişlerdir.³

Geylânî'nin yüceliğini ve onun mürşitliğini inkar edenlerin şeytana mürit olacağı dile getirilir. Geylânî bütün evliyanın da pîri kabul edilir:

İnkâr idenler anı mürşid tanur şeytânı

Var seyr eyle sultânı sultân Abdülkâdirün (Eşrefoğlu Rûmî, G. 62/5)

Geylânî hakkındaki en dikkat çekici rivayet, onun bütün velilerin şahı olduğuna inanılmasıdır. "Kutb-ı A'zâm" kabul edilen Geylânî'nin ayaklarını diğer evliyanın omuzlarına bastığı, özellikle vurgulanan bir inanıştır. Bu inanış, şiire de yansımaktadır:

Mu'înüdür cemî'-i evliyâ bî-şek ider himmet

İmâm-ı A'zam u şeyh-i mu'azzam Kutb-ı Geylânî (Ş. Yahyâ, K. VI/4)

Gerden-i cümle velî nâdi-yi taht-ı kademi

Şehsüvâr-ı evliyâ Hazret-i Abdülkâdir (Aşkî Mustafa, K. LV/4)

Himmet isteme geleneği de bu velinin zikredilmesinde etkilidir. Geylânî, bu âlemin sultanı kabul edilir ve şiirde böyle vurgulanır:

Zimâm-ı maksadı Nâfi' Cenâb-ı Gavsa bırak

Odur meded-res-i güm-geşte rûzgâr-ı ümîd (Abdünnâfi İffet, G. 50/7)

3 Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *DİA*, c. 1, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 236-239; Üçer, *İslam Düşünce Atlası*, II/870.

*Vâsıl-ı Kurb-ı İlâhî âşık-ı didâr-ı Hak
Şâh-ı Gilân ya'ni Abdülkâdir-i âlî-nijâd (M. S. Fennî, K. XXXVII/6)⁴*

*Abdülkâdir'i sevenler cân u gönülden gelenler
Sîlâ-yı dosta gidenler bize Kâdirler dirler (A. Tirsî, G. 35/11)*

*Anda zâhir nazar-ı Hazret-i Abdülkâdir
Mazhar-ı ahsen-i enzâr Kapu tekyesidir (Âkif, G. 37/3)*

Memduhun ululuğunu ve himmetinin yüceliğini anlatmak için de Geylânî'nin zikredildiği olur:

*Abd-i Memlûkî gibi hâk-i cenâbı hudmetin
Seyyid-i sâhib-velâyet Hân-ı Gilân eyledi (Bâkî, K. VII/22)*

1.3. Bahâeddin Nakşibend (öl. 791/1389)

Hace Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, tam künyesi olup Nakşibendiyye tarikatının kurucusu kabul edilir. 718/1318 yılında Buhara yakınlarındaki Kasrıarifan köyünde doğmuştur. Bahâeddin'in üç günlük bebek iken Semmasî tarafından manevi evlatlık kabul edildiği ve Emir Külâl'in Semmasî tarafından Bahâeddin'i eğitmekle görevlendirildiği nakledilir. Bahâeddin Nakşibend'in kendisi dünyaya gelmeden önce yaşayıp vefat etmiş olan Abdülhalık-ı Gücdüvanî ve Hakîm et-Tirmizî'nin ruhaniyetine intisap ettiği ve bu sebeple "Üveysî" olduğu aktarılır. Buhara'da mezarlıkta dolaşırken yaşadığı olağanüstü hâller dolayısıyla cehri zikri terk ederek hafî zikre yönelmiştir. Tasavvuf ve tarikattaki sülükünü tamamlayıp uzun yıllar insan yetiştirmiştir. Bahâeddin, doğduğu köyde vefat etmiş ve oraya gömülmüştür. Nakşibendî tarikatının büyümesiyle Bahâeddin'in müritleri de onun kabrinin etrafına gömülmüştür. Bahâeddin'in Buhara'da metfun olması; Buhara'yı Orta Asya Türkleri için önemli bir merkez hâline getirmiştir. Bahâeddin Nakşibend, özellikle Anadolu'da Gavs-ı A'zâm olarak da adlandırılır. Kendisi hakkında pek çok keramet anlatılır. Doğduğu andan itibaren alnında velayet alametlerinin parladığına inanılır. Sayısız kerametlerinden bahsedilir. Nakşibend'in kendi hocasını Hızır'a bile tercih etmediği de rivayetler arasındadır. Hayvanların dahi Bahâeddin Nakşibend'den yardım ve himmet almaya geldiği nakledilmiştir.⁵

Nakşibendiliğin tek tip giyim ve tekkeden çıkmamak gibi geleneksel sufiliğin birçok yönünü kabul etmemesi yönüyle Melâmetiyye hareketini hatırlattığı söylenebilir. Divan şiirinde bu zatın isminin zikredilmesi geleneği biraz daha farklıdır. Diğer pek çok velinin ismi teşbih,

4 Fennî Divanı'nda 27 ve 28 numaralı kasideler, Abdülkâdir Geylânî medhinde yazılmıştır.

5 Akçiçek, *Molla Câmî Nefahatü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, 58-595; Mehmet Emin Fidan, *Abdülmecîd Hânî, Hadâiku'l-verdiyye (Nakşî Şeyhleri)*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 487-508; Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend". *DİA*, c. 4: (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 458-460; Üçer, *İslam Düşünce Atlası*, II/901-902.

telmih ve mecazlarla iç içe zikredilir. Ancak Nakşibend'in ismi, şiirde genellikle Nakşiliğe vurgu yapmak ve Nakşibend'in büyüklüğünü ortaya koymak adına kullanılır:

*Ne Halveti vü ne Nakşibendi
Ne Celveti vü ne Mevleviyyet*

*Hîç girmedigüm tarîk yokdur
Çekdüm nice yıl kemân-ı zillet (Fevzî, Terkib-i Bend II/4/2-3)*

*Bahâüddin-i Nakşî'den alırlar feyz-i irfânı
Takâdir pâkdir âli-makardır Nakşibendiler (M. S. Fennî, K. XXXVI/10)⁶*

*Hulûs üzre dilinden mâ sivâ hakkı terk eyler
Varub bir kimse feyz alsa tarîk-i Nakşibendîden (İzzet Osman, K. VIII/1)*

*Bir levhada Nakşibend-i ezkâr
İtmiş bu revişle sebt-i âsâr (Neş'et, K. 9/92)*

1.4. Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 veya 261/875)

Ebu Yezid Tayfur b. İsa-yı Bistâmî, ilk dönem zahit sufilere aittir. Bâyezîd'in dedeleri Mecusi iken sonradan Müslüman oldukları rivayet edilmiştir. Âdem, Ali ve Tayfur (Bâyezîd) isminde üç kardeş oldukları ve bunlardan en takvalı olanın Tayfur olduğu söylenir. Bâyezîd'e "Bu marifeti ne ile buldun?" diye sorduklarında o, "Aç bir karın ve yarı çıplak bedenle..." cevabını vermiştir. Devrinde takvasıyla bilinmiş ve zühdüyle en ileri gelen sufilere aittir. Hadis konusunda güvenilir bir ravi olduğu aktarılır. Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî hakkında "Cebrail'in melekler arasındaki yeri ne ise Bâyezîd-i Bistâmî'nin aramızdaki yeri de odur." demiştir. Anne karnında iken bile vakasının belli olduğuna inanılır. Bâyezîd, hakkında en çok menkıbe anlatılan sufilere aittir. Bâyezîd namaz kıldığı zaman, göğüs kemiklerinin sesi işitilmiş ki bunun sebebi; Hakk'ın heybeti ve şeriat emirlerine tazim imiş.⁷

Bâyezîd, divan şiirinde birkaç farklı yönüyle zikredilir. Dönemin Bâyezîd'i olmak tabiri sıkça kullanılır. Manevi derinliği vurgulanmak istenen kişi, Bâyezîd'e benzetilir. Ancak sevgilinin güzelliği karşısında Bâyezîd'in bile züht ve takvasını koruyamayacağı belirtilir. Sevgilinin güzelliği ve fitnessi karşısında Bâyezîd bile çaresizdir:

6 Fennî Divanı'nda bu beytin yer aldığı 36'ncı kaside, "Nakşibendiler" rediflidir.

7 Süleyman Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkireti 'l-evliya* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 224-277; Dilaver Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 88-92; Akçiçek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, 154-156; Üçer, *İslam Düşünce Atlası*, 1/295-296.

*Mestâne gözlerin görüp mestûrluk satan kişi
Ger Bâyezîd-i vakt ise rüsvây-ı bâzâr eyleyemem (Şeyhî, G. 121/2)*

*Çesmünle âşinâlık iden olsa Bâyezîd
Elbette mest-i mey-keş ü rind-i levend olur (Cevrî, G. 37/3)*

*Cilve-i hüsnün firîb-i gamze-i câdû-fenün
Bâyezîdi Bihremen Cibrili Hârût eylesün (Nâ'îlî-i Kadîm, G. 283/4)*

Kendini takva ehli olarak gösteren bazı sahtekârlara aldanmamak gerektiğini vurgulama için de Bâyezîd-i Bistâmî zikredilir. Görünüşte Bâyezîd gibi olan bazı tiplerin hakikatte şeytan gibi hileci oldukları vurgulanır:

*Ehl-i diller zümresinden olamaz ehl-i hevâ
Ey Usûlî her Yezîd olmaz Cüneyd ü Bâyezîd (Usûlî, G. 14/8)*

*Kimi ki zâhir ile Bâyezîddür dirsen
Bakılsa çeşm-i hakîkatle Bû-Leheb görinür (Agâh, G. 103/3)⁸*

*Dem urur gâhîce vahdetden sanasın Bâyezîd
Benzer ol kâfir Yezîd ü ebter ü şeytâna şeyh (Aşkî Mustafa, G. 156/7)*

Şair bazen memduhun ibadet ve takvada Bâyezîd'den aşağı olmadığını hatta onu geçtiğini vurgular:

*Zühdünü görseydi Bistâmî ta'accüb eyleyip
Şerm ile derdi benim de tâ'atim takvâ mıdır (S. Vehbî, K. XLVI/12)*

*İyd-ı ekber 'ârife ol gün vücûdın mahv idüp
Kavl-i Subhânî dimek zevk ile ol çün Bâyezîd (Aşkî Mustafa, G. 159/8)*

İran sınırları içinde yer alan Bistam vilayetinin Bâyezîd'i çağrıştıracak şekilde anıldığını görmek de mümkündür. Pir ve sultan gibi sıfatlar da Bistam ile birlikte kullanılarak çağrışım pekiştirilir:

*Görüp bu hayreti sultân-ı Bistâm
Gönül mir'atın etdi hayret-endâm (Ş. Gâlib, Mesn. XI/11)*

8 Şerife Akpınar neşrinde bu beyit (53/3)'te yer almaktadır.

Mestâne-i şevkı Ârif-i Câm
Dîvâne-i hüsnî Pîr-i Bistâm (Neşâtî, K. VI/27)

1.5. Behlûl-i Dâna (öl. 183/799)

Ukalâ-yı meccâninden (deli görünüşlü akıllılar) kabul edilen Behlûl-i Dâna'nın tam künyesi Ebu Vüheyb b. Amr b. el-Mugire el-Kûfî es-Sayrafi şeklindedir. Behlûl-i Dîvâne, Sultanü'l-meczubîn ve Abbasi halifesi Harun Reşid (788-809) ile olan münasebeti dolayısıyla Behlûl er-Reşid diye de anılır. Hakkında sayısız menkıbe anlatılmıştır; pek çok halk fıkrası ve efsanevi anlatı, Behlûl'e mal edilmiştir. Kûfeli olduğu ancak Bağdat'ta yaşadığı sanılmaktadır. Başlangıçta normal biri olduğu fakat sonraları cezbeye tutularak kendinden geçtiği; mezarlarda ve harabelerde dolaştığı; yalnızlığı çok sevdiği; çocukların maskarası olduğu ve bunu hep hoş karşıladığı anlatılmıştır. Zaman zaman müstehcen anlatılar da Behlûl'e nispet edilmiştir. Bazı menkıbeler onu Harun Reşid'in kardeşi, bazıları yeğeni, bazıları da nedimi olarak gösterir. Gerçekleri Harun Reşid'e hiç çekinmeden söylediği, hatalarını çeşitli biçimlerde yüzüne vurarak onu doğru yola getirmeye ve uyarmaya çalıştığı, bunun için de eline geçen fırsatları kaçırmadığı rivayet edilir. Behlûl, tasavvufi eserlerde Allah âşığı bir veli ve sufi olarak anlatılır. Neredeyse bütün menakıbnamelerde Behlûl'ün kerametvari hâllerinden ve öğretici nasihatlerinden bahsedilir. Behlûl'ün menkıbe ve fıkraları Arap, İran ve Türk edebiyatlarında da önemli bir yer tutmaktadır.⁹

Divan şiirinde Behlûl, genellikle Harun Reşid ile birlikte zikredilir. Harun Reşid'in Behlûl'e duyduğu hayranlık, şair tarafından farklı şekillerde mukayese edilir:

Mecnûnu eder ehl-i dilin âkılı irşâd
Behlûl ile bak kıssa-yı Hârûn-ı Reşide (Neş'et, G. 100/2)

Kemâl-i rüşdü Hârûn El-Reşid'i eyleyip hayrân
Kalır Behlûl-veş seyr etse bu tertîb-i dîvâna (S. Vehbî, K. VII/25)

Sevgilinin âşıklarının her biri, zamanın Behlûl'ü olmuştur. Şair sevgilisini yüceltmek adına bu tip teşmih ve teşbihlere başvurur:

Külhen-i ıskun temâşâ eyle her bir kûşesin
Kim nice Behlûl-i vaktâ hâbgehdür her biri (Neşâtî, G. 130/3)

Şair, memduhun etrafındaki musahib ve hizmetçileri Behlûl'e benzetir ve memduhu yüceltir. Behlûl-i Dâna, "Hâce-i Dâna" olarak da anılır:

9 Süleyman Uludağ, "Behlûl-i Dâna". *DİA*, c. 5, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 352-353; A. Hilal Kalkandelen, "Fars Edebiyatında Behlûl Hikâyeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 37, Erzurum (2012): 47-64.

*Olurdu mu 'terif taksîrine şerm ü hacâletle
Edeydi hizmet-i bâb-ı refî'in Hâce-i Dâna (Nedîm, Tarihler XXXIV/6)*

*Âsaf-ı Nûşîrevân-mesned ki bezminde hezâr
Mübîd-i hüşyârlar var Hâce-i Dâna gibi (Nedîm, K. XIV/19)*

*Andadır Behlûl-i Dâna-yı Emîn
Andadır cümle kulübü's-sâlihîn (Kerküklü Tabîboğlu, 17/9)*

1.6. Bîşr-i Hafî (öl. 227/841)

Bîşr-i Hafî, ilk dönem zahit sufilerindendir. Tam adı Ebu Nasr Bîşr b. Haris-i Hafî'dir. Aslen Mervlidir ancak sonradan Bağdat'a yerleştiği ve Bağdat'ta vefat ettiği bildirilmiştir. Hafî, “çıplak, yalınayak” demektir. Bu lakabın verilmesi ise “Bir gün Bîşr'in ayakkabısının bağı kopar; Bîşr, bir ayakkabıcıya giderek bağcık ister, ayakkabıcı ise ‘Siz zahitler insanlara ne kadar çok yük oluyorsunuz.’ diye cevap verir. Bunun üzerine Bîşr elindeki ayakkabı ile ayağındaki ayakkabıyı çıkartıp fırlatır ve bir daha ayakkabı giymemeye yemin eder.” şeklinde rivayet edilmiştir.¹⁰

Bîşr-i Hafî, genellikle mürşitlerin silsileleri sıralanırken anılan bir isimdir. Şairin dönemin ileri gelen bir şahsını Bîşr'e benzeterek övdüğü de olur. Hatta Bîşr, memduha hayran sayılır:

*Bîşr-i Hâfî'dir miyân-ı bostân
Dahî Şeybân Râ'î bulmuş âsitân (Kerküklü Tabîboğlu, 17/5)*

*Kelâm-ı dil-keşinde nükte-i ma'nâ-yı kudsîden
Olur hayrân revân-ı Bîşr-i Hâfî merd-i Bistâmî (Cevrî, K. XLVIII/6)*

1.7. Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909)

İlk dönem zahit ve sufilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin künyesi Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed-i Bağdâdî'dir. Sufilerin imamı ve efendisi kabul edilen Cüneyd'in unvanı “Seyyidü't-taife”dir. Ayrıca Cüneyd'e, şeyhlerin en abidi anlamındaki “A'bedü'l-meşayih” da denmiştir. Nihavend asıllı olup Bağdat'ta doğup büyümüştür. Babası cam ticareti yaptığı için Cüneyd'e “Kavârirî” denmiştir. Ayrıca annesi sırça sattığı için “Zeccâc”; kendisinin ibrişimli elbise dokumasından dolayı “Hazzâz” lakapları aldığı da bildirilmiştir. Cüneyd, Serî-i Sakatî'nin yeğenidir. Henüz 7 yaşında iken, dayısı olan Serî-i Sakatî tarafından hacca götürülmüştür. Kur'an ve sünnete bağlı, namaza çok düşkün, nefis terbiyesinde çok yüksek mertebelere çıkmış bir zat imiş. Yatsının abdestiyle sabah namazını kıldığı, rivayetler arasındadır.¹¹ Takvası ve

10 Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi*, 77-80

11 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 515-557; Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* 111-114; Akçiçek, *Molla Câmî Nefahatü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, 188-194; Üçer, *İslam Düşünce Atlası*, I/300.

teslimiyetiyle sembol olmuş olan Cüneyd, şiirde bu yönleriyle karşımıza çıkmaktadır. Dönemin Cüneyd'i olmak, Cüneyd'in mertebesine erişmek, onun vakıf olduğu sırlara vakıf olabilmek gibi durumlar şiirde vurgulanır.

Tasavvufta bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerinin isimlerini içeren belgeye silsilename denir¹² ki bu silsileyi bildiren şiirler de mevcuttur. Cüneyd'in ismi genellikle bu tip şiirlerde zikredilir:

*Seri'ye sonra gelmiştir Cüneyd'e çünkim iş bu sır
Denir seyid o sultâna şeref-zây-ı tarîkattir (Bâkî, K. XVI/47)¹³*

*Ol dahı Cüneyd-i Muhammede telkîn eyledi
Anun için zikr-i hâsu'l-hâsıla ol ganîdür (Ümmî Sinân, K. VIII/8)*

Cüneyd gibi zatların insanın manevi âlemini canlandırması, divan şiirinde vurgulanan bir başka konudur:

*Şeyh Cüneyd Şeyh Şehâbeddîn ayâr
Cân u dilden mahv ider gerd ü gubâr (Kerküklü Tabîboğlu, 17/3)*

*Sâlik-i râst-rev-i câdde-i fevz ü necâh
Mâlik-i meretebe-i züh-d-i Cüneyd ü Edhem (Cevrî, K. XVI/3)*

Cüneyd gibi olabilmek, onun mertebesine ulaşabilmek için gerekli olan şeyin aşk olduğu iddia edilir. Tabi bu mertebeye ulaşmak için ise aşk ve takva birlikte olmalıdır:

*Kul olmayan gam-ı aşka velâyet şâhı olmazmış
Gerek Bağdâd şehrinde Cüneyd ü Bâyezîd olsun (Usûlî, G. 99/4)*

*Bundadur Ma'rûf'a ser-menzil Cüneyd'e cilvegâh
Bundadur Behlûl'e zencîr-i cünûn Mansûr'a dâr (Fuzûlî, K. XII/11)*

*Zâhir ü bâtınun etmiş eser-i haşyet-i Hak
Mazhar-ı sırr-ı 'ibâdât-ı Cüneyd ü Zü'n-nûn (Nâ'îlî-i Kadîm, K. XVII/32)*

12 Necdet Tosun, "Silsile", *DİA*, 37, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 206.

13 Abdülbaki Gölpınarlı kastedilmektedir.

1.8. Dâvûd-ı Tâî (öl. 165/781)

İlk dönemin zahit sufilerinden olan Dâvûd-ı Tâî'nin tam adı Ebu Süleyman Dâvûd b. Nusayr-ı Tâî'dir. Manevi hâli çok yüksek bir veli olduğu anlatılmıştır. Rivayetlere göre yıllarca İmam Ebu Hanife'nin ilim meclislerinde bulunmuştur. Pek çok keramet göstermiş, hikmetli sözler söylemiş bir zattır. Özellikle fıkıh alanında oldukça yüksek seviyelere erişmiştir. Tarikatta piri, Habîb-i Raî'dir. Halktan uzak yaşamaya çalışan bir zahit imiş.¹⁴

İslam'ın ilk dönemlerinde yaşamış olan Dâvûd-ı Tâî, özellikle silsilenamelerde zikredilen bir isimdir. Çalışma için taranan divanlarda, silsilenamelerin dışında başka bir kullanım örneğine rastlanmamıştır:

İrdi Dâvûd-ı Tâî'ye andan

Dahu Ma'rûf-ı Kerhî'ye andan (A. Sivasî, Silsilename 93/11)

Habîb'in vârisi Dâvud-ı Tâî'dir ki ondan da

Bu sır Ma'rûf-ı Kerhî'ye ulaşmış bir vedî'attir (Bâkî, K. XVI/46)¹⁵

Hasenü'l-Basrî'den yâni Habîbü'l-Acemî geldi

Ahi Dâvûd-ı Tâî'î âli-pâye eylemiş vâris (Aynî Baba; Erkaya 2016: 217'den)

1.9. Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210)

543/1149 yılında Rey'de doğmuştur. Tam adı Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistanî şeklindedir. Arap asıllı bir aileye mensuptur. İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbü'r-Rey diye de adlandırılır. Azmi ve zekası sayesinde kısa zamanda kendisini yetiştirdiği nakledilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd el-Hafid, İzzeddin b. Abdüsselam ve Abdülkâdir-i Geylânî gibi meşhur âlimlerle çağdaştır. İlim tahsili için pek çok seyahate çıktığı bilinir. Çeşitli kaynaklarda Râzî'nin Bahâeddin Veled'i sultana şikâyet ettiği ve şehirden çıkarılmasına sebep olduğu nakledilse de bu durum mümkün değildir; çünkü Râzî, Bahâeddin Veled'in Belh'ten ayrıldığı tarih olan 616/1219'dan çok önce Herat'ta vefat etmiştir. VI/XII. yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Fahreddîn Râzî; Arap dili, kelâm, fıkıh usulü, tefsir, astronomi, tıp, felsefe, mantık, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bu sebeple "allâme" unvanıyla da anılmıştır. Özellikle tefsir ve kelâm ilminde ileri seviyelere ulaşmıştır.¹⁶

Fahreddîn Râzî'nin ismi tevriyeli şekilde şiiire malzeme olur. "Fahr" ve "raz" kelimeleriyle cinas ve tevriyeli kullanımlar dikkat çekicidir:

14 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 339-346; Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* 83-86.

15 Abdülbaki Gölpinarlı kastedilmektedir.

16 Üçer, *İslam Düşünce Atlası* II/536; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddîn er-Râzî". *DİA*, 12 (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 236-239.

*Nola fahr eylese 'allâme-i Râzî'ye dahi
Keşf-i tahrîr-i mezâyâda o tahrîr-i zamân (S. Vehbî, K. XLIII/45)*

*Ölürse gönül gitmez anun hâk-i derinden
Râzî gibi ol âşık-ı bî-çâre yirinden (Ümidî, G. 162/1)*

Râzî'nin kaleme aldığı Kur'an tefsiri de (*Tefsîr-i Kebîr*) oldukça meşhurdur. Kaleme alınan çeşitli eserlerin Râzî'nin tefsiriyle mukayese edilmesi de divan şiirinde rastlanan bir durumdur:

*Nice 'allâme kim mahcûb olur Keşşâf-ı fazlından
Hemân Râzî gibi tefsîr edince râz-ı ma'nâyı (S. Vehbî, K. XXXIV/12)*

*Fünûn u hikmet ü fazl u kemâlün Fahr-ı Râzîdür
Şîhâb-ı Enverî kim zerredür sen neyyir-i a'zam (Nev'î, K. XXXIV/8)*

*Tâ'ademde Fahr-ı Râzî fahr ile şîrîn-mezâk
Seyyid ü Sa'de'd-dîn-âsâ lezzet-i takrîrine (Ahmed Vesîm, G. 264/10)*

Aşkın sırrının Râzî tarafından bile çözülemeyeceği, şiirde bahsi geçen bir diğer mevzudur. Aşk sırrının çözümleninin mümkün olmadığı gibi sevgilinin güzelliğinin sırrını çözmek de mümkün değildir:

*Kaddine derdi elif zülfüne lâm u feme mîm
Mushaf-ı hüsnünün esrârını bilse Râzî (S. Vehbî, G. 239/2)*

*Ben sırr-ı aşk bilmek ister idim velikin
Bu ilm ile bilinmez ger olsa Fahr-ı Râzî (Aşkî Mustafa, G. 516/10)*

1.10. Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221)

Tam adı Ebu Hamid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim-i Nişaburî olan Ferîdüddîn Attâr, 513/1112 yılında Nişabur'a bağlı Kedgen köyünde doğmuştur. Ömrünün büyük kısmını Nişabur'da geçirmiştir. Mesleği nedeniyle halk tarafından "Attâr" lakabıyla anılmıştır. Baba mesleği olan attarlığı sürdürmüştür. Rivayete göre bir dervişle yaşadığı diyalog sonucu¹⁷

17 Attâr, süslü dükkanının önünde, büyük tüccarlara yakışır bir edayla köleleri eşliğinde oturmakta iken oradan geçen bir derviş durup Attâr'ın dükkanına bakar ve bir ah çeker. Attâr, bu dervîşi "Neden böyle abdal abdal bakınıp duruyorsun? Yürü, var işine git!" diye azarlar. Dervîş ise "Ben yükü hafif bir adamım. Dünyada bu hırkadan başka bir şeye sahip değilim. Ey kesesi türlü türlü ilaçlarla dolu olan efendi! Bu dünyadan göçeceğın vakit ne yapacaksın? Ben bu dünya pazarından çabuk ve kolaylıkla geçip giderim fakat sen bu ağır yüklerini derleyip toplu. Başımın çaresine bak!" şeklinde cevap verir. Bu sözler Şeyh Attâr'a tesir eder ve Attâr, hayatını değiştirir (Lugal, *Devletşah Şair Tezkireleri*, 252-253).

dükkânını dağıtıp Şeyh Rüknüddin Akkaf'a mürit olmuştur. Yetmiş yıla yakın bir zaman, sufi hikâyelerini derlediği söylenir. Moğol istilası sırasındaki genel katliamda, 618/1221 yılında öldürülmüştür. Attâr'a pek çok eser isnat edilir ancak son araştırmalarda bu isnatların yanlış ya da sahte olduğu anlaşılmıştır. Horasan üslubunda şiir söyleyen Attâr'ın sözü akıcı ve süssüz, dili sıcak ve tatlıdır. Şiirleri aşk ve iştiyakı dile getirir. Güç ve anlaşılmasız tarafı azdır.¹⁸

Ferîdüddîn Attâr'ın kaleme aldığı eserler, kendi döneminde de sonraki yüzyıllarda da sayısız yazar ve şairi etkilemiştir. Özellikle *Mantuku 'l-tayr* ve *İlahiname* adlı alegorik mesnevileri ile *Tezkiretü 'l-evliya* adlı evliya menkıbelerine dair eseri, dünyanın neredeyse bütün coğrafyalarında okunur hâle gelmiştir.

Ferîdüddîn Attâr'ın yazdığı eserler ve icra ettiği attarlık mesleği, şiirde tevriyeli kullanılır olmuştur. Bağ bahçe ve kuşlarla tenasüp içinde Attâr'la ilgili mefhumlar zikredilir. Bağın kuşları, *Mantuku 'l-tayr* okur:

*Mantuku 'l-tayr okumaga başladı mürğ-i çemen
Güşe-i gül-zâr şimdi külbe-i Attâr 'dur (Bâkî, G. 110/2)*

*Gülistân şerhin okur kuş diliyle safha-i gülden
Bilürsen Mantuku 'l-Tayrı kulag ur dinle bülbülden (Emrî, Mukattaat 353)*

*Gonceyi eyledi dem-beste gül urdı ana güş
Mantuku 'l-tayr okıdı murg-ı hoş-âvâ-yı çemen (Zâtî, G. 1183/6; Köse 2009: 218'den)*

*Etdi ma'nâ-yı gülistânı te'emmül bülbül
Mantuku 'l-tayra eder şimdi tevaggul bülbül (S. Vehbî, G. 170/1)*

Şairler kendilerini övmek için eserlerini *Mantuku 'l-tayr* ile mukayese eder. Çoğu zaman da kendi eserlerini Attâr'ın eserinden üstün görürler. Güzel sözler söyleyen divan şairi, “bu sözleri Attâr duysa idi kendi eserini kaleme almazdı” gibi oldukça iddialı konuşur:

*Ger işitseydi Rıdvân'un kelâmın
Dimezdi Mantuku 'l-tayr'ını Attâr (Ahmed-i Rıdvân, G. 260/7)*

*İşit sana diyeyim kuş dilinde hoş sırlar
Ki yırtta Mantık-ı Tayr'ı işitse anı Attâr (Ahmedî, K. XXII/3)*

18 Lugal, *Devletşah Şair Tezkireleri*, 251-257; Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü 'l-evliya*, 15-23; Mustafa Çiçekler, *Mantuku 'l-tayr Kuşların Diliyle* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 9-14; Mehmet Kanar, *Esrarname Ferîdüddîn Attâr* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 9-10; M. Nazif Şahinoğlu, “Ferîdüddîn Attâr”, *DİA*, c. 4, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 95-98; Gencay Zavotçu, *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 247-248; Üçer, *İslam Düşünce Atlası* II/952.

*Aşkîyâ ger bu gazel ire diyâr-ı Aceme
Şevkdan bûy-ı vefâ külbe-i Attâra düşe (Üsküdarlı Aşkî, G. 427/5)*

Attâr okumak ve okutmak sadece bahçedeki varlıklara has değildir. Attâr okumak, ilim ve itibarı artırır. Şairin ele aldığı bir diğer unsur, insanların Attâr'ın eserlerini okuması ve Attâr'dan manevi himmetinden istifade etmek istemeleridir:

*Attâr gibi çârsû-yı i'tibârda
Îsâr-ı nefha-i keremünle ferîd olur (Nâ'îlî-i Kadîm, K. XXXI/7)*

*Nûkhet-i zülfi suhan kıldı dimâgım yağma
Meded ey Hazret-i Attâr amân n'olsun bu (Ş. Gâlib G. 270/10)*

*Hezârân Mantku't-tayr okudum çıkmam dedi âhir
Kanat saldı görünce darb-ı top-ı heft-kantârı (S. Vehbî, K. VIII/38)*

Cem'in kadehinin kenarında ism-i azam yazılı olduğuna inanılır. Bu sırlı yazı, o kadehten içenlerin okuyabildiği bir yazıdır. Cem'in kadehinden hareketle, fena kadehinin etrafındaki yazının pek çok âlim ve şaire feyz verdiği zikredilir:

*Mestüz ol câm-ı fenâdan ki kenârındaki hatt
Nâ'îlî nice Senâyî nice 'Attâr okudur (Nâ'îlî-i Kadîm, G. 98/9)*

Sevgilinin kendisi ve saçı, attar dükkanındaki hoş kokulara benzetilir. Mantık ve attar kelimelerinin birlikte ve tevriyeli kullanımına şahit olunur:

*Mantukun oldı senün kâşif-i esrâr-ı ulûm
Aceb olmaz dem-i müşgînüne dirsem attâr (Nev'î, K. XXIII/17)*

*Biri Attârlarda bir güzeldür
İnen mahbûb inen bî-bedeldür (T. Yahyâ Bey, Şehrengiz II/211)*

1.11. Habîb-i Acemî (öl. 130/747)

İlk dönem sufilerindendir. Habîb-i Acemî, Kur'an okumayı bilmediği için kendisine "Acemî" lakabı verilmiştir. Hayatının ilk dönemlerinde tefecilik yaptığı söylenen Habîb-i Acemî, Hasan-ı Basrî'nin ilim halkasına katılıp orada tövbe etmiş ve ondan ilim tahsil etmiştir. Habîb'in zamanda ve mekânda serbestiyet, ilahi lütuflarla beslenme, hastaları iyileştirme gibi pek çok keramet gösterdiğine inanılır.¹⁹

19 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 109-117.

Divan şiirinde Habîb-i Acemî ismine genellikle silsilenamelerde rastlanır. Bu tip kullanımın dışındaki örneklerle ise taranan divanlarda rastlanmamıştır.

Şeyh Şiblî Şeyh Habîbü'l-Acem

Lâmekân seyrine basmışlar kadem (Kerküklü Tabıboğlu, 17/10)

Ol dahu çün Habîb-i Acemîye telkîn eyledi

Anun için dem-be-dem zikir itdüğü Sübhânıdur (Ümmî Sinân, K. VIII/4)

Hasan-ı Basrî'ye idüb ta 'lîm

Buldı andan Habîb sad takrîm (A. Sivasî, Silsilename 93/10)

1.12. Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922)

Tam adı Ebu'l-Mugisü'l-Hüseyin b. Mansûr el-Beyzavî olan Hallâc-ı Mansûr,²⁰ meşhur sufilerdendir. İran'ın Tur kasabasında doğmuş; Basra'ya yerleşerek evlenmiştir. Birtakım garip hâller geçirdiği, riyazet ve keramet ehli olduğu, mest ve kararsız hâlde bulunduğu, hakikatlere ve sırlara vakıf olduğu söylenmiştir. Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif, Ebu Bekr Şiblî ve Kuşeyrî gibi şeyhler hariç; şeyhlerin ekseri, Mansûr'un işini ret ve inkar etmiştir. Ebu Said Ebu'l-Hayr, Ebu'l-Kasım Cürcanî, Ebu Ali Farmedî ve Yusuf Hemedanî gibiler ise Mansûr'u tazim etmişlerdir. Bazı kimseler; “sufî olan Hallâc-ı Mansûr başkadır, mülhid olan Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc başkadır.” derler. Mülhid olan Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, Muhammed b. Zekeriyâ'nın hocası olup Ebu Said Karmatî'nin arkadaşıdır. Hallâc'ın Cüneyd-i Bağdâdî ile sohbetleri olmuştur. Hallâc'ın tasavvufta üstadı Amr b. Osman-ı Mekki'dir. Tasavvufta ilerleyip fenafillah makamına ulaşınca “Ene'l-Hak” demiş; bu sözün bâtını manasını değil de zahiri manasını ele alanlar, Hallâc'ı münkir kabul etmiştir. Hapse atılıp 8 yıl hapiste tutulan Hallâc, bu dönemde “*Tavasî*” adlı bir eser kaleme almıştır. Aynı dönemlerde Karmatîler Kâbe'yi tahrip edince, mahkeme bu olayın sebebi olarak Hallâc'ın “Ene'l-Hak” sözünü sebep göstermiştir. Kadı Ebu Ömer Hammadî, Hallâc'ın katline ferman vermiştir. Bağdat'ta kamçılanıp vücudu parça parça edilen Hallâc, darağacına çekilerek teşhir edilmiş ve taşlanmış;²¹ ardından da kafası kesilerek cesedi yakılmıştır.²² Birçok sufi, Hallâc'ın hak yolda şehid edilmiş bir mücahit olduğunu

20 Hallâc: pamuk atan demektir. Rivayete göre; Hallâc bir gün pamuk işiyle uğraşan bir arkadaşının deposuna gitmiş; bir parmak işaretiyle pamuk çekirdekleri derhâl ayrılmıştır. Hallâc lakabını bu yüzden almıştır (Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 707).

21 Herkes Hallâc'a recm taşı atmış ancak Hallâc hiç ses çıkarmamıştır. Ebu Bekr Şiblî de muvafakat etmek için bir gül atınca Hallâc “âh” diye bağırmıştır. “*Sana atılan bunca taşlardan hiçbirine niçin âh etmedin? Atılan bir güle âh etmenin sırrı nedir?*” diye Hallâc'a sorulmuştur. O da “*Onlar bilmiyorlar; onun için de mazurdurlar. Onun (Şiblî'nin) yaptığı gücüme gitti çünkü o biliyor, bunu yapmamalıydı.*” şeklinde cevap vermiştir (Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 715).

22 Hallâc'ın müritlerinden bazıları: “*Hallâc katledilmedi ancak Hallâc'ın benzeri bir Allah düşmanı o şekilde öldürülmüştür.*” dediler. (Akçiçek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, 291). Ancak bu rivayetin Hz. İsa'dan mülhem olduğu aşikardır.

bildirmiştir. Hallâc'ın kesilen her bir azasından “Ene'l-Hak” sadası işitildiği, yakıldıktan sonra da külünden “Ene'l-Hak” naraları geldiği aktarılmıştır. İdamı götürülürken bir taşın üzerinde bir kez “Allahu ekber” deyince taşın eridiği; darağacındayken kesilen bileklerinden akan kanların yerde kelime-i tevhid yazdığı; bileklerinden akan kanların Dicle'ye karıştığı ve bu anda Dicle'nin coştığı; Dicle'den sulanan bütün nebatın kelime-i tevhid söyleyerek galeyana geldiği; yakılan cesedin küllerinin Dicle'ye serpildiği zaman Dicle'nin sakinleştiği gibi çok çeşitli menkıbeler Hallâc için anlatılmıştır.²³

Edebiyatta Hallâc, aşk şehidi sayılır. Davasına olan sadakati, davasından vazgeçmemek uğruna darağacına çekilmesi ve “Ene'l-Hak” sözü, Hallâc'ı divan şiirinin en önemli kavramlarından biri hâline getirmiştir. Aşkın sırrı “Ene'l-Hak” sözünde gizlidir. Âşık da aşkına sadakat göstermeli ve gerektiğinde “Ene'l-Hak” diyerek Mansûr gibi dâra çekilmeyi göze almalıdır:

*Meydân-ı aşk içre cân kim terk iden Mansûr olur
Gönlüm “ene'l-Hak” dir ise zülfünde ber-dâr eylemem (Şeyhî, G. 121/4)*

*Hezârân âferin dâr-ı cihânda Şâh Hallâca
İrîmişdür Ene'l-Hak refreğiyle kasr-ı mi'raca (Zâtî, G. 1240/2; Köse 2009: 253'ten)*

*Bâde-i vahdet ile mest oluyorsun Asrî
Sen de gel şimdi ene'l-hak diyerek dâra yürü (Asrî, G. 178/7)*

*Vücûd-ı mutlakın bahri ne mevci kim eder peydâ
“Ene'l-hakk” sırrını söyler eger mahfî eger peydâ (Usûlî, G. 1/1)*

*Vücûd-ı mutlakın bahri ne mevci kim eder peydâ
“Ene'l-hakk” sırrını söyler eger mahfî eger peydâ (Usûlî, G. 1/1)*

*Aşk degül mi âşıkı şevk-ıla ber-dâr eyleyen
Gerçi Bağdâdî ene'l-hak söyleyen Mansûr ise (Ümmî Sinân, K. XII/37)*

*Ene'l-‘aşk na’rasın urdum ene'l-Hak söylerem gayrı
Ne hâcet Hazret-i Mansûr gibi üftâdî-i gavga (Aşkî Mustafa, G. 12/10)*

Âşık, Mansûr'dur. Sevgilinin saçı ise darağacı telakki edilir. Âşık için bu idam bir şeref kabul edilir:

23 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 704-718; Akçiçek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, 288-293; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 185-186; Üçer, *İslam Düşünce Atlası* 1/302.

*Fakat bir ben miyim âlem sana mecbûrdur şimdi
Gönüller dâr-ı zülfünde bütün Mansûrdur şimdi (Abdünnâfi İffet, G. 271/1)*

*Aşkı ile âdemi dünyâda Mansûr eyleyüp
Zülfünün dârına dilber cânını ber-dâr ider (Ahmed-i Rıdvân, G. 8/4)*

*Halka gavgâ salayım ben dahı Mansûrlayın
Zülfünde asılayım dâra varayım cânım (Eşrefoğlu Rûmî, G. 78/6)*

*Şeyhî umardı Mansûr ola hüsn iline
Âkibet gönli bigi zülfine dâr oldı yine (Şeyhî, G. 155/8)*

*Gördiler Mansûr-veş zülfünde ber-dâr olduğum
Yakdılar hâkisterüm âhumla ber-bâd idiler (Üsküdarlı Aşkî, G. 73/3)*

Bu fani dünya bir dâr ağacı kabul edilir. Mansûr gibi nefis ve beden libasından kurtulanlar, gerçek âleme ulaşır. Darağacı, ukbaya açılan bir kapı kabul edilir. Bu dünyaya meyleden kişi ise dünyanın darağacına çekilecek ve mahvolacaktır:

*Âşık oldur dâr-ı dünyâdan ferâgat eyleyüp
Eyleye Mansûr-veş iki cihânı bir kadem (T. Yahyâ Bey, G. 286/5)*

*Fenâsın bildi dünyânun çekildi dâr-ı 'ukbâya
Sa'âdet mülkine Bârî muzaffer kıldı Mansûrî (Bâkî, G. 505/4)*

*Dâr-ı cihânda 'asâ koyup cism-i zârını
Tenhâca gitti görmege Mansûr yârını (Emrî, Mukattaat 433)*

*Şu cân kim oldı anun 'ışkı dârına Mansûr
Vücüd leşkerinün kahrına muzafferdür (H. Hamdî, G. 26/4)*

*Pek asılma heves-i târik-i dil-gîsûya
Korkarım ey dil-i Mansûr seni dâra çeker (Âkif, G. 33/4)*

*Cihad-ı ekber-i nefis it 'âlem-efraz-ı tevhîd ol
Budur sırr-ı "ene'l-hak" bezmine Mansûr olmaklık (E. Ferîd İbrahim, G. 26/6)*

*Geç Nev'iyâ libâs-ı bedenden ki kayd imiş
Mansûra rişte-i teni Îsâya sûzeni (Nev'î, G. 540/5)*

Şaire göre gerçek âşık, Mansûr gibi canını aşkı uğrunda feda eden kişidir. Bunu yapamayan, âşıklık iddia etmemelidir. Sevgiliye meyli olan herkes canından vazgeçecek seviyededir:

*Kaddüne meyl etmeyendür bu ser-i meydânda
Asılıp Mansûr-ves' aşk-ıla şöhret bulmayan (Beyânî, G. 586/3)*

*'Aşk meydânı Beyânî bir temâşâ-gâhdur
Ana çün Mansûr ber-dâr olmayanlar gelmesün (Beyânî, G. 633/9)*

*Didüm Mansûr-ı aşkum târ-ı zülfünde beni bend it
Didi ber-dâr-ı aşkum olana âlî resendür bu (Ahmet Müsellem, G. 134/3)*

Hallâc idama götürüldüğü esnada bir taşın üzerine çıkmış “Allah” diye nara atmıştır. Bu naranın samimiyetine binaen Hallâc'ın ayağının altındaki taşın eridiği rivayet edilir. Şairler kimi zaman menkıbeye de değinmiştir:

*Virüp tezelzül-i Mansûrî sâk-ı arşa tamâm
Hudâ Hudâ diyerek pây-ı dâra dek giderüz (Nâ'îli-i Kadîm, G. 166/4)*

*Menâr-ı dârdan Mansûr'a bang-ı aşk urdurmak
Heveskârâne hâl-i âşıkî teşhîr içündür hep (Esrâr Dede, G. 20/2)*

1.13. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728)

Hasan-ı Basrî, hakkında pek çok menkıbe anlatılan zatlardan biridir. Rivayete göre; Hasan-ı Basrî'nin annesi, Hz. Peygamber'in zevcelerinden Ümmü Seleme'nin hizmetçisi imiş. Annesi meşgul iken Hasan'ı Ümmü Seleme kucaklar ve göğsünü verirmiş. Rivayet edilir ki o zaman Ümmü Seleme'nin göğsüne birkaç damla süt gelmiş ve Hasan-ı Basrî sütü içmiş. Kerametleri ve üstünlükleri, Hz. Peygamber'in zevcesinin sütünden içmesi sebebiyle imiş. Hem Hasan-ı Basrî bebekken Hz. Peygamber'in su içtiği testiden su içtiği için “içtiği su nispetinde Peygamber ilminden faydalandığı” aktarılmıştır.²⁴ Ancak ölüm tarihlerine bakıldığında anlatılan “testiden su içme” ve “süt emme” hadiselerinin mümkün olmadığı görülecektir.

Hasan-ı Basrî ismi silsilenamelerde karşımıza çıkar. Bununla birlikte Basrî'nin züht ve takva ehli olduğu da şiirde dile getirilir:

24 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 83-97; Üçer, *İslam Düşünce Atlası*, I/166-168.

*Ol dahî bil Hasan-ı Basrîye telkîn eyledi
Zâhiri bâtnı ma'mûr pîrlerin burhânidur (Ümmî Sinân, K. VIII/3)*

*Ali'nin sırrına mir'ât olan Basrî Hasan bî-şek
Hasandan da Habîb'e intikâl etmiş emânettir (Bâkî, K. XVI/45)²⁵*

*Münkeşif olsa bekâda Hasan-ı Basrî'ye
Vera'u zühdünü elbette eder istihsân (S. Vehbî, K. XLIII/42)*

*Bu rivâyâtı Hasan Basrî bana nakl eyledi
Eyledi gün gibi bize şerh-i Tıbyân bir köpek (Aşkî Mustafa, G. 374/20)*

1.14. İbrahim Edhem (öl. 161/777)

İlk dönem zahit sufilerinden olan İbrahim Edhem'in künyesi, Ebu İshak İbrahim b. Edhem b. Mansûr'dur. Horasan'ın Belh bölgesindeki meliklerden birinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Hakkında birçok menkıbe anlatılır. Bir gün avlanmak için araziye gittiğinde gaipten bir ses duymuş ve varlık sebebini sorgulamaya başlamıştır. Sonrasında tacını ve tahtını terk edip sufilerin yolunu seçmiştir.²⁶ Başka bir rivayette, Edhem hükümdarlığı döneminde ava çıkar. Bir ceylanı takip edip vadiye iner. Vadide, eli ayağı bağlanmış birinin karga tarafından beslendiğini görür. Bu adamın kervanı soyan hırsızlar tarafından bu hâlde bırakıldığını; karganın ise Allah tarafından bu adamı beslemek için gönderildiğini öğrenir. Bu hadiseden sonra tacı ve tahtı terk edip sufilik yolunu seçer.²⁷ Edhem çölde bir adam görmüş ve bu kişi Edhem'e ism-i azamı öğretmiştir. Edhem, bu duayı okuyunca Hz. Hızır'ı görmüştür. Hızır, Edhem'e ism-i azamı öğreten zatın Dâvûd-ı Belhî olduğunu bildirmiştir. Başka bir rivayete göre ise Edhem bir gece sarayındaki tahtının üzerinde uyuyakalmıştır. Bu esnada sarayın çatısından bir ses duymuştur. Edhem, çatıdaki sesle arasında geçen çeşitli diyaloglardan sonra sarayını ve saltanatını terk ederek Belh'ten ayrılmış ve zahitlerin yolundan gitmiştir. Başka bir rivayete göre Edhem'in gönlündeki züht ateşini bizzat Hz. Hızır tutuşturmuştur. Olanca heybetiyle Edhem'in sarayına gelen Hızır, Edhem'e çeşitli nasihatlerde bulunmuş ve Edhem saltanatı terk etmiştir.²⁸ Evliya tezkirelerinde Edhem, tacını ve tahtını terk edip züht hayatını seçen biri olarak anılır. Hakir görülmekten lezzet alan, münzevi bir hayat süren, sırrının ifşa edilmesiyle birlikte ortadan kaybolan Edhem, çeşitli kerametler gösteren efsanevi bir şahıs olarak nakledilir.

25 Abdülbaki Gölpınarlı kastedilmektedir.

26 Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* 64-66

27 Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015): 147.

28 Uludağ, *Ferîdüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 163-189; Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* 64-66; Akçiçek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadarati'l-kuds*, 130-132; Üçer, *İslam Düşünce Atlası* 1/288.

Şairler, âşıklık iddiasını güden birinin Edhem gibi her şeyi terk etmesi gerektiğini vurgular. Sevgilinin âşıkta açtığı yaralar, “Tâc-ı Edhem” gibi kabul edilir. Aşk gamı, âşık için tâc-ı Edhem’dir. Aşkla elde edilecek olan şeyler ise mukayeseden uzak ve kıymetlidir. Sultanlığı verip kanaat ve faniliği almak, en doğru ticarettir:

*Gir kanâat şâline Edhemlik eylersen gönül
Çün gedâ-yı ‘ışk olan pâlâsa dîbâsın virür (Üsküdarlı Aşkî, G. 91/3)*

*Fenâ ehliyle hem-cins olmağın İbn-i Edhem-veş
Virüp fâhir-libâsum almışam bir köhne şâlum var (Çorlulu Zarîfî, G. 117/4)*

*Edhem gibi terk eylemiş mülk-i fenâyı
Şâhâne tefâhürle deriz kim ne gedâyız (S. Vehbî, Terci-i Bend, I/1/2)*

*Varını terk eylemiş râh-ı muhabbetde mukîm
Edhem-âsâ taht u tâc u sîm ü zerden geçmişüz (Aşkî Mustafa, G. 242/2)*

*İşitdün âşık oldı Şâh Edhem
Giyüp bir çul cihânda itdi seyrân (Eşrefoğlu Rûmî, G. 83/9)*

Methiyelerde de Edhem mazmununa rastlanır; Edhem, memduhun ancak kölesi olacak seviyededir. Şair, kendini de Edhem makamında görebilir. Sözü ve hünerin derinliğini vurgulamak için Edhem benzetmesi kullanılabilir:

*Bende-i dergâhun olmuşlar selâtîn-i cihân
Kemterîn bir çâkeründür Zâde-i Edhem senün (Beyânî, G. 456/7)*

*Kılsan adü şikârın per döke Bâz-ı Eşheb²⁹
Gelsen vera’ sözine pend ala İbni Edhem (Şeyhî, K. VIII/19)*

*Tayy eder lehmü’l-basarda Edhem-i tab’ım eger
Âlem-i gayb-ı hüner olsa verâ-yı nev-zemîn (Âkîf, G. 98/2)*

Takva ehli gibi görünen bazı sahtekarların olabileceği vurgulanırken de İbrahim Edhem zikredildiği olur. Böylelerinin İbrahim Edhem olamayacağı dile getirilir. Bu durumun tam tersinin söz konusu olduğu da dile getirilir. Takva ehli olursa bile halk arasında bu durumun kavranamayacağı ve riyâkarlık olarak adlandırılacağına dikkate çekilir:

29 Bâz-ı Eşheb, Abdülkâdir Geylânî’nin lakaplarından biridir.

*Bedevî'nün müsemmâ zâhir olmaz ismden ey dil
Kıyâs itme her İbrâhîm İbrâhîm Edhemdür (Agâh, G. 69/3)³⁰*

*Her kişi bu harem-i ışkda mahrem olmaz
Her Birâhîm bu dergâhda Edhem olmaz (Ahmedî, G. 287/1)*

*Riyâ vü zerk ile meşhûr olursın halk-ı âlemde
Tutalum 'ışk-ile Mansûr-ı vakt ol zühd-ile Edhem (Nev'î, K. XXXIV/25)*

Bu dünya ve içindekilerin hepsi gelip geçicidir. Bu faniliği iyi anlayanlardan biri de Edhem'dir. Dünyaya Edhem gibi bakmak gerektiği söylenir. Taç ve taht sahibi Edhem'in de fena bulduğu şiirde zikredilir. Fena ehli olmak, en büyük saltanattır:

*Fenâsın bildi âhır tâc ile tahtını terk etdi
Bu mülk-i bî-sebâta Zâde-i Edhem gelüp gitdi (Beyânî, G. 813/4)*

*Vâdî-i gamda mücerred zillet-i hestî ile
Âşiyân-ı murg-ı vahşî tâc-ı Edhemdür bana (Ahmet Müsellem, G. 5/2)*

Edhem'in manevi coşkunluğu da şiirin malzemesidir. Kadeh, "Tac-ı Edhem"dir ve neşe verir:

*Nihânî işrete mâni degüldür kisvet ey zâhid
İçerler bunda 'ârifler toluyı tâc-ı Edhemden (Bâkî, G. 360/3)*

*Tâc-ı Edhem neş'esin terk itme bâri zâhidâ
Çünkü yokdur sende İbrâhîm Edhem neşvesi (Ş. Yahyâ, G. 404/2)*

1.15. Mâlik b. Dînâr (öl. 131/748)

Mâlik b. Dînâr, sufilerin önderlerinden olup Hasan-ı Basrî'nin dostlarından. Bir kölenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Hakkında pek çok menkıbe rivayet edilmiştir. Kendisi ile özdeşleşmiş olan menkıbe ise şu şekildedir: "Mâlik b. Dînâr, deniz yolculuğuna çıkar. Deniz ortasına varınca gemiciler seyahat ücretini ister. Mâlik, parasının olmadığını söyleyince gemiciler Mâlik'i kendisinden geçinceye kadar döver. Mâlik'in aklı başına gelince gemiciler yine para ister ve Mâlik'i yine dövüp denize atmaya cüret ederler. Bu esnada denizin üzerinde ağızlarında dinarlar olan balıklar zuhur eder. Mâlik, elini uzatıp balıklardan bir dinar alır ve gemicilere verir. Hadise karşısında gemiciler Mâlik'in ayaklarına kapanır ancak Mâlik gemiden ayrılıp su üzerinde yürüyerek gözden kaybolur."

30 Şerife Akpınar neşrinde bu beyit (60/3)'te yer almaktadır.

Bu sebeple Mâlik'e "Dînâr" ismi verilmiştir. Yıllarca itikafta yaşadığı ve bir şey yemediği rivayet edilir.³¹

Divan şiirinde Mâlik b. Dînâr, sıkça kullanılan bir isim olarak karşımıza çıkar. "Mâlik" ve "Dînâr" kelimelerinin tevriyeli olarak kullanımına sıkça rastlanır. Anlam zenginliği, dinar sahibi olma isteğiyle sağlanır:

*Nakd-i cânâ almış iken Yûsuf-ı maksûdumu
Mâlik-i dînârlar bozmak ister bâzârımı (Hayâlî, G. 592/2)*

*Her durahtı çemenün mâlik-i dînâr-durur
Zeri ger hâk ile eylerse 'aceb mi yeksân (Emrî, K. I/13)*

*Alurlar nakd-i 'aklun sîm-berler müflis eyerler
Riyâzetler çeküp yıllarla olsan Mâlik-i Dînâr (Emrî, G. 153/2)*

*Gice sûzân-ı mahabbet gündüzün ber-dâr-ı 'ışk
Sanasın Mansûrdur yâ Mâlik-i Dînâr şem' (Nev'î, G. 211/4)*

*Sûfî ruh-ı zerd ile visâle yitişilmez
Bir hâlet idüp mâlik-i dînâr olabilesek (Nev'î, G. 258/4)*

*Melek vasf etse Mâlik'den açar ol dûzahî bahsi
Sanarsın hem-zebânî zâhidin gûyâ zebânîdir (S. Vehbî, G. 49/5)*

1.16. Ma'rûf-ı Kerhî (öl. 200/816)

Tam adı; Ebu Mahfuz b. Firuz-ı Kerhî olan bu zat, zamanının büyüklerinden kabul edilir. Ma'rûf'un Ali b. Musa Kazım'ın azatlı kölesi olduğu bildirilmiştir. Ma'rûf, Serî-i Sakatî'nin üstadı imiş. Ma'rûf, Hristiyan bir ailede doğmuş, İmam Ali b. Musa Kazım'ın himmetiyle İslam'ı seçmiş ve sonunda ailesini de Müslüman etmiştir.³²

Ma'rûf hakkında sayısız menkıbe anlatılmıştır. Ma'rûf, genellikle silsilenamelerde zikredilen bir isimdir. Taranan divanlarda farklı bir kullanım tespit edilememiştir:

*Şeyh Ma'rûf'da eser bâd-ı sabâ
Ol sabâdan kesb ider cânlar safâ (Kerküklü Tabiboğlu, 17/1)*

31 Uludağ, *Feridüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 97-105.

32 Uludağ, *Feridüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 409-415; Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* 71-73; Akçiçek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, 127-128; Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Meşhurlar*, 149.

*Ol dahı çün Ma'rûf-ı Kerhîye telkîn eyledi
Anun için bi-nişân u lâ-mekân seyrânıdır (Ümmî Sinân, K. VIII/6)*

*Habîbin vârisi Dâvud-ı Tâ'idir ki ondan da
Bu sır Ma'rûf-ı Kerhî'ye ulaşmış bir vedî'attir (Bâkî, K. XVI/46)³³*

1.17. Serî-i Sakatî (öl. 257/870)

Bu zat, Cüneyd-i Bağdâdî'nin dayısı ve üstadıdır. Tam adı; Ebü'l-Hasan Serî³⁴ b. Mugallas-ı Sakatî³⁵ olarak aktarılmıştır. Serî, Ma'rûf-ı Kerhî'nin talebelerinden imiş. Serî'nin çok abid bir kul olduğu söylenir. Başlangıçta Bağdat'ta yaşar ve hurdacılık edermiş; bu yüzden kendisine “Sakatî” lakabı verilmiştir. Manevî âlemde yüce makamlarda olduğuna inanılır.³⁶

Serî-i Sakatî de silsilenamelerde karşımıza çıkan bir isimdir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin dayısı olması ve onu yetiştirmiş olması dolayısıyla da zikredilir.

*İrdi andan Serî pür-nûra
Dahı andan Cüneydî mecbûre (A. Sivasî, Silsilename 93/12)*

*Serî'ye sonra gelmiştir Cüneyd'e çünkim iş bu sır
Denir seyyid o sultâna şeref-zây-ı tarîkattir (Bâkî, K. XVI/47)³⁷*

1.18. Süfyân-ı Sevrî (öl. 161/778)

Süfyân-ı Sevrî, beş büyük müçtehiten biri sayılır. Dönemindeki birçok büyük âlim ve şeyhle arkadaşlık etmiştir. Anlatılanlara göre; Süfyân, ilk dönemlerinde bir gün camiye yanlışlıkla sol ayağıyla girmiştir. Bunun üzerine “*Ey sevr! Sevrlik yapma!*” yani “*Ey öküz! Öküzlük yapma!*” şeklinde bir ses işitilmiştir. Bu yüzden ona Sevr demişlerdir. Sünnete ve farza son derece bağlı biri olduğu zikredilmiştir.³⁸

Süfyân-ı Sevrî şiirde genellikle diğer veli ve mutasavvıflarla birlikte zikredilmektedir:

*Bu için bir bilmek ile buldular Hakka tarîk
Şiblî vü Ma'rûf u Sevrî vü Cüneyd ü Bâyezîd (Hayâlî-i Gülşenî, G. 32/5)*

1.19. Şeyh-i San'ân (öl. 211/826-27)

İlk dönem evliyasından olan bu zatın tam adı Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam b. Nafî es-San'ânî el-Himyeri'dir. 126/743-44 yılında Yemen'in başkenti olan San'a şehrinde

33 Abdülbaki Gölpınarlı kastedilmektedir.

34 Akççek'in tercümesinde bu isim “Sırrî” olarak zikredilir.

35 Bu tarih, Uludağ, *Feridüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya* 'da 251/865 olarak verilmiştir.

36 Uludağ, *Feridüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 416-430; Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi*, 74-77; Akççek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadarati'l-kuds*, 149-150.

37 Abdülbaki Gölpınarlı kastedilmektedir.

38 Uludağ, *Feridüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 292-303.

doğmuştur. Çeşitli ilmî ziyaretler gerçekleştirmiş ve bu seyahatlerde Mamer b. Râşid, Süfyân-ı Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Mâlik b. Enes ve devrinin diğer büyük âlimlerinden hadis tahsil etmiştir. İmam Buhârî 110, Müslim de 409 hadisi Abdürrezzak'tan almış ve eserlerinde bu hadislere yer vermişlerdir. Şii mezhebinden olduğu söylenen Abdürrezzak, hadis ilminde itibar edilen bir âlimdir.³⁹

Şeyh-i San'ân'ın bilinirliğini sağlayan asıl hadise ise başından geçtiğine inanılan bir aşk hikâyesidir. Bu hikâye Ferîdüddîn Attâr'ın *Mantuku'l-tayr*'ında geçer. Müritleriyle birlikte yaşayan ve sayısız keramet gösteren şeyh, rüyasında gördüğü bir Hristiyan kızına kavuşmak için Rum iline gider ve aradığı kızı bulur. Sevdiğine kavuşmak uğruna içki içen, dinini değiştirip zünnar bağlayan ve domuz çobanlığı yapan bu şeyhin kıssası, Doğu edebiyatlarında iyi bilinir. Bu kıssa, davasında sadık olmanın en bilindik örneklerindedir.

Şeyh-i San'ân'ın düştüğü bu vartanın sebebi, farklı şekillerde anlatılmaktadır. Bu anlatıların en ilginç olanı ise Şeyh-i San'ân'ın Abdülkâdir Geylânî'ye itaat etmemesi üzerine bunları yaşamış olması hakkındadır. Rivayete göre Geylânî'ye Allah tarafından “*Ayaklarım, bütün evliyanın boynundadır.*” sözü ilham edilmiş ve Geylânî bu sözü ilan etmiştir. Şeyh-i San'ân ise bu sözü kabul etmeyerek “*Ben muhiplerdenim, Gavs-ı Azam'ın bu sözüne uyup boyun eğmem gerekmez.*” demiştir. O vakit Geylânî “*O zaman boynuna domuz ayakları bassın.*” demiştir. Şeyh-i San'ân'ın sergüzeştinin bu sebeple yaşandığına inanılır. Özellikle Kadirilerdeki inanişâ göre, Şeyh-i San'ân'ın bu vartadan kurtulması yine Geylânî'nin himmetiyle olmuştur.⁴⁰

Şeyh-i San'ân, sevdası uğruna din değiştirmeyi hatta zünnar bağlayıp domuz olatmayı bile göze almıştır. Âşık ise sevdiği uğruna bunları göze almalıdır. Sevgili uğruna bunları göze almayan, kendine âşık dememelidir. Şiirde Şehy-i San'ân'ın bahis konusu olması, genellikle bu durumla alakalıdır:

*Aceb zülfün çelîpâsı ne sûretten görindi kim
Perişân itdi sevdâsı huzûr-ı Pîr-i San'ân'ı (H. Hamdî, G.177/4)*

*Şeyh San'ân ki bağlamış zünnâr
Bir de ol dîn-fedâ-yı aşkı görün (Asrî, Terkib-i Bend I/IV/5)*

*Pîr-i San'ânı halâs itdin o denlü vartadan
Küfr-i hestiden rehâ kıl lâ-salâhem el-meded (Sıdkî, G. 51/11)*

*Bağlaram zünnâr ammâ merd elinden bağlaram
Özgedür dînüm benüm âyîn-i San'ân özgedür (Kavsî, G. 118/4)*

39 Ali Akyüz, “Abdürrezzak es-Sanani”. *DİA*, 1, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 298-299; Yusuf Babür, “Şeyh-i Sanan Kıssasına Dair”, *Turkish Studies* 8/13 (2013), 509-516.

40 Tahir Galip Seratlı, *Abdülkâdir Geylânî Hazretlerinin Menkabeleri*, (Konya: Kardelen Yayınları, 2010), 47-49.

1.20. Şiblî (öl. 334/946)

Şiblî,⁴¹ Bağdat'ta doğup büyümüştür ancak aslen Eşrusne şehrinde dir. İlk dönem sufilerindedir. Züht ve takva ehlidir. Künyesi Ebu Bekr Dülef b. Cuhder Şiblî'dir. Uyumadan ibadet edebilmek için gözlerine tuzla sürme çeken biri imiş. Dinin emirlerine aşırı derecede hassasiyet gösterdiği bildirilmiştir. Mâlikî mezhebi üzere ilim sahibi olduğu bilinir. Pek çok hadis kaydetmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un tarafında durduğu için halktan daima eza görmüştür. Bir müddet Demavend emirliği yapmış, Bağdat'tan gelen azil mektubuyla hakikate kapı aralamış ve makamı terk etmiş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müşidliğinde pek çok mertebe katetmiştir. Şiblî hakkında birçok keramet nakledilmiştir.⁴²

Şiblî, şiirde kendine has bir yanıyla anılmaz, genellikle diğer evliyayla birlikte zikredilir. Şiblî ve diğerlerinin manevi makamları vurgulanır:

*Mûsî vü Tûr nedür Şiblî vü Mansûr nedür
Ejdehâ olan ağaç urgan ile dâr nedür (Nesîmî, G. 102/6)*

*Mu'tekid pey-rev-i Şiblî vü Cüneyd ü Zü'n-nûn
Müttakî-mertebe düstûr-ı velî-isti'dâd (Cevrî, K. XVIII/7)*

*Mey ü mahbûb ile işret iderken zâhid-i sâlûs
Söze gelse velî Şiblî vü İbrâhîm-i Edhemdür (Hisâlî, G. 84/5)*

*Mükâşif-i mutlakî meczûb-ı mutlak tarîk-i dünyâ
Cüneyd ü Bâyezîd ü Edhem ü Şiblîye hem-pâye (Nâ'îl-i Kadîm, Tarih (44)/2)*

Şiblî'nin kerametlerinden biri de azgın bir nehirden kurtulmaktır. Başka bir kerameti ise Dicle kenarında gerçekleşir. Dicle nehrinin akan suyu üzerinde namaz kılar. Nadiren de olsa bu durum şiire yansır:

*Şeyh Şiblî gibi akar suya seccâde salup
Gösterür halka alâmet yine bu cîsr-i 'alâ (T. Yahyâ Bey, K. XXXI/10)*

1.21. Veysel Karenî (Üveys el-Karenî) (öl. 37/657)

Tabiinden olan Yemenli Üveys el-Karenî için Hz. Peygamber'in "Üveys el-Karenî, sahabeye güzel bir şekilde tabi olanların en hayırlısıdır." şeklinde buyurduğu rivayet edilir. Hatta Hz. Peygamber'in "Rahman'ın nefesini Yemen cihetinde buluyorum." dediği de hadisler arasında

41 Şeyh Galib Divanı'ndaki 25 beyitlik bir mesnevi, "Hikâye-i Ebû Hafz Haddâd Bâ-Şiblî Rahmetullâhi Aleyhi'l-Bâr" başlığıyla Haddad ve Şiblî'nin buluşmasını konu edinir.

42 Uludağ, *Feridüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 738-768; Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi*, 147-148; Akçiçek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadarati'l-kuds*, 332-336.

zikredilir.⁴³ Karenî, Yemen'deki Murâd kabilesinin Karen aşiretine mensuptur.⁴⁴ Bazı hadis kitaplarındaki rivayetlere göre Hz. Ömer, halifeliği döneminde Yemen'den gelen bir grup insana aralarında Üveys el-Karenî'nin bulunup bulunmadığını sormuştur. Soru üzerine Üveys çıkıp kendisini tanıtmıştır. Hz. Ömer, Resûl-i Ekrem'in kendisine ileride Üveys'in Medine'ye geleceğini haber verdiğini ve onu gördüğü takdirde dua istemesini tavsiye ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Üveys, Hz. Ömer'e dua etmiştir. Hz. Ömer, Üveys'in kafileyle birlikte Kûfe'ye gittiğini öğrenince Kûfe valisine bir mektup yazıp Üveys hakkında referans olmayı teklif etmiş fakat Üveys kalabalıktan uzak bir hayat yaşamak istediğini belirterek Hz. Ömer'in bu teklifini reddetmiştir. Ertesi yıl Hz. Ömer, Kûfe'den hacca gelen bir kişiye Üveys'in durumunu sormuş ve Üveys'in yoksulluk içinde yaşadığını öğrenmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, o kişiye Üveys hakkında Hz. Peygamber'den duyduklarını anlatmış, hacdan dönen Kûfeli de Üveys'in yanına gidip ondan dua istemiştir. Karenî'nin ise halkın dua istemek için yanına gelip kendisine iltifat etmesinden endişe duyduğu ve o bölgeyi terk ettiği⁴⁵ rivayet edilir.⁴⁶

Üveys, Hz. Peygamber'i görmemiştir ancak onun Hz. Peygamber tarafından manevi âlemde irşat edildiğine inanılır. Bu şekilde bir şeyhe bağlanmadan, mürşid-i ekber olan Peygamber'in himmetiyle manevi âlemde irşat edildiğine inanılan bazı kimselerin varlığı kabul edilir ki bunlara "Üveysî" denir. Adlandırma, doğrudan Üveys el-Karenî ile ilgilidir.

Karenî'nin Münzevi bir hayat sürmesi, manevi derinliğinin farkında olmadan yaşaması ve geçimini temin etmek için deve çobanlığı yapması şairlerin dikkatini çekmiştir. Yemen diyarının manevi sahibi ve manevi makamların sultanı da Üveys sayılır:

*Kangî dervîş ki 'ışk iline sultân olmuş
Hazret-i Veys-i Karen ana şütürbân olmuş (Emrî, G. 227/1)*

*'İşkîyem kükreyicek üstür-i ser-mest gibi
Rûz-ı mahşerde mehârûm tuta Veysü'l-Karenî (Üsküdarlı Aşkî, G. 516/5)*

*Azîz-i Mısr bu gün çâhdan halâs oldu
Üveys girü diyâr-ı Karen'de bulundu (Ahmedî, G. 641/4)*

*İtse bir memleketi hıfz u hırâset bârî
Rûh-ı Veys-i Karenî ana nîgeh-bân eyler (Cevrî, K. XXIX/15)*

Bu dünyaya ve beden mülküne sultan olmak isteyen kişinin Veysel Karenî gibi dünyadan da bedenî zevklerden de vazgeçmesi gerektiği söylenir:

43 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 71.

44 Necdet Tosun, "Veysel Karanî", *DİA*, 43, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 74-75.

45 *Tezkiretü'l-evliya*'da anlatılan olaylarda bazı farklılıklar olsa da genel çerçevede bu şekildedir.

46 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 73-82; Necdet Tosun, "Veysel Karanî", 74-75.

*Vücûdun mülkine şâh ol yûri Veyse'l-Karen gibi
Mehâr isterse bu çarha yapışma hem- 'inân olma (Emrî, G. 478/2)*

Hiz. Peygamber'in Veysel Karenî hakkındaki methiyeleri ve Veysel Karenî'nin Hiz. Peygamber sevgisi, divan şiirinin malzemelerindendir:

*Güzel bilmek dilersen yâri bir âşık geçenden sor
Cemâl-i Mustafâ'yı Hazret-i Veyse'l-Karenden sor (T. Yahyâ Bey, G. 130/1)*

*Sevelden Ahmedi sultân-ı uşşâk oldun ey Yahyâ
Vilâyetde nazîrûn yok meger Veyse'l-Karensin sen (T. Yahyâ Bey, G. 314/7)*

Şairin memduhu Veysel Karenî'ye benzettiği de olur. Memduh, zamanın Veysel'i olarak görülür:

*Şâh Üveys-i sânsin Şeyhî kemâlün vasfına
Gerçi degül Pârsî Türkî dilün Selmân'idur (Şeyhî, K. IX/44)*

1.22. Zünnûn-ı Mısrî (öl. 245/859)

Zünnûn'un asıl ismi Sevban b. İbrahim, lakabı ise Ebu'l-Feyz'dir. Devrinin en ileri gelen velilerinden kabul edilir. Züht ve takvada çağının en ileri geleni olduğu bildirilmiştir. Pîrinin Şeyh İsrâfil olduğu söylenir. Zünnûn hayatta iken halk ona iltifat etmemiştir. Zünnûn'un cenazesi kabre götürülürken bir kafile kuşun gelip cenazenin üzerinde kabre kadar uçtuğu aktarılır. Ayrıca Zünnûn'un gömüldüğü kabrin üzerinde "Zünnûn Allah'ın sevgilisidir, Allah şevkinden ölmüştür." yazısının belirttiği ve bir süre silinmediği rivayet edilmiştir. Anlatılanlara göre Zünnûn-ı Mısrî bir gün ırmak kenarında güzel bir köşk görür. Irmak kenarında taharet alıp gideceği sırada köşkün balkonunda bir cariye olduğunu fark ederek cariyeye konuşmaya başlar. Cariye, Zünnûn'u tedip eden cümleler sarf eder ve ortadan kaybolur. Bu hâlde kendini denizden tarafa atan Zünnûn bir gemiye biner. Gemideki yolculardan birinin mücevheri kaybolunca tüm yolcular ittifakla bu işi Zünnûn'un yaptığını söyler. İş çığırdan çıkınca Zünnûn dua eder ve denizden binlerce balık, ağızlarında çeşitli mücevherlerle su yüzüne çıkar. Gemideki herkes Zünnûn'dan özür diler ve bu olaydan dolayı ona "Zünnûn/balık sahibi" lakabı verilir.⁴⁷

İlgili bölümde anlatıldığı üzere bu menkıbenin neredeyse aynısı Mâlik b. Dînâr için de rivayet edilir. İşin temelinde ise Hiz. Yunus'un başından geçen hadise olmalıdır. Zünnûn ayrıca Hiz. Yunus'un da lakabıdır ve bu ayrıma dikkat edilmelidir.

47 Uludağ, *Ferîdüddîn Attâr Tezkiretü'l-evliya*, 201-223; Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* 67-68; Akçiçek, *Molla Cami Nefahatü'l-üns min Hadarati'l-kuds*, 118-122; Üçer, *İslam Düşünce Atlası* 1/294.

Zünnûn-ı Mısrî hakkında sayısız menkıbe anlatılır. Yaşadığı dönemin makam sahibi velilerinden olması da Zünnûn-ı Mısrî hakkındaki telmihlerin bir unsurudur. Ma‘rûf ve Mâlik b. Dînâr gibi isimler de Zünnûn’la birlikte tevriyeli şekilde vurgulanır:

*Aşk ile kaddün büküp Zünnûn-ı vakt olsan yine
Kâm-rân ol kimsedür kim Mâlik-i Dînârdur (Bâkî, G. 58/5)*

*Mısr-ı hüsnünde Cenâbî âşık-ı ma‘rûf iken
Kaşların fikri gamından döndi zü‘n-nûn üstine (Cenâbî, G. 263/5)*

Balıkların ağızlarında akçelerle Zünnûn-ı Mısrî’nin yardımına gelmeleri şeklinde anlatılan menkıbe, divan şiirinde mazmun olarak zikredilir. Zünnûn’la birlikte Nil nehri de kullanılır ki menkıbenin bir varyantına göre hadise Nil’de geçmiştir:

*Zünnûn-ı ebrû-yı nigâr anlara himmet etmese
Gâlib nasîb olmaz idi mâhîlere çok akça pul (Zâtî, G. 859/4; Köse 2009: 183’ten)*

*Mısr-ı hüsnünde kaşuna didiler Zünnûn’dur
Nîle nisbet eyleyenler gözlerüm ırmağını (Cenâbî, G. 320/4)*

*Be-hakk-ı sûre-i Nûn ‘ıffeti Zü‘nnûn’a gâlibdir
Odur hem-hâl-i Nîl-i Mısr eden deryâ-yı takvâyı (S. Vehbî, K. XXXIV/18)*

*Dâg urur sine-i Zü‘n-nûna nizâm-ı âlem
Ki derûnun güher-i aşk u mahabbet yemidür (Cevrî, K. I/38)*

Sonuç

Semavi dinlerin hüküm sürdüğü coğrafyalarda pek çok azizin ya da velinin kerametleri, dilden dile dolaşmıştır. Toplumların büyük bölümünü etkileyen bu anlatılar, elbette edebî metinlerde de kendine yer edinmiştir. Cahiliye dönemi Arap şiiri, üslubunu ve söyleyişteki orijinalliği muhafaza etmiş, bununla birlikte İslam’ın gelişiyle şiirin içeriğinde büyük bir değişim yaşanmıştır. Özellikle İslam’a ve Hz. Peygamber’e müsbet fayda sağlayan şiir, Hz. Peygamber tarafından desteklenmiştir. Durum böyle olunca İslam toplumlarının edebî metinlerinde dinî kavram ve şahıslar sıklıkla kullanılmıştır. Divan şairleri, Allah’ı ve Hz. Peygamber’i öven şiirlerin yanı sıra Hz. Peygamber’in yolundan giden evliya’yı da övmüş ve şiirlerine dâhil etmişlerdir.

İlmini göstermek isteyen ve “bikr-i mazmun” peşinde olan şair Kur’an, hadis, tasavvuf, mitoloji, efsane, menkıbe, astronomi, hendese, simya, tıp ve bunlar gibi daha birçok alandan

istifade eder. Belli kaidelerin dışına çıkmamakla beraber anlam derinliğini esas alan şairler; çeşitli ilimlere dair bilgileri telmih, teşbih, tevriye gibi söz sanatlarıyla bütünleştirmiştir.

Divan şairleri, memduhun övgüsünü etkili kılmak için de meşhur evliyayı zikretmiştir. Meşhur bir evliya manevi âlemin sultanı iken memduh, maddi âlemin sultanı ve serdarı olarak nitelendirilir.

Bazı velilerin adları, tevriyeli kullanıma uygundur. Mesela Mâlik b. Dînâr adıyla bilinen velinin zikredilmesi, genellikle tevriye yoluyla. Mâlik veya dinar kelimeleri, beyit içinde bu kelimelerin yakın ve uzak anlamlarını çağrıştıracak şekilde kullanılır.

Bazı kitapların ünü, neredeyse müellifini geçmiş durumdadır. Bu tip eserler, her coğrafyada bilinir ve okunur. Hâl böyle olunca bu gibi kitapların isimleri bazen mukayese için bazen de cinas yoluyla müellifini hatırlatmak maksadıyla mazmun olarak kullanılmıştır. Mesela *Mesnevi*, *Bostan*, *Gülistan*, *Baharistan*, *Kanun* ve *Şifa* gibi eser adları genellikle tevriyeli biçimde ancak müelliflerini de hatırlatacak şekilde mazmunlaşmıştır. Ferîdüddîn Attâr'ın *Mantıku 'l-tayr*'ı da böyle değerlendirilebilir.

Şairin bağlı olduğu tarikat silsilesi de evliya ve mutasavvıf adlarının zikredilmesinde belirleyici bir etkidir. Ayrıca şair bazen kendi fitratına uygun gördüğü evliya veya mutasavvıfı teşbih unsuru olarak kullanır. Buradaki temel etken, şairin, o velinin karakteristik özelliklerini, kerametlerini ve yaşam tarzını kendine yakın bulmasıdır.

Tüm bunlarla beraber en temel gaye ise sanat ve ilim göstermeye çalışmak olmalıdır. Divan şairleri, ilimlerdeki üstünlük ve üsluplarındaki seviye ölçüsünde gerekli itibarı görmüştür; ilim ve üsluplarının farklı ve güzel oluşu sayesinde gerekli şekilde himaye edilmiştir. Tezkirelerde kayıtlı binlerce şair olduğu hâlde bugün konuşulan ve bilinen şairlerin sınırlı oluşu, bu şairlerin ilimlerdeki derinlik ve üsluplarındaki orijinalittir. Şairler, bu derinlik ve orijinalliği sağlamak için de velilerin kerametlerine telmihlerde bulunmuşlardır. Bunu yaparken sevgiliyi de göz ardı etmemişler; bir şekilde sevgiliyle zikredilen şahsın bir özelliği arasında anlam ilgisi kurmuşlardır. Kimi zaman da bahsedilen veli ve mutasavvıfların hayatlarıyla kendi çektikleri sıkıntıları özdeşleştirmişlerdir. Böylece; İslam tasavvufunun vazgeçilmez unsurlarından olan veliler ve onlara atfedilen menkıbe/kerametler, divan şiirinde de kendine özgü bir yer edinmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Admış, Aysel. *Ákif Divanı İnceleme Transkripsiyonlu Metin*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2007.
- Akçiçek, Abdülkâdir. *Molla Câmî Nefahatü'l-üns min Hadarati'l-kuds*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Akpınar, Şerife. *Agâh Divanı ve İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Akyüz, Ali. “Abdürrezzak es-Sanani”. *DİA* 1: 298-299. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Algar, Hamid. “Bahâeddin Nakşibend”. *DİA* 4: 458-460. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Alvan, Türkan Çınar. *Hayâlî-i Gülşeni Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998.
- Ay, Alper. *Abdülmecid Sıvasî Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.
- Ayan Hüseyin. *Nesîmî Edebi Kışılığı Eserleri ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni* (II Cilt), Ankara: TDK Yayınları, 2002.
- Aydemir, Semra. *Dede Ömer Rûşeni Hayâtı Eserleri ve Divanı'nın Tenkidli Metni*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1990.
- Aydın, Haluk. *Cevrî Divanı'nın Tahlili*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi, 2010.
- Babür, Yusuf. “Şeyh-i San'ân Kıssasına Dair”, *Turkish Studies* 8/13 (2013): 509-516.
- Başpınar, Fatih. *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divanı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Bekar, Ayşe Kübra. *Kerküklü Tabîboğlu Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2019.
- Biltekin, Halit. *Şeyhî Divanı (İnceleme, Tenkitli Metin, Dizin)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Büyükarıslan, Hülya. *Asrî Divanı İnceleme Metni*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2015.
- Çavuşoğlu, Mehmet. *Yahyâ Bey Divanı Tenkidli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Çiçekler, Mustafa. *Mantıkü't-tayr Kuşların Diliyle*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Civelek, Selahattin. *Agâh Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 1999.
- Çobanoğlu, Ferda. *Enderunlu Ferîd İbrahim Divanı'nın Metni ve İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Doğan, Sevilay. *Ahmed Vesîm Divanı Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2019.
- Ercan, Özlem. *Peşteli Hisâlî Divanı Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Eren, Abdullah. *Sıdkî Dîvânî-İnceleme ve Metin*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014.
- Ergin, Ali Şakir. *Yozgatlı Mehmet Said Fennî Divanı*. Ankara, 1996.
- Erkaya, Mahmud Esad. “Mehmed Aydı Efendi'nin (1812-1865) Divanı'nda Dinî ve Tasavvufî Kültür”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9, 43 (2016): 215-226.
- Ertem, Rekin. *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Fidan, Mehmet Emin. *Abdülmecid Hânî, Hadâiku'l-verdiyye (Nakşı Şeyhleri)*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Nedîm Divanı*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.

- Gülner, Zülfıye. *Kilisli Zihni Divanı Sözlüğü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Gündüz, Emrah. *Abdünnâfi İffet Efendi ve Divanı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018.
- Güneş, Mustafa. *Eşrefoğlu Rûmî ve Divanı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1994.
- İpekten, Haluk. *Nâi 'ili Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İsen, Mustafa. *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Kalkandelen, A. Hilal. "Fars Edebiyatında Behlül Hikâyeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 37 (2012): 47-64.
- Kalkışım, M. Muhsin. *Şeyh Gâlib Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Kanar, Mehmet. *Esrarname Ferîdüddîn Attâr*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kasır, Hasan Ali. *Esrâr Dede Hayatı Edebi Kişiliği ve Divan'ının Karşılaştırmalı Metni*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Kaya, Bayram Ali. *Azmîzâde Hâletî Hayatı Edebi Kişiliği Eserleri ve Divanı'nın Tenkidli Metni*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, 1996.
- Kesik, Beyhan. *Cenâbî Paşa Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 1996.
- Köse, Sibel. *16. Yüzyıl Şairi Zâtî'nin Gazellerinde Hayvanlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009.
- Küçük, Sabahattin. *Bâkî Divanı*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Kurnaz, Cemal. *Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili*. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Levend, Ağah Sırrı. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Lugal, Necati. *Devletşah Şair Tezkireleri*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011.
- Oğraş, Rıza. "*Hoca Neş'et Divanı*". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1991.
- Onay, Ahmet Talat. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (Haz. Cemal Kurnaz)*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Özyıldırım, Ali Emre. *Hamdullâh Hamdî Divanı'nın Tenkitli Metni*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Parlatır, İsmail. *Fuzûlî Türkçe Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Rahimi, Farhad. *Kavsî Divanı'nın Dil İncelemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Rahîd, Ali Niyazi. *Sivaslı İzzet Osman Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Ferîdüddîn Attâr", *DİA* 4: 95-98. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Saraç, M. A. Yekta. *Emrî Divanı*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2002.
- Savran, Ömer. *Neşâtî Divanı'nın Tahlili*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2003.
- Selvi, Dilaver. *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Selvi, Muhammed. *Ümidî Hayatı Eserleri Edebî Kişiliği ve Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyonkocatepe Üniversitesi, 2008.
- Şenödeyici, Özer. *Fevzî Divanı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006.

- Seratlı, Tahir Galip. *Abdülkâdir Geylânî Hazretlerinin Menkıbeleri*. Konya: Kardelen Yayınları, 2010.
- Tarlan, Ali Nihad. *Hayâlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Taşkın, Gülşah. *Çorlulu Zarîfî Divanı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Topak, Zafer. *Ahmet Müselleme Efendi ve Divan'ın Tenkitli Metni*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006.
- Tosun, Necdet. "Silsile", *DİA* 37: 206-207. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Tosun, Necdet. "Veysel Karani", *DİA* 43: 74-75. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Totan, Hacer. *Abdülbaki Gölpınarlı Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2013.
- Tulum, Mertol ve M. Ali Tanyeri. *Nev'î Divan Tenkitli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Türker, Yusuf. *Ragıb el-İsfahanî Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Üçer, Halil İbrahim. (ed.), *İslam Düşünce Atlası* (III cilt). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî", *DİA*. 1: 236-239. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Behlül-i Dâna". *DİA*. 5: 352-353. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *Feridüddin Attâr Tezkiretü'l-evliya*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Unutmaz, Caner. *Ümmî Sinan Divanı'nın Bağlamı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2019.
- Uzun, Süreyya. *Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *DİA*. 12: 89-95. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yenikale, Ahmet. *Sünbülzade Vehbî Divanı*. Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2012.
- Yüce, Emine Aydoğmuş. *Abdürrahim Tirsî ve Divanı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Zavotçu, Gencay. *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

XVI. Yüzyıl İstanbul’unda Hayırseverlik, Vakıflar ve Yemek

Charity, Waqfs and Food in the Sixteenth Century of İstanbul

Ayşe BÖLÜKBAŞI¹ 



ÖZ

XVI. yüzyılda İstanbul’da geniş kitleleri besleyen birçok imaret bulunmaktaydı. Ancak imaretler dışında zaviye, mescit, mektep, medrese, türbe gibi kurumlar aracılığıyla da yemek dağıtılıyordu. Bunlardan özellikle zaviye ve mektepler kendi sakinlerinin yanında dışarıdan muhtaç insanların yemek ihtiyacını da karşılıyordu. Mescitler de yakın çevrelerindeki ahalinin yemek ihtiyacının karşılanmasında önemli rol oynuyordu. Medreseler ise diğerlerinden farklı olarak daha çok kendi mensuplarına yemek veriyordu. Bahsi geçen kurumlar arasında hayırseverlerin en çok yemek tahsisatı tayin ettiği müesseseler zaviyelerdi. Zaviyelerin yemek dağıtımında imaretlerin ardından en önemli kurum olduğunu söylemek mümkündür. Zaviyelerde yemek dağıtımına “mürîdin ve muhibbin” adıyla anılan kişilerin desteği büyük önem taşımaktaydı. Zaviyelerde yemek ikramında mübarek gün ve gecelerin ayrı bir önemi vardı. Bu çalışmada 1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’ndeki verilere dayalı olarak, XVI. yüzyıl İstanbul’unda imaretler dışındaki yemek vakıfları ele alınmıştır. İhtiyaç sahibi kişilere yemek verilmesi için bağış yapan hayırseverler arasında mütevazı imkânlarla sahip kimseler olduğu gibi mali kudreti yüksek kişiler de vardı.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Zaviye, Bağış, Mübarek gün ve geceler, Yemek tahsisatı

ABSTRACT

Sixteenth century İstanbul contained numerous imarets that fed significant population. Apart from the *imarets*, food was distributed through institutions such as dervish lodges, *masjids*, *mektebs*, *madrasas* and tombs. Of these, dervish lodges and *mektebs* in particular supplied food to the urban poor as well as to their own staff. *Masjids* had a role in meeting need for sustenance among the people living in their vicinity, while *madrasas* unlike other institutions, served food mostly to their staff. Among the aforementioned institutions, dervish lodges were the ones to which philanthropists allocated the most food. Dervish lodges were thus were the most important institution in food distribution after the *imarets*. The support of people called “*mürîdin and muhibbin*” was particularly important in the distribution of food by the dervish lodges. Holy days and nights special significance as occasions for serving food in these lodges. Based on data in *Tahrir Registers of İstanbul Waqfs dated 1546*, this study discusses food waqfs, other than imarets. As this data shows, the philanthropists who donated food to the needy included people of modest means as well as those possessing enormous wealth..

Keywords: Ottoman, Dervish lodge, Donation, Holy days and nights, Food appropriation

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ayşe Bölükbaşı (Dr. Öğr. Üyesi),

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi, Endüstriyel Tasarım Bölümü, Bilecik, Türkiye.

E-posta: ayse.bolukbasi@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2537-0166

Başvuru/Submitted: 12.02.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:

10.03.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

12.03.2021

Kabul/Accepted: 14.03.2021

Online Yayın/Published Online: 01.06.2021

Atf/Citation: Bolukbaşı, Ayşe. "XVI. Yüzyıl İstanbul’unda Hayırseverlik, Vakıflar ve Yemek." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 159-183.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.895705>

EXTENDED ABSTRACT

Sixteenth century Istanbul contained numerous *imarets* that distributed food to a significant population. Alongside the *imarets*, food was allocated through institutions such as dervish lodges, *masjids*/mosques, *mektebs*, *madrasas* and tombs. Apart from these methods, food might also be allocated to the people of the neighborhood, the poor, etc. without mentioning any institution.

Among these institutions, dervish lodges were the foundations that received the greatest amounts donated by benefactors. The dervish lodges were the most important institutions for the distribution of food to the needy after the *imarets*. Not only did the patrons of these dervish convents meet the food needs of the poor, but also “*müridin and muhibbin*” provided significant support for this charitable work.

In terms of cooking and distributing food, the next most important institution after the dervish lodges was the *masjids*. Nevertheless, the number of philanthropists who devoted food to *masjids*/mosques was less than half those who donated to dervish lodges. Most *masjid*/ mosque donations consisted of modest charitable givings. Generally, the residents of a neighborhood made donations to the *masjids*/ mosques in their vicinity to the extent of their limited resources.

Thanks to these foundations, many people, especially students, orphans, dervishes and the poor, received sustenance. Among these institutions, some supplied food to their staff and the poor in general, while others supplied only their staff. Dervish convents and *mektebs* met the needs of both their own staff and other needy individuals. *Masjids* also played a role in sustaining the people living in their immediate surroundings. Conversely, *madrasas*, unlike other institutions, served food only to their staff, particularly their students.

On holy days and nights (the nights of Berat, *Regaip*, *Mevlid* and *Kadir*, in the months of Ramadan, Shawwal and *Rebi'ülevvel*, in the month of *Muharrem* and on the day of Ashura, on the feast of Ramadan and sacrifice and on Fridays)food distribution was essential in the sixteenth century Istanbul. The foundations with the greatest food allocation, which required cooking and distribution on holy days, nights and months were the dervish lodges. Benefactors attached special importance to distributing food to the people on holy days and nights. Most strikingly, four of the most generous benefactors who provided for food to be served on on holy days and nights were women from the palace circle. Two of these women devoted food to the dervish lodges, while the other two devoted it to the *mektebs*. The importance of holy days and nights in the distribution of food was especially pronounced in the lodges. Notably, six benefactors also dedicated food for allocation after the recitation of the Quran.

Among the philanthropists who donated for food, some made small donations according to their limited means, while others donated very large sums. In other words, food foundations were institutions to which people from various strata of the Ottoman society contributed.

Based on data in *Tahrir Registers of Istanbul Waqfs dated 1546*, this study discusses food waqfs, other than *imarets*. This source provides important data on the benefactors who

established foundations, the sums they donated for food, the time period when the food was to be given, the institutions to which food donations were made, those who benefited from the distribution of provided by benefactors and lastly the materials used during the preparation of meals. Various tables have been prepared using the aforementioned data. And these reveal many details about the foundations other than imarets that distributed food in sixteenth century Istanbul. These tables are presented in the appendix of the article.

Giriş

Osmanlı toplumunda vakıfların çok önemli bir yeri vardı. Sosyal, ekonomik, kültürel ve beledi birçok hizmeti vakıflar yerine getiriyordu. Vakıfların temel fonksiyonlarından biri de ihtiyaç sahiplerinin ve vakıf sistemi bünyesindeki kişilerin yemek ihtiyacını karşılamaktı. Hayırseverlerin yemek dağıtımı için tesis ettiği vakıflar arasında imaretler, zaviyeli camiler ve tekke matbahları hususi bir önem taşıyordu. Zamanla imaretler Osmanlı vakıf sistemi içinde büyük gelişme kaydetmiştir. İmaretlerin bazıları müstakil olarak faaliyet göstermiş, bir kısmı ise büyük külliyelerin parçası olarak varlıklarını sürdürmüştür.¹ Hiç şüphesiz bu gelişmenin zirvesine XVI. yüzyıl İstanbul'unda şahit olunmuştur. Bu dönemde payitahtta birçok imaret olduğu bilinmektedir.²

İmaretlerin dışında kimi mübarek gün ve gecelerde, bazıları da günlük/aylık/yıllık olarak yemek tahsisatı yapan tekke, cami, mescit, türbe gibi kurumlar da mevcuttu. Özellikle tekke matbahları bu kurumların içerisinde en ayrıcalıklı olanlarıydı.³ Bu çalışmada 1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nin sağladığı veriler esas alınarak yemek dağıtımına ilişkin vakıflar ele alınacaktır. Ancak imaretler ve kap kakak vakıfları bu çalışmanın kapsamı dışında tutulacaktır.⁴ Bu sınırlandırma yapıldığında tahrir defterinde yer alan 2.515 adet vakıf kaydının yetmiş dört tanesinin yemek dağıtımını şart koşan vakıflara ait olduğu görülür. Toplam yetmiş dört hayırsever seksen dört kurum için yemek tahsisatında bulunmuştur. Bunlardan altı tanesi kap kakak da vakfetmiştir (Tablo I - IX).

Tahrir defterindeki verilere dayalı olarak hazırlanan bu çalışma, yemek dağıtım işini yürüten herhangi bir kurumu bütün yönleriyle ele alma iddiasında değildir. Ancak XVI. yüzyıl İstanbul'unda yemek dağıtımıyla uğraşan, imaretler ve kap kakak vakıfları dışındaki bütün kurumların genel bir dökümünü yapma ve bunlara yönelik temel verileri ortaya koyma çabasıdır. Hangi vakıflara doğrudan yemek tahsisatı tayin edildiği, bu vakıfları kimlerin kurduğu, sonradan bu vakıflara ilave yemek tahsisatı yapıp yapılmadığı, yapıldıysa kimler

- 1 Singer, Amy, "Imarets", *The Ottoman World* içinde, (London: Routledge, 2012), 72-85. Ayşe Budak, "İmaret Kavramı Üzerinden Erken Osmanlı Ters T Planlı Zaviyeleri ile Aşhanelerin İlişkisi: Osmanlı Aşhanelerinin Kökenine Dair Düşünceler", *METU JFA* 33/1 (2016), 21-36. Zeynep Tarım Ertuğ, "İmaret", *İslam Ansiklopedisi*, 22, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 219-220.
- 2 XVI. yüzyılda İstanbul'da on sekiz adet imaret bulunmaktaydı. Bunların yarısı hanedan mensubu kişiler tarafından, kalan diğer yarısı ise sadrazam ve diğer üst düzey yöneticiler tarafından inşa ettirilmiştir. Bu konuda bk. Stephanos, Yerasimos, "Feeding the Hungry, Clothing the Naked: Food and Clothing Endowments in Sixteenth Century İstanbul", *Feeding People, Feeding Power Imarets in the Ottoman Empire* içinde, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007), 241-249.
- 3 M. Baha, Tanman, "Kitchens of Ottoman Tekkes as Reflections of Imarets in Sufi Architecture", *Feeding People Feeding Power, Imarets in the Ottoman Empire* içinde, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007), 211-239.
- 4 Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayını, 1970). Vakıf tahrir defteri sadece İstanbul'daki vakıfları içermekle birlikte, İstanbul dışında tesis edilmiş birkaç vakfı da içermektedir. Mahmud Paşa'nın Hacı Bayram-ı Veli Tekkesi, Ferruhsad Hatun bt Abdullah'ın Bursa'da Sultan Mehmet Türbesi ve Yunus Beğ oğlu merhum İbrahim Paşa'nın Niğbolu'daki Tekkesi için yemek tahsisatı yapılmıştır. Bahsedilen yapılar İstanbul dışında olmasına rağmen, bu çalışma 1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki vakıf kayıtlarının tümünü ele almayı hedeflediğinden söz konusu vakıf kayıtları da çalışmaya dâhil edildi.

tarafından yapıldığı, yemeğin ne zaman dağıtıldığı, dağıtılan yemekten kimlerin istifade ettiği gibi hususlara değinilecektir.

Tahrir defteri incelendiğinde - imaretler hariç - yemek ikram eden kurumların başında zaviyelerin geldiği görülür. Hayırseverler tarafından otuz dört zaviye, on dört mescit, yedi medrese, on bir mektep, iki türbe/kabir ve bir hücreye⁵ yemek tahsisatı bağlanmıştır. On beş hayırsever ise herhangi bir kurum zikretmeksizin yemek tahsisatı yapmıştır. Yemek tahsis edilen kurumların toplamı seksen dört adet olmaktadır. Dolayısıyla yemek vakfı tesis eden yetmiş dört hayırsever, seksen dört kuruma yemek tahsisatı tayin etmiştir (Tablo IX). Bu durum bazı hayırseverlerin kurdukları vakıfla aynı anda birden fazla kuruma yemek tahsisatı yaptığını göstermektedir. Tahrir defterinde yer alan 625 numaralı vakıf kaydında Halıcı Hasan b. Abdullah bir mektep ve mescide, 764 numaralı vakıf kaydında Mustafa Çelebi bir zaviye ve medreseye, 826 numaralı vakıf kaydında Ferruḥşad Hatun bt. Abdullah bir türbe ve mektebe, 1037 numaralı kayıta Abdüsselâm Beğ bir medrese, bir mescit ve iki zaviyeye, 1453 numaralı vakıf kadında Mustafa b. El-Hac Hasan bir mektep ve medreseye, 1788 numaralı vakıf kaydında İlyas b. Hızır bir mektep ve mescide, 2499 numaralı vakıf kaydında Hanzâde Fatıma Sultan bt. Sultan Mehmed bir zaviye ve mektebe yemek tahsisatı yapmıştır.⁶

Yemek hizmeti veren bazı vakıfların bu amacı hangi kurumlar aracılığıyla gerçekleştirdikleri tahrir defterinde yeterince açık değildir. Zaviyeler için tayin edilen yemek tahsisatlarını içeren kayıtlarda yemeğin zaviye için vakfedildiğine dair ifadeler yer almaktadır. Ancak mescitlere yapılan yemek tahsisatıyla ilgili vakıflarda yeterince açık ifadeler her zaman görülmez. Yemek dağıtımına ilişkin kayıtlarda mescit personelinden imam, müezzin gibi görevlilere vakfın mutasarrıflığı verilmişse veya bu görevlilerin hatim okuması ve hatim bittiğinde yemek dağıtılması şart koşulmuşsa yemekle ilgili vakfın mescit için yapıldığı kabul edilmiştir.

Bu çalışmada bahsi geçen kurumların bir kısmı sadece kurum sâkinlerinin yemek ihtiyacını karşılamakla mükellef iken, bir kısmı kurum sâkinlerine ilaveten yakın çevredeki muhtaç kimselerin günlük yemek ihtiyacını karşılayan veya mübarek gün ve gecelerde daha kalabalık kitlelere yemek ikram eden müesseselerdir. Tahrir defteri incelendiğinde bu ayırım özellikle dikkat çeker. Zaviye ve mektepler öncelikle kurum sâkinlerinin yemek ihtiyacını karşılamakta, arta kalan ile de ihtiyaç sahibi kimselere yemek sunmaktaydı. Oysa medreselerde sadece kurum sâkinlerinin yemek ihtiyacı karşılanmaktaydı. Medreseler için yemek tahsis eden yedi hayırsever aynı zamanda o medreselerin banileriydi. Medreselerdeki talebeler için taamiyye⁷/harc-ı ta'âm adıyla belirli bir parayı en başta ayırmışlardı (Tablo IX). Medreselerde kurum sâkinleri için günlük yemek tahsisatı tayin edilmiş olması, mübarek gün ve gecelerde dışarıdan kimselere yemek dağıtılması için herhangi bir tahsisat ayrılmamış olması, medreselerin

5 Bir hayırsever yaptırdığı mescit ve mektep yanında hücreler yapılmasını şart koşmuş ve bu hücrelerde sâkin olacak kişiler için yemek tahsis etmiştir. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 412.

6 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 112, 113, 136, 137, 146, 147, 247, 248, 304, 305, 436, 437.

7 Özellikle medrese, tekke ve hastanelerde misafirlere ve fakirlere verilen yemek, erzak veya yemek bedeli. <http://lugatim.com/s/taamiye> Erişim 20.01.2021

dışarıdan kimselere yemek dağıtan bir kurum olmaktan ziyade, medrese öğrencileri için yemek çıkaran bir kurum olduğunun göstergesidir. Vakıf kayıtlarında hangi kurumda kimlere yemek verileceğine dair ifadeler, bu durumu açıkça izah etmektedir. Medreseler için sadece talebeler sayılırken;⁸ zaviye,⁹ mescit,¹⁰ mektep¹¹ gibi kurumlar için fakara, sulehâ, dervişler ve mübarek gün ve gecelerde hazır olanlar sayılmaktadır.

Mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtılması için özellikle zaviyelere yüklü miktarda tahsisat tayin edilmişti. Vakıf kayıtlarında “mürîdîn ve muhibbin” olarak anılan kişilerin yaptığı ek bağışlar zaviyelerde dağıtılan yemeğin miktarını ve çeşidini zenginleştirmekteydi. Bu sayede zaviyeler yemek ikram eden mescit, mektep, medrese, türbe gibi diğer kurumların önüne geçmişti.

1. Yemeğin Ne Zaman Verileceğine İlişkin Düzenlemelerin Kurumlar, Tahsisatlar ve Yemekten İstifade Eden Kişiler Açısından Değerlendirilmesi

a. Mübarek Gün ve Gecelerde Yemek Verilmesini Şart Koşan Vakıflar

Yemek bağışı yapan hayırseverlerin bir kısmı mübarek gün ve gecelerde yemek ikram edilmesini istemiştir. Bu kişiler İslami gelenekte ve Osmanlı toplumunda kutsal kabul edilen Regaip, Berat ve Mevlit kandillerinde; Kadir gecesinde; Muharrem ayı ve aşure gününde; Cuma gününde, Ramazan, Şevval ve Rebi'ülevvel aylarında; Ramazan ve Kurban bayramlarında bağışladıkları yemeğin dağıtılmasını şart koşmuştur. Bazıları ise sadece mübarek gün ve gecelerde demiş, hususi bir gün veya gece tayin etmemiştir. Miraç gecesinde yemek dağıtımı için hiçbir bağış yapılmamış olması ise ilginç bir durumdur.¹² Mübarek gün ve gecelerde yemek tahsisatı yapan hayırseverlerin toplam sayısı yirmi dokuzdu. Bunlardan on dokuz tanesi tarafından yirmi iki kurumda yemeğin mübarek gün ve gecelerde dağıtılması şart koşulmuştu.¹³ On tanesi ise herhangi bir kurum adı zikretmeksizin mübarek gün ve geceler için yemek tahsisatı yapmıştı.

Mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtımına kurumlar üzerinden bakarsak, yedi adet vakıf kaydında zaviyeye, sekiz adet vakıf kaydında mescide, altı tane vakıf kaydında mektebe yemek tahsis edilmişti. On vakıf kaydında ise bir kurum belirtilmeksizin mübarek gün ve gecelerde yemek verilmesi şart koşulmuştu. Mübarek gün ve gecelerde zaviye, mescit ve mekteplere yapılan bağışlar birbirine yakın sayıdadır. Ancak, yemek bağışlarının detaylı bir şekilde

8 Bu konuda tahrir defterindeki 450 ve 1453 numaralı kayıtlara bakılabilir. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 83, 248.

9 Bu konuda tahrir defterindeki 12, 116, 156, 1039, 1153, 1811 numaralı kayıtlara bakılabilir. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 3, 17, 24, 183, 203, 311.

10 Bu konuda tahrir defterindeki 1347, 1074, 1602, 1996 numaralı kayıtlara bakılabilir. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 231, 188, 269, 337.

11 Bu konuda tahrir defterindeki 297 ve 1845 numaralı kayıtlara bakılabilir. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 49, 316.

12 Bk. Tablo I-III; Nebi Bozkurt, “Kandil”, *İslam Ansiklopedisi*, 24, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 300-301.

13 764, 625 ve 1788 numaralı vakıf kayıtlarında iki ayrı kurumda mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtımı yapılması şart koşulmuştur. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 112, 113, 136, 137, 304, 305.

irdeleneceği kısımda anlatılacağı üzere, yemek tahsisatları için ayrılan meblağ zaviyelerde daha yüksektir.

Vakıf kayıtlarında genellikle mübarek gün ve gecelerden hangilerinde yemek verileceği “be cihet-i ta’âmiyye der leyle-i Regaip, Berat, Kadir”, “ta’âm der leyle-i Regaip, Berat...”, “ta’âm der leyali-i Cuma” vs. gibi ifadelerle belirtilmiştir. Mübarek gün ve geceler için bağış yapan hayırseverlerin birçoğu birkaç mübarek gün ve gece için birlikte yemek tahsisatı vakfetmiştir. Ancak bazı mübarek gün ve gecelerde yemek bağışının daha yaygın olduğu söylenebilir. En çok Regaip gecesinde (on altı vakıf kaydında), ardından Berat gecesinde (dokuz vakıf kaydında), Aşure gününde (altı vakıf kaydında), Kadir gecesinde (beş vakıf kaydında), Muharrem ayında (dört vakıf kaydında), bayramlarda (dört vakıf kaydında), Rebi’ülevvel ayında (iki vakıf kaydında), Cuma gecesinde (iki vakıf kaydında), Ramazan ayı gecelerinde (bir vakıf kaydında) ve Şevval ayında (bir vakıf kaydında) yemek dağıtımı şart koşulmuştur.

Mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtılmasını şart koşan bu vakıf kayıtlarından sadece 1634 numaralı vakıf kaydında, özellikle mübarek bir ay ya da gün adı belirtilmeksizin, mübarek gecelerde yemek dağıtılması için tahsisat yapılmıştır. İlâveten 1999 numaralı vakıf kaydında ise mübarek gecelerde yemek verileceği belirtilmiş ama bir meblağ belirlenmemiştir (Tablo I – III).

b. Yemek Tahsisatını Günlük/Aylık/Senelik Olarak Belirleyen Vakıflar

Bazı vakıf kayıtlarında ise mübarek gün ve gece belirtmeksizin, günlük/aylık/senelik yemek tahsisatı belirlenmiştir. Bu tür kayıtlar arasında günlük ve senelik olarak tahsisat belirleyen vakıflar ön plandadır. Yirmi iki vakıf sahibi tarafından yirmi yedi kurum için senelik/günlük tahsisat tayin edilmiş ve yemek dağıtılması şart koşulmuştur.¹⁴ Aylık olarak tahsisat yapanlar sadece 297 numaralı vakıf kaydında Yusuf kızı Şahbola Hatun ve 2252 numaralı vakıf kaydında Mimar Acem Ali’dir. Şahbola Hatun muallimhane için aylık 15 akçe, Mimar Acem Ali ise zaviye sâkinlerinin yemek ihtiyacını karşılamak üzere aylık 35 akçe vakfetmiştir. Buna ilâve olarak iki hayırsever de günlük/aylık/senelik olarak yemek tahsis etmiş, ancak bir kurum adı belirtilmeden “ruh-ı vâkıf/vâkıfe”, “mesalih-i müslimin” için vakfedildiği kaydedilmiştir (Tablo IV, V, VI).

14 Ayrıca iki vakıf kaydında da yemek vermek üzere hem günlük/senelik bir meblağ ayrıldığını hem de mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtımı için tahsisat tayin edildiğini görmekteyiz. 2175 numaralı vakıf kaydında hem günlük hem de mübarek gün ve geceler için yemek tahsisatı yapılmıştır. Ayrıca 826 numaralı vakıf kaydında vakıf sahibi türbede yemek dağıtımı için senelik bir yemek tahsisatı belirlemiş, mektepte ise mübarek gün gecelerde dağıtılmak üzere bağış yapmıştır (Tablo II, III, IX).

Günlük/aylık/senelik olarak yemek tahsisatı yapılan yirmi yedi kurumdan¹⁵ on tanesi zaviyede,¹⁶ yedi tanesi medresede,¹⁷ dört tanesi mektep-muallimhanede,¹⁸ üç tanesi mescitte, birer tanesi de vâkıfın kabrinde ve Bursa’da Sultan Mehmet türbesinde yemek dağıtılmasını şart koşmuştur. Bunlara ilaveten bir vakıf sahibi mescit ve mektebi yanında yapılmasını şart koştuğu hücrelerde kalacak olan medrese öğrencilerine yemek tahsis etmişti. İki vakıf sahibi ise herhangi bir kurumdan bahsetmeksizin günlük/yıllık yemek tahsisatı yapmıştı (Tablo IV, V, VI).¹⁹

Vakıf kayıtlarında ismi zikredilen medreselerin hepsinde, yemek tahsisatının genellikle günlük olarak belirlenmesi, bu kurumlardaki talebeler için günlük yemek tahsisatının en baştan belirlendiğini göstermektedir. Aynı şartların mektep/muallimhaneler ve zaviyeler için geçerli olmaması şaşırtıcıdır. Mektep/muallimhane için yemek dağıtımının şart koşulduğu on bir vakıftan dört tanesinde, zaviyeler için yemek dağıtımını şart koşan otuz dört vakıftan sadece on tanesinde günlük/senelik ne kadar yemek tahsisatı tayin edildiği belirtilmiştir. Mescitlerde ise on dört vakıf kurucusundan üç tanesi günlük/aylık/senelik yemek verilmesini şart koşmuştur (Tablo III, IV, V, IX). Oysa mekteplerdeki öğrencilerin ve zaviyelerde kalan şeyh, derviş, misafirler ile fukaranın günlük yemek ihtiyacının karşılandığı literatürde sabittir.²⁰ Tekke sâkinlerinin günlük yemek ihtiyaçlarının içinde buldukları külliyeinin imaretinden veyahut yakındaki başka bir imarettten karşılandığı bilinmektedir.²¹ Benzer bir durum mektepler için de geçerli olmalıdır.

c. Kur’an Hatminden Sonra Yemek Dağıtılmasını Şart Koşan Vakıflar

Bazı hayırseverler ise bağışladıkları yemeğin Kur’an hatmi tamamlandıktan sonra dağıtılmasını şart koşmuşlardır. Altı kişiden oluşan bu hayırseverler yemek dağıtımını için nakdî

-
- 15 Bu kurumlardan iki tanesinde bir kurum adı belirtilmeksizin, mahalle cemaati için yemek bağışı yapılmıştır. Ayrıca 764, 826, 1453, 2499 numaralı vakıf kayıtlarında iki kurum, 1037 numaralı vakıf kaydında ise dört kurum için yemek tahsisatı yapılmıştır. Ayrıca 2175 numaralı kayıta hem mübarek gün ve geceler için hem de günlük yemek tahsisatı yapılmıştır (Tablo I, II, III, IV, IX).
 - 16 1037 numaralı vakıf kaydında ise zaviye ve medrese için yemek tahsisatı yapılmıştır. 2499 numaralı vakıf kaydında ise zaviye ve mektep için yemek tahsisatı yapılmıştır (Tablo IV).
 - 17 1453 numaralı vakıf kaydında medrese ve mektepte yemek dağıtılması şart koşulmuştur (Tablo IV).
 - 18 625 numaralı vakıf kaydında hem mescit hem mektep için mübarek gün ve gecelerde dağıtılmak üzere yemek tahsisatı yapılmıştır. 826 numaralı vakıf kaydında ise mektep ve türbe için mübarek gün ve gecelerde dağıtılmak üzere yemek tahsisatı yapılmıştır (Tablo III).
 - 19 Bahsedilen iki vakıf kaydı; senede 90 Akçelik bir meblağın yemek için harcanmasını şart koşan 2405 numaralı vakıf kaydı ile Fatih Camii Nahiyesinde bulunan Altı Poğaç Mescidi Mahallesi’nde 500 akçelik yemek dağıtımını şart koşan 1655 numaralı vakıf kaydıdır. Hatta 2405 numaralı vakıf kaydında yemek için ayrılan meblağın dilerlerse mahalle halkı tarafından paylaşılması ya da yemek pişirilip, mahalle halkına dağıtılması şart koşulmuştur. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 279, 280, 411.
 - 20 Singer, “İmarets”, 72-85. Tanman, “Kitchens of Ottoman *Tekkes* as Reflections of İmarets in Sufi Architecture” 211-239. Ayşe Bölükbaşı, “Osmanlı Tekkelerinde Beslenme XVI. Yüzyılda İstanbul’daki Halveti Tekkeleri Örneği”, *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 3/1, (2018), 83-112.
 - 21 On altıncı yüzyılda İstanbul’daki Halveti tekkelerinden Koca Mustafa Paşa, Atik Ali Paşa, Atik Valide, Küçük Ayasofya (tekke matbahı imarete dönüştükten sonra) gibi tekkelerin yemek ihtiyacını külliyeinin imaretinden karşıladığını bilmekteyiz. Ayşe Bölükbaşı, “Osmanlı Tekkelerinde Beslenme XVI. Yüzyılda İstanbul’daki Halveti Tekkeleri Örneği”, 83-112.

bir tahsisat belirlemişlerdir.²² Bunlardan üçü zaviyede, ikisi mescitte, biri ise yer belirtmeksizin hatim tamamlandıktan sonra yemek verilmesini şart koşmuştur (Tablo VII, IX).

d. Hususi Bir Zaman ve Belirli Bir Aynî/Nakdî Tahsisat Tayin Etmeksizin Yemek Tahsisatı Yapan Vakıflar

Vakıf tahrir defteri incelendiğinde yemek bağışına ilişkin bir grup vakıf kaydında hususi bir zaman ve tahsisat miktarı belirtilmediği görülür. Bu kayıtlarda “mikdar-ı kifayet ta’am bişe”, “bade’l-inkıraz hazret-i Şeyh’in matbahında ta’am mesalihine sarfolına”, “ma-’adası ... zaviyesinde olan sulehânın ta’amı mesalihine sarf oluna” gibi ifadelerle yemek pişirilmesi, yemek ikram edilmesi, bir miktar gelirin mutfak masraflarına harcanması şart koşulmuştur (Tablo VIII, IX). Yemek tahsisatının ne kadar olacağına belirlenmediği on sekiz vakıf kaydından on bir tanesi, vakıf sahibinin mülkünün gelirini bıraktığı evlatları, evlatlarının evlatları vs. tükendikten sonra gelirin “bade’l inkıraz” yemeğe harcanmasını şart koştuğu vakıflardır. Bunların büyük çoğunluğu - on dört tanesi - zaviyeler, bir tanesi mektep, bir tanesi mescit, iki tanesi ise bir kurum belirtmeksizin, “ruh-ı vâkıfe” ve “velîme-i müslimin” için vakfedilmiştir. Özellikle “velîme-i müslimin” için yemek yapılmasını şart koşan 2292 numaralı vakıf kaydında davul ve yasak eğlencelere mahsus çalgıların olmadığı Müslüman düşünlerinde yemek pişirilsin diye belirtilmiştir.²³

Zaviyelerde yemek dağıtılmasını şart koşan otuz dört vakıf kaydından, on dört tanesinde hususi bir zaman belirtmeksizin nakdî veya aynî bir tahsisat söz konusu edilmeden yemek dağıtılmasının zikredilmesi dikkat çekmektedir (Tablo IX). Zaviyelere yapılan ek vakıflar kısmında bahsedileceği üzere, bazen ilk vakıf kurucusunun dahi yemek tahsisatı tayin etmediği, ancak başkaları tarafından yemek tahsisatı tayin edilen zaviyeler mevcuttur. Bahsedilen on dört vâkıftan sadece dört tanesinin, zaviye banisi olduğu düşünülmektedir.²⁴ Diğerleri zaviyelerde yemek dağıtımına destek olmak isteyen zaviyenin yakınında yaşayan “mürid ve muhibbin”lerdir. Ancak bu hayırseverler, özellikle mübarek gün ve geceler gibi bir zaman dilimi belirtmeksizin, kurdukları vakıf için gerekli harcamalar yapıldıktan sonra yemek dağıtılmasını istemişlerdir.

Tahrir defterinde yer alan yemek ikramına ilişkin kayıtlardan sadece bir tanesinde gün içerisinde kaç kez yemek verileceği hususuna açıklık getirilmektedir. Küçük Ayasofya Tekkesi’nin (Hüseyin Ağa Tekkesi) sonradan genişleyerek imarete dönüştüğü düşünülen

22 Hatim tamamlandıktan sonra yemek dağıtılmasını şart koşan vakıflardan, 1038 ve 1159 numaralı vakıf kayıtlarında yemek tahsisatının ne kadar olduğu belirtilmemiştir. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 182, 204.

23 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 389 - 390.

24 Bahsedilen baniler Sinan Erdebili Tekkesi’nin banisi Şeyh Sinan Erdebili (12 numaralı kayıta), Edirnekapi’daki Emir Buhari Tekkesi (Mahmud Çelebi Tekkesi) banisi Şeyh Mahmud Çelebi (1167 numaralı kayıta) ve Niğbolu’da bir tekke inşa ettirmiş olan İbrahim Paşa b. Yunus Beğ’dır (2502). Ayrıca Firuz Ağa 156 numaralı vakıf kaydında “münasib yerde bir zaviye bina olunub, fukaraya ve mesakine ve müsafirine mikdar-ı kifayet ta’am bişe” diye şart koşmuştur. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 2,3, 23, 24, 204, 205, 437, 438.

zaviye matbahına²⁵ dair kayıtta diğer masraflar karşılandıktan sonra günde “iki nevbet ta’am bişe ve illa bir kerre bişe” diye şart koşulmuştur.²⁶ İmaretlerde de günde iki kez yemek verildiği bilinmektedir.²⁷

2. Yemek Tahsisatı Olarak Tayin Edilen Meblağın Kurumlar, Vâkıflar ve Yemeğin Dağıtıldığı Zaman Açısından Değerlendirilmesi

Tahrir defterindeki yemek dağıtımının zamanlamasını düzenleyen ifadeler ile tahsis edilen aynı veya nakdî bağışların miktarını gösteren rakamlar, yemek dağıtımını yapan kurumları değerlendirme hususunda önemli bilgiler sağlamaktadır. Yapılan bağışlar genellikle nakdî olarak belirtildiğinden, kurumlar arasında karşılaştırma yapabilmek imkânı sunar.

Tahsisatın nakdî olduğu vakıflarda bağışlanan günlük meblağın miktarı zaviyedeki dervişlerin, medresedeki talebelerin, mektepteki öğrencilerin sayısına göre şekilleniyordu. Söz konusu kurumlar öncelikle kendi sâkinlerinin yemek ihtiyaçlarını karşılamakla mükellefti. Nitekim günlük yemek masrafı için nakdî ya da aynı olarak bağış yapan vakıfların hepsi medrese, zaviye ya da mektep için yemek tahsisatı belirlemiştir. Günlük yemek masrafı için tahsisat tayin eden kurumların içerisinde mescit/cami olmayışı manidardır. Vakıf kayıtları incelendiğinde günlük yemek tahsisatının bir ilâ kırk akçe arasında değiştiği görülür. 2499 numaralı kayıtta Hanzâde Fâtıma Sultan bt. Mehmed,²⁸ zaviye için yemek masrafı olarak günlük bir akçe tahsis etmişti. 764 numaralı vakıf kaydında Musa Çelebi'nin oğlu Papasoğlu Mustafa medresedeki ulema ve zaviyedeki sulehânın yemek masrafları için günlük kırk akçe ayrılmasını şart koşmuştu (Tablo IV, V, VI).

Senelik yemek tahsisatları ise 80 akçe ilâ 2000 akçe arasında değişmektedir. Efdalzâde Mevlana Ahmed Çelebi Medresesi 80 akçe yıllık yemek tahsisatı ile en düşük tahsisata sahip kurum olma özelliğini taşımaktaydı. Bursa'da Sultan Mehmet Türbesi'nde yemek dağıtılmasını şart koşan Ferruhşad Hatun'un kurduğu vakıf²⁹ ile mescit haremindeki hücrelerin medreseye dönüştürülmesini şart koşan ve bu hücrelerde kalacak sulehâ ve ulema için yemek tahsisatı yapan Tacizâde Cafer Çelebi'nin kurduğu vakıf 2.000 akçe yıllık yemek tahsisatı belirlemiştir. Kandıra'daki Hoca Dursun medresesinin günlük yemek tahsisatının 10 akçe olduğu düşünülürse Efdalzâde Mevlana Ahmed Çelebi Medresesi'nin yemek tahsisatının çok düşük olduğu görülür. Günlük tahsisatı 10 akçe olan kurumların yıllık tahsisatının 3.650 akçeyi bulduğu hesaba katıldığında ise 2.000 akçeyle en yüksek yıllık yemek tahsisatına sahip kurumun imkânlarının bile nispeten kısıtlı olduğu söylenebilir (Tablo III, IV, V, VI, IX).

25 Ayşe Bölükbaşı, “Osmanlı Tekkelerinde Beslenme XVI. Yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri Örneği”, 83-112.

26 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 16.

27 Singer, “*İmarets*”, 72-85. Ertuğ, “*İmarets*”, 219-220.

28 Sultan Mehmed'in kızı Hanzâde Fatıma Sultan, defterde Mehmed kızı şeklinde yazılıdır. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s. 436.

29 Tablolarda görüleceği üzere Ferruhşad Hatun bayramlarda Regaip ve Berat gecelerinde dağıtılmak üzere 2.000 akçelik bir yemek tahsisatı daha yapmıştır (Tablo III).

En yüksek yemek tahsisatına sahip vakıflar mübarek gün, gece ve aylarda yemek pişirilmesini, dağıtılmasını şart koşan vakıflardır. Hayırseverler mübarek gün ve gecelerde ahaliye ikramda bulunmaya hususi bir önem vermekteydi.³⁰ Bu noktada dikkat çeken husus mübarek gün ve gecelerde yemek ikram edilmesi için en yüksek meblağı vakfeden hayırseverlerin dört tanesinin saray çevresinden kadınlar olmasıdır. İkisi zaviye, ikisi mektep için mübarek gün ve gecelerde dağıtılmak üzere yemek tahsisatı vakfetmiştir. Sofu Sultan adıyla bilinen Fatma Sultan³¹ Seyyid Velayet Dergâhı için yemek bağıışı yapmıştır. Cuma akşamları hangahda hazır bulunacak olan sulehâya yemek dağıtılması için senelik 5.000 akçe vakfetmiştir. Ayrıca Kadir, Regaip, Berat gecelerinde ve bayramda dağıtılacak yemek için 1.500 akçe ve Rebi'ülevvel ayı gecelerinde dağıtılacak yemek için ise 1.000 akçelik tahsisat yapmıştır. Eski saray kethüdalarından Asude Hatun³² ise inşa ettirdiği mektepte mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtılması için 3.000 akçe tahsis etmiştir. Mübarek gün ve gecelerde yemek verilmesi için en yüksek bağıışı yapan üçüncü kişi ise yine sarayla yakın teması bulunan kadın vakıf kuruculardan biridir. Hacı Kadın lakabıyla bilinen Hacı Mihrişah Hatun bt. İskender Paşa³³ Berat, Regaip, Kadir gecelerinde ve Aşure gününde kendi adıyla bilinen zaviyesinde yemek dağıtılması için senelik 2.000 akçe vakfetmişti. Ferruhsad Hatun bt. Abdullah ise Regaip, Berat gecelerinde ve bayramlarda yemek dağıtılması için 2.000 akçe bağıışlamıştı. Bu hayırseverlere ilave olarak çeşitli mübarek gün ve gecelerde yemek ikram edilmesi için Mihri Hatun bt. Pazarlu'nun 1.740 akçe, Papasoğlu Mustafa'nın³⁴ 1.200 akçe, Cebir Ağa b. Abdullah'ın 1.000 akçe vakfetmesi dikkat çekmektedir (Tablo I, II, III, IX).

Yüksek meblağlar bağıışlayan hayırseverlerin yanında, mübarek gün ve gecelerde yemek ikramı için daha mütevazı paralar vakfeden kişiler de vardır. Bunların vakfettikleri senelik tahsisat 50 akçe ilâ 360 akçe arasında değişmektedir. Şevval ayında yemek verilmesi için 50

30 İmaretlerde mübarek gün ve gecelerde, günlük yemeklerden daha farklı ikramlarda bulunuluyor ve yiyecekler sunuluyordu. Bu yemeklerden istifade edenler arasında imaretlerin müdavimleri yanında misafirler de bulunuyordu. Feridun, Emecen, “Şehzade'nin Mutfağı, III. Mehmet'in Şehzadelik Dönemi'nde Manisa Sarayı'na Ait bir Mutfak Masraf Defteri”, *Soframız Nur Hanemiz Mamur Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* içinde, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 107-144.

31 Sultan II. Bayezid'in kızı Fatma Sofu Sultan ayrıca Tire'de bulunan Bostancı Dede zaviyesi ve Çarşambadaki bir cami için birtakım mülkler bağıışlamıştır. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 276. Ayrıca bk. Çağatay Uluçay, “Bayezid II. in Ailesi”, *Tarih Dergisi* 10 (1959), 104-124

32 Sultan II. Bayezid döneminde yaşamış saray kethüdalarından Asude Hatun'un, İstanbul'un farklı mahallerinde bir mektebi, hamamı ve türbesi bulunmaktaydı. Asude Hatun Sultan I. Mehmed ile Fatih Sultan Mehmed'in dayeleri gibi padişahların annelerinin zamansız ölümleri sebebiyle padişah annesinin ayrıcalıklarına ve statüsüne bir ölçüde sahip olmuştu. Ayşe Çıkla Bölükbaşı, “Erken Osmanlı Devlet'inde Kadınların Mimari Alandaki Hamiliği (1299-1512)”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 19 (2007), 73-90.

33 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Bölükbaşı, *XVI. Yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri*, (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2015), 99-101. Ebru Turan, “The Marriage of İbrahim Pasha (CA 1495-1536) The Rise of Sultan Süleyman's Favourite to the Grand Vizirate and the Politics of the Elites in The Early Sixteenth Century Ottoman Empire”, *Turcica* 41 (2009), 3-36.

34 Papasoğlu Mustafa'nın İstanbul'da kaybolan eserlerinden bahseden Semavi Eyce, O'nun Kanuni'nin vezirlerinden olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu konuda bk. Semavi Eyce, “İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri III”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1981), 195-238.

akçe bağışlayan, aşure gününde yemek dağıtımı için 60 akçe vakfeden, Regaip gecesinde börek alınıp dağıtılması için 10 akçe bağışlayan imkânları kısıtlı, ama eli açık hayırseverlerin de varlığına tahrir defterinde rastlanır (Tablo I, II, III, IX).

3. Zaviyelere “Mürîdîn ve Muhibbin” Tarafından Yapılan Yemek Tahsisatları

Hayırseverlerin en çok yemek bağış yaptığı kurum -bu çalışma kapsamında bakıldığında- zaviyelerdir (Tablo IX). Bağış yapan kişiler arasında zaviyelerin banileri yanında başka kimseler de bulunmaktadır. Söz konusu kişilerden özellikle bir grup dikkat çekmektedir. Bunlar tahrir defterinde “Evkaf”ül-Mürîdîn ve’l-Muhibbin” başlığı altında ele alınan kimselerdir. Mesela Fatih’teki Emir Buhari Tekkesi için bu gruptan on dört kişi, Edirnekapı’daki Emir Buhari Tekkesi (Mahmud Çelebi Zaviyesi) için ise otuz kişi ek vakıflar tesis etmiştir. Bunlar zaviyenin her türlü ihtiyacını karşılamak üzere bağış yapabiliyorlardı. Fatih’teki Emir Buhari Tekkesi için tesis edilen ek vakıflardan üç tanesi, Edirnekapı’daki Emir Buhari Tekkesi (Mahmud Çelebi Zaviyesi) için kurulan ek vakıflardan dört tanesi bu türden yemek tahsisatı yapan vakıflardır.³⁵

Yemek tahsisatı tayin edilen zaviyeler üç başlık altında ele alınabilir: İlk vakıf kaydında yemek tahsisatından bahsedilen zaviyeler; sonradan yemek tahsisatı yapılan zaviyeler; hem ilk vakıf kaydında hem de sonradan yapılan bağışlarla yemek tahsisatı tayin edilen zaviyeler. Zaviye vakıflarının çoğunda tekkenin banisi yemek pişirilmesini, dağıtılmasını en başta vakıf kaydında belirtmiştir. Küçük Ayasofya Tekkesi için Hüseyin Ağa, Sinan Erdebili Tekkesi için Şeyh Sinan Erdebili, Bayezid’de inşa ettirdiği tekke (Abdüsselam Tekkesi)³⁶ için Papanoğlu Mustafa, Hacı Kadın Tekkesi için Hacı Mihrişah Hatun bt. İskender Paşa, Koruklu Tekkesi için Piri Mehmed Paşa en başta yemek tahsisatı tayin etmiştir.³⁷

İkinci gruba dâhil olan ve ilk vakıf belgesinde yemek tahsisatına hiç değinilmeyen tekkeler de mevcuttur. Bunlar Fatih’teki Emir Buhari Tekkesi, Seyyid Velayet Dergâhı, Şeyh Alaeddin Zaviyesi olmak üzere üç adettir. Emir Buhari Tekkesi’ne üç, Seyyid Velayet Dergâhı’na iki, Şeyh Alaeddin Zaviyesi’ne üç hayırsever yemek tahsisatı sonradan tayin etmiştir.³⁸

Üçüncü gruba giren ve hem baninin hem de sonradan başka hayırseverlerin yemek tahsis ettiği tekkeler ise Defterdar Abdüsselam Çelebi Tekkesi, Şeyh Süleyman Halife Tekkesi (Molla Hüsrev Mescidi Mahallesi’nde), Şeyh Mahmud Çelebi Tekkesi ve Şeyh Vefa Tekkesi’dir.³⁹

Üçüncü gruba giren tekkelerden Defterdar Abdüsselam Çelebi tekkesi için bani Abdüsselam

35 Tahrir defterindeki kayıtlar incelendiğinde, zaviyeler için çok sayıda hayırseverlerin birtakım bağışlar yaptığı, bunların gelirinin sadece yemek için değil, tekke sâkinlerinin başka ihtiyaçları için de kullanılmasını şart koştuğu görülmektedir. Süleyman Halife, Koğacı Dede, Şeyh Vefa, Fatih’teki Emir Buhari ve Edirnekapı’daki Emir Buhari tekkeleri bunlardan birkaçıdır. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 203-208.

36 Abdüsselam Tekkesi için bk. M. Baha Tanman, “Abdüsselam Tekkesi”, *İslam Ansiklopedisi*, 1, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 302-303.

37 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 2, 3, 16, 17, 136, 137, 370, 371, 427-430.

38 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 203, 204, 275, 276, 278, 313, 314, 316.

39 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 181, 182, 204, 205, 206, 207, 310, 311, 416.

Bey'in,⁴⁰ yemek tahsisatı tayin etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü vakıf kaydında yemek işinde görevli kişiler için belirlenmiş ücretler vardır.⁴¹ Daha sonra bu tekke için Hızır'ul-Hayrat oğlu Ali ve Abdullah kızı Şâhdane yemek tahsisatı tayin etmiştir. Bunlardan ilki Kur'an hatminin tamamlanmasından sonra, ikincisi ise mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtılması için bir miktar tahsisat ayırmıştır.⁴²

Üçüncü gruba giren tekkelerden bir diğeri ise Şeyh Süleyman Halife'nin kurucusu olduğu tekkedir. Süleyman Halife'nin tabbah için 50 akçe tahsisat ayırmış olmasından tekkede yemek verildiği anlaşılmaktadır. Aynı tekke için ayrıca Şüca b. Abdullah ek vakıf tesis etmiştir.⁴³

Mahmud Çelebi Zaviyesi de⁴⁴ üçüncü gruba dâhildir. Banisi olduğu düşünülen Şeyh Mahmud Çelebi mevcut tekke sonradan genişletilirse, mutfağın tekkeye dâhil edilmesi ve başka bir yerde yeniden bir mutfak yapılmasını şart koşmaktadır. Bu durum yemek işine çok önem verdiğini akla getirmektedir. Mutfak işleri için iki bahçe vakfetmiş, cami görevlilerinin de tekkedeki yemekten istifade edebileceğini belirtmişti. Şeyh Mahmud Çelebi Zaviyesi mutfağı, kap kakac açısından da oldukça zengindi.⁴⁵ Mahmud Çelebi'den sonra tekkesi için dört ilave vakıf tesis edilmiştir. İsa Çelebi yemek işleri için 6.000 akçe, Hacı Sinan b. Şaban bir mülkün gelirlerini, Şah Hatun bt. Mevlana Ahmed Paşa ile Hacı Hasan b. Oruc'ül-Lebbad bir miktar nakit bağışlamıştır.⁴⁶

Üçüncü gruba giren son tekke ise Şeyh Vefa Tekkesi'dir. Bu tekkenin yemek masrafları için banisi Şeyh Muslihiddin b. Vefazâde çok büyük mülkler bağışlamıştır. Yıllık 20.000 akçe gelir getiren bir hamamı, hamamın yanında yer alan ve senelik 588 akçe gelir getiren mülkleri, Şeyh Vefa Türbesi yanında bulunan yıllık 2.600 akçe gelir getiren bir bahçeyi, yıllık 8.270 akçe gelir getiren Çorlu kazasındaki Kilce karyesini vakfetmiştir.⁴⁷ Daha sonra Hacı Ayas b. Abdullah isimli hayırsever ise tekke mutfağının masrafları için bir mülkün gelirini ve bir miktar nakit bağışlamıştır.⁴⁸

Netice olarak zaviyelerin yemek ikramı hususunda çok geniş imkânlarla sahip olduğu, bunların bir kısmını ilave vakıf tesis eden "mürîdîn ve muhibbin" denilen kimselere borçlu

40 Abdüsselam Bey, 1517 yılında fethedildikten sonra Mısır'dan getirilmiştir. Bab-ı Defteri'de hizmetine girmiş, Kanuni devrinde başdefterdar olmuştur. Bu konuda bk. Semavi Eyice, "Tarihde Küçükçekmece", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 6-7 (1978), 57-123. Abdüsselam Bey Halıcıoğlu'nda da bir cami-tekke yaptırmıştı. Bu konuda bk. Baha Tanman, "Abdüsselâm Camii ve Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 1, (İstanbul: Tarih Vakfı, 1993), 55. Ayrıca Belgrad'da bir mektep ve Hafsa'da bir cami ve zaviye yaptırdığı bilinmektedir. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 181-182.

41 Defterdar Abdüsselam Bey'e ait vakıf kaydında mescit ve zaviye görevlilerinin bir arada sayılışı, tekkenin mescit-tekke türünde bir yapı olabileceğini akla getirmektedir. XVI. yüzyıl İstanbul'unda mescit-tekke türündeki yapılar çoğunluktadır. Bu yapılarda genellikle mescit harimi aynı zamanda tekkenin tevhidhanesi olarak kullanılmaktaydı. Bu konuda bk. Bölükbaşı, "XVI. Yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri", 125-126.

42 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 182, 183.

43 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 311.

44 M. Baha Tanman, "Emir Buhari Tekkesi", *İslam Ansiklopedisi*, c. 9, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakıf Yayınları, 1995), 126-128.

45 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 204-205.

46 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 206, 207, 416.

47 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 159.

48 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 160.

olduğu söylenmelidir. Bu sayede zaviyeler imaretlerin ardından en çok muhtaç insanı besleyen kurumlar olmuştur.

4. Hayırseverlerin Sunduğu Yemekler ve Kullanılan Malzemeler

Tahrir defteri hayırseverlerin yemek için yaptığı bağışlar, yemek ikramı için tercih ettikleri zaman, baniler vs. gibi hususlarda ayrıntılı bilgiler sağlamaktadır. Ancak ne tür yemeklerin pişirildiği, hangi malzemelerin kullanıldığı konusunda defter ketumdur ve verdiği bilgiler yetersizdir. Tahsisatların genellikle nakit olarak ifade edilmesi, aynı tahsisa ilişkin bilgilerin kısıtlı olması bu durumun sebeplerinden biridir. Bir kaç vakıf kaydında pişirilecek yemek için hangi malzemelerin kullanılacağından sınırlı ölçüde bahsedilmiş, bir vakıf kaydında ise daha fazla ayrıntıya yer verilmiştir. Söz konusu kayıt Mevlana Abdülaziz Efendi'ye aittir. Efdalzâde Mescidi Mahallesi'nde on beş hücre, mescit ve mektep yaptıran Abdülaziz Efendi, bahsedilen hücrelerde medrese talebelerinden muhtaç olanların kalmasına imkân tanımıştı. Yemek için altı akçelik et, sekiz akçelik ekme, iki akçelik pirinç ve buğday teminini şart koşmuştu. Hücrelerin yanında bir mutfak yapılmasını, pişirmek üzere alınan etin on yedi parçaya bölünmesini, iki parça etle iki ekmeğin bevva ve aşçıya verilmesini, diğerlerinin de hücrelerde kalan öğrencilere dağıtılmasını şart koşmuştu. Ayrıca yemek için iki buçuk kile pirinç, iki buçuk kile buğday sarf edilmesini, pişirilen yemekten bir kepece aşçıya, bir kepece bevva verilmesini, geri kalanın ise hücrelerde kalanlara taksim edilmesini istemişti.⁴⁹

Halıcı Hasan adlı hayırsever Berat, Regaip ve Kadir gecelerinde yemek ikram edilmesini, bunun için et, ekme, pirinç (6 kile), yağ (15 okka) alınmasını şart koşmuştu. Mustafa b. El-Hac Hasan ise günlük yemek için ekme ve et alınmasını talep etmiştir. Abdülaziz Efendi ise mutfakta kullanılması için et, ekme, pirinç, buğday ve odun alınmasını şart koşmuştu. Hanzâde Fâtıma Sultan ise inşa ettirdiği mektepteki çocuklara dağıtılması için meyve ve helva alınmasını şart koşmuştur.⁵⁰

Kayıtlarda hayırseverlerin bağışladığı kap kacaklara da değinilmekte, bunlar da yemeklere ve kullanılan malzemeye ilişkin bazı tahminleri mümkün kılmaktadır. Mesela dane sahanı, zerde sahanı, şurba sahanı, yahni tepsisi, kuzu tepsisi gibi ifadeler bunlardan bazılarıdır.⁵¹ Dane, zerde gibi yemeklerin imaretlerde mübarek gün ve gecelerde sunulan yemekler arasında olduğu bilinmektedir.⁵² Sadece birkaç kap kacak üzerinden yapılacak değerlendirmelerle sağlıklı sonuçlara ulaşmak zordur. Ancak kap kacakla tanımlanan bu çeşit yemeklerin her gün tekkede pişirilen yemeklerden farklı olduğu, bahsedilen yemeklerin mübarek gün ve gecelerde sunulduğu düşünülebilir.

49 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 412.

50 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 112, 113, 247, 248, 412, 436, 437.

51 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 204, 205.

52 Singer, "İmaretler", 72-85. Emecen, "Şehzade'nin Mutfağı, III. Mehmet'in Şehzadeliği Dönemi'nde Manisa Sarayı'na Ait bir Mutfak Masraf Defteri", 109, 110.

5. Hayırseverlerin Bağışladığı Yemeklerden İstifade Edenler

Tahrir defterindeki vakıf kayıtlarının sağladığı verilerden biri de; sunulan yemeklerden kimlerin istifade ettiği hakkındadır. Bazı hayırseverler vakfettikleri yemekten kimlerin yararlanabileceğine ayrıntılı bir şekilde temas etmiştir. Mesela Fatih Camii Mahallesi'nde cami, medrese ve mektep inşa ettiren ve kendi kabrinde yemek dağıtımını şart koşan Mevlana Sinanüddin Kirmasti yemeğin kimlere dağıtılacağını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Vakıf belgesinde birtakım giderler karşılandıktan sonra kalan meblağın üçte biri ile vâkıfın kabri üzerinde sâkin olanların,⁵³ kabri civarına uğrayan yolcuların, mahpusların ve yetimlerin yemek ihtiyacının karşılanması şart koşulmuştur.⁵⁴

Yemek bağıışı yapanlar yaptıkları medrese, mektep ve zaviyelerin sâkinlerine öncelik tanımışlardır. Medreselerde yemek dağıtımına ilişkin kayıtlarda “berâ-yı talebe”, “berâ-yı ulema”,⁵⁵ “ta’âmı talebe-i medrese” gibi ifadelerle rastlanır. Bu ifadeler medreselerin daha çok kendi mensubu olan talebelere ve çalışanlarına yemek sunduğunu gösterir.

Zaviyelerin durumu daha farklıydı. Yukarıda da zikredildiği üzere mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtımında zaviyelerin hususi bir yeri vardı. Bu gün ve gecelerde dağıtılan yemeklerden sadece tekke sâkinleri değil daha geniş kitleler istifade etmekteydi. Ayrılan tahsisatların yüksek olması da bu duruma işaret eder. Zaviyelerde yemeğin sufilere, sulehâya ve fukaraya dağıtılacağı belgelerde zikredilmektedir. Bu ifadelerin nitelediği kişiler arasında tekke mensuplarının yanında özel günlerde tekkeye gelen konuklar da vardı. Mesela Küçük Ayasofya Tekkesi'nin banisi Hüseyin Ağa, zaviyede iki kez yemek pişirilmesini, öncelikle zaviyede olan fukaraya verilmesini, eğer yemek artarsa diğer fukaraya dağıtılmasını şart koşmaktadır. Tekke fukarasıyla kastedilen dervişler, bahsi geçen diğer fukara ise çevrede yaşayan ihtiyaç sahipleri olmalıdır.⁵⁶ Dolayısıyla tekkelerin yemek ikramından daha fazla kişi yararlanıyordu.

Mekteplere ilişkin vakıf kayıtlarında da öncelikle mektepte okuyan yetimlerin yemek ihtiyacının karşılanmasına dair ifadeler yer almaktadır. Bunlar genellikle “berâ-yı ta’âm-ı eytâm”, “muallimhane eytamına” gibi ifadelerdir. Mektep talebesinden bahsedilirken “eytam” denilmesi dikkat çekicidir. Bazı vakıf kurucuları mektep talebeleri içinde eytam bulunmazsa, diğer fukaraya yemek ve giyecek tahsisatı yapılmasını şart koşmaktaydı. Bu ifadeler mekteplerde pişen yemeğin dışarıdan kimselerin de istifadesine açık olduğunu kanıtlar. Zaten mekteplere yapılan yemek tahsisatlarında mübarek gün ve geceler için yapılan bağışlar da vardır.⁵⁷

Mübarek gün ve gecelerde kalabalık kitlelere yemek dağıtımını yapan kurumlar arasında zaviye ve mekteplerin yanında mescitler de bulunmaktadır. Mescitlerde yemeğin sadece mescit görevlilerine tahsis edildiğine ilişkin bir kısıtlamaya rastlanmaz. Genellikle tahsis

53 Defterde geçen bu ifadeyle tam olarak ne kastedildiği muğlaktır. Kabirde görevlendirilmiş türbedar olabilir.

54 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 198.

55 Sadece 764 numaralı Papasoğlu Mustafa'nın medresesi vakıf kaydında “ulema” ifadesi geçmektedir. Genellikle medreselerde, medrese talebeleri için yemek tahsisatı yapılmıştır. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 136-137.

56 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 16-17.

57 Tablo III; Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 161.

edilen yemeğin fukaraya, mübarek gün ve gecelerde hazır olanlara, cemaate dağıtılması şart koşulmuştur.⁵⁸ Bazı vakıf kayıtlarında ise pişirilen yemekten kimlerin istifade edeceğine dair bilgi verilmemektedir. Mesela mescitte yemek dağıtımı için tahsisat ayıran Mevlana Cafer Çelebi b. Tâci Beğ senelik 2.000 akçe vakfetmiş, ancak bu yemekten kimlerin yararlanabileceğine temas etmemiştir.⁵⁹

Sonuç

XVI. yüzyıl İstanbul’unda yemek pişiren, mensuplarına ve dışarıdan kimselere ikram eden kurumlar arasında imaretlerden sonra zaviyeler gelmektedir. Zaviyeler hem kendi mensuplarının hem de dışarıdan kimselerin ihtiyacını karşılamaktadır. Geniş kitlelere bu hizmetin sunulabilmesinde sadece zaviye banilerinin değil, zaviye için ilave vakıflar tesis eden müritlerin ve müntesiplerin de rolü vardı. Zaviyelere özellikle mübarek gün ve gecelerde yemek dağıtılabilmesi için büyük bağışlar yapılmıştı. Yemek pişirilmesi ve dağıtılması hususunda zaviyeleri mescitler takip etmekteydi. Ancak mescitler için yemek tahsisatı vakfeden hayırseverler, zaviyelere bağış yapan kişilerin yarısından azdı. Bunların çoğunluğu mütevazı bağışlar yapmışlardı. Genellikle mahalle sâkinleri yakın çevrelerindeki mescitlere kısıtlı imkânları ölçüsünde bağışlar da bulunmuşlardı.

Yemek tahsisatı tayin edilen kurumlar arasında zaviye ve mescitlerden sonra mektep, medrese ve türbe gibi kurumlar gelmekteydi. Medreseler sadece kurum sâkinlerinin -özellikle talebelerin- yemek ihtiyacını karşılayan kurumlar olarak diğerlerinden ayrılmaktadır. Bunların haricinde, bazı vakıf sahipleri ise herhangi bir müessese zikredilmeksizin, mahalle halkı, fukara vs. için yemek tahsisatı vakfetmiştir.

Yemek ikramı için bağış yapan hayırseverler arasında kısıtlı imkânları çerçevesinde küçük bağışlar yapanlar bulunduğu gibi çok büyük meblağlar vakfedenler de vardı. Yemek vakıfları Osmanlı toplumunun farklı kesimlerinden insanların katkıda bulunduğu kurumlardı. Bu vakıflar sayesinde öğrenciler, yetimler, dervişler, fakirler başta olmak üzere pek çok insan ihtiyacını karşılayabiliyordu.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

58 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 188, 269, 336, 337.

59 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 298.

Kaynaklar/References

- Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı, Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2016. (elektronik versiyonu: <http://lugatim.com/>)
- Barkan, Ömer Lütfi, Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayını, 1970.
- Bozkurt, Nebi. “Kandil”. *İslam Ansiklopedisi*, 24: 300 – 301. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bölükbaşı Ayşe Çıkla. “Erken Osmanlı Devlet’inde Kadınların Mimari Alandaki Hamiliği (1299-1512)”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 19 (2007): 73 – 90.
- Bölükbaşı, Ayşe. “Osmanlı Tekkelerinde Beslenme XVI. Yüzyılda İstanbul’daki Halveti Tekkeleri Örneği”, *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018): 83 – 112.
- Bölükbaşı, Ayşe. “XVI. Yüzyılda İstanbul’daki Halveti Tekkeleri”. Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2015.
- Budak, Ayşe. “İmaret Kavramı Üzerinden Erken Osmanlı Ters T Planlı Zaviyeleri ile Aşhanelerin İlişkisi: Osmanlı Aşhanelerinin Kökenine Dair Düşünceler”, *METU JFA* 33/1 (2016): 21 – 36.
- Emecen, Feridun. “Şehzade’nin Mutfağı, III. Mehmet’in Şehzadelik Dönemi’nde Manisa Sarayı’na Ait bir Mutfak Masraf Defteri”, *Soframız Nur Hanemiz Mamur Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* içinde, 107 – 144. Ankara: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Ertuğ, Zeynep Tarım. “İmaret”. *İslam Ansiklopedisi*. 22: 219 – 220. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Eyice Semavi. “Tarihte Küçükçekmece”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 6-7 (1978): 69 – 70.
- Eyice Semavi. “İstanbul’un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri III”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1981): 195 – 238.
- Singer, Amy. “Imarets”, *The Ottoman World* içinde, 72 – 85. London: Routledge, 2012.
- Tanman, M. Baha. “Abdüsselam Tekkesi”. *İslam Ansiklopedisi*. 1: 302 – 303. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Tanman, M. Baha. “Abdüsselâm Camii ve Tekkesi”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 1: 55. İstanbul: Tarih Vakfı, 1993.
- Tanman, M. Baha. “Emir Buhari Tekkesi”, *İslam Ansiklopedisi*. 9: 126 – 128. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Tanman, M. Baha. “Kitchens of Ottoman Tekkes as Reflections of Imarets in Sufi Architecture”, *Feeding People Feeding Power, Imarets in the Ottoman Empire* içinde, 211 – 239. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007.
- Turan Ebru. “The Marriage of İbrahim Pasha (CA 1495-1536) The Rise of Sultan Süleyman’s Favourite to the Grand Vizirate and the Politics of the Elites in The Early Sixteenth Century Ottoman Empire”, *Turcica* 41 (2009): 3 – 36.
- Yerasimos, Stephanos. “Feeding the Hungry, Clothing the Naked: Food and Clothing Endowments in Sixteenth Century İstanbul”, *Feeding People, Feeding Power Imarets in the Ottoman Empire* içinde, 241 – 249. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007.
- Uluçay, Çağatay. “Bayezid II. in Ailesi”, *Tarih Dergisi* 10 (1959): 104 – 124.

Ekler: Tablolar⁶⁰**Tablo I.** Mübarek Gün ve Gecelerde - Herhangi Bir Kurum Belirtilmeksizin - Yemek Dağıtılmasını Şart Koşan Vakıflar

| | Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Yemek Dağıtım Periyodu | Tahsisat Miktarı |
|----|------------------------|--------------------------------------|--|--|
| 1 | 2205 | Mehmed b. Enbiya Vakfı | Aşure gününde | 200 akçe |
| 2 | 1770 | Hace Osman b. Hacı Bali Vakfı | Aşure gününde | 150 akçe |
| 3 | 1055 | Hacı Mahmud b. Abdullah Vakfı | Muharrem ayında | 360 akçe (yıllık) |
| 4 | 378 | Hasan kızı Selime Hatun Vakfı | Muharrem ayında | Yemek için ayrılan tahsisat miktarı belirtilmemiş |
| 5 | 922 | Ferruḫşâd bt. Abdullah Vakfı | Şevval ayında | 50 akçe |
| 6 | 2471 | La'l Paşa b. Ali Vakfı | Regaip gecesinde | 145 akçe |
| 7 | 292 | Hacı Hasan kızı Sittişah Hatun Vakfı | Regaip gecesinde | 100 akçe |
| 8 | 780 | Mihri Hatun bt. Pazarlu Vakfı | Regaip ve Berat gecelerinde, Ramazan ve Kurban bayramlarında | 460 akçe (Regaip gecesi için); 400 akçe (Berat gecesi için) 500 akçe (Ramazan bayramı için); 500 akçe Kurban bayramı için) |
| 9 | 1051 | Muḫtafa b. Hamza Vakfı | Regaip gecesinde | 90 akçe (Regaip gecesi için); 10 akçe (aşçıya yıllık) |
| 10 | 1702 | İshak b. İsmail Vakfı | Regaip gecesinde | 70 akçe |

60 Tablolar (Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*) adlı esere dayalı olarak hazırlanmıştır.

Tablo II. Mübarek Gün ve Gecelerde Zaviyelerde Yemek Dağıtılmasını Şart Koşan Vakıflar⁶¹

| Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Bağış Yapılan Kurumlar | Yemeğin Dağıtım Periyodu | Yemek İçin Ayrılan Tahsisat Miktarı | |
|---------------------|------------|--|-----------------------------------|--|---|
| 1 | 1631 | Sultan Fatma Hatun (Sufi Sultan Hatun) Vakfı | Zaviye (Seyyid Velayet Tekkesi) | Cuma, Regaip, Berat ve Kadir gecelerinde, bayramda, Rebi'ülevvel ayı gecesinde | 5.000 akçe (Cuma gecelerinde); 1.500 akçe (Regaip, Berat ve Kadir gecelerinde); 1.000 akçe (Rebi'ülevvel ayı gecesinde) |
| 2 | 1039 | Şâhdane bt. Abdullah Vakfı | Zaviye | Regaip ve Berat gecelerinde | 300 akçe (Regaip ve Berat geceleri için) 60 akçe (yemek hizmetini yerine getirene yıllık) |
| 3 | 2175 | Hacı Mihrişah Hatun bt. İskender Paşa Vakfı | Zaviye | Günlük Regaip, Berat, Kadir geceleri ve aşure günü | 10 akçe (günlük) 2.000 (Regaip, Berat, Kadir geceleri ve aşure günü) |
| 4 | 2367 | Hayrüddin b. Derviş Ali Vakfı | Zaviye | Rebi'ülevvel ayının ikinci gecesinde | Yemek için ayrılan tahsisat miktarı belirtilmemiş |
| 5 | 764 | Musa Çelebi oğlu Papasoğlu Mustafa Vakfı | Zaviye / Medrese | Mevlid, Aşure, Regaip ve Kadir gecelerinde | 700 akçe (Mevlid gecesini için) 500 akçe (Aşure, Regaip ve Kadir geceleri için) |
| 6 | 1842 | İlyas b. Abdullah Vakfı | Zaviye (Kefevi Alaüddin Zaviyesi) | Regaip ve Berat gecelerinde | 180 akçe (yılılık) |
| 7 | 1644 | Rabia Hatun bt. Şeyh Ahmed Vakfı (Seyyid Velayet'in zevcesi) | Zaviye (Seyyid Velayet Dergâhı) | Ramazan gecelerinde | |

61 764 numaralı kayıta birden fazla kurum için yemek bağışı yapılmış olduğu kabul edilmiştir.

Tablo III. Mübarek Gün ve Gecelerde Mescit ve Mekteplerde Yemek Dağıtılmasını Şart Koşan Vakıflar⁶²

| | Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Bağış Yapılan Kurumlar | Yemeğin Dağıtım Periyodu | Yemek İçin Ayrılan Tahsisat Miktarı |
|----|---------------------|---|------------------------|--|---|
| 1 | 1932 | Şâh-ı Huban bt. Mustafa Vakfı | Mescit | Muharrem ayında | Yemek için ayrılan tahsisat miktarı belirtilmemiş |
| 2 | 447 | Üstad Mimar Hacı Hayrüddin Vakfı | Mescit | Regaip ve Berat gecelerinde | 12 akçe (aylık) |
| 3 | 1074 | Hacı Hasan b. Abdullah Vakfı | Mescit | Regaip gecesinde | 110 akçe |
| 4 | 1602 | Hace Osman b. Hacı Bâli Vakfı | Mescit | Aşure gününde | 150 akçe (yıllık) |
| 5 | 1845 | Mehmed b. Oruç Gazi Vakfı | Mescit | Cuma gecelerinde | Yemek için ayrılan tahsisat miktarı belirtilmemiş |
| 6 | 1996 | Hâcer Hatun bt. Mehmed Vakfı | Mescit | Aşure gününde, Regaip gecesinde | 60 akçe (aşure günü için) 10 akçe (Regaip gecesine börek dağıtım için) |
| 7 | 625 | Halıcı Hasan Mescidi Vakfı | Mescit / Mektep | Regaip, Berat ve Kadir gecelerinde | Bir miktar et, bir miktar ekmek, altı kile piriñç, On beş vukiyye yağ |
| 8 | 1788 | İlyas b. Hızır Mescidi Vakfı ⁶³ | Mescit / Mektep | Muharrem ayında | 150 akçe (yıllık) |
| 9 | 1999 | Şâh Bola bt. Hace Üveys Vakfı | Mektep | Mübarek gün ve gecelerde | Hususi tahsisat miktarı belirtilmemiş |
| 10 | 2163 | Cebir Ağa b. Abdullah Vakfı | Mektep | Bayram günlerinde; Regaip, Berat ve Kadir gecelerinde | 400 akçe (Bayram günleri için yıllık) 600 akçe (Regaip, Berat ve Kadir geceleri için yıllık) |
| 11 | 1634 | Asude Hatun (Keyhüda-yı Saray-ı Atik) Vakfı | Mektep | Mübarek gün ve gecelerde | 3.000 akçe (yıllık) |
| 12 | 826 | Ferruhsâd Hatun bt. Abdullah (Merhum Sultan Muhammed Han'ın validesi) Vakfı ⁶⁴ | Mektep | Regaip ve Berat gecelerinde, Ramazan ve Kurban bayramlarında | 2.000 akçe (Regaip ve Berat gecelerinde, Ramazan ve Kurban bayramlarında) |

62 625 ve 1788 numaralı kayıtlarda birden fazla kurum için yemek bağışı yapılmış olduğu kabul edilmiştir.

63 Mektepte mi, mescitte mi yemek verildiği açık değildir

64 Ayrıca Sultan Muhammed'in Bursa'daki türbesinde yemek verilmesi için senelik 2.000 akçe daha vakfedilmiştir.

Tablo IV. Yemek Tahsisatının Günlük Olarak Belirtildiği Vakıflar⁶⁵

| | Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Bağış Yapılan Kurumlar | Yemek İçin Ayrılan Tahsisat Miktarı ve İlave Bilgiler |
|----|---------------------|--|-------------------------------------|--|
| 1 | 116 | Hüseyin Ağa Vakfı | Zaviye | |
| 2 | 269 | Mahmud Paşa Vakfı | Zaviye | Tahsisat miktarı belirtilmemiş, sadece tabbaha günlük 5 akçe verileceği kaydedilmiş |
| 3 | 2491 | Piri Mehmet Paşa Vakfı | Hangah | 22 akçe (sufilerin yemeği için); vekil-i harç için 1 akçe; tabbah için 1,5 akçe |
| 4 | 1037 | Defterdar Abdüsselam Beğ Vakfı | Küçükçekmece'deki Zaviye / Medrese | Tahsisat miktarı belirtilmemiş, sadece tabbah için günlük 3,5 akçe; kılari ve vekil-i harç için günlük 2,5 akçe verileceği kaydedilmiş |
| | | | Hafsa karyesindeki Zaviye / Mescit | Tahsisat miktarı belirtilmemiş, sadece tabbaha günlük 3 akçe verileceği kaydedilmiş |
| 5 | 2499 | Hanzâde Fatıma Sultan bt. Mehmed Vakfı | Mektep / Zaviye | 1 akçe (çocuklara dağıtılacak meyve ve helva için); 1 akçe (yemek için) |
| 6 | 1033 | Merhum Hacı Hayrüddin Vakfı | Medrese | 15 akçe |
| 7 | 2407 | Mevlana Abdülaziz Efendi Vakfı | Mescit ve mektep yanındaki hücreler | 6 akçe (et için); 8 akçe (ekmek için); 1 akçe (odun için); 2 akçe (pirinç ve buğday için); 3 akçe (pişiren ve dağıtım için). Ayrıca her ay 2,5 kile buğday, 2,5 kile pirinç alınması şart koşulmuş |
| 8 | 450 | İbrahim b. Halil Paşa Vakfı | Medrese | 10 akçe (talebeler için) |
| 9 | 609 | Hacı Dursun Medresesi Vakfı (Kandıra) | Medrese | 10 akçe |
| 10 | 1453 | Muştafa b. Hacı Hasan Vakfı | Muallimhane / Medrese | 15 akçe (yemek pişirmek için); 8 akçe (mutfağın çeşitli masrafları için); 3 akçe (tabbah için); 7 (ekmek için); 8 (et için) Her gün pişirilen yemeğin 15 çanağı medrese talebelerine, 7 çanağı muallimhanedeki yetimlere, 1 çanağı aşçıya verilecekti) |
| 11 | 1135 | Kırmaştı Mevlana Sinanüddin Vakfı | Kabir | Günlük ekmek dağıtılması |
| 12 | 764 | Musa Çelebi oğlu Papasoğlu Muştafa Vakfı | Zaviye / Medrese | 40 akçe (günlük dağıtılan yemek için) |

65 1037, 2499, 1453, 764 numaralı kayıtlarda birden fazla kurum için yemek bağışı yapılmış olduğu kabul edilmiştir.

Tablo V. Yemek Tahsisatının Aylık Olarak Belirtildiği Vakıflar

| | | Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Bağış Yapılan Kurumlar | Yemek İçin Ayrılan Tahsisat Miktarı | İlave Bilgiler |
|---|----|------------------------|--|---------------------------|--|-------------------------|
| 1 | 7 | 297 | Yusuf Kızı Şahbola Hatun Vakfı | Muallimhane | 15 akçe | |
| 2 | 63 | 2252 | Ali Beğ b. Abdülkerim (Reisü'l- Mimarın) Vakfı | Zaviye | 35 akçe | (zaviye sâkinleri için) |

Tablo VI. Yemek Tahsisatının Yıllık Olarak Belirtildiği Vakıflar

| | | Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Bağış Yapılan Kurumlar | Yemek İçin Ayrılan Tahsisat Miktarı | İlave Bilgiler |
|---|----|------------------------|--|---------------------------------|---|--|
| 1 | 68 | 2405 | Zühre Hatun bt. Abdullah Vakfı | | 90 akçe (yemek için); 10 akçe (aşçı için) | |
| 2 | 50 | 1807 | Şeyh Süleyman Halife b. Şemsüddin Zaviyesi Vakfı | Zaviye | | Yemek için ayrılan tahsisat miktarı belirtilmemiş sadece tabbaha yıllık elli akçe verileceği kaydedilmiştir. |
| 3 | 29 | 1137 | Efdalzâde Mevlana Ahmet Çelebi Medresesi Vakfı | Medrese | 80 akçe | |
| 4 | 31 | 1153 | Hızır Beğ b. Mevlana Ahmed Paşa Vakfı | Zaviye (Emir Buhari Tekkesi) | 360 akçe | |
| 5 | 37 | 1234 | Kasım Beğ b. Abdullah Vakfı | Muallimhane | 200 akçe | (muallimhanedeki yetimler için) |
| 6 | 38 | 1347 | Ahmed Beğ b. Abdullah Vakfı | Mescit | 100 akçe | |
| 7 | 44 | 1655 | Hacı Ali b. Abdullah Vakfı | | 500 akçe | |
| 8 | 46 | 1745 | Mevlana Cafer Çelebi b. Taci Beğ Vakfı | Mescit | 2.000 akçe | |

Tablo VII. Yemek Dağıtımının Hatim Okunduktan Sonra Yapılmasını Şart Koşan Vakıflar

| | Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Bağış Yapılan Kurumlar | Yemek İçin Ayrılan Tahsisat Miktarı | İlave Bilgiler |
|---|------------------------|--|----------------------------------|--|------------------------------------|
| 1 | 1159 | Sinan b. Abdullah'ül- Hayyam Vakfı | Zaviye (Emir Buhari Tekkesi) | - | Yılda iki defa hatim okutulacak |
| 2 | 2433 | Hacı Hasan b. Oruc'ül- Lebbad Vakfı | Zaviye (Şeyh Mahmud Zaviyesi) | 70 akçe | - |
| 3 | 1038 | Ali b. Hızır'ül-Hayat Vakfı | Zaviye | - | - |
| 4 | 375 | Abdullah kızı Rabia Hatun Vakfı | Mescit | 50 akçe | - |
| 5 | 1859 | Hacı Süleyman Beğ b. Abdullah Vakfı | Mescit | 107 akçe | - |
| 6 | 1798 | Çizmece Muhyiddin Vakfı | | 25 akçe | - |

Tablo VIII. Yemek Dağıtımı İçin Hususi Bir Zaman ve Tahsisatın Belirtilmediği Vakıflar

| Defterdeki Kayıt No | Vakfın Adı | Bağış Yapılan Kurumlar | İlave Bilgiler | |
|---------------------|------------|--|--|--|
| 1 | 12 | Şeyh Sinan Erdebili Vakfı | Zaviye | |
| 2 | 156 | Firuz Ağa b. Abdülhay Vakfı | Zaviye | |
| 3 | 157 | Mevlana Ali Çelebi b. Mevlana Yusuf Baliyyü'l Fenari Vakfı | Zaviye | |
| 4 | 906 | Şeyh Muslihiddin b. Vefazâde Hangahı Vakfı | Zaviye | Hususi bir tahsisat miktarı belirtilmemiş, ancak bir hamam, hamamın yanındaki mülkler, Şeyh Vefa Türbesi yanındaki bahçe ve Çorlu kazasındaki Kilce karyesi vakfedilmiş, bunların geliriyle yemek masraflarının karşılanması şart koşulmuştur. |
| 5 | 910 | Hacı Ayas b. Abdullah Vakfı | Zaviye (Şeyh Vefa Tekkesi) | |
| 6 | 1167 | Şeyh Mahmud Çelebi Vakfı | Zaviye (Şeyh Mahmud Çelebi Tekkesi) | |
| 7 | 1168 | İsa Çelebi Vakfı | Zaviye (Şeyh Mahmud Çelebi Tekkesi) | |
| 8 | 1182 | Hacı Sinan b. Şaban Vakfı | Zaviye (Şeyh Mahmud Çelebi Tekkesi) | |
| 9 | 1183 | Şah Hatun bt. Mevlana Ahmed Paşa Vakfı | Zaviye (Şeyh Mahmud Çelebi Tekkesi) | |
| 10 | 1152 | Sultan Aliyyü'l Kâtip Vakfı | Zaviye (Emir Buhari Tekkesi) | |
| 11 | 1811 | Şüca b. Abdullah Kethüda Vakfı | Zaviye (Şeyh Süleyman Halife Zaviyesi) | |
| 12 | 1826 | Ali Dede b. Abdullah Vakfı | Zaviye (Kefevi Alaüddin Zaviyesi) | |
| 13 | 1831 | Mustafa b. Musa'l-Kalanisi Vakfı | Zaviye (Kefevi Alaüddin Zaviyesi) | Hususi bir tahsisat miktarı belirtilmemiş, ancak iki ev, birer dükkân, fırın, kasap, gürfe, ahır, hücre vakfedilmiş; bunların geliriyle zaviye fukarasına yemek verilmesi şart koşulmuştur. |
| 14 | 2502 | İbrahim Paşa b. Yunus Beğ Vakfı | Zaviye (Niğbolu'da) | |
| 15 | 2275 | Fatma bt. Yusuf Vakfı | Mescit | |
| 16 | 913 | Hacı Mehmed b. İbrahim'ül-Hekimü'ş-Şirvani Vakfı | Muallimhane | Muallimhanedeki yetimlere bir kadının hizmet etmesi ve yemeklerini pişirmesi şart koşulmuştur |
| 17 | 2292 | Musa b. Ali Vakfı | | |
| 18 | 2369 | Hasnâ b. Abdullah Vakfı | | |

Tablo IX. Yemek Tahsisatı Tayin Eden Vakıfların Dağılımı
(Tahrir Defterindeki Kayıt Numaralarına Göre)⁶⁶

| Yemek Tahsis Edilen Kurum | Günlük/Aylık/Yıllık Olarak Yemek Tahsis Eden Vakıflar | Mübarek Gün ve Geceler için Yemek Tahsis Eden Vakıflar | Kur'an Hatmi Sonrasında Yemek Verilmesini Şart Koşan Vakıflar | Hususi Bir Zaman ve Tahsisat Belirtilmeksizin Yemek Verilmesini Şart Koşan Vakıflar | Toplam ⁶⁷ |
|--|--|--|---|--|----------------------|
| Mektep/Muallimhane | 297, 1234, 1453, 2499 | 625, 826, 1634, 2163, 1788, 1999 | | 913 | 11 |
| Zaviye | 116, 269, 1037 ⁶⁸ , 764, 1168, 1807, 2175, 2252, 2491, 2499 | 764, 1039, 1631, 1644, 1842, 2367, 2175 | 1038, 1159, 2433 | 12, 156, 157, 910, 1152, 1153, 1167, 1168, 1182, 1183, 1811, 1826, 1831, 2502, 906 | 34 |
| Mescit | 1347, 1037, 1745 | 447, 625, 1074, 1602, 1788, 1845, 1932, 1996 | 375, 1859 | 2275 | 14 |
| Medrese | 450, 609, 764, 1033, 1037, 1137, 1453, | 764 | | | 7 |
| Kabir, Türbe | 1135, 826 | | | | 2 |
| Hücre (mescit ve mektep yanında) | 2407 | | | | 1 |
| Herhangi bir kurum türünden bahsedilmeyenler | 1655, 2405 | 292, 378, 780, 922, 1051, 1055, 1702, 1770, 2205, 2471 | 1798 | 2369, 2292 | 15 |
| | | | | TOPLAM | 84 |

66 Tabloda bazı vakıf kayıt numaraları farklı hanelerde birden fazla gösterilmiştir. Bunun sebebi bir vakfın iki veya üç kurum için yemek tahsisatı yapmış olması yahut farklı periyotlarda yemek verilmesini şart koşmasından kaynaklanmaktadır. Mesela 1453 numaralı kayıta hem muallimhane hem de medrese için yemek tahsisatı yapılmıştır. 2175 numaralı kayıta ise hem mübarek gün ve gecelerde hem de günlük olarak yemek verilmesi şart koşulmuştur.

67 Bazı numaralar tabloda mükerrerdir. Bazı vakıflar birden fazla kuruma yemek tahsis etmiş, bazıları da farklı zaman periyotlarında yemek dağıtılmasını şart koşmuştur. Buradaki toplamlar belirlenirken bu durum göz önünde bulundurulmuş ve toplamalar ona göre yapılmıştır.

68 Bu kayıt Küçükçekmece ve Hafsa karyesinde iki ayrı zaviye ihtiva etmektedir.

Doğu Akdeniz’de Memlûk-Haçlı Mücadelesinde Trablus Şehri

Tripoli City in the East Mediterranean in the Fight of Mamluk-Crusader

Altan ÇETİN¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Altan Çetin (Prof. Dr.),
Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih
Bölümü, Eskişehir, Türkiye
E-posta: altancetin@anadolu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2029-1373

Başvuru/Submitted: 05.09.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.09.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
28.09.2021
Kabul/Accepted: 13.02.2021
Online Yayın/Published Online: 05.04.2021

Atf/Citation: Çetin, Altan. "Doğu Akdeniz’de Memlûk-Haçlı Mücadelesinde Trablus Şehri." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 185-197.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.793525>

Öz

Doğu Akdeniz İslâm’ın buraya gelişinden itibaren tarihinde yeni bir mücadele safhasını yaşadı. Memlûkler Mısır ve Suriye’de hâkim olmalarıyla birlikte bölgelerinde yaşanan pek çok rekabet gibi Doğu Akdeniz mücadelesine de taraf oldular. Bu süreçte Mısır ve Suriye sahilleri ve burada bulunan şehirler Memlûk tarihi boyunca muhtelif saldırı ve mücadeleye şahit oldu. Haçlı Seferlerinin klasik çağı kapandıktan sonra 14. asır Haçlı saldırılarının yeni bir safhasını teşkil eder. Balkanlar, Ege ve Doğu Akdeniz bu asır boyunca Haçlı saldırılarına hedef oldu. Memlûkler işte bu asırda vaki Haçlı saldırılarını göğüsleyerek Suriye ve Mısır sahillerine gelen saldırıları ters yüz ettiler. Buna ilave olarak 13. asır boyunca Memlûklerin Suriye sahillerinde yer alan Trablus, Akka gibi son kaleleri ele geçirdikleri görülmektedir. Yine Ermeni Baronluğu gibi yapıları yıkıp nihayet Kıbrıs Adası’nı fethettikleri anlaşılmaktadır. Böylelikle Doğu Akdeniz’de yaşanan mücadeleyi başarıyla tamamlayarak Haçlıları bölgeden uzaklaştırmışlardır. İşte bu mücadele meyanında Bilâdü’ş-Şâm/Suriye’de yer alan Memlûk şehirlerinin önde gelenlerinden biri Trablus idi. Burada yer alan kontluğun yıkılması sonrasında Haçlıların bölgeye saldırılarında ana hedeflerden birisi olacak olan şehir askeri ve ekonomik değeri ile vazgeçilmez bir konum ve değerde idi. Haçlılar 14. asır saldırılarında yaptıkları mütemadi hücumlarında Trablus şehri de mahsusen hedefe koydular. İşte bu çalışmada, Trablus’a Haçlıların bu devirdeki saldırıları ve buna Memlûklerin mukabil savunmaları ele alınacaktır. Antakya fethi ile Baybars zamanında başlayan süpürme hareketinin Trablus ve Akka ile tamamlanması sürecinde 14. asırda Trablus’a vaki saldırıları Kıbrıs’ın fethine kadar sürecek olan mücadele tarihinin önemli bir safhası olarak bu ara dönemin ele alınmasıyla Haçlı-Memlûk rekabetine dair müteselsil çalışmalarımızın bir bölümü daha tamamlanmış olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Memlûkler, Haçlılar, Trablus, Doğu Akdeniz, İslâm

ABSTRACT

The Eastern Mediterranean has experienced a new phase of struggle in its history since the arrival of Islam. With the Mamluks dominating in Egypt-Syria, they became a party to the Eastern Mediterranean Struggle such as many rivalries in their regions. Throughout Mamluk history, the coasts of Egypt and Syria and the cities located here witnessed various attacks and struggles. After the classical era of the Crusades ends, the 14th century constitutes a new phase of the Crusader

attacks. Throughout this century, the Balkans, the Aegean, and the Eastern Mediterranean are the targets of Crusader attacks, and in this century, the Mamluks withstand the Crusader attacks and reverse the attacks on the coasts of Syria and Egypt. In the 13th century, the Mamluks captured the last fortresses of Tripoli and Akka, on the Syrian coast, demolished structures such as the Armenian Barony, and successfully completed this struggle in the Eastern Mediterranean with the conquest of the island of Cyprus and removed the Crusaders from the region. In the middle of this struggle, Tripoli was a leading Mamluk city in Bilad al-Damascus, Syria. The city, a main target of the Crusaders' attacks on the region after the collapse of the county located here, had an indispensable position and value because of its military and economic value. The Crusaders also targeted the city of Tripoli in their continuous attacks during the 14th-century attacks. In this study, the Crusaders' attacks on Tripoli in this period and the corresponding defenses of the Mamluks are discussed. In the process of completing the sweeping operation that started with the conquest of Antakya with the conquest of Baybars with Tripoli and Acre, the attacks on Tripoli in the 14th century were an important phase in the history of the struggle that continues until the conquest of Cyprus and some of our joint work on the Crusader-Mamluk rivalry has been completed..

Keywords: Mamluks, Crusaders, Tripoli, East Mediterranean, Islam

EXTENDED ABSTRACT

It represents the period in which the East underwent a new wave of attacks in the history of the 14th century Crusades. The target of these attacks in the Eastern Mediterranean is the coasts of Anatolia, Syria, and Egypt. In the 14th century, the Islamic world exhibited strength in this attack on the Asian front's Ottoman Empire and the various principalities, while the Egyptian-Syrian party or there were the Mamluks of Egypt, Turkey States. Although this attack was met by the Ottomans in Nigbolu, Aydinogullari and other beys on the Aegean shores stand against the attacks, and finally, the Mamluks successfully break this wave on the Egyptian-Syrian front. Tripoli (Tripoli) is one of the cities attacked on the Syrian front in this century. The city that will be referred to is Tripoli because it is mentioned in the sources in the working text as Tripoli, which is in Lebanon today. Because this region is one of the last captured by the Crusaders, a main goal of the Crusaders in terms of becoming a power on land is capturing this city. Tripoli is remembered for being attacked intensely during the Mamluk-Crusader struggle because of the capture of Cyprus by the Mamluks in the 13th century.

Sultan al-Malik al-Mansûr Kalavûn set off for Tripoli in 1289, leaving his son Eşref Halil as crown prince and Emir Beydemir as regent and vizier in Cairo. At the same time, orders were sent to the forces in Bilad al-Damascus to prepare for this time. The Sultan, who visited Damascus first, headed toward Tripoli from there. Additionally, eight shavani-type ships were sent to Tripoli as aid against the siege from Cyprus, which became an important base of the Crusaders. During the siege, the Sultan also ordered the catapults to be erected and the sewers to start working on the walls. The city was captured after 34 days of siege. Additionally, 19 catapults were erected toward the city. Much loot and many captives were obtained when the city was captured. The Sultan ordered the city to be demolished in accordance with the custom. Tripoli was large and surrounded by fortified walls; the width of the city walls was such that three horsemen could move side by side. The inhabitants of this settled city were advanced weavers, and in the city, there were four thousand weaving tools. This situation

made this city important for more than its military. During this expedition, in addition to Tripoli, Beirut, and Cebele were captured. After Tripoli was captured, five hundred soldiers, ten people from the Tablhane orders, and fifteen people from the Aşarat orders were sent here. Ictas were distributed in the city. Subsequently, the Muslims built a new city near the river. In 1289, Sultan Kalavûn conquered the city, and some of the townspeople fled to Cyprus by ship. Thus, the last structure that the Crusaders built in the world of Islam was also destroyed. After Antakya, the Mamluks destroyed the last great Crusader political entity and brought the Crusader presence on the Syrian continent to the point of extinction. During the post-conquest period, Sultan al-Mansûr Kalavûn had Tripoli's walls demolished so that they would not be targeted and used by the new Crusades, and then left.

The 14th century is when the Crusaders attacked the Anatolian, Egyptian, and Syrian coasts in the Eastern Mediterranean with the idea of a new Crusade. Tripoli became one of the main targets of these attacks. After the Crusaders poured into the sea from Syria, a Crusader group that attacked Tripoli in 1334 was defeated, many of them were killed, prisoners were taken, and their goods were seized. In 1365, the Crusaders attacked Tripoli again. They seized the ships belonging to the Muslims in the port of Tripoli, burned the ships, and captured three people. When the Crusaders' attack on Alexandria failed, Tripoli became their main target. Because of its proximity to the island of Cyprus, location in the middle of the Damascus coast, and commercial importance, the city became strategically important for the Crusaders. Tripoli, an important trade center, continued to be open to European trade in the 15th century, had tight commercial relations with France and Genoa, and was the main stopover for merchant ships in the Eastern Mediterranean. Silk fabrics were a main export item. States managing Mediterranean trade had one representative there. The Crusaders wanted to inflict multifaceted damage on the Islamic power in the Eastern Mediterranean by attacking places of economic and political significance.

The Crusaders did not stand still, and the king of Cyprus, from the Lusignan dynasty, corresponded with local information sources in Tripoli about the city's possibilities and opportunities for seizure. Completing these preparations, the king finally went on an expedition to the city in 1367 with a fleet of various types of ships ranging from 130 to 200. Within these forces, R ...

1. Giriş/Introduction

14. asır, Haçlı Seferleri tarihinde Doğu’nun yeni bir saldırı dalgasına uğradığı devreyi temsil eder. Bu saldırıların Doğu Akdeniz’de hedefi Anadolu, Suriye ve Mısır kıyıları olacaktır. 14. asırda, İslâm dünyasının bu saldırıya mukavemetinde Anadolu cephesinde, Osmanlı Devleti ve muhtelif beylikler yer alırken Mısır-Suriye tarafında ise Memlûkler yahut Mısır Türk Devleti bulunuyordu. Niğbolu’da bu saldırı Osmanlılar tarafından karşılanırken Ege kıyılarında Aydınoğulları ve diğer beyler hucümlara karşı durmuş nihayet Mısır Suriye cephesinde Memlûkler bu dalgayı başarıyla kıracaklardır. Bu asırda Suriye cephesinde taarruza uğrayan şehirlerinden biri de Trablus (Trablusşam) olacaktır. Çalışma metninde kaynaklarda geçtiği şekliyle Trablus olarak zikredilecek olan şehir bugün Lübnan’da bulunan Trablusşam’dır. Buranın Haçlılar elinden alınan son bölgelerden olduğu düşünüldüğünde Haçlıların yeniden karada güç olmak noktasından en önemli hedeflerinden birisi de tabiatıyla bu şehir olacaktır. Trablus, aşağıda kısaca ifade edileceği üzere, 13. yüzyılda Memlûkler tarafından zaptından Kıbrıs’ın Memlûklerin eline geçmesine kadarki süreçte Memlûk-Haçlı mücadelesinde yoğun saldırıya uğrayan bir yer olarak kaynaklarda geçmiştir. İşte bu çalışmada Memlûklerin Bilâdü’ş-Şâm sahillerindeki Haçlıları Trablus, Akka, Arvad ve diğer sahil şehirlerinde süpürmeleri ve bunun sonrasında 14. asır boyunca Doğu Akdeniz’e vaki Haçlı saldırıları bağlamında Trablus şehri odağında yaşananların tetkiki yapılmaya çalışılacaktır.

2. Memlûkler, Haçlılar ve Trablus

Urfa, Antakya ve Kudüs’ten sonra Doğu’da kurulan dördüncü Haçlı devleti olan Trablus kontluğu bu seferler tarihinde önemli yer tutar. Zira I. Haçlı Seferi’ne katılan Toulouse Kontu St. Gillesli Raymond, Kudüs’te umduğunu bulamayınca İstanbul’a dönüp Bizans İmparatoru Aleksios’tan yardım ister. Ancak 1101 Yılı Haçlı Seferi’nde Merzifon yakınında I. Kılıçarslan karşısında yenilgiye uğraması prestijine ağır bir darbe indirdi. 1102’de Suriye’ye dönüp Tortosa’yı aldı ve Trablus’u kuşattı. Trablus onun ölümünden (1105) sonra 1109’da zapt edildi.¹ Akabinde Trablus merkezli kontluk kurularak burası dört büyük merkezden² birisi oldu. Haçlılar ile mücadelede Suriye sahili ve buradaki Haçlı yapıları içerisinde şehir önemli bir hedef teşkil etti. Eyyübîler döneminde şehri Haçlılardan geri alma faaliyetleri başarısız kaldı. Memlûk Sultanı I. Baybars Trablusşam’ı fethetmeye teşebbüs ettiyse de çok müstahkem olan surları karşısında başarılı olamadı.

Sultan el-Melikü’l-Mansûr Kalavûn 1289 yılında oğlu Eşref Halil’i kendisine veliaht ve Emir Baydemir’i nâib ve vezir olarak Kahire’de bırakarak Trablus üzerine sefere çıktı. Aynı zamanda Bilâdü’ş-Şâm’daki kuvvetlere bu sefer doğrultusunda hazırlık yapmaları için emir gönderildi. Önce Dimaşk’a gelen Sultan buradan Trablus’a yöneldi. Bu sırada Haçlıların önemli bir üssü haline gelen Kıbrıs’tan kuşatmaya karşı yardım olarak Trablus’a sekiz adet *şevani*

1 Işın Demirkent, “Haçlılar”, (DİA), 14, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 1996), 531.

2 Bu kontluk hakkında bk. Birsal Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları), 2007.

tipinde gemi gönderildi. Kuşatma esnasında Sultan mancınıkların dikilmesini ve lağımçıların surlarda çalışmaya başlamasını da emretti. 34 gün süren muhasara sonucunda şehir ele geçirildi. Bu esnada şehre doğru 19 mancınık dikilmişti. Şehir ele geçirilince pek çok ganimet ve esir elde edildiği de bilinmektedir. Sultan uygulana gelen adet üzere şehrin yıkılmasını emretti. Trablus gerçekten büyük ve müstahkem surlarla çevrili idi; şehrin surlarının genişliği öyleydi ki üzerinde üç atlı yan yana hareket edebiliyordu. Burada meskûn şehir ahalişi özellikle dokuma sanayinde oldukça ileri durumdaydı ve şehirde dörtbin dokuma aleti bulunuyordu. Bu durum şehrin askeri önemi yanında buraya ayrıca bir ehemmiyet kazandırıyor. Bu sefer sırasında Trablus yanında Beyrut ve Cebele de ele geçirildi. Trablus zapt edildikten sonra buraya 500 asker, Tablhane emirlerinden 10 kişi, aşarat emirlerinden 15 kişi gönderildi. Şehirde iktalar dağıtıldı. Akabinde Müslümanlar nehir civarında yeni bir şehir inşa ettiler.³ 1289'da Sultan Kalavûn, bu suretle şehri fethetti. Bu esnada şehir halkının bir kısmı gemilerle Kıbrıs'a kaçtı. Böylece Haçlıların İslâm'ın dünyasının içerisinde kurdukları son yapı da ortadan kaldırılmıştır. Antakya'dan sonra Memlûkler son büyük Haçlı siyasi varlığını yok etmekle Suriye kıtasındaki Haçlı varlığını yok olma noktasına getirmişlerdir. Fetih sonrası süreçte Sultan el-Mansûr Kalavûn, Trablusşam'ın surlarını yeni Haçlı Seferleri'ne hedef olmaması ve kullanılamaması için yıktırmış⁴ ve akabinde buradan ayrılmıştır.

Şehrin fethi sonrasında Trablus bugün bulunduğu yerde yeniden inşa edildi. O devirde *Trablus el-Müstecde* denilen bu yeni şehir *Trablus el-Kadime el-Harab* olarak bahsedilen eski şehrin yaklaşık dört km uzağına bina edildi. Bu yeni şehir derhal hanlar, çarşılar ve hamamlar ile donatıldı. Haçlıların yeni bir saldırısına karşı kale yeniden tamir edilip, bazı yeni burçlar inşa edildi; Kâdisâ nehrinin batı yakasında güney bölümünde bir hisar yapıldı. Bunun yanında şehirde medreseler, camiler ve zaviyeler yapıldı. Yeni inşa edilen merkez tüm alt yapıları ile siyasi ve sosyal bakımdan olduğu kadar iktisadi noktada da güçlü bir mekân olarak tebarüz ediyordu. Buranın limanı Hama, Haleb ve Bilâdü'ş-Şâm'ın kuzeyi için bir mal mübadele merkezi idi. Trablus, bu ticari anlamı dolayısıyla Haçlıların hedefi olarak müteakip zamanlarda sürekli saldırılara uğrayacaktı. Ehemmiyetine binaen şehir, Dımaşk ve Haleb'ten sonra Şam bölgesinde üçüncü sıradaydı. Öyle ki şehir sahil memleketlerinin kürsüsü olarak adlandırılmaya başlandı. Böylece Trablus, gerek askerî gerekse de ekonomik önemi dolayısıyla Memlûk idarî yapılanmasında Bilâdü'ş-Şâm'daki altı büyük nâiblikten biri oldu.⁵

1289'da Sultan el-Mansûr Kalavûn tarafından, bahis edildiği üzere, Trablus'un ele geçirilmesinden sonra buraya yerleşen Memlûk kuvvetleri çevre güvenliğine dair olarak

3 el-Makrizî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. Ali, *Kitâb es-Sulûk li Marifet-i Duvel el-Mulûk*, (Tah. M. Mustafa Ziyade-Said Abdulfettah Aşûr), I, K.3, (Kahire: 1934), 1958, 746-748; İbn Tağribirdî, Cemâl ed-Dîn Ebû el-Mehâsin Yûsuf, *en-Nucum ez-Zahire fi Mulûk Misr ve el-Kahire*, VII, (Muhammed Hüseyin Şemseddin), (Beyrut: 1992), 272-273.

4 Kevin Lames Lewis, *The Counts of Tripoli and Lebanon, in the Twelfth Century* (New York: 2017), 285; Aydın Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 224-226.

5 Cengiz Tomar, "Trablusşam", (*DİA*), 41, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 293; Süleyman Abdu'l-Abdullah el-Harabiş, *Niyabet Trablus fi el-Asr el-Memlûkî*, (Amman: 1993), 23.

Haçlılarla olan mücadelelere katıldılar. Trablus ordusu, Emir Seyfeddin Balaban et-Tabbâhî komutasında 1291'de Akka'nın fethine iştirak etti.⁶ Bu mütemadi hücumlara dayanamayan Haçlılar ellerindeki şehir ve kaleleri boşaltmak zorunda kaldılar. Bunlardan Antartus şehri de Trablus Nâibi tarafından ele geçirildi. Buralardan ayrılan Haçlılar ise Akdeniz'deki küçük Arvad Adasına kaçtılar.⁷ Haçlılar için artık Suriye topraklarında barınmak gittikçe zorlaşacaktı. Memlûkler bu süpürme harekâtı yanında bir takım stratejik önlemler de alıyorlardı. Örneğin Trablus'un şehir ve kalesinin, Haçlıların tekrar dönüp ele geçirdikleri takdirde askeri üs olarak kullanılmaları için, Selahaddin devri ve sonrasında da yapıldığı üzere, yıkıldığı görülmektedir. Aynı şekilde daha sonraları da Sultan el-Eşref Halil'in talimatıyla Cübeyl Şehri de tahrip edilecektir.⁸ Haçlılardan ele geçirilen ve tekrar elden çıkma ihtimali olan yerlerin bir strateji olarak kalesi ve bu manadaki önemli yerlerinin yıkılması Eyyübîler ve Memlûkler devrinde cari bir usul olarak görülmüştür. Bu itibarla Trablus, Haçlılar ile mücadelede fevkalade önemli bir üs konumunda idi. Doğu Akdeniz'den gelecek saldırılar ve Bilâdü's-Şâm sahilindeki mücadelelerde şehir büyük bir rol oynamıştır. Memlûkler devrinde Doğu Akdeniz sahillerine sapanan Haçlı kaması bu suretle Memlûkler tarafından parçalanarak Haçlılar ile mücadele onların Akdeniz'den çıkarılmaları doğrultusunda devam edecektir.

Trablus fethi sonrası Haçlıların karadaki tek üssü Akka idi. 1291 senesinde Sultan Eşref Halil, Akka'nın fethi meselesine eğildi. Emir-i Candâr, Emir İzzettin Aybek el-Efrem'i Şam bölgesine yollayarak mancınıklar hazırlanmasını emretti ve ardından kendisi de bölgeye gitti. Mancınıklar hazırlandıktan sonra ordu harekete geçti. Şam emirlerinden Emir Alamüddin Sancar ed-Devadarî onunla birlikte idi. Şam Nâibi Emir Lâçin, Kahire'den Emir Seyfeddin Tuğrul el-Eyganî orduya katılmak üzere harekete geçti. Hama Emiri el-Muzaffer askerleri, mancınıklar ve sair silahlarla buraya geldi. Emir Seyfeddin Balaban Trablus ve sair kalelerde bulunan askerler ile orduya katıldı. Bütün nâibler askerleriyle Akka'ya yöneldiler. Sultan Eşref Halil Beynel-Kasreyn'de babasının mezarı yanında Akka'ya gideceği vakit ulema, kadılar, ayan ve mutasavvıfların(fukara) çadırında (el-Kubbe el-Mansûriyye)'de toplanmalarını istedi. Burada sabaha kadar büyük törenler yapıldı ve fakir fukaraya para dağıtıldı. Bu işler bitince Cuma sabahı Kale'ye döndü. Sultan harekete geçerek Kahire'den önce Dımaşk'a ulaştı. Buradan Akka önüne geldi. Bu esnada sayısı 92'yi bulan mancınık kuruluyordu. Bütün bu mancınıklar dört günde kuruldu. Bu suretle kuşatma başlamış oldu. Haçlılar tarafından da şehre büyük yardım gönderiliyordu. Zira Akka karadaki son üsleriydi. Kuşatma sırasında lağımcular (nukûb) surların altını kazıyorlardı. Cuma günü Sultan askerleriyle şehre girmeye azmetti. 300 devenin taşıdığı büyük davullar (kösat) hazırlandı. Hepsinin bir anda çalınması emredildi.⁹ Bu

6 Ebu'l-Fida, *Muhtasar fî Ahbar el-Beşer*, VII, Tah. Edib el-Ârif ez-Zeyn, (Beyrut: 1961), 25, 31; İbnü'l-Verdi, *Tetimettü'l-Mutasar fî Ahbar el-Beşer*, II, Tah. Ahmet Rifat el-Berdavî, (Beyrut: 1970), 336-337; İbnü'l-Furat, *Tarihu Duvel ve'l-Mulûk*, VIII, Tah. Konstantin Zurayk, (Beyrut: 1936-1942), 109-112; el-Harabişe, *Niyabet Trablus*, 63-67.

7 "Arvad Suriye'nin Tartus şehrine 3 km mesafede olan bir adadır.", Ana Britannica, 2, (İstanbul: 1992), 367.

8 el-Makrizî, *Kitab es-Sulûk*, I, K.3, 764-765.

9 Burada mehterin Türk savaş düzeni içindeki yerini çok açık bir şekilde görmek mümkündür.

davullar ile Akka halkı istendiği üzere korku ve şaşkınlığa düştü. Güneşin doğuşuyla birlikte asker şehre doğru yürüdü. Güneş çok yükselmeden *es-Sanâcık el-İslâmiyye*/İslâm'ın sancakları şehir surlarında dalgalanmaya başladı. Şehirdeki Haçlılar deniz tarafından kaçtılar ve çok sayıda kayıp verdiler. Müslümanlar, çok sayıda esir ve ganimet elde ettiler. Akka kuşatması 44 gün sürmüştü. Tarblus'ta olduğu gibi Haçlı hedefi hâline gelmemesi için yıkıldı, surları tahrip edildi. Bu esnada Sur, Hayfa, Aslis ve Sayda'da bazı yerler savaşızsız ele geçirildi. Sur ve Sayda ele geçirilince zafer davulları vuruldu. Buralar da aynı sebeple yıkıldı.¹⁰ Trablus ve Akka'yı kaybeden Haçlılar artık Doğu Akdeniz'de adalarda tutunmaya çalışacaklardır. Bunlardan ilki Suriye kıyılarına çok yakın olan Arvad Adası'dır.

Trablus merkezli harekât sonucunda Arvad Adasına sığınan Haçlılar burada bir sur ve kale inşa ederek adayı karargâh hâline getirmişlerdi. Silahlandırılan ada üzerinden Haçlılar, Şam sahiline ve özellikle de Trablus'a saldırılarda bulunmaya başladılar. Haçlılar kayıplarını telafi için artık deniz üzerindeki üslerden karayı vuracaklardı. Antartus ve Trablus coğrafi konumları nedeniyle bu saldırıların özel hedefi durumundaydı. Haçlılar, yol kesme ve gelen-giden ticaret gemilerine saldırılar şeklinde harekât düzenlemeye başladılar. Bahsedilen olaylar, bu meyanda Trablus Valisi'ne¹¹ ulaşan bilgiye göre Haçlıların eline esir düşen Müslüman tüccar sayısı 300 idi.¹² Saldırılar ve uğranan zayıat üzerine Trablus nâibi Emir Seyfeddin Esendemir Sultan en-Nâsir Muhammed b. Kalavûn'dan Arvad Adası'nın fethi için yardım istedi. Karşı saldırılar ile müteakip dönemde Haçlıların Doğu Akdeniz'den çıkarılmaları söz konusu olacaktır. Nâibin talebine derhal olumlu cevap veren Sultan, Emir Seyfeddin Kehredaş el-Mansûri¹³ komutasında bir donanmayı Trablus'a yolladı. Şehre gelen birlikler burayı karargâh hâline getirirken onlara gönüllüler, Trablus'taki denizciler yanında Trablus ordusu da Nâib komutasında katılarak Tartus'un güneyinden, karadan, Arvad kuşatmasına iştirak ettiler. Emir Kehredaş adadakilerin bir gaflet anından yararlanıp saldırıya geçerek adayı fethetti. Ayrıca pek çok Haçlı öldürüp esirler alırken burada esir düşen Müslümanları özgürlüklerine kavuşturdu. Memlûk Komutanı elde edilen ganimetleri askerlere dağıtıp beşte birini de Sultan'a Kahire'ye yolladı, esirler ise Şam'da bulunan kalelere dağıtıldı.¹⁴ 1302 senesinde böylece Arvad Adası Trablus'a bağlandı. Fethi haber vermek üzere Kahire'ye haberci gönderildi. Zafer davullar vuruldu¹⁵, halk Haçlı kalıntılarının Şam Bölgesi sahilllerinden temizlendiği için sevindi. 1099'da başlayan Haçlı macerası böylece bölgede nihayete eriyordu. 14. asrın başında Bilâdü'sh-Şâm'da yaşanan bu gelişmeler bir mücadelenin sonunu teşkil ederken bu yüzyıl içerisinde söz konusu olacak yeni Haçlı saldırılarının da başlangıcına zemin oluşturmaktaydı.

10 el-Makrizî, *es-Sulûk*, I, K. 3, 763-766; Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, 226-238.

11 Ebu'l-Fida, *el-Muhtasar*, VII, 57; İbnü'l-Verdi, *Tetimettü'l-Mutasar*, II, 357; el-Makrizî, *es-Sulûk*, I, K.3, 928.

12 İbn Hacer, *ed-Dürer el-Kâmine fi Ayan Miet Sâmîne*, III, Tah. Seyyid Cad el-Hakk, (Kahire: 1966-1967), 355.

13 el-Makrizî, *es-Sulûk*, I, K.3, 923, 927-928; İbnü'l-Verdi, *Tetimettü'l-Mutasar*, II, 357, 358.

14 Ebu'l-Fida, *Muhtasar*, VII, 57; İbnü'l-Verdi, *Tetimettü'l-Mutasar*, II, 357, 358; el-Makrizî, *es-Sulûk*, I, K.3, 923-23, 928-29.

15 el-Makrizî, *es-Sulûk*, I, K.3, 929.

3. 14. Asır ve Sonrası Trablus Üzerinden Cereyan Eden Mücadele

Haçlı saldırıları Arvad Adası'nın fethi ile son bulmadı. Bilakis 14. ve 15. asırlarda Haçlı saldırıları kesilmeden devam etti. 14. asır Haçlıların Doğu Akdeniz'e Anadolu, Mısır ve Suriye sahillerine yeni bir Haçlı düşüncesiyle saldırılarının olduğu dönemdir. İşte Trablus bu saldırıların özel hedeflerinden biri oldu. Bu cümleden olarak, Haçlıların Suriye'den denize dökülmeleri sonrasında, 1334 senesinde, Trablus'a saldıran bir Haçlı grubu da yenilgiye uğratılacaktır. Mücadelenin sonucunda Haçlıların pek çoğu öldürüldü. Hayatta kalanlar ise esir edildiler. Yine mücadelenin akabinde İslâm ordusunun eline pek çok ganimet geçmiştir.¹⁶ Bu olayda şehre saldıran geminin kaptanı yakalanıp Trablus Nâibi Emir Cemaleddin Akkuş el-Efrem'e getirilerek bu hareketinin sebebi sorgulanmış, kaptan, kendisini savunmak için bölgeye ticaret için geldiğini söylemiştir. Müslümanların kendisine saldırısından korkarak bazılarını öldürüp savunma amaçlı olarak çarpıştığını ve onların mallarını aldığını ifade ile savunmasını yapmıştır. Trablus tüccarları onun bu sözlerine kızıp kendisinin korsanlık, yağma için geldiğini söyleyip ona kızdılar. Kendisinin bir yıl önce de bölgeye saldırdığını söylediler. Bu durumda kaptanın gemisine el konuldu.¹⁷ Bu olay Sultan'a bildirildiğinde kaptanı kendisine yollamalarını istemiş ve kaptanı dinleyince onun haklı olduğunu düşünerek gemisinin iadesi emrini vermişti. Buna onay vermeyen Nâib, Sultan'ın istediğini yapmamış ve sonuçta nâiblikten alınarak Şam'da tutuklanmıştır.¹⁸ Bu tip faaliyetlerin Haçlılar için nabız yoklama, şehirdeki durumu anlama ve daha büyük seferler için zemini tetkik maksatlı girişimler olduğu düşünülebilir. Ayrıca bölgeye korsanlar üzerinden saldırarak zarar vermek taktik bir hareket olarak kayıt edilmelidir.

Haçlı saldırıları ise bu süreçte kesilmeden devam etti. 1355 senesinde Haçlılar, yeniden birkaç gemiyle Trablus'a saldırdılar ve şehir halkının bir kısmı da onların eline esir düştü. Aldıkları mal ve yiyecek karşılığında esirleri bırakan Haçlılar, başarılarından cesaret alarak 1356'da yeniden Trablus ve ona komşu bazı köylere saldırdılar. Trablus askerinin kendilerine başarıyla mukavemeti üzerine herhangi bir kazanç elde edemeden çekildiler.¹⁹ Haçlıların bu devirdeki yeni karargâhları Kıbrıs Adasıydı. Karadaki üslerini kaybeden Haçlılar için Kıbrıs artık Haçlı operasyonlarının merkezi olacaktı. Memlûkler nihai olarak 15. yüzyılda adayı ele geçirip mevcut tehlikeyi bertaraf edeceklerdir.

1365 senesinde Haçlılar bir kere daha Trablus'a saldırdılar. Trablus limanındaki Müslümanlara ait gemileri ele geçirdiler. Buradaki gemileri yakıp üç kişiyi de esir aldıkları kaynaklarda kaydedilmektedir. Haçlılar saldırıdan dönüşleri sırasında şehir dışında olduğu anlaşılan nâib ve Trablus kuvvetlerinin her hangi bir müdahalesine uğramadan üslerine döndüler.²⁰

1365 yılı, Haçlıların Doğu Akdeniz'de İslâm dünyasına saldırılarının zirve yılıdır. Mısır, bu noktada büyük bir saldırıya uğramıştır. 1365 senesinde Haçlıların İskenderiye'ye saldırısından

16 el-Makrizî, *es-Sulûk*, II, K.2, 379; İbn Hacer, *ed-Dürer*, I, 423.

17 el-Makrizî, *es-Sulûk*, II, K.2, 379.

18 el-Makrizî, *es-Sulûk*, II, K.2, 379.

19 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.1, 27.

20 el-Harabiş, *Niyabet Trablus*, 63-64.

sonra Sultan el-Melik el-Eşref Şaban, sefer hazırlığı yapmıştır. Sultan, hem bu saldırının hem de Mısır ile Şam sahillerinde vaki olan saldırıların intikamını almak için Kıbrıs Adası'na bir sefer düzenlemeyi hedeflemiştir. Sultan, Kıbrıs'ı ele geçirmek için Atabek el-Asakir Emir Yelboğa el-Ömerî komutasındaki bir orduyu sefere çıkarmıştır. Yine Sultan, savaş gemilerinin yapılması ve sefere hazır edilmeleri için de bir takım faaliyetler içinde bulunmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak yeni gemilerin inşa edilmesi için Antakya dağlarından ahşap malzemelerin tedarik edilmesini emretmiştir. İkinci olarak ise Trablus Nâibliği gibi sahil niyabetlerine savaş gemisi hazırlamalarını ve Kıbrıs gazasına teçhiz olmalarını bildirmiştir. Lakin tüm çalışmalar Emir Yelboğa'nın 1366'da vefatıyla yarım kaldı.²¹ Bu sırada Haçlılar, Memlûkler ile sulh için gayret gösteriyorlardı. Hatta Sultanı düşüncesinden caydırmak için 116 gemilik bir filoyu Lesparrelî Florimont komutasında Trablus'a saldırıya yolladılar. Vaki fırtına nedeniyle bunlardan sadece 15'i şehre ulaşabildiyse de bir çatışma olmadan Haçlılar Kıbrıs'a döndüler.²² Memlûkler, Haçlıların İskenderiye saldırısını ve tahribini hiç unutmayacaklardır. Hatta bu saldırının intikamını almak için önce Ermeni Baronluğu'na daha sonra ise Kıbrıs'ta bulunan Haçlı varlığına son vereceklerdir.

Bu süreçte Haçlıların İskenderiye saldırısı başarısız olunca Trablus Haçlıların ana hedefi hâline gelmişti. Kıbrıs adasına yakınlığı, Şam sahilinin tam ortasında olması ve ticari konumu nedeniyle şehir, Haçlılar için stratejik önemde idi. Önemli bir ticaret merkezi olan Trablusşam 15. yüzyılda Avrupa ticaretine açık olma özelliğini de sürdürüyordu. Bilhassa Fransa ve Cenova ile sıkı ticarî ilişkileri vardı. Doğu Akdeniz'de ticaret gemilerinin başlıca uğrak yeri durumundaydı. İhraç maddeleri içinde ipekli kumaşlar önemli bir yere sahipti. Akdeniz ticaretiyle uğraşan devletlerin burada birer temsilcisi bulunuyordu. ²³ Haçlılar siyasi olduğu kadar ekonomik anlamı da olan yerlere saldırarak Doğu Akdeniz'deki İslâm gücüne darbe indirip çok yönlü zarar vermek istiyorlardı.

Bu gelişmeler sırasında, Haçlılar boş durmuyor, Lusignan hanedanından olan Kıbrıs Kralı, Trablus'taki yerel bilgi kaynakları ile yazışarak şehrin imkânları ve ele geçirilme fırsatları hakkında bilgi alıyordu. Bu hazırlıkları tamamlayan Kral, nihayet 1367'de 130 ile 200 arasında değişen muhtelif tür gemilerden oluşan bir donanmayla şehir üzerine sefere çıktı. Bu kuvvetlerin içinde Rodos Kralı ve Tapınak Şövalyeleri ki kuvvetleri 116 bin kişiden oluşan Ceneviz, Venedik, Giritliler, Fransızlar, Macarlardan ve Kıbrıslılardan²⁴ müteşekkil Haçlı birliğinden oluşan askerler de vardı. Bu saldırının vakti tabi ki tesadüfen seçilmemişti.

21 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.1, 112-113; Salih b. Yahya, *Tarihu Beyrut*, Tah. Francis Hours-Kemal Salibî, (Beyrut: 1969), 52-53, 213.

22 Nicholas Coueras, "The perception and Evaluation of Foreign Soldiers in the Wars of King Peter I: The Evidence of the Cypriot Chronicles and its Shortcomings", *The Medieval Chronicle* II, Ed. Erik Kooper-Sjoerd levelt, (Leiden: 2018), 117; Kenneth M. Setton, *Papacy and Levant*, V. 1, (USA: 1976), 279; el-Harabişe, *Niyabet Trablus*, 64.

23 Tomar, "*Trablusşam*", 293.

24 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.1, 149; İbn İyas, *Bedai ez-Zuhur fi Vekai ed-Duhûr*, I, Tah. Muhammed Mustafa Ziyade, (Kahire: 1960-1973), 65.

Trablus'ta o sırada azledilen şehir nâibi yoktu ve askerler yeni Nâib Seyfeddin Mencek'i karşılamak için şehirden çıkmışlardı. İşte tam bu sırada başlayan bu saldırıda şehre yaklaşan Haçlı donanmasına ilk anda şehir halkı, Türkmenler ve Mağriblilerden bir grup karşı koymaya çalıştı ancak mevcut kuvvetlerin bu büyük güce mukavemet edememesi üzerine Haçlılar şehre girip bir gün ve gece burada kalıp yağma yaptılar. Haçlılar işgalleri sırasında şehirde hapis olan Kıbrıs Kralı'nın kız kardeşini kurtarmak için hapishaneye yöneldilerse de buradaki muhafızlar bu kişiyi öldürdüler. Bu esnada İbn Malik ve İbn Sahr komutasında bölge Türkmenlerinden yardım geldi. Haçlılarla Müslümanlar arasında çok şiddetli çatışmalar oldu ve kaynağa göre 40 Müslüman şehit oldu. Binlerce Haçlı da bu çatışmalarda öldürüldü. Haçlı Kralı da bu çarpışmalarda yaralandı. Nihayet Haçlılar bu direniş karşısında çekilmek zorunda kaldılar ve yağmaladıkları pek çok şeyle Kıbrıs'a geri çekildiler.²⁵ Trablus, böylece çok büyük bir Haçlı saldırısını savuşturmuş, İskenderiye tahribinden sonra ikinci büyük bir darbeden kurtulmuştur. Haçlılar askeri ve ekonomik merkezleri tahrip ile Müslümanları zaafa düşürmeye çalışıyorlardı. İskenderiye saldırısı sırasında çok sayıda dokuma tezgâhının tahrip edildiği ve bunun Memlûk ekonomisine telafisi zor zararlar verdiği bilinmektedir.

Bu saldırılar karşısında Haçlılar ters yüz edildilerse de amaçlarının tahakkuku için denemelere devam ettiler. Kıbrıs'ta bulunan Haçlı Kralı bu başarısız seferden dolayı oluşan zararlarını telafi ve borçlarını ödemek için Trablus'un kuzeyindeki şehirlere saldırmaya karar verdi. Bu cümleden Antartus'a saldırdı. Burayı yaktı ve Sultan'ın Kıbrıs seferi için oluşturulan donanma için hazırlattığı ahşap malzemesini tahrip etti.²⁶ Kıbrıs Kralı buradan Markiyye'ye yönelerek şehre saldırdıysa da İbn Kankar komutasından Türkmenler onu geri çekilmek zorunda bıraktı. Bundan sonra Belenyas'a yönelen Kral, ahalisi Markab Kalesi'ne sığındığından burayı boş buldu. Bir gün gece burada kaldı ve şehri yaktı. Ordu buradan Cebele'ye yöneldi. Oradan da Lazkiye'ye girdi. Limana giren üç gemi Müslümanlar tarafından etkisiz hâle getirildi ve Trablus'tan 1367 seferinde yağmalanan bazı eşyada bu sırada ele geçirildi.²⁷ Haçlılar müteakiben Haleb'e bağlı olan Ayas (Yumurталık) şehrine yöneldiler. Haçlıların bu tahrip ve yağma odaklı ilerleyişleri sırasında Trablus askeri, Nâib Emir Seyfeddin Mencek komutasında onları takip ediyordu. Takipçi birlikler 5000 Haçlıyı öldürmeye muvaffak oldular. Geride ise Haçlıların 30.000 kişilik kuvveti kalmıştı.²⁸ Haleb Nâibi'nden gelen yardımın da yetişmesiyle Haçlılar Kıbrıs'a dönmek zorunda kaldılar. Söz konusu saldırı Haçlıların hedefinin Trablus olduğunu bir kere daha açıkça göstermiştir. Bu dönemde Haçlılar stratejileri bağlamında Anadolu sahilleri de dahil olmak üzere tüm Doğu Akdeniz sahillerine saldırılarda bulundular. Bu cümleden olarak, Trablus'a saldırıyla yetinmeyen Haçlılar Lazkiye'ye kadar olan sahil bölgesine hücum edip ve büyük tahribata yol açmışlardı. Bahsedilen meselenin teyidi olarak 1368 senesinde

25 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.1, 149; Said Abdulfettâh 'Aşûr, *Kubrus ve Hurûbu's-Salibiyye*, (Kahire: 1957), 77.

26 'Aşûr, *Kubrus ve Hurûbu's-Salibiyye*, 77; el-Harabişe, *Niyabet Trablus*, 65.

27 el-Harabişe, *Niyabet Trablus*, 65.

28 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.1, 150.

yeniden saldırıya geçen Haçlılar el-Betrun, Antartus ve Lazkiye'ye saldırırlarsa da bir başarı elde edemedi K Kıbrıs'a döndüler.²⁹

1370'de Memlûkler ile Haçlılar arasında vaki olan antlaşmaya rağmen Cenevizliler, Şam ve Mısır sahillerine Akdeniz'de ticari faaliyeti baltalamak ve buna ilave en büyük rakipleri Venediklilerin bu ticarettten elde ettikleri kâra zarar vermek maksadıyla saldırılar düzenlediler. Bu Ceneviz harekâtına Rodos, Katalan ve Kıbrıs korsanlarından bazı gruplar da katılmıştı.³⁰ Doğu Akdeniz'deki mücadeleye ve Haçlı teşebbüslerine zamanın bölgeyle ilgili bütün güçleri katılıyordu. 14. yüzyıl bu bakımdan 13. yüzyılda klasik çağı kapanan Haçlı saldırılarından sonra büyük saldırıların düzenlendiği bir yüzyıl olarak değerlendirilmelidir.

Haçlı saldırıları bu asırda muhtelif zamanlarda tekrar ediyordu. 1378 yılında Dımaşk Nâibi Emir Beydemir el-Harezmi'nin Sultan El-Mansûr Ali b. Şaban'a isyan etmesinden yararlanan Haçlılar Trablus'u 10 gemilik bir donanma ile işgal ettiler. Trablus Nâibi Yelboğa en-Nasırî, Türk savaş taktiğini -Turan- uygulayarak, onlara karşı durarak onları sahte bir ricatla şehrin içine çekip kuşattı, etraflarını sardı; birçoğu öldürülen Haçlılardan esir düşenler de oldu. Geri kalanalar ise gemilerine binip kaçtılar.³¹ Yine 1387'de Haçlılar şehre saldırdığında şehrin nâibi Gümüşboğa el-Hamevî, taktik uygulayarak tedricen yenilmiş gibi geri çekildi. Gemilerinden iyice uzaklaştıklarında ise etraflarını kuşatarak Haçlılara ağır darbe indirirken, pek çoğunu öldürdü ve üç gemiyi de ele geçirdi.³² Bundan üç sene sonra Haçlılar özel olarak Trablus nâibliğinde umumi olarak ise Memlûk Devleti'ndeki Berkuk ile Yelboğa-Mıntaş arasındaki çekişmeden doğan karışıklıktan yararlanarak şehri işgal ettiler. 1390'da 70 gemiden oluşan bir donanma ile şehri ele geçirdiler. Lakin hava şartlarının uygunsuzluğu nedeniyle bir sonuç alamadan döndüler.³³ 1401 senesinde Haçlıların ticaret gemilerini bahane edip şehre saldırdıkları görülmektedir.³⁴ Haçlılar Müslümanlar arasındaki her türlü iç karışıklıktan saldırı vesilesi olarak yararlandılar. Bundan iki yıl sonra, 1403'te, Haçlılar De Bucic Autt komutasında Trablus'a saldırdılar. Kendisine Kıbrıs Kralı II. John ve Rodos'ta bulunan Tapınak Şövalyeleri eşlik ediyordu. Haçlılar, bu sefer Emir Cekem³⁵ ile Baalebek'te çatışan Trablus Nâibi Emir Demürtaş el-Muhammedî'nin yokluğundan yararlanarak 30 gemilik bir donanma ile şehrin üzerine geldiler. Halk şehre saldıran bu güce mukavemet ederek şehre girmelerini engellediler. Emir Demürtaş Emir Şeyh Mahmûdî'den yardım isteyince O hemen Haçlılara karşı harekete geçti. Onun gelişini öğrenen Haçlılar güneye yönelerek Beyrut ve Sayda'yı yağmaladılar. Lakin burada da mukavemetle karşılıp Trablus tarafına dönünce nâib komutanlığındaki kuvvetlere

29 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.1, 285-286.

30 Said Abdulfettâh 'Aşûr, *el-Asr el-Memâlikî fi Misr ve 'ş-Şam*, (Kahire: 1994), 268; el-Harabişe, *Niyabet Trablus*, 65.

31 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.1, 335; Salih b. Yahya, *Tarihu Beyrut*, 53.

32 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.2, 562; Türk savaş taktiğini bu vesile görmek tarihin bir cilvesidir.

33 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.2, 593, 594, 611, 723; İbnü'l-Furat, *Tarihu Duvel*, IX, 54, 206, 221.

34 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.2, 1079; 'Aşûr, *el-Asr el-Memâlikî*, 269.

35 Bu çatışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Murat Zengin, "Memlûklü Devlet Adamı Emir Çekem ve İsyancıları", *History Studies*, XI/5, Ekim 2019, 1861-1863.

yenilip Kıbrıs'a kaçtılar.³⁶ Memlûkler Kıbrıs merkezli Doğu Akdeniz'deki Haçlı tasallutuna karşı onların karargâhlarını birer birer yok ederek mukabele ettiler. Kıbrıs'a düzenlenen seferler süreçteki en önemli hareketlerden olacaktır. 1424'de Trablus kuvvetlerinin de Kıbrıs'ın ele geçirilmesi için düzenlenen mevzu bahis sefere katıldığı görülür. Mukabil olarak Haçlılar 1425 senesinde hücumlarına devam ederek Trablus sahillerine saldırıp Sur'a hücum ettiler. Trablus ve Cebele arasında vuku bulan çarpışmada Haçlılar yenilgiye uğradılar.³⁷ Trablus artık Kıbrıs Seferleri'nin ana üssü hâline gelmişti. 1425 ve 1426'daki seferlere Trablus'tan 300 süvariye yakın askerin iştirak ettiği kaynaklarda ifade edilmektedir.³⁸

Haçlı Seferleri'nin bu son devresinde Memlûklerin Haçlılara indirdiği ağır darbeler sonucu Haçlılar, Kıbrıs Adası merkezli olmak üzere deniz üzerinden Avrupa'dan gelen desteklerle mücadelelerini sürdürmeye çalışmışlarsa da 15. yüzyılın başlarında Kıbrıs Adası'nın Memlûkler tarafından fethi Haçlıları daha geriye itecektir. Kıbrıs Seferi'nden önce ise 1365 İskenderiye saldırısının intikamı Ermeni kontluğundan alınarak hesap görülmeye başlanacaktır. Memlûkler genel olarak 14. yüzyıl Doğu Akdeniz'e vaki saldırı ve tasalluta karşı ilk karşı harekâtı Haçlıların önemli bir üssü hâline gelen Ermeni Baronluğu üzerine yapacaklardır. Haçlılar vesilesi ile krallık statüsüne ulaşan buradaki Sis merkezli yapılanma Memlûklerin kuzey sınırı açısından olduğu kadar Haçlı mücadelesinde de önemli bir risk bölgesi oluşturuyorlardı. İşte Memlûkler, Haçlı Seferleri tarihinin bu kırılma noktasında Antakya ve Trablus kontluklarına indirdikleri darbe sonrasında önemli bir Haçlı merkezi hâline gelen Ermeni Krallığı'nı ortadan kaldırmışlardır.

4. Sonuç/Conclusions

Sonuç olarak, Doğu Akdeniz bölgesi burada İslâm ve Türk merkezli yapıların varoluşu ve hâkimiyetleri ile birlikte bir mücadele sahası oldu. Haçlı Seferleri sonucu bugünkü Suriye ve Lübnan kıyılarında kurulan Haçlı devletçikleri nihai olarak Memlûkler tarafından yıkıldılar. Akabinde ise Haçlılar özellikle 14. asırda yoğunlaşan saldırılarını sürdürecekler ve Memlûkler Doğu Akdeniz'de ciddi bir mücadele ile bu saldırıları püskürteceklerdir. Haçlılar bu dönemde Doğu Akdeniz'deki hücumlarını askerî ve ekonomik açıdan zarar verme amaçlı gerçekleştiriyorlardı. İstikrarsızlaştırdıkları bölgeye geri dönmelerinin yahut Doğu Akdeniz'deki varlıklarının zayıflatılmış, tahrip edilmiş ve bölünmüş yapılar karşısında daha güvende olacağını düşünüyorlardı. Memlûk galibiyetinin önemli sebeplerinden birisi Memlûklerin güçlü idari, sosyal ve askeri düzenleri ve Bilâd eş-Şam'da kurdukları yapının ahenkli çalışmasıdır. Trablus, bu meyanda askeri ve ekonomik önemine binaen saldırılardan doğrudan etkilenmiş ve Memlûklerin savunma hattının merkezi şehirlerinden birisi olmuştur. Nihayet bu gelişmelerin sonunda, daha önceki çalışmalarımızda ele aldığımız³⁹ Kıbrıs'ın Barsbay zamanında fethi ile Doğu Akdeniz Haçlılara kapatılmıştır. Trablus, Akka gibi şehirlerin düşmesi ile karadaki imkân ve kabiliyetlerini

36 el-Makrizî, *es-Sulûk*, III, K.2, 1164-1165; İbn İyas, *Bedai ez-Zuhur*, I, 281-282.

37 el-Makrizî, *es-Sulûk*, IV, K.2, 672, 687-689; Salih b. Yahya, *Tarihu Beyrut*, 242.

38 el-Makrizî, *es-Sulûk*, IV, K.2, 689; Salih b. Yahya, *Tarihu Beyrut*, 243.

39 Bk. Altan Çetin, "Memlûklerin Kıbrıs ile İlişkileri", *Adalya*, XIV, (İstanbul: 2011), 327-344.

yitiren Haçlılar, sonraki süreçte deniz üzerinden korsanlar ve doğrudan saldırılar ile bölgeye dönmeye çalışmışlarsa da Osmanlı Devleti'nin 20. asır başlarında bölgeden çekilmesine kadar bu fiilen mümkün olmamıştır. Haçlı-Memlûk mücadelesini ve Müslümanların başarılarını gerçek saikleriyle doğru anlamak gelecekteki muhtemelleri düşünürken şüphesiz yol açıcı olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

Aşûr, Said Abdulfettâh. *Kubrus ve Hurûbu's-Salibiyye*, Kahire: 1957.

_____. *el-Asr el-Memâlîki fî Misr ve 'ş-Şam*. Kahire: 1994.

Coueras, Nicholas. "The perception and Evaluation of Foreign Soldiers in the Wars of King Peter I: The Evidence of the Cypriot Chronicles and its Shortcomings." *The Medieval Chronicle II*, (Ed. Erik Kooper-Sjoerd levelt), Leiden: 2018.

Demirkent, Işın. "Haçlılar." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* 14, (1996): 525-546.

Ebu'l-Fida. *Muhtasar fî Ahbar el-Beşer*. VII, (Tah. Edib el-Ârif ez-Zeyn), Beyrut: 1961.

el-Harabişe, Süleyman Abdu'l-Abdullah. *Niyabet Trablus fî el-Asr el- Memlûki*. Amman: 1993.

el-Makrizî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. Ali. *Kitâb es-Sulûk li Marifet-i Duvel el-Mulûk*. (Tah. M. Mustafa Ziyade-Said Abdulfettah Aşûr), I, K.3, Kahire: 1934, 1958.

İbn Hacer. *ed-Dürer el-Kâmine fî Ayan Miet Sâmîne*-III. (Tah. Seyyid Cad el-Hakk), Kahire: 1966-1967.

İbn İyas. *Bedai ez-Zuhur fî Vekai ed-Duhûr*-I. (Tah. Muhammed Mustafa Ziyade), Kahire: 1960-1973.

İbn Tağribirdî, Cemâl ed-Dîn Ebû el-Mehâsin Yûsuf. *en-Nucum ez-Zahire fî Mulûk Misr ve el-Kahire*-VII, (Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut: 1992.

İbnü'l-Furat. *Tarihu Duvel ve'l-Mulûk*-VIII. (Tah. Konstantin Zurayk), Beyrut: 1936-1942.

İbnü'l-Verdî. *Tetimettü'l-Mutasar fî Ahbar el-Beşer*-II. (Tah. Ahmet Rifat el-Berdavî), Beyrut: 1970.

Küçüksipahioğlu, Birsal. *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.

Lewis, Kevin Lames. *The Counts of Tripoli and Lebanon, in the Twelfth Century*. New York: 2017.

Salih b. Yahya. *Tarihu Beyrut*. (Tah. Francis Hours-Kemal Salibi), Beyrut: 1969.

Setton, Kenneth M. *Papacy and Levant*. V. 1, USA: 1976.

Tomar, Cengiz. "Trablusşam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 41, (2012): 292-294.

Usta, Aydın. *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.

Zengin, Murat. "Memlûklü Devlet Adamı Emir Çekem ve İsyanları", *History Studies*, XI/5, Ekim 2019.

Karahanlı Türkçesi Metinlerinde Manihaist ve Budist Çevreye Ait Bazı Sözcükler

Some Words in Karakhanid Texts from Manichaean and Buddhist Cultural Area

Engin ÇETİN¹ 



ÖZ

Karahanlı Türkçesi metinleri İslami çevreye ait olsa da bu metinlerde henüz Arap-Fars kültür çevresinin izlerinin kapsamlı olarak hissedilmediği, söz varlığı yönünden eskiden gelen unsurların varlığını büyük ölçüde sürdürdüğü görülür. Yıllar içinde Arap-Fars kültür çevresi, Türk kültürünü etkilemiş, bu durum söz varlığına da yansımıştır. Bu çalışmada İslamiyet öncesi kültüre ait, Manihaist ve Budist Uygur metinlerinde geçen, bir yönüyle Manihaizm ve Budizm terimi olmuş veya bu kültür çevrelerinde varlık bulmuş, çoğunluğu alıntı olan *ajun~acun*, *baçak*, *bor*, *burhan*, *çın*, *didim*, *erdini*, *nâg*, *nigoşak*, *nom*, *muyan*, *soyurka-*, *tamu*, *tıldag*, *toyn*, *üyük* sözcüklerinin İslami dönem metinlerindeki varlığı ve anlamları incelenmiştir. Uygur metinlerinde kullanılan ve çoğunluğu yabancı kökenli olan sözcükler, din ve buna bağlı olarak gelişen kültür çevresi değişikliğine rağmen Karahanlı Türkçesi metinlerinde de kullanılmıştır. Bu durum, bir geçiş evresinin göstergesidir. Karahanlı Türkçesi eserlerinde aranarak tespit edilen bu sözcüklerin izleri tarihi Türk yazı dillerinde takip edilmiş, bir kısmının tarihi Türk yazı dillerinde varlığını bir süre sürdürdüğü gözlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Manihaizm, Budizm, İslamiyet, Uygur Türkçesi, Karahanlı Türkçesi

ABSTRACT

Even though the texts of Karakhanid Turkic belong to the Islamic cultural area, it is seen that the traces of the Arab-Persian cultural environment are not yet comprehensively expressed in these texts, and that the ancient elements in terms of vocabulary persist to a great extent. Over the years, the Arab-Persian cultural environment has affected the Turkic culture, and this has also been reflected in its vocabulary. In this study, the existence and meaning of words whose origins are mostly foreign to Turkic *ajun~acun*, *baçak*, *bor*, *burhan*, *çın*, *didim*, *erdini*, *nâg*, *nigoşak*, *nom*, *muyan*, *soyurka-*, *tamu*, *tıldag*, *toyn*, *üyük* etc. that belong to the pre-Islamic culture are found in Manichaean and Buddhist Uyghur texts, in such a way that it became known by the term Manichaeism and Buddhism or found existence in this cultural environment, in the texts of the Islamic period that have been examined. The words used in Uyghur texts, mostly of foreign origin, are also used in Karakhanid Turkic texts, despite the change in religion and the cultural environment that developed historically.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Engin Çetin (Prof. Dr.),

Çukurova Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Adana, Türkiye

E-posta: ecetin@cu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5720-9126

Başvuru/Submitted: 06.04.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:

14.04.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

01.05.2021

Kabul/Accepted: 02.05.2021

Online Yayın/Published Online: 07.06.2021

Atıf/Citation: Çetin, Engin. "Karahanlı Türkçesi

Metinlerinde Manihaist ve Budist Çevreye Ait

Bazı Sözcükler." *Türkiyat Mecmuası-Journal of*

Turkology 31, 1 (2021): 199-223.

<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.910599>

This situation is a sign of a transitional stage. These words which were found in Karakhanid texts were echoed in historical Turkish written languages. It has been observed that some of these words continued to exist for a while in historical Turkic written languages.

Keywords: Manichaeism, Buddhism, Islam, Uyghur, Karakhanid

EXTENDED ABSTRACT

As far as is known today, Buddhism has influenced some of the senior executives of the I. Turkic (Gokturk) Khaganate, however, it showed among Turks its main influence during the Uyghurs period. As is known, especially in the ninth–eleventh centuries, many works have been written for the Buddhist cultural area. A great majority of these works are translated works. Manichaeism was accepted under the leadership of Bögü who was one of the Otuken Uyghur Khagan, and found a presence among the Turks, although not as much as Buddhism. Efforts have been made to translate Manichaean works into Turkic. By analysis of these translations, it is seen that a large number of words belong to the Manichaean and Buddhist cultural area, some of which are terms that also appear in Uyghur texts. The frequency of use of certain words is also quite high. The reflection of these concepts in the Islamic cultural environment can be accepted as disseminated into the Turkic language by spreading from the noble class to the common people. Even though the texts of Karakhanid Turkic belong to the Islamic cultural area, it is seen that the impact of the Arab–Persian cultural environment is not yet comprehensively felt in these texts, and that the ancient elements, in terms of vocabulary, persist to a great extent. Within years, the Arab–Persian cultural environment has affected the Turkic culture, and this has also been reflected in its vocabulary. In this study, the existence and meaning of words whose origins are mostly foreign *ajun~acun, baçak, bor, burhan, çın, didim, erdini, nāg, niçoşak, nom, muyan, soyurka-, tamu, tıldağ, toyın, üjük* etc. that belong to the pre-Islamic culture, have been examined. They are found in Manichaean and Buddhist Uyghur texts, in such a way that they became Manichaeism and Buddhism terms or found existence in this cultural environment, in the texts of the Islamic period. Although information about the origin of the words in the matter at hand in the study is given, since the goal is not to reveal the origin of the words, these words have been evaluated in terms of their meaning characteristics and meaning changes between cultures without entering into discussions on etymology. The words used in Uyghur texts and mostly of foreign origin are also used in Karakhanid Turkic texts, despite the change in religion and the cultural environment that developed accordingly. This situation is a sign of a transitional stage. The traces of these words, which were found in the works named *Kutadgu Bilig, Divanü Lügati't-Türk, Kur'an Translation and Atabetü'l-Hakayık* belong to Karakhanid Turkic, and were followed in historical Turkish written languages. It has been observed that some of these words continued to exist for a while in historical Turkic written languages. As a result of the research, it has been observed that some words belonging to the Manichaean and Buddhist cultural environment are used

in the same sense in the Islamic period too, especially to criticize these concepts, and some words that belong to belief systems in the pre-Islamic era have been seen to exist in an Islamic sense in the text of Karakhanid Turkic. One of the reasons for using old religious terms is that these words are settled in the language and it is unnecessary to make an additional effort to learn them, although it is not the preferred situation for adherents of the new religion. After a while, most of these words were replaced by the words native to the Arabic–Persian cultural environment but words that were not religious terms or had ceased to be religious terms and settled into the general language continued to exist. In the Karakhanid Turkic texts, some of the words may not be due to the influence of the Manichaean and Buddhist cultural area, but it is understood that Turkish communities have passed them from the language of other communities they interact with into Turkish

Giriş

Din kavramı geçmişten günümüze kültürü oluşturan en önemli unsurlardan biri olmuştur. Dillerin de en eski metinlerine bakıldığında dinî metinlerin önemli bir yer tuttuğu görülür. Göçebe (veya yarı göçebe) Türk toplulukları kendi yerel inanç sistemleri olan *Tejricilik* anlayışı çerçevesinde yaşamlarını sürdürürken çevredeki başka dinlerin etki alanında bulunmaları sebebiyle bu dinlerden etkilenmişlerdir. Yeni dinlerin kabulü sonrasında bu dinlerin öğrenilmesini ve yayılmasını kolaylaştırmak amacıyla çok sayıda eserin tercümesi işine girilmiş, bu tercümelemler Türkçeye çok sayıda yeni Türkçe kavram kazandırırken kimi zaman dilde var olan sözlerin yeni anlam kazanmasına kimi zaman da özellikle dinî terim özelliği gösteren soyut kavramları karşılayan alıntı sözlerin Türkçeye girmesine de zemin hazırlamıştır. Böylelikle dinlerin terim dünyasının a) terim niteliği kazanan genel dile ait sözler, b) çeviri ögeler ve yerli dilin kökleriyle oluşturulan yeni sözler, c) önceki inanç sistemlerinden yeni dine aktarılan terimler ve ç) alıntı terimlerden oluştuğu söylenebilir. Bir dine ait terimin daha sonra kabul edilen dinin de terimi olması psikolojik açıdan çok kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü din değişikliği; siyasi, askerî, ekonomik vb. çok sayıda sebebe bağlı olmakla birlikte söz konusu din, bu dinin taraftarlarınca herhangi bir sebeple uygun bulunmadığı için yeni din kabul edilmiştir ve eski dinin terimlerini kullanmak bir eksiklik olarak görülecektir. Bu nedenle toplumlar için yeni bir sayfa açıldığı varsayılarak çoğu zaman kabul edilen yeni dinin terim dünyasından yararlanılmıştır. Ancak amaç yeni dinin kolay öğretilmesi ve hızlı yayılması olduğundan özellikle başlangıç dönemlerinde zaten bilinen, yeni dine aktarılan eski terimlerin sayısı da az değildir. Bu durumun bir sebebi olarak da yakın coğrafyalarda gelişerek yayılan dinlerin aynı dilden veya aynı kökene bağlı dillerden beslenmesi gösterilebilir. Böylelikle farklı dinler gelişme aşamalarında aynı terim dünyasına sahip olmuştur.

Yeni kabul edilen dinler aynı zamanda yeni kültür dairesi anlamına geldiği için genel nitelikleri geçmişten geleceğe aktarılmakla birlikte dinlerin kendine özgü değerleriyle değişen, yenilenen elbette sadece terimler değil aynı zamanda yeni ögeler eklenen söz varlığıdır. Aynı anda yakın coğrafyalarda hüküm süren dinler ve oluşturdukları etki alanları da söz varlığının karma bir görünüm arz etmesine sebep olmuştur. Dinî terimler dışında genel dile ait olan söz varlığının bazı ögeleri de o kültüre özgü özellikler gösterebilir. Bunların bir kısmı alıntı olup ilgili dinin yayıldığı veya başka topluluklarca öğrenildiği dillere aittir. Örneğin Budist Uygurların metinlerinde dinî terim olmayan ama Budist kültüre ait olan birçok Sanskritçe ve Çince sözcük bulunur. Manihaizm'i kabul eden Türk topluluklarının yukarıda söz edilen tercüme faaliyetleri sonrasında günümüze ulaşan metinleri incelendiğinde Manihaist çevreye ait söz varlığı ile Türk dünyasını daha eski dönemlerde etkilemeye başlayan Budizm'in söz varlığının yakın coğrafya ve yakın kültür nedeniyle ortaklıklar gösterdiği görülür.

Söz konusu dönemden kalan metinlerde Manihaizm'i kabul eden kalabalık bir cemaatin varlığından söz edilmesine rağmen günümüze ulaşamamış olan çok sayıda metnin varlığı kabul edilse de eldeki metinlerin Budist metinlere oranla azlığı ve bu dinin Türk toplulukları üzerindeki

etkisi dikkate alındığında Manihaizm'in Budizm kadar kabul görmediği anlaşılmaktadır. Din kabullerinin -farklı durumlar söz konusu olabilmekle beraber- çoğu zaman yüksek zümreden başladığını ve söz konusu dinin etkisine bağlı olarak tabana az veya çok yayıldığını söylemek mümkündür. İşte bu dinlerin kabulleri sırasında bazı dinî terimler ve bu kültür çevresine ait bazı sözcükler kimi zaman yeni din çevresinde gelişen kültür alanının da sözcüğü olarak varlığını sürdürmüştür ve böyle sözcüklerin sayısı az değildir.

Türkçenin tarihî dönem metinlerindeki İslami çevreye ait sözler bugüne kadar birçok çalışmada ele alınmıştır. Arat¹, Ş. Tekin², Çağatay³, T. Tekin⁴, Tezcan⁵, Tepeli⁶, Barutçu Özönder⁷, Ata⁸, Ölmez⁹, Sağol Yüksekaya¹⁰, Ünlü¹¹, Eker¹², Sertkaya¹³, Üşenmez¹⁴, Kök¹⁵.

- 1 Reşid Rahmeti Arat, "Uygurlarda İstihlallara Dair", *Türkiyat Mecmuası* VII-VIII (1942): 56-81 erişim: 04.05.2021, elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172969>.
- 2 Şinasi Tekin, "Uygurlarda Seva Tevcihi Âdeti ve İslâmlıktaki Mevlid Duâsı", *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XII (1963), 233-245.
- 3 Saadet Çağatay, "Türkçede Dini Tabirler", *Necati Lugat Armağanı* içinde, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968), 191-198 ve "Divânü Lugâti't-Türk'te İnançla İlgili Sözler", *I. Türk Dili Bilimsel Kurultayı Bildirileri (27-29 Eylül 1972, Ankara)* içinde, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972), 385-392.
- 4 Talat Tekin, "Karahanlı Dönemi Türk Şiiri", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri)*, (1986), 81-157.
- 5 Semih Tezcan, "Additional Iranian Loanwords in Early Turkic Languages" *Türk Dilleri Araştırmaları* 7 (1997), 157-64.
- 6 Yusuf Tepeli, "VIII. Yüzyıldan XV. Yüzyıla kadar Dini Metinler ve Türkçe", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi* 2 (1997), 13-22, erişim 03.03.2021, elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunited/issue/2852/39451>.
- 7 F. Sema Barutçu Özönder "Erken Orta Türkçede Buddhist ve İslamî Terminolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma", *Kök Araştırmalar VI* Bahar (2003), 13-31.
- 8 Aysu Ata "Türk Dilinde Esmâ-i Hüsnâ", *IV. Uluslar arası Türk Dil Kurultayı Bildirileri I (24-29 Eylül 2000)* içinde, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 131-154 ve "Soğ Saray" *Türk Dilleri Araştırmaları* 15 (2005), 69-83.
- 9 Mehmet Ölmez, "Türkçede Dini Tabirler", *Türk Dilleri Araştırmaları* 15 (2005), 213-218.
- 10 Gülden Sağol Yüksekaya "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerinde Esmâ-i Hüsnâ", *Türk Dilleri Araştırmaları* 15 (2005), 181-213.
- 11 Suat Ünlü, "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 215-285 erişim 09.02.2021, elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluidf/issue/13485/162927>.
- 12 Süer Eker, "Kutadgu Bilig'de (teñri 'azze ve celle ögdisin ayur) Türkçe İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine". *Bilig Yaz* 36 (2006), 103-122, "Divânü Lugâti't-Türk ve İran Dillerinden Kopyalar", *International Journal of Central Asian Studies* 13 (2009a), 233-283 ve "Türk-İran Dil İlişkilerinde Divânü Lugâti't-Türk'ün Tanıklığı", *Akademik Araştırmalar Dergisi, Kâşgarlı Mahmud Özel Sayısı* (2009b), 70- 85.
- 13 Osman Fikri Sertkaya, "Divânü Lugâti't-Türk'te geçen her kelime Türkçe kökenli midir? Veya Kâşgarlı Mahmud'un Divânü Lugâti't-Türk'ünde yabancı dillerden kelimeler", *Dil Araştırmaları* 5 (2009), 9-38, erişim 10.02.2021, elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dilarastirmalari/issue/4719/64664>.
- 14 Emek Üşenmez, "Türkçe İlk Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslami Terimlerin Türkçe Kaynakları Üzerine", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2006), 89-99 erişim 09.02.2021, elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/801723> ve "Yunus Emre Divanında Türkçe İslami Terimler", *Turkish Studies V* 8/3 (2013), 625-644, erişim 09.02.2021, <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4426>
- 15 Abdullah Kök, "Doğu Türkçesi İlk Kur'an Çevirilerinde Türlü 'Cehennemler' Üzerine", *VI. Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri (20-25 Ekim 2008)* içinde (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 2919-2948.

Önler¹⁶, Erdoğan¹⁷, Balcı¹⁸ ve başka araştırmacılar tarafından hazırlanan eserlerde Türkçenin bu yönü pek çok farklı açıdan ele alınmış, bunların tamamında çok önemli bilgiler ortaya koyulmuştur. Bu çalışmada ise Orhon Türkçesi metinlerinde tespit edilemeyen ancak Uygur Türkçesi metinlerinde geçen, çoğunluğu dinî terim olmakla birlikte bir kısmı günlük yaşama ait sözcükler olan, Manihaist ve Budist çevrenin etkisiyle bu metinlere girmiş, çoğunluğu alıntı olan sözcüklerin Karahanlı Türkçesi metinlerindeki durumları ele alınmıştır. Karahanlı Türkçesi metinlerinde tespit edilen, bu sözcükler öncelikle kökenleri bakımından değerlendirilmiş, daha sonra özellikle Kur'an tercüme ve *Dîvânü Lugati't-Türk*'ten yararlanılarak Arapçada denk kabul edildiği sözcükler ve metin bağlamı yardımıyla bu sözcüklerin anlamları ve kullanım özellikleri ortaya koyulmuştur. Çalışmanın asıl amacı Karahanlı Türkçesi metinlerinde tespit edilen Manihaist ve Budist çevreye ait sözcükleri ele almak olduğundan sözcüklerin Karahanlı Türkçesi metinleri için cümle örnekleri verilmiş, Karahanlı Türkçesi sonrasındaki varlığı metin yayınları ve sözlükler aracılığıyla sorgulanmakla yetinilmiştir¹⁹.

İnceleme

ajun ~ acun “dünya”

Soğdca kökenli *ajun* (“*žwn*”)²⁰ “varlık şekli”²¹ sözcüğü hem Manihaist hem de Budist metinlerde kullanılan bir terim olarak dikkat çekmektedir. Manihazim’de *ajun* “hayat şekli, dünya” (M III, TT III, Moriyasu) kullanımının yanı sıra Budizm terimi olarak da metinlerde sıklıkla rastlanan *bêş ajun ve közünür ajun* şeklinde tespit edilen terimlerin Manihaist metinlerdeki varlığı, Budizm’in Manihaizm’e etkisi olarak değerlendirilir.²² Budizm’de de

-
- 16 Zafer Önler, “Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler”, *Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/16 (2009), 187-197, erişim 09.02.2021, elektronik yayın <https://kutuphane.dogus.edu.tr/mvt/pdf.php>
- 17 İsmail Erdoğan, “Divânü Lugâti’t-Türk’te Yer Alan Bazı Dini Kavramlar”, *Journal of Islamic Research* 27(2) (2016), 164-172.
- 18 Mustafa Balcı, “Türkiye Türkçesinin Yazı Dili Olarak Kuruluşunda –Ici Ekinin Durumu”, *Türkiyat Mecmuası - Journal of Turkology* 29/2 (2019): 367-390 erişim 23.03.2021, <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.658900>
- 19 Sözcükler incelenirken Karahanlı Türkçesi dönemine ait eserler dışında, Uygur dönemi eserleri ve Karahanlı Türkçesinden sonraki dönem ve sahalara ait eserler kısaltmalarla gösterilmiştir. Sözcüğün Karahanlı Türkçesi eserleri dışında sadece bir eserde tespit edilmesi hâlinde bu de eser adı açık olarak yazılmıştır.
- 20 Badrozzamân Gharib, *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English* (Tehran: Farhang Publications, 1995), 5b (§ 124), 16a (§ 403), 17a (§ 430, 431).
- 21 Klaus Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasie, Neubearbeitung, II. Nomina-Pronomina-Partikeln, Band 2: aš – äžük*, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017) 121-129.
- 22 Hacer Tokyürek, “Eski Uygurca Metinlere Göre Budizmin Manihaizme Etkisi” *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 (2012), 2896, erişim 09.02.2021, <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4105> ve *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları), 499-500.

“hayat şekli, dünya” anlamında Skr. *gati*²³ ve Çince 揭底 *jie di*²⁴ terimlerinin²⁵ karşılığı olarak kullanılmasının yanı sıra *teñri ajun, yalañuk ajun, kişi ajun, ylık ajun, közünür ajun, öñre ajun, iki ajunlar, beş ajun, altı ajun, yeti ajun, ayıg yavız ajunlar* vb. (AY I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, Daś.) terimlerde de yer alır. TİEM 73’te Arapça *dunyā* TİEM 73’te *ajun* sözcüğünün *kēdinki ajun* yapısında Arapça *āhira*’ sözünün karşılığı olarak kullanıldığı da görülmektedir: *va ‘d-dārul’ āhīratu* (7. A’rāf 169). Hatta aynı ayet içinde (7. A’rāf 169) bazen Arapça *dunyā*, bazen Soğdca kökenli *ajun* sözünün tercih edildiği görülür. TİEM 73’te *dunyā* ve *āhira*’ sözcükleri kullanılmışken ilginç bir şekilde Kur’an-ı Kerim’deki *fi ‘d- dunyā ve ‘l-āhīrati* (2. Bakara 220) “dünyada ve ahirette” sözü, *bu ajun içinde ol ajun içinde*²⁶ şeklinde çevrilmiştir. “Dünya” için *bu ajun*, “ahiret” için *ol ajun* sözleri Kur’an tercümesinin Rylands nüshasında²⁷ (4. Nisā 77) ve *Divānu Lugati ‘t-Türk*’te de kullanılmıştır.²⁸ TİEM 73 numarada kayıtlı tercümede *bu ajun, ol ajun* dışında *yakın ajun, kēdinki ajun* ibareleri de tercih edilebilmiştir (16. Nahl 122). TİEM 73’te Kur’an-ı Kerim’deki bazı fiillerin tercümesinde de asıl metinde *ajun* sözünü gerektirecek bir unsur (*dunyā, āhira*’ vb.) bulunmamasına rağmen *ajun* sözü kullanılmak yoluyla çevrildiği görülür: *ajun tut-* ibaresinin “dünya hayatı sürmek” anlamında kullanıldığı görülmektedir. *Ajun tutma-* ibaresinin Kur’an-ı Kerim’deki *kān lam yagnav* “Sanki kalıcı olmamışlardı.” (11. Hūd 68) ibaresinin karşılığı olarak kullanıldığı düşünüldüğünde *ajun* sözcüğünün Arapça *yagnī* “kâfi gelmek, zengin kılmak”²⁹ sözünün karşılığı olarak düşünüldüğü görülür. *Ajun bēr-* birleşik fiili de Arapça “barındırmak” karşılığında kullanılmıştır. Karahanlı Türkçesinin her iki Kur’an tercümesinde *ajunluglar* sözcüğünün Arapça *‘ālamīn* sözünün karşılığı olarak da kullanıldığı görülür (15. Hicr 70). *Divānu Lugati ‘t-Türk*’te *ajun* sözcüğünün *dunyā* “dünya”, *āhira* “ahiret”, *zamān* “zaman”, *zamāna* “dönem”, *‘ālam* “alem, dünya”, *dahr* “dünya, cihan”, *hulūd* “kalıcılık, beka”, *arç* “yer, yeryüzü” sözlerinin karşılığı olarak kullanıldığı bildirilmiştir³⁰. *Ajun* sözcüğü Karahanlı Türkçesinin diğer eserleri olan *Kutadgu Bilig*’de³¹ ve *Atebetü ‘l-Hakayık*’ta³² da tespit edilmiştir.

23 Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, (Oxford, 1899), 347.

24 A. Giles, *A Chinese – English Dictionary*, Second Edition, Revised and Enlarged, (Shanghai, China and London), § 1455 § 10900.

25 Tokyürek, *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*, 354.

26 Barutçu Özönder, “Erken Orta Türkçede Buddhist ve İslami Terminolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Kök Araştırmalar V/1 Bahar* (2003), 21-25; Abdullah Kök, *Karahanlı Türkçesi satır-arası Kur’an tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2) (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 24.

27 János Eckmann, *Middle Turkic Golsses of the Rylands Interlinear Koran Translation* (Budapest: Akadémiai Kiado, 1976), 68.

28 Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu, *Kâşgarlı Mahmud, Divānu Lugati ‘t-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 36.

29 Mahmut Çanga, *Kur’an-ı Kerim Lüğati, İlavelerle Mu‘cemü ‘l Müfrehes* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 365.

30 Robert Dankoff ve James Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dīwān Lurīāt at-Turk)* (Harvard Üniversitesi Basımevi, 1985), III: 18.

31 Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig III. İndeks* (İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1979), 12.

32 Reşid Rahmeti Arat, *Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki Atebetü ‘l-Hakayık* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), II.

TİEM 73 Kur'an tercümesinde *oju*n biçimi de bulunan sözcük Harezmi (KE, MM, HŞ, İML) ve Çağatay Türkçesi metinlerinden *Sekkaki Divanı*'nda da kullanılmıştır.

*yol körgitmädi-mü anlarka neçeni heläk kıldımız anlarda öñdün kayulardın yörirler erdi aju*nları içinde [TİEM 234v/9=020/128]

*ol aju*n yahşırak kimke kim sakınsa küç kılınmaz sizler ewrülmiş kirçe kayda kim bolsa sizler yeter sizlerke ölüm [Ku. T. Rylands 26/46a3= 4/77]

*togardın ese keldi öñdün yeli / aju*n êtgüke açtı uştmah yolu [KB 63]

*dad ispehsalar beg için bu kitap / çıkardım aju*nda atı şalsu tıp [AH 69-70]

*kaklar kamug kölerdi / taglar başı ilerledi / aju*n tını yıldı / tü tü çerğeshür [DLT 99/92]

baçak “Hristiyan orucu”

Soğdca *pş- (paş)³³ “oruç” sözüne dayanan sözünden *baçag* “oruç” sözü, hem Manihaist (Huastuanift, M I) hem de Budist (AY VI, VIII) Uygur metinlerinde rastlanan bir sözcüktür. Manihaist Uygur metinlerinde *baç* (M II) biçimine de rastlanır. Clauson, Salemann'ın *paçag* sözcüğünün Soğdca *p'şyk* sözünden geldiği yönündeki önerisini aktarmıştır³⁴. Erdal, -(X) g eki ile türeyen sözler içinde *baçag* ve *baçak* yazımını tartışmış, sözcüğün bazı Manihaist metinlerde açıkça *baçag* olarak yazıldığını belirtmiştir³⁵. Sözcük *Dîvânu Lugati t-Türk*'te *baçak* şeklinde kaydedilmiş ve Arapça *şawm an-nasārâ* “Hristiyan orucu”³⁶ (CTD I s. 313) ibaresiyle karşılanmıştır. Sözcük, Türkçenin diğer tarihî dönemlerde tespit edilmemiştir.

bor “şarap”

“Şarap” anlamında kullanılan ve Manihaist metinlerde görülmekle birlikte daha çok Budist Uygur metinlerinde ve din dışı Uygur belgelerinde geçen *bor* sözcüğünün Orta Farsça alıntı olduğu düşünülmektedir ancak sözcüğün kökenine dair başka görüşler de vardır³⁷. Sözcük Uygur metinlerinde *bor* yanında *borluk* “üzüm bağı” ve *borlukçı* “bağcı” şeklinde de tespit edilmiştir. Karahanlı Türkçesi metinlerinden TİEM 73'te (5. Mâide 90) ve *Dîvânu Lugati t-Türk*'te Arapça *hamr* “şarap, içki”³⁸ sözünün karşılığı olarak kullanılmıştır. TİEM 73'teki *bor*

33 Gharib, *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*, 260a (§ 6494).

34 Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish* (Oxford University Press, 1972), 354a.

35 Marcel Erdal, *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon I* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), 173.

36 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğat at-Turk)* III, 313.

37 Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963), I: 2; Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1965), II: 330-331 (§ 780); Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 354a; András Róna-Tas ve Árpád Berta, *West Old Turkic Turkic Loanwords in Hungarian* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 147-148; Buheliqi Weili ve A. Melek Özyetgin, “Uygur Sivil Belgeleri Işığında Eski Uygurlarda Üzüm Yetiştiriciliği”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 15 (2020): 119, erişim 11.02.2021, doi.org/10.46400/uygur.733983 ve Osman Karatay, “Bahçesi Var Barı Var: Türkçeden İrani Dillere İki Verinti Örneği”, *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Derneği Dergisi (İRTAD)* 3/4 (2020): 8-9, erişim 11.02.2021, elektronik yayın https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1155046.

38 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğat at-Turk)* II, 495.

kıl- fiilinin ise “meyveyi sıkarak meyve suyu hazırlamak” anlamında kullanıldığı ve Arapça *ya ‘sirün* “sıkarak ürün elde edecekler” sözünün karşılığı olduğu görülür (12. Yûsuf 49). Sözcüğün Uygur Türkçesinden başlayarak tek başına İslamiyet’te haram kılınmış bir nesne olan “şarap” anlamında kullanılırken TİEM 73’teki *bor kıl-* fiilinde “sıkılarak elde edilen mahsul, meyve suyu” anlamında kullanılması dikkat çekicidir. Sözcük “şarap” anlamında *Kutadgu Bilig*’de³⁹ ve *Atebetü’l-Hakayık*’ta⁴⁰ da kullanılmış, Kıpçak Türkçesi (CC, KMT) metinlerinde de aynı anlamda tespit edilmiştir.

boardın mäsälîğ içiğlilärkä arıqlar ‘asäldin katıgsız anlarğa anıj içindä tegmä yämişlärdin yarlıkamak idillärindin [TİEM 373v/9=047/015]

üçünçi tağı bir bor işçe sewe / siziksiz bu er boldı birtem yawa [KB 339]

kim ol yüzçi erse kişi

kim ol yüzçi⁴¹ erse kişi yëgi ol / kerek erse yeğlik yorı yüzçi bol [AH 409]

bor bolmadıp sirke bolma [DLT 495 / 397]

burhan “put; heykel”

Sanskritçe *bud* sözünün karşılığı olan Eski Kuzey Çincedeki *bur* sözü ile Türkçe *han* sözünün birleşmesinden oluşan *burhan* sözü Clauson’a göre Sankritçe *buddharāja* sözünün karşılığı olarak kullanılmıştır⁴². Budizm’e ait bir kavram olmasına rağmen Manihaist metinlerde de çoğu zaman Mani’yi karşılamak üzere kullanılmıştır. Budizm’de on hayat şeklienden en üstünü olan *Buddha* teriminin karşılığı olarak kullanılan *burhan* sözcüğü Budizm’in kurucusu ve önderi *Şākyamuni Buddha*’yı ve öbür *Buddha*’ları karşılamak üzere kullanılmıştır⁴³. Sözcük Budist metinlerde tek başına kullanıldığı gibi özel isimlerle birlikte veya *öhreki burhanlar*; *közünür burhanlar*; *kën keligme burhanlar*; *yëti burhanlar*; *söki burhanlar* vb. birleşik yapılarda da sıklıkla kullanılmıştır. Sözcük, TİEM 73’te kayıtlı Kur’an tercümesi ile Kur’an tercümesi Rylands nüshasında *naşb*, “dikili taş, heykel”⁴⁴ (5. Mâide 3) ve TİEM 73’te ayrıca *al-aşnām* “put” (14. İbrâhim 35) sözüne karşılık olarak kullanılmıştır. Sözcük, *Dîvânu Lugati’l-Türk*’te *sanam* “put” ve *dumya* “büst, heykel”⁴⁵ (CTD III s. 82) sözleriyle karşılanmıştır. Sözcük *Kutadgu Bilig*’de⁴⁶ aynı anlamda tespit edilmiştir. *Kutadgu Bilig*’de Budizm etkisi, eserin üç nüshasını karşılaştırmalı olarak inceleyip eseri yayına hazırlayan R. R. Arat’ın dikkatini

39 Arat, *Kutadgu Bilig III. İndeks*, 103.

40 Arat, *Edib Ahmed b. Mahmud Yükeki Atebetü’l-Hakayık*, XII.

41 *yüzçi* sözcüğü eserin B ve C nüshalarında *borçı* şeklinde yazılmıştır (Arat 1992: s. 73).

42 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 360b-361a.

43 Tokyürek, *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*, 492-493.

44 Eckmann, *Middle Turkic Golsses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, 110.

45 Dankoff ve Kelly, *Mahmud el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğat at-Türk) III*, 82.

46 Arat, *Kutadgu Bilig III. İndeks*, 116.

çekmiştir.⁴⁷ S. Çağatay⁴⁸ ve sonra F. S. Barutçu-Özönder⁴⁹, *Kutadgu Bilig*'deki *Odgurmuş* ile Budizm'in *burhanın* (Buda) bağlantısını ortaya koymuşlardır.

ançada aydı İbrāhīm yalavaç içime kulgıl bu kentni korkunçsuz sıyardın yıggıl meni taki oglumnu büt burhanka tapunmakımızdın [TİEM 191r/4=014/035]

ol kim boguzlansa burhanlar üze kim üleşse sizler oklar birle ol yarlıgsız iş bu kün nevmid boldı / umunçsuz boldı anlar kim tandılar diniñizdin korkmañlar olardıñ [Ku.T Rylands 27/16b2=5/3]

ewin barkın örte sıgıl burhanın / anıñ ornı mescid cema'at kıılın [KB 5486]

kelhizleyü atımız / kendler üze çıktımız / furhan ewin yıktımız / burhan üze sıçtıımız [DLT 173 / 149]

çın “gerçek”

Çince 真 *zhen*⁵⁰ “doğru, gerçek” sözüne dayanan sözcük hem Manihaist (M III) hem de Budist (AY, Maitr, Daş. vb.) Uygur metinlerinde tespit edilen sözcüklerdendir. Budist Uygur metinlerinde sıklıkla kullanılan sözcük tek başına veya *çınınça* gibi çekimli hâllerıyla kullanılmasının yanı sıra çoklukla *çın kértü* ikilemesinde karşımıza çıkar. Bunun yanında *çıñar* “aslımı aramak, gerçeği araştırmak”, *çıñaru* “gerçek” (Daş.), *çınlayu* “gerçekten” (AY IV), *çınsız* “yanlış” (AY V), *çınsızın* “yanlış bir şekilde” (AY IV, V) yapılarına da kaynaklık eden *çın* sözünün isim, sıfat ve zarf görevindeki kullanımı yanında Karahanlı Türkçesi metinlerinin tamamında *çın bütün*, *çın köni*, *çın ok* vb. şekillerde ve *çıñar-*, *çınlık* vb. başka sözcüklerin oluşumunda görev aldığı görülür. Sözcüğün *TİEM 73 Kur'an Tercümesi*'nde ve *Rylands Kur'an Tercümesi*'nde Arapça *haqq* “hakikat”, *şādık* “doğru”, *naşüh* “katsıksız, saf”, ve *hikma* “hikmet” (*çın söz*)⁵¹ sözcüklerinin karşılığı olarak kullanıldığı görülür. Sözcük *Dîvānu Lugati t-Türk*'te de *şidk* “doğruluk”, *amīn* “güvenilir, emin”, *şādık* “doğru, sadık”⁵² sözcükleriyle karşılanmıştır. Sözcük daha sonraki dönem ve sahalarda da Harezmi (KE, MM, İML, HŞ), Çağatay (LD, Abuşka, ŞT, MK, Sibicabî) ve Kıpçak Türkçesi (CC, KMT) metinlerinde tespit edilmiştir.

çın bu gürühñizlar bir gürüh turur men idñizler men tapug kılıñlar maña [TİEM 240r/2=021/092]

anı anasıka yarusun tēp anıñ közi kadgurmasun tēp bilsün üçün bütünliğin tañrınıñı va 'desi çın turur ançası bar üküşleri bilmezler [Ku. T. Rylands=28/13]

bu yalğan kişi birle artar ajun / köni çın kişi tut ay elgi uzun [KB 5878]

anıñ bañşıñındın bulut uvtanur / bu sözni bütün çın tutar duşmanı [AH 57-58]

bütün çın bütün kişi [DLT 201 / 171]

47 Arat, *Kutadgu Bilig I. Metin*, XXII.

48 Saadet Çağatay, “Kutadgu Bilig’de Odgurmuş’ın Kişiliği”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Beleten 1967* (1968), 45-48.

49 Barutçu Özönder, “Erken Orta Türkçede Buddhist ve İslami Terminolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Kök Araştırmalar V/1 Bahar* (2003), 16-18.

50 Giles, *A Chinese – English Dictionary*, § 2032.

51 Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, 113-114.; Aysu Ata, *Türkçe ilk Kur'an tercümesi (Rylands nüshası). Karahanlı Türkçesi (Giriş-Metin-Notlar Dizin)*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004), 313-314.

52 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşğarī, compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luğāt at-Türk) III*, 92.

didim “taç”

Eski Türkçe metinlerde tespit edilen Soğdca kökenli sözcüklerden biri de *dydym* “taç”⁵³ sözüne dayanan *didim*dir. Clauson’a göre Soğdca sözcük Grekçe *diádhma* sözüne dayanır⁵⁴. Hem Manihaist (TT II, IX) hem Budist (AY IV, Maitr.) Uygur metinlerinde karşılaşılan sözcük *Dîvânu Lugati ’l-Türk*’te de *didim* olarak kaydedilmiştir ve Arapça *iklîl* “süslenmiş taç”⁵⁵ sözcüğüyle karşılanmıştır.

didim “gerdek gecesi gelinin giydiği taç” [DLT 200/171]

erdini “mücevher”

Sanskritçe *ratna* “hediye, nesne; zenginlik; mücevher”⁵⁶ sözüne dayanan *erdini* ~ *ertini* sözcüğü günlük dile ait bir sözcük iken zamanla Budist kavramları ifade etmek için kullanılan bir terim hüviyetini kazanmıştır. Budist Uygur metinlerinde Budha ve Bodhis(a)tvalar’ın özelliklerinden biri olarak *erdini êligi burhan*, *erdini êligi bodis(a)t(a)v*, *erdemlig erdini atlig teñri burhan*, *erdini belgülig atlig teñri teñrisi burhan*, *erdini bêrdeçi atlig teñri burhan*, *erdinilig ay teñri burhan* vb. birleşik sözlerin yanı sıra sözcüğün Sankritçedeki şekli olan *ratna* ile kurulmuş çoğunluğu metinlerde Uygurca karşılığıyla da yer bulan *ratnacandra*, *ratnadivaçi*, *ratnakoşi*, *ratnanimiti*, *ratnaprabha*, *ratnapisvara*, *ratnapuspa*, *ratnaşiki* vb. özel isimlerde de karşımıza çıkar. Bunun dışında sözcük *üç erdini* şeklinde de sıklıkla kullanılmıştır. Uygurca *üç erdini* sözü Sankritçe *triratna* veya *ratnatraya* sözlerinin karşılığı olarak kullanılmıştır ve Budizm’in üç cevherini; Budha’yı, öğretiyi ve cemaati temsil eder. *Ertini* sözcüğü Karahanlı Türkçesi metinlerinden *Dîvânu Lugati ’l-Türk*’te Arapça *durr-i yatîm* “nadir inci”⁵⁷ sözüyle karşılanmıştır. Sözcük, *Kutadgu Bilig*’de de tespit edilmiştir.

kopa keldi örlep sîta kalkanı / ajun meñzi boldı ürüñ erdini [KB 3840]

erdini “Eşsiz inci. Buradan, eşsiz inciye benzer bir bedene sahip kadına *ertini* özök denir.” [DLT 82 / 73]

muyan “sevap”

Sanskritçe *punya* “iyi, doğru, adil”⁵⁸ sözünün karşılığı olarak kullanılan *buyan* sözcüğüne Manihaist ve Budist Uygur metinlerinde *buyan*, *buyan bügteg*, *buyan edgü kılınç*, *buyan evir-* olarak rastlanır. Sözcük Karahanlı Türkçesi metinlerinde *muyan*, *muyançılık* ve *muyanlık*

53 Gharib, *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*, 148a (§ 3738, 3739).

54 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 456b.

55 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğāt at-Turk) III*, 97.

56 Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 864.

57 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğāt at-Turk) III*, 25.

58 Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 632; Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, (New Haven / London, 1953) II: 212a; Tokyürek, *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*, 327.

şeklinde TİEM 73 *Kur'an Tercümesi*'nde⁵⁹ *Kutadgu Bilig*'de⁶⁰ ve *Dîvânu Lugati't-Türk*'te⁶¹ tespit edilmiştir. TİEM 73'te bir kez geçen *muyan* sözcüğü Arapça *acr* “karşılık, mükâfat” (8. Enfâl, 28) sözünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Eserde geçen *muyanlık bağışla-* (4. Nisâ, 92), *muyanlık bêr-* (12. Yûsuf, 88) ve *muyanlık kıl-* (5. Mâide, 45) sözleri Arapça *taşaddak* “bağışlamak” karşılığıdır. Karahanlı Türkçesi Kur'an tercümelerinden Rylands nüshasında da *muyanlık bêr-* ve *muyanlık kıl-* şekillerinde geçen sözcük burada Arapça *taşaddak* “sadaka vermek”⁶² (12. Yûsuf, 88) sözünün karşılığı olarak kullanılmıştır. *Dîvânu Lugati't-Türk*'teki *muyan* sözcüğünün karşılığı olarak eserde *şawâb* “doğruluk, sevap”, *muyançı tawassut*, *muyançılık şulh* “anlaşma” ve *muyanlık sakāya* “sebil, hayır suyu” sözleriyle karşılanmıştır⁶³. Karahanlı Türkçesinin diğer metinlerinde *muyan* sözüne rastlanmamakla birlikte *Kutadgu Bilig*'de⁶⁴ (*Kur'an tercümelerinde* ve *Dîvânu Lugati't-Türk*'te de görülen) *muyanlık* “aş evi, imarethane” anlamında kullanılmıştır. *Muyan* sözcüğü *İbni Mühenna Lugati*'nde de tespit edilmiştir.

eger anlar kértgünseler korksalar yanut muyan erdi tañrı üskinde yégrek eger bilür erseler
[TİEM 12v/6=002/103]

ol tañrı yanut bêrür sadaka bêrgüçilerke / muyanlık bêrgüçilerke aydı nek bilür mü siz ne kılduñız yûsuf birle hem inisiñe ançada sizler biligsiz erdiñizler [Ku. T. Rylands 30/8a2=12/88]
muñadı muyanlıkta tüşti barıp / kêçe yattı anda tünedi serip [KB 489]

[AH ----] (metin tarandı bulunamadı)

sen *muyançılık* kıl [DLT 523 / 424]

muyan “sevap” [DLT 520 / 419]

nāg “yılan; ejderha”

Sanskritçe kökenli *nāga* “yılan” sözcüğü Budist Uygur metinlerinde (Maitr., ShōAbhi.) az rastlanmakla birlikte sözcük yerine daha çok Çince karşılığı olan *luu* (AY S, V, VI, VII, VIII, IX, X) sözünün kullanıldığı görülür. Zaten *ShōAbhi.* metninde de sözcük Çince *luu* sözü ile aynı cümlede geçmiştir. Budist metinlerde *naga* veya *luu* sözcüğü daha çok ejderha veya yılan hanlarını (tanrılarını) temsil etmektedir. *Dîvânu Lugati't-Türk*'te sözcük *nāg* ve *nāg yılı* olarak tespit edilmiş, eserde sözcüğe Arapça *timsah* “timsah” ve *tu'bān* “yılan”⁶⁵ karşılığı verilmiştir. Sözcüğün iki kez tespit edildiği eserin yazmasında bir yerde *nāg*⁶⁶ sözcüğünün altında *luu* sözcüğünün yer alması da *luu* sözcüğünün daha çok bilindiğini göstermesi bakımından ilginçtir. Clauson'a göre Sanskritçe *nāg* sözcüğü *Dîvânu Lugati't-Türk*'te Soğdca aracılığıyla

59 Suat Ünlü, *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Arası Transkribeli Kur'an Tercümesi (TİEM-73) Örneklî – Açıklamalı Sözlük (L-Z)*, (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2018), 30-31.

60 Arat, *Kutadgu Bilig III. İndeks*, 321.

61 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğāt at-Türk) III*, 120.

62 Eckmann, *Middle Turkic Golsses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, 189.

63 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğāt at-Türk) III*, 120.

64 Arat, *Kutadgu Bilig III. İndeks*, 322.

65 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğāt at-Türk) III*, 194.

66 *Kāşgarlı Mahmud Dîvânu Luğati't-Türk, (Tıpkıbasım)*, (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 513.

yer almıştır⁶⁷. Uygurca metinlerde de *n'k*⁶⁸ şeklinde yazılan sözcük *Dîvânu Lugati 'î-Türk*'teki *nun-elif-kâf* yazımı nedeniyle Atalay⁶⁹ ve DTS'de⁷⁰ *nek*, ED'de⁷¹ *na:g*, CTD'de⁷² *nag*, Ercilasun-Akkoyunlu'da⁷³ *neg* ve Kaçalın'de⁷⁴ *nāg* olarak yer almıştır.

nāg “yılan” **nāg yılı** “Türkçede on iki yıldan birinin adı. 69'da bu kitabı yazdığımız yıl bu yıl idi” [DLT 513/411]

nigoşak “dinden dönen, kâfir”

Soğdca kökenli *nigoşak* (< *niγwš'k*) sözcüğü “dinleyici”⁷⁵ anlamına gelmektedir ve Manihaizm'in iki sınıfından biridir. Dinleyiciler, Manihaizm'in seçkinler sınıfı olan dëntarlara hizmet eder, mahsullerinin bir bölümünü seçkinlere bağışlarlar⁷⁶. *Nigoşak* sözcüğü Karahanlı Türkçesi metinlerinden TİEM 73 Kur'an tercümesinde Arapça *şābi'in* (22. Hacc 17) “dönerler, din değiştirenler; Güney Mezopotamya'da yaşayan ve ışık-karanlık düalizmine dayalı gnostik inançlarıyla tanınan topluluğun bağlı olduğu din mensupları”⁷⁷ sözüne karşılık olarak kullanılmıştır. Suat Ünlü, TİEM 73 Kur'an tercümesinde *nigoşak* sözünün altında *yultuzka tapganlar* ifadesinin yer aldığını belirtmiştir⁷⁸. Sözcük dönemin diğer eserlerinde tespit edilmemiştir. TİEM 73 Kur'an tercümesinde *nigoşak* sözü ile karşılanan Arapça *şābi'in* sözü Harezmi Türkçesi Hekimoğlu Kur'an tercümesinde *dīndin çıkgan*⁷⁹ ibaresiyle karşılanmıştır.

çın anlar kim kærtgündiler yana anlar cuhūd boldılar nigoşaklar yulduzka tapganlar tersāler moglar takı anlar kim ortak kat(t)ılar bütünlükün tañrı adrar saçar anlar ara kıyāmet kün bütünlükün tañrı tēgme nerse üze tanuk ol [TİEM 243v/5=022/017]

67 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 776b.

68 Şinasi Tekin, *Maitrisimit nom bitig, Die uigurische Übersetzung eines Werkes der budd-histischen Vaibhaṣika-Schule. I. Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen*. Berliner Turfantexte IX. (Berlin, 1980), 56.

69 Besim Atalay, *Divanü Lügati-İ-Türk Dizini “Endeks”* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999), 419.

70 V. M. Nadalyaev, D. M. Nasilov, Э. R. Tenişev ve A. M. Şerbak, *Drevnetyurskiy Slovar*, (Leningrad: İzdatel'stvo “Nauka”, 1969), 357b.

71 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 776b.

72 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luğāt at-Turk) III*, 194.

73 Ercilasun ve Akkoyunlu, *Kāşgarlı Mahmud, Divānū Luğātī 'î-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, 768.

74 Mustafa S. Kaçalın, *Dîvānu Luğātī 'î-Turk, Mahmūd el-Kāşgarī*, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2019), 350.

75 Gharib, *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*, 238a (§ 5936).

76 Tokyürek, *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*, 483.

77 Şinasi Gündüz, “Sabîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35. cilt, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 341c.

78 Suat Ünlü, *Karahanlı Türkçesi satır-arası Kur'an tercümesi (TİEM 235v/3-450r/7) (Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin)*, (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2004), 50 (33. dipnot).

79 Gülден Sağol, *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations II: An Inter-Linear Translations of the Qur'an into Khawarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text, Part II: Glossary)*, (Harvard, 1993), I: 182.

nom “din, şeriat, öğreti”

Soğdca kökenli *nom* (< nwm) “öğreti”⁸⁰ sözcüğü Manihaist (Huast., M I vb.) ve Budist Uygur (AY, HT, Maitr. vb.) metinlerinde sıklıkla kullanılan bir terimdir. Tek başına kullanımının yanı sıra *teñri nomi*, *burhan nomi* *nom bitig*, *nom éligi*, *nom erdini*, *nom törü*, *nomçı* ve *nomla*-şekillerinde görülür. Clauson’a göre Manihaist bir terim olan *nom* sözcüğü Budist metinlerde Sanskritçe *dharma* sözünün karşılığı olarak kullanılmıştır⁸¹. Soğdca kökenli *nom* sözcüğü *Dîvânu Lugati’t-Türk*’te tespit edilmiştir. Sözcüğün eserde Arapça *milla* (*milal*) “din”, *şari’a* “şeriat” ve *dîn* “din” sözleriyle karşılandığı bildirilmiştir⁸². Kâşgarlı Mahmud eserde *teñri nomi* sözünün “Allah’ın kanunu (dini)” anlamına geldiğini, bütün dinlerin bu şekilde adlandırıldığını ve *nom* sözünün Çin dilinden olduğunu belirtmiştir⁸³. Sözcüğe dönemin diğer eserlerinde ve sonraki dönemlerde rastlanmamıştır.

nom “Din ve şeriat.”. Bundan *teñri nomi* denir; “Allah’ın şeriatı dini demektir. Bütün dinler de *nom* diye adlandırılır. Bu, Çinlilerin dilidir.” [DLT 503 / 403]

soyurka- “merhamet etmek, bağışlamak”

“Acımak, merhamet etmek, bağışlamak” anlamındaki sözcüğün Çince kökenli olduğu konusunda tüm araştırmacılar hemfikir olsa da⁸⁴ fiile kaynak teşkil eden Çince sözcüğün 罪 *zui* “günah, kabahat” mi, 慈 *ci* “şefkat, merhamet” mi olduğu konusu tartışmalıdır. Uygurca metinlerde *érinçke- tsuyurka-* şeklinde kullanımı dikkat çeker. Hâlbuki Çince metinde yer alan 罪 *zui* sözcüğünün *Altun Yaruk*’un çeşitli yerlerinde *tsuy erinçü* “günah” (AY IV 3361) ikilemesiyle karşılanmış olması *tsuyurka-* fiilinin Çince 罪 *zui* sözünden geldiği yönündeki düşüncüyü güçlendirir. Fiil TIEM 73 Kur’an tercümesinde iki yerde *soyurkagan* (2. Bakara 163, 24. Nür 2) şeklinde geçen sözcük Arapça *rahman* “Rahman”, bir kez *soyurkamak* (7. A’râf 57) şeklinde geçen sözcük de *rahma* “merhamet” sözünün karşılığıdır. Kur’an tercümesi Rylands nüshasında da Arapça *rahîma* “merhamet etme” ve *rahma* “merhamet”⁸⁵ sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan sözcük, Karahanlı Türkçesinin söz varlığını barındırması gereken *Dîvânu Lugati’t-Türk*’te geçmemiştir. Sonraki dönemlerde ise Moğolcadan yeniden ödünçleme olarak Harezmi Altıordu Türkçesi (ME, KE, HŞ, Yarlık ve bitik.), Çağatay Türkçesi (Abuşka, ŞT) ve Kıpçak Türkçesi (CC) metinlerinde kullanılmıştır. Buradan hareketle istinsah tarihi 1333-34

80 Gharib, *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*, 246a (§ 6138).

81 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 777a-b.

82 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîvān Luğāt at-Türk) III*, 218.

83 Ercilasun ve Akkoyunlu, *Kāşgarlı Mahmud, Divānū Luğātī’t-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, 402.

84 A. von Gabain, *Altürkische Grammatik*, (1950), 68 (§ 96); Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, I: 351 (§ 228); V. M. Nadalyaev, D. M. Nasilov, Ə. R. Tenişev ve A. M. Şerbak, *Drevnyurškiy Slovar’*, 583b; Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 556a-b; Györgi Kara, “L’ancien ouïgour dans le lexique mongol”, *Journal Asiatique*, CCLXIX, (1981): 322; Peter Zieme, *Buddhistische Stabreimdichtungen uiguren*, Berliner Turfantexte: XIII, (Berlin: Akademie Verlag, 1985), 43; Erdal, *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon I*, 462; Mehmet Ölmez, “Dil Verileri Işığında soyurgal ve Kökeni”, *Trans-Turkic Studies Festschrift in Honour of Marcel Erdal* (2010): 167-170.

85 Eckmann, *Middle Turkic Golsses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, 260.

(734) olan ve birçok Moğolca sözcük içeren TİEM 73'teki *soyurka-* fiilinin de Moğolcadan yeniden ödünçleme yoluyla kullanıldığını söylemek mümkündür.

iđinizlär bir içi turur yok idi meger ol soyurkagan yarlıkagan [TİEM 19r/4=002/163]
teğürdi maña yek emgek birle kın birle tepgil adakın yerke bu yungu suw sawuk turur hem
içgü turur bėrdimiz añar boğnını hem olar tegni olar birle soyurkamak bizdin hem pend
ħired iđileriñe algıl elgiñ birle bir bag cefan urgıl anıñ birle [Ku. T. Rylands 34/63b2=38/43]
yulug kılma özni adınlar üçün / soyurka özüñni küyürme küçün [KB 1404]

tamu ~ tamug “cehennem”

Soğdca *tamu* (< tm-) “cehennem”⁸⁶ sözüne dayanan *tamu* sözcüğü Manihaist ve Budist Uygur metinlerinde *tamu*, *tamulug*, *tamu pret yılki*, *tamu pret yılki ajuni*, *tamulug bol-*, *tamuka tüş-* şekillerinde tespit edilmiştir. Sözcük Karahanlı Türkçesi metinlerinden TİEM 73 Kur’an tercümesinde *tamu* ve Türkçeleştirilmiş *tamug* şekillerinde Arapça *cahannam* “cehennem”, *şa ‘üdan* “meşakkat; yokuş”, *sa ‘ır* “kor, ateş”, *nār* “ateş” sözlerinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Sözcük, Rylands nüshasında da *tamug* şeklinde Arapça *cahannam* “cehennem” ve *caħīm* “cehennem”⁸⁷ sözcüklerinin karşılığı olarak tespit edilmiş, *Dīvānu Lugati t-Türk*’te de *cahannam*⁸⁸ sözüyle karşılanmıştır. *Kutadgu Bilig*’de⁸⁹ de *tamu* ve *tamug* biçiminde kaydedilen sözcük *tamug* olarak Harezmi Türkçesinde (NF, KE, ME, MM, HKT, HŞ), *tamug* ve *tamuk* şekilleriyle Çağatay Türkçesinde (Abuşka, Sibicabi, LD, MK), *tamu* şekliyle Eski Anadolu Türkçesinde (Tar.S.) *tamu* ve *tamug* şekilleriyle Kıpçak Türkçesi (CC, KMT, TZ, GT, İM) metinlerinde tespit edilmiştir.

armasun ok seni anlarnuñ ewrıldüki tewrıldiki tandılar kentlär içinde az metā’ yana yanıñ
yerleri tamug ol. [TİEM 57r/9=003/197]
ayur men her-ayine toldurgay men tamugni hem anlardin kim uğsalar saña olardin (38.
 Mâide 85) [Ku. T. Rylands 34/75b2=38/85]
bu edğü oñ ol kör isizlik bu sol / soluğdın tamu ornu uğtmah oñ ol [KB 917]
tamu kapugin açar tawar [DLT 548 / 448]

tıldag ~ tıltag “bahane; haksız yere yapılan suçlama”

Budizm’de varoluş zincirinin on iki halkasından birini oluşturan “sebebe”⁹⁰ kavramı Budist Uygurca metinlerde *tıltag* ve *avant tıltag* sözüyle karşılanmıştır. Türkçe *tl+da-* fiilinden türeyen *tıltag*⁹¹ sözü sözcüğü Manihaist metinlerde de tespit edilmiştir. Uygur metinlerinde “sebebe” anlamında kullanılan sözcük Karahanlı Türkçesi metinlerinde “uydurma sebebe, bahane” anlamında tespit edilmiştir. TİEM 73 Kur’an tercümesinde *daħālan* “hile vesilesi” (16. Nahl 92), *urđaten* “hedef, siper” (2. Bakara 224), sözlerinin karşılığı olarak kullanılan

86 Gharib, *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*, 387b (§ 9588).

87 Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, 270.

88 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luğāt at-Türk) I*, 271.

89 Arat, *Kutadgu Bilig III. Indeks*, 420.

90 Tokyürek, *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*, 308.

91 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 494a.

sözcük *Dîvânu Lugati t-Türk*'te Arapça *tacanni* “suçlama” ve Farsça *bahane* “bahane” sözleriyle karşılanmıştır⁹². Sözcüğün *Kutadgu Bilig*'de de “bahane, sebep, mani”⁹³ anlamında kullanıldığı görülür. Sözcük Harezmi Türkçesi metinlerinden *Kıyasü'l-Enbiyâ*'da *tiltag* şeklinde tespit edilmiştir. *Codeks Cumanicus*'ta *tiltag*, *tildag* şekli yokken *tilta-* “bahane göstermek, ihmal etmek” ve *tiltagan söz* “bahane” şekilleri mevcuttur.

tutmañlar antlarıñızni tultag siler ara kışgay adak tölemişde kedin tatgay siler eşizlikni anın kim yandurdıñızlar tañrı yolındın [TİEM 203r/6=016/094]

sen aymış bu söz barça andag turur / hakikat körü barsa tuldag turur [KB 3368]

tildag “İnsana atılan iftira. Ol añar tldag kılur denir; “O ona iftira eder” demektir. Farsçası “bahane”dir.” [DLT 232 / 202]

toyın “rahip, kâfirlerin din adamı”

Çince kökenli *toyın* (< 道人 *dao ren*)⁹⁴ sözcüğü Manihaist (M I, M III, Moriyasu) Budist Uygur metinlerinde müstakil kullanımının yanı sıra *toyın şamançı upası upasañ* birlikteliğinde ve özel ad parçası olarak kullanılmıştır. Sözcük *Dîvânu Lugati t-Türk*'te de *toyın* olarak tespit edilmiştir. Eserde *toyın* sözcüğü Arapça *‘ilc, min umma al-kufr* “kâfirler ümmetinin din büyüğü”, *‘ilc al-kafara* “kâfirlerin din büyüğü”, *min a ‘imma al-kufr*⁹⁵ sözleriyle karşılanmıştır. Kâşgarlı Mahmud eserde “kâfirlerin din adamı olarak tanımladığı” *toyının* “bizdeki âlim ve müftü gibi” olduğunu ve sürekli putun yanında durarak kitaplar ve kâfirlere dinî hükümler okuduğunu söylemiş, sözcüğün geçtiği bir sav örneği de vermiştir: *bir toyın başı ağrısın kamug toyın başı ağrısın*⁹⁶. Burada söz edilenin kalıplaşma, başka dönem / sahalarda görülme vb. özellikler bakımından atasözü olup olmadığı tartışmalı olsa da sözcüğün böyle bir cümlede tespit edilmesi, halkın bir kesimi tarafından bilindiği anlamına gelebilir.

toyın burhanka yükündi [DLT 479 / 383]

üyük “harf, hece”

Clauson'a göre sözcük seslik bakımdan Soğdca görünümü nedeniyle Soğdca aracılığıyla Türkçeye geçmiş olabilir ama sonuçta aslı Çince 字 *zi*⁹⁷ sözüne dayanıyor gibidir⁹⁸. Ancak sözcüğün Soğdca kökenli olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır⁹⁹. Manihaist metinlerde rastlanmayan sözcük, Budist Uygur (AY IV, VII, VIII, Daş. vb.) metinlerinde Budist öğretiyi oluşturan “harf, hece, şiir vb.” için kullanılmıştır. *Dîvânu Lugati t-Türk*'te *üyük* şeklinde geçen

92 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luḡāt at-Turk) III*, 190.

93 Arat, *Kutadgu Bilig III. Indeks*, 441.

94 Giles, *A Chinese – English Dictionary*, § 10780 § 5624; William Edward Soothill ve Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and Pali Equivalents and a Sanskrit–Pali Index*. (London, 1937), 415.

95 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luḡāt at-Turk) III*, 196.

96 Ercilasun ve Akkoyunlu, *Kāşgarlı Mahmud, Divānū Luḡātī t-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, 418.

97 Giles, *A Chinese – English Dictionary*, § 12324.

98 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 24a-b.

99 Jens Wilkens, *Buddhistische Erzählungen aus dem Alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daşakarmapathaavadānamālā*, Berliner Turfintexte XXXVII (1-3), (Turnhout: Brepols, 2016), 3: 1094b.

sözcük için Arapça *hicā* “hece”, *ḥarf* “harf, ek”¹⁰⁰ karşılıkları verilmiştir. Sözcük Karahanlı Türkçesi dışında Mısır Memlük Kıpçakçası eserlerinden *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümmân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*’de *üşük* “kalem” şeklinde tespit edilmiştir¹⁰¹. Bununla birlikte ED’de (s. 24b) sözcüğün Codeks Cumanicus’ta *uşuk* olarak kaydedildiği belirtilse de bu sözcük eserin son yayınında *uşak* olarak okunmuş ve sözcüğe “dedikodu, laf taşımaya” anlamı verilmiştir¹⁰².

üyük “harf” bitig *üyükledi* denir. *Harflerin her irine üyük* denir. “*Bu harf nedir?*” anlamında *bu ne üyük* ol denir. [DLT 48/34]

yek “şeytan”

Sanskritçe *yakṣa* karşılığında kullanılan *yek* (<< Pali. *yakkha*)¹⁰³ sözcüğü tek başına ve *içgek* sözcüğüyle birlikte hem Manihaist hem de Budist Uygur metinlerinde sıklıkla kullanılan dinî terimlerdenidir. Sözcüğün Türkçe *yê-* fiiliyle ilişkili olduğu düşünülerek *iç-* fiilinden aynı anlamda *içgek* sözü türetilmiş ve birlikte kullanılmıştır¹⁰⁴. Sözcük Karahanlı Türkçesi metinlerinden TİEM 73’te ve *Dîvânu Lugati t-Türk*’te *şaytân* “şeytan”, Kur’an tercümesi *Rylands nüshasında* ise Arapça *ğarūr* “aldatıcı”, *şaytân* “şeytan”, *şayātīn* “şeytanlar”, *tāğūt* “azgın, azmış”¹⁰⁵ sözlerine karşılık olarak kullanılmıştır. Sözcük *Kutadgu Bilig*’de de “şeytan”¹⁰⁶ anlamında tespit edilmiştir.

kişilerde kim üsterişür tañrı içinde biligsizin ap yme takı köni yol ap yme açuklug bitig kaçan aytilsa anlarka uduñlar añar kim indürdi tañrı aydular yok kim udu barur miz aña kim buldumuz anıñ üze atalarımıznu neçe yme bulsa yek okır anlarnı küyürgen ot kınıña [TİEM 300v/8=031/021]

ol bilmek kıyametka şek bolmañlar anıñ birle uduñlar maña [bu turur köni yol] yıgmasun sizni yek ol sizke düşman turur belgülig [Ku. T. Rylands 36/63a1=5/62]

üçünçi yağı yek bu din ogrısı / tegürmesü teñri bularnıñ yası [KB 3590]

bilmiş yek bilmedük kişiden yeg [DLT 515 / 414]

zargunçmud ~ zargunz “bir fesleğen türü”

İlk olarak *Altun Yaruk*’ta *ezragunçuvut* olarak tanıklanan sözcüğün kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte Clauson, *Dîvânu Lugati t-Türk*’teki tanıklığına dayanarak sözcüğün Soğdca *zr̥wnç* ‘sebze’ ile *mwrđ* “mersin ağacının meyvesi” sözlerine dayandığı görüşündedir¹⁰⁷. Sözcük *Altun Yaruk*’ta Sanskritçe *togara* ve Çince 多揭羅 *duo jie luo* sözlerinin karşılığı

100 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğāt at-Türk) III*, 111.

101 Recep Toparlı, Hanifi Vural ve Recep Karaatlı, *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 299a.

102 Mustafa Argunşah ve Galip Güner, *Codex Cumanicus*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2015), 864.

103 T. W. Rhys Davids ve William Stede, *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary*, (London: The Pali Text Society, 1921-1925), 543.

104 Erdal, *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon I*, 393.

105 Ata, *Türkçe ilk Kur’an tercümesi (Rylands nüshası). Karahanlı Türkçesi (Giriş-Metin-Notlar Dizin)*, 771.

106 Arat, *Kutadgu Bilig III. İndeks*, 535.

107 Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 989b; Eker, “Divanü Lugati”t-Türk ve İran Dillerinden Kopyalar”. *International Journal of Central Asian Studies* 13 (2009a): 275.

olarak kullanılmıştır.¹⁰⁸ *Zargunçmud* sözcüğü Altun Yaruk'un yedinci kitabını oluşturan kayıp Berlin yazmalarından *U 9096/b/4'te *z(a)rgunçvud* şeklinde kullanılmıştır.¹⁰⁹ TİEM 73'te bir kez *zargunz* (2. Bakara 61) şeklinde geçen sözcük burada Arapça *bakliha* "sebze" sözüne karşılık olarak geçmiştir. Rylands nüshasında ve Anonim tefsirde bulunmayan bu bölüm, Özbekistan nüshasında ve Harezmi Türkçesi Hekimoğlu Kur'an tercümesinde Türkçe *yaş* sözüyle karşılanmıştır. *Dîvânu Lugati 't-Türk*'te sâlim isimler kitabının yedili babını oluşturan tek sözcük *zargunçmud* sözüdür. Kâşgarlı Mahmud Arapça *sincilât* "bir tür fesleğen"¹¹⁰ sözüyle karşıladığı sözcüğün sözcüğün Farsçada *pelengmüşk* olarak adlandırıldığını belirtmiştir¹¹¹. Sözcük Türkçe başka bir kaynakta tespit edilmemiştir.

ançada aydınızlar ay mûsâ seriyümez miz bir yegü üze okıgıl bizij için idinde çıkarsın bizge anın kim ündürür yer zargunzdın hıyârdın buğdaydın yasmukındın soganundın
[TİEM 7v/7=002/61]

zargunçmud "bir reyhan türü" Farsada buna pelengmüşk derler [DLT 264/231]

Sonuç

Manihaist ve Budist çevreye ait, çoğunluğu yabancı kökenli sözcüklerin İslami çevrede de kullanılması yukarıda da söz edildiği gibi çok sayıda araştırmacı tarafından incelenen, dikkat çeken bir konu olmuştur. İslamiyet öncesindeki Manihaist ve Budist çevreye ait bazı sözlerin özellikle İslamiyet'in Türkler arasında yayılması sırasında kullanıldığı, zamanla İslami çevrenin kendine özgü kültür alanı ve söz varlığı oluşturmalarının ardından bu sözlerin pek çoğunun kullanımdan kalktığı görülmektedir. Aslında bir din çevresinde oluşan söz varlığının bir bölümünün başka din taraftarlarınınca başka kültür çevrelerinde de kullanılması yeni bir durum değildir. Manihaist ve Budist Uygur metinlerindeki *baçag*, *burhan*, *nom*, *teñri* vb. özellikle dinî terimler bakımından ortaklıklar aynı dönemlerde, yakın coğrafyalardaki iki kültür alanının birbirini etkilediğinin göstergesidir. Aynı şekilde yakın coğrafyalara ait tarihî metinlerde bir Budist'in *teñri* (*teñrike*) sözünü kullanırken bir Müslüman'ın *tañrı* (*tañrika*) sözünü kullandığı görülür. İslamiyet'in Türkler arasında yayılması ile beraber genel olarak dinî metinlerin tercümesi sırasındaki din mensuplarının metne sıkı sıkıya bağlı kalma şeklindeki tutucu tavrının aksine Kur'an-ı Kerim Türkçeye tercüme edilirken bazı Manihaist ve Budist terminolojinin metne yansması ilginçtir. Bu durum *Kutadgu Bilig*, *Dîvânu Lugati 't-Türk* ve *Atebetü 'l-Hakâyık* gibi dinî çevreye bağlı olmakla birlikte tamamen dinî içerikli olmayan metinlerde bu tür söz varlığının bulunmasından daha önemlidir. Zira yukarıda da söz edildiği gibi dinî metinlerin tercümesinde din mensuplarının tutucu tavrı vardır ve metinlerin orijinalindeki anlam özelliklerinin tercüme esere de aynı şekilde yansıtılması adeta dinî bir görev kabul edilmiştir.

108 Engin Çetin, *Altun Yaruk VII. Kitap*. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020a), 245.

109 Çetin, *Altun Yaruk VII. Kitap*, 105, 168 (137. dipnot).

110 Dankoff ve Kelly, *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dîwān Luğāt at-Türk) III*, 237; Ingeborg Hausenschild, "Botanica im Dîwān Luğāt at-türk", *Journal of Turkology* 2/1 (1994): 93.

111 Ercilasun ve Akkoyunlu, *Kāşgarlı Mahmud, Divānū Luğātī 't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, 231.

Karahanlı Türkçesi metinlerinde önceki kültür çevrelerine ait sözlerin kullanımıyla ilgili sunlar söylenebilir:

1. Din kabulleri, kültürü bütünüyle etkileyen önemli olaylardır. Başka bir inanç sistemi kabul edildiğinde çoğu zaman önceki inanç sistemi yetersiz görülmüş (Zaten yeni dinin kabul edilme sebebi de çoklukla budur.) eskiye ait inanışlar ve uygulamalar batıl kabul edilmiş, yerilmiştir. Manihaist ve Budist çevreden sözlerin bazıları da bu sebeple Kur'an tercümelerinde ve Karahanlı Türkçesinin diğer eserlerinde Manihaist ve Budist çevredeki olumlu anlamlarıyla kullanılmamış, İslamî bakış açısıyla yergi amaçlı olarak kullanılmıştır. *TİEM 73 Kur'an tercümesinde geçen nigoşak, Kutadgu Bilig ve Dîvânu Lugati't-Türk'te geçen burhan, yine Dîvânu Lugati't-Türk'te tespit edilen toyın sözcükleri bunlara örnektir.*

2. Bir dinin kabulü sonrasındaki en önemli iş, bu dinin öğrenilmesi ve mümkün olduğunca hızlı, mümkün olduğunca geniş alanlara yayılmasıdır. Bu amaçla tercüme yapılrken anlaşılacak bir dilin tercih edilmesi bir zorunluluk olarak görülmüştür. Bir dinin kabulü ve dinî metinlerin tercümesi yabancı kökenli çok sayıda sözcüğün dile girmesine sebep olmakla birlikte yeni kültür çevresinde dilde var olan sözcükler kimi zaman aynen kimi zaman yeni anlamlar yüklenerek kimi zaman da yerli köklerden yeni sözler türetilerek bilinen, anlaşılan bir dil oluşturmaya gayret edilmiştir. Yeni dinin öğretilmesi için dilde var olan *muyan, nom, tamu, yek* vb. sözler -daha önce başkaları tarafından da çok kez ifade edildiği gibi- Manihaist ve Budist çevreye özgü anlamlarının İslami dönem metinlerine de aynı şekilde yansıyan sözcüklerdir. İslamiyet'in kabulü sonrasında Arap-Fars kültür çevresi Türk-İslam çevrelerinde etkisini gösterinceye kadar bu sözcükler varlıklarını sürdürmüş, daha sonra yerlerini Arap-Fars çevresine ait sözlere bırakmıştır. Türkçeye yapılan ilk Kur'an tercümelerinin dilinin sonraki tercümelere ve terim tercihine oranla daha sade, anlaşılır bir Türkçeci anlayışla ortaya koyulmasının da sebebi budur. Sonradan hem bilinçli bir eski kültüre ait, eski inanç sistemlerini çağrıştıran öğeleri kullanmama çabasıyla Arap-Fars kültür çevresindeki terimlerin öğrenilmesi hem zamanla öğrenilen bu terimlerin adeta kutsal bir mahiyet kazanması tercümelerin dilinin de farklı bakış açısıyla dönüşümüne sebep olmuştur.

3. *Ajun-acun, didim, erdini, nāg, tldag* gibi birtakım sözcükler de terim anlamlarından sıyrılarak veya daha önceden de ait oldukları genel dil alanındaki yerlerini koruyarak Türk-İslam coğrafyasında bir müddet daha varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu sözcüklerden *ajun-acun* dışındakileri Karahanlı Türkçesi döneminde de herkesçe bilinmeyen, *Dîvânu Lugati't-Türk*'ün bir sözlük olması sebebiyle eserde yer alan, yüksek zümreye özgü sözler olarak değerlendirilebilir. *Ajun-acun* sözünün ise bunlar içinde ayrı bir yeri vardır.

4. Manihaist ve Budist Uyгур metinlerindeki anlamlarını koruyup sadece İslami bir yapıya bürünen *ajun-acun, muyan, tamu, yek* sözlerinin İslami kültür çevrelerindeki kullanımı -her ne kadar Manihaist ve Budist anlayışın yüksek zümreye sınırlı kaldığı düşünülse de- bu sözcüklerin az çok tabana yansıdığı şeklinde yorumlanabilir.

5. Karahanlı Türkçesindeki Manihaist ve Budist çevreye ait bazı sözcüklerin farklı tarihlerde farklı dillerden alıntılandığı da görülür. Örneğin Uygur metinlerindeki *naga* sözcüğü Sanskritçe bir alıntı olarak metinlerde kullanılmışken Clauson'a göre *Divânu Lügati't-Türk*'teki *nāg* şeklinin eserdeki varlığı Soğdca aracılığıyla sebebiyledir. Bunun gibi *Çince + Türkçe* bir sözcük olan *soyurka-* fiili Türkçeden Moğolcaya geçtikten sonra yeniden ödünçleme olarak 1333-34 istinsah tarihli Karahanlı Türkçesi TİEM 73 Kur'an tercümesinde kendine yer bulmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Abdullah Battal (Taymas). *İbni-Mühennâ Lûgati*. (3. Baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Arat, Reşid Rahmeti. "Uygurlarda İstıhlalara Dair", *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII (1942): 56-81. Erişim 04.05.2021. Elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172969>.
- _____. *Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki Atebetü'l-Hakayık* (4. baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- _____. *Kutadgu Bilig I. Metin* (4. baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- _____. *Kutadgu Bilig II. Çeviri* (4. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- _____. *Kutadgu Bilig III. İndeks*. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1979.
- Argunşah, Mustafa ve Galip Güner. *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015. [CC]
- Ata, Aysu. *Nâşirü'd-din Bin Burhânü'd-din Rabguzi, Kışaşü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I. Giriş-Metin-Tıpkıbasım, II. Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997. [KE]
- _____. *Nehcü'l-Ferâdis, Uştmahlarnıç Açuğ Yolu, Dizin-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998. [NF]
- _____. *Türkçe ilk Kur'an tercümesi (Rylands nüshası). Karahanlı Türkçesi (Giriş-Metin-Notlar Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004. [Ku.T Rylands]
- Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini "Endeks"* (4. Baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- _____. *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lûgat-it-Türkiyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1945.
- Ayazlı, Özlem. *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012. [AY VI]
- Balcı, Mustafa. "Türkiye Türkçesinin Yazı Dili Olarak Kuruluşunda –İcl Ekinin Durumu", *Türkiyat Mecmuası - Journal of Turkology* 29/2 (2019): 367-390. Erişim 23.03.2021. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.658900>
- Bang, W. ve A. von Gabain. *Türkische Turfan-Texte I-V*, SPAW Phil.-hist. Kl. 1929, 1930, 1931, Berlin, 1929-1931. [TT]

- Barutçu Özönder, F. Sema. “Erken Orta Türkçede Buddhist ve İslamî Terminolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Kök Araştırmalar V/I Bahar*. (2003): 13-31.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford University Press, 1972. [ED]
- Çağatay, Saadet. “Kutadgu Bilig’de Odgurmuş’un Kişiliği”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1967*, 39-49, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968a.
- _____. “Türkçede Dini Tabirler”, *Necati Lugat Armağanı* içinde, 191-198, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968b.
- _____. “Divânü Lugâti’t-Türk’te İnançla İlgili Sözcükler”, *I. Türk Dili Bilimsel Kurultayı Bildirileri (27-29 Eylül 1972, Ankara)* içinde, 385-392, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972.
- Çanga, Mahmut. *Kur’an-ı Kerim Lüğati, İlavelerle Mu’cemü’l Müfehres*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Çelik, Ülkü. *Ali-Şîr Nevâyî Leylî vü Mecnûn*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Çetin, Engin. *Altun Yaruk VII. Kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020a. [AY VII]
- _____. *Altun Yaruk VIII. Kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020b. [AY VIII]
- Dauids, T. W. Rhys ve William Stede. *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary*. London: The Pali Text Society, 1921-1925.
- Dankoff, Robert ve James Kelly. *Mahmūd el-Kāşgarī, compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luğāt at-Türk) part I-III*. Harvard: Sources of Oriental Languages and Literatures, Turkish Sources: 7, 1982-1985. [CTD]
- Digital dictionary of Buddhism*. Erişim tarihi: 09.12.2020. Erişim adresi: <http://buddhism-dict.net/>
- Doerfer, Gerhard. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I-IV*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963-1975. [TMEN]
- Eckmann, János. *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translations*. Bibliotheca Orientalis Hungarica 21. Budapest: Akadémiaio Kiadó. 1976.
- Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II Dictionary*, New Haven / London, 1953.
- Eker, Süer. “Kutadgu Bilig’de (teğri ‘azze ve celle ögdisin ayur) Türkçe İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine”. *Bilig*, Yaz, S. 36, (2006): 103-122.
- _____. “Divânü Lugâti’t-Türk ve İran Dillerinden Kopyalar”. *International Journal of Central Asian Studies* 13 (2009a): 233-283.
- _____. “Türk-İran Dil İlişkilerinde Divânü Lugâti’t-Türk’ün Tanıklığı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi, Kâşgarlı Mahmud Özel Sayısı*. (2009b): 70- 85.
- Elmalı, Murat. *Daşakarmapathaavadānamālā: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016. [Daş.]
- Eraslan, Kemal. *Mevlâna Sikkakî Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Ercilasun, Ahmet B. ve Ziyat Akkoyunlu. *Kâşgarlı Mahmud, Divânü Lugâti’t-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdal, Marcel. *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon, I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991. [OTWF]
- Erdoğan, İsmail. “Divânü Lugâti’t-Türk’te Yer Alan Bazı Dinî Kavramlar”, *Journal of Islamic Research* (2016): 164-172.

- Ergene, Oğuz. *Sadı, Gülistan Tercümesi (çeviren: Sibicâbî)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017. [Sibicâbî]
- Gabain, A. von. *Altürkische Grammatik*. Berlin, 1950. [ATG]
- Gharib, Badrozzamân. *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*. Tehran: Farhang Publications, 1995.
- Giles, Herbert A. *A Chinese – English Dictionary*. Second Edition, Revised and Enlarged, Shanghai, China and London, 1912.
- Gulcalı, Zemire. *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Öyküsü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013. [AY Aç Bars]
- _____. *Altun Yaruk Sudur X. Kitap (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Sözlük)*. Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2015. [AY X]
- Gündüz, Şinasi. "Sabîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35. Cilt (2008): 341-344.
- Hacıeminoğlu, Necmettin. *Kutb'un Hüsvrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000. [HŞ]
- Hamilton, James Russel (1986). *Manuscripts Ouïgours du IXe-Xe siècle de Touen-Houang*. Tome I- II. Paris, 1986.
- Hausenschield, Ingeborg. "Botanica im Dîvân Luğât at-türk", *Journal of Turkology* 2/1 (1994): 25-100.
- Kaçalın, Mustafa S. *Niyâzi, Nevâyî'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar, El-Luğâtu'n-Nevâ'iyye ve'l-istihâdâtu'l-Çağatâ'iyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- _____. (2019). *Dîvânü Luğâtî 't-Türk, Mahmûd el-Kâşgari*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2019.
- Kara, Györgi. "l'ancien ouïgour dans le lexique mongol". *Journal Asiatique* Tome CCLXIX (1981): 317-323.
- Karamanlıoğlu, Ali Fehmi. *Seyf-i Sarâyî, Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1989.
- Karatay, Osman. "Bahçesi Var Barı Var: Türkçeden İrani Dillere İki Verinti Örneği" *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Derneği Dergisi (İRTAD)* 3/4 (2020): 1-10.
- Kargı Ölmez, Zuhâl. (1993). *Mahbûbü'l-Kulûb (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1993. [MK]
- _____. *Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime, (Türkmenlerin Soykütüğü)*. Ankara: Simurg Yayınları, 1996. [ŞT]
- Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Luğâtî 't-Türk*. (Tıpkıbasım). Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kaya, Ceval. *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994. [AYKaya]
- Kök, Abdullah. *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2) (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- _____. "Doğu Türkçesi İlk Kur'an Çevirilerinde Türli 'Cehennemler' Üzerine", *VI. Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri (20-25 Ekim 2008)* içinde, III, 2919-2948, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Le Coq, A. von. *Türkische Manichaica aus Chotscho, I-III*. APAW (I=APAW 1911; II=APAW 1919; III=APAW 1922). (1911-1922). [M]
- Monier-Williams, Sir Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, 1899.
- Moriyasu, Takao. ウイグル=マニ教史の研究 *Uiguru Manikyō-shi no kenkyū [A Study on the History of Uighur Manichaeism, Research on Some Manichaean Materials and Their Historical Backgrounds]*. Ōsaka daigaku bungakubu kiyō [Memoirs of the Faculty of Letters Osaka University] 31/32, 1991. [Moriyasu]
- Nadalyaev, V. M., D. M. Nasilov, Э. R. Tenişev ve A. M. Şçerbak. *Drevnetyurskiy Slovar'*. Leningrad: İzdatel'stvo "Nauka", 1969. [DTS]

- Ölmez, Mehmet. *Altun Yaruk III. Kitap (= 5. Bölüm) Suvarnaprabhāsasūtra*. Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 1, 1991. [AY III]
- _____. “Türkçede Dini Tabirler”, *Türk Dilleri Araştırmaları* 15. (2005): s.213-218.
- _____. (2010). “Dil Verileri Işığında soyurgal ve Kökeni”, *Trans-Turkic Studies Festschrift in Honour of Marcel Erdal*. (2010): 167-175.
- Önler, Zafer. “Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Yıl: 10 / Sayı: 16. (2009): 187-197. Erişim, 09.02.2021. Elektronik yayın <https://kutuphane.dogus.edu.tr/mvt/pdf.php>.
- Özbay, Betül. *Huastuanifi Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014. [Huast.]
- Özertural, Zekine. *Manihaist Uygur Metinlerinin Dil Özellikleri ve Sözcükleri*. Yüksek Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1996.
- _____. *Der uigurische Manichäismus, Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.
- Özyetgin, A. Melek. Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996. [Yarlık ve Bitik]
- Rachmati, G. R. “Zur Heilkunde der Uiguren I”, *SPAW*. (1930): 451-473. [Heilk I]
- _____. “Zur Heilkunde der Uiguren II”, *SPAW*. (1932): 401-408. [Heilk II]
- Róna-Tas, András ve Árpád Berta. *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*. Turcologica 84. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. [WOT]
- Röhrborn, Klaus. *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasie, Neubearbeitung, II. Nomina-Pronomina-Partikeln, Teil I: a-asvik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015.
- _____. *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasie, -Neubearbeitung-, II. Nomina-Pronomina-Partikeln, Band 2: aš – äžük*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017.
- Sağol, Gülden. *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations II: An Inter-Linear Translations of the Qur'an into Khawarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile I, II (Part I: Introduction and Text, Part II: Glossary)*, 1993-1995. [HKT]
- Semet, Ablet. *Lexikalische Untersuchungen zur uigurischen Xuanzang-Biographie, Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Xuanzangs Leben und Werk*. Band 34, Teil 8, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.
- Sertkaya, Osman F. “Kelime dağarcığımızdan (1): Çın ‘doğru, gerçek’”. *Türk Dili*. C. 55, S. 436, Nisan 1988. (1988): 175-181.
- _____. “Dîvânü Lugâti't-Türk'te geçen her kelime Türkçe kökenli midir? Veya Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lugâti't-Türk'ünde yabancı dillerden kelimeler”, *Dil Araştırmaları* 5 (2009): 9-38. Erişim 10.02.2021, elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dilarastirmalari/issue/4719/64664>.
- Shōgaito, Masahiro. *Kodai uiguru-bun A-bi-da-mo ju-she-lun shi-yi-shu [=Abidatsumakusharonjitsugisho] no kenkyū. Studies in the Uighur Version of the Abhidharma kośabhāṣya-tīkā Tat-tvārtha II, Text, Translation, Commentary and Glossary*. Kyōto, 1993. [ShōAbhi]
- Soothill, William Edward ve Lewis Hodous (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and Pali Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. London, 1937.
- Tarama Sözlüğü*. (4. Baskı), C. I-VIII. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

- Tekin, Şinasi. “Uygurlarda Sevaib Tevcihi âdeti ve İslâmlıktaki Mevlid Duâsı”, *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XII (1963): 233-245.
- _____. *Maitrisimit nom bitig, Die uigurische Übersetzung eines Werkes der budd-histischen Vaibhaşika-Schule. 1. Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen; 2. Analytischer und rückläufiger Index.* Berliner Turfantexte IX.,; IX, 2, Berlin, 1980. [Maitr.]
- Tekin, Talat. “Karahanlı Dönemi Türk Şiiri”, *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri)*, (1986): 81-157.
- Tepeli, Yusuf. “VIII. Yüzyıldan XV. Yüzyıla kadar Dini Metinler ve Türkçe”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi* 2 (1997): 13-22. Erişim 03.03.2021. Elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed/issue/2852/39451>.
- Tezcan, Semih. “Additional Iranian Loanwords in Early Turkic Languages” *Türk Dilleri Araştırmaları* 7 (1997): 157-64.
- Tokyürek, Hacer. “Eski Uygurca Metinlere Göre Budizmin Manihaizme Etkisi” *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 (2012): 2889-2906. Erişim 09.02.2021. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4105>.
- _____. *Altun Yaruk Sudur IV. Tegziñç (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018. [AY IV]
- _____. *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Toparlı, Recep, Sadi Çöğenli ve Nevzat Yanık. *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türki ve Acemî ve Mugalî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000. [KMT]
- Toparlı, Recep, Hanifi Vural ve Recep Karaatlı. *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Toparlı, Recep ve Mustafa Argunşah. *Mu ‘inü’l-Mürid*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008. [MM]
- Toparlı, R. *İrşâdü’l-Mülük ve’s-Selâtin*. (2. baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017. [İM]
- Uçar, Erdem. *Altun Yaruk Sudur V. Kitap Berlin Koleksiyonundaki Fragmanların Transliterasyonu ve Transkripsiyonu Açıklamalar ve Dizin*. Doktora tezi, Ege Üniversitesi, 2009. [AY V]
- _____. *Uygurca Altun Yaruk IX. Tegziñç, Diplomatik Neşir Usûlüyle Yayını, Tercüme, Açıklamalar ve Dizin*. İzmir: Dinozor Kitabevi Yayınları, 2013. [AY IX]
- Ünlü, Suat. *Karahanlı Türkçesi satır-arası Kur’an tercümesi (TİEM 235v/3-450r/7) (Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin)*. Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2004.
- _____. “İlk Türkçe Kur’ân Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 215-285. Erişim 09.02.2021. elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluidf/issue/13485/162927>.
- _____. *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Arası Transkribeli Kur’an Tercümesi (TİEM-73) Örneklî – Açıklamalı Sözlük (L-Z) (8. Cilt)*. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2018.
- Üşenmez, Emek. “Türkçe İlk Kur’an Tercümesi ve Tercümedeki İslamî Terimlerin Türkçe Kaynakları Üzerine”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. (2006): 89-99. Erişim 09.02.2021. Elektronik yayın <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/801723>.
- _____. “Yunus Emre Divanında Türkçe İslami Terimler”, *Turkish Studies* V. 8/3, (2013): 625-644. Erişim 09.02.2021. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4426>.

- Weili, Buheliqi ve A. Melek Özyetgin. “Uygur Sivil Belgeleri Işığında Eski Uygurlarda Üzüm Yetiştiriciliği”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. S. 15. (2020): 115-125. Erişim 11.02.2021. <http://dx.doi.org/10.46400/uygur.733983>.
- Wilkens, Jens. *Die drei Körper des Buddha (trikāya) das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sūtras (Altun Yaruq Sudur) eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St. Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. Berliner Turfantexte: XXI, Turnhout (Belgien): Brepols, 2010. [AYWilkens]
- _____. *Buddhistische Erzählungen aus dem Alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathaavadānamālā Teil 1-3*. Berliner Turfantexte XXXVII (1-3). Turnhout: Brepols, 2016. [Daś.]
- Yüce, Nuri. *Mukaddimetü'l-Edeb, Giriş-Dil Özellikleri-Metin-İndeks*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988. [ME]
- Zieme, Peter. *Buddhistische Stabreimdichtungen uiguren*. Berliner Turfantexte: XIII, Berlin: Akademie Verlag, 1985.
- _____. *Altun Yaruq Sudur, Vorworte und Das Erste Buch, Edition und Übersetzung der alttürkischen Version des Goldglanzsūtra (Suvarṇapraphāsasottamasūtra)*. Berliner Turfantexte: XVIII. Brepols, 1996. [AY S, AY I]

Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretiminde Kullanılan Konuşma Etkinliklerinin Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Bağlamında Değerlendirilmesi*

Evaluating Speech Activities Used in Teaching Turkish as a Foreign Language Using an Intercultural Communication Approach

Kürşat İLGÜN¹ , Muammer NURLU² 



*Bu çalışma "Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretiminde Kültürlerarası Yaklaşım Modeliyle Konuşma Becerisinin Geliştirilmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Kürşat İlgün (Doktora Öğrencisi),
Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü/
Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretimi Bilim Dalı,
Ankara, Türkiye
E-posta: ilgunkursat@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0969-6596

²Muammer Nurlu (Prof. Dr.),
Gazi Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Türkçe ve
Sosyal Bilimler Eğitimi, Ankara, Türkiye
E-posta: mnurlu@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3699-5794

Başvuru/Submitted: 15.02.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
03.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
22.02.2021
Kabul/Accepted: 10.03.2021
Online Yayın/Published Online: 24.05.2021

Atıf/Citation: İlgün, Kürşat ve Nurlu,
Muammer "Yabancı Dil Olarak Türkçenin
Öğretiminde Kullanılan Konuşma Etkinliklerinin
Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Bağlamında
Değerlendirilmesi." *Türkiyat Mecmuası-Journal of
Turkology* 31, 1 (2021): 225-257.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.862236>

ÖZ

Yabancı dil öğretiminde dört temel dil becerisinin her biri için ayrı öğrenme sürecinin planlanması dil öğretimi açısından önemli bir husustur. Dili edinmenin veya öğrenmenin en temel göstergesinin konuşma becerisi olduğu ve bu beceriyi geliştirecek materyallerin de bu bağlamda en önemli araç olduğu düşünüldüğünde, bu materyallerin dil yeterliklerine uygun şekilde tasarlanması gerektiği söylenebilir. Dil ile kültür arasındaki bağ nedeniyle konuşma becerisi öğretiminde hedef dil ile ana dili arasında kültürlerarası iletişime yönelik oluşturulacak bir süreç, öğrenmeyi hızlandıracak ve kalıcı hâle getirecektir. Bu yaklaşımdan hareketle yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarına bakıldığında kültürlerarası yaklaşıma uygun konuşma etkinliklerinin belli bir düzende ve sırada yer almadığı ve kitaplarda sayısal ve oransal olarak farklar olduğu görülmektedir. Çalışmada İstanbul Yabancılar için Türkçe Öğretim Seti (İTÖS) ile Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti'nde (YİTÖS) yer alan B1 ve B2 düzeyi konuşma etkinlikleri, kültürlerarası iletişimsel yaklaşım bağlamında nitel olarak ele alınmış ve doküman analiziyle ortaya konan veriler karşılaştırılmıştır. Ayrıca etkinliklerin bu yaklaşıma uygun hazırlanmasına yönelik önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Yabancı Dil Olarak Türkçe, Konuşma Becerisi, Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım

ABSTRACT

Planning a separate learning process for the four basic language skills in teaching foreign language is an important issue in this field. The materials should be designed in accordance with language competencies because the most important indicator of acquiring or learning language is the speaking skill, and the materials that are utilized to develop such skill are the most important tools in this context. The connection between language and culture requires the creation of a process for intercultural communication between the target language and native language in terms of speaking skills to accelerate and perpetuate learning. Based on this approach, when reviewing Turkish textbooks as a foreign language, the speaking activities that are in accordance with the intercultural approach are not in specific order, and there are numerical and

proportional differences in such textbooks. In the study, B1- and B2-level speaking activities in Istanbul Turkish Teaching Set for Foreigners (ITTSF) and Yediİklim Turkish Teaching Set (YİTTS) were qualitatively examined using an intercultural communicative approach, and data from the analysis of such documents were compared. In addition, suggestions were made to prepare activities using this approach.

Keywords: Turkish as a Foreign Language, Speaking Skill, Intercultural Communicative Approach

EXTENDED ABSTRACT

The basic indicator of learning a language is the speaking skill, and the materials that hone this skill are extremely important tools in this context. Such materials should be designed and applied according to language competencies. Due to the relationship between language and culture, a learning process should be initiated for intercultural communication between the target language and the source language in speaking skills, so that learning can be facilitated and rendered permanent. To this end, when reviewing Turkish textbooks in learning a foreign language, speaking activities that are suitable for the intercultural approach do not appear to be systematic, and discrepancies in rates can be observed.

In the study, B1- and B2-level speaking activities in the Istanbul Turkish Teaching Set for Foreigners (ITTSF) and Yediİklim Turkish Teaching Set were presented using the intercultural communicative approach. It aims to validate how many practices related to intercultural communicative approach were used in speaking activities, and what cultural elements were included in these practices, as well as to interpret them. In such textbooks, speaking activities, the way of transferring the approach, the cultural elements, and the numerical data of these elements are presented for this purpose.

The result of the analysis shows that the contents suitable for the intercultural communicative approach in the textbooks were generally formed by the unit title designed to support the content. The content suitable for such approach in some units covers all activities; however, any content suitable for the approach could not be found in other units. *Traditions and Folklore* was used 11 times in certain activities in specific textbooks, making it the most frequently used cultural element in activities related to intercultural communicative approach. *Social Life* and *Geography and Location* were used once in activities specified in textbooks, but they were the least used cultural elements in activities related to intercultural communicative approach. The fact that *Social Life* is one of the least used cultural elements can be considered a deficiency, especially when considering the language of functionality.

The results of the numerical analysis of the textbooks imply that ITTSF textbooks were designed in a more orderly and systematic manner in terms of distribution of cultural rates in activities suitable for cross-cultural communication as well as ratio of the number of activities. In ITTSF textbooks, the section entitled *From Culture to Culture* positively affected the rates and distributions.

According to the intercultural communicative approach model, predetermined cultural elements in a specific order in the materials that are used to develop speaking skills will facilitate learning.

1. Giriş

Yabancı dil olarak Türkçe öğretilirken, yaşayan Türkçenin öğretilmesi önem arz etmektedir. Öğrencinin günlük hayatta iletişimini kolaylaştırmak için bu hususu göz önünde tutmak gerekir. Aksi hâlde öğrenci, toplumla ilişkisini sağlayamayacak ve dili öğrenme isteğinden vazgeçecektir. Bu durum dili öğretme hedefinin gerçekleşmesini zorlaştıracak ve öğrenim süreci sekteye uğrayacaktır. Bu nedenle sınıf içi etkinliklerde yapaylıktan uzak durulmalı ve günlük konuşmaya dayalı faaliyetler çoğaltılmalıdır.¹ Dilin günlük kullanımına ait faaliyetlerin artırılması amacıyla özgün metinlerin kullanımına yer vermekte yarar vardır. Özgün metinler, dil öğrencisinin hedef dilin (D2) kültürünü öğrenmesine ve günlük konuşma diline ait unsurları edinmesine önemli katkılar sağlar.² Bu bağlamda hedef dilin öğretiminde, sık kullanılan kelimelerin öğretimi daha az kullanılan kelimelerin öğretimine göre daha etkilidir, çünkü bu kelimelerin iletişimde yaygınlığı söz konusudur. Bu durum anlama ve anlatma becerilerinin gelişiminde oldukça önemlidir.³

Yabancı dil öğretiminde dört temel dil becerisi olan dinleme, okuma, konuşma ve yazma eğitiminin birlikte verilmesi gerekmektedir. Çünkü dilin kullanım alanları, bu dört temel dil becerisinin her birine ihtiyaç duyar. Yabancı dil olarak Türkçenin öğretilmesi için hazırlanacak ders kitaplarının bu niteliklere uygun hazırlanması ve birinci üniteden itibaren bu özellikleri sağlaması gerekmektedir. Dil öğretim sürecinde basitten karmaşığa ilkesi belirlenmeli, verilen bilgiler ve yapılan etkinlikler öğrencinin günlük hayatta uygulayabileceği şekilde sunulmalıdır. Günlük hayata uygun olmayan bir öğretim süreci, öğrenciyi hedef kültürden ve dilden uzaklaştıracaktır.⁴

Öğrencinin yabancı dil öğretim sürecine en etkin şekilde katılabilmesi için uygun fiziki ortamın hazırlanmasından sonra eğitim sürecinde öğrencinin öğrendiklerini uygulamalarına olanak sağlanmalıdır. Dilin yapısının anlaşılabilmesi için uygulamaların planlanmasında, dört temel dil becerisinin etkin kullanılacağı yöntemlerin yanı sıra dilin kültürle birlikte verilmesi öğrenmeyi hızlandıracak ve kalıcı hâle getirecektir.

1.1. Dil Öğretiminde Konuşma

İnsanlar, toplumda kabul görmek ve var olmak için tüm sosyal ilişkilerini iletişim yoluyla ortaya koyar. Bu süreç doğumla beraber başlayıp hayatın sonuna kadar böyle devam eder. Toplumun ayakta tutan en önemli etkenin iletişim olduğu düşünüldüğünde, insanlar arasındaki anlaşmanın ve toplum yaşantısının sağlam temellere dayanması iletişimin sağlıklı yürümesiyle mümkün olacaktır.⁵

-
- 1 Abdurrahman Güzel ve Erol Barın, *Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 132.
 - 2 Latif İltar, *Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde kullanılan ders kitaplarındaki okuma metinlerinin farklı değişkenler açısından değerlendirilmesi* (Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2018), 30-31.
 - 3 Neşe Kara Özkan, “Yabancı Dil Olarak Türkçede Kelime Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Baytatek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2020), 132.
 - 4 Muammer Nurlu, *Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi* (Ankara: Kalem Kitap Yayınevi, 2019), 18.
 - 5 Mehmet Temizkan, “Akran Değerlendirmenin Konuşma Becerisinin Geliştirilmesi Üzerindeki Etkisi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2009), 92.

“İnsanın başarısını, iş, eğitim ve özel hayatında büyük ölçüde etkileyen, yönlendiren faaliyet, bireyler ve birey-toplum arasında cereyan eden sözlü iletişim olarak adlandırabileceğimiz konuşmadır. İletişim ne kadar etkili, düzenli ve açık olursa aynı oranda başarı sağlanır.”⁶ Sosyal bir varlık olan insan, yaşadığı çevreye ayak uydurmak için iletişim kurmak zorundadır. İletişimi sağlayan en önemli araç ise konuşmadır.

“Bireysel ve toplumsal hayatta önemli bir yer tutan konuşma; insanın okul ve iş hayatında başarı ya da başarısızlığını belirleyen etmenlerden de biridir. Bireyin diğer insanlarla dil yoluyla kurduğu iletişimin bir boyutunu oluşturan konuşma, bir duygu ve düşünce alışverişidir.”⁷ Aynı zamanda dinleme becerisinden sonra en sık kullandığımız beceri konuşma becerisidir. Bu bağlamda dil edinim ve öğrenim sürecinde konuşma becerisinin kazandırılmasına yönelik tutumları geliştirmek önem arz etmektedir.

“Anlatma becerilerinden olan “konuşma” becerisinin eğitimi, Türkçe eğitiminde ihmal edilen konulardan biri olagelmıştır. Bu ihmal edilmişliğin sonuçları, ilköğretimden yükseköğretime kadar eğitimin her kademesinde kendini göstermektedir.”⁸ Dilin edinilmesi veya öğrenilmesinde en belirgin gösterge konuşma becerisidir. İnsanın dili öğrenmesi önce konuşma becerisiyle kendini gösterir. Bu bağlamda yabancı dil öğrenmede oluşturulacak program ve materyallerin bu ihmali giderecek şekilde tasarlanması gerekmektedir.

“Konuşma becerisinin kazandırılması ve geliştirilmesinde işlenecek konunun içeriği, öğrencilerin seviyeleri, sınıf ortamının uygunluğu vb. özelliklere bakarak en uygun yöntem ve tekniklerin kullanılması gerekir.”⁹ Ders kitaplarında yer alan konuşma materyallerinin geliştirilmesi ve yenilenmesi tüm bu hususlar dikkate alınarak ortaya konmalı ve geliştirilen materyaller sınıf sayıları, dil gruplarının çeşitliliği ve fiziki ortama göre esnetilebilmelidir.

1.2. Dil ve Kültür

İnsanlar, geçmişten günümüze toplu olarak yaşamış ve toplumu oluşturmuştur. Oluşan toplum ise yaşantıların sonucunda kültürü meydana getirmiştir. Kültürün oluşmasında ve geleceğe aktarılmasında en önemli etken iletişimdir. Bu nedenle dil ve kültür arasındaki bağ, yabancı dil öğretiminde üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.¹⁰ Dil ile kültür arasındaki bağa bakıldığında, kültürün en önemli taşıyıcısının dil olduğu görülmektedir. Dil, kültürü muhafaza eden ve geliştiren aynı zamanda onu değiştiren en belirgin etmenddir. Kültürün

6 Mehmet Kurudayıoğlu, “Konuşma Eğitimi ve Konuşma Becerisini Geliştirmeye Yönelik Etkinlikler” *TÜBAR-XIII* (2003), 288.

7 Fahri Temizyürek, “İlköğretim ikinci kademedeki konuşma becerisinin geliştirilmesi” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 40/2 (2007), 118.

8 Yusuf Doğan, “Konuşma Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik Etkinlik Önerileri”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/1 (2009), 186.

9 Ali Göçer, “Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Konuşma Becerisinin Kazandırılması”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015), 24.

10 Adem İşcan ve Tufan Yassıtaş, “Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ders kitaplarında kültür aktarımı: Yedi iklim Türkçe öğretim seti örneği (B1-B2 düzeyi)”, *Aydın Tömer Dil Dergisi* 3/1 (2018), 49.

varlığını sürdürebilmesi için dilin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda kültürün geleceğe, doğru aktarılması açısından dilin yapısının muhafaza edilmesi önem arz etmektedir.¹¹

Aynı dili konuşan farklı etnik gruplar, kültürel anlamda da ortak unsurları paylaşırlar. Dilini kaybeden kültür grupları ise kültür unsurlarını da zamanla kaybeder ve başka bir dile ve kültüre geçiş yaparlar. Dolayısıyla kültürü korumanın yolu, dilin yapısını muhafaza etmekle mümkündür. Dilin yapısını muhafaza etmek için ise dil ile kültür arasındaki ilişkiyi hesaba katarak dil öğretimini planlamak gerekmektedir.

Ana dili (D1), yabancı dil öğrenimi doğrudan etkileyen bir husustur. Edinilmiş olan ana dili, yabancı dilin öğrenilmesini içermekte olduğu benzerlikler ve farklılıklar sebebiyle kolaylaştırabilmekte veya zorlaştırabilmektedir.¹²Dil öğretimi, sadece o dilin yapısını öğretmek olmamalı aynı zamanda hedef dilin kültürünü de öğretmek olmalıdır. Bu nedenle hedef kültüre ait unsurlar, dil öğretiminde etkin kullanılmalı ve bu iki unsur birbirinden bağımsız düşünülmemelidir. Dil nasıl kültürün taşıyıcılığını üstlenmişse, kültür de dil öğretimi bağlamında belirleyici bir görev üstlenmiştir.¹³Ayrıca dilin gücü kullanılarak o dili millî bir marka yapmak ve bunu kullanmak mümkündür.¹⁴

1.3. Konuşma Becerisinin Geliştirilmesinde Kültürlerarası Yaklaşımın Önemi

Dil öğretiminde amaç, dilin en kalıcı şekilde öğrenciye aktarılmasıdır. Bu kalıcılığı sağlamak için çeşitli yöntem ve teknikler kullanılır ve bu yollar eğitim sürecinde geliştirilip değiştirilebilir. Bu süreçte öğretme amacını gerçekleştirmek için öğrencinin hedef dile ait kültürel unsurlardan değer yargılarını, sosyal yapılarını ve geleneklerini benimsemelerine olanak sağlamak faydalı olacaktır. Ayrıca bu süreçte öğrencinin hedef kültür ile kaynak kültür arasında bir bağ kurmasına olanak sağlanmalıdır. Bu sayede hedef dili öğrenme süreci kolaylaşacak ve öğrenme kalıcı hâle gelecektir.¹⁵

Yabancı dil öğretiminde kültür aktarımını sağlamak, dili öğrenen için topluma uyum sağlamak için en iyi yoldur. Topluma uyum sağlamak ve toplumla iletişimi diri tutmak, dili öğrenmede akademik öğrenmeden daha etkili olacaktır.¹⁶Yabancı dil öğretiminde, hedef kültürün aktarımı yapılırken hangi unsurların ön plana çıkacağını belirlemek gerekir. Kültür kavramının çok geniş bir alanı kapsadığı düşünüldüğünde, kültürel alanların belirlenme

11 Ahmet Demir ve Fatma Açık, “Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Kültürlerarası Yaklaşım ve Seçilecek Metinlerde Bulunması Gereken Özellikler”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 30 (2011), 53.

12 Latif İltar, “Dil Edinimi, Dil Öğrenimi/Öğretimine Dil Eğitimi Üzerine Tartışmalar”, Boylu, Emrah, İltar Latif. (Ed.) *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Politika, Program, Yöntem ve Öğretim* içinde (Ankara: PEGEM, 2019), 10.

13 Emrah Boylu, “Dil-Kültür İlişkisi ve İranda Türkçe Öğretime Etkisi”, *Karamanolu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 4 (2014), 20.

14 Cihat Burak Korkmaz, “Yumuşak Güç Kaynağı Bağlamında Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretimi”, *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2020), 80, erişim 1 Ocak 2021, DOI:10.48174/buaad.820640

15 Alparslan Okur ve Funda Keskin, “Yabancılarla Türkçe öğretiminde kültürel öğelerin aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği”, *International Journal of Social Science Volume 6 Issue 2 6/2* (2013), 1624.

16 Yusuf Uyar, *Türkçe Öğretiminde Kültür Aktarımı ve Kültürel Kimlik Geliştirme* (Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2007), 22.

sürecinde günlük hayatı kolaylaştırıcı unsurlar, ortak kültür alanları, ilgi çekici güncel durumlar ve uygulanabilir durumlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususların belirlenmesinden sonra uygun uygulama ortamları oluşturulmalı ve özellikle konuşmaya dayalı materyallerin tasarlanmasında kullanılmalıdır.¹⁷

Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Metnine göre dil öğretim kitaplarının hazırlanmasında çerçeve metinde yer alan seviyelere göre kültür öğelerinin seçimi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Yabancı dil öğreten ders kitaplarında dört temel dil becerisine yönelik tasarlanmış materyallerde hangi kültür öğelerinin kullanılacağı ve bu öğelerin hangi sıra ve düzende verileceği önceden belirlenmelidir. Çerçeve metninde yer alan ilkelere uyumlu olarak Okur ve Keskin bu öğeleri 7 ana başlıkta toplamıştır:¹⁸

1. Günlük yaşam
2. Kişiler arası ilişkiler
3. Değerler ve eğitim
4. Edebiyat sanat ve müzik
5. Gelenekler ve folklor
6. Sosyal yaşam
7. Coğrafya ve mekân

Hedef dile ait kültür unsurları öğrenciye aktarılmadığı ve sadece dilin yapısının öğretildiği durumlarda öğrenci dili yetkin olarak kullanmakta zorluk çekecek ve öğrenilen yapıda sönme başlayacaktır. Çünkü kaynak kültürde yer alan bir davranış, yaşanabilir durum veya söz, hedef kültürde yer alan durumlarla bağdaşmayabilir ve öğrencinin dili uygulama yeterliği gerçekleşmeyebilir. Bu durum öğrencinin dile ilgisini azaltacak ve tam öğrenme gerçekleşmeyecektir.¹⁹

Kültür aktarımının sağlanması, her ne kadar hedef dilin öğretilmesinde etkin rol oynasa da bu aktarımı sağlamak için tek yönlü uygulamalar kullanmak, öğrenme sürecini olumsuz etkileyecektir. Bunun yerine kültürlerarası iletişim yoluyla hem öğrenciler arasında etkileşime olanak vermek, hem de hedef kültürle benzer ve ortak unsurları ön plana çıkarmak dilin etkin kullanımına ve tam öğrenmeye katkı sağlayacaktır. *İltar*, kültürlerarası iletişimsel yeterliği “Kültürlerarası iletişimsel yeterlik, bir arada yaşayan farklı kültür gruplarından insanların

17 İhsan Kalenderoğlu, «Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Kullanılan Temel Düzey (A1, A2) Ders Kitaplarında Kültür Aktarımı», *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/12 (2015), 76.

18 Okur ve Keskin, “Yabancılar Türkçe öğretiminde kültürel öğelerin aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği”, 1624.

19 Serdar Gürsoy ve İsmail Güleç, “Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kültürel Öğelerin Aktarımı: Gökkuşuğu Türkçe Öğretim Seti Temel Seviye Örneği”, *IV. Sakarya’da Eğitim Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (Sakarya: 2015), 102.

etkileşim içerisinde bulunarak birbirlerinin kültürlerini karşılıklı olarak tanımaları ve etkili iletişim kurabilmeleridir”²⁰ şeklinde tanımlamıştır.

Hedef dil ile kültür alışverişinde bulunmak, dili öğrenen için kolaylık sağlayacaktır. Kültürlerarası iletişim, en sık konuşma becerisine yönelik uygulama alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda kültürlerarası iletişimsel yaklaşımın hedefi olarak kültür alışverişi, konuşma becerisini geliştirmek için çeşitli yöntemlerde kullanılmalıdır. Konuşma etkinliklerinde kültür alışverişine yer vermek öğrenenin dikkatini çekecek ve öğrenme kalıcı hâle gelecektir. Kültür unsurlarının da belirli bir düzen ve sırada bu yaklaşıma uygun şekilde materyallerde kullanılması gerekmektedir.

Bu bağlamda öğrenci yeterlikleri açısından kültürlerarası iletişimin yeri, Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi, Genel yeterlikler/Kültürlerarası Bilinç bölümünde şu şekilde ifade edilmiştir:

“Öneriler Çerçevesi’ni kullananlar, aşağıdaki noktayı dikkate alarak gereğinde:

- Dil öğrenenlerin hangi sosyokültürel deneyim ve bilgilerinin varsayılabilceğini ve onlara yöneltilecek beklentileri;
- Dil öğrenenlerin D2’de sağlıklı bildirişim kurabilmeleri için hem kendi hem de hedef dil topluluğunda sosyal yaşamın yeni deneyimlerinin ve bilgilerinin hangilerini edinmek zorunda olduklarını;
- Dil öğrenenlerin uygun bir kültürlerarası yeterlik geliştirmeleri için kişinin kendi ve hedef kültürü arasında nasıl bir ilişki bilincine sahip olması gerektiğini belirtmelidirler.”²¹

Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde öğrencilerin kültürlerarası iletişimsel yeterliğini geliştirmek amacıyla öğrencilerin kendi kültürlerine de yer vermek gerekmektedir. Öğrencilerin kültürlerine değinmek öğrencinin her iki kültür arasında kıyaslama yapmasına ve hedef kültürü daha iyi tanınmasına olanak sağlar.²² Bu bağlamda yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarında yer alan konuşma etkinliklerinde kültür öğelerinin, iletişimsel yeterliğe olanak sağlayacak sorularla öğrenciye aktarımı sağlanmalıdır. Bu soruların sınıflardaki dil ve kültür çeşitliliği de hesaba katılarak oluşturulması ve gerektiğinde esnetilmesi önem arz etmektedir. Öğrenci kaynak kültür ile hedef kültür arasında ilişki kurarak öğrenme sürecine katılırsa, öğrencinin toplumdaki sosyal yaşantısı da iyileşecek ve dili günlük hayatta kullanmasına olanak sağlanacaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Yabancılar için Türkçe ders kitaplarına bakıldığında, konuşma becerisine yönelik etkinliklerinin sayısı ve dizilimi konusunda bir düzen olmadığı görülmektedir. Aynı şekilde

20 Latif İltar, “Kültürlerarası İletişimsel Dil Yeterliği Bağlamında Göçmenlere Türkçe Öğretimi”, Başar, Umud, Tüfekçioğlu Burak. (Ed.) *Göçmelere Türkçe öğretimi* içinde (Ankara: Nobel. 2020), 56.

21 Avrupa Konseyi/Modern Diller Bölümü, *Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi Öğrenim, Öğretim ve Değerlendirme*, 2013, 105.

22 Latif İltar, “Kültürlerarası İletişimsel Dil Yeterliği Bağlamında Göçmenlere Türkçe Öğretimi”, Başar, Umud, Tüfekçioğlu Burak. (Ed.) *Göçmelere Türkçe öğretimi* içinde (Ankara: Nobel. 2020), 64.

konuşma etkinliklerinde yer alan kültürel öğelerin dağılımı konusunda da uygulama birliği olduğu söylenemez. Konuşma etkinliklerinin iletişimin en çok uygulandığı alan olduğu düşünüldüğünde, ders kitaplarının konuşma etkinliklerinde bu yaklaşıma dair uygulamaların bulunması ayrıca önem arz etmektedir. Bu bağlamda yabancılara Türkçe öğretiminde sıkça kullanılan İstanbul Yabancılar için Türkçe Öğretim Seti (İTÖS) ve Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti (YİTÖS), konuşma etkinlikleri incelenerek “Konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma dair uygulamalar ne sayıda kullanılmıştır ve bu uygulamalarda hangi kültür öğelerine yer verilmiştir?” sorusunun cevaplarını aramak ve bu cevapları yorumlamak amaçlanmıştır.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nitel araştırma modellerinden durum çalışması ile ortaya konmuştur. Ders kitaplarındaki konuşmaya dayalı etkinlikler, kültürlerarası iletişimsel yaklaşım modeli ve kültür öğelerinin sıralanışına göre doküman incelemesi yöntemiyle incelenmiş, elde edilen veriler betimsel çözümlemenin sonucunda yorumlanmıştır.

3.2. Evren ve Örneklem

Yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarında yer alan konuşma etkinlikleri çalışmanın evreni olarak belirlenmiş, İstanbul Üniversitesi (İÜ) tarafından hazırlanmış İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti ve Yunus Emre Enstitüsü tarafından hazırlanmış Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti'ne ait B1 ve B2 ders kitaplarındaki konuşma etkinlikleri ise örneklem olarak belirlenmiştir.

3.3. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Araştırmada İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti ve Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti 'nde yer alan konuşma etkinliklerinde yer alan kültürlerarası iletişime dair bulgular ve bulgulardaki kültür öğeleri, içerik analizi tekniğiyle ele alınmıştır. Verilerin sayıları ve yüzdelik değerleri sıralanmıştır.

Kültürlerarası iletişime dair bulgularda kültür öğelerinin tespiti için Okur ve Keskin'in çalışmasında kültür öğelerini belirledikleri tablodan yararlanılmıştır.²³

23 Okur ve Keskin, “Yabancılara Türkçe öğretiminde kültürel öğelerin aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği”, 1624.

Tablo 1. Metinlere Yansıyan Kültürel Öge ve Alt Ögeler²⁴

| Alt öge | 1.GÜNLÜK YAŞAM | 2.KİŞİLER ARASI İLİŞKİLER | 3.DEĞERLER VE EĞİTİM | 4.EDEBİYAT SANAT VE MÜZİK | 5.GELENEKLER VE FOLKLOR | 6.SOSYAL YAŞAM | 7.COĞRAFYA VE MEKÂN |
|---------|--|---|--|---------------------------|--|---------------------------|---|
| A | Yiyecek - içecek | Kişiler | Değerler | Edebiyat | Özel günler ve gelenekler | Moda | Yer(iller ve/veya diğer yerleşim yerleri) |
| B | Yemek zamanları, sofrada adabı | Selamlaşma ifade ve davranışları | Eğitim | Müzik | Sözlü anlatımlar ve sözlü gelenekler | Yasaklar | |
| C | Resmî tatiller-çalışma zamanları | Aile yapıları ve ilişkileri, kuşaklar arası ilişkiler | Dil ve tarih bilinci/sevgisi | Sanat | Dini kurallara dayalı davranışlar | Alkış ve güzel hareketler | |
| D | Boş zaman etkinlikleri, hobileri | Politik ve dinsel gruplar arası ilişkiler | Diğerleri | Gösteri sanatları | Doğum, evlilik gelenekleri | Diğerleri | |
| E | Karşılıklı konuşmalarda yaşa, cinsiyete, yakınlık derecesine, sosyal statüye, resmiyete göre kullanılacak sözler ve kalıplar | Konuk etme-ikram ve hediyeler | | El sanatları geleneği | Festivaller, törenler, kutlamalar | | |
| F | Yeme ve içme alışkanlıkları | Diğerleri | | Diğerleri | Danslar | | |
| G | Oyunlar | | | | Toplumsal uygulamalar, ritüeller, bütöl inançlar | | |
| H | Spor | | Halk bilgisi, evren ve doğa ile ilgili uygulamalar | | | | |
| İ | Müzik | | | Diğerleri | | | |

4. Bulgular

4.1. Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Bulgular

Çalışmanın örneklemini teşkil eden dil öğretim setlerinden İTÖS ve YİTÖS (B1 ve B2) ders kitaplarına ait konuşma etkinlikleri incelenmiş, inceleme sonucunda kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluğu tespit edilmiş olan konuşma etkinliklerinde bu yaklaşımın aktarılış

24 Okur ve Keskin, “Yabancılar Türkçe öğretiminde kültürel öğelerin aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği”, 1624.

şekilleri ve kültür öğeleri tablolarında gösterilmiş, ayrıca kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olan ve uygun olmayan konuşma etkinliklerine dair sayısal bilgiler belirtilmiştir. Konuşma etkinliklerinin tespitinde İTÖS ve YİTÖS ders kitaplarında hazırlık çalışmaları ve numaralandırılmamış ünite sonu serbest etkinlikler, çalışmanın standardını etkileyeceğinden çalışmaya dâhil edilmemiş, sadece İTÖS'te “Kültürden Kültüre” bölümleri kültürlerarası yaklaşımı destekleyeceği düşünüldüğünden çalışmaya dâhil edilmiştir. İTÖS'te bulunan “Konuşma” başlıklı etkinliklerin dışında “Ya Siz” bölümlerinin tamamı konuşma becerisini desteklediği için çalışmaya dâhil edilmiş, YİTÖS'te ise etkinliklerde bir beceri başlığı olmadığı için içeriğe göre seçim yapılmıştır.

4.1.1. Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine Ait Bulgular

Çalışmaya konu olan İTÖS ve YİTÖS Türkçe öğretim setlerindeki konuşma etkinlikleri incelenmiş olup, kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun konuşma etkinliklerinde bu yaklaşımın aktarılış şekilleri ve kültür öğeleri tespit edilmiş ve tablolarında gösterilmiştir. Yapılan inceleme sonucunda İTÖS ve YİTÖS'te belirlenmiş konuşma etkinliklerinde, kültürlerarası yaklaşıma uygunluğu tespit edilmiş etkinliklerin kültürlerarası iletişimsel yaklaşımı aktarılış şekilleri ve Okur ve Keskin'in (2013) çalışmasında yer alan kültür öğeleri tespit tablosundan yararlanılarak etkinliklerin kültür öğeleri başlıkları belirlenmiştir. Etkinliklerde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma dair aktarılış şekilleri, bu yaklaşıma uygun olan birer sorunun aynen aktarılmasıyla ortaya konmuştur. Bu yaklaşıma uygun 1'den fazla soru olması hâlinde en uygun olan seçilmiştir. Kültürel öğeler ise etkinliklerin tamamını kapsayan içeriğe göre belirlenmiştir.

4.1.1.1. İTÖS B1 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine Ait Bulgular ve Yorumlar

İTÖS B1 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşımın aktarılış şekilleri ve belirttiği kültür öğeleri şu şekildedir:

Tablo 2. İTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine ve Kültür Öğelerine Ait Bulgular

| İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti B1 | | | |
|--|---------------------------------|---|--|
| Ünite Adı | Bölüm/Etkinlik/Sayfa | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Bulgu/Aktarılış Şekli | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Kültür Öğesi Türü |
| 1. Yeni Bir Hayat | A-Ya Siz-9 | Yok | – |
| | A-Konuşma-11 | Yok | – |
| | B-Ya Siz-13 | Yok | – |
| | B-Konuşma-15 | Yok | – |
| | C-Ya Siz-17 | Yok | – |
| | C-Konuşma-19 | Yok | – |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-20 | Türkçede, sizin dilinizdeki kelimelerle aynı veya çok benzer şekilde söylenen kelimeler var mı? | Değerler ve Eğitim |
| 2. İş Dünyası | A-Ya Siz-25 | Yok | – |
| | A-Konuşma-27 | Yok | – |
| | B-Ya Siz-30 | Sizin ülkenizde de dünyaca ünlü başarılı iş adamları var mı? Tanıtalım. | Değerler ve Eğitim |
| | B-Konuşma-31 | Yok | – |
| | C-Ya Siz-33 | Yok | – |
| | C-Konuşma-35 | Yok | – |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-36 | Sizin ülkenizde bunlar gibi ilginç meslekler var mı? | Günlük Yaşam |
| 3- Her Şeyin Başı Sağlık | A-Ya Siz-41 | Yok | – |
| | A-Konuşma-42 | Yok | – |
| | B-Ya Siz-44 | Yok | – |
| | B-Konuşma-47 | Yok | – |
| | C-Ya Siz-49 | Sizin kültürünüzde hangi taşların ne gibi anlamları vardır? Niçin kullanılır? | Gelenekler ve Folklor |
| | C-Konuşma-51 | Yok | – |

| | | | |
|---------------------------|---------------------------------|--|------------------------|
| | A-Ya Siz-58 | Yok | – |
| | A-Konuşma-59 | Yok | – |
| | B-Ya Siz-60 | Yok | – |
| 4- Eğitim Hayatı | B-Konuşma-62 | Kendi dilimizle Türkçeyi karşılaştıralım. Bu iki dil hangi yönleriyle farklı, hangi yönleriyle benziyor? | Değerler ve Eğitim |
| | C-Ya Siz-64 | Yok | – |
| | C-Konuşma-65 | Yok | – |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-66 | Yok | – |
| | A-Ya Siz-71 | Yok | – |
| | A-Konuşma-73 | Yok | – |
| 5- Hayallerimiz | B-Ya Siz-75 | Yok | – |
| | B-Konuşma-77 | Yok | – |
| | C-Ya Siz-79 | Yok | – |
| | C-Konuşma-81 | Yok | – |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-82 | Sizin ülkenizde herhangi bir sayının uğuruna inanıyorlar mı? | Gelenekler ve Folklor |
| | A-Ya Siz-88 | Yok | – |
| 6- İnsanlar Konuşa Konuşa | A-Konuşma-89 | Yok | – |
| | B-Ya Siz-91 | Yok | – |
| | B-Konuşma-93 | Sizde aile toplantıları ne zaman olur? Bu toplantılara kimler katılır? En son aile toplantınızı anlatınız. | Kişilerarası İlişkiler |
| | C-Ya Siz-95 | Memleketinizde yakın komşularınız var mı? En çok hangisini seviyorsunuz? Neden? | Kişilerarası İlişkiler |
| | C-Konuşma-96 | Ülkenizdeki komşuluk ilişkileri nasıl? Anlatalım. | Kişilerarası İlişkiler |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-97 | Sizin ülkenizde misafirler nasıl ağırlanıyor? | Kişilerarası İlişkiler |

Tablo incelendiğinde, İTÖS ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinliklerinden 10'unda kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir. Bu etkinliklerdeki kültür öğeleri, sistematik bir sıra içinde yer almamıştır. Kültürel iletişimsel yaklaşıma ait aktarılış şekilleri üstte de ifade edildiği gibi yaklaşıma uygun olan birer sorunun aynen aktarılmasıyla ortaya

konmuş ve kültürel öğeler bu kapsamda belirlenmiştir. Kültürel İletişimsel Yaklaşımına uygun etkinliklerin ünitelere belli bir düzen ve sırada aktarılmadığı görülmektedir. Etkinliklerin 4’ünde “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel ögenin tamamı 6. Üniteye yer almıştır. Etkinliklerin 3’ünde “Değerler ve Eğitim” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 1. Ünite, 2. Ünite ve 4. Üniteye yer almıştır. Etkinliklerin 2’sinde “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 3. ve 5. Ünitelerde yer almıştır. “Günlük Yaşam” kültür ögesi ise etkinliklerin 1’inde tespit edilmiş ve 2. Üniteye yer almıştır. Ayrıca kitapta yer alan 6 ünitenin 5’inde yer alan “Kültürden Kültüre” Ünite sonu etkinliklerinin 4’ünde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir. 3. Ünite “Kültürden Kültüre” etkinliğinde konuşma becerisine rastlanmamıştır.

4.1.1.2. YİTÖS B1 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine Ait Bulgular ve Yorumlar

YİTÖS B1 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşımın aktarılış şekilleri ve belirttiği kültür öğeleri şu şekildedir:

Tablo 3. YİTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine ve Kültür Öğelerine Ait Bulgular

| Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti B1 | | | |
|-----------------------------------|----------------------|---|---|
| Ünite Adı | Bölüm/Etkinlik/Sayfa | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Bulgu/Aktarılış Şekli | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Kültür Öğesi Türü |
| 1.Haberin Var Mı? | A- 12-15 | Yok | — |
| | B-7-19 | Yok | — |
| | C-4-22 | Yok | — |
| | C-6-23 | Yok | — |
| 2.Yorumlar ve Görüşler | A-3-29 | Yok | — |
| | A-10-32 | Yok | — |
| | B-10-38 | Yok | — |
| | C-2-42 | Yok | — |
| | C-4-43 | Ülkenizdeki ünlü film yönetmenleri kimlerdir? | Edebiyat, Sanat ve Müzik |
| 3.Eğitim | A-11-56 | Yok | — |
| | B-8-60 | Sen hangi dilleri biliyorsun? | Kişilerarası İlişkiler |
| | C-1-62 | Yok | — |
| | C-7-64 | Yok | — |
| | C-9-65 | Yok | — |

| | | | |
|-------------------------|----------|--|--------------------------|
| | A-14-77 | Yok | — |
| | B-1-78 | Yok | — |
| | B-6-81 | Yok | — |
| 4. Gelin Tanış Olalım | C-10-87 | Yok | — |
| | A-9-97 | Yok | — |
| 5. Engelleri Kaldıralım | B-5-100 | Yok | — |
| | C-8-105 | Yok | — |
| | A-3-112 | Yok | — |
| | B-6-121 | Yok | — |
| | B-7-121 | Yok | — |
| 6. Kurgu | C-2-124 | Ülkenizde/şehrinizde ne tür festivaller yapılıyor? | Gelenekler ve Folklor |
| | A-11-135 | Yok | — |
| | B-7-141 | Ülkenizde ve kültürünüzde bildiğiniz olağanüstü olaylarla ilgili bir hikâye var mı? Nedir? | Gelenekler ve Folklor |
| 7. Kutlama | C-4-144 | Sizce ülkeler arasında çeşitlilik gösteren uygulamaların nedenleri nelerdir? | Gelenekler ve Folklor |
| | A-2-151 | Siz de kültürünüze ait bir aşk hikâyesini arkadaşlarınıza anlatınız. | Edebiyat, Sanat ve Müzik |
| | A-5-152 | Yok | — |
| 8. Ömür Dediğin | B-3-157 | Ülkenizde tarihe damgasını vuran önemli şahsiyetlerden birini anlatınız. | Değerler ve Eğitim |
| | C-2-162 | Yok | — |

Tablo incelendiğinde, YİTÖS ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinliklerinden 7’sinde kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir. Bu etkinliklerdeki kültür öğeleri, sistematik bir sıra içinde yer almamıştır. Kültürel iletişimsel yaklaşıma ait aktarılış şekilleri üstte de ifade edildiği gibi yaklaşıma uygun olan birer sorunun aynen aktarılmasıyla ortaya konmuş ve kültürel öğeler bu kapsamda belirlenmiştir. Kültürel İletişimsel Yaklaşıma uygun etkinliklerin ünitelere belli bir düzen ve sırada aktarılmadığı görülmektedir. Etkinliklerin 3’ünde “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 6. ve 7. Ünitelerde yer almıştır. Ayrıca 7. Ünite de 2 farklı etkinlikte aynı kültürel ögeye yer verilmiştir. Etkinliklerin 2’sinde “Edebiyat, Sanat ve Müzik” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 2. Ünite ve 8. Ünite de yer almıştır. Etkinliklerin 1’inde “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi tespit edilmiş, bu öge 3. Ünite de yer almıştır. “Değerler ve Eğitim” kültür ögesi de etkinliklerin 1’inde tespit edilmiş ve 8. Ünite de yer almıştır.

4.1.1.3. İTÖS B2 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine Ait Bulgular ve Yorumlar

İTÖS B2 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşımın aktarılış şekilleri ve belirttiği kültür öğeleri şu şekildedir:

Tablo 4. İTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine ve Kültür Ögelerine Ait Bulgular

| İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti B2 | | | |
|---|--|---|---|
| Ünite Adı | Bölüm/Etkinlik/Sayfa | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Bulgu/Aktarılış Şekli | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Kültür Ögesi Türü |
| 1. Leyleği Havada Görmek | A-Ya Siz-9 | Yok | – |
| | A-Konuşma-11 | Yok | – |
| | B-Ya Siz-13 | Turistler sizin ülkenizde en çok hangi turizm çeşidini tercih ediyor? Anlatalım. | Coğrafya ve Mekân |
| | B-Konuşma-15 | Yok | – |
| | C-Ya Siz-17 | Sizin ülkenizde farklı dinlere ait kutsal yerler var mı? Anlatalım. | Coğrafya ve Mekân |
| | C-Konuşma-18 | Yok | – |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-19 | Sizin kültürünüzde böyle kitaplar yazan kişiler var mı? Bu kişiler ve kitaplar hakkında kısaca bilgi verelim. | Edebiyat, Sanat ve Müzik |
| 2. Geçmişten Günümüze | A-Ya Siz-26 | Yok | – |
| | A-Konuşma-28 | Yok | – |
| | B-Ya Siz-31 | Yok | – |
| | B-Konuşma-33 | Yok | – |
| | C-Ya Siz-35 | Yok | – |
| | C-Konuşma-38 | Yok | – |
| Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-39 | Sizin ülkenizde oyuncak müzesi var mı? | Edebiyat, Sanat ve Müzik | |

| | | | |
|-------------------------|---------------------------------|---|------------------------|
| | A-Ya Siz-45 | Ülkenizde, insanların fiziki özelliklerine göre karakter tahlili yapılıyor mu? Anlatalım. | Kişilerarası İlişkiler |
| | A-Konuşma-47 | Yok | — |
| | B-Ya Siz-49 | Yok | — |
| | B-Konuşma-51 | Yok | — |
| 3- Bir Yudum İnsan | C-Ya Siz-53 | Yok | — |
| | C-Konuşma-55 | Yok | — |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-56 | Sizin ülkenizde de müzikle tedavi var mı? Anlatalım. | Gelenekler ve Folklor |
| | A-Ya Siz-61 | Yok | — |
| | A-Konuşma-62 | Yok | — |
| | B-Ya Siz-64 | Yok | — |
| | B-Konuşma-66 | Yok | — |
| | C-Ya Siz-68 | Yok | — |
| 4- Bana Her Şey Yakışır | C-Konuşma-69 | Sizin ülkenizde insan tipleri ile giyim tarzları arasındaki ilişki nedir? Sizce bu, ülkeden ülkeye nasıl değişiklik gösterir? | Sosyal Yaşam |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-70 | Sizin ülkenizin geleneksel kıyafetleri nasıl? Sizce geleneksel kıyafetler ile moda arasında bir ilişki var mıdır? | Gelenekler ve Folklor |
| | A-Ya Siz-75 | Yok | — |
| | A-Konuşma-77 | Yok | — |
| | B-Ya Siz-79 | Yok | — |
| | B-Konuşma-81 | Yok | — |
| 5- Harikalar Diyarı | C-Ya Siz-84 | Yok | — |
| | C-Konuşma-85 | Yok | — |
| | Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-86 | Sizin ülkenizde kaplıcalar var mı? Anlatalım. | Coğrafya ve Mekân |

| | | | |
|-------------------------------------|---|-----------------------|---|
| | A-Ya Siz-92 | Yok | — |
| | A-Konuşma-94 | Yok | — |
| | B-Ya Siz-97 | Yok | — |
| | B-Konuşma-99 | Yok | — |
| 6- Şaşım Kaldım! | C-Ya Siz-102 | Yok | — |
| | C-Konuşma-103 | Yok | — |
| Ünite Sonu-Kültürden Kültüre-104 | Sizin ülkenizde kullanılan beden dili işaretleri nelerdir? Sınıfta gösterelim. Arkadaşlarımız tahmin etsin. | Gelenekler ve Folklor | |

Tablo incelendiğinde, İTÖS ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinliklerinden 10’unda kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir. Bu etkinliklerdeki kültür öğeleri, sistematik bir sıra içinde yer almamıştır. Kültürel iletişimsel yaklaşıma ait aktarılış şekilleri üstte de ifade edildiği gibi yaklaşıma uygun olan birer sorunun aynen aktarılmasıyla ortaya konmuş ve kültürel öğeler bu kapsamda belirlenmiştir. Kültürel İletişimsel Yaklaşıma uygun etkinliklerin ünitelere belli bir düzen ve sırada aktarılmadığı görülmektedir. Etkinliklerin 3’ünde “Coğrafya ve Mekân” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 1. ve 5. Ünitelerde yer almıştır. Ayrıca 1. Ünite 2 farklı etkinlikte aynı kültürel ögeye yer verilmiştir. Etkinliklerin 3’ünde “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 3. Ünite, 4. Ünite ve 6. Ünite de yer almıştır. Etkinliklerin 2’sinde “Edebiyat, Sanat ve Müzik” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 1. ve 2. Ünitelerde yer almıştır. Etkinliklerin 1’inde “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 3. Ünite de yer almıştır. “Sosyal Yaşam” kültür ögesi de etkinliklerin 1’inde tespit edilmiş ve 4. Ünite de yer almıştır. Ayrıca kitapta yer alan 6 ünite de yer alan “Kültürden Kültüre” Ünite sonu etkinliklerinin hepsinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir.

4.1.1.4. YİTÖS B2 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine Ait Bulgular ve Yorumlar

YİTÖS B2 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşımın aktarılış şekilleri ve belirttiği kültür öğeleri şu şekildedir:

Tablo 5. YİTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Aktarılış Şekillerine ve Kültür Öğelerine Ait Bulgular

| Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti B2 | | | |
|-----------------------------------|----------------------|---|---|
| Ünite Adı | Bölüm/Etkinlik/Sayfa | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Bulgu/Aktarılış Şekli | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Ait Kültür Öğesi Türü |
| 1.Mesleğimde İlerliyorum | A- 11-16 | Yok | – |
| | B-4-20 | Yok | – |
| | B-10-22 | Yok | – |
| | C-12-30 | Dünya üniversiteleri arasındaki öğrenci ve akademisyen değişimi programları hakkında neler düşünüyorsunuz? Bu programların ne tür yararları olabilir? | Değerler ve Eğitim |
| 2.Değerlerimiz | A-9-41 | Sizin ülkenizdeki düğün gelenekleri nelerdir? | Gelenekler ve Folklor |
| | A-10-41 | Bir ülke seçiniz. O ülkenin düğün geleneğini canlandırınız. | Gelenekler ve Folklor |
| | B-12-48 | Yok | – |
| | C-3-51 | Yok | – |
| | C-8-53 | Kendi kültürünüzdeki komşuluk ile ilgili sözlerden örnekler veriniz. | Kişilerarası İlişkiler |
| | A-11-63 | Metindeki inanışlardan hangisi/hangileri sizin kültürünüzde de vardır? | Gelenekler ve Folklor |
| 3- Bir Ömür Böyle Geçti | B-2-4 | Yok | – |
| | B-7-69 | Yok | – |
| | C-9-77 | Yok | – |
| 4- Mutfakta Kim Var? | A-6-88 | Yok | – |
| | B-7-91 | Yok | – |
| | C-6-97 | Yok | – |
| 5- Tercihiniz Nedir? | C-7-97 | Yok | – |
| | A-7-106 | Ülkenizin beğendiğiniz özellikleri nelerdir? | Coğrafya ve Mekân |
| | B-4-110 | Sizin ülkenizde çalışma hayatında kadınlar mı erkekler mi ön planda? Niçin? | Kişilerarası İlişkiler |
| | C-5-114 | Sizin ülkenizde sanatçılar için söylenmiş özlü bir söz var mı? Bu sözü Türkçe söyleyin ve yazın. | Edebiyat, Sanat ve Müzik |

| | | Sizin de ailenizde ya da yakın çevrenizde, doğadaki belirtilere bakarak havanın nasıl olacağını bilenler var mı? | Gelenekler ve Folklor |
|---------------------------------|----------|--|------------------------|
| 6- Neler Oluyor Hayatta? | A-10-125 | | |
| | B-6-132 | Yok | – |
| | C-8-137 | Yok | – |
| 7- Öğrendim, Çalıştım, Başardım | A-6-146 | Yok | – |
| | B-8-153 | Yok | – |
| | C-2-154 | Yok | – |
| | C-5-157 | Yok | – |
| 8- Misafir Sever misiniz? | A-8-167 | Sizin ülkenizde misafirlerin karşılanması ve uğurlanmasında neler söylenir? | Kişilerarası İlişkiler |
| | B-6-172 | Yok | – |
| | C-2-174 | Yok | – |
| | C-8-177 | Sizin köylerinizde misafirler nasıl uğurlanırlar ve nerede kalırlar? | Kişilerarası İlişkiler |

Tablo incelendiğinde, YİTÖS ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinliklerinden 11’inde kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir. Bu etkinliklerdeki kültür öğeleri, sistematik bir sıra içinde yer almamıştır. Kültürel iletişimsel yaklaşıma ait aktarılış şekilleri üstte de ifade edildiği gibi yaklaşıma uygun olan birer sorunun aynen aktarılmasıyla ortaya konmuş ve kültürel öğeler bu kapsamda belirlenmiştir. Kültürel İletişimsel Yaklaşıma uygun etkinliklerin ünitelere belli bir düzen ve sırada aktarılmadığı görülmektedir. Etkinliklerin 4’ünde “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 2. Ünite, 3. Ünite ve 6. Ünitelerde yer almıştır. Ayrıca 2. Ünite de 2 farklı etkinlikte aynı kültürel öğeye yer verilmiştir. Etkinliklerin yine 4’ünde “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 2. Ünite, 5. Ünite ve 8. Ünite de yer almıştır. Ayrıca 8. Ünite de 2 farklı etkinlikte aynı kültürel öğeye yer verilmiştir. Etkinliklerin 1’inde “Değerler ve Eğitim” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 1. Ünite de yer almıştır. Etkinliklerin yine 1’inde “Coğrafya ve Mekân” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültürel öge 5. Ünite de yer almıştır. “Edebiyat, Sanat ve Müzik” kültür ögesi de etkinliklerin 1’inde tespit edilmiş ve 5. Ünite de yer almıştır. Ayrıca 5. Ünite de konuşma etkinliklerinin tamamında kültürlerarası yaklaşıma ait uygunluk tespit edilmiştir.

4.1.2. Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayılarına İlişkin Bulgular

Çalışmaya konu olan İTÖS ve YİTÖS Türkçe öğretim setlerindeki konuşma etkinlikleri incelenmiş olup, inceleme sonucunda kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluğu tespit edilmiş olan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olan ve uygun

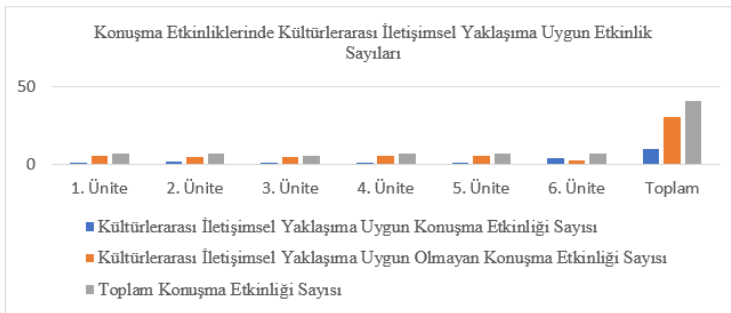
olmayan konuşma etkinliklerine dair sayısal bilgiler tablo ve şekillerle gösterilmiştir. İTÖS ve YİTÖS'te yer alan ünite sayıları farklılık gösterdiği için sayıların karşılaştırılmasından ziyade oranların karşılaştırılması daha uygun olacaktır. Ayrıca İTÖS ders kitabında yer alan ünite sonu “Kültürden Kültüre” etkinlikleri, kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma destek olacağı düşünüldüğünden çalışmaya ve oranlara dâhil edilmiştir.

4.1.2.1. İTÖS B1 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayılarına İlişkin Bulgular ve Yorumlar

İTÖS B1 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olan ve uygun olmayan konuşma etkinliklerine dair sayısal ve oransal bilgiler aşağıda belirtilmiştir.

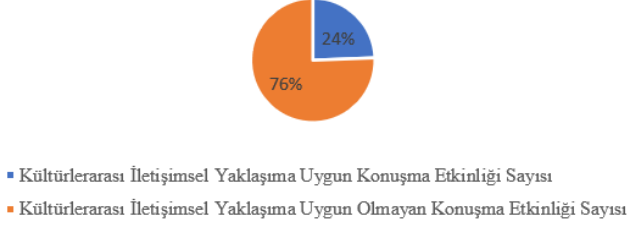
Tablo 6. İTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayıları

| İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti B1 | | | |
|---|---|---|---------------------------------|
| Ünite Adı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Konuşma Etkinliği Sayısı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Olmayan Konuşma Etkinliği Sayısı | Toplam Konuşma Etkinliği Sayısı |
| 1. Yeni Bir Hayat | 1 | 6 | 7 |
| 2. İş Dünyası | 2 | 5 | 7 |
| 3- Her Şeyin Başı Sağlık | 1 | 5 | 6 |
| 4- Eğitim Hayatı | 1 | 6 | 7 |
| 5- Hayallerimiz | 1 | 6 | 7 |
| 6- İnsanlar Konuşa Konuşa | 4 | 3 | 7 |
| Toplam | 10 | 31 | 41 |



Şekil 1: İTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayıları

Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Uygun Etkinlik Oranları



Şekil 2: İTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımın Uygun Etkinliklerin Oranı

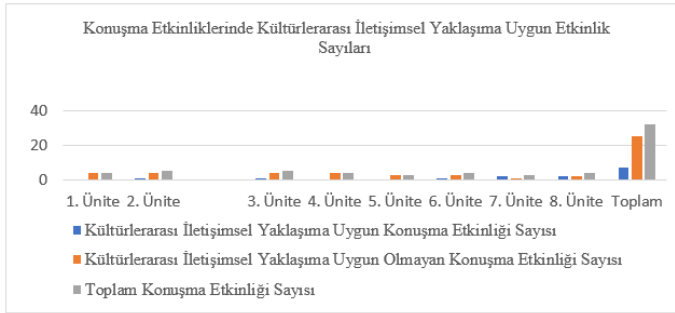
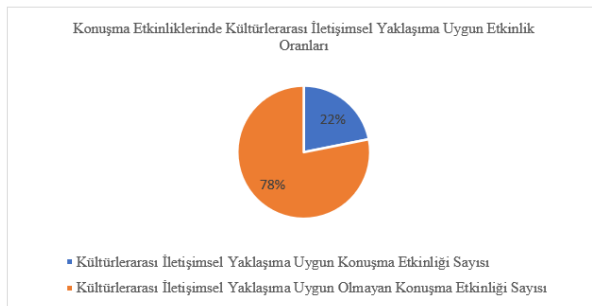
Tablo ve şekiller incelendiğinde İTÖS B1 ders kitabında belirlenmiş olan 41 konuşma etkinliğinden 10'unda kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiş, 31'inde uygunluk tespit edilmemiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 1.Ünitede 7 etkinlikten 1'i, 2.Ünitede 7 etkinlikten 2'si, 3. Ünitede 6 etkinlikten 1'i, 4. Ünitede 7 etkinlikten 1'i, 5. Ünitede 7 etkinlikten 1'i, 6. Ünitede ise 7 etkinlikten 4'ü kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olarak belirlenmiştir. Kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun etkinliklerin ünitelere sistematik bir düzende aktarılmadığı görülmüştür. 6. Ünitede yaklaşıma uygun 4 etkinliğin olması bunun göstergesidir. Yüzdelerle değerlere göre bakıldığında ise kitabın tamamında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranının %24 olduğu görülmektedir. Bu oran üniteler özelinde değerlendirildiğinde farklılık arz edecektir. İTÖS ders kitabının 6 ünite olması oransal verileri YİTÖS ile karşılaştırma açısından etkilememiştir.

4.1.2.2. YİTÖS B1 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayılarına İlişkin Bulgular ve Yorumlar

YİTÖS B1 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olan ve uygun olmayan konuşma etkinliklerine dair sayısal ve oransal bilgiler aşağıda belirtilmiştir.

Tablo 7. YİTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Uygun Etkinlik Sayıları

| Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti B1 | | | |
|-----------------------------------|--|--|---------------------------------|
| Ünite Adı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Uygun Konuşma Etkinliği Sayısı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Uygun Olmayan Konuşma Etkinliği Sayısı | Toplam Konuşma Etkinliği Sayısı |
| 1.Haberin Var Mı? | 0 | 4 | 4 |
| 2.Yorumlar ve Görüşler | 1 | 4 | 5 |
| 3.Eğitim | 1 | 4 | 5 |
| 4. Gelin Tanış Olalım | 0 | 4 | 4 |
| 5. Engelleri Kaldıralım | 0 | 3 | 3 |
| 6. Kurgu | 1 | 3 | 4 |
| 7. Kutlama | 2 | 1 | 3 |
| 8. Ömür Dediğin | 2 | 2 | 4 |
| Toplam | 7 | 25 | 32 |

**Şekil 3:** YİTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Uygun Etkinlik Sayıları**Şekil 4:** YİTÖS B1 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşım Uygun Etkinliklerin Oranı

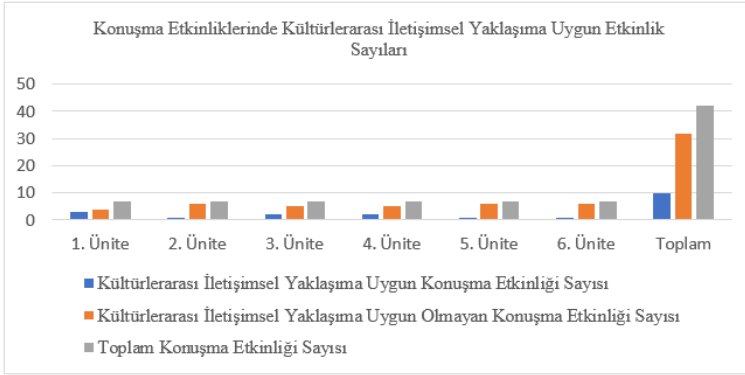
Tablo ve şekiller incelendiğinde YİTÖS B1 ders kitabında belirlenmiş olan 32 konuşma etkinliğinden 7'sinde kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiş, 25'inde uygunluk tespit edilmemiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 1.Ünite, 4. Ünite ve 5. Ünitelerde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun etkinlik tespit edilememiş, 2.Ünitede 5 etkinlikten 1'i, 3. Ünitede 5 etkinlikten 1'i, 6. Ünitede 4 etkinlikten 1'i, 7. Ünitede 3 etkinlikten 2'si, 8. Ünitede ise 4 etkinlikten 2'si kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olarak belirlenmiştir. Kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun etkinliklerin ünitelere sistematik bir düzende aktarılmadığı görülmüştür. 7. Ünitede 3 etkinlikten yaklaşıma uygun 2 etkinliğin olması bunun göstergesidir. Yüzdeler değerlere göre bakıldığında ise kitabın tamamında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranının %22 olduğu görülmektedir. Bu oran üniteler özelinde değerlendirildiğinde farklılık arz edecektir. YİTÖS ders kitabının 8 ünite olması oransal verileri İTÖS ile karşılaştırma açısından etkilememiştir.

4.1.2.3. İTÖS B2 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayılarına İlişkin Bulgular

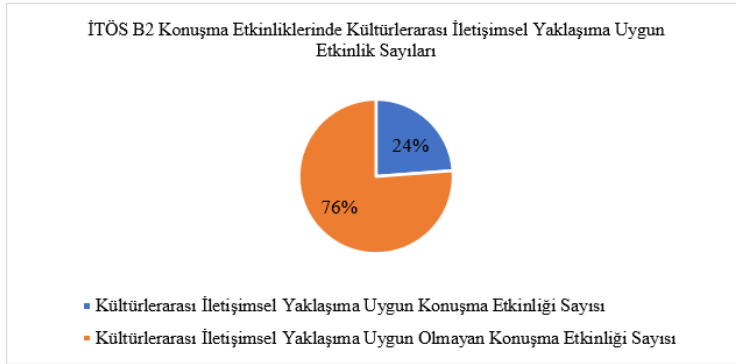
İTÖS B2 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olan ve uygun olmayan konuşma etkinliklerine dair sayısal ve oransal bilgiler aşağıda belirtilmiştir.

Tablo 8: İTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayıları

| İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti B2 | | | |
|---|---|---|---------------------------------|
| Ünite Adı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Konuşma Etkinliği Sayısı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Olmayan Konuşma Etkinliği Sayısı | Toplam Konuşma Etkinliği Sayısı |
| 1.Leyleği Havada Görmek | 3 | 4 | 7 |
| 2.Geçmişten Günümüze | 1 | 6 | 7 |
| 3- Bir Yudum İnsan | 2 | 5 | 7 |
| 4- Bana Her Şey Yakışır | 2 | 5 | 7 |
| 5- Harikalar Diyarı | 1 | 6 | 7 |
| 6- Şaştım Kaldım! | 1 | 6 | 7 |
| Toplam | 10 | 32 | 42 |



Şekil 5: İTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımına Uygun Etkinlik Sayıları



Şekil 6: İTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımına Uygun Etkinliklerin Oranı

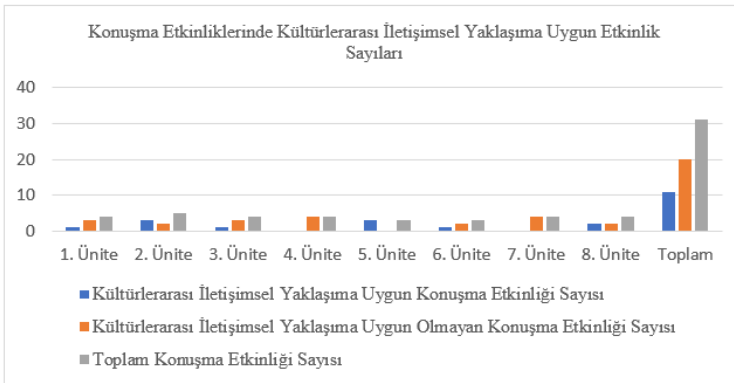
Tablo ve şekiller incelendiğinde İTÖS B2 ders kitabında belirlenmiş olan 42 konuşma etkinliğinden 10'unda kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiş, 32'sinde uygunluk tespit edilmemiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 1.Ünitede 7 etkinlikten 3'ü, 2.Ünitede 7 etkinlikten 1'i, 3. Ünitede 7 etkinlikten 2'si, 4. Ünitede 7 etkinlikten 2'si, 5. Ünitede 7 etkinlikten 1'i, 6. Ünitede ise 7 etkinlikten 1'i kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olarak belirlenmiştir. Kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun etkinliklerin ünitelere sistematik bir düzende aktarılmadığı görülmüştür. 1. Ünitede yaklaşıma uygun 3 etkinliğin olması bunun göstergesidir. Yüzdelerle değerlere göre bakıldığında ise kitabın tamamında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranının %24 olduğu görülmektedir. Bu oran üniteler özelinde değerlendirildiğinde farklılık arz edecektir. İTÖS ders kitabının 6 ünite olması oransal verileri YİTÖS ile karşılaştırma açısından etkilememiştir.

4.1.2.4. YİTÖS B2 Düzeyi Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımına Uygun Etkinlik Sayılarına İlişkin Bulgular

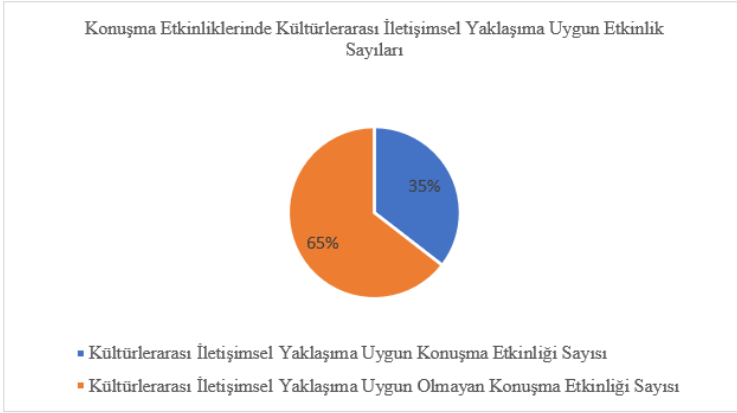
YİTÖS B2 ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olan ve uygun olmayan konuşma etkinliklerine dair sayısal ve oransal bilgiler aşağıda belirtilmiştir.

Tablo 9. YİTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayıları

| Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti B2 | | | |
|-----------------------------------|---|---|---------------------------------|
| Ünite Adı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Konuşma Etkinliği Sayısı | Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Olmayan Konuşma Etkinliği Sayısı | Toplam Konuşma Etkinliği Sayısı |
| 1. Mesleğimde İlerliyorum | 1 | 3 | 4 |
| 2. Değerlerimiz | 3 | 2 | 5 |
| 3- Bir Ömür Böyle Geçti | 1 | 3 | 4 |
| 4- Mutfakta Kim Var? | 0 | 4 | 4 |
| 5- Tercihiniz Nedir? | 3 | 0 | 3 |
| 6- Neler Oluyor Hayatta? | 1 | 2 | 3 |
| 7- Öğrendim, Çalıştım, Başardım | 0 | 4 | 4 |
| 8- Misafir Sever misiniz? | 2 | 2 | 4 |
| Toplam | 11 | 20 | 31 |



Şekil 7: YİTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşıma Uygun Etkinlik Sayıları



Şekil 8: YİTÖS B2 Konuşma Etkinliklerinde Kültürlerarası İletişimsel Yaklaşımına Uygun Etkinliklerin Oranı

Tablo ve şekiller incelendiğinde YİTÖS B2 ders kitabında belirlenmiş olan 31 konuşma etkinliğinden 11’inde kültürlerarası yaklaşıma uygunluk tespit edilmiş, 20’sinde uygunluk tespit edilmemiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 4. Ünite ve 7. Ünitelerde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun etkinlik tespit edilememiş, 1.Ünitede 4 etkinlikten 1’i, 2. Ünitede 5 etkinlikten 3’ü, 3. Ünitede 4 etkinlikten 1’i, 5. Ünitede 3 etkinlikten 3’ü, 6. Ünitede 3 etkinlikten 1’i, 8. Ünitede 4 etkinlikten 2’si kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olarak belirlenmiştir. Kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun etkinliklerin ünitelere sistematik bir düzende aktarılmadığı görülmüştür. 3. Ünitede 3 konuşma etkinliğinin tamamının yaklaşıma uygun olması bunun göstergesidir. Yüzdelik değerlere göre bakıldığında ise kitabın tamamında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranının %35 olduğu görülmektedir. Bu oran üniteler özelinde değerlendirildiğinde farklılık arz edecektir. YİTÖS ders kitabının 8 ünite olması oransal verileri İTÖS ile karşılaştırma açısından etkilememiştir.

5.Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada örneklemleri oluşturan İTÖS ve YİTÖS (B1, B2) ders kitaplarındaki konuşma etkinlikleri, kültürlerarası iletişimsel yaklaşım modeline uygunluk bakımından incelenip çözümlenmiş, bu etkinliklerde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluk, yaklaşımın aktarılış şekilleri ve içerisinde barındırdıkları kültür öğeleri tespit edilmiştir.

Konuşma etkinliklerini tespit ederken İTÖS ve YİTÖS ders kitaplarındaki hazırlık çalışmaları ve ünite sonu serbest etkinlikler, beceri temelli bir düzende olmadıkları için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Sadece İTÖS ders kitaplarında yer alan “Kültürden Kültüre” bölümleri, araştırmannın temelini destekleyeceği düşünüldüğünden çalışmaya dâhil edilmiştir. Ayrıca, İTÖS ders kitabı için “Konuşma” başlıklı etkinlikler ve “Ya Siz” başlıklı etkinliklerin tamamı konuşma becerisini temel aldığı için çalışmaya dâhil edilmiştir. YİTÖS ders kitabı için ise numaralandırılmış etkinliklerde,

konuşma becerisine yönelik etkinliklerin tamamı ele alınmıştır. Bu bağlamda iki ders kitabı arasında konuşma becerisine yönelik etkinliklerde düzen veya sıralamaya göre bir benzerlik veya uygulama birliğine rastlanılmamıştır. İTÖS ders kitaplarında konuşma etkinliklerinin “Konuşma” başlığı altında verilmesi, “Ya Siz” başlığı altındaki etkinliklerin tamamında konuşma becerisine yönelik uygulamaların olması, ayrıca “Kültürden Kültüre” bölümlerinin tamamına yakınında konuşma becerisine yönelik uygulamaların olması, İTÖS ders kitabının kendi içinde bir düzen ve sıralamaya sahip olduğunu göstermektedir. Fakat etkinlik başlıklarının yerine etkinlik içindeki her soruya farklı numara verilmesi, tablolarda etkinliklerin numaralarıyla değil isimleriyle yazma zorunluluğu doğurmuştur. YİTÖS ders kitabında ise her etkinlik başlığının farklı numarayla belirtilmesi, tabloda etkinliklerin belirtilmesinde kolaylık sağlamıştır. YİTÖS ders kitaplarında konuşma becerisine yönelik etkinlikler ayrı bir başlık veya düzenli bir sıralamayla numaralandırılmamıştır. Yani konuşma etkinliklerinde sistematik bir düzen yoktur.

İTÖS ve YİTÖS ders kitaplarında yer alan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinlikler belirlendikten sonra Keskin’in (2013) çalışmasında yer alan kültür öğeleri tespit tablosundan yararlanılarak etkinliklerin kültür öğeleri başlıkları belirlenmiştir. Kültürlerarası iletişime uygunluğun tespitinden sonra bu yaklaşımın etkinliklerde ne şekilde aktarıldığı belirlenmiştir.

İTÖS B1 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri çözümlenmiş ve etkinliklerin 10'unda kültürlerarası yaklaşıma uygun içerik tespit edilmiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 4 farklı kültür ögesine rastlanılmış, etkinliklerde 4 tane “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi tespit edilmiş, bu kültür ögesinin tamamı 6. Üniteye yer almıştır. Bu öğelerin aynı üniteye yer almış olmasının nedeni ünite konusunun bu ögenin içeriğini kapsamı olarak gösterilebilir. Etkinliklerde 3 tane “Değerler ve Eğitim” kültür ögesi, 2 tane “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi ve 1 tane “Günlük Yaşam” kültür ögesi tespit edilmiştir. Bu yaklaşıma göre tespit edilen etkinliklerdeki kültür öğelerinin dağılımı, belli bir düzen veya sıraya göre yapılmamıştır. Ders kitabında yer alan yaklaşıma uygun belirlediğimiz konuşma etkinliklerinde “Edebiyat, Sanat ve Müzik”, “Sosyal Yaşam” ve “Coğrafya ve Mekân” üst kültür öğelerine rastlanılmamıştır. Ders kitabında yer alan 6 ünitenin 5'inde yer alan “Kültürden Kültüre” ünite sonu etkinliklerinin 4'ünde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir. Bu bağlamda “Kültürden Kültüre” etkinliklerinde çoğunlukla kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma ait bulguların olması, bu etkinliklerin amaca uygun şekilde tasarlandığını göstermektedir.

YİTÖS B1 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri çözümlenmiş ve etkinliklerin 7'sinde kültürlerarası yaklaşıma uygun içerik tespit edilmiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 4 farklı kültür ögesine rastlanılmış, etkinliklerde 3 tane “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi, 2 tane “Edebiyat, Sanat ve Müzik” kültür ögesi, 1 tane “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi ve yine 1 tane “Değerler ve Eğitim” kültür ögesi tespit edilmiştir. Bu yaklaşıma göre tespit edilen etkinliklerdeki kültür öğelerinin dağılımı, belli bir düzen veya sıraya göre yapılmamıştır. Ders kitabında yer alan yaklaşıma uygun belirlediğimiz konuşma etkinliklerinde “Günlük Yaşam”, “Sosyal Yaşam” ve “Coğrafya ve Mekân” üst kültür öğelerine rastlanılmamıştır.

TÖS ve YİTÖS B1 ders kitaplarında, kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerikler belli bir düzende yer almamıştır. Yaklaşıma uygun konuşma etkinliklerinde her iki ders kitabında da 4 farklı kültür ögesine yer verilmiş, “Kişilerarası İlişkiler”, “Değerler ve Eğitim” ve “Gelenekler ve Folklor” kültür ögeleri ortak olarak yer almıştır. Belirlenen etkinliklerde her iki ders kitabında da “Sosyal Yaşam” ve “Coğrafya ve Mekân” kültür ögelerine yer verilmemiştir. Ortak olarak yer alan ve etkinliklerde yer almayan kültür ögeleri bakımından her iki ders kitabında da benzerlikler vardır.

İTÖS B2 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri çözümlenmiş ve B1 ders kitabında olduğu gibi etkinliklerin 10’unda kültürlerarası yaklaşıma uygun içerik tespit edilmiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 5 farklı kültür ögesine rastlanılmış, etkinliklerde 3 tane “Coğrafya ve Mekân” kültür ögesi, 3 tane “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi, 2 tane “Edebiyat, Sanat ve Müzik” kültür ögesi, 1 tane “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi ve yine 1 tane “Sosyal Yaşam” kültür ögesi tespit edilmiştir. Bu yaklaşıma göre tespit edilen etkinliklerdeki kültür ögelerinin dağılımı, belli bir düzen veya sıraya göre yapılmamıştır. Ders kitabında yer alan yaklaşıma uygun belirlediğimiz konuşma etkinliklerinde “Değerler ve Eğitim” ve “Günlük Yaşam” üst kültür ögelerine rastlanılmamıştır. Ders kitabında yer alan 6 ünitenin 6’sında da yer alan “Kültürden Kültüre” ünite sonu etkinliklerinin hepsinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluk tespit edilmiştir. Bu bağlamda “Kültürden Kültüre” etkinliklerinin hepsinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma ait bulguların olması, bu etkinliklerin amaca uygun şekilde tasarlandığını göstermektedir.

YİTÖS B2 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri çözümlenmiş ve etkinliklerin 11’inde kültürlerarası yaklaşıma uygun içerik tespit edilmiştir. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 5 farklı kültür ögesine rastlanılmış, etkinliklerde 3 tane “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi, 4 tane “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögesi, 1 tane “Değerler ve Eğitim” kültür ögesi, 1 tane “Coğrafya ve Mekân” kültür ögesi ve yine 1 tane “Edebiyat, Sanat ve Müzik” kültür ögesi tespit edilmiştir. Bu yaklaşıma göre tespit edilen etkinliklerdeki kültür ögelerinin dağılımı, belli bir düzen veya sıraya göre yapılmamıştır. Ders kitabında yer alan yaklaşıma uygun belirlediğimiz konuşma etkinliklerinde “Günlük Yaşam” ve “Sosyal Yaşam” üst kültür ögelerine rastlanılmamıştır. Ayrıca 5. Ünitedeki konuşma etkinliklerinin tamamında kültürlerarası yaklaşıma ait uygun içerik tespit edilmiştir. Bu durum, konu içeriğinin bu yaklaşıma uygun tasarlanmasıyla ilgilidir.

İTÖS ve YİTÖS B2 ders kitaplarında, kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerikler belli bir düzende yer almamıştır. Yaklaşıma uygun konuşma etkinliklerinde her iki ders kitabında da 5 farklı kültür ögesine yer verilmiş, “Coğrafya ve Mekân”, “Gelenekler ve Folklor”, “Edebiyat, Sanat ve Müzik” ve “Kişilerarası İlişkiler” kültür ögeleri ortak olarak yer almıştır. Belirlenen etkinliklerde her iki ders kitabında da “Günlük Yaşam” kültür ögesine yer verilmemiştir. Ortak olarak yer alan ve etkinliklerde yer almayan kültür ögeleri bakımından her iki ders kitabında da benzerlikler vardır.

Ders kitaplarında kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerikler, genellikle ünite başlığının içeriği destekleyecek şekilde tasarlanmasıyla şekillenmiştir. Bu nedenle bazı ünitelerde bu yaklaşıma uygun içerik tüm etkinlikleri kapsarken, bazı ünitelerde bu yaklaşıma uygun içerik hiç bulunmamıştır. “Gelenekler ve Folklor” kültür ögesi belirlenmiş ders kitaplarında örnekleme oluşturan etkinliklerde 11 defa kullanılmış ve kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma ait etkinliklerde en sık kullanılan kültür ögesi olmuştur. “Sosyal Yaşam” ve “Coğrafya ve Mekân” kültür ögeleri ise belirlenmiş ders kitaplarında örnekleme oluşturan etkinliklerde 1 defa kullanılmış ve kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma ait etkinliklerde en az kullanılan kültür ögeleri olmuştur. Özellikle dilin işlevselliği düşünüldüğünde “Sosyal Yaşam” kültür ögesinin az olmasının bir eksiklik olduğu söylenebilir.

İTÖS ve YİTÖS ders kitaplarında konuşma etkinlikleri incelenmiş, inceleme sonucunda kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygunluğu tespit edilmiş olan konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun olan ve uygun olmayan konuşma etkinliklerine dair sayısal ve yüzdeler tablo ve şekillerde belirtilmiştir. İTÖS ve YİTÖS'te yer alan ünite sayıları farklılık arz ettiği için doğru sonuçları verecek bir sayısal karşılaştırma mümkün olmamıştır. Ders kitapları arasındaki karşılaştırma yüzdeler oranlar üzerinden yapılmıştır.

İTÖS B1 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri kültürlerarası iletişime uygun içerikler yönüyle sayısal ve oransal olarak çözümlenmiş, 41 konuşma etkinliği belirlenmiş ve 10'unda örnekleme uygun içeriğe rastlanılmıştır. Bu yaklaşıma uygun etkinliklerin çoğu 6. Üniteye yer almış ve 7 etkinlikten 4 tanesinde uygun içerik tespit edilmiştir. Bu üniteye uygun etkinliğin diğer etkinliklere göre fazla olmasının sebebi olarak “İnsanlar Konuşa Konuşa” isimli ünite başlığının yaklaşıma uyumlu olması gösterilebilir. Konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerikler, belli bir düzende ve sayıda yerleştirilmemiştir. Ders kitabındaki konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranı ise %24 olarak belirlenmiştir. Üniteler arasında yaklaşıma uygun etkinlik sayıları arasında bir eşitlik veya yakınlık bulunmamaktadır. Bu nedenle her ünite için ayrı değerlendirme yapılacak olursa yüzdeler oranlarda farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır.

YİTÖS B1 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri kültürlerarası iletişime uygun içerikler yönüyle sayısal ve oransal olarak çözümlenmiş, 32 konuşma etkinliği belirlenmiş ve 7'sinde örnekleme uygun içeriğe rastlanılmıştır. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 1. Ünite, 4. Ünite ve 5. Üniteye kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerik bulunmazken 7. Ünite ve 8. Üniteye 2'ser adet içerik tespit edilmiştir. Bu nedenle konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içeriklerin belli bir düzende ve sayıda olmadığı yorumlanabilir. Ders kitabındaki konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranı ise %22 olarak belirlenmiştir. Üniteler arasında yaklaşıma uygun etkinlik sayıları arasında bir eşitlik veya yakınlık bulunmamaktadır. Bu ders kitabında da her ünite için ayrı değerlendirme yapılacak olursa yüzdeler oranlarda farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır.

İTÖS ve YİTÖS B1 ders kitapları incelenmiş ve yaklaşıma uygun etkinlik sayısı oranı İTÖS ders kitabında %24, YİTÖS ders kitabında ise %22 olarak belirlenmiştir. Ders kitaplarındaki yaklaşıma uygun etkinlik sayısı oranları arasında belirgin bir fark bulunmamaktadır. Fakat her iki ders kitabında da üniteler ayrı değerlendirildiğinde farklı sayıda yaklaşıma uygun içeriğe rastlanmıştır. Bunun sebebi ünite başlıklarının ve içeriklerinin kültürel iletişime uygunluğu etkileyebilecek olmasıdır. Bu sebeple ders kitaplarında ünite özelinde bir oranlama yapılacak olursa birbirinden farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır.

İTÖS B2 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri kültürlerarası iletişime uygun içerikler yönüyle sayısal ve oransal olarak çözümlenmiş, 42 konuşma etkinliği belirlenmiş ve 10'unda örnekleme uygun içeriğe rastlanılmıştır. Her üniteye kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerik tespit edilmiştir. Bu yaklaşıma uygun etkinliklerin çoğu 1. Üniteye yer almış ve 7 etkinlikten 3 tanesinde uygun içerik tespit edilmiştir. Ünite konusunun iletişimsel yaklaşıma uyumlu olması bu durumu ortaya çıkarmıştır. Fakat konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerikler, belli bir düzende ve sayıda yerleştirilmemiştir. Ders kitabındaki konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranı ise %24 olarak belirlenmiştir. Her ünite için ayrı değerlendirme yapılacak olursa yüzdeler oranlarda farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır.

YİTÖS B2 ders kitabında belirlenmiş olan konuşma etkinlikleri kültürlerarası iletişime uygun içerikler yönüyle sayısal ve oransal olarak çözümlenmiş, 31 konuşma etkinliği belirlenmiş ve 11'inde örnekleme uygun içeriğe rastlanılmıştır. Konuşma etkinlikleri incelendiğinde 4. Ünite ve 7. Üniteye kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerik bulunmazken 2. Üniteye 5 etkinlikten 3'ünde yaklaşıma dair içeriğe rastlanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içeriklerin, belli bir düzende ve sayıda yerleştirilmediği söylenebilir. Ders kitabındaki konuşma etkinliklerinde kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerin oranı ise %35 olarak belirlenmiştir. Üniteler arasında yaklaşıma uygun etkinlik sayıları arasında bir eşitlik veya yakınlık bulunmamaktadır. Bu nedenle bu ders kitabında da her ünite için ayrı değerlendirme yapılacak olursa yüzdeler oranlarda birbirinden uzak sonuçlar ortaya çıkacaktır.

İTÖS ve YİTÖS B2 ders kitapları incelenmiş ve yaklaşıma uygun etkinlik sayısı oranı İTÖS ders kitabında %24, YİTÖS ders kitabında ise %35 olarak belirlenmiştir. Ders kitaplarındaki yaklaşıma uygun etkinlik sayısı oranları arasında belirgin bir fark ortaya çıkmıştır. YİTÖS ders kitabındaki bu yüksek oran, ünitelerin kültürlerarası iletişime uygun içeriği fazlaca barındırmasıyla ilgilidir. Ayrıca her iki ders kitabında üniteler ayrı değerlendirildiğinde farklı sayıda yaklaşıma uygun içeriğe rastlanmıştır. Bunun sebebi de ünite başlıklarının ve içeriklerinin kültürel iletişime uygunluğu etkileyebilecek olmasıdır. Bu sebeple ünite özelinde bir oranlama yapılacak olursa birbirinden farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır.

Ders kitaplarına genel olarak bakıldığında, yaklaşıma uygun etkinlik oranları bakımından YİTÖS B2 ders kitabında %35’lik bir oran olması nedeniyle bariz bir fark görülmektedir. YİTÖS B1 ders kitabında ise bu oran %22’de kalmıştır. İTÖS B1 ve B2 ders kitaplarının her ikisinde de bu oran %24 olarak ortaya çıkmıştır. İTÖS ders kitapları, hem kültürlerarası iletişime uygun etkinliklerdeki kültür oranlarının dağılımı, hem de etkinlik sayılarının oranı bakımından daha düzenli ve sistematik şekilde tasarlanmıştır. İTÖS ders kitaplarında “Kültürden Kültüre” bölümleri bu oranları ve dağılımları olumlu yönde etkilemiştir.

Araştırma sonuçlarına bakılarak aşağıdaki öneriler sunulmuştur.

Yabancı dil öğrenmek, aynı zamanda kültür alışverişinde bulunmayı gerektirir. Dili öğrenen, öğrendiği dili sosyal yaşamda kullanmalı ve hedef kültürle bir bağ kurabilmelidir. Bu bağlamda dili tam öğrenmek için kültürlerarası iletişimsel yeterliği sağlamak gerekmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için öğrenci, öğretim görevlisi ve ders kitabı yazarlarına ayrı ayrı sorumluluk düşmektedir.

Yabancı dil öğretiminde öğrencinin kültür alışverişini sağlamak için yeterli düzeyde materyal kullanılmalı, materyallerde kültür öğeleri belli bir düzen ve sayıda yer almalıdır. Ayrıca bu öğelerin tamamı etkinliklerin geneline yayılmalıdır. Kültür öğeleri verilirken kültürlerarası iletişimsel yaklaşıma uygun içerikler tasarlanmalı ve öğrenciler, uygulamaları nerede kullanacakları yönünde bilinçlendirilmelidir.

Ders kitaplarında kültür aktarımı yapılırken temel seviyelerde (A1 ve A2) sadece hedef kültüre yönelik basit uygulamalarla farkındalık oluşturmak amaçlanmalı ve öğrenciye tek taraflı kültür aktarımı yapılmamalıdır. Hedef kültüre ait karmaşık yapıdaki kültür öğeleri orta seviyeden (B1 ve B2) başlayarak verilmeli ve ileri seviyelere doğru arttırılmalıdır.

Günlük yaşamda karşılaşılması güç olan veya tartışmalı durumlara yönelik uygulamalardan uzak durulmalıdır. Daha çok öğrencinin işine yarayacak ve günlük yaşamda kolaylık sağlayacak uygulamalara yer verilmelidir. Kültürlerarası yeterliğin kazandırılması için kültür öğelerinin kaynak kültürü de destekleyecek nitelikte aktarılması gerekmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Avrupa Konseyi/Modern Diller Bölümü. *Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi Öğrenim, Öğretim ve Değerlendirme*, 2013. Erişim 4 Ocak 2021, https://www.telc.net/fileadmin/user_upload/Publikationen/Diller_ain_Avrupa_Ortak_oneriler_AEeraevesi.pdf
- Barın, Erol, Şaban Çobanoğlu, Şeref Ateş, Mustafa Balcı, Cihan Özdemir (ed.). *Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti B1 Ders Kitabı*. Ankara: Merdiven Reklam Tanıtım, 2015.
- Barın, Erol, Şaban Çobanoğlu, Şeref Ateş, Mustafa Balcı, Cihan Özdemir (ed.). *Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti B2 Ders Kitabı*. Ankara: Merdiven Reklam Tanıtım, 2015.
- Boylu, Emrah. "Dil-Kültür İlişkisi ve İranda Türkçe Öğretime Etkisi", *Karamanolu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Aratırmalar Dergisi* 4 (2014): 19-28.
- Bölükbaş, Fatma, Mehmet Y. Yılmaz (Ed.). *İstanbul Yabancılar İçin Türkçe B1 Ders Kitabı*. İstanbul: Kültür Sanat, 2017.
- Bölükbaş, Fatma, Mehmet Y. Yılmaz (Ed.). *İstanbul Yabancılar İçin Türkçe B2 Ders Kitabı*. İstanbul: Kültür Sanat, 2017.
- Demir, Ahmet, Açık, Fatma. "Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Kültürlerarası Yaklaşım Ve Seçilecek Metinlerde Bulunması Gereken Özellikler", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 30 (2011): 51-72.
- Doğan, Yusuf. "Konuşma Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik Etkinlik Önerileri", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/1 (2009): 185-204.
- Göçer, Ali. "Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Konuşma Becerisinin Kazandırılması", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015): 21-36.
- Gürsoy, Serdar, Güleç, İsmail. "Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kültürel Öğelerin Aktarımı: Gökkuşluğu Türkçe Öğretim Seti Temel Seviye Örneği", *IV. Sakarya'da Eğitim Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde, 98-119.Sakarya (2015).
- Güzel, Abdurrahman, Barın, Erol. *Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013
- İltar, Latif. *Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde kullanılan ders kitaplarındaki okuma metinlerinin farklı değişkenler açısından değerlendirilmesi*. Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2018.
- İltar, Latif. «Dil Edinimi, Dil Öğrenimi/Öğretimi ve Dil Eğitimi Üzerine Tartışmalar», Boylu, Emrah, İltar Latif. (Ed.) *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Politika, Program, Yöntem ve Öğretim* içinde, 1-26. Ankara: PEGEM, 2019.
- İltar, Latif. «Kültürlerarası İletişimsel Dil Yeterliği Bağlamında Göçmenlere Türkçe Öğretimi», Başar, Umur, Tüfekçioğlu Burak. (Ed.) *Göçmelere Türkçe öğretimi* içinde, 45-66. Ankara: Nobel. 2020.
- İşcan, Adem, Yassıtaş, Tufan. «Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ders kitaplarında kültür aktarımı: Yedi iklim Türkçe öğretim seti örneği (B1-B2 düzeyi)», *Aydın Tömer Dil Dergisi* 3/1 (2018): 47-66.
- Kalenderoğlu, İhsan. "Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Kullanılan Temel Düzey (A1, A2) Ders Kitaplarında Kültür Aktarımı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/12 (2015): 73-83.
- Kara Özkan, Neşe. "Yabancı Di Olarak Türkçede Kelime Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Baytark Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2020): 126-139.
- Korkmaz, Cihat Burak. "Yumuşak Güç Kaynağı Bağlamında Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretimi", *Baytark Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2020): 74-95, erişim 1 Ocak 2021, DOI:10.48174/buaad.820640

- Kurudayıoğlu, Mehmet. “Konuşma Eğitimi ve Konuşma Becerisini Geliştirmeye Yönelik Etkinlikler” *TÜBAR-XIII*, (2003): 287-309.
- Nurlu, Muammer. *Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi*. Ankara: Kalem Kitap Yayınevi, 2019
- Okur, Alparslan, Keskin, Funda. “Yabancılara Türkçe öğretiminde kültürel öğelerin aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği”, *International Journal of Social Science Volume 6 Issue 2 6/2* (2013): 1619-1640.
- Temizkan, Mehmet. “Akran Değerlendirmenin Konuşma Becerisinin Geliştirilmesi Üzerindeki Etkisi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6/12* (2009): 90-112.
- Temizyürek, Fahri. “İlköğretim ikinci kademede konuşma becerisinin geliştirilmesi” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 40/2* (2007): 113-131.
- Uyar, Yusuf. *Türkçe Öğretiminde Kültür Aktarımı ve Kültürel Kimlik Geliştirme*. Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2007.

Türk Diasporasında Vatandaşlık Bilinci: Yasal ve Politik Bağlam

Citizenship Consciousness in Turkish Diaspora: Legal and Political Context

Gizem KOLBAŞI MUYAN¹ 



ÖZ

Bu çalışmada, Türk diasporasının Türk vatandaşlığına sahip olmasının iki açıdan önemli olduğu vurgulanmaktadır. İlk olarak, Türkiye'nin diaspora politikaları bağlamında, Türk diasporasının öznelinin (vatandaş, soydaş, akraba topluluk, vb.) içerisinde yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının, Türk vatandaşlığı statüsünün etkisiyle Türkiye'de birçok hakka sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda (m.66) yapılan Türk tanımının Türk vatandaşlığı ile ilişkilendirilmesinin de doğal bir sonucudur. İkinci olarak ise Türk vatandaşlığı, özellikle Avrupa Birliği (AB) üyesi devletlerde yaşayan Türkler için Türkiye-AB ortaklık hukuku bağlamında önemli yasal haklar getirmektedir. Bu noktada, Avrupa Birliği Adalet Divanı'nın (ABAD) çalışma kapsamında incelenen kararları da bu haklara ilişkin önemli bir yasal zemin oluşturmaktadır. Çalışma, üç araştırma yöntemi üzerinden kurgulanmıştır. İlk olarak, Türkiye'nin Türk diasporasına ilişkin politikaları çözümlenmiştir. Bu çözümlenme (i) literatür incelemesi, (ii) Türk hukukun incelenmesi, (iii) Türkiye'nin ilgili kurumlarının uygulamalarının incelenmesi ile yapılmıştır. İkinci olarak, Türk vatandaşlarının, Türkiye-AB ortaklık hukuku ile ortaya konan haklarının yasal arka planına odaklanılmıştır. Üçüncü ve son olarak da Türk vatandaşlarının AB üyesi devletlerle ilişkilerindeki güncel gelişmeleri ve ortaya çıkan tartışmalı durumları yorumlaması ve bağlayıcı hükümler içermesi nedeniyle son dönemde verilen ABAD kararları incelenmiştir. Araştırmanın sonucu olarak, Türk vatandaşlığının, Türk diasporasına (yurt dışında yaşayan Türklerin) hem Türkiye ile hem de yaşadıkları ülkelerle ilişkilerinde önemli haklar, kazanımlar ve ayrıcalıklar getiren bir yasal araç olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Türk Diasporası, Türk Vatandaşlığı, Türkiye-AB Ortaklık Hukuku, Ulusötesi Vatandaşlık, Avrupa Birliği Adalet Divanı (ABAD) Kararları

ABSTRACT

In this study, it is emphasized that Turkish citizenship is important in two aspects. First, in the context of Turkey's diaspora policy, Turkish citizens living abroad as the subject of Turkish diaspora (citizens, fellow descendants, relative communities, etc.) have many rights with the effect of Turkish citizenship status in Turkey. This is a natural result of the definition of Turk which is associated with Turkish citizenship in the Constitution of the Republic of Turkey (article 66). Secondly, Turkish citizenship, especially for Turks living in European Union (EU) member states, brings important legal rights in the context of EU law. At

***Sorumlu yazar/Corresponding author:**
Gizem Kolbaşı Muyan (Bağımsız Araştırmacı),
Ankara, Türkiye
E-posta: gkolbasi@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0403-5836

Başvuru/Submitted: 01.02.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
20.02.2021
Kabul/Accepted: 05.03.2021
Online Yayın/Published Online: 05.05.2021

Atıf/Citation: Kolbasi Muyan, Gizem. "Türk Diasporasında Vatandaşlık Bilinci: Yasal ve Politik Bağlam." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 259-280.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.872446>

this point, the decisions of the European Court of Justice (ECJ), which are examined within the scope of the study, also reveal an important legal basis for these rights. The study is structured over three research methods. First, the policies were resolved on Turkey's diaspora policies. This analysis was done on three pillars: (i) review of the literature on diaspora and Turkish diaspora, (ii) the examination of Turkish law, (iii) analysis of the applications and implementations of the relevant institutions of Turkey. Second, the study focused on the legal background of the rights of Turkish citizens set forth by Turkey-EU association law. Thirdly, and lastly, the recent ECJ decisions have been examined due to their interpretation of the current developments and controversial situations arising in the relations of Turkish citizens with EU member states and their binding provisions. As a result of the research, Turkish citizenship has been identified as a legal tool that brings important rights, gains and privileges for Turkish diaspora (Turkish citizens living abroad) in their relations both with the (EU) countries they reside in and their home country, Turkey.

Keywords: Turkish Diaspora, Turkish Citizenship, Turkey-EU Association Law, Transnational Citizenship, European Court Of Justice (ECJ)

EXTENDED ABSTRACT

The concept of citizenship receives scholarly attention in the migration literature. It often comes to the agenda related with the immigrant integration. Despite of the increasing attention to the concept of citizenship in migration studies, it has received limited interest from diaspora studies. This article revisits the citizenship concept from the diaspora perspective more specifically in the context Turkish diaspora. Main aim is to point out the meaning of Turkish citizenship for Turkish diaspora from the legal perspective. More importantly the rights derived from EU-Turkey association law are discussed in order to underline the importance of Turkish citizenship for their legal position in the countries they reside in. In this regard, Turkish citizenship will be analyzed in the context of both national (Turkey) and EU context by employing not only the legal documents at the national and EU level but also the judgments of the European Court of Justice (ECJ). The article argues that Turkish citizenship is an important legal tool for Turkish diaspora to enjoy with the better rights and opportunities both in Turkey and European Union (EU) Member States (MSs).

The first part mainly highlights the conceptual and theoretical background. Although there is not any agreed definition of Turkish diaspora, this article reflects a narrow perspective and refers to the Turkish citizens living abroad as Turkish diaspora. The citizenship tie and status of Turkish diaspora influence their relationship with their homeland (Turkey and Turkish society) and strengthen their political, economic and social embeddedness to the homeland. In this regard, Turkey allows not only dual citizenship but also multiple citizenships. In addition to this, it tries to continue its strengthened relation with the ones who renounce their citizenship in order to naturalize through Blue Card. The article refers to the rights and responsibilities of Turkish citizenship under three spheres: Right to vote and stand for elections, military service and economic aspect. When the citizenship policies are considered, it could be concluded that Turkey wants to strengthen its relationship with its diaspora and tries to attract the attention of Turks abroad to the Turkish citizenship by attributing more rights and opportunities and less responsibilities. In this respect, Turkey could be referred as a "transnational nation-state" and reflects a transnational citizenship policy.

The second part discusses the rights of Turkish diaspora derived from Turkish citizenship in the EU MSs. Although there is a tendency to discuss homeland citizenship in relation with the country of origin and homeland society, in this study the importance of Turkish citizenship will be elaborated in the context of country residence. Turkish citizens, in some cases, could even receive better treatment than the citizens of the country of residence and/or EU citizens. This “reverse discrimination” which refers to the less favorable treatment of citizens of the country of residence mainly results from the interaction between national and EU law. The case law of the ECJ clarifies the rights of Turkish citizens in the EU. Therefore, the more favorable situation of Turkish citizens compared with the citizens of EU MSs and/or EU citizens is discussed as a result of the analyses of the judgments of the ECJ on EU-Turkey association law in three spheres: Lawful residence and expulsion, family reunification and social security.

Due to the rights derived from EU-Turkey association law, Turkish citizenship also strengthens the legal position of Turkish diaspora in the EU MS. In this regard, Turkish citizenship promotes the active participation of Turkish diaspora to the social and economic life in the country of residence. It could be argued that the transnational citizenship of Turkish diaspora could foster their integration to the country and society of residence. Therefore, as opposed to the discussions from the perspective of countries of immigration which perceives transnationalism and integration as a zero-sum game, Turkish citizenship could be in a complementary position in the integration debate. The article also concludes that in addition to the sentimental meaning of Turkish citizenship to Turkish diaspora, there are pragmatic considerations which could also foster the meaning of Turkish citizenship even for post migration generations.

Giriş

Vatandaşlık kavramı, genel olarak göç araştırmalarında özel olarak ise göçmenlerin entegrasyonu tartışmalarında yoğun bir şekilde gündeme gelmektedir. Ancak giderek artan bu ilgiye rağmen, sosyal ve yasal anlamıyla “vatandaşlık” kavramı, diaspora çalışmalarında yeterince ilgi görmemektedir. Oysa bu ilgiyi fazlasıyla hak eden bu kavrama ilişkin var olan boşluğu bir nebze olsun doldurabilmek amacıyla bu çalışmada vatandaşlık olgusuna diaspora bağlamında odaklanılacaktır.

Türk diasporasının Türk vatandaşlığı bağı ve statüsü, öncelikle ana vatan (Türkiye ve Türk toplumu) ile ilişkilerini etkilemekte, siyasal, ekonomik ve sosyal bağları güçlendirmektedir. Nitekim vatandaşlık politikaları dikkate alındığında Türkiye’yi, büyük ve güçlü bir diasporaya sahip olduğunu düşünen “ulusötesi bir ulus-devlet” olarak adlandırmak olanaklıdır.¹ Türk diasporasının Türk vatandaşlığı bağı ve statüsü, özellikle AB üyesi devletlerde de özel bir önem taşımakta, Türk vatandaşlığı AB üyesi ülkelerde yaşayan Türkler için birçok hak sağlamakta ve bu hakları koruma altına almaktadır. Bu nedenle, özellikle AB üyesi ülkelerde yaşayan Türk diasporasının “Türk vatandaşlığı”na sahip olması, sadece duygusal kaygılardan (Türkiye ve Türk toplumu ile olan bağlarını korumak) kaynaklanan bir seçim değil, Türk göçmenler için pratik kazanımlar da sağlayan bir gerekliliktir.

Bu bağlamda, bu çalışmanın temel iddiası, Türk diasporasının (yurt dışında yaşayan Türklerin) Türk vatandaşlığına sahip olmasının, hem Türkiye ile ilişkilerinde (diaspora politikalarını etkileme) hem de yaşadıkları ülkelerle ilişkilerinde (Türkiye-AB ortaklık hukuku ve kazanılmış haklar / tersine ayrımcılık) önemli bir yasal araç olduğudur.

Çalışmada, Türk diasporasının, ana vatan vatandaşlığı ile Türkiye’de ve yaşadıkları ülkelerde ne tür hak ve ödevlere sahip olduğu ortaya konulmaktadır. İlk bölümde, kavramsal ve kuramsal tartışmalara yer verilecek ve Türkiye’nin diasporasına bakışı Türk vatandaşlığı üzerinden çözümlenecektir. Son bölümde, “Türk vatandaşlığı”nın, yurt dışında yaşayan Türkler (Türk diasporası) için yaşadıkları ülkelerde ne tür kazanımlar sağladığı vurgulanacaktır. Bu amaçla Türkiye-AB ortaklık hukuku ve bu kapsamda elde edilen haklar (tersine ayrımcılık) araştırılacak ve özellikle Avrupa Birliği Adalet Divanı (ABAD) kararları tartışılacaktır.

1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Vatandaşlık kavramı göç çalışmalarında ağırlıklı olarak yaşanılan ülke² bağlamında ele alınmaktadır. Diaspora çalışmalarına ilginin artması ve göçmen toplumların da diaspora literatüründe ele alınması ile vatandaşlık olgusu göç veren ülke³ ile ilişkili olarak da tartışılmaya başlanmıştır. Vatandaşlık konusu özellikle 1990’lardan itibaren göç veren ülke ve diaspora ile ilişkili olarak farklı şekillerde ele alınmıştır. Diaspora ile ana vatan arasındaki vatandaşlık

1 Nina Glick Schiller ve Georges Eugene Fouron, *Georges Woke Up Laughing: Long Distance Nationalism and Search for Home* (Durham/London: Duke University Press, 2001), 21-22.

2 Bu çalışmada, göç alan ülke ve yaşanılan ülke ifadeleri aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanılmaktadır.

3 Bu çalışmada, göç veren ülke, köken ülke, ana vatan kavramları aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanılmaktadır.

bağı, kullanıldığı çerçeveye göre vatandaşlık kavramının başına farklı sıfatlar getirilerek ifade edilmeye çalışılmıştır: Çok-katmanlı (multilayered), bölgesel olmayan (non-territorial), yurt dışı (extra-territorial), ikametsiz (non-residential), benzer (quasi) ve ulusötesi (transnational).⁴ Bu çerçevede ulusötesi vatandaşlık (transnational citizenship) kavramı, konuya ilişkin yazında yeni bir tartışma ve araştırma alanı olarak daha sık gündeme gelmeye başlamıştır.⁵

Çifte (çoklu) vatandaşlık üzerine en yaygın tartışma ise göçmenlerin ana vatanlarına ekonomik katkısı, yani göçmen işçi dövizlerini gönderen ülkeye çekme bağlamında yürütülmektedir.⁶ Göçmen vatandaşların özellikle göç - kalkınma ilişkisinde ana vatanlarına ulusötesi ekonomik katkısı akademide ilgi çekmeye devam etmektedir. Vatandaşlık bağının ana vatanla etkileşimi bağlamında günümüzde en yaygın ele alındığı başlık ise siyasi katılım konusundadır. Göçmenlerin ve çifte vatandaşların ana vatanlarında oy vermesi ve siyasi süreçlere katılımı konusu, özellikle 1990'ların ortalarından itibaren akademik tartışmaların odağında yer almaktadır. Bunun temel nedeni ise toprak ile ilişkilendirilen bir tanımdan uzaklaşarak, sınır dışında yaşayan göçmenlerin de dâhil edileceği millet ve vatandaşlık tanımına gidilmesinde yatmaktadır.

Bu çalışmada, Türk diasporasının ulusötesi vatandaşlık bağı, ana vatanın onlara sağladığı yasal çerçeve, hak ve ödevleri bağlamında yansıtılmaktadır. Bu bağlamda, Türk vatandaşlığının yurt dışında yaşayan Türk vatandaşları için Türkiye'de sağladığı haklar ve kolaylıkların yanı sıra, özellikle AB üyesi ülkelerde yaşayan Türk vatandaşları için AB bünyesinde de sağladığı haklar ve kolaylıkların bulunduğu vurgulanmaktadır.

Türkiye'nin diaspora ve Türk diasporası tanımı, Türk vatandaşlığının yasal arka planı ve yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının hak ve ödevleri açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle öncelikli olarak Türkiye'nin diaspora politikalarının tartışılması yararlı olacaktır. Türkiye'nin diaspora politikaları, tarihsel ve yasal arka planı daha öncelere dayanmakla beraber, özellikle 21. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamıştır. Ancak bu süreç, henüz, açık ve net bir Türk diasporası tanımının yapılması, dış politikayı belirleyen yasal alt yapının kurulması, kurumsal yapıların ve görev alanının belirgin bir şekilde tanımlanmasıyla sonuçlanmamıştır. Türk diasporasına ilişkin bu kavramsal belirsizlik, dünya genelinde diaspora konusuna ilişkin kavramsal ve kuramsal gelişmelerden görece az oranda etkilenmiş, konuya ilişkin akademik araştırmalar Türk akademisinde son dönemlerde ortaya çıkmaya başlamıştır. Türk diaspora

4 Kim Barry, "Home and Away: The Construction of Citizenship in an Emigrant Context", *New York University Law Review* 81, 1 (2006); David Fitzgerald, "Rethinking Emigrant Citizenship", *New York University Law Review* 81, 1 (2006).

5 Rainer Bauböck, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration* (Aldershot: Edgard Elgar, 1994); Rainer Bauböck, "Cold Constellations and Hot Identities: Political Theory Questions about Transnationalism and Diaspora", *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, editörler: Rainer Bauböck ve Thomas Faist (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010); Michael Collyer, "Diasporas and Transnational Citizenship", *The Oxford Handbook of Citizenship*, editörler: Ayelet Shachar, Rainer Bauböck, Irene Bloemraad ve Maarten Vink, (Oxford: Oxford University Press, 2017).

6 Thomas Faist, "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture", *Ethnic and Racial Studies* 23, 2 (2000):192.

politikalarını belirlemenin ön gereği olan tanım sorunu, küresel tartışmalardan yola çıkılarak, Türkiye’deki kavramsal gelişmeler ve kurumsal uygulamalar bağlamında çözümlenmeye çalışılacaktır.

Yunanca *dia* (için) ve *sporos* (tohum) kelimelerinden türeyen diaspora sözcüğü, etrafa saçılmış / dağılmış tohumlar anlamına gelmektedir. Uluslararası göçün, çeşitli nedenlerle son yıllarda giderek artmasından dolayı, dünya genelinde göçmen sayısı hızla artmış, bu da doğduğu ve / veya vatandaşı olduğu ülke dışında yaşayan insanların sayısının yüz milyonlarla ifade edildiği bir küresel gerçekliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşte bu küresel durum, diaspora kavramının yeniden düşünülmesini, tartışılmasını ve geçmişe oranla daha sık ve daha kolay kullanılmasını sağlamıştır.⁷

Türk diasporası kavramı, öncelikle bu kavramı oluşturan iki sözcüğün (‘Türk’ ve ‘Diaspora’) Türkiye’de ve Türkçede nasıl tanımlandığı ile ilgilidir. ‘Türk’ sözcüğü, Türkiye Cumhuriyeti’nin normlar hiyerarşisi bağlamında en üst yasal belgesi olan Anayasa’nın 66. maddesinde yer alan “Türk Vatandaşlığı” başlığı altında “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür.” ifadesiyle tanımlanmıştır.⁸ Bu anayasal tanım, Türk kavramını, tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde açık bir şekilde Türk hukukuna, dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti devletinin diğer yasal düzenlemelerine (yasa, Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi, yönetmelik, yönerge, vb.) ve kurumsal uygulamalarına (politikalarına) yön vermesi gereken bir çerçevede ortaya koymaktadır. Ancak anayasaya uygun olması beklenen diğer yasal belge, uygulama, siyasi söylem ve hatta yargı kararlarında dahi Türk kavramının, anayasal tanıma uygun Türk vatandaşlığı bağlamında değil, etnik bir kimlik anlamıyla kullanıldığına dair tartışmalar bulunmaktadır.⁹ *Büyük Türkçe Sözlük*’te ‘Türk’ sözcüğü ise “1. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan halk ve bu halktan olan kimse; 2. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan, Türkçenin değişik lehçelerini konuşan soy ve bu soydan olan kimse” olarak tanımlanmaktadır. Görüldüğü üzere, sözlükte yer alan ilk anlam, Anayasa’nın 66. Maddesi ile uyumludur, ancak ikinci anlam vatandaşlık bağına aşan bir soy bağına işaret etmektedir.

Türk Diasporası kavramının ikinci sözcüğü olan ‘diaspora’ ise Türkiye’nin, yurt dışındaki toplumsal varlığı olarak çok geniş bir anlamda kullanılmış, bu kullanımın içine Türkiye dışında yaşayan (i) vatandaşlar, (ii) soydaşlar, (iii) akraba topluluklar, (iv) Osmanlı mirası topluluklar, (v) tüm müslümanlar ve hatta (vi) Türkiye’de eğitim gören uluslararası öğrenciler bile zaman zaman dahil edilmiştir. Türk Dil Kurumu tarafından 2011 yılında basılan *Büyük Türkçe Sözlük*’ün 11. baskısında¹⁰ diaspora sözcüğü üç farklı anlamda tanımlanmaktadır: “1. Herhangi bir ulusun veya inanç mensuplarının ana yurtları dışında azınlık olarak yaşadıkları yer. 2. Herhangi bir

7 Fırat Yıldız, “Diaspora Kavramı: Tarihçe, Gelişme ve Tartışmalar”, *Hacettepe Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1, Sayı: 18 (2013).

8 *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, m.66, https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tc_anayasasi.maddeler?p3=66, Erişim: 24.01.2021

9 Fırat Yıldız, “Türk Kamu Yönetiminde Soydaş Sorunsalı”, *Amme İdaresi Dergisi* 51, 4 (2018).

10 TDK, *Büyük Türkçe Sözlük* (11. Baskı) (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011).

ulusun yurdundan ayrılmış kolu, kopuntu. 3. Yahudilerin ana yurtlarından ayrılarak yabancı ülkelerde yerleşen kolları, kopuntu.” Sonuç olarak Türk ve diaspora kavramlarına ilişkin, yasal ve etimolojik tanımlamalar bağlamında “Türk diasporası”, Türkiye dışında yaşayan Türkleri, yani Türkiye dışında yaşayan Türk vatandaşlarını ifade etmektedir / etmelidir. Bu kavramsal tespitin ardından, Türkiye’nin diaspora politikalarına ilişkin yorum ve çözümleme yapmak daha sağlıklı ve tutarlı olacaktır.

1.1. Türk vatandaşlığının ve Mavi Kart’ın yasal arka planı

Türk diasporasının öznesi, Türk vatandaşlarının bir kısmıdır: Yurt dışında yaşayan Türk vatandaşları. Bu tanım, bizi, Türk vatandaşlığının niteliğine ilişkin yeni bir yasal zemine taşımaktadır. Bu yasal zemin, Türk tanımını Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı ile ilişkilendiren Anayasa’daki açık ifadenin ardından, Türk Vatandaşlığı Kanunu’na¹¹ göz atmayı gerekli kılmaktadır.

29 Mayıs 2009 tarih ve 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu (m.3-ç), Türk vatandaşını “Türkiye Cumhuriyeti Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan kişi” olarak tanımlamaktadır. Yasada, vatandaşlığa, devlet ile olan yasal bağ dışında, herhangi bir dil, din, etnik kimlik, cinsiyet, cinsel tercih, ideolojik / politik tutum vb. ölçüt getirilmemiş olması önemlidir.

Türk Vatandaşlık Kanunu’nun, Türk vatandaşlarına yukarıda belirtilen yasal bağ dışında herhangi bir ölçüt getirmemesinden başka, iki konu daha çalışmamız açısından önemlidir. Bunların birincisi, “çok (çifte/çoklu) vatandaşlık”, ikincisi ise Mavi Kartlılar konusudur. Kanunun “Çok vatandaşlık” başlıklı 44. maddesinde “Herhangi bir nedenle yabancı bir devlet vatandaşlığını kazanan kişilerin, bu durumlarına ilişkin belgeleri ibraz etmeleri ve yapılacak inceleme sonucunda kayden aynı kişiler olduklarının tespiti hâlinde, nüfus aile kütüklerindeki kayıtlarına çok vatandaşlığa sahip olduklarına dair açıklama yapılır.” hükmü yer almaktadır. Bu hükümden de anlaşıldığı üzere Türkiye, vatandaşlarının başka devlet(ler)in vatandaşı olmasını engellememekte, bunda bir sorun görmemektedir. Hatta bu makalenin yazarlarının uygulamada gözlemlediği durum, Türkiye’nin, yurt dışında yaşayan vatandaşlarını yaşadığı ülkenin vatandaşlığını almaları konusunda teşvik ettiği yönündedir.

Türk Vatandaşlık Kanunu’nun “Çıkma izni almak suretiyle Türk vatandaşlığını kaybeden kişilere tanınan haklar” başlıklı 28. maddesinde

Doğumla Türk vatandaşı olup da çıkma izni almak suretiyle Türk vatandaşlığını kaybedenler ve kendileri ile birlikte işlem gören çocukları; millî güvenliğe ve kamu düzenine ilişkin hükümler saklı kalmak kaydıyla askerlik hizmetini yapma yükümlülüğü, seçme ve seçilme, kamu görevlerine girme ve muafen araç veya ev eşyası ithal etme hakları dışında, sosyal güvenliğe ilişkin kazanılmış hakları saklı kalmak ve bu hakların kullanımında ilgili kanunlardaki hükümlere tabi olmak şartıyla Türk vatandaşlarına tanınan haklardan aynen yararlanmaya devam ederler, hükmü yer almaktadır.

11 *Türk Vatandaşlık Kanunu*, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2009/06/20090612-1.htm>, Erişim: 24.01.2021.

Bu maddede, Türk vatandaşları olmayanların Türk vatandaşlarına tanınan haklardan aynen yararlanmaya devam etmeleri öngörülmesine rağmen, dört konunun istisna olarak belirtilmesi önemlidir: (i) askerlik hizmetini yapma yükümlülüğü, (ii) seçme ve seçilme, (iii) kamu görevlerine girme, (iv) muafin araç veya ev eşyası ithal etme.

Çok vatandaşlık, Türk vatandaşlarına, başka ülkelerin vatandaşlığını da kazanma olanağı sağlamış ve bu hakkı herhangi bir sayı ile sınırlandırmamıştır. Türkiye’de konuya ilişkin yazında “çifte vatandaşlık” olarak geçse de kanunun öngördüğü vatandaşlık sayısı çift (iki) olarak sınırlandırılmamış, “çok” denilerek herhangi bir üst sınır dahi konulmamıştır. Dolayısıyla Türk vatandaşlarının -teorik olarak- aynı anda onlarca farklı devletin vatandaşı olmasında Türk hukuku açısından bir engel bulunmamaktadır. Nitekim Kanun’un 3-b maddesinde de çok vatandaşlık “Türk vatandaşının aynı anda birden çok vatandaşlığa sahip olması” olarak tanımlanmıştır. İkincisi ise kanunda öngörülen koşulları taşıması halinde, Türk vatandaşı olmayan kişilerin de yine kanunda belirtilen haklar haricinde, “Türk vatandaşlarına tanınan haklardan aynen yararlanmaya devam” edebilecekleridir.

Türk Vatandaşlığı Kanunu’nun 28. maddesinde belirtilen konu, “Mavi Kart” adı altında ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. Mavi Kart’a ilişkin işlemler İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşlemleri Genel Müdürlüğü (NVİGM) tarafından yürütülmektedir. Bununla birlikte, konuya ilişkin çalışmalar, içerik ve uygulama nedeniyle Dışişleri Bakanlığı’nı da ilgilendirmektedir. Nitekim Dışişleri Bakanlığı Genel Ağ sayfasında, Mavi Kart konusyla ilgili bilgiler yer almakta ve Mavi Kart “Doğumla Türk vatandaşı olup da çıkma izni almak suretiyle Türk vatandaşlığını kaybedenler ve bunların 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanununun 28 inci maddesinde belirtilen altsoylarına verilen ve söz konusu maddede belirtilen haklardan faydalanabileceklerini gösteren resmî belge” olarak tanımlanmaktadır.¹²

Mavi Kart konusundaki ayrıntılar, “Mavi Kartlılar Kütüğü ve Beyan Edilen Nüfus Olaylarının Tutulması Hakkında Yönerge”¹³de düzenlenmiştir. Bu bağlamda, Mavi Kartlılar Kütüğünün oluşturulması, Mavi Kartlılara kimlik numarası verilmesi, nüfus olaylarının işlenmesi, vb. ayrıntılara yer verilmiştir.

1.2. Yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının hak ve ödevleri

Yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının, Türkiye’ye yönelik hak ve ödevleri birçok kanunda düzenlenmiştir. Ancak bunların içinde üç konu özellikle öne çıkmaktadır: Seçme ve seçilme hakkı, askerlik ile döviz getirme.

12 *Mavi Kart (Eski Pembe Kart) Uygulaması*, http://www.mfa.gov.tr/mavi-kart-_eski-pembe-kart_-uygulamasi-.tr.mfa, Erişim: 24.01.2021.

13 *Mavi Kartlılar Kütüğü ve Beyan Edilen Nüfus Olaylarının Tutulması Hakkında Yönerge*, <https://www.nvi.gov.tr/kurumlar/nvi.gov.tr/mevzuat/nufusmevzuat/yonerge/MaviKartlilarKutuguveNufusOlaylarininTutulmasiYonergesi.pdf>, Erişim: 24.01.2021.

1.2.1. Seçme ve seçilme hakkı ve ödevi

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın "Seçme, seçilme ve siyasi faaliyette bulunma hakları" başlıklı 67. maddesi Türk Vatandaşlarının "seçme, seçilme ve bağımsız olarak veya bir siyasi parti içinde siyasi faaliyette bulunma ve halkoylamasına katılma hakkına sahip" olduğunu belirtmektedir. Bu maddenin ikinci fıkrasında 1995 yılında yapılan değişiklikle "yurt dışında bulunan Türk vatandaşlarının oy hakkını kullanabilmeleri amacıyla kanun, uygulanabilir tedbirleri belirler." hükmü getirilmiştir. Anayasadaki bu düzenleme, 298 sayılı kanunun 94/A maddesi ile ayrıntılandırılmış ve yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının Türkiye'deki seçimlerde oy kullanabilmeleri için üç yöntem belirlenmiştir: (i) yurt dışında kurulacak sandıklarda oy kullanma, (ii) gümrük kapılarında oy kullanma, (iii) elektronik oylama. 2014 yılından itibaren, gümrük kapılarında oy kullanma yöntemine yurt dışında kurulan sandıklarda oy kullanma olanağı da sağlanmış, elektronik oylama yöntemi ise henüz kullanılmamıştır.

1.2.2. Askerlik

Yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının, Türkiye'de askerlik hizmeti yapmaları, geçmişte uzun süre önemli bir sorundu. Özellikle yurt dışında doğmuş ve büyümüş Türk gençlerinin, eğitim veya iş hayatlarının önemli bir döneminde yaşadığı ülkeden Türkiye'ye gelmesi birtakım olumsuzluklara yol açıyordu. Bu nedenle, yurt dışında yaşayan Türk gençlerinin askerlik hizmetlerini farklı şartlar altında yerine getirmeleri amacıyla bazı yasal düzenlemeler yapılmaktaydı.¹⁴ Son olarak 7179 sayılı Askeralma Kanunu'nda¹⁵ yapılan düzenlemeler ile bedelli askerlik (m.9), yurt dışı erteleme (m.38.) ve dövizle askerlik (m.39) gibi olanaklarla, yurt dışında yaşayan erkek Türk vatandaşlarının Türkiye'de askerlik hizmetini yerine getirmeleri için düzenlemeler yapılmıştır.

1.2.3. Döviz Getirme

Özellikle 1960'lı yıllarda Türkiye'den özel olarak Almanya genel olarak Avrupa'ya olmak üzere başlayan işgücü göçü sonucunda ortaya çıkan işçi dövizleri, Türkiye ekonomisine uzun süre katkı sağlamıştır. Nitekim 1976 yılından itibaren Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası bünyesinde, işçi dövizleri hesapları açılmaya başlanmıştır. Dünyada örneği olmayan bu uygulama, zamanla Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası bilançosunda önemli bir yere sahip olmuş, hatta Merkez Bankası bünyesinde bir dönem İşçi Dövizleri Genel Müdürlüğü adıyla bir birim dahi kurulmuştur.¹⁶ Türkiye, Türk diasporasının yurt dışında kazandığı dövizlerin Türkiye'ye getirilmesini, ekonomik kalkınma açısından da önemsemiş, konuyla ilgili teknik ve ekonomik adımları atmıştır.

14 *Askerlik*, <https://www.ytb.gov.tr/soru-cevap/askerlik>, Erişim: 24.01.2021.

15 *Askeralma Kanunu*, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/06/20190626-1.htm>, Erişim: 24.01.2021.

16 Hakan Sartaş, "İşçi Dövizlerinin Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Bilançosuna Etkisi", *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2011), 163-182.

2. AB Ülkelerindeki Türk Vatandaşlarının Hakları: Türkiye-AB Ortaklık Hukuku

Bu başlık altında, “Türk vatandaşlığı”nın, yurt dışında yaşayan Türkler (Türk diasporası) için duygusal yönünün ötesinde, yaşadıkları ülke bağlamında sağladığı haklar ve kazandırdığı “imtiyazlı statü”¹⁷, Avrupa Birliği (AB) hukuku bağlamında ele alınmaktadır. Diaspora literatüründe vatandaşlık, ulusötesi bağlar bağlamında, “ana vatan”ı diaspora toplumları açısından önemli bir özne olarak görmektedir. Bu durum, ev sahibi devlet ve gönderen devlet (ana vatan) arasındaki politik ve ekonomik ilişkilerin niteliğinden, diaspora toplumlarının hangi devlete sadakat gösterdiğine kadar çok geniş bir çerçevede tartışılmaktadır. Çalışmamızda, başka bir araştırma konusu olabilecek bu tartışmalara değinilmemektedir.

Türkiye ile AB arasındaki ortaklık ilişkisi, 1963 yılında taraflar arasında imzalanan Ankara Antlaşması ile temin edilmiştir. Anlaşmanın dibacesinde temel amaç, “Türk halkı ile Avrupa Ekonomik Topluluğu içinde bir araya gelmiş halklar arasında gittikçe daha sıkı bağlar kurmak” olarak belirtilmiştir.¹⁸ Türkiye’yi AB üyeliğine hazırlayan Anlaşma, malların, işçilerin ve hizmetlerin serbest dolaşımı ile yerleşme serbestisinin aşamalı olarak sağlanmasını öngörmüştür. Ancak malların serbest dolaşımı Gümrük Birliği¹⁹ ile sağlansa da diğer alanlarda aşamalı geçiş süreci siyasi ve ekonomik nedenlerle sekteye uğramıştır. Ancak süreçte imzalanan Katma Protokol²⁰ ile ortaklığın karar alma organı olan Ortaklık Konseyi’nin 2/76²¹, 1/80²² ve 3/80²³ sayılı kararları, AB ülkelerinde yasal olarak ikamet eden Türk işçiler ve aile bireyleri için haklar sağlamıştır. Söz konusu hakların detayları ve Türk işçi ve aile üyelerinin yaşamlarına etkisi ise Avrupa Birliği Adalet Divanı (ABAD) kararları ile netlik kazanmaktadır.²⁴

17 Denis Martin, “The privileged treatment of Turkish nationals”, *The First Decade of EU Migration and Asylum Law içinde*, 75–92, editörler Elspeth Guild ve Paul Minderhoud (Leiden: Brill Nijhof, 2011).

18 12 Eylül 1963 tarihinde imzalanan Türkiye ile Avrupa Ekonomik Topluluğu arasında ortaklık kuran antlaşma, yürürlük tarihi 1 Aralık 1964, OJ L 217, 29.12.1964.

19 Türkiye ile Avrupa Toplulukları arasındaki gümrük birliğinin son döneminin uygulamaya konmasına ilişkin 22 Aralık 1995 tarih ve 1/95 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı [1996] OJ L35. Gümrük Birliği, sanayi malları ve işlenmiş tarım ürünlerinin serbest dolaşımı ile sınırlıdır.

20 23 Kasım 1970 tarihinde imzalanan Ortaklık Anlaşmasına ekli Katma Protokol, yürürlüğe giriş tarihi, 1 Ocak 1973, OJ L 293, 29.12.1972.

21 Ankara Anlaşması’nın 12’nci maddesinin uygulanmasına ilişkin 20 Aralık 1976 tarih ve 2/76 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı.

22 Avrupa Toplulukları ile Türkiye arasında ortaklığın geliştirilmesine ilişkin 19 Eylül 1980 tarihli 1/80 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı.

23 Avrupa Topluluklarına üye devletlerin Türk işçileri ve aile bireylerine uyguladıkları sosyal güvenlik programlarına ilişkin 19 Eylül 1980 tarih ve 3/80 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı [1983] OJ L110/60.

24 Narin İdriz, “Hierarchies of Privilege: Juxtaposing Family Reunification Rights, Integration Requirements, and Nationality in EU Law”, *European Societies, Migration, and the Law: The “Others” amongst “Us” içinde*, editör Moritz Jesse. (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 139-140; Kees Groenendijk ve Maaike Luiten, *AB’de Yaşayan Türk Vatandaşlarının Hakları: Türk Vatandaşlarının Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET) ile Türkiye Arasındaki Ortaklığa Dayalı Hakları*, çeviren Ozan Turhan ve Margerite Turhan (İstanbul: İKV Yayınları, 2011).

Ortaklık hukuku,²⁵ AB ülkelerinde yasal olarak ikamet eden Türk işçi ve aile fertlerinin birçok alanda ulusal hukukun yanı sıra AB hukukuna tabi olmasını sağlamaktadır. Bu durumda, Türk vatandaşları ve aile fertleri, yaşadıkları ülkede geçerli kısıtlayıcı ulusal kurallardan AB hukukuna başvurarak muaf olabilmekte ya da AB vatandaşlarına²⁶ uygulanan daha esnek kurallardan yararlanabilmektedir. AB hukuku ile ulusal hukuk arasındaki bu gerilim, temelde AB vatandaşları ile üye ülke vatandaşları²⁷ arasında ortaya çıkmaktadır. Kimi zaman AB üyesi ülkeler, serbest dolaşım hakkını kullanmamış vatandaşlarına, AB vatandaşlarından daha az hak sunabilmektedir. Literatürde “tersine ayrımcılık” (reverse discrimination)²⁸ altında ele alınan bu konu, günümüzde bazı alanlarda Türk vatandaşları için de geçerlidir.

Tersine ayrımcılık konusunun Türk vatandaşları için gündeme gelmesi, ABAD’ın Türkiye-AB ortaklık hukukunda yer alan hakları, “kötüleştirme yasağı” (standstill) ve Türk vatandaşlarına ayrımcılık yapılmaması ilkesi ile yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Aşağıda dava ayrıntılarına girmeden AB ülkelerinde yaşayan Türk vatandaşlarının sahip olduğu imtiyazlı statü, AB vatandaşları ve üye ülke vatandaşlarıyla kıyaslanarak ortaya konacaktır. İlk olarak, yasal ikamet ve sınır dışı edilme konusunda Türk işçilerinin aile bireylerinin sahip olduğu imtiyazlı statü aktarılacaktır. İkinci olarak, Türk vatandaşlarının aile birleşimi alanında üye ülke vatandaşlarına kıyasla daha avantajlı konumda olması ele alınacaktır. Son olarak ise sosyal güvenlik alanında sosyal yardımların Türkiye’ye transferi ile ilgili Türk vatandaşlığının sağladığı haklar ortaya konulmaktadır.

2.1. Yasal ikamet ve sınır dışı edilme

Yasal ikamet ve sınır dışı edilme konusunu, Türk işçilerin aile bireyleri bağlamında ele almak gereklidir. ABAD’ın *Derin29*, *Bekleyen30*, *Pehlivan31*, *Dülger32* *Kahveci ve Inan33* ile *Kuldip Singh ve diğerleri*³⁴ kararları, AB’de yasal ikamet eden ve çalışan Türk işçilerin

25 Ortaklık hukuku bu çalışmada Ankara Antlaşması, Katma Protokol ile Ortaklık Konseyi Kararlarını kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.

26 AB vatandaşlığı bu çalışmada Direktif 2004/38 bağlamında hukuki anlamıyla kullanılmaktadır. Bu çerçevede “AB vatandaşı” ifadesi ile serbest dolaşım hakkını kullanmış ve ekonomik olarak aktif olan AB üye ülkelerinden birinin vatandaşları kastedilmektedir.

27 Üye ülke vatandaşlığı ya da statik AB vatandaşı ifadesi ile kastedilen AB üye devletlerden birinin vatandaşı olan ancak serbest dolaşım hakkından yararlanmadığı için sadece ulusal hukuka tabi olan kişilerdir. Ekonomik olarak başka bir ülkede aktif olmadıkları ya da kısa süreliğine başka bir üye ülke de bulunmaları durumunda da üye ülke vatandaşları bu kategoride yer almaktadır. Çalışmada bu kişiler statik AB vatandaşları olarak ifade edilmektedir.

28 Anne Walter, *Reverse Discrimination and Family Reunification* (Nijmegen: WLP, 2008); Chiara Berneri, “Protection of Families Composed by EU Citizens and Third-Country Nationals: Some Suggestions to Tackle Reverse Discrimination”, *European Journal of Migration and Law* 16, (2014); Kristine Kruma, *EU Citizenship, Nationality and Migrant Status: An Ongoing Challenge* (Leiden: Brill – Nijhoff, 2014).

29 C-325/05 *Derin* [2007] ECR I-6495.

30 C-462/08 *Bekleyen* [2010] ECR I-563.

31 C-484/07 *Pehlivan* [2011] ECR I-5203.

32 C-451/11 *Dülger*, 19 Temmuz 2012, EU:C:2012:504.

33 C-7..9/10 *Kahveci ve Inan*, 29 Mart 2012, EU:C:2012:180.

34 C-218/14 *Kuldip Singh ve diğerleri*, 16 Temmuz 2015 EU:C:2015:476.

aile bireylerinin AB üye ülke vatandaşlarının hatta AB vatandaşlarının aile bireyelerine kıyasla ortaklık hukuku çerçevesinde sahip oldukları imtiyazlı statünün ortaya konması açısından içtihat oluşturabilecek önemde kararlardır.

ABAD'da görülen *Derin* davası, iki buçuk yıldan uzun hapis cezası sonrasında sınır dışı edilmek istenen ve AB'de yasal olarak ikamet eden Türk işçisinin aile ferdi ile ilgilidir. ABAD kararında, OKK 1/80 m. 7 (1) kapsamında üye ülkede beş yıldan daha uzun süre ikamet eden davacının dilediği tüm işlere serbestçe girme hakkına sahip olduğunu işaret edilmiştir. Divan, hapis cezası nedeniyle uzun süre istihdamdan uzak olması, sınır dışı etme kararı alındığı tarihte 21 yaşından büyük olması, oturum hakkını elde etmesini sağlayan Türk işçisi ile aynı yerde artık ikamet etmemesi ve o işçiden bağımsız yaşaması nedenleriyle davacının ikamet hakkını kaybetmeyeceğine hükmetmiştir.³⁵

Yasal ikamet devamı konusu, ABAD tarafından başka davalarda da ele alınmıştır. Bu çerçevede *Bekleyen* davasında ABAD benzeri bir yaklaşım sergilemiştir. Türk işçinin AB ülkesinde doğan Türk çocuğu, ilgili AB ülkesinde 14 yıl ikamet ettikten sonra ailesi ile birlikte Türkiye'ye geri dönmüş ve on yıl sonra yükseköğrenim için AB ülkesine tek başına gelerek beş yıldan uzun süre kalmasının ardından OKK 1/80 md 7(2) kapsamında istihdam ve yasal ikamet elde etmek istemiştir.³⁶ Alman mahkemesi, davacının mesleki eğitime bağladığı tarihte ailesinin ilgili ülkede artık ikamet etmemesi nedeniyle, Türk işçinin çocuğu olarak (OKK 1/80 m. 7) değerlendirilemeyeceğini savunmuştur. Ancak ABAD bu dar kapsamlı bakış açısını haklı bulmayarak, m. 7(2)'nin davacının Türk işçisi anne veya babasıyla ikametini gerektirmediğini, anne ya da babasından birinin ilgili ülkede üç yıldan uzun süre yasal olarak çalışmış olmasının bu hak kapsamında değerlendirilmesi için yeterli olacağını belirtmiştir.³⁷ Ayrıca kararda, davacının ilk ikamet hakkının, AB hukuku ile ilişkili olmadığını altı çizilerek, ulusal merciler tarafından yükseköğrenim için verildiği vurgulanmıştır.³⁸

Pehlivan davası, Hollanda'da yasal olarak çalışan Türk vatandaşı anne ve babasının yanına 20 yaşındayken aile birleşimi ile gelen kız evlat hakkındadır. Davacı, Hollanda'ya gelişinden bir yıl sonra Türkiye ziyareti sırasında evlenmiş, ancak üç yıl boyunca Hollanda'da ailesi ile aynı evde yaşamayı sürdürmüştür. Davacının, ailesi ile üç yıl yaşamadan önce evlendiği için AB'de çalışan Türk işçisinin aile ferdi kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorgulanmıştır. Hollanda mahkemesi, davacının oturumunun evlendiği tarihten itibaren yasal olmadığını savunmuştur. ABAD ise Hollanda'nın Türk işçilerinin aile fertlerine OKK 1/80 m. 7'de belirtilene ek koşullar getirmesinin (evlilik durumunda ikamet kaybı) amaçlar ile bağdaşmadığını ifade etmektedir.³⁹

35 C-325/05 *Derin*, paragraf 57 ve 58

36 C-462/08 *Bekleyen*

37 C-462/08 *Bekleyen*, paragraf 27

38 C-462/08 *Bekleyen*, paragraf 39

39 C-484/07 *Pehlivan*, paragraflar 56 ve 57

ABAD'ın her üç davada da vardığı kararlar üzerine, Katma Protokol'ün 59. maddesinin Türk vatandaşlarını AB vatandaşlarına göre daha avantajlı duruma getirdiğine yönelik ilgili ülkelerde itirazlar yükselmiştir. Bu itirazları değerlendiren ABAD, AB vatandaşlarının ve aile fertlerinin serbest dolaşım ve ikamet konusunda Türk vatandaşları ve aile fertlerine kıyasla sahip oldukları geniş hakları işaret etmiş ve karşılaştırılabilir durumda olmadıklarını belirtmiştir.⁴⁰

Her üç karar da Türk işçilerin Türk vatandaşı aile fertlerinin, AB işçilerinin AB vatandaşı olmayan aile fertlerine göre özellikle yasal ikamet hakkı ve sınır dışı edilmeme konularında daha avantajlı konumda olmasına yol açmaktadır. ABAD'ın *Dülger* kararı çerçevesinde AB ülkesinde yasal ikamet eden Türk işçisinin Türk vatandaşı olmayan üçüncü ülke vatandaşları (ÜÜV) aile fertleri de ortaklık hukuku kapsamında değerlendirilmekte ve imtiyazlı statüden yararlanabilmektedir.⁴¹ *Derin*, *Bekleyen* ve *Pehlivan* kararlarında AB vatandaşlarının ÜÜV aile bireylerinin AB vatandaşından bağımsız hareket etmesi durumunun dikkate alınmaması olabileceği düşünülmektedir.

Zira ABAD, *Kuldip Singh ve diğerleri* kararında,⁴² AB vatandaşlarının ÜÜV aile fertlerinin başka bir AB ülkesindeki ikametleri ve hukuki statülerinin⁴³, doğrudan AB vatandaşına bağlı olduğu sonucuna varmıştır. Davada ABAD, AB vatandaşlarının, üç yılın üzerinde evli oldukları ÜÜV eşleriyle, ilgili üye ülkeden ayrıldıktan sonra boşanmasının ardından ÜÜV eşlerin ilgili AB ülkesinde oturma hakkını kaybettiğine hükmetmiştir. ÜÜV eşlerin ilgili ülkede çalışıyor olması da sonucu AB hukuku açısından değiştirmemektedir. Süresiz oturma izni elde etme süresi de Türk işçilerin aile fertleri için daha kısadır (üç yıl), aynı zamanda aile fertlerinin çalışması durumunda bir yıl içerisinde ferdi olarak da ikameti değerlendirilebilmektedir.

Derin davasında, Türk işçilerin çocuklarının AB vatandaşlarının AB vatandaşı çocuklarından da daha fazla hakla sahip olabileceği değerlendirilmektedir. Zira aynı durumda AB vatandaşının yetişkin AB vatandaşı çocuğunun da hapis cezası sonrasında ailesine bağlı oturma iznini kaybedebileceği değerlendirilmektedir. AB vatandaşı çocuğun serbest dolaşım hakkından yararlanarak ilgili ülkede tekrar yasal ikamet elde edebilmesi için ise 2004/38 sayılı Direktifte belirtilen koşulları sağlaması gerekecektir.⁴⁴ ABAD'ın *Derin* kararı bağlamında, bazı durumlarda Türk vatandaşlarına AB vatandaşlarından daha fazla hak sağlandığı yorumunu yapmak mümkündür.

Türk vatandaşlarının yasal ikamet ve sınır dışı edilmeme ile ilgili sahip olduğu bu imtiyazlı statü, yaşadıkları AB ülkesinin vatandaşlığına sahip Türk vatandaşları için de geçerliliğini korumaktadır.⁴⁵ *Kahveci ve İnan* kararına göre Türk işçiler yaşadıkları ülkenin vatandaşlığını elde ettiklerinde de (çifte vatandaş olduklarında) Türk vatandaşlığı sayesinde yaşadıkları ülkede

40 C-325/05 *Derin*, paragraflar 68 ve 69; C-462/08 *Bekleyen*, paragraflar 31-32

41 C-451/11 *Dülger*

42 C-218/14 *Kuldip Singh ve diğerleri*

43 AB vatandaşlarının ÜÜV aile üyeleri başka bir AB üyesi ülkede beş yıl yasal ikametinden sonra süresiz oturma izni elde edebilmektedir.

44 Martin, "The Privileged Treatment of Turkish Nationals", 75-92.

45 C-7...9/10 *Kahveci ve İnan*

daha fazla hak elde etmektedir. Bu durum, duygusal yönünün yanısıra, somut haklar sağlaması nedeniyle Türk vatandaşlarının ulusötesi bağlarını da güçlendirmektedir.

2.2. Aile birleşimi

Türk vatandaşlığının, ortaklık hukuku çerçevesinde AB ülkelerinde aile birleşimi konusunda sağladığı imtiyazlı statü, ABAD'ın *Doğan, Genç ve A.* kararlarında⁴⁶ açık bir şekilde ortaya konmaktadır. AB'de aile birleşimi konusunda farklı yasal kategorideki kişilere farklı haklar tanınmaktadır.⁴⁷ AB vatandaşlarının aile birleşimi, 2004/38 sayılı AB Direktifi⁴⁸ ile düzenlenmekte ve onlara geniş haklar sağlamaktadır. AB ülkelerinde yaşayan ÜÜV'lerin aile birleşimi ise 2003/86 sayılı AB Direktifi⁴⁹ ile ilgilidir. AB üyesi ülkelerin statik ve / veya ekonomik olarak aktif olmayan vatandaşları, aile birleşimi konusunda sadece ulusal kurallara tabidir ve bu kurallar birçok zaman ÜÜV ile aynıdır. AB ülkelerinde yaşayan Türk vatandaşları da 2003/86 sayılı AB Direktifi hükümleri kapsamına girmekle birlikte, Türkiye-AB ortaklık hukukunun özellikle *standstill* hükümleri (mevcut durumu kötüleştirme yasağı)⁵⁰ ve AB vatandaşları ile eşit muamele ilkesi⁵¹, AB ülkelerinde yaşayan Türk vatandaşlarına daha fazla hak sağlamaktadır. Aile birleşimi, AB ülkelerinde yaşayan Türk işçiler ve / veya Türk serbest meslek sahipleri için asli hak kategorisinde değildir. Ancak son yıllarda kısıtlayıcı aile birleşimi kurallarının Türk vatandaşlarını da kapsayacak şekilde uygulanmasının meşruluğu, ABAD⁵² ve ulusal mahkemelerin ortaklık hukukunu inceleyen kararları ile sorgulanmaya başlanmıştır.⁵³

Hollanda Temyiz Mahkemesi, Ağustos 2011 yılında verdiği kararda, aile birleşimi ile gelen eşlere uygulanan oturma izninin yenilenmesi ve devam ettirilmesi için Hollanda'ya geldikten sonraki üç yıl içerisinde entegrasyon sınavını geçme şartının ortaklık hukukunun *standstill* hükmü ile uyumlu olmadığı gerekçesi ile Türk işçilerin eşlerine uygulanamayacağına hükmetmiştir.⁵⁴

46 C-138/13, *Naime Dogan* 10 Temmuz 2014 EU:C:2014:2066; C-561/14, *Caner Genc* 12 Nisan 2016 EU:C:2016:247; ve C-89/18, *A.* 10 Temmuz 2019 EU:C:2019:580

47 Gizem Kolbaşı Muyan, "Alienation of 'Second Generation Turkish Dutch' in the Name of 'Integration'", *European Societies, Migration, and the Law: The "Others" amongst "Us," içinde*, 155-157, editör Moritz Jesse (Cambridge: Cambridge University Press).

48 29 Nisan 2004 tarihli AB vatandaşlarının ve ailelerinin üye devletlerin ülkelerine taşınma ve orada ikamet etme hakkını düzenleyen Avrupa Parlamentosu ve Konseyi Direktifi 2004/38/EC [2004] OJ L 158/77

49 2003/86 sayılı Direktif: 22 Eylül 2003 tarihli aile birleşimi hakkını düzenleyen Avrupa Konseyi Direktifi 2003/86/EC [2003] OJ L 251/12

50 *Standstill* hükümleri, Ortaklık Konseyi'nin 1/80 Sayılı Kararı m. 13 ve Katma Protokol m.41/1'de yer almakta ve AB ülkelerinde sırasıyla ikamet eden Türk işçilerin ve Türk serbest meslek sahiplerinin haklarında ilgili hükümler yürürlüğe girdiği tarihten itibaren yeni kısıtlamalar getirilmesinin yasaklanmasını sağlamaktadır. Bu süre içerisinde mevcut durumun iyileşmesi halinde de

51 OKK 1/80 m. 10 işçiler arasında ayrımcılık yapılmamasını öngörmektedir.

52 *Bakınız C-138/13, Naime Dogan; C-561/14, Caner Genc; C-652/15, Tekdemir* ECLI:EU:C:2017:239; C-123/17 *Yön* ECLI:EU:C:2018:632 ve C-89/18 *A.*

53 Söz konusu hakların edinimi ve mahkeme kararlarının detaylı incelemesi bu çalışmanın önceliği değildir. Bu nedenle kararlara ilişkin hukuki incelemeler yerine bu çalışmada, Türk vatandaşlığının AB'deki Türk vatandaşları için aile birleşimi alanında sağladığı hukuki statü ve haklar vurgulanmaktadır.

54 Narin Tezcan-İdriz, "Dutch Courts Safeguarding Rights under the EEC-Turkey Association Law", *European Journal of Migration and Law*, 13 (2011), 225.

Karara gerekçe olarak söz konusu koşulun ortaklık hukukunun *standstill* hükümleri ve Türk vatandaşlarına eşit muamele ilkesi ile uyuşmaması gösterilmiştir. Karar, Türk işçilerinin Türk olmayan diğer ÜÜV eşleri için de uygulanmaktadır.⁵⁵ Statik Hollanda vatandaşlarının Türk eşleri de karar sonrasında aynı haktan yararlanırken, Hollanda vatandaşlarının Türkler dışındaki ÜÜV eşlerine entegrasyon sınavı koşulu uygulanmaya devam etmektedir. Bu durumda, Hollanda Temyiz Mahkemesi kararı ile oluşan tersine ayrımcılık, yasalarda ve uygulamalarda yapılan düzenlemelerle kısmen önlense de tamamen çözülememiştir.⁵⁶

Kısıtlayıcı aile birleşimi kuralları, Türkiye-AB ortaklık hukuku çerçevesinde ilk kez ABAD nezdinde *Naime Doğan*⁵⁷ davasında konu edilmiştir. Divan, Katma Protokol'ün yürürlüğe girdiği 1 Ocak 1973 tarihinde, aile birleşimi ile Türkiye'den gelecek eşten vize için Almanca dil yeterliliğinin kanıtlanmasının istenmediğinin altını çizmiştir. Divan, söz konusu koşulun aile birleşimini zorlaştırdığı için Türk vatandaşının yerleşme serbestisine, Katma Protokol m. 41(1) çerçevesinde yeni kısıtlama getirdiği sonucuna varmıştır.⁵⁸ Yeni kısıtlamanın “kamu yararına ilişkin ağır basan bir neden ile haklı gösterilebileceğini” vurgulayan ABAD, söz konusu davada yeni kısıtlamaların meşru bir amaç için orantılı şekilde getirilmediğine hükmetmiştir.⁵⁹ Bu çerçevede, zorla evlendirmelerin önüne geçilmesi gerekçesi ve entegrasyon koşulu meşru amaç olarak değerlendirilse dahi, Almanca dil bilgisi ispatının vize almak için gerek şart olmasının bu amaca ulaşmak için orantılı olmadığını belirtmiştir.⁶⁰ Bu durum, ilgili aile birleşimi için entegrasyon / dil sınavını geçme / yeterliliğini kanıtlama uygulamalarının, AB ülkelerindeki Türk işçilerin aile birleşimi durumunda sorgulanmasına neden olmuştur.

Genç davasında⁶¹ Danimarka, ABAD'ın *Doğan* kararını açıklamalarını beklemiş ve bir içtihat oluşumunu engellemeyi hedeflemiştir.⁶² Ancak Divan, *Genç* davasında *Doğan* kararının kapsamını daha da genişletmiştir. Türk işçilerin aile fertlerinin aile birleşimine yönelik getirilen yeni kısıtlayıcı koşulların da OKK'nin 1/80 sayılı kararı m. 13'deki *standstill* hükmü çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğine hükmetmiştir. ABAD aynı zamanda *Doğan* kararında değindiği *standstill* hükmünün kısıtlanabileceğine dair görüşünü yinelese de *Genç* davasında da ulusal uygulamanın meşru amaca ulaşmak için orantılı olmadığı sonucuna varmıştır. Bu çerçevede Türk vatandaşının Danimarka'da süresiz oturum izni aldıktan sonra çocuğu ile aile birleşimi talebini ilk iki yıl içerisinde gerçekleştirmemesi durumunda tarafların Danimarka ile yeterli

55 Işık Kulu-Glasgow ve Arjen Leerkes, “Restricting Turkish Marriage Migration? National Policy Couples’ Coping Strategies and International Obligations”, *Migration Letters* 10, 3(2013).

56 Gizem Kolbaşı Muyan, “Interactions between Family Reunification and Integration: Marriages of Second Generation Turkish Dutch from Turkey” (Doktora tezi, ODTÜ, 2017).

57 C-138/13 *Naime Doğan*.

58 C-138/13 *Naime Doğan*, paragraf 33.

59 C-138/13 *Naime Doğan*, paragraf 37; C-225/12, *Demir*, EU:C:2013:725, paragraf 40.

60 İlke Göçmen, “Avrupa Birliği Hukuku Çerçevesinde Avrupa Birliği’ndeki Türk Vatandaşları ve Aile Birleşimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16, No. 1 (2014), 91.

61 C-561/14 *Caner Genç*.

62 Narin Idriz, “Family Reunification under the Standstill Clauses of EU-Turkey Association Law”, *Common Market Law Review* 54, 1 (2017).

bağa sahip olduklarını kanıtlamaları koşulunun entegrasyon amacı ile orantılı olmadığını ifade etmiştir.

A. davasında⁶³ ise Danimarka'nın aile birleşimi için getirdiği “çiftlerin Danimarka'ya daha fazla bağlılığa sahip olması” ölçütü, ABAD nezdinde ortaklık hukuku çerçevesinde sorgulanmıştır. Divan, Danimarka'ya daha fazla bağlılık kriterini entegrasyon ile ilişkili bulmadığını açık şekilde belirtmiş ve ulusötesi bağlar ile Danimarka'ya entegrasyonun tamamen bağımsız süreçler olduğunun altını çizmiştir.⁶⁴

Bahsedilen üç davada da sorgulanan kısıtlayıcı aile birleşimi kuralları, sadece ilgili ülke vatandaşlarının AB dışından yapacakları evlilikler ve / veya aile birleşimi başvurularında da geçerlidir. Kurallar, bu çerçevede statik AB vatandaşları tarafından tamamen iç mesele olarak değerlendirilmekte ve AB hukuku çerçevesinde sorgulanmamaktadır. Ancak Türk vatandaşlarının kısıtlayıcı koşulları ABAD'a taşınması sonucunda alınan kararlar, ulusal seviyede Danimarka örneğinde olduğu gibi mevzuat değişikliğini zorunlu kılmaktadır. Söz konusu mevzuat değişikliği, temelde Danimarka vatandaşlarının Türk vatandaşları karşısında tersine ayrımcılığını önlemeyi amaçlamaktadır. Saha araştırması, Türk diasporasının kısıtlayıcı kurallar ve uygulamalar karşısında yaşadıkları ülkede kendilerinin hedef alındığını ve ayrımcılığa uğradıklarını hissettiğini ve yaşadıkları ülke ile bağlarının zayıflamasına yol açtığını ortaya koymaktadır.⁶⁵ Elde edilen hakların ve mevzuat değişikliğinin, temelde Türk vatandaşlığından kaynaklandığının farkında olan Türk diasporasının Türk vatandaşlığına yüklediği anlamı ve ulusötesi bağları verdiği değeri arttırdığı sonucuna varılmaktadır.⁶⁶

2.3. Sosyal güvenlik

Türk işçiler sosyal güvenlik alanında ortaklık hukuku çerçevesinde OKK 3/80⁶⁷ bağlamında imtiyazlı haklara sahiptir. OKK 3/80, diğer ortaklık hukuku kaynaklarından farklı olarak mütekebbiliyet (reciprocity) ilkesine sahip değildir.⁶⁸ Bu çerçevede OKK 3/80'in kapsamı sadece bir veya daha fazla AB ülkesinde ikamet eden ya da etmiş olan Türk vatandaşı işçiler ile sınırlıdır. *Akdaş* kararına⁶⁹ kadar ABAD sosyal güvenlik alanında OKK 3/80'i, Ankara Anlaşması m. 9 ve Katma Protokol m. 39 ile birlikte tartışmış ve sadece Türk vatandaşlarının AB vatandaşları ile eşit haklardan yararlanmasını sağlayacak şekilde yorumlamıştır.⁷⁰

63 C-89/18, A.

64 C-89/18, A., paragraflar 37-39.

65 Kolbaşı Muyan, “Alienation of ‘Second Generation Turkish Dutch’”, 172.

66 Kolbaşı Muyan, “Alienation of ‘Second Generation Turkish Dutch’”, 170-172.

67 Avrupa Topluluklarına Üye devletlerin Türk işçileri ve aile bireyelerine uyguladıkları sosyal güvenlik programlarına ilişkin 19 Eylül 1980 tarih ve 3/80 sayılı Türkiye-AB Ortaklık Konseyi Kararı, yürürlüğe giriş tarihi bulunmamaktadır. C-262/96 *Sürül* kararı ile imzalandığı tarihten itibaren yürürlüğe girdiği kabul edilmektedir.

68 Groenendijk ve Luiten, *AB'de Türk Vatandaşlarının Hakları*, 10-11.

69 C-485/07 *Akdaş ve diğerleri* [2011] ECR I-4499.

70 Katharina Eisele, *The External Dimension of the EU's Migration Policy: Different Legal Positions of Third-Country Nationals in the EU*, (Leiden: Brill Nijhof, 2014), 362-365.

Akdaş davası, Hollanda tarafından ödenen malullük yardımının Türkiye'ye ihracı ile ilgilidir. Söz konusu yardımın Hollanda dışına transferi, ulusal sosyal güvenlik mevzuatında 2000 yılında yapılan değişiklikle durdurulmuştur.⁷¹ 19 Eylül 1980'den sonra 1408/71 sayılı Tüzük'de⁷² prim ve katkı payı ödemelerine dayanmayan yardımlara ilişkin yapılan ödemelerde yapılan değişiklikler kapsamında, ilgili yardımın AB vatandaşları için de AB içerisinde transferi mümkün değildir.⁷³ *Akdaş* davasında ilgili yardımın transferi konusunda uygulanan yasağın, OKK 3/80 m.6/1 çerçevesinde⁷⁴ Türk vatandaşları için geçerliliği sorgulanmaktadır. *Akdaş* davasında davacılar, Hollanda sosyal güvenlik mevzuatı çerçevesinde getirilen transfer yasağı yürürlüğe girmeden önce Türkiye'ye dönmüşler ve tekrar AB ülkelerine girme hakkına sahip değildirlir. Bu çerçevede, mahkeme OKK 3/80 m. 6'nın Türk vatandaşları için doğrudan etkili olduğunu belirtmiş ve Birlik hukukunda sonradan getirilen transfer yasağının, OKK 3/80'de değişiklik yaratmayacağına ve Türk vatandaşlarını bağlamayacağına hükmetmiştir. ABAD, bu durumun Katma Protokol m. 59 çerçevesinde akit devletler arasındaki ayrımcılık yasağı kapsamında değerlendirilemeyeceğini, zira AB üyesi vatandaşların serbest dolaşım hakkına sahip olduğu, ancak davacıların AB ülkelerine tekrar girişinin mümkün olmayacağını açıklamıştır.

Akdaş davasındaki tutumu ile ABAD, Türk vatandaşlarının AB vatandaşlarına göre sosyal güvenlik alanında, özellikle sosyal yardımların transferi konusunda daha imtiyazlı statüde olmasını sağlamıştır. Ancak *Akdaş* kararının kapsamı, ABAD'ın *Demirci*, *Çoban* ile *Solak* kararları⁷⁵ ile daraltılmıştır. Bu çerçevede ABAD, AB vatandaşlığına sahip Türk vatandaşlarının,⁷⁶ Türkiye'ye döndüğü tarihte Hollanda'da süresiz oturma iznine sahip Türk vatandaşları⁷⁷ ile Türkiye'ye dönmeden önce Hollanda vatandaşlığından kendi isteği ile çıkan Türk vatandaşlarının⁷⁸ *Akdaş* kararında sağlanan imtiyazlı statüden yararlanamayacağına hükmetmiştir. Kararların gerekçesi, temelde akit taraflar arasında eşitlik sağlama amacıyla açıklanmaktadır. Ancak mevcut durumda ABAD, yetkisini aşarak OKK 3/80 hükümlerinde değişikliğe gitmektedir. Ortaklık hukuku çerçevesinde söz konusu değişikliğin sadece akit tarafların oy birliği ile alınacak yeni bir OKK ile mümkün olabileceği düşünülmektedir. Bu çerçevede, söz konusu içtihat ile ilgili gelecekte yeni adımlar atılabileceği değerlendirilmektedir.

71 Pauline Melin, *The External Dimension of EU Social Security Coordination: Towards a Common EU Approach* (Leiden: Brill Nijhof, 2020), 90-91; Paul Minderhoud, "Social Security Rights under Decision No 3/80 of the EEC-Turkey Association Council: Developments in the EU and in the Netherlands", *European Journal of Social Security* 37, No. 2 (2016), 270-271.

72 14 Temmuz 1971 tarihli Topluluk içerisinde hareket eden çalışan kişiler ve aile bireylerine yönelik sosyal güvenlik planının uygulamasını düzenleyen Konseyin 1408/71 sayılı Tüzüğü, OJ L 149/2.

73 C-20/96 *Snares* [1997] ECR I 6057; C-297/96 *Partridge* [1998] ECR I 3467; C-90/97, *Swaddling* [1999] ECR I 1075.

74 "Bu Kararda aksi belirtilmedikçe, bir ya da daha fazla üye devlet mevzuatı gereği hak kazanılan malullük, yaşlılık ya da dul ve yetim yardımlarının nakit ödemeleri ya da iş kazaları ya da meslek hastalıkları sonucu verilen aylıklarda hak sahibinin Türkiye'de ya da ödemeyi yapan kurumun bulunduğu ülkenin dışında bir üye devlet topraklarında ikamet ettiği gerekçesiyle, hiçbir şekilde kesinti yapılamaz, değişiklik yapılamaz, askıya alınamaz, geri çekilemez ya da el konulamaz."

75 C-171/13 *Demirci* ve diğerleri, EU:C:2018:8; C-677/17 *Çoban*, EU:C:2019:408; C-258/18 *Solak*, EU:C:2020:98.

76 C-171/13 *Demirci* ve diğerleri.

77 C-677/17 *Çoban*.

78 C-258/18 *Solak*.

Sonuç

Bu çalışmada, diaspora ile ana vatan arasındaki vatandaşlık ilişkisi ulusötesi vatandaşlık bağlamında ele alınmıştır. Ana vatan vatandaşlığının Türk diasporasına ana vatanda ve yaşadıkları ülkelerde ne tür hak ve ödevler getirdiği incelenmiştir. Bu çerçevede, ulusal ve AB mevzuatı ile ABAD kararları gibi ikincil kaynaklar kullanılmıştır. İlk bölümde, kavramsal ve kuramsal çerçeve ortaya konmuştur. Türk vatandaşlığının yasal arka planı ve mavi kart düzenlemeleri açıklanmış, Türk vatandaşlığının Türk diasporası için anlamı seçme ve seçilme, askerlik ve ekonomik katkı bağlamında ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Türk vatandaşlığının AB ülkelerinde yaşayan Türk diasporasına yaşadıkları ülkeler bağlamında sağladığı haklar, yasal ikamet ve sınır dışı edilme, aile birleşimi ile sosyal güvenlik alanında tartışılmıştır.

İncelenen Türkiye-AB ortaklık hukuku ve ABAD kararları çerçevesinde, AB’de yasal olarak ikamet eden Türk işçiler ve aile bireylerinin yasal ikamet ve sınır dışı edilmesi, aile birleşimi ile sosyal güvenlik alanlarında “imtiyazlı statüye” sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Türk vatandaşlarının, yaşadıkları ülke vatandaşları ve aile bireylerinin hatta bazı durumlarda AB vatandaşları ve aile bireylerinin sahip olduğu haklardan bile daha fazla hakka sahip oldukları görülmektedir. Bu durum, AB’ye üye devletlerin zaman içinde ulusal göç hukuku çerçevesinde daha kısıtlayıcı bakış açısı benimserken, AB’nin işçilerin serbest dolaşımı ve üçüncü ülkelere gelen göçmenlerin entegrasyonu ve statüsü ile ilgili daha liberal bir perspektif geliştirmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁹ Türk vatandaşlarının AB vatandaşlarına kıyasla sahip oldukları imtiyazlı statü ise AB’de göç alanında karar alma süreçlerinde üye devletlerin rolü ile açıklanabilmektedir.⁸⁰

Bu tersine ayrımcılığın ortadan kalkması için ilgili ülkelerde yasal değişikliklere ihtiyaç duyulmaktadır.⁸¹ Ulusal mevzuatların Türk vatandaşlarının kazandığı imtiyazlı statüyü kendi vatandaşlarını da kapsayacak şekilde güncellenmesi gerekmektedir. AB ülkelerinde yaşayan Türk diasporası açısından imtiyazlı statü de kuralların esnetilmesi de Türk vatandaşlığı ile ilişkilendirilmektedir.

Bu makalede, Türk diasporası bağlamında, ana vatan (Türkiye) vatandaşlığının, Türk diasporası açısından iki boyutlu bir kazanım sağladığı görülmektedir. İlk olarak, Türk vatandaşlığının Türk diasporası için Türkiye’de sağladığı haklar, kolaylıklar ve kazanımlar açıklanmıştır. Bu noktada, Türkiye’nin Türk diasporasını uygulamada çok daha geniş tanımladığı ve Türk vatandaşı olmayan soydaş, akraba topluluk, Osmanlı mirası gibi toplumsal yapıları

79 Kees Groenendijk, “The Court of Justice and the Development of EEC-Turkey Association Law”, *Rights of Third-Country Nationals under EU Association Agreements: Degrees of Free Movement and Citizenship* içinde, 49-50, editörler Daniel Thym ve Margarine Zoetewij-Turhan (Leiden: Brill, 2015)

80 Virginie Guiraudon, “European Integration and Migration Policy: Vertical Policy-Making as Venue Shopping”, *Journal of Common Market Studies* 38, 2 (2000); Andrew Moravcsik, “Preferences and Power in the European Community: A Liberal Intergovernmentalist Approach”, *Journal of Common Market Studies* 31, 4 (1993).

81 Eleanor Sharpston, “Citizenship and Fundamental Rights – Pandora’s Box or a Natural Step Towards Maturity?”, *Constitutionalising the EU Judicial System: Essays in Honour of Pernilla Lindh* içinde, 269-270, editörler: Pascal Cardonnel, Allan Rosas ve Nils Wahl (Hart Publishing:2012); C-34/09 *Ruiz Zambrano*, ECLI:EU:C:2010:560 davasında raportör Sharpston görüşü, paragraf 123–50.

da Türk diasporası bağlamına dâhil ettiği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla, Türk diasporası içerisinde Türk vatandaşlığına sahip olmanın, yasal haklara ek olarak diasporik bilinç ve kimlik açısından önemi de belirtilmelidir. İkinci olarak ise Türk vatandaşlığının, Türkiye-AB ortaklık hukuku çerçevesinde sağladığı hakların ilgili devlette diasporanın hukuki statüsünün güçlenmesini sağladığı sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla, Türk vatandaşlığından edinilen hakların Türk diasporasının yaşadığı ülkede toplumsal hayata daha etkin katılımına katkı sağladığı değerlendirilmektedir. Bu durum, Türk diasporasının yaşanılan ülkelerdeki hâkim tartışmaların aksine, ulusötesi vatandaşlığın, yaşanılan ülke vatandaşlığına alternatif olarak görmek yerine tamamlayıcı konumda olabileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle AB ülkelerinde yaşayan Türk diasporası için Türk vatandaşlığının anlamının göç sonrası nesillerde azalmayacağı, hatta mevcut koşullar dikkate alınarak artarak devam edebileceği öngörülmektedir.⁸² Gelecekte Türk diasporası için Türk vatandaşlığının anlamının, ana vatan ile kurulan ilişkinin ötesinde, yaşanılan ülkede sağladığı haklar çerçevesinde de ele alan saha çalışmalarına konu olabileceği değerlendirilmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Askeralma Kanunu. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/06/20190626-1.htm>, Erişim 24.01.2021.

Askerlik. <https://www.ytb.gov.tr/soru-cevap/askerlik>, Erişim 24.01.2021.

Barry, Kim. "Home and Away: The Construction of Citizenship in an Emigrant Context", *New York University Law Review* 81, 1 (2006): 11-59.

Bauböck, Rainer. *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*. Aldershot: Edgard Elgar, 1994.

Bauböck, Rainer. "Cold Constellations and Hot Identities: Political Theory Questions about Transnationalism and Diaspora", *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods içinde*, 295-321. Editörler: Rainer Bauböck ve Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Berner, Chiara. "Protection of Families Composed by EU Citizens and Third-Country Nationals: Some Suggestions to Tackle Reverse Discrimination", *European Journal of Migration and Law* 16, (2014): 249-275.

82 Christian Joppke, "The Instrumental Turn of Citizenship", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45, No 6 (2019), 870-873.

- Eisele, Katharina. *The External Dimension of the EU's Migration Policy: Different Legal Positions of Third-Country Nationals in the EU*. Leiden: Brill Nijhof, 2014.
- Faist, Thomas. "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture", *Ethnic and Racial Studies* 23, 2 (2000):189-222.
- Fitzgerald, David. "Rethinking emigrant citizenship", *New York University Law Review* 81, 1 (2006): 90-116.
- Glick Schiller, Nina ve Fouron Georges Eugene. *Georges Woke Up Laughing: Long Distance Nationalism and Search for Home*. Durham/London: Duke University Press, 2001.
- Göçmen, İlke. "Avrupa Birliği Hukuku Çerçevesinde Avrupa Birliği'ndeki Türk Vatandaşları ve Aile Birleşimi." *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16, No. 1 (2014): 73-121.
- Groenendijk, Kees. "The Court of Justice and the Development of EEC-Turkey Association Law," *Rights of Third-Country Nationals under EU Association Agreements: Degrees of Free Movement and Citizenship içinde*, 39-61. Editörler: Daniel Thym ve Margarite Zoetewij-Turhan. Leiden: Brill, 2015.
- Groenendijk, Kees ve Luiten, Maaïke. *AB'de Yaşayan Türk Vatandaşlarının Hakları: Türk Vatandaşlarının Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET) ile Türkiye Arasındaki Ortaklığa Dayalı Haklar*. Çeviren Ozan Turhan ve Margerite Turhan. İstanbul: İKV Yayınları, 2011.
- Guiraudon, Virginie. "European Integration and Migration Policy: Vertical Policy-Making as Venue Shopping", *Journal of Common Market Studies* 38, 2 (2000): 251-271.
- İdriz Narin. "Hierarchies of Privilege: Juxtaposing Family Reunification Rights, Integration Requirements, and Nationality in EU Law", *European Societies, Migration, and the Law: The "Others" amongst "Us" içinde*, 130-151. Editör Moritz Jesse. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- İdriz, Narin. "Family Reunification under the Standstill Clauses of EU-Turkey Association Law", *Common Market Law Review* 54, 1 (2017): 263 - 280.
- Joppke, Christian. "The Instrumental Turn of Citizenship", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45, 6 (2019): 858-878.
- Kolbaşı Muyan, Gizem. "Interactions between Family Reunification and Integration: Marriages of Second Generation Turkish Dutch from Turkey." Doktora tezi, ODTÜ, 2017.
- Kolbaşı Muyan, Gizem. "Alienation of 'Second Generation Turkish Dutch' in the Name of 'Integration'", *European Societies, Migration, and the Law: The "Others" amongst "Us" içinde*, 152-172. Editör Moritz Jesse. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Kruma, Kristine. *EU Citizenship, Nationality and Migrant Status: An Ongoing Challenge*. Leiden: Brill Nijhoff, 2014.
- Kulu-Glasgow Işık ve Leerkes, Arjen. "Restricting Turkish Marriage Migration? National Policy Couples' Coping Strategies and International Obligations", *Migration Letters* 10, 3 (2013): 369-382.
- Martin, Denis. "The Privileged Treatment of Turkish Nationals", *The First Decade of EU Migration and Asylum Law içinde*, 75-92. Editörler Elspeth Guild and Paul Minderhoud. Leiden: Brill Nijhof, 2011.
- Mavi Kart (Eski Pembe Kart) Uygulaması. http://www.mfa.gov.tr/mavi-kart-_eski-pembe-kart_-uygulamasi-.tr.mfa. Erişim: 24.01.2021.
- Mavi Kartlılar Kütüğü ve Beyan Edilen Nüfus Olaylarının Tutulması Hakkında Yönerge. <https://www.nvi.gov.tr/kurumlar/nvi.gov.tr/mevzuat/nufusmevzuat/yonerge/MaviKartlılarKutuguveNufusOlaylarininTutulmasiYonergesi.pdf>. Erişim 24.01.2021.

- Melin, Pauline. *The External Dimension of EU Social Security Coordination: Towards a Common EU Approach*. Leiden: Brill Nijhof, 2020.
- Minderhoud, Paul. “Social Security Rights under Decision No 3/80 of the EEC-Turkey Association Council: Developments in the EU and in the Netherlands”, *European Journal of Social Security* 37, 2 (2016): 268-285.
- Sarıtaş, Hakan. “İşçi Dövizlerinin Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Bilançosuna Etkisi”, *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 3, 1 (2011): 163-182.
- Schröder, Birgit ve Höhmann, Daniel. “AB ile Türkiye Arasındaki Ortaklık Hukukundaki “Standstill” Hükmünün Uygulama Alanları ve Etkileri”, Almanya Federal Meclisi Bilimsel Araştırma Servisi, 2012. http://www.migazin.de/wp-content/uploads/2011/09/AB-ile-T%C3%BCrkiye-aras%C4%B1ndaki-ortakl%C4%B1k-hukukundaki-_standstill_-h%C3%BCkm%C3%BCn%C3%BCn-uygulama-alanlar%C4%B1-ve-etkileri.pdf, Erişim 22.01.2021.
- Sharpston, Eleanor. “Citizenship and Fundamental Rights – Pandora’s Box or a Natural Step Towards Maturity?”, *Constitutionalising the EU Judicial System: Essays in Honour of Pernilla Lindh içinde*, 245-272. Editörler Pascal Cardonnel, Allan Rosas ve Nils Wahl. Hart Publishing, 2012.
- TDK. *Büyük Türkçe Sözlük* (11. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Tezcan-İdriz, Narin. “Dutch Courts Safeguarding Rights under the EEC-Turkey Association Law”, *European Journal of Migration and Law*, 13 (2011): 219-239.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tc_anayasasi.maddeler?p3=66. Erişim 24.01.2021.
- Türk Vatandaşlık Kanunu* <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2009/06/20090612-1.htm>. Erişim 24.01.2021.
- Walter, Anne. *Reverse Discrimination and Family Reunification*. Nijmegen: WLP, 2008.
- Yıldız, Fırat. “Diaspora Kavramı: Tarihçe, Gelişme ve Tartışmalar”, *Hacettepe Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18, 1 (2013): 289 – 318.
- Yıldız, Fırat. “Türk Kamu Yönetiminde Soydaş Sorunsalı”, *Amme İdaresi Dergisi* 51, 4 (2018):1-20.

Avrupa Birliği Adalet Divanı Kararları

- C-20/96 *Snares* [1997] ECR I 6057
- C-297/96 *Partridge* [1998] ECR I 3467
- C-90/97, *Swaddling* [1999] ECR I 1075
- C-325/05 *Derin* [2007] ECR I-6495.
- C-462/08 *Bekleyen* [2010] ECR I-563
- C-485/07 *Akdaş and others* [2011] ECR I-4499.
- C-484/07 *Pehlivan* [2011] ECR I-5203
- C-7/10 ve 9/10 *Kahveci and Inan*, 29 Mart 2012, EU:C:2012:180
- C-451/11 *Dülger*, 19 Temmuz 2012, EU:C:2012:504
- C-225/12 *Demir*, 7 Kasım 2012 EU:C:2013:725
- C-138/13 *Dogan (Naime)*, 10 Temmuz 2014 EU:C:2014:2066
- C-171/13 *Demirci and others*, 14 Ocak 2015 EU:C:2015:8

C-218/14 *Singh (Kuldip) and others*, 16 Temmuz 2015 EU:C:2015:476

C-561/14 *Genc (Caner)*, 12 Nisan 2016 EU:C:2016:247

C-652/15 *Tekdemir*, 29 Mart 2017 EU:C:2017:239

C-123/17 *Yön*, 7 Ağustos 2018 EU:C:2018:632

C-677/17 *Çoban*, 15 Mayıs 2019 EU:C:2019:408

C-89/18 *A.*, 10 Temmuz 2019, EU:C:2019:580

C-258/18 *Solak*, 13 Şubat 2020, EU:C:2020:98

Avrupa Birliği Mevzuatı

2003/86 sayılı Direktif: 22 Eylül 2003 tarihli aile birleşimi hakkını düzenleyen Avrupa Konseyi Direktifi 2003/86/EC [2003] OJ L 251/12.

2004/38 sayılı Direktif: 29 Nisan 2004 tarihli AB vatandaşlarının ve ailelerinin üye devletlerin ülkelerine taşınma ve orada ikamet etme hakkını düzenleyen Avrupa Parlamentosu ve Konseyi Direktifi 2004/38/EC [2004] OJ L 158/77.

1408/71 sayılı Tüzük: 14 Temmuz 1971 tarihli Topluluk içerisinde hareket eden çalışan kişiler ve aile bireylerine yönelik sosyal güvenlik planının uygulamasını düzenleyen Konseyin 1408/71 sayılı Tüzüğü, OJ L 149/2.

Türkiye-AB Ortaklık Hukuku Kaynakları

Ankara Antlaşması/Ortaklık Antlaşması: 12 Eylül 1963 tarihinde imzalanan Türkiye ile Avrupa Ekonomik Topluluğu arasında ortaklık kuran antlaşma, yürürlük tarihi 1 Aralık 1964, OJ L 217.

Katma Protokol: 23 Kasım 1970 tarihinde imzalanan Ortaklık Antlaşmasına ekli Katma Protokol, yürürlüğe giriş tarihi 1 Ocak 1973, OJ L 293.

Gümrük Birliği/ Ortaklık Konseyinin 1/95 sayılı kararı (OKK 1/95): Türkiye ile Avrupa Toplulukları arasındaki gümrük birliğinin son döneminin uygulamaya konmasına ilişkin 22 Aralık 1995 tarih ve 1/95 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı [1996] OJ L35.

Ortaklık Konseyinin 2/76 sayılı Kararı (OKK 2/76): Ankara Antlaşması'nın 12'nci maddesinin uygulanmasına ilişkin 20 Aralık 1976 tarih ve 2/76 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı

Ortaklık Konseyinin 1/80 sayılı Kararı (OKK 1/80): Ortaklığın Geliştirilmesine ilişkin 19 Eylül 1980 tarih ve 1/80 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı.

Ortaklık Konseyinin 3/80 sayılı Kararı (OKK 3/80): Avrupa Topluluklarına üye devletlerin Türk işçileri ve aile bireylerine uyguladıkları sosyal güvenlik programlarına ilişkin 19 Eylül 1980 tarih ve 3/80 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı, OJ L110/60.

“Sergüzeşt-i Ali Bey Yahut Sergüzeşt-i Âli-i Osman” Siyasi Bir Roman Olarak İntibah

“Sergüzeşt-i Ali Bey Yahut Sergüzeşt-i Âli-i Osman” İntibah as Political Fiction

Esra KÜRÜM¹ 



ÖZ

İntibah romanı, Namık Kemal’in sürgün yıllarında kaleme aldığı ilk yerli roman denemesidir. Namık Kemal, bu romanına konu olarak bütün eserlerinin aksine bir aşk hikâyesi seçmiştir. İnceleme ve edebî eserlerinde tarihi ve siyasi konuları benimseyen Namık Kemal’in bu eserine de siyasi bir zemin oluşturmuş olması ihtimali bu çalışmanın ana çıkış noktasıdır. Buradan hareketle İntibah/uyaniş romanı Ali Bey’in hayat karşısında; Ali-i Osman’ın yüzleştiği yeni medeniyet dairesi karşısında uyanışı olarak düşünülmüştür. Romandaki bütün unsurlar Osmanlı tarihinin o dönemki siyasi zemini bağlamında değerlendirilmiştir. Namık Kemal, İntibah romanını Türk dilinin roman yazmaya istidadını ölçmek için yazdığını belirtmiştir. Her ne kadar yazarın eseri yazma amacında belirtmiş olmasa da bu çalışmada Tanzimat aydınının aşınası olduğu temsil/semboller vasıtasıyla eser yazdığı varsayılarak bir bakış açısı geliştirilmiştir. Eserin tamamına aynı bakış açısı ile yaklaşıldığında bütün kurgu unsurlarının çelişkiye düşülmeksizin yerli yerine oturduğu gözlemlenmiştir. Bu türlü okuma romanın anlam yükünü ağırlaştırmakta ve bir misyon romanı hâine getirmektedir.

Anahtar kelimeler: İntibah, Namık Kemal, Osmanlı Devleti, Siyasi katmanlı okuma

ABSTRACT

Intibah (Awakening), the first novel written by Namık Kemal during his exile, is a love story and a romance contrary to his previous works. This study explores Kemal’s underlying appetite for political change as revealed in the historical and political subjects commonly used in his memoirs and literary works. From this perspective, *Intibah* reflects the awakening of Ali Bey toward life and Ali-i Osman toward a new civilization. The novel’s political elements occur within a framework of Ottoman history during Kemal’s life. Namık Kemal stated that he wrote *Intibah* to measure the disposition of Turkish language toward novel writing. This study explores the idea that a new perspective developed, assuming Kemal wrote the novel using representations/symbols familiar to Tanzimat intellectuals, even though he did not explicitly state this purpose in his writing. When the novel is approached from this viewpoint, the fictional elements fall into place without discrepancy. Such reading expands the attributed meaning of the novel to make it a mission novel.

Keywords: İntibah, Namık Kemal, Ottoman Empire, Political-layered reading

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Esra Kürüm (Doç. Dr.),

Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bitlis, Türkiye

E-posta: esra-kurum@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8420-7505

Başvuru/Submitted: 18.09.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:

25.09.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:

12.10.2020

Kabul/Accepted: 15.02.2021

Online Yayın/Published Online: 04.05.2021

Atf/Citation: Kurum, Esra. “Sergüzeşt-i Ali Bey

Yahut Sergüzeşt-i Âli-i Osman” Siyasi Bir Roman

Olarak İntibah”. *Türkiyat Mecmuası-Journal of*

Turkology 31, 1 (2021): 281-299.

<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.796914>

EXTENDED ABSTRACT

The powerful military and economic might of the Ottoman Empire brought together an irrepressible arrogance against the West. The Ottomans believed the West could never prevail against them. This pride prevented the sultan from understanding the looming threat on the horizon, which would grow slowly and eventually leave him incapacitated. The frivolous precautions taken once the danger was implicit were not enough to keep the country from dire straits. Intellectuals looked to the press and literature as the most effective way to raise public awareness. They realized that the type of literature or genre would be essential to gaining public interest and understanding. The novel, the most influential literary genre on this subject in the West, was also attractive to Turkish intellectuals. Novels became increasingly common after the first trials, which were previously naive and unsubstantial.

In this study, political references and allusions in Namık Kemal’s novel, *İntibah*, were analyzed within the framework of Ottoman history. Kemal’s previous works contained historical and political themes. Many critics were amazed by the thematic change of *İntibah*, an ordinary love story, and Namık Kemal’s first attempt at novel writing. Although the novel’s inspiration lies in similar examples in western and Turkish folk stories, the fact that Namık Kemal chose a melodrama was quite a departure from the subject areas of all his other previous works. Another starting point was the assessment of the palace analogy, a significant determination of *Tanpınar*. The palace and the sultans were traditional centers of literature and all life, around which everything revolved and the focus of all representations. Everything, including literature focused on the sultan and directed all his similitudes to him. Namık Kemal likely wrote with this mentality when he wrote *İntibah*.

The highly debatable spring depiction at the beginning of the novel represents the beginning of all these representations and is a metaphor for the prosperity and glory of the period of the foundation and ascension of the Ottomans. The novel’s protagonist represents the Ottoman State, namely the Ottoman State authority, based on the interesting similarity in the name of Sir Ali. The novel *İntibah* (renaissance) represents the revival of the State of Osman to Western civilization. The dilemma between the two civilizations, society and the state after the Ottomans met the West, was observed in all institutions and structures of the period. Ali experiences the same dilemma and conflict, caught between *Mahpeyker*, representing the West, and *Dilasub*, representing Eastern civilization. After the spring depiction at the novel’s beginning, Ali is introduced with emphasis on his strength and preciousness, representative of a prince. However, the disappearance of the real, powerful, and wise authority that ruled him and his family is absent, leaving Ali, in the position as the new authority, vulnerable to his new and alien life with his frailties and weaknesses. This predicament necessitated the sharing of authority. The mother, Mr. Mesut and Mr. Atıf, who appear as the intellectual representation in the novel, assume the duty of guiding authority.

Throughout his entire life, Namık Kemal was known for prioritizing nationalist and moral values. According to him, the only power that will enable us to stand up to Western civilization and raise up the state, the wounded lion, is the ore that exists within us and glorified us once

before. This ore is woven from moral, religious, and customary values and is dormant in our conscience, folk conscience, and literature. In the novel, the symbol of this ore is Dilaşub. She is wise, moral, obedient (obedient to state as a whole), abstemious, respectable, and honest. At the end of the novel, she is stabbed in the heart because Dilaşub represents both the emotional side of the East and the ore at the heart of civilization. Likewise, Mahpeyker, who represents the West, known for its rational side, is daggered from her brain. One of the most important aspects of the novel that brings to mind a politically-layered reading is the negative emphasis on the nationalities of the two characters. They are Abdullah, who is an Arab, and a Croatian man. In partnership with Mahpeyker who symbolizes the West, these men prepare the end of Ali who represents the Ottoman State. They cannot kill it, but they destroy the ore inside, making it unable to stand again by striking a blow.

1. Giriş/Introduction

Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu büyük askerî ve ekonomik güç, Batı'ya karşı önlenemez bir ön yargıyı da beraber getirmiştir. Osmanlı Batı'nın hiçbir konuda kendisine üstün gelemeyeceğine inanıyordu. Bu bakış ve büyük güç, yavaş yavaş büyüyerek kendisini yetersiz bırakacak Batı tehlikesini görmesini engellemiştir. Tehlike fark edildiğinde alınan yüzeysel tedbirler de ülkeyi girdiği dar boğazdan çıkarmaya yetmeyecektir. “Aydınların ilk kez, ülke sorunlarının bilincine varmalarının başlıca nedeni, bağımsız basın gelişmesidir.”¹ Aydınlar, bu süreçten sonra halkı da bilinçlendirmek için en etkili yol olarak basın ve yazını görmüşlerdir. Amaç halkı bilinçlendirmek olduğu için halkın anlayacağı türler ve dil kullanılacaktır. Batı'da bu konudaki en etkili yazın türü olan roman Türk aydını için de cazip görünmüştür. Önceleri acemice olan ilk denemelerin ardından bu tür giderek yaygınlık kazanmıştır.

Güzin Dino'nun Tanzimat yazınının en önemli kişisi ve çağının yazınının en çok etkileyenlerden biri olarak gördüğü Namık Kemal; şair, gazeteci, tiyatro yazarı, eleştirmen, romancı olarak hemen bütün yeni yazın türlerini denemiştir.² Ali Ekrem'e göre Namık Kemal tam manasıyla romantiktir. Türklerin en büyük edibi hatta Türk edebiyatının Victor Hugo'sudur.³

Namık Kemal'in Roman türünde iki eseri vardır ki bunlardan ilki İntibah'tır. Bu türün ilk örneklerinden biri olması bu eserin eleştirmenlerce acemice olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

Bu romanda Namık Kemal'in eski şiir dünyamızın hayalleriyle beslenmiş zengin, fakat çok acemi üslubunun haricî eşyaya ve ruh haletlerine beceriksizce temaslarını dilimizin bu vâdideki ilk tecrübeleri addetmek lazım gelir.⁴

Namık Kemal, her ne kadar Tanpınar'ın⁵ dediği gibi kıt bir hayal dünyasına sahipse de gelenekten de beslenen zengin bir imaj - hayal dünyası emrindedir. Geleneksel edebiyatın zengin istiareli bakış açısı bu romanın asıl başarısını getirir. Yazarın bu vasfını bilmek okuyucuda romanı klasik beyit şerhi anlayışıyla okuma hevesi uyandırmakta bu da bu çalışmada olduğu gibi çok katmanlı açılımlı okumalara yol açmaktadır.

Namık Kemal'e göre roman, “güzerân etmemişse bile güzerânı imkân dâhilinde olan bir vakayı ahlâk, âdât ve hissiyât ve ihtimalâta müteallik her türlü tafsilatıyla beraber tasvir etmektir.” Bu bakımdan bizdeki eski hikâyeleri gerçeği yansıtmadıkları için birer “koca karı masalı”⁶ sayar. Yazara göre roman da tiyatro gibi faydalı bir eğlence olmakla beraber “bundan fazla olarak romandan tabiat-ı beşeriyenin tahlili hizmetini de bekler.”⁷ Bu eserler akla

1 Güzin Dino, Türk Romanının Doğuşu (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 16.

2 Dino, Türk Romanının Doğuşu, 21.

3 Ali Ekrem, Namık Kemal (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1998), 65.

4 Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 242.

5 Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 243.

6 Namık Kemal, “Mukaddime-i Celal”. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II içinde, haz. M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, Z. Kerman (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993c), 347.

7 Ö. Faruk Huyugüzel, “Namık Kemal'in Edebiyat ve Edebi Tenkide Dair Genel Fikirleri”. Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988), 60.

tabiata ve hakikate ters unsurlar içermektedirler. Oysa Güzin Dino eserinde İntibah romanı ile bu türden bir halk hikâyesi olan Hançerli Hanım Hikâye-i Garibesı adlı hikâye arasındaki benzerliklerden bahseder.⁸ Kanımızca Namık Kemal'in Batıdan aldığı bir türün ilk denemesini yazmaya çalışırken koca karı masalı gibi sert bir ithamda bulunduğu bir türden ilham almaya çalışmayacağı açıktır. Benzerlik noktasından baktığımızda ise İntibah'ın konu olarak La Dame aux Camelias ya da Manon Lescaut'ya benzerliği de tartışılmalıdır.⁹ Ancak bu benzerlikler her eserin herhangi bir diğerine gösterebileceği benzerliklerden fazlası değildir. Finn, Türk eleştirmenlerinin bu benzerliklere yaptıkları vurgulardan hareketle romanın ana örgüsünün “Dumas Fils'in La Dame aux Camelias'ından alınma¹⁰ olduğu şeklinde aşırıya ve haksızlığa varan bir hükümda bulunmuştur. Namık Kemal'in Türkçenin o yoldaki istidadını ölçmeye çalıştığı bir denemede elbette konuyu da özgün seçmeye çalışacaktır. Teknik hususiyetleri bir kenara bırakırsak, illa bir ilham gerekirse de mutlaka öze dönecektir. Bir tavır, kahramanın bir özelliği ya da basit bir kurgu benzerliğinden öteye götürülemeyen bu özellikler, romanın iktibasmış gibi lanse edilmesi için yeterli değildir. Muhtemelen eserin türün ilk örneklerinden biri olması ve buna bağlanan acemilikleri değerlendiricileri, yazarın yetkinliği konusunda tereddüde düşürmüş olmalıdır.

İntibah romanıyla ilgili bir diğer dikkat çeken husus da konusunun yazarın diğer eserlerinin genel konusunu teşkil eden vatan, millet, hürriyet, hukuk gibi kavramlarla görünürde ilgisinin bulunmamasıdır.¹¹ Namık Kemal'in tip ve kurgu perspektifi tarihi ve siyasi olay ve olgulara dayalı olagelmıştır. “Burada asıl üzerinde durulması gereken şey, Namık Kemal'in İntibah romanıyla söz konusu, tip perspektifinden ayrılıyor olmasıdır. Konusunu tarihten alan karakterlerin Namık Kemal'in romancılığında İntibah'la kesintiye uğraması”dır.¹² Polat, bu durumu Namık Kemal'in toplumun ahlaki yapısındaki yozlaşmaya dikkat çekmeyi misyon edinmesine bağlamaktadır. Ancak biz bu çalışmada bu ani ve anlamlandırılması zor perspektif değişikliğini yazarın politik alt metinli yazın kurgulama çabası olarak görüp değerlendireceğiz.

2. Eserin Politik Zeminli Görüngüsü

İntibah Romanı Namık Kemal'in 1873-1876 yılları arasında sürgünde bulunduğu Kıbrıs'taki Magosa Kalesinde kaleme aldığı eseridir. Vakit matbaasında cüzler halinde basılan eserin ilk baskısında birçok eksiklikler vardır.¹³ Sürgünde olması nedeniyle yazar adına yer verilmemiştir. Namık Kemal, romana “Son Pişmanlık” adını vermiştir. Dönemde yapılan yayınları denetleyen Maarif Vekâleti, romanın başlığını yazara danışmaksızın “İntibah: Sergüzeşt-i Ali Bey” (Uyanış:

8 Dino, Türk Romanının Doğuşu, 33.

9 Orhan Okay, “İntibah Romanı Etrafında”. Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988), 134.

10 Robert P. Finn, Türk Romanı İlk Dönem, 1872-1900, çev. Tomris Uyar (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013), 38.

11 Önder Göçgün, Edebiyat ve Fikir Dünyamızda Namık Kemal (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları), 58.

12 Adem Polat, “Namık Kemal”de Ahlaki Kaygı Temelli Metinleştirme: İntibah ve Ahlak-ı Alâî”. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 6/3 (2017), 1564-1573.

13 Bilge Ercilasun, Türk Roman ve Hikâyesi Üzerine (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 41

Ali Bey’in Macerası) olarak değiştirir ve bazı kısımları sansürlenir. Cumhuriyetin ilânından sonra ise ilk kez 1944 yılında Latin harfleri ile baskısı yapılır.¹⁴

Türk Edebiyatının ilk edebi romanı sayılan ve Tanpınar’ın “ahlâki bir tez ve tenkit romanı”¹⁵ olarak değerlendirdiği bu romanın konusu şöyledir: Ali Bey, yirmili yaşlarında zengin bir ailenin tek çocuğudur. Bu yüzden iyi yetişmesine ihtimam gösterilmiştir. Ancak Ali Bey, zayıf ve asabi tabiatlı bir gençtir. Eğitimini ve yetişmesini yakından takip eden babası erkenden vefat edince büyük bir boşluk yaşamıştır. Annesi ve arkadaşlarının tavsiyesi ile başladığı Çamlıca gezintileri sırasında, önceleri iffetli olduğunu düşündüğü, bir hayat kadını olan Mahpeyker’le tanışır ve hemen âşık olur. Durumu öğrenen ancak elinden pek bir şey gelmeyen annesi oğlunu bu kadının pençesinden kurtarmak için, aldığı tavsiye ile eve güzel bir cariye alır. Önceleri bu cariye ile pek ilgilenmeyen Ali Bey, Mahpeyker’in eski yaşantısından vazgeçmeyeceğine ikna olunca onu tamamen terk ederek Dilaşub adındaki bu cariye ile evlenir. Bu durumu hazmedemeyen Mahpeyker, tuttuğu adamlar vasıtasıyla Dilaşub’a iftira ederek Ali Bey’den ayrılmasını sağlar. Evden uzaklaştırmak için satılan Dilaşub’u satın alarak ahlaksız işler yaptırılmaya zorlar ancak başarılı olamaz. Mahpeyker bütün bu olanlara karşın Ali Bey’in hâlâ ona dönmek istemekteki ısrarı karşısında onu öldürmeye karar verir. Tertib edilen bir eğlenceye zorla getirilen Dilaşub, bütün planı duyar ve bir şekilde Ali Bey’e anlatır. Oradan hemen uzaklaşan Ali Bey’in bıraktığı paltoyu üzerine alıp uyuyakalır. Ali Bey’i öldürmek üzere gelen kiralık katil paltonun altındakini Ali Bey zannedip Dilaşub’u hançerler. Ali Bey olan biteni anlattığı zabıtalara geldiğinde yaralı Dilaşub’u görüp af diler. Onları gizlice izleyen Mahpeyker gizlendiği yerden çıkınca Ali Bey onu da öldürüp hapse düşer. Orada ölür.

Romanda çok kalabalık bir kişi kadrosunun olmayışı sembollerini adlandırmayı da kolaylaştırır. Ali Bey cephesi ve Mahpeyker cephesi olarak kutuplanabilecek bu kadro aslında iyiler ve kötüler kadrosu olarak da tasnif edilegelmiştir. Ancak bu çalışmada karakterlerin tasnifi, temsilleri çerçevesinden olacaktır.

Ali Bey, iki kadının aşkı arasında bocalayan tecrübesiz bir gençtir. Ali Bey’in olaylara yaklaşımı bilinçli ve soğukkanlı olabilseydi, sıradan bir aşk öyküsü olan bu hikâye trajedi ile sonuçlanmayabilirdi. Burada hikâye, Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu durumu hatırlatmaktadır. Roman, Osmanlı devleti açısından teşhis sanatı çerçevesinde okunduğunda ki bu durumda eser sembolik bir nitelik kazanmaktadır, manzara farklı bir görüntüye bürünmektedir. Hemen bütün karakterlerin ve durumların Tanzimat dönemi Osmanlı’sında bir karşılığı olduğu ilginç biçimde müşahede edilebilmektedir. “Ansızın hiç bilmediği bir yöne dönen, tanımadığı bir yolda gerçek bir kılavuzun yol göstericiliğinden yoksun son dönem Osmanlı İmparatorluğu’nun sanki kişileştirilmiş çizimleridir bu kahramanlar.”¹⁶

14 Gökçen Sevim, “İntibah Romanında Yapı ve İzlek”, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2/2 (2016), 73-97.

15 Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 242.

16 Finn, Türk Romanı İlk Dönem, 1872-1900, 44.

Namık Kemal klasik Türk divan şiir geleneği terbiyesi içinde yetişmiş bir sanatçıdır. Bu şiir anlayışı kâinatı ve hayatı mazmun adı verilen kalıplaşmış sembollerin arkasından algılayan ve yansıtan bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan sembolik anlatım Namık Kemal'in aşinası olmadığı bir tarz değildir. Dahası Namık Kemal'in ülkesinin gidişatına ilişkin gördüğü bu manzarayı temsiller vasıtası ile değil de açıkça anlatabilmesi devrin şartları gereği zaten imkânsızdı. Bu yüzden bu çalışma, "Sergüzeşt-i Ali Bey" hikâyesinin "Sergüzeşt-i Âli-i Osman" izleğinde okunmasına yöneliktir.

Namık Kemal'in de içinde yetiştiği edebiyat geleneği, elit ve estetist bir hayal dünyasını barındırmaktadır. Tanpınar, eski şiirin bu en çok eleştirilen ve değerlendirilen tarafını sosyal ve siyasi hayatla da ilişkilendirerek bir tür "saray istiaresi" olarak değerlendirir. Saray her şeyin etrafında döndüğü muhteşem bir merkeze, hükümdara bağlıdır.¹⁷ Dolayısıyla bütün içtimai, siyasi, fikri ve hissi hayat da onun etrafında dönmüştür. Her şey bu istiare ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu istiare ekseninde düşünüldüğünde saray, la-mekan ve ütopyik bir kavramdır.¹⁸ Bu fantastik hatta imgesel kavramın içi bütün bir hayat ve hayal dünyası ile doldurulabilmektedir. Bu bakımdan ilk romanlarımızdaki unsurları Batı'daki karşılığı ile değerlendirip çözümlenmeye çalışmak pek doğru bir yol olmayabilir. "Türk romanı ve Türk modernleşmesi gerçek ve Tanrı arayışıyla ilgili ontolojik bir sorgulama değil, sosyal alandaki değişiklikler karşısında ortaya çıkan bir kimlik sorgulamasıdır. Bunun Batıdaki anlamıyla Türk modernliğine özgü bir tutum olduğunu söyleyebiliriz."¹⁹ Dahası ilk romanlara yüklenen misyon Batı'dakinden biraz daha farklıydı. Roman hem bir eğitim hem bir eğlence vasıtası olacaktı. 19. Asır aydınının o çok eleştirdiği eski edebiyatın hayal dünyasından uzak ve gerçek hayata, halkın dilini ve yaşantısını yansıtacak bir üslubu benimseyen bir tür olacaktı. Aydın, neredeyse bütün bir medeniyet değişiminin başarısını roman türünün başarısına bağlamaktadır. Bu da ilk romanlarımızın aslında türün Batı'daki ilk örneklerinin basit birer denemesinden fazlasını ihtiva ediyor olma olasılığını güçlendirmektedir. Başka bir deyişle: "İlk Türk romancıları, Batı romanlarının ardalanında kendilerininkinden çok farklı bir epistemoloji bulunduğunu pek kavramamış olarak bu türü benimsediler."²⁰ Osmanlı aydını, politik baskının etkisi ile söyleyemediklerini romandaki anlam tabakalarına sıkıştırabilmektedir. Bunu da eskiden beri divan şiirinden öğrendikleri gibi istiareler ve sembollerle yapmışlardır. Devrin romanlarının siyasi meselelere kapalı kalmalarında sansür önemli bir etmendir. Zira Namık Kemal de eserin adını sansür zoruyla değiştirmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden romancılar bilinçli okura satır arasında mesajını vermek zorunda kalmıştır. "Rejimi açıkça tartışamayan romancılar, yıkıma sürüklenen

17 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997), 5.

18 Nihayet Arslan, *Türk Romanının Oluşumu* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007), 91.

19 İmran Gür, "Namık Kemal'de Modern İnsan Arayışı", *Namık Kemal içinde* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 516.

20 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 14.

dirençli kişilerle, çevrelerindeki bencilliğin batağında yüzen kişileri konu alarak dersleri vermeyi seçerler. Azıcık uyanık bir okur, modeli hemen kavrayabilir.”²¹

İntibah, devrinin diğer bazı romanlarında da olduğu gibi bir bahar ve Çamlıca tasviri ile başlamaktadır. Anlatıcı daha bu ilk satırlardan itibaren bize bir Osmanlı tarihi eğretilmesi yapacağını ipuçlarını vermektedir. Osmanlı’nın gerileme ve çöküşüne girizgâh olarak refah seviyesinin en zirvede olduğu bir bahar vaktini çağrıştıran yükselişi özetlemekle başlaması oldukça yerindedir. Bugüne kadar İntibah romanını değerlendiren eleştirmenlerin üzerinde birleştikleri nokta bu tasvir kısmının eski geleneğin bir devamı olarak eserin başına alındığıdır. Ancak bu durumda akıllara, geleneğin mazmunlara ve klişelere dayalı istiare sistemini kaba ve komik bulan Namık Kemal’in eserine neden böyle bir başlangıç seçmiş olduğu sorusu gelmektedir. Eleştirmenlerin bir kısmı bunun geleneğin devamı bir diğer kısmı ise ironik bir eleştirisi olarak değerlendirmişlerdir. Ancak politik anlamlı çağrışımlı bir eğretilme olarak bakıldığında bu bahar ve Çamlıca tasviri eser kurgusunda anlamlı bir yer bulur. “Bahar Eyyamı bu köhne cihanın subh-ı safa-yı nev-civânisidir ki bahar erişince toprağın her tarafı serapa teravet kesilerek “yuhyi’l-arze ba’de mevtiha” sırrı aşikâr olur.” (s.1)²² Romanın bu ilk cümlesi de bu savı doğrulamaktadır. Bahar vakti yaşanmış dünyanın gençlik vakti ve yeniden dirilişidir. Buradaki köhnemişlik ile eğretilenen Osmanlı Devletinin o günkü durumu olmalıdır. “Yuhyi’l-arze ba’de mevtiha” ifadesi, ölümden sonra yeniden dirilmenin sırrına işaret ederek, “Namık Kemal’in Osmanlı Devleti’nin eski görkemine kavuşması için neler yapılması gerektiği ile ilgili görüşlerini eğretilmeler aracılığı ile okura aktardığı düşünülebilir.”²³ Anlatıcının “bahar mevsiminde ise güya ki rû-yı arzın her zerresi yeşillenir.” Cümlesi de bu yükseliş devrinin ifadesidir zira yeşilin İslam dünyasını temsili bütün dünyanın kabulüdür. Dahası Osmanlı’nın elinde tuttuğu İslam sancağının yeşil zemin üzerine beyaz hilallerden oluştuğu malumdur. Osmanlı Devletinin cihad anlayışı ile rû-yı zemine İslam inancını yaymak amacı ve yükselme devrine kadar üç kıtaya yayılarak bunu gerçekleştirdiği düşünülürse anlatıcının ru-yı zemine yayılan yeşilden İslam anlayışını kastettiği anlaşılır. Zira biraz ileride “Hele bir kere çimenler açıklı koyulu renkleriyle toprağı ihata etmeye, bir kere ebr-i baharın in’itafi cemenzar üzerinde mevcler hareler teşkil eylemeye, bir kere sahranın ötesinde berisinde yığın yığın beyaz çiçekler açılmağa başlar mı! Bir kere derya hafif hafif dalgalanmağa, bir kere nesim âheste revana gûzar ile sath-ı mâda bir cebin-i sâfa nazireler yaparcasına çinler göstermeğe...”(s.2) ifadeleri ile bu ilerleyiş istiarelerle betimlenir. Sahranın ötesinde berisinde yığın yığın açılan beyaz çiçekler yeşil bayrağın üzerindeki beyaz hilaller olmalıdır. Bayrak böylece temsil ettirildikten sonra kullanılan “dalgalanmak” sözcüğü de bu durumu teyit eder. Betimlemenin devamında bu bayrağın deryada dalgalanışı çağrıştırlır. Zira Osmanlı İmparatorluğu yükseliş devrinde fetihlerle denizlere ulaşmış ve hâkimi olmuştur. Suyun yüzeyindeki kıvrımlar, suyun

21 Finn, Türk Romanı İlk Dönem, 1872-1900, 118.

22 Namık Kemal, İntibah, Haz: Yakup Çelik, Akçağ Yayınları, Ankara, 2015. (Yapılacak alıntılar için eserin bu baskısı kullanılacaktır.)

23 Şeyda Başlı, Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 269.

ve bayrağın dalgasının aynı anda düşündürülmesi için seçilmiştir. “Cebin-i sâf” a nazireler yapan kıvrımlar alın yazısı betimlemesidir. İlerleyen sayfaların imparatorluğun sâf alınının yazısı olacağına dair okuyucuya çağrışımlar yapmaktadır. Namık Kemal, bir üslup özelliği olarak okuyucuyu bekleyen kurguya kimi zaman eğretilmelerle eserin başında okuyucuyu hazırlar. Romanın başında bir çeşit fragman geçişi gibi olacakları anıştırır. Yazarın “Cezmi” romanında da bunun bir örneğini görmekteyiz. Roman kurgusundan çok başka bir küçük olayın anlatıldığı yangın sahnesi konuyu kesintiye uğratır. Tamamen mevzunun dışında gibi algılanır. Ancak bu aslında Cezmi’nin hikâyesinin eğretilenmiş bir özetidir. Hatta bu özet sayesinde bitirilemeyen Cezmi romanının sonunu tahmin edebilmekteyiz. Cezmi romanının ilk bölümünde yazar, kurgusuna temel oluşturacak tarihi panoramayı sunar. İkinci bölümü ise romanının kahramanını anlatmaya ayırır. Ancak bu bölümün başına olay örgüsünden tamamen bağımsız bir yangın sahnesi alır. Elbette bu korkunç yangın yeri Osmanlı ülkesidir. Bu yangına hayatını tehlikeye atarak yardım için denize atlayan delikanlı da Cezmi olmalıdır. Ancak okur bu manzarayı neden seyrettiğini betimlemenin sonuna kadar anlamaz. Yazar niyetini “işte yardım için denize atılan gönüllünün durumunu, şeklini betimlemek için ateşten, fırtınadan söz açmak gerektiği gibi, Cezmi’nin serüvenini anlatmak için de yukarıdaki satırları yazmak gerekti.”²⁴ (Kemal 2014: 44). Sözleriyle açığa vurur.

Bahar tasvirinin ardından yazar Ali Bey’i tanıtır. “Ali Bey, ağniya evladından yirmi bir yirmi iki yaşında bir delikanlı idi.” (s. 9) Anlatıcının Ali Bey için, ilk olarak “ağniya/zengin evladından” tabirini kullanması ilginçtir. Anlatıcının kişisi ile ilgili öncelediği yargının zenginliği ve gençliği olması güç vurgusu yapmak istemesindedir. Ali Bey’i ilk olarak yaşlılarından başka daha yüce yüksek bir boyuta taşımaktadır. Devamında Ali Bey sahip olduğu bütün meziyetlerle neredeyse insanüstü bir varlığa teşbih edilir. “... bakanlar kendisini adeta bir melek zannederlerdi.” (s. 9) Finn, Türk romanını değerlendirdiği yazısında İntibah romanı için, “Ali Bey’i, Avrupalılaştırmış, şımarık Osmanlı delikanlısını konu alır”²⁵ ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade tamamen yanlıştır. Şöyle ki roman zaten Avrupalı yaşam biçimi ile ilk defa tanışan gençliğin dramını konu alır. Bu bakımdan “Avrupalılaştırmış” tabiri geçersizdir. Dahası Ali Bey, zengin ve iyi eğitim almıştır ancak şımarık olmadığını yazar ısrarla vurgular. Annesine ilk defa yalanı yine yeni yaşam biçiminin dayatması ile söyleyecek ve vicdan azabı duyacak kadar hassas bir mizacı vardır. Gür’e göre “Romanda kısmen de olsa tecrübeliği Ali Bey temsil eder. Ali Bey mutlak iyiyle mutlak kötü arasındaki çatışmada kötülükle iyilik arasında seçim yapması gereken dolayısıyla yaşayarak öğrenen ve böylece kısmen de olsa toplumsal gerçekle karşılaşan kişidir.”²⁶ Bu bakış açısına katılmakla birlikte Ali Bey’in asıl çatışmasının mutlak iyi ve mutlak kötü olarak da değerlendirilebilecek iki karşıt medeniyet arasında bocalayan Osmanlı

24 Namık Kemal, Cezmi (İstanbul: İskele Yayıncılık, 2014), 44.

25 Finn, Türk Romanı İlk Dönem, 1872-1900, 34.

26 İmran Gür, “İntibah Romanında Modern İnsan Arayışı”. Doğumunun 170. Yılında Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu (20-22 Aralık) Bildiriler içinde Ed. Orham Kemal Tavukçu- Ali Tibe (Tekirdağ: Bizim Büro Basımevi 2010), 576.

Devletin trajedisi olarak görmekteyiz. Ali Bey yetiştirilme tarzı ve içindeki atalardan gelen cevherle büyük bir üstünlüğü haizdir. Ancak pederi hayattayken onun için endişe içindedir. Buraya kadarki anlatım tahta oturacak bir şehzadeyi tanıtır gibidir. Hükümdar soyunun bütün asaleti, görgüsü, kahramanlığı genetik bir bilgi olarak Şehzade’ye de kodlanmıştır. Bu genetik kodlar iyi bir eğitimle de taçlanmıştır. Ancak, tahtın sahibi ata endişelidir. Tahtın varisi neredeyse obsesif denilecek derecede takıntılı ve zayıf bünyelidir. Ali Bey, bu tasvirle devrin şehzadelerini çok anımsatır. İçerde iyi bir eğitim, şefkat ve yönlendirmeyle idare edilebilecekse de gerçek yaşama hazır değildir. Bölümün sonunda Ali Bey’e gölge vazifesi gören, ailedeki otorite olan baba vefat eder. Tanzimat romanında baba otoritesinden yoksun büyüyen mirasyedi genç ve tecrübesiz gençler oldukça fazladır. Ancak Ali Bey, baba terbiyesi görmüş olması ve oldukça olgun ve bilge bir babaya sahip olmakla onlardan ayrılır. Sadece bu durum bile savımızı doğrulamaktadır. Romanda terbiye edicinin baba oluşu ayrıca manidardır. Çünkü baba devlet sembolüdür. Annenin çocuğun yetiştirilmesinde baba hayattayken/güçlüyken pasif kalması hatta annenin de yetiştirilmesi babanın kontrolünde olması Osmanlı saray yaşantısının prototipini verir. Babanın ölümü ya da devlet/padişah otoritesinin ortadan kalkması ile haremın yönetime dâhil olması ile de benzerlik arz etmektedir. Babanın bu kadar güçlü anlatılması, devletin yükseliş devrinin de temsilidir. Babanın var olduğu sahneler bahar tasviri sahneleri ile aynı paraleli izler. Otoritenin birdenbire ortadan kalkması bu boşluğun doldurulmasını gerekli kılmaktadır.

Bu sebeple de -Ali Bey- âdeta başıboş dolanır, fark etmeden kendisini bağlayacağı ve hayatını etrafında kuracağı bir gücü ya da kendinden daha güçlü birini arar. Ancak bulamaz... Buldukları da onu babasının yaptığı gibi iyiye yönlendiremezler. Müessirdirler fakat doğru güç değildirler.²⁷

Bu boşluk Ali Bey’in annesince doldurulmaya çalışılır. Ancak bu otoriteyi yüklenecek gücü haiz olmadığından paylaşmak zorunda kalır. Burada sürece Mahpeyker, Atif ve Mesut Efendiler dâhil olacaklardır. Ali-i Osman da bu boşluğu ve bocalama evresini geçirir. Yine otorite; harem, ulema sınıfı ve askeri sınıfça paylaşılmıştır.

Ali “beyin validesi behredâr-ı maarif olan milletler kadınları gibi dânişli bir şey” (s.11) olmama vasfıyla batılı kadınlardan ayrılır. Aldığı bütün terbiye eşinden aldığı terbiyedir. Zeki, ancak basiretsizdir. Merhametli, şefkatli, fedakâr ve yerine göre dirayetlidir. Ali Bey’in annesi Ali-i Osman’ın vicdani ve bütün bir medeniyet programını öğretilmektedir. Bilgiden uzak ancak yüzyıllarca işlenmiş bir yaşam biçimidir. Hayata bakış ve dünyayı algılayış tarzıdır. Bütün bir devletin ahlaki, örfi, toplumsal normlarını bünyesinde barındıran semboldür. Zekâdan yoksun değildir ancak “dânişli bir şey de değil”dir. Annenin hayatı algılayışı Osmanlı Devletinin son dönemdeki toplumsal aynasıdır. Karşılaştığı problemleri çözüme ilişkin yaklaşımı da içinde bulunduğu toplumsal normların elverdiği ölçüdedir. Akılcı çözüm girişimi yoktur. Bu da yeni durumlar ve problemler karşısında bocalamasına neden olur. Katı ve gelenekçidir. Yeniliğe

27 Hülya Argunşah, “Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Türk Romanı”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, TALİD. 4/8 (2006), 23-100.

açık değildir. Doğu terbiyesinin yetiştirdiği yarı otoritedir. Hürriyet Kasidesinde “Felekte baht utansın bi-nasip erbab-ı himmetten” ifadesinde şahsiyet bulan basiretsiz idarecileri temsil eder. Romanda aldığı yanlış karar ve yönlendirmeye Ali Bey’i bilinçsizce Mahpeyker’in/Batı’nın kucağına atan sebep olarak annesi gösterilir. “çocuğu düştüğü hüzn-i sevdâviden almak için bin türlü vesâil düşündüğü sırada hanelerine yakın Çamlıca’yı da hatırandan çıkarmadı.” (s.12). Bu beladan kurtaracak tavsiye aydından gelmiştir. Çünkü aydın hem Osmanlı’yı hem Batı’nın güzel ve çirkin yüzünü iyi tanıır.

Osmanlı Devleti, içe dönük bir toplum yapısına sahiptir. Süper güç olma hususiyeti onu dışa kapalı hale getirmiş, bu yüzden de Batıdaki gelişmeleri fark etmekte gecikmiştir. Benzeri durum Ali Bey için de geçerlidir. Dışarıdaki hayattan ve bilhassa Batı’nın etkisiyle oluşan yeni sosyal hayattan bihaberdir. “Ali Bey ise bu handelere hiçbir mana veremeyerek sebebini istizah eder.” (s.13). Ali Bey’in asıl çatışması da işte bu bilmedikleri ile yüzleşmesinden ve ortaya çıkar. Ali-i Osman da asıl çatışmayı Batı ile yüzleşince yaşar. Romanda bu çatışma, Ali Bey’in Mahpeyker ve Dilaşub arasında kalarak yaşadığı çatışmadır. Ki bu çatışma Osmanlı’nın öz benliği ve Batı medeniyeti arasında kalarak yaşadığı çatışmadır.

İntibah romanının iki karşıt kişisi Ali Bey ve Mahpeyker’dir. Roman kurgusu bu iki karşıt karakterin çatışması üzerine kuruludur. Bu bakımdan anlatıcı bu iki şahsı ayrıntılı olarak betimlemiştir. Politik katman zaviyesinden bakacak olursak bu iki karakter, dönemin siyasi güçleri Osmanlı ve Batı’yı eğretilmektedir. Mahpeyker, “karşıt kutbun gücünü, başka bir deyişle imparatorluk düzeninin sonunun imleyen kökten bir dönüşümü temsil etmektedir.”²⁸ Bu anlamda, devrin Batı dünyasının Osmanlı tarafından bütün görüngülerini üzerinde barındırır. Devrin aydını için Batı; akıl, refah, güzellik ve özellikle hürriyetler bütünüdür. “Batı medeniyetinin en dikkate değer tarafı Namık Kemal’e göre hürriyet kavramı üzerindeki ısrarıdır.”²⁹ Bütün bu özellikler gören herkesi kendine hayran bırakacak kadar muhteşemdir. Türk edebiyatında Batıya/medeniyete fahişe benzetmesi Mehmet Akif’in “Medeniyet denilen kahpe hakikat yüzüstü” gibi kimi dizelerinde de görüldüğü üzere sık karşılaşılan bir eğretilemedir. Anlatıcı, Mahpeyker’i tasvir ederken bütün nefretine rağmen bu hayranlığını gizleyemeyecek kadar etkilenmiş görünmektedir. 18. Yüzyıldan itibaren Avrupa’yı görüp aynı hayranlık ve sarhoşlukla etkisinde kalmayan aydın yoktur. Batı’nın bu hayran bırakan tarafı aynıyle Mahpeyker’de tasvir edilmiştir. Güzel, akıllı (şeytani zekâ), lüks içinde bir yaşam süren ve özgürlüğüne düşkün. Kimsenin tahakkümünü ve güdümünü kabul etmeyen ama hükmetmeyi seven. “meşhur aşüftelerin meclis-i ülfetinde geçirdiği cihetlerle tabii bir kat daha kuvvet bulan zekâvet-i dessânesi ise bir derece idi ki ziyette peri güzelliğinde, Haccac dirayetinde bir iblis yaratılmış olsaydı istediği adama tahakkümünde bu nazenin kadar ya maharet gösterir ya gösteremezdi.” (s.28). Mahpeyker, her sevdiğini ve istediğini elde etmeye meyilli bir kadındır ve bu konuda da daima başarılı olmuştur. Burada önemli bir husus onun sevgisinin

28 Başlı, Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine, 279.

29 Rıza Filizok, “Namık Kemal’in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı”, Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988), 40.

ölümcül oluşudur. Aslında mesaj açıktır. Ali Bey artık bir mezarın kucakladığı vücut ya da bir yılanın sevdiği çiçekten başka bir şey değildir (s. 29). Anlatıcı, Ali Bey için dünya yüzü görmek hayalinin son bulduğunu öngörür. Onun için tek panzehir Dilaşub’a yani benliğine sığınmak, özüne dönmektir.

Ali Bey de Mahpeyker’le görüşmeye başladıktan sonra geçici olduğunu süreç sonunda anlayacağımız mesleki bir yükseliş gösterir. “Kendi hizmetinde ikbâl ve istikbâl gailelerinden varest e iken rütbeler, maaşlar, itibârlar, haysiyetler ayağına gelmeye başladı (s. 44). Osmanlı Devleti’nin de Batı ile ilk temaslarının ardından görülen kısmi düzelme yeniden dirilme emaresi gibi sevinç uyandırır. Anlatıcı bunu annesinin duruma bakışı ile aktarır. Annesi bu ikbal başlangıcını eşi yeniden dirilmiş gibi bir sevinçle karşılar. Baba temsiline devletin kudretli zamanlarını imlediği yukarıda belirtilmişti. Anne ile imlenen toplumda bu geçici durum Osmanlı’nı eski güçlü müreffeh günlerine döneceği şeklinde yorumlanır: “Validesi Bey’i o kadar ferih ve mukdîm bir hâl ve hususiyle mebâdî-i ikbalde gördükçe ömr-i hakiki ve rûh izâfisi hükmünde olan zevci tâze hayat bulmuş kadar meserretlere müstağrak olurdu.” (s. 44).

Dilaşub, Ali Bey’in annesinin Mahpeyker’i unutmaması için eve getirdiği cariyedir. Politik katmanda irdelenirse bunun aslında öze dönme, yeniden kendisi olma çabası olduğu açıktır. Tanpınar,³⁰ Dilaşub’a fazla bir anlam yüklemeyi kötülüğün karşısındaki iyilikten başka bir misyonunun olmadığını savunur: “Hakikatte bu esir kızın hiçbir şahsiyeti yoktur. O Mahpeyker’in karşısına çıkmak için icat edilmiştir. Fuhşun karşısında temiz insan. İşte bu kadar.” Edebi katmanın göstergeleri bunu işaret etmekle beraber, politik katmanlı bir bakış açısı Dilaşub’un siyasi bir temsili olduğunu inkâr edemez. Namık Kemal, özellikle Hürriyet Kasidesi’nde “Değildir şîr-i der zencire töhmet acz-i akdâmı” (Kemal 1993a: 180) ifadesiyle yaralı bir aslana benzettiği Osmanlı Devletinin hürriyetine ve eski gücüne kavuşturacak olan içindeki cevherden bahseder. “Hakir olduysa millet şanına noksan gelir sanma/ Yere düşmekle cevher sâkit olmaz kadr ü kıymetten”³¹ İşte Dilaşub bu cevherin müşahhaslaştırılmasından başka bir şey değildir. Bununla birlikte Yazarın Dilaşub’u Mahpeyker’e alternatif olarak düşündüğü aşikârdır. Osmanlı medeniyetinin Batı karşısındaki savunması ve neredeyse üstünlük iddiasıdır: “Terbiyesi simasına fâik: oldukça okumak yazmak biliyor, güzel sesi var, güzel piyano çalıyor. İğne işlerinin hepsinde Avrupa kızları kadar marifetli. Hele tabiatı melek gibi.” (s. 87). Dilaşub ile Osmanlı Toplumunun öz benliği, maneviyatı, değerleri kısaca kendiliği, içindeki manevi cevher imlenmektedir. Âli-i Osman’ı mevcut gücüne erıştiren içindeki bu cevherdir. Düşüşüne de sebep ondan uzaklaşması, bilmediği bir medeniyetin sarhoş edici deryasında yüzmeye çalışmasıdır. Aslında Dilaşub ile imlenen bu cevherde bütün bir kurtuluş programı saklıdır. Bunlardan biri de Osmanlı Devleti’ne hüküm sürdüğü süreç önemli bir potansiyel güç sağlayan “Ulu’l emre itaat” düsturudur. Bu kavram halife-sultana ve onun askerî-sivil memurlarına, kısaca devletin emirlerine itaat etmek anlamına gelmektedir.

30 Tanpınar, Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 403.

31 Namık Kemal, “Hürriyet Kasidesi”. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II. İçinde haz. M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, Z. Kerman (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993a), 180-181.

Dilaşub'un ölümü pahasına devletin/sahibinin varlığını koruması ve emrini yerine getirmesi, hiçbir şeyi sorgulamaması, şikâyet ya da sitem etmemesi bu durumun göstergesidir. Aydınım kurtuluş reçetesi toplumu öz benliğine döndürmektir. Elbette burada aydın rolünü üstlenen, Atıf Bey ve Mesut Efendi'dir. Dilaşub'un eve alınmasını tavsiye edenin Mesut Efendi ve Atıf Bey olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Mahpeyker'in Dilaşub'da sindiremediği tek şey de bu manevî temizlik ve parlaklıktır. Romanın sonuna kadar ona saldırarak, kirletmeye çalışacak ve en sonunda emeline ulaşip onu ortadan kaldıracaktır. Dilaşub, her ne kadar pasif olsa da büyük bir etki gücünü havidir. Ancak Mahpeyker'in etki alanı ve yarattığı iptila o kadar büyüktür ki ilk seferde etkileyemez. “-Ali Bey- bahçeyi geçinceye kadar birkaç defa dikkatle Dilaşub'un endâmını yukarıdan aşağıya süzmüş ve başındaki iptilâ olmasa hemen bir görüşte meftun olacak derecede beğenmişti.” (s. 85).

Ali Bey'in Dilaşub'un eve getirilmesi tedbirini gerekli kılan durumu, Osmanlı Devleti'nin Lale Devri'ne benzemektedir. “Ali Bey tabiatında olan şiddet-i inhimak iktizasınca Mehpeyker'in ülfetlerine vaz' etmeye çalıştığı her türlü hududu pâ-y-mâl ederek gündüzlerini de orada geçirmeye başlamış ve nihayet bir hafta kadar işrete, eğlenceye, hasr-ı vücûd ederek o mastaba-i sefâhâten çıkmamıştı.”(s. 84). Devlet işleyişinin neredeyse durma noktasına geldiği Lale Devri'nin ardından da devlet bir dizi tedbir almak durumunda kalmıştır.

Romanda Mahpeyker, Dilaşub ve Ali Bey'in sırayla Batı, Doğu medeniyetleri ve Osmanlı İmparatorluğunu temsil ettikleri savı daha yukarıda öne sürülmüştü. Romanda bu savı destekleyen bir durum da bu kahramanların ölümleri ile ilgilidir. Ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının hayata karşı baktığı en önemli pencere artık pozitivizm ve rasyonalizm penceresidir. Akıl artık her platformda en geçerli kavram halini almıştır. Hayat ve edebiyatta romantizm ve aşırı duygusalılık eleştirilmeye başlanmıştır. Bu yüzden Batı'nın Doğu'ya verdiği en önemli görüngü akıl ve rasyonalizmdir. Romanda ilginç bir ayrıntı olarak, Batı'yı temsil ettiği savlanan Mahpeyker beyninden bıçaklanmıştır. Dilaşub ise, bugün bile hayata açtığı pencere duygusal olan Doğu toplumunu imlemektedir. Osmanlı'yı ayakta tutan manevî güç/cevher olarak imlenen Dilaşub'un kalbinden üstelik Mahpeyker'in Abdullah Efendi'nin yardımı ile kiraladığı katili tarafından hançerlenmiştir. Namık Kemal'in ve diğer aydınların kurtarıcı olarak gördükleri cevherin/Dilaşub, Mahpeyker'in/Batı dünyasının varlığı ve çabaları sonucu varlığını yitireceği betimlenmiştir. Çalışmada Osmanlı Devleti'ni yansıttığı savlanan, Ali Bey ise yavaş yavaş tıpkı Osmanlı'nın erimesi gibi eriyerek ölür. Romanda hayatını en son kaybedenin Ali Bey oluşu Namık Kemal'in İmparatorluk rüyasından bütün kötü gidişe rağmen uyanmak istemeyişine bağlanabilir. “Namık Kemal, o çöküş yıllarında bile imparatorluk rüyasını *devlet-i ebed-müddet* rüyasını görüyordu. O bu rüyadan hiçbir zaman uyanmak istemeyen bir idealistti.”³² Buna karşılık Namık Kemal, Vatan Mersiyesi'nde canını teslim eden vatanın kanlı naaşı önünde cenaze namazı kılmaya çağırır:

32 Birol Emil, “Namık Kemal'in Eserinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet, Medeniyet, İrade”, Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988), 11-24.

*“İşte cân verdi vatan dinine, hürriyetine
Buyurun kanlı musallaya hüdâ hürmetine
Hakk’a karşı duralım er kişi niyetine.”*³³

Fatma Hanım’ın Dilaşub’u sorgusuz sualsiz ilk önüne gelenin/Mahpeyker’in eline bırakması, işler yolunda gitmeyince bütün varlıklarını ve öz benliklerini, Batı ile değiştiren Osmanlı toplumu ve basiretsiz yöneticileri imlemektedir. Bu durum Osmanlı’da karar verme ve problem çözmeye sürecinin nasıl yüzeysel ve işin ehli olmayan kişilerce yürütüldüğünün ve Padişah’ın gözünden düşme korkusu ya da devletin bekasından duyulan endişenin büyüklüğü ile yanlış ve fevrî alınan karara karşı çıkılmadığının da temsilidir. Şöyle ki baba ölünce karar ve hüküm verme yetkisini elinde bulunduran Fatma Hanım, problemin kökenine inmeye, asıl sebebini anlamaya çalışmadan karar vermiştir. Aslında “Dilaşub biçaresinin ismeti validesi nezdinde kendi iffeti derecelerinde müsellemtandı. Fakat ciğer-pâresinin muhatara-i hayatı korkusuyla tamamen müdafaaya cesaret”(s. 127) edememiştir. Oysa kurtarıcı cevherin toplumun kalbinde saklanması gerekirdi. Çünkü Dilaşub’la beraber hanümanın ruhu ve vicdanı da yok olacaktır: “Zavallı kadın! Dilaşub ile beraber hanümanın rûhânî, vicdanî ne kadar saadeti var ise beraber gideceğini nereden idrâk eylesin.”(s. 128) Osmanlı aydınının en çok eleştirdiği kavramlardan biri olan bu alafrangalık hevesi ile öz değerlerinden tamamen uzaklaşıp yoz bir yaşam sürme burada eğretilmeli bir dille çağırılır. Dilaşub karakteri ile imlenen sembol, toplumu ayakta tutan ve sürekliliğini sağlayan potansiyeli içinde barındırır. Bunu ispatı ise Mahpeyker’in bütün zorlamalarına, zulümlerine rağmen “o kadar eziyet, o kadar mezellet içinde kalan kadıncağız öyle seyyiat-ı müşahhasa denilmeye layık bir dâr-ül-fıskta iffetini sadakat ve muhabbetinin harikulâde bir kuvvetiyle muhafaza ederek” (s. 134) bu cevheri bozmayıdır. Bununla birlikte Batı’nın ilm-i siyaseti ve entrikaları ile istediğini ayağına getirmesi de bu hadise ile eğretilenir. Başlı,³⁴ Ali Bey’in Mahpeyker’i öldürdükten ve Dilaşub’a haksızlık ettiğini anladıktan sonra Dilaşub ile temsil edilen toplumsal dizgeye ait değerleri yeniden içselleştirmeyi reddetmesini Bu toplumsal dizgenin, yukarıda da belirtildiği gibi, Mahpeyker’in gelişi ile çöküşüne işaret ettiğini savunmaktadır.

İntibah romanının kurgusuna katkısı tartışmaya açık iki kahramanı Mesut Efendi ve Atf Bey’lerdir. İntibah romanının şimdiye kadar yapılmış tahlillerinde bu iki karakterin kurguya neden yerleştirildiklerine dair pek tatmin edici görüş bulunmamaktadır. Bu iki karakter ikincil karakterler olmakla beraber kurguda yer almaları sebepsiz olmamalıdır. Atf Bey, Ali Bey’in kalem arkadaşları arasında hem sinni ve bir dereceye kadar hem-meşrebi” olarak “ülfet-i vicdaniyeye” seçtiği kişidir. Atf Bey, görünüşte Ali Bey’e denktir. Aynı yaşadıkları, ancak anlatıcı bir ayrıntıyı özellikle verir ki o da hem-meşrebliklerinin bir dereceye kadar oluşudur. Bu ifade iki şekilde açıklanabilir. Birincisi; Atf Bey’in, Ali Bey’in mizacındaki zayıflıktan azade olduğunu vurgulamak, ikincisi ise Ali Bey, şayet düşündüğümüz gibi otorite sembolü ise

33 Namık Kemal, “Vatan Mersiyesi”. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II. Haz. M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, Z. Kerman (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993b), 172.

34 Başlı, Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine, 283.

kimsenin onunla hem-meşreb olması düşünülemezdir. Eserin politik anlam katmanında Atıf Bey ve Mesut Efendi'ye yüklenen misyon, ülkenin aydını misyonudur. “İki delikanlı hemen daimi suretle beraber gezerler ve iki günde bir yekdiğerinin hânesinde buluşurlar idi.” (s. 44) Mahpeyker konusundaki fikir ayrılığına kadar bu iki arkadaşın yakınlığı dikkat çekicidir. Zira Osmanlı Devleti'nin Batı ile münasebetlerinin ilerlediği gerileme döneminde aydın ile sarayın arası açıktır. Romanın sonuna kadar Mesut Efendi ve Atıf Bey'in olan biteni takip ettiğini ve ara sıra müdahale etmeye çalıştıkları görülür.

Mesut Efendi'nin anlatıcı tarafından tasvirinden, bu karaktere aydın rolü biçildiği açıkça anlaşılır. Bir kere “cemiyet-i medeniye'nin her köşesine sokularak bin türlü vukuat içinde vakit geçir”miştir. Bu yüzden insanlığın kötülüklerine dair “pek çok tecâribe malik”tir. Her ne kadar düşmanlığı şiddetli ise de “mazlum ve hususiyle muğfel olanları velev kendi marziyelerine mugayir olsun düştükleri belâdan kurtarmak merakına müptelâ”dır (s. 51). Aydın ve devletin çatışması da tam da bu noktada başlamaktadır. Aydının tavsiyeleri otoritenin “marziyelerine mugayir/benimsediklerine ters” olmuş, ancak aydın bütün zorluklara, baskılara sürgünlere rağmen bildiği doğruyu savunmaktan geri durmamıştır. Mesut Efendi, dış görünüş olarak da aydın tipine çok yakındır. “Takriben kırk yaşında görünür ve simâsında zekâvet ve sebât anlaşılır esmerce bir adam”dır. Ve bulunduğu ortamda sohbeti ile “meclis-i ülfeti bütün bütün idare eden o”dur. (s. 46)

Mesut Efendi ve Atıf Bey, roman boyunca bütün kötü muamelesine rağmen Ali Bey'i takip ederler. Mesut Efendi, “Ali Bey'den gördüğü su-i muamele üzerine bir daha adını anmayacak derecelerde münfail oldu ise” (s. 139) de bütün bir dünya tecrübesi ile Ali Bey'in başına gelen felaketin büyüklüğünü müşahade edince beyin haline acımdan kendini alamaz. Bununla birlikte, Ali Bey'in asaletine yeniden vurgu yapılır. Mesut Efendi, “evvelleri nâz ü nâim ve sonraları sefâhât içinde perverde” ve sahib-i fetanet olan Ali Bey'in şematet/alay edilme korkusu ile halini kimselere açık etmeyeceği âdeti ile hareket edeceğini tahmin ile yardımcı nasıl kabul ettireceğini düşünür.

İntibah romanında iki karakter üzerinden milliyet vurgusu yapılır. Bu da romanın politik katmanını kuvvetlendirir. Bunlar Hırvat ve Arap Abdullah'tır. Okay da bu menfi vurguyu dikkat çekici bulur: “Romanda dikkat çeken bir başka husus da iki olumsuz tipin milliyeti hakkındaki yazarın vurgulu ifadeleridir. Mahpeyker'in birtakım karanlık işler çeviren ve zengin bir adam olan dostu Abdullah'ın Suriyeli, onun tuttuğu uygunsuz ve katil tipin de Hırvat olduğu birkaç defa ve ısrarla belirtilmiştir.”³⁵ Okay romanla ilgili bu yerinde tespiti yapmakla beraber nedenine ilişkin herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Bütün bir romana politik anlam katmanı açısından baktığımızda bu iki karakterin Osmanlı Devletinin bünyesindeki tehlike arz eden azınlıkları eğretilediği açıkça fark edilecektir. Ancak yazarın onlar için de trajik bir son hazırlamış olması ilginçtir. Bu durum da anlatıcı/yazarın ideolojisi ile ilgili önemli bir ipucu verir.

35 Orhan Okay, Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 130.

Romanın mekân seçimleri de politik katmanlı okuma açısından oldukça anlamlıdır. Kurgudaki mekân tasvirlerinin, romanın edebi mahiyetine çok büyük katkısının olmadığı birçok eleştirmen tarafından defaten dile getirilmiştir. Çoğu araştırmacı bu mekân tasvirlerini geleneğin devamı olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu sefer ortaya çıkan paradoks, Namık Kemal’in geleneksel edebiyata karşı menfi tutumudur. Bu bakımdan bu mekânlara başka bir bakış açısından bakmak gereklidir. Seçilen mekânın öncelikle Çamlıca oluşu dikkat çekicidir. Çamlıca’nın konum olarak İstanbul’un her yerine hâkim bir noktada ve yüksekte oluşu aslında Payitahtı ve Sarayı eğretilmesindedir. Üstelik Çamlıca’nın Ali Bey’in hanesine yakın olduğunun belirtilmiş olması da bu durumu destekler. Anlatıcı, Çamlıca’yı uzun uzun betimlemesine karşın Ali Bey’in evine ilişkin neredeyse hiçbir ayrıntı vermemektedir.

İntibah romanında mekânlarla ilgili bir başka tespit, roman boyunca karşımıza çıkan üç konak ve temsillerine ilişkindir. Bu konaklar, Ali Bey’in ailesinin yaşadığı ev, Mahpeyker’in lüks ve ayrıntılı anlatılan köşkü ve Ali Bey’e tuzak kurulacak yer olarak hazırlanan ve Dilaşub’un can verdiği izbe, eski bağ köşküdür. Ali Bey’in konağı hakkında bildiğimiz neredeyse tek ayrıntı Çamlıca’ya yakın olduğudur. Bunun dışında zengin bir Osmanlı ailesi konağı olduğunu biliyoruz. Yani Osmanlı saray yaşantısını çağrıştıran hanedir. Mahpeyker’in konağı ise oldukça ayrıntılı ve güzel olarak tasvir edilmiştir. Köşk, hem dış görünüş hem de içinin tefrişi açısından Batı’lıdır. “Güya ki bir ten-dürüst dilberin reng-i vücudu gibi gayet açık pembeye boyanmış olan bu köşk”(s.69) hayranlık uyandıracak derecede uyumlu ve özenlidir. Sandalye takımları, halılar ve duvardaki kâğıt ve hatta tavan tezyini birbiri ile uyum içinde, klasik bir Osmanlı hanesinden oldukça farklı ve Batı tarzındadır. “Namık Kemal, Mahpeyker’in odasını ve elbiselerini tasvir ederken dikkatli ve realisttir.”³⁶ Mahpeyker’in evine giden Ali Bey’in mizacında yavaş yavaş baş gösteren değişimler tam da Avrupa ile ilişkileri ilerleten Osmanlı’nın toplumsal bakımdan yaşadığı değişim ve yozlaşmaları andırır. Daha önce hiç içki içmemiş olan Ali Bey’in önce içkiye alışması ardından ayık gezmeyecek kadar avare olması bu durumun sadece küçük bir örneğidir. Ali Bey, aldığı terbiye ve görgü gereği Mahpeyker’in içki içmesinden rahatsızlığını dile getirmese de “Mahpeyker’in iffetsizliğiyle beraber işretle me’lûf olacak derecelerde aşiftemeşrep olması hayliden hayli canını sıkıydı.”(s. 72). Ancak içki içmemekte bu güne kadar sebat göstermiş olan “Ali Bey maşukasının işrete başlayalı hâsıl ettiği şetâret-i fevkalâdeyi görünce tezyid-i neşâd ümidiyle bittabi rakıya bir arzu peydâ eyledi.”(s.73). Mahpeyker’in köşkü Ali Bey’e yeni davranış kalıpları kazandırıp eskileri reddettirdiği/yok saydığı bir yer olması bakımından da Batı coğrafyasını çağırıştırır. Diğer kapalı mekân Bağ köşküdür. Ali Bey’e kurulan tuzağın ve sonunu hazırlayan mekân olan bu köşk, “sefahat ve cinayet için tertip olduğundan ebniyesi basık, duvarları mürtefi, yapılışı zindansı bir şey”dir. (s.152) Ali Bey’in köşke vardığı vakti betimleyen cümleler sonun yakın olduğunu da anırtır: “Vürûdları sırasında güneş gurûb etmiş ve etrafı ağlar, matem eder gibi gamlı bir zulmet kaplamaya başlamıştı.” (s.152)

36 N. Ziya Bakırcıoğlu, Başlangıcından Günümüze Türk Romanı (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1993), 24.

Sonuç

Bu çalışmada Namık Kemal'in İntibah romanının kurgusu Osmanlı Tarihi izleğinde değerlendirilmeye çalışıldı. Bütün yapıtları tarihî ve siyasi temalar içeren Namık Kemal'in ilk roman denemesi olarak kaleme aldığı romanın konusunun sıradan bir aşk hikâyesi olması birçok eleştirmenin de hayretini celbetmiştir. Her ne kadar roman konusunun Batı'daki ve Türk halk hikâyeciliğindeki benzer örneklerinden mülhem olduğu savı mevcut ise de Namık Kemal'in diğer bütün edebî eserlerinin konusundan oldukça farklı ve neredeyse bir melodram seçmiş olması bu çalışmanın çıkış noktası olmuştur. Bir diğer çıkış noktası Tanpınar'ın önemli bir tespiti olan Saray İstiaresi değerlendirmesidir. Geleneksel edebiyatın ve bütün hayatın etrafında döndüğü Saray ve padişah bütün temsillerin odağındadır. Her şey ve edebiyat da onu odağa alıp bütün teşbihlerini ona yöneltmiştir. Namık Kemal'in de bize ait yerli romanı kaleme alırken bu zihniyetle hareket etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Romanın başındaki çok tartışılmalı bahar tasviri de bütün bu temsiller silsilesinin başlangıcını oluşturarak Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş döneminin refah ve şaşasını temsil etmektedir. Romanın başkişisi Ali Bey isimindeki ilginç benzerlikten de hareketle Ali-i Osman'ı yani Osmanlı Devlet otoritesini temsil etmektedir. İntibah/uyanış romanı Ali-i Osman'ın Batı medeniyetine uyanışını temsilen okumaya oldukça müsait bir kurguya sahiptir. Osmanlı Batı ile tanıştıktan sonra toplum ve devletin iki medeniyet dairesi arasında yaşadığı ikilem, dönemin bütün kurum ve yapılarında müşahede edilmiştir. Aynı ikilem ve çatışmayı Ali Bey Batı'yı temsil eden Mahpeyker ve Doğu medeniyetini temsil eden Dilaşub arasında kalarak yaşamıştır. Romanın başındaki bahar tasvirinin ardından güçlülük ve kıymetlilik vurgusu ile tanıtilen Ali Bey, bir şehzadeyi imler. Ancak onu ve haneyi de yöneten gerçek, güçlü ve bilge otoritenin ortadan kalkması yeni otorite konumunda olan Ali Bey'i zaafı ve güçsüz yanlarıyla yeni ve yabancı olduğu yaşam biçiminin, mücadelesinin karşısında savunmasız bırakmıştır. Bu durum otoritenin paylaşılmasını gerekli kılmıştır. Anne ve romanda aydın temsili olarak karşımıza çıkan Mesut Efendi ve Atıf Bey, otoriteye yol göstericilik vazifesini üstlenmişlerdir.

Namık Kemal, bütün yaşamı boyunca milliyetçi ve ahlakçı değerleri incelemesi ile bilinir. Ona göre Batı medeniyeti karşısında ayakta durmamızı sağlayacak, yaralı aslan olan devleti ayağa kaldıracak olan yegâne güç içimizde var olan ve bizi vaktiyle yüceltmiş olan cevherdir. Bu cevher ahlaki, dinî ve örfî değerlerden örülüdür ve öz benliğimizde halk bilincinde, edebiyatında saklıdır. Romanda bu cevherin sembolü Dilaşub'dur. Bilgili, güzel ahlaklı, itaatkâr (Ulul-emre itaat), kanaatkâr, dürüst ve namusludur. Roman sonunda kalbinden hançerlenir. Çünkü Dilaşub hem doğunun hissi tarafını, hem de medeniyetin tam kalbindeki cevheri temsil etmektedir. Aynı şekilde ussal tarafıyla bilinen Batı'yı temsil eden Mahpeyker beyninden hançerlenir. Romanın siyasi katmanlı bir okumayı akla getiren en önemli taraflarından biri de iki karakterin milliyetlerine ilişkin yapılan olumsuz vurgudur. Bunlar Hırvat ve Arap Abdullah'tır. Batı/Mahpeyker ile ortaklaşa Ali-i Osman/ Ali Bey'in sonunu hazırlarlar. Öldüremezler ama içindeki cevheri öldürerek ağır bir darbe ile bir daha ayağa kalkamayacak hâle getirirler.

Sonuç olarak İntibah romanı, neşredildiğinden beri ilk edebî roman denemesi olarak birçok eleştirmenin dikkatini celp etmiştir. Çok farklı açılardan değerlendirmeleri yapılmış, güçlü ve zayıf yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte siyasi katmanlı bir değerlendirme denemesi bugüne kadar yapılmamıştır. Namık Kemal’in eserini bu türlü bir siyasi katman zeminine oturttuğuna ilişkin herhangi bir ifadesi ya da iması bulunmamakla beraber, kurgunun tastamam bu siyasi değerlendirmeye uyması da ortaya ilginç bir manzara çıkarmıştır. Bu bakımdan bu çalışma; romanın yazar tarafından bu türlü bir siyasi çağrışımla yazılmadığını varsaysak bile roman değerlendirme yöntemleri açısından yeni bir bakış açısı sunacak olması bakımından önemlidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Arğunşah, Hülya. “Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Türk Romanı”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, TALİD*. 4/8 (2006): 23-100.
- Anslan, Nihayet. *Türk Romanının Oluşumu*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007.
- Bakırcıoğlu, N. Ziya. *Başlangıcından Günümüze Türk Romanı*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1993.
- Başı, Şeyda. *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Dino, Güzin. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Ekrem, Ali. *Namık Kemal*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1998.
- Emil, Birol. “Namık Kemal’in Eserinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet, Medeniyet, İrade”, *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal* içinde, 11-24. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Ercilasun, Bilge. *Türk Roman ve Hikâyesi Üzerine*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Filizok, Rıza. “Namık Kemal’in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı”, *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal* içinde, 39-50. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Finn, Robert P. *Türk Romanı İlk Dönem, 1872-1900*. Çeviren Tomris Uyar. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013.
- Göçgün, Önder. *Edebiyat ve Fikir Dünyamızda Namık Kemal*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Gür, İmran. “İntibah Romanında Modern İnsan Arayışı”. *Doğumunun 170. Yılında Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu (20-22 Aralık) Bildiriler* içinde 571-578. Ed. Orham Kemal Tavukçu- Ali Tibe. Tekirdağ: Bizim Büro Basımevi 2010.
- Gür, İmran. “Namık Kemal’de Modern İnsan Arayışı”, *Namık Kemal* içinde, 508-517. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.

- Huyugüzel, Ö. Faruk. “Namık Kemal’in Edebiyat ve Edebi Tenkide Dair Genel Fikirleri”. *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal* içinde, 51-65. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Kemal, Namık. “Hürriyet Kasidesi”. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II* içinde, Hazırlayan M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, Z. Kerman. 180-181. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993a.
- Kemal, Namık. “Mukaddime-i Celal”. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II* içinde, Hazırlayan M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, Z. Kerman. 342-372. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993c.
- Kemal, Namık. “Vatan Mersiyesi”. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II* içinde, Hazırlayan M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, Z. Kerman. 169-175. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993b.
- Kemal, Namık. *Cezmi*. İstanbul: İskele Yayıncılık, 2014.
- Kemal, Namık. *İntibah*. Hazırlayan Yakup Çelik. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Nur, Rıza. *Namık Kemal, Hayatı, Divanı, Eserleri*. Hazırlayan Mehmet Soğukömeroğulları. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2017.
- Okay, Orhan. “İntibah Romanı Etrafında”. *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal* içinde, 127- 147. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Okay, Orhan. *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Sevim, Gökçen. “İntibah Romanında Yapı ve İzlek”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2/2* (2016): 73-97.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997.

Batılı Seyyahların İzleniminden Hamamlar*

Turkish Baths Through the Eyes of Western Travelers

Gülşen SEZEN¹ 



*Bu çalışma "Klasik Türk Şiirinde Su" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹Gülşen Sezen (Dr.),
Bağımız Araştırmacı, İstanbul, Türkiye
E-posta: sezen_g@windowslive.com
ORCID: 0000-0003-2924-5944

Başvuru/Submitted: 27.08.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
14.09.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
28.09.2020

Kabul/Accepted: 11.03.2021

Online Yayın/Published Online: 27.05.2021

Atıf/Citation: Sezen, Gulsen. "Batılı Seyyahların İzleniminden Hamamlar" *Türkiyat Mecmuası- Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 301-322. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.786019>

ÖZ

Batılı gezginlerin seyahatnameleri okunduğunda birtakım ortak konular işlendiği görülür. Bunlardan biri hamam kültürüdür. En çok merak edilen mekânların başında gelen hamamlar makalemizin konusu olup Batılı seyyahların hamamlara karşı nasıl bir yaklaşım sergilediği, hamam deneyimi öncesindeki düşünceleri ve hamamda yıkandıktan sonraki izlenimleri arasındaki fark, bir kültür ve yaşam biçimi olarak hamama dair en çok nelerin dikkat çektiği gibi meseleler irdelenmiştir. Bu manada Lady Montagu, Feldmareşal Helmuth Karl Bernhard von Moltke, Guillaume Martin, William Alexander Kinglake, Duran de Fontmagne, Alexander Puşkin, Gérard de Nerval, Lady Hornby ve Edmundo de Amicis'in seyahat yazılarındaki görüşlerden faydalanılmış ve bunun için tarama yöntemi kullanılmıştır. Hamamın tarihi gelişimi, hamamın bölümleri, kullanım amaçları gibi konulara dair kısa bilgiler verilerek Batı ve Doğu dünyasının hamam algısındaki farklar ve benzerlikler gösterilmek istenmiştir. 19. yüzyıl Batılı seyyahların gözünden aktarılan seyahatnamelerden hareketle hamam kültürüyle alakalı olarak hamamın fiziki yapısı, vücuda tesiri, işletmenin çalışma prensipleri, giyim kuşam, yeme içme adetleri, hamamda şiir okunması ve şarkı söylenmesi, hamam teşhizatı ve yıkanma sırasında kullanılan eşyaların ayrıntısı, yolculuk ve hamam bağlantısı, serinlemek veya ısınmak için hamamın kullanılması, cariyeler ve gelinlerin hamama götürülmesi, hamamın sosyal yaşamdaki yeri ve kadınlar için önemi gibi konulara dair ulaşılan sonuçlar ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: Batılı seyyahlar, Hamam, Kültür, Su, Seyahatname, 19. yüzyıl

ABSTRACT

When reading western travel guides, exotic delights are commonly featured to attract tourism. One such delight is the Turkish bath (hammam), the subject of this study. To determine how western travelers approach and perceive their experience with Turkish baths, we examined their approach, before and after opinions on the bath experience, and what attracted them to partake in this cultural and lifestyle pleasure. We studied and scanned the travel writings of Lady Montagu, Feldmarshal Helmuth Karl Bernhard von Moltke, Guillaume Martin, William Alexander Kinglake, Duran de Fontmagne, Alexander Pushkin, Gérard de Nerval, Lady Hornby, and Edmundo de Amicis. We explored references and provide information on the use and purpose of baths, including architectural

structure and history in the introduction. We compare differences and similarities between western and eastern impressions. We reveal inferences in conclusions, such as Turkish bath's physical structure, bath effect on the body, principles of management, clothes, catering traditions, poems, song, detail of bath equipment and goods used in the bath, the connection of traveling and baths, bathhouses for cooling or warming, traditional rites; such as taking the female slave and bride into baths, place of Turkish baths in social life, and the importance of bathing to women.

Keywords: Western travelers, Turkish bath, Culture, Water, Travel books, 19th century

EXTENDED ABSTRACT

In Arabic, the origin of the hammam (bath, bathhouse) is known as حم (hamem, hmm). Roman baths featured three rooms with different micro-climatic ambiances: the warm room (tepidarium), the hot room (calidarium), and the cold room (frigidarium). Over time, the demands of society changed. Roman baths, the sequel to the Greek and Hellenic gymnasium, were an essential element in a city's establishment. They served as the center of culture, work, profit, entertainment, social life, diplomacy, policy, sport, medicine, and physical-psychological purification. Baths provided rulers public support and social status to citizens. Spending time in baths, which were open even at night, was a sign of social prominence. Furthermore, baths were used for therapeutic purposes, to make physiotherapy with water, provide mass body cleaning, enemas, cupping or scarification treatments, healing broken bones, cataracts, and for cosmetic use, such as hair or beard shaving. Bath attendants (hamamci, tellak) worked as doctors in epidemic/pandemic times. Christianity had a negative influence on the perception of Roman baths, negating their occupations and promoting their impact in spreading epidemic disease, etc. Ultimately, baths were discredited, lost their function, and collapsed in time. Nevertheless, some edifices remained due to their resemblance to chapels and were repurposed as consul meeting halls, assembly areas, textile and ceramic factories, or prisons.

On the other hand, Anatolian baths were a cross-section of bathing traditions from Hittitian, Ionian, Roman, Byzantines, Seljuks, and Arabs, who lived in the Arab peninsula before Islam. A stereotyped bath standard does not exist. Every structure is adapted according to the demands of society. For example, dressing-rooms (entry/cold room) and warm rooms in Anatolian baths are bigger than those in Roman baths. As far as function, these baths were used as centers of culture, work, profit, entertainment, social life, diplomacy, policy, medicine, and for physical-psychological purification, same as the Roman baths. However, not used for sport. Otherwise, they were used for religious purposes and Islam regarded them positively. Anatolian baths were accepted as one of three essential architectural elements for a city's establishment, in the Roman bath tradition. Discussing anarchy while living in the state was discouraged in Anatolian baths. It was said that baths were hazardous places for the community. Furthermore, bathing in homes became discredited over time.

Ottoman/Turkish bath culture always gets attention from western travelers. Mentions frequently appear in travel guides reflecting the rich traditions of Turkish social life. This article examined the travel writings of Montagu, Moltke, Martin, Kinglake, Fontmagne, Pushkin,

Nerval, Hornby, and Amicis. This research reveals the differences and similarities between western and eastern impressions, how western travelers perceive and approach Turkish baths, what their opinions are before and after the bath experience, and what initially draws them to the baths, according to the travelers themselves, etc. Certain deductions are made. For example, baths generally look like mosques and consist of three rooms: frigidarium, tepidarium, and caldarium. There are fountains, flowers, couches (sedir) in a high-ceiling frigidarium. When travelers enter the room, they usually stop in their tracks. Some frigidaria have dressing-rooms known as camekân/camegâh. Tepidariums are used to acclimatize to the heat. When the body becomes soft, warmed by the radiant heat, bathers enter the caldarium for even higher heat. In here, small windows known as elephant eyes are arranged on the ceiling. A raised central platform, known as gobek tashi, is the basin of a bath, known as kurna bashi, with a private room, known as halwet, providing an occasional cold-water pool experience. This is where the massage takes place. The massage consists of rubbing (peeling off layers of dead skin) and massaging by hand, with a coarse bathing-glove with foaming water, covering the body with oil, perfuming, again rubbing with a coarse bathe-glove but without water, and washing with cool water at the end. A wet waistcloth, known as peshtamal, is changed and turned back to the tepidarium, then to the frigidarium. It is time for eating, drinking, and relaxing.

Baths relieve fatigue and give vigor. Due to these health benefits, baths have been a tradition before and after travel to rid exhaustion. It is said that anyone who has not experienced a Turkish bath has never had a real bath in their life. Baths are also used to cool and warm the body.

At the entrance to the bathhouse, a paid attendant receives customers. Baths, excluding double baths, occur according to schedule. Women and men attend the bathhouses on different days and hours. To prevent any mixup, timetables are displayed or a hanging red or blue towel is visible on the bath's wall to signal service by gender.

Bath attire for men consists of a striped peshtamal (waistcloth), headcover, and a wooden patten. For men, baths are a sanctuary of calm and an oasis to spend time.

Traditionally, female slaves and brides participated in bathing. Before weddings, arranged entertainment is customary. A bride's status is distinguished by honor, guests are bedecked and gorgeous. Bridesmaids sing and read poems while guests eat and drink. The hands and toes of the bride are hennaed and she receives gifts from her guests. Brides kiss the hands of her guests, in a display of respect and gratitude.

The bathhouse is likened to coffee houses, where all types of events are held. Women dress their best when visiting bathhouses. For women, a stay of four or five hours at the bathhouse is not unusual. According to tradition, when a Turkish man wants to divorce his wife, he shows his intention by refusing his wife the money to attend the bathhouse twice a week.

Giriş

Yıkılacak yer demek olan hamam kelimesi sözlüklere göre Arapça “ısınmak, ısıtmak” manasındaki حم (hamem, hmm) kökünden türemiştir. Türkçede hamam için kullanılan en eski ifade “munçak, munça” olarak bilinmektedir.¹ Toplum ihtiyacına ve devrin gereğine göre birtakım değişiklikler içerse de genel olarak hamamlarda; soyunmalık/soğukluk, ılıklik, sıcaklık bölümleri bulunur.

Grek ve Helenistik gymnasiumunun² devamı kabul edilen Roma hamamı,³ bir şehrin kurulmasında temel öğelerden birisidir. Roma’da hamamlar fizyolojik, psikolojik arınma alanları olup ayrıca; kültür, iş, kazanç, eğlence, sohbet-sosyalleşme, diploması, siyaset, spor ve tıp merkezi amacıyla hizmet vermiştir.⁴ Grek hamamlarının devamı niteliğindeki Roma hamamları yapı bakımından daha gelişkindir ve birer mühendislik başarısı olup toplumun her kesimine kapısı açıktır. Bu da yöneticilerin hamamda kendine kamuoyu desteği toplamasını sağlamıştır.⁵ Dolayısıyla geceleri dahi çalışan hamamlarda zaman geçirmek bir statü göstergesi

- 1 “Hamam”, son güncelleme 27 Eylül, 2020, <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/hamam>; “Humma”, son güncelleme 27 Eylül, 2015, <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/humma>; Mustafa Uzun ve Nurettin Albayrak, “Hamam,” *DİA*, 15. Cilt (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 430. Hamam için kullanılan diğer karşılıklar hakkında bk. Seyit Ali Kahraman, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Üç Başşehrin Suları,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 177.
- 2 Antik Grek kültüründe halka açık olan, yarışmacı atletlere spor yapıp vücut dinamiklerini yükseltmesi için imkân sağlayan eğitim ve idman tesisleridir. Tesisin çevresinde çeşitli avlular bulunur. Gymnasiumlar aynı zamanda kültürel faaliyetler için yahut sosyalleşme amacıyla kullanılmıştır. Gymnasium Yunanca “çıplak” manasında “gymnos” sözcüğünden türemiştir. Bk. Dilaver Demirağ, “Su Medeniyeti,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz) 107; Fikret K. Yegül, “Anadolu’da Hamam Kültürünün Evrimi,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 163, 169; “Gymnasium” son güncelleme 2 Ağustos, 2020, <https://www.etymonline.com/word/gymnasium>.
- 3 Demirağ yıkanma kültürünün hamam kültürüne dönüşmesi sürecine dair şunları aktarır: Uygurlukla birlikte yıkanma kültürel bir fenomen olarak özellikle soylu sınıfta göze çarpar. Sümer’den başlayıp Mısır’a, oradan İran’a, İran’dan Hindistan’a sonra daha aşağıdaki Asya ülkelerine kadar yıkanma alışkanlığıyla paralel bir banyo, hamam kültürünün oluştuğu da görülür. Akdeniz’de ise önce Girit’teki Minos uygarlığında banyolara rastlarız, daha sonra Yunan gimnazyumunun (gymnasium) çok daha gelişkin hâli olan Roma hamamları medeniyet sahnesine çıkar. Dilaver Demirağ, “Su Medeniyeti,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz) 106. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için ayrıca bk. Fikret K. Yegül, “Anadolu’da Hamam Kültürünün Evrimi,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 162.
- 4 Yegül’ün sosyal bir kurum olarak nitelediği hamamlar yıkanma yeri olmaktan öte bir anlam taşır: Hamamlar, Antik Çağ mimarisinde en sık rastlanan yapı tiplerindedir. Yıkanma kavramı, başta Romalılar olmak üzere, antik dünya insanları için temizlikle ilgili bir zorunluluk olmasının çok ötesinde bir anlam taşır. Kişisel bir yenilenme ve kökleri derinlere uzanan sosyal ve kültürel bir alışkanlık; kelimenin tam anlamıyla bir kurumdur. Hamam yapıları da, sadece işlevsel bir etkinliğin çevresinde şekillenmiş binâlar değil, eski gelenekleri ve inançları anlamamız için bize çeşitli yollarla ışık tutan sosyal bir kurumun temsilcileridir. Fikret K. Yegül, “Anadolu’da Hamam Kültürünün Evrimi,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 163.
- 5 Niçin başka bir yerde değil de hamamda kamuoyu desteği toplanmaktadır sorusunun cevabını Yegül şöyle verir: “İmparatorluğun zirvede olduğu zamanlarda başkent Roma’da yaklaşık günde yüz bin kişinin yıkanabildiği düşünülürse, herhangi bir modern kitlesel eğlenceye katılım, bu sayının yanında sönük kalır.” Fikret K. Yegül, “Anadolu Hamam Kültürü: Bin Işık Huzmesi, Bin Ilık Parmak,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012) 25. “...hamamlar, çok etnikli ve heterojen bir toplumun hayırsever korumacılığı kapsamında eşitlik, birlik ve aidiyet hissine sahip bir toplum yaratmaya yardımcı olurlardı. Hamamlar, bireyleri imparatorluğun özenle yarattığı kültürel gündeme katmayı ve onların imparatorluğun vizyonunu paylaşmaya katılmasını hedefler.” Fikret K. Yegül, “Anadolu’da Hamam Kültürünün Evrimi,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 163.

olmuştur. Hidroterapiyle fizik tedavi uygulamak ve kitlesel boyutta beden temizliği sağlamak dışında; lavman yaptırmak, kan aldirmek (hacamat), şişe çektirmek, kemik kırıklarını tedavi ettirmek, katarakt deldirmek, saç sakal tıraşı olmak için yine hamamlara gidilmiştir.⁶ Ayrıca salgın hastalık dönemlerinde hekimlerin görevini hamamcılar üstlenmiştir.⁷ Roma hamamlarının gözden düşmesi ise; Hristiyanlığın etkisi, su dağıtım sistemlerinde yeterli ve düzenli tedarikin sağlanamaması, işgaller ve salgın hastalıklar dolayısıyla olmuştur.⁸ İşlevini kaybeden hamamların çoğu zamanla yıkılmıştır. Fakat mimari açıdan şapele benzemeleri, bazılarının ayakta kalmasını sağlamış ve hamamlar konstillerin toplantı mekânı, içtima alanı, tekstil ve seramik fabrikası veya hapishane olarak kullanılmıştır.⁹

Anadolu hamamları ise Hitit, İyon kolonileri, Roma, Bizans, Selçuklu ve İslam öncesi Arap yarımadasındaki yıkanma alışkanlıklarından etkilenmiştir. Ancak kalıplaşmış bir hamam modeli oluşmamıştır. Her yapı toplumun ihtiyacına göre şekillenmiştir. Giriş/soyunma odası ile sıcaklık bölümü Anadolu hamamlarında Roma'dakilere oranla daha büyüktür. İşlev bakımından bu hamamların tıpkı Roma hamamlarında olduğu gibi; temizlik, kültür, iş, kazanç, eğlence, sohbet-sosyalleşme, diplomasi, siyaset ve tıp merkezi amacıyla kullanıldığı bilinmektedir. Fakat spor amaçlı kullanılmamıştır. Ayrıca dinî işleve sahiptir ve İslamiyet'in etkisi olumlu yönde olmuştur. Yine Roma hamamları gibi Anadolu hamamları kent mimarisinin üç ana unsurundan biri kabul edilmiştir. Anadolu'da hamamın itibar kaybetmesi devlet içi karışıkların hamamlarda konuşulması yüzünden olmuştur. Hamamların tehlikeli olduğu söylenmiştir. Buna ilaveten evde yıkanmanın rağbet görmesi de yaşanan itibar kaybını hızlandırmıştır.¹⁰

Osmanlı (Türk) hamam kültürü Batılı seyyahlarca daima yoğun bir ilgiyle karşılanmıştır. Sosyal hayatın yansımaları olan bu yapılar, seyahatnamelerde sıklıkla ele alınan konular arasındadır. Dolayısıyla makalemizde; Lady Montagu, Feldmareşal Helmuth Karl Bernhard von Moltke, Guillaume Martin, William Alexander Kinglake, Duran de Fontmagne, Alexander Puşkin, Gérard de Nerval, Lady Hornby ve Edmundo de Amicis'in seyahat yazılarındaki görüşlerden yola çıkarak hamam kültürüne dair algıyı göstermek temel amaç olarak belirlenmiştir.¹¹ Böylece seyyahlara yabancı gelen adet, davranış, eşya ve benzerinin neler olduğu, bunlara nasıl alıştıkları veya ilgi çeken şeylerin neler olduğu, hamam kültürüne dair neleri fark ettikleri, deneyimleri öncesinde ve sonrasında düşüncelerinde bir fark olup olmadığı, günümüzde pek bilinmeyen hamam yaşantılarından hangilerinin gözlemlendiği gibi meseleler bu makalenin belli başlı araştırma soruları olmuştur.

6 Zeki Tez, *Gündelik Yaşam ve Eğlencenin Kültürel Tarihi* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2009) 211.

7 İnci Hot, "Çağ Avrupa'sında Salgınlar," *SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, 23 (2012): 92-5.

8 Fikret K. Yegül, "Anadolu'da Hamam Kültürünün Evrimi," *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 164.

9 Nina Ergin, ed., *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012)

10 Gülşen Sezen, "Klasik Türk Şiirinde Su" (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 12-9; Nina Ergin, ed., *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012)

11 Hamam algısı, kadın ve erkek seyyahlara göre değişmektedir. Dolayısıyla homojen bir bakış açısı elde edebilmek adına her iki yönden okumalar yapılmasına gerek duyulmuştur. Lady Montagu sayesinde gelin hamamı âdetine dair ayrıntılı bilgi edinilirken Moltke yahut Amicis sayesinde bir tellağın görevini nasıl icra ettiği öğrenmek mümkün olmuştur. Bu eserler dışında hamam kültürüne dair; Seneca'nın Ahlaki Mektuplar'ına yahut Julia Pardoe'nin seyahatnamesine bakılabilir.

Hamam mimarisine, kültürüne veya seyahatnamelere dair pek çok araştırma yazısı bulunmaktadır.¹² Bu çalışmada ise “seyahatname, hamam kültürü ve mimarisi, yabancı seyyahlar” bir arada ele alınarak farklı bir bakış açısı sunulmak istenmiştir.

1. Hamam Kültürü Hakkında Seyyahların Notları

Hakkında dolaşan söylentiler dolayısıyla Batılı seyyahların merak ettiği yerlerin başında hamam gelir. Örneğin Lady Montagu yıkanmak gibi bir düşüncesi olmaksızın hamama (bk. Edirne bölümü) sırf bu yüzden gider. Üzerindeki tedirginlik; beklentilerinin karşılığını alamayacağını bilmeyişin, çıplaklık düşüncesinin ve yabancı olduğu bambaşka bir dünyanın içine girmenin bir getirisi. Belki de bu yüzden hamamda dikkatini çeken ilk şey ortamın aydınlığı olur. Işığın verdiği güven sayesinde çekingenliğinin hafiflediği anlaşılır. Sıcaklığın ve buharın ruh daraltıp insanı caydırabilecek yönü, kubbeden gelen gün ışığının olumlu tesiriyle azalır misafirperver bir atmosfer oluşturmuş gibidir.¹³

Montagu'den öğrenildiğine göre hamam soğukluk, ılıkılık ve sıcaklıktan oluşan taş bir binadır. Girişte hizmet ücretini (beş altı şilin) alan bir “hamamcı hanım” vardır. Mermer döşemeli soğukluğun kenar kısımlarında iki sıra mermerden oluşan oturma yerleri bulunmaktadır. Halvet denilen kısımlar kubbeli bir yapıya sahiptir. İki soğuk su çeşmesinden çıkan sular mermer kurnaları doldurduktan sonra yere akmakta ve ufak kanallardan geçerek ılıkılık denilen kısma gitmektedir. Soğukluktan daha küçük olan bu bölümde yine oturacak yerler mevcuttur. Sıcak suyu ılıtmak için soğuk sular vardır. Montagu elbisesini çıkarmadan ılıklığa girdiği için sıcaklık bölümünden gelen kükürtlü ve nemli havanın etkisiyle oldukça bunalır. Sonra sıcaklığa geçer.

- 12 Konuyla ilgili kaynakça için şu eserlere bakılabilir: Akif Kuruçay, *İstanbul'un 100 Hamamı*, (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2012); Robert Dankoff, “Evlîya Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı,” *Türkler Ansiklopedisi*, 10. cilt, çev. Nasuh Uslu (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002) 268-91; Nuran Tezcan, “1814'ten 2011'e Seyahatname Araştırmalarının Tarihçesi,” *Evlîya Çelebi*, ed. Nuran Tezcan ve Semih Tezcan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011); Nina Ergin, ed., *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012); Ali Asker Bal, “Oryantalist Resimde Bedenin Kolonileştirilmesi Bağlamında Türk” *ACTA TURCICA Tematik Türkoloji Dergisi* 2, II (2010): 13-23; Kolektif, Eski Hamam, Eski Tas (İstanbul: YKY, 2009); Alidost Ertuğrul, “Hamam Yapıları ve Literatürü,” *Türkiye Araştırmaları Literatür* 7, no. 13 (2009): 241-66; Fikret K. Yegül, “Anadolu ve Su Kültürü: Türk Hamamları ve Yıkanma Geleneğinin Kökleri ve Geleceği,” *Anadolu/Anatolia*, 35 (2009): 99-118.
- 13 Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.) 36. Hamamın insan psikolojisinde oluşturduğu korku (“kuvvetli bir kamusalığa dışarıdan dahil oluş korkusu”) ve çekingenlik konusunda bk. Elif Ekin Akşit, “Kadınların Hamamı ve Dönüşümü,” *Cins Cins Mekân*, ed. Ayten Alkan (İstanbul: Varlık Yayınları, 2009), 152-6; Suraiya Faroqi, “The Life Story of an Urban Saint in the Ottoman Empire: Piri Baba of Merzifon,” *Tarih Dergisi*, 32 (1979): 653-78. Bilhassa Hristiyanlık dolayısıyla çıplaklığa ve yıkanmaya dair olumsuz yaklaşım hakkında bk. Hans Peter Duerr, *Çıplaklık ve Utanç*, çev. Tarhan Onur (Ankara: Dost Kitabevi, 1999); hamamların genel ev olarak kullanımı veya salgın hastalık riski taşıdığına inanılması konusunda bk. İnci Hot, “Çağ Avrupa'sında Salgınlar” *SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, 23 (2012): 92-5; Albrecht Berger, “Bizans Çağında Hamamlar,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012) 67, 71-2; Kudret Emiroğlu, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, 5. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012) 182; Zeki Tez, *Gündelik Yaşam ve Eğlencenin Kültürel Tarihi* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2009) 186-7, 195-210; Dilaver Demirağ, “Su Medeniyeti,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz) 107; Astrid Meier, “Yerelötesi Bir Olgu Olarak Yıkanmak,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012) 213-4.

Ata binerken giydiği kıyafeti sebebiyle Türk hanımlarına epey garip göründüğünü aktarır. Fakat hayret eden bakışlarla veya alaycı ifadelerle karşılaşmadığını belirtir:

Sırtımda ata bindiğim zaman giydiğim elbise bulunduğu için Türk hanımlarına pek garip göründüm. Yine de hiçbiri bana hayret eden veya küçümseyen bir merakla bakmadılar. Bilâkis hepsi de nezaketle karşıladılar. Hiçbir Avrupa Sarayı düşünemem ki, bu derece namuslu hareket etsinler. Hamam'da aşağı yukarı iki yüz kadın vardı. Hiçbirinde değişik kıyafetle içeri giren birine gösterilen küçümseme tebessümüne, fısıldaşmalarına tesadüf etmedim. Aksine benim için 'güzel, hem de pek çok' dediklerini işittim.¹⁴

Hamama gelen hanımlar ön sırada yastıkla döşeli kıymetli halılarda otururken cariyeler onların arkasındadır. Ancak çıplaklık bu hiyerarşik ayrımı kaldırmaktadır. Dolayısıyla geriye kalan temel ayırım; güzellik, çirkinlik bakımındandır. Yıkanan kadınların nazik tutumları, vakarlı tarzda giyinişi, güzelliği, sosyal statüsü, cariyeye kızlarla münasebeti, geline verilen hediyeler,¹⁵ hamamın mimarisi ve sosyal yaşamdaki yeri Lady Montagu'nün dikkat ettiği diğer ayrıntılardır:

[Hamamdaki kadınların] Bazıları Milton'un Havva'da¹⁶ tasvir ettiği vakarlı bir tarzda giyinirler. Bir kısmı ise Git'in¹⁷ veya Titien'in¹⁸ fırçasından çıkan ilâhe resimleri gibi boyulu poslu. Tenleri, hemen hepsinin, göz alacak kadar beyaz. İnciler ve kordelalarla [kurdeleler] süslenmiş birkaç örgü halinde zarif saçlar, omuzlarından aşağı sarkıyor. Hepsî güzellik perilerine benziyorlar. 'İnsanların çırılçıplak gezmeleri âdet halini alsa, yüz'e pek az ehemmiyet

14 Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.) 36-7.

15 Gelin hamamı hakkında Topçu şunları söyler:

Gelin kız, hamamın en güzel kurnasında yıkanırken arkadaşları mâniler söyler, bu esnâda görevliler tarafından gelin şerbeti dağıtılırdı.

Yıkınmayı tâkiben başına, sırtına, vücuduna ayrı ayrı sırmalı havlular sarılan gelin, câmegâh bölümüne getirilir, büyüklerin ellerini öper, hayır duâlarını alırdı. Diğer misâfirleri eliyle selamlardı.

Maddî imkânlar nispetinde gelinin üzerine çil çil paralar saçılır, genç kızlar kısmetlerinin açılması için çeyiz sandıklarında saklayacakları bu paraları kapmaya çalışırlardı. Hoca hanımlar tarafından duâlar okunurdu.

Gelinin çeyizinin bir bölümü hemen burada açılırdı. Çünkü çeyizler, gelinden sonra en çok merak uyandıran, izlemesi en zevk veren şeylerdi. Gelinlik, genç kız tarafından büyük bir sabır ve özenle yapılan el işlemesi para kesesi, saat kesesi, tarak kesesi, özenle işlenmiş çamaşırlar, havlular, namaz seccâdesi, evde yâhut mutfakta ya da diğer işlerde kullanılacak örgülerden vs oluşan çeyiz takımı, halk kültürü açısından da hâlâ özel bir yere sâhiptir.

Yemekler yenir, eğlence olarak çalgı ve raksılar çengiler tarafından yapılır, alaturka mûsikî ile devam ederdi; merâsim akşam ezânına kadar sürerdi. Hamamdaki görevlilere, çengilere bahşişler dağıtılırdı. Gelin hamamı olduğu vakitlerde çocuklar için susamcı arap bacı, şekerci, muhallebici, yemişi gibi satıcılar da hamamın önünde yer kaparlardı. Bk. Ercan Topçu, "Erkekler Hamamı ve Gelin Hamamı," *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 186-7.

16 Havva'ya dair sözü edilen konu 17. yüzyıl İngiliz şair John Milton'un Kayıp Cennet (Paradise Lost) adlı epik şiirinde geçer. Eserde Şeytan'ın Havva'yı kandırmasının akabinde ilk insanların cennetten kovuluşu anlatılmaktadır. Bk. John Milton, *Paradise Lost*, ed. J. Leonard (USA: Penguin Classics, 2003); John Milton, *Yitirilen Cennet*, çev. Yiğit Yavuz (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021)

17 Bu isimde bir ressam bulamamakla birlikte sözü geçen ressam İtalyan sanatçı Giotto di Bondone olabilir. Bondone resimlerinde ekseri dini konulara yer veren bir Rönesans ressamıdır. Bk. Peter J. Murray, "Giotto di Bondone," *Encyclopedia Britannica*, (1998-2020). <https://www.britannica.com/biography/Giotto-di-Bondone> (erişim 17. 07. 2018).

18 Titian ya da tam adıyla Tiziano Vecellio; Pesaro Madonnası ve Urbino Venüsü tablolarıyla meşhur, Rönesans akımı ressamlarından. Bk. Harold E Wethey, "Titian," *Encyclopedia Britannica*, (1998-2019) <https://www.britannica.com/biography/Titian> (erişim 07 2018, 17).

verilir' sözünün doğruluğuna bir kere daha inandım. Vücudu güzel, tenleri güzel kadınları, yüzleri fevkalade olanlardan daha fazla seyrediyordum. O sırada Mösyö Gervaise¹⁹ kimse görmeden gelseydi, çeşitli durumlarda çırılçıplak bir yığın güzel kadın seyrederek san'atını daha fazla ilerletirdi diye düşündüm. Ekseriyetle on yedi, on sekiz yaşındaki cariyeleri saçlarını örerken bu kadınların kimi görüşüyor, kimi düşünüyor, kimi kahve ve şerbet içiyor, kimi de yastıklara uzanmış yatıyorlar. Velhasıl bu hamamlar bir nevi Türk kadınlar kahvehanesi. Şehrin bütün dedikodusu burada anlatılıyor. Kadınlar böylece burada haftada bir kere eğleniyorlar. Dört beş saat kalıp, sıcak halvetten soğuğa geçtikleri halde hiç nezle olmuyorlar. Buna hayret ediyorum. İçlerinde en seçkin olanı beni yanında oturmam için zorladı. Soyunmam için ısrar etti, hattâ yardım teklif etti. Bir müddet çekindim, fakat bütün diğerleri de aynı şekilde ısrar edince elbiseyi çıkardım. Korsemi görünce eşimin beni oraya hapsedtiğini zannedip daha fazla zorlamadılar. Hislerine ve inceliklerine hayran oldum.²⁰

Montagu, İstanbul ziyaretinde ise “gelin hamamı”na denk gelmiştir.²¹ Buna göre düğünden önce kadınlar gelenek olarak gelini kalabalık bir grupla hamama götürmektedir.²² Yürüdükleri esnada söylenen şarkıyı Montagu Teokrites'in epithalamiumuna benzeter. Epithalamium²³ düğün kasidesi demektir ve evlilik Tanrısı Hymen için söylenen bu şarkının sözleri, kutsanma duaları ile mutluluk temennileri içerir. Yeni evlenen çiftin kapısında bir grup kız ile oğlanlar tarafından ezgiyle okunduğu gibi gelin hamama götürülürken de okunmaktadır. Epithalamiuma ek olarak seyahatnamesinde; John Milton'un meşhur Kayıp Cennet şiirine atıfta bulunması, 16. yüzyıl İtalyan ressam Titian ve Fransız besteci Claude Gervaise'ı anması (bk. üstteki alıntı) Montagu'nun sanat ve tarih bilgisini ortaya koyar.

Üç gün önce şehrin en güzel hamamına merak ettiğim için gittim. O gün oraya yeni bir gelin gelecekmiş, bu sebeple yaptıkları merasimi büyük bir zevkle seyrettim. Ve Teokrites'in Epithalome d'Hélène'ini hatırladım. Bana öyle geldi ki, bu merasim o zamanlar neyse şimdi de o. Yani akrabalık kuran iki ailenin [ailenin] dostları, akrabası ve hattâ tanıdıkları hep hamama geliyorlar. Bazıları da sırf seyretmek için geliyorlar. Velhasıl hamamda ikiyüze [iki yüze] yakın kadın vardı. Evli ve dullar hamam dairelerinin kenarlarındaki mermer setlere

19 Claude Gervaise, Rönesans dönemi Fransız besteci. Bk. Gustave Reese, *Music in the Renaissance*, (W. W. Norton & Company, Inc., 1954).

20 Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.) 36-7.

21 Gelin hamamı dışında; sünnet hamamı, asker hamamı, damat/güveyi hamamı, bayram hamamı (kutsal kabul edilen Perşembe ve cuma günleri de bayram hamamı kapsamında anılır), tulumbacılar hamamı vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ercan Topçu, “Erkekler Hamamı ve Gelin Hamamı,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 183-4.

22 Gelin hamamı törenine dair Topçu şunları aktarır:

Hamam soyunmalık-câmegâh bölümünde oturtulan gelinlik kıza özel olarak hazırlanmış hamam cübbesi giydirilir, başına kırmızı duvak atılırdı. Gelin bir kolunda hamam anası diğer kolunda natır, arkalarında misâfirler onları tâkip ederdi. Gelin kıza ve arkadaşlarının ellerine kına yakılır, gelinin sağ avcu içine kına tasında yakılan kına konur, kına üzerine bir altın lira bastırılıp ipek mendil ile bağlanırdı. [...] gelinin sağ el avuç içi ve sağ ayağına kına sürmenin uğur getirdiğine inanılırdı. Geline kına yakılması âdeti, ana olma çağını idrak etmiş olmanın kutsallığına bir işaret olarak kabul edilmekteydi. [...] Yine bu esnada mâniler söylenirdi. [...] gelin yıkanırken söylenen ezgilerin, türkülerin yeni kurulacak âilenin mutluluğu için gerekli olduğun[a] inanılırdı. Törensel bir şölene dönüşen bu geleneği sâdece seyretmek için bile yabancı misâfirlerin hamama doluştuğu çok olurdu. Bk. Ercan Topçu, “Erkekler Hamamı ve Gelin Hamamı,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 186-7.

23 Theocritus, *Idyllium*, Yunan ve Roma evlilik törenlerinde gelin odasında söylenen şarkı epithalamion hakkında bk. Eveline Krummen ve A. Russel Donald, “Epithalamium,” *The Oxford Classical Dictionary*, ed. Simon Hornblower ve Anthony Spawforth (Oxford: Oxford University Press, 1996) 548.

oturuyorlar, genç kızlar çabucak soyunuyorlar, üzerlerinde inciler ve kordelalarla [kurdelelerle] süslü saçlarından başka bir şey kalmıyor. İki tanesi yeni gelini karşılamak için kapıya doğru gittiler. Gelini annesi veya akrabasından birisi getiriyordu. Gayet güzel ve ancak onyediyedi [on yedi] yaşındaydı. Elbiseleri hep mücevherlerle süslü ağır bir kumaştan yapılmıştı. Gelini çabucak anadan doğma hale getirdiler. O sırada genç kızlardan meydana gelen alayın önünde iki kız kırmızı kaplardan etrafa kokular saçıyorlardı. Diğer otuz kız da ikişer ikişer arkadan geliyorlardı. Öndekiler bir şarkı söylüyorlar, öbürleri bunu tekrarlıyorlardı. En geriden gelen gelinin yanında iki kız vadı [vardı]. Gelin gözleri yere doğru, gayet alçakgönüllü bir tavırla yürüyordu. Bu pek hoşuma gitti. Kızlar böylece hamamın üç büyük salonunu dolaştılar. Bu manzaranın güzelliğini anlatmak çok zor. Hemen bütün kızların vücutları çok düzgün ve tenleri göz alacak kadar beyaz. Hamama sık gitmekten şeffaflaşmış. Alay bitince, gelin hatırlı hanımlara takdim edildi, her biri tarafından iltifatlı sözler ve mücevher, kumaş, mendil veya buna benzer hediyelerle tebrik edildi. Kendisine hediye verenin elini öpüyor ve hediye kabul ediyordu. Bu merasimi gördüğüme pek sevindim. Artık bütün bu sözlerimden sonra Türk kadınlarının fikir sahibi, nazik ve bizler kadar hür olduklarına itimad edersiniz.²⁴

Montagu'nün aktardığına göre Türk kadını -sanılanı aksine- “fikir sahibi, nazik ve İngiliz kadınları kadar hür”dür. Osmanlıda Türk kadını denilince Batıda akla gelen tip ise bunun aksine, çarpıcı derecede egzotik ve hâkimiyet altına alınmaya istekli yapıdadır.²⁵

Seyahatnamede fiskiyeli havuzlardan fışkıran suyun musikisine, havuz çevresine yerleştirilen hoş kokulu bitkilere ve buhurdanlıklardan yayılan kokuya değinilmiştir.²⁶ Daha sonra da halk hamamı dışında evlerde de yıkanmak için hamamların inşa edildiği bilgisi aktarılır.²⁷ Bir zamanlar Cağaloğlu'nda bulunan Fatma Sultan sarayında²⁸ birden fazla sayıda hamam bulunduğu örneği verilir. Mermer zemininden kurnalarına ve çinilerine kadar hamamın türlü incelikleri anlatılır. Montagu sarayda en çok beğendiği yerin burası olduğunu belirtir.²⁹

24 Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.) 132-3.

25 Konuyla ilgili olarak Amicis, Nerval ile Puşkin'in seyahatnamelerine ve şu kaynağa bakılabilir: Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, çev. B. Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2016)

26 Soğukluktaki fiskiyeli havuzun çevresinin hoş kokularla ilişkilendirildiği görülür. Örneğin Topçu hamam geleneklerini anlatırken şu ayrıntıları verir: “Hamamda fiskiyeli havuzun yanına Kütahya veya İznik saksılarda nâne, fesleğen, ıtır gibi kokulu bitkiler konur, mâdenî buhurdanlıklarda yakıldığı zaman güzel kokular çıkartan öd ve günlük ağacı yakılırdı. Misâfirlere, Beykoz gülâbdanlarından gül suyu ikram edilirdi.” Ercan Topçu, “Erkekler Hamamı ve Gelin Hamamı,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 186.

27 Harem'de en çok hoşuma giden şey, oda ortasındaki fiskiye. Birçok borulardan fışkıran sular lâtif bir serinlik meydana getiriyor. Havuzdan havuza geçerken de şırıltılar çıkarıyor. Bunlardan bazıları son derece ince. Her evde bir hamam var. İki veya üç odadan müteşekkil, mermer döşeli, mermer ve çeşmeli, alelade, üzeri kurşunla örtülü hamamlar. Velhasıl bunlarda soğuk ve sıcak hamamlara mahsus her türlü kolaylık var. Bk. Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.) 72-3.

28 Patrona Halil ayaklanmasıyla yıkılan sarayın yerinde günümüzde Cağaloğlu'ndaki defterdarlık vardır. Bk. Semavi Eyice, “Babıali” 4. cilt, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 387.

29 Hiçbir şey bana hamam dairesi kadar zevk vermedi. Aynı tarzda yapılmış karşılıklı iki hamam var. Kurnaları, çeşmeleri ve zemini tamamen beyaz mermerden. Tavanları yaldızlı, duvarları çini kaplı bu dairelerin yanında iki salon var. En yüksekte olanı set'e benziyor. Dört köşesinde tavandan beyaz mermer kurnalara dökülen sular etrafı küçük borularla çevrili geniş bir havuza toplanarak binanın boyunca fiskiyeler meydana getiriyor. Çiçek parmaklığı şeklindeki duvarların etrafını, dışarıdan hanımcıları ve asmalar dikilmiş. Bunlar yeşil bir halı gibi bu güzel daireleri gölgelendiriyor. Bk. Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.) 141.

Hamam kültürünün doğuda ve Yunanlarda her daim revaçta olduğunu belirten Guillaume Martin, İstanbul'daki hamamları halkın rahatlığını sağlamaya yönelik unsurlardan sayar. Hz. Muhammed'in "sık sık yıkanmak ve temizlenmek" gerektiğini söylediğini aktarır. Gittiği hamamın temizliğinden, genişliğinden ve şırlı şırlı akan suyundan bahseder. Martin'in öğrendiğine göre yıkanmak için kadınlara ayrı günler verilmiştir. Bu günlerde kadınlar hamamda yemek yiyip göbek atar ve son derece özgür davranır. Erkekler, kadınlar yıkanırken hamama girmeye cesaret edecek olsa –şayet kadınların elinden kurtulabilirse– şiddetle cezalandırılır. Ayrıca Martin, yazdığı İstanbul Seyahatnamesinde, Lady Montegu'nün hamam gözlemlerine de yer verir. Buna göre bir genç kız evlendirilirken yakınları tarafından törenle ve çalgı eşliğinde hamama götürülür. Gelin seçkin kimselerdense onu götüren alay daha kalabalık ve gösterişli olur. Hamama girilip herkes soyunduktan sonra iki kız, gelinin koluna girer. Arkadan gelen diğer kadınlarla beraber şiirler, şarkılar söyleyerek hamamda dolaşırlar.³⁰ Ardından yenilir, içilir, eğlenceler düzenlenir. Törenin sonunda geline çeşitli hediyeler verilir ve gelin herkesin elini öperek hürmetini gösterir. Rumların evlilik töreni, hamam sahnesi bakımından Türklerinkiyle aynıdır. Tek fark, hamam eğlencesinin ertesi günü gelin alayının kiliseye gitmesidir. Alayın önünde dansçılar, arkasında düğün şiiri okuyan müzisyenler bulunur.³¹

1835 yılı Kasım ayının ikinci yarısında yorucu bir seyahatten sonra Şumnu'ya varan Feldmareşal Helmuth Karl Bernhard von Moltke, hamama dair ilk deneyimini bir kervansarayda edinir. Şiddetli soğuk bir havada aç susuz halde, at sırtında yapılan epey zorlu bir yolculuktan sonra perişan düşen Moltke'ye hal çaresi niyetine hamama gitmesi teklif edilir. Fakat hamam ona pek cazip gelmemiştir. Seyyahın hamama dair belli belirsiz bir önyargıya sahip olduğu, "hiç olmazsa bir göreyim" niyetiyle hamama gitmesinden anlaşılır.³²

Moltke ilk olarak İslam mimarisıyla inşa edilen hamamların temel özelliği olan yüksek kubbeli girişten bahseder. Girişteki (soğukluk) fiskiyeden akan suyun şıkırtısı ise Moltke'yi tedirgin eder ve içine işleyen soğuğu iyice somutlaştırır. Buradaki sedirlerde ince birer keten

30 İster gelin hamamı geleneğinde olsun isterse günlük kullanımda, hamam ile müzik daima yakından bağlantılıdır: "...hamam, müzik ve şarkılar arasındaki incelikli bağlantı, halk hamamlarının özelleşmiş ve estetik olarak yücelmiş bir yanını temsil etmektedir." Fikret K. Yegül, "Anadolu Hamam Kültürü: Bin Işık Huzmesi, Bin İlk Parmak," *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012) 19.

31 Guillaume Martin, *İstanbul'a Seyahat* (İstanbul: İstiklal Kitabevi, 2007) 95-6.

32 On dört saatlik at yolculuğundan sonra kervansarayda indiğim zaman açlık, soğuk ve yorgunluktan bütün vücudum sıtma tutmuş gibi titriyordu. Üstelik tatar eyerinin kısa üzengileri bacaklarımı adeta kötürüm etmişti. Bana Türk hamamına gitmemi teklif ettiler. Henüz bu hamam hakkında hiçbir fikrim olmadığı için, hiç olmazsa göreyim diye, kendimi oraya kadar zor bela sürükledim. Bk. Feldmareşal Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969) 24-5.

çarşaf örtünerek keyif içinde uzanan insanları görünce hayrete düşer.³³ Elbise değiştirilen camekânda (came-gâh) hamamcı tarafından başına havlu dolanmasına şaşırır. Zira Osmanlıda “şapka” bir statü göstergesidir. Şapkanın başta durabilmesi için saç tıraşlanmalıdır, aksi takdirde saç şapkayı kaydırır. Dolayısıyla Osmanlı tebaasında genellikle erkeklerin saç tıraşlı olur. Fakat bunu bilmeyen Moltke başına hamam havlusunu sarılmasını saçlı oluşuna ve bunun yanlışlık kabul edilmesine bağlar.³⁴ Ilıklık ve camekân şeklinde ortak kullanılan bölümden sonra hamamın sıcaklık denilen kısmına geçer. İçeride mermer döşeme, kubbede fil gözü denilen ufak ufak pencereler ve orta yerde göbek taşı bulunmaktadır. Bir tellak tarafından güzelce yıkanırken arkadaşı Bergh ile kahkahalara tutulurlar. Yıkama faslı bitince keseleme işi için halvet (kurna başı) denilen küçük hücreye geçerler. Moltke’nin tabiriyle burada tımar sırasında Türk atlarına uygulanan usulün aynı yapılmaktadır. Sıcaklıkta yumuşayan vücudun keselenmesi ölü derilerin ve kirin ciltten uzaklaşmasını sağlarken kendinden çıkan döküntüleri gören Moltke büyük bir hayrete kapılır. Türk hamamında yıkanmayan kişinin ömründe hiç yıkanmamış olacağını söylemeden edemez. İşte bu arınmanın üzerine bir de kokulu sabunla köpüklenip durulanmak ona göre hakiki bir zevktir.³⁵

Yıkama işlemi bitince ıslak peştamal ve havlular (çamaşırıcı/came-şuy tarafından) kuruları ile değiştirilir. Pamuk gibi tenleriyle Moltke ile arkadaşı birbirini tanıyamaz ve kahkahalarını yine tutamazlar. Bu halde hamamın soğukluğuna (giriş) dönerler. Keyifle sedire uzanırlar. Yorgunluk namına en ufak bir sızı hissetmeyecek kadar dinçliğe kavuşmuşlardır.³⁶

Kadın ve erkeklerin aynı hamamdan farklı saatlerde faydalandığını belirten Fontmagne, hamamı; “şehirde geçen bütün olayların anlatıldığı yerdir” diyerek vasıflandırır ve onun

33 Onun izlenimleri, hamamı bilmeyen bir insanın hayalinde kurguladıklarıyla gerçekliğin çatışmasına iyi bir örnektir:

Geniş ve yüksek bir kubbe altına girdik, buranın ortasında bir fiskiye şakırdıyor ve bu binada hüküm süren soğuğu benim için adeta gözle görülür hale getiriyordu. Elbiselerimden en küçük bir parçasını bile çıkarmaya hiç de niyetim yoktu. Üstelik ortalıkta banyo küveti diye bir şey düşünüyordum. Salonun çepeçevre etrafında tahta setlerde birçok adamların, halılar ve şilteler üzerinde, sadece ince birer keten çarşaf örtünerek yattıklarını hayretle gördüm. Keyifle çubuk içiyor ve bana bu anda o kadar korkunç gelen serinliğin, sanki ağır bir yaz günündeymişler gibi zevkini çıkarıyorlardı. Bk. Feldmareşal Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969) 24-5.

34 “Çekingen halimizi anlayan hamamcı bizi adamakıllı sıcak olan ikinci bir kubbe altına götürdü ve işaretle soyunmamızı anlattı. Belimize yarı ipekli mavi bir bez tutturdular ve tıraşsız oluşunu her halde yanlışlık eseri saydıkları, başlarımıza da birer havluyu sarık gibi doladılar.” Feldmareşal Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969) 24-5.

35 Feldmareşal Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969) 24-5.

36 Hamamın soğukluk bölümüne ilk girdiklerinde soğuk havada ince kıyafetler içinde yatan ve hararetini yatıştırın insanları gördüklerinde hayli şaşırılmışlardı. Üşümeden nasıl durabildiklerine hayret etmişlerdi. Fakat arkadaşıyla hamamda yıkandıktan sonra benzer şekilde ince kıyafetlerle soğuklukta keyif çatmalarını Moltke şöyle anlatır: Bundan sonra giriş salonunda, gördüğümüz Türkler gibi keyifle uzandık. Orada bir şerbet, kahve veya çubuk içiliyor. Vücut içten öylesine ısınmıştır ki soğuğu adeta tatlı bir serinlik gibi duyuyor insan. Deri ele son derece düzgün ve yumuşak geliyor. Böyle bir banyonun büyük yorgunluklardan sonra ne kadar dinlendirdiğini ve ne kadar dirilttiğini anlatmak imkânsız. Tatlı bir uykudan sonra ertesi sabah (14 Kasım) yolumuza, sanki hiç yorgunluk çekmemiş gibi canlı ve zinde devam ettik. Bk. Feldmareşal Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969) 24-5.

sosyal yönünü vurgular. Devirler boyu hamam Türk kadınları için en muteber eğlence mekânı olmuştur.³⁷ Buraya gelirken en güzel elbiseleri giymeyi adet edinen kadınlar dört beş saat boyunca hamamda kalmaktadır. Ayrıca Fontmagne'in belirttiğine göre: "Bir Türk erkeği karısından boşanmak istediği zaman, onun getirdiği kahveyi, ekmeği ya da pilavı reddederek haftada iki defa hamama gitme parasını vermeyerek niyetini ifade" etmektedir. Bu hal üzerine kadın şikâyetçi olursa boşanma vuku bulmaktadır.³⁸ Anlaşıldığı kadarıyla haftada iki gün hamamda vakit geçirmek, evin hanımının doğal hakkıdır. Giriş ücretini vermek ise kocanın ailevi bir görevi olmalıdır.

Alexander Puşkin, Tiflis ziyareti sırasında uğradığı hamamda kadınlar gününe denk geldiğini aktarır. Yaşlı bir İranlı olan hamam sahibi, kadınlar günü olmasına rağmen ona içeri girebileceğini söylemiştir. Puşkin içeride kimi giyinen kimi soyunan kadınları gördüğünü iddia ederek olayı şöyle aktarır:

Erkeklerin girişi kadınların kılını bile kıpırdatmamıştı. Kendi aralarında gülüşüp konuşmayı sürdürdüler. Kimse çarşafına sarınmak için elini tez tutmuyor, soyunanlar işlerini sürdürüyordu. Sanki görünmeyen adamdım ben. İçlerinden çoğu gerçekten de güzeldi. T. Moore'un³⁹ hayal gücünü doğruluyorlardı.⁴⁰

Bu ifadeler aslen Batılı gözlemcilerin hemen pek çoğu tarafından görülmek ve keşfedilmek istenen bir gizin edebi yansıması olarak görülebilir. Seyahatnamelerde sık sık dile getirilen bu "gizemli olanı" keşfetmek arzusu, egzotik ve masalsı olanı yaşama zevki, hayalde ortaklık yaratmaktadır. Ancak çoğu defa hakikatin bu masalsı atmosfere denk düşmeyişi ile hayal

37 Geleneğe göre hamama gitmek için kadınlar günler öncesinden çeşit çeşit yiyecekler hazırlar. Halayıklar ve hizmetliler bu ziyafet yiyeceklerini bohça yaparak baş üstünde taşır. Ayrı bir bohçada ise hamam takımı bulunur: Hamam bohçasında, hamam kazanı (kirdenlik veya badya), havlu takımı, hamam cübbesi, nalınlar (takunya), pamuklu ve ipekli dokumalardan yapılmış Bursa işi peştamal (futa), temiz çamaşırlar, sabunluk, hamam tası, su tası, kına tası, el aynası, tarak, sürmedanlık, sabunlar, kokulu yağlar, hamam kesesi, tülben ve yemeni gibi eşyâ bulunurdu. Hamam raht, takım olarak bir gömlek ve iki havlu ve hamam bohçası ve yer döşemeliğinden (sedir örtüleri) oluşurdu. Havlular bir çift baş ve vücut havlusundan ibâretti. (...) Kirdenlik veya badya denen hamam kazanları, bakır üzeri kalay kaplı olurdu. Hamama giderken hamam eşyâsı içinde taşınır, hamamda yıkanırken ters çevrilip üzerine oturulur, gerektiğinde su taşımak için ve son olarak da eğlence sırasında, darbuka olarak kullanılırdı. Sabunlar, kildan denen bakır kaplarda taşınırdı. Islak sabunun suları aksın diye kildanların alt kısmında küçük delikler vardı. Bk. Ercan Topçu, "Erkekler Hamamı ve Gelin Hamamı," *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 186.

Oldukça teferruatlı eşya takımı içeren bu hamam bohçasını eğer bir hizmetlisi yoksa her kadın kendi taşımaktadır. Nicolas de Nicolay:

Bazı kadınların kocalarının baskısından kendilerini kurtarmak üzere haftada üç ila dört kere hamama gittiklerinden bahsetmektedir. Kadınlar hamamda başka kadınlarla bir araya gelip eğlenirlerdi. Genelde on ila yirmi kişilik kalabalık gruplar halinde, çocukları ve hizmetçileri veya halayıklarıyla giderlerdi. Diğer kadınlara hava atmak amacıyla albenili giysiler ve takılar kuşanırlardı. Birlikte yemek yerler, kahve ve şerbet içerler ve diğer kadınlarla, Hıristiyanlarla bile, sosyalleşirlerdi. Bk. Günsel Renda, "Ressam Gözüyle Osmanlı Hamamı," *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012) 381-2.

38 Durand de Fontmagne, *Kırım Harbi Sonrasında İstanbul*, çev. Gülçiçek Soytürk (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1977) 239, 247.

39 T. Moore şeklinde bahsi geçen şahıs, İngiliz yazar-devlet adamı-hukukçu Thomas More (7 Şubat 1478- 6 Temmuz 1535) olabilir. Bk. Thomas More, *Ütopya*, 2 (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000) 7-29.

40 Alexander Puşkin, *Erzurum Yolculuğu*, 4. bs., (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014) 28.

kırıklığına uğramak kaçınılmazdır. Hal böyle olunca Puşkin yahut Nerval gibi seyyahların -akla yatkın olmasa da- edebi anlatıma tat katan anlatıları hoş görülebilecektir. Zira amaç bir masalın devamını sağlayarak okurun dikkatini, okuma lezzetini daimî kılmaktır.⁴¹

Puşkin Tiflis’te yaşadığı hamam deneyimini anlatmaya, Hasan adındaki burunsuz Tatar bir hamamcının (tellak) tarifıyla başlar. Tellak Hasan yıkama işine girişmeden evvel seyyahı önce sıcak taşlığa yerleştirmiştir. Burada Puşkin’in kolunu bacağına esneterek kırıp bükmüş ve adeta gövdesini yumruklamıştır. Seyyahın omuzuna sıçrayıp kalçasının üstünde gezinmiş, hatta sırtında zıplamıştır. Puşkin en ufak acı duymayışına şaşırıldığını ve gitgide kuş misali hafiflediğini aktarırken; “pek de iyi ederler” diyerek memnuniyetini dile getirir. Sonra sırasıyla; deri keseye ovulma, sıcak su çarpa çarpa bol sabunlu keten lifle bir daha ovulma ve havuza girme işlemlerinden geçilir. “Ömrüm boyunca ne Rusya’da ne de Türkiye’de, Tiflis hamamlarından daha güzeline rastlamadım.” diyerek Tiflis hamamlarını öven seyyah⁴² yıkanırken kızgın sabun köpüklerinin insanı hava misali her yandan sardığını, deri kese ile keten lifin Rus banyosuna kesinlikle girmesi gerektiğini belirtir. Özetle Puşkin’in üslubunun hamamın okur tarafından “bir macera ve eğlence yeri” şeklinde algılamasına yönelik olduğu söylenebilir.

Hamam deneyimini anlatan bir başka seyyah Nerval’dır. Mısır’da ikindi vaktine kadar esen güney rüzgârlarının kavurucu tozlu etkisinden kurtulmak ve “serinlemek” için hamamın iyi bir alternatif olduğunu söyler.⁴³ Geniş boşluklara sahip ılık bir sis içindeki hamamı kubbesindeki ufak delikleriyle yıldızlı bir göğe benzetir. Mısır’daki hamamların Yunan hamamı örnek alınarak yapılmış olabileceğini ve bu yapıların daha çok Bizans mimarisi üslubu taşıdığını ifade eder. Hatta onları cami yahut kilise olabilecek gerçek anıtlar şeklinde tanımlar.⁴⁴ Gözlemlerine göre hamamdaki dairevi tonozun dayandığı sütunlar arasında ufak mermer kabinler (halvet, kurna başı) vardır. Kabinlerin içinde soğuk suyla el yüz yıkamak için yapılan zarf çeşmeler bulunmaktadır. Nerval Avrupa’daki halk banyolarında görülenin aksine Mısır hamamına gelen kimselerin sağlıklı ve güzel görümlü olduğunu söyler. İçerisinin “mutlu gölgelerle dolu bir cennet sanrısı” izlenimi verdiğini dile getirir. Kaynar su havuzlarının olduğu sıcaklık bölümünü ise “araf’a benzetir. Zira burada eline kıldan yapılmış eldiven geçirmiş “korkunç” tellaklar vardır. Onlar tarafından temizlene temizlene yıpranıp gitme korkusuna kapılmak an meselesidir. Tellaklar yıkanmaya gelen kişinin üstüne adeta atılmaktadır. Ama bu uygulamadan

41 Türk masalları ve hamam mimarisi için bk. Kadriye Türkan, “Türk Masallarında Mimari: Hamam ve İşlevleri,” *Milli Folklor*, 84 (2009): 162-74.

42 Alexander Puşkin, *Erzurum Yolculuğu*, 4. bs., (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 28.

43 İklim, hamamda kullanılacak suyun ısı ayarını belirleyen temel etkidir. Söz gelimi Hindistan’daki bunaltıcı sıcaklardan kurtulmak ve ferahlamak için kullanılan hamamlarda su soğuktur. Bk. Stephen P. Blake, “Babürî Hindistan’da ve Safevî İran’da Hamamlar,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), 317-26.

44 Nitekim Roma hamamlarının daha sonraki zamanlarda kilise, konsüllerin toplantı mekânı, içtima alanı, tekstil ve seramik fabrikası yahut hapishane olarak kullanıldığı vakidir. Bk. Albrecht Berger, “Bizans Çağında Hamamlar,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), 71; Lara Tohme, “Balneum ile Hamam Arasında: Emevi Suriyesi’nde Hamam Kompleksleri,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012) 92.

kaçmak mümkündür. Nitekim hamamın büyük salonunun nemli havasında keyif çatmak bile insana yetecektir. İçerideki hararetili ortam Phta'nın dünyasal ateşinin göksel Horus'un kavurucu sıcaklarıyla savaşmasını andırmaktadır.⁴⁵ Hamam atmosferinin bu sıcaklığı, şaşılacak ölçüde vücuda tesir ederek dışarıdaki havanın sıcaklığından kaynaklanan yorgunluğu gidermektedir. Nerval masajın verdiği gevşeme ile hamam girişindeki yatağa serilerek uyumanın tatlılığına da değinir. Dinlenirken sunulan kahvenin, şerbetlerin ve nargilenin Levant halkının o çok sevdiği hamam uykusuna memnuniyetle ara verdirdiğini söyler.⁴⁶

Nerval'in aktardığına göre; çifte hamam dışındaki hamamlar, vardiyalı sistemle çalıştırılmaktadır. Erkekler sabah ve akşam saatlerinde, kadınlar öğleyin hamamdan faydalanmaktadır. Kadınlar varken hamamın kapısına “dışarıdakileri uyarmak” maksadıyla mavi bir perde/havlu asılmaktadır.⁴⁷

Erkeklerin sosyal hayatında hamamın yeri nedir sorusu, Nerval'in Süleyman Ağa ile ettiği sohbet esnasında cevaplanır. Söz gelimi Süleyman Ağa'nın; “Bizde, erkekler birlikte, kadınlar birlikte yaşar, her yerde sükûnetin olması için de bundan başka çare yoktur” sözleri üzerine Nerval, erkeklerin sadece haremdeyken kadınlarla birlikte yaşadığını öğrenir.⁴⁸ Üstelik Süleyman Ağa, haremde dahi olsa “kadınlarla yaşamak düşüncesi”ni saçma sapan bulmaktadır. Çünkü yapacak işi olmayan bir erkeğin bile vaktini kadınlarla geçirmeyi istemeyeceğini söyler. Bunun yerine erkekler zamanını; gezerek veya hamama, kahveye, camiye, toplantılara giderek ya da birbirini ziyaret ederek geçirmelidir. Dostlarla çene çalmak, hikâyeler şiirler dinlemek ya da hayal kurarak tütün içmek kadınlarla konuşmaktan evla görülmektedir. Anlaşıldığında göre temizleme işlevi dışında hamam erkekler için sosyalleşme ortamı sağlamaktadır. Üstelik bu işlev kadınlar söz konusuysen de geçerlidir. Nitekim Doğu kadınlarının ev haremi dışına çıkma olanağından birinin mezarlık ziyareti, diğerinin hamama gitmek olduğunu aktaran Nerval, kadınların haftada en az bir kere mahalle hamamında yıkanmasının kocaları tarafından şart koşulduğunu söyler.⁴⁹ Ayrıca cariye (odalık) diye satın alınan kadınlar yine bir gelenek olarak hemen hamama gönderilmektedir.⁵⁰

45 Antik Mısır'da Memphis'in baş tanrısı Ptah'ın evreni ve diğer her şeyi yarattığına inanılır. Ptah tüm tanrıları yaratmış ve düşünceyle kozmosu var etmiştir. El sanatçılarının koruyucusudur. Emre Ergüven, ed., *Mitoloji*, 6. bs., (İstanbul: NTV Yayınları, 2015) 72. Demircileri ve zanaat sahiplerini koruyan ateş tanrısı Hephaistos'a eşdeğer tutulmuştur. Gök tanrısı Horus ise güneş ile ayın koruyucusu olarak bilinir. Dirilişin, sonsuz hayatın sembolüdür Emre Ergüven, ed., *Mitoloji*, 6. bs., (İstanbul: NTV Yayınları, 2015) 82.

46 Gerard De Nerval, *Doğuya Seyahat*, 3. bs., çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2012) 242-3.

47 Gerard De Nerval, *Doğuya Seyahat*, 3. bs., çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2012) 379.

48 Gerard De Nerval, *Doğuya Seyahat*, 3. bs., çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2012)

49 Gerard De Nerval, *Doğuya Seyahat*, 3. bs., çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2012) 243. Nerval bunun bazı kadınlarca farklı amaçlar için kullandığını rivayet eder. Söz gelimi evin hanımı hamama giderken yanındaki köleleri kandırıp kıyafet değiştirerek gönül eğlendirmeye gidebilmektedir. Bk. Gerard De Nerval, *Doğuya Seyahat*, 3. bs., çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2012) 270. Bu söylem büyük oranda tahayyüle yahut dedikodulara dayansa gerektir. Bir erkeğin -hele ki yabancı kültürden bir kimsenin- mensubu olmadığı bir evin haremde olan bitene şahit olması ihtimalce hayli düşük görünmektedir.

50 Gerard De Nerval, *Doğuya Seyahat*, 3. bs., çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2012) 215-6.

William Alexander Kinglake ise seyahati esnasında kafilelerine kumandanlık eden Tatar'ın yolculuk hazırlığı arasında hamama gittiğini görmüştür. Yola çıkmadan yıkanmanın bir Osmanlı âdeti olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Bunu bilhassa belirtmesi hamama gitmenin ve yıkanmanın Hristiyanlığın da bir getirisi sonucu hoş karşılanmamasıyla ilgilidir.⁵² Hatta Hristiyan dünyada kimi zaman yıkanmak veya fiziksel temizlik başlı başına Müslümanlığa ait bir uygulama şeklinde algılanmıştır.⁵³

Lady Hornby İstanbul ziyaretinde kendisi için yapılan deniz hamamından (banyo) bahsetmiştir. Aşırı sıcaklarda onu canlandıran ve güçlü hissettiren ferahlık kaynağı bu banyo, minik bir rıhtıma birkaç tahta çivilenmesiyle oluşturulmuştur. Çatısı güzel kozalaklı göknar dallarıyla kaplıdır ve her tarafında ayakta durmak için yahut kıyafet değiştirmeye yarayan yerler vardır. İçeride kitap koyulabilecek bir raf bulunmaktadır.⁵⁴

Yine bir diğer İstanbul ziyaretçisi Edmundo de Amicis'tir. Seyyah bir Balat gezisi sonrası gördüğü Türk hamamını tarif ederken bunun; kubbeli bir yapı olduğunu, uzun ve konik bacasının her daim tüttüğünü, küçük camileri andırsa da penceresiz yapısı itibarıyla kolayca ayırt edilebildiğini anlatır. Amicis hamama dair kulağına çalınanlardan sonra tereddüde kapılmıştır. İçeri girmeden evvel iki defa düşünülmesi gerektiğini söyleyerek “kendi kendinize ‘quid valeam humeri’⁵⁵ diye sormalısınız” der. Çünkü uygulanan sert “tedavi”yi herkesin kaldıramayacağına inanmaktadır. Yıkandıktan sonra nasıl acınacak hale geleceğini anlatmaya başlarken: “Şimdi bile düşündüğüm zaman, alnımda iki iri ter tanesi beliriyor” diyerek⁵⁶ çekingen tavırlarla girdiği hamamda kendini hem tiyatroya hem de hastaneye benzeyen bir odada bulduğunu söyler. Amicis'in gözlemlerine göre, adına soğukluk denilen bu bölümün ortasında çevresi çiçekli bir çeşme vardır. Yıkananların uzanıp tütün içtiği döşeklerle dolu ahşap galeriler, duvarlar boyunca uzanmaktadır. Bu esnada içerideki hizmetlilerinden ikisi (tellak) Amicis'e yaklaşır yıkanmak

51 Alexander Kinglake, *Doğu Hasreti*, çev. A. E. Uysal (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982) 12.

52 Bu konuda “alousia” kavramı akla gelmektedir. “Yıkanmamış olma hali” şeklinde tanımlanabilecek alousia geleneği, Hristiyanlıkta yıkanmanın vereceği hazdan kişinin nefsinin mahkûm etme amacı taşıyan dini içerikli bir uygulamadır.

Kilisenin, hamamın din temelli reddine en yakın olduğu durum, erken dönem Hristiyan çileci ideali olan alousia, yani “yıkanmamış olma hâli” kavramıdır. Bu inancın genellikle râhipler, keşişler ve münzevilerden oluşan tâkipçileri, rahmet ve takvânın ancak kişisel görünüm ve beden bakımının, yani fiziksel varlığın yadsınmasıyla elde edilebileceğine inanıyorlardı. Alousia, dünyevî bir konforun göz ardı edilmesi vâsıtasıyla ruhun bedene galebe çalmasını vurguluyordu. Daha da önemlisi, vaftizin yıkanmanın kabul edilebilir tek biçimi olmasının altını çiziyordu, tıpkı Aziz Hieronymus'un ünlü vecizesindeki gibi: “İsa'yla paklanmış birisinin ikinci bir yıkanmaya ihtiyacı yoktur!” Bk. Fikret K. Yegül, “Anadolu’da Hamam Kültürünün Evrimi,” *Z Dergisi* (2017/2 Güz): 165. Alousia'nın ağır bir uygulama olduğuna dair patrik Antiochia'lı Ioannes Chrysostomos'un yaklaşımı ve konuya dair beyanı için bk. Albrecht Berger, “Bizans Çağında Hamamlar,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, ed. Nina Ergin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012) 68. Alousia'ya dair çeşitli bakış açıları için yine aynı eser/sayfaya bk.

53 Zeki Tez, *Gündelik Yaşam ve Eğlencenin Kültürel Tarihi* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2009) 187.

54 Lady Hornby, *Kırım Savaşı Srasında İstanbul*, çev. K. Işık (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007) 351.

55 “Omuzlarım ne kadarımı kaldıracabilir?” *Horace'nin Ars Poetica*'sından alıntı. Bk. Edmondo De Amicis, *İstanbul*, çev., S. Tezcan-Yanar (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009) 154.

56 Edmondo De Amicis, *İstanbul*, çev., S. Tezcan-Yanar (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009) 154.

isteyip istemediğini sorar ve birlikte soyunma odasına (camekân/come-gâh) geçerler. Döşek ve minderle kaplı bu yerde Amicis'e giymesi için mavili beyazlı bir peştamal verilir, başına da müslin eşarp sarılır, ayağına kocaman ahşap takunyalar geçirilir. Sarhoşlara yapıldığı gibi seyyahın iki koluna giren tellaklar, onu ılıklik adındaki sıcak ve loş odaya götürüp halıya yatırır ve eli bellerinde, Amicis'in cildinin yumuşamasını beklerler. İşkence odasını andıran bütün bu hazırlık seyyahı endişelendirir. Görevliler yine Amicis'in koluna girer ve onu üçüncü bir odaya (sıcaklık) taşır. Seyyah, burada kendini bir su altı tapınağındaymiş gibi hisseder. Beyaz buhar bulutunun arkasından; kubbe pencerelerinden sızan kırmızı, mavi ve yeşil ışık huzmelerini, yüksek mermer duvarları, kolonları ve kemerleri zorlukla seçer. Odanın ortasında ceset misali yerde yatan yarı çıplak adamlar (müşteriler) bulunmaktadır. Bu adamların üstüne otopsi yapan doktor edasıyla eğilmiş (ovma, masaj işlemi) başka yarı çıplak erkekler (tellaklar) vardır. Oda öylesine sıcaktır ki girer girmez sırtından ter boşanır. Oradan ayrıldığı zaman Arethusa'nın âşığı gibi,⁵⁷ bir akıntıya dönüşmüş olacağını düşünürken tellaklar tarafından salonun orta yerindeki anatomi masası benzeri büyük mermer parçasına (göbek taşı) yatırılır. Mermer seyyahın tenini yaksa da gözünün önünde yıldızlar uçuşsa da buna çare olacak şey yoktur. Tellaklar bir cenaze marşı mırıldanarak deney için Amicis'i kesip biçmeye başlayacaktır. Seyyahın kolunu bacağını mıncıklayıp kaslarını sıkar, eklemelerini çıtırdatırlar. Vücudunu esnetip yumruklayarak onu adeta hamur gibi yoğururlar. Sonra yüzüstü çevirip yoğurmaya sil baştan başlarlar. Bu iki gardiyan arada sinirlenip mola vermektedir. Fakat ardından yoğurup esnetme işlemi tekrar edilir. Amicis son saatinin geldiğini düşünmeye başladığında işlem sona erer. Vücudundan sıkılmış bir sünger misali sular akarken işkence yatağından kaldırılıp bir köşeye taşınır. Mermerden küçük bir küvete sıcak ve soğuk suların aktığı bu yerde (kurna başı, halvet) yeni bir işkence başlar. İşkencecilerden biri eline devetüyünden eldiven (kese) geçirmiştir, az evvelki işleme benzer hassasiyet ve zarafetle onu ovmaya başlarlar. Bu esnada adamları yumruklayıp tokatlamak gibi düşünceler Amicis'in aklında ciddiyetle dolanmaktadır. Ancak buna aralık bulamadan tam beş dakika süren kaşağılama işlemi başlar, ardından ılık bir su sağanağı onu beklemektedir. Görevlilerin nefes almak için dinlendiği molada Amicis Tanrıya şükreder. Fakat şimdi de devetüyünden eldiven (kese) olmaksızın çıplak elle ovulma sırasındır. Sabrı taşan seyyah, görevlilere durmalarını söyler. Ancak hamam görevlisi, seyyahın hala temizlenmediğini, daha da ovulması gerektiğini el işaretleriyle anlatır. Amicis kendisinden çıkan kalıntıları (ölü deriler) görünce hayret içinde kalır. Ovalama işlemine devam edilir ve iş bitince bir kez daha suya tutulur. Artık sıra, Hanya sabunuyla köpürtülmüş ıslak lif ile sabunlanmak, bol bol köpürtülmek zamanıdır. Akabinde parfümlü suyla yıkanıp bu defa kuru

57 Arethusa'nın âşığı: Göl tanrısı Alpheus.

Arethusa mitolojide bir Nymph ile Nereus'un kızıdır. Artemis'in gözdelelerinden biridir. Efsaneye göre kendisine âşık olan Alpheus adındaki göl tanrısından kaçarken Ortygia denilen adaya ulaşır ve burada Artemis'ten yardım ister. Artemis onu kurtarmak için bir nehre (kaynağa) dönüştürür. Fakat göl tanrısı vazgeçmez ve bu ırmağın yönünü yeraldına çevirmek suretiyle kendi suyunu onunkisiyle karıştırır. Ayrıntılı bilgi için bk. Thomislav Bilic, "The Myth of Alpheus and Arethusa and Open-Sea Voyages on the Mediterranean: Stellar Navigation in the Antiquity," *The International Journal of Nautical Archaeology*, 1/38 (2009): 116-32.

lifle ovalanır. İş bitince seyyahın başındaki ve kalçasındaki bezler -çamaşırcılar/came-şuydan tarafından- kuruları ile değiştirilir ve Amicis ikinci odaya (ılıklık) geri götürülür. Burada bir miktar bekletildikten sonra tekrar birinci odaya (soğukluk) geçer. Kendisine bir döşek bulup tükenmiş halde döşeğe uzanır. İki hamam görevlisi Amicis'in kan dolaşımını dengelemek için seyyahın kolunu bacağına birkaç kez mıncıklar. Bu işlem bitince başının altına nakışlı bir minder yerleştirip üzerine beyaz battaniye örterler. Diğer hamam görevlileri (kahveciler) Amicis'in ağzına pipo, başucuna bir bardak limonata yerleştirip seyyahı tazelenmiş, hafiflemiş, parfümlenmiş halde; dingin bir beyin, hoşnut bir kalp ve tıpkı Venüs gibi denizin köpükleri arasından yükselmişlik hissiyle; müthiş saf ve dinç bir hayat duygusuyla baş başa bırakır. Öyle ki Amicis başının üstünde meleklerin kanat çırpışını duyar gibi olur.⁵⁸

Sonuç

Araştırma boyunca hamam konusunda seyyahlarda gözlenen temel yaklaşım merak giderme şeklindedir. Yıkama düşüncesi ikinci plandadır. Yaşatılan kültürü seyretmek için hamama giden Lady Montagu ve Fontmagne bunun en net örnekleridir. Yıkamak ancak hamamın içerisindeki birinin ufak temasıyla, teşvikiyle veya refakatçinin desteğiyle gerçekleşmektedir. Zira seyyahların hissettiği çekingenlik oldukça belirgindir. Moltke, Montagu örneklerinde içeri girerken yaşanan tedirginlik daha belirgindir. Hristiyanlığın olumsuz yaklaşımı sebebiyle hamama belli oranda önyargı beslenmesi, elbiseleri çıkarma ve çıplak kalma düşüncesinin getirdiği utanma duygusu, var olan beklentiler ile gerçek yaşamdaki hamamın birbiriyle çelişmesi, “dışarıdan biri” olarak hamamın kendine münhasır dünyasına yani “içeriye girme” deneyiminin yarattığı yabancılık, ait olunmayan bir kamusalığa ve mahremiyete dâhil olma endişesi, buhar nedeniyle görüş açısının daralması gibi etkenler bu durumun dayanağı gösterilebilir.

Dedikodu ve eğlence merkezi olduğu yer yer belirtilen hamamın bu sebeple yüksek ses içeren, diğer yandansa sükûnet barındıran, kişiye bireysel alan yaratan yönü hamamı çift uçlu bir yapı olarak değerlendirmemizi sağlar. Soğuklukta bulunan ve hoş kokulu bitkilerle etraflı döşenmiş fiskiyeli havuzun sesi, takunya (ahşap terlik) ve tasların çıkardığı tınılar, çalınan sazların musikiisi veya ezgiyle okunan şiirler yine hamam-ses/musiki irtibatını sağlayan unsurlardır.

Buharın gün ışığıyla aydınlanarak yüksek kubbede yarattığı görüntü, içerisindeki temizliği ve genişliği seyyahlara güven veren unsurlarken soğukluk bölümündeki fiskiye, elbise değiştirilen camekân (came-gâh), kükürtlü suyun kokusu, sıcaklığın verdiği boğulma hissi ve tellaklar onları en çok irkilten alanlar olur.

Guillaume Martin ve Nerval hamamın geçmişte kimler tarafından nasıl kullanıldığına az çok değinen isimlerdendir. Lady Montagu, Moltke, Nerval, Fontmagne ve Amicis ise hamamın bölümleri, mimarisi ve işleyişi hakkında bilgi verir. Buna göre hamamlar kubbeleriyle küçük camileri andırır ancak her daim tüten uzun konik bacaları ve penceresiz yapılarıyla camiden farklıdır ve kolayca ayırt edilebilmektedir. Mimari yönden hamam üç kısımdır (soğukluk,

58 Edmondo De Amicis, *İstanbul*, çev., S. Tezcan-Yanar (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009) 153-6.

ılıkılık, sıcaklık). Soğukluğun orta yerinde çevresi çiçekle kaplı bir çeşme bulunur. Soğukluk/giriş oldukça yüksek bir kubbeye sahiptir. Deneyimsiz kişiler burayı ilk gördüğünde genellikle tedirginliğe kapılıp kaygılarına yenik düşmektedir. Yıkandıktan sonra halkın uzanacağı yahut oturup tütün içebileceği döşeklerle dolu ahşap galeriler duvarlar boyunca uzanmaktadır. Ahşap sedirlerin üstünde halılar, şilteler bulunmaktadır. Kimi hamamlarda camekân/came-gâh denilen soyunmalık, soğukluğa dâhildir fakat kimisinde ayrı bir bölümdür. Ilıklık, vücudun ısıya alışması için kullanılan bir çeşit hazırlık bölümüdür. Vücudun yumuşaması için burada bir müddet beklemek lazımdır. Ardından sıcaklığa geçilmektedir. Sıcaklığın kubbesinde fil gözü denilen ve içinden kırmızı, mavi ve yeşil ışık huzmesi süzülen camlı pencerecikler vardır. Hamam kültürüne yabancı kimselerin mutlaka dile getirdiği fil gözleri, bahsi bu kadar çok geçtiğine bakılırsa tesiri yüksek ayrıntılardan biri olmalıdır. Geniş bir boşluğa sahip sıcaklığın ortasında göbek taşı bulunmaktadır. Ovma ve masaj işleminden sonra sıcaklığın kenarındaki kurna başına/halvete geçilir. Sıcak ve soğuk suyun içine aktığı küçük küvetlerden alınan sular eşliğinde keseleme işlemi burada uygulanır. Kese; devetüyünden, keçi kılından, keçeden, deriden, hurma lifinden yapılmaktadır. Keseleme bitince çıplak elle ovalama, köpükleme, yağlanıp itriyat (koku) sürme ve kuru keseleme yapılır. Şayet soğuk su havuzu mevcutsa vücudun dirilmesi için buraya girilir, yoksa tasla soğuk su dökünülür. Islak peştamal kurusuyla değiştirildikten sonra ılıklığa dönülür. Vücut yeteri kadar toplanınca soğukluğa geçilir. Yıkandıktan sonra dinlenen soğuklukta müşterinin başını koyup yatması için nakışlı bir minder ve örtünmek için beyaz battaniye/keten çarşaf bulunur. Burada sedire uzanıp kahve, limonata, şerbet yahut tütün, nargile içilir. Arındırması yönüne atıfla Türk hamamında yıkanmayan kişinin ömründe hiç yıkanmamış olduğu söylenir.

Hamamın girişinde ücret alan bir hamamcı bulunur. Çifte hamam dışındaki hamamlar vardiyalı sistemle çalışmaktadır. Kadın ve erkeklerin kullanımına açılan saatler, günler farklıdır. Bir karışıklık olmasını engellemek için çizelgeler oluşturulmakta yahut hamam duvarına kırmızı veya mavi bez asılmaktadır.

Hamam atmosferinin yapay sıcaklığı, şaşılacak ölçüde vücuda tesir ederek dışarıdaki havanın doğal sığağından/soğuşundan kaynaklanan yorgunluğu giderip vücudu zindeleştirmektedir. Rüzgârın kavurucu tozlu etkisinden kurtulmak ve serinlemek için iyi bir alternatiftir. Bu sebeple yolculuktan önce ve yol yorgunuyken yıkanmak gelenek halini almıştır.⁵⁹ Yol, yolculuk ve hamam ilişkisine dair Kinglake ile Fontmagne'in aracılığıyla bilgi ediniriz.

Hamam kıyafeti erkeklerde çizgili desende peştamal, başa sarılan müslin eşarp, ayaklar için ahşap nalından müteşekkildir ve hamamlar, erkeklerin boş zamanlarını değerlendirdiği uğrak yerlerdendir.

59 Hamam kültürü günlük hayatın bir vazgeçilmezine dönüşünce sefer zamanı da hamamsız kalınmadığı görülür. Mesela adına hammâm-ı seferî' denilen çadır hamamıyla Alâeddin Keykübâd'ın sefere çıktığı aktarılır. Bk. Mesut Gök, "Su ve Temizlik," Z Dergisi (2017/2 Güz) 114. Proto-Bulgarlarda seferden önce yıkanma geleneğinin Şamanist öğeler içeren uygulamasına dair örnek için ayrıca bk. Veselin İvanov Beşevliyev, "Proto-Bulgar Dini," çev. M. Türker Acaroğlu, Belleten, 9/34 (Nisan 1945): 249-50.

Hamamlar aynı zamanda merasim yeridir. Her günkü etkinlikten farklı olacak şekilde bu tip (sünnet hamamı, asker hamamı, bayram hamamı) merasimlerin vuku bulduğu mekân olması onun çekiciliğini artırır. Seyyahlar ziyaretlerini böyle özel günlere denk getirmeye çalışır (bk. Montagu).

Guillaume Martin ile Kinglake din ve hamam irtibatı kurarken Lady Montagu ve Puşkin'in yer yer şair, ressam ve bestecileri andığı, bunları hamamın atmosferiyle birleştirdiği görülür. Nerval ile Amicis ise mitolojik anlatılardan faydalanarak çeşitli benzetmelerde bulunur.

Montagu ile Fontmagne hamamdaki statü, giyiniş, tutum, sosyal ilişkilere dikkat eder. Örneğin Lady Montagu Türk kadını hakkında birtakım yerleşik olumsuz kanıların tam tersini gözlemler ve sanılanın aksi duruma şahit olmuşluğunu verdiği bir netlikle düşüncesini dile getirerek Türk kadınına över. Guillaume Martin de bunu destekler ve kadınların nasıl özgür davranışlar sergilediği konusu gündeme getirir.

Cariye ve odalık diye satılan kadınlar satın alındığında gelenek olarak ilk iş hamama gönderilir. Hamam ayrıca Lady Montagu ile Guillaume Martin'in aktardığına göre gelin alayının vazgeçilmez mekânıdır. Bir genç kız evlendirileceği zaman düğünden evvel yakınları tarafından çalgı eşliğinde törenle hamama götürülür. Gelin seçkin kimselerdense onu götüren alay daha kalabalık ve gösterişli olur. Hamama girilip herkes soyunduktan sonra iki kız, gelinin koluna girer. Arkadan gelen diğer kadınlarla beraber şiirler, şarkılar söylenerek hamamda dolaşılır. Gezinme faslının ardından yemek yenilir, şerbet içilir, eğlence düzenlenir, göbek atılır. Gelinin eline ayağına kına yakılır. Daha sonra hamamda bulunan hatırı sayılır hanımlar iltifatlı sözler sarf ederek mücevher, kumaş kabilinden armağanlar verir. Gelin herkesin elini öperek saygısını ve şükranlarını sunar.

Hamam şehirde geçen bütün olayların anlatıldığı yerdir ve bu yönüyle kahvehaneye benzetilir.⁶⁰ Kadınlar buraya gelirken de en güzel elbiselerini giyer. Kadınların en tabii haklarından biri hamamda rahatlıkla dört beş saat kalabilmesidir. Geleneğe göre bir Türk erkeği karısından boşanmak istediği zaman haftada iki defa hamama gitme parasını hanımına vermeyerek niyetini ifade edebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. (50103)

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: This study was supported by the Scientific Research Projects Coordination Unit of Istanbul University. (50103)

60 Kahvehaneler konusunda bk. Kamuran Sami, "Halk Kültürü Bağlamında Kahvehanelerin Toplumsal ve Mekânsal Dönüşümleri: Diyarbakır Kent Örneği," *Milli Folklor*, 85 (2010): 159-72. Başka alanlardayken kadınların kısıtlanan laflarının hemcinsleriyle bir araya geldiklerinde serbestçe kullanılması konusunda bk. Fatima Sadiqi, *Women, Gender and Language in Morocco* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003).

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. (50103)

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: This study was supported by the Scientific Research Projects Coordination Unit of Istanbul University. (50103)

Kaynaklar/References

- Akşit, Elif Ekin. “Kadınların Hamamı ve Dönüşümü.” *In Cins Cins Mekân*, edited by Ayten Alkan, 152-6. İstanbul: Varlık Yayınları, 2009.
- Amicis, Edmondo De. *İstanbul*. 2. Translated by S. Tezcan-Yanar. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009.
- Bal, Ali Asker. „Oryantalist Resimde Bedenin Kolonileştirilmesi Bağlamında Türk.“ *ACTA TURCICA Tematik Türkoloji Dergisi* 2, no. II (2010): 13-23.
- Berger, Albrecht. „Bizans Çağında Hamamlar.“ *In Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, edited by Nina Ergin, 71. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Beşevliyev, Veselin İvanov. “Proto-Bulgar Dini.” *Edited by M. Türker Acaroğlu (Çev.). Belleten* (TTK Yayınları) 9, no. 34 (Nisan 1945): 249-53.
- Bilic, Thomislav. “The Myth of Alpheus and Arethusa and Open-Sea Voyages on the Mediterranean: Stellar Navigation in the Antiquity.” *The International Journal of Nautical Archaeology* 1, no. 38 (2009): 116-32.
- Blake, Stephen P. “Babüri Hindistan’da ve Safevi İran’da Hamamlar: İki.” *In Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, by Nina Ergin (Ed.), 317-26. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Dankoff, Robert. *Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı*. Vol. 10, in *Türkler Ansiklopedisi*, translated by Nasuh Uslu, 268-91. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Demirağ, Dilaver. “Su Medeniyeti.” *Z Dergisi* (Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları), Güz 2017/2: 100-7.
- Duerr, Hans Peter. *Çıplaklık ve Utanç*. Translated by Tarhan Onur. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Emiroğlu, Kudret. *Gündelik Hayatımızın Tarihi*. 5. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Ergin, Nina, ed. *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Ergüven, Emre, ed. *Mitoloji*. 6. İstanbul: NTV Yayınları, 2015.
- Ertuğrul, Alidost. “Hamam Yapıları ve Literatürü.” *Türkiye Araştırmaları Literatür* 7, no. 13 (2009): 241-66.
- Etimoloji Türkçe. 2020. <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/hamam> (accessed 09 27, 2015).
- Etimoloji Türkçe. 2020. <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/humma> (accessed 09 27, 2015).
- Eyice, Semavi. Babiali. Vol. 4, in *DİA*, 387. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Faroqhi, Suraiya. “The Life Story of an Urban Saint in the Ottoman Empire: Piri Baba of Merzifon.” *Tarih Dergisi*, no. 32 (1979): 653-78.

- Fontmagne, Durand de. *Kırım Harbi Sonrasında İstanbul*. Translated by Gülçiçek Soytürk. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1977.
- Gök, Mesut. „Su ve Temizlik.“ *Z Dergisi*, Güz 2017/2: 112.
- Hornby, Lady. *Kırım Savaşı Sırasında İstanbul*. Translated by K. Işık. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Hot, İnci. “Çağ Avrupa’sında Salgınlar.” *SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi* 23 (2012): 92-5.
- Kahraman, Seyit Ali. “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Üç Başşehrin Suları.” *Z Dergisi*, Güz 2017/2: 170-9.
- Kinglake, Alexander. *Doğu Hasreti*. Translated by A. E. Uysal. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Kolektif. *Eski Hamam*, Eski Tas. İstanbul: YKY, 2009.
- Krummen, Eveline, and Donald. A. Russel. “Epithalamium.” *The Oxford Classical Dictionary*. Edited by Simon Hornblower and Anthony Spawforth. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Kuruçay, Akif. *İstanbul’un 100 Hamamı*. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2012.
- Martin, Guillaume. *İstanbul’a Seyahat*. İstanbul: İstiklal Kitabevi, 2007.
- Meier, Astrid. “Yerelötesi Bir Olgu Olarak Yıkanmak.” *In Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, edited by Nina Ergin, 211-41. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Milton, John. *Paradise Lost*. Edited by J. Leonard. USA: Penguin Classics, 2003.
- Milton, John. *Yitirilen Cennet*. Çev. Yiğit Yavuz. İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Moltke, Feldmareşal Helmuth von. *Türkiye Mektupları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.
- Montagu, Lady. *Türkiye Mektupları 1717-1718*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.
- More, Thomas. *Ütopya*. 2. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000.
- Murray, Peter J. *Encyclopedia Britannica*. 1998-2020. <https://www.britannica.com/biography/Giotto-di-Bondone> (accessed 07 17, 2018).
- Nerval, Gerard De. *Doğuya Seyahat*. 3. Translated by Selahattin Hilav. İstanbul: YKY, 2012.
- Online Etymology Dictionary. 2020. <https://www.etymonline.com/word/gymnasium> (accessed 08 02, 2020).
- Puşkin, Alexander. *Erzurum Yolculuğu*. 4. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Reese, Gustave. *Music in the Renaissance*. W. W. Norton & Company, Inc., 1954.
- Renda, Günsel. "Ressam Gözüyle Osmanlı Hamamı." *In Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, edited by Nina Ergin, 381-2. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Sadiqi, Fatima. *Women, Gender and Language in Morocco*. Leiden: Brill Academis Publishers, 2003.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*. Translated by B. Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Sami, Kamuran. “Halk Kültürü Bağlamında Kahvehanelerin Toplumsal ve Mekânsal Dönüşümleri: Diyarbakır Kent Örneği.” *Milli Folklor*, no. 85 (2010): 159-72.
- Sezen, Gülşen. “Klasik Türk Şiirinde Su.” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2020.
- Tez, Zeki. *Gündelik Yaşam ve Eğlencenin Kültürel Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2009.
- Tezcan, Nuran. "1814'ten 2011'e Seyahatname Araştırmalarının Tarihçesi." *In Evliya Çelebi*, edited by Nuran Tezcan and Semih Tezcan, 78-115. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Tohme, Lara. “Balneum ile Hamam Arasında: Emevi Suriyesi’nde Hamam Kompleksleri.” *In Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, edited by Nina Ergin, 92. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Topçu, Ercan. „Erkekler Hamamı ve Gelin Hamamı.“ *Z Dergisi*, Güz 2017/2: 183-4.

Türkan, Kadriye. "Türk Masallarında Mimari: Hamam ve İşlevleri." *Milli Folklor*, no. 84 (2009): 162-74.

Uzun, Mustafa, and Nurettin Albayrak. Hamam. Vol. 15, in *DİA*, 430. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Wethey, Harold E. *Encyclopedia Britannica*. 1998-2019. <https://www.britannica.com/biography/Titian> (accessed 07 2018, 17).

Yegül, Fikret K. "Anadolu Hamam Kültürü: Bin Işık Huzmesi, Bin Ilık Parmak." In *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü*, edited by Nina Ergin, 16-66. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.

Yegül, Fikret K. "Anadolu ve Su Kültürü: Türk Hamamları ve Yıkınma Geleneğinin Kökleri ve Geleceği." *Anadolu/Anatolia*, no. 35 (2009): 99-118.

Yegül, Fikret K. "Anadolu'da Hamam Kültürünün Evrimi." *Z Dergisi*, Güz 2017/2: 162-9.

Ñ (Ny) Sesinin Saha (Yakut) Türkçesindeki Kullanımı

Usage of Ñ (Ny) Voice in Sakha (Yakut) Turkish

Mehtap SOLAK SAĞLAM¹ 



ÖZ

Saha (Yakut) Türkçesi Türkçenin uzak lehçelerinden bir tanesi olarak değerlendirilmektedir. Bu lehçe bünyesindeki eski dil unsurlarını büyük oranda korumaktadır. /ń/ sesi de Eski Türkçede bulunan ve günümüzde Saha (Yakut) Türkçesinin alfabesinde bulunan bir sestir. Bu ses Saha (Yakut) Türkçesinin kelimelerinde, kelime başında bulunmaz. Yalnızca kelime içinde ve sonunda kullanılır. Bu sesin genel durumuna bakıldığında alıntı kelimelerde, yansımalar ve yansımalarla türeyen isim ve fiillerde, yer ve kişi adlarında kelime başında kullanımına rastlamak mümkündür. Eski Türkçe bu sesi bulundurduğu ifade edilen kelimelerde kullanılan /ń/ sesi dikkate alındığında, sesin Saha (Yakut) Türkçesinde /y/ sesi ile karşılandığı görülmektedir. Eski Türkçe /ń/ sesini bulandıran kelimeler dikkate alındığında Dolgancanın bu sesi daha fazla koruduğu görülmektedir. Bunun dışında /ń/ sesinin Saha Türkçesi için farklı kullanım yerleri bulunmaktadır. Zaman zaman bu sesin farklı seslerle (/n/, /c/, /y/) birbiri yerine kullanıldığı da görülmektedir. Bu ses dışında Saha Türkçesinde konuşmada kullanılan, sözlüklerde konuşmada kullanıldığı belirtilen /ý/ sesi de /ń/ sesi yerine kullanılabilir.

Anahtar kelimeler: Saha (Yakut) Türkçesi, /ń/ sesi, Eski Türkçe, alfabe, fonetik

ABSTRACT

Saha (Yakut) Turkish is considered as one of the distant dialects of Turkish. This dialect preserves the old language elements within its body to a large extent. The /ń/ sound is also a sound that is found in Old Turkish and is in the alphabet of Sakha (Yakut) Turkish today. This sound is not found at the beginning of the word, in Sakha (Yakut) Turkish words. It is used only in the word and at the end. Considering the general condition of this sound, it is possible to see its use at the beginning of the word in the words borrowed, in nouns and verbs derived from reflections, and in the names of places and people. Considering the /ń/ sound used in the words that have this sound in Old Turkish, it is seen that the sound is met with the /y/ sound in Saha (Yakut) Turkish. Considering the words containing the Old Turkish /ń/ sound, it is seen that Dolgan has more preserved this sound. Apart from that, the /ń/ sound has different uses for Sakha Turkish. Sometimes it is seen that this sound is used interchangeably with different sounds (/n/, /c/, /y/). Apart from this sound, the /ý/ sound, which is used in speech in Saha Turkish and stated to be used in speech in dictionaries, can also be used instead of the /ń/ sound.

Keywords: Sakha (Yakut) Turkish, /ń/ sound, Old Turkish, alphabet, phonetic

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehtap Solak Sağlam (Dr. Öğr. Üyesi),
Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,
Denizli, Türkiye
E-posta: mehtapsolak@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0734-4941

Başvuru/Submitted: 26.03.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
19.04.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
25.04.2021

Kabul/Accepted: 01.05.2021

Online Yayın/Published Online: 07.06.2021

Atıf/Citation: Solak Sağlam, Mehtap. "Ñ (Ny) Sesinin Saha (Yakut) Türkçesindeki Kullanımı." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 323-340.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.912380>

EXTENDED ABSTRACT

Sakha (Yakut) Turkish differentiated with other Turkish dialects in the early period. It emerges as a Turkish dialect that needs attention with its preservation of the old language elements. The letter /ń/, which distinguishes the old Turkish script from other writing systems, appears as a difference. This sound is in the alphabet of Sakha (Yakut) Turkish today. This sound, which is not found at the beginning of the word in old Turkish and in today's Sakha (Yakut) Turkish, is used in the middle and end of Turkish-origin words. Considering the Old Turkish period, it is seen that the sound is differentiated as /n/ and /y/ since the Old Uyghur period. Different studies have been done on the words containing the /ń/ sound in the old Turkish studies. In this study, the words that are stated to have this sound in Old Turkish studies were evaluated in terms of Sakha (Yakut) Turkish. Old Turkish /ń/ vowel words were investigated and evaluated from Sakha (Yakut) Turkish dictionaries and grammars. This section is the first part of the study. Looking at the words examined in this section, it is seen that the Old Turkish /ń/ sound is generally met with the /y/ sound in Sakha (Yakut) Turkish.

In the continuation of the study, the place of /ń/ sound separately in Sakha (Yakut) Turkish is emphasized. Remarkable results have been reached in this section. In Sakha Turkish, it is seen that the words containing the /ń/ sound at the beginning of the word are mostly onomatopoeic words and verbs and nouns derived from these, place and personal names, and words that have been transferred to Sakha Turkish from other languages. Considering the /ń/ sound in Sakha Turkish, it is seen that it can be used interchangeably with the /n/ sound, the /ý/ sound and /c/ sound.

When evaluated in terms of old Turkish /ń/ words, it can be said that Dolgan Turkish preserves this sound more than Sakha Turkish does. In Dolgan, the words “ańıg”, “meńi”, “küńeş” are preserved with the sound /ń/ in Sakha Turkish. That Dolgan preserves the /ń/ sound can be thought of as related to the absence of the Dolgan Turkish /ý/ sound. Unlike the /y/ sound in the alphabet, the /ý/ sound in speech is the nasal /y/ sound used in Sakha Turkish. This sound which is used in speech and described as “nasal sound” or “y nasal” in dictionaries is not included in the alphabet, it is used in utterance, and it is phonemic. In the words borrowed from Russian, letter-ordered words that produce this sound in pronunciation, there are words from which the letter /ń/ originates, while adapting to the sound characteristics of Sakha (Yakut) Turkish. Some sound events originating from Mongolian can also cause the emergence of the /ń/ sound in the words of Sakha Turkish.

In general, we see that the Old Turkish /ń/ sound corresponds to the /y/ sound in Sakha Turkish most of the time. When the dictionaries are scanned and the studies are examined, the Old Turkish /ń/ sound is preserved in a limited number of words, and sometimes it can be met with the /ý/ sound in Sakha Turkish in a limited number of words. Apart from that, there is /ń/ sound as a separate sound in the alphabet which is in general use. There are various situations that produce this sound. In general, it is seen that this sound is used in borrowings from other languages, especially in words borrowed from Russian, and can be used interchangeably with the nose /ý/ sound, and appears next to the sounds /m/, /ŋ/ and /n/.

Giriş

Saha (Yakut) Türkçesi, /ń/ sesinin kullanıldığı nadir lehçelerden bir tanesidir. Diğer Türk lehçelerinden uzun bir zaman boyunca kopuk olarak gelişimini sürdüren Saha Türkçesi, bünyesindeki eski dil unsurlarını korumakla birlikte yakın çevredeki Sibiryalı dillerinden kısmî de olsa etkilenmiş, özellikle toponimide başta Yukagirce olmak üzere Sibiryalı yerli dillerinden kelimeler bünyesine girmiştir. Bu değişimlere karşın yine kök ve bazı gramatik yapılarla diğer Türk lehçeleri ile olan ortak unsurları korumaya devam etmektedir. Bu çalışmada /ń/ sesinin günümüz Saha Türkçesindeki kullanımı incelenmiş, bu inceleme esnasında bu sesin bulunduğu Eski Türkçe kelimeler de ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Literatürde bu lehçe için Saha (Yakut) Türkçesi, Saha Türkçesi, Yakut Türkçesi şeklinde kullanımlar mevcut olmakla beraber çalışmamızın devamında Saha Türkçesi kullanımı tercih edilmiştir.

1. Eski Türkçe /ń/ sesi

Eski Türk yazısını diğer yazı sistemlerinden ayıran /ń/ harfi önemli bir farklılık olarak karşımıza çıkar.¹ Eski Türkçe runik harfli metinlerde rastlanan bu ses, Eski Uygurca döneminden itibaren /ń/, /n/ ve /y/ olarak kullanılmaya başladığı ve bu dönemin ağızlarını oluşturduğu yönünde görüşler bulunmaktadır.

Ahmet Cevat Emre Türk Lehçelerinin Mukayeseli Grameri adlı eserinde /ń/ sesinin söz başında bulunmadığını belirtmiştir. Bu sesin kelime sonunda ve ortasında bulunduğunu söyleyen Emre, bu ses için kelime sonunda *çığan* “fakir, yoksul”, *koń* “koyun”; kelime ortasında *anıg* “fena, kötü”, *końçı* “koyun çobanı”, *końlıg* “koyunu olan” örneklerini vermiştir. Bu fonemin on birinci asırdan çok önce diyalektel bir ayrışmaya uğradığını, /y/ ve /n/ olarak kullanılır olduğunu belirtir.²

İnce /n/ adıyla anılan ve Eski Türkçede görülen bu ünsüzün Uygurca ilk dönemde, özellikle Manici (Maniehist) Uygur metinlerinde /n/ olarak görülürken daha sonraki döneme ait eserlerde, özellikle Budacı (Budist) Uygur metinlerinden itibaren /y/ olarak görüldüğünü belirten Mehmet Ölmez, bu sesin Halaçcada /n/ sesine döndüğünü söyler.³ Bugün çağdaş Türk lehçelerinde bu sese Saha (Yakut)/Dolgan Türkçesi, Tofa Türkçesi⁴, Sayan⁵ ve Tuva diyalektlerinde⁶ rastlanmaktadır.

Eski Uygur Türkçesinde /ń/ sesi, ön damak genizsi ünsüzüdür, kelimenin ortasında ve sonunda bulunur: *kańu* ‘hangi, kim’, *koń* ‘koyun’.⁷

1 Marcel Erdal, “Eski Türk Yazısı Yazmaları ve Gramer Özellikleri” *Eski Türkçeden Çağdaş Uygurcaya-Mırsultan Osman’ın Doğumunun 85. Yılına Armağan* içinde, (Konya: Kömen Yayınları, 2014), 120.

2 Ahmet Cevat Emre, *Türk Lehçelerinin Mukayeseli Grameri (İlk Deneme) Birinci Kitap: Fonetik* (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1949), 43, 90.

3 Mehmet Ölmez, “Halaçlar ve Halaçça”, *Çağdaş Türk Dili*, 84, Şubat (1995), 15.

4 Marcel Erdal, *A Grammar of Old Turkic* (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2004), 70; Ali İlgin, “Tofa (Karagas) Türkleri Ve Dilleri Üzerine”, *Tehlikedeki Diller Dergisi*, TDD/JofEL 2012 Kış /Winter (2012) 110.

5 Claus Schönig, “South Siberian Turkic” *The Turkic Languages* 2 (2) (1998), 405.

6 Gregory DS Anderson, “Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology”, *Turkic Languages* 2 (2) (1998), 14; Fazıl Garifoviç İshakov ve Aleksandr Adolfoviç Palmbah, *Grammatika Tuvinskogo Yazıkı – Fonetika i Morfolojiya* (Moskva: İzdatelstvo Vostočnoy Literaturı, , 1961), 103.

7 Kemal Eraslan, *Eski Uygur Türkçesi Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012), 69.

Emine Ceylan, Moğolca ve Mançu Tunguzca'nın birincil *d-, *c-, *y-, *n-, *ń- seslerini korurken, İlk Türkçe döneminin ikinci aşamasında bu fonemlerin y- ile bir ve aynı olduklarını belirtir. Macarcaya geçmiş olan *nyar* sözcüğünün bugünkü durumunu inceleyerek, bu sözcüğün İlk Türkçenin birinci döneminde ödünçlenmiş olabileceğini belirtir.⁸ Choi, /ń/ sesini de içine alan beş sesin Ön Türkçe dönemindeki durumunu Macarcaya en eski Türkçeden alıntılanmış kelimelerin gelişimini göstererek şu şekilde açıklar: “Ön Türkçe döneminin ilk yarısında kelime başında n-, ń-, d-, c- ve y- sesleri henüz kendini koruyorlardı. Bunu Macarcadaki en eski Türkçe alıntı kelimelerden anlamaktayız. Mac. *nyar* (ńar) ‘yaz’ < ńār, Çuv. *śur ay*. ET yaz ‘ilkbahar’ // Mo. *niray* < *ńāray ‘taze’ // Ma. *ńarhun* ‘taze, yeşil’. Daha sonra bu beş ünsüz tek bir y- sesinde birleşmiştir: Çuv. *śur-* ‘yazmak’ < *yır- < *cır-, ET yaz- ay. // Mo. *cir-u* ‘çizmek’ // Ma. *niru-* < *ciru- ‘çizmek, işaret etmek’.”⁹

Tekin ve Ölmez 8. ve 11. yüzyıllar arasını kapsadığını belirttiği Uygurca döneminin başlıca seslik ve biçimlik özelliklerini listelerken bu sesin özelliğini ilk madde olarak verirler. Bu durumu şu örneklerle açıklar: “Söz içi ve söz sonu /ny/ foneminin korunması (/ny/ diyalekti), /n/ ye değişmesi (/n/ diyalekti) ve /y/ ye değişmesi (/y/ diyalekti): *añig, anig, ayig* “kötü”; *çigany, çigay* “yoksul”, *kanyu, kayu* “kim, hangi” vb.”¹⁰ Eski Türkçe /ń/ sesinin korunduğu Uygur metinlerinin yazılış tarihi bakımından Köktürk yazıtlarına yakın dönem olduğunu belirten Ağca, ünsüzün Uygur Türkçesinde genel olarak /y/ olduğunu, bazı Uygur metinlerinde hem /ny/ hem de /n/ ve /y/ şekillerinin bulunduğunu söyler. Erken dönem Budist metinlerinden Sekiz Yükmek adlı eseri örnek göstererek, bu metinde ünsüzün her üç şeklinin de (/n/, /y/, /ny/) geçtiğini belirtir.¹¹

Eski Türkçede bu sesin kullanıldığı kelimeler ile ilgili olarak çeşitli çalışmalar yapılmıştır. A. Von Gabain, Eski Türkçenin Grameri adlı eserinde bu ses için “Kitabelerdeki /ń/’nin Yazmalarda /n/ ve /y/’ye Değişmesi” başlığı altında 8 kelime ve 1 ek listelemiştir. Bunlar: *anyig/ anig/ ayig* ‘kötü, fena’, *çigany/ çigay* ‘fakir’, *kön-/köy-* ‘yanmak’, *könyäk/ könäk* ‘kova’, *kanyu/ kayu* ‘kim, hangi’, +*kınyä/+kınä/+kıä* ve *kıyā* küçültme eki, *kıtany/kıtay* ‘Hitay’, *kony/ kon/ *koy* > küçültme *koyñ* ‘koyun’, *yany-/yay-* ‘sallamak, sarsmak’. Bu kelimelere açıklama olarak eklediği ‘aşağıdaki kelimeler de eski /ń/ye gider’ notuyla, **yany*>*yay*, *ya* ‘yay’ **yan*>*nan*, **kanyak*>*kayak*, *kanak* ‘tereyağı’, **sarkanyık*>*sarkayık*, *sarkanık* ‘işkembe’ kelimelerini eklemiştir.¹²

Hüseyin Yıldız tarafından bu sesin kökeni ile ilgili yapılan araştırmada bu sesi bulduran kelimelerin sayısı ile ilgili şu açıklama verilmiştir: “Türkçede ilk defa runik harfli Eski Türkçe metinlerde görülen /ń/ sesiyle ilgili olarak A.von Gabain’in Eski Türkçenin Grameri, Talât

8 Emine Ceylan, *Çuvaşça Çok Zamanlı Ses Bilgisi* (Ankara: TDK Yayınları, 1997), 38.

9 Han-Woo Choi, *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses ve Biçim Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 59.

10 Talat Tekin ve Mehmet Ölmez, *Türk Dilleri Giriş* (İstanbul: Yıldız Kitap Matbaası, 2003), 22.

11 Ferruh Ağca, *Eski Uygur Türkçesiyle Yazılmış Eserlerin Ses ve Şekil Özelliklerine Göre Tarihlendirilmesi* (Basılmamış Doktora Tezi Hacettepe Üniversitesi, 2006), 46.

12 Annemarie von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın (Ankara: TDK Yayınları, 1995), 39, 128.

*Tekin'in Orhun Türkçesi Grameri, Marcel Erdal'ın A Grammar of Old Turkic ve Kemal Eraslan'ın Eski Uygur Türkçesi Grameri isimli eserlerinde çeşitli sayıda örnekler verilirken Ferruh Ağca /ń/ ünsüzünün yazılarda toplam on üç kelime ve bir ekte geçtiğini tespit eder. Osman Fikri Sertkaya, Yenisey Yazıtlarının Yayınlarındaki Bazı Okuma ve Anlamlandırmaların Düzeltilmesi, Yeni Okuma ve Anlamlandırma Teklifleri başlıklı yazısında öncelikle /ń/ sesinin kelime ortasında 9 isim ve bir ekte, kelime sonunda ise 6 isim ve 8 filde geçtiğini belirterek bunlara iki yeni örnek daha ekler: any- 'ölmek; öldürmek', tany 'evlât, oğul'. Böylelikle içinde /ń/ sesi bulunduran örneklerin sayısı Sertkaya'ya göre 26'ya ulaşır.'*¹³

2. Saha Türkçesinde Eski Türkçe Metinlerdeki /ń/ Bulundurduğu Belirtilen Kelimelerin Durumu

Bu bölümde üzerinde durulacak olan Eski Türkçe /ń/ sesinin bulunduğu belirtilen söz varlığı, daha önce bu ses üzerine yapılmış çalışmalardan yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bu /ń/ sesini barındırdığı çalışmalarda ifade edilen söz varlığı, Saha Türkçesi açısından ele alınmaya çalışılmıştır. Eski Türkçe çalışmalarında bu ses ile ilgili olarak listelenen *añ-* 'ölmek, öldürmek', *bogañ* "alçak", *bulgañok* "şaşkın", *keñ* "sıkıntı, keder, tasa", *kıñ* "ceza, işkence", *koñ-*, *könäk* "kova, keçe torba", *ñar-/nyar-* "böl-, yar-, ayır-", *ñü:z* "yüz-, soy-", *osañuk*, *ögränök*, *sañ-*, *sarkıñok* "işkembe", *Tuñukuk* "Tonyukuk", *yuñ* "yün" kelimelerinin ses ve anlamsal olarak örtüşen karşılıklarına Saha Türkçesinde rastlamadık. Bu sebepten bu kelimeler aşağıda yer almamıştır. Aşağıda Eski Türkçe /ń/ sesini barındırdığı belirtilen kelimeler, Saha Türkçesinde varlığını düşündüren kelimeler açısından değerlendirilmiştir.

añig 'kötü, fena'

Bu kelimenin Saha Türkçesindeki genel kullanımını *ayı* şeklindedir. Stachowski kelimenin Eski Türkçe *añig* ile ilişkili olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Uçar, bu kelimeyi ayrıntıları ile ele aldığı makalesinde Eski Türkçedeki "zarar, zararlı" anlamı dikkate alındığında, Saha Türkçesindeki "günah" anlamının ortaya çıkmasının açıklanabilir olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Saha Türkçesinin ayrıntılı sözlüğünde kelime *añu* şeklinde madde başı olarak verilmiştir. Kelimenin açıklama kısmında *kör ayı* (bakınız *ayı*) şeklinde gönderme yapılarak kelime *y murun dorğono* "y burun sesi" açıklamasıyla verilmiştir. Sözlükte kelimenin iki farklı anlamı verilmiştir. Birinci anlam için '*Añu, colo suox buoluğun' diete kini. "Kötü, talihsiz olacaksın, dedi o."* şeklinde bir cümle örneğiyle kelime açıklanmıştır. İkinci anlam olarak ise yine aynı yönlendirici açıklamalar yapılarak, kelime için Sofronov'dan şu cümle *Añuma suox duuhanı tañara xaraybit.*

13 Hüseyin Yıldız, "Eski Türk Runik Yazısında /ǰ/ Ligatürünün Kökeni ve /ń/ Sesi Üzerine", *III. Beynelhalq Türk Dünyası Araştırmaları Simpoziumunun Materyalleri Cild I*, red. Hikmet Koraş, Bakı, 2016) 305.

14 Marek Stachowski, *Geschichte des Jakutischen Vokalismus* (Krakow: Uniwersytet Jagielloński, 1993), 98-99.

15 Erdem Uçar, "Bilge Kagan (Doğu 41) Yazıtındaki NıñTyn İbaresini Üzerine", *JOTS Journal of Old Turkic Studies*, Vol. 2/1 (Winter), 2018, 73.

“Günahsız olan canlıyı Tanrı koruyormuş.” örnek olarak verilmiştir.¹⁶ Aynı kelime Sleptsov’un sözlüğünde “y burunsu” açıklamasıyla verilmiştir. Kelime için “1) günah, günahkâr, 2) suç.” şeklinde anlamlandırma yapılmıştır.¹⁷ Pekarskiy *ayı* şeklinde aldığı kelimeyi “kabahat, cürüm, günah.” şeklinde anlamlandırmış, “krş. Türk. ‘ayıp’ Arapçadan” şeklinde notlandırmıştır.¹⁸ Dolgan Türkçesinde aynı sözcük *any* şeklinde bulunmaktadır ve “günah” anlamı verilmiştir.¹⁹

***bakañak* ‘bukağı’**

Bu sözcük Saha Türkçesinde *bakaayı* şeklinde geçmektedir. Kelime Saha Türkçesinin ayrıntılı sözlüğünde *Silgi teppetın dien, kelin atağittan tartaran, moonñugar ağalan baayar bia.* “Yılık tepmesin diye, arka ayağından çekilerek, boynuna çekilip bağlanan bağ.” açıklamasıyla verilmiştir.²⁰ Kelime için Pekarskiy “köstek, bukağı” anlamını verir.²¹ Aynı kelime Sleptsov’un sözlüğünde *bakaayı* olarak geçmektedir. Anlam olarak “1) Atın çifte atmasını önlemek için boynuna ve arka ayaklarının etrafında dolandırılan ip, bukağı, köstek. 2) mec. engel, engebe, yasak, set; yük” şeklinde verilmiştir.²²

***bañ-* ‘mayıl-, mayış-’**

Bu fiili düşündüren bir kelimeye sadece *manñıy-* “duygulanmak, hissetmek” şeklinde Sleptsov’un sözlüğünde rastlanmaktadır.²³ Kruger’in Rus krilinin imlasına dayandırdığı /nñ/ yazımı²⁴, Pekarskiy tarafından /ññ/ şeklinde yazılması gerektiği, Sahaların söyleyiş özelliklerinin bu şekilde olduğu şeklinde açıklanmıştır.²⁵ Bu bağlamda değerlendirildiğinde sözcük kökündeki /n/ sesin /ñ/ olması muhtemeldir.

***büñi* ‘beyin’**

Bu kelime Saha Türkçesinde *meyii* şeklinde /y/ sesi ile kullanılmaktadır. Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *meyii* şeklinde madde başı olarak, *kihı töböötün ihineeği oyduur-tolkuyduur uorgana* “insanın kafasının içindeki düşünen ve duygulanan organı” açıklamasıyla verilmiştir.²⁶ Pekarskiy de kelimeyi madde başı olarak *meyii* şeklinde vermiş ve “kafa, baş (krş. bas), beyin (krş. *suorat*)” açıklamasıyla kaydetmiştir.²⁷ Sleptsov da kelimeyi *meyii*

16 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcuta I*, (Novosibirsk: Novosibirskay Nauka, 2004), 504.

17 Petr Alekseyeviç Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, (Moskva: İzdatelstvo Sovetskaya Entsiklopediya, 1972), 35.

18 Eduard Karloviç Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, (İstanbul: Ebuzyia Matbaası, 1945), 48.

19 Marek Stachowski, *Dolganisher Wortschats*, (Krakow: Uniwersytet Jagiellonski, 1993), 34.

20 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcuta II*, 142.

21 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 60.

22 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 60.

23 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 235.

24 John R. Kruger, *Yakut Manual*, (Bloomington: Indiana University Publications, 1962), 65.

25 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 11.

26 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcuta II*, 395.

27 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 629.

şeklinde “beyin” açıklamasıyla vermiştir.²⁸ Bu kelime Dolgancada *meñi* şeklinde geçmektedir. Sözlükte bu kelime için *meni*, *etym.*:=*jak. meyii = Osm. beyin* şeklinde açıklama eklenmiş ve “beyin” anlamıyla verilmiştir.²⁹ Bu kelime hakkında Schönig, Saha Türkçesinde *meyin*, Dolganca *meñii* şeklinde bulunduğu şekilde bir açıklamayla vermiştir. Saha Türkçesindeki *meyin* şeklinin nazal /y/ olduğunu belirtmiştir.³⁰

boñ “şaşkın”

Kelimenin Saha Türkçesinde anlamsal olarak karşılığını düşündüren kelime *mun-* fiildir. Fakat bu kelimenin Eski Türkçe *buñ* kelimesiyle ilgili olması muhtemeldir. Saha Türkçesinin açıklanmalı sözlüğünde konuşma dilinde kullanıldığı notuyla verilen *muy-xay buol-* şeklindeki fiilde bulunan *muy* kelimesi, *boñ* şekliyle bağlantılı görünmekte ve anlamsal açıdan örtüşmektedir. Bu açıdan kelimenin sözlüklerde geçen tüm şekilleri bu maddede verilmiştir. Saha Türkçesinin açıklanmalı sözlüğünde *mun-* ve *muy-xay (buol-)* şeklinde iki farklı madde başı olarak verilmiştir. *mun-* madde başının anlamı olarak *bariastaax xayıxağıtta tuoran xaal-, suolun süter-, kıayan buoluma* “gideceği yeri bulamayıp dolanıp kalmak, yolunu kaybetmek, zorlukta kalmak” açıklamasıyla verilmiştir.³¹ *muy-xay buol-* yapısının ise *-keps-* notuyla konuşmada kullanıldığı belirtilmiş ve *siere suoxtuk bihulan-, egegelgen-* “yeri yok gibi görünmek, acıplık göstermek” açıklamasıyla verilmiştir.³² Aynı kelime yine *mun-* olarak fiil şekliyle Pekarskiy’in sözlüğünde “yolunu kaybederek dolaşmak, şaşkın şaşkın gezmek, yolunu şaşırmak, yolunu kaybetmek” açıklamasıyla; *munnaax* şekliyle de “şaşırtıcı” açıklamasıyla verilmiştir.³³ Sleptsov da kelimeyi *mun-* madde başıyla vermiş ve “başıboş gezmek” açıklamasıyla kaydetmiştir.³⁴ Kelime Dolganca sözlükte *mun-* şeklinde madde başı olarak geçmekte ve “kaybolmak, etrafta dolaşmak” anlamları verilmektedir.³⁵

buñuz “boynuz”

Kelime Saha Türkçesinin açıklanmalı sözlüğünde *muos* madde başı olarak *süöhü, kıl töbötüger üüinen taxsar sudurgu ebeter salaalardaax uratı üörbe uñuox* “ahır hayvanlarının, vahşi hayvanların kafasından büyüyerek çıkan basit ya da dallı şekillerde farklılaşan kemik” açıklamasıyla verilmiştir.³⁶ Aynı kelime Pekarskiy’in sözlüğünde *muos (karş Türk. “mügüs, müñüs, müüs, müyüz, miis”=mocus, moyuos)* şeklinde, “boynuz, kemik” açıklamasıyla

28 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 247.

29 Stachowski, *Dolganisher Wortschats*, 178.

30 Claus Schönig, “Lexikalische Schweifzüge” *Studia Turcologica Cracoviensia 10 – Turks and Non-Turks Studies on the History of Linguistic and Cultural Contacts*, (2005), 396.

31 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta II*, 332.

32 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta II*, 329.

33 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 649.

34 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 244.

35 Stachowski, *Dolganisher Wortschats*, 181.

36 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta II*, 360.

verilmiştir.³⁷ Sleptsov da sözlüğünde kelimeyi *muos* şekliyle, “boynuz” açıklamasıyla vermiştir.³⁸ Bu kelimenin Dolganca şekli de sözlükte *muos* şeklinde ve “boynuz” açıklamasıyla verilmiştir.³⁹ Bu kelimedede /n/ sesi öncelikle /y/ sesi olmuş, sonrasında da /y/ sesi sızıcılaşarak yok olmuş olmalıdır. Bu kelimedede gerçekleşen ikincil uzunluk diyebileceğimiz diftong varlığı, /y/ sesinin sızıcılaşarak yok olmasından kaynaklanmış gibi görünmektedir. Schöning bu kelime için nazallığın kaybolduğunu söylerken ve bu kelimedeki nazallığın kaybolmasının nedeni olarak da Saha Türkçesindeki gelişiminin *müñüz* > *mügüz* şeklinde olabileceğini belirtmiştir.⁴⁰

çığan “fakir”

Bu kelimenin ses denklikleri dikkate alındığında Saha Türkçesindeki kullanımının *sığan/sıgay* şeklinde olması beklenir. Sleptsov’un sözlüğünde *çığan* kelimesinin, Saha Türkçesindeki beklenen ses denklğine benzer olarak *sıgaan* kelimesi geçmektedir ama bu kelime Rusça *tsıgan* kelimesiyle bağlantılı “çingene” anlamına gelen bir kelime olarak açıklanmaktadır.⁴¹ Kelimenin anlamsal olarak karşılığı Saha Türkçesinin sözlüklerinde “fakir” anlamında *cadayı* şeklinde geçmektedir. Sözlüklerde kelime Tunguzcanın bir kelimesi olarak gösterilmektedir. *caday-* fiil şeklinin de sözlüklerde bulunduğu kelimenin Eski Türkçe *çığan* kelimesiyle bağlantılı olma olasılığı zayıf görünmektedir. Pekarskiy sözlüğünde kelimeyi *cadayı* (*Tung. “zadayı” fakir*) şeklindeki açıklamalı madde başıyla, “fakir, yoksul, dilenci” açıklamasıyla isim şekliyle; *caday-* madde başı “fakirleşmek” açıklamasıyla fiil şeklinde vermiştir.⁴² Sleptsov aynı kelimeyi sözlüğünde *cadayı* “fakir, yoksul” şekliyle isim olarak, *caday-* “fakirleşmek” şekliyle de fiil olarak vermiştir.⁴³

kañak “kaymak, tereyağı”

Bu kelime Gregory Anderson’un “Historical Aspect of Yakut (Saxa)” adlı makalesinde *xayax* şeklinde verilmiş, anlam olarak da “yağlı süt” olarak anlamlandırılmıştır. Bu kelime “Old Turkic kayak/kanak/kaymak” olarak notlandırılmıştır.⁴⁴ Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde kelime *xayax* olarak geçmektedir. Anlamı ise *max arutın silaas üükke, süögey uutugar ebeter targa bulkuyan itıyan oñohullar, toñoron baran sieniller ürüñ as* “inek yağının sıcak sütte, kaymak suyunda ya da donmuş yoğurtta çalkalanarak yukarıya çıkarılmasıyla yapılan, dondurularak yenilen beyaz yemek” açıklamasıyla tereyağını karşılamaktadır.⁴⁵ Kelime Pekarskiy’in sözlüğünde *xayax, xayax* (*Türk. kayak “tereyağı”*) açıklamalı madde başında “Yakut

37 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 653.

38 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 245.

39 Stachowski, *Dolganisher Wortschatz*, 183.

40 Schöning, “Lexikalische Schweifzüge”, 397.

41 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 245.

42 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 149.

43 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 125.

44 Anderson, “Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology”, 14.

45 *Saha Tılın Bıharulaax Tılcıta XIII*, 195.

tereyağı, çiğ tereyağı” anlamlandırması ile verilmiştir.⁴⁶ Kelime Sleptsov’un sözlüğünde *xayax* şeklinde “sıcak sütle ezilerek koyu kıvama getirilen sıvı yağ” anlamlandırmasıyla verilmiştir.⁴⁷

kańu “kim, hangi”

Bu kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *xaya III* madde başıyla *predmeti ıytar tıl* “birşeyi soran söz” açıklamasıyla verilmiştir.⁴⁸ Pekarskiy sözlüğünde kelimeyi *xaya* (*xay+a*, *karş. Türk. “kayu, koyi”hangisi, “kaya, kayağ” nereye, hangi tarafa*) açıklamalı şekilde “hangi, nasıl” anlamıyla vermiştir.⁴⁹ Sleptsov aynı kelimeyi *xaya* şeklinde “ne, hangisi” anlamıyla vermektedir.⁵⁰

kıtań “Hitay, Çin”

Bu kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *Kıtay* şekliyle *Kıtay Noruodunay Öröspüübülüketiger oloxtoox noruot biir kihite* “Çin Halk Cumhuriyeti”nde yaşayan halktan bir kişisi” açıklamasıyla verilmiştir.⁵¹ Kelimeyi Pekarskiy *Kıtay* (*krş. Kıtat, Kıtataı, Eski Türk. Kıtaiń*) açıklamalı madde başı ve “Kıtay, Çin” anlamıyla vermiştir.⁵² Sleptsov kelimeyi *Kıtay* şeklinde “Çin, Çinli” açıklamasıyla, *Kıtaydar* şeklinde, “Çinliler” anlamlandırmasıyla, Rusça ek almış şekliyle *Kıtayka* şekliyle “(Rus.) Çinli kadın” açıklamasıyla vermiştir.⁵³

koń “koyun”

Kelime “çiftlik hayvanı, koyun” anlamıyla değerlendirildiğinde sadece Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *xoy II* madde başıyla “koyun” anlamıyla verilmiştir.⁵⁴

köń- “yan-”

Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *ör turan ebeter itüige sıtıyan-ımyar ahın* “uzun süre duran veya sıcakta kalan, çürüyen yemek” açıklamasıyla *kööyün-* madde başı şeklinde verilmiştir.⁵⁵ Ayrıca kelimenin uzun ünlülü olmayan şekli aynı sözlükte *köyün-* şeklinde *ahıyar uoğur* “mayalanmak, demlenmek” açıklamasıyla verilmiştir. Kelime Pekarskiy’in sözlüğünde *köńör-* (*könyör-*, *köńör-*) ve *köynör-* (*köyün+ör'den acc*) şeklinde iki farklı açıklamalı madde başı olarak “demlemek, pişirmek” anlamlandırmasıyla vermiştir.⁵⁶ Kelime Sleptsov’un sözlüğünde de *kööyün-* madde başında “1) mayalamak, mayalanmak; 2) iyice kaynamak, haşlanmak, demlenmek” anlamıyla verilmiştir.⁵⁷

46 Eduard Karloviç Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka I-II-III*. (SSSR: Akademia Nauk, 1959), 3245.

47 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 474.

48 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta IV*, 188.

49 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 353.

50 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 474.

51 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta IV*, 385.

52 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 509.

53 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 213.

54 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta XIII*, 507.

55 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta V*, 304.

56 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 549.

57 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 179.

küñeş “güneş ışığı, güneşli yer”

Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *kuyaaş* madde başında /y/ *murun dorğono* “/y/ burun sesi” açıklamasıyla *sayın tüher itii, sırayar salgın* “yazın inen sıcaklık, ısıtan rüzgâr” anlamlandırmasıyla verilir.⁵⁸ Pekarskiy kelimeyi *kuyaaş* (Türk. “kuyuş”, *güneş*) açıklamalı madde başıyla “güneş harareti, gündüz sıcaklığı” anlamıyla verir.⁵⁹ Kelime Sleptsov’un sözlüğünde *kuyaaş* madde başıyla “sıcaklık” açıklamasıyla verilir.⁶⁰ Kelime hakkında “Eski Türk Yazısı Yazmaları ve Gramer Özellikleri” adlı yazısında ayrıntılı açıklamalar yapan Marcel Erdal Yakutçada ve Dolgancada kelimenin *kuñaas* şeklinde kullanıldığını ifade etmiştir.⁶¹

ñaz “yaz”

Kelimenin Saha Türkçesindeki gelişimi *ña:z>yaaz>saas* şeklinde olmuştur. Kelimenin Saha Türkçesindeki anlamı “ilkbahar” olarak karşımıza çıkar. Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *khuñnaax sayın ikkardınaağı cıl keme* “kış ile yaz arasındaki yıl zamanı” şeklinde geçmektedir.⁶² Pekarskiy sözlüğünde kelime için *saasII* (karş. Türkçe *yaz, jas, ças, ilkbahar*) açıklamalı madde başıyla “ilkbahar, ilkbaharda; Yakutlarda mart ayından mayıs ayına kadar olan zaman ilkbahar sayılır.” anlamlandırmasıyla vermiştir.⁶³ Sleptsov aynı kelime için “bahar, ilkbahar mevsimi” açıklamasını verir (Sleptsov 1972: 306).⁶⁴

ñudruk “yumruk”

Kelimenin Saha Türkçesindeki gelişimi, Saha Türkçesinde kelime başında bulunan /y-/ sesinin /s-/ ile karşılandığı, kelime içinde /d/ seslerinin /t/ olarak korunduğu dikkate alındığında, *ñudruk>yudruk>suturuk* şeklinde olmuş olmalıdır. Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *suturuk* madde başında *kihi iliitin tarbaxtarın kumutan baran itihıgar ıga tupputa* “insan elinin parmaklarını toplayıp avuç içinde tuttuğu şekli” açıklamasıyla verilmiştir.⁶⁵ Pekarskiy kelimeyi *suturuk* (karş. Türk. *yudruk, cudruk, codorok, cudruk, Bur. nudarga, nidurga*) açıklamalı madde başında “yumruk” anlamıyla verir.⁶⁶ Sleptsov’un sözlüğünde kelime yine *suturuk* şeklinde “yumruk” anlamıyla verilmiştir.⁶⁷

tañ “tay”

Bu kelime Saha Türkçesinde *ty* şeklinde bulunmaktadır. Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde kelime *ty* madde başında *ikkis xaarıgar üktemmit ubaha* “ikinci kar zamanına

58 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcuta V*, 436.

59 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 574.

60 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 185.

61 Marcel Erdal, “Eski Türk Yazısı Yazmaları ve Gramer Özellikleri”, 121.

62 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcuta VIII*, 92.

63 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıkı I-II-III*, 2115.

64 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 306.

65 *Saha Tılın Bıharılaax Tılcuta IX*, 193.

66 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıkı I-II-III*, 2375.

67 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 346.

kadar büyümüş at yavrusu” olarak anlamlandırılmıştır.⁶⁸ Pekarskiy kelimeyi *ty* madde başında “ikinci yılındaki tay” anlamıyla vermiştir.⁶⁹ Sleptsov kelimeyi *ty* şeklinde “at yavrusu, tay” anlamıyla vermiştir.⁷⁰

ñüz “yüz”

Kelimenin Saha Türkçesindeki gelişimi *ñü:z>yüüz>süüs* şeklinde olmuş olmalıdır. Bu kelimenin Saha Türkçesinde *ñuur* şeklinde de kullanımı bulunmaktadır. Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *süüs I* madde başında *töbö unuoğuş sirey öttün üöhe çaaha* “kafatasının yüz kemiği bölümünün üst kısmı” olarak anlamlandırılmıştır.⁷¹ Pekarskiy kelimeyi *süüs I* madde başıyla ve “alın” anlamıyla vermiştir.⁷² Sleptsov da kelimeyi “alın” anlamıyla *süüs I* madde başında vermiştir.⁷³ Sleptsov sözlüğünde *ñuur* şekline yer vermiş “yüz, çehre” anlamını vermiştir.⁷⁴ Kelime bu şekliyle Saha Türkçesinde bütün olarak “yüz” anlamı ile beraber, daha çok “alın” anlamını karşılamaktadır.

toñak “toynak”

Bu kelimenin Dyaçkovskiy’in Saha Türkçesinde konsonantları incelediği eserinde, Saha Türkçesinde hem /ý/ sesi ile *tuyax* şeklinde, hem de /ñ/ sesi ile *tuñax* şeklinde “toynak” anlamıyla kullanıldığı kaydedilmiştir.⁷⁵ Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *tuyax* şeklinde verilmiştir. Anlam olarak da *süöhü uonna sorox kullar ataxtarın üktener öttün kutaanax taha* “evcil ya da bazı vahşi hayvanların ayaklarının bastıkları kısmının sağlam dış tarafı” açıklaması yer almaktadır.⁷⁶ Pekarskiy aynı kelimeyi *tuyax (Türkçe tuyak, tuyuk, tuiğak)* açıklamalı madde başında “toynak” anlamıyla vermiştir.⁷⁷ Sleptsov aynı kelimeyi *tuyax* şekliyle verirken “tırnak, hayvan tırnağı” olarak anlamlandırır. Sleptsov, kelimenin /ý/ sesini barındıran diğer kelimelerde olduğu gibi “y burunsu” açıklamasıyla vermemiştir. Kelime bu sözlükte /y/’lidir.⁷⁸

turña “turna”

Kelime Saha Türkçesinin açıklamalı sözlüğünde *turuya* şekliyle geçmekte ve *badaran, maar sirge üösküür uhun mooydoox, ataxtaax, loñkunax sañalaax bödöñ kötör* “çamur, nemli

68 *Saha Tılın Biharılaax Tılcuta XI*, 341.

69 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka I-II-III*, 2934.

70 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 418.

71 *Saha Tılın Biharılaax Tılcuta IX*, 337.

72 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka I-II-III*, 2414.

73 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 353.

74 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 262.

75 Nikolay Demyanoviç Dyaçkovskiy, *Zvukovoy Stroy Yakutskogo Yazıka II- Konsonantizm* (Yakutsk: Yakutskoye Knijnoye İzdatelstvo, 1977), 21.

76 *Saha Tılın Biharılaax Tılcuta XI*, 73.

77 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka I-II-III*, 2796.

78 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 399.

yerlerde yetişen uzun boyunlu, ayaklı, kalın sesli, iri kuş” şeklinde anlamlandırılmaktadır.⁷⁹ Pekarskiy kelimeyi *turuya* şeklinde vermekte ve “turna kuşu” anlamlandırması yapmaktadır.⁸⁰ Sleptsov da kelimeyi aynı şekilde ve aynı anlamda verir.⁸¹

yañ- “yay-, salla-, dağıt-”

Kelimenin Saha Türkçesi şeklinin *say-/san-* şeklinde olması beklenir. Fakat bu kelime ve anlam örtüşmesi Eski Türkçedeki şekliyle, Saha Türkçesinde bulunmaz. Sadece Sleptsov sözlüğünde *say-* kelimesinin üçüncü anlamı olarak “erimek” maddesini verir.⁸² Bunun anlamsal olarak bağlantılı olduğu düşünülebilir.

+kına “küçültme eki”

Saha Türkçesinde bu ek *+kly* şeklinde sıfatlarda pekiştirme yapan bir ek olarak bulunmaktadır: *kıra+kıy* “çok küçük”.⁸³ Bu şekliyle bu ekte /n/ sesinin /y/ şeklinde devam ettiği söylenebilir.

3. Saha (Yakut) Türkçesinde /n/ Sesi

Bu bölümde Eski Türkçe /n/ sesini barındıran kelimelerden bağımsız olarak, bugün Saha alfabesinde yer alan /n/ sesinin kullanımı değerlendirilmiştir. Sleptsov sözlüğünde bu ses ile ilgili madde başında, bir kısmı birbiriyle bağlantılı olmak üzere bu sesi kelime başında bulunduran 338 kelime listelemiştir.⁸⁴ Pekarskiy bu ses için ayrı bir madde oluşturmamıştır. /n/ maddesi içinde /nj/ (/ny/) şeklinde bu sesle başlayan kelimelere sözlüğünde yer vermiştir. Bu bölümde 617 kelime listelenmiştir.⁸⁵ Bu bölümde kelime başında /n/ sesini barındıran kelimelerin daha çok yansıma kelimeler ve bunlardan türetilen fiiller ve isimler, yer ve kişi adları, başka dillerden Saha Türkçesine geçmiş kelimeler olduğu görülmektedir.

Saha Türkçesinin ilk alfabe çalışmalarının bazılarında bu ses için ayrı bir harf bulunmuyordu. Örneğin bir başpapak olan ve Ortodoks eserlerin Saha Türkçesine çevrilmesi için kurulan komitenin başkanı olan Dmitri Hitrov tarafından 1858’de hazırlanan alfabede /n/ sesinin de içinde olduğu birkaç ses için (/ğ/ sesi, /x/ sesi) ayrı bir harf bulunmuyordu. Bu ses farklı bazı işaretlerin birleştirilmesiyle ifade ediliyordu.⁸⁶ /n/ sesi bugün /ŋ/ sesi kadar yaygın kullanılmamaktadır.⁸⁷ Saha Türkçesinde alfabede /n/ sesi ayrı bir harf olarak bulunmaktadır. Bu ses ön-damak, geniz sesi ve ötümlü olarak tanımlanmaktadır.

Eski Türkçenin /n/ sesi Saha Türkçesinde genel olarak /y/ (kelime başında y->s- ses olayının sonucu olarak /s-/) veya daha nadir olarak da /ý/ sesiyle karşılanmaktadır. /ý/ sesi sözlükte y

79 *Saha Tılın Biharılaax Tılcıta XI*, 167.

80 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka I-II-III*, 2848.

81 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 406.

82 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 309.

83 Mehmet Fatih Kirişcioğlu, *Saha (Yakut) Türkçesi Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999), 84.

84 Sleptsov, *Yakutsko-Russkiy Slovar*, 257-264.

85 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka I-II-III*, 1698-1750.

86 Hatice Şirin User, *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 167.

87 Vügar Sultanzade, “Türk Runik Alfabesinde ‘Çift Ünsüz’ İşaretleri Üzerine”, *Bilgi, Sayı: 82 (2017)*, 203.

nosonov “y burunsu” ya da *murun dorğono* “burun sesi” açıklamasıyla verilir.

Dyaçkovskiy Saha Türkçesi ünsüz sistemi ile ilgili yazdığı eserinde bu sesin /ń/ kelime başında kullanımının sınırlı olduğunu belirterek şu örnekleri verir: *ńirey* “buzağı”, *ńököy* “bükülme”, *ńeem* “karahindiba”, *ńaadı* “vaftiz babası”, *ńoğoy* “kötü niyetli”, *ńuluun* “taze”. Bunun yanında Rusçanın kendi sözcüklerinde de bu sesin ortaya çıktığını *меня* “beni”, *нет* “hayır, değil”, *няня* “dadi”, *нюхать* “koklamak”, *нерзный* “umursamaz”, *понял* “anladım”, *понятно* “anlaşılır biçimde” kelimeleriyle örnekler. Bu örneklerle sesi açıklayan Dyaçkovskiy bu sesin üç durumda belirgin olarak kullanıldığını belirtir. Bunlardan birincisini Rusçadan alıntılanmış sözcüklerde ortaya çıkar şeklinde açıklar ve şu örnekleri verir: *неженька* > *ńiesiñke* “ihale”, *нянька* > *ńeenke* “hemşire”, *монета* > *manńiat* “madeni para”, *население* > *nehiliennie* “nüfus”, *конюшня* > *könnüühüne* “hara”. İkinci olarak y burunsu /ý/ ile birbiri yerine kullanıldığını söyler: *а́yah* – *añax* “ağız”, *ту́yah* – *tuñax* “toynak”. Üçüncü olarak da /ń/ sesinin /m/, /ŋ/ ve /n/ sesiyle birlikte kullanıldığını belirtir: *буму́н* “bulmak”, *ти́ннит* “sincap avcısı”, *а́яна́т* “gezgin, yolcu”.⁸⁸

Saha Türkçesinde /ń/ sesi daha çok Türkçe kökenli olmayan kelimelerde görülür; /ń/ diğer Türk lehçelerinde ayrılmıştır. Bu sesi barındıran sözcükler nazallığın gerileyici bir yayılması sonucu /y-/ şeklini almıştır. Bu kelimeler Saha Türkçesinde /s-/ başlangıçlı kelimelere denk gelir. Örneğin:

Tofa *ńaa*, Tuva *ńaŋi*; Saha Türkçesi *saŋa* “yeni” (<*yaŋa <*yaŋı)
Tofa *ńoon*, Tuva *ńoon*; Saha Türkçesi *suon* “yoğun” (<*yoğun)
Birkaç sözlüksel maddede bu değişme görülmez, örneğin; *ńima* “şey” (<*yima).⁸⁹

/ý/ sesi, geniz /y/’si olarak adlandırılmakta, bir fonem olarak anlam farkı yapmasına rağmen sözlükte (y burunsu) açıklamasıyla ve /y/ ile gösterilmektedir: *ayu* “iş”, *aýu* “suç, günah”.⁹⁰ Alfabe de yer verilmeyen bu ses ön-damak, yarı ünlü ve ötümlü bir sestir. /y/ sesine çok benzer ancak bu seste hava yumuşak damaktan aşağı doğru hareket edip burun boşluğuna geçer.⁹¹ /ý/ sesi sadece Tofalarda (ve Tuva diyalektlerinde) kelime başında bulunur. Örneğin *ýarin* “kürek kemiği”.⁹² Tuva yazı dilinde bulunmayan genizsi /ý/ sesi, diyalektlerde bulunmaktadır; *iyi* “iki”, *iy’e* “anne”.⁹³ Bu ses (/ý/) Saha Türkçesinde temel olarak vokaller arası konumda, nadir olarak da son konumda bulunur. Saha Türkçesinde /y-/ de kelime başı konumda bulunmaz. Sonda bulunan /-y/ sesi genel Türkçedeki /-y/ ya da /-g/ sesinin karşılığıdır. Bazı eklemelerde /-y/ sesi /ńń/ şeklini alır. /-yVn/ formu ile biten kelimelere ek geldiğinde değişiklik olur. Örneğin;

88 Dyaçkovskiy, *Zvukovoy Stroy Yakutskogo Yazıka II- Konsonantizm*, 21.

89 Anderson, “Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology”, 10.

90 Kirişcioğlu, *Saha (Yakut) Türkçesi Grameri*, 33.

91 Doğan Çolak, *Saha (Yakut) Türklerinin Kıt Debeliye Destanı Üzerine Bir Gramer İncelemesi*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, , 2019), 34.

92 Anderson, “Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology”, 14.

93 İshakov ve Palmbah, *Grammatika Tuvinskogo Yazıka – Fonetika i Morfolojiya*, 103.

xooy “çiçek”; *xońńo* “onun çiçeği”, *mooy* “boyun”; *mońńo* “onun boynu”.⁹⁴

Bazı Yakut diyalektlerinde genizsiz *y* (/y/) ve *ń* sesi dönüşümlü/birbiri yerine kullanılabilir, böylece /ń/ diyalektler arasında simpleks (tekyönlü) formda görünür: *aýax* / *ańax* “ağız”.⁹⁵ Saha Türkçesinde bazı seslerin bu şekilde birbiri yerine kullanılabilenekte olduğunu ve bu durum anlamsal bir değişikliğe neden olmadığını anlatan Haritanov, yazdığı fonetik ve morfolojik gramerinde birbiri yerine kullanılan sesleri listelerken /ń/ sesinin zaman zaman /c/ sesi ile zaman zaman da /n/ sesi ile dönüşümlü olarak kullanılabilirdiğinden bahseder:

- c* / *ń*: *cilbek* – *ńilbek* “uyluğun önü”
ceŋkir – *ńenkir* “berrak, duru, saydam”
cenciy – *ńeŋńiy* “oynamak”
bahımcı – *bahıńńı* “çapa, bahçe çapası”
öŋömcü – *öŋöńńü* “kin”
- ń* / *n*: *ńaacı* – *naacı* “dostluk”
xamńaççııt – *xamnaççııt* “işçi, amele”
mińńebin – *mińnebin* “biniyorum”
ńeçimien – *neçimien* “arpa”
ńuuçça – *nuuçça* “Rusça”.⁹⁶

Bu durum Pekarskiy’in hazırladığı sözlüğün giriş kısmında kapsamlı bir şekilde açıklanmıştır. Pekarskiy zaman zaman bu sesin /c/ sesine değişebildiğinden bahseder. Bu duruma ek olarak /l/ (ly) ve /d/ (dy) seslerinden örnekler vererek bu seslerin de zaman zaman /c/ sesine değiştiğini belirtir. Buradan yola çıkarak burada değişikliğe uğrayan ve /c/ sesine değişen sesin sadece /y/ sesi olduğunu söyler.⁹⁷ Sözlüğünde listelediği kelimelerden /ń/ sesi ile başlayıp aynı zamanda /c/ sesiyle karşılanabilen kelimeleri belirtir. Örneğin *ńököy* “vücudu eğmek” anlamındaki fiili verirken madde başının yanına “*cököy*” şeklini de yazar.⁹⁸ Ayrıca Kruger’in Yakut Manual adlı eserinde Rus krilinin imlasına göre /ńń/ yapısı /nn/ şeklinde yazılır diyerek⁹⁹ açıkladığı hadiseye de değinen Pekarskiy, Yakutlar arasında böyle bir telaffuzun mümkün olmadığını, bu şekilde telaffuz eden bir kişinin bile bulunamayacağını söyler. Örnek olarak da “*sanńılıy*” şeklinde yazılan kelimenin “*sanńılıy*” şeklinde yazımının doğru olduğunu söyler.¹⁰⁰

Kruger, Yakut Manual adlı eserinde nazal /y/ için farklı seslere karşılık gelir açıklamasıyla şu örnekleri verir: *iýe* “anne”, *ayı* “günah”, *meý* “beyin”. Ona göre /ń/ doğası gereği palataldir ve sonradan palatalize edilmiş bir ses değildir. Bu ses sonda bulunmaz, başta ve ortada bulunabilir, uzun ünlülerle ve tüm ünlülerle kullanılabilir: *ńuur* “yüz, çehre”, *ńirey* “yeni doğmuş buzağı”, *ńüöl* “nem”, *ńim* “yoğun, kalın”, *ńoçox* “genç kısrak”, *ńaalbaan* “teneke”,

94 Anderson, “Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology”, 14.

95 Anderson, “Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology”, 6.

96 Luka Nikiforoviç Haritanov, *Sovremenniy Yakutskiy Yazık, Fonetika i Morfolojiya*, (Yakutsk: Gosizdat YASSR, 1947), 81.

97 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 11.

98 Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıkı I-II-III*, 1733.

99 Kruger, *Yakut Manual*, 65.

100 Pekarskiy, *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*, 11.

nula “eğimli”, *neçimen* “arpa” (<Rus.), *onńoo-* “oyna-”, *kımńu* “kırbaç”. /ń/ sesini palatal sesler içerisinde tanımlayan Kruger, bu sesin bazı kelimeler için anlam ayırt edici olduğunu şu örneklerle açıklar:

| | |
|-------------------------|---------------------------------|
| <i>manna</i> “burada” | <i>mańńa</i> “ödeme” |
| <i>nuur</i> “uyuklamak” | <i>ńuur</i> “yüz, çehre” |
| <i>nuora</i> “bataklık” | <i>ńuora</i> “bir çeşit balık”. |

Kruger bu sesin kendinden önce gelen /s/ sesini asimile ettiğinden bahsederek şu örneklerle yer verir: *mus-* “topla-” *muńńar* “o topluyor”, *as-* “çarp-, çarpış-” *ańńar* “o çarpıyor”. Ayrıca bu sesin kelimeler arasında anlam farklılığı oluşturması açısından *ńaat* “dalış kuşu”, *ńaat* “şeytan” örneklerine yer verir.¹⁰¹

Kaluzinsky “İacutıca” adlı eserinde bu sesi ortaya çıkaran Moğolca kaynaklı iki farklı ses olayından bahseder:

| | |
|---|--|
| mŹ>mń: | <i>xoromŹu – xoromńu</i> “kayıp, hasar” < Mo. <i>qorumŹi</i> |
| ńŹ>ń: | <i>uńuy-</i> “doğra-” < Mo. <i>unŹi-</i> |
| <i>añä</i> “çeyiz” < Mo. <i>inŹi</i> | |
| <i>sańyi - sanŹi-</i> “lavabo, as-” < Mo. <i>sanŹi</i> . ¹⁰² | |

Moğolcadan kaynaklanan bu ses olayına Saha Türkçesine girmiş Moğolca kaynaklı eklerde rastlanır. İsim yapma eklerinden olan -(X)mńX eki Moğolca kökenli olarak gösterilmektedir. Bu ektaki /ń/ sesinin -(X)mńX ve -(X)mçX ekleri ve bu ekin ses uyumuna göre şekillenmiş şekli olduğu belirtilmektedir.¹⁰³

Saha Türkçesinin bir ağızı olarak değerlendirilen Dolgancada bu ses tıpkı Saha (Yakut) Türkçesinde olduğu gibi palatal ve nazal bir sestir. Saha Türkçesinde /y/ ya da /ý/ kullanılan kelimelerin bazıları Dolgancada /ń/ sesiyle bulunabilmektedir. Örneğin Dolg. *ine* > Saha T. *iye*. Bu ses sonda bulunmaz, genellikle /n/ sesinden sonra bulunur. Dolganca bu ses için *ńuńu* “ren geyiği için tasma”, *ańak* “ağız”, *kuukuńa* “mutfak” (Rus. *kuxnya*), *hınńalań-* “dinlenme, rahatlama”, *oonńuur* “oyuncak”, *neńes* “Nenets”, *ńilçagay* “ıslak, nemli” örnekleri verilebilir.¹⁰⁴

Dolgancada, Saha Türkçesinin /ý/ sesi bulunmaz. Saha Türkçesindeki /ý/ barındıran kelimeler Dolgancada /ń/ ile karşlanır. Diğer yandan Saha Türkçesinde /ńń/ şekline gelen yapılar Dolganca /yn/ şeklinde bulunur:

| | |
|---------------------|--------------------------------|
| Dolg. <i>ine</i> | Yak. <i>iye</i> “anne” |
| Dolg. <i>ańu</i> | Yak. <i>aýu / ańu</i> “kötü” |
| Dolg. <i>ańaq</i> | Yak. <i>aýax / ańax</i> “ağız” |
| Dolg. <i>kıynar</i> | Yak. <i>kıńnar</i> “kaynıyor” |

101 Kruger, *Yakut Manual*, 65.

102 Stanislaw Kaluzynski, *Iacutıca*, (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1995), 93-94.

103 Laszlo Károly, *Deverbal Nominals in Yakut*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013), 112

104 Yong Song Li, *A Study of Dolgan*, (Korea: Seoul National University Press, 2011), 28.

Saha Türkçesinin Tunguz etkisi bulunan kuzey ve kuzeybatı ağızlarında sık sık /ý/ sesi yok olur.¹⁰⁵

Sonuç/Conclusions

1. İncelenen kelimeler dikkate alındığında Eski Türkçe /ń/ sesi bugün Saha Türkçesinde /y/ sesi ile karşılanmaktadır. Eski Türkçede bu sesi bulduran kelimelerin Saha Türkçesi karşılığı olabilecek 18 kelime ve 1 ek tespit edilmiştir. Bu kelimelerin tamamında /ń/ sesi, /y/ sesi ile karşılanmaktadır. Saha Türkçesinin ses özelliği gereği kelime başında /ń/ sesi barındıran kelimeler önce /y/ sesine, sonrasında devam eden ses gelişimi sonucu /s/ sesiyle karşılanmıştır (“ńaz”, “ńudruk”, “ńüz”). Bu 18 kelimenin 1 tanesi /ń/ ve /y/ seslerinin ikisini dönüşümlü olarak barındırmaktadır (“ańıg”). Bu kelimenin de /y/li şeklinin bulunduğu göz önünde tutulduğunda, Saha Türkçesinde Eski Türkçe /ń/ sesinin karşılığının /y/ sesi olduğunu söylemek mümkündür.

İncelenen Eski Türkçe ve Saha Türkçesi kelime denkliklerinde tespit edilen 18 kelimedenden 4 tanesi sözlüklerde “*murun dorğono*” /ý/ açıklamasıyla verilmiştir (“*ańıg*”, “*kań*”, “*küńeş*”, “*tuńax*”). Bu 4 kelimedede Eski Türkçenin /ń/ sesi, Saha Türkçesinin /ý/ sesi ile karşılanmıştır. Bu kelimelerin tamamı için /y/ sesli şekillerde bulunmaktadır. Bu 4 kelime için /ý/ ve /y/ sesi birbiri yerine kullanılabilir.

Eski Türkçe /ń/’li kelimeler açısından değerlendirildiğinde Dolgancanın bu sesi Saha Türkçesine göre daha fazla koruduğu söylenebilir. Dolgancada, Saha Türkçesinde /y/ sesiyle karşılanan “*ańıg*”, “*meńi*”, “*küńeş*” kelimeleri /ń/ sesiyle korunmuştur. Dolgancanın /ń/ sesini koruması, Dolgancada /ý/ sesinin bulunmayışı ile alakalı olarak düşünülebilir.

2. Saha Türkçesine ait kelimelerde /ń/ sesi kelime başında bulunmaz. /ń/ sesini kelime başında bulduran kelimeler; yansıma kelimeler, yansıma kelimelerden türetilen fiiller ve isimler, yer ve kişi adları, başka dillerden Saha Türkçesine geçmiş kelimeler olduğu görülmektedir.

3. Saha Türkçesi /ń/ sesini ayrı bir harf olarak alfabesinde buldurmaktadır.

4. /ý/ sesi Saha Türkçesinde kullanılan genizsi /y/ sesidir. Konuşmada kullanılan, sözlüklerde “burun sesi” ya da “y burunsu” şeklinde açıklanan bu ses alfabede yer almaz, söyleyişte kullanılır, anlam ayırt edicidir.

5. /ń/ sesi Saha Türkçesinde ve diyalektlerinde /ý/ sesi, /n/ sesi ve /c/ sesi ile dönüşümlü olarak kullanılabilir.

6. Rusçadan alıntılanmış sözcüklerde telaffuzda bu sesi ortaya çıkaran harf sıralamalı kelimelerde, kelime Saha Türkçesinin ses özelliklerine uydurulup dile geçerken, bu harfin /ń/ ortaya çıktığı kelimeler bulunmaktadır.

7. Moğolca kaynaklı bazı ses olayları Saha Türkçesinin kelimelerinde /ń/ sesinin ortaya çıkışına neden olabilir.

8. Dolganca kelimelerde, Eski Türkçenin /ń/ sesinin korunması durumu daha sık karşımıza

105 Anderson, “Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology”, 24.

çıkılmaktadır. Dolganca /ý/ sesini barındırmadığı için Saha Türkçesinde /ý/ sesi ile karşılanan kelimeler, Dolgancada /ń/ sesi ile karşılanmaktadır. Bu kelimelerde kullanılan /ń/ sesi Eski Türkçe /ń/ sesinden bağımsızdır. Dolganca ile beraber Saha Türkçesinin Tunguz etkisi bulunan kuzey ve kuzeybatı ağızlarında /ý/ sesi yok olur.

Yukarda maddeler hâlinde belirtmeye çalıştığımız özelliklerden hareketle, Eski Türkçe /ń/ sesini Saha Türkçesinin genel olarak /y/ sesi ile karşıladığını görmekteyiz. Sözlükler tarandığında ve yapılan çalışmalar incelendiğinde, sınırlı sayıda kelimedede Eski Türkçe /ń/ sesi korunmakta, kimi zamanda yine sınırlı sayıda kelimedede Saha Türkçesinde yer alan /ý/ sesiyle de karşılanabilmektedir. Bunun dışında Saha alfabesinde ayrı bir ses olarak /ń/ sesi bulunmakta ve kullanılmaktadır. Bu sesi ortaya çıkaran çeşitli durumlar bulunmaktadır. Genel olarak bu sesin başka dillerden alıntı, özellikle de Rusçadan alıntılanmış sözcüklerde kullanıldığı, burunsu /ý/ sesi ile birbiri yerine kullanıldığı ve /m/, /ŋ/ ve /n/ seslerinin yanında ortaya çıktığı görülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Ağca, Ferruh. *Eski Uygur Türkçesiyle Yazılmış Eserlerin Ses ve Şekil Özelliklerine Göre Tarihlendirilmesi*, Doktora Tezi Hacettepe Üniversitesi, 2006.
- Anderson, Gregory DS. "Historical Aspect of Yakut (Saxa) Phonology", *Turkic Languages* 2 (2) London-New York: Routledge (1998) , 1-32.
- Ceylan, Emine. *Çuvaşça Çok Zamanlı Ses Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları, 1997.
- Choi, Han-Woo. *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses ve Biçim Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Çolak, Doğan. *Saha (Yakut) Türklerinin Kus Debeliye Destanı Üzerine Bir Gramer İncelemesi*, Doktora Tezi Gazi Üniversitesi, 2019.
- Dyaçkovskiy, Nikolay Demyanoviç. *Zvukovoy Stroy Yakutskogo Yazıka II- Konsonantizm*. Yakutsk: Yakutskoye Knijnoye İzdatelstvo, 1977.
- Emre, Ahmet Cevat. *Türk Lehçelerinin Mukayeseli Grameri (İlk Deneme) Birinci Kitap: Fonetik*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1949.
- Eraslan, Kemal. *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012.
- Erdal, Marcel. *A Grammar of Old Turkic*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2004.

- Erdal, Marcel. “Eski Türk Yazısı Yazmaları ve Gramer Özellikleri” *Eski Türkçeden Çağdaş Uygurcaya-Mirsultan Osman'ın Doğumunun 85. Yılına Armağan* içinde, (ed.: Aysima Mirsultan, Mihriban Tursun Aydın, Erhan Aydın), 119-131. Konya: Kömen Yayınları, 2014.
- Gabain, Annemarie von. *Eski Türkçenin Grameri*. Çeviren Mehmet Akalın. Ankara: TDK Yayınları, 1995.
- Gül, Hayriye. *Eski Uygur Türkçesinde Ağızlar*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2011.
- Haritonov, Luka Nikiforoviç. *Sovremenniy Yakutskiy Yazık, Fonetika i Morfologiya*. Yakutsk: Gosizdat YASSR, 1947.
- Ilgın, Ali. “Tofa (Karagas) Türkleri Ve Dilleri Üzerine”, *Tehlikedeki Diller Dergisi*, TDD/JofEL 2012 Kış / Winter (2012), 103-112.
- İshakov, Fazıl Garifoviç ve Palmbah, Aleksandr Adolfoviç. *Grammatika Tuvinskogo Yazıka - Fonetika i Morfologiya*. Moskva: İzdatelstvo Vostočnoy Literaturı, 1961.
- Károly, Laszlo. *Deverbal Nominals in Yakut*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.
- Kaluzynski, Stanislaw. *Iacutca*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1995.
- Kirişçiöğlü, Mehmet Fatih. *Saha (Yakut) Türkçesi Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Kruger, John R. *Yakut Manual*, Bloomington: Indiana University Publications, 1962.
- Li, Yong Song. *A Study of Dolgan*, Korea: Seul National University Press, 2011.
- Ölmez, Mehmet. “Halaçlar ve Halaçça”, *Çağdaş Türk Dili*, Sayı: 84, Şubat (1995), 15-22.
- Pekarskiy, Eduard Karloviç. *Yakut Dili Sözlüğü (A-M)*. İstanbul: Ebuzyiya Matbaası, 1945.
- Pekarskiy, Eduard Karloviç. *Slovar Yakutskogo Yazıka I-II-III*. SSSR: Akademia Nauk, 1959.
- Saha Tilin Bıharılaax Tilcıtı*. Novosibirsk: Novosibirskay Nauka, 2004.
- Schönig, Claus. “South Siberian Turkic”, *The Turkic Languages* (Ed. Lars Johanson and Éva Á. Csató), London-New York: Routledge (1998), 403-416.
- Schönig, Claus. “Lexikalische Schweifzüge” *Studia Turcologica Cracoviensia 10 – Turks and Non-Turks Studies on the History of Linguistic and Cultural Contacts* (Ed. Ewa Siemiennies-Golas and Marzanna Pomorska) Krakow, 2005.
- Sleptsov, Petr Alekseyeviç. *Yakutsko-Russkiy Slovar*. Moskva: İzdatelstvo Sovetskaya Entsiklopediya, 1972.
- Stachowski, Marek. *Dolganısher Wortschats*. Krakow: Uniwersytet Jagielloński, 1993.
- Stachowski, Marek. *Geschichte des Jakutischen Vokalismus*. Krakow: Uniwersytet Jagielloński, 1993.
- Sultanzade, Vügar. “Türk Runik Alfabesinde ‘Çift Ünsüz’ İşaretleri Üzerine”, *Bilig*, Sayı: 82 (2017), 201-216.
- Şirin User, Hatice. *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Türk Dilinin Uzak Lehçeleri* (Ed: Ahmet Buran). Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.
- Tekin, Talat ve Ölmez, Mehmet. *Türk Dilleri Giriş*. İstanbul: Yıldız Kitap Matbaası, 2003.
- Uçar, Erdem. “Köl Tigin (G 6) ve Bilge Kagan (K 4-5) Yazıtlarındaki Bişükinge Tegi Kıdmaz Ermiş Cümlesi Üzerine”, *Turkologiya*, Sayı: 6(92) (2018), 7-44.
- Uçar, Erdem. “Bilge Kagan (Doğu 41) Yazıtındaki NİnTYn İbaresini Üzerine”, *JOTS Journal of Old Turkic Studies*, Vol. 2/1 (Winter) (2018), 67-83.
- Yıldız, Hüseyin. “Eski Türk Runik Yazısında/ǰ/ Ligatürünün Kökeni ve/Ń/ Sesi Üzerine”, (red. Koraş, Hikmet) Bakı: *III. Beynelhalq Türk Dünyası Araşdırmaları Simpoziumunun Materialleri Cild I* (2016), 303-307.

Şevket Süreyya Aydemir'in Tarihî Metinlerinde Türk İnkılâbına Eleştiriler

Criticisms of the Turkish Revolution in the Historiography of Şevket Süreyya Aydemir

Ferit Salim SANLI¹ 



Öz

Şevket Süreyya Aydemir cumhuriyet dönemi Türk fikir hayatının önemli isimlerinden birisidir. Cumhuriyet dönemi fikir hayatına damga vuran “Kadro” hareketinin baş ideoloğu olan Aydemir, 1960'ı yıllarda çok etki yaratmış olan “Yön” dergisinin de yazar kadrosunda yer almıştır. Aydemir, 1960'lı ve 1970'li yıllarda sırasıyla Atatürk, İsmet İnönü, Adnan Menderes ve Enver Paşa'ya dair biyografiler kaleme almış ve “mihver şahsiyet” olarak gördüğü bu kişiler üzerinden, Modern Türkiye Tarihi yazmıştır. Aydemir'in biyografileri tetkik edildiğinde, ele aldığı bütün dönemlere dair benzer eleştirilerde bulunduğu müşahade edilmiştir. “Doktrin ve kadro” adamı olarak Aydemir, Türk inkılabının derin bir felsefi sisteme dayanmadığını çünkü inkılabı gerçekleştiren şahsiyetlerin böyle bir formasyondan gelmediğini ileri sürmüştür. Bu noktada “aydın” zümresinin, inkılabı öncülük etme misyonu olması gerektiğini düşünen Aydemir hem bürokratik çarkların söz konusu zümrenin önünü kapadığını hem de aydınların bu idealizme sahip olmadığını düşünmektedir. Aydemir'e göre Türk İnkılâbı bilhassa Atatürk döneminde önemli bir aşama kaydetmiş olsa da Atatürk sonrasında “ikmal edilmeliydi” ancak yerine gelenler bunu gerçekleştiremedi.

Anahtar kelimeler: Şevket Süreyya Aydemir, Biyografi, Türk İnkılâbı, Doktrin, Aydın

ABSTRACT

Şevket Süreyya Aydemir is one of the important figures of Turkish intellectual life in the Republican period. Aydemir, the chief ideologist of the “Kadro” movement, which marked the intellectual life of the Republican period, was also on the writing staff of “Yön” journal, which had a lot of influence in the 1960s. In the 1960s and 1970s, Aydemir wrote biographies in order of about Atatürk, İsmet İnönü, Adnan Menderes and Enver Paşa, and wrote A History of Modern Turkey through these people, whom he considered as “axis personalities”. When Aydemir's biographies were examined, it was observed that he made similar criticisms of all the periods he dealt with. As a man of “doctrine and cadre”, Aydemir claimed that the Turkish revolution was not based on a deep philosophical system because the personalities who carried out the revolution did not come from such a formation. At this point, Aydemir, who thinks that the “intellectual” group should have the mission to lead the revolution, believes that both bureaucratic wheels are blocking the way of this group, and also

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ferit Salim Sanlı (Dr.),

Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp

Tarihi Enstitüsü, Ankara, Türkiye

E-posta: fssanli@hacettepe.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9010-5620

Başvuru/Submitted: 26.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:

09.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

25.02.2021

Kabul/Accepted: 10.03.2021

Online Yayın/Published Online: 17.04.2021

Atıf/Citation: Sanlı, Ferit Salim. “Şevket Süreyya

Aydemir'in Tarihî Metinlerinde Türk İnkılâbına

Eleştiriler” *Türkiyat Mecmuası-Journal of*

Turkology 31, 1 (2021): 341-374.

<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.869005>

those intellectuals do not have such an idealism. According to Aydemir, although the Turkish Revolution achieved an important stage, especially during the reign of Atatürk, it should have been "replenished" after Atatürk, but those who replaced it could not achieve this.

Keywords: Şevket Süreyya Aydemir, Biography, Doctrine, Turkish Revolution, Intellectual

EXTENDED ABSTRACT

Şevket Süreyya Aydemir, one of the important intellectual men of the Republic period, published biographies entitled "One Man" in three volumes between 1963 and 1965, "the second man" in three volumes between 1966 and 1968, "the drama of Menderes" in 1969 and "Enver Pasha from Macedonia to Central Asia" in three volumes between 1970-1972. In fact, Aydemir conducted a kind of research on the history of Modern Turkey in the light of these biographies. Remzi Press, where biographies have already been published, has also revealed the nature of these works by using the phrase "the last century of our recent history has been completed" on the back of the last volume.

Turkey's 1960s were very interesting in terms of the history of political thought as well as political history. Because at this time when doctrinal political parties were founded, doctrinal political movements also acted with the motto "this order must change", while both right and left movements put forward ideas in which socio-economic analysis was intensive. At this point, Aydemir, who wrote series of biographies during the period in question, seems to have brought quite important criticisms, sometimes explicit and sometimes tacit, about the process of the Turkish Revolution.

Aydemir, does not consider the historical event in which happened in 23 July 1908 called as the "ikinci meşrutiyet" as a revolution, because according to him, in that event whether the Sultanate regime, the internal structure of the state, or any of the religious institutions were changed. At this point, Aydemir, a man of "doctrine and cadre", criticizes that there is no world, no ideas, no composition of systems in the Young Turks movement, in short, there is no basis for a doctrine. He states that the groups fighting for legitimacy do not enter into a theoretical discussion such as "natural rights", "divine rights", which have a place in the history of political thoughts, work only for a parliamentary institution, that is, a status without intellectual depth, so the Young Turks movement can be considered as "not a struggle for ideas and doctrine", but an "adaptation" effort.

In Aydemir's article, there are sometimes tacit, sometimes explicit, but intense criticism of the process of "revolution" of the Atatürk era. According to Aydemir, Atatürk and his friends created a new state after winning a "great victory" in the national struggle, now "economic and social Dumlupınars" were needed, because Turkey had to become an equal country politically and economically in a backward, Asian country, civilized world, and be cleansed of the remnants of medieval class and feudalism. But what had to be done to win "economic

and social Dumlupınars” in the process of Turkey’s revolution was not fulfilled “as much as necessary”. For a “backward and underdeveloped” country such as Turkey to develop rapidly and form its national economy, the ways to be chosen, the procedures to be followed were not specific. At the Izmit interview, Atatürk said that he would not turn his back on foreign capital, and the Izmir economic Congress, which convened later, represented complete liberalism. This was a “late born and late” liberalism for Turkey because the world was no longer a nineteenth-century world, the free market in the world was fragmented, Europe had lost its ability to be the economic center of the world. The new leaders of Turkey still looked at the liberal and individual Western Europe of the nineteenth century. In this vein, Aydemir’s most objected point was the 1924 Constitution.

According to Aydemir, the most important mission of the İnönü period was “to replenish Atatürk”. Of course, doctrinism could not be expected from İnönü, who was not a doctrinaire, but the territorial revolution could be carried out, class domination, oligarch colonialism, and Ashraf-ayan derivation could be put to an end. By expanding statehood, great facilities could be created, and capitalism and class fights in the classical sense could not be challenged. Secularism could be deepened; a revolutionary education could be applied instead of “copy education from the West”. During the reign of Atatürk, the peasant was “untouched”, while socio-economic problems in the East continued. Because of this, a populist, secular, revolutionary, interventionist” national republic “should be established with the order of the” national chief”, and the dynamism of the revolution should be ensured. İnönü failed to meet these expectations.

“To continue and replenish Atatürk”; according to Aydemir, this was not possible after Atatürk’s death. Now it was the Democratic Party’s turn to make it happen. The DP had previously given bad signals on May 29, 1950. Menderes discussed the revolutions that took place during the Republic period by classifying them as “revolutions that cost the people or did not cost the people”. In this speech, Menderes also portrayed the May 14 elections as an important revolution that could not be measured by what had been held up to that time. Aydemir, while evaluating the revolutions before him as mild, thought that Menderes signaled a change in the “social structure” and realized it “willingly or unwillingly”. In this speech, Menderes “did not commemorate Atatürk”, broke all the ties left behind by not mentioning the stages such as the abolition of the reign and the introduction of popular rule as the stages of the transition to a multiparty order. DP and Menderes used religion in politics in every sense, contrary to the revolution, and had a “cheap earning experience” by translating the “azans read in the nation’s own language” into Arabic in the early days of its power. Although Turkey was the first example of National Liberation Movements, at the Bandung Conference, the DP government despite the common stance of the Asian and African nations against imperialism, was “the lawyer of the West” not of Atatürk. Since the DP government considered the struggle for independence of Tunisia, Algeria, Morocco as “an internal matter of France”, it was hurting the soul of Atatürk.

On May 27, 1960, a coup took place and the army seized power. But the revolutionaries, who continued the tradition of Atatürk, did not turn the 27 May movement into “economic, social, political” structural changes, they already had no such “horizons”. Thus, Atatürk could not be replenished again. When the Revolution triumphed, the fragmentation of the Revolutionary staff was an immutable law of the revolutions. From the French Revolution of 1789 to the Bolshevik Revolution and even the National Liberation Movement of Turkey, this law was valid in all revolutions. By “bowing his head” to this law on May 27, he was soon torn apart and lost his power of enterprise.

Giriş

Cumhuriyetin döneminin önemli fikir adamlarında birisi olan Şevket Süreyya Aydemir 1963-1965 arasında üç ciltten müteşekkil “Tek Adam”, 1966-1968 arasında üç ciltten müteşekkil “İkinci Adam”, 1969 yılında “Menderes’in Dramı” ve 1970-1972 arasında yine üç ciltten müteşekkil “Makedonya’dan Orta Asya’ya Enver Paşa” başlıklı biyografiler yayımlamıştır. Aslında Aydemir, bu biyografiler ışığında bir nevi Modern Türkiye tarihi araştırması yapmıştır. Zaten biyografilerin yayımlandığı yayınevi de son cildin arkasında “yakın tarihimizin son yüzyılı araştırmaları tamamlandı”¹ ibaresini kullanarak bu eserlerin mahiyetini ortaya koymuştur. Yaklaşık 6000 sayfaya tekabül eden bu eserler dizisi, mercek altına aldığı liderlerin hayat hikâyelerinin oldukça ötesinde olguları ve yorumları içermektedir. Aydemir’in metinlerinde “tarihî şahsiyet”, “lider”, “kahraman” gibi nitelermeler oldukça yaygındır çünkü Aydemir’e göre tarihî şahsiyet her milletin tarihinden bir şeyler alan ama bir yerde de milletine bir şey katan adamdır. O kendi devrinden bir şey almaz, kendi devrine yön verir. Lider tayin edicidir, devrinin akışına müdahale eder. Öyle ki ondan sonra tarih, o şahsiyeti yetiştiren toplumun ve çağın akışını izlerken, bu akışın üstünde, o tarihî şahsiyetin ruhunun, fikrinin, alın terinin veya kanının izlerini bulur.² Aydemir’e göre “her milletin tarihi, biraz da, bir şahsiyetler geçit resmidir. Tarihî şahsiyet demek; milletin tarihî kaderine şu veya bu şekilde müdahalesi olan etkisi olan ve bu şahsiyetler geçit resmine katılabilen adam demektir. Tarihî şahsiyet; bu geçit resmine katılabilmek için kimseden izin almaz.”³ Mihver şahsiyetler “yön ve kader tayin edici” özellikler taşır ve toplum şartlarının mahsulü olup yön tayin edici olamayan kişiler ancak söz konusu liderin çevresi ile kütesini teşkil eder.⁴

Yukarıdaki alıntılar Aydemir’in, Türk düşünce hayatında oldukça önemli yeri olan Thomas Carlye’nın “Kahramanlar” eserinde çerçevesini çizdiği tarihyazımından etkilenmiş olabileceğini düşündürür. Zira Carlye tarihin ancak “büyük adamların biyografilerinden”, “kahramanların hikâyesi” üzerinden okunabileceğini savunmaktadır.⁵ Ancak Aydemir’in tarihî şahsiyetleri, olayların ve kararların manivelalarına her zaman hâkim değildir. Bazen tarihî şahsiyet içgüdülerinin esiri olabilirken⁶, üstünlükleri olduğu kadar zaafı da olan hatta “bir avcının tuzağına, kendi ayakları ile kapılan zavallı serçe kuşları”⁷ olabilir. Ayrıca tarihî kahramanların da ancak sınırlı görüş ufukları vardır. Onların da alınyazıları sınırlıdır. Ama ne var ki onların bu sınırlı ufuklarla, bu sınırlı anlayışa göre çizilen alınyazıları başlarına geçtikleri devletin önder oldukları toplumun da kaderini etkiler.⁸

1 Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya’dan Orta Asya’ya Enver Paşa III* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 700.

2 Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam III* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 11.B. , 1992), 472.

3 Şevket Süreyya Aydemir, *Menderes’in Dramı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969), 7.

4 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 179.

5 Thomas Carlye, *Kahramanlar*, çev. Reşat Nuri Güntekin (İstanbul: Semih Lütfü Kitabevi, 1943).

6 Aydemir, *Enver Paşa III*, 45.

7 Aydemir, *Enver Paşa III*, 77.

8 Aydemir, *Enver Paşa III*, 77.

Tarihî şahsiyet ya da kahraman olmayan, kendini “suyu arayan adam” olarak niteleyen Aydemir yaşadığı dönemin ve toplumun ilgi çekici bir figürüdür. Gençlik yıllarında önce Turancı⁹ daha sonra ise Sovyet Rusya deneyimi ile birlikte sosyalist¹⁰ olan Aydemir, Türk İnkılabına “sömürge ya da yarı sömürgelere emsal olma” misyonu biçerek bu misyonun kendisini “dünya ihtilâlinin bir peyki sayan” TKP vasıtasıyla değil “inkılâpçı, disiplinli, teşkilatçı, milliyetçi” bir cumhuriyet partisinde gerçekleşebileceği düşüncesiyle CHP’li olmuştur.¹¹ Aydemir’in bu dönüşümünün¹² fikrî altyapısında Sultan Galiyev etkisi olduğu düşünülmektedir. Galiyev’e göre emperyalizm koşulları altında sömürge ve yarı-sömürgelerde sınıflaşma çıkmamıştı ve sömürgecilerin metropollerindeki işçilerin de kapitalizmden istifade etmesi sebebiyle esas mesele sömürgeci ülkelerle yarı-sömürge/sömürge toplumlar arasındaki tezadı gidermektir. Bu noktada Şevket Süreyya, Galiyevist sosyalizmi Türk İnkılabına uyarlayarak yeni bir ideoloji yaratma yoluna gitti.¹³ Böylece ilk “Millî Kurtuluş Hareketi”¹⁴ olarak gördüğü Türk İnkılabına nazari bir prensip vermek ve bu prensipler neticesinde doktrin inşa etmek amacıyla “avangart” bir zümrenin öncülük etmesini savunan “Kadro” hareketinin ideolojik öncüsü oldu.¹⁵ Kadroculara göre, Kurtuluş Savaşı’nı yürüten kadro herhangi bir sınıfın temsilcisi değildi ve Türkiye henüz kapitalist sistemin kurulmadığı buna mukabil feodal ilişkilerin de belirleyici olmadığı bir dönemdeydi. Bu durum devletin dönüştürülmesi için bir fırsattı ve devlet belirli

- 9 Şevket Süreyya, Müfide Feride’nin meşhur Turancı romanı Aydemir’den mülhem olarak bu soyadını almıştır. Bu romanı, Kafkas Cephesine asker olarak gittiği 1918 yılında okuyan Aydemir, “Hakkın bir ilhamı gibi gelmişti” dediği eseri okuduktan sonra, müstakbel “Turan’ın aydemiri” yani idealist genci olmaya karar verdiğini ifade etmiştir. Bk. Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 42.B., 2020), 120. Aydemir Türkiye’de Turancılık fikriyatının serencamı hakkında da şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Milletlerin hayatlarında her ülkü, az çok hayal ile süslenir. Her idealist de az çok bir hayal adamıdır. Gerçi bu idealist bir kurtarıcı, yeni bir devlet kurucusu yani gerçek bir liderse, asıl yığınları saran hayal ve heyecan dalgaları arkasında o kendi hesaplarını, şartları gerçeklerine uyduracak ve ona göre eylemler düzenleyecek, yön tayin edecektir. Turan ülküsü, bu bahislerde işlenen gençlik yıllarımızın gerçi itici gücüydü. Ama bu ülkü, ne bir eylemci ne de yön tayin edici önderini bulamadığı için Turan davası, daha ziyade bir özlem, hayal ve heyecan kaynağı olarak kaldı. Ve sanıyorum ki en kapsayıcı ifadesini, Kızılelma sembolünde, yani bir belirsizlikte buldu”. Bk. Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 120.
- 10 Ahmet Kuyaş, Aydemir’in de dâhil olan müstakbel Kadro hareketi öncülerinin bir dönem sosyalizme temayül göstermesinde, Batı Avrupa’nın hegemonyası altında olan ama bir yerde de yetişme sürecinde Batı Avrupa menşeli fikirlerden etkilenen modernistlerin, söz konusu “aşk-nefret” ilişkisine dair bir çözümleme çabası olduğu fikrindedir. Kuyaş’a göre sosyalizm, bu isimlere hem batı tarzı bir modernleşme hem de anti-emperyalist bir tavır geliştirme imkânını sunmuştur. Bk. Ahmet Kuyaş, “Yeni Osmanlılardan 1930’lara Anti-Emperyalist Düşünce”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm* (İstanbul: İletişim Yay.6.B. 2009), 250.
- 11 Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 340.
- 12 Aydemir’in fikrî değişimlerini Yalçın Küçük “dönem” nitelemesi ile eleştirmekte ve Aydemir’in dönemin Sovyet Rusya literatüründe “renegat” yani dönem olarak tanımlandığını belirtmektedir. Bk. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler 3* (İstanbul: Tekin Yay. 3.B. 1999), 28.
- 13 Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yay. 2.B. 2017), 160-161.
- 14 Ahmet Kuyaş, Kadrocuların kullandığı “Millî Kurtuluş Hareketi” terminolojisinin fikir babasının Komintern’in Hintli delegesi M.N.Roy olduğunu ve bu fikri henüz 1920’lerde yaptığını ileri sürmektedir. Bk. Kuyaş, “Yeni Osmanlılardan 1930’lara”, 252.
- 15 Kadro hareketi hakkında detaylı bilgi için bk. Temuçin Faik Ertan, *Kadrocular ve Kadro Hareketi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.,1994); Mustafa Türkes, “Kadro Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm*, 464-476.

bir sınıfı temsil eden bir organ değil, bütün milleti temsil eden bir yapıya dönüştürülebilirdi. Ekonomik ve siyasi gücün devlet elinde toplandığı, özel sektörün de devlet denetiminde tutulduğu bu düzeni devlet, aydın bir kadro ile olan iş birliğiyle sağlayabilirdi.¹⁶

Kadro dergisi ancak 1935 yılına kadar çıkabildi.¹⁷ Ancak Aydemir'in yazın faaliyeti muhtelif mecralarda devam etti. 1960'lı yıllar ise Türk inkılâbına istikamet tayin etme hedefini Kadro Hareketi ile gösteren Aydemir'e yeni bir mecra sundu. "Yön"¹⁸ adı verilen ve "sosyalist-Jön Türk" olarak nitelenen bu hareket, 60'lı yılların fikrî hayatına damgasını vururken Türk inkılâbına bir "ilerleme ve kalkınma" perspektifi sunmuş ve bu ilerleme-kalkınmanın işçi sınıfı eliyle değil asker-sivil aydın grubu olan "zinde kuvvetler" vasıtasıyla gerçekleşebileceğini savundu.¹⁹ Literatürde Kadro Hareketi ile mukayese edilen Yön Hareketi her ne kadar Kadro gibi sınıfların oluşumunu "kaygı" ile izleyen bir oluşum olmasa da, Kadro gibi mevcut iktidara hizmet etmeyi değil, mevcut düzeni değiştirmeyi hedeflese de²⁰ sosyalizm ile Kemalizmi kaynaştıran ve tepeden inmece bir ideolojik perspektif çizdi. Bu minvalde Şevket Süreyya Aydemir, iki hareketin ortak noktasını teşkil etti.

Türkiye'nin 1960'lı yılları, siyasî tarih kadar siyasî düşünceler tarihi açısından da oldukça ilgi çekiciydi çünkü doktriner siyasî partilerin kurulduğu bu dönemde, doktriner siyasî akımlar da "bu düzen değişmeli" mottosu ile hareket ederken hem sağ hem de sol hareketler sosyo-ekonomik tahlillerin yoğunlukta olduğu fikirler öne sürdüler.²¹ Bu noktada söz konusu dönemde biyografi dizileri kaleme alan Aydemir'in eserleri mercek altına alındığında Türk İnkılâbı sürecine dair bazen açık bazen de zımnî olmak üzere oldukça önemli eleştiriler getirdiği müşahade edilir. Literatürde Türk İnkılâbına ve bilhassa Kemalizme yönelik liberal, İslamcı, Türkçü perspektiflerden mebzul miktarda eleştiri olmasına rağmen Jakoben nitelikli bir tenkit analizi fazla yer almamaktadır. İşbu makale hem Jakoben hem de Sovyet terbiye sürecinden geçen ve fikirlerine yansıtın Aydemir'in eserlerini mezkûr bağlamda çapraz okuma yapmak suretiyle tahlil ederek Türk İnkılâbına yönelik eleştirilerini tasnif etmeyi amaçlamaktadır.

1- Aydemir'in Tarihî Metinlerinde Cumhuriyet Öncesi Modernleşme Sürecine Dair Eleştiriler

Aydemir anılarında 1930'lu yıllarda, Halkevleri'nin Ankara sorumlusu olarak bir "İnkılâp Enstitüsü" kurulması için gayret gösterdiğini ancak inkılâbın ne zaman başladığı hususunda mutabakatın sağlanmadığını belirtir. Aydemir kendisiyle hemfikir olmayan diğer isimleri;

16 Mustafa Türkes, *Kadro Dergisi*, 475.

17 Kadro dergisinin imtiyaz sahibi Yakup Kadri Karaosmanoğlu'ndan derginin kapatılış hikâyesini öğrenmek için bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 12.B,2020).

18 Yön hareketi hakkında detaylı bilgi için bk. Hikmet Özdemir, *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı: Yön* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1986).

19 Anıl Vareli, "Altmışlı Yıllar Türkiye'sinde Sınıf ve Siyaset: Meşruiyet Savaşımı, Siyasal Yükselişi ve İç Bölünmeleriyle TİP", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, haz. Mete Kaan Kaynar (İstanbul: İletişim Yay.2017), 414.

20 Bora, *Cereyanlar*, 613.

21 H.Bayram Kaçmazoğlu, "Bazı Bilim İnsanlarının Türkiye'deki Siyasal Düşün Tarihi Katkıları Üzerine Bir Deneme", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 9: Dönemler ve Zihniyetler* (İstanbul: İletişim Yay. 2009), 237.

“Bütün bir Osmanlı devri yok sayılıyordu... Hâlbuki II. Meşrutiyet, Birinci Meşrutiyet, Genç Osmanlılar, Tanzimat hatta III. Selim'e ve daha gerilere varan bir yenileşme ve garplılaşma mücadelemiz vardı”²² demek suretiyle eleştirmiştir. Burada Kemalist tarihyazımına karşın Aydemir'in inkılâba milat olarak cumhuriyet devrini almadığı açıkça görülmektedir.

Aydemir'e göre 19. yüzyılın başından itibaren iktisadî çöküntü içinde olan Osmanlı, bu yüzyılın iktisadî hareketinin çerçevesini çizen Sanayii İnkılâbının dışına kalmış, böylece “makineye sahip olan memleketler” ve “makineden mahrum olan memleketler” olarak ikiye bölünen dünyada, ikinci kısımda yer almıştı. Aydemir, sömürgeyi “yabancı bir devletin hem siyasî-askerî hem iktisadî hâkimiyeti ve nüfuzu altında” olan ülkeler, yarı-sömürgeyi ise “şeklen bağımsız görünmekle beraber, hakikatte gene yabancı ülkelerin imtiyaz ve kontrolleri ve bilhassa iktisadî hâkimiyetleri olan” memleketler olarak tasnif eder. Bundan ötürü 19. yüzyıl Osmanlı Devleti bir “yarı-sömürge” devletidir.²³

Aydemir, Osmanlı Devleti'nin çöküşü noktasında, “imparatorlukların sonu gelmişti” tezinin aksini ileri sürer ve yeni sömürge imparatorlukları kurmak isteyen “Düvel-i Muazzama”yı örnek gösterir. Buna mukabil Osmanlı'nın çöküşüne sosyo-ekonomik ve idarî bir izah getirir. Mesela Rusya'da monarşik ve emperyal bir yapı vardı ama bu yapıyı destekleyecek teknik ve iktisadî altyapı da mevcuttu. Oysa Osmanlı'da devlet geniş bir coğrafyaya yayılıyordu ama bölgeleri arasında iktisat birliği, pazar birliği, pazarı besleyecek altyapı, yollar²⁴, sanayii tesisleri, zirâî mahsul mübadeleleri, yeterli kredi teşhizatı yoktu. Devletin bütçesi haciz, maliyesi ise kontrol altındaydı. Kapitülasyonlarla eli bağlanmış bir yarı-sömürge idi ve bu şartlarda yaşama imkânı yoktu, çağın ileri teknik gelişmesi, çağın hızlı gelişen kültürü karşısında bu “ilkel hayatın” devamı kabil değildi.²⁵ Mesela Balkanlar'daki isyanların sebebi, devletin bir idare gücü, iktisat ve kültür birliği yaratamaması sebebiyle gerçekleşiyordu²⁶ ve devlet sadece askerî tedbir almak suretiyle sorunu çözmeye çalışıyor bundan ötürü de isyanları doğuran şartlar ve nedenler baki kalıyordu.²⁷

Aydemir'e göre, devlet dâhilindeki unsurların tek bir üst kimlik altında yaşatılması fikri olan “Osmanlılık” düşüncesi de beyhude bir çabaydı. İmparatorluğu teşkil eden, Türk olmayan halkların önderlerinin ve aydınlarının ruhlarına milliyetçilik işlemişti ve bu aydınlar, önderler

22 Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 366.

23 Aydemir, *Tek Adam III*, 340-341. Ahmet Kuyaş'a göre Şevket Süreyya öncülüğünde Kadro hareketinin kısa süre çıkmış olmasına rağmen daha sonraki dönemlere, “Sol Kemalizm”, “Millî Demokratik Devrim” gibi düşüncelere esin kaynağı olabilmesinde en önemli amil, “Osmanlı Devleti'nin yarı-sömürgeligi” kavramı üzerine odaklanmış olmasıdır. Bk. Kuyaş, *Yeni Osmanlılardan 1930'lu Yıllara*, 252.

24 Aydemir, “yol meselesini” şu sözlerle tasvir etmiştir: “Anadolu'nun en büyük hasreti yola idi. Ülkeye girecek her şey yani toprak ürünlerinin kıymetlenmesi, ticaret, sanat, mektep, fabrika yeni bir idare ve yerleşme, eşkıyalığın kalkması ve nihayet ülkenin savunulması yol olursa başarılı olurdu... Bize o zaman öyle geliyordu ki insanlığın en mucize eseri yoldur”. Bk. Aydemir, *Enver Paşa III*, 272.

25 Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa II* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 192-193.

26 Aydemir, *Enver Paşa II*, 287

27 Aydemir'e göre bu isyanların sadece askerî tedbirlerle bertaraf edilemeyeceğini tek fark eden kişi “imparatorluğun son büyük devlet adamı” Mithat Paşa'dır. Aydemir, *Enver Paşa II*, 82.

kendi cemaatlerini yönlendirebiliyordu. “Türkiye’de milliyet duygusundan yoksun olanlar, yalnız Türklerdi. Kendilerini Osmanlı sayıp, Osmanlı birliği ve vatani için kan dökenler de yalnız onlardı”.²⁸ Mesela Aydemir’in tarihî şahsiyetlerinden, çocukluğundan beri kendisini vatani kurtaracak adam olarak gören diye nitelediği Enver²⁹, kurmay okulundayken “Allah’ım şu millet-i Osmaniyyeyi kurtar” diye dua ediyordu oysa savaştıkları hep millet-i Osmaniye mensubuydu. Makedonya’da Balkan çetecilerle savaşan Türk subayları arasında “silah farkı” vardı ve bu silah farkı “millî ülkü” meselesi idi.³⁰

Aydemir tarihte II. Meşrutiyet olarak geçen 23 Temmuz 1908 hadisesini inkılâp olarak değerlendirmez çünkü ona göre 23 Temmuz ne saltanat rejimine, ne devletin içyapısına ne de dinî ya da dünyevî müesseselere dokunmamıştır.³¹ Bu noktada bir “doktrin ve kadro” adamı olan Aydemir, Genç Türkler hareketinde ne bir dünya ne bir fikirler ne de bir sistemler terkihi olmadığını, kısacası doktrini haiz bir temeli olmadıkları yönünde tenkit etmektedir. Meşrutiyet için mücadele eden zümrelerin siyasal düşünceler tarihinde yeri olan “tabii haklar”, “ilahi haklar” gibi teorik tartışmalara girmedeğini, fikrî derinliği olmadan sadece parlamento kurumu yani bir statü için çalıştığını bundan ötürü Genç Türkler hareketini “fikir ve doktrin mücadelesi değil”, bir “intibak” çabası olarak değerlendirilebileceğini ifade eder.³²

Aydemir’e göre II. Meşrutiyet devrinde bir “kaht-ı rical” yani devlet adamı ve aydın yoksunluğu vardı ve bu durumun oluşmasında Tanzimat’tan itibaren süregelen yanlış politikaların ciddi bir mesuliyeti bulunmaktaydı³³. Gerek Tanzimat gerek II. Abdülhamit döneminde “çağın gerçekleriyle uygun” devlet adamı ve aydın yetişmemiştir.³⁴ 19. yüzyıl boyunca batıya ve batı ilmine yönelik de gelişmedi böyle olunca da 19. yüzyılın kitap ve neşriyat hazinesi

28 Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam I* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 10.B, 1985), 127.

29 Aydemir’e göre Enver aşırı bir benlik gururu ve nefesine güven bulunmaktaydı. Aydemir söz konusu durumu “bu da kendinde tarihi bir misyon sezen her insanın veya her ihtirash emel yolcusunun tabii ruh ve karakter vasfıdır” diyerek yorumlamıştır. Bk, Aydemir, *Enver Paşa III*, 54.

30 Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya’dan Orta Asya’ya Enver Paşa I* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 483.

31 Aydemir, *Tek Adam I*, 127.

32 Aydemir, *Enver Paşa I*, 287.

33 Aydemir 70’li yıllarda, Türk fikir hayatının ve aydın yoksunluğunun tarihî serencamını şu sözlerle ifade edecektir: “Türk milletinin tarihinde, fatihler, kahramanlar, devlet kurucuları, ünlü kılıç ve gazi erleri çoktur. Ama fikir adamı, idealist, ülkü arayıcısı ve hele “düşünür” yetiştirmek bakımından tarihimiz, hiç de cömert değildir. Nitekim bu vesileyle de tekrar edelim ki, biz, mesela bütün Osmanlı tarihi boyunca, gerek ihtişam, gerek çöküş devirlerimizde, herhangi bir fikir ve bilim hareketine damgasını vurup, adı yurt sınırlarını aşan, düşünce ve buluşları dünya fikriyatına katkıda bulunan tek düşünür yetiştirememişizdir”. Bk. Şevket Süreyya Aydemir, *Lider ve Demagog* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 135. Aydemir’in hatıratında ise kendisinin Tiflis’te karşılaştığı bir Tatar genci kendisine “aydın meselesi” üzerine şu çözümlemeyi yapmıştır: “Sizin tarihinizde toplumun üstünde sıvrilmek için idealist olmaya bir lüzum yoktur. Sizde idealizm sadece bir vasıta, lüzumsuzdur... Akli başında ve gücü kuvveti yerinde bir delikanlı İstanbul’a bir devşirme olarak mı gelir? Bir medresede fıkıh, kelam mı tahsil eder? Yoksa bir savaşta mı sıvrılır? Gayesi hemen bir yolunu bulup, mertebeleri hızlı hızlı geçerek sarayın, yani iktidarın kapısına çırak olmaktadır... Sizde saray dışında asalet olmadığı, toprak tasarrufunda istikrar bulunmadığı, tımarlar, zeametler daima ve sarayın emri ile elden ele geçtiği için herkesi gözü, bunlardan birinin kenarına mümkün olduğu kadar sağlamca yapışmaktaydı. Bu da ancak iktidara yanaşmakla olur. Onun için sizde kendine güvenen aydın idealizmi değil, daima iktidara çıkan kolay yolu aradı”. Bk. Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 187.

34 Aydemir, *Enver Paşa II*, 186.

meçhul kaldı.³⁵ İktisadî bir sistem getirmeyen Tanzimat döneminde³⁶ eğitim hayatı da iyi tanzim edilememiş, eğitim ve kültür hayatı medreseye dayandırılmış, üniversitenin doğuşu ile gelişmesi engellenmişti. Memleket dış âleme kapalıydı bundan ötürü gelişmiş ülkelerde üniversitelere gitmek de oldukça zordu. Abdülhamit devrindeki sansür havasında ise aydından söz edilemezdi.³⁷ Yurt dışına giden/kaçan Genç Osmanlı/ İttihatçı aydın veya “yarı aydınlar” ise doktrin değeri taşımayan, yurdun sosyo-ekonomik durumu hakkında yapılmış hiçbir tetkike dayanmayan “verimsiz” eserler verdiler. Bu bağlamda Aydemir Türk aydını ile dönemin Rus çarlığına karşı mücadele eden Rus aydınlarını mukayese ederek³⁸ onların reformizmin her safhasına kadar doktriner ve bilimsel eserler meydana getirirken, Genç Türklerin orijinal bir eser üretmemesinin “izaha muhtaç” bir konu olduğu tespitinde bulunur.³⁹

Aydemir’e göre meşrutiyet mücadelesi bir fikir hareketine, sosyal bir cereyana dayanmadığı gibi, “önder bir kütle temelini” ya da herhangi bir lidere de dayanmıyordu. Aydemir nazarında lider oldukça önemlidir çünkü lider; “herkesten daha ileriye gören, olayları ve gelişmeleri herkesten daha doğru ve isabetli izah eden, bu güçleri ile herkesin üstünde otorite olup harekete yön tayin eden adam” demektir. Bundan ötürü, ne İttihat ve Terakki’nin kurucu nesli ne de herhangi bir bilimsel eser veremediklerini ifade ettiği Ahmet Rıza gibi Abdülhamit döneminde yurt dışında mücadele edebilenlerin hiçbirisi meşrutiyetten sonra önemli bir görev alamamıştı. Buna mukabil artık kontrol “saf idealizmi” temsil eden Selanik ve Manastır kökenli askerler oldu.⁴⁰ Aydemir bu neslin saf idealizmini över ona göre 1900-1908 nesli hayatları boyunca milletin kaderine müdahale etti. Bunların idealist bir mana ihtiva eden ihtiraslarına, hayal ufuklarına sınır yoktu. Yendiler, yenildiler ana yenilgiyi hiçbir zaman kabul etmediler. Her defasında bittiği yerden başladılar.⁴¹ Buna mukabil bu nesilde “bilgisizlik”, “idraksizlik”

35 Şevket Süreyya Aydemir, *İhtilalin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilali* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2.B,1976), 430.

36 Aydemir, *Enver Paşa I*, 143.

37 Aydemir, *Enver Paşa II*, 186.

38 Aydemir oto-biyografisinde Çarlık dönemi Rus aydınlarından şu sözlerle bahsetmektedir: “*Eski Rusya’da yetişen aydın, yalnız o memleketle mahsus bir tiptir. Kitap kurdu, derbeder, deryadil, yalnız fikir ve ihtilâl nazariyeleri münakaşalarında canlı, inatçı hatta kindar...*” Aydemir’e göre Türkiye’de bu tip aydının “tam mümessili” Yusuf Akçura’dır. Bk. Aydemir, *Sıyrı Arayan Adam*, 178-179. Başka bir yerde Aydemir Yusuf Akçura için şu ifadeleri kullanır: “Yusuf Akçura Türkçülük hem de şuurlu ve muvazeneli Türkçülük fikrinin hatta denebilir ki en bilimsel temsilcisi o oldu”. Bk. Aydemir, *Enver Paşa II*, 466.

39 Aydemir, *Enver Paşa I*, 289. Aydemir bu hususta “bir hakikat mücahidi”, “peygamberce sözlerin sahibiydi” sıfatlarıyla nitelediği Prens Sabahattin’i istisna tutar ve onun “Osmanlı davasına” bilimsel açıdan ele almak isteyen tek aydın olduğunu bu minvalde Sabahattin’in “Türkiye Nasıl Kurtulabilir” eserinin ciddiye alınması gerektiğini ifade eder. Ancak ona göre Sabahattin de memleketin tarihine, jeopolitiğine, ekonomik yapısına ve sosyal meselelerine vakıf değildi ve “Boğaziçi tepelerinden” memleket dersi vermeye çalışıyordu. Bk. Aydemir, *Enver Paşa I*, 272.

40 Aydemir, *Enver Paşa I*, 296-298.

41 Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam III* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 9.B, 2011),475-476, Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 360. Aydemir hatıratında bu “nesil” üzerine şu sözleri sarf etmiştir: 23 Temmuz 1908: “Bir inkılap mıydı? Yoksa tarihi ömrünü tamamlamış bir imparatorluğun son çabalanaşısı mı? Şu bir gerçektir ki artık kuruyacak olan ulu meyve ağaçlarının son nefeslerinden önce bütün çiçeklerin açılışı ve son meyvelerini veriş gibi Osmanlı Devleti de son nefesini yaşarken, tarih sahnesine ideal ve ihtirasları sınırsız bir altın nesil verebildi. Hatta biz, bu son topraklar üstünde son devletimizi bile, bu son neslin yenilgi kabul etmeyen hayat hamlesine borçluyuz.” Aydemir, *Sıyrı Arayan Adam*, 270.

tamdı⁴² çünkü bu neslin formasyonları çağı, çağın akımlarını realiteler ve şartlar arasındaki bağıntıları değerlendirebilmek için gerekli olan insanlık kültürünün gelişmeleri, doktrin ve hukuk meseleleri üzerine bir şeyler okumaya müsait değildi.⁴³

1908 ihtilâli Talat Paşa'nın gayretiyle “olağanüstü bir şöhet” bulmuştu. Bu “şöhret” “Hürriyet Kahramanı Enver Bey” olacaktı. Meşrutiyete müteakip Selanik'te Enver Bey'e büyük bir karşılama tertip eden Talat, Enver'e kırmızı ciltli bir anayasa hediye etmişti.⁴⁴ Aydemir'e göre 1908 ihtilâlcilerin 1876 anayasasını getirmek dışında hiçbir fikrî temeli yoktu, ihtilâlciler savundukları anayasanın uygulanacağı devletin sosyal, ekonomik, politik problemleri ile bu temele dayandırılacak meşrutiyet üzerine bilimsel araştırma yapmamışlardı.⁴⁵ Şevket Süreyya, meşrutiyetten yıllar sonra Moskova'da meşhur İttihatçı Dr. Nazım'a 1876 anayasasının ana hatlarını sorduğunda, Nazım cevaben şu sözleri ifade etmişti; “Vallahi doğrusunu isterseniz ben bu Kanun-ı Esasi'yi görmedim. İçinde ne olduğunu da hiçbir zaman öğrenemedim... Biz bir defa Kanun-ı Esasi ilan edilsin, Meclis-i Mebusan toplansın ondan sonrasını Ahmet Rıza düşünür.”⁴⁶ Aydemir'e göre Ahmet Rıza gibi meşrutiyet öncesi yurt dışında olanlar ise artık “gölge” olmuştu⁴⁷ buna mukabil halk da ne olduğunun farkında değildi. Meşrutiyetin ilanından sonra şehirlerde, başlıca kasabalarda halk sanki 33 yıl kapalı tutulduğu bir kafesten yahut bağlı bulunduğu zincirlerden boşanmış gibi çılgın taşkınlıklar içindeydi. Aslında ne oldu neyin değiştiği pek bilinmedi, hürriyetin, meşrutiyetin ne anlama geldiği pek anlaşılmadı. Bundan ötürü söz konusu heyecan şuurlu değildi, bir sosyal şevk gerçek bir “antuzyazm” değildi.⁴⁸

Aydemir'e göre Genç Türklerin günlük siyasetçileri, günlük yazarları, gizli teşkilatçıları, komitecileri hatta “silahşörleri” vardı ama düşünürleri yoktu. Aydemir, 1908'i takip eden devrin başarısızlığında, 1908 öncesi fikri kısırlığın büyük payı ve sorumsuzluğu olduğunu zikretse de⁴⁹

42 Aydemir, *Enver Paşa I*, 299.

43 Aydemir, *Enver Paşa III*, 685, Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam II* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 12.B, 1993), 237.

44 Aydemir, *Enver Paşa I*, 573-576.

45 Aydemir, *Enver Paşa II*, 54-56.

46 Aydemir, *Sıyu Arayan Adam*, 234. Aydemir hatıratında mektep yıllarını anlatırken söz konusu bağlamda şu ifadeleri kullanmıştır: “Bir de Kanun-ı Esasi kelimesi vardı ama halk ve hele çocuklar arasında bunu anlayan pek yoktu... Şuracıkta şu kadarını söyleyeyim ki nice yıllar sonra bu hürriyet inkilâbını memleketi getirenlerin en ileri gelenleriyle artık her şey olup bittikten ve onlar da iktidardan devriliş memleketi terk ettikten sonra görüştüğlerimi ileride anlattığım zaman göreceksiniz ki, onlar da, o zaman dahi bu işlerden pek fazla bir şey anlamamışlardı”. Aydemir, *Aydemir, Sıyu Arayan Adam*, 39.

47 Aydemir, *Enver Paşa I*, 299.

48 Aydemir, *Enver Paşa II*, 46. Şevket Süreyya'nın fikirlerinde Gustave Le Bon'dan mülhem olarak kitle üzerine şüphe oldukça hâkimdir ve “yığın”, “şuursuz kalabalıklar”, “sürü” gibi ifadeler onun metinlerinde oldukça yaygın ifadeler olarak kullanılacaktır. Nitekim eserlerinde çok fazla dipnot vermeyen Aydemir, Le Bon'un Abdullah Cevdet tarafından çevrilen “*Avrupa Harbinden Alınan Psikolocyai Dersler*” eserini okuyuculara tavsiye etmiştir. Bk. Aydemir, *Tek Adam I*, 327. İnkılâp ve halk meselesinde ise Aydemir hatıratında şu sözleri sarf etmiştir: “Halk kalabalığı aslında inkılâbın aleyhindedir. Halkın yaptığı ve yürüttüğü bir inkılâbın tarihte misali yoktur. Halk ayaklanabilir. Örneğin Bastil'i zapt eder. Fakat bu bir inkılâp değil isyandır. Ama bu ayaklanmanın sosyal zaruretleri ve yönleri bir takım mübeşşirler ve aydın öncüler tarafından işlenmiş ve bu inkılâpçı bu hedeflere uygun bir istikamette halk hareketini gerçekleştirebilirse, bu toplumun yapısını kökünden değiştiren bir inkılâp olur”. Bk. Aydemir, *Sıyu Arayan Adam*, 373.

49 Aydemir, *Enver Paşa I*, 289.

İttihat ve Terakki önderlerini bu handikaptan mesul tutmuştur. “Çağdaş bir siyasi kültürden” yoksun olarak nitelediği İttihat ve Terakki⁵⁰, ilkel bir Balkan komitacılığının kaba sert usullerine kendini kaptırmış, ellerinde bu yüzden de sadece “komitacı ruhlu demagog” tutunabilmiştir.⁵¹ Komite iktidarında ise aydından ve devlet adamından söz edilemez.⁵² Hâlbuki “halkın idareye iştirak ettiği rejimlerde aydın memleketin gerçek efendisidir. Çünkü halkın iradesini gerek sınıflı toplumlarda gerek sosyal nizamın daha ileri kademesi olan sınıfsız rejimlerde aydın temsil eder. Devlet adamı ise ileri ve üstün aydın demektir çünkü siyasetin sözcüsü ve icracısı odur.”⁵³ 1908 ihtilâli ise, aydınlar tarafından sistemleştirilmemiş, Abdullah Cevdet’in bile “hazmedilmediği” bu zeminde “ufku ancak Ziya Gökalp kadar olan” aydınlar sistem içinde kalabilmiştir.⁵⁴ Aydemir’in nezdinde “kendine göre mütefekkir” olan Gökalp, ne bir kürsü adamıydı, ne bir teşkilatçıydı, ne de sokak kalabalıklarını peşinden sürükleyecek bir halk hatibiydi.⁵⁵ Gökalp ve benzeri aydınlar yüzünden “inkılâp” inşa edilememiş ama II. Meşrutiyet nesline vatan için ölmek telkin edilmişti. Vatan için yaşamak ve onu kalkındırmak telkin edilmemişti. Bu nesle iş, inşa davaları, mülkün kalkındırılması, ülkenin iktisadî problemlerine dair bilgilerin hiçbiri verilmemişti. Vatanın inşa ve tanzim problemleri mezkûr nesil için meçhuldü.⁵⁶ Mesela Balkanlar’daki isyanları İttihatçılar çözemeydi ve “Balkan faciası” kaçınılmazdı çünkü İttihatçılar meseleyi sadece askerî açıdan el alırken, bölgenin etnik durumlarına uyan reform ve idarî ıslahata giremezdi. İttihatçıların ise böyle bir reform için hiçbir planı, programı yoktu.⁵⁷

Özetle Aydemir nazarında İttihatçılar ülkeyi “çürümüş, hantal, her türlü haysiyetten yoksun” bir idareden kurtarmıştı, vatanseverdi, milleti “aşağılık” duygusundan kurtarmıştı ancak yetişmiş bir aydın zümresine dayanmadıkları sadece komitacı subayların hareket ve kabiliyetlerine dayandıkları için daha ilk adımdan itibaren “inkılâp ve idealizmden” ayrılmışlardı.⁵⁸ Türkiye ise 1919’dan itibaren “Millî Mücadele” verecek ve yeni kadro Mustafa Kemal Paşa’nın önderliğinde cumhuriyeti ilan ederken Aydemir’in de “hayalleri” ve “hayal kırıklıkları” devam edecekti.

50 Aydemir, *Enver Paşa II*, 287.

51 Aydemir, *Sıvyu Arayan Adam*, 238. Aydemir’in, “Lider ve Demagog” başlıklı kitabından da görüleceği üzere, yazınında “demagog” kelimesi menfi anlamda oldukça fazla müşahede edilen kavramlardan birisidir. Bilhassa çok partili süreci değerlendirirken bu kavrama fazlasıyla müracaat etmiştir. İşin ilginç tarafı ise Vâla Nureddin’in aktarımından yola çıkarak Yalçın Küçük’ün kendisi için “demagog” ithamıyla nitelemesi olmuştur. Bk. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler* 5, 421.

52 Aydemir, *Enver Paşa II*, 287.

53 Aydemir, *Enver Paşa II*, 285.

54 Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam I* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 14.B, 2011), 331.

55 Aydemir, *Enver Paşa II*, 459.

56 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 69. Aydemir’in Ziya Gökalp üzerine tenkitleri, her ne kadar burada alıntılanan kadar şiddetli olmasa da, yazı hayatının çeşitli devirlerinde devam edecektir. Mesela Aydemir’e göre bilinenin aksine Atatürk, Enver Paşa kadar Ziya Gökalp’e önem vermemiş, özel konuşmalarında da Gökalp’e hayranlık duymadığını ifade etmiştir. Buna mukabil söz konusu halle Atatürk’ün Ziya Gökalp’e dair “koruyucu ilgilerine” engel olmamıştır. Bk. Aydemir, *Tek Adam III*, 174-175. Aydemir’in son cümlesi, kendisinin Kadro dergisinin henüz ikinci sayısında yer alan “Ziya Gökalp” yazısıyla ilintili olabilir. Bk. Şevket Süreyya Aydemir, “Ziya Gökalp”, *Kadro*, Şubat 1932, 29-41.

57 Aydemir, *Enver Paşa II*, 287.

58 Aydemir, *Sıvyu Arayan Adam*, 238.

2- Aydemir'in Tarihî Metinlerinde Atatürk Dönemine Dair Eleştiriler

Giriş kısmında belirtildiği üzere Aydemir, TKP'den ayrıldıktan sonra kendisini Atatürk önderliğinde Türk İnkılâbına hasretmişti ve hayatının sonuna kadar da, Kemalist sıfatını kullanmayı reddetse de,⁵⁹ Kemalist zümre dâhilinde nitelendirildi. Bundan ötürü, Aydemir'in yazınında Atatürk kuşkusuz oldukça özel bir yer taşımaktaydı. Aydemir'e göre Mustafa Kemal'in üç ana vasfı vardı: “önsezi, mantık ve meşruluk”.⁶⁰ Buna mukabil onun itici gücünü “ihtiras ve hayallerine sınır tanımayan, atılgan, kavgacı, mücadeleci” yönleri teşkil ediyordu.⁶¹ Millî Mücadele'ye şartlara, olaylara boyun eğmeyen, şartları ve olayları yeniden yoğurup, yeniden inşa etmeye muktedir olan, hem de “bu uğurda yalnız kellesini değil” asıl zekâsını, iradesini, ihtirasını koyan adam olarak önderlik etmişti.⁶² Ama bir mantık insanı olan, tarihî mantık ve tarihî mantığı seziş nitelikleri olan Atatürk⁶³ daima “hesap ve muvazene” adamıydı, onun için “ölüm tehlikesini göze almak ama ölmeden muvaffak” olmak önemliydi.⁶⁴

Aydemir, yukarıda zikredilen “üç ana vasfın” yanına dördüncü olarak Atatürk'ün “donmuş doktrinlere bağlı olmama”⁶⁵ ve aksiyon adamı olma niteliğini haiz olduğunu ifade eder.⁶⁶ Atatürk “hazır doktrinlere” bağlı kalmayan, olaylara yön tayin edebilen, kalabalıkların “ensektlerine” ve gösterilerine fazla değer vermeyen, “gereğinde halka rağmen fakat halk için karar alabilen” bir inkılâpçıydı.⁶⁷ Aydemir'in yazınında “pour la peuple, malgré la peuple” sloganıyla Jacobenizmin radikal reformizmini yansıtan “halka rağmen halk için” ilkesi oldukça önemli yer tutmakta ve Atatürk'ü de mezkûr vasfından ötürü övmektedir. Atatürk'ün 1918 yılında Karlsbad notlarında; “arzu edilen inkılâbı aniden bir coup olarak tatbik edeceğim, ben tedrici reformu kabul etmiyorum, böyle harekete karşı ruhum isyan ediyor. Neden avam mertebesine ineyim onları kendi mertebeme çıkarmam lazım” sözlerini alıntılaman Aydemir'e göre⁶⁸ tek parti siyaseti halka rağmen halk içindi. Bundan ötürü inkılâpçılar halk adamı değil halk için adamlardı ve cumhuriyetin önderleri halkın kaderine müdahale etme yetkilerini seçimlerden değil, muharebelerden ve inkılâplardan aldılar.⁶⁹ Mustafa Kemal kalabalıklara

59 Kemalizm kelime ve terimini yazı ve eserlerinde kullanmadığını belirten Aydemir, buna sebep olarak Mustafa Kemal hareketinin bir sistem halinde terkip ve izahının yapılmamış olması fikrinde olduğunu belirtmiştir. Bk. Aydemir, *Tek Adam III*, 435. Burada kuşkusuz “Kemalist” doktrin inşa etmek isteyen ve bu noktada “Kadro” hareketinin fikrî inşasında bulunan Aydemir'in kırınglığı mevcuttur.

60 Aydemir, *Tek Adam II*, 270.

61 Aydemir, *İkinci Adam I*, 6.

62 Aydemir, *Tek Adam I*, 339.

63 Aydemir, *Tek Adam II*, 237.

64 Aydemir, *Tek Adam I*, 92-93.

65 Yakup Kadri bir gün Atatürk'ün yanına gider bir inkılâp partisi olan CHP'nin ideolojiye, doktrine dayanması gerektiğini belirtir. Atatürk ise kendisine, “o zaman donar kalırız” şeklinde yanıt vermiştir. Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk* (İstanbul: İletişim Yayınları, 5.B,1991), 150. Bu iktibas Aydemir'in kitaplarının hemen hepsinde müteaddit defa geçer ve bir doktrin adamı olarak Aydemir bu iktibasa bazen zımnî, bazen de açık şekilde yanıt verir. Makalenin ilerleyen safhalarında konuya temas edilecektir.

66 Aydemir, *Tek Adam II*, 270.

67 Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam III*, 171.

68 Aydemir, *İkinci Adam II* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 11.B, 2011), 476.

69 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 222-224.

“teslim olan” adam değil onları “kumanda” eden adamdı⁷⁰ ve halkın beklentileri halktan önce sezen ve halktan daha iyi bilen liderdi.⁷¹

Bütün bunların yanı sıra Mustafa Kemal “meşruiyetçidir.” Bundan ötürü onun için meclis bir nazariye değil hakikattir.⁷² Önce meclis sonra ordu düsturuyla, Millî Mücadelede bile kendisine “ordunun başında niye bulunmuyorsun” itirazlarına “mecliste daha önemli işler yapıyoruz” cevabı vermiştir. Bu tavır Aydemir nazarında “şarklı formasyona ve alışkanlara sahip” birisi olarak nitelediği Atatürk için “şaşırtıcı” bir batılı vizyondur⁷³ ve Atatürk’ü dönemin “diktatörlerinden” ayırır zira Atatürk “biz hiçbir zaman kendimizi kanun yerine koymadık” derken, diktatörün temel özelliği sözünün ve iradesinin bizatihi kanun olmasıdır.⁷⁴

Aydemir’in yazınında Atatürk döneminin “inkılâp” sürecine ise bazen zımnî bazen açık ama şiddeti yoğun tenkitler mevcuttur. Aydemir’e Atatürk ve arkadaşları Millî Mücadelede “büyük bir zafer” kazandıktan sonra yeni devleti meydana getirmişti artık “iktisadî ve sosyal Dumlupınarlar” gerekiyordu çünkü Türkiye geri kalmış, “Asyalı” bir ülkeden, uygar bir dünyada siyaseten ve iktisaden eşit bir ülke haline gelmeli, ortaçağ sınıf ve feodalite kalıntılarında temizlenmeliydi. Ancak Türkiye’nin inkılâp sürecinde “iktisadî ve sosyal Dumlupınarlar” kazanmak yolunda yapılması gerekenler “gereği kadar” yerine getirilmemişti.⁷⁵ Türkiye gibi “geri ve az gelişmiş” bir memleketin hızla kalkınabilmesi ve millî ekonomisini teşkil edebilmek için seçilecek yollar, takip edilecek usuller belirli değildi.⁷⁶ İzmit mülakatında Atatürk yabancı sermayeye sırt çevrilmeyeceğini söylüyordu⁷⁷ ve daha sonra toplanan İzmir İktisat Kongresi tam bir liberalizmi temsil ediyordu. Bu Türkiye için “geç doğmuş ve geç kalmış” bir liberalizmi çünkü dünya artık 19. yüzyıl dünyası değildi, dünyada serbest piyasa parçalanmış, Avrupa dünyanın iktisadî merkezi olma vasfını yitirmişti.⁷⁸ Yeni Türkiye liderleri hala 19. yüzyılın liberal ve ferdiyetçi batı Avrupa’sına bakıyordu.⁷⁹ Bu minvalde Aydemir’in en çok itiraz ettiği nokta ise 1924 Anayasası olmuştu.

Aydemir 1921 Teşkilat-ı Esasiye ’sinden sitayişle bahsederken, Millî Kurtuluş Mücadelesinin “anti-empyralist” ve “anti-kapitalist” ruhunun bu anayasaya sirayet ettiğini ileri sürmüştü⁸⁰

70 Aydemir, Mustafa Kemal’in cumhurbaşkanı olduktan sonra ilk defa İstanbul’a gidişindeki yoğun katılımlı karşılamaya müteakip yanında bulunan Hamdullah Suphi’ye; “Bunlar Vahdetin dönse onu da alkışlardı. Bu gördüğün kalabalık gün gelir, insanı linç için de böyle toplanabilir; onun sevgisine de, nefretine de fazla güvenme” dediğini aktarır. Bk. Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 262-263, 338.

71 Aydemir, *Tek Adam II*, 274.

72 Aydemir, *Tek Adam II*, 237.

73 Aydemir, *Tek Adam II*, 225-226.

74 Aydemir, *Tek Adam III*, 500. Aydemir’in dönemin diktatörlerini Atatürk ile mukayese ederken Mussolini üzerine söyledikleri oldukça ilgi çekicidir: “Mussolini bir hükümet adamıydı ama devlet adamı olamadığı için başı gitti. Ama iyi bir hükümet adamı olduğu için intizamlı çalışkanlık, getirdiği millî birlik ve bütünlük duygusu, disiplinli çalışma gücü İtalya’nın mayasını teşkil etti”. Bk. Aydemir, *Tek Adam III*, 500.

75 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 85.

76 Aydemir, *Tek Adam III*, 342.

77 Aydemir, *Tek Adam III*, 70.

78 Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 307.

79 Aydemir, *Tek Adam III*, 343.

80 Aydemir, *Tek Adam III*, 337.

çünkü 1921 anayasası Mustafa Kemal'in halkçılık programına dayanıyordu ve ihtilâlcî bir gerekçe ile ihdas edilmişti. Anayasa Encümeninin sözcüsü İsmail Soysallıoğlu, bu anayasayı “ tarihî ihtilâlin” bir sesi olarak algılamıştı ve anayasa “ihtilâlcî bir ruh” ile birlikte inkılâpçı karakter taşıyor, “halk hareketini” derinleştirme, halka inme ve inkılâbî kökleştirmenin imkânlarını içinde saklıyordu.⁸¹ Hâlbuki 1924 anayasası “liberal” bir temele dayanıyordu ve oturmuş bir batı sisteminin anayasasıydı. Zaten Anayasa Encümeninin sözcüsü Celal Nuri, bu anayasanın Norveç'ten esinlenildiğini söylüyordu.⁸² 19. yüzyılın ikinci yarısında olursa ve bir sıra ıslahata ihtiyaç duyulsa bu tip bir anayasa kabul edilebilirdi⁸³ oysa bu anayasanın yürürlüğe girdiği tarihte batıda bile liberalizm eleştiriliyordu.⁸⁴ İstiklal Savaşı sonrasında eski bir yarı sömürge, iktisadî tesislerden yoksun, sermayesiz ilkel bir yapı vardı ve bunun kökten değiştirilmesi için yeni müesseselere ihtiyaç vardı ve yeni anayasa bunu vermeliydi.⁸⁵ 1924 anayasası ise batı tipi demokrasiye yönelişin bir sonucu olarak “inkılâpçı dinamizm” ile çelişti hâlbuki ne Türk inkılâbı bir “ıslahat hareketi” ne de Mustafa Kemal bir “ıslahatçı” idi. Ayrıca batıdaki sömürgecilik nizamı ile sınıf mücadelelerinin beslediği Batı demokrasisi, Türk inkılâbının “tarihî zorunlulukları” itibariyle tezat halindeydi.⁸⁶ Türkiye “ne batının kapitalizminden ” ne de “Sovyetlerin sosyalizminden” esinlenebilecek bir yapıdaydı bundan ötürü kendi kaynaklarını “sömürge ve peyk olmadan” hızlı, zorlu, müdahaleli, planlı bir yapıyı tesis etmek için seferber etmeli ve bu yapının müesseseleri 1924 anayasasında yer almalıydı.⁸⁷ 1924 Anayasası Türk İnkılâbının objektif hedefleri ve toplumun sosyal yapısı ile oldukça çekişme halindeydi ve Atatürk devrimlerini bu anayasası “zorlayarak” yapmıştı.⁸⁸

Atatürk Türk demokrasisinin Fransa ihtilâlinin açtığı yoldan ilham aldığını ancak kendi sosyal bünyesine uygun bir “millî inkılâp nizamı” sağladığını belirtmişti. Aydemir bu meyanda “şayet bir Türk demokrasisi” varsa bunun kendine özgü vasıflarının, prensipler manzumesi içinde belirtilmesi gerektiğini ancak bunun gerçekleşmediğini söylemek suretiyle hayıflanır.⁸⁹ Mustafa Kemal, çağdaşlarının (Rusya, İtalya, Almanya, Avrupa'daki ıslahatçı sosyalistler) aksine doktrin adamı değildi⁹⁰ ama Türk İnkılâbının fikrî bir yapısı vardı, inkılâp özel şartlar

81 Aydemir, *İkinci Adam II*, 54-59. Aydemir Yön dergisinde çıkan yazısında şu ifadeleri kullanmıştır: “Bakın Millî Mücadele ruhu, Mustafa Kemal'in, 1921'de Büyük Millet Meclisine sunduğu Teşkilatı Esasiye Kanununun Maksat ve Meslek kısmında nasıl dile getirilmiştir: “Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti, hayat ve istiklalini kurtarmayı yegâne maksat ve gaye bildiği halkı, emperyalizm ve kapitalizm tahakkümünden ve zulmünden tahlis ederek idare ve hâkimiyetinin hakiki sahibi kılmakla gayesine vasil olacağı itikadındadır”. Bk. Şeyket Süreyya Aydemir, “Akımlar Arasında”, *Yön*, 31 Ekim 1962.

82 Aydemir, *İkinci Adam II*, 54-59.

83 Aydemir, *İkinci Adam I*, 482.

84 Aydemir, *İkinci Adam I*, 328.

85 Aydemir, *İkinci Adam I*, 326.

86 Aydemir, *İkinci Adam II*, 437.

87 Aydemir, *İkinci Adam I*, 331.

88 Aydemir, *İkinci Adam I*, 325.

89 Aydemir, *İkinci Adam I*, 381.

90 Aydemir, *Tek Adam III*, 455.

altında oluşmuştu ve bu inkılâbın esasları sistemleştirilmeliydi.⁹¹ Bu noktada Türk inkılâbının “kanuniyetlerini aydınlatmak”, ilkelerini derlemek ve terkip etmek, ileri ve disiplini olan “öncü bir aydın kadronun” vazifesi idi⁹² ancak Mustafa Kemal’in etrafında hem bilinç hem de bilinçli bir heyecan yani “antuzyazm” ile bağlı “mücahit bir inanmışlar” kadrosu mevcut değildi.⁹³

Türk inkılâbına “mücahit bir inanmış” olarak fikrî çerçeve ve aydın kadrosu inşa etmek isteyen ancak bu hedefi akamete uğrayan Kadrocu Aydemir, 6 okun 1931 yılında CHP programında, 1937 yılında da anayasaya girmesini ise önemli bulmamaktaydı. Zira ona göre Batı demokrasisine yönelen yapıda “adına devrim denilebilecek” hamlelerin yapılmasının zemini kalmamıştı.⁹⁴ İnkılâpçılık, “zaten yapılış niteliği itibarıyla inkılâpçı olmayan tekamülcü bir demokrasi” içerisinde anlamını yitirmiş, halkçılık ve devletçilik konuldukları ve ilan edildikleri günlerdeki manayı ya kaybetmiş ya da zedelenmişti.⁹⁵ Ayrıca dönemin Ankara’sında “inkılâp ruhu” canlıydı ama inkılâp lafzı parti programına ve anayasaya girmesine rağmen az kullanılan bir sözdü çünkü inkılâp birçokları için izah ve idrak edilmemiş bir şeydi bundan ötürü inkılâpçılık “resmî” olarak benimsenemedi. Bir kısım erkâna göre inkılâp vardı ve devam ediyordu, diğer kısım erkân ise Türkiye’nin bir inkılâp yaşamış olduğunu kabul etmekle birlikte bu inkılâbın sona erdiğini düşünüyordu. Türk inkılâbının dünya ölçüsünde bir mana ihtiva etmesi düşüncesi ise herkeste bazı şüpheler uyandırıyor çünkü bu manada “uluslararasılık” seziliyor ve bundan korkuyorlardı. Bu korku ve kompleks ise “biz bize benzeriz” şeklinde formül buldu.⁹⁶

Aydemir nezdinde Recep Peker partisinin 1935 kongresinde söz konusu prensiplerin “nazariyeden” değil bizzat hayattan alındığını söylerken kuşkusuz doktrin adamı olmayan Atatürk’ten esinleniyordu.⁹⁷ Bundan ötürü Atatürk’ün devletçilik çabaları “aslında bir doktrin

91 Aydemir, *İkinci Adam* I,333.

92 Aydemir, *İkinci Adam* I, 462.

93 Aydemir, *Tek Adam III*, 174,175. Şevket Süreyya Aydemir’in sıklıkla müracaat ettiği “antuzyazm” kavramı ve “inkılâp heyecanı” hususundaki görüşlerinin ayrıntılı bilgileri için bk. Şevket Süreyya Aydemir, “İnkılâp Heyecanı (Antusiasim)”, *Kadro*, Şubat 1932, 5-8.

94 Aydemir, *İkinci Adam* II, 55.

95 Aydemir, *Tek Adam III*,435. 1925 yılında TKP davasından yargılanan Aydemir, mahkeme sırasında “inkılâp” kelimesi müracaat ettiğinde, mahkeme başkanı Ali Çetinkaya’nın: “*İnkılâp mı? Bu ne mugalata! İnkılâp bitti, bu memleket inkılâbını bitirdi*” şeklinde fevran ettiğini nakleder. Oysa Aydemir’e göre inkılâp yaşamaya devam ediyordu ama “bazı insanlar bu inkılâbın önünde değil arkasından yürüyordu”. Bk. Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 316.

96 Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 356. Aydemir’e göre Türk inkılâbı elbette bitmemişti. Aydemir, bu problematiği 30’lu yıllarda *Kadro* dergisinde kaleme aldığı “İnkılâp Bitti mi” yazısında tartışmıştır. Bk. Şevket Süreyya Aydemir, “İnkılâp Bitti Mi?”, *Kadro*, Mart 1932, 5-10.

97 Aydemir, *Tek Adam III*, 455. Aydemir 6 oka dair değerlendirmelerde genelde Recep Peker’e referans verir çünkü onlara göre Peker, Kadro hareketini bitiren ve 6 oku Kadronun prensiplerine ikame etmek isteyen kişidir. Yakup Kadri bu hususta şu sözleri sarf etmiştir: “Recep Peker, “kadro” sözünden rahatsız olmuş bu ona sosyalist bir tını uyandırmış oysa bizim “kadro” hareketimiz, onun ne olduğu belirsiz 6 ok flamasından daha önemliydi çünkü esasları anlatılacaktı. Devletçilik mecliste bile anlanmadı, bunun ekonomik bir sistem olduğunu izah edemedik. Anlayanlardan bir kısmı ise monopolist, bir kısmı ise affairistlerdi bunlar devlete sırtını yaslayıp kendi menfaatlerine çalışan tiplerdi”. Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Politikada 45 Yıl*, (İstanbul: İletişim Yay. 8.B, 2013), 88.

adamı olmayan” fakat devrin akışını ve az gelişmiş bir ülkenin hızlı bir kalkınmaya ve düzenlemeye olan ihtiyaçlarını hisseden bir şahsiyetin “ruh ve fikir” yoğuruluşlarını gösterdi.⁹⁸ CHP programına ve anayasaya girmesine rağmen devletçilik, bir “siyasî edebiyat” konusu olarak kalırken bir iktisadî sistem olarak devrin önde gelen politikacıları tarafından tam benimsenemedi.⁹⁹ Mesela, Recep Peker 1935 kongresinde “artık liberal devletten ulusal devlete geçiyoruz” diyordu ancak mevcut 1924 anayasası liberaldi. Mahmut Esat Bozkurt, devletçiliğin “devletin ekonomik faaliyetlerde şiddetli kontrol yetkisi”, “devlet sosyalizmi” olduğunu söylüyordu fakat bu tanım Atatürk’ün Afet İnan’a dikte ettirdiği “devletçilik” mevhumuyla tamamen çelişiyordu.¹⁰⁰ İktisadî yapının, hukukî yapıdan ayrı düşünülmeceğini ileri süren Aydemir’e göre mevcut anayasa “Millî Kurtuluş Hareketine” uygun bir iktisat sistemi ya da devlet sosyalizmi inşa edilemezdi.¹⁰¹ Recep Peker CHP’nin 1935 kongresinde “halkçılık klişeden ibaret değildir... Türkiye’de sınıf yoktur, sınıf kavgası yoktur. Mıntıka taassubu, derebeylik, ağalık, aile, cemaat imtiyazı yoktur” sözleri ile halkçılığın prensiplerini izah etmişti ama Aydemir’e göre bu sözler de dönemin gerçeğini yansıtmamaktaydı. Halkçılık ilkesindeki idealizm toplumun gerçek yapısı ve gelişme istikametleri ile çelişiyordu¹⁰² ve “sınıfsız, kaynaşmış bir millet ülküsü” elbette uygulanamadı.¹⁰³ Zira “sınıflaşmamama” ya da “sınıfsızlık” bir özlem veya soyut bir düşünce olamazdı, bunu gerçekleştirebilmek için anayasada iktisadî ilişkilerin devlet eliyle düzenlenmesini gerektiren maddelere ihtiyaç vardı.¹⁰⁴ Özetle millet yapısını yeniden ve bütün “geri asyaî kalıntılarından” arıtarak kurtarma ülküsü ya da “tarihî zorunluluğu” yarım kalmış, mevcut çelişmeler yeni nizamı eskisinden de daha güçlü bir şekilde sarmıştı.¹⁰⁵

Aydemir’in erken cumhuriyet döneminin sosyo-ekonomik politikalarına dair tenkitleri de oldukça şiddetli olmuştur. Aydemir’e göre cumhuriyetin kurulması, hilafetin kaldırılmasıyla inkılâp zemini tesviye edilmiş ama inkılâp ihtiyacı sona ermemişti çünkü Türkiye “ilkel bir iktisatın hiçliği” ve “orta çağ kalıntıları” içinde yaşayan “dünkü sömürgeydi”.¹⁰⁶ Atatürk ise toplum yapısında ve toplum düzeninde “halka rağmen” temel müdahalelere girmiş ancak inkılâptan beklediği tüm sonuçlara varamamıştı. Mesela toprak ilişkileri, iş ilişkileri, eğitim ve sağlığın toplum ölçüsünde düzenlenmesi nizam altına alınmış değildi.¹⁰⁷ Yeni Türkiye “gerçi özgür, müstakil” olsa da, haraptı, sermayesizdi, bankacılık, demiryolları işletmeleri, dış ticaret yabancılara tekelindeydi, köylüler faizcilerin eline düşmüştü.¹⁰⁸ Bu minvalde Aydemir

98 Aydemir, *Tek Adam III*, 449.

99 Aydemir, *İkinci Adam I*, 399.

100 Aydemir, *Tek Adam III*, 451.

101 Aydemir, *Tek Adam III*, 342.

102 Aydemir, *Tek Adam III*, 448.

103 Aydemir, *Tek Adam III*, 251.

104 Aydemir, *Tek Adam*, 341.

105 Aydemir, *İkinci Adam II*, 55.

106 Aydemir, *İkinci Adam I*, 292.

107 Aydemir, *Tek Adam III*, 251.

108 Aydemir, *İkinci Adam II*, 343.

erken cumhuriyet döneminde demiryollarının “millileştirilmesi” ve yeni demiryollarının devlet eliyle inşa edilmesi sürecinden ve süreci üstlenen dönemin Başbakanı İsmet İnönü’den sitayişle bahsederken, “aynı azim ve enerjinin” niçin ziraat ve köy işlerinde, doğunun “ilk çağ öncesi hayatını” tasfiye etmede kullanılmadığını sorgulamıştır.¹⁰⁹ Hâlbuki Atatürk’ün “köylünün önemi” üzerine muhtelif atıfları vardı ancak onun köylü hususundaki direktifleri ile bu talimatların hayata geçmesi arasında ters orantı oluşmuştu.¹¹⁰ Köy ve ziraî siyaset alanında 1923-1938 arasında aşarın kaldırılmasından başka¹¹¹ ne bir hamle ne de hangi istikametlerde nasıl yürütüleceği izah edilmiş bir tarım politikası yoktu.¹¹² Böyle olunca da ziraî siyasette etkili, ziraî alanda olumlu netice sağlanamazken, “liberalizm bile denemeyecek bir karışıklık” içinde köy oluruna terk edilmişti.¹¹³ İşçi meselesinde de gerekli adımlar atılamamıştı. Atatürk “erbab-ı mesainin huzur ve emniyeti” şiarını ortaya koymuştu ancak dönemin iş kanunu işçinin iktisadî mücadelesinin koruyucu dayanaklarına sahip değildi. Bir zümre ve sınıf olarak işçinin haklarını meclise getirecek, savunacak sendikal bir mevzuat ya da grev hakkı yoktu. İşçinin toplu sözleşme hakkı da yoktu böyle olunca işçi ile işveren arasındaki ihtilaf işverenin lehinde sonuçlanıyordu. Bilhassa özel teşebbüslerde kadın ve kız işçilere dair “kötü muameleler” mevcuttu ve işçiler fabrikatörler, külhanbeyler ve kabadayıların insafına kalmıştı.¹¹⁴

Aydemir’e göre erken cumhuriyet döneminin “en hazin başarısızlığı” bir sosyo-iktisadî mesele olarak gördüğü “doğu sorunu” politikaları olmuştur. Bu noktada dönemin Başbakanı İsmet İnönü’ye yüklenen Aydemir, doğuda yer alan Kürt isyanlarının muhtelif zamanlarda bastırıldığını ancak çözülemediğini çünkü “Kürt yoktur Türk vardır” perspektifiyle ve “inzibat ve idare” merkezli siyasetle bu sorunun bertaraf edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Aydemir’e göre bölgede kökten bir ıslahat yapılmalı, bölgenin demografik yapısı değiştirilmeli, bölgede yer alan “cismani derebeyliği” temsil eden ağalık ve “ruhani derebeyliği” temsil eden şeyhlik müesseseleri tamamen tasfiye edilmeliydi. Ayrıca bölgeye “feodal kalıntılar” yerine iskân politikasıyla göç ettirilenlerin toprak mülkiyetlerin kanunî güvencelere alınmalı, güvenlik sıkıntıları bertaraf edilmeli ve bölgede kamulaştırmalar yapılmak ve toprak dağıtılmak suretiyle küçük mülkiyet sahipliği temin edilmeliydi. Buna mukabil, sorunu “topyekûn millî dava” olarak görmeyip salt askerî ve idarî tedbirler yürüten yönetim bunların hiçbirisini başarmadı. İskân ettirilenler ise, idare-i maslahat politikalarıyla geri döndüler hatta feodal unsurlara tapu

109 Aydemir, *İkinci Adam I*, 366. Aydemir’e göre hiç bir dış yardım almadan yapılan demiryolları, büyük bir başarıydı. Zira cumhuriyet hükümeti eski imtiyazlı şirketlerden hatta çok yerde gişe biletçiliklerinin bile Türklere layık görülmeyle azınlıkların çalıştırıldığı bir kadro ya da kadrosuzluk teslim almıştı. Bk. Aydemir, *İkinci Adam I*, 431.

110 Aydemir, *İkinci Adam II*, 301.

111 Aydemir aynı demiryolları siyasetinde olduğu üzere aşarın kaldırılmasından sitayişle bahsetmektedir. Aydemir’e göre aşar sadece iktisadî değil sosyal de bir sorundu. Aşar toplayacak mültezim mütegalibe oluyordu. Tanzimat’tan sonra muhasıllık gelse de sorun fiiliyatta devam etmişti ve aşar kaldırıldığında köylü bile “devlet bu vergiden nasıl mahrum kalacak, 1-2 sene sonra bu vergi geri gelir” diye düşünmüştü. Bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 316.

112 Aydemir, *İkinci Adam II*, 318.

113 Aydemir, *İkinci Adam I*, 358.

114 Aydemir, *İkinci Adam II*, 360.

vermek suretiyle nüfuzlarını daha da tahmin ederek “doğuyu ıslah etmek” ve “Türkleştirmek” sloganlarını yenilgiye uğrattılar.¹¹⁵

Aydemir, erken cumhuriyet döneminin eğitim politikalarını da eleştirmiştir. Ona göre cumhuriyet dönemi, eğitimde “teknik okullar” ve “köy enstitüleri” dışında az gelişmiş bir ülkenin ihtiyaçlarına cevap verememiştir. 1933’te yapılan üniversite tensikati ise esasta doğru olsa da usulde yanlış yürütülmüştür. İstanbul Üniversitesi bir Osmanlı müessesesi olarak kalmış, devrimlere ilgisiz davranmış ve “genelde muhtariyet” duvarına sığınmıştır. Medreseleri, şeriyeye mahkemelerini kapatan “inkılâp önderleri” bu “muhtariyet duvarına” tahammül edemiyordu. Aydemir bu argümanlara istinaden tasfiyeyi haklı bulur ancak her ne kadar İsmet İnönü’nün tasfiye komisyonuna “ şahsi meselelerinizi karıştırmayın” demesine rağmen, Atatürk’ün Malche’ye¹¹⁶ müdahalesiyle de birlikte, üniversitenin yarısından fazlası işinden atılmış, bazı “çok değerli” hocalar tasfiyeden nasibini almıştı.¹¹⁷ Üniversitelerde “eskiliğin”, geleneğin Avrupa’daki üniversitelerin “iftihar sermayesi” olduğunu dile getiren Aydemir, Türkiye’de oldukça geç oluşturulduğunu ifade ederken, medreselerin “zamana ayak uyduramayarak” üniversitelere dönüşemediğini belirtir.¹¹⁸ Nazi Almanya’sından gelen hocalarla birlikte ise İstanbul’da “dünya ölçüsünde bir üniversite” yapma fırsatı belirmiş olsa da¹¹⁹, “bin bir türlü şark oyunuyla” bu hocalar kaçırılmış ve Atatürk’ün de kendi ifadesiyle üniversite deneyinde başarısız olunmuştur.¹²⁰

Aydemir’in Atatürk döneminin sosyo-ekonomi politikaları ve eğitim politikalarına dair eleştirilerinde, dipnotlardan da anlaşılacağı üzere, genelde eleştiri oklarını İsmet İnönü’ye yönelttiği müşahede edilecektir. Metinlerinde Türk sağının cumhuriyet dönemi politikalarını eleştirirken, Atatürk’ü parantez dışında bırakan ve İnönü’yü hedef gösteren tarihyazımını andıran bir tutum hissedilebilir. Ancak İnönü’ye bakış açısı Türk sağından tabiatıyla farklılık gösteren Aydemir’in, Atatürk’ü zımnen de olsa tenkit ettiğini görmek mümkündür. Aydemir’e göre Atatürk “teferruatçı” bir adam değildir, devletçilik, sanayi, planlama, planlı ekonomi

115 Aydemir, *İkinci Adam I*, 315-319. Aydemir Doğu meselesinin serencamı hakkında şu sözleri ileri sürmüştür: “Biz doğuyu hiçbir zaman tam anlamıyla fethetmiş değildik...Tanzimat’a kadar devlet müesseseleri seyfiye, ilmiye bu gölgeye yerleşmemişti. Hep devlete mukavemet vardı, direnç halktan değil aşiretlerden geliyordu. Abdülhamit bu nizamı daha da güçlendirmişti. Mutkili Musa gelen geçenden haraç alırdı ve biz bu adamı katılmadığı halde Erzurum kongresinde aza yaptık!! 1925ten sonra ise ancak askerî ve idarî tedbirler oysa sorun sosyaldı... 1925-1938 arası hükümetin ağalara tutumu daima ricatli ve gelişmelidir!”. Bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 77-78. Aydemir hatıratında Tunceli için de şu ifadeleri kullanmıştır: “Dersim, Türkiye’nin içinde fakat Türkiye’den ayrı bir parçaydı. Haritalarda bizim görünürdü. Fakat hiçbir zaman bizim olmamıştı. Ne yol verir ne kervan geçirirdi. O da kendi ağalarının kendi şeyhlerinin elinde, kendi adetleri kendi kanunları ile dilediği gibi yaşardı. Etrafında köyler, kasabalar hem devlete hem Dersim’e vergi verirdi... Buralar güya bizimdi ve düşman henüz uzaktaydı”. Bk. Aydemir, *Sıyu Arayan Adam*, 75.

116 Atatürk tarafından Türkiye’ye davet edilen İsviçreli pedagog Malche, üniversite reformu için görevlendirilmiştir. 1933 üniversite tensikati için bk. Horst Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu*, çev. Aykut Kazancıgil- Serpil Bozkurt (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1999).

117 Aydemir, *İkinci Adam II*, 372-375.

118 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 428-429.

119 Aydemir, *İkinci Adam II*, 376.

120 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 429.

gibi konularda “sadece yukardan nezaret eden bir adamdır”, meselenin teferruatı ile hiç ilgilenmemiştir.¹²¹ Atatürk bir aksiyon adamıydı ve inkılâpçılık onun mümeyyiz vasfıydı, o hiçbir zaman hükümet ya da büro insanı olmamıştı. Zaten hükümetçilik “inkılâpçı bir aksiyon değil” bir icra işidir ve hükümetçi ancak “inkılâbın emrinde olarak” inkılâbın kanunlarını yürütecek bir fonksiyonu ifa eder. Bu minvalde inkılâpçı Atatürk’ün hükümetçisi İsmet İnönü oldu ve Atatürk bir hükümet adamı gibi icranın günlük işleri ile ilgilenmedi.¹²²

İcranın günlük işleri ile ilgilenmeyen Atatürk 1930’lu yıllarda, “aktif hayat çarklarından, devlet meseleleri çatışmalarından” gittikçe çekilmiş, halkın ona biçtiği “efsane kahraman libası”¹²³ ve büründüğü “resmi heybet” içinde gittikçe kendi içine gömülmüştü.¹²⁴ Böyle olunca “yeni nizamın dinamizmi” Atatürk’ün sağlığında, hele onun son yıllarında, hem fikrî alanda hem de aksiyon alanında hızından çok şeyler kaybetmişti.¹²⁵ Serbest Cumhuriyet Partisi tecrübesi göstermişti ki, hükümet halkı ihmal etmişti¹²⁶ ve Atatürk partisinin halk nezdindeki durumu hakkında yeteri kadar bilgi sahibi değildi.¹²⁷ Memleket “nice Derviş Mehmetler” yetiştirme istidadındaydı çünkü sosyal yapı değişmemişti, şehir ve kasabalarda irtica “teneffüs alanı” buluyordu. CHP ise “dinamik gençler, inkılâpçı aydınlarla” değil bürokratlar ve mahalli menfaat gruplarıyla teşkilatlanıyordu.¹²⁸ Atatürk halk ile temasını kesmiş¹²⁹, kendisini “bütün ihtirasıyla birlikte” yarı akademik çalışmalara vermişti yani aksiyondan çıkıp “verimsiz bir masa başı” işine girişmişti.¹³⁰

3- Aydemir’in Tarihî Metinlerinde İnönü Dönemi Eleştirileri

Atatürk’ten sonra cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü, Aydemir’in nitelemesiyle “İkinci Adamdır.” Aydemir’e göre İnönü gerçek bir savaşçıydı, kendisine bir gün; “Savaş kumandanın

121 Aydemir, *Tek Adam III*, 372.

122 Aydemir, *İkinci Adam I*, 120. Erken cumhuriyet döneminin öncülerinin rollerinin analiz edildiği bu iktibasta Aydemir, “bürokrat” zihniyeti açıkça eleştirmese de eserlerinin birçok yerinde bürokrat zihniyet ile inkılâbın uyuşmadığını dile getirir. Mesela 1924 anayasasını eleştirirken şu ifadeleri kullanmıştır; “Devrim sona ermemişti ancak bu anayasa Bab-ı Ali kokuyordu. Hükümet bürokrat düzende kuruldu ve bürokrasi devrimin dinamizmini yendi. Klasik manada demokraside çoğunluğun oyu önemlidir oysa devrim azınlığın iradesinin çoğunluğun iradesine hâkim olması demektir.” Bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 55.

123 “Mustafa Kemal artık fevkelbeşerdi, o bundan memnun muydu hem evet hem hayır, halk çünkü tarih sevmey, destan sever ve bu destanın kahramanı oydu, kahraman artık bir daha hareket noktasına dönemez”. Bk. Aydemir, *İkinci Adam I*, 272.

124 Aydemir, *Tek Adam III*, 372.

125 Aydemir, *İkinci Adam II*, 51.

126 Aydemir, *Tek Adam III*, 393.

127 Aydemir, *Tek Adam III*, 390.

128 Aydemir, *Tek Adam III*, 394.

129 Aydemir, *Tek Adam III*, 379.

130 Aydemir, *Tek Adam III*, 539. Aydemir burada 30’lu yılların dil ve tarih alanında yapılan reformları işaret etmektedir. Aydemir hatratında dil ve tarih alanındaki tezlere, Atatürk’ün “asil bir ilim hasreti” olarak nitelemesine rağmen müstehzi yaklaşmıştır. Aydemir’e göre Atatürk de aslında bu tezlerin farkındaydı ama “tarih içindeki bütün yüz milyonlar bir satranç tahtasındaki gibi” oynuyordu diyerek ekler: “Bunda bizim bilmediğimiz, bizim anlamadığımız, hatta bizden sakladığı bir sır, bir zevk, bir ruh tatmini olsa gerekir”. Aydemir, *Sıyrı Arayan Adam*, 370.

kafasında kaybolmadıkça, yenilgi tamamlanmış ve savaş sona ermiş değildir. Millî Mücadelede biz bu savaşı, hiçbir zaman kafamızda kaybetmiş duruma düşmedik”¹³¹ sözlerini sarf etmişti. Buna mukabil İnönü, “nizam dışı” hareketlerin coşkun bir öncüsü ve “heyecan adamı” değildi.¹³² “Kendisini kolayından ortaya atmayan”, kavga ve mücadeleye “kesin kazanılacağı” düşündüğü anda giren bir adamı bundan ötürü onun hayatında ne Enver’in çete maceraları ya da Atatürk’ün Libya direnişi gibi tecrübeler yoktu, o harita ve pergelle silahtan daha yakın arkadaşı.¹³³ Uyumlu birisi olduğu için Enver¹³⁴ gibi “sert, tartışma kabul etmez, kapalı” karakterde birisinin yanında çalışabilirken, Atatürk ve Karabekir gibi Alman askerî otoritesi ile çatışmaya girmemiş hatta Alman komutanlar kendi aralarında ihtilafa düştüklerinde, Enver Paşa tarafından uzlaştırmak için görevlendirilmişti.¹³⁵ Hükümet adamı olan İnönü, Atatürk gibi doktrin adamı olmamış, hayatı boyunca doktriner işlerle uğraşmamıştı.¹³⁶ Cumhurbaşkanı İnönü ise hiçbir zaman “topyekûn hamlenin” adamı olmamış, adına hükümet denilen, dokunulmaz bir hiyerarşi düzeni olan statik nizamın içinde kalmış, her daim klasik mevzuatı, dalgalar yaratacak müdahalelere tercih etmişti. Bundan ötürü ıslahatı da “ancak dar çerçevede alan” şekilci ve tekamülcü bir cumhurbaşkanı olmuştu.¹³⁷

Aydemir’e göre İnönü döneminin en önemli misyonu “Atatürk’ü ikmal etme” idi. Bu dönemde Atatürk’ün sadece devamı değil “tamamlanması” lazım geliyordu. Bir doktrin adamı olmayan İnönü’den elbette doktrincilik beklenemezdi ama toprak devrimi gerçekleştirilebilir, sınıf hâkimiyetine, oligarşi sömürgeciliğine, eşraf-ayan türediliğine son verilebilirdi. Devletçilik genişletilerek büyük tesisler yaratılabilir ve klasik manada bir kapitalizme ve sınıf kavgalarına meydan verilmeyebilirdi. Laiklik derinleştirilebilir, “batıdan kopya eğitim” yerine devrimci bir eğitim uygulanabilirdi. Atatürk döneminde köylüye “dokunulmamıştı”, doğudaki sosyo-ekonomik problemleri ise devam ediyordu. Bundan ötürü “millî şef” nizamı ile halkçı, laik, inkılâpçı özetle müdahaleci bir “millî cumhuriyet” tesis edilmeli, inkılâp dinamizmi sağlanmalıydı.¹³⁸ Aydemir burada İnönü döneminden beklentilerini aktarırken esasında İnönü dönemi eleştirilerini en baştan tasnif ediyordu. Tenkitleri de beklentileri ile mütenasip olacaktı.

İnönü’nün cumhurbaşkanlığının ilk yılları, II. Dünya Savaşı’nın başlamasına tesadüf etti. Aydemir yazınında, İnönü’nün Türkiye’yi savaş dışı bırakmasından büyük bir övgüyle

131 Aydemir, *Tek Adam II*, 484.

132 Aydemir, *Tek Adam III*, 102.

133 Aydemir, *İkinci Adam I*, 6.

134 Aydemir, Enver Paşa’yı överken bazen İsmet İnönü’ye de müracaat eder. Mesela İnönü’nün Enver Paşa için; “şahsi meziyetleri ile iyi bir asker, iyi bir subay, iyi bir insan olarak toplumun kusur olarak bildiği unsurlardan insanın tasavvur edemeyeceği kadar nasibi olmayan bir tiptir. Asker vasıfları bakımından vazife sever, çalışkan ve korku nedir bilmez. Müstesna kahraman olarak askerliğin aradığı ölçülerin en yukarı seviyesinde yer almıştır”. Sözlerini aktarmıştır. Bk. Aydemir, *Enver Paşa III*, 71.

135 Aydemir, *Tek Adam III*, 102.

136 Aydemir, *İkinci Adam I*, 393.

137 Aydemir, *İkinci Adam II*, 224-225.

138 Aydemir, *İkinci Adam II*, 54-59.

bahsetti.¹³⁹ Buna mukabil Aydemir, Türkiye'nin II. Dünya Savaşı sürecindeki bazı politikaları tenkit etmekten imtina etmedi. Aydemir'e göre II. Dünya Savaşı Türkiye için iktisaden "çok elverişsiz" bir zaman tesadüf etmişti. Atatürk döneminden tevarüs eden idarî ve ekonomik yapı çok zayıftı ve "enerji ile teşkilat bütünlüğü" isteyen hallerde mevcut yapının "ilkelliği" tezahür ediyordu.¹⁴⁰ Türkiye'nin dövizî yetersiz, dış yardım ve istikrazları kabil olmayan, fakir ve ziraî alanda sermaye birikmesi göstermeyen bir iktisadî yapıyı haizdi.¹⁴¹ Bu olumsuz şartlarla birlikte, II. Dünya Savaşı öncesinde şartlar artık cephe veya cephe arkası bölüntülerini kaldırmış, "topyekûn harp sistemi" gelmişti.¹⁴² Devletin "siyasî, askerî, ekonomik, moral" bütün kaynaklarının savaşa kanalize olmasına işaret eden "topyekûn harp" hazırlığı savaş öncesi barış dönemlerinde yapıldı ancak Türkiye'de "ne hükümet ne de aydınlar ne de ordu" I. Dünya Savaşından sonra oluşan harp kavramları ve harp ekonomisi bilgilerini haiz değillerdi. Bundan ötürü II. Dünya Savaşı esnasında seferberlik hazırlıkları I. Dünya Savaşı seviyesindeyken, "topyekûn harp" perspektifli bir örgütlenme söz konusu olmadı.¹⁴³ Her ne kadar Refik Saydam gibi "a dan z ye her şeyi değiştireceğiz" diyen Başbakanlar olduysa da bu sözler "zaruretleri" harekete geçiriyor ama "imkânları" harekete geçirmiyordu.¹⁴⁴ Mesela İnönü'nün Ticaret Bakanı Behçet Uz "iktisadî bir anarşi" getirmiş¹⁴⁵, fiyatlar üzerindeki murakabeyi kaldırmıştı bu durum mesela buğdayın bir anda 10 kat pahalalanmasına sebebiyet vermişti.¹⁴⁶ 1908 tipi iktisadî hürriyet savaş şartları ile birlikte fiyat spekülasyonunu getirmiş, memlekette yeni haciağaların" türemesine ve kontrolsüz dalgalanmalara zemin hazırlamıştı.¹⁴⁷ Çok tartışılan "varlık vergisi" zaruriydi ama verginin çıkartılmasına mezkûr olumsuzluklar neden olmuştu.¹⁴⁸ Aydemir II. Dünya Savaşı esnasında çıkarılan ve çok tartışılan bir diğer uygulama olan "Millî Korunma" kanunu da desteklemiş ancak kanunun mevcut anayasa ile çelişkili olduğunu, anayasanın serbest tedarike, satış haklarına ve mülkiyet haklarına devletin

139 Aydemir'e göre Türk hükümetinin izleyebileceği tek yol, kendi kabuğu içinde vaziyet almak ve savaş dışı kalmanın çarelerini aramaktır. İnönü zekâsı ile bunu başardı. Bk. Aydemir, *İkinci Adam*, 135.

140 Aydemir, *İkinci Adam II*, 201.

141 Aydemir, *İkinci Adam II*, 132.

142 Aydemir, *İkinci Adam II*, 72.

143 Aydemir, *İkinci Adam II*, 203-208. Aydemir bu meseleyle şahsen ilgilenerek ilgili makamlara raporlar yazdığı ancak raporların bürokratik engele takıldığını ifade ederek şu sözleri sarf eder: "Geri ve örgütsüz ülkede bu alanda başvurulmak istenen zorunlu tedbirler de daima bürokrasinin duvarlarına vurarak yıpratılmış ve tesirsizleştirilmiştir... Atatürk devrinin de geçmiş olmasına rağmen biz henüz Osmanlı çöküntüsünün kalıntıları üstünde çalışıyorduk, gerilik ve bürokrasinin pis tortularından temizlenmiş değildik!". Bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 72.

144 Aydemir, *İkinci Adam II*, 224.

145 Aydemir, *İkinci Adam II*, 344.

146 Aydemir, *İkinci Adam II*, 224.

147 Aydemir, *İkinci Adam II*, 229-230.

148 Aydemir, *İkinci Adam II*, 229. Aydemir, Varlık Vergisi mükellefi Musevi asıllı Avram Galanti ile bu konuda tartışırken şu ifadeleri kullanmıştır. "Bizim asırlarca dökülen kanımızla, sizin bu sefer vereceğiniz iki yüz milyon kağıt liralık varlık vergisini karşılaştırırsak ve buna hatta bir 'kan vergisi' desek, hesaplaşmamız acaba çok zalimane olur mu... Sizin şu bir avuç vergi fazlanızı karşılaştıracağımıza, sizin biriken servetlerinizle, bizim biriken kan ve askerlik haklarımızı teraziye koyarak hesaplaşalım. Eğer biz haksız çıkarsak, vergileriniz silinsin". Bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 236.

müdahalesine karşı olduğunu dile getirmişti.¹⁴⁹ Burada kuşkusuz Aydemir'in tenkit ettiği husus, devlet müdahalesi değil 1924 anayasasının söz konusu niteliği olmuştur.

Atatürk dönemi ziraat politikalarını eleştiren Aydemir, İsmet İnönü'nün de cumhurbaşkanlığı sürecindeki tarım siyasetini tenkit etmiştir. Aydemir'e göre ziraî mesele millî bir meseledir, onu rejim davasından ayırmak mümkün değildir ancak Türk İnkılâbı sürecinde köy, köylü, ziraî yapı meseleleri hiçbir zaman “ne düşünürünü ne de hareket adamını” bulmuştu. İnönü “ne inkılâpçı ne de ıslahatçı” zaviyeden dokunulmamış bir köy mirası almıştı; yorgun bir toprak, ilkel bir ziraî yapı, kaybedilen ormanlar, kötü kullanılan meralar, toprak üstünde ağalık gibi sorunlar mevcuttu. Devrimin köye girmesi için köyün sosyal yapısında inkılâpçı müdahalelerle, inkılâpçı bir düzen uygulanmalıydı, ağalık, beylik, faizci olduğu müddetçe üst yapıda ne kadar değişiklik olursa olsun, inkılâbın köye sirayet etmesi beklenemezdi.¹⁵⁰ Ancak Aydemir'e göre Atatürk'ün Başbakanı iken ziraî alanda başarılı olamayan İnönü, “millî şefliği” döneminde de başarısız olmuştu. Köylü sermaye birikmesi sağlayamamış, yanlış fiyatlarla “beli bükülmüştü”.¹⁵¹ Bununla birlikte esas sorun “toprak reformu” meselesi idi.

Aydemir'e göre 1923-1950 arası dönem toprak kanunu açısından “hazin bir başarısızlık” örneği olmuştu.¹⁵² Meclis toprak kanununa daima şüphe ile bakmış¹⁵³, toprak reformu söz konusu olduğunda, hemen “Bolşeviklik” ithamı ile reaksiyon vermişti.¹⁵⁴ Ancak nasıl ki tek parti rejimi hilafetin kaldırılması, alfabe reformu gibi meselelerde “olağanüstü” yetkilerini kullandıysa, toprak meselesinde de kullanmalıydı. Mecliste toprak reformuna muhalefet vardı ama tek parti rejimi de bunun için vardı. Sarıklı hocalar şapka inkılâbını nasıl alkışlamışsa, meclistekiler de toprak reformunu alkışlamak zorunda kalacaktı. Bu meselenin müsebbibi Atatürk ve İnönü'nün doktrin adamı olmayışından ötürü partinin ideolojisini düzenlemeyerek inkılâpçı bir öncü kadro yetiştirmemesi oldu.¹⁵⁵ Aydemir bu hususta dönemin Tarım Bakanı Şevket Raşit Hatipoğlu'nu müstesna görmekteydi. Ona göre Hatipoğlu, toprak meselesini ciddiye alıp meseleye ilmî zaviyeden bakan ender kişilerdendi.¹⁵⁶ Ancak onun hazırlanmasında oldukça emeği olduğu, dönemin çok tartışılan ve mecliste başka bir partinin doğuşunu işaret edecek olan “Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu” ölü doğan bir yasaydı.¹⁵⁷ Meclisin çoğunluğu tasarının aleyhindeyken, topraklandırma komisyonunda hükümet azınlıktaydı¹⁵⁸ ve kanun çıktıktan hemen sonra muhalefet zaten ölü doğmuş yasayı tadil etmeye çalıştı. Hâlbuki 1923-1924 döneminde olduğu gibi parti “şef” isterse ve biraz da isteğini “dikta” haline getirirse,

149 Aydemir, *İkinci Adam II*, 214.

150 Aydemir, *İkinci Adam II*, 60-63.

151 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 117.

152 Aydemir, *İkinci Adam II*, 338.

153 Aydemir, *İkinci Adam II*, 329.

154 Aydemir, *İkinci Adam II*, 347.

155 Aydemir, *İkinci Adam II*, 352-354.

156 Aydemir, *İkinci Adam II*, 334.

157 Aydemir, *İkinci Adam II*, 350.

158 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 127.

gereğini yapardı ama artık şef o dönemdeki gücünde değildi.¹⁵⁹ Aksine İnönü “idealist” Tarım Bakanı Hatipoğlu yerine tasarıya muhalefet eden toprak ağası Cavit Oral’ı bakan atamadı ve yeni bakanlar birlikte kanunu “işlemez” hale getirecek değişiklikler gerçekleşti.¹⁶⁰ Bu değişikliği “ricat” olarak değerlendiren Aydemir, müstakbel bir seçimde toprak ağalarının ve onların emrindeki kalabalıklarının oyları üzerinde bir kaygıya işaret ederek¹⁶¹ “bürokrat ve oportünist” zihniyetin, inkılâpçı karar adamlarını yendiğini¹⁶² ve CHP’nin 1945 yılında toprak reformu bakımından “büyük imkanları” kaybettiğini düşünmekteydi.¹⁶³

1945 yılı Modern Türkiye tarihi açısından önemliydi zira “çok partili hayata dönüşün”¹⁶⁴ adımları atılmıştı. İsmet İnönü 19 Mayıs 1945 nutkunda, cumhuriyet rejiminde bulunan siyasi sistemle halk hükümetinin her bakımdan gelişeceğini ve siyasi/kültürel hayatta demokrasi ilkelerinin daha fazla yer tutacağını taahhüdünü vermişti.¹⁶⁵ Nutkun hemen akabinde CHP içerisinde Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan “dörtlü takrir” vererek siyasi hakların ve halk idaresinin önündeki sınırlayan engellerin ortadan kalkmasını talep etti. Talep reddedildi ancak daha önce toprak reformu ile başlayan ve dörtlü takrir ile tebarüz eden parti için muhalefet, istifalar ya da ihraçlar yoluyla farklı bir siyasî partinin doğuşuna zemin hazırladı.

“Çok partili rejim, başlı başına, ne iyidir, ne de fenadır” diye düşünen Aydemir¹⁶⁶ ise demokratikleşmenin zamanlamasını şu sözlerle doğru bulmuyordu. “Açıkça söylemek gerekirse 1945’te çok parti sistemine geçmek işini daha sonraya bırakarak çok cepheli ve topyekûn bir inşa işine geçebilseydi, başlayan dış yardımlar ve millî enerji seferber edilseydi, biz bugünkü sosyal-politik-ekonomik çelişme ve çatışmalara düşmeyebilirdik. Yani çok partili sisteme geçiş, bir devre daha bekleyebilirdi.”¹⁶⁷ Batı anlamında demokratik bir seçime gitmek, bunun için yeni seçim kanunları getirmek, “kalabalıkların ve oy çoğunluğunun hürriyet ve hâkimiyetini” müjdelemiş ve “aşırı bir demokrasiye” yol açmıştı.¹⁶⁸ İnkılâpları hoş görmeyen ama sesini çıkaramayanlar artık reaksiyon gösterecek, II. Dünya Savaşı’nın vergileri sorulacaktı. Artık “Nurcular, Ticaniler” sahnedeydi ve ağalar, şeyhler “cihada gider gibi” sandığa gidecekti.¹⁶⁹ Kimse İsmet Paşa’nın Türkiye’yi savaş dışı bırakmasındaki “insanüstü başarısına” bakmazdı

159 Aydemir, *İkinci Adam II*, 354.

160 Aydemir, *İkinci Adam II*, 350. İnönü, dönemin Başbakanı Şükrü Saraçoğlu’nun, Hatipoğlu yerine toprak reformuna muhalefet eden Adnan Menderes’i bakan yapmayı düşündüğünü söylemiştir. Bk, Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 117.

161 Aydemir, *İkinci Adam II*, 350.

162 Aydemir, *İkinci Adam II*, 354.

163 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 129.

164 1908 yılında II. Meşrutiyetle açılan mecliste “çok partili” hayat mevcuttu ayrıca kısa süreli de olsa cumhuriyet döneminde farklı siyasi partiler kurulabildi. Bundan ötürü “çok partili hayata geçiş” yerine “çok partili hayata dönüş” ibaresi tarihi gerçekliğe daha uygun görünmektedir.

165 Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi* (İstanbul: Timaş Yay. 2010), 229-230.

166 Şevket Süreyya Aydemir, *Lider ve Demagog*, 14.

167 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 344.

168 Aydemir, *İkinci Adam III*, 16.

169 Aydemir, *İkinci Adam II*, 480.

hatta bu başarı unutulmuştu çünkü bunu değerlendirmek bir “akıl işiydi” ve kalabalıklar “akıl ölçüsünden” anlamazlardı.¹⁷⁰

Aydemir “demokrasiye geçiş” hususunda İnönü’nün kararının sebebini de sorgulamaktaydı. Aydemir, İnönü’nün 1944 yılında taklit olmayan, kendi bünyesine uygun olan birlik ve beraberliği misyon edinen “Türk tipi demokrasi” vurgularını gündeme getirirken, klasik demokrasinin “birlik ve beraberliğe” değil murakabe sistemine dayandığını bundan ise batı tipi bir demokrasi çıkarılamayacağını savundu.¹⁷¹ “Millî Şef” sisteminin olduğu yerde İnönü’nün yakın çevresinin¹⁷² “Paşa hep çok partili nizamı istiyordu” sözlerine itibar edilemezdi.¹⁷³ Bu minvalde Aydemir, İnönü’nün bu kararını ne dış mihrak, ne II. Dünya Savaşı koşulları ne de Demokrat Partiyi kuracak olan vekillerin muhalefeti ile tahlil etmişti.¹⁷⁴ Aydemir’e göre eğer 1945’te çok partili hayata geçmeseydi de bu yol açılacaktı çünkü 1924 anayasası bir inkılâp anayasası değil, liberal bir anayasaydı ve tadillere rağmen bu yapı klasik batı nizamına gitmeye yol açacak, kapitalist düzen de hâkim olacaktı.¹⁷⁵ Mevcut sistem “ne demokrasi ne de diktatörlüktü”, tek partili otoriter bir rejim mevcuttu.¹⁷⁶ İnkılâp, Atatürk’ün mevcudiyeti ve İnönü’nün hükümetçiliği ile yürüyordu ama rejimin “presidentielle” özelliğine rağmen bu iki liderin de ruhunda “Batı ne dair bir nizam” özlemi vardı.¹⁷⁷

Neticede “halk kalabalıkları” oy meydanına çağrılınca İnönü yenilgiye uğradı. Aydemir’e göre Atatürk de aynı durumla karşılaşabilirdi.¹⁷⁸ Çanlar DP için çalışıyordu, bunda halk psikolojisinin çeşitli ruhi etkileri vardı. Yıllardan beri “geri itilen, unutuldu sanılanlar”, çeşitli referulmanlar harekete geldi.¹⁷⁹ Buna mukabil İnönü ile CHP “yorgundu” ve inkılâp hamlesiyle gelen rejimlerde yorgunluk, inkılâpçı iktidarın sonu demekti. İktidar kendi varlığının hikmeti

170 Aydemir, *İkinci Adam II*, 397. Daha önce de zikredildiği üzere, Aydemir’in Le Bon’dan mülhem kitleye bakışı düşüncelerine sirayet etmiştir. Aydemir’e göre çok partili nizamda halk kalabalıklarının oyları ve bu oylarda bu kalabalıkların yıllar yılı geriye itilmiş, halk ruhunun derinliklerinde birikmiş “bin bir ilkel duyguları”, istekleri, eğilimleri olacaktı. Kalabalıklar meydanında ise demogog, karşısına çıkacak akıl ve mantık adamını her zaman yenebilirdi. Bk. Aydemir, *İkinci Adam III*, 83. Aydemir ayrıca Platon’dan mülhem olarak seçkin bir demokrasi anlayışına sahipti. Zaten kendisi de Platon’dan iktibaslar yaparak halkın eğitilmiş olmadığı toplumlarda demokrasinin “otokrasiye” dönüşeceğini ve Türkiye tecrübesinin de bunu doğruladığını ileri sürmüştür. Bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 432.

171 Aydemir, *İkinci Adam II*, 434.

172 Aydemir İnönü’nün karakterini tasvir ederken şu sözleri sarf etmiştir. “İnönü’nün yakın arkadaşı olmaz sadece yakın çevresi olur çünkü yakın arkadaşlık ruhi bir angajmandır ve bu İnönü’de olmaz. İnönü partinin başında hancı gibidir gelene ağam gidene paşam, ama hanı terk etmez adam DP’ye gider, Hürriyet Partisine gider ama gelene yine hoş geldin der”. Bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 428. İnönü, Atatürk’e bile angaje olmayan, kendini bütünüyle vermeyen bir şahsiyetti. Bk. Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 264-265.

173 Aydemir, *İkinci Adam II*, 429.

174 Söz konusu tahliller ve değerlendirmesi için bk. Asım Karaömerlioğlu, “Türkiye’de Çok Partili Hayata Dönüşün Toplumsal Dinamikleri”, *Toplum ve Bilim*, 1 Ocak 2006, 174-191.

175 Aydemir, *İkinci Adam II*, 426.

176 Aydemir, *İkinci Adam II*, 434.

177 Aydemir, *İkinci Adam II*, 426.

178 Aydemir, *İkinci Adam II*, 430.

179 Aydemir, *İkinci Adam II*, 480.

olan dava ve sloganlarından kopmuştu.¹⁸⁰ CHP bir siyasî rejim getirmişti ama iktisadî bir dava getirememişti.¹⁸¹ 1923'ten itibaren genel bir "kalkınma problemi" vardı ve "çağa uygun bir hız" alınamamıştı.¹⁸² Bundan ötürü çok partili dönemde bir "iktisadî Ergenekon" havası estirilmeli, ekonomik hamleler hayata geçmeliydi.¹⁸³ Bunlar gerçekleşmeyince Demokrat Parti iktidarı da mukadder oldu.

4- Aydemir'in Tarihî Metinlerinde Menderes/Demokrat Parti Dönemi Eleştirileri

İnönü'nün iktidardan devrilmesiyle Aydemir'in "kahramanlar devri" olarak nitelediği dönem sona ermişti.¹⁸⁴ Zaten Aydemir'in nezdinde demokrasi bir kahramanlar rejimi değildir. Kahramanları, ihtilâl ve inkilâp devirleri verir.¹⁸⁵ Adnan Menderes ise "kahramanlar devrinden sonranın" tipik bir temsilcisi oldu, kendisinde selefleri gibi harp meydanlarından değil parlamento yollarından gelmişti. Buna mukabil Menderes bir mücadele adamıydı ve kendi ölçüleriyle "başka bir ihtirasın öncüsü" olarak kahramanlar devrinin anti-tezini teşkil etti.¹⁸⁶ Menderes idealist bir adamdı ve en önemli iki özelliği kendine güvenmek ve halka dayanmak ihtiyacı idi.¹⁸⁷ Siyaseti halka mal etmeyi başarmış, şehirde, kasabada siyaseti yayarak halkta bir nevi "şahsiyetleşmenin", şahsiyet gururunun yerleşmesine hizmet etmişti.¹⁸⁸ Menderes "toprak adamıydı" ve köyde ziraî bir kalkınma gerçekleştiremeyen CHP yerine, halk nezdinde "toprağı tanıyan adam" olarak "beklenen adam" hüviyetindeydi.¹⁸⁹ Devlet hizmetinden gelmemesi, İnönü'nün aksine bürokratik çarklara bağlılık ve bunların engellemelerine karşı "daha geniş bir karar serbestisi" sağlamıştı ancak bu özelliği onun sadece günlük icraatlarında değil "kader ve akıbetinde" de etkili olmuştu.¹⁹⁰ Menderes hep tek söz sahibi olmuş ancak "tek adam" olamamıştır ki çok partili nizamda da tek adam değil halk adamı gerekir. Ancak Menderes

180 Aydemir, *İkinci Adam II*, 393. "Bu yorgun ve kararsız iktidar, İkinci Dünya Harbi sonunda gene de büyük bir karar verebildi... Çünkü artık yapacağı başka şey kalmamıştı... Kanaatim hem de bir eski Halk Partili olarak şudur ki, iktidar eğer 1946'da değişseydi, çok daha iyi olurdu". Bk, Aydemir, *Sıyrı Arayan Adam*, 391.

181 Aydemir, *İkinci Adam II*, 486.

182 Aydemir, *İkinci Adam II*, 396.

183 Aydemir, *İkinci Adam II*, 395.

184 Aydemir, *İkinci Adam III*, 593. "Kahramanlar devri, artık sona ermişti. Ve çok partili rejim çıkış yolu sınılıyordu. O halde, Halk Partisi de, Şef Partisi olmaktan, artık Halk Partisi olmaya koymalıydı. Çünkü Atatürk devam ettirilememişti. Atatürk ikmal edilememişti. Tek şef, tek parti, otoriter devlet sistemi de böylece, artık yürüyemezdi. Milli Şef, değişmez başkan kavramı artık havadaydı". Bk. Şevket Süreyya Aydemir, *Kırmızı Mektuplar Son Yazıları* (İstanbul: Çağdaş Yay. 1979), 137.

185 Aydemir, *Lider ve Demagog*, 101.

186 Aydemir, *İkinci Adam III*, 59.

187 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 182.

188 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 222. Aydemir bu bağlamda Türk halkının politikaya ve DP'ye ilgisini izah etmeye çalışır. Ona göre Türkler şahsiyetine düşkün bir millettir ve günlük politika da şahsiyetleşme ve benlik ifadesini buldurur. "Ben de varım, benim de bu milletin içinde sözüm var kompleksi" devreye girer. DP ile kalabalıklar kendilerini buluş aşamasına geldiler, CHP'nin baskısından kurtuldular, mülki ve askerî amirlerin taşradaki tahakkümü azaldı. Aydemir, *Tek Adam III*, 92.

189 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 230.

190 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 231.

halk adamı olmak için zarurî bir şart olan devlet adamı olamamış, demagog olmuş, sorumluluk seviyesi yüksek irade gösterememiştir.¹⁹¹

Aydemir'in eserlerinde DP ve Menderes'e dair eleştirel tutum ön plandadır ancak Kemalist ve CHP'li birisi olarak nitelenen birisi için bu gayet doğaldır. Buna mukabil Aydemir, yazıldığı dönemin koşulları da hesaba katılırsa, hem yukarıdaki paragrafta da müşahede edileceği üzere hem Menderes'e hem de DP'ye dair olumlu sözler de sarf etmiştir. Aydemir, halkın DP'ye oy vermesi ve iktidara getirmesinde “ruhî faktörlerin” ön planda olduğunu zikretse de, bu ruhiyatta iktisadî ve siyasî sebeplerin önemli rol oynadığını belirtmişti.¹⁹² CHP'nin iktisat siyaseti bakımında “kısır, kararsız, yönsüz, verimsiz” haline ve iktidar yorgunluğuna karşı DP memlekette geniş bir iş hareketi yaratmış, sosyo-ekonomik yapıda temel nitelikte etkiler bırakmıştı.¹⁹³ Köylüye makine bu dönemde girmiş, biçerdöverler yalnız devlet çiftliklerinde görülürken, halk topraklarında da görülmeye başlamış, mevcut traktör sayısı 4000'den 44.000'e çıkmıştı.¹⁹⁴ 1923'den beri gelen temelde kapitalist yapıya yönelik DP iktidarında gelişmiş, bütün tüketim sanayii kollarını içine alan endüstriyel atılım DP döneminde başlamış, iç pazarda kapitalist bünyeleşmenin sınaî temeli bu dönemde atılmıştı. Cumhuriyet döneminde “yol inşacılığının ilk ve verimli” devresi bu dönemde başlamış, barajlar, limanlar inşa edilmek suretiyle kalkınma hamleleri gerçekleşmişti.¹⁹⁵ Hulasa, DP döneminde önemli kalkınma hamleleri olmuştu ama Aydemir'e göre DP olmasaydı da kalkınma olurdu zira II. Dünya Savaşı sonrası dönem sanayileşme, kalkınma dönemi idi yolların, fabrikaların, barajların yapılmadığı bir yer yoktu. Seylan, Birmanya, Afrika bile sanayileşmişti.¹⁹⁶

Aydemir nezdinde 14 Mayıs 1950, yani DP'nin iktidara geldiği gün aynı zamanda bir rejim değişikliği idi¹⁹⁷ ve bu minvalde DP'nin tarihî misyonu artık batılı manada demokrasiyi işletmek olmalıydı.¹⁹⁸ Hâlbuki bu misyonu ifa etmesi gereken DP ile CHP arasında esaslı farklar yoktu. Her ikisi de “tek şef, tek parti, tek otoriter hükümet sistemini” temsil eden zihniyetten doğmuştu ve DP içinde yetiştirdiği zihniyetten kendini sarfı nazar edememişti.¹⁹⁹ DP baştan sona Halk Partisi ve onun alışkanlıklarını devam ettirirken, kendisini “tek parti ve havası özelemeden” soyutlayamamıştı.²⁰⁰ “Tek parti rejimi ve disiplini” DP'de de 1923'den beri

191 Aydemir, *Tek Adam III*, 348. Aydemir demagogu şu sözlerle tanımlamaktadır: “Demagog; sokağı kullanan, sokağa dayanan, sokak kalabalıklarının ve bu kalabalıkların basit enstentklerini, basit tepkilerini, millî şuur ve millî irade sayan adam demektir. Ve demagoji; işte bu sokak kalabalıkları ile; cehaletin, aşağılık duygularının uyandırılması ve bu kalabalıkların sürüklenmesi için, demagog'un kullandığı basitsöz ve mantık silahı demektir”.

Bk. Aydemir, *Lider ve Demagog*, 91.

192 Aydemir, *İkinci Adam III*, 238.

193 Aydemir, *İkinci Adam III*, 215.

194 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 238.

195 Aydemir, *İkinci Adam III*, 225-231.

196 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 273.

197 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 175.

198 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 167.

199 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 262-265.

200 Aydemir, *Menderes'in Dramı*, 181.

süregelen geleneğin devamı olarak yürütüldü.²⁰¹ DP kadrosu ile CHP kadrosu arasında sosyal yapı ve dünya görüşü açısından önemli farklar yoktu.²⁰² Türkiye’de demokrasi idealizm ve doktrin yolundan değil politika yönünden gelmişti²⁰³ ve bir doktrin partisi olmayan “orta yol partisi” mevkiinde olan DP, CHP’den sadece kadro değil program da aktarmıştı. Zaten çok partili düzende doktrin partisi değilseniz, programlar hep birbirine benzer²⁰⁴, orta yol partilerde “programlar yalnız yapılırken okunur ve o kadar parlamentolarda bu partilerin biri gelir, biri gider ve sonra gene o devran, alem gene o alem... Yani demokratik parlamento nizamı budur.²⁰⁵ Mesela DP’nin programındaki “devletçilik” kısmının CHP’den hiçbir farkı yoktu.²⁰⁶ Menderes kendisinden önceki dönemin iktisadî sistemine “müdahaleci kapitalizm” diye eleştirirdi oysa kendisinden önceki dönemin iktisadî vasfıyla kendi dönemi arasında bir fark yoktu, her ikisi de kapitalizme dönük karma ekonomi nizamı idi.²⁰⁷

“Atatürk’ü devam ettirmek ve ikmal etmek”; Aydemir’e göre Atatürk’ün ölümünden sonra bu mümkün olmamıştı. Şimdi bunu gerçekleştirme sırası Demokrat Partideydi. DP ise daha Menderes’in ilk nutku olan 29 Mayıs 1950’de kötü sinyaller vermişti. Menderes cumhuriyet döneminde gerçekleşen inkılâpları, “halka mal olmuş veya olmamış inkılâp” diye tasnif ederek tartışmaya açmıştı.²⁰⁸ Mezkûr nutukta Menderes ayrıca, 14 Mayıs seçimlerinin o zamana kadar yapılanlarla ölçülemeyecek derece mühim bir inkılâp olarak tasvir etmişti. Aydemir, bu sözlerin kendisinden önceki inkılâpları hafifseme olarak değerlendirirken, Menderes’in bir “sosyal yapı” değişikliğini işaret ettiğini ve bunu da “isteyerek ya da istemeyerek” gerçekleştirdiğini düşünmekteydi.²⁰⁹ Menderes bu nutukta “Atatürk’ü anmamış”, çok partili düzene geçişin evreleri olarak saltanatın kaldırılması, halk hâkimiyetinin getirilmesi gibi aşamaları zikretmemek suretiyle arkada kalan bütün bağları koparmıştı.²¹⁰ DP ve Menderes inkılâba mugayir olarak dini her anlamda siyasete alet etmiş, “milletin kendi dilinde okunan ezanları” daha iktidarının ilk günlerinde Arapça’ya çevirtmekle, “ucuz bir kazanç tecrübesi” geçirmişti.²¹¹ Türkiye

201 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 137.

202 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 211. Mesela Aydemir’e göre Bayar bir tek parti adamıydı, DP’de iken bile ona göre en iyi nizam CHP nizamıydı. Bayar ayrıca özel teşebbüsçü de değildi, onun İktisat Bakanlığı süreci devletçilik uygulamalarının en yoğun olduğu dönemde, özel sektör aleyhinde de bir sürü karar aldı. Bayar bir tek parti adamı ve mutaassıp bir devletçiydi. Bk. Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 175-177.

203 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 162.

204 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 181.

205 Aydemir, *İkinci Adam II*, 444-445. Aydemir “orta yol” olarak nitelendirdiği merkez partileri şöyle tanımlamaktadır: “Bu partilerin hepsi halktan gelen seçim kanunları nispetinde halkoyuna dayanan iyi niyetlilerle, belirli görüşü olmayanlar veya kötü niyetlilerden, çıkarıcı insanların toplumundan meydana gelen orta demokrat partilerdir. Bu yalnız bizde değil bütün çok partili demokratik parlamentolardaki bütün orta partiler için böyledir. Onun içindir ki, bu partilerin topladığı kalabalıklar, hayatları boyunca kah o yana, kah bu yana dalgaların dururlar. Bk. Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 212.

206 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 162.

207 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 215.

208 Aydemir, *İkinci Adam III*, 110.

209 Aydemir, *İkinci Adam III*, 39.

210 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 207.

211 Aydemir, *İkinci Adam III*, 203.

Millî Kurtuluş Hareketlerinin ilk örneği olmasına rağmen Bandung Konferans’ında Asya ve Afrika milletlerinin emperyalizme karşı müşterek duruşuna karşın DP hükümetinde Türkiye, Atatürk’ün değil “batının avukatlığını” yapmıştı.²¹² Tunus, Cezayir, Fas istiklal mücadelesini “Fransa’nın iç meselesi” sayarak Atatürk’ün ruhunu incitmişti.²¹³

Aydemir’e göre çok partili rejimlerin henüz gelenek haline gelmediği ve iktidarın “her şey” demek olduğu Türkiye gibi “az gelişmiş” ülkelerde “iktidarın soysuzlaşması” dikta temayülü ile başlar. Ona göre DP liderleri de kendilerini bu siyasî eğilimden kurtaramamıştı.²¹⁴ Çok partili nizamda kimse memleketin tek söz sahibi değilken, Menderes “kan davası” peşine düşmüştü.²¹⁵ 1957 seçimlerinden sonraki süreçte üniversite rektöründen üniversite öğrencisine, gazeteciden ana muhalefet partisine kadar muhtelif kesimlerde “burukluk” vardı ancak DP ve Menderes, sokak kalabalıklarını, pazar yeri kalabalıklarını memleketin “efkâr-ı umumiyesi” zannediyordu.²¹⁶ O kabalık ruhiyatını bilmek ve ona gereken değeri vermek lazımdı. Zira sokak “ne şuur ne de fikir hele hele millî şuur” değildir, sokağın dili başkaydı.²¹⁷ Sokağın “kaypak gösterilerini” halkın bağlılığı sanan Menderes ise aslında yalnızdı.²¹⁸ Aydemir’e göre CHP elbette DP’yi tahrik etmişti ama tahriki başlatan DP idi, demokrasinin “hem savaçısı hem de kundakçısı” olmuştu. Siyaseti halka mal ederken, kalabalıkların her şeyi kapmaya ve benimsemeye müsait ruh yapılarında “illetli” bir durum oluşmuştu. Bu da “zaten nazik, illetli, çelişmeli” bir nizam olan demokrasinin “hastalığı” ya da inkârı olmuştu.²¹⁹ Üniversitelerin protestosu ile artık “fikir” hareketlenmiş ve ordu da bu fikir doğrultusunda aksiyona geçmişti.²²⁰

5- Aydemir’in Tarihî Metinlerinde Millî Birlik Komitesi Dönemi Eleştirileri

27 Mayıs 1960 günü ordu DP iktidarına müdahale ederek darbe gerçekleştirmişti. DP iktidarına son veren ordu kendi üyelerinden müteşekkil Millî Birlik Komitesi’ni oluşturdu ve Cemal Gürsel’in Devlet Başkanlığında ülkenin yönetimini üstlendi. Aydemir’e göre “İhtilal ne iyidir, ne fenadır. Eğer şartlar birikirse ihtilâl kaçınılmaz bir zarurettir. İhtilal bu şartları görebilenlerle, göremeyenler arasında, bir darbeyle sona eren bir aksiyon işidir.”²²¹ 27 Mayıs sabahı da “hepsi de iyi niyetli, genç, temiz” askerler, 1876’da, 1908’de ve 1919’da olduğu gibi

212 Aydemir, *İkinci Adam III*, 327.

213 Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 392. Tanıl Bora Falih Rıfki’nin, Kemalizm davasını “Türk kafasını Arap kafasından ayırmak” sözü ile açıkladığını ve 60’lı yıllarda yükselen Kemalizme “anti-emperyalist” misyon biçme davasından müşteki olduğunu dile getirir. Bora’ya göre ise Türkiye’nin Cezayir oylamasında “çekimsen kılması”, Kemalizmin anti-emperyalist öncülük iddiasının simgesel çöküşüdür. Bk. Bora, *Cereyanlar*, 163.

214 Aydemir, *İkinci Adam III*, 251.

215 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 294. Aydemir’e göre Menderes diktatör değildi çünkü diktatör ölebilir, ama acze düşmez ve teslim olmaz. Menderes elbette ki diktatör değildi zira diktatör olabilecek vasıf kendisinde yoktu. Bk. Aydemir, *İkinci Adam III*, 286.

216 Aydemir, *İkinci Adam III*, 256.

217 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 338.

218 Aydemir, *İhtilalin Mantiği*, 339.

219 Aydemir, *İkinci Adam III*, 410.

220 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 397.

221 Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 350.

devletin “başı sıkıştıkça” ordunun işlere müdahale etme geleneğini yansıtmıştı.²²² Darbeden bir gün sonra ise “bilginler” tarafından bir Anayasa Komisyonunun teşkil edilmesi ve bu komisyonun darbenin gerekçelerini sunarak “meşruiyet fermanı” ilan etmesiyle darbe “ihtilâl” dönüşmüştü.²²³ Bu anayasa komisyonu raporu daha önce hiçbir ihtilâl nasip olmamıştı zira rapor ihtilâl meşruluk ve hukuki dayanak sağlamıştı.²²⁴ Ancak ihtilâl “inkılâba” dönüşmeyecekti.

Aydemir’e göre ihtilâlin “ilk zaafî” lider yaratamaması olmuştu. Gürsel lider değil başkandı, hâlbuki her ihtilâl bir öncü kadro ile bir lider hareketidir.²²⁵ 1908 ve 1919’da lider vardı²²⁶ ancak Gürsel ihtilâl sonrasına yön tayin edecek bir “ihtirası” haiz karakter değildi.²²⁷ İhtilal komitesinde veya ihtilâlin yüksek konseyi olan MBK’de ise “hareket, program ve görüş birliği” yoktu.²²⁸ 27 Mayıs “ne bir doktrin ne de bir ideoloji” hareketi oldu ne de herhangi teorik bağlantılara dayanan bir fikir atılımı oldu zaten öyle bir “davası” da yoktu.²²⁹ 27 Mayıs’ın aktif subayları Fevzi Çakmak’ın ordusundan yetişmişlerdi bu ordudan “dünyanın nereye gittiğini bilmeyen” askerler yetişirdi. Dünya “ihtilâlcî sosyalizm”, “süper emperyalizm” tartışırken Harbiye’de gazete okumak bile yasaktı. Dünya değişmiş, “robot askerler” dönemi geçmişti ancak biz ancak ufku “Beyaz Zambaklar Ülkesinde”²³⁰ okuyacak askerlere sahiptik. Atatürk’ün “orduyu siyaset dışında tutma” geleneği, ordunun “büsbütün pasifleşmesi” şeklini almıştı.²³¹

Atatürk inkılâbı yapmış ancak “bu inkılâp” tamamlanamamış, devam ettirilmemiş, ikmal olmamıştı. Atatürk’ün sosyal yapıda “fethettiği siperler” bile sarsılmıştı. Atatürk’ün geleneğini tevarüs eden ihtilâlciler 27 Mayıs hareketini “ekonomik, sosyal, politik” bünye değişikliklerine dönüştürmedi zaten böyle bir “ufukları” da yoktu. Ancak 27 Mayıs bir anayasa vaat etmesi dâhilinde bir darbe değil bir “ihtilâldi” zira anayasa ekonomik, sosyal, politik müesseseler, reformlar demektir. Hâlbuki Millî Birlik Komitesi “üç ay sonra yeni seçimler” taahhüt ediyordu, reformların kaderi “üç aylık bir mizansene” ondan sonra da “kalabalıkların oy gösterisine” bırakılamazdı.²³²

Aydemir’e göre elan Ortadoğu’da bilhassa Mısır’da ihtilâlcî kadro, etrafında bazı sosyal zümre ve sınıflarla hareket ederek uzun vadeli hedefler çiziyor, ihtilâli “inkılâba” döndürüyordu.²³³

222 Aydemir, *Lider ve Demagog*, 78.

223 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 357.

224 Aydemir, *İkinci Adam III*, 458.

225 Aydemir, *İkinci Adam III*, 448.

226 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 350. 1900-1908 arası nesil onlar ki engin ve ateşli savaşçılardır, idealist birer mana taşıyan ihtiraslarına sınırlı yoktur... Yenilgiyi kabul etmezler. Mücadeleleri nerde biterse orada yeniden başlarlar. Gürsel bunlardan değildi. Bk. Aydemir, *Menderes’in Dramı*, 360.

227 Aydemir, *İkinci Adam III*, 471.

228 Aydemir, *İkinci Adam III*, 491.

229 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 313.

230 27 Mayıs ihtilâlinde sonra komite üyelerinin önemli bir kısmı, Cumhuriyet gazetesinde yapılan röportajlarda en çok etkilendikleri kitap sorusuna, “Beyaz Zambaklar Ülkesinde” eseri yanıtını vermişti. Yalçın Küçük, bu eserin 27 Mayıs’ı gerçekleştiren subaylar nezdinde etkisinin, “Forum” dergisinden bile daha tesirli olduğu görüşünde Bk, Küçük, *Aydın Üzerine Tezler*:3,201.

231 Aydemir, *İkinci Adam III*, 475-477.

232 Aydemir, *İkinci Adam III*, 471-473.

233 Aydemir, *İhtilalin Mantığı*, 382.

Bu minvalde, Mısır'ın lider Nasır'a yönelik sitayişkâr sözlerine metinlerinde sıklıkla müşahede edilen Aydemir'in²³⁴, 27 Mayıs sürecinde MBK'nin "Nasır'ı" olarak takdim edilen Alparslan Türkeş²³⁵ ve onun gibi düşünen subaylarla, diğer subaylar arasında MBK içerisinde yaşanan ihtilafa dair değerlendirmeleri ilgi çekicidir. Aydemir'e göre 27 Mayıs idaresi iki ayrı cereyan yaratmıştır. Bunlardan ilki "batılı manada memlekette bir hukuk devleti ve demokrasi meydana getirmek", ikinci cereyan ise "ihtilâl inkılâpçı bir hava getirerek inkılâbın meydana getirebileceği sosyal değişimleri gerçekleştirmek" istemişti.²³⁶ Birinci grubu Gürsel ve Madanoğlu'nun başını çektiği klik, ikinci grubu ise Türkeş'in ön planda olduğu diğer subaylar teşkil ediyordu ve bu ihtilaf 13 Kasım 1960 tarihinde, ikinci grubun komiteden tasfiyesiyle sonuçlanmıştı. Aydemir ise tasfiyeyi gerçekleştiren grubun "haklı olduğu" çünkü ikinci grubun "sonu belli olmayan bir macerayı" savunduğunu ileri sürmüştü.²³⁷ Aydemir'e göre Türkeş "gelişigüzel ve sıradan" bir adam değildi kendinden önceki nesline "ihtirash ve mücadeleci" kurmay tipini temsil ediyordu. Ancak Türkeş ve arkadaşları yakın çağın akımları, Tanzimat'tan itibaren Türkiye'de gelişmelerin tarihi ve güncel problemleri üzerine derine inen fikrî terkipler bakımından yeterince hazırlıklı değildi.²³⁸ Bundan ötürü tasfiye olan grup "sosyal bir doktrinden" mahrum kalarak "ırkçılıktan sosyalizme" kadar dağılan ve bütünlük arz etmeyen bir yapıya bürünmüştü.²³⁹ İhtilal zafere ulaşınca, ihtilâl kadrosunun parçalanması ihtilâllerin değişmez bir kanunuydu. 1789 Fransız İhtilalinden, Bolşevik Devrimine hatta Türkiye'nin Millî Kurtuluş Hareketi'ne kadar bütün ihtilâllerde bu kanun geçerli olmuştu. 27 Mayıs da bu kanuna "baş eğerek" kısa sürede parçalanmış ve teşebbüs gücünü yitirmişti.²⁴⁰

Sonuç

Kendisini Suyu Arayan Adam olarak nitelendiren Aydemir, hayallerini ve hayal kırıklıklarını tarihî metinlerine yansıtmişti. Enver Paşa ya da Menderes örneğinde görüldüğü üzere, mümkün merteye objektif olma kaygısı, döneminin ve temsil ettiği mahallenin ezberlerine karşı gelse de bazen "hayalleri" istikametinde temennileri de mevcuttu. Millî Kurtuluş Hareketi olarak gördüğü Atatürk dönemine, mevcut sömürgelere/yarı sömürgelere emsal olma misyonu biçmesi ve Atatürk sonrası dönemi bu minvalde eleştirmesi bu noktada düşünülmelidir zira birçok yerde

234 Nasır, Mısır'da İngiliz hâkimiyetinden rahatsız olan ve bu minvalde Mısır Kralı Faruk'u devirerek iktidara gelen "Hür Subaylar" hareketinin önemli isimlerinden birisidir. Nasır daha sonra ihtilâlin lideri General Necip'e "iç darbe" gerçekleştirecek devrimci ve ülkenin başına geçmiştir. 1955 yılında Süveyş Kanalı'nı millileştiren, toprak reformunu tatbik etmek gibi birçok radikal reforma imza atan Nasır; "milliyetçi, sosyalist ve Pan-Arabist" fikirleriyle hem Ortadoğu'da hem de dünyada tesirler yaratmıştır. Nasır için bk. Zeynep Güler, *Süveyş'in Batsında Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık*, (İstanbul: Yeni Hayat Yayıncılık, 2004). Aydemir'in Nasır yorumları için bk. Aydemir, *İkinci Adam II*, 352, Aydemir, *İkinci Adam III*, 330.

235 Ferit Salim Sanlı, *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nden Milliyetçi Hareket Partisi'ne Tarihi Süreç, İdeoloji, Politika (1960-1969)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019), 128-129.

236 Şevket Süreyya Aydemir, "27 Mayıs İhtilalinde İki Cereyan", *Yön*, 30 Mayıs 1962, 8.

237 Aydemir, "27 Mayıs İhtilalinde İki Cereyan", 8.

238 Aydemir, *İkinci Adam III*, 501-502.

239 Aydemir, "27 Mayıs İhtilalinde İki Cereyan", 8.

240 Aydemir, *Lider ve Demagog*, 75.

bilhassa Lozan'dan sonra Atatürk'ün tamamen “batı dairesine” girme tasavvurunu zikretmişti. Ya da 1921 Anayasasından bu kadar sitayişle bahsetmesini yine söz konusu temenni bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Buna mukabil Aydemir'in anayasaya aşkın bir değer verdiği bilhassa 1924 anayasası eleştirilerinde müşahede edilir.

Aydemir hem İnönü'yü hem Menderes'i hem de MBK'yi, “Atatürk dönemini ikmal etme/derinleştirme” nazarından tenkit etmiştir. Atatürk dönemini eleştirirken ise genelde Atatürk'ü değil dönemin Başbakanı İsmet İnönü'yü adres göstermesi, Türk tarihyazımında sıklıkla görülen bir pratiktir. Ancak Aydemir'e göre İnönü dönemi “karşı darbe” dönemi değildir zira bu sefer de İnönü'yü eleştirirken, tenkit dairesini 1923-1950 arasına hasretmiş ya da Menderes'in kalkınma başarılarını överken de Atatürk dönemini bazen zımnen bazen alenen eleştirilebilmiştir.

Aydemir, 1876, 1908, 1919 ve 1960'a önemli misyonlar biçmiş ancak bu hareketlerin, Türk modernleşmesinin “gereklerini” yerine getirmediği kanaatinin yazınında paylaşmıştır. Ona göre bu hareketlerin getirdiği yapı, zamanın ihtiyaçlarına cevap vermiyordu. 1908 sadece 1876 anayasasını getirmek istiyor, 1924 anayasası 19. yüzyılın liberalizmine tekabül ediyor, Atatürk çağdaşlarının “doktrine dayanan nizama” geçtiği dönemde herhangi bir ideoloji ortaya koymuyor, “çok partili düzenin” adamı Menderes “tek partili düzene” göre siyaset yapıyor, 1960 darbesi ise muasır devrimlerin misyonunu ifa edemiyordu. Aydemir'in metinlerinde dönemler değişse de sorunların temeli aynıydı. İhtilalleri gerçekleştiren ordu mensupları, formasyon olarak oldukça yetersizdi ve herhangi bir fikrî sistemi/doktrini haiz değildi. Bunu aydınlar gerçekleştirecekti oysa Türk tarihinde “kahramanlar, fatihler” mebzul miktarda iken ilim adamları o nispette değildi ve aydın Osmanlı'dan itibaren yükselmenin yolunu devlete intisap etmekte bulmuştu. Dolayısıyla “bürokratik zihniyet” aydına sirayet etmişti ve bu yapıdan “idealist aydın” çıkamazdı. Aydemir'in, Türk fikir tarihinde sıklıkla yer alan Akçura-Gökalp mukayesesine ve değerlendirmelerine bu nazarla tahlil etmek ilginçtir zira Gökalp Osmanlı tipi aydını temsil ederken, Akçura Rusya formasyonunu temsil ediyordu.

Aydemir Fransız tipi tedrisat ile Sovyet eğitimini imtizaç ettiren bir terminolojiyi haizdi. Kendi neslinin de etkilenmiş olduğu Jakoben, Le Bonist ve Platon'dan mülhem bir “meritokrasi” peşindeydi. Bu bağlamda tek parti yönetiminin otoriter uygulamalarını alkışlayan ama yeterli bulmayan bir figürdü. Bilhassa Sovyet tecrübesi ve Marksist terminolojiye hâkimiyeti ise, döneminin ötesinde bir sosyo-ekonomik tahlil ve üst-yapı tahlillerini beraberinde getiriyordu. Bundan ötürü de 1930'lu yıllarda yazdıkları, “bu düzen değişmeli” mottosunun hâkim olduğu 1960'lı yıllarda oldukça teveccüh gördü. 1960'lı yıllar ayrıca bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de “doktrinler” çağı idi. Türkiye'de ilk defa “doktriner partiler”, TİP/CKMP/MHP/MNP örneklerinde olduğu üzere teşekkül etmişti. Çok partili nizama pek de sıcak bakmadığı anlaşılan Aydemir'in (hatırlanacağı üzere onun için çok partili nizam ne iyi ne de fenadır tıpkı ihtilâller gibi) de biyografilerini bu dönemde kaleme alması ve mezkûr ruhu yansıtması bu bağlamda da önemlidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

Aydemir, Şevket Süreyya. “ 27 Mayıs İhtilalinde İki Cereyan”, *Yön*, 30 Mayıs 1962, 8.

_____ *İhtilalin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilali*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2.B,1976.

_____ *İkinci Adam I*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 14.B, 2011.

_____ *İkinci Adam II*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 11.B, 2011.

_____ *İkinci Adam III*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 9.B, 2011.

_____ “İnkılâp Bitti Mi?”, *Kadro*, Mart 1932, 5-10.

_____ “İnkılâp Heyecanı (Antusiasım)”, *Kadro*, Şubat 1932, 5-8.

_____ “Ziya Gökalp”, *Kadro*, Şubat 1932, 29-41.

_____ *Kırmızı Mektuplar Son Yazıları*. İstanbul: Çağdaş Yay. 1979.

_____ *Lider ve Demagog*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.

_____ *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa I*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.

_____ *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa III*. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1972.

_____ *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa II*,(İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971).

_____ *Menderes'in Dramı*. İstanbul: Remzi Kitabevi,1969.

_____ *Suyu Arayan Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 42.B., 2020.

_____ *Tek Adam I*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 10.B, 1985.

_____ *Tek Adam II*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 12.B, 1993.

_____ *Tek Adam III*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 11.B. 1992.

Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yay. 2.B. 2017.

Carlyle, Thomas. *Kahramanlar*, Çeviren Reşat Nuri Güntekin, İstanbul: Semih Lütfü Kitabevi, 1943.

Ertan, Temuçin Faik. *Kadrocular ve Kadro Hareketi* Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. ,1994.

Güler, Zeynep. *Süveyş'in Batsında Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık*. İstanbul: Yeni Hayat Yayıncılık, 2004.

Kaçmazoğlu, H.Bayram.“ Bazı Bilim İnsanlarının Türkiye'deki Siyasal Düşün Tarihi Katkıları Üzerine Bir Deneme”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 9: Dönemler ve Zihniyetler*. İstanbul: İletişim Yay. 2009, 233-248.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Atatürk*. İstanbul: İletişim Yayınları, 5.B,1991.

_____ *Zoraki Diplomat*. İstanbul: İletişim Yayınları, 12.B, 2020.

_____ *Politikada 45 Yıl*. İstanbul: İletişim Yay. 8.B, 2013.

- Karaömerlioğlu, Asım. “Türkiye’de Çok Partili Hayata Dönüşün Toplumsal Dinamikleri”, *Toplum ve Bilim*, 1 Ocak 2006, 174-191.
- Karpat, Kemal. *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yay. 2010.
- Kuyuş, Ahmet. “Yeni Osmanlılardan 1930'lara Anti-Emperyalist Düşünce”, *Modern Türkiye 'de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yay.6.B. 2009, 247-253.
- Küçük, Yalçın. *Aydın Üzerine Tezler 3*. İstanbul: Tekin Yay. 3.B. 1999.
- _____ *Aydın Üzerine Tezler 5*. İstanbul: Tekin Yay. 1988.
- Özdemir, Hikmet. *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı: Yön*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1986.
- Sanlı, Ferit Salim. *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi 'nden Milliyetçi Hareket Partisi 'ne Tarihî Süreç, İdeoloji, Politika (1960-1969)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.
- Türkeş, Mustafa. “Kadro Dergisi”, *Modern Türkiye 'de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm*, 464-476.
- Varel, Anıl. “Altmışlı Yıllar Türkiye'sinde Sınıf ve Siyaset: Meşruyet Savaşımı, Siyasal Yükselişi ve İç Bölünmeleriyle TİP”, *Türkiye 'nin 1960 'lu Yılları*, Hazırlayan Mete Kaan Kaynar. İstanbul: İletişim Yay.2017.
- Widmann, Horst. *Atatürk ve Üniversite Reformu, Çeviren Aykut Kazancıgil- Serpil Bozkurt* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.

Türk Tarihinin Yazımına İlişkin Bazı Sorun Tespitleri ve “Zihniyet Temelli Tarih” Modeli Önerisi

Some Problem Determinations Regarding the Writing of Turkish History and the “Mentality-Based History” Model Proposal

Ahmet ŞİMŞEK¹ , Can Tankut ESMEN² 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmet Şimşek (Prof.),
İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa, Eğitim Fakültesi,
Temel Eğitim Bölümü, Sınıf Öğretmenliği Ana
Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: ahmetsimsek@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3591-8180

²Can Tankut Esmen (Arş. Gör. Dr.),

Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih
Bölümü, Edirne Türkiye
E-posta: cantankutesmen@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1884-1276

Başvuru/Submitted: 15.02.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
16.03.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
30.03.2021

Kabul/Accepted: 15.04.2021

Online Yayın/Published Online: 07.06.2021

Atrf/Citation: Simsek, Ahmet ve Esmen, Can
Tankut. “Türk Tarihinin Yazımına İlişkin Bazı
Sorun Tespitleri ve “Zihniyet Temelli Tarih”
Modeli Önerisi.” *Türkiyat Mecmuası-Journal of
Turkology* 31, 1 (2021): 341-374.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.880761>

ÖZ

Türkiye’de Türk tarihi, Hunlardan başlayarak Türkiye Cumhuriyeti’ne kadar kesintisiz bir süreklilikle ve devlet merkezli bir anlatıyla sunulmuştur. Bu yaklaşım, yazım ve öğretimde bazı konjektürel avantajları sunmanın yanında bazı yapısal sorunları da taşımıştır. Bu sorunları çözebilenin yolunun “zihniyet temelli yaklaşıma” dayalı bir Türk tarihi modeli olduğu söylenebilir. “Zihniyet”, Türk tarihinin akışına yön veren önemli bir olgu olmasına karşın, hem yazımda, hem de öğretimde göz ardı edilmiştir. Bu ihmalin sebeplerinin başında, bir ders olarak modern tarihin Türkiye’de ilk kez askerî okullarda askerî bir içerikle sunulmasıdır. İkinci sebep ise 20. yüzyılın başında ortaya çıkan “modern bir Türk ulusu yaratma projesi”nin belirlediği devlet merkezli tarih anlatısıdır. Üçüncü sebebi ise Soğuk Savaş sürecinin etkisiyle Türkiye’de askerî zaferlere odaklı bir tarih anlatısının varlığıdır. Bu konjektürel gelişmelerin, yaklaşık 2200 yıllık Türk tarihinin gerçekçi ve zengin bir biçimde ele alınmasını çeşitli yönlerden engellediği söylenebilir.

Bu çalışmada Türk milletinin tarihsel hikâyesinde meydana gelen büyük değişimleri dikkate alan yeni bir tarihyazımı yaklaşımının tartışmaya açılması amaçlanmıştır. Bunun için Türk tarihinin gerçekçi biçimde yazılması için zihniyet temelli bir modelin geliştirilmesi önerilmiştir. Bu öneriye göre Türk tarihi, üç ana dönemde ele alınmıştır. İlk dönem “Eski Türkler”, ikinci dönem “Müslüman Türkler”, üçüncü dönem ise “Modern Türkler”dir. Bu yeni modelde Türk halk ve topluluklarının, Orta Asya’dan göçle daha geniş bir coğrafyaya (Avrasya’ya) yayılması, bozkır kültürü üzerinden irdelenmiştir. Sonrasında farklı coğrafyalarda farklı biçimde İslam’a geçen Türklerin inşa ettikleri Müslüman kültürlerde, kurdukları devletlerin benimsediği zihniyetlerin belirlediği tarihsel gelişmelere dikkat çekilmiştir. Böylece Müslüman Türklerin inşa ettikleri kültür/ler ve kurdukları yeni siyasi-iktisadi-sosyal-dini yapı/lara odaklanmıştır. En sonunda ise bir zorunluluk olarak ortaya çıkan modernleşme sürecinde Türk devlet ve toplumunda farklılaşan zihniyetle gelişen tarihsel olay ve ortaya çıkan kurumların çözümlenmesine değinilmiştir. Böylelikle Türk tarihinin bütüncül biçimde kavranması için kolaylaştırıcı bir katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Anahtar kelimeler: Tarihyazımı, Türk tarihi, Zihniyet temelli tarihyazımı

ABSTRACT

Turkish history has been presented with a seamless continuity to the Republic of Turkey, starting from the Huns and state-centered narrative. This approach not only offers some cyclical advantages in writing and teaching, but it also carries some structural problems. It can be argued that the way to solve these is a Turkish historical model based on a "mentality-based approach." Although "mentality" is an important phenomenon that has guided the course of Turkish history, it has been ignored both in writing and teaching. The major cause for this neglect is represented by Turkish military schools, which have presented it as a lesson in the military context for the first time in modern history. Further, it was influenced by the state-centered historical narrative determined by the "project to create a modern Turkish nation" that emerged at the beginning of the twentieth century. Another reason for focusing on the impact of Turkey's Cold War military victory is the existence of a historical narrative. It can be said that these cyclical developments have prevented a realistic and rich approach to the 2,200-year-old Turkish history in various ways.

This study aims to discuss a new historiographical approach that takes into account the great changes in the history of Turkey. To this end, it has been proposed to develop a mentality-based model according to which Turkish history may be written in a realistic way. Turkish history is thus discussed in three main periods: (1) that of the "Old Turks," (2) that of the "Muslim Turks," and (3) that of the "Modern Turks." In this new model, the spread of Turkish peoples and communities to Eurasia by migrating from Central Asia is examined through the steppe culture. It then points out the various Muslim cultures created by Turks who converted to Islam differently in different areas as well as the historical developments determined by the mentalities of their established states. Thus, it focuses on the culture(s) built by Muslim Turks and their new political-economic-social-religious structure(s). Finally, it mentions, in the process of modernization emerging as a necessity, the historical events and institutions that had a differentiating mentality in the Turkish state and society. Thus, it is thought that the model will make a contribution to the holistic understanding of Turkish history..

Keywords: Historiography, Turkish history, Mentality-based historiography

EXTENDED ABSTRACT

The political history and the state-centered approach in Turkish historiography have led to questioning problems related to the country's history, in addition to presenting some conjuncture and solution in writing. It can be said that the way to solve these issues is a Turkish historical model involving a "mentality-based approach." Based on this claim, the study aims to discuss the historiography in the history of the Turkish nation. Finally, it proposes to adopt a mentality-based solution model.

While dividing Turkish history into periods based on mentality and based on the understanding of periodization according to dynasties, attempts have been made to create an alternative to Turkish history, which is seen as a monolith in the context of political history. In our study, Turkish history is handled in three main periods based on mentality. The first of these is designed as the "Early Turks," the second as the "Muslim Turks," and the third as the "Modern Turks" (or the modernization process of the Turks). However, studies on the current state of understanding of history in Turkey analyze its historical past before advancing their own theses, and the historical thoughts of the Ottoman period and the early Republican period are among the main topics discussed. Particular attention has been paid to the Turkish history thesis that emerged with the early Republic as it both nurtures an uninterrupted Turkish political history narrative and carries the discussions to the axis of civilization—of course, without failing to emphasize the speculative historical theses that emerged due to ideological reasons and that these theses have turned into meaningless claims for the academic world today.

Continuing with an analysis of the current state of Turkish historiography and understanding of history, it is underlined that the political conjunctural structure of the post-1945 period is as decisive as the legacy from previous periods. Here it is emphasized that, while the understanding of uninterrupted continuity continues to find a place for itself by getting stronger, it sometimes brings along “inconsistency,” unnecessary, “excessive interpretation,” and some new “fictions” in the fields of “antiquity” as well as the civilization/sociocultural understanding that it has proposed. Just as social life in this period (production, belief, social structure, education, etc.) was presented with a realistic conceptualization with the definition of “steppe life” based on the religion of the sky and animal husbandry, the religion of the Göktenri before Islam was made a sham for almost all Turkish peoples and Islam. Excessive interpretations and fictions that emerged from being treated as if they were in an organic bond are exemplified. Another important issue that shapes the current situation of the understanding of history is the Islamization adventure of the Turks, e.g., the Battle of Talas, which is especially highlighted in the official narrative. The phenomenon of mass Islamization, presented as one of the results of the war, is explained by the readiness of the Turks to Islam thanks to their pre-Islamic beliefs. With this narrative becoming canonized over time, the analysis of the existing structure has come to an end.

The model proposed in the study consists of three main mentality-based models and two transition periods. The first period is the one in which pre-Islam Turks—or the communities known as “Ancient Turks”—are discussed. The actors of this period are communities centered in Central Asia, living in the wider Eurasia, geographically dispersed, with the names of various tribes, generally unable to establish good relations with each other, and hierarchically structured under the leadership of one. How the Turks (Ancient Turks) before Islam, which is the first period of Turkish history, lived, what they believed, what they considered important, what kind of culture and mentality they had, and the framework of the “oral tradition” that carries the events of thousands of years are bequeathed through the Göktürks’ Orkhon Inscriptions and described with Turkish epics and *The Book of Dede Korkut*. Inscriptions constitute the only material that can be used to describe the written historiography of the period. The first break in Turkish history is the Islamization of the Turks; this can be thought of as a transformation that culminated in the majority in Turkish society adopting Islam. Undoubtedly, Islam brought important changes to the culture of the Turks during this period, not only in social life but also in lifestyle—especially in art and thought. The change in historiography and historical thought was one of them. The Turks gained experience in writing history by seeing themselves in surrounding cultures and acquired a historiographical method suitable for the character of the Islamic period from Arab and Iranian historians.

The second main period, the Islamic period, begins with the hierarchical acceptance of the new religion among Turks for various reasons (political and economic). It is known that different forms of Islam emerged due to their new religious interpretation. It can be said

that during the period, although most of the Turkish society initially lived in rural areas, an organization and culture that would establish cities was achieved in time. The most basic feature of Islamic period historiography is that God is always at the center of the narrative; here, thoughts about why God will be pleased with the research, writing, and transferring of history to the future are explained, supported by verses. In the development of historical events, the will of God can take its place in the text as the most valid reason. Depending on the idea that God owns time, the Islamic period is constructed in a linear form. The second breaking point confronting Turkish historiography is the process of Westernization—and therefore, the process in which secularization began to affect the Ottoman Turks. The period in question is the period that started from the Nizam-ı Cedid movement or the Tanzimat Edict, covering both Constitutional periods and entering a new phase with the proclamation of the Republic in political history narratives.

The third period in Turkish historiography is the modern period dominated by secular typing. Modern period historiography can be expressed with four characteristic features: (1) the search and emphasis on objectivity in historiography, (2) the tightening of the historian-power relationship, (3) the strengthening of the narrative feature of history, and (4) the strengthening of the theoretical, functional, and utilitarian side of history. The text continues with a discussion section, evaluating the whole of the proposed model and presenting conclusions.

Giriş

Orta Asya menşeli, kesintisiz bir Türk tarihi fikri, her ne kadar Mustafa Celeleddin Paşa'nın *Eski ve Modern Türkler* adlı kitabıyla ilk kez literatüre girse de asıl gelişme, Meşrutiyet dönemi tarihçilerinin çalışmaları ve sonrasında kurulan Cumhuriyet'in tarih politikalarıyla gerçekleşmiştir. Kurumsal anlamda tarih, ders olarak ilk kez askerî okullarda yer bulurken, 1869 Maarifi Umumiye Nizamnamesinden itibaren ortaokul ve liselerde yer almasına karşın, Cumhuriyetin onuncu yılına kadar siyasi-askerî içerikle devam etmiştir. Bu geniş zaman dilimi, aynı zamanda Osmanlı Türklerinin ve Türk tarihyazımının modernleşme süreci olarak kabul edilebilir.

III. Selim'in öncülüğünü yaptığı Nizâm-ı Cedîd ile başlatabileceğimiz sistematik modernleşme, II. Mahmut dönemi yenilikleriyle şekillenmiş, Tanzimat Fermanı (1839) ile belirginleşerek, Osmanlıların 19. yüzyılının odağına yerleşmiştir. Bu değişim/dönüşüm süreci, Tanzimat Fermanını bir başlangıç olarak kabul eden Türk *modernleşmesinin* hazırlık evresi olarak da kabul edilmektedir.² Bu süreçte Modernleşme hareketinin ereği, Batı ve Batılaşmaya yöneliştir. Öyle ki Batılılaşmanın, Osmanlı toplumunda sosyal hayat, düşünce dünyası ve evren tasavvurunda büyük etkileri olmuştur. Devlet yapısında oporasyonel işleyen süreç, toplumun zihniyetinde yavaş işlemiştir.³

Batılılaşmanın, Türkiye'deki iki ana noktada tarihçileri etkilediği görülmüştür. Bunlar, Batılılaşmanın getirdiği düşünme biçimindeki köklü değişiklik ile Batıdan örnek alınan tarih yazıcılığı yöntemleri ve tarihçiliğin kurumsallaşmasıdır. Bu süreçte modernitenin etkisi altında şekillenmiş düşünceler ekseninde, öncelikli amacı "devleti kurtarmak" olan tarih metinleri ortaya çıkmıştır. Bu metinlerde yer yer Batı ile bir hesaplaşma içine girildiği gözlenirse de Batı tarihyazımında ortaya çıkmış olan metotlu bir tarihçiliğin uygulanmaya girilmesi yönüyle inkâr edilemez.⁴ Benzer şekilde Türk tarihini ele alırken, Batılı kaynaklara yöneliş ve Batı tarihiyle mukayeseli bir anlatı kurma çabası da bunun göstergesidir.⁵ Bu dönemde tarih yazıcılığı ilk kez, tarihin bilgisini ortaya koymak maksadıyla kurulmuş dernek ve cemiyetler bünyesinde üretilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada Türkiye'deki tarihyazımı ve tarih ders kitaplarına yansıdığını düşündüğümüz dönemseller yaklaşımların, bir çözümlemesinden ziyade konu hakkında yapılmış olan yayımları da dikkate alarak Türk tarih yazımının bazı ana sorunlarını tespit etmek, bunların çözümlenebilmesi için bir teklif olarak Türk tarihinin zihniyet temelli tarihyazımına ilişkin yeni bir model

- 1 Aslen Leh asıllı olup 1848 ihtilali esnasından Osmanlı'ya sığınan ve Mustafa Celelettin adını alarak Müslüman olan Konstanty Polkozic Borzecki; bürokraside görev almaya başlamasını takiben Paşalığa kadar yükselmiş bir Osmanlı entelektüelidir.
- 2 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006), 28.
- 3 Bahsedilen değişimi ortaya koymak ve açıklamak gayesiyle yazılmış çok temel iki çalışma için bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, 2015); Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2010).
- 4 İlber Ortaylı, "Osmanlı Tarih Yazıcılığının Evrimi Üstüne Düşünceler", *Tarih Yazıcılık Üzerine*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2011), 90.
- 5 İlber Ortaylı, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", *Tarih Yazıcılık Üzerine*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2011), 170.

teklif etmektedir. Bunun için önce Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyetin erken dönemlerine odaklanarak Türk tarihyazımını şekillendiren konjokturel etmenlere günümüze kadar ana hatlarıyla değinilmiş, Türk tarihyazıcılığında belirgin sorunlar sunulmuş ve gerekçeleri tartışılmış, son olarak da bu sorunların çözümüne katkı sağlayacağı düşünüldüğümüz zihniyet temelli tarih modeli önerimiz, tarihçiliğin tarihinden seçilen örnek bir anlatımla somutlaştırılarak, dile getirilmiştir.

1. Osmanlı'nın Son Döneminde Tarihçilik

Dönem tarihçiliğinde öne çıkan belirleyici ismi, 1851’de Encümen-i Dâniş üyesi olan ve ortaya koyduğu *Târih-i Cevdet* vasıtasıyla bilinen Ahmet Cevdet Paşa olmuştur. Cevdet’in kaleme aldığı metinlerde anlatı bütünlüğünün sağlayan unsurun kronolojik olaylar dizisi değil, kavramlar üzerinden bu olayların aralarına serpiştirdiği kendi yorumlarıdır.⁶

Cevdet Paşa’dan sonra dönemin etkisi günümüze dek uzanabilen bir ikinci isim ise Mustafa Celalettin Paşa’dır. 1861 senesinde *Les Turcs Ancients et Modernes* (Eski ve Yeni Türkler) isimli Fransızca bir kitap kaleme almıştır. Eserinde ileri sürdüğü *Touro-Aryan* teorisiyle Türklerin de Ari ırka mensup ve Avrupalılar ile akraba bir millet olduğu uzun uzun örneklenerek ve filolojik kanıtlar göstermeye çalışarak anlatmıştır.⁷ Eser, yazıldığı dönemde, kamuoyunda ciddi bir etki yaratmasa da,⁸ bir “kesintisiz Türk tarihi” fikrini dile getiren ve bu fikrin benimsenmesini sağlayan ilk çalışma olması itibarıyla önemlidir.

İlerleyen süreçte dönemin *Askerî Mektepler Nazırı* olarak çalışmakta olan Süleyman Hüsni Paşa askerî okullarda okutulmak üzere güncel bilgileri ihtiva eden genel tarihi *Târih-i Âlem* adlı eser ortaya çıkmıştır.⁹ Paşa eseri hakkında “*millî tarihimizi ilk defa yazıp, mekteplerde okutulmasını sağladığını, bu suretle millî şuurun yanmasına büyük bir hizmet yaptığını*” söylemiştir.¹⁰ Paşa, söz konusu eseriyle Türkçü aydınlar içerisinde öne çıkan ilk müellif olmuştur. Özcan bu eseri, “*İslamiyet öncesi Türk tarihi (ve tarihçiliği) Türkçülüğün temeli olacak ve Osmanlı ile sınırlı tarih paradigması kırılacaktır*” sözleriyle değerlendirmiştir.¹¹

Bir İslamcı mı, Osmanlıcı mı yoksa bir Batıcı mı olduğu tam manasıyla kestirilemeyecek nev-i şahsına münhasır bir Osmanlı aydını olan Namık Kemal de siyasi fikirlerine temel bulmak ve Cevdet Paşa’da olduğu gibi devletin ömrünü uzatacak çareleri ortaya koymak için tarih ve toplumsal hafızaya başvurmuştur. Namık Kemal’e göre “*geleceği tayin etmek, tarih bilmekten geçmektedir*”.¹² Yeniden güçlü bir Osmanlı toplumu için tarih şarttır. Bu yolda O,

6 Christopher Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 166.

7 Mustafa Celalettin Paşa, *Eski ve Yeni Türkler*, (İstanbul: Kaynak Yayıncılık, 2014), 179 vd.

8 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 72.

9 Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, (İstanbul: Kaynak Yayıncılık, 2013), 49.

10 Hüseyin Namık Orkun, *Türkçülüğün Tarihi*, (Ankara: Kömen Yayınları, 1977), 54.

11 Ahmet Özcan, *Türkiye’de Popüler Tarihçilik 1908-1960*, (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 87.

12 İbrahim Şirin, “Osmanlı’da Tarihin Anlam Arayışı”, *A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11, (2000) 263.

tarihin saray ekseninden çıkıp halka mal olabilmesi için büyük çabalar sarf etmiştir. Namık Kemal, eserlerinde, tarihi inşa ederken Türk tarihinin güçlü simalarını, kahramanları, eserlerinin merkezine almış, bir yönüyle biyografi türünü tercih etmiştir. Bu kahraman, Yavuz Sultan Selim olabildiği gibi Celalettin Harzemşah da olabilmıştır.

Türkçü düşünce çerçevesinde tarih inşa etmiş olan Necip Asım Bey ve *Türk Tarihi*, modernleşme evresindeki Türk tarihyazımının öne çıkan bir başka eserdir. Türklerin tarihini bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymayı amaçlayan ilk müstakil çalışmadır.¹³ Eserin büyük kısmı, Cahun tarafından yazılmış olan *Asya Tarihine Giriş* adlı çalışmanın Fransızcadan tercümesi olsa da Necip Asım, başka kaynaklarla eseri takviye ederek çalışmasını genişletmiştir.¹⁴ Necip Asım; *Orhun Yazıtları*, *Muhakemetü'l Lügateyn* ve *Kutadgu Bilig* üzerine malumat veren yazılar kaleme alarak ve yayın faaliyetlerinde bulunarak Türk tarihyazımı ve Türk milliyetçiliğine eş zamanlı olarak katkılar yapmıştır.

Anılması gereken bir başka önemli isim ise II. Meşrutiyet yıllarında ve erken cumhuriyet döneminde hem yazarak hem de kurumsal faaliyetlerde bulunarak tarihin ilmi değerinin öne çıkartılması için çaba harcayan Fuad Köprülü'dür. Köprülü, “Bizde Tarihçilik ve Müverrihler Hakkında” başlıklı bir makaleyi de *Bilgi Mecmuasında* yayımlayarak, eleştirel manada ilk tarihyazımı çalışmasını da gerçekleştirmiştir.¹⁵ Kaleme aldığı *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*¹⁶ başlıklı eseri erken Cumhuriyet döneminde ders kitabı olarak okutulmuş; modernleşme dönemi Türk tarihyazımı ile Modern Türk tarihyazımı arasındaki önemli bir geçiş kitabıdır.

2. Cumhuriyet Döneminde Türk Tarihinin İnşası

Erken Cumhuriyetin tarihyazımında en önemli gelişmesi, Türk Tarih Tezi ve bunun tarihçilerce kabulü için düzenlenen *Birinci Türk Tarih Kongresi* ve bu minval üzere yazılan *Tarih I-II-III-IV* kitaplarıdır. Yeni Türk toplumuna “bütüncül Türk tarihi” öğretimini amaçlar. Bu durum elbette ki Türk milletinin tarihinin en eski geçmişten bugüne, kesintisiz sürekli biçimde sunumu bağlamında önemlidir. Ulus devlet merkezli bir tarih algısının topluma kazandırılması yönüyle devlet merkezli, siyasi ve askerî bir içeriğin ana omurgayı oluşturmaya devam ettiği söylenebilir.

Tarih I-II-III-IV kitapları her ne kadar politik bir tez çerçevesinde yazılmış olsa da sadece siyasi-askerî bir içeriğe sahip değildir. Bu kitaplarla Batının medeniyet(sizlik) “iftiraları”na cevap vermek için aynı zamanda medeniyet tarihi de ayıntılı biçimde içermiştir. Böylelikle eski Türk tarihi bahsini her yönüyle kuşatmaya ve açıklamaya çalışan bir ulusal tarih anlatısı doğmuştur. Bu girişimle eski Türk tarihçiliği müstakil bir uğraşı alanı olarak kabul görmüş,

13 Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 87.

14 Hüseyin Namık Orkun, *Türkçülüğün Tarihi*, s. 59.

15 Yeniden neşredilmiş metni için bk. Fuat Köprülü, “Bizde Tarihçilik ve Müverrihler Hakkında”, *Milli Tarihin İnşası*, (İstanbul: Tarihçi Kitapevi, 2011), s. 31 vd.

16 Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*; (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005).

zaman zaman oldukça iddialı kanaatler içeren argümanları ile tarih camiasının mühim sahalardan biri olmuştur. Eski Türk tarihinin genel özellikleri üzerinde sağlanan buradaki mutabakatın arkasında, tarihçilik mesleğinin usul ve kaidelerine binaen yapılan “akademik” niteliğe haiz araştırma ve inceleme faaliyetlerinden ziyade siyasi bir konumlanışın olduğuna dikkat çekilmelidir. Öyle ki, son derece hassas bir süreçten geçmekte olan genç Türkiye Cumhuriyeti’nin acil siyasi ihtiyaçları, tarih metinlerinin biçimini ve muhtevasını belirleyen en önemli amil olmuştur. Bu ihtiyaçlar; Batı’nın ürettiği “medeniyetsiz Türk” imgesine cevap vermek, Osmanlı geçmişinden sıyrılmak ve inkılapların tarihi temellerine eski Türk tarihinden dayanak bulmak şeklinde çözümlenebilir.

Erken Cumhuriyet döneminde Eski Türk tarihi kavramının mahiyetinin oldukça geniş tutulduğu söylenebilir. Bu noktada; karşı karşıya kalınan siyasi yahut kültürel problemlerin çözümünde; yeri geldiğinde Sümerler, yeri geldiğinde Hititler (Etiler) eski Türk tarihinin bir parçası olarak sunulmuştur.¹⁷

Bugün akademik camianın uzlaşısı halinde olduğu, eski Türk tarihinin parçası olarak daha erken dönemleri İskitler üzerinden ele aldıktan sonra hanedan/devletler halinde teşekkül etmiş olan *Hun-Göktürk-Uygur* devletleri çizgisi, erken Cumhuriyet döneminde kabul görmüştür. Türk Tarih Tezinin temel eserlerinden olan ilgili tarih ders kitaplarında bu konu daha net biçimde gözlenebilmektedir. *Tarih I Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*’da prehistorya ve eskiçağ tarihleri ele alınırken, 63. ve 71. sayfaları arasında “Anayurtta En Eski Devletler” ana başlığı altında Asya Hunları ve Topa (Tabgaç) Türk Devleti, İskit Türk İmparatorluğu başlığı altında İskitler ele konu edilmiştir.¹⁸ Metnin inşasına bakıldığında, Hunların ve İskitlerin Türk olduklarının kesin ifadelerle vurgulanması, Hun tarihiyle doğrudan bir aidiyet bağı kurulmaya çalışması açısından önem taşımaktadır.

Hun kavramının zihinlerde belirginleşmesi adına, çokça özetlenmiş bir siyasi tarih anlatısı içinde de olsa Mete Han, ayrı bir başlık altında, “muzaffer” sıfatıyla müsemma olarak, büyük birleştirici vasfına haiz bir “Başbuğ” şeklinde tasvir edilmiştir. Mete’den sonra metin, büyük tarihsel boşluk bırakarak ve M.S 48 yılında ki bölünmeye bir cümle ile temas ederek ilerlemiş, ardından da konu Hun İmparatorluğunun yıkılmasına gelmiştir.¹⁹

Tarih II’de ise orta zamanlar tarihi ele alınmıştır. Birinci cildin sonundaki kısımdan kısa bir özetle başlayan anlatı, 20. sayfadaki “Türk-Alanlar ve Avrupayı İstilaları” bahsinden 76. sayfada sona eren “Kumanlar” bahsine kadar çoğunlukla, bugün de eski Türk tarihinin bir parçası olarak kabul edilen, çeşitli Türk devletleri ve Türk boylarının tarihleri konu edilmiştir. Anlatının hemen başında Alanlardan bir Türk boyuymuş gibi bahsedilmiştir. Onlar, Hunlar Avrupa’ya gelmeden önce bölgede yaşamışlardı.²⁰ Böylece anlatı Avrupa Hun’larının akınlarından önce de bölgenin Türk olduğunu ve Doğu Avrupa’daki Türk hâkimiyetinin birden bire meydana gelmiş

17 *Birinci Türk Tarih Kongresi Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, (Ankara: 2010), 30.

18 *Tarih I, Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (Tıpkı Basım)*, (İstanbul: 2014), 63 vd.

19 *Tarih I*, 64-67.

20 *Tarih II Orta Zamanlar*, (İstanbul: 1933), 20.

değil, bir süreklilik içinde devam edegelen bir yapıda olduğunu kanıtlamayı amaçlamıştır. Ele alınan bir sonraki konu başlığı Avarlar 'da, özellikle İstanbul'u kuşatmaları üzerinde durulmuştur.²¹ Böylece Türklerin İslamiyet dinini kabul etmeden önceki dönemlerde dahi, çağ açıp çağ kapatacak bir olay olarak değerlendiren fetih eylemini gerçekleştirmeye çalışacak kadar güçlü bir yapıda oldukları vurgulanmak istenmiştir.

Ders kitabında, eski Türk devletleri içerisinde siyasi tarihi ve kronolojisi en detaylı biçimde aktarılan devlet Göktürk Hakanlığı olmuştur. Bumin Kağan, İstemi Yabgu, Mukan Kağan, İşbara Kağan, Tardu, Kutluk Kağan, Bilge Kağan, Kapgan Kağan ve Kültigin isimleriyle anılıp haklarında birkaç cümlelik de olsa malumat verilmiştir.²² Göktürklerin anlatıldığı ana başlık içerisinde daha önce yapılmamış bir yöntem tercih edilerek, Göktürklerin umumi tarih içerisindeki rolleri bir alt başlık olarak öğrencilerin dikkatine sunulmuştur. Göktürkler başlığı Orhun Yazıtları ile alakalı bir özetle sonlandırılmıştır.²³ Göktürkler bahsinden hemen sonra Türgişler, Karluklar ve Uygurlar hakkında da bilgi verilmiştir. Özellikle Uygurlar yüksek medeniyet temsilcileri olarak betimlenirken yazı dili ve edebiyatlarında ulaştıkları seviye anlatıda ön plana çıkarılarak Türklerin en medeni milletlerden bir tanesi olduğu savına destek veren bir delil olarak sunulmuştur.²⁴ Bu tarih ders kitabı serisi, Milli Eğitim Bakanlığınca okutulmaktan vaz geçildikten sonra dahi, çizdiği temel çerçeve ile hem gelecekteki ders kitaplarının hem de eski Türk tarihine dair kaleme alınan akademik çalışmaların eski Türk tarihi anlayışı üzerinde belirleyici olmayı sürdürmüştür.

1945 sonrasında Dünya'da yaşanan Soğuk Savaş ve bunun Türkiye'de, ortaya çıkardığı bazı "korumacı" refleksler neticesinde, devletlerin yeniden dikkate alındığı bir sınıflamayla askerî zaferlere odaklı, siyasi antlaşmalardaki başarıları ön plana çıkaran yapı anlatıdaki ağırlığını iyiden iyiye artırmıştır. Bu durum 1990'larda Soğuk Savaşın bitimiyle birlikte ortaya çıkan süreç ile devam etmiştir. Hatta bu tarihlerde Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla bağımsızlığını yeni kazanan Türk Cumhuriyetleri/ akraba halklarla, Türkiye'deki yeni yetişen gençler üzerinden kamuoyunun bir bağlantı kurabilmesi için *Genel Türk Tarihi* dersi liselere zorunlu olarak konmuştur. Ancak bu dersin içeriği de Soğuk Savaşın getirdiği sosyal psikolojiden midir bilinmez, yine kurulan devletler ve bunların askerî zaferleriyle siyasi başarıları, dünya haritası üzerindeki siyasi-askerî rolleri üzerinden işlenmiştir.²⁵ Bu durum, siyasi-askerî tarihin öğretimde ağırlığı oluşturduğu, bunun yerine medeniyet tarihine de gereken yerin verilmesi gibi haklı eleştirileri sıklıkla beraberinde getirmiştir. Hatta 1990'ların ikinci yarısından 2007'lere

21 *Tarih II*, 37-38.

22 *Tarih II*, 45-46.

23 *Tarih II*, 51.

24 *Tarih II*, 59.

25 Soğuk Savaş dönemi dinamiklerinin destekleriyle 1990'lara kadar vazgeçilemeyen "romantik milliyetçi tarih" anlayışının bugün için yerini "milli tarih anlayışı"na bırakmak durumunda olduğu tespiti bu noktada anlmalıdır. Bugünün dünyası, romantizmin yanında getirdiği duygusal aşırılıkları değil, akıllı ve gerçekçiliği önemsemekte ve öne çıkarmaktadır. Ahmet Şimşek-Funda Alaslan, "Milliyetçi Tarihten Milli Tarihe, Çatışmacı Eğitimden Barışçı Eğitime Doğru Türkiye'de Tarih Ders Kitapları", *Akademik Bakış Dergisi, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 40, 2014.

kadar özellikle Osmanlı dönemiyle ilgili medeniyet ve müesseseler tarihinin ayrı öğretilmesi gibi girişimler ortaya çıkmıştır. Bunun tarihte siyasi-askeri ve medeniyet tarihi gibi yapay bir ayrımın getirdiği sorunlar dolayısıyla sürdürülememesi neticesinde bundan vazgeçilmiştir.

Zaman içinde tarih denilince Türk Tarihi, Türk tarihi denilince de asker zaferler, siyasi başarılar, genişleyen ve gerileyen devlet coğrafyalarına göre biçimlenen ileri-geri algıları, sultan ya da padişahlar üzerinden yapılan bir sıra dizim neredeyse kanıksanmıştır.

1990’lı yılların ortasından itibaren Türk üniversitelerinde yurtdışı doktoralı tarihçilerin görev alması konuya ilişkin çağdaş dünyadaki gelişmelerin takibini beraberinde getirmiş, Tarih Vakfı’nın tercüme/sempozyum/çalıştay/projeleriyle zenginleşen tarihyazımı yeni kapılar aralamıştır.

3. Mevcut Yapının Sorunları

Türk tarihinin yazımı ve öğretilmesi noktasında, Osmanlıdan Cumhuriyete ve günümüze kadar, geçen yıllar içerisinde gelişmiş bir yapı karşımızda durmaktadır. Mevcut Türk tarihyazımı ve öğretiminin iddialarından en önemlisi, her ne kadar pek çok devlet üzerinden temsil edilse de geçmişten bugüne değin kesintisiz bir sürekliliğe sahip olmasıdır. Bu durum, özellikle Meşrutiyetten beri yaklaşık yüzyılı aşan bir süredir, Türk tarihi üzerine yayınlanan milli temelli çalışmaların bir sonucu olarak kabul edilebilir. Daha çok “vatanın mukadderatı” ve “devletin bekası” üzerine refleksif yaklaşım ve tezlerle kurumsallaşan söz konusu yapı, Soğuk Savaş Döneminde etkisini yoğunlaştıran *mefkûreci* (idealist) yaklaşımdan etkilenerek, Türk tarih tasavvuru ve imajlarının adeta tarih dışı bir tanımla belirlenmesiyle şeklini almıştır. Bu durum, aslında toplumun tarih tasavvuru ile doğrudan alakalı olmayıp, tarihe göbekten bağlı biçimde ilerleyen ve tarih eğitimine nüfuz etme amacıyla olan siyasi konjonktür ile daha çok alakalı görünmektedir.

Kendi tarihi arka planı içinde düşünüldüğünde, Türk tarihçiliğinde “yıkılan” ve “kurulan” Türk devletleri odağında işlenen tarih derslerinin, Balkan Savaşlarıyla başlatılan milliyetçi/Türkçü yaklaşımlara uygun tanziminin, 1945 sonrasındaki Soğuk Savaş sürecinde neredeyse sadece Türk *kahramanlığını* ve *zaferlerini* öncülleyen bir yapıya dönüşmüştür. Her tarihyazımı ve öğretiminde olduğu gibi bunun da dönemin ruhundan mütevellit ortaya çıktığı aşikârdır. Bugün alışıldığı için normal görünen bu yaklaşımın en büyük olumsuz sonucu, yinelemek gerekirse, tarihin ziyadesiyle “idealleştirilmesi” sonrasında bireylerde yarattığı “masalımsı” hava ile tarihsel gerçeklikten uzaklaştıran halidir. Ülkelerin iç ve dış siyaseti açısından farklı biçimlendirici özellikleri olan Soğuk Savaş döneminin diğer ülkelere ait tarihçilik örneklerinde²⁶ de karşılaşılan bu idealleştirme/destanlaştırma durumu, Türkiye’de Türk tarihi çalışmalarında neredeyse hiç tartışılmayan sonuçlarından biridir.

26 38 ülkenin tarih ders kitaplarında Türk ve Osmanlı imajının incelenen geniş çaplı araştırma eserinde özellikle Balkan ve Ortadoğu ülkelerinin lise tarih ders kitaplarından son derece olumsuz bir Türk ve Osmanlı imajının olduğunun görülmesinin, bu ülkelerin geç uluslaşmaları yanında, Soğuk Savaş döneminden günümüze tevarüs eden bazı toplumsal önyargılar, bu çerçevede oluşmuş stereotiplerden daha öncelikle kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bk. Ahmet Şimşek, *Dünyada Türk İmaji*, (Ankara: PegemA Yayınları, 2018).

Mevcut yapıya göre öne çıkan niteliğiyle Türk tarihi, başlatıldığı Asya Hunlarından itibaren devlet olgusu açısından tam bir kesintisiz devamlılığa sahiptir. Bu devamlılık, neredeyse eski bir millet olma hasletini ispat etmek için geçmişten bugüne değin kusursuz sürdürülmektedir. Tarihte “kesintisiz devamlılık” vurgusu hiç kuşkusuz toplumsal hafızanın yeniden inşa edilmesi için son derece önemli bazı olumlu pratiklere sahiptir. Ancak süreklilik arz eden Türk tarihinin ele alınışında içeriğin, gerek kişiler (kahramanlar) gerekse yaşanan olaylar çerçevesinde zaman zaman ortaya çıkan “idealleştirmeler”le, bireylerde “masalımsı” bir imaja dönüşmesi sorununu yaratmıştır. Böylece “idealleştirilen” Türk tarihi; toplum yapısı, üretim biçimleri, eğitim, kültür vs. alanlarında, coğrafyalar değişse de, hatta “din değiştirme” gibi büyük olaylar yaşansa da büyük ölçüde değişmeyen bir “öz”e (cevher) atf yapmıştır. Bu süreç ve öncesini ele alma durumu, genelde tarihsiz (ahistoric) ve mekânsız biçimdedir. Bu durum, Türklerin çok eskiden beri var olan tarihlerinin devamına işaret etmesi yönüyle anlamlı olsa da ileriki sayfalarda açıklandığı gibi tarihsel açıdan sahip olması gereken niteliklerin dışında masalımsı bir ideale dönüşmüştür. Bu özcü yaklaşım, bazı noktalarda “tutarsızlık”, gereksiz “aşırı yorum” ve bazı yeni “kurguları” da beraberinde getirmiştir.

Türk tarih yazımı, buna bağlı öğretim için oluşturulan müfredat ve buna uygun düzenlenen tarih ders kitaplarında, mevcut durum, bu çerçevede şöyle özetlenebilir:

Türk tarihi MÖ 3. yüzyılda Mete Han ile başlamaktadır. Hun, Göktürk ve Uygurların güçlerini kaybetmelerine kadar “eski Türk tarihi” olarak adlandırılan dönem hüküm sürmektedir. Bu dönemki sosyal yaşam (üretim, inanç, toplum yapısı, eğitim vs.) Göktanrı dini, bozkır yaşamı, hayvancılık üzerinden anlatılmıştır. Buradaki “bozkır yaşamı” tanımlaması, gerçekçi bir kavramsallaştırma olsa da İslamiyet öncesinde Göktanrı dininin, neredeyse tüm Türk halklarına şamil kılınması, doğru olmadığı için zihinlerde yanlış algılara ve sonuçlara neden olmaktadır. “Büyük göç” olgusuyla, geniş bir coğrafyaya (Avrasya’ya) yayılmış Türk halkları ve topluluklarının homojen bir toplum olmamasına rağmen öyle sunulması bu özcü yaklaşım sorununu derinleştirmektedir. Oysa bunun yerine, Türk halk ve topluluklarının devlet kuran boy/ların sayesinde dönem dönem “bir arada yaşadıklarından” bahsedilebilir. Zira bunun dışında yakın ya da aynı coğrafyayı paylaşan Türk halk ve topluluklarının genelde çatışma ve cedelleşme ile birbirlerine tahakküm kurma, bir diğeri toprak ve menkul değerlerini ele geçirme amacıyla oldukları söylenebilir.²⁷ Bu şaşırtıcı değildir, zira geniş bozkır düzlüklerinde ganimet ve sonrasında ortaya çıkan “ülüş”,²⁸ önemli bir iktisadi ve toplumsal faaliyettir.²⁹ Toplumsal düzenin inşasında gerek makro düzeyde hükümdarın ülkeyi paylaşımında, gerekse mikro düzeyde aile içinde ve kutlamalarda düzenleyici etkisi ile “ülüş” geleneği, toplumsal harmoninin tesisinde belirleyici sayılmıştır. Gerek iktidarı elinde bulundurmanın hâkimiyeti altındaki toprakları siyasal hiyerarşi esasına göre paylaşması, gerekse törensel bir yemekte

27 Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 38-54.

28 Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 111.

29 Sencer Divitçioğlu, *Nasıl Bir Tarih?*, (Ankara: Bağlam Yayınevi, 1992, 87; Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu VI.-VIII. Yüzyıllar*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2005, 190 vd.

davet sahibinin yiyeceği toplumsal hiyerarşi esasında bölüştürmesi, işlevsel perspektifte önem kazanmıştır.³⁰ Bu önemli gelenek, daha sonraki Türk halkları tarafından devam ettirilmiştir.³¹

Avrasya olarak tanımlanan geniş coğrafyaya yayılmış, genelde bozkır iklim tipinin getirdiği doğallıklar yanında, Şamanizm olarak adlandırılan geniş bir inanış biçimini benimsemiş Türk halk ve topluluklarının, farklı kültüre sahip topluluklarla karşılaşarak onlardan kültür/zihniyet bağlamında etkilenmeleri şaşırtıcı sayılmamalıdır. “Eski Türkler” olarak tanımlanan bu toplulukların homojen bir din ya da inanca sahip olmadıkları, pek çok araştırmacı tarafından ifade edilmiştir.³² Buna rağmen eski Türklerin Göktanrı dini gibi homojen ve yekpare bir inanca sahip bir kitle olduğunu iddia etmek, ancak Türklerin sonrasında İslam’a çok hızlı ve kolayca geçtiğini ve hep Hanif din çerçevesinde yaşadıklarını iddia etmenin temelinin oluşturacak, ideolojik bir konumlanmadan kaynaklanır.

751’de Talas’ta Türklerin, Müslümanların (Arapların) tarafını tutmaları açık bir siyasal tercih iken, bunun üzerinde nerdeyse hiç durmaksızın, gelişmenin sadece Türklerin İslam’a yönelişleriyle açıklanması da benzer yanlış algıyı desteklemek için üretmiştir. Bu durumu Ahmet Yaşar Ocak’ın³³ sorgulama tarzı ile işlersek şu sorular ortaya çıkar:

1. Talas’ta Türkler birden bire (anlatıların bir kısmı neredeyse bir gecede gibidir) mi Müslüman oldular?

2. Türkler neden Müslüman oldular? Bunun üzerinde neredeyse hiç durulmaksızın eski Türk dini olarak yegâne din olarak tanımlanan Göktanrıçılık ile (ki bu tartışmaya açıktır) yeni din İslam arasında bazı ana benzer noktalar üzerinde durulur. Anlatıda Göktanrı dininin İslam’la çok benzediği, Türklerin de bundan dolayı İslam’a geçtiği anlatılır. Bu İslam’a geçişlerinin kısmen bir nedeni olarak doğru sayılsa da niye ve nasıl bir süreçle İslam’ı tercih ettiklerini hiçbir biçimde açıklamaz.

2. Birey ya da toplum açısından din değiştirmek çok zor ve uzun bir süreçken, Türkiye’deki tarih ders kitaplarında konuyla ilgili neden bir anlam boşluğuna izin verilir?

3. Geniş bir coğrafyada (Ortaasya, Doğu Avrupa, Ortadoğu bölgelerinde) birbirinden farklı inanış ve kültüre sahip, farklı iktidarların egemenliğinde yaşayan Türkler, nasıl birden ve tek bir anlayışta İslam’a geçivermişlerdir? Oysa literatür bunun böyle olmadığını farklı coğrafyalarda farklı biçimde İslam’a geçişlerin söz konusu olduğunu anlatır.³⁴

4. İlk Müslüman Türk devleti Karahanlılar nasıl Müslüman olmuştur? Müslüman olma

30 Hayati Beşirli, “Türk Devlet Sisteminde Toplumsal Düzenin İnşasında İşlevselci Bakış Açısıyla “Ülüş” ve “Cilik” Geleneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63, (2012), 340.

31 Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 210-211.

32 Konu hakkında savımızı destekleyen başlıca görüşler için bkz.: Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 40-43; Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, (İstanbul: MEB Basımevi, 1976), 2; Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, 74-83.

33 Ahmet Yaşar Ocak, “Türkler ve İslamiyet: Türklerin Müslümanlığı Tarihine Dair Bir Sorgulama”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/13, (2013), 251-260.

34 Türklerin İslamlaşma sürecini farklı coğrafyalarda paralel olarak ilerleyen süreçler bileşkesi olarak ele alan güncel bir çalışma için bkz. Osman Karatay, *Türklerin İslam’ı Kabulü*, (Ankara: Kripto Kitaplar, 2018). Aynı süreci İslam Devletinin perspektifinden takip eden kült bir çalışma için ise bk. Hakkı Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2015).

sürecinde hükümdar ya da Bey'in tercihinin etkisi ve önemi öğretimde neden konu edilmez? Oysa bu durum, eski Türk topluluklarının hiyerarşik toplum yapısı ile çok yakından ilişkili görünmektedir.

5. Ortazamanlarda toplulukların varlıklarını devam ettirmeleri için iktisadi bir faaliyet alanı olarak savaşın önemi üzerinde neden hiç durulmaz? Sefer ya da savaş sonrası ganimetin, geniş bir kitlenin ve devletin iktisadi kaynağı olması bakımından önemi neden görmezden gelinir? Kaldı ki İslam'ın ganimeti yasaklamayıp yeniden formüle etmesi, Müslüman Türklerde bu âdetin buna göre biçimlenmesi söz konusuysen, toplumsal yapının sanki bugünkü gibi “üretim dayalı” olduğu tasavvuru neden yaratılmıştır? Bu açık bir anakronizmkken, buna neden izin verilir? Toplumun bugünkü gibi ütime dayalı bir ekonomiyi paylaşması, dünyada sanayi inkılabı sonrasında ortaya çıkan üretim ve artı değer kavramlarıyla yakından ilgilien, savaşın eski Türk topluluklarında ekonomik bir yönü olduğunun görmezden gelinmesi anlaşılmaz bir durumdur.

Müslüman Türk devletlerinin yönetimlerinin, Karahanlı-Gazneli-Selçuklu başlangıcından itibaren “Ehli Sünnet Vel Cemaat” olarak tanımlanan, zaman zaman rengi farklılaşan bir Sünniliği benimsemesi yanında, Selçuklu Nizamiye Medreseleriyle başlayan ideolojik konumlanmanın, Anadolu beylikleri ve Osmanlı devletinde de devam ettiği söylenebilir. Başlangıçta Nizamiye Medreseleri, her ne kadar Selçuklu devletine karşı siyaseten konuşlanmış siyasal Şiiliğe karşı ortaya çıkmış gibi görünse de tarihsel süreç içinde iç siyaset denilebilecek toplum yapısını dönüştürmeyi de üstlendiği ortaya çıkar. Bilinir ki Nizamiye Medreseleri, Selçuklu iktidarlarının resmi ideolojisi olan Ehli Sünnet (Sünnilik) düşüncesini sistemleştirmiş, yeniden üretilmesine kaynak teşkil etmiştir. Bu fihki ve itikadı mirası daha sonrasında Osmanlı devleti, Osmanlı medreselerinde devam ettirilmiştir. Bu medrese geleneğinin, pek çok hadisten kaynaklı olarak “ululemre itaatı” merkeze alan bir fihki ve itikadı bilgiyi,³⁵ zamana göre güncellemeyi şerh ve nahiv yoluyla yapması, zamanı açısından kendi içinde şüphesiz son derece tutarlı ve anlamlı sayılabilir. Ancak tarihyazımında ve ders kitaplarında bunu tarihsel bir durum olarak tanımlamak ve açıklamak yerine medrese kavramını bile “güçlü zamanlarda pozitif bilimlerin okutulduğu”, “gerileme zamanlarında dini ilimlerin ağırlık kazandığı” gibi tutarsız bir genelleme ile tanımlayarak, burada da bir tür anlam boşlukları yaratmanın nedeni nedir? Yine medreselere; “pozitif bilimlerin” görüldüğü birer üniversite, zorunlu eğitimin parçası olarak toplumsal eğitim kurumları gibi modern zamanlarda modern zihnin inşa ettiği yeni misyonlar yüklemek neden yapılır?

Konuyla ilişkili bir diğer sorun, Türklerin Müslüman olduktan sonra, özellikle Selçuklu ve Osmanlı devleti dönemlerinde “toplumsal tüketim” olgusunun bugünkü gibi olduğuna dair yaklaşımdır. Oysa bahsi geçen dönemlerde var olan Müslüman-Türk toplum yapısının, Ahilik gibi ütime dönük tasavvufi teşkilatların üzerinden okunarak, üretim-tüketim ilişkisinin zihniyete

35 Recep Önal, Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeolojik Analizler”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (10/4) (2018), 1258-1275.

dayalı biçimde gerçekleştiği gerçeği, sınırlı üretim biçimlerini ve kanaatkâr insan tipini odağa alarak, Türk iktisadi tarihini hakkıyla açıklama konusunda daha başarılı bir yol izlenebilir.

Türk tarihinin öğretiminde önemli sorunlardan biri ise Türk tarihinin “kolay öğretimi” çabası çerçevesinde, geçmişteki kurum, durum veya anlaşmaları, günümüz dünyasından benzer örnekleriyle (analoji kurarak) sunmaktır.³⁶ En çok bilinenleri, sadrazam-başbakan, medrese-üniversite, kapitülasyon-ımtiyaz vs. Bunlardan Selçuklu ve klasik Osmanlı dönemlerinde çeşitli yabancı devletlere verilen ticari imtiyazları ve belki kapitülasyonları kendi tarihsel özgül bağlamı çerçevesinde yorumlamak gerekmesine karşın, bugünkü ihracat –ithalat olguları sanki o zamanlarda da varmış gibi bir algı yaratarak, bu ticari imtiyaz ve kapitülasyonları genel olarak yorumlama tutarsızlığı örnek sayılabilir.

Türk tarihinin, devlet temelli kesintisiz sürekli anlatısı çerçevesinde inşa edilmesi, çoğu zaman tarihsel olmaktan çok siyaseten ortaya çıkan idealleştirme, tarih yazımı ve öğretiminin odaklandığı gerçekliğin önüne geçebilmektedir. Örneğin, Eski Türklerde devletin lideri olan kağan, “*Tanrıda kut bulmuş*”tur. Bu, onun Tanrısallığına ve bundan aldığı güçle meşruiyetine yönelik bir zemin oluşturur. Bu durum, Müslüman olduktan sonraki Türk devletlerinde de varlığını bir biçimde sürdürür. Bu anlamlı bir değişim-süreklilik izidir. Ancak örneğin, Türklerin Müslüman olmadan önce de neredeyse Müslüman gibi hayat sürdükleri, bu çerçevede Müslüman olmalarının neredeyse “Tanrısalsal bir zorunluluk olduğu” gibi iddialar, söylemeye çalıştığımız “aşırı yorum” kısmına tekabül eder. Çünkü bu iddialar kanıtlanabilir nitelikte değildir. Zaten ortaya çıkışları da siyasetendir. Bu söylemin temelinde; gerek 19. yüzyıl romantik ulusçuluğunun, gerekse sonrasında 1945’lerden itibaren yaşanan Soğuk Savaş döneminde tarih ders kitaplarında bariz biçimde ön plana çıkarılan, “zafer kazanan Müslüman Türk” idealleştirmelerinin (mefkûreci yaklaşımın) olduğu düşünülmektedir.³⁷

Siyasi yaklaşım ve ideolojilerle iç içe ilerleyen bu tarz bir tarihçiliğin; tarihyazımında tartışılmaz hale gelen bazı kanonları üretmesi kaçınılmazdır. Nitekim öyle de olmuştur. Kavramı açmak gerekirse; kanon, toplumun kültürünün devamı adına öne çık(arıl)mış yapıları temsil eden öne çıkartılmış anlayış kalıplarıdır. Herman Paul’un ifade ettiği üzere “*geçmişe bakışa dair bir araca işaret eden, zira epistemik değil siyasi hedeflere hizmet etmekte olan bir yapıdır. Öyle ki kanonlar, durağandır, belirsizliğe mahal vermez ki bu da tarihyazımında yer alan sonu olmayan tartışma kavramına uymamaktadır.*”³⁸ Bu bağlamda tarihyazımında ortaya çıkan tüm kanonik anlatıların; *önceden cevabı verilmiş olan soruların sorularak* ideolojinin kendisini tasdik etme çabasının ürünü olduğunu, *bilinen cevapların tekrar edilmesi* manasına geldiğini de bu noktada vurgulamak gerekir.

36 Bahri Ata, “The Turkish prospective History teachers’ understanding of analogy in History education”, *International Journal of Historical Learning Teaching and Research (IJHLTR)*, (8) (2009), 6-19.

37 Cangül Örnek, “Soğuk Savaş Dönemi Tarihçiliği ve Türk-İslam Sentezi Tarihçiliği,” A. Şimşek (ed.) *Türk Tarihçiliğinde Tezler/Teoriler*, (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları 2020).

38 Herman Paul, *Tarih Teorisi*, (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2019), 131-132.

4. Önerilen Model: Türk Tarihine Zihniyet Temelli Bir Yaklaşım

Tarihsel olayları ortaya çıkaran etmenlerin ne olduğu konusu her zaman tartışma konusu olmuştur. Kahramanlardan devletler çağına, oradan, Annales Okulu vasıtasıyla, ağır aksak da olsa sosyo-ekonomik etmenlere doğru bir yönelimin olduğu söylenebilir. Bu değişimle birlikte ortaya çıkan, tarihe yönelik zihniyet temelinde yaklaşım çabaları süreç içinde pek çok eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Örneğin, Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar*, Robert Darnton'un *Büyük Kedi Katliamı* gibi kısa dönemsel ya da mikro kapsamda güncel incelemeler sunan eserleri yanında, boylamsal incelemelerin de eskiden beri yazılmakta olduğu söylenebilir. Bu bağlamda uluslararası literatürde en bilinenleri Burckhardt'ın *Rönesans*, Toynbee'nin *Uygarlık Yargılanıyor*, Spengler'in *Batı'nın Düşüşü*, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Sombart'ın *Modern Kapitalizm*'i ilk akla gelenlerdir. Ayrıca Huizinga, Elias ve Bakhtin'in kültür tarihinin öncü eserleri de zihniyet tarihiyle yakınlıklar barındırır. Aries, Duby ve Le Goff gibi zihniyet tarihçiliğinin önemli isimlerinin üçüncü kuşak temsilcisi olduğu Annales Okulu, tarihçilik mesleğini metodolojik olarak derinden etkilemiş ve dönüştürmüştür.³⁹ Türkiye'de ise Turhan'ın *Kültür Değişimleri* dışında Ülgener'in *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri* bu kapsamdaki çalışmalara iyi birer örnektir.⁴⁰

Türk tarihini bütüncül biçimde zihniyet temelli ele alan çalışmaların sayısı hala çok olmasa da Türk tarihçiliğinde zihniyet çözümlemelerine yönelik çalışmaların arttığı görülmektedir. Sabri Orman'ın *Gazali'nin İktisat Felsefesi* (1981); Şükrü Hanioglu'nun *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jon Türklük* (1986), Sureyya Faroqi'nin, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla* (1997); *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak* (2003); Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (2003); H. H. Aygül'ün, *Zihniyet, Din ve İktisat: Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplumunun İktisadi Zihniyet Dönüşümü ve Tipolojik Analizi* (2014), Ali Fuat Bilkan'ın *Fakihlerin ve Sofların Kavgası* (2016), *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu* (2018) örnek olarak sayılabilir.

Şüphesiz ki her farklı dönem ve farklı coğrafya üzerinde, yaşanmış olayların kendine özgü olduğu göz ardı edilemez. Bu gerçekliği dikkate alan bir tarihyazımı tasarımı, tarihin bilgi doğası açısından son derece gereklidir. Ancak, elde edilen arşiv verilerini çeşitli kuramlarla besleyerek daha anlamlı hale getirme çabaları da önemlidir. Bu çerçevede Türk tarihinin Hunlarla başlayan ve kesintisiz bir zamansal hat üzerinde günümüze kadar ulaşan serüvenini, öğretimde üç ana dönem ve iki bunalım/geçiş dönemi üzerinden ele almak mümkün görünmektedir. Bu yapıldığında tarihin bölgeler/coğrafyalar, devletler ve hanedanlar üzerinden okunması yanına bir alternatif eklenmiş olacak ve tarihyazımı kendisini gerçekleştiren en önemli etmenlerden biri olan düşünce yapısı etrafından düşünülme ve yorumlanma imkânı bulacaktır. Bu noktada ileri sürülen dönemler şunlardır:

39 Murat Arpacı, "Zihniyet Tarihçiliği ve Georges Duby", *Dünyada Tarihçilik*, (Ankara: PegemA Yayınları 2017), 271-273.

40 Ahmet Şimşek, "Osmanlı İktisat Tarihi Konularının Öğretimine Zihniyet Temelli Bir Yaklaşım", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, (16/2), (2009).

4.1. İslam’dan Önceki Türkler (Hiyerarşik Toplum Yapısı İçinde Savaşçı (Alp) Tipi)

Birinci dönem genel olarak İslam’dan önceki Türkler ya da bir başka söyleniş biçimiyle “Eski Türkler” olarak adlandırılabilir toplulukların ele alındığı zaman aralığıdır. Bu dönemin aktörleri, Orta Asya merkezli, ancak Avrasya denilebilecek geniş bir alanda yaşamakta olan, çeşitli boy isimleriyle coğrafi olarak dağılmış, genelde birbiriyle iyi ilişkiler kuramayan, bir beyin liderliğinde hiyerarşik olarak yapılanmış topluluklardır. Bunlar, iktisadi manada, aralarında ortaya çıkan çatışmalardan ganimet elde ederek varlıklarını sürdürmüştür. Fakat aynı zamanda Hikmet Kıvılcımlı’nın tezinde önemle vurguladığı gibi yerleşik şehirli topluluklardan çok daha yüksek “ahlaki” değerlere haiz, yaşadıkları coğrafyanın doğası ile bütünleşmiş bir hayat tarzına da sahiptirler.⁴¹

Komşu kültürlerle ait çeşitli inançları zaman içinde benimsemiş, bu yönüyle dışa kapalı olmaktan uzak, doğayla iç içe yaşamının bir getirisi olarak pratik düşünen ve son kertede “bozkır medeniyeti” olarak tanımlanan medeniyet dairesinin içinde yer almışlardır. Sahanın getirdiği bu yaşam tarzını ve imkânlarını sürdüren çok sayıda Türk topluluğu, zaman zaman birbirleri üzerinde kurdukları egemenliğin sınırlarını genişletmiş ve böylece bu askerî üstünlüğün beslediği bir idari üstünlük vasıtasıyla müstakil devletlerini kurmuşlardır.⁴² Bu sebepten tarihte çok sayıdaki Türk devletine tesadüf edilir. Tarihöncesinin İskitler ile başlatılabilecek bu döneminin, asli unsurları tarihyazımında Hun-Göktürk-Uygur devletleri çizgisinde somutlaşmıştır. Bunlar içinde Göktürkler, belirli bir bağlamda, anlatıya dayalı bir yazılı metin (yazıt) bırakması ile öne çıkarken, Uygurlar ise kurdukları şehirler, ticaret ve sanatta ileri gitmeleri ile Türk tarihinin askerî/siyasi nazarından sıyrılabilmişlerdir.⁴³

Türk tarihinin ilk dönemi olan İslam’dan Önceki Türklerin (Eski Türklerin) nasıl yaşadıkları, nelere, nasıl inandıkları, neleri önemsedikleri, hülasa nasıl bir kültüre ve zihniyete sahip oldukları, Göktürklerin diktikleri Orhun Yazıtları ile bin yılların epizotlarını taşıyan “sözlü gelenek” çerçevesinde günümüze kadar ulaşmış Türk destanları ve *Dede Korkut Hikayeleri*yle betimlenebilir. Yazıtlar, dönemin yazılı tarihçilik anlayışını betimlemede faydalanılabilecek yegâne materyali oluşturmaktadır. Bu noktada, çok uzak olmayan bir geçmiş hakkında, bizzat Kağan’ın halkına, tarihi anlatması ve bir anlamda da hatırlatması, *iktidarın elinde şekillenen tarih vurgusunu* açıkça göstermektedir.

Yazıtlarda görülen tarih anlatısı, yakın bir geçmişte peş peşe yaşanan *özgürlük-esaret-özgürlük* sürecinin hatırlatılması üzerine kurulmuştur. Başlangıçtaki özgürlük devri, Bilge Kağan’ın *ecdadım* dediği, Birinci Göktürk devletinin kurucusu Bumin Kağan ve kardeşi

41 Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Tezi: Tarih-Devrim-Sosyalizm Toplum Biçimlerinin Gelişimi*, (İstanbul: Diyalektik Yayınları, 1996).

42 Sencer Divitçioğlu, *Nasıl Bir Tarih*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992).

43 Mehmetali Kasım, Türkistan’daki Türk Medeniyetinin Yükselmesi ve Düşüşü Üzerine, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (12/48), (2020), 132-152.

İstemi Kağan'ın devleti kurmaları ile başlatılmıştır.⁴⁴ Ardından yaşanan devletin çökmesi ve bunun sonucunda başlayan esaret döneminin nedeni olarak ise, *beylerin ve milletin ahenksiz oluşu* ve *Çin'in yaşam tarzını benimsemeleri* işaret edilmiştir.⁴⁵ Hemen ardından *erkeklerin köle, kızların ise cariye olduğu* ifade edilerek,⁴⁶ tarih anlatısı daha dramatik, hatta trajik bir hale getirilerek, mesajın vurgusu güçlendirilir. Yazıtlarda, esaret döneminin bitişi takiben ikinci özgürlük dönemi hatırlatırken Kağan, Tanrı'nın da desteğini vurgulayarak babası İlderiş ve annesi İlbilge'nin ve onlara katılan on yedi erin başlattığı mücadele sonunda özgürlüğe kavuşulduğunu anlatmıştır.⁴⁷ Bu kısa fakat oldukça açık dilli tarih anlatısıyla Kağan, hem kendi iktidarını yakın ve uzak atalarını zikrederek, *meşrulaştırma* ve *sağlamaştırma* yoluna gitmiş, hem de devletin devamı konusunda, millete ve boy beylerine düşen tabi olma sorumluluğunu öğüt olarak hatırlatmıştır. Bu bir anlamda Türk tarih yazıcılığında devlet merkezli tarih anlatısının da başlangıcı gibidir.

İlk Kırılma ve Takip Eden Geçiş Süreci: Türk tarihinde zihniyet temelinde büyük bir dönüşüme yol açan ilk kırılma; Türklerin İslamlaşmasıdır. Bu, hadisenin Türkler arasında yaygınlık kazanması ve Türk toplumunda çoğunluğun İslam'ı benimsemesine kadar geçen uzun süreç, bir *dönüşüm* olarak düşünülebilir. Türk milletinin, İslam dini kaynaklı olarak yaşadığı bu köklü zihniyet değişiminin yanı sıra; yerleşik hayata yönelimin sonucu olarak şehirliliğin artması, farklı devlet ve kültürler ile İslam dini ve şehirliliğin desteklediği düşünce yapılarının sağladığı birikimle karşılaşma/tanışma/kaynaşma da söz konusu edilebilir.

İslamiyet, bu süreçte şüphesiz ki Türklerin kültürleri üzerinde önemli değişimlere neden olmuştur. Bu değişimler, sosyal hayatta ve özellikle gündelik yaşam tarzında gözlemlenebilenlerin yanı sıra; uzun vadede daha kalıcı değişimleri besleyen sanat ve düşüncede meydana gelmiştir. Tarihyazımının ve tarih düşüncesinin değişimi de bunlardan biridir. Bu geçiş döneminde Türkler, çevre kültürlerden öğrenerek ve beslenerek tarih yazma konusunda deneyim sahibi olmuşlar ve İslami dönemin karakterine uygun bir tarih yazıcılığı anlayışını Arap ve İranlı tarihçilerden edinmişlerdir.

Kırılma ve ardından gelişen yeni sürecin, yani yeni din olan İslam'ı yorumlamanın, İslam çerçevesinde devlet-siyaset-iktisat gibi hayati alanları yeniden inşa etmenin yüzyıllar sürdüğü kabul edilebilir. 10. yüzyılın sonlarında geniş kitleler halinde Müslüman olmaya başlayan Türklerin, 11. yüzyılın sonlarında Anadolu'ya gelmeleriyle yeni yurt tutma düşüncelerinin, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasını da sağladığı bilinir. Bunun yanında 13-14. yüzyılda Anadolu'ya gelenlerin bazılarının Müslümanlığı geldikten sonra kabul ettikleri de gözönüne alındığında, sürecin Anadolu coğrafyasında bile sanıldığı aksine çok daha uzun sürdüğü anlaşılabilir. Kaldı ki bu bağlamda geniş heterodoks Türkmen topluluklarının

44 *Kül Tigin Yazıtı*, Doğu Yüzü, Satır 1. Bu çalışmada kullanılan Orhun Yazıtları neşri için bk. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2008).

45 *Kül Tigin Yazıtı*, Doğu Yüzü, Satır 6-7.

46 *Kül Tigin Yazıtı*, Doğu Yüzü, Satır 7.

47 *Kül Tigin Yazıtı*, Doğu Yüzü, Satır 11.

zaman içinde Müslümanlığı genelde tekkeler üzerinde daha çok anladıklarını söylemek yanlış da sayılmaz. Bu durum, sözlü kültürün etkisiyle belirginleşmiş ve kendini sözlü kültüre ait biçimleri koruyarak yazıya geçirilen metinlerde göstermiştir. *Kutadgu Bilig* ve *Oğuznâmeler* bunların en göze çarpan örnekleridir.

4.2. Müslüman Türkler (Kanaatkâr, İtaatkâr, Gazi Müslüman Tipi)

İslami dönem, Türkler arasında, çeşitli sebepler (siyasi-iktisadi) dolayısıyla, hiyerarşik biçimde yeni bir dini kabul etmeleri ile başlamaktadır. Bu süreçte, farklı coğrafyalarda yaşayan ve kendine has kültür ve zihniyet geliştirmiş Türk halk ve topluluklarının önceki inançlarla birlikte yeni dini yorumlamalarından dolayı farklı Müslümanlık biçimlerinin ortaya çıktığı malumdur. İlgili dönemde, Türk toplumunda başlangıçta büyük bir kısmının konargöçer tarzda yaşamasına karşın, zamanla şehirler kuracak bir organizasyon ve kültüre ulaşıldığı da söylenebilir. Ulaşılan bu şehirli kültürün en belirgin getirilerinden birisi esnaf ve sanatkârlığı tasavvufi yorumlarla yoğurarak teşkilatlı yapıları üzerinden öğreten Ahilik gibi lonca birimleri olmuştur. Bu süreçte halkın İslam'ının tekkeler, havasın İslam'ının ise medreseler üzerinden geliştiği söylenebilir. Böylelikle toplum kültürel bakımdan kendi nev-i şahsına münhasır yapısını oluşturmuştur. Selçuklular dönemindeki siyasal organizasyonunu kendisinden eski olan Pers, Abbasi ve Bizans İmparatorluklarının kurumsal mirasıyla besleyerek imparatorluğa dönüştüren Türkler, İstanbul'un fethi ile dünya gücü olma iddiasındaki bir devleti ortaya koymuşlardır. Kendi altın çağını, siyasi askerî ve kurumsal başarıları ile kendisi yaratacak olan bu siyasi teşekkül (Devlet-i Aliyye) uzun asırlar boyunca tarihyazımının İslami döneminin önemli bir kısmını da karşılamıştır.

İslami dönem tarihyazımının tarih düşüncesi babında en temel özelliği, anlatının merkezinde her zaman Tanrı'nın yer almasıdır. Tarih metinleri, Tanrı'nın zaman ve mekândan münezzeh oluşu; zamanı, mekânı yani dünyayı ve çeşitli varlıklar ile ilk insanı yaratmasını açıklayan ve süreç içinde kalıplaşmış ifadelerle başlamaktadır. Burada aynı zamanda Tanrı'nın neden tarihin araştırılması, yazılması ve geleceğe aktarılmasından hoşnut olacağına dair düşünceler, ayetler ile de desteklenerek anlatılır. Tarihi olayların gelişimi içinde de, Tanrı'nın takdiri, en geçerli neden olarak, metnin içinde yerini alabilmektedir.

Tanrı'nın zamanın sahibi olduğunu fikrine bağlı olarak İslami dönem, çizgisel bir formda ilerler halde kurgulanır. Kâinatın yaratılmasını takip eden süreçte Âdem'in (ilk insan) yaratılışı ile başlayan tarih, dünya hayatının nihai yok oluş günü olan kıyametin gelişi ile son bulacağı ana kadar akmaya devam etmektedir. Nihai son ile kıyamet günü anlayışları tarihe, eskatolojik ve ereksel bir özellik kazandırmaktadır. Tarihçiler, tarih metinlerini kaleme alırken geçmişten ibret alma, ders çıkarma düşüncesine sahiptir. Özellikle neden tarih yazdıklarını açıklarken bu hususun açıkça belirtilmiş olması dikkat çekicidir. Yazdıkları metinleri, akılcı bir zemin üzerinde faydalı araçlar olarak tanımlamak, tarihçilere var oluş amaçlarını dayandırabilecekleri bir dayanak sağlamıştır. Böylece yaptıkları tarih yazma işi, kendi nazarlarında olduğu gibi, iktidar, ulema ve halk nazarında da kıymetli hale getirilmiştir.

Osmanlı döneminde tarih anlayışı, menakıpname, cnkname, gazavatnamelerden kroniklere, oradan da vakanüvistliğe dönüşmüştür. Osmanlı tarih yazıcılığının yaşadığı değişimden hareketle, tarihin içinde yaşanan dönemin ruhunun bir yansıması olduğu gerçeğini de hatırladığımızda, zihniyetin, tarihin dönemlendirilmesi çabamıza nasıl vasıta olabileceği anlaşılır hale gelmektedir. Öyle ki, Türklerin İslamlaşması ile yaşanan büyük zihniyet değişimi, yaşam tarzının da değişmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Bu değişimden tarih anlayışı da kendisine düşen payı almıştır. Yukarıda ana hatlarına işaret edilen İslam'ın tarih anlayışı, Türklerin eski dönemdeki tarih anlayışını dönüştürmüştür. İlgili dönemin tarihyazımındaki en göze çarpan örneği olarak geleneksel Osmanlı tarihyazımı sayılabilir. Sonuç olarak tarih anlayışını değiştiren zihniyet dönüşümü tarihin kendisi üzerindeki dönüşümlerin de ana sebebi olarak ileri sürülebilir ve böylelikle devlet-siyasi/askerî tarih-kahramanlar odaklı tarih modelinden sıyrılarak, alternatif bir bakış yakalanabilir.

İkinci Kırılma ve Takip Eden Bunalm Süreci: Türk tarihyazımının karşı karşıya kaldığı ikinci kırılma noktası, Batılılaşma cereyanı ve dolayısıyla sekülerleşmenin Osmanlı Türkleri üzerinde tesir etmeye başladığı süreçtir. Söz konusu dönem, siyasi tarih anlatılarında, Nizam-ı Cedid hareketi yahut Tanzimat Fermanından başlatılarak, her iki Meşrutiyet dönemlerini kapsayan ve Cumhuriyetin ilanı ile da yeni bir evreye girildiğini iddia edeceğimiz kilometre taşları arasında kalan dönemdir.⁴⁸ Tarihyazımı bağlamında ise; Cevdet Paşa'nın tarihçilik anlayışındaki Osmanlı yenileşmenin, bir başka ifadeyle gözlenebilen, Batı etkisinin kurumsal temelde somutlaştığı Encümen-i Dâniş'ten, genç Cumhuriyetin tarihyazımına yön tayin etmek için kurduğu Türk Tarih Kurumu'na kadar olan sürecin ikinci kırılmayı karşılayacağı iddia edilebilir.

Dönemin tarih metinlerine bakıldığında dini söylemin retorik boyutuna indirildiği ve özünde seküler bir dilin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Örneğin bu dönemin tarih yazıcılarından Mizancı Murad Bey, *Tarih-i Umumisine* geleneksel İslami dönemin bir özelliği olduğu gibi yaratılış anlatısıyla başlamış, fakat birkaç paragraf sonunda eserin takip eden kısmında eski Türk tarihinin başlangıç unsurları olan Hunlar vs. diğer devlet ve boylar hakkında bilgiler verdiği görülebilmektedir.⁴⁹ Buradan hareketle, eski Türk tarihine yönelik ilginin de sekülerleşme ile birlikte Türk tarihçilerinin gündemine girmeye başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Dönemin tarihçiliğinde öne çıkan en önemli isim 1851'de Encümen-i Dâniş üyesi olan, 1854 senesinde ortaya koyduğu *Târîh-i Cevdet* ilk üç cildi sayesinde 1855'de vakanüvistliğe getirilen ama klasik bir vakanüvise göre çok daha üretken ve çok daha geniş bir yelpazede yazan Ahmet Cevdet Paşa olmuştur. Paşa, metinlerinde, *Tanzimat, terakki, saltanat, Avrupa, İbn Haldun* gibi kavram ve isimler üzerinden fikirlerini ortaya koyarak kendisinden önceki isimlerden ayrılmıştır. Öyle ki Cevdet'te metnin bütünlüğünü sağlayan unsur olayların kronolojik

48 Hakan Reyhan, "Türk Modernleşme Tarihi Yazımında Devamlılık, Kopuş ve Eleştiri Vurguları", *Türk Tarihçiliğinde Tezler/Teoriler*, (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2020).

49 Mizancı Murad Bey, *Tarih-i Umumi*, (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2006).

olarak artarda sıralanması değil, kavramlar üzerinden metne serpiştirdiği kendi yorumlarıdır.⁵⁰ Cevdet'in kendisinden önceki Osmanlı tarihçilerinden ayrılmasının bir başka nedeni, eserlerinde eline geçen belgeyi mümkün olduğunca tenkit süzgecinden geçirerek kullanması⁵¹ ve Batılı tarihçilerin metinlerinden faydalanmayı önemsemesi⁵² olarak sıralanabilir.

Bu kırılma dönemi içinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük adlı siyasi fikir akımları da ilk kez ortaya çıkmıştır. Siyasi temsilcileri ayrı tutulmak üzere, Osmanlıcılık fikri Mustafa Celalettin Paşa, İslamcılık fikri Namık Kemal ve Türkçülük fikri ise Süleyman Paşa, Ahmet Vefik Paşa ve Necip Asım Bey'ler tarafından tarihyazımı alanında temsil edilmiştir. Bu isimlerin ortak özelliği hayata baktıkları siyasi duruşları çerçevesinde, tarih metni kaleme alan ilk Osmanlı entelektüelleri olmalarıdır. Onlar, en özlü ifadeyle, devletin içinde bulunduğu durum ve karşı karşıya kaldığı sorunları görüp, kendi tarih inşalarıyla bu sorunlara bir çözüm önerisi getirmeye çalışmış kimselerdir.

Bahis konusu kırılma ve geçiş döneminde ortaya çıkan ve bir sonraki dönem olan modern dönem tarihyazımının içinde şekilleneceği önemli bir erime potası olarak görülebilecek unsur ise kültürel ve bilimsel amaçlı kurumlardır. Osmanlıcılık düşüncesi etrafında şekillenen bir oluşum, 1851 yılında kurulan *Encümen-i Dâniş*'tir. *Paris Akademisine* benzer şekilde kurulan yapısı ile bir akademi şeklinde çalışması planlanan ve tarihe üzerine de çalışmaların yürütüldüğü bu kurumun tarihyazımına en büyük katkısı içerisinden Cevdet Paşa'nın çıkmış olmasıdır.⁵³ *Encümen-i Dâniş*'in tarih konusunda istenilen randımanı sağlayamaması ve özellikle de kapsamlı bir Osmanlı Devleti tarihinin henüz yazılmamış olduğu düşüncesi, bu kurumun ardılı olarak nitelendirilebilecek *Tarih-i Osman-i Encümenin*in doğuşuna zemin hazırlamıştır. Encümen cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra *Türk Tarih Encümeni* adını almış ve 1928 yılında ise kapatılmıştır.

Türkçülük düşüncesi etrafında tarih yazıcılığı yapmak amacıyla kurulan ilk kuruluş ise, 1908 yılında kurulan ve bir çeşit entelektüel kulüp hüviyetinde olan *Türk Bilgi Derneği*dir. 1915 senesinde ise, *Türk Bilgi Cemiyetinin* içinden doğan ve doğrudan tarih ile uğraşmak amacıyla, Türkçü aydınlar tarafından Encümen-i Tetkik kurulmuştur. Kırılma sürecinin bitişi, *Türk Tarih Tetkik Cemiyeti*'nin kurulması yoluyla ortaya konulan yeni bir paradigma vasıtasıyla olmuş, Türk tarihyazımında modern dönem başlamıştır. Ancak bu yeni kurum geçiş süreci içindeki herhangi bir başka kurumunun devamı olmamıştır. Türkiye Türklerinin tarihinde oldukça sarsıntılı siyasi gelişmelerinin ve dönüşümlerin yaşandığı bu yıllar, modern Türk tarihinin içinde değerlendirilse dahi bu, tarihi gerçekliği günümüz adına en iyi tasvir

50 Christopher Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, 166.

51 Christopher Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, 117-118.

52 Mustafa Oral, *Türkiye'de Romantik Tarihçilik (1910-1940)*, (Ankara: Asil Yayıncılık, 2006), 71-72.

53 Cevdet Paşa bu durumu, "Encümen-i Dâniş azasının birçoğu hatır için intihab olunmuş zatlar olduğu cihetle Encümen'in teşkilinden me'mul olan faide husule gelmedi." diyerek, Encümen-i Dâniş'in kendisinde beklenen katkıları sağlayamamasının nedenini göstermiştir. Devamında ise, "Azaya tevzi' olunan te'lifat içinde hisse-i fakire isabet eden Tarih-i Cevdet'den başka bir eser görülmedi." değerlendirmesiyle Encümen'in üretken bir kurum olamamasını eleştirmiştir. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Ankara: TTK Basımevi, 1953), 13.

eden cümle olmayacaktır. Söz konusu bunalım dönemi, modern Türklerin değil, modernleşen Türklerin hikâyesi olarak anlaşılabilir.

4.3. Modern Dönem (Dünyevi-Seküler tip)

Türk tarihinde Batılılaşmanın, bir mecburiyet olarak düşünlüp önceleri serbest (sistemsiz) ve gönülsüzce başladığı söylenebilir. Modernleşmenin zaman içinde keskin ve süreksiz biçime dönüşmesinin arkasında ise; beklenen uzun vadeli çözümlerin bir türlü üretilmemesi, nihayetinde Dünya Savaşı ile girilen süreçte imparatorluğun kaybı, anavatan Anadolu'nun işgali ve bu acı tecrübelerin ertesinde kazanılan Milli Mücadele sonrası yeniden, ama bu kez sürekli ve radikal bir formda başlaması yatmaktadır. Modernleşme sürecinin, bu tavizsiz ve hayli radikalleşebilen şekli, Cumhuriyetin ilanından günümüze kadar gelen tüm demokratikleşme tarihi ile örtüşür vaziyette düşünülebilir.

Modern dönem tarihyazımı da, sözü edilen kronoloji içerisinde var olmakta olan ve beş karakteristik özellik ile birlikte ifade edilebilen bir keyfiyettir. Bunlardan ilki tarihyazımındaki nesnellik arayışı ve vurgusudur. İkinci olarak, tarih artık tamamen sekülerleşmiştir. Tanrı ne yaratıcı sıfatıyla ne de olayların gelişimine müdahil olan metafizik bir güç olarak metinlerde görülmez. Üçüncü olarak, tarihçinin iktidar ile girdiği ilişkinin daha önceki dönemlere göre daha da sıkılaşmasıdır. Bu durum, tarihin güç merkezleri tarafından yönlendirilmesine ve zaman zaman da tarihçinin güce talip olmasının bir aracı haline dönüşmesinde etkili olmuştur. Dördüncüsü, tarihin anlatı özelliğinin güçlenmesidir. Metin kurgusal yönüyle tarihçi ise kurgulayan vasfıyla öne çıkmaya adaydır. Son olarak ise, güçlü anlatılar halinde yazılan tarihin; tezli, amaca yönelik, işlevsel ve faydacı yanının güçlenmesidir.⁵⁴ Modern olarak tanımlanabilecek olan, modernleşmekte olandan keskin biçimde ayrılmıştır ve artık modernleşmenin çeşitli kulvarlardaki süreçlerine tahammül yoktur. Türkiye kendisini modern olarak tanımlamaktadır.

Neticede, modern Türkiye'nin 30'lu yıllardan günümüze dek uzanan tarihçilik serüveninde belirleyici olan güç ise, tarihçinin benimsediği, etkilendiği ya da etkilemek istediği ideolojik/siyasal düşüncelerdir. Howard Zinn'in ifade ettiği "Siyaset ile ilgisi olmayan tarihçiler topluğu diye bir mesele yoktur, tarihçilerin nereye hizmet ettiklerine dair bir mesele vardır."⁵⁵ tespiti ile birlikte düşünüldüğünde daha da anlamlı olan bu iddia; bir başka anlamda Edward Hallett Carr'ın salık verdiği, *tarih metninden önce tarihçiye bakın*⁵⁶ uyarısını tatbik etmekten başkası değildir. Tarihyazımının sınırları bu şekilde çizilen *modern dönemi*; günümüzün birçok sorununu da içermekte olan tarih problemlerini tutarlı bir zemine ve bağlama oturtma noktasında, tarihçilere yardımcı olabilecektir.

54 Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992.

55 Howard Zinn, *The Politics of History*, Beacon Press, Boston 1970, s. 10.

56 Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, Birikim Yayınları, İstanbul 1980, s. 60.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışma, eksikleri zaman içinde tamamlanması umut edilen bir teklif mahiyetinde sesli düşünme çabasıdır.⁵⁷ Önerilen, dönemlere göre tespit edilmiş, birey-toplum tipine dayalı bu model, sadece dönemlendirme hususunda değil, pek çok noktada tarihsel olay-gelişme-kurum-durum vs. kendi tarihsel özgüllüğü dikkate alınarak değerlendirilmesini gerektirir. Aksi halde tarihte bazı genellemeler yaparak, özgün değerleri gözden kaçırmak önceki gibi bir başka idealleştirme sorunu ortaya çıkabilecektir. Örneğin, zihniyet temelinde kurulan basit bir anlatımla eskiyi günümüze bağlamaya bir misal vererek soyut model bir nebze olsa somutlaşabilir: Örneğin, Eski Türk devletlerinden sayılan Uygurlar, gerek toplumsal-iktisadi faaliyetleri gerekse inançları bağlamında, tarih derslerinde bariz bir “haksızlığa uğrar” gibidir. Çünkü öğretim dizgesinde Uygurların Manihaizm’e geçerek “et yemedikleri”, böylelikle “savaşçılık özelliklerini kaybederek” neredeyse “Türklükten çıktıkları” gibi bilinçli ya da bilinçsiz bir ima canlandırılır. Oysa bilinir ki Uygurlar, diğer Orta Asya bozkır devletlerinden farklı olarak şehirler kurmuşlardır, ticaret yapmışlar, ciddi sanat eserleri vermişler, tarihyazımı için “tomar” adı verilen yazılı belgeleri bırakmışlardır. Budizm’i kendilerince yorumlayarak bunu içtimai hayatlarına katmışlardır. Zaten bugün Çin’de Uygurların torunları sayılan Müslüman Türklerin varlığı, bu coğrafyada Türklüğün sanıldığı gibi bir anda kaybolmadığını da fısıldamaktadır. Bu sebepten Uygurlar ve yarattıkları şehir kültürü, mutlaka hak ettiği biçimde öğretim içeriğinde yerini alabilmelidir. Bu durumda tüm Orta Asya coğrafyasını dikkate alacak biçimde bir genellemeyle eski Türklerin tek tanrıya inandıkları, siyasi ve ekonomik gelişmeler İslam’la tanışmalarında etkili olmamış gibi neredeyse Tanrısal bir kaderle Müslüman oldukları anlatısı bir yana bırakılması gerekir. Bunun yerine eski Türklerin yaşadıkları coğrafyanın bir getirisi olarak farklı inançlarla tanıştıkları, İslam’la karşılaşınca da Türk devlet geleneğinin Karahanlılardan itibaren (Gazneli, Selçuklu, Osmanlı ve hatta bir biçimde Türkiye Cumhuriyeti) Ehli Sünnet (Sünni) bir yorumu benimseyip devam ettirmesine karşın, her bir Türk topluluğunun eski inançları çerçevesinde yeni bir Müslümanlık yorumu ortaya çıkardığını, toplumdaki çok yorumlu inançsal yapının Ahmet Yaşar Ocak’ın kavramsallaştırmasıyla “Heterodoks” olduğunu yaklaşımı benimsenebilir. Bu çerçevede Selçuklu Nizamiye Medreselerinin sadece siyasi anlamda Şii yayımlıcağını değil, bir yerde Heterodoks halk yorumlarını da bir tür dinen dönüştürme amacını taşıdığı, medreselerin Osmanlı zamanında da Osmanlı devlet ideolojisini yeniden inşa eden bir yapısal işleve sahip olduğu yer olabilir.

Osmanlı *saltanat*nın sultanın şahsında anlam bulduğunu, hiçbir zaman şeriki (ayrılığı) kabul etmediği, ne siyasi, ne iktisadi ne de dini anlamda buna yönelik girişimlere izin verilmeyip,

57 Çalışmanın her iki yazarı olarak, sonuç kısmında en çok önemseydiğimiz cümlelerin bu olduğunu söyleyebiliriz. Tarihyazımı ve tarih zihniyeti üzerinden Türk tarihinin anlaşılmasına yardımcı olacak bir model önerisi olarak tasarladığımız bu metinde; hiçbir yargımız kesinlik iddiası taşımamakta ve tarihçiliğe dair bir meseleyi halletme düşüncesi ile bu yazı kaleme alınmamaktadır. Aksine, yöneltilecek eleştiriler, başlıkları tartışmaya açan ve genişleten yeni çalışmalar ile modelin yaşayan bir organizma gibi varlığını sürdürmeye devam etmesi ana beklentimizdir.

yer yer ortaya çıkan kıyam ve kalkışmaların çok ağır bastırıldığını, Osmanlı hoşgörüsünün gayrimüslimler için geliştirmiş anlamlı bir siyaset olduğuna da gereken yeri verebilmelidir. Böylece, aslında Selçuklu ve Osmanlı'da dinî tarikatların devlet tarafından nasıl denetimde tutulduğu, iktisadi olarak sermayenin oluşumuna nasıl izin verilmediği, iç piyasayı canlandırmak için çeşitli ülkelere verilen ticari imtiyazlar ve bazı kapitülasyonların da nedenleri daha iyi anlaşılabilir. Osmanlı'nın, Selçukludan devraldığı dini anlayış ve örgütlenme biçimini, İstanbul'un fethi ile Bizans'tan aldığı yeni kurumlarla zenginleştirse de klasik dönem boyunca bunu geliştirerek aslında kendine özgü (özgül) bir yapıyı nasıl geliştirdiği üzerinde durmak da gerekecektir. Her ne kadar seferlere Nizam-ı Âlem ve İlayı Kelimetullah gereği için çıkılsa da sonuç itibarıyla zafer sonrası kazanılan ve bu İslam hukuku içinde tanımlanan ganimetin ve vergilerin, hazinenin temel gelirini oluşturduğu anlaşılacak, Fatih ve Kanuni zamanlarında verilen ticari imtiyazları ne manaya geldiği de böylelikle daha iyi kavranabilecektir. Devletin sahip olduğu toprak üzerinde gerçekleşen Tımar yönetimi aracılığıyla iç piyasaya dönük yapılan tarımsal üretim yanında yine iç piyasaya dönük yapılan kısmı sanatkârlığın dışında savaştan sağlanan gelire dayalı bir ekonominin, Batıda gerçekleşen Sanayi İnkılabını anlamak konusunda zorlanmasını da kavramak kolaylaşacaktır. 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da, yenedünyadan getirdiği değerli madenler dolayısıyla burjuva kesiminin nasıl ortaya çıkarak güçlendiği, bunun Osmanlı iç piyasasına dönük üretilen ürünleri yasak olmasına karşın yüksek fiyatlarla nasıl Osmanlı dışına taşıdığı, planlandığı biçimde Osmanlı iç piyasasında üretilen değerler artık Osmanlı toplumunun ihtiyacını karşılamaktan uzaklaşarak nasıl pahalandığını, Osmanlı piyasalarının enflasyonla nasıl tanıştığı daha iyi görülecektir. İşte bu durumda Avrupa devletleri karşısında yenilgileri sıklaşan Osmanlı'nın bu siyasi ve ekonomik düzeni devam ettirmek için sürekli ordu üzerinde reformlar yapmasının nedeni de yine öğretim de daha iyi yer edecektir. Bu sürecin sanıldığı gibi bir Batılılaşma değil, batılı devletler karşısında yeniden eski muzaffer ve hükümler gücüne kavuşmak isteyen Osmanlı sultanının, özellikle ordunun başarısızlığı gidermek için başvurduğu yenilikler (yenileşme) olarak görmek mümkün olabilecektir. Zaman içinde özellikle II. Mahmut'la birlikte bu yenilik arayışlarının sadece ordu ile sınırlı kalmamasını da yine Osmanlı'nın başarı için çözüm arayışları çerçevesinde anlamak kolaylaşacaktır. Batının Osmanlı karşısındaki başarısının aslında bilim ve teknolojiye genel ilerlemesinin ve bunu sanayi inkılabıyla üretime dönük bir üstünlüğe dönüştürmesinin bir zihniyet sorunu olduğunun anlaşılabilmesi gibi, Osmanlı'nın özellikle 19. yüzyılda gerçekleştirdiği reformlarla büyük yol kat etmesine karşın, bunun devletin devamı için yeterli olmadığı anlaşılabilir. 20. Yüzyılda ortaya çıkan ilk büyük dünya savaşının sonucunda sömürgeci/emperyalist batılı ülkelerin yaptıkları plan ve anlaşmalarla bir yalnızlığa itilip, yenilgiye zorlanıp, işgale uğraması görüldüğünde, Millî Mücadelenin değeri ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin aslında 19. yüzyıl başından itibaren gerçekleşen reformların bir sonucu olarak ortaya çıktığı daha iyi görülebilecektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

- Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir*. Yayına Hazırlayan Cavid Baysun. Ankara: TTK Basımevi, 1953.
- Akçura, Yusuf. *Türkçülüğün Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayıncılık, 2013.
- Arpacı, Murat. "Zihniyet Tarihçiliği ve Georges Duby". *Dünyada Tarihçilik*. Editör Ahmet Şimşek, Ankara: PegemA Yayınları, 2017, 271-289.
- Behar, Büşra Ersanlı. *İktidar ve Tarih: İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yayına Hazırlayan Ahmet Kuyuş. İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, 2015.
- Beşirli, Hayati "Türk Devlet Sisteminde Toplumsal Düzenin İnşasında İşlevselci Bakış Açısıyla "Ülüş" ve "Cilik" Geleneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (63) (2012), 337-358.
- Birinci Türk Tarih Kongresi Konferanslar, Müzakere Zabıtları*. Ankara 2010.
- Carr, Edward Hallet. *Tarih Nedir*. Çeviren Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: Birikim Yayınları, 1980.
- Divitçioğlu, Sencer. *Nasıl Bir Tarih?*. Ankara: Bağlam Yayınevi, 1992.
- Divitçioğlu, Sencer. *Orta Asya Türk İmparatorluğu VI.-VIII. Yüzyıllar*. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2008.
- Ersoy Hacısalihoğlu, Neriman. "Bulgaristan Lise Tarih Ders Kitaplarında Türk İmajı", *Dünyada Türk İmajı*, Editör Ahmet Şimşek. Ankara: PEGEM Akademi Yayınları, 2018.
- İnan, Abdulkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: MEB Basımevi, 1976.
- Karatay, Osman. *Türklerin İslam'ı Kabulü*. Ankara: Kripto Kitaplar, 2018.
- Kasım, Mehmetali. "Türkistan'daki Türk Medeniyetinin Yükselmesi ve Düşüşü Üzerine", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (12/48) , (2020), 132-152 .
- Kıvılcımlı, Hikmet. *Tarih Tezi: Tarih-Devrim-Sosyalizm Toplum Biçimlerinin Gelişimi*. İstanbul: Diyalektik Yayınları, 1996.
- Köprülü, Fuad. *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*: Yayına Hazırlayan Hanefi Palabıyık. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Köprülü, Fuat. "Bizde Tarihçilik ve Müverrihler Hakkında", *Milli Tarihin İnşası*, Editör Ahmet Şimşek, Ali Satan. İstanbul: Tarihiçi Kitapevi, 2011.
- Kuran, Ercüment. *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çeviren Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2010.
- Mizancı Murad Bey. *Tarih-i Umumi*. Sadeleştiren Faruk Yılmaz. Ankara: Berikan Yayıncılık, 2006.

- Mustafa Celalettin Paşa. *Eski ve Yeni Türkler*. İstanbul: Kaynak Yayıncılık, 2014.
- Neumann, Christopher. *Araç Tarih Amaç Tanzimat*. Çeviren Meltem Arun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Oral, Mustafa. *Türkiye’de Romantik Tarihçilik (1910-1940)*. Ankara: Asil Yayıncılık, 2006.
- Orkun, Hüseyin Namık. *Türkçülüğün Tarihi*. Ankara: Kömen Yayınları, 1977.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006.
- Ortaylı, İlber. “Osmanlı Tarih Yazıcılığının Evrimi Üstüne Düşünceler”, *Tarih Yazıcılık Üzerine*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2011.
- Ortaylı, İlber. “Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi”, *Tarih Yazıcılık Üzerine*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2011.
- Örnek, Cangül. “Soğuk Savaş Dönemi Tarihçiliği ve Türk-İslam Sentezi Tarihçiliği,” *Türk Tarihçiliğinde Tezler/Teoriler*. Editör Ahmet Şimşek. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2020.
- Özcan, Ahmet. *Türkiye’de Popüler Tarihçilik 1908-1960*. Ankara: TTK Yayınları, 2011.
- Paul, Herman. *Tarih Teorisi*. Çeviren Büşra Helvacıoğlu. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2019.
- Reyhan, Hakan. “Türk Modernleşme Tarihi Yazımında Devamlılık, Kopuş ve Eleştiri Vurguları”, *Türk Tarihçiliğinde Tezler/Teoriler*, Editör Ahmet Şimşek. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2020.
- Şimşek, Ahmet. *Dünyada Türk İmajı*. Ankara: PegemA Yayınları, 2018.
- Şimşek, Ahmet, Funda Alaslan. “Milliyetçi Tarihten Milli Tarihe, Çatışmacı Eğitimden Barışçı Eğitime Doğru Türkiye’de Tarih Ders Kitapları”, *Akademik Bakış Dergisi, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*. 40, 2014.
- Şimşek, Ahmet. “Osmanlı İktisat Tarihi Konularının Öğretimine Zihniyet Temelli Bir Yaklaşım”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*. 16, 2, (2009).
- Şirin, İbrahim. “Osmanlı’da Tarihin Anlam Arayışı”, *A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. 11, Ankara 2000.
- Tarih I, Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (Tıpkı Basım)*. İstanbul, 2014.
- Tarih II Orta Zamanlar*. İstanbul, 1933.
- Tekindağ, Şehabettin. “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *Belleten*. 35/140, 1971.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Ülgener, Sabri. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Bülent. *Bulgaristan’da Türk Varlığı ve Nüfusu*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2018.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslamiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- Zinn, Howard. *The Politics of History*. Boston: Beacon Press, 1970.
- Ziya Gökalp. *Türk Medeniyeti Tarihi*. Yayına Hazırlayan İsmail Aka, Kazım Yaşar Koprıman. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

Bir Yeniden Yazım Örneği Olarak *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*: 1949 Yılına Ait Baskıdan 1956 Yılına Ait Baskıya Organizasyon, İçerik, Üslûp Farklılıkları*

As an Example of Rewriting History of Turkish Literature in Nineteenth Century: Organization, Content, Style Differences from 1949 Edition to 1956 Edition

Esra YALÇIN¹  Soner ÖZCAN² 



*Bu çalışma, 11 Mart 2017 tarihinde Tarih Vakfı tarafından gerçekleştirilen "Ahmet Hamdi Tanpınar ve XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi'ni Yeniden Okumak" başlıklı çalıştayda tarafımızca sunulmuş bildirinin genişletilmiş hâlidir.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
 Esra Yalçın (Doktora Öğrencisi),
 Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı
 Bölümü, Kocaeli, Türkiye
 E-posta: esrayalcin2@gmail.com
 ORCID: 0000-0001-7548-6293

Soner Özcan (Bağımsız Araştırmacı),
 İstanbul, Türkiye.
 E-posta: soner.ozcan34@gmail.com
 ORCID: 0000-0001-5380-1950

Başvuru/Submitted: 22.09.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
 02.09.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
 05.09.2020
Kabul/Accepted: 08.03.2021
Online Yayın/Published Online: 17.04.2021

Atıf/Citation: Yalçın, Esra ve Özcan, Soner. "Bir Yeniden Yazım Örneği Olarak *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*: 1949 Yılına Ait Baskıdan 1956 Yılına Ait Baskıya Organizasyon, İçerik, Üslûp Farklılıkları." *Türkiyat Mecmuası- Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 401-423. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.788868>

ÖZ

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Türk Edebiyatı'nda Batılılaşma sürecini ele aldığı *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı çalışmasının ilk formları 1942 tarihinde basılır. 1943 yılında kitabın birinci cildinin tamamlanacağına inanan Tanpınar kalan bölümleri yazdıktan sonra kitabın basılmasına karar verir. Kalan bölümlerin yazılması ve birinci cilt olarak tasarlanan kitabın bitmesi 1949 yılını bulur. 1956 yılında ise bu kitabın gözden geçirilmiş ikinci baskısı yayımlanır. Ancak Tanpınar tarafından gerçekleştirilen bu gözden geçirme esnasında hem metnin organizasyonunda hem de ele alınan konuların mahiyetinde değişiklik yapılır. Bu durum, 1956 yılında yayımlanan ikinci baskıyı bir yeniden yazım olarak değerlendirmeyi mümkün kılar. Bu çalışmada *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* yeniden yazılırken metin üzerinde yapılmış değişikliklerin belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla 1949 yılındaki baskı ile 1956 yılındaki baskı arasında Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından yapılan değişiklikler sırasıyla organizasyon, içerik ve üslûp kategorileri altında bölümlenmiştir. İki baskı arasındaki farkların belirlenmesinin yazarın bu süreçte geçirdiği fikri dönüşümü göstermesi bakımından işlevsel olduğu düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: On dokuzuncu asır, Türk edebiyatı tarihi, Ahmet Hamdi Tanpınar

ABSTRACT

The first section of Ahmet Hamdi Tanpınar's *History of Turkish Literature in Nineteenth Century*, in which he studied the westernization of Turkish literature, was published in 1942. Believing that the first volume of the book would be completed in 1943, Tanpınar decided to publish the book after writing the remaining chapters. The remaining chapters and book that he considered the first volume of his study were completed in 1949. In 1956, the second revised edition of the book was published. However, during this revision the organization of the text and nature of the topics discussed were changed. The changes made it possible to consider the second edition, published in 1956, as a rewrite. In this study, it is aimed to compare the 1949 and 1956 editions of the *History*

of *Turkish Literature in Nineteenth Century* and determine the differences. Therefore, the changes made by Tanpınar between the 1949 and 1956 editions were divided into categories of organization, content, and style. It is considered that determining the differences between the two editions is functional in terms of showing the intellectual/visual transformation of the author during the revision.

Keywords: Nineteenth century, history of Turkish literature, and Ahmet Hamdi Tanpınar

EXTENDED ABSTRACT

Ahmet Hamdi Tanpınar started teaching art history, aesthetics, and mythology at the Fine Arts Academy (Güzel Sanatlar Akademisi) in 1933. On the 100th anniversary of the declaration of the Gülhane Hatt-ı Hümayunu (Imperial Edict of Gülhane) in 1939, the idea of establishing a new chair within the Faculty of Literature of Istanbul University to examine the changes in the period that Turkish literature had undergone with the Tanzimat was on the agenda. Hasan Âli Yücel, the minister of national education, appointed Tanpınar as a professor to the chair of Modern Turkish Literature in Istanbul University on November 15, 1939. Tanpınar, who had just taken up the position, was asked to prepare a scientific research book. It took him about 10 years to write the book.

First, Tanpınar planned to publish the *History of Turkish Literature in Nineteenth Century* one chapter at a time, as he wrote them. However, over time, he gave up the idea and waited to finish the entire book for publication. Therefore, when the initial chapters of the book were printed, the year 1942 was written on the inner cover of the 1949 edition. Publication of the book completed in 1949. In 1956, the second edition of the *History of Turkish Literature in Nineteenth Century* was published. In his review on this edition, Asaf Halet Çelebi drew attention to the fact that the 1956 edition was quite different from the 1949 edition and concluded that the 1956 edition was almost new work compared with the first one. However, Çelebi did not attempt to compare the editions completely.

In this study, we aimed to compare the 1949 and 1956 editions of the *History of Turkish Literature in Nineteenth Century* and determine the differences. The 1949, 1956, 1967, 2010, and 2016 editions of the book were scanned and compared. Quotations in the 1956 edition were taken from the most recent edition published by Dergâh Publications in 2006 owing to its easier access compared with other publications. However, as our main aim was to reveal the edits, additions, and deletions made by Tanpınar, the subsequent corrections in the Dergâh edition, such as those in date, writers' names, book titles, and the added bibliography part were not included in the comparison. In the study, the 1949 and 1956 editions were compared in terms of in-text organization, writing style, and content. We analyzed the differences between the two editions under three separate titles. For showing the changes in organization, we prepared tables as they provided a holistic view. We closely examined the expanded content of the 1956 edition that is more voluminous than the first edition. When both editions were analyzed in terms of writing style, we concluded that in this scientific research book, Tanpınar preserved his artistic writing style that he used in his novels and poems. In our conclusion,

we made some predictions regarding the effects and thoughts under which the author made corrections in his work, by considering the differences, although the reasons for the changes made in the second edition could not be determined precisely.

Giriş

Ahmet Hamdi Tanpınar, 1933 yılında Kadıköy Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaparken Güzel Sanatlar Akademisi'nde sanat tarihi, estetik ve mitoloji derslerini vermeye başlamıştır. 1939 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilanının 100'üncü yılı dolayısıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde Türk edebiyatının Tanzimat ile girdiği devreyi inceleyecek yeni bir kürsü kurulması fikri gündeme gelir. Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, 1939 yılının Kasım ayının on beşinde İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Yeni Edebiyat kürsüsüne Ahmet Hamdi Tanpınar'ı profesör olarak tayin eder. Bu atama edebiyat dünyasında çeşitli tartışmalara neden olur.¹ Zira o döneme kadar Tanpınar'ın edebiyat tarihi hususunda yazılmış herhangi bir bilimsel çalışması yoktur. Yeni görevinin başına geçen Tanpınar için yapılacak ilk şeylerden birisi bilimsel nitelikli bir inceleme kitabı hazırlamaktır. Uzun bir hazırlık dönemi neticesinde kitabın yazılması yaklaşık on yılı bulur. Ömer Faruk Akün'ün belirttiği gibi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde kullanacağı metodu belirlemek için Thibaudet'yi tekrar okumuştur. Onun nesiller ve Hippolyte Taine'in zaman ve çevre teorilerini eserinde kullanmıştır. Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet*'ini yeniden okuyup İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın meclislerine gitmiştir. Bütün bunlar yazılacak edebiyat tarihinin hazırlık çalışmalarıdır.²

Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ni başlangıçta yazdıkça yayımlamayı planlar. Ancak zamanla bu fikrinden vazgeçer ve yayımlanması için kitabın tamamını bitirmeyi uygun bulur. Bu nedenle 1949 yılındaki baskının iç kapağında kitabın ilk formalarının basıldığı tarih olan 1942 tarihi yazılıdır. Kitabın tamamının basılması ise 1949 yılını bulmuştur.³

Edebiyat tarihinin tamamlanması uzun ve sancılı bir süreç hâlini alır. Yazarın edebiyat tarihi üzerine çalıştığı dönemde çevresine yazdığı kişisel mektuplarında bu sıkıntı açığa çıkmaktadır. Bunlardan biri Cevat Dursunoğlu'na yazdığı ve mebusluk isteğinden bahsettiği mektubudur: “Mektubum karışık oldu. Kusura bakmayın. Çok yorgunum. Bu Tanzimat kitabı, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* beni çok yoruyor. Bu ayın sonunda ilk cildini bitirmiş olacağım. Şimdiye kadar bir şöret-i kâzibe hâlinde aranızda dolaştım. Hepiniz üzerimde bahse girdiniz. Ümit ederim ki sizi mahcup etmeyeceğim. Fakat çok yoruluyorum.”⁴

Bu mektup kendisinden bir edebiyat tarihi yazması beklenen Ahmet Hamdi Tanpınar'ın üzerinde hissettiği baskıyı göstermesi bakımından dikkate değerdir. 1944 yılında Mehmet Kaplan'a yazdığı iki mektupta da edebiyat tarihinin ilk formalarını dizdirmesi için Kaplan'a yönergeler verir. Tanpınar'ın bu kitap üzerine çalışmaya başladığı tarihten 1949 yılına kadar

1 Ömer Faruk Akün, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XII, Aralık (1962), 1-32.

2 Akün, “Tanpınar”, 12.

3 Orhan Okay, “Şiirler, Romanlar ve Akademik Yorgunluklar Arasında On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi”, *Toplumbilim: Ahmet Hamdi Tanpınar Özel Sayısı 20*, (1998), 14.

4 Okay, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 16.

araya pek çok şiir, makale, roman (*Mahur Beste ve Huzur*) girmiştir.⁵ Ancak 1949 yılında tamamlanıp basılabilen kitapta da bazı noktalarda eksiklik vardır. Bu durumu fark eden Tanpınar, “biyografik cetvellerin, kaynak kitap adlarının mündericat ve isim indekslerinin, (*) işaretiyle gösterilen haşiyelerin ikinci cildin sonunda verileceğini belirtir.”⁶ Sözü edilen bu ikinci cilt tamamlanıp basılamamıştır. 1954 yılında yeni baskı için hazırlıklara girişen Tanpınar, İstanbul Üniversitesi dekanlığına verdiği bir dilekçede iki senedir edebiyat tarihinin değişmiş ve düzeltilmiş ikinci baskısı için uğraştığını belirtir.⁷

İlk baskı yayımlandıktan sonra kitapla ilgili tanıtıcı mahiyette yazılar yazılmıştır. Bunlar biri sonra 1949 yılı Haziran ayında Halil Vehbi Eralp’in *Yeni Sabah* gazetesinde yayımlanan yazısıdır. Tanpınar’ın şahsiyetler ve eserlerle ilgili vurucu sözlerine yer verdikten sonra henüz bilinmeyen bir devri kaleme alan bu kitapta kimi yanlışların bulunabileceğine vurgu yapar. Ona göre bu eseri değerli kılan yazarın “görüşlerindeki hususiyet ve üslubundaki mükemmelliktir.”⁸ Aynı yıl *Akşam* gazetesinde Şevket Rado da “Bir Tenkit Hadisesi” başlıklı bir tanıtım yazısı kaleme alır. Burada Rado, Tanzimat Devri edebî şahsiyetlerinin “Tanpınar’ın kendi zevki ve edebiyat tarihi anlayışı zaviyesinden” kaleme alındığına dikkat çeker.⁹ 1949 yılındaki baskı üzerine yazılmış her iki yazıda da Tanpınar’ın kendi şahsiyetini eserine yansıttığına vurgu yapılmıştır.

1956 yılında *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nin ikinci baskısı yapılır. Bu baskı üzerine kaleme aldığı yazıda Asaf Halet Çelebi, 1956 yılına ait baskının 1949 yılına ait olan baskıdan oldukça farklı olduğuna dikkat çeker ve birincisiyle karşılaştırıldığında 1956 yılında yapılan baskının âdeta başlı başına yeni bir eser olduğuna kanaat getirir.¹⁰ Ancak Çelebi bu iki baskıyı karşılaştırma çabası içerisine girmez.

1956 yılında yayımlanan ikinci baskıda da eserin kaynakça kısmı yer almaz. Bunun yanında eserde bir kısmı yazardan bir kısmı ise matbaadan kaynaklanan çeşitli isim ve tarih yanlışlıkları bulunur. 1967 yılında Çağlayan Kitabevi tarafından çıkartılan üçüncü baskıya özel isim, eser, gazete ve dergi adlarını kapsayan bir indeks ilâve edilir. Ancak eser üzerinde en ayrıntılı ve dikkatli düzeltme Abdullah Uçman tarafından hazırlanan 2010 baskısıdır. Bu baskıda metnin imlâsı tek tip hâle getirilerek metin içi tutarlılık sağlanmış, kronoloji ve yazım yanlışlıkları düzeltilmiş, Tanpınar’ın dipnotlarda gösterdiği kaynaklarda eksik veya yanlışlık varsa giderilmiştir. Düzeltmeler metin içine (*) koyup dipnotta açıklama yoluyla ya da metin içinde köşeli parantez kullanılarak yapılmıştır. Böylelikle 1956 yılına ait baskıda yapılan düzeltmeler kolaylıkla tespit edilebilmektedir.

5 Okay, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 16.

6 Okay, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 17.

7 Okay, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 17.

8 Eralp, H. Vehbi, “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*”, *Yeni Sabah*, (22 Haziran 1949), 2.

9 Şevket Rado, “Edebiyatımızda Bir Tenkit Hadisesi” *Akşam* 10953, (Nisan 1949), 2.

10 Asaf Halet Çelebi, “*On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*” *Türk Yurdu Dergisi* 259, (Ağustos 1956), 151.

On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nin 1949 yılındaki ve 1956 yılındaki baskılarını karşılaştıran ve farklılıkları tespit etmeyi hedefleyen bu çalışmada edebiyat tarihinin yayımlanan 1949, 1956, 1967, 2010 ve 2016 baskıları gözden geçirilerek karşılaştırıldı. 1956 yılına ait baskıdan yapılan alıntılar, ulaşılabilirlik açısından daha kolay olması nedeniyle en güncel baskı olan 2016 tarihli Dergâh Yayınları tarafından çıkan baskıdan yapıldı. Ancak temel hedefimiz Ahmet Hamdi Tanpınar'ın kendisi tarafından yapılan düzenleme, ekleme ve çıkarmaları ortaya koymak olduğundan Dergâh Yayınları baskısındaki tarih, şahıs ve eser ismi düzeltmeleri ve eklenen kaynakça kısmı karşılaştırmaya dâhil edilmedi. Çalışmada 1949 yılına ait baskı ile 1956 yılına ait baskı metin içi organizasyon, üslûp ve içerik noktalarında karşılaştırıldı. Tespit edilen farklılıklar üç ayrı başlık altında incelendi. Organizasyondaki değişiklikleri göstermede bütünlüklü bir görünüm sağladığı için tablolardan yararlanıldı. Birinci baskıya göre daha hacimli olan 1956 yılına ait baskının genişletilmiş içeriği incelendi. Her iki baskı üslûp bağlamında incelendiğinde ise romanlarından ve şiirlerinden alışık olunan Tanpınar üslûbunun korunduğu görüldü. Sonuç bölümünde ise Tanpınar'ın ikinci baskıda yaptığı değişikliklerin nedenleri kesin olarak belirlenemese de farklılıklardan yola çıkarak yazarın hangi dinamiklerle eserinde düzeltmeler yaptığını dair öngörülerde bulunuldu.

1. 1949 Yılındaki Baskısından 1956 Yılındaki Baskısına Metnin Organizasyonundaki Değişim

On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Tanzimat devrinden itibaren Türk Edebiyatında yenileşme sürecini anlatmayı hedeflediği bir edebiyat tarihi metnidir. Kitabın 1949 yılındaki baskısının sonunda yer alan “Birinci Cildin Sonu” yazısından anlaşıldığı üzere Tanpınar, bu edebiyat tarihi metnini iki cilt hâlinde yazmayı planlamıştır. Ancak ikinci cilt hiçbir zaman yazılamamıştır. 1956 yılında, Tanpınar 1949 yılında yayımlanan ilk baskı üzerinde pekçok değişiklik yapmıştır. Bunlardan ilk dikkat çeken metnin organize edilmişine yapılan değişikliktir. İki baskı arasındaki bu organizasyon değişiklikleri başlıklandırmadaki farklılıklar ve kaynak gösterimindeki farklılıklar alt kategorilerinde incelenecektir.

1.1. Başlıklandırmadaki Farklılıklar

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir medeniyet dairesinden başka bir medeniyet dairesine geçiş dönemi olarak gördüğü on dokuzuncu asırda edebiyat alanındaki değişim, devirdeki tarihsel olaylarla doğrudan bağlantılıdır. Bu durum bu devirdeki yazarları ve eserlerini incelemeye geçmeden önce tarihsel bir perspektifin çizilmesini zorunlu kılmıştır. Her iki basımda da Batılılaşma süreci tarihsel arka plan göz önünde tutularak ele alınmıştır. Özellikle “XIX. Asrın İlk Yarısında Türk Edebiyatı” başlıklı birinci bölüme kadar Osmanlı Devleti'nde yaşanan Batılılaşma süreci tarihî bir süreç olarak anlatılır. Mehmet Kaplan, 1949 yılında kitabın ilk baskısının yayımlanması üzerine yazdığı tanıtım yazısında *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin “mevzuunu geniş bir mahiyet içerisinde umumi tarih, devir, nesil, şahsiyet ve eser

bakımından hiç aksatmadan tahlilî ve terkibî bir düşünce ile” kaleme aldığına dikkat çeker.¹¹ 1949 yılındaki baskısı için yapılan bu yorum 1956 yılındaki baskısı için de geçerliliğini korumuştur.

On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi’nin 1949 yılında yayımlanan ilk baskısı “Garplılışma Hareketine Umumi Bir Bakış” başlıklı Tanzimat Devrinin siyasi ve sosyal koşullarını hazırlayan gelişmelerin anlatıldığı bölüm ile başlar ve Abdülhak Hamid’in anlatıldığı kısım ile son bulur. 1956 yılındaki baskısı ise 1949 yılına ait baskıda olmayan bir “Giriş” bölümü ile başlar. Bu bölümde Tanpınar, Eski Türk Edebiyatına dair orijinal görüşlerine yer verir. Ömer Faruk Akün’e göre bu bölüm Tanpınar’ın 1930 yılında Ankara’da gerçekleştirilen Edebiyat Muallimleri Kongresinden beri üzerine düşündüğü, geliştirdiği, daha sağlam ölçülerle değerlendirdiği fikirlerinin son hâlidir. Akün, bu giriş kısmını 1956 yılındaki baskının Türk Edebiyatı’na getirdiği en büyük kazanç olarak değerlendirir.¹² 1949 yılına ait baskının ilk bölümü olan “Garplılışma Hareketine Umumi Bir Bakış” başlıklı bölüm aynı zamanda “Giriş” bölümü olarak adlandırılmıştır. 1956 yılındaki baskıda ise yeni bir giriş kısmı hazırlandığı için “Garplılışma Hareketine Umumi Bir Bakış” bölümü metnin giriş bölümü olarak değerlendirilmemiş bir sonraki bölüm olarak metne yerleştirilmiştir.

Bugün *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* olarak bilinen metin, çoğunlukla 1956 yılında Tanpınar tarafından gözden geçirilerek oluşturulan ve aslında yeniden yazılan 2. baskısıdır. Çalışmanın bu kısmında ilk olarak 1956 yılına ait baskının genel yapısı ortaya konulacak daha sonra 1949 yılındaki baskı ile karşılaştırılacaktır.

1956 yılındaki baskının “Garplılışma Hareketine Umumi Bir Bakış” bölümünde Lale Devri’nden Tanzimat Devri’ne kadar uzanan süreçte Batılılaşma hareketi ele alınır. Daha sonra “On Dokuzuncu Asırda Türk Edebiyatı” başlıklı bir bölüm açılır. Bu bölüm kendi içerisinde iki kısma ayrılır. “19. Asrın İlk Yarısında Türk Edebiyatı” başlığını taşıyan birinci bölümde Divan şiiri ve Halk şiiri örnekleriyle birlikte ele alınır. İkinci kısım ise “Tanzimat Seneleri” başlığını taşır. Bu bölümde İstanbul’da yaşamın değişmesi, Batıya açılmayla gelişen ve değişen fikir hayatı, yeni giren makale, gazete gibi edebî türler hakkında bilgi verilir. “Yeniliğin Üç Büyük Muharriri” başlığı altında ise Ahmet Cevdet Paşa, Münif Paşa ve Şinasi üzerinde durulur. “Şinasi’den Sonra Yeni Osmanlılar” başlığı altında ise devrin siyasi koşulları ortaya konur. Bu kısımda Ali Suavi’ye özel bir yer ayrılmıştır. “Nevilerin Gelişimi” bölümünde batıdan giren edebî türler tanıtılır. Gazete ve gazetecilik, şiirdeki farklılık, tiyatro, hikâye gibi edebî türler hakkında bilgi verilir. Daha sonra ise eserleri ve fikirleriyle Tanzimat Devri fikir ve sanat anlayışının oluşmasına etki eden şahısların biyografilerine, eserlerine, edebî ve fikrî yönlerine yer verilir. Bu şahıslar, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamid ve Muallim Naci’dir.

1949 yılındaki baskının bölümlenme biçimine bakıldığında ilk dikkati çeken, kitabın üç ayrı bölüm olarak tasarlanmasıdır. “Yirminci Asır Türk Edebiyatı Tarihi” başlıklı ilk bölümde 19. asrın ilk yarımından, Tanzimat Fermanı’nın yayımlandığı 1839’a kadarki süreçte şiir ve

11 Mehmet Kaplan, “*On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*”, *Şadırvan: Haftalık Sanat Mecmuası 1:9* (27 Mayıs 1949), 7.

12 Akün, “Tanpınar”, 15.

nesirde meydana gelen değişikliklerden bahsedilmiştir. Bu bölümde on dokuzuncu asır Osmanlı şiiri ve nesri hakkında genel bilgiler verilmiş ancak ayrıntılı şiir analizlerinde bulunulmamıştır. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* asıl ağırlığını Tanzimat'ın ilan edilmesiyle yaşanan değişiklikler ve bunun devrin edebiyatına yansımaları oluşturur. Bu nedenle en uzun bölüm “Tanzimat Seneleri” şeklinde başlıklandırılan ikinci bölüm olmuştur. 1956 yılına ait baskıda benzer şekilde “Tanzimat Seneleri” şeklinde başlıklandırılan ikinci bölüm ise 1949 yılındaki baskıya göre daha geniş bir içeriğe sahiptir. Çünkü 1949 yılındaki baskıda üçüncü bölüm olarak belirlenen “Şahıslar ve Eserler” kısmı 1956 yılına ait baskıda müstakim bir bölüm oluşturmaz. Ziya Paşa, Namık Kemal, Recaizade gibi devrin önde gelen şair ve yazarlarının tanıtıldığı bu kısım 1956 yılına ait baskıda “Tanzimat Seneleri” üst başlığı altında verilirken 1949 yılına ait baskıda “Üçüncü Bölüm: Şahıslar ve Eserler” üst başlığı içerisinde değerlendirilir.

1956 yılında yapılan baskıda Tanzimat Devri senelerinin ele alındığı kısımda “1839’dan 1860’a Kadar” ve “1856-1876 Yılları” şeklinde iki ayrı alt bölüm vardır. 1949 yılındaki baskıda ise bu bölümlendirme şu şekildedir: “1839’dan 1858’e Kadar” ve “1860-1876 Yılları”. Ahmet Hamdi Tanpınar 1860 yılını bir sınır olarak belirlemesinin nedenini 1949 yılına ait baskıda şöyle açıklar:

1960 senesini kitabımızın bölümünde bir had gibi almamızın bir çok sebepleri vardır. Fakat en başlıcası tanzimatın 1858, 1860 seneleri arasında ilk safhasını kapatması ve daha çok Garplı olan ikinci safhasına girmesidir. 1858’de Reşid Paşa 1860’da Abdülmecid Han ölürler. Sonuncusu daha ziyade temsili mahiyette olan bu iki ölümün asıl manası bir anlayış tarzının hayattan çekilmesi demektir. II. Mahmut’un yenileşme anlayışının cemiyet ve devlet hayatında şuurlaşması olan bu zihniyet, Şarkla Garbın -çok acele olmakla beraber- bir terkibini arıyor ve yerli hayatın çerçevesini lüzumundan fazla bozmadan asrın ihtiyaçlarına uymaya çalışıyordu. Garba olan iştihayı ne olursa olsun eski hayatımıza ve ananelerimize şiddetle bağlıydı. Doğrusu istenilirse Şinasi Asya’nın akli piranesi ile Avrupa’nın bıkı-i fikrini birleştirmek şeklindeki düsturunu koyarken az çok bu zihniyetin ağızından konuşur; onun hayat ve istikbal karşısındaki duruşunu tespit eder. 1860-1876 arasında hayata istikamet verenler ise Reşid Paşa devrinde yetişenler, siyasi terbiyelerini o zamanda yapanlardır.¹³

1956 yılındaki baskıda ise bu bölüm İslahat Fermanı temel alınarak “1856-1876 Yılları” şeklinde düzenlenmiştir. Tanpınar 1956 yılındaki baskıda İslahat Fermanı’nın bir sınır olarak belirlenmesinin nedenini ise şöyle açıklar:

Bu fermanla yeni bir nesil, çok acemice ve acele olsa bile, ilk defa olarak kendi adlarına konuşurlar. Filhakika bu fermanla, Âli ve Fuad Paşalar, artık Reşid Paşa mektebinin talebeleri ve onun yakın arkadaşları olmaktan çıkarlar; Gülhane Hattı’ndan daha mühim ve değiştirici bir devrin mesuliyetini kendi başlarına yüklenirler. Bu, bir bakıma, sekiz sene sonra Namık Kemal’in Şinasi’nin yanı başında ve yirmi sene sonra da Hâmid’in Namık Kemal’in yanı başında konuşmasına benzer.¹⁴

13 Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Üçler Basımevi, 1949), s.107.

14 Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 158.

Ahmet Hamdi Tanpınar, 1956 yılına ait baskıda İslahat Fermanı'nın önemine dikkat çekmiş ve kitabın bölümlendirilmesinde bu fermanın tarihinin dikkate alındığını belirtmiştir. Ona göre bu fermanla beraber “yeni bir nesil çok acemice ve acele olsa bile ilk defa kendi adlarına konuşurlar”¹⁵ bu fermanla Âli ve Fuat Paşa'lar Reşid Paşa'nın talebeleri olmaktan çıkar ve devrin mesûliyetini tek başlarına yüklenirler. Tanpınar'a göre Namık Kemal'in Şinasi'den sekiz yıl sonra onun yanı başında ve yirmi sene sonra da Hâmid'in Namık Kemal'in yanı başında sesleri duyulur. Tanpınar 1956 yılındaki baskıda sesi cılız çıkan bu nesli önemser ve kitabın bölümlendirilmesini buna göre yapar. 1949 yılına ait baskıda bölümler kişiler merkeze alınarak ayrılmazken 1956 yılına ait baskıda İbrahim Şinasi'nin anlatıldığı kısımdan itibaren “Şinasi'den Sonra Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, “Şinasi'den Sonra Nevilerin Gelişmesi”, “Şinasi'nin Yanı başında Ziya Paşa”, “Şinasi'den Sonra Namık Kemal”, “Namık Kemal'in Yanı Başında Ahmed Midhat Efendi”, “Namık Kemal'den Sonra Rezaizâde Mahmud Ekrem Bey”, “Namık Kemal'den Sonra Abdülhak Hâmid” şeklinde kişileri esas alan bir başlıklandırma yapılmıştır. Bölümlerin içeriklerinde büyük değişiklikler yapılmasa da edebî şahsiyetlerin kitabın bölümlendirilmesinde ölçüt olarak seçilmesi önceki baskıya göre yazar ve şairlerin daha çok ön plana alındığını düşündürmektedir. Bunun yanında 1956 yılındaki baskıda şairlere ayrılan müstakil bölümler kendi aralarında alt başlıklara bölünürken de benzer şekilde “Şinasi ve Namık Kemal” temel alınmıştır. Örneğin Namık Kemal'e ayrılan bölümünün alt başlıkları şu şekildedir: 1. Hayatı: Şinasi'den Evvel / Şinasi ile Tanışma / Her Şeyden Evvel Nesir / Gazete ve meseleler / Kemal Paris'te 2. Şiirleri: Şinasi'den Evvel / Şinasi'den sonra

1949 yılına ait baskıda ise Şinasi'ye ayrılan kısımda doğrudan “hayatı ve şiirleri” şeklinde bir bölümlenme vardır. Bu değişikliğin sebebinin edebiyatın modernleşmesi sürecinde Şinasi'ye atfedilen değerin değişmesi olduğu söylenebilir. Zira 1949 yılındaki baskıda Şinasi için şöyle denilmektedir: “Edebiyatımızın ondan sonraki gelişmelerini tamamıyla onun hesabına geçirmek elbette ki haksızlıktır. Zaten hiçbir edebiyat veya sanatta yenilik ihtilâl tek bir insanın eseri olamaz. O her zaman devrin malıdır. Fakat bir veya birkaç kişi ufuk açar, Şinasi bir ufuk açıcı adamdır.”¹⁶ 1949 yılına ait baskıda Şinasi için “Filhakika eski nesre, murassâ ve fikrî bir süs tufanında boğan yahut da herhangi bir salâbetten ve nizamdan mahrum olarak konuşan nesrimize, bir yazı dili haysiyetini verenlerin başında değilse bile arasındadır.” denilmektedir.¹⁷ 1956 yılındaki baskıda ise Şinasi yenileşme devrinin kapısını açan kişi olarak çizilir. 1949 yılındaki baskıda sanatta ve edebiyatta yenilik tek bir kişinin eseri olamaz denirken 1956 yılına ait baskıda yeni nesir tamamıyla Şinasi'nin eseri olarak görülür.

“İlahi”si ile, Lamartine tercümesi ve masalı ile, öbür tecrübeleriyle yeni şiirin kapısını açar. Tiyatro onunla gelir. Şark edebiyatlarının en büyük noksanı olan nesir ise, doğrudan doğruya onun eseridir. Türk cemiyetinde fikir, yine onunla başlar. Filhakika eski nesre, fikrî bir süs tufanında boğan, yahut da herhangi bir salâbetten ve nizamdan mahrum olarak konuşan

15 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 158.

16 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 153.

17 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 138.

nesrimize, bir yazı dili haysiyetini verenlerin başında mutlak surette o vardır. Nesir onunla başlar.¹⁸

İki baskı arasındaki içerik farklılıklarının incelendiği kısımda daha ayrıntılı ele alınacak olan Şinasi'ye yönelik bu farklılaşma kitabın organizasyonunu da değişime uğratmıştır. Temel bölümlendirmeye yönelik bu farklılaşmanın yanında alt başlıkların organizasyonunda da iki baskı arasında farklılıklar görülmektedir. 1949 yılına ait baskıda Romen rakamları ile verilen alt başlıklar, 1956 yılına ait baskıda müstakil başlıklarla ayrılmıştır. Bu durum Tanpınar'ın 1956 yılındaki baskıyı kaleme alırken 1949 yılındaki baskıya göre daha sistemli hareket ettiğini gösterir. Dolayısıyla 1956 yılına ait baskının bilimsel bir yazıdan beklenen özellikleri 1949 yılındaki baskıya göre daha fazla ihtiva ettiği ileri sürülebilir. 1949 yılına ait baskıda alt başlıklandırma noktasında titiz davranılmaz, 1956 yılındaki baskıda ise bu durum düzeltilir. Kitapta İbrahim Şinasi'ye ayrılan kısım iki baskı arasındaki bu değişimi göstermesi bakımından işlevseldir:

| 1949 Yılındaki Baskı | 1956 Yılındaki Baskı |
|-----------------------|-----------------------------|
| 3 | |
| İbrahim Şinasi Efendi | III - İbrahim Şinasi Efendi |
| I | 1. Hayatı, |
| II | 2. Bütünüyle Şinasi |
| III | 3. Şinasi'nin şiiri |
| VI Şair Evlenmesi | 4. Şair Evlenmesi |
| V | 5. Şinasi ve dil |
| VI | 6. Şinasi gazeteci |

Bu durum kitabın sadece Şinasi'ye ayrılan kısmında değil pek çok kısmında bu şekildedir. 1949 yılına ait baskıda aceleye gelmiş gibi görünen bölümlendirme, 1956 yılındaki baskısında sistemli bir hâl alır.

1.1.2. Kaynak Gösterimindeki Farklılıklar

1949 yılına ait baskının kısmen aceleye gelmesi kısmen de Tanpınar'ın kendi yazım şekli nedeniyle kaynak gösterimi konusunda problemlidir. 1956 yılındaki baskısında gördüğümüz dipnotlandırma kitabın 1949 yılındaki baskısında sistemli değildir. Tanpınar, yazarın ve eserin ismine metin içerisinde yer verdiğinde çoğunlukla bu esere ait künyeyi dipnot ile bildirmez. İkincil kaynaklardan yapılan alıntılar metinle bütünleştirilerek verilir.

| 1949 | 1956 |
|---|--|
| “d’Ohsson’un yirmi senelik bir gayret ve çalışma ile hazırladığı <i>Tableau général de l’Empire Ottoman</i> adlı büyük kitabı ile Melling’in o harikulade desenlerinin teşkil ettiği muazzam eserdir.” (s.24) | Le voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, d’après les dessins de M. Melling, arc hitecte de l’Empereur Selim III et dessinateur de la Sultane Hadidgé, sa sœur, Paris 1819 |

18 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 195.

“Namık Kemal eski şiir hakkındaki iştiratlarından birinde Tahrîb-i Harabat'ta) Vasıf'ın şiirimizde yapmak istediği değişikliten bahsederken o da kendi kendine ve zamanın şive-i tekellümüne mutabık surette...)

Bazı kısımlarda alıntılara ait kitaplar veya yazarları metin içerisinde dahi yer almaz. Ahmet Hamdi Tanpınar bu kısımlarda ikincil kaynaklardan aldığı verileri kendi üslûbu ile aktarır. 1956 yılına ait baskıda metin aynen korunmuş ancak dipnot ile gerekli açıklamalar yapılmıştır.

1949 Baskısı

“Cevdet Paşa'nın dediğine göre Mahmut II devrinde âdeta vükelanın iltimasıyla...”

İçerik aynı ancak metin içerisinde dahi kaynak belirtilmemiş. “Hekimbaşı Abdülhak Molla'nın oğlu müverrih Hayrullah Efendi'nin Hikâye-i İbrahim Paşa be-İbrahim-i Gülşeni adlı eseri, vakta neşredilmediği için Türk tiyatrosunun müstakbel inkişafı üzerine tesir etmiş değildir.” (s.105)

“Ölüm döşegindeki karısını, hususi doktoru Spitzer'e ancak yüzü örtülü olarak Gösterecek kadar efkâr-ı umumiyenin tenkidinden çekinen genç hükümdarın...” (s.87)

1956 Baskısı

Cevdet Paşa, Mârûzât, Türk Tarih Encümeni Mecmuası

Türklük Mecmuası, II, nr. 8, s.77-91

Ahmed Hamdi Tanpınar, “Âkif Paşa”, İA, I, s. 243 vd. ve mehzaları.

Ahmet Refik, “Sultan Abdülmecid Han'ın Sarayında: Doktor Spitzer'in Hâtârâtı,” Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, VI, nr. 34, 1915, s.614.

Buna dair fazla izahat için bk. Ebul'ulâ Mardin, Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, s. 46 vd.

Bunun yanında 1956 yılındaki baskıda dipnotlarda, metin içinde verilen bilgilerle ilgili ikincil kaynaklara da yer verilmiştir. 1949 yılındaki baskıda bu şekilde, ele alınan mevzuu ile ilgili başvurulabilecek eserler listesi yer almaz. 1956 yılındaki baskıda bazı dipnotlarda ise metin içerisinde olmayan bilgi ve açıklamalara da yer verilir. Asıl metne ek olarak yapılan bu açıklamalar, 1949 yılında yapılan baskıda yer almaz. Kaynak gösterimindeki farklılıklar ve 1956 yılındaki baskı için başvuru kaynaklardaki çeşitlilik Tanpınar'ın 1949 yılından 1956 yılına kadar geçen süre içerisinde edebiyat tarihine malzeme olabilecek nitelikteki okumalarını çoğalttığını düşündürmektedir. Zira hem başlık organizasyonundaki değişim hem de kaynak gösterimi ve başvuru kaynakların niceliğindeki değişimden hareketle *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin 1956 yılındaki baskısının 1949 yılındaki baskısına göre daha fazla akademik disiplin içerisinde olma çabasıyla yazıldığı ileri sürülebilir.

2. 1949 Yılındaki Baskısından 1956 Yılındaki Baskısına Metnin İçeriğindeki Değişim

1949'dan 1956'a gelindiğinde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* içeriğinde de oldukça fazla değişiklik yaptığı görülmektedir. Özellikle “Tanzimat

Seneleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde içerik genişletilmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar, 1949 yılındaki baskıda yazarların ve şairlerin biyografilerine çok fazla yer vermemiştir. Bunun nedeninin Tanpınar’ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’ni kendisinden beklenen sürede tamamlamaya çalışması olduğu ileri sürülebilir. Ahmet Hamdi Tanpınar, 1956 yılındaki baskıda, ele aldığı şairlerin ve yazarların hayat hikâyeleri hakkında 1949 yılındaki baskıya göre daha fazla bilgiye yer verir. Şinasi, Ziya Paşa ve Recaizade Mahmut Ekrem Bey’in biyografilerindeki genişleme özellikle dikkate değerdir. Ahmet Mithat Efendi ve Muallim Naci’yi ele alan kısımlar ise 1949 yılına ait baskıda olmayıp 1956’da eklenmiştir.

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Şinasi’nin hayatını anlattığı kısım bu noktada incelenmeye değerdir. Tanpınar 1956 yılına ait baskıda Şinasi’nin azalıktan azli meselesini daha geniş incelemiş ve ardından 1949 yılı baskısında “Bu azil ve tekrar tayin keyfiyetleri istisna edilirse, ikinci Avrupa seyahatine (1865) kadar, *Tercüman-ı Ahval*’i (1860) ve sonra *da Tasvir-i Efkar*’ı (1862) çıkarmasından başka hayatında ehemmiyetli bir vaka yok gibidir.”¹⁹ diyerek geçiştirdiği 1859-1865 yılları arası için iki sayfadan fazla açıklama eklemiştir. Benzer bir değişim Ziya Paşa’nın ele alındığı bölüm için de söz konusudur. Kitabın 1949 yılındaki baskısında Tanpınar’ın, Ziya Paşa’yı anlatırken ziyâdesiyle İbnülemin Mahmud Kemal İnal’ın *Son Asır Türk Şairleri (ve Kaynakları)* eserinden yararlandığı ileri sürülebilir. Hatta bir defaya mahsus olarak Süleyman Nazif’in *İki Dost*’una ve bir defa da Cevdet Paşa’nın *Tezakir*’ine verilen referans sayılmazsa Tanpınar ikincil kaynak olarak başka bir isme yer vermez. 1956 yılındaki baskısında ise bu bölüm, anılan daha çok kaynakla birlikte daha ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ziya Paşa’nın *Emile Mukaddimesi*’ne, Cevdet Paşa’nın *Tezakir*’ine ve *Mâruzât*’ına dayanılarak metne yeni cümleler eklenir. Bunun yanı sıra 1956 yılına ait baskıda sık sık Ebüzziya’ya referans düşülmesi de dikkat çekicidir. 1949 yılındaki baskısında, Ziya Paşa’nın hayatına dair malumatta Ebüzziya Tevfik’in adı hiç anılmazken, 1956 yılı baskısında onun *Yeni Osmanlılar Tarihi* adlı çalışmasından oldukça yararlanır. Üstelik daha önce İbnülemin Mahmud Kemal İnal’a dayanılarak yazılan cümleler Ebüzziya’dan alıntılarla yeniden düzenlenir: “Ali Paşa ile işbirliği’ yapmağa kalkar. Paşa bu arzi hizmeti reddedince aleyhinde bulunur; hatta kendisi Ali Paşa’nın azlinde tesiri olduğuna ve Fuad Paşanın sadrazamlığında da Padişaha onun lehinde söylediği sözlerin bir hissesi bulunduğuna inanmış.”²⁰

1949 yılına ait baskısından alınmış yukarıdaki kısım, kitabın 1956 yılındaki baskısında Ebüzziya Tevfik’in *Yeni Osmanlılar Tarihi*’ne referansla yeniden düzenlenip genişletilmiştir. Ziya Paşa’nın hayatına dair bilgiler 1956 yılına ait baskıda şu şekilde aktarılmıştır:

Filhakika bütün kaynaklar Ali Paşa’nın 1861’de sadareten azli meselesinde onun mühim bir rol oynadığında az çok birleşirler. Aşağı yukarı ilk biyografi olan Ebüzziya Tevfik ise bu hususta hepsinden kat’idir. *Yeni Osmanlılar Tarihi*’ne göre Ziya Bey, padişahın Ali Paşa’ya karşı, akrabasından olan Ziver Paşa’yı Emîrül-hac yaptırdıktan sonra ayrıca da parasızlığından bahsederek kendisine “1500 kese akçe atıye ihsan” edilmesini istemesi

19 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 136.

20 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 217.

üzerine artan hiddetinden istifade ederek “onu azil” ve “yerine o tarihte Suriye meselesinden dolayı iki senedir Şam’da bulunan Fuad Paşa’yı nasb’ettirir.”²¹

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Ziya Paşa’dan sonra incelediği Namık Kemal’in biyografisinde ise iki baskı arasında içerik bakımından daha az değişiklik vardır. Nitekim Namık Kemal’e ayrılan kısım 1949 yılındaki baskıda da hacimli bir yer tutar, referans ve kaynakça açısından ele alınan diğer şahsiyetlere göre daha zengindir. Diğer yazar ve şairlere nazaran kitabın en hacimli incelemesi de yine Namık Kemal üzerinedir. Bu noktada Tanpınar’ın 1942 yılında *Namık Kemal Antolojisi*’ni yayımladığını hatırlamakta yarar var. Antoloji’nin girişindeki “Namık Kemal’in Hayatı ve Eserleri” bölümünün *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’ndeki Namık Kemal bölümünün nüvesi olduğu söylenebilir. Üstelik ikisinin de ilk paragrafları hemen hemen aynıdır: “Hayatında hâkim ikinci vasıf erken inkişafır; on dört yaşında şiire başlar, on altı yaşında evlenir, yirmi dört, yirmi beş yaşlarında ise şöhret ve şahsiyet sahibidir.”²² *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* içerisindeki kısım ise şöyle başlar: “Namık Kemal’in hayatında dikkat edilmesi gereken taraf erken inkişafıdır. On altı, on yedi yaşlarında evlenir. Şiire ise daha evvel başlar. Yirmi bir, yirmi iki yaşlarında mürettep bir divan sahibidir. Yirmi beş yaşında devrinin hakikaten şöhret ve şahsiyet sahibi en ileri muharriridir.”²³ 1956 yılındaki baskıda ise çok az bir değişiklikte şöyle başlanmıştır: “Namık Kemal Sofya’da on altı yaşında iken evlenmiştir. Zaten onda her şey böyle erkendir. On dört yaşında iken bir defter dolusu şiiri bulunacaktır. Yirmi iki yaşında divan sahibidir. Yirmi beş yaşında devrin en meşhur imzası olarak tanılır.”²⁴

Her üç metnin giriş kısımlarındaki bu benzerlik metnin tamamında da tespit edilebilir. 1949 yılına ait baskıda neredeyse doğrudan doğruya kullanılan Namık Kemal antolojisindeki bilgiler 1956 yılındaki baskıya da değiştirilmeden geçirilmiştir. Dolayısıyla *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nin Namık Kemal bölümünün çekirdeğini 1942 yılında yayımlanan *Namık Kemal Antolojisi*’nin oluşturduğu söylenebilir.

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1956 yılındaki baskıda biyografisini genişlettiği bir diğer isim Recaizade Mahmut Ekrem’dir. 1949 yılına ait baskıda Recaizade Mahmut Ekrem ile ilgili “Biyografisi üzerinde fazla ısrar etmememizin sebebi eserine tesiri olmamasıdır. O Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi çok şahsi bir maceranın sahibi değildir. Onun hayatı eserlerinin ve memuriyetlerinin hikâyesidir. Belli başlı tarihleriyle bunu vermek kâfidir.”²⁵ şeklinde bir açıklama yeterli bulunmuştur. 1956 yılına ait baskıda ise Tanpınar bu cümleyi çıkarmış ve yazarın hayat hikâyesini genel hatlarıyla ele almıştır. Benzer şekilde 1949 yılına ait baskıda Recaizade Ekrem Bey’in hikâyelerini ve tiyatrolarını incelerken “Ekrem Beyin ne *Şemsa* (1869) ve ne de *Muhsin Bey* - yahut - *Şairliğin Hazin bir Neticesi* (1889) adlı hikâyeleri üzerinde

21 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 302.

22 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Namık Kemal Antolojisi* (İstanbul: Muallim Ahmed Halim Kütüphanesi, 1942), 5.

23 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 256.

24 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 341.

25 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 365.

durulacak eserler değildir.”²⁶ denilerek bu metinler incelenmemiştir. 1956 yılındaki baskısında ise bu eserler ayrıca ele alınmış ve ayrıntılı olmasa da eserlerle ilgili bilgi verilmiştir.

1949 yılındaki baskıdan 1956 yılındaki baskıya yalnız biyografilerde değil, ele alınan şair ve yazarların incelenen eserlerinde özellikle şiirlerin sayılarında da artış görülür. 1956 yılındaki baskıda eklenen şiirlere örnek olarak şunlar verilebilir: “Bahrın bu şeb emvâc-ı safâ aştı boyundan / Vâsıf binelim kayığa İstinye koyundan / Sâgar çekerek zevk ile Kandilli suyundan / Göksû’ya gel ey çeşm-i kebûd âlem-i âb et”, “Ümîd-i mağfiretle dergeh-i ihsânına geldim / Günâhım yüklenip mânend-i merkeb yâ Resûlallah (Enderunlu Vasıf)”²⁷

1956 yılındaki baskıda Şinasi’nin şiir anlayışının ele alındığı kısımda 1949 yılına ait baskıya oranla daha fazla şiir örneğine yer verilmiştir. Bunun yanında sadece verilen şiir örneklerindeki niceliksel artış değil, bu şiirler üzerine geliştirilen tespitler de 1956 yılındaki baskıda genişletilmiştir.

Şinasi Divançesi’nde, bu noktadan çok ehemmiyetli bir eser de, Nef’î’nin meşhur:

Sanman ki felek devr ile şâmı seher eyler
Her vakıanın âkıbetinden haber eyler
matla’lı kasidesinin yedi beytine yaptığı naziredir ki, üçüncü beyitten itibaren Nef’î’nin
eskiler için tabii olan fatalizmini,
Hak yol aramak vâcibedir akl-ı selîme
Tevfikini isterse Hudâ râhber eyler
Mahrum ise tevfikin eğer fâidesinden
Ya aczini gördükçe mi âkil zarar eyler
Her vakıa bir ders-i hikemdir nazarında
Her derd ü belâdan dahi ahz-i iber eyler

mısralarıyla karşılar. Ne zaman yazıldığını bilmediğimiz, fakat divanındaki gazel nazirelerinden sonra olduğunu tahmin ettiğimiz bu nazire ile Şinasi daha sarıh ve daha bütün konuşur. Bu nazirenin hakiki mânası insanın kader karşısında, yani biraz da kendi içinde hürriyetidir.²⁸

1949 yılındaki baskıda yer almayıp 1956 yılına ait baskıda yer ver alan şiirlerin sayısını arttırmak mümkündür. Yazar sadece örnekleri artırmamış, ele aldığı metinler üzerinde dikkatle durarak onları çözümlenmeye çalışmıştır. Bütün bunlar Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1949 yılından 1956 yılına kadar geçen sürede *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* metnini içerik olarak oldukça genişlettiğini, metne yeni kaynaklar ve bilgiler eklediğini gösterir. Bu durum eserin iki baskısı arasında geçen sürede yazarın ele aldığı konularla ilgili okumalarını genişlettiğini ve kitapta yer verdiği şair ve yazarların eserlerini daha ayrıntılı incelediğini düşündürmektedir.

26 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 375.

27 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 94.

28 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 203.

On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nin her iki nüshasında da ele alınan dönem on dokuzuncu asırla sınırlı tutulmuş, bu devre kadar olan süreçte Türk edebiyatı dünyasında yaşananlar ve on dokuzuncu asırdaki Türk edebiyatını hazırlayan dinamiklere değinilmemiştir. “Edebiyat Tairhine Manifestik Bir Bakış” adlı yazısında M. Kayahan Özgül; edebiyat tarihlerinin, edebiyatları başlangıçlarına ait ilk eserlerden itibaren bütüncül bir bakışla ele almaları gerektiğini ileri sürer. Aynı çalışmada Özgül, Tanpınar’ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nin aslında 1860-1885 yılları arasında geçen 25 yıldan ibaret olduğuna vurgu yapar ve bu kitap için “edebiyat tarihi” etiketini o kadar kolay yapıştırıramayız der.²⁹

3. 1949 Yılındaki Baskısından 1956 Yılındaki Baskısına Metnin Üslûbundaki Değişim

Her iki baskı arasındaki organizasyon ve içerik değişimi 1946 yılından 1956 yılına kadar geçen sürede Ahmet Hamdi Tanpınar’ın daha akademik bir yaklaşımı, bir edebiyat tarihçisi tavrını benimsediği düşüncesini doğrulamaktadır. Bunun yanı sıra, kimi cümlelerin de daha nesnel açıdan yeniden düzenlenmesi bu yargıyı destekler görünür:

Abdülhamid’in Mithat Paşayı memleket dışına çıkarması ile biten bu mücadele esnasında, Ziya Beyle Namık Kemal’in Askere Hediye cemiyet i şeklinde başlayan ve sonunda, Asakiri Milli taburları teşkili gibi, ***Fransız ihtilalini lüzumsuz yere -çünkü Padişah sözle olsun islahata taraftardır; ve memleket sulh hâlin dedir.- taklid ile biten bir teşebbüsleri vardır ki*** Abdülhamid’ in darbei hükümetini çabuklaştırdığı iddia olunabilir.³⁰

1956 yılına ait baskıda aynı kısım şu şekilde dile getirilmiştir:

Abdülhamid’in Midhat Paşa’yı memleket dışına çıkarması ile biten bu mücadele esnasında, Ziya Bey’le Namık Kemal’in Askere Hediye Cemiyeti şeklinde başlayan ve sonunda, Asâkir-i Milliye Taburları adıyla gönüllü askerlerinin teşkili gibi, ***hiç olmazsa adı dolayısıyla Fransız İhtilali’ni taklit zannını veren bir teşebbüsleri vardır ki***, Abdülhamid’in darbe-i hükümetini çabuklaştırdığı iddia olunabilir.³¹

Her iki kısım karşılaştırıldığında yazarın 1956 yılına ait baskıda yaptığı tespitlerde daha temkinli davrandığı ileri sürülebilir. Ziya Paşa hakkında *Mabeyn*’de yazılan tezkereleri ele aldığı paragrafta Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nin 1949 yılındaki ilk baskısında olan “Acaba Abdülhamid oyununu zannımızdan daha açık mı oynuyordu?” cümlesini çıkarır. Tanpınar’ın 1949 yılındaki baskıda yer alan kimi şahsi yorumlarını 1956 yılına ait baskıda çıkararak bazı bölümleri daha nesnel hâle getirmeye çalıştığı söylenebilir: “Netekim yine aynı tezkerede ‘ Sadrazam hazretlerinin şu gaili zamanımızı müelliften hali olarak idare-i umûr etmeleri dahi bu türlü adamların buradan tebaüdlerle hasıl olacaktı’ cümlesi bunu açıkça gösterir. Acaba Abdülhamid oyununu zannımızdan daha açık mı

29 M. Kayahan Özgül, “Edebiyat Tarihine Manifestik Bir Bakış,” *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*: 8/9, (Summer 2013), 2689.

30 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 220.

31 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 308.

oynuyordu?”³² 1956 yılına ait baskıda bu ifade şu şekli almıştır: “Nitekim yine aynı tezkerede ‘Sadrazam hazretlerinin şu gaili zamanımızı mevânîden hâli olarak idâre-i umûr etmeleri dahi bu türlü adamların buradan tebâüdleriyle hâsıl olacaktır’ cümlesi bunu açıkça gösterir.”³³

Bunun yanında Tanpınar, edebiyat tarihinin 1956 yılına ait baskısında 1949 yılındaki baskıda kullandığı kimi iddialı sözcükleri değiştirir. Buna yazarın, 1949 yılından sonra okumalarının artması ve yeni bilgiler edinmesi ile bazı konulara daha çekimser yaklaşması neden olmuştur denebilir. Bu değişikliklerden bazıları şunlardır: “muazzam ve şümüllü bir program...”³⁴ / “az çok şümüllü bir program”³⁵ “Fakat ricale itimat edemiyor, bir takım mesuliyetsiz, hiçbir siyasi terbiye ve tecrübesi olmayan adamlarla istişare ediyordu.”³⁶ / “Fakat ricale ve bilhassa sadrazamlara itimat edemiyor, çoğu mesuliyetsiz, siyasi terbiye ve tecrübeleri az adamlarla istişare ediyordu.”³⁷ “Fakat zaman geçip de hadiselerin terbiyesiyle yetişen bir nesil iş başına gelince, bir vuzuh peyda olur.”³⁸ / “Fakat zaman geçip de hadiselerin terbiyesiyle yetişen bir nesil iş başına gelince, az çok muayyen hedefler belirlemiştir.”³⁹ Verilen bu örnekler her ne kadar Tanpınar’ın görece daha akademik bir üslup benimsediğini, 1949 yılından 1956 yılına kadar geçen sürede bir edebiyat tarihçisi tavrı geliştirdiğini düşündürse de metnin tümüne bakıldığında Tanpınar’ın, eleştirilerine yansıyan denemeci üslûbunu koruduğu görülmektedir. Aslında bu üslup Tanpınar’ın şahsına ait romanlarına, şiirlerine, deneme ve edebiyat tarihine yayılmış bir söyleyiş biçimidir. Orhan Okay, Tanpınar’ı “hikâye ve romancılığında da şairlik tarafı ağır basan bir sanatkar” olarak niteler ve bu tespitine şairin “bütün nesir sanatını katarak, tarihçiliği ve edebiyat tarihçiliği”ni de katar.⁴⁰ Tanpınar’ın kendine has sesi *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nde de duyulur. Ziya Paşa’nın incelendiği bölümden alınan ve 1949 yılındaki baskıda ve 1956 yılındaki baskıda ortak olan aşağıdaki paragrafta, 1956 yılındaki baskısında eklenmiş (burada koyu ve italik olarak belirginleştirilen) cümle, bu durumu göstermek için iyi bir örnektir:

İşte zeki ve girgin bir saray adamı, hürriyet âşığı, sırasına göre rind ve kalender, fakat daima muhteris ve zengin hayata düşkün, yaradılıştan büyük devlet adamı edalı, erişmek için çırpınan fakat ikbalin eteğini tutmakta beceriksiz, gizli meramlı, fakat açık sözlü, sabırsız, zalim, kindar fakat aynı zamanda vefalı ve insanları daima affa hazır, hulâsa mizacı ile ihtirasları ve fikirleri arasında perişan Ziya Paşa’nın velveleli ömrü, böylece merkezden ve peşinde koştuğu ikbalden, o kadar sevdiği mücadele ve didişmelerden uzak, yarı göz hapsinde, âdeta ümitlerinin enkazı üstünde, rüşvet yiyen bir mühürdarla, kendisine ve fikirlerine âşik genç

32 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 221.

33 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 308.

34 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 19.

35 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 70.

36 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 29.

37 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 79.

38 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (1949), 35.

39 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 85.

40 Orhan Okay, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, *Dergâh Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, (1998), 231.

bir tahrirat müdürünün, *gerek kendisi, gerek Namık Kemal hakkında hatıralarından birçok şeyler öğrendiğimiz Nâzım Bey –ki, paşa olur–* arasında, *bütün geçmiş felaketlerine verem döşeginde kahkahalarla güler*ek sona erer. Talih, bu zeki, fakat sabırsız ve cömert ruhlu ikbalperestin hayatını zalim bir roman yapmak için hiçbir şeyi esirgememiştir. Kaç defa ikbalin peşinden en yüksek basamaklara kadar yükselmiş, fakat saçlarından yakalayacağı sırada, sadece alaycı kahkahasını duymuştur.⁴¹

1956 yılına ait baskısında eklenen ve yine şair ve romancı Tanpınar'ın dil ve üslubunu yansıtan bu cümleler de yazarın bilimsel bir çalışmadan beklenen akademik mesafeyi korumakta zorlandığını düşündürür. Zira Tanpınar edebiyat tarihinin pek çok yerinde öne sürdüğü tespitleri doğrulayacak örnekler vermemiş, ileri sürülen görüşler şahsi tespitler olarak kalmıştır. “Düşünür Bir Şairin Edebiyat Tarihi” başlıklı yazısında Hilmi Ziya Ülken *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde Tanpınar'ın özellikle şiirden bahsederken araya kendi felsefi görüşlerini kattığına dikkat çeker. “Sahnedeki iki ayrı adam görüyorsunuz. Biri geçen asırda yaşamış bir şair veya romancı, öteki Tanpınar'ın kendisi...” diyen Ülken Tanpınar'ın bu metni yazarken kendi kendisiyle diyalog hâlinde olduğunu belirtir.⁴²

Bununla birlikte Ahmet Hamdi Tanpınar, şiir eleştirilerinde diğer sanat dalları hakkında sahip olduğu bilgi birikiminden de yararlanmıştı. Bu ışık ve renk tasvirindeki “Yarım ay büyüklüğünde inciler delinmiş, içinde nice bin mürğ-i bukalemun-renk âşıyan tutmuştu” imajı ve onun devamı hatta bütün sayfa bize yine resmi, hatta *Bosche'un bazı resimlerini hatırlatır*. Hulûsa üslûbu bahsinde tekrar döneceğimiz bu küçük eser onun, şiir ve nesir, hayal dünyasının tam değiştiği noktadır.⁴³ “Aşk-ı Memnu'nun Beşir'i, bu romanın Boğaziçi feerisinde* tıpkı bazı Rönesans tablolarındaki egzotik çehreler gibi görünür.”⁴⁴ “Bu ahlaki karşılaştırmaya biraz göz yumun. Dilaşub'da –bütün çehre ayrılıklarına rağmen– Mehpeyker'in devamından başka bir şey görmezsiniz. Bu hemen hemen *Titien*'in gençlik tablosundaki ilahî aşkla maddi aşk antitezi gibi bir şeydir. İşte bu hâl bizi romanın başlangıcına götürür.”⁴⁵ “Turhan'da âdeta *Wagnerimsi* bir tasavvurla her şahsın ayrı bir vezinle konuşması, yine aynı eserde sahne tertibatına ait bazı teferruatın veya esaslı unsurların sinemayla gösterilmesini teklif etmesi, Abdullahü's-sagîr'de Ferdinando'nun atı ile konuşması bu cinstendir.”⁴⁶

Yukarıya alınan bütün örneklerde Tanpınar karşımıza şair ve denemeci bir yazar olarak çıkar. Yazarın yaptığı benzetmeler ve malzemesini açıklamak için başvurduğu diğer sanat dalları onun entelektüel birikimini yansıttığı gibi edebiyat eleştirisinde sanatsal söylemin içerisinde kaldığını da gösterir. Daha da çoğaltılabilecek bu örneklerle, bir akademik yayından ziyade “deneme” türünde daha fazla karşılaşılır. Buradan hareketle Tanpınar'ın resim, müzik, mimari ve diğer plastik sanatlarla öykünen, onlara sık sık gönderme yapan özgün üslubunun *On Dokuzuncu Asır*

41 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 309.

42 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 637.

43 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 368.

44 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 292.

45 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 398.

46 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır* (2016), 574.

Türk Edebiyatı Tarihi'nde de karşımıza çıktığı ileri sürülebilir. Emrah Pelvanoğlu'nun "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Şiir Eleştirisinde Avrupa Merkezilik" isimli yayımlanmamış yüksek lisans tezinde vurguladığı gibi Tanpınar'daki anlamıyla "tefsir", onun bu özgün üslubunu anlamada yardımcı olabilir. Pelvanoğlu'na göre Ahmet Hamdi Tanpınar, şiiri, resim, heykel, müzik ve mimarinin de dâhil olduğu güzel sanatlar sisteminin içinde değerlendirmektedir. Tanpınar'ın öznel yorumlara dayanan şiir eleştirisinin de bu özgün güzel sanatlar anlayışına dayandığına dikkat çeken Pelvanoğlu yazarın resim ve plastik sanatlara olan özel ilgisinin şiir eleştirisinin önemli bir parçası olduğunu belirtir.⁴⁷

"Şiir ve Rüya II" başlıklı denemesinin bir bölümünde Tanpınar sanatlara yaklaşımını şöyle açıklar: "Herkes sevdiği bir keman konçertosuna kendi ömrünün bir anısını verebilir, Mozart'ı, bir Watteau veya Fêtes Galantes havasında tatmak çaresini bulabilir. Musikinin bu tarzda tefsiri ve görünürler dünyasına tercümesi hepimizin sık sık yaptığımız bir şeydir."⁴⁸ Bu ifadeyle yazar, dış dünyanın tefsirindeki öznelliğini ve özellikle müzikten örnek vermesiyle, tefsirde sanatların iç içeliğini gösterir. Tanpınar'ın eleştirilerinde, romanlarında, denemelerinde ve şiirlerinde sanatları birbirine bağlayan öznel 'tefsir' üslubu her zaman karşımıza çıkar. Nurdan Gürbilek'in söylediği gibi "güneş yalnız Huzur'da değil, denemelerinde de nedense hep Turner'in tablolarında olduğu gibi doğa[caktır]."⁴⁹ Hikmet Dizdaroğlu'nun "Edebiyat Tarihçisi Ahmet Hamdi Tanpınar" başlıklı yazısında belirttiği gibi "bir çağın genel tablosunu çizer, ya da bir sanatçıyı değer ölçüsüne vururken, tam bir ressam gibi davran[acaktır]."⁵⁰ Bu yüzden belki de eleştirilerinde denemeci ya da şair Tanpınar'ın gördüğü yorumundan kaçarak hepsinde ortak bir üslubun, bir 'tefsir' tavrının olduğunu söylemek daha doğrudur.

Orhan Okay'ın ifadesiyle Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı çalışmasında "batılılaşma dönemini kendine mahsus sanatkârane yorumlarıyla aktarır."⁵¹ Buradan hareketle Tanpınar'ın edebiyat tarihçisi olarak yeni bir söylem inşa etmediği, kurmaca metinlerine ve şiirlerine hâkim olan söyleyiş tarzıyla on dokuzuncu asrın edebiyatına yaklaştığı ileri sürülebilir. Bu durum "*On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*"ni bir edebiyat tarihi olarak ele almak mümkün müdür?" sorusunu akla getirir. Zira bu metin Türk Edebiyatı tarihi içerisinde yayımlanan diğer edebiyat tarihlerinden yazarın kurmacaya ve şiire benzeyen üslubu dolayısıyla farklılık taşır. Emrah Pelvanoğlu'nun 2014 yılında düzenlenen Türk Edebiyatı Tarihi Yazımı Çalıştayı'daki bildirisinde dikkat çektiği gibi Ahmet Hamdi Tanpınar her şeyden önce bir şair ve yazardır. Doyasıyla onun ürettikleri romanla dünyayı yeniden kuran bir zihnin

47 Emrah Pelvanoğlu, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Şiir Eleştirisinde Avrupa Merkezilik", Ankara: Bilkent Üniversitesi, (2006), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

48 Ahmet Hamdi Tanpınar, "Şiir ve Rüya II", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman (İstanbul: Dergâh Yayınları 2000), 38.

49 Nurdan Gürbilek "Kurumuş Pınar, Kör Ayna, Kayıp Şark", *Kör Ayna Kayıp Şark* (İstanbul: Metis Yayınları 2004), 72.

50 Hikmet Dizdaroğlu, "Edebiyat Tarihçisi Ahmet Hamdi Tanpınar", *Bir Gül Bu Karanlıklarda: Tanpınar Üzerine Yazılar*, haz. Abdullah Uçman ve Handan İnci, İstanbul: Kitabevi, 2002.

51 Neslihan Demirci, "Orhan Okay'la Türk Edebiyatı Tarihi Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Yeni Türk Edebiyatı Tarihi: I*, 4, No. 7 (2006): 351-359.

eseridir. Tanpınar karşılaştığı metinleri bu zihin dünyasında dönüşüme uğratarak sunmuş, nesnesine karşı mesafeyi birtakım ironik oyunlar yoluyla kurmuştur.⁵² Metinlere yaklaşımındaki bu tavır onu diğer edebiyat tarihi yazarlarından ayırır. Tanpınar'ın edebiyat tarihinde metnin eleştirel süreçlerden geçirilerek incelenmesinden daha çok metinlerin bir romancı gözünden dönüşüme uğratarak sunulması vardır.

Sonuç

Bu çalışmada Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin 1949 yılında yayımlanan ilk baskısı ile 1956 yılında yayımlanan, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci baskısı karşılaştırılmıştır. İki baskı arasındaki farklar metin içi organizasyon, içerik ve yazarın üslubu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yapılan bazı değişiklikler anlamlı bir nedene bağlanabilirken bazı değişikliklerin sadece yazarın ikinci baskıyı hazırlarken yaptığı kişisel tercihlere dayandığı görülmüştür.

“1949 Yılındaki Baskısından 1956 Yılındaki Baskısına Metnin Organizasyonundaki Değişim” başlığını taşıyan ilk bölümde, iki baskı arasındaki başlıklandırma ve kaynak gösterme farklılıkları üzerinde durulmuş, 1949 yılındaki baskıda *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin daha serbest bir şekilde organize edildiği görülmüştür. “1949 Yılındaki Baskısından 1956 Yılındaki Baskısına Metnin İçeriğindeki Değişim” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise iki baskı arasındaki içerik farklılıkları ele alınmıştır. “1949 Yılındaki Baskısından 1956 Yılındaki Baskısına Metnin Üslubundaki Değişim” başlığını taşıyan son bölümde ise iki baskı arasındaki üslup farklarına odaklanılmıştır. Gerek organizasyonun daha akademik bir biçime bürünmesi gerekse eklenen kısımların daha kapsamlı ve yetkin bir çalışmayı ortaya çıkarması Tanpınar'ın bir önceki baskıya nazaran edebiyat tarihçisi tavrını benimsediğini ve daha akademik bir üslupla yazdığını düşündürmektedir. Ancak metin bütünüyle incelendiğinde 1956 baskısında da üslubun Tanpınar'ın romanlarında, denemelerinde ve şiirlerinde rastladığımız öznel ‘tefsir’ üslubu olduğu görülmüştür.

1949 yılına ait baskı ile 1956 yılına ait baskı arasındaki farklar karşılaştırıldığında yazar tarafından yapılan değişikliklerin sistemli bir gözden geçirme ve düzeltme sonucu gerçekleştiğini söylemek zordur. Bu değişikliklerin bir bölümünde Tanpınar'ın metnine daha bilimsel yaklaşıma çalıştığı görülürken kimi yerlerde yazarın nesnel verilere dayanmayan şahsi yorumlarına da yer verdiği görülmektedir. Bunun yanında 1956 yılındaki baskıya eklenen dipnotlar, açıklamalar ve tarihlerdeki düzeltmeler ile eklenen yeni bilgiler göz önüne alındığında Tanpınar'ın 1956 yılındaki baskıyı hazırlarken tarihçiliğin nesnellik idealine daha yakın durduğu söylenebilir. Ancak Ahmet Hamdi Tanpınar, edebiyat tarihçisinden önce bir romancıdır ve dış dünyayı romancı gözüyle algılar. Bu durum onun edebiyat metinlerine yaklaşımını da etkilemiştir. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* okuyucuya on dokuzuncu asırda edebiyat dünyasında

52 Emrah Pelvanoğlu, “Tarih-Tasnif ve Tahlil Arasında Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962)- Mehmet Kaplan (1915-1986)”, *Türk Edebiyatı Tarihi Yazımı Çalıştayı*'nda Sunulan Bildiri (26 Aralık 2014), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, https://www.youtube.com/watch?v=2_qdrGx_26E

ne olup bittiğinden çok, olup bitenleri Tanpınar'ın nasıl gördüğünün bilgisini verir. Bu metin Tanpınar'ın şiiri, romanı ve denemeciliği ve edebiyat tarihçiliği arasında salınımlı bir sarkaç gibidir. Dolayısıyla edebiyat tarihçiliğinden beklenen bilimselliği ve nesnelliği karşılamada görece yetersizdir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın edebiyat metinlerine yaklaşımı ve üslubu bu metnin on dokuzuncu asır Türk edebiyatı hakkında bilgi veren ikincil kaynak olarak değerlendirilmesini de sorunlu kılar. Bunun yanında M. Kayahan Özgül'ün de değindiği gibi metin bütüncül bir Türk edebiyatı tarihi sunmaktan uzaktır, sadece belirli bir döneme odaklanmıştır.

Bütün bunlardan hareketle *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ni Türk Edebiyatı üzerine yazılmış diğer edebiyat tarihleriyle kullanılan yöntem, içerik ve üslup bakımlarından karşılaştırmalı olarak incelemek, bu metnin edebiyat tarihi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna da cevap olacaktır.

Teşekkür/Acknowledgement: Çalışmanın konusu ile yöntemini belirleme ve makale yazım sürecindeki yönlendirmeleri için Öğr.Üyesi Dr. Emrah Pelvanoğlu'na teşekkürü borç biliriz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

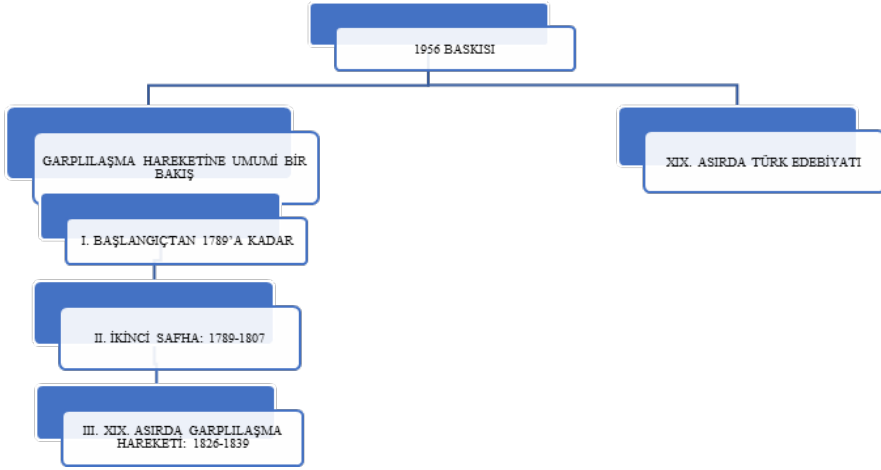
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

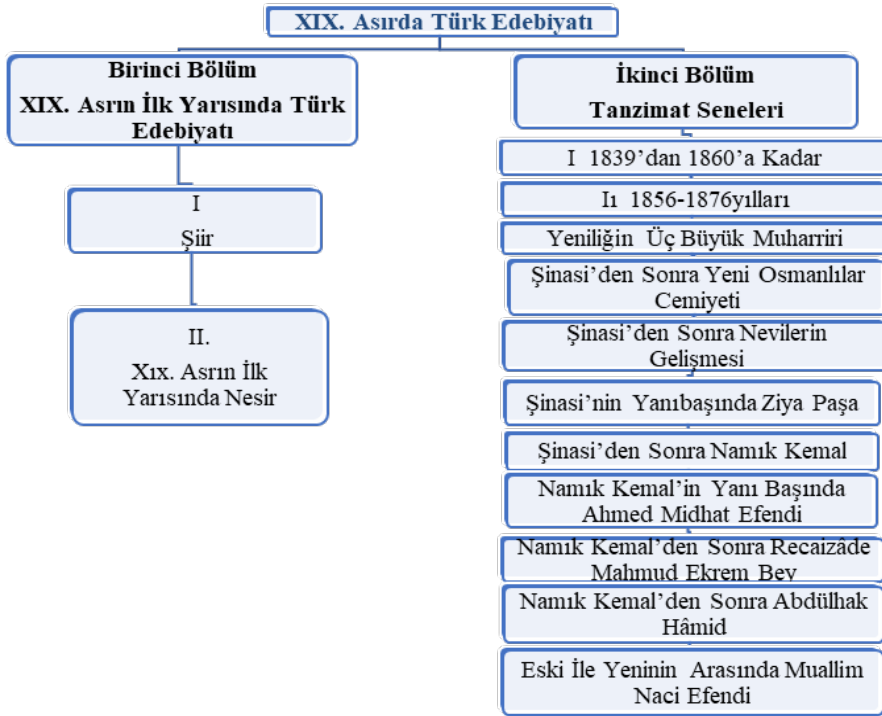
Kaynaklar/References

- Akün, Ömer Faruk. "Ahmet Hamdi Tanpınar". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XII*, Aralık (1962):1-32.
- Çelebi, Asaf Halet. "On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi". *Türk Yurdu Dergisi* 259, (Ağustos 1956): 151-154.
- Demirci, Neslihan. "Orhan Okay'la Türk Edebiyatı Tarihi Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Yeni Türk Edebiyatı Tarihi: I. 4.no.7* (2006): 351-359.
- Dizdaroğlu, Hikmet. "Edebiyat Tarihçisi Ahmet Hamdi Tanpınar". *Bir Gül Bu Karanlıklarda: Tanpınar üzerine yazılar*. Haz. Abdullah Uçman ve Handan İnci. İstanbul: Kitabevi, 2002.
- Eralp, H. Vehbi. "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi". *Yeni Sabah*, 22 Haziran (1942): 2.
- Gürbilek, Nurdan. "Kurumuş Pınar, Kör Ayna, Kayıp Şark". *Kör Ayna, Kayıp Şark*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Kaplan, Mehmet. "On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi". *Şadırvan: Haftalık Sanat Mecmuası 1: 9, 27 Mayıs* (1949): 7.
- Okay, Orhan. "Ahmet Hamdi Tanpınar". *Dergâh Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, (1998).
- "Şiirler, Romanlar ve Akademik Yorgunluklar Arasında On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi". *Toplumbilim. Ahmet Hamdi Tanpınar Özel Sayısı 20* (2006): 13-20.

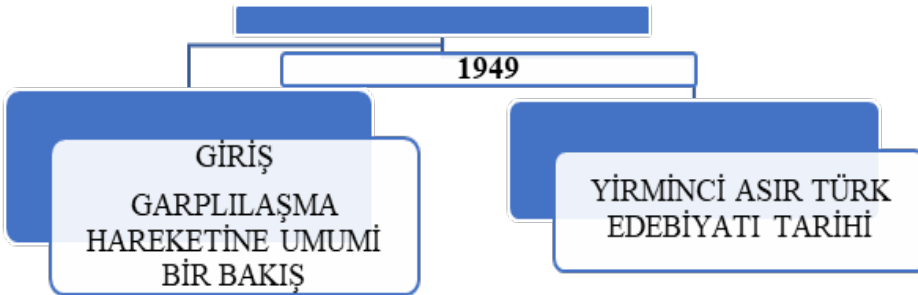
- Özgül, M. Kayahan. “Edebiyat Tarihine Manifestik Bir Bakış”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*: 8/9.(Summer 2013), 2685-2700.
- Pelvanoğlu, Emrah. “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Şiir Eleştirisinde Avrupa Merkezilik”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi (2006).
- Pelvanoğlu, Emrah. “Tarih-Tasnif ve Tahlil Arasında Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962)- Mehmet Kaplan (1915-1986)”. *Türk Edebiyatı Tarihi Yazımı Çalıştayı’nda Sunulan Bildiri* (26 Aralık 2014). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi. Ankara, https://www.youtube.com/watch?v=2_qdrGx_26E.
- Rado, Şevket. “Edebiyatımızda Bir Tenkit Hadisesi”, *Akşam*. Nisan (1949): 2.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Üçler Basımevi (1949).
- *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- “Şiir ve Rüya II”. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. Haz. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları (1998): 36-39.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Düşünür Bir Şairin Edebiyat Tarihi”. haz. Abdullah Uçman. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, (2016): 636-640.



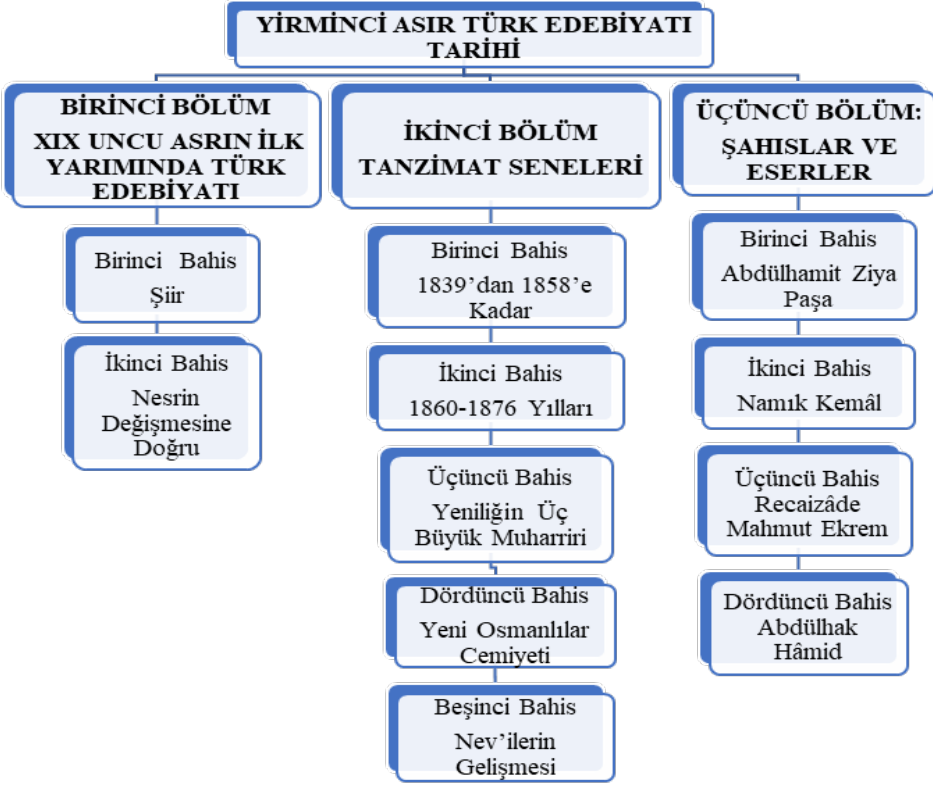
Tablo 1: *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin 1956 Bs. Başlık Organizasyonu Şeması.



Tablo 2: *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin 1956 Bs. Alt Başlık Organizasyonu Şeması.



Tablo 3: *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin 1949 Bs. Başlık Organizasyonu Şeması.



Tablo 4: *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin 1949 Bs. Alt Başlık Organizasyonu Şeması

Yüksek Din Öğretiminde Çok Kültürlü ve Uluslararası Bir Model: Kudüs Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi

An International Model for Higher Religious Education: Kulliya Al-Salahiyya Al-Islamiyya of Jerusalem

Hasan YILDIZ¹ 



ÖZ

Bu çalışmada, II. Meşrutiyet döneminde medreselerde başlatılan islahat kapsamında Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin taşra şubesi olarak 1915 senesinde Kudüs'te açılmış olan ve gerek teşkilat yapısı gerekse ders programıyla uluslararası özgün bir medrese modeli olarak karşımıza çıkan *Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi* ele alınmaktadır. Merkez-taşra bütünlüğü ve yerel ihtiyaçlar gözetilerek açılmış olan *Külliye*'nin kuruluş amacı, idâri yapısı, eğitim felsefesi ve diğer tüm karakteristik özellikleri bir bütün olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. *Külliye*'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun ulaştığı en geniş coğrafi alan ile bu alanın dışında kalan Müslümanların yaşadığı hinterlanda hitap eden bir kayıt-kabul alanına sahip olması onun öne çıkan özelliğidir. Dönemin olağanüstü şartlarına rağmen günümüzden bir asır önce İslâm coğrafyasına hitap etmek üzere Kudüs'te açılmış olan uluslararası nitelikteki *Külliye*, çok uluslu yüksek din öğretimi kurumlarına rol modelliği yapacak niteliktedir. *Külliye*, bu yönüyle İslâm Birliği siyasetinin en somut ve pratik uygulamasının projelendirildiği bir alana dönüşmektedir. Osmanlı medreselerinde merkez-taşra yapılanmasının farklılığına ilâveten taşra teşkilatının da kendi içerisinde gerek ders programı ve müfredat, gerekse öğrenci kaynağı açısından farklılık arz etmesi yerel ihtiyaçların dikkate alındığının ve yerel imkânlardan en üst düzeyde yararlanıldığının somut göstergesidir. Bu makalede, Osmanlı eğitim tarihinin önemli tecrübelerinden biri olan *Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi*'nin idâri yapısı ile eğitim ve öğretim faaliyetleri, başta arşiv belgeleri olmak üzere birincil kaynaklara dayalı olarak ele alınmış, böylece günümüz din öğretimi yaklaşımlarına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Medreseleri, Kudüs Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi, Salahiye Medresesi, Külliye, Yüksek Din Öğretimi

ABSTRACT

This study discusses Selâhaddin Eyyubi Kulliyeh-i Islamiyyeh, which was established in Jerusalem in 1915 as a provincial branch of the Daru'l-hilafeti'l-aliyye Madrasa and was an original and international madrasah model with its own organizational structure and curriculum, in the scope of reform actions started in madrasas during the Second Constitutional Era. The purpose of the establishment, administrative structure, educational philosophy, and all

*Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hasan Yıldız (Dr./Maarif Müfettişi),
Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul İl Millî Eğitim
Müdürlüğü, İstanbul, Türkiye
E-posta: hasanyildiz@meb.gov.tr
ORCID: 0000-0001-9823-4486

Başvuru/Submitted: 18.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
19.03.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
25.03.2021

Kabul/Accepted: 14.04.2021

Online Yayın/Published Online: 08.06.2021

Atıf/Citation: Yıldız, Hasan. "Yüksek Din Öğretiminde Çok Kültürlü ve Uluslararası Bir Model: Kudüs Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi." *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 425-462.
<https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.862717>

other characteristic features of the Kulliye, which was opened considering local needs and the integrity of center and provinces, will be evaluated as a whole. The most outstanding feature of Kulliye was that its admissions spanned the farthest geographical zone reached by the Ottoman Empire as well as the hinterland, where Muslims lived. In spite of the extraordinary circumstances of the era, the Kulliye, which was designed to address Islamic geography of a century ago in Jerusalem, is a role model for multinational Higher Religious Teaching Institutions. In this respect, it became an area where the most concrete and practical application of the Islamic Union's politics was projected. In addition to the difference of central–provincial structuring in Ottoman madrasas, the fact that the provincial organization differed in terms of curriculum, syllabus, and student resources is a concrete indication that local needs were taken into account, and that local opportunities were exploited. In this article, the administrative structure, education, and training activities of Selahaddin Eyyubi Kulliye-i Islamiyesi, which is one of the most significant landmarks of Ottoman education history, are discussed based on primary sources—especially archive documents—with the aim to contribute to religious education approaches.

Keywords: Ottoman Madrasahs, Jerusalem Kulliye al-Salahiyya al-Islamiyya, Salahiye Madrasah, Kulliye, Higher Religious Education

EXTENDED ABSTRACT

This study discusses the Selahaddin Eyyubi Kulliye-i Islamiyesi, which was opened as a provincial branch of the Daru'l-hilafeti'l-aliyye Madrasa within the scope of the reforms initiated in Istanbul madrasas during the Second Constitutional Era. The purpose of the establishment, administrative structure, educational philosophy, and all other characteristic features of the Kulliye, which was opened considering local needs and the integrity of center and provinces, will be evaluated as a whole.

The Selahaddin Eyyubi Kulliye-i Islamiyesi was inaugurated in Jerusalem in 1915, appearing to be a unique international madrasa model with its organizational structure and curriculum. The prominent feature of the Kulliye is that its admissions span the widest geographical area reached by the Ottoman Empire and the hinterland, where Muslims outside this area live. Despite the extraordinary conditions of the period, this international Kulliye, which was opened to address Islamic geography, to meet the religious needs of the countries with an Arab majority, and to unite the Muslims of the world, can act as a role model for multinational, religious higher education institutions. This study aims to address said Kulliye, which is one of the important landmarks of Ottoman education history, based on primary sources—especially the documents obtained from the Istanbul Mufti's Meshihat Archive—and thus contribute to today's religious teaching approaches.

Apart from Hüseyin Atay's work titled *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, where the Kulliye is mentioned—albeit briefly—other works also deal with the subject separately.

The first of these is Martin Strohmeier's work, titled *Al-Kulliyya as-Salahiyya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus, und Pan-Islamismus im ersten Weltkrieg*, which was published in German in 1991. The last part of the work, which comprises evaluations about the establishment, curriculum, regulations, staff, and students of the Kulliye, also includes some documents and photos of it. There is also an article titled *Al-Kulliyya al-Salahiyya, A Late Ottoman University*

in *Jerusalem* by the same author, published in 2000, and Ruveyde Fazl Ahmed's master's thesis with the title *el-Medresetü's-Salâhiyye fi'l-Kuds*, which was completed in the year 2015.

Among Turkish works, Kenan Ziya Taş's *Osmanlı'nın Son Cihan Projesi Kudüs Selahaddin Eyyûbi Külliye-i İslâmiyesi* is worth mentioning. It is understood that the aforementioned work is the book version of the author's previous article, *An Ottoman School in Jerusalem: Salahaddin Eyyubi Külliye-i İslamiyesi*. It is evident that the subject of the Kulliye has been discussed superficially, with only a few documents, and that the archive belonging to the Meshihat authority with which the Kulliye is affiliated was not used in this book. When the original text of the Kulliye Regulations and its Latinized translation with some errors added to the end of the book are removed, one can see that there is no text giving comprehensive information about the Kulliye.

Zeki Salih Zengin's article, *II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs Ve Medine'de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye ve Selahaddin Eyyûbî Külliye-i İslamiyesi*, and Harun Yılmaz's article, *Osmanlı Son Döneminde Medreselerin Islahı ve Panislamizm Tartışmaları Bağlamında Bir Medrese: Kudüs Selâhaddin-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi ve Külliye Talimatnamesi*, stand out as two important works that reveal the founding philosophy of the Kulliye.

First, it is important to note that the Daru'l-hilafeti'l-aliyye Madrasa, which is structured as a new madrasa model following the regulations proposed during the Second Constitutional Era, was planned with two different organizational structures: central and provincial. While the Daru'l-hilafeti'l-aliyye Madrasa, which was opened in Istanbul, constitutes the central organization, the madrasas opened outside of Istanbul as its branches constitute the provincial organization. Within the scope of the provincial organization, madrasas that were opened in the Anatolian geography, including in Kirkuk, were structured under the name of *Five-Year Provincial Madrasa*, and within the same scope, a unique international madrasa model was set forth in Jerusalem under the name of Kulliye.

In addition to the difference of central–provincial structuring in Ottoman madrasas, the fact that the provincial organization differed in terms of curriculum, syllabus, and student resources is a concrete indication that local needs were taken into account and that local opportunities were exploited.

On the other hand, the fact that the student admissions of the Selahaddin Eyyubi Külliye-i İslamiyesi encompassed a wide geographical area—from South Africa to Morocco, from the Caucasus to Kazan, from Poland to China, and from Tashkent to Afghanistan, India, and the Philippines—draws attention as a 100-year-old example of the international and multicultural education approach that is at the top of the contemporary education agenda.

The Kulliye, in this respect, became an area where the most concrete and practical application of the Islamic Union's politics was projected. It was a strategic educational institution born out of the need to ensure that Muslims of different ethnic origins and sects united and acted together on the basis of Islam and to protect the state against the divisive and destructive influence of

regional and ethnic nationalism, which was fueled by Western states—especially the British. The fact that a center like Jerusalem, which has a multicultural, multi-denominational, and multi-religious historical background, was chosen as location attributes the Kulliye the role of uniting and unifying the Islamic world, in addition to its internationality.

In conclusion, the international Selahaddin Eyyubi Kulliye-i Islamiyesi remains, despite the extraordinary conditions of the Second Constitutional Era, an important educational institution with unique qualities that can serve as a role model for the multicultural, international, religious higher education institutions that became widespread in the first quarter of the twenty-first century. Despite its brief activity of only two years, it is evident that the Kulliye has left behind valuable experiences that can provide important contributions to today's religious education approaches.

Giriş

İslâm eğitim kurumlarının ana omurgasını oluşturan medreseler, tarih boyunca önemli değişim ve gelişmelere sahne olmuşlardır. İlk örneğine ilişkin farklı görüşler ileri sürülse de miladi 11. yüzyıldan itibaren sistemleşmeye ve yaygınlaşmaya başlayan medreselerin en önemlileri Büyük Selçuklu Devleti zamanında kurulan Nizamiye Medreseleridir.

Selçuklu eğitim geleneğini tevarüs eden Osmanlılarda, Sultan Orhan Gazi (ö.1362) tarafından miladi 1330 senesinde İznik'te açılan Orhaniye Medresesi Osmanlı medreselerinin ilki kabul edilmektedir. İlk medresenin kuruluşundan II. Murad'ın 1451 senesinde vefatına kadar geçen sürede Osmanlı coğrafyasında toplam 84 medrese tesis edilmiştir.¹ Osmanlı Beyliği'nin fetihlerle genişleyen coğrafyasına yeni medreselerin açılışı eşlik etmiş, coğrafi açıdan büyüme ile doğru orantılı olarak da medrese sayısında artış kaydedilmiştir. İlk medresenin açılışının üzerinden yaklaşık 120 yıl geçtiği bir aşamada imparatorluk coğrafyasında medrese sayısının 84'e ulaşmış olması, "menbâ'-ı ilm ve ma'rifet"² olan bu müesseselere verilen önemi göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nde esaslı/sistemli medrese eğitimi II. Mehmed'in (ö.1485) Konstantinopolis'i fethetmesinden sonra, resmî açılışını bizzat tüm devlet erkânı ile birlikte gerçekleştirmiş olduğu Sahn-ı Seman medreseleri ile başlamıştır. Başta İstanbul olmak üzere imparatorluk coğrafyasında inşa edilen medreseler, "İstanbul'u İslâm'ın üretken gücünün bir şahidi haline getirmişti."³

İznik'te açılan Orhaniye Medresesi ile başlayıp fetihlerle doğru orantılı olarak sayıları artan, "bürokrasinin oluşması ve halka yönelik hizmetler verilmesinde birinci derecede müessir olan"⁴ medreselerin tertip, tadrîsat ve nizâmatını temin⁵ için ihtiyaç duyulduğunda bir takım düzenlemelerin yapılması cihetine gidilmiştir. Bu düzenlemelerin ilki Sultan Fatih devrinde hazırlanan bir kanunnameyle gerçekleştirilmiş, "ilmiye mensuplarıyla devlet memurları arasındaki mertebeler tespit edilerek ilmiye sınıfının statüsü ortaya konulmuştur."⁶ Devam eden süreçte mezkûr kanunnameyi esas alan pek çok düzenlemeler gerçekleştirilmişse de bir takım usulsüzlüklerin bizzat devlet yöneticileri tarafından talep edilerek yaygınlaşması ilmiyedeki düzenin bozulmasına yol açmıştır.⁷

Medreselerin ilk defa ıslâh edilmelerine duyulan ihtiyaç Sultan III. Mehmed'in (ö.1603) saltanatı döneminde (1595-1603 yılları arası) ortaya çıkmış,⁸ III. Ahmed (ö.1736) zamanında (XVIII. asrın ilk yarısı/1703-1730) medreselerin ıslâhı kapsamında bazı emirler verilmiştir.

1 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", Belleten, (2002), 66, 247: 899.

2 Mehmed Muhlis, İnkılâb-ı Efkârdan Maârif, (Konya: 1329/1911), 42.

3 Madeline C. Zilfi, Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası(1600-1800), çev. M. Faruk Özçınar, 1.Baskı, (Ankara: Birleşik Yay. 2008), 2.

4 Mefail Hızlı, "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, (2004) 2, 4: 372.

5 Emin Bey, "Tarihçe-i Tarîk-i Tedris", İlmiye Salnâmesi, (Dârü'l-hilâfeti'l- Aliyye: Matbaa-ı Amire, 1334), 643.

6 Yusuf Halaçoğlu, Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı, (Ankara: T.T.K. Yay., 2014),141.

7 Bkz. Atâullah Nev'izâde Atâyi, Zeyl-ü Şakâyık li-Atâyi, b.y., ts., 32; İsmail H. Uzunçarşılı Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, 4. Baskı, (Ankara: T.T.K. Yay., 2014), 80; Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi", A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara, 1981, 24: 32.

8 Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, 175; bk. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, 253, 256, 263.

I. Mahmud (ö.1754) devrinde (1730-1754) ise ıslâh işi daha da ciddi tutulmuştur.⁹ Ancak bu düzenlemeler ile de işleyiş ve kurumsal yapıya dair bir yenilik getirilememiş, ders ve tedris süresi gibi konulara değinilmeden sadece eski kânun ve tüzüklerin uygulanması istenmiştir.¹⁰ Pek çok ferman ve kânunlara rağmen düzelmeyen medreselere ve ilmiye sınıfına ilişkin olarak III. Selim (ö.1808) tarafından da ıslâhat girişimlerinde bulunulmuş ancak bu girişimlerden de bir sonuç elde edilememiştir.¹¹

Tanzimat dönemine gelindiğinde kamu eğitimi ve maarifin devletin işi olduğu yönündeki -o çağ için yeni olan- fikrin benimsenmesi nedeniyle bu dönemin kurumsal modernleşme siyasetinin önemli araçlarından biri olarak devlet okullarının açılmasına başlanmış,¹² ıslâhî ihmal edilen medreseler gözden çıkarılmıştır. Tanzimat'la birlikte mektepleşme sürecine girilmesi ve ardından II. Abdülhamid (ö. 1918) döneminde de (1876-1909) değişik gerekçelerle medreselerin göz ardı edilmesi nedeniyle bu dönemde de ciddi bir ıslâh faaliyetine girilememiştir.

Netice olarak tarihçilerin Osmanlı müesseselerinde XVI. yüzyılın ikinci yarısında başladığı konusunda genel kanaate vardıkları umûmî bozulmadan nasibini alan ilmiye teşkilâtının¹³ “hem müderris kalitesi itibariyle hem de tedrisât ve talebe cihetiyle”¹⁴ maruz kaldığı olumsuz etki yıllar geçtikçe artmış ve bu olumsuzluk yerleşik hale gelmiştir. Bu süreçte hayata geçirilmeye çalışılan ıslâhat girişimleri ise medreselerdeki gerilemeye ve bozulmaya çare olamamıştır.

II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte medreselerde ihtiyaç duyulan ıslâhata ilişkin fikirlerin tartışılmasında ve basın yayın organlarında yer bulmasında artış yaşanmıştır.¹⁵ Bu dönemde ıslâhatın ilk ve önemli adımı olarak 30 Kânûnusânî 1325/12 Şubat 1910 tarihinde Fatih'teki Tabhâne Medresesi'nde başta Sadrazam Hakkı Paşa (ö. 1918) olmak üzere Şeyhülislâm Hüseyin Hüsnü Efendi (ö. 1912), Heyet-i Vükelâ üyeleri, Maârif Nâzırı Emrullah Efendi (ö. 1914), Meclis-i Âyan Reisi Said Paşa (ö. 1914), Meclis-i Mebusân Reis-i Sânisî Mustafa Asım Efendi, Meclis-i Âyan ve Mebûsan üyeleri, ulemânın ve halkın ileri gelenlerinden pek çok zevatın iştirak ettiği resmî bir merasim tertip edilmiştir.¹⁶

9 Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, 263.

10 Atay, Yüksek Din Eğitimi, 184.

11 Bkz. Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hat-tı Hümayunları-Nizam-ı Cedit-(1789-1807), (Ankara: T.T.K. Yay.,1988),123-131.

12 Bkz. François Geogron, Sultan Abdülhamid, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Homer Kitabevi, 2006), 290.

13 Mehmet İpşirli, “Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)”, Osmanlı Araştırmaları VII-VIII, edit. İ.E. Erünsal, C. Ferrard, C. Woodhead, (İstanbul:1988), 274; (Medreselerdeki bozulmanın; devletin zayıflamasıyla doğru orantılı olarak başladığını ileri süren Bayram Kodaman 17'nci asırdan, Şerif Mardin ise bozulmayı ulemâya yüklemek suretiyle 18'inci asırdan başlatmaktadır. Adnan Adıvar'a göre medreselerdeki gerileme 17'nci yüzyıldan itibaren aklı ve müsbet ilimlerin gözden düşmesiyle başlamıştır. Bkz. Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, s.X; Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, (İstanbul: İletişim yay., 2006),161; A.Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 126.

14 Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, 75.

15 Atay, Yüksek Din Eğitimi, 214-225. (Özellikle medreselilerin kaleminden dönemin basınına yansıyan, medreseye yönelik eleştirilere detaylı bir şekilde yer verilmiştir.); Ayr. Bkz. Tunalı Hilmi, “Medreseler Kongresi”, Sırâtülmüstakîm, (1 Ramazan 1327/3 Eylül 1325), 3, 54: 25-28.

16 Sırâtülmüstakîm, (7 Safer 1328/4 Şubat 1325), 3, 76: 379; Beyânü'l-Hâk, (4 Safer 1328/1 Şubat 1325), Birinci sene, 2, 47: 11.

Ders Vekili Halis Efendi'nin (ö. 1913) merasimde yapmış olduğu konuşmada dile getirdiği üzere medreselerin tedris usulünde gerçekleştirilen iyileştirilmelerle birlikte çağdaş eğitim kurumlarında okutulmakta olan fen ilimleri müfredata dâhil edilmiş¹⁷ ve bu derslerin eğitiminin verileceği müstakil dersaneler açılmaya başlanmıştı. Yeni düzenlemenin hayata geçirilmesi amacıyla 14 Şubat 1325/27 Şubat 1910 tarihli *Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi* yayımlanmıştı.¹⁸ II. Meşrutiyet döneminde medreselerde gerçekleştirilmek istenen düzenlemelerin ilk somut adımını oluşturan ve 48 maddeden oluşan bu nizamnâmeyle medreselerin yeni ve sistematik bir yapıya kavuşturulması amaçlanmıştır.

Medreseler için esaslı düzenlemeler, Mustafa Hayri Efendi'nin (ö. 1922) şeyhülislâmlığı döneminde gerçekleştirilebilmiştir. Şeyhülislâm Esad Efendi'nin (ö. 1918) görevinden istifa etmesi üzerine, 2 Mart 1330/15 Mart 1914 tarihli Hatt-ı Humâyun'la "mehâkim-i şer'iyeye ve medâris-i ilmiyenin ahkâm-ı şer'iyeye ve ihtiyâcat-ı hâzıraya göre tanzim ve ıslâhı"¹⁹ kaydı düşülerek şeyhülislâmlık makamına tayin olunan Mustafa Hayri Efendi'nin öncelikli görevi medreseler ile şer'iyeye mahkemelerini günün ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlemek ve yapılandırmak, ilmiye müesseselerini iyi bir şekilde yönetmektir.

Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülislâmlık görevine gelmesinin ardından, yaklaşık 6-7 aylık süre zarfında gerçekleştirilen yoğun çalışmalar sonucunda hazırlanan 18 Eylül 1330/1 Ekim 1914 tarihli *Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası*'nda medreselerin ıslâhının ve geliştirilmesinin amaçlandığı ortaya konulmuş, medreselerin gelişmesine ve tekâmülüne dayanak olabilecek bazı esasları içeren bir nizamnâmenin kaleme alındığı belirtilmiştir.²⁰ *Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi* adıyla yayınlanan 18 Eylül 1330/1 Ekim 1914 tarihli bahse konu nizamnamenin birinci maddesinde İstanbul'daki medreselerden (1) numaralı ekli listede adı yer alan medreselerin *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* adıyla tek bir medrese çatısı altında toplanacağı belirtilmiştir.²¹

Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda "Merkez Kısmı" başlığı altında bir bölüme yer verilmiş olması,²² ayrıca dört ara başlıktan oluşan *Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi*'nin birinci bölümünün "Merkeze Ait Kısmı" adını taşıması,²³ medreselerle ilgili planlanan ıslâhatın biri merkez diğeri de taşra olmak üzere iki boyutunun olduğuna dolayısıyla ıslâhatın sadece İstanbul'u değil tüm Osmanlı Coğrafyasını kapsayacak şekilde planlandığına işaret etmektedir. Mezkûr lâyihanın son paragrafında yer alan: "...bilâd-ı sâire-i Osmâniyye'deki medârisin peyder-peyder ıslâh ve tensikine ve medâris-i mezkûrenin Dârü'l-

17 Sırâtülmüstakîm, 3, 76: 381.

18 Düstur, Tertib-i Sâni, c.2, (Dersaadet, Matbaa-ı Osmâniyye, 1330), 127-138.

19 Ceride-i İlmiye, sy.1, Birinci sene, (3 Recep 1332/15 Mayıs 1330), 3.

20 Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi (Nizamnâme-Ders Cetveli-Sûret-i Tedris ve Kitaplar-Tâlimâtname), (İstanbul: Matbaa-ı Ahmed Kâmil, 1330-1333), 3-4.

21 Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi-Nizamnâme, 9.

22 Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi-Nizamnâme, 3.

23 Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi-Nizamnâme, 9.

hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin vahdet-i şâmilesi sahâsına îsâline..."²⁴ şeklindeki açıklamadan da anlaşılacağı üzere taşradaki medreselerin de Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi çatısı altında birleştirilmesi hedeflenmiştir.

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin açılışıyla birlikte Meşihat makamının karar organı niteliğindeki kurul olan Meclis-i Mesâlih-i Talebe,²⁵ bir süreliğine sadece İstanbul'daki medreselere ilişkin kararlar alarak yoğun mesai harcamıştı. Meclis, tesis edilen yeni medresenin başta mevzuat, ders programları, ders cetvelleri ve okutulacak kitaplar ile müderris, muallim ve diğer personelin tayinleri üzere medresenin bilimum işleriyle alakalı görüşmeler yaparak hayati önemi haiz bağlayıcı kararlar almıştı. Yeni düzenlemelerle birlikte İstanbul'daki medreselerin eğitim, öğretim ve yönetim işlerinin belli bir aşamaya gelmesinin ardından, bu kez taşradaki medreselere ilişkin konuları görüşmek üzere Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin yoğun mesai yaptığı görülmektedir. Zaten Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi de buna âmirdir. Nitekim bu bağlamda, 10 Haziran 1330/23 Haziran 1914 tarihli bir yazı ile taşra medreselerine gönderilen form/cetvele medreseye ilişkin bilgilerin yazılarak 15 gün içinde Meşihat makamına gönderilmesi istenmiştir.²⁶

Mezkûr form/cetvelde kasaba ve nahiyeler de dâhil olmak üzere şehir merkezindeki medreselere ve bağlı oldukları vakfa ait bilgilerin yazılacağı bölümlere yer verilmiştir. Taşra medreselerinden talep edilen bu bilgilerin eş zamanlı olarak İstanbul'daki medreselerde gerçekleştirilen teftiş ve tespit çalışmaları esnasında talep edilen bilgilerle büyük oranda örtüşmesi,²⁷ medreselerle ilgili başlatılan ıslâhatın/yapısal düzenlemelerin merkez-taşra bütünlüğü içerisinde planlandığını göstermektedir. Böylece Tanzimat'la birlikte hız verilen modernleştirme ve merkezileştirme politikaları kapsamına, II. Meşrutiyet'in ilanının ardından medreseler de dâhil edilmiş, öncelikle İstanbul medreselerinin kısmen dâhil edildiği süreç ilerleyen yıllarda taşranın da dâhil edilmesi yolunda adımlar atılmıştır.

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin açılışının üzerinden yaklaşık 10 aylık bir süre geçtikten sonra, Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nın son paragrafındaki "... *bilâd-ı sâire-i Osmâniyye'deki medârisin peyder-pey ıslâh ve tensikine ve medâris-i mezkûrenin Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin vahdet-i şâmilesi sahâsına îsâline...*"²⁸ şeklindeki hükmü gereğince Meclis-i Mesâlih-i Talebe tarafından taşra medreselerinin yapılandırılmasına ve işleyişine dâir pek çok görüşme yapılarak karara bağlanmıştır.²⁹

24 Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi-Nizamnâme, 8.

25 Daha geniş bilgi için bk. Hasan, Yıldız, "Osmanlı Medrese Eğitim Sisteminde Karar Organı: Meclis-i Mesâlih-i Talebe ve Müfredât Programlarını Hazırlama Sürecindeki Rolü (II. Meşrutiyet Dönemi Örneği)", İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası, 28, (2018): 255-275.

26 Ceride-i İlmiye, 3:127.

27 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi(İMMA), Ders Vekâleti Medrese ve Müderris Defteri (DVMMMD), nr.2167.

28 Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi-Nizamnâme, 8.

29 İMMA, Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterleri (MMTD), nr. 2202: 66b, 68a, 68b, 69a, 73b, 74a,74b, 75a, 76a, 77a, 77b, 78a. (Karar numaraları: 98, 99, 104, 106, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 127, 134, 136, 139).

Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin rûmî-1331 senesine ait 99 numaralı tarihsiz³⁰ bir kararında İstanbul'da açılan *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi*'nin ardından taşrada/Kudüs'te açılacak olan *Selâhaddîn Eyyûbi Külliye-i İslâmiyyesi* için ilk defa "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi şubesi" tanımlaması yapılmıştır.³¹ Yine aynı meclisin bir diğer kararında: "...Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi teşkilâtından hissedâr-ı fuyûzât olmak üzere Konya, Bursa, Eskişehir, Uşak, Manisa ve Kudüs'te... Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi şubesi ve Külliye-i İslâmiyye nâmıyla tatbîkine müsaade buyurulan ıslâhâtın teşmîli...."³² kapsamında olmak üzere bütçenin kaldıracağı yük çerçevesinde, önem arz eden medreselerin en uygun mahallerde açılması yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda Anadolu'da Konya, Bursa, Eskişehir, Uşak ve Manisa olmak üzere beş vilayette taşra medârisi; Kudüs'te ise Külliye-i İslâmiyye açılması öncelikle görüşülerek karara bağlanmıştır.

Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 4 Temmuz 1331/17 Temmuz 1915 tarihli ve 103 sayılı kararında ise: "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin birer şubesi olmak ve buldukları memleketin nâmıyla tevşim olunmak üzere te'sis edilmiş ve edilecek olan medreselerin ders programlarıyla bütçeleri hakkında tertîb olunan cedvellerin bir esbâb-ı mücibe mazbatasının tanzim ve makâm-ı muallâ-yı meşihatpenâhiye takdimine müttefikan karar verildi."³³ denilmektedir. Böylece hilâfetin merkezi olması nedeniyle ıslâhât programına alınan İstanbul medreselerinin Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi adıyla tek bir çatı altında toplanmasına ilaveten yine aynı çatı altında toplanması amaçlanan ve buldukları memleketlerin adıyla isimlendirilmeleri münasip görülen taşra medreseleri de Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin birer şubesi konumuna yerleştirilmişlerdir. Nitekim Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 5 Temmuz 1331/18 Temmuz 1915 tarihinde hazırladığı uzun bir karar metninde de ıslâhâtın yaygınlaştırılmasında ikinci aşama olan taşra medreselerine geçişte bu medreseler için Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin şubesi niteliğinde bulunulmuştur.³⁴

Netice itibarıyla Meclis-i Mesâlih-i Talebe'ye ait karar defterleri incelendiğinde Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi çatısı altına alınan taşra medreselerinin *Beş Senelik Taşra Medârisi* ve Kudüs'te açılan *Selâhaddîn Eyyûbi Külliye-i İslâmiyyesi* şeklinde iki farklı teşkilât yapısıyla ortaya çıktığı görülmektedir. Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi döneminin sonuna geldiğinde Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin merkez ve taşra yapılanması aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi şekillenmiştir:

30 İMMA, MMTD, nr. 2202: 66b. bk. Ek-2. (Defterin 99'uncu sıra numarasına kaydedilmiş olan bu kararda herhangi bir tarih belirtilmemiş olup, mezkûr kararın öncesindeki ve sonrasındaki kayda geçmiş olan kararların tarihleri dikkate alındığında; söz konusu kararın 9-22 Haziran 1331 (7 Haziran-5 Temmuz 1915) tarihleri arasında alındığı anlaşılmaktadır. Ayrıca mezkûr karar metninin müsvedde bir örneğinin Meclis-i Mesâlih-i Talebe'ye ait 2071 numaralı defterde 20 Haziran 1331/3 Temmuz 1915 tarihli olması da bunu teyit etmektedir.)

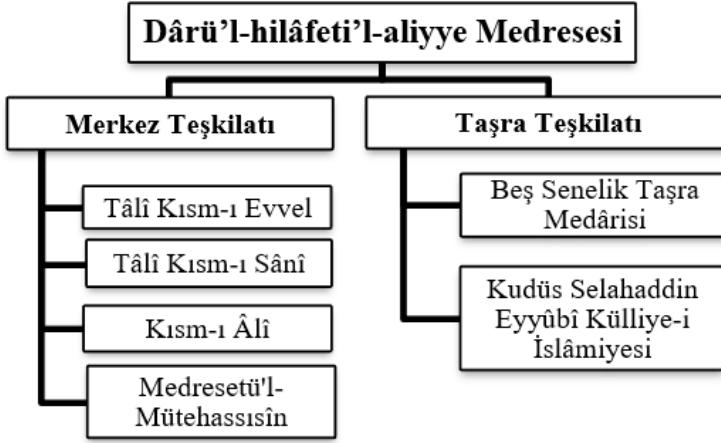
31 İMMA, MMTD, nr. 2202, (bk. Ek-2): 66b; İMMA-Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müsvedde Varakaları (MMTMMV), nr. 2071: 16.

32 İMMA-MMTMMV, nr. 2071: 16. .

33 İMMA, MMTD, nr. 2202: 67b. (Karar nr.103). (bk. Ek-3)

34 İMMA, MMTMMV, nr. 2071: 38-40.

Tablo 1. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin Teşkilat Yapısı



Kudüs'te açılan *Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi* dönem itibarıyla nev-i şahsına münhasır bir eğitim kurumu olarak öne çıkmaktadır. Özellikle Arapların çoğunlukta olduğu memleketlerin dinî ihtiyaçlarına cevap vermek ve Müslümanları kaynaştırmak amacıyla açıldığı belirtilen *Küllîye* hakkında kısa açıklayıcı bilgi verilen Hüseyin Atay'ın *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* isimli eseri dışında konunun müstakil olarak ele alındığı çalışmalar mevcuttur.

Bu çalışmaların ilki Martin Strohmeier'in 1991 yılında Almanca dilinde yayınlanan *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus, und Panislâmismus im ersten Weltkrieg* isimli eseridir.³⁵ Külliye'nin kuruluşuna, ders programına, talimatnamesine, görevli personeline ve öğrencilerine ilişkin değerlendirmeleri içeren eserin son kısmında külliye'ye ait bazı belge ve fotoğraflara yer verilmiştir. Ayrıca yazarın 2000 yılında yayınlanan *Al-Kulliya al-Salahiyya, A Late Ottoman University in Jerusalem* isimli bir makalesi de bulunmaktadır.³⁶ Öte yandan Ruveyde Fazl Ahmed'in 2015 yılında hazırlanmış olduğu *el-Medresetü's-Salahiyye fi'l-Kuds* isimli yüksek lisans tezinde, ağırlıklı olarak mahalli kaynaklardan ve arşiv belgelerinden yararlanılmak suretiyle Selâhaddin Eyyûbî'nin milâdî 1192 senesinde Kudüs'te inşa etmiş olduğu Salâhiye Medresesi'nin kuruluşundan İngilizlerin Kudüs'ü işgaliyle birlikte 1918 yılında kapanmasına kadar geçen süre ele alınıp değerlendirilmiştir. Medresenin kuruluşu, tarihçesi, vakfı, mütevellisi, malî ve beşerî kaynakları, eğitim-öğretim faaliyetleri ve benzeri konuların özellikle isim listeleri ve istatistikî veriler üzerinden değerlendirildiği çalışmada 1915-1918 yılları arasında faaliyet yürüten *Küllîye* hakkında kapsamlı değerlendirmeye rastlanılamamaktadır.³⁷

35 Martin Strohmeier, *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus, und Panislâmismus im ersten Weltkrieg*, DMG, Stuttgart, 1991.

36 Martin Strohmeier, "Al-Kulliya al-Salahiyya, A Late Ottoman University in Jerusalem", *Ottoman Jerusalem, The Living City: 1517-1917*, ed. Sylvia Auld and Robert Hillenbrand, London 2000, I, 57-62.

37 Ruveyde Fazl Ahmed Ahmed, *el-Medresetü's-Salahiyya fi'l-Kuds (m.1192-1918/h.588-1336)*, (yüksek lisans tezi), Câmîiatu'n-Necâhi'l-Vataniyye, Nablus Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Filistin, 2015.

Türkiye menşeli çalışmalardan Kenan Ziya Taş'ın *Osmanlı'nın Son Cihan Projesi Kudüs Selâhaddin Eyyubî Külliye-i İslâmiyesi* isimli eseri dikkat çekicidir.³⁸ Adı geçen eserin daha önce yazar tarafından kaleme alınmış olan *Kudüs'te Bir Osmanlı Okulu: Salahaddin Eyyubi Külliye-i İslâmiyesi*³⁹ isimli makalenin kitaplaşmış hali olduğu anlaşılmaktadır. Kitapta Külliye konusunun birkaç belgeyle yüzeysel olarak ele alındığı, ayrıca Külliye'nin bağlı bulunduğu Meşihat makamına ait arşivden yararlanılmadığı anlaşılmaktadır. Kitabın sonuna ilave edilmiş olan Külliye Tâlîmatnâmesi'nin orijinal metni ile pek çok çeviri hatalarının bulunduğu çevriyazı metin çıkarıldığında geriye Külliye hakkında bilgi veren yeterli ve kapsamlı bir metin kalmadığı görülmektedir. Zeki Salih Zengin'in *II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs Ve Medine'de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye Ve Selahaddin Eyyübî Külliye-i İslamiyesi* isimli makalesi ile Harun Yılmaz'a ait *Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslahı ve Panislamizm Tartışmaları Bağlamında Bir Medrese: Kudüs Selâhaddin-i Eyyübî Külliye-i İslâmiyyesi ve Külliye Talimatnamesi* isimli makalesi ise külliye'nin kuruluş felsefesini ortaya koyan önemli çalışmalar olarak göze çarpmaktadır.

İmparatorlukların, farklı etnik kökene ve dine mensup pek çok toplulukların bir arada yaşadığı yönetim yapılanmaları olması nedeniyle, tüm farklılıkların mümkün mertebe, ortak bir paydada buluşturulması önem arz etmektedir. Kaldı ki imparatorluklar sonrası dönemde yaygın bir şekilde ortaya çıkan ulus devletlerin de homojen bir toplum yapısına sahip olmadıkları bilinmektedir. Günümüz ulus devletlerinde dahi çok az ülke vatandaşı aynı etnik-millî gruba ait olmakta ve aynı dili konuşmaktadır.⁴⁰ Küreselleşen dünyada başta kültürel farklılıklar olmak üzere her türlü çeşitliliğin gittikçe daha da iç içe geçmesi nedeniyle çok kültürlü yaşamın doğurduğu problemlere çözüm arayışı zorunlu hale gelmektedir. Bu nedenle farklılıkların yok sayılmadan bir arada tutulmasını sağlayacak projelerin üretilmesi önem arz etmektedir.

Bu projelerden birisinin Osmanlı geleneksel eğitim kurumları içerisinde istisnâî bir yere sahip olan *Selâhaddin Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi* olduğunda şüphe yoktur. Külliye'nin öncelikli amacı başta Araplar olmak üzere farklı etnik kökene mensup Osmanlı tebaası Müslümanların birlikteliğini sağlamaktır. Külliye'nin, tüm dünya Müslümanlarını İslam ortak paydasında buluşturmayı üst amaç olarak benimsediği de açıktır.

Betimsel yöntem izlenen bu çalışmada, başta İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi olmak üzere Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'ndan temin edilen belgeler merkeze alınmak suretiyle birincil kaynaklardan yararlanılmış, *Külliye'nin* kuruluş amacı, idârî yapısı ve eğitim-öğretim faaliyetleri tüm yönleriyle ele alınarak irdelenmiştir. Bu çalışmada, itikad ve amel açısından farklı mezheplere mensup İslam toplumlarında, tüm farklılıklar muhafaza

38 Kenan Ziya Taş, *Osmanlı'nın Son Cihan Projesi Kudüs Selâhaddin Eyyubî Külliye-i İslâmiyesi*, Post yay., İstanbul, 2016.

39 Kenan Ziya Taş, "Kudüs'te Bir Osmanlı Okulu: Salahaddin Eyyubi Külliye-i İslâmiyesi", XVI. Türk Tarih Kongresi, III, (20-24 Eylül 2010), TTK. Yay., Ankara, 2015, 117-131.

40 Recep Kaymakcan, *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan, DEM yay., İstanbul, 2006, 7.

edilerek uluslararası örgün din eğitimi kurumları tesis etmek mümkün müdür? sorusuna cevap aranmaktadır. Makalenin, çok kültürlü ve uluslararası çeşitlilik arz eden İslam coğrafyasında, orta ve yüksek düzeyde ihtiyaç duyulan din eğitimi kurumları için yeni bir modelleme çalışmasına önemli katkılar sunabileceği öngörülmektedir.

1. Selâhaddîn Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi

1.1. Kuruluş

Meclis-i Mesâlih-i Talebe'ye ait kararlarda Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin taşra şubesi olarak açılan medreseler, "Beş Senelik Taşra Medârisi" ve "Selâhaddîn Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi" şeklinde iki teşkilât yapısıyla karşımıza çıkmaktadır.

Selâhaddîn Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi, 18 Eylül 1330/1 Ekim 1914 tarihli *İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası* ve *İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi* gereğince İstanbul medreselerinde başlatılan yeniden yapılandırma ve düzenlemeler kapsamındaki çalışmalar sürecinde, 4'üncü Ordu Kumandanı Cemâl Paşa'nın (öl. 1921) talep ve ricasıyla hayata geçirilmiş bir projedir.

4 üncü Ordu Kumandanı olarak Filistin bölgesinde bulunan Cemâl Paşa'nın İstanbul'la yaptığı yazışmalarda mezkûr medresenin kuruluş sürecine ait önemli bilgilere ulaşılmaktadır.⁴¹ Selâhaddîn Eyyûbî Medresesi'nin yeniden ihya edilme fikri Cemâl Paşa'ya aittir. O, medresenin ihyâsına dair kafasında planladığı ve hatta uygulamaya geçirilmesi için emir vermiş olduğu projesini, usul açısından resmîyete bağlamak üzere 3 Kânûnusânî 1330 (16 Ocak 1915) tarihli şifreli telgrafıyla Meşihat makamına bildirmiştir.⁴² Telgraf metninin girizgâhında "Selahaddin Eyyûbî Medresesinin ihyâsı için vuku bulan ricâmın nezd-i âlilerinde kabul buyurulacağından şüphe etmemekteyim." demek suretiyle bahse konu projeyi bir emrivâki olarak Meşihat makamına iletmış olan Cemâl Paşa, adı geçen makama söz söyleme hakkı bırakmamıştır. Kaldı ki Cemâl Paşa, birkaç gün içinde medresenin resmî açılışını yaptıracağını da telgraf metninin ilerleyen satırlarında ifade etmektedir. Nitekim bahse konu ihyâ girişiminin emrivâki niteliğinde olduğu hususu aynı zamanda Evkâf Nâzırı olan Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi imzalı 5 Kânûnusânî 1330 tarihli cevabî yazıda: "Selâhaddîn Eyyûbî Medresesinin ihyâsı için vukûbular ve emrivâki hâlini iktisâb eden icraât-ı devletleri tasvîb ... edildi."⁴³ şeklindeki ifadeyle açık bir şekilde dile getirilmiştir.

Esasen kafasındaki projesini uygulamaya geçirmiş olan Cemâl Paşa, bu bağlamda İslâm Birliği ve Osmanlılık fikirlerinin önde gelen Arap aydınlarından biri olan ve Arap-Osmanlı

41 Bkz. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi(BOA), Dahiliye(DH)-Şifre(ŞFR), Dosya nr.49, Gömlek nr.44, 63, 65, 66, 136.

42 BOA, DH-ŞFR, Dosya nr.49, Gömlek nr.44.

43 BOA, DH-ŞFR, Dosya nr.49, Gömlek nr.65.

birliği için mücadele eden⁴⁴ Şeyh Abdülaziz Çâvîş'e (ö. 1929) medresenin müdür vekilliğini ve küşat etme görevini tevdi etmiş, ayrıca medresenin öğretim kadrosunun oluşturulması amacıyla Kudüs, Şam ve Beyrut ulemâsından bazı zevata davetiyeler göndermiştir. Öte yandan medrese binasının hazır hale getirilmesi, her türlü iş ve işlemin yapılması ve ilk masrafların karşılanması için medrese müdür vekiline bir miktar da para teslim etmiştir.⁴⁵

Cemâl Paşa'nın mezkûr telgrafı üzerine Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin 5 Kânûnusânî 1330/18 Ocak 1915 tarihli cevâbî yazısında: "Vaktiyle Selâhaddîn Eyyübî tarafından medrese ittihâz olunmuş iken, bilâhare Fransız misyonerlerinin yedlerine geçmiş olan Kudüs'deki müessesenin Dördüncü Ordu Kumandanı Cemâl Paşa hazretlerinin işârâtı ve icraâtı ile Medrese-i Külliye-i İslâmiyye hâline ifrâğı münâsib görüldü. Medresenin tertîbâtı ve sâiresi için bir münâsibi gönderilecektir."⁴⁶ açıklamasına yer verilmiştir. Külliye, aslında Selâhaddîn Eyyübî'nin 1187 yılında Kudüs'ü fethettikten sonra medreseye dönüştürdüğü bir kilisedir. Uzun süre medrese olarak kullanıldıktan sonra fonksiyonunu yitirince Kırım Savaşı'ndaki yardımlarından dolayı 1856 yılında Sultan Abdülmecid (öl.1861) tarafından Fransa İmparatoru III. Napolyon'a hediye olarak verilmiştir.⁴⁷ Böylece Fransız misyonerlerinin eline geçen medresenin tekrar aslına rucu' ettirilmesi amaçlanmıştır.

Evkâf Nâzırı ve Şeyhülislam Mustafa Hayri imzalı 6 Kânûnusânî 1330 (19 Ocak 1915) tarihli yazıda ise Cemâl Paşa tarafından medreseye müdür vekili olarak görevlendirilen Abdülaziz Çâvîş'in medrese için gerekli olan ihtiyaçların belirlenmesinde aşırıya kaçan bir tavır içinde olması nedeniyle gereğinden fazla para harcanmasına sebebiyet vereceği, bu durumun külliye projesinin sonuçsuz kalmasına yol açacağı vurgulanmıştır. Bu nedenle Meşihat tarafından ehil ve uygun görülen bir kişinin tayin edilmesi için adı geçen müdür vekilinin başka bir görevde değerlendirilmesi istenmiştir.⁴⁸ Abdülaziz Çâvîş'in görevden alınmasında, Cemâl Paşa'dan bağımsız kendi başına hareket etmesinin etkili olduğu yönünde değerlendirmeler de mevcut olup bu görüşe göre Çâvîş, Cemâl Paşa'nın İstanbul nezdindeki baskısıyla görevden alınmıştır.⁴⁹ Çâvîş'in yerine 14 Şubat 1330/27 Şubat 1915 tarihli irâde-i seniyye ile Suriye Vilayeti Evkâf Müdürlüğü görevini yürüten Cemil Bey⁵⁰ 4000 kuruş maaşla tayin edilmiştir.⁵¹

44 Harun Yılmaz, Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslâhı ve Panislâmizm Tartışmaları Bağlamında Bir Medrese: Kudüs Selâhaddîn-i Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi ve Külliye Talimatnamesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık 2016, 51: 86, 87.

45 Bkz. BOA, DH-ŞFR, Dosya nr. 49, Gömlek nr. 44.

46 BOA, DH-ŞFR, Dosya nr.49, Gömlek nr. 66.

47 Yılmaz, Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslâhı , 85.

48 BOA, DH-ŞFR, Dosya nr.49, Gömlek nr. 77.

49 Yılmaz, Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslâhı, 87.

50 Cemil en-Neyyâl (öl.1839-1949) 1925 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesini kurmakla görevlendirilmiştir. Soyadı kanununun kabulünden sonra ise Bilsel soyadını almış ve 1934 yılında İstanbul Üniversitesi rektörlüğüne getirilmiştir. Bkz. Yılmaz, Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslâhı, 87. (Martin Strohmeier, "Al-Kulliyya al-Salahiyya, A Late Ottoman University in Jerusalem", Ottoman Jerusalem (ed. S. Auld and R. Hillenbrand), London 2000, I, 59-60'dan naklen).

51 BOA, Bâb-ı Âli Evrak Odası(BEO), Dosya nr.4340, Gömlek nr. 325457; Cerîde-i İlmiye, 11: 669.

Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi tarafından imza edilen ve 4'üncü Ordu Kumandanı Cemâl Paşa'ya gönderilen 15 Şubat 1330/28 Şubat 1915 tarihli yazıda⁵² ise adı geçen medresenin idaresinin, aynı zamanda Kudüs Evkâf Müdüriyeti görevi de uhdesinde bulunan Suriye Evkâf Müdürü Cemil Bey'e 12 Şubat 1330/25 Şubat 1915 tarihinde tevdi edildiği belirtilerek Mekteb-i Hukûk mezunu Cemil Bey'in hem eğitim-öğretim işlerinde hizmetinin olduğuna hem de mektep idaresinde tecrübesinin bulunduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca istenilen kabiliyet ve yeterlikte bir müdür yardımcısının belirlenerek görevlendirilme aşamasında bulunduğu hatırlatılmıştır. Bu açıklama aynı zamanda yöneticiliğe atamada dikkate alınan vasıflara vurgu yapması ve medreseye verilen önemin göstergesi olması bakımından önemlidir. Öte yandan medrese için hazırlanacak ders programları hakkında gerekli incelemelerin yapılmakta olduğu açıklamasına yer verilen mezkûr yazıda, programların uygulanması kapsamında Müessesât-ı İlmiye Müdürü ve aynı zamanda Ders Vekili Muavini olan Nâ'il Reşîd Bey'in özel olarak gönderileceği belirtilmek suretiyle medreseyle en üst düzeyde ilgilenildiğinin işareti verilmiştir.

Özellikle Arapların çoğunlukta olduğu memleketlerin dîni ihtiyaçlarına cevap vermek ve Müslümanları kaynaştırmak amacıyla açıldığı belirtilen bu medrese⁵³ "Salâhiye" adıyla da meşhur olmuştur.⁵⁴ Kudüs Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi, topluma yön verecek lider bireyler yetiştirmek amacıyla, yüksek eğitimi de içine alan bir "Külliye-i İslâmiye" şeklinde yapılandırılmıştır.⁵⁵ Nitekim Arap asıllı İhsan et-Tercüman'ın günlüğünde Külliye'nin "*Osmanlı Devletine bağlı İslâmî bir hareketin fikrî temellerini desteklemek*" gayesiyle kurulduğunu ve bu müessesenin Cemâl Paşa tarafından yeni Osmanlı düzenine sadık vatansever Arap topluluğu oluşturulmasının eğitim ayağı olarak görüldüğünü belirtmektedir.⁵⁶

Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 19 Temmuz 1331/1 Ağustos 1915 tarihli diğer bir kararında ise⁵⁷ Rûmî 1331-1332/Miladi 1915-1916 öğretim yılı için adı geçen külliye tahsis edilen 32,400 kuruşluk bütçenin Meşihat makamına takdim edilmesi kararlaştırılmıştır.⁵⁸ Bu kararda külliye'nin adı "Selâhaddin Eyyûbî Medrese-i Külliye-i İslâmiyesi" şeklinde geçmektedir. Mezkûr bütçe cetveline göre külliye görevlendirilecek idârî personelden; müdür, müdür muavini, muhasebe memuru, kâtip, ambar ve depo memuru, dâhiliye baş zâbıtı, dâhiliye zâbıtı, iki dâhiliye zâbıtı muâvini, tabip, imam, aşçı ve yamakları, baş hademe ve 18 hademe için ödenek tahsis edilmiştir. Külliye'nin müdürlük görevi aynı zamanda Evkâf Müdürü olan Cemil Bey'in uhdesine verildiğinden müdür adına ayrıca maaş tahsisatı yapılmayacağı belirtilmiştir.⁵⁹ Bütçe cetvelinde, müderris ve muallimler için de maaş ödenekleri tahsis edilmiş olup⁶⁰ özellikle lisan

52 BOA, DH-ŞFR, Dosya nr. 50, Gömlek nr. 130.

53 Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, 317-318.

54 İMMA, MMTMV, nr. 2071: 90,166.

55 İMMA, MMTMV, nr. 2071: 40.

56 İhsan et-Tercüman, Çekirge Yılı Kudüs 1915-1916, çev. Ali Benli, (İstanbul, Klasik yay., 2012), 54,55.

57 İMMA, MMTD, nr.2202: 72b. (Karar nr.111).

58 İMMA, MMTMV, nr. 2071: 56-58.

59 İMMA, MMTD, nr.2202: 72b; MMTMV, nr.2072: 84.

60 İMMA, MMTMV, nr. 2072: 84-88.

derslerinden Urduca, Tatarca, Almanca, Fransızca İngilizce ve Rusça derslerinin okutulması için ödenek tahsis edilmesi ve bu derslerin İstanbul'da açılan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin ilk ders programında rastlanılmayan derslerden olması dikkat çekmektedir.

Öte yandan Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 2072 numaralı karar defterinde külliye'nin 1330-1331/1914-1915 öğretim yılı ile 1331-1332/1915-1916 öğretim yılı idârî teşkilâtına ve eğitim-öğretim kadrosuna yer verildiği görülmektedir.⁶¹ Mezkûr defterde, 1330-1331/1914-1915 öğretim yılına ait idare ve eğitim-öğretim kadrosuna yer verilmiş olması, külliye'nin 1914-1915 öğretim yılında faaliyete geçtiği anlamına gelmemektedir. Nitekim külliye'nin kuruluşuna ilişkin ilk resmi belge niteliğindeki yazışmanın 5 Kânûnusâni 1330/18 Ocak 1915 tarihli olduğu dikkate alınır ise medresenin mezkûr öğretim yılının ikinci devresinde kurulması için çalışmalara başlanıldığı ve bu çalışmalar kapsamında idare ve eğitim kadrosuna bazı tayinlerin yapıldığı anlaşılmaktadır.

1330-1331/1914-1915 eğitim-öğretim yılında külliye'de müdür, müdür yardımcısı, ders nâzırı⁶², muhasebe memuru, ambar ve depo memuru, dâhiliye baş zâbiti, 2 dâhiliye zâbiti ve tabip olmak üzere toplam 9 personel görevlendirilmiştir. Aynı öğretim yılında külliye'de toplam 16 müderris ve muallim görev almıştır. 1331-1332/1915-1916 eğitim-öğretim yılında ise 10 idari personelin yanında 12 müderris ve muallimin külliye'de görev yaptığı anlaşılmaktadır.⁶³ Müderris ve muallimlerden bazıları, aynı zamanda idari görevleri de deruhte etmektedirler.⁶⁴

Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 16 Temmuz 1331/29 Temmuz 1915 tarihli kararında⁶⁵ Selâhaddîn Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi binasının cesameti, daire ve müstemilatının çokluğu itibarıyla ısıtma, aydınlatma, su ve diğer ihtiyaçlarının önem arz ettiği belirtilerek hâlihazırda oluşturulan altı sınıf ve idare heyetinin ihtiyaçları için aylık üç bin kuruşluk ödeneğin bütçeye konulması yönünde teklifte bulunulmuştur.⁶⁶ Mezkûr karardaki bilgiler dikkate alındığında binasının büyüklüğü ve kapsadığı birimlerin çokluğunun yanında 10 yıllık eğitim süresine sahip olan külliye'nin açılışa birlikte 6 sınıflık bir öğrenci potansiyeline ulaştığı anlaşılmaktadır.

Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 13 Haziran 1333/1917 tarihli kararında: “Selâhaddîn Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi'nin ehemmiyetine ve talebenin tezâyüd etmekte olmasına binâen şehri muhassası olan dört bin kuruluş müteferrikanın altı bin kuruşa iblâğı münâsib görülmüş olunan bütçenin tertibinde iktizâsı îfâ edilmek üzere muhâsebenin derkenârı veçhile Evkâf-ı Humâyun Nezâret-i Vekâlet-i Celîlesiyle medrese müdüriyetine tebliğ edildikten sonra ilmiye muhâsebesi müdüriyet-i behiyyesine îadesine ...”⁶⁷ denilmek suretiyle Kudüs'te açılan külliye'ye verilen

61 İMMA, MMTMV, nr. 2072: 84-88.

62 Ders Nazırı: Derslerin zamanında ve usulüne uygun bir şekilde okutulup okutulmadığını takiple görevli memurdur. Ders nazırları sadece müstakil bir mektepte görevlendirildikleri gibi, birden çok mektepte de görevlendirilebiliyordu. (Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, “Ders Nazırı”, Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 3b., 1, (İstanbul: MEB Yay., 1983): 428.

63 İMMA, MMTMV, nr. 2072: 84-88.

64 İMMA, MMTMV, nr. 2072: 84-88.

65 İMMA, MMTMMV, nr. 2071: 59.

66 Ayr. Bk. İMMA, MMTMMV, nr. 2071: 90.

67 İMMA, MMTMV, nr. 2082: 112.

üst düzeydeki öneme ve medresenin gördüğü rağbete işaret edilmektedir. Öte yandan Osmanlı Devletinin ölüm-kalım mücadelesi verdiği ve tarih sahnesini terk etmesine ramak kaldığı bir dönemde ilme ve ilim müesseselerine verilen önemin somut göstergesi olmak üzere Selâhaddin Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi için tahsis edilen aylık ödeneğin %50 oranında artırılması cihetine gidilmesi, devletin külliyeeye verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.

Nitekim yine külliyeenin açılış sürecinde, aynı meclis tarafından 30 Kânûnusânî 1330/4 Şubat 1915 tarihinde alınan bir kararda müderrislerin tahsisatına sarf olunmak üzere aylık 250 lira 6 aylık toplam 1500 lira tahsisatın aktarılması da⁶⁸ devletin külliyeeye verdiği önemi teyit eden diğer bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır. Mezkûr tahsisatın idare ve tedris heyetinin maaşları dışında ilave bir tahsisat olduğu hususu dikkat çekmektedir. Külliyeeye mâli destek ve yardımın yanında eğitim materyali temini açısından da duyarlılık gösteren devletin bu amaçla her bir takımında dörder cilt olmak üzere harekeli ve ciltlenmiş halde toplam 40 ciltlik Buhârî-i Şerîf'i külliyeeye gönderdiği anlaşılmaktadır.⁶⁹

Öte yandan Külliye-i İslâmiye'nin gelişmesi için özel mesai sarf edip gayret gösteren medrese müdürü ile "Külliye Heyet-i Umûmiyesi"nin bir takdimnâme ile taltif edilmesi, tesis edilen külliyeede iki yıllık kısa süre içerisinde beklenenin üzerinde bir gelişme kaydedildiği kanaatini doğurmaktadır.⁷⁰

Selâhaddin Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi için aynı adla anılan bir talimatnâme de hazırlanmış olup talimatnâmenin birinci maddesinde külliyeenin amacının "*Mücâhedât-ı diniyye ve hidemât-ı şer'iyeye ve ilmiyyeye sâlih mürşid ve mütehasıs yetiştirmek*" olduğu belirtilmektedir.⁷¹ Dinî faaliyetler ile dinî ve ilmî hizmetlerde rehberlik edecek uzmanlar yetiştirmek üzere açıldığı anlaşılan külliyeede bu amaca ulaşmak için din, hukuk ve fen ilimleriyle birlikte çeşitli diller de öğretilmektedir.⁷²

Talimatnâmenin 77'nci maddesi, külliyeenin amacını ve eğitim-öğretimden beklentileri açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷³ Külliye'nin yetiştirmeyi hedeflediği öğrenci modelinde görmek istediği nitelik ve davranışlar şunlardır: Bedenen, fikren ve ruhen güçlenmeye ve yükselmeye özen göstererek beden sağlığı, düşünce sağlamlığı ve ahlakî güçle birlikte dinamik, girişken ve kararlı bir medeni kişiliğe sahip olmak. Her hal ve mahalde Dîn-i Mübîn-i İslâm'ın temel esasları çerçevesinde hareket ederek hakikâtin araştırılması ve insanlığın gelişmesi için çalışmak. İyiliği ve ahlakî erdemleri sevmek, kötülükten ve ahlaksızlıktan nefret edip uzaklaşmak.

Müslümanların yaşadığı tüm coğrafyaları kendisi için kayıt-kabul alanı olarak belirleyen külliye, bu yönüyle İttihad-ı İslâm siyasetinin eğitim alanındaki projesi niteliğini taşımaktadır. İslam Birliği siyasetinin önemli bir boyutunu, farklı etnik aidiyete mensup Müslümanların

68 İMMA, MMTMV, nr. 2068: 315.

69 İMMA, MMTD, nr. 2197: 238.

70 İMMA, MMTMMV, nr. 2082: 47.

71 Selâhaddin Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi Tâlimâtname, (Kudüs: Fransisken Matbaası, 1331/1333).

72 İMMA, MMTMMV, nr.2082: 47.

73 Tâlimâtname, 22.

eğitim ve kültür bakımından kalkındırılması oluşturduğundan⁷⁴ özellikle İngilizler eliyle köriklenen Arap milliyetçiliğinin çözücü ve yıkıcı etkisine karşı devleti korumak amacıyla Kudüs merkezli bir eğitim kurumunun açılmasına ihtiyaç duyulduğu açıkça görülmektedir. Bu ihtiyacın Türkçülük siyasetini benimseyen İttihat Terakki Fırkası iktidarında ve bizzat bu fırkanın en kudretli paşalarından olan 4'üncü Ordu Kumandanı Cemâl Paşa tarafından hissedilmesi ve bu ihtiyacın giderilmesine yönelik bizâtihi girişimde bulunulması dikkat çekicidir.

Her ne kadar II. Meşrutiyet döneminin İttihat Terakki yöneticileri Türkçülük siyasetini benimsemiş olsalar da Osmanlıcılık ve İslâmcılık fikirlerinden vazgeçmemişler, ihtiyaç duyulduğunda bu fikirleri savunarak uygulamaya koyma cihetine gitmişlerdir.⁷⁵ Nitekim külliye'nin kuruluşundan bir yıl sonra yine Cemâl Paşa'nın girişimleriyle Arap Yarımadası'nın merkezinde bulunan *Medâyin-i Salih*'te, Arap aşiretlerinin ileri gelenlerinin çocuklarının eğitileceği *Medrese-i Aşâir* isimli bir eğitim kurumunun aynı ihtiyaçtan hareketle projelendirildiği müşahede edilmektedir.⁷⁶ Kaldı ki II. Abdülhamit döneminde 'devletine ve sultan-halifesine bağlı bireylerin yetiştirilmesi'⁷⁷ amacına yönelik olmak üzere açılmış olan *Aşiret Mektebi*'nin de aynı ihtiyaçtan kaynaklandığı açıktır.⁷⁸ Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi ise aynı amaca yönelik olmakla beraber Müslümanların yaşadığı tüm İslâm coğrafyasına hitap eden uluslararası bir eğitim projesi olarak öne çıkmaktadır.

Netice itibarıyla Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin taşra şubesi statüsünde açılan Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi, nev-i şahsına münhasır teşkilât yapısı ve eğitim modeliyle İslâm Birliği siyasetinin somut adımlarından biri olarak projelendirilmiş uluslararası eğitim kurumudur. Nitekim Ders Vekâleti'nin 13 Kânûnusânî 1330/26 Ocak 1915 tarihli yazısında, asrın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde geliştirilecek olan medreselerde verilecek eğitimle İslâm dininin medenî dünyada parlamasının İslâm dünyasının kurtuluşuna ve başarısına vesile olmasının hedeflendiği belirtilmiştir.⁷⁹

74 Gökhan Çetinsaya, "II.Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi", Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, (İstanbul: İSAM yay., 2016), sy. 47: 380.

75 Nejla Günay, "İttihatçıların Türkleştirme Siyasetiyle İlgili İddialar ve Tarih Yazımındaki Çelişkiler", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi: Journal Of Atatürk Research Center, Mart-2014, c.30, sy. 88: 151.

76 Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi dünya Müslümanlarının birlik ve beraberliğini hedefleyen uluslararası bir eğitim projesi olarak planlanmış iken, Medrese-i Aşâir aynı gayeye mâtuf olmak üzere özellikle Arabistan Yarımadasında yaşayan Arap aşiretlerinin birlik ve beraberliğini temin edecek bölgesel bir eğitim projesi olarak planlanmıştır. Her iki eğitim kurumu İslâm Birliği siyasetinin gereği olarak devleti ve hilâfeti korumak adına Cemal Paşa tarafından hayata geçirilmeye çalışılmıştır. (Medrese-i Aşâir hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Hasan Yıldız, "II. Meşrutiyet Döneminde Akim Kalmış Bir Eğitim Projesi: Medrese-i Aşâir", Belleten, Türk Tarih Kurumu, c.83: 296.

77 François Georgeon, Sultan Abdülhamid, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim yay., 2012), 350.

78 Aşiret Mektebi hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Alişan Akpınar, Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi, (İstanbul: Göçebe yay., 1997.)

79 İMMA,MMTMMV, nr.2068: 124.

1.2. Mevzuat

Talimatnâme Külliye'nin iş ve işlemlerine dâir hazırlanmış olan *Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi Talimatnâmesi* miladi 1915 (1331/1333) yılında Kudüs'te basılmıştır. Mevâdd-ı Esâsiyye, Umûr-i İdâriyye, Umûr-i Tedrîsiyye, Şerâ'it-i Kabûl, İmtihanlar, Talebenin Vezâ'ifi ve Harekât ile Mevâdd-ı Mütferrika adı altında 7 bölüm ve toplam 93 maddeden müteşekkildir.

Külliye'nin tâli kısmından şahâdetnâme, âli kısmından icâzetnâme olarak mezun olanların sahip olacakları haklar ve imkânların bir nizamnâme ile belirleneceği hususu talimatname hükümleri arasında yer almaktadır.⁸⁰ Ancak gerçekleştirdiğimiz alan taramasında bahse konu nizamnameye rastlanılamamıştır. Nitekim 1915 yılının Ocak ayında kuruluş işlemleri başlatılan külliye'de eğitim öğretime 1915-1916 öğretim yılında başlanmış, 1916-1917 öğretim yılının ardından 1917 yılının Aralık ayı başında İngilizlerin Kudüs'ü işgali ile birlikte külliye'de eğitim-öğretimin devam ettirilmesine imkân bulunamamıştır. Dolayısıyla on yıllık eğitim-öğretim süresine sahip olan külliye'de ilk yedi yıllık tâli kısımdan öğrenci mezun etme aşamasına gelinemediğinden bahse konu nizamnamenin hazırlanmasına da imkân bulunamadığı kanaatine varılmaktadır. Yine talimatnamenin 18'inci maddesinde her dersin eğitim yöntemlerini ve müfredât programlarını ihtiva eden bir talimatname hazırlanacağı hükme bağlandığı halde⁸¹ bu talimatnamenin de hazırlanmasına zaman kalmadığı kanaatine varılmaktadır.

1.3. Eğitim Ortamları

Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi, Kudüs'te Mescid-i Aksa'ya çok yakın mesafede bulunan ve 1914 yılında Cemâl Paşa tarafından askeri amaçlarla el konulan St. Anne Kilisesi'nin bir bölümünde faaliyet yürütmüştür.⁸² Altı şubeyle eğitim-öğretime başlayan külliye binası zemin üstü iki kattan müteşekkil büyükçe bir binadır. Binanın ısıtma, aydınlatma, su ve diğer ihtiyaçları için önemli miktarda ödeneğe ihtiyaç duyulması külliye'deki birim ve müştemilatın büyüklüğüne ve çokluğuna işaret etmektedir.⁸³

Sınıf sistemine göre planlanan külliye'de *dershane* olarak isimlendirilen sınıflarda eğitim verilmektedir. Külliye'de mütalaa salonları, mutfak, yemekhaneler ve yatak salonları,⁸⁴ uygulamalı dersler için laboratuvar⁸⁵ ile birlikte bir *kütüphane* ve *müze* de mevcuttur.⁸⁶ Bir tabibin görev yaptığı külliye'de ayrıca *hastane* biriminin de oluşturulduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷

80 Talimatnâme, 4. (md.6)

81 Talimatnâme, 10. (md.18)

82 Yılmaz, Osmanlı Son Döneminde Medreselerin Islâhı, 85.

83 İMMA, MMTMMV, nr.2071: 59,90.

84 Talimatnâme, 8,21. (md.13,73)

85 Talimatname, 10. (md.18)

86 Talimatnâme, 8. (md.14)

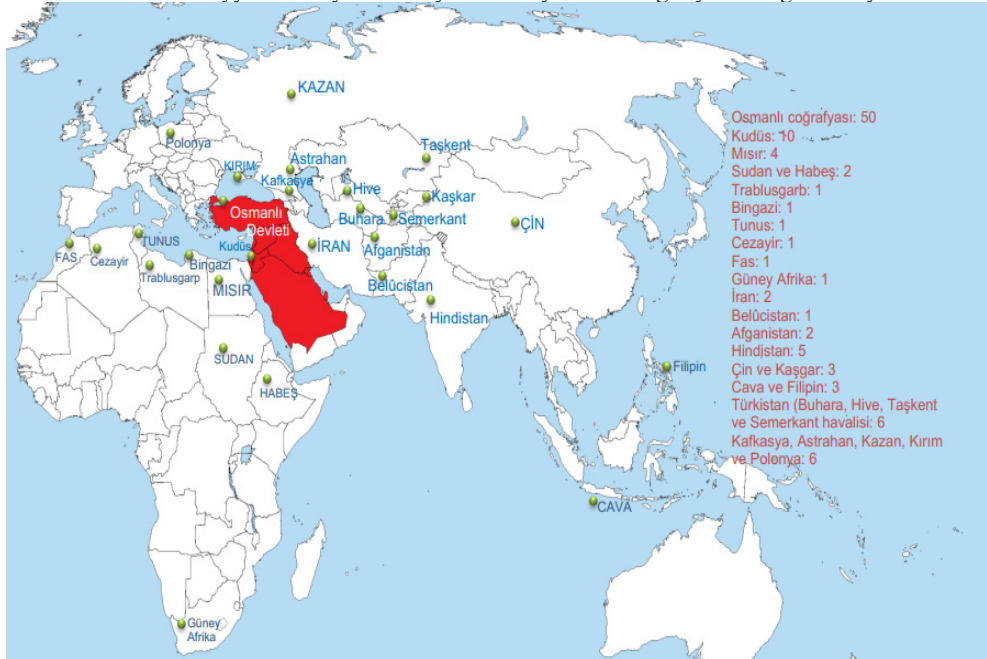
87 Talimatnâme, 7. (md.12/c)

1.4. Kayıt-Kabul

Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi'nin kayıt-kabul alanı üç bölgeden oluşmaktadır. Bu bölgeler: Kudüs Sancağı, Kudüs Sancağı dışında kalan Osmanlı vilâyet ve sancakları ile Osmanlı coğrafyası dışında kalan muhtelif İslâm beldeleridir.⁸⁸ Külliye'nin kayıt-kabul hinterlandının genişliği dikkat çekicidir. Güney Afrika'dan Fas'a, Kafkasya'dan Kazan'a, Polonya'dan Çin'e, Taşkent'ten Afganistan'a, Hindistan'a ve Filipinlere kadar uzanan geniş bir coğrafyayı kuşatan kayıt-kabul alanına sahip olduğu görülen külliye, bu yönüyle çağdaş eğitim gündeminin ilk sıralarında yer alan uluslararası ve çok kültürlü eğitim modelinin 100 yıl önceki örneğini oluşturmaktadır.

Genel bir tasnifle bahse konu üç bölgeden oluşan kayıt kabul alanı için belirlenen öğrenci kontenjanı dolmadığı takdirde eksik kalan bölgenin kontenjanının diğer bölgelere kaydırılarak doldurulması mümkündür. Aynı şekilde bir sancak için belirlenmiş kontenjan sayısı kadar öğrenci külliye'ye gelmediği takdirde boş kalan kontenjan diğer sancaktan alınacak talebeyle doldurulabilir.⁸⁹

Tablo 2. Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi'nin kayıt-kabul coğrafyası ve öğrenci sayısı



Külliye müdüriyeti, külliye'ye kayıt-kabul şartları ile külliye'nin maksat ve gayesini içeren matbu bildirimleri vali ve mutasarrıflar ile sefir ve şehbenderlere, İslâm topluluklarına ve

88 Talimatnâme, 14. (md.35)

89 Talimatnâme, 14. (md.35)

güvenilir müesseselere uygun zamanlarda göndererek gerekli haberleşmeyi sağlar, öğrencilerin belirlenen süreler içerisinde külliyeye gelmelerini temin eder.⁹⁰

Külliye de yatılı eğitim yapıldığından gündüzlü öğrenci kabul edilmemektedir.⁹¹ Birinci sınıfa kabul edilecek olan öğrenci 12 yaşından küçük on beş yaşından büyük olmamalıdır. Aday öğrenci beş ya da altı yıllık ibtidaiye mektebi şahâdetnâmesine sahip olmalı ya da bu mektepler derecesinde eğitim gördüğünü yapılacak olan imtihan ile ispat etmelidir. İmtihan Kurân-ı Kerim, Mâlûmat-ı Diniyye, Arapça (okuma, tercüme ve konuşma), Hesap, Tarih, Coğrafya ve Hüsn-i Hat'tan yapılır. Bu derslerden kırk puan alamayanlar ve derslerden biri sıfır olanlar külliye kabul edilmezler. İmtihanda yeterli puan alıp Arapçadan sıfırın az üstünde puan alıp külliye derslerini hakkıyla takip edecek düzeyde bulunmayanlar için bir *ihtiyat sınıfı* açılarak bir sene Arapça öğretilir.⁹²

Toplamda on yedi ayrı kayıt mıntikasından öğrenci kabul eden külliye için, Osmanlı İmparatorluğu'nun ulaştığı en geniş coğrafi alan ile bu alanın dışında kalan Müslümanların yaşadığı hinterlanda hitap eden bir kayıt alanı oluşturulduğu görülmektedir. Belirlenen hinterlandın özellikle İslâm âleminin sahipsiz kalan coğrafyalarından oluşması dikkat çekmektedir. Osmanlı Devletinin ölüm-kalım mücadelesi verdiği ve tarih sahnesini terk etmesine ramak kaldığı bir dönemde bir taraftan yedi düvele karşı cephelede göğüs göğüse muharebe sürdürülürken, diğer yandan İslâm coğrafyasına sahip çıkma refleksiyle ilim cephesini de tahkim etme çabası içerisine girildiği görülmektedir. Kıtalararası vizyona sahip bir kayıt-kabul alanı ihdas edilmiş olması, içinde bulunulan dönem itibariyle eşi benzeri bulunmayan fevkalade önemli bir uygulamadır. Öte yandan kayıt hinterlandında Balkanlar'ın bulunmaması câlib-i dikkattir. Buna ilişkin farklı değerlendirmeler yapılması mümkün olup Balkanlar'da pek çok medresenin bulunması ve ayrıca bu bölgeden pek çok talebin İstanbul medreselerinde eğitim görmeye devam ediyor olmaları bu bölgenin kayıt alanı dışında tutulmasında etkili olmuş olabilir.

1.5. Eğitim-Öğretim

Külliye de eğitim-öğretim eylül ayının ikinci haftasının başında başlar, Mayıs ayının üçüncü haftası sonuna kadar devam eder. Mayısın üçüncü haftasında ders kesimi işlemleri gerçekleştirilen külliye de dördüncü hafta genel imtihanlara başlanır. İmtihanlar haziran ayının üçüncü haftası sonunda tamamlanır. Haziran ayının son haftasından başlayan tatil eylül ayının birinci haftası sonuna kadar devam eder.⁹³

Müderrisler uhdelere verilen derslerin işlenişinde külliyenin kuruluşundaki maksat ve gayeyi göz önünde bulundurarak tam bir titizlik gösterecekler, her dersin eğitim yöntemlerini ve müfredat programlarını ihtiva etmek üzere hazırlanacak olan talimatnameye uygun hareket

90 Talimatnâme, 15. (md.36)

91 Talimatnâme, 15. (md.37)

92 Talimatnâme, 15, 16. (md.39)

93 Talimatnâme, 12. (md.31)

edeceklerdir.⁹⁴ Her dersin başlangıcında bir önceki derste işlenmiş olan konular müzakere edildikten sonra yeni konuya geçilecektir. İşlenecek konu ders defterinin ilgili bölümüne yazılacak, konu harici mevzularla vakit kaybedilmeyecektir. Talimatnâmede belirtildiği üzere ya da idarece uygun görüleceği şekilde öğrenciler laboratuvar ve müzeler ile diğer uygulama mahallerine götürüleceklerdir.⁹⁵ Müderrisler her gece nöbetleşe idarenin belirleyeceği vakitlerde öğrencilerin sorunlarını çözmek üzere müzakere yapacaklar ve düzenli ders çalışmalarını sağlayacaklardır.⁹⁶ Matbu kitabı olmayan dersler için basılmak üzere ders kitabı telif etmek veya ders notlarını dersten bir hafta evvel dâhiliye zâbıtına teslim etmek müderrislerin yükümlülüğündedir.⁹⁷

İdarece ders vakitleri dışında müderrislere ya da dışarıdan getirilecek uzmanlara çeşitli alanlarda ilmî konferanslar verdirilecek, yine idarenin bilgisi dâhilinde ve müderrislerin gözetiminde talebeye hitabet alıştırmaları yaptırılacaktır.⁹⁸

Bir *kütüphane* ve *müzesi* bulunan külliyyede görevli kütüphane ve müze memurunun görevleri arasında umûmî kütüphaneler ile Dârulfünûn kütüphanelerinin katalog ve yayınlarının kütüphaneye kazandırılmasını temin etmek, bunları incelemek ve külliyenin yayınlarıyla diğer kütüphanelerdeki eserlerin karşılıklı olarak değişimini sağlamak bulunmaktadır.⁹⁹ Bu görev külliyenin ilmî ve bilimsel araştırmalarda dünyaya açık olmasını ve müderrislerle öğrencilerin diğer ilim merkezlerinde yapılan çalışmalardan ve eserlerden haberdar olmasını sağlayacak önemli bir uygulamadır.¹⁰⁰

Yine her yıl eğitim-öğretim dönemi dışında, Osmanlı ve İslâm coğrafyasının tanınmış âlimlerinin Kudüs'e davet edilerek bir ay ya da belirlenecek bir süre içerisinde, ihtisas sahibi oldukları alanlarda külliye talebesine Mescid-i Aksâ'da eğitim vermeleri sağlanacaktır. Bu uygulama İslâm coğrafyasındaki âlimlerin bir araya gelerek birbirleriyle tanışmalarına ve bilgi alışverişinde bulunmalarına önemli katkılar sağlayacak dikkat çekici bir uygulama olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca tatil aylarında ilmî inceleme ve araştırmalarda bulunmak amacıyla öğrencilere idarecilerin başkanlığında geziler düzenlenmesi de talimatnâme hükümleri arasında yer almaktadır.¹⁰¹

Külliyyede verilecek eğitim-öğretimin uygulama esasları ile yöntem ve tekniklerinin belirlenmesi, ders araç-gereç ve kitaplarının seçilmesi veya değiştirilmesi, müfredat programlarında tadilat yapılması hakkında müzakerelerde bulunmak ve ihtiyaç duyulduğunda toplanmak üzere müdürün başkanlığında, müdür muavini ve ders nâzırının katılımıyla müderrislerin tamamından oluşan bir meclis teşekkül ettirilir. Müfredat programlarında yapılmak

94 Talimatnâme, 10. (md.18)

95 Talimatnâme, 10. (md.18)

96 Talimatnâme, 10. (md.18)

97 Talimatnâme, 11. (md.23)

98 Talimatnâme, 11. (md.24)

99 Talimatnâme, 8-9. (md.14)

100 Talimatnâme, 11. (md.25)

101 Talimatnâme, 11. (md.25)

istenen tadilata ilişkin karar meclis üye sayısının üçte ikisinin oyuyla Meşihat Makamına ve Evkâf Nezaretine arz edilir. Diğer kararlar ise çoğunluk oyuyla alınır ve müdüriyetçe uygulanır.¹⁰²

Dersler her gün öğleden önce üç, öğleden sonra iki saat olmak üzere toplam beş saat olarak planlanmıştır. Perşembe günleri ise sadece öğleden önce üç saat ders yapılır; öğleden sonra tatil olup öğrenci istirahate veya gezintiye ya da *Ziraat, Coğrafya, Meâdin ve Tatbikât* gibi derslerin uygulama etkinliklerine davet edilir.¹⁰³

1.6. Ders Programı

Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 1331/1915 senesine ait 99 numaralı tarihsiz kararında açıklandığı üzere¹⁰⁴ Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin Kudüs'te bir şubesi olmak üzere açılmış olan Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi'ne ait ders programı İlmiye Salnâmesi'nde yayımlanmıştır. Ayrıca müstakil olarak "Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi Tâlîmatnâmesi" adıyla bastırılan bir kitapçıkta medrese için hazırlanmış olan talimatnâme ile birlikte ders programına da yer verilmiştir.¹⁰⁵ İlk yedi senesi tâli/orta öğretime, üç senesi ise âli/yükseköğretime tahsis edilen külliye'nin toplam eğitim süresi on yıl olup eğitim dili Arapçadır.¹⁰⁶

Tablo 3. Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi Ders Programı

| Sıra | DERSİN ADI | SINIFLAR | | | | | | | | | | Toplam/Saat | |
|--------------------|-----------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-------------|------------|
| | | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. | 9. | 10. | | |
| 1. | Tefsîr-i Şerîf | - | - | - | 2 | 2 | 2 | 2 | 4 | 4 | 4 | 20 | 92 |
| 2. | Hadîs-i Şerîf | - | - | - | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 15 | |
| 3. | İlm-i Fıkıh | 2 | 2 | 2 | 2 | 4 | 3 | 4 | 4 | 2 | 3 | 28 | |
| 4. | Usûl-i Fıkıh | - | - | - | - | - | - | 3 | 3 | 3 | 3 | 12 | |
| 5. | İlm-i Kelâm | - | - | - | - | - | - | 3 | 4 | 3 | 3 | 13 | |
| 6. | İlm-i Tasavvuf | - | - | - | - | - | - | - | - | 2 | 2 | 4 | |
| 7. | Ulûm-ı Felsefiyye | - | - | - | - | - | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 15 | 15 |
| 8. | Lisân-ı Arabî | 4 | 4 | 4 | 4 | 4 | 4 | 3 | - | - | - | 27 | 72 |
| 9. | Lisân-ı Türkî | 4 | 4 | 3 | 2 | 2 | 2 | - | - | - | - | 17 | |
| 10. | Elsine-i Şarkıye | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 | - | - | - | - | 12 | |
| 11. | Elsine-i Garbiye | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 1 | 1 | - | - | - | 16 | 30 |
| 12. | Tarih | 4 | 4 | 2 | 2 | 3 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 21 | |
| 13. | Coğrafya ve Felekiyât | 2 | 2 | 3 | - | - | 2 | - | - | - | - | 9 | 9 |
| 14. | Ulûm-ı Riyâziye | 4 | 4 | 5 | 3 | 4 | 2 | - | - | - | - | 22 | 22 |
| 15. | Ulûm-ı Tabiiye | 1 | 1 | 4 | 5 | 3 | 3 | 2 | - | - | - | 19 | 19 |
| 16. | Ulûm-ı Hukûkiye | - | - | - | - | - | - | - | 7 | 8 | 7 | 22 | 30 |
| 17. | İlm-i İktisâd ve Mâlî | - | - | - | - | - | 2 | 2 | - | - | - | 4 | |
| 18. | Hat ve Resim | 2 | 2 | - | - | - | - | - | - | - | - | 4 | 4 |
| TOPLAM/Saat | | 28 | 28 | 28 | 28 | 28 | 28 | 28 | 28 | 28 | 28 | 280 | 280 |

102 Talimatnâme, 11,12. (md.18)

103 Talimatnâme, 12. (md.27)

104 İMMA, MMTD, nr. 2202: 66b; Ayr. Bkz. İMMA, MMTMMV, nr. 2071: 16.

105 Talimatnâme, 28-29; İlmiye Salnâmesi, 670-674.

106 Talimatnâme, 3. (md.2)

Ders çizelgesinde isimleri yer almayan Kur'ân-ı Kerîm ve Terbiye-i Bedeniye derslerine ilişkin açıklamalar ile diğer bazı hususlara ait uyarılara mezkûr ders programının altındaki açıklamalar kısmında yer verilmiştir. Bu uyarı ve açıklamalara göre Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi kadrosunda görev alan imam ya da özel bir muallim tarafından sabah ve yatsı namazlarını müteakiben tüm öğrencilere Kur'ân-ı Kerîm tâlimi yaptırılacağı belirtilmektedir. Bu görevi ifâ edecek kişinin “Tecvit ve tertilde ihtisas sahibi” olması şartı getirilmiştir. Yine sabah ve akşam, yarımşar saat Terbiye-i Bedeniyye uygulaması yaptırılacağı hükme bağlanmıştır.¹⁰⁷

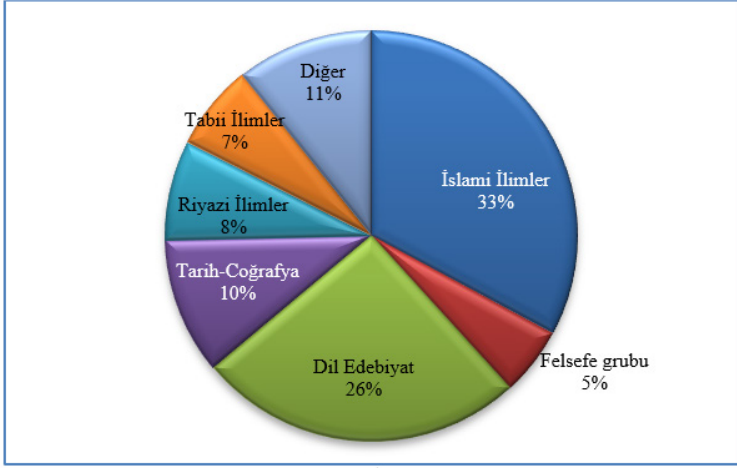
Bir dersin toplam ders saatine engel olmamak ve idareye bilgi vermek kaydıyla derslerin ve konuların dağılımında müderrislere tasarruf hakkı tanınmıştır. Örneğin İlm-i Fıkıh'tan nikâh ve talâk konusuna tahsis edilen 4 saatlik ders yeterli gelmeyip ibadetler konusuna tahsis edilen 6 saat veya muâmelât konusuna ayrılan 9 saat fazla geldiği takdirde üçüncü sınıfta ibadetlere veya altıncı sınıfta muâmelâta tahsis edilen ders saatinden gerektiği kadarının nikâh ve talâk konusuna tahsis edilmesine müsaade edilmektedir. Dolayısıyla belirlenmiş kurallara uyulmak kaydıyla programda esnetme yapılması mümkündür. Bu durum öğrencinin hazır bulunuşluk düzeyine ya da ihtiyaçlarına göre dersler ve konular arasında takdim-te'hir ya da artırma-azaltma yapılabileceğini gösteren eğitim-bilim ilkeleri açısından yerinde ve verimli bir uygulama niteliği taşımaktadır.

On sınıftan müteşekkil Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi'nin her bir sınıfında haftada 28 saat ders okutulmaktadır. Külliyeinin toplam ders yükü haftada 280 saat olup 92 saat İslâmî ilimlere, 188 saat ise fen ilimleri ve diğer ilimlere tahsis edilmiştir. İslâmî ilimlerin toplam ders yükü içerisindeki oranı yaklaşık %33'tür. Diğer ilimler grubuna dâhil ettiğimiz Lisan ve Edebiyat derslerinin toplam ders yükü haftada 72 saat olup tüm dersler içinde yaklaşık %26'lık paya sahip olması dil eğitiminin önemsendiğini göstermektedir. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nden farklı olmak üzere külliyyede Türkçe ve Arapçanın yanında doğu ve batı dillerinin öğretimi önem kazanmıştır. Bu dersler Doğu dilleri kapsamında Farsça, Urduca ve Tatarca; Batı dilleri kapsamında ise Almanca, Fransızca, İngilizce ve Rusça dersleridir.¹⁰⁸

Haftalık ders yükü dikkate alındığında Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi'nde haftada 27 saat Arapça, 17 saat Türkçe, 16 saat Batı dilleri, 12 saat ise Doğu dilleri okutulmaktadır. 1'inci ve 7'inci sınıfları kapsayacak şekilde ders programına dâhil edilen dil ve edebiyat grubu dersler, 1'inci ve 2'inci sınıflarda haftada 13 saat; 3'üncü sınıfta haftada 12 saat; 4'üncü sınıfta haftada 11 saat; 5'inci sınıfta haftada 10 saat; 6'ncı sınıfta haftada 8 saat ve 7'nci sınıfta ise haftada 5 saat okutulmaktadır. 7'nci sınıfa kadar yoğunlaştırılmış dil eğitimi verilen külliyyede İslâmî ilimlerin ağırlığı 4'üncü sınıftan itibaren tedrici olarak artmaktadır. 6'ncı sınıfa kadar riyâzî ilimler, 7'nci sınıfa kadar da tabii ilimler okutulduktan sonra mezkûr derslere üst sınıf programlarında yer verilmemiştir.

107 İlmiye Salnâmesi, 672-673.

108 Talimatnâme, 28; İMMA, MMTD, nr.2202: 148.

Tablo 4. Kudüs Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi ders dağılımı

Bölgenin çok kültürlü yapısı ve farklı dinlerce kutsal kabul edilen bir mekân olması hasebiyle fen derslerinden daha çok, farklılıkları izâle edecek, birlik ve beraberliği tesis edecek ortak bir paydanın oluşmasına katkı sağlayacak derslerin öğretimine ihtiyaç duyulmuştur. Bu paydanın kuvvetlendirilmesinde en etkili araç olarak ise örgün eğitim tercih edilmiştir. Islâhât faaliyetleriyle mektepleşme sürecine giren medreselerin özellikle taşra şubelerinde o bölgenin coğrafi, dinî, sosyo-kültürel, etnik ve demografik yapıları dikkate alınmak suretiyle aynı amaca yönelik olmak kaydıyla farklı şekilde yapılandırılmaları, hedeflenen verim/sonuç açısından en makul ve en mantıklı yol olarak görülüyordu. Bu nedenle Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi'nde taşra ve merkez medreselerinde olduğu gibi bulunduğu mahallin karakteristik şartları gözetilerek ders programı oluşturulmaya çalışılmış, bu çerçevede diğer medreselerden farklı olmak üzere ders programında İslâmî İlimlere ağırlık verilmiştir.¹⁰⁹

Dikkat çekici çeşitliliğe sahip olan Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi'ne ait ders programında diğer medreselerin ders programlarından farklı olarak *Ulûm-i Hukûkiyye* adı altında geniş yelpazeye sahip bir ders grubuna yer verildiği görülmektedir. 8'inci, 9'uncu ve 10'uncu sınıfların ders programına dâhil edilen Ulûm-i Hukûkiyye dersi kapsamında *Anayasa ve İdâre Hukûku*, *Uluslararası Hukûk*, *Ceza Hukûku*, *Vakıflar Hukûku*, *Ticaret Hukûku*, *Ceza Kânûnu*, *Arazi Kânûnu* ve *İcra Kânûnu*'na ilişkin derslere programda yer verilmiştir. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'nin de müstakil bir ders olarak programda yer aldığı görülmektedir.

109 Her ne kadar Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'ne ait birinci ve ikinci ders programında da İslâmî ilimlerin ağırlığının diğer derslere göre fazla olduğu görülsede, tâdil edilerek hazırlanan üçüncü ders programında bu derslerde önemli bir düşüşün gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 5. Külliye’de Ulûm-i Hukûkiyye kapsamında okutulan dersler

| Sıra | Dersler | Sınıflar | | | Toplam |
|---------------|------------------------------|----------|----------|----------|-----------|
| | | 8. | 9. | 10. | |
| 1. | Hukûk-i Esâsiyye ve İdâriyye | 2 | 2 | - | 4 |
| 2. | Hukûk-i Dûvel | 2 | - | - | 2 |
| 3. | Ceza Kânûnu | 2 | - | - | 2 |
| 4. | Usûl-i Cezâiyye | 1 | 1 | - | 2 |
| 5. | Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye | - | 1 | 1 | 2 |
| 6. | Ahkâm-ı Evkâf | - | 1 | - | 1 |
| 8. | Usûl-i Hukûkiyye | - | 2 | 1 | 3 |
| 9. | Ticaret-i Berriyye | - | 1 | 1 | 2 |
| 10. | Ticaret-i Bahriyye | - | - | 1 | 1 |
| 11. | Arâzî Kânûnu | - | - | 1 | 1 |
| 12. | İcrâ Kânûnu | - | - | 1 | 1 |
| 13. | Sakk-ı Şer’î ve Adli | - | - | 1 | 1 |
| TOPLAM | | 7 | 8 | 7 | 22 |

Ayrıca Hukûk Usûlü dersine ilave olarak mahkemelerin düzenleyeceği her çeşit yazılı belgenin düzenlenmesinde ve yazılmasında takip edilecek usul ve esasa ilişkin konuları ihtiva eden *Sakk-ı Şer’î ve Âdî*¹¹⁰ adındaki ders de programa dâhil edilmiştir.¹¹¹ 8’inci, 9’uncu ve 10’uncu sınıfların ders programında yer alan ve haftalık ders yükü toplamı 22 saat olan Ulûm-i Hukûkiyye dersinin günümüz Hukûk fakülteleri programında yer alan çeşitliliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan İlm-i Fıkıh dersi bünyesinde İslâm Hukûkuna ilişkin sekiz ayrı dersin tüm sınıflara belirli oranlarda dağıtıldığı ve bu ders için toplam 28 saatlik ders yükü tahsis edildiği görülmektedir. Klasik bir tasnifle ibâdât, muâmelât ve ukûbât konularının yanında nikâh ve talâk ile ferâiz konularına müstakil ders olarak programda yer verilmiştir. Ayrıca *Fıkıh Tarihi* ile *İlm-i Hilaf* dersleri de programda yer almaktadır. Böylece gerek modern Hukûk gerekse İslâm Hukûku aynı ders programı bünyesinde külliye de okutulmaktadır.

110 Bkz. Ahmet Akgündüz, “İslâm Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer’iye Mahkemeleri ve Şer’iye Sicilleri”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 14, Ankara, Ekim 2009: 13-48; bk. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, 120.

111 İlmiye Salnâmesi, 672-673.

Tablo 6. Külliye’de İlm-i Fıkıh kapsamında okutulan dersler

| Sıra | Dersler | Sınıflar | | | | | | | | | | Toplam |
|---------------|---------------------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|-----------|
| | | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. | 9. | 10. | |
| 1. | İbâdât | 2 | 2 | 2 | - | - | - | - | - | - | - | 6 |
| 2. | Nikâh ve Talâk | - | - | - | 2 | 2 | - | - | - | - | - | 4 |
| 3. | Ferâiz | - | - | - | - | 2 | - | - | - | - | - | 2 |
| 4. | Muâmelât | - | - | - | - | - | 3 | 4 | 3 | - | - | 10 |
| 5. | Tarih-i İlm-i Fıkıh | - | - | - | - | - | - | - | 1 | - | - | 1 |
| 6. | Ukûbât | - | - | - | - | - | - | - | - | 2 | - | 2 |
| 8. | İlm-i Hilâf | - | - | - | - | - | - | - | - | - | 3 | 3 |
| TOPLAM | | 2 | 2 | 2 | 2 | 4 | 3 | 4 | 4 | 2 | 3 | 28 |

Ayrıca, toplam ders yükü on beş saat olan *Ulûm-i Felsefiyye* dersinin; iki saati *İlm-i Terbiye*, bir saati *İlm-i İctima’*, üç saati *İlm-i Ruh*, iki saati *İlm-i Mantık*, üç saati *İlm-i Ahlâk*, iki saati *Tarih-i Felsefe* ve iki saati *İlm-i maba’de’t-tabia’* dersine tahsis edilmiştir. Felsefe grubu dersler altıncı sınıftan itibaren son sınıfa kadar yedi farklı ders adı altında programa dâhil edilmiştir. Bu derslerin güncel isimleriyle Pedagoji, Sosyoloji, Psikoloji, Mantık, Ahlak ve Metafizik derslerinin yanında ayrıca Felsefe Tarihi dersi olduğu görülmektedir.

1.7. Eğitim Dili ve Yabancı Dil Eğitimi

Külliyyede eğitim dili Arapça olmakla beraber Tarih-i Osmanî, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Hukûk-ı Düvel ve Târih-i Siyâsi gibi dersler Türk ve ecnebî lisanlarıyla işlenebilir. Yabancı diller ise aslî dilleriyle öğretilir.¹¹² Doğu ve Batı dilleri seçimlik derslerdendir, bu dillerin kendi aslî lisanlarıyla ve uygulama ağırlıklı olarak en verimli şekilde öğretilmesi talimatnâmenin âmir hükümlerindedir.¹¹³

Külliyyenin ders programında Doğu Dilleri kapsamında *Farsça, Urduca ve Tatarca*; Batı dilleri kapsamında ise *Almanca, Fransızca, İngilizce ve Rusça* dilleri yer almaktadır.¹¹⁴ Geniş bir dil yelpazesinin külliye müfredatına dâhil edilmesiyle hem Batı hem de Doğuyla bağlı bulunan Osmanlı Devleti açısından bu dillerin kullanıldığı topluluklarla ve bu dillerde yazılmış eserlerle sağlıklı iletişim kurulması amaçlanmıştır. Külliyyeye başlayan her bir öğrenci Türkçe ve Arapça dışında en az bir Doğu ve bir Batı dilinin eğitimini alarak mezun olacaktır.

Ders programında “Elsine-i Şarkıyye ve Garbiyye/Doğu ve Batı Dilleri”nin seçimlik ve isteğe bağlı olduğu belirtilmiş fakat seçilen dersin zorunlu olarak okunacağına dair bir açıklama yapılmamıştır. Ancak Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi’nin tâlî kısım programında yer verilen Elsine-i Ecnebiyye dersi kapsamındaki; Almanca, Fransızca, İngilizce ve Rusça lisanlarına ilişkin olarak “Bunlardan biri ihtiyar olunup başlandıktan sonra mecburidir.”¹¹⁵ açıklaması

112 Talimatnâme, 12. (md.28)

113 Talimatnâme, 12. (md.30)

114 Talimatnâme, 28,29.

115 Cerîde-i İlmiye, sy.14: 89.

dikkate alındığında adı geçen Batı dillerinin külliye programına da dâhil edilmiş olması nedeniyle, seçilen dersin mecburi olarak okutulacağı kanaatine varılmaktadır. Öte yandan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin tâlî kısım ders programında rastlanılmayan Elsine-i Şarkıyye kapsamında Urdu ve Tatar lisanlarının seçimlik dersler arasına ilave edilmesi de külliyyeye özgü dikkat çeken bir uygulamadır.

1.8. İmtihanlar, Sınıf Geçme ve Mezuniyet

Müdrisler derse başlamadan önce geçmiş derslerde işlenen konulardan öğrenciye sorular yönelterek bir nevi sözlü sınav yapar, bu esnada takdir edilecek puanlar not defterine yazılır. Dersine çalışmayan ya da aykırı harekette bulunanlar hakkında verilecek ceza ise günlük tedrisat defterine kaydedilir.¹¹⁶ Ayrıca öğrencilerin mükâfat veya ceza gerektiren hal ve hareketlerinin kaydedileceği özel bir defter tutulur. Bu defterdeki kayıtlar dikkate alınarak sene sonunda her bir öğrenci için ortalama bir puan belirlenir. Elde edilen puanlar genel imtihanların sonucuna göre belirlenecek olan öğrenci başarı sıralamasına etki eder.¹¹⁷

Her sene mayıs ayının dördüncü haftası başından haziran ayının üçüncü haftası sonuna kadar bir ay zarfında genel imtihanlar yapılır.¹¹⁸ İmtihanlarda tam puan 10'dur. 4 puan başarısızlığı ifade etmektedir. Değerlendirme yapılırken kesirli puan verilmez. İmtihan komisyonu aynı puanda ittifak etmediği takdirde komisyon üyelerinin verdiği puanların toplamının ortalaması alınır, puan ortalamasının kesirli çıkması halinde yarım ve yarımdan aşağı olan puan atılır, yarımdan yukarı olan kesirler ise tam puana yuvarlanır.¹¹⁹

İmtihanlar sözlü ve alenî yapılır. Meşihat Makamı ve Evkâf Nezaretî'nden gelecek özel heyet dışında her imtihan için eğitim-öğretim kadrosundan ve hariçten ihtisas sahibi en az iki mümeyyiz seçilir. İmtihan komisyonu, öğrencinin hatasını ve sorulan soruyu yanlış anladığını görürse düzeltme yoluna gitmeden sadece soruyu yanlış anladığı yönünde talebe uyarıda bulunabilir. İmtihan salonunda idarenin izni olmak kaydıyla hariçten izleyici/dinleyici bulunmasına imkân sağlanmaktadır. Ancak izleyiciler talebe sorulan soruya ve puan takdirine kesinlikle müdahale edemezler.¹²⁰

Eğitim-öğretim süresince derslere devam etmek ve günü gününe çalışmak temel esas olduğundan sınıf geçmek için her dersten 5'ten düşük puan almamak gerekmektedir.¹²¹ Külliyyede genel imtihanlar dışında imtihan yapılmamaktadır. Ancak müdrislerin ders müzâkeresi esnasında öğrenciler için takdir ettikleri ve not defterine kaydettikleri puanların üç ayda bir ortalaması alınır ve bu puanlar öğrencilere ilan edilir. Bu notların sınıf geçmeye etkisi vardır.¹²²

Kısm-1 tâlide iki, kısım-1 âlide bir dersten başarısız olan öğrenci eylül ayının ilk haftasında

116 Talimatnâme, 10. (md.18)

117 Talimatnâme, 22. (md.76)

118 Talimatnâme, 17. (md.45)

119 Talimatnâme, 17. (md.46)

120 Talimatnâme, 17. (md.48)

121 Talimatnâme, 18. (md.54)

122 Talimatnâme, 19. (md.55)

İkmâl imtihanına alınır, bu imtihanda da 5 puandan düşük not alan sınıfta bırakılır. İkmâl imtihanları sadece bir kez yapılır.¹²³ Kısm-ı tâliyi bitiren öğrenciye şahâdetnâme, kısm-ı âliyi bitiren talebe ise icâzetnâme verilir. Üç yıllık kısm-ı âli eğitimini tamamlamak için tüm imtihanlardan alınan puanların ortalamasının 7'den düşük olmaması gerekmektedir.

1.9. Yönetim

Kudüs-i Şerif'te bir zamanlar Selâhaddin Eyyûbî tarafından meydana getirilmiş olan Dâru'l-Ulûm'u yeniden canlandırmak üzere Meşihat makamına bağlı kurulan Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi'nin yönetim kadrosu; bir müdür, bir müdür muavini ve bir ders nâzırı ile lüzumu kadar memurdan oluşmaktadır. Eğitim-öğretim kadrosunda ise ihtisas sahibi müderrisler görevlendirilmektedir.¹²⁴

Külliyenin yönetim işleri müdür, müdür yardımcısı ve ders nâzırı tarafından yürütülmektedir. Müdür padişah iradesiyle, müdür yardımcısı ve ders nâzırı ise doğrudan Meşihat Makamı ve Evkâf Nezareti tarafından tayin edilir. Müderrislerin ve diğer memurların görevlendirmeleri ise külliye müdürlüğünün seçimi üzerine Meşihat Makamı ve Evkâf Nezareti'nin onayıyla gerçekleşir.¹²⁵

Külliyenin müdürü geniş yetkilerle donatılmış olup müdür yardımcısı ve ders nâzırıyla istişare ederek müderrisleri ve memurları seçme ve hizmetlileri tayin etme yetkisine sahiptir. Müdür tüm personelin çalışmalarını planlar ve kontrol eder. Olağanüstü durum ortaya çıktığında sorumluluğu kendisinde olmak üzere çalışanları geçici olarak görevden uzaklaştırabilir.¹²⁶ Külliye'nin eğitim-öğretim kadrosunun seçimi ve görevden uzaklaştırılmasında yetkili kılınan müdürün bu yetkileri aynı zamanda onun sorumluluklarını da artırmakta ve külliye'nin eğitim-öğretimde başarılı olmasını zorunlu kılmaktadır. Yetki, beraberinde hesap vermeyi de gerektirmektedir. Eğitim-öğretimde başarı ekip çalışmasının bir ürünüdür. Bu nedenle eğitim liderinin çalışacağı ekibi seçme hakkına sahip olması başarı konusunda kendisine sorumluluk yüklemekte ve başarıyı da zorunlu kılmaktadır. Nitekim müdür külliye'nin gelişmesini ve ilerlemesini sağlayacak vasıtaları araştırır ve kullanır. Bir yıllık idari ve mâlî durum ile eğitim-öğretim, imtihan sonuçları, eğitim personelinin başarı dereceleri ve ortaya çıkan ihtiyaçlar hakkında yıllık rapor hazırlayarak Meşihat Makamına ve Evkâf Nezaretine göndermek müdürün görevleri arasındadır.¹²⁷ Müdüre yüklenen görevlerden en dikkat çeken; yıllık tanıtım broşürleri ve gazete yayınlarıyla külliye'yi ilim dünyasına ve İslâm âlemine tanıtmak, ilmî dergiler ve ders kitaplarının yazılmasını ve basılmasını sağlamaktır.¹²⁸ Bu görev, külliye'nin İslâm coğrafyasına hitap eden bir eğitim kurumu olması nedeniyle önem arz etmekte, bir taraftan da ilmî çalışmalar sonucunda üretilen bilginin yazılı hâle getirilerek kalıcı olmasını sağlamaktadır.

123 Talimatnâme, 19. (md.56)

124 Talimatnâme, 3. (md.3)

125 Talimatnâme, 3. (md.4)

126 Talimatnâme, 4. (md.7)

127 Talimatnâme, 5. (md.7)

128 Talimatnâme, 5. (md.7)

Müdür yardımcısı ise müdürün gerçekleştireceği tüm iş ve işlemlerde kendisine yardımcı olur, müdürün yokluğunda ise müdür vekili olarak görev yapar. Ayrıca külliye'nin başta öğrenci işleri olmak üzere eğitim-öğretim, disiplin, devam-devamsızlık, yazı işleri, öğrencilerin iâşe ve ibâtelere ve benzeri diğer işleri deruhte eder. Her bir sınıf ya da ders için tutulması gereken *tedrisât defterini* her akşam incelemekle görevli olan müdür yardımcısının yapacağı değerlendirme sonucunda öğrencilere ödül veya ceza uygulamasına gidilmesi dikkat çeken uygulamalardandır.¹²⁹ Öğrencinin her an derse hazırlıklı bulunmasını ve katılım sağlamasını teşvik edecek olan bu uygulama aynı zamanda öğrencinin disipline aykırı hareketlerden de uzak kalmasına katkı sağlayacak bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

Külliye'nin görevlileri arasında yer alan ders nâzırı ise külliye'nin her türlü teftiş ve denetiminden sorumlu olup eğitim-öğretimin çalışma çizelgesine ve ders programlarına uygunluğunu ve işlenen konuların birbiriyle bütünlük sağlamasını teminle görevlidir. Müderrislerin derslere devamını takiple görevli olan ders nâzırı ayrıca ders esnasında derslerin işlenişini de teftiş ve denetimle görevlidirler. Ders nâzırı, seçilen ders kitaplarını ve eğitim-öğretim yöntemlerini inceler ve takip eder, uygun olmayanlar hakkında külliye müdüriyetine bilgi verir. Ayrıca müfredat programlarında yapılacak tadilata dair rapor tanzim eder.¹³⁰ Değişik eğitim-öğretim yöntemleri hakkında öğretim görevlileriyle fikir alışverişinde bulunma görevi de bulunan ders nâzırı, öğrencilerin eğitim-öğretimden tam manasıyla yararlanabilmelerini sağlayacak yöntemleri araştırır ve bu yöntemleri müderrislere sunar.¹³¹ Diğer taraftan eğitim-öğretime dâir müdürün vereceği emirleri ve muallimler kurulunun aldığı kararları uygulamaktan sorumlu tutulan ders nazırının yukarıda sıralanan görevleri onu eğitim-öğretim faaliyetinin odağına yerleştirmekte ve kendisine kilit rol yüklemektedir.

Külliye'nin yönetim kadrosunda bir de *dâhiliye zâbıtı* ünvanlı personel görev yapmaktadır. En az idâdî eğitimi görmüş ve tercihen yabancı dil bilenlerden seçilen dâhiliye zâbitlarına eğitim-öğretimin icrasında önemli görevler yüklenmiştir. Daha çok öğrencilerin eğitimine ve terbiyesine yönelik olan bu görevlerin külliye'deki tertip, düzen ve disiplinin sağlanmasına ilişkin olduğu görülmektedir.¹³² Derslerin vaktinde ve kurallara uygun şekilde işlenmesini takiple görevli olan dâhiliye zâbitı; ders dışı zamanlarda öğrencilerle birlikte bulunarak onların âdâb-ı muâşeret içerisinde kaynaşmalarına, hikmetli tavsiyelerle yumuşak, kibar ve müşfik lisanla kardeşliklerinin pekişmesine, anlaşmazlıkların ve ihtilafın önlenmesine ihtimam gösterir.¹³³ Mezûr görevler ve talimatnamenin 32'nci maddesinde detaylı bir şekilde açıklanan diğer görevler dikkate alındığında bir yönüyle belletmen vazifesini üstlenmiş olan dâhiliye zâbitı, diğer yönüyle de bir nevi eğitim liderliği/rehberliği rolünü de deruhte etmektedir. Sayıca sınırlama getirilmemiş olan dâhiliye zâbitlarından münasip görüleni

129 Talimatnâme, 5. (md.7)

130 Talimatnâme, 6. (md.9)

131 Talimatnâme, 6. (md.9)

132 Talimatnâme, 14. (md.32)

133 Talimatnâme, 14. (md.32/b)

serzâbit tayin edilir ve talimatnâmede belirlenen görevlerin yerine getirilmesinden birinci derecede sorumlu tutulur.

1.10. Denetim

Külliyede yapılacak sene sonu imtihanlarında mümeyyiz sıfatıyla bulunmak, külliyenin eğitim-öğretim ve yönetim işleriyle bir yıllık mâli durumunu incelemek ve teftiş etmek üzere her sene Meşihat makamı ve Evkâf Nezaretî'nin üst yöneticilerinden oluşturulacak bir özel heyet külliyeye gönderilmektedir.¹³⁴ Bu heyetin yapacağı denetim faaliyetlerinin yıllık genel denetim mahiyetinde olacağı açıktır. Öte yandan külliyenin kadrolu görevlisi olan ders nâzırının yıl boyu kesintisiz yapacağı denetim ve gözetim faaliyetlerinin de bir nevi iç denetim mahiyetinde ve sürekli olduğu anlaşılmaktadır. Ders nâzırının yapacağı denetim faaliyetleri bir taraftan eğitim-öğretimi sürekli iyileştirip geliştirirken diğer taraftan yıllık denetime hazırlık yapılmasını da sağlamaktadır.

Külliyenin sağlık açısından teftişini ise külliye tabibi yapmaktadır. Tabip; rutin muayene görevlerine ilaveten dershaneleri, yatakhaneleri, yemek salonlarını ve külliyenin her yerini sağlık ve temizliğe uygunluk açısından daima teftiş eder. Dershanelerdeki sıraların ışığın salona giriş yönünü dikkate alarak yerleştirilmesini sağlar. Öğrencileri odaların hacimlerini dikkate alarak tevzî eder. Ders sıralarıyla diğer kullanılan malzemelerin hıfzıssıhaya ve diğer fennî standartlara uygun imâl edilmesini temin etmekle de yükümlü olan tabip kısaca külliyenin sıhî açıdan her türlü iş ve işlemlerini yapmaktan ve teftişinden sorumlu tutulmuştur.¹³⁵

Sonuç

II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştirilen düzenlemeler sonucunda yeni bir medrese modeli olarak yapılandırılan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi, merkez ve taşra olmak üzere iki farklı teşkilat yapısıyla karşımıza çıkmaktadır. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesinin birer şubesi olmak üzere Osmanlı Devletinin başkenti İstanbul'un dışında taşrada açılan medreseler *Beş Senelik Taşra Medresesi* adıyla yapılandırılırken aynı kapsamda Kudüs'te *külliyeye* adıyla uluslararası niteliğe sahip özgün bir medrese modeli ortaya konulmuştur.

Anadolu'da Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin şubeleri statüsünde açılan *Beş Senelik Taşra Medreseleri* ile yine aynı statüde Kudüs'te açılan *Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi*'nin gerek teşkilât yapısı gerek ders programı ve müfredatı gerekse öğrenci kaynağı açısından farklılık arz etmesi yerel ihtiyaçların dikkate alındığının ve yerel imkânlardan en üst düzeyde yararlandığının somut göstergesidir.

Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi'nin öğrenci kayıt-kabul hinterlandının Güney Afrika'dan Fas'a, Kafkasya'dan Kazan'a, Polonya'dan Çin'e, Taşkent'ten Afganistan'a, Hindistan'a ve Filipinlere kadar uzanan geniş bir coğrafyayı kuşatması, çağdaş eğitim gündeminin ilk sıralarında yer alan uluslararası ve çok kültürlü eğitim anlayışının 100 yıl önceki örneği olarak dikkat çekmektedir.

¹³⁴ Talimatnâme, 4. (md.5)

¹³⁵ Talimatnâme, 7. (md.7)

Osmanlı coğrafyası ile bu alanın dışındaki Müslümanların yaşadığı tüm coğrafyaları kendisi için kayıt-kabul alanı olarak belirleyen külliye, bu yönüyle İttihad-ı İslâm siyasetinin en somut ve pratik uygulamasının hayata geçirildiği bir eğitim kurumu niteliği kazanmaktadır. Külliye, farklı etnik âdiyete ve mezhebe mensup Müslümanların İslâm paydasında birleşmelerini ve birlikte hareket etmelerini sağlama ve özellikle başta İngilizler olmak üzere batılı devletler eliyle köriklenen bölgesel ve etnik milliyetçiliğin çözücü ve yıkıcı etkisine karşı devleti koruma ihtiyacından doğmuş stratejik bir eğitim kurumu olarak ön plana çıkmaktadır. Mekân olarak Kudüs gibi çok kültürlü, çok mezhepli ve çok dinli tarihî arka plana sahip bir merkezin seçilmiş olması, külliye uluslararası niteliğe ilaveten İslâm dünyasını birleştirici ve kenetleyici bir rol yüklemektedir.

İletişim ve ulaşım ağlarında yaşanan baş döndürücü gelişmelerin küçük bir köye dönüştürdüğü günümüz dünyasında, farklı kültürlerin ve unsurların daha yoğun bir şekilde bir arada yaşamaya mahkûm olmaları kaçınılmaz hal almıştır. İslam toplumlarındaki farklılıklar ise gerek inanç gerekse pratik uygulamalar açısından pek çok çeşitliliği içinde barındırmaktadır. Farklılıkların muhafaza edilmesi suretiyle temel değerler çerçevesinde tesis edilecek örgün din eğitimi kurumlarının, farklı kültürlerin birbirini tanımalarına, anlamalarına, kaynaşmalarına ve karşılaşılan sorunların işbirliği içerisinde çözümlenmesine katkı sağlayabilecektir. Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi bu kapsamda planlanan projenin çok kısa ömürlü bir modelidir.

Külliye tesis eden iradenin ufkunun genişliğini ve büyüklüğünü gösteren dikkat çekici bir uygulama ise; her yıl eğitim-öğretim dönemi dışında, Osmanlı ve İslâm coğrafyasının tanınmış âlimlerinin Kudüs'e davet edilerek bir aylık ya da belirlenecek bir süre içerisinde, ihtisas sahibi oldukları alanlarda külliye talebesine yönelik olarak Mescid-i Aksâ'da eğitim vermelerinin sağlanmasıdır. Bu faaliyetin, İslâm coğrafyasının uluslararası ilmi hareketliliğini ve kültürler arası iletişimini canlı tutacak önemli bir organizasyon olduğu açıktır.

Netice itibarıyla II. Meşrutiyet döneminin olağanüstü şartlarına rağmen günümüzden bir asır önce İslâm coğrafyasına hitap etmek üzere Kudüs'te açılmış olan uluslararası nitelikteki Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde yaygınlaşan çok kültürlü ve uluslararası yüksek din eğitimi kurumlarına rol modelliği yapacak ve yaşanan sorunlara çözüm önerileri sunacak niteliktedir. İki yıllık kısa ömrüne rağmen Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi, günümüz din eğitimi yaklaşımlarına önemli katkılar ve açılımlar sağlayabilecek kıymetli tecrübeleri ardında bırakmış özgün bir eğitim kurumu olarak görülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

A- ARŞİV BELGELERİ:

1- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (İMMA):

Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterleri (MMTD), Defter nr. 2197.

Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterleri (MMTD), Defter nr. 2202.

Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müsvedde Varakaları (MMTMMV), Defter nr. 2068.

Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müsvedde Varakaları (MMTMMV), Defter nr. 2071.

Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müsvedde Varakaları (MMTMMV), Defter nr. 2072.

Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müsvedde Varakaları (MMTMMV), Defter nr. 2082.

Dersîâm, Muallim ve Medrese Personeli Defterleri (DMVMPD), Ders Vekâleti Medrese ve Müderris Defteri (DVMMMD), Defter nr. 2167.

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

Bâb-ı Âli Evrak Odası(BEO), Dosya nr. 4340, Gömlek nr. 325457.

Dâhiliye-Şifre(DH-ŞFR), Dosya nr. 49, Gömlek nr. 44, 63, 65, 66, 77, 136.

Dâhiliye-Şifre(DH-ŞFR), Dosya nr. 50, Gömlek nr. 130.

B- MEVZUAT METİNLERİ, DÜSTUR, SALNÂME ve Diğerleri:

Cerîde-i İlmiyye, sy.1, 3, 11, 14.

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi (Nizamnâme-Ders Cetveli-Sûret-i Tedris ve Kitaplar-Tâlimâtname), Matbaa-ı Ahmed Kâmil, İstanbul, 1330-1333.

Düstur, Tertib-i Sâni, c.II, Matbaa-ı Osmâniyye, Dersâadet, 1330.

İlmiye Salnâmesi, Matbaa-ı Âmire, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye/İstanbul, 1334.

Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi Tâlimâtname, Fransisken Matbaası, Kudüs, 1331/1333.

Servet-i Fünûn, 3 Eylül 1331.

C- KİTAPLAR, MAKALELER ve TEZLER:

Adıvar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, 4. bs, İstanbul, 1982.

Ahmed, Ruveyde Fazl Ahmed. *el-Medresetü's-Salahiyya fi'l-Kuds (m.1192-1918/h.588-1336)*, (yüksek lisans tezi), Câmîiatu'n-Necâhi'l-Vataniyye, Nablus Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Filistin, 2015.

Akgündüz, Ahmet. "İslâm Hukûkunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'îye Mahkemeleri ve Şer'îye Sicilleri", *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi*, 14: 13-48, Ankara, Ekim 2009.

Akpınar, Aışan. *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, Göçebe yay., İstanbul 1997.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi-Medrese Programları, İcazetnâmeler, Islâhât Hareketleri*, Dergah yay., İstanbul, 1983.

Atay, Hüseyin. "Medreselerin Gerilemesi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 24: 15-56, Ankara, 1981,

Atâyi, Atâullah Nev'izâde. *Zeyl-ü Şakâyık li-Atâyi*, y.y., ts.

Çetinsaya, Gökhan. "II.Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi", *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies*, 48: 353-409, İSAM yay. İstanbul, 2016.

Emin Bey. "*Tarihçe-i Tarik-i Tedsris*", *İlmiye Salnâmesi*, Dârü'l-hilâfeti'l- Aliyye, Matbaa-ı Amire, 1334.

Georgeon, François. *Sultan Abdülhamid*, Çeviren Ali Berktaş, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006.

Günay, Nejla. "İttihatçıların Türkleştirme Siyasetiyle İlgili İddialar ve Tarih Yazımındaki Çelişkiler", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi: Journal Of Atatürk Research Center*, 30, 88: 115-151, Mart-2014.

Halaçoğlu, Yusuf. *Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, T.T.K. Yay., 7.bs., Ankara, 2014.

Hızlı, Mefail. "*Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal*", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (2004), 2, 4: 371-409.

İhsan et-Tercüman. *Çekirge Yılı Kudüs 1915-1916*, çev.Ali Benli, Klasik yay., İstanbul, 2012.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *Belleten*, (2002), 66, 247: 849-904.

İşpirli, Mehmet. "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)", *Osmanlı Araştırmaları VII-VIII*, Editör İ.E. Erünsal, C.Ferrard, C.Woodhead, İstanbul, 1988: 273-285.

Karal, Enver Ziya. *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları-Nizam-ı Cedit (1789-1807)*, T.T.K. Yay. 2.bs., Ankara, 1988.

Recep Kaymakcan, *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, edit. Recep Kaymakcan, DEM yay., İstanbul, 2006.

Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, T.T.K. Yay., Ankara, 1999.

Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim yay., 13.bs., İstanbul, 2006.

Mehmed Muhlis. *İnkılâb-ı Efkârdan Maârif*, Konya, 1329.

Pakalın, M.Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1993.

Strohmeier, Martin. *Al-Kulliyya as-Salahiyya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus, und Panİslâmismus im ersten Weltkrieg*, DMG, Stuttgart, 1991.

Strohmeier, Martin. "Al-Kulliyya al-Salahiyya, A Late Ottoman University in Jerusalem", *Ottoman Jerusalem, The Living City: 1517-1917*, I, ed. Sylvia Auld and Robert Hillenbrand, London 2000, 57-62.

Taş, Kenan Ziya. *Osmanlı'nın Son Cihan Projesi Kudüs Selâhaddin Eyyubî Külliye-i İslâmiyesi*, Post yay., İstanbul, 2016.

Taş, Kenan Ziya. "Kudüs'te Bir Osmanlı Okulu: Salahaddin Eyyubi Külliye-i İslâmiyesi", *XVI. Türk Tarih Kongresi*, (20-24 Eylül 2010), TTK. Yay., Ankara, 2015, III, (117-131).

Uzunçarşılı, İsmail H. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4.bs, Ankara, 2014.

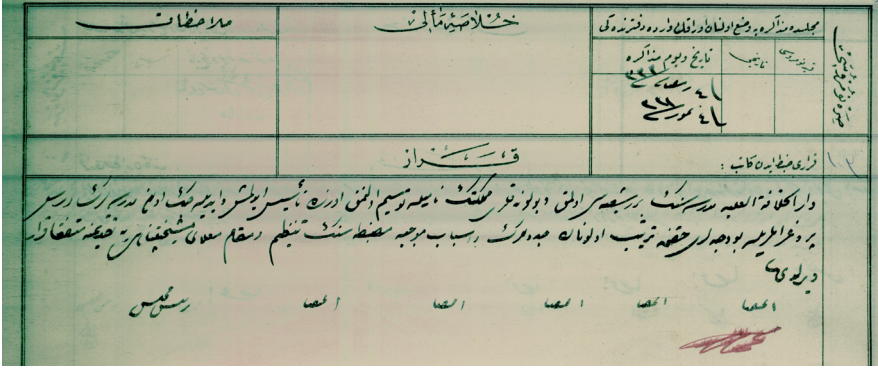
Yıldız, Hasan. *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul-2017.

Yıldız, Hasan. "Osmanlı Medrese Eğitim Sisteminde Karar Organı: Meclis-i Mesâlih-i Talebe ve Müfredât Programlarını Hazırlama Sürecindeki Rolü (II.Meşrutiyet Dönemi Örneği)", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, 28, (2018): 255-275.

Yıldız, Hasan. II. Meşrutiyet Döneminde Akim Kalmış Bir Eğitim Projesi: Medrese-i Aşâir, *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, 83, 296: 289-308.

- Yılmaz, Harun. “Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslahı ve Panislamizm Tartışmaları Bağlamında Bir Medrese: Kudüs Selâhaddin-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi ve Külliye Talimatnamesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, (2016): 79-113, Aralık 2016.
- Zilfi, Madeline. C. *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Ulemâsı Kalasik Dönem Sonrası(1600-1800)*, Çeviren M. Faruk Özçınar, Birleşik Yay. 1.bs, Ankara, 2008.
- Zengin, Z. Salih. “II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs Ve Medine’de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye Ve Selâhaddin Eyyubî Külliye-i İslamiyesi”, *Bellekten*, 81, 291, (2017): 589-618.

Ek 3: Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin DHAM'ın birer şubesi olmak üzere taşrada açılacak medreselere dair kararı



Kaynak: İMMA, MMTD, nr.2202: 67/b

Ek 4: Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi binası



Kaynak: http://peresblancs.org/ste_anne_de_jerusalem.htm (erişim:01/01/2021)

Ek 5: Kudüs Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi'nin giriş kapısı



Kaynak: Denizli İHL. Öğretmeni Ahmet Geniş'ten temin edilmiştir. (09/08/2017)

Ek 6: Kudüs Selâhaddîn Eyyübî Külliye-i İslâmiyesi'nin açılış merasiminde Erkân-ı Harbiyye Nazırı Enver Paşa ve 4'üncü Ordu Komutanı Cemâl Paşa-1916



Kaynak: <https://www.loc.gov/resource/ppmsca.13709/?sp=71>

Ek 7: 4.Ordu Komutanı Cemâl Paşa külliye muallimleri ve talebeleriyle birlikte



Kaynak: Servet-i Fünun, 3 Eylül 1331

Safiye Erol'un Kadıköy'ü: Melez Bir Terkip

Safiye Erol's Kadıköy: Hybrid Combination

Havva YILMAZ¹ 



ÖZ

Bu çalışma, Safiye Erol'un *Kadıköy'ün Romanı*, *Ülker Fırtınası*, *Ciğerdelen* ve *Dineyri Papazı* romanlarını, modernleşme, sosyal değişim ve şehirleşme bağlamında içerik analizine tabi tutarak, Safiye Erol romanlarında Kadıköy'ün ne şekilde yer aldığını inceliyor. Osmanlı İmparatorluğu döneminde uzun bir süre İstanbul'un sakin bir köyü olarak kalan Kadıköy, zamanla gözde bir sayfiye mekânına dönüşmüş ve modern Türk romanı literatürü içerisinde bu yönüyle yer edinmiştir. Semt, erken Cumhuriyet dönemi romanlarında çok kültürlü, canlı, yenilikçi bir mekân olarak ön plana çıkmış, rejim değişikliğiyle birlikte her alanda altı çizilen "yenilenme" olgusunun gündelik hayattaki karşılığını burada bulduğu vurgulanır olmuştur. Safiye Erol romanları da bu temsili güçlü bir şekilde yansıtmakta, söz konusu dönemde Bourdieu'cu anlamda semtin *habitusunu* tasvir etmektedirler. Osmanlı-Türk modernleşmesinin "aydınlık" ve "eğlenceli" veçhesini temsil eden semtin gölgede kalan yönlerine de yer veren metinler, modernleşme serüveninin temel problematiklerine temas etmekte, okuyucuya bütüncül bir perspektif sunmaktadırlar. Yazar, romanlarında bazen doğrudan Kadıköy'ü konu edinerek, bazen de sadece mekânsal bağlamı Kadıköy üzerinden belirleyerek derinlikli bir tahlil sunar. Bu minvalde, bu çalışma sözkonusu metinlerde Kadıköy'ün kullanıldığı kısımları çözümlemenin yanı sıra, romanların genel kurgusu içerisinde Kadıköy temsili de inceleyecek ve Safiye Erol romanlarında Kadıköy'ün genel tasvirini tespit etmeye çalışacaktır.

Anahtar kelimeler: Kadıköy, Safiye Erol, *Habitus*, Modernleşme, Sayfiye

ABSTRACT

In this study, Safiye Erol's novels *Kadıköy'ün Romanı*, *Ülker Fırtınası*, *Ciğerdelen*, and *Dineyri Papazı* are subjected to content analysis in the context of modernization, social change, and urbanization. This study also examines how Kadıköy features in these novels. Kadıköy, which remained a quiet village of İstanbul for a long time during the Ottoman Empire, became a popular summer resort in time and gained a seat in modern Turkish literature from this aspect. The neighborhood came to the forefront as a cosmopolitan, lively, and innovative space in the early Republican novels; it is emphasized that the "renewal" phenomenon, underlined in every field with the change of regime, finds its equivalent in everyday life here. Safiye Erol's novels also strongly reflect this representation and describe the *habitus* of the neighborhood in the Bourdieuan sense in this period. The texts, which represent the "bright" and "playful" aspects of (Ottoman and) Turkish modernization, also refer the basic problematics of the modernization adventure and provide the reader with a holistic perspective. In her novels, the author presents an in-depth analysis, sometimes by directly addressing Kadıköy and sometimes only by determining the spatial context through Kadıköy. In this respect, this study examines the representation of Kadıköy in the general fiction and attempts to determine the general depiction of Kadıköy in Safiye Erol's novels and analyze the parts where Kadıköy is used in the texts.

Keywords: Kadıköy, Safiye Erol, *Habitus*, Modernization, *Sayfiye* (summer resort)

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Havva Yılmaz (Doktora Adayı),

Marmara Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü,

İstanbul, Türkiye

Eposta: yilmazhavva2020@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7540-6732

Başvuru/Submitted: 07.08.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:

31.08.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:

06.01.2021

Kabul/Accepted: 05.03.2021

Online Yayın/Published Online: 27.05.2021

Atıf/Citation: Yılmaz, Havva. "Safiye Erol'un Kadıköy'ü: Melez Bir Terkip". *Türkiyat Mecmuası- Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 463-480. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.771577>

EXTENDED ABSTRACT

This study analyzes Safiye Erol's novels *Kadıköyü'nün Romani*, *Ülker Fırtınası*, *Ciğerdelen*, and *Dineyri Papazı* in the context of modernization, social change, and urbanization by examining the history of Kadıköy.

The period between 1930 and 1950, in which Erol takes the subject in her novels, is interesting in terms of the history of Kadıköy. The district that spatially reflects the repercussions of the sociocultural and socioeconomic change processes of the Early Republican period in a meaningful reflexivity has experienced rapid urbanization since the beginning of the century and becomes one of the "new Turkey's" most popular resort places in the 1930s.

In the 1950s, this experience matured, and the change gained a new dimension when the kiosks and mansions, which began to concentrate to change the social fabric of the district since the 1850s, collapsed and made way for modern apartments. Notably, it is not possible to express periodization in certain dates when discussing spatial change. However, in the history of Kadıköy, symbolic cases or certain concentrations allow us to make some classifications without ignoring the transitions between centuries and decades. In this framework, when we examine the history of Kadıköy, we can discuss a general picture: Kadıköy is one of the modest village considered far from the center of the city until the second half of the 19th century. It mainly hosts Greek and Turkish fishing families. However, with the commencement of ferry services in 1850 and the construction of Haydarpaşa–İzmit railway line in 1873, the region started to mobilize and turned from a small village into a popular summer resort.

The district has attracted the Ottoman court elites and bureaucrats, Levantines, foreign traders, and diplomats, and included weaker socioeconomic statuses such as the Jewish people fleeing the Kuzguncuk fire and migrants from the Crimean War. In addition, it has become a dynamic place that accommodates many seasonal or daily guests with its population. Safiye Erol writes her novels with this background in mind and treats Kadıköy as the ground of her discussions in the context of Ottoman–Turkish modernization. The author observed the unique experience of Kadıköy and noticed the sociological richness of the district with special attention that distinguishes her from her contemporaries. Kadıköy has a place in each of the four novels and has a crucial place in the lives of heroes in all except for *Ciğerdelen*. Kadıköy is one of the characters of the story in *Kadıköyü'nün Romani*, and the place where the bitter-sweet memories of heroes take place in *Ülker Fırtınası* and *Dineyri Papazı*. With its promenade places, beaches, coves, tennis courts, kiosks, gardens, and as a place where the experience of the Early Republican Period comes to life, it gains various meanings in the texts. In addition to analyzing the parts where Kadıköy is used in these four novels, this study examines the representation of Kadıköy in the general fiction and attempts to determine the general description of Kadıköy in Safiye Erol's novels.

1. Balıkçı Köyünden Sayfiyeye, Sayfiyeden Yerleşime “Kadıköyü”nün Tarihi

Safiye Erol, romanlarında Kadıköy’e özel bir yer ayırmıştır. Kaleme aldığı dört romanın her birinde, farklı ölçü ve şekillerde Kadıköy ve /veya Kadıköy semtleri önemli mekânlardan birisidir. Yahut *Kadıköyü’nün Romanı*’nda olduğu gibi semt bizatihi kurgunun öne çıkan unsurlarındandır. Kadıköy’ün özgün modernleşme tecrübesi, yazarın ona verdiği önemi ortaya koyacak niteliktedir. Erol’un romanlarında konu edindiği 1930-1950 yılları arası, Kadıköy tarihi açısından oldukça ilginç dönemlerdir. Erken Cumhuriyet döneminin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik değişim süreçlerinin yansımalarını anlamlı bir ilişkisellik içerisinde mekânsallaştıran semt, 1930’larda “yeni Türkiye”nin en gözde sayfiye mekânlarından birisi iken diğer yandan da yüzyıl başından itibaren hızlı bir şehirleşme tecrübesine şahit olmaktadır. 1950’lerde ise bu tecrübe olgunlaşmış ve 1850’ler itibarıyla semtin dokusunu değiştirecek şekilde yoğunlaşmaya başlayan köşk ve konakların yıkılıp yerlerini modern apartmanlara bırakmasıyla bambaşka bir boyut kazanmıştır.

Mekânsal değişimleri açıklarken dönemleştirmeyi kesin tarihlerle ifade etmek pek mümkün olmasa da, Kadıköy tarihinde de görüleceği üzere bir takım sembolik vakalar ya da belirli yoğunlaşmalar yüzyıllar ya da on yıllar arasındaki geçişlilikleri görmezden gelmeden bazı tasnifler yapmaya imkân sağlar. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Kadıköy’un modernleşme tecrübesi şu şekilde özetlenebilir: Kadıköy 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar şehrin merkezine uzak sayılan mütevazı bir köydür. Ağırlıklı olarak Rum ve Türk balıkçı ailelerini barındırmaktadır.¹ Ancak 1850 yılında vapur seferlerinin başlaması, 1873 yılında Haydarpaşa-İzmit demiryolu hattının inşası ile bölge hareketlenmeye başlamış ve küçük bir köyden, gözde bir sayfiye mekânına dönüşmüştür. Hem Osmanlı saray elitleri ve bürokratlarının, Levantenlerin, yabancı tüccar ve diplomatların ilgisini üzerinde toplamış; hem de Kuzguncuk yangınından kaçan Yahudiler, Kırım Harbi göçmenleri gibi sosyo-ekonomik statüsü daha zayıf grupları bünyesine dâhil etmiş; ayrıca kendi nüfusuna ilaveten çok sayıda sezonluk ya da günübirlik misafiri ağırlayan dinamik bir mekân haline gelmiştir.

Kadıköy’de ilk yerleşim bilindiği kadarıyla Megaralılar’ın M.Ö. 650’lerde bölgeye gelmesiyle başlamıştır. Ancak, semtte yerleşim tarihi yarımada öncesi başlamasına rağmen, çeşitli nedenlerle aynı hızda bir gelişim göstermemiş yüzyıllar boyunca Bizantion’un gölgesinde kalmıştır.² 1353’te Osmanlılar tarafından kalıcı olarak alındığında da hala sakin bir köy olma özelliğini korumaktadır. İstanbul’un 1453’te Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte Fatih Sultan Mehmed burayı şehrin ilk kadısı Kadı Hızır Bey’e arpalık olarak verir (ki bazı rivayetlere göre adı bu yüzden “Kadı’nın Köyü” manasında “Kadıköyü” olur). Kadı Hızır Bey bölgeyi

1 Eremya Çelebi Kömürçüyan, *İstanbul Tarihi - XVII. Asırda İstanbul*, haz. Kevork Pamukciyan (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1952) 49.

2 İnci Delemen, “Bizantion: Koloni-Kent-Başkent”, *Bizantion’dan İstanbul’a Bir Başkent’in 800 Yılı* içinde (İstanbul: İlke Basın Yayım, 2010) 54.

bahçelerle donatır ve böylece bölge güzel bir gezinti yeri haline gelir.³ Özellikle, Lale devrinde Fenerbahçe bölgesi Osmanlı elitlerinin uğrak mesire yeri olur.⁴

1850'lerden sonra ise semtte daha çarpıcı bir değişim başlar. Şehir genelindeki dönüşümle paralellik içerisinde yol alan bu süreçte, değişimi tetikleyici dinamikler arasında ön plana çıkan unsurlar savaşılar; ekonomik yenilikler; yeni belediyeçilik uygulamaları; ulaşım teknolojilerindeki yenilikler; yangınlar ve mimari değişim olur. 1853-56 yılları arasında yaşanan Kırım Harbi nedeniyle şehre müttefik kuvvetlerin çok sayıda askeri gelir. Ağırlıklı olarak Fransız ve İngilizlerden oluşan bu askeri gruplar hem bazı yeni gündelik hayat pratiklerini şehir yaşantısına taşır, hem de şehirde harcadıkları parayla sosyo-ekonomik bir hareketlilik oluştururlar.⁵ 1838 yılında imzalanan Ticaret Antlaşması ise şehirde yaşanan sosyo-ekonomik değişimin daha önemli bir tetikleyicisi olarak görülmektedir.⁶ 1855'te Şehremaneti'nin, 1857'de Altıncı Belediye-i Daire'nin kurulması gibi reformist uygulamalar ise bu dönemde şehir yönetimini modernleştirmeye yönelik önemli adımlardır.

1850'de Şirket-i Hayriye'nin, 1869'da Dersaadet Tramvay Şirketi'nin kuruluşu gibi ulaşım teknolojilerinde yaşanan gelişmeler şehrin değişimini doğrudan etkiler. Ayrıca Kırım Harbi ile birlikte 1877-78 arası Osmanlı-Rus savaşı şehir nüfusunun geneli gibi Kadıköy'ün demografisininin de yeniden şekillenmesine neden olur. 1864 tarihli Kuzguncuk yangını da Kadıköy nüfusuna etki eden önemli olaylar arasındadır.⁷ Bütün bu gelişmelerle ilişkili olarak şehirdeki başka örnekler gibi Kadıköy'de de mimari bir hareketlilik yaşanmış ve semtin dokusunu değiştirecek çok önemli anıtsal yapılar inşa edilmiştir. Selimiye Kışlası (1827), Haydarpaşa Askeri Hastahanesi (1846), Mekteb-i Tıbbiye (1894) ve Haydarpaşa Garı (1908) bunlara örnek verilebilir.⁸

Bu çerçevede, yüzyıl başı itibarıyla Kadıköy'ü kozmopolit demografiye sahip, modern ulaşım tekniklerinin sağladığı imkânlar nedeniyle oldukça hareketlenmiş, resmi binalarında görevli olan rütbeli asker yahut sivil paşaları ile sınıfsal değeri artmış, öte yandan mesire yerlerinde her sınıf ve statü grubundan bireyleri ağırlayan canlı ve dinamik bir semt olarak görürüz. Bu tablonun içerisinde sayfiye kültürü o denli ön plana çıkar ki, Kadıköy'ün değişim süreci ile Osmanlı'da sayfiye kültürünün değişimi birbiriyle iç içe geçmiş, birbirini besleyen olgular olarak tecrübe edilir.

Aslında, Osmanlı modernleşmesi içerisinde sayfiye kültürünün hususi bir konumu vardır. Ortaylı ve Tekeli'nin de vurguladığı gibi sayfiye mekânları İstanbul'un modernleşme serüveninde

3 A. Süheyl Ünver, *Kadıköyüne Ünvanı Verilen Hızır Bey Çelebi: Hayatı ve Eserleri (1407-1459)* (İstanbul: Nümune Matbaası, 1944) 9.

4 Tamer Kütükçü, *Kadıköy'ün Kitabı* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014) 16.

5 Havva Yılmaz, *Everyday Life, Status Groups and Sayfiye Culture in Kadıköy in Second Constitutional Period* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, 2017), 42.

6 Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Seattle: California University Press, 1986) 31.

7 Yılmaz, "Everyday Life, Status Groups and Sayfiye Culture in Kadıköy in Second Constitutional Period", 41-42.

8 Yılmaz, "Everyday Life, Status Groups and Sayfiye Culture in Kadıköy in Second Constitutional Period", 46.

öncü role sahiptir.⁹ Çok sayıda yenilik, ilk defa bu gözlerden uzak ve yeni olanı içselleştirmeye hazır mekanlarda uygulanmış ve gündelik hayatın bir parçası haline gelerek mevcut kültürle kaynaşmış olmuştur. Sayfiye pratiği, esasında eskiden beri varolagelen bir uygulamadır. Birçok kültürde toplumun elit kesimi yaz mevsimini şehir hayatının uygunsuz koşullarından uzaklaşmak ve mülklerini kontrol etmek üzere şehrin periferisinde yer alan köşklerinde geçirirlerdi. Ancak 19. yüzyılda orta sınıfın yükselişiyle birlikte bu pratik, üst sınıflara ait olmaktan çıkarak toplumsallaşmaya başladı.¹⁰

İstanbul da bu örneklerden birisi oldu. Bizans döneminden beri süregelen bu elitist faaliyet Osmanlı döneminin başlarında da devam etmiş olmasına rağmen Lale Devri'nden itibaren üst sınıfların yaşam tarzındaki değişimlerden etkilenecek yukarıdan aşağıya doğru yaygınlaşmaya başlamıştır. 19. yüzyıl bu değişimin somutlaştığı ve gözlemlenebilir olduğu dönemdir. Rum gemi sahiplerinin Karadeniz üzerindeki taşımacılığı tekelleştirmeleri, yabancı diplomatların İstanbul üzerindeki etkisinin artması, üst sınıfın lüks tüketime yönelmesi¹¹ ve bekâr erkekler ile ailelerin Anadolu'dan kırsal mekânlara göç etmeleri, bu mekânların sayfiye semtleri olarak gelişmesini ve böylece sayfiye kültürünün yaygınlaşmasını sağlayan dinamiklerdir.¹² Eskiden padişahın ilanı olmadan sınırlı sayıdaki ailelerin bile sayfiyeye gitmesi mümkün değilken, zamanla bütün mevcut ritüeller ve prosedürler yerini serbestliğe bırakmış ve böylece sayfiye mekânları eskisine göre çok daha canlı, dinamik, yenilikçi mekânlar olmuştur.

Kadıköy özelinde de bu olgu, döneme ilişkin hatıratlarda ve romanlarda kendisine yer edinmiştir. Kadıköy, hayatının bir kısmını burada geçirmiş çok sayıda yazarın hafızasında 1900'lerden itibaren popüler bir sayfiye mekânı olarak yer almıştır. Örneğin Refik Halid'e göre yüzyıl başında Kadıköy şöyledir:

Fakir ve zengin herkes orada yalnız bir şey düşünür. Eğlence... Halk ömrünü tiyatro ile sinema ile, sazda, seyranda, düğünde dernekte avuna aldana, güle eğlene, ekseriya yarı çılgın ve daima çakır keyif, zevkinde geçirir!.. Sanki artık başka semtlerden Kadıköy'üne taşınanlar: – Artık çok sıkıldık, çok bunaldık, biraz da eğlenelim!
Fikriyle bu tarafa göç ederler ve bir eğlenceye gider gibi gönüllerinde ümit dolu, öyle yerleşirler. Her evden ut veya keman def veya piyano, muhakkak bir saz sesi duyulur, kahkahalar taşar, şarkılar okunur ve sokaklarda üçer, dörder kişilik mes'ut insan kütleleri sabaha kadar döner dolaşır! Kadıköy zevk beldesi, neşe diyarı, sevda memleketidir?¹³

Refik Halid'in tanıklığıyla sınırlı olmayan, bu neşe ve eğlence diyarı Kadıköy anlatısı, I. Dünya Savaşı ve Mütareke Dönemi gibi büyük toplumsal travma dönemleri ve bir takım iniş-çıkışlar dışarda bırakıldığında, Erken Cumhuriyet Dönemi boyunca da mevcudiyetini

9 Yılmaz, "Everyday Life, Status Groups and Sayfiye Culture in Kadıköy in Second Constitutional Period", 48.

10 Mehmet Ö. Alkan, "Osmanlı'da Sayfiyenin İcadı", *Sayfiye-Haftalık Hayali* içinde, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 28.

11 Alkan, "Osmanlı'da Sayfiyenin İcadı", 35.

12 İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, 2. Baskı, (İstanbul: Hil Yayınları, 1987) 222.

13 Refik Halid Karay, *Ago Paşa'nın Hatıratı*, 3. baskı, (Ankara: İnkilâp ve Aka Kitabevleri Koll. Şti.,1967) 101.

korumaya devam eden, süreklilik halinde bir vaka olarak anlatılarda yer bulur. Hatta 1930'lar, hatıratlarda ve romanlarda bir çeşit *belle epoque*¹⁴ dönemi şeklinde tavsif edilir. Yeni siyasi rejimin gücünü arkasına alan “yeni hayat” dalgası özellikle yeni elitlerin modern gündelik hayat pratiklerine kolaylıkla ulaşabilecekleri bir sosyal çevre yaratır.

2. Kadıköyü'nün Romanı: Dünyanın Cennetinde, Güzellerin İçinde

Safiye Erol'un 1935 yılında tefrika edilip 1938'de kitaplaştırılan ilk romanı olan *Kadıköyü'nün Romanı*, tam da bu sosyal çevreyi ve onun yaşayış biçimini örnekler. 1930'ların başında “Kadıköyü”nde yaşayan bir grup gencin hayatlarının bir dönemini odağa alan yazar, bireysel olgunlaşma süreçleri açısından önemli eşiklerde bulunan bu gençlerin Kadıköy'ü deneyimleme biçimlerini de okuyucuya aktarmaktadır. Necdet, Bedriye, Orhan, Nesrin, Mükerrerem, Baha ve gruba sonradan dâhil olan Burhan'ın farklı hayat rotalarını birleştiren mekân olarak Kadıköy metinde o denli ön plandadır ki Uğurcan'ın tespit ettiği gibi adeta “asıl kahraman” bizzat mekânın kendisidir ki Selim İleri'ye göre bu yönüyle metin “Kadıköy'ü tabiatı ve yaşama tarzlarının aksiyle en iyi tasvir eden eserlerden biri”dir.¹⁵

Romanın olay örgüsü bu gençler arasında yaşanan duygusal ilişkiler ve buna bağlı olarak alınan kararlar ekseninde ilerler. Necdet, genç bir dul olan, güzelliğini tüm Kadıköy ahalisinin kabul ettiği ve kendisinden yaşça büyük Bedriye'ye âşıktır. Bedriye Necdet'ten etkilenmek üzereyken Burhan'ın gruba katılmasıyla ona âşık olur. Nesrin, herkesin nişanlısı gözüyle baktığı Necdet'i, Mükerrerem ise sevgisinin farkında dahi olmayan Nesrin'i sevmektedir. Burhan, Bedriye'den hoşlanırken Baha romanın sonlarına doğru gizli bir sevgiliyle çıkar okuyucunun karşısına. Bu karmaşık duygu evreni içinde birbirine kavuşan sadece Burhan ve Bedriye olur. Ancak evlilikleri Bedriye'nin Burhan'dan beklediği samimiyeti görememesi nedeniyle kısa sürede sonlanır. Nesrin ve Mükerrerem de Nesrin Necdet'ten ümidi kestiği sırada nişanlıları ama evlenmeden Nesrin trafik kazasında hayatını kaybeder. Olaylar bu şekilde gelişince romanda noksansız bir saadete kimse kavuşamaz ama karakterler gençliğin baharından olgunluğa doğru yol alırlar. Her hâlükârda Kadıköy, romanda olaylara yön veren, etki eden bir karakter gibidir:

Kadıköy mesireleri, av yerleri, lokanta ve plajları, rıhtımı, piyasaları, sinema ve tiyatroları, köşkleri, villâları, düğünleri, güneşi, gurubu, mehtabı ile esere girer. Semt dinlenmenin, eğlenmenin, spor yapmanın, bedeni ve ruhu beslemenin mekanı olarak bu gençlik dönemine şâhit olur. Gençlerin birbirine âşık olmalarında Kadıköy'deki şâirâne dekorun etkisi vardır.¹⁶

14 Fransızca'da ‘güzel dönem’ anlamına gelen ‘la belle epoque’ ibaresi, Sanayi Devrimi sonrası dünya genelinde görülen kısa süreli barış ve bolluk dönemini ifade etmektedir. Kusursuz bir toplumsallığı ima eden bir kavram olarak sonradan dile yerleşmiş ve Türkçe’de asr-ı saadetle karşılanan anlama benzer bir mana kazanmıştır.

15 Sema Uğurcan, “Safiye Erol'un Romanları”, *Kubbealtı Akademi* 30/3 (2001), 34-43.

16 Uğurcan aynı yer.

Bu açıdan roman Metin Savaş'ın tespit ettiği gibi “adı üzerinde, bir muhit romanıdır. Kendi şartları, imkânları ve ızdırapları içinde son demlerini yaşayan bir muhit.”¹⁷ Öyle ki, yazar ilk sayfadan itibaren mekânı kurgunun merkezine yerleştirdiğinin işaretini verir ve hemen Papazın Bahçesi’nde hayli oyalandıktan sonra Fener Burnu’nda “güneşin kanlı batışını” seyreden Necdet’in gazetesi için “Kadıköy mesireleri” başlıklı bir yazı dizisi planladığını öğreniriz.¹⁸ Bahariye, Cevizlik, Haydarpaşa rıhtımı, Kadıköy iskelesi,¹⁹ Şifa, Yoğurtçu, Frerler Mektebi,²⁰ Moda deniz banyoları, Süreyyâ Paşa salonları²¹ daha ilk sayfalarda yedi gençle el ele sahneye çıkar.

Hâlihazırda, Kadıköy’ün popüler bir sayfiye mekânı haline gelmesinde orta sınıfın yükselişi kadar yüksek statü gruplarının yoğun ilgisinin de payı büyüktür. Çeşitli nedenlerle Suriçi veya Yıldız çevresinde ikamet etmeyi tercih etmeyen ya da buralarda oturan ama yazları Boğaziçi sayfiyelerine gitmek yerine Kadıköy’e gelen çok sayıda Osmanlı paşası ile Moda ve civarı başta olmak üzere semtin sahil kısmında yerleşen Levanten nüfus buraya gösterilen rağbette pay sahibidir. Sementin kamuya açık mekânları kadar, farklı kültürel sermayelere sahip bu yüksek statü gruplarının özel mülkleri olan köşk, konak ve yalılarda da sayfiye kültürünün özgün bir formu üretilmiştir.

Öyle ki, Yakup Kadri’nin çarpıcı romanı *Kıralık Konak*’ın girizgâhında başvurduğu yöntemde görüleceği gibi köşk ve konak hayatı modern Türk edebiyatında imparatorluğun kaderiyle kesişen bir takım anlamlar yüklenmiştir.²² Kimi metinlerde devletin yükselişini ve ihtişamını sembolize eder, kimilerinde ise yozlaşmanın kaynağı olarak anılırlar. Nihayetinde toplumsal değişimin seyrini takip etmeye imkân sağlarlar. Kadıköy’deki köşk ve konakların bu temsiller arasında edindiği yer ise ikirciklidir: Bir yandan Boğaziçi sosyetesinden dolayısıyla “eski yaşayış”tan uzak kalmayı, diğer yandan da hızla yenileşen bir mekânda hala eskiyi hatırlatmayı aynı anda başarırlar. Tam da bu ikircikli hal Kadıköy’ü renklendiren ve burada melez ve özgün bir modernleşmenin gündelik hayat pratikleri üzerinden yaygınlaşmasına izin veren olgudur.²³

Bu melezlik, romanda hem mekânsal bir unsur olarak hem de karakterler arasında kuşak çatışmasının yahut hayat tarzına yönelik nüansların incelendiği kısımlarda vurgulanan bir husustur:

Kadıköyü’nün Romanı’nın olay örgüsü içinde sık sık varlık gösteren kahramanların, Osmanlı’dan gelen geleneksel düşünce ve yaşayışa karşı Cumhuriyet rejimini savunurken; aslında genel olarak söylemde aktif, uygulamada pasif hatta çelişkili oldukları görülmektedir. Çünkü teoride iddia ettikleri düşünceler ile bunları kendi yaşamlarına tatbik etmede ciddi bir tenakuz içindedirler. Her hâllerinden bir bocalama süreci yaşadıkları bellidir.²⁴

17 Metin Savaş, “Kadıköyü’nün Romanı”, *Dergâh*, XIII/151 (2002), 19-21.

18 Safiye Erol, *Kadıköyü’nün Romanı*, haz. Halil Açıkgöz, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005) 15.

19 Erol, *Kadıköyü’nün Romanı*, 20.

20 Erol, *Kadıköyü’nün Romanı*, 22.

21 Erol, *Kadıköyü’nün Romanı*, 26.

22 Havva Yılmaz, “Everyday Life, Status Groups and Sayfiye Culture in Kadıköy in Second Constitutional Period”, 80.

23 Havva Yılmaz, “Everyday Life, Status Groups and Sayfiye Culture in Kadıköy in Second Constitutional Period”, 79-82.

24 Kemal Erol, “Kültür Değişmesi ve Safiye Erol’un “Kadıköyü’nün Romanı” ve “Ülker Fırtınası” adlı Romanlarında Kuşak Çatışması”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2011), 387-406.

Mükerrem Habip'in Acıbadem Koşuyolu'ndaki köşkünde “öksüz teyzezâdesi Hüriyyet” için düzenlenen kına gecesi bu melezliğin yer yer ironik bir tasvirini sunar. Köşk Mükerrem Habip'e Abdülhamit devri nazırlarından Habip Paşa'nın mirası olarak kalmıştır. O dönemde içinde “ağır halılarla, sedefli Şam işi mobilyalar, oyma abanoz tahtalar, Çin küpleri, âvîzeler, yedi iklim, dört bucaktan toplanmış antikalarla tıklım tıklım döşeli” bir saray yavrusudur bu köşk.²⁵ Romanın konu edindiği dönemde ise Mükerrem'in annesi, ablası, eniştesi ve teyzezâdesi ile birlikte oturduğu evdir. Düğün günü ortaya çıkan tablo, köşkün bu haliyle nasıl bir karmaşanın içinde olduğunu göz önüne serer: “Mükerrem'in ablası bu düğünü bir gardenparti tarzında tertip etmişse de bütün plânları alt üst olmuştu. Çünkü büyük hanımefendi, ince saz diye direnmiş, Mükerrem cazbantta ısrar etmiş, çocuklar Karagöz, yeni dâmat da hokkabaz dilemişti. Nihâyet kimse kırılmasın diye cümlelerin arzusuna hizmet edildi, düğün çorba oldu.”²⁶

Bu “çorba” 1930'lu yılların Kadıköy'ünde, dışardan bakınca son derece modern ve refah içinde yaşayan gençlerin, hayatlarına yön vermeye çalıştıkları bir dönemde nasıl bir anlam kriziyle karşı karşıya olduklarını ima ediyor. “Kadıköy denilen muazzam tarikatın mensupları” olarak bu “semt-i dildâr”da²⁷ bir yandan “asrî terbiye görüyor”lar; “maddî hayat adamı olarak yetiştiriliyorlar”, diğer yandan hala “mehtapta oturup “dizlerine kapansam, kana kana ağlasam” diye alaturka şarkılar söylüyor”lar.²⁸ Mükerrem'in “(â)detâ müptezel bir roman mevzuu”²⁹ diye andığı grup içindeki gönül ilişkileri ağı bu ikircikli halin, anlam arayışının ve kafa karışıklığının ifadesi olarak karşılık buluyor romanda. Ticaretle uğraşan Mükerrem, kendisini daha pragmatik ve yüzeysel bir felsefeye yakın hissettiği için Kadıköy'ün “şâirâne dekoru”nun içinde vücut bulan romantizmi eleştiriyor:

...bunlar yiyip içip, Moda'da Kalamış'ta güneşlenip denizenip, bir yandan gıdâ bir yandan tabiatla beslenerek azıyorlar. Sonra renkli fenerlerle süslü çardaklar altında mandolinler, sazlar çalıyor. Mehtapta kotralarla denizin gümüş yüzünde kayıyorlar. Şiirler, gazeller, romanslar okunuyor. Rakılar, viskiler içiyorlar. Sandviçler, buzlu üzümler sömürüyorlar. Tan yeri pembeleşirken plâjla takla atıyorlar. İnsan çileden çıkmaz mı? İşte hepsi işi azıttı. Kendilerine dert kıtlığında uydurma birer acı icat ettiler. O şâirâne dekor içinde gizli gizli gönül çekmek hoşlarına gidiyor.³⁰

Savaş'a göre burada anlatılan “(c)emaatten ferde geçiş inkılâbının doğurduğu buhran”dır ve “(b)ir dereceye kadar dejenere, bir o kadar kozmopolit ve doğulu temellerinden çok şeyler yitirmiş İstanbul yüksek sınıfının hikayesi”dir; “Lâle Devrinden itibâren içine kapanmayı reddeden soylu zümrenin yanlışları”dır.³¹ Bu tespit bir ölçüde doğru olmakla beraber hem

25 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 37.

26 Erol aynı yer.

27 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 250.

28 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 105.

29 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 106.

30 Erol aynı yer.

31 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 19.

Boğaziçi'nin devamı sayılabilecek, hem de diğer yanda kendi özgün tecrübesiyle yüzyıl başından beri Boğaziçi'ne alternatif teşkil eden Kadıköy'ün *habitusunu* tanımlamak için yeterli değil. Mükerrerem gibi pragmatizmden yana, aristokrat bir işadamını bile bir Münir Nurettin şarkısıyla kendinden geçiren, “Gümrah siyah kirpiklerin kaldır gözün göreyim” gibi bir cümleyle baygınlık derecesinde kedere sürükleyen³² bir atmosferde melezlik daha derin bir anlam arayışını ifade ediyor.

Sandal sefası ile eğlenceye doydukları bir gecenin sonunda Moda Deniz Kulübü'ne mi gitseler, eve mi dönseler karar veremezken Orhan'ın “Çocuklar, farkında mısınız? Üç saattir hep sevmek, mevmek konuşuyoruz. Tevekkeli değil zamâne gencinin adı çıkmış. Bize hafif, bize cevhersiz, beceriksiz diyorlar. Diyorlar ki, biz tenisten, danstan, kur yapmaktan, başka şey bilmezmiyiz.”³³ serzenişiyle başlayan diyalog bu açıdan önemlidir. Orhan'ın kuşak çatışmasına işaret eden bu çıkışı yaşlı bir adam taklidiyle söylediği “İnkilâp gençliğinden beklenen bu mudur?” sözleriyle sürdürmesi üzerine Mükerrerem hepsinin “vazifeleri, gayeleri, meşreplerine göre idealleri” olduğunu hatırlatarak itiraz eder.³⁴ Orhan “Büyükler bizim çalışma tarzımızı değil, eğlence tarzımızı tenkit ediyor” diye hatırlatmada bulunur. Sorun “(b)u serbestlikler, bu danslar, kızların oğlanların ulu orta kur yapması” vb.dir.³⁵ Neticede konu yaşlıların hiçbir şekilde gençleri beğenmeyeceği yönünde bir kanaatle sonuçlanır ve gece Moda Deniz Kulübü'nde sonlanır ancak modernleşme ekseninde *Ülker Fırtınası*'nda devam edecek önemli bir tartışma başlığı açılmış olur.

“(D)ünyanın cenneti”nde yaşarken³⁶ bile bireylerin peşini bırakmayan bu eski-yeni, geleneksel-modern, alaturka-alafranga, maddi-manevi vb. gerilimler, yeninin ve modernin en güçlü, en canlı sembolü olduğu dönemde dahi Kadıköy'ün de *habitusunu* oluşturmaktaydı. Roman, gençlerin hayatlarına çizecekleri rotayı son kertede hiç kimsenin “çok istediğine” kavuşamadığı bir noktaya getirir, ancak bunun olgunlaşmanın kaçınılmaz bir gereği olduğu varsayımından yola çıkarak karakterleri manevi bir dinginliğe kavuşturur ve özellikle Necdet ile Bedriye'yi ideal Türk kadını ve erkeği olma yolunda belirli bir mesafe katetmiş karakterler olarak konumlandırır. Bu, aynı zamanda Kadıköy'ün modernleşmesinin içinde eski ile yeninin ideal bir terkiğini öngörmektir ki yazarın tümüyle eskinin sembolü haline gelen Boğaziçi ya da Suriçi ile yeninin ve Batılılaşmanın sembolü olan Şişli, Pera ya da Tarabya, Adalar gibi bölgeler yerine özellikle erken Cumhuriyet dönemi için hem yaşam tarzı, hem de sınıfsal çeşitlilik açısından bu terkiye izin veren Kadıköy'ü seçmiş olması bu açıdan bilinçli bir tercih gibi görünmektedir.

Bu çerçevede, romanda Kadıköy'ün belirgin bir fiziksel portresi de çizilmektedir. Karakterlerin dilinden dökülen “Şu Kadıköy ne acâyip yerdir. Pek husûsî bir rengi var. Bir

32 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 128.

33 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 65.

34 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 66.

35 Erol aynı yer.

36 Erol aynı yer.

defa güzeller memleketidir. (...) Hiç bir semtte bu kadar güzeli bir arada göremezsiniz. Kadıköy fakat yalnız güzel değil pek çok da antikalar yetiştirir. Nevi şahsına münhasır ne kadar insan varsa hep bu toprağın mahsülü, hep bizim köylü.”³⁷ gibi cümlelerin yanı sıra anlatıcının dilinden de daha spesifik bilgiler okucuyla paylaşılıyor. “Yoğurtçu deresinden koya çıkmak epey bir mârifete bağlıdır. Ah şu belediye, ne olur, dereyi bir defacık taratsa. Buraları o derece dolmuştur ki görmeyen bilmez.”³⁸ ya da “(d)erenin dolmuş olması yetmiyormuş gibi bir de Şifa kıyılarında, Mahmut Ata Sanatoryumu'nun önlerinde müthiş taşlıklar vardı. Sandalların oturmaması için bir hayır sahibi buraya bir sırk dikmiş, üzerine paslı bir boş teneke geçirmiş. Bu yama işareti gören kayıklar dümeni hemen kırar.”³⁹, “Papazın bağı gözden düşeli burası [Şifa] kalenderlere konak olmuştu. Yeşil dallardan örülmüş birkaç çardak, iri cam fenerler içindeki gaz lambaları ile tenvir ediliyordu.”⁴⁰, “Nasıl ki Napoli'nin alâmeti fârikası gibi bir Vezüv'ü, Japon peyzajının damgası gibi bir “Fuji-Yama”sı vardır; Kadıköy'ün nişânesi de Kayışdağı'dır.”⁴¹ gibi hatıratlarda rastlayacağımız türden anekdotlar da metinde sıklıkla geçer.

3. Ülker Fırtınası: Alafranga Kemâlât Yolunda

Erol, diğer romanlarında Kadıköy'ü neredeyse romanın bir karakteriymişçesine bu denli metne dâhil etmez. Ancak *Ülker Fırtınası*'nda, *Kadıköyü'nün Romanı*'nda başlayan modernleşme kritiğini farklı bir veçhesi yine temel mekânın Kadıköy olduğu ve bir aşk ilişkisinin merkeze alındığı bir kurgu ile okuyucuyla buluşur. Romanda genç yaşta müzik eğitimi için Avrupa'ya gitmiş Nuran'ın memlekete dönünce evli ve dört çocuklu bir adama âşık olması ile girdiği manevi tekâmül süreci, psikolojik, toplumsal ve felsefî tahliller eşliğinde anlatılır. Selim İleri, romanı *Kadıköyü'nün Romanı* ve *Ciğerdelen*'le kıyaslayarak şöyle bir tespitte bulunur:

...her ikisinde de mutsuz bir kadının aşk öyküsü vardı. Ülker Fırtınası'nda da aynı şey karşımıza çıkar ama bu kez çok daha farklı bir şekilde çıkar. (...) Safiye Erol toplumun ilk bakışta hoş görmeyeceği hattâ hoş görmek şöyle dursun, yargılayacağı bir aşk duygusunu büyük bir incelelikle dile getiriyor Ülker Fırtınası'nda. Ve onun bu aşkın insanoğlunda bırakacağı acıları dile getiriyor ve kurtuluş için de ancak insanın gönül eğitiminden geçtikten sonra o acılardan arınabileceğine dair şaşırtıcı bir teklifle karşımıza çıkıyor.⁴²

Kadıköy, bu romanda hem Nuran ve Sermet aşkının yine *Kadıköyü'nün Romanı*'ndaki gibi “şairane dekoru” olur, hem de bu aşk ilişkisi bağlamında yazarın açtığı tartışma başlıklarının sosyo-mekânsal zeminini teşkil eder. Romanda cumhuriyetçi idealizm ile dolu, “(ş)ahsî saadetinin ve ıztırâbının üzerinde fazla duramayacak kadar asrın terbiyesini almış”⁴³ bir karakter olan

37 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 48.

38 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 64.

39 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 65.

40 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 49.

41 Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*, 213.

42 Selim İleri, “Safiye Erol'un Romanları”, *Kubbealtı Akademi* 31/2 (2002), 60- 63.

43 Safiye Erol, *Ülker Fırtınası*, haz. Halil Açıkgöz, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000), 20.

Nuran'ın Sermet'e duyduğu iptila derecesindeki aşkın tüm boyutlarıyla keşfi ile toplumsal ve mekânsal keşif birlikte ilerler. Günün sonunda Nuran, hüsrarla biten aşkın tesellisini toplum normlarını hiçe sayarak yaşadığı bu aşkın mutlu günlerinin bedelini “cemiyyet borcu”⁴⁴ olarak topluma geri ödeyecektir ve Türk müziğini ihya etmek, “(e)ski mûsikînin dar ve dejenere kalıbı içinde ölür gibi çırpınan Türk ruhuna yeni ufuklar açmak”⁴⁵ üzere geldiği yurdunda mütevazı bir müzik öğretmeni olarak nesil yetiştirmeye vakfedecektir kendisini.

Metin, Nuran'ın Viyana'dan dönüşü ile başlar. Kendisi gelmeden mektubu gelir ve mektubu alan eniştesi Numan Bey'in dilinden okuyucuya ne denli çetrefil bir meseleyle yüzleşeceği hatırlatılır. Konu Nuran ve iki teyzezâdesi Selçuk ile Tûran'ın eve dönüşüdür. Numan Bey II. Meşrutiyet devrinin genci olarak 1930'lar Türkiye'sinin toplumsal krizlerinin farkındadır. Aldığı mektup ona ailesinin yüzleşmek üzere olduğu krizi hatırlatır: “Bilirsin, bu garpta büyüyen gençlerimiz, vatana gelince, birdenbire her şeyi yadırganlar; adam beğenmezler. Nûran evlenmezse ne yapacak? Piyano dersi mi verecek? Bâzı düşünüyorum da, bana bu çocukları senelerce Avrupa'da bıraktığımız için hatâ ettik gibi geliyor.”⁴⁶

Eşi Dîlrübâ Hanım'a dert yanan Numan Bey, konuşmanın devamında kendi çocukları Selçuk ve Tûran'ı daha “maddî ve basit insanlar” olarak tarif ederken Nûran'la aralarındaki farkı şu cümlelerle öğreniriz:

Onlara lâzım olan: Konfor, biraz lüks, spor ve kafadar birkaç arkadaştan ibâretti. Bu kolay. İşte Şişli'deki bu konak eski ve kıymetli eşyâsı ile en nazlı gözlere bile yeter ve artar. Yalnız Suâdiye'deki sayfiye ehemmiyetli bir değişiklik ister. Çocuklara tek banyo yetmiyor. Tâtillerde Avrupa'dan İstanbul'a geldikçe sızlanıyorlar. Tûran da Selçuk da huşusi birer banyo istiyor. Duş tertibatını unutmamalı. Bahçeyi düzeltmeli, bağı tımar ettirmeli. Bir de tenis kortu lâzım, bunsuz olamazlar.⁴⁷

Nitekim yazlık ciddi bir bakımdan geçer ve gençler yurda döndüklerinde aile Suâdiye'deki bu köşkte yaşamaya başlar. “Herkesin kendi âleminde”⁴⁸ olduğu bu köşkte Turan ve Selçuk tam anlamıyla Batılı ve modern bir hayat tarzını benimserler. Geleneksel yaşam tarzını sürdürmeye çalışan anneleri Dîlrübâ Hanım'la bu yüzden sık sık çatışır. Ancak bu çatışmalarda genellikle çocuklar galip gelir. Dîlrübâ Hanım ve Nurân'ın annesi Dilsezâ Hanım bir Abdülhamid paşasının kızlarıdır. Dîlrübâ Hanım kendisi gibi aristokrat bir aileden gelen Numan Bey ile evlenirken, Dilsezâ Hanım bir doktor binbaşı olan Ali Fethi Bey'le evlenir ve kızı Nuran'ı doğurduktan birkaç yıl sonra ölür. Ali Fethi Bey'in kendisini tarikat işlerine vermesi ve şehirden uzakta yaşaması nedeniyle Nuran, eniştesi ve teyzesinin gözetimine bırakılır.⁴⁹

44 Erol, *Ülker Fırtınası*, 22.

45 Erol, *Ülker Fırtınası*, 53.

46 Erol, *Ülker Fırtınası*, 23.

47 Erol, *Ülker Fırtınası*, 23-24.

48 Erol, *Ülker Fırtınası*, 43.

49 Erol, *Ülker Fırtınası*, 48.

Nuran'ın memlekete dönüşü ile Sermet'le tanışması neredeyse bir olur. Konservatuar müdürü Süreyyâ Bey'in davetiyle katıldığı bir musiki meclisinde udî Sermet Rıfat Bey'le tanışır ve böylece serüven başlar. “Boğaziçi'nin Anadolu yakasında eski debdebesini bugüne kadar nasılsa muhâfaza edebilmiş bir yalıda”⁵⁰ düzenlenen bu mecliste Nuran, eğitimini aldığı Batı müziği nedeniyle aynı topraklarda yaşadığı bu gençlerle arasında açılan uçurumu, ciddi kültür farkını ilk defa bu kadar açık bir şekilde hissederek: “Onlar başka bir kültürle beslenmişler, memleketin mâziye karışan eski kültürü ile. Nûran ise bundan o derece uzak kalmış ki işte ancak nazârî bir alâka ile onların sazını dinliyor ve tahlile çalışıyor.”⁵¹ Öte yandan, Nûran dinlediği musikinin kendisinde uyandırdığı duygulardan yola çıkarak hala “bu mûsikiyi kanında taşıdığımı” da itiraf eder.⁵²

Romanda, temel çelişki musiki üzerinden Doğu ve Batı tartışmasıdır. Nuran alaturka musikinin zamanının geçtiğini düşünmekte, saraylardan, konser salonlarından gazinolara düşen bu müziğin ancak Batılı kompozisyonlarla mezcedilerek, birikimini Batı müziğine aktararak var olabileceği kanaatini taşımaktadır. Bu yüzden, Sermet'i de alaturka musikiyi terk edip alafangaya dönmeye ikna etmeye çalışmaktadır. Ancak “(a)laturkadan birdenbire garp mûsikisine geçmek sıcak bir odadan çıkıp soğuk ve engin bir denize atlamaya benzer” ve Sermet bundan ürkmektedir.⁵³ Sermet'in geçmişe bağlılığında marazi bir hal vardır; aslında bugünü, geleceği seviyor ve arzuluyor ama bir o kadar da korkuyor ve tabiatla özdeşleşmiş karakteri nedeniyle karar almaktan, atılım yapıp yüzünü Batı'ya dönmekten korkuyordu. Romanda, Nûran'la kurduğu ilişki de bu minvalde şekillenir, bir türlü geçmiş hayatını tümüyle geride bırakıp Nuran'ın genç, diri, yeni hayatına ortak olmaya cesaret edemez.

Romanda geçmiş ve gelecek geriliminin irdelendiği bir başka hat ise Numan Bey ile çocukları arasındadır. Numan Bey Tûran ve Selçuk'tan “genç Türkiye” diye bahseder, çocukları ise onu “Şövalye” diye anarlar.⁵⁴ Gençlere göre “(g)örünüşte pek sağlam ve kont yapılı gibi duran, hâkikatte yufka bir yürek taşıyan ve hâlâ harp öncesi kültürünü yaşatan “Nûman Bey'lerin devri” artık geçmiştir.”⁵⁵ Numan Bey'in “Şövalye” lakabının ima ettiği bu düşüncelere cevabı “Bizi beğenmezsiniz, Şövalye dersiniz. Sizi de göreceğiz, Genç Türkiye. Bakalım sizler neler yapacaksınız? Bizim başladığımız işi siz nerelere kadar götüreceksiniz?” şeklinde olur.⁵⁶ “... biz, bu hor gördüğünüz şövalyeler, istibdâdı kaldırdık, meşrutiyet yaptık, biz Anadolu harbini yaptık. En düşkün, perişan bir vaziyette düşman elinde kalmış bir vatani kurtardık; şaniyla, şerefiyle, istiklâliyle size hazırladık. Çok hatalarımız olmuştur ama sonunda alnımızın akı ile çıktık.” der.⁵⁷ Bu tartışmaların Cumhuriyet'in ilanının 10. yılına denk geliyor olması da önemlidir.

50 Erol, *Ülker Fırtınası*, 32.

51 Erol, *Ülker Fırtınası*, 33.

52 Erol aynı yer.

53 Erol, *Ülker Fırtınası*, 85.

54 Erol, *Ülker Fırtınası*, 86.

55 Erol aynı yer.

56 Erol, *Ülker Fırtınası*, 87.

57 Erol aynı yer.

Bütün bunlar olurken, Sermet’le Nuran ilişkisi çok kez çıkmaza girer romanda. Kadıköy’ün farklı bir mahallesinde yapılan bir gezinti; Nuran’ın yeni taşındığı Feneryolu’ndaki köşkte geçirilen vakit; Sermet’in Mühürdar’daki evinde yenilen yemekler kimi zaman saadetin, kimi zaman derin inkisarların mekânı olur. Fakat Nuran’ın evindeki “etiketli hayat” (Erol, 107) ile Sermet’in evindeki sefalet arasındaki uçurum bir türlü kapanmaz. Nuran bazen kendisini Turan ve Selçuk’la beraber Çamlıca, Kayışdağı, Adalar derken doğanın kollarına atar⁵⁸ bazen de babasının Maltepe’deki evine gidip uzlete çekilir.⁵⁹ Fakat Sermet’le çıktıkları yolculuklarda Kadıköy’ün şairane doğası bile Nuran’ın acılarını hafifletmez.⁶⁰ Nihayetinde Nuran Sermet’ten peyderpey uzaklaşır ve Nuran’ın hayatında da, genç-yaşlı musikişinaslarla dolup taşan ve hep ilim ve sanat konuşulan köşkte de zamanla Sermet’e yer kalmaz.⁶¹ Herkes kendi muhitinde, kendi ikliminde kalmaya karar verir.

Bu çerçevede, metinde köşk ve konak teması da önemli bir yer tutmaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere köşk ve konak hayatının modern Türk edebiyatında ciddi bir temsil gücü vardır ve Kadıköy söz konusu olduğunda bu temsil yerine göre yeniyi, yerine göre eskiyi imleyen ikircikli bir mahiyet arz eder. Romanda gençlerin yurda dönüşüyle ailenin Suâdiye’deki yazlığa taşınması bu açıdan önemlidir. 1930’larda Kadıköy, hala sayfeye mekânı olarak kullanılmaktadır. Aslında, Kadıköy’de eğlence kültürünün altın çağını yaşadığı bu devirde hem sayfiye kültürünün, hem de köşk hayatının sonlarına yaklaşmıştır. Yine de Kadıköy’ün sayfiye kültürünü canlı tutan unsurlar arasında köşkler hala önemli bir yer tutmaktadırlar. Romanda, Osmanlı dönemi aristokratlarından olan Nûman Bey’in vefatından sonra çocuklarının ekonomik sıkıntılar nedeniyle bir tercih yapmak zorunda kaldıklarında hiç düşünmeden geçmişin debdebesini taşımaya devam eden Şişli’deki konağı gözden çıkarırken Suâdiye’deki köşkte kalmayı tercih etmeleri yeni ve modern olana yönelik bir tercihtir. Oğlu Selçuk’un Avrupa’ya dönmekten vazgeçerek köşkün idaresini üstlenmesi ise eski ile yeniyi temsile den kuşaklar arasında bir çeşit devir teslim mekanizması gibi sunulmaktadır.

4. *Ciğerdelen ve Dineyri Papazı: Bir Başka Kadıköy*

Ciğerdelen ve Dineyri Papazı, yazarın ilk iki eserine göre Kadıköy odağını biraz hafiflettiği metinlerdir. *Ciğerdelen*’de iç içe geçmiş iki ayrı hikâye anlatılmakta, 1940’lar İstanbul’unun anlatıldığı kurgunun içinde yer yer karakterlerden birinin yazdığı hikâyeye geçiş yaparak ikili anlatım kurulmaktadır. Avrupa’da eğitim gören mimar Turhan ile “1943 senesi Ekim ayında Moda’da bir İngiliz evinde çay davetinde”⁶² tanıştığı Cangüzel arasındaki aşkı konu alan eser Cangüzel’in yazdığı hikâyelerle okuyucuyu 17. yüzyıl Balkan coğrafyasına taşır. Birlikte kökenlerini keşfeden ve tarihi mirasın sorumluluğunu üzerlerinde hissederek eserleriyle vatan ve

58 Erol, *Ülker Fırtınası*, 168.

59 Erol, *Ülker Fırtınası*, 138.

60 Erol, *Ülker Fırtınası*, 178-9.

61 Erol, *Ülker Fırtınası*, 187.

62 Safiye Erol, *Ciğerdelen*, haz. Halil Açıkgöz, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2003) 24.

millet sevgilerini ispatlamaya çalışan ikili, modernlikle gelenek, Doğu ile Batı arasında kalmış olmanın sancılarını taşırlar. Bu kurguda ana karakterlerden hiç biri Safiye Erol romanlarında bir ilk olacak şekilde Kadıköy'de ikamet etmezler. Ancak “İngilizler muhitinde çok sevilen”⁶³ Cangüzel ile Turhan'ın tanışması Moda'da yaşayan İngiliz Levanten bir aile aracılığıyla olur ve özel bir anlam yüklemeyen ara sıra yine buraya yapılan ziyaretlerden bahsedilir.

Dineyri Papazı'nda ise dönem yine 1940'ların başıdır. Romanın başkahramanı Gülbün, “(o)n dört yaşından sonra, İtalyan teb'asından mühendis Luçi'nin Mühürdar'daki kırmızı tuğlalı geniş, güzel evinde büyümüş, mesut bir gençlik sürerek ruhça vücutça tam bir serpilmeye kavuşmuştu.”⁶⁴ Erken yaşta ailesini kaybeden genç kız, Luçi'lerin küçük çocuğuna bakıcılık yapmak üzere girdiği bu evde yedi mutlu yıl geçirdikten sonra ailenin İtalya'ya dönmesi nedeniyle burada hizmetli olarak çalışan Müyesser ile Denizyolları İdaresi'nde memur olarak çalışan “kaptan” lakaplı eşi Akif Pehlivanoğlu'nun Kurbağalıdere'deki evine taşınır. “Mühürdar'ın alafraanga üslûptaki mükellef evinden Gazhâne'nin küçük memur evine hiç yadırganmayan yumuşak bir kayma ile tek solukta” geçen⁶⁵ Gülbün, hayatını değiştirecek büyük maceraya da Kadıköy vapurunda girecektir.

1942 senesi yılbaşı günü Kadıköy İskelesi'nden bindiği vapurda Gülbün, yedi yıl boyunca aşkın ve ızdırabın her boyutunu tecrübe edeceği bir serüvene adım atar. Suadiye'de yeni aldığı yazlık köşkü yenilemek için tuttuğu mimar ve mühendislerle birlikte sık sık Kadıköy tarafına geçen Mehmed Ayhan Cimşidoğlu'nu ilk defa o gün görür ve âşık olur. Fakat Mehmed Ayhan Bey evlidir ve bu aşk kısa sürede gayrimeşru bir ilişkiye dönüşür. Vapurda ve yolda karşılaşmaların haricinde Tepebaşı'nda bir apartman dairesi ikilinin bulunduğu tek mekândır. Ancak Gülbün Akif Kaptan'ın evinde ikametini sürdürür ve roman boyunca Kadıköy'ün çeşitli mekânlarında görünmeye devam eder.

Örneğin, Ayhan'ın ona ilişki teklif edeceği Mahmut Baba Türbesi yıkıntılarının önüne gidişi şöyle anlatılır: “Bir türlü eve giremiyordu, ayağı geri geri gidiyordu. Bugün Ayhan'ı mutlaka göreceğini ona haber veren içeriden içeri bir duyguyu hala susturamamıştı. Kuşdili Köprüsü'nden Kızıltoprak'a kadar uzanmış, geri dönmüş, yine Çınarlı Kahve'ye sapmayı havalasına yediremeyerek sola kıvrılmış. Mahmutbaba Türbesi'ne doğru dalgın yürüyordu.”⁶⁶ Yine aşkın ilk heyecanlarını yaşarken Kadıköy'ün kırlarında dolaşma arzusu şöyle tarif edilir: “Şimdi vakit erken olsaydı, Gülbün köyde bulunsaydı, kırlara açılsaydı... Saray arkasından Fikirtepesi yolundan Göztepe'ye uzanır... Yok yok... Buralarda çok gezdi, değişik kırları, geçen bahardan beri görülmemiş çimenlikleri dolanırdı. Acıbadem sırtlarına, Validebağı yamaçlarına vurur, taşıyabildiği kadar kır çiçeği toplardı.”⁶⁷

63 Erol, *Çiğerdelen*, 54.

64 Safiye Erol, *Dineyri Papazı*, haz. Halil Açıkgöz, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007) 27.

65 Erol, *Dineyri Papazı*, 29.

66 Erol, *Dineyri Papazı*, 66.

67 Erol, *Dineyri Papazı*, 86-87.

Romanda Gülbün, bu aşkla birlikte manevi bir olgunlaşma sürecine girmiş olur. Ayhan'a duyduğu aşk, ona hiç yapmadığı şeyler yaptırırken bir yandan da kendi sınırlarını, hayata bakışını, toplumla kurduğu ilişkiyi sorgulamasına ve çocukluk, genç kızlık masumiyetinden sıyrılmasına aracı olur. Anne-babasını küçük yaşta kaybetmiş bir genç kız için fazlasıyla hırpalayıcı olan bu süreç Gülbün'ün benliği gibi İstanbul'un her yanına dağılmıştır adeta: “Kurbağalı'da Âkif Kaptan'ın evi, Kurtuluş'ta Güzin Arboya'nın atölyesi, İhsaniye'de Talât Bağcı'nın yalısı, Cağaloğlu'nda Doktor Bülent Şarköy'ün muayenehânesi, yedi senelik bir gidiş geliş, birinden öbürüne, öbüründen yine berikine. Hasta yatağı, mankenlik, kâtibelik, asistanlık arada hep hastalık, kriz, bayılma...”⁶⁸

Bu mekânların her biri Gülbün için benliğini tamamlayacağı, tecrübesini zenginleştirip kendi yolunu bulacağı birer duraktır. Kadıköy, bu anlamda, *Kadıköyü'nün Romani*'nda olduğu gibi romanın kahramanlarıyla birlikte başrolde yer alan bir mekân değildir *Dineyri Papazı*'nda. *Kezâ Ülker Fırtınası*'ndaki gibi kahramanların tümü de burada ikamet etmiyordur. Buna rağmen, yazar semtin o dönemki tasvirine dair önemli gözlemlerini kurguya dâhil eder. Örneğin, Gülbün'ün geçmişe dalıp gittiği bir kesit şöyle anlatılır:

Kendini geçen yazdan bir sene değil, bir asır uzaklaşmış gördü. Âkif Kaptan'la balığa çıkmakERCÜMENT'in şarpsiyle yelken açmak! Koyda taklalar, kulaçlar atarken seyrine doymadığı, Kayışdağı, Küçük Moda'nın sakız ağaçlı mor yarları... (...) Bomonti'de çay içmeler, Küçükyalı'da kır yemekleri tertip ederler, Suadiye'de dansa giderlerdi.⁶⁹

Başka bir kısımda anlatıcının dilinden 1941 yılı sonu Kadıköy'ü şöyle tarif edilir:

İstanbul'da güzel mevsim hala sürüp gidiyordu. Kasım geçti, Aralık girdi. Kemikliçayır, Acıbadem sırtları yeşerdikçe yeşerdi. Kestane, çınar yaprakları biraz sertleşmiş sahra atar gibi biraz usûre feda” etmiş, kıyı bucaktan tartaklanıp kavrulmuştu ama ağaçlarına sıkı yapışmışlardı. Bazı öğle saatlerinde Kalamış Koyu'nda çocuklar denize giriyordu.⁷⁰

Gülbün, yaşadığı aşkın tecrübe edildikten sonra aşılması gereken bir durak olduğunu fark edip kendini bu marazi aşkın pençesinden kurtarmaya karar verdiğinde, Kurbağalıdere'deki ev ona geçmişi hatırlatan ve azap veren bir mekâna dönüşür. Bu yüzden buradan uzaklaşır ve Maçka'da evlerinde çalışmaya başladığı Yansen ailesinin yanında yaşamaya başlar. Gülbün'ün çilesini doldurup başladığı yere olgunlaşmış bir şekilde geri dönüşünün sembolik ifadesi olan bu durum Luçi'lerin hediye ettiği takımın bu evde tekrar açılmasıyla karşılık bulur:

42 senesinde Luçi'ler İtalya'ya giderken Gülbün'e hediye edilen su yeşili lâke yatak odası takımını yedi yıl Kurbağalıdere'de tavan arasında tozlandıktan sonra nihayet Maçka'ya getirilip

68 Erol, *Dineyri Papazı*, 247.

69 Erol, *Dineyri Papazı*, 126.

70 Erol, *Dineyri Papazı*, 37.

ambalaj açıldı. (...) Yeşil takımın döşenmesi ile birden bire yirmi yaşın havası esti, serin saf ve bakir. Bu eşyanın her zerresinde çalparalar şıkırıyor, ürkütülmüş bir saadeti, sindiği köşelerden fişkırtarak meydana çekiyordu.⁷¹

Burada Kadıköy, Gülbün'ün Luçi'lerin yanında sürdürdüğü saadet dolu hayattan cennetten kovulan insanoğlu gibi aşağılara yuvarlandığı yer olarak anlam kazanır. Gülbün, bu “düştüğü” yerden, sırtını kendi tarihine ve kültürüne yaslayıp, yüzünü geleceğe dönerek kurtulur. Bu anlamda, roman kahramanının bireysel serüveni üzerinden topluma alternatif bir modernleşme önerisinde bulunan metin, Kadıköy'ü bir geçiş mekânı, eski ile yenin, doğal güzelliklerle; kozmopolit bir kültürün ve geçmişle geleceğin birleşip ayrıldığı, yeni bir terkip kazanıp erişkinliğe ve özgürlüğe kavuşuncaya kadar halden hale geçtiği bir zemin olarak değerlendirir.

Sonuç

Buraya kadar anlatılanlar, Safiye Erol'un romanlarında Kadıköy'ün temel bir mekân olarak ön plana çıktığını göstermektedir. Yazar, kendisini çağdaşlarından ayıran özel bir dikkatle Kadıköy'ün özgün tecrübesini gözlemlemiş ve semtin sosyolojik zenginliğini fark etmiş olduğunu eserlerinde ortaya koymaktadır. Kadıköy, dört romanında her birinde kendisine yer bulmakta ve *Ciğerdelen* dışında hepsinde kahramanların hayatlarında önemli bir yer tutmaktadır. *Kadıköy'ün Romanı*'nda bizzat hikâyenin aktörlerinden olurken, *Ülker Fırtınası* ve *Dineyri Papazı*'nda kahramanların acı-tatlı hatıralarının geçtiği mekân olarak bulunmaktadır. Mesire yerleri, plajları, koyları, tenis kortları, köşkleri, bahçeleri ile Erken Cumhuriyet Dönemi tecrübesinin farklı boyutları ile hayat bulduğu bir mekân olarak metinlerde çeşitli anlamlar kazanmaktadır.

Yazarın, derinlikli gözlemlere dayanarak kaleme aldığı mekan tasvirlerinin yanı sıra metinde yer verdiği mekan-insan-toplum ilişkiseliliğine dair ipuçları Osmanlı-Türk modernleşmesi içerisinde Kadıköy'ün konumunu belirginleştirmeye yardımcı olacak niteliktedir. *Kadıköy'ün Romanı*, 1930'lar Türkiye'sinde “yeni Türkiye”nin taşıyıcılığı misyonunu üstlenmiş gençlerin geçmiş ve gelecek, eski ve yeni, geleneksel ve modern arasında yaşadıkları ikilemi ve en yenin içindeyken dahi eskiyle koparılamayan bağları, gündelik hayatın bu tür ikilemleri nasıl toplumdaki bireye, bireyden topluma doğru mütemadiyen sürüklediğini Kadıköy'ü tüm bu gerilimlerin cisimleştiği sembolik mekân olarak kurguya dâhil ederek ele alır. Bu doğrultuda, romanda Kadıköy'ün mekânsal tecrübesi ile “yeni Türkiye”nin gençlerinin olgunlaşma serüveni paralel zeminde ilerler.

Ülker Fırtınası'nda yine bir kuşak çatışmasının, eski ile yeni arasında süregelen bir gerilimin sahnesi olarak Kadıköy semtleri görülür. Osmanlı elitlerinin rağbet gösterdiği sembolik mekânların yerine modern yaşam tarzının tüm unsurlarının gündelik hayatın olağan bir parçası olarak pratik edilebildiği Kadıköy semtleri, roman kahramanlarının fırtınalı maceralarının,

71 Erol, *Dineyri Papazı*, 302.

iç çatışmalarının, kuşaklar arası çekişmelerin mekânıdır. *Ciğerdelen ve Dineyri Papazı*'nda vurgusu azalan bu mekân tercihi, yazarın bahsedilen romanlarda toplumsalı ele alış biçimine muvazî bir şekilde, modernleşmenin tüm karmaşıklığıyla birlikte gündelik hayatta nasıl tezahür ettiğini, eskinin yeniyi, modernin gelenekseli nasıl içinde taşıdığını, toplumsal değişimin nedenli sancılı bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Metinlerin vurguladığı bu derinlikli yaklaşım, yazarın meseleleri incelikli ele alış biçimi, Kadıköy'ün de bu girift çerçevenin içerisinde önemli bir pozisyonda bulunduğu işaret etmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar/References

Alkan, Mehmet Ö. "Osmanlı'da Sayfiyenin İcadı", *Sayfiye-Hafiflik Hayali* içinde (ed. Tanıl Bora). İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Çelik, Zeynep. *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*. Seattle: California University Press, 1986.

Delemen, İnci. "Bizantion: Koloni-Kent-Başkent", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent* 800 Yılı içinde. İstanbul: İlke Basın Yayım, 2010.

Erol, Kemal. "Kültür Değişmesi ve Safiye Erol'un "Kadıköyü'nün Romanı" ve "Ülker Fırtınası" adlı Romanlarında Kuşak Çatışması", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16, (2011): 387-406.

Erol, Safiye. *Ülker Fırtınası*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000.

Erol, Safiye. *Ciğerdelen*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2003.

Erol, Safiye. *Kadıköyü'nün Romanı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.

Erol, Safiye. *Dineyri Papazı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat. (2007).

İleri, Selim. "Safiye Erol'un Romanları", *Kubbealtı Akademi* 31/2 (2002): 60- 63.

Karay, Refik Halid. *Ago Paşa'nın Hatıratı* (3. baskı). Ankara: İnkilâp ve Aka Kitapevleri Koll. Şti.,1967.

Kömürçüyan, Eremya Çelebi *İstanbul Tarihi - XVII. Asırda İstanbul* (Haz. Kevork Pamukciyan). İstanbul: Eren Yayıncılık, 1952.

Küttükçü, Tamer. *Kadıköy'ün Kitabı*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014.

Ortaylı, İlber. *İstanbul'dan Sayfalar* (2. baskı). İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

Savaş, Metin. "Kadıköy'ün Romanı", *Dergâh* XIII/151 (2002): 19-21.

Uğurcan, Sema. "Safiye Erol'un Romanları." *Kubbealtı Akademi* 30/3 (2001): 34-43.

Ünver, A. Süheyl. *Kadıköyüne Ünvanı Verilen Hızır Bey Çelebi: Hayatı ve Eserleri (1407-1459)*. İstanbul: Nümune Matbaası, 1944.

Yılmaz, Havva. *Everyday Life, Status Groups and Sayfiye Culture in Kadıköy in Second Constitutional Period*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, 2017.

Gölgelenen Sultan, Unutulan Yıllar I. Mahmûd ve Dönemi (1730-1754)

İlhami DANIŞ¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

İlhami Daniş (Dr. Öğr. Gör.), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: idanis@fsm.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3886-2039

Başvuru/Submitted: 07.04.2021 • **Kabul/Accepted:** 08.05.2021 • **Online Yayın/Published Online:** 02.06.2021

Atıf/Citation: Daniş, İlhami. "Gölgelenen Sultan, Unutulan Yıllar I. Mahmûd ve Dönemi (1730-1754), adlı eserin tanıtımı. *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 481-486. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.935011>

Gölgelenen Sultan, Unutulan Yıllar başlığı ile I. Mahmud ve dönemini ele alan bu eser, altı yıllık uzun ve meşakkatli bir sürecin sonunda okuyucusuyla buluşan bir çalışmadır. Hatice Aynur'un hazırladığı eserin çıkış noktası, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, Ayosafya Müzesi Müdürlüğü ve Türk Tarih Kurumunun destekleri ile 26-27 Eylül 2014 tarihlerinde Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul Şehir Üniversitesi ve Sabancı Üniversitesinin ortaklaşa düzenledikleri "Lalenin ve İsyanın Gölgelediği Yıllar: I. Mahmûd Dönemi (1730-1754)" adlı sempozyum olmuştur. Sempozyumun ve kitabın temel odak noktasının gölge kavramı olduğu görülmektedir. Bu gölge kavramı, I. Mahmud dönemi öncesi yaşanan olayların parıltısının ama aynı zamanda ızdırabının tarihyazımına etkisini ifade etmektedir. Parıltısı şüphesiz 1718-1730 yılları arasını kapsayan ve ismini Ahmet Refik Altınay'dan alan Lale devrinin ihtişamından gelmektedir. Lale devri, siyasette sivil bir reform ve yenileşme sürecini ifade ederken, sanatta, mimaride, edebiyatta ve gündelik yaşamda zevk ve eğlenceyi temsil etmektedir. Ancak bu parıltılı yılların sonu bir o kadar hüznü ve ızdıraplı olmuş, Patrona Halil'in başını çektiği isyan neticesinde Sultan III. Ahmed, Lâle Devri'nin en önemli ismi olan sadrazamı ve damadı Nevşehirli İbrahim Paşa'yı sarayda öldürüp cesedini asilere vermek zorunda kalmıştır.

Eser, I. Mahmud dönemini dört ana tema üzerinde ele almıştır. Bu dört bölüme ilaveten 2. ciltte geniş bir ekler kısmı yer almaktadır. I. Mahmud'a dair ilk kısımda dönemin siyasi

ve askerî olayları “I. Mahmud ve Döneminin Kısa Panoraması” başlığı altında Abdülkadir Özcan tarafından kaleme alınmıştır. Makalenin başlığında da belirtildiği gibi 1730-1754 yılları arası döneme dair kısa bir panorama sunulmuştur. Patrona İsyânının etkilerinin oldukça kısa sürede ortadan kaldırılması, İran’la ardından Rusya ve Avusturya ile yaşanan savaşlar ve devletin yaşadığı buhrana rağmen bu savaşlarda yaşanan başarılar makalenin ele aldığı temel hususlardır. Abdülkadir Özcan, 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun en başarılı yıllarının I. Mahmud döneminde yaşandığını belirtir. Öncesinde yaşananlar ile saltanatı sonrası Ruslara karşı yaşanan büyük hezimet de bu yargıyı destekler niteliktedir.

I. Mahmud dönemine dair siyasi olayların ele alındığı bu giriş makalesinden sonraki kısım edebiyat, biyografi, saray ve toplum, kütüphaneler ve kitap, mimari dönüşümler başlıkları çerçevesinde ilerlemektedir. “Sultan I. Mahmud’un Cülûsuna (1143/1730) Yazılmış Şiirler: İnceleme” başlıklı makalede eserin editörü Hatice Aynur ve Fatma M. Şen, devrin şairlerinin hissiyatlarını yansıtmaktadırlar. Saray’ı, İstanbul’u ve sakinlerini derinden sarsan Patrona Halil İsyânı sonrası yeniden nizamın ve sükûnetin tesisi, övgünün ve bunun ifade edildiği cülûs şiirlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bir kısmı doğrudan Saray’a takdim edilen bu şiirler, Fâsihi, Ahmedî, Kâşîfî, Mâhirî ve Hâkî gibi isimleri ve yazdıkları cülûs şiirlerinin sayıları tablo şeklinde verilen altmış bir şair tarafından kaleme alınmıştır. Şiirler, döneme önemli bir perspektif sunmaktadır; isyanın ve asilerin ortaya çıkardıkları kargaşanın bertaraf edilmesi (fitne def’ oldu cülûs eyledi Sultân Mahmûd), yeni hükümdarın Allah’ın bir lütfu olarak gönderildiğine işaret eden cülûs tarihinin ayetlerle teyidi ve nizâm-ı âlemin tesisi, şiirlerin ana temasını oluşturmaktadır. Şiirler, Patrona İsyânının imparatorlukta özellikle payitahtta oluşturmuş olduğu bunalımı ve bu bunalımı ortadan kaldıracak yeni kurtarıcıyı bariz bir şekilde yansıtmaktadır.

Buldu bir şâh-ı kerîm âkıbet Mahmûd ile

Taht-ı âlî-baht-ı Osmânî yine hüsn-i nizâm

Tarihsel olarak 1402 Ankara Savaşı’nın bıraktığı olumsuz izlerin bir benzeri belki de bu dönem için de geçerlidir denilebilir. I. Mahmud tıpkı Çelebi Mehmed gibi imparatorluğu bir buhranın eşiğinden çıkaran bir kurtarıcı olarak şiirlere konu olmuştur.

Tam da bu noktada yeni padişahın son dönemlerinde halkın algısının nasıl değiştiğine işaret eden Zeynep Aycibin’in “Sultan I. Mahmûd ve Dârüssaâde Ağası Moralı Beşir Ağa” adlı makalesi dikkat çekicidir. Dârüssaâde ağası olarak geniş bir nüfuza sahip olan Moralı Beşir Ağa’nın yolsuzluk ve şiddet olaylarının merkezinde olması, günlerce süren yangınların müsebbibi olarak görülmesi ve tüm bu olaylardan Sultan Mahmud’un bî-haber olamayacağına dair halk nezdinde oluşan inanca dair süreçler, Osmanlı tarihçileri Ahmet Resmî Efendî, Dervîş Abdullah, İzzî ve Şemdânîzâde Fındıklılı Süleymân Efendî ile dönemin tanıklarından İngiltere büyükelçisi Sir James Porter’in gözlemleri üzerine ele alınmaktadır. Makalede özellikle Şemdanzade’nin temkinli yaklaşımı üzerinde durulmuştur. Beşir Ağa’nın çukadarlarından Çerkez Rahtvan Hasan’ın Üsküdar kadısı Fâzıl Süleymân Efendîzâde Nu’mân Efendî’ye Üsküdar Mahkemesi’nde hakarete bulunması, hatta darp

etmesi ve bu olaylardan sonra Nu'mân Efendi'nin evinin kundaklanarak yıkılması kadı ve bir kızının yıkıntı altında kalarak hayatlarını kaybetmesi çarpıcı bir olay olarak makalede vurgulanmıştır. Moralı Beşir Ağa'nın ölümüne "hâin-i dîn ü devlet" diye tarih düşüldüğünü not etmek gerekir.

Eserin ikinci bölümünde "Saray ve Toplum" başlığı altında dört makale yer almaktadır. Tülay Artan'ın "I. Mahmûd Saltanatında Boğaziçi Eğlenceleri: Temâşâ, Tefekkür, Tevakkuf ve "Şehr-i Sefâ"' makalesi I. Mahmud döneminin rûznâmeleri üzerine inşa edilmiştir. Makalede, rûznâmelerden yola çıkılarak Boğaziçi ve Haliç eksenindeki seyr ü temaşa, yaz eğlenceleri, sazlı ve sözlü eğlenceler ve Sultan I. Mahmud'un yirmi dört yıllık saltanatındaki mekân ve eğlence tercihleri, Gökusu Sarayı'nın bu eğlencelerdeki konumu, kadınların görünürlüğü (burada bahsedilen Saray kadınlarıdır) özellikle temaşa kavramı ekseninde oldukça detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

"I. Mahmûd Döneminde Edebî Kültür" başlıklı makalede Hatice Aynur, Sebkatî mahlasıyla Arapça ve Türkçe şiirler yazan I. Mahmud'u hem şair hem de şairleri himaye eden kimliği ile ele almaktadır. Rusya, Avusturya ve İran ile süregelen savaşlar için kaside yazıp Allah'tan yardım dileyen I. Mahmud'un şiirleri Hatice Aynur'un ifadesiyle gün ışığına çıkmayı beklemektedir. Bu makalede I. Mahmud'un dinlediği kitaplar (bunlar arasında en çok dinlediği eserlerden biri de Tiryaki Hasan Paşa'nın kahramanca mücadelesini anlatan Gazâvât-ı Tiryakî Hasan Paşa'dır), Fatih Camii'nde Sahîh-i Buhârî okumaları, himaye edilen müellif ve şairler, III. Ahmed döneminin devamı mahiyetinde edebiyat ve kültür hayatının sürekliliği, eser ve örnekleri ile ele alınmaktadır.

I. Mahmud döneminin edebî kültürü Harun Korkmaz'ın "I. Mahmûd Devrine (1730-1754) Ait İki Fasil Mecmûası" makalesinde yirmi sekiz mecmua arasından seçilmiş Ebûbekir Ağa'nın Fasil Mecmuası ile sahibi/mürettibi belli olmayan bir fasil mecmuası üzerinden detaylandırılmaktadır. Fasil mecmualarından renkli ve süslü sayfaların da yer aldığı makalede dönemin musiki repertuarına önemli bir perspektif sunulmaktadır.

Fasil mecmuasının hemen akabinde Ersu Pekin "Hızır Ağa'nın Çalgıları: Tefhîmü'l-Makâmât'ın Resimlerini Okuma Denemesi" makalesinde Tefhîmü'l-Makâmât'ta yer alan dönemin çalgılarının resimleri, detayları, Avrupa'daki örnekleriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmaktadır. "Saray" tarafından gelen istek üzerine kaleme alınma olasılığının yüksek olduğu bu eserde, Osmanlı sarayına getirilen bu çalgılara dair resimli anlatımla oldukça detaylı bilgiler verilmektedir.

Eserin üçüncü bölümü "Kütüphaneler ve Kitaplar" başlığını taşımaktadır. 7 makalenin yer aldığı bu kısım, İsmail E. Erünsal'ın, "I. Mahmud Devri Kütüphaneleri" makalesi ile başlamaktadır. Erünsal, İstanbul ve İstanbul dışında yaptırılan kütüphanelerin sayı ve niteliği bakımından bu dönemi, Osmanlı kütüphaneleri ve kütüphaneciliği için altın çağ olarak tanımlamaktadır. Bunda, I. Mahmud'un kitaba duyduğu merakın etkisi büyüktür. Bu merak sayesinde Sultan Mahmud, İstanbul'da Ayasofya, Fatih ve Süleymaniye Camileri ile

Galatasaray Kütüphanelerini kurmuş, Fatih döneminde kurulan Topkapı Saray Kütüphanesini zenginleştirmiştir. Dârüssaâde Ağası Hacı Beşîr Ağa'nın İstanbul, Medine ve Zîştovi'de kurduğu kütüphaneler dışında I. Mahmud döneminin diğer devlet ricali de bu dönemin ruhuna uygun olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı şehirlerinde (İzmir, Erzurum, Amasya, Aydın, Urfa, Girit, Filibe, Yozgat vd.) çok sayıda kütüphanenin kurulmasına vesile olmuşlardır.

İsmail Erünsal'ın ele aldığı I. Mahmud dönemi kurulan kütüphanelerden biri olan Ayasofya Kütüphanesi'ni Yoichi Takamatsu, "I. Mahmud Döneminde Ayasofya Kütüphanesi ve Koleksiyonu" başlıklı makalesi ile ele almaktadır. Kütüphanenin yazma kataloglarını ve kitaplara düşülen notları inceleyen Takamatsu, makalede, kütüphanedeki eserlerin türlerine, bu türler içindeki önemli eserlere, eserlerin kimler tarafından kütüphaneye vakfedildiğine (padişah mühürleri arasında I. Mahmud'dan sonra en çok rastlanılan hükümdar II. Bâyezid'dir) ve eserlerin dillerine dair bilgilerin yanı sıra makalenin son kısmında, eserlerin konularına göre sayılarını içeren bir tablo ile kütüphane kataloğunun mukaddimelerine yer vermektedir. Ayasofya ile ilgili diğer makale ise Filiz Yenişehirlioğlu'nun "Geleneğin Devamı: Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi Çini Süsleme Programı" adlı çalışmasıdır. Çoğunlukla İznik çinilerinden oluşan kütüphane süslemeleri Yenişehirlioğlu'nun fotoğraf çekimleri ile kütüphanenin bölümlerine göre tasnif edilip ele alınmıştır. Kütüphanede devrin en kaliteli çinilerinin kullanıldığı ve bu sayede okuyucunun değerli kitaplarla buluştuğu bu mekânın görsel estetik açıdan da okuyucuda iz bırakması amaçlanmıştır.

Kitapların en önemli öğelerinden olan cilt ve tezhip ekseninde ilerleyen Zeren Tanındı'nın "Kitap Sanatında Gelenek ve Yenilik: I. Mahmud Dönemi" makalesinde aynı zamanda hattat olan I. Mahmud'un murakkaları, laleye olan düşkünlüğünün kendisine takdim edilmiş eserlere yansımaları, dönemin nakkaşlarının eserleri (Levnî, Nakkaş İbrahim ve Abdullah Buhari), sanatlı kitaplardaki portreler (Rafael Manas'ın portreleri), dua kitaplarında yer alan tezhipler ile Mekke ve Medine tasvirleri, özellikle Kur'an-ı Kerim'lerdeki tezhipler ve cilt tasarımları örnekleri ile anlatılmaktadır.

Elaine Wright ve Elizabeth Omidvaran'ın "An Album for Mahmud I in the Chester Beatty Library" adlı çalışmalarında Dublin, Chester Beatty Kütüphanesinde yer alan ve I. Mahmud için hazırlanan albüm, içindeki tasvirler, hatlar ve tezhipler bağlamında ele alınmaktadır. Albümde Mekke, Medine, Kudüs ile Selimiye Camii'nin minyatürleri yer almaktadır. Makalenin sonunda albümdeki tüm tasvirler metin transkripsiyonu ile birlikte verilmektedir.

İrvin Cemil Schick, "I. Mahmud Döneminde Hat Sanatı" adlı makalesinde kitabeler ve eserlerden yola çıkarak I. Mahmud döneminin talik, sülüs ve nesih hatları ile yazılmış eserlerini, hattatları ve görselleriyle birlikte ele almaktadır. Talik hattı hususunda Kâtibzâde Mehmed Refî' ile Veliyyüddin Efendi'nin eserlerine daha detaylı bakan İrvin Cemil Schick, dönemin sülüs ve nesih hattatlarını ise Hafız Osman ekolünden gelenler ve gelmeyenler şeklinde iki kapsamda ele almakta ancak bu dönemin nitelik bakımından diğer dönemlere göre bir farklılığı olmadığını vurgulamaktadır.

Eserin hem birinci cildinin hem de üçüncü kısmın son makalesi ise Orlin Sabev'in "I. Mahmud Döneminde Müteferrika Matbaası" adlı çalışmasıdır. İbrahim Müteferrika'nın çalışmalarının I. Mahmud döneminde de teşvik edildiği hatta matbaaya kağıt temini için Yalova'da kağıt imalathanesi kurulduğunu belirten Sabev, kitap basımındaki teknik gelişmeleri ise matbaada 1732 yılında basılan *Usûlü'l-Hikem fî Nizami'l-Ümem* adlı siyasetnâme üzerinden ele almaktadır.

İkinci cilt ve eserin dördüncü bölümü "Mimarî Dönüşümler" ile başlamaktadır. Ünver Rüstem, "İmparatorlukta Yenilenme, Mimarîde Çağdaşlık: I. Mahmûd ve Osmanlı Baroku" makalesinde tıpkı diğer makalelerde de ifade edildiği üzere I. Mahmud'un sanatı ve sanat ehlini himaye etmesine vurgu yaparak bu dönemde payitaht İstanbul'da inşa edilen yapılardaki mimarî yeniliği, 1748 yılında inşasına başlanan ve Osmanlı barokunun anıtsal atılımı olarak tarif edilen ve uzun yılların ardından padişah adına yapılan külliye olma niteliğini taşıyan Nuruosmaniye Camii (Mahmûd'un câmî-i şerîf-i nev-tarz-ı latîf'i) ve külliyesi (medrese, kütüphane, imaret, türbe ve çeşmeler) başta olmak üzere devrin diğer mimari yapıları (Tophane Çeşmesi, Cağaloğlu Hamamı, Mehmed Emin Ağa Sebili vd.) üzerinden ele almakta, bu etkinin sonraki padişahlar döneminde devam ettiğini belirtmektedir. Sultan Mahmud'un Nuruosmaniye Camii'nin tamamlanmasından bir yıl önce ölmesi, kendisinden sonra padişah olan kardeşi III. Osman'ın bu camiye Nûr-ı Osmanî ismini koyup camiye şahsına mal etme girişiminin devrin tarihçileri tarafından pek itibar görmediği bununla birlikte I. Mahmud dönemi yeni mimari tarzın ve payitahtı ihya etmenin sonraki padişahlar devrinde devam edildiği vurgusu da makalenin önemli noktalarından biridir.

Bu noktada Ünver Rüstem'in de ifade ettiği üzere isyanların da bir sebebi olan payitahtın ihmal edildiği algısının III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinde yapılan inşai faaliyetlerle kırıldığı ancak bunun sadece İstanbul ile sınırlı olmadığı imparatorluk geneline yayıldığı M. Baha Tanman'ın "I. Mahmûd Dönemi Mimarîsinde Payitaht-Eyalet İlişkileri" makalesinde Mısır'dan Balkanlara, örnekleri ile belirtilmektedir. Külliyeler, camiler, medreseler tekkeler, mezar yapıları, kütüphaneler, şadırvanlar, çeşmeler, hamamlar, han ve kervansaraylar, imaretler, saraylar ve konutlardaki mimari dönüşüm ve barok etkisi hem mimari yapılar hem de süslemeler üzerinden Tanman'ın kendi fotoğraf arşivinin de olduğu görseller ile birlikte gravürler üzerinden ele alınmaktadır.

Eserin son makalesi Alexander Wielemaker'ın kaleminden çıkan "The Taksim Water Network: Renegotiation of Authority and Dynastic Legitimacy" başlıklı yazıdır. Wielemaker, Sultan I. Mahmud'un saltanatının ilk yıllarında açılışı yapılan Taksim Suyolları projesini hanedanın meşruiyeti ve isyan sonrası tahta geçen Sultanın otoritesi ile suyolu çevresine sebil ve çeşme yapımıyla bu meşruiyete destek veren başta Saliha Valide Sultan olmak üzere I. Mahmud devrin devlet adamları ve seçkinleri bağlamında ele almaktadır. Makalenin son kısmında Taksim Suyolları ile bu suyolları üzerine çeşme ve sebil inşa edenler sosyal ağ kuramı çerçevesinde gösterilmiştir. Hayır işleri ile bilinen Babüssaade ağası Hacı Beşir

Ağa'nın ilk sıralarda yer aldığı çeşme (mimari açıdan şaheser niteliğinde yapılar) banilerinin verildiği network listesinde isyan sonrası padişahın ve sarayın otoritesine destek veren devrin seçkinleri yer almaktadır.

Eserin son kısımları ise eklere ayrılmıştır. Melih Kayar “I. Mahmûd Dönemi Kronolojisi: 2 Ekim 1730-14 Aralık 1754 (19 Rebülevvel 1143-28 Safer 1168)” başlığı ile dönemin olaylarını birincil kaynaklara bağlı olarak yıllara göre tasnif edip gün, ay ve yıl belirterek aktarmakta, Hatice Aynur, “I. Mahmûd Döneminde Kaleme Alınan Eserlerin Açıklamalı Kronolojik Dökümü” çalışması ile eserlerin telif tarihi, eser adı, yazar adı ve eser konusu ekseninde bilgiler vermektedir. Eserin ekler kısmında yer alan bu iki çalışmanın gri renkte sayfalara basılıp ayrıştırılmıştır. Ekler kısmında son olarak Hatice Aynur ve Fatma M. Şen tarafından yazılan “Sultan I. Mahmûd’un Cülûsuna (1143/1730) Yazılmış Şiirler II: Döküm” çalışmasında şairi bilinen veya mefhum olan 103 şiir (manzume) yer almaktadır.

Eserin seçme bibliyografyasında makalelerde doğrudan alıntı ve atıf yapılan kaynaklara yer verilmiştir. İki cilt özel kutu ve en önemlisi renkli baskı, resimler, minyatürler, gravürler ve özel fotoğraflarla okuyucuya oldukça zengin bir içerik sunan kitap, fiziki özellikleri ve baskısı açısından da bir takdiri hak ediyor.

Carmen Uriarte, *Las Relaciones Hispano-Turcas durante la Guerra Civil Española 1936-1939*, Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores Centro de Documentación y Publicaciones, 1995, 207 Sayfa, ISBN-10: 8487661491.

Berksan GÜLSOY¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Berksan Gülsoy (Doktora Öğrencisi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü/Cumhuriyet Tarihi, İstanbul, Türkiye.
E-posta: gulsoyberksan@gmail.com ORCID: 0000-0001-6101-4770

Başvuru/Submitted: 10.02.2021 • Kabul/Accepted: 17.02.2021 • Online Yayın/Published Online: 02.04.2021

Atıf/Citation: Gülsoy, Berksan. "Las Relaciones Hispano-Turcas durante la Guerra Civil Española 1936-1939, adli eserin tanıtımı. *Türkiyat Mecmuası- Journal of Turkology* 31, 1 (2021): 487-490. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.900000>

1923 yılı sonrası Türk-İspanyol ilişkileri hakkında İspanya’da araştırma yapanların sayısı oldukça azdır. Yapılan sayılı çalışmalardan bir tanesi Dr. Carmen Uriarte’ye aittir. Carmen Uriarte, İspanya’nın Bilbao Şehri’nde doğmuştur. Doktora çalışmasını Universidad del País Vasco’da (Bask Bölgesi Üniversitesi) yapmıştır. Doktora çalışması olarak *Las Relaciones Hispano-Turcas Durante La Guerra Civil Española: 1936-1939 (İspanya İç Savaşı Sırasında Türk-İspanyol İlişkileri:1936-1939)* başlıklı bir çalışma yapmıştır. 1989 yılında çalışmasını tamamlamıştır. Doktora tez danışmanı da Víctor Morales Lezcano’dur. Victor Morales’in de Türkiye hakkında bazı makaleleri vardır. İspanya Dışişleri Bakanlığı, 1995 yılında Carmen Uriarte’nin doktora tezini kitap olarak yayımlamıştır. Carmen Uriarte, 20 yıldan fazla Türkiye’de bulunmuştur. Ankara Üniversitesinde İspanyol dili ve kültürü hakkında dersler vermiştir. Bilbao’ya döndükten sonra Universidad del País Vasco’da Türk dili ve kültürüne yönelik dersler okutmuştur. 2009 yılından itibaren Türkiye’nin Bilbao’daki Fahri Konsolosu olarak görev yapmaktadır.

Carmen Uriarte tarafından kaleme alınan *Las Relaciones Hispano-Turcas Durante La Guerra Civil Española: 1936-1939* (İspanya İç Savaşı Sırasında Türk-İspanyol İlişkileri: 1936-1939) isimli eser Türk-İspanyol ilişkilerini yansıtması açısından önemli bir çalışmadır. Türkçe ve İspanyolca kaynakların kullanılmış olması eserin kaynak değerini yükseltmektedir. Yapılan çalışma, bir tanıtım yazısı, bir ön söz, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin sonunda kaynakça ve ekler bulunmaktadır. Tanıtım yazısını Ramón Villanueva Echeverría (1984-1990 yılları arasında İspanya'nın Ankara Büyükelçisi), ön sözü Uriarte'nin doktora tez danışmanı Víctor Morales Lezcano yazmıştır.

İlk bölümde (s. 1-17), Türkiye'nin coğrafi konumu, Türklerin Anadolu'ya gelişi, Osmanlı Devleti'nin yaşadığı tarihî süreç ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması gibi konular üzerinde durulmuştur. Türkiye'nin 90'lı yıllarda sahip olduğu siyasi sistem ve partiler ilk bölümde anlatılmıştır (s. 15-16). Aslında bu bölüm Türkiye tarihinin kısa bir sunumu olarak değerlendirilebilir. İkinci bölümde (s. 19-32), genel olarak Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi basını hakkında bilgi verilmiştir. Uriarte, İspanya İç Savaşı sırasında Türk-İspanyol ilişkilerini anlatırken dönemin Türk basınından yararlanmıştır. Bu nedenle ikinci bölümde Osmanlı döneminden başlayarak Cumhuriyet dönemine kadar Türk basınına gelişiminden bahsetmiştir. Osmanlı döneminde faaliyet gösteren basını anlattıktan sonra bölümün sonuna doğru Cumhuriyet Rejimi'nin doğuşundan bahsetmiş ve bu rejimi destekleyen basını anlatmıştır. 1923-1940 arası faaliyet gösteren günlük yayın yapan ya da günlük yayın yapmayan resmî, özel gazete ve dergilerin istatistiksel bilgilerini de vermiştir (s. 28-29).

Üçüncü bölümde (s. 33-49), yazar çeşitli diplomatik görevlilerle yaptığı mülakatları anlatmıştır. Onlardan elde ettiği bilgilere göre İspanya İç Savaşı'nda Türk bakışını anlamaya çalışmıştır. Madrid'deki Türk Büyükelçiliğinde kavaslık görevi yapmış olan Mustafa Topaloğlu ile bir röportaj yapmıştır. Topaloğlu, savaş sırasında 700 tane mültecinin Zurbano Sokağı'nda bulunan Türk Büyükelçiliğine sığındığını söylemiştir. Mülteciler, 250 kişilik kapasitesi olan Karadeniz isimli vapur ile İtalya üzerinden Türkiye'ye gönderilmek istenmiştir. Gemi İtalya'ya vardığında mülteciler Türkiye'ye devam etmek istememişler ve bir İtalyan teknesiyle İtalya'yı terk ederek Cadiz'e gitmişlerdir (s. 40-41). Mülteciler konusunda Türkiye bu şekilde bir yardımda bulunmuştur. Uriarte, Madrid Büyükelçiliği yapmış olan Zeki Kuneralp ile de bir röportaj yapmıştır. Kuneralp, İspanya'daki Cumhuriyet Hükümeti'ne Türkiye'nin fazla sempati beslemediğini, İspanya İç Savaşı sırasında ilişkilerin değiştiğini ve tarafsız bir politika izlendiğini belirtmiştir. Türkiye'den savaşa katılan çok fazla gönüllü olmadığını, Tan Gazetesi'nden Zekeriya ve Sabiha Sertel'in Cumhuriyetçileri, Cumhuriyet Gazetesi'nden Fevzi Togay'ın Falanjistleri desteklediğini anlatmıştır. Savaş sonrasında Türkiye'nin Franco Rejimi'yle ilişkiler kurduğunu da ifade etmiştir (s. 44-45). Uriarte, Topaloğlu ve Kuneralp dışında Ankara'daki İspanya Büyükelçiliğinde görevli Ercole Michellini, Cumhuriyet Gazetesi'nin sahibi Yunus Nadi Abaloğlu'nun oğlu Nadir Nadi Abaloğlu, İstanbul'daki Hahamlığın protokol şefi Haim Kohen ve Portekiz İstanbul Fahri

Konsolosu Jacques José Abravanel ile de görüşmeler yapmıştır (s. 41-48). Bu isimlerin temel özelliği İspanya İç Savaşı sırasında Türkiye’de bulunmalarıdır. Yazar, onların perspektifinden Türkiye’nin savaşa karşı tutumunu yansıtmak istemiştir.

Kitabın en kapsamlı bölümü dördüncü bölümdür (s. 51-152). Yazar dördüncü bölümü iki parça hâlinde kaleme almıştır. Türk Dışişleri Bakanlığı Arşivi’nin açık olmasına karşın düzenlenmeye ihtiyacı bulunduğunu söyleyen Uriarte, Türk basınına kullanarak Türk Hükümeti’nin görüşlerini yansıtmak istemiştir. Bu bağlamda Ulus Gazetesi’ni kullanmıştır. Çünkü Ulus Gazetesi, İspanya İç Savaşı sırasında tek parti iktidarının yayın organı gibi hareket etmiştir. Uriarte, Ulus dışında İstanbul ve Ankara’da yayın yapan bazı gazetelerden de yararlanmıştır (s. 51). Bu gazeteler şunlardır: Türk Dili, Yeni Asır, Açık Söz, Akşam, Beyoğlu, Cumhuriyet, Haber, İstanbul, Kurun, Vakit, Son Posta, Son Telgraf, Tan, Yeni Sabah.

17 Temmuz 1936 tarihinde İspanya’da başlayan askerî ayaklanmadan sonra Türk basını gün gün yaşanan gelişmeleri aktarmıştır. Uriarte, gazetelerde çıkan haberleri kronolojik bir şekilde kitabında anlatmıştır. Bu haberlerden bir tanesi 5 Ağustos 1936 yılında Ahmet Emin Yalman tarafından yazılmıştır. “Yeni Hasta Adam” başlığında yazısı çıkmıştır. Yalman, bu ifadeyi kullanarak İspanya’nın küçük düşürülmesinin amaçlanmadığını ancak yıllardır kargaşa ortamında yaşayan bir ülkeye hasta adam gözüyle bakılması gerektiğini ifade etmiştir (s. 61). 1937 yılının Ekim ayından itibaren savaş Falanjistlerin lehinde ilerlemektedir ve Türk Hükümeti politikasını buna göre belirlemiştir (s. 115). 1 Mart 1938 tarihinden itibaren Türk Hükümeti, Falanjist Burgos Hükümeti’ni fiilen tanımıştır. Gazetelerde bu durum yorumsuz verilmiştir (s. 123-127).

İspanya İç Savaşı süresince Türkiye tarafsız kalmayı amaçlamıştır. Uriarte, Türkiye’nin tarafsızlık politikasını başarıyla yürüttüğünü belirtmiştir. İsmet İnönü Cumhurbaşkanı olduktan sonra Türk dış politikasında ufak değişiklikler yaşanmıştır. Burgos Hükümeti’ne Türkiye tarafından uçak satıldığı iddia edilmiş ancak olay daha sonra kapanmıştır. Çünkü Türk Hükümeti’nde üst düzey görev yapan hiç kimse olaya karışmamıştır. İspanya İç Savaşı bittikten sonra Türkiye, Avrupa’da gelişmelerin nasıl devam edeceğini izlemiştir. İtalya’nın, İspanya’dan birliklerini çekmeyerek İngiltere ile yaptığı antlaşmaya uymayacağını ve bunun sonucunda İtalya’nın İngiltere ve Fransa ile karşı karşıya geleceğini Türkiye öngörmüştür. Türk basınının genelinde şöyle bir düşünce hâkimdir: Savaş sonrası İspanya’nın ülkeyi yeniden düzenlemek için İngiltere ve Fransa’nın yardımına muhtaç kalacağını, dolayısıyla İspanya’nın Avrupa için bir problem yaratmayacağı düşünülmüştür. Cumhuriyetçileri destekleyen Tan ve Haber gazeteleri dışında basının geneli Franco’yu İspanya’nın yeni temsilcisi olarak görmüştür. Ulus Gazetesi’ne göre Franco faşist değil gelenekçidir. Türk basını, İspanya İç Savaşı’ndan en karlı çıkan ülke olarak Almanya’yı görmüştür. Çünkü İtalya’nın savaş boyunca yaptığı yardımlardan dolayı gücü azalmış ve Orta Avrupa’daki gücünü Almanlar lehine kaybetmiştir. Bu durum İtalya’nın ekonomik gücünü kaybetmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Almanya, İtalya karşısında güç kazanmıştır (s. 151-152).

Uriarte kitabın son bölümünde (s. 153-182), Türkiye-İspanya ilişkilerini diplomatik açıdan ele almıştır. Archivo Embajada de España en Ankara (İspanya'nın Ankara Büyükelçiliği Arşivi) ve Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (İspanya Dışişleri Bakanlığı Arşivi) arşivlerden elde ettiği malzemeleri yazar son bölümde kullanmıştır. Bu belgelerden yazarın ulaştığı bilgiler şunlardır:

1. Türk Hükümeti İspanya İç Savaşı sırasında tarafsız bir politika izlemiştir.
2. Franco Hükümeti'nin savaşı kazanmaya yakın olduğu anlaşıldığında, Türk Hükümeti fiilen Franco Hükümeti'ni tanımıştır. Yazar bu durumu, II. Dünya Savaşı sırasında Türk Hükümeti'nin izlediği politikaya benzetmektedir. II. Dünya Savaşı'nın bitmesine az bir süre kala Türkiye, Almanya'ya savaş ilan etmiştir. Bu kâğıt üzerinde yapılan bir eylemdi. İspanya İç Savaşı boyunca Türkiye hem Cumhuriyetçilerle hem de Franco destekçileriyle ilişkisini sürdürmüştür. Savaşın sonucu belli olmaya başladığında, Türkiye pozisyonunu ona göre almıştır. Atatürk'ün ölümünden sonra İsmet İnönü de büyük oranda Atatürk dönemine benzer bir dış politika izlemiştir. Tarafsızlık politikası hem İspanya İç Savaşı'nın hem de II. Dünya Savaşı'nın temel dış politikası olmuştur.
3. 28 Şubat-1 Mart 1938 tarihinden sonra Türkiye, Franco Hükümeti'ni fiilen tanımıştır. Bunun nedeni, Francocu Hükümet'in İspanyol topraklarının yarısını yönetmesiydi. Cumhuriyetçi Hükümet'in artan düzensiz davranışları da bu kararın alınmasında etkilidir (s. 180-181; 186).

Sonuç olarak yazar, İspanya İç Savaşı'nın ilk yıllarında (1936-1937) ve savaşın sonuna doğru Türk toplumunun savaşa gösterdiği ilginin en üst seviyede olduğunu ancak gösterilen ilginin çok az incelendiğini belirtmiştir. Eserin kaynakçası değerlendirildiğinde İspanyol arşivlerinin ve Türk basınının kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kaynak değerinin kıymeti artmaktadır. 20. yüzyıldaki Türk-İspanyol ilişkilerini anlatan eser sayısı oldukça azdır. Dolayısıyla Carmen Uriarte'nin kaleme aldığı bu eser, modern dönem Türk-İspanyol ilişkilerini çalışacaklar için yol gösterici niteliktedir.

TANIM

Türkiyat Mecmuası – Journal of Turkology, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan uluslararası bilimsel bir dergidir. 1925 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe ya da İngilizce olmalıdır.

AMAÇ VE KAPSAM

Türkiyat Mecmuası– Journal of Turkology, uluslararası yayın standartlarına uygun yüksek kalitede makaleler yayınlayarak bilimsel bilginin yayılmasına katkıda bulunmayı ve Türkoloji alanında bilim camiasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Türkiyat Mecmuası – Journal of Turkology, Türk Dili, Türk Edebiyatı, Türk Tarihi, Türk Sanatı ve genel olarak Türk Kültürü sahasında yapılmış bilimsel çalışmaları yayımlar.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez. Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

- **Yazılar soyadına göre harf sırasıyla dergide yer alır.**

TELİF HAKKINDA

Yazarlar Türkiyat Mecmuası– Journal of Turkology dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

AÇIK ERIŞİM İLKESİ

Türkiyat Mecmuası– Journal of Turkology'nin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

Türkiyat Mecmuası– Journal of Turkology'nin makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yayın Etiği ve İlkeler

Türkiyat Mecmuası– Journal of Turkology, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Türkiyat Mecmuası– Journal of Turkology araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluştaki gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifte bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli

izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını **Telif Hakkı Anlaşması Formunda** imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyorsa ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI

Dil

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/iuturkiyat> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Yazılar **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın / yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).

Giriş bölümünden önce 150-250 kelimelik çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz ile 600-800 kelimelik İngilizce geniş özet yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır. Makale İngilizce ise İngilizce genişletilmiş özet istenmez.

Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.

Makale Türleri:

Araştırma Makaleleri: Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur.

Öz: Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve çalışmanın amacı, yöntemi, ana bulguları ve sonuçlarını ifade etmelidir.

Giriş: Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

Yöntem: Yöntem bölümünde, veri kaynakları, çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

Bulgular: Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

Tartışma: Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

Sonuçlar: Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen nitelsiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler: Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir. Metin içinde kullanılan fotoğraf, plân, harita vb. materyallerin ".jpg / .tiff" uzantılı kayıtları gönderilecek dokümanlara eklenmelidir. Bu tür belgelerin baskı tekniğine uygun çözünürlükte (en az 300 piksel) ve sayfa alanını aşmayacak büyüklükte olmasına dikkat etmeli, ayrıca birden fazla olması hâlinde numaralandırılmalı ve başlık eklenmelidir. (Resim 1; Harita 1; Tablo, Figür 1, vb.). Metin için parantezle atıfta bulunulan resim, harita veya diğer ekler makalenin sonuna eklenmelidir.

Derleme: Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansıtmış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

Referanslar derginin benimsediği Chicago Style of Manual stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

Kurallar dâhilinde dergimize yayınlanmak üzere gönderilen çalışmaların her türlü sorumluluğu yazar/ yazarlarına aittir.

Kaynaklar

Referans Stili ve Formatı

Türkiyat Mecmuası – Journal of Turkology Chicago Style of Manual 16. Edisyonunu kullanır.

Dergiye katkıda bulunacak yazarların, aşağıdaki örneklerle dayanarak dipnotları düzenlemeleri ve kaynakça oluşturmaları rica olunur. Bu örnekler, yazarlara kolaylık sağlamak amacıyla, Chicago Style of Manual kılavuzundan (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html) ilavelerle derlenmiştir. Dipnot-kaynakça yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi ve çok sayıda örnek Chicago Manual of Style'in 16. baskısının 14. ve 15. bölümlerinde yer almaktadır.

Örnekler:

İD ilk dipnot, **SD** sonraki/kısa dipnotlar, **K** kaynakça

Kitap, tek, iki ve üç yazarlı

Dört ve daha fazla yazar için Kaynakça'da bütün yazarlar belirtilir, dipnotlarda yalnızca birinci yazar belirtilip ardına "ve diğerleri" anlamında "vd." yazılır.

İD Laurie Bauer, *A Glossary of Morphology* (Edinburg: Edinburg University Press, 2004), 55.

SD Bauer, *A Glossary of Morphology*, 55.

K Bauer, Laurie. *A Glossary of Morphology*. Edinburg: Edinburg University Press, 2004.

İD Mustafa Özkan ve Veysel Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2008), 90.

SD Özkan ve Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 90.

K Özkan, Mustafa ve Veysel Sevinçli. *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008.

İD Abdurrahman Özkan, Mustafa Toker ve Ufuk Deniz Aşçı, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi* (Konya: Palet Yayınları, Konya, 2016), 78.

SD Özkan, Toker, Aşçı, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 25.

K Özkan, Abdurrahman, Mustafa Toker ve Ufuk Deniz Aşçı. *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. Konya: Palet Yayınları, 2016.

KİTAP, yazara ek olarak çevirmen veya hazırlayan varsa

Hazırlayan varsa, dipnotta "çev." yerine "haz."; kaynakçada "Çeviren" yerine "Hazırlayan" kullanılır.

İD Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 45.

SD Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, 45.

K Golden, Peter B. *Türk Halkları Tarihine Giriş*. Çeviren Osman Karatay. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

KİTAP, çok ciltli

İD A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 2: 100.

SD A. Zeki Velidi Togan *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 1: 90.

K Togan, A. Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*. 2 cilt. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.

Kitap içinde bölüm veya kitabın bir kısmı

İD Şinasi, Tekin, "Eski Türkçe", *Türk Dünyası El Kitabı, Dil-Kültür-Sanat* içinde, II (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2002), 69-119.

SD Tekin, "Eski Türkçe", 69-119.

K Tekin, Şinasi. "Eski Türkçe", *Türk Dünyası El Kitabı, Dil-Kültür-Sanat* içinde, II, 69-119. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2002.

Kitap içinde önsöz, sunuş, giriş ve benzeri kısımlar

İD İsmail Aka, *Timur ve Devleti* adlı kitabına önsöz (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017), 9.

SD Aka, önsöz, 9.

K Aka, İsmail. *Timur ve Devleti* adlı kitabına önsöz, 9. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.

Kitap, elektronik olarak yayımlanmış

Eğer kitap birden fazla formatta yayımlanmış ise, kullanılan formatı referans verilir. Online başvurulmuş kitaplar için URL verilir. İstenirse erişim tarihi eklenir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm başlığını veya başka bir sayı eklenebilir.

İD Emin Özdemir, *Türk ve Dünya Edebiyatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1980) Erişim 7 Eylül 2019, <http://kitaplar.ankara.edu.tr/detail.php?id=128>.

SD Özdemir, *Türk ve Dünya Edebiyatı*, 206.

K Özdemir, Emin. *Türk ve Dünya Edebiyatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1980. Erişim 7 Eylül 2019. <http://kitaplar.ankara.edu.tr/detail.php?id=847>.

Dergi makalesi, telif

İD Filiz Meltem Uçar Erdem, "Çağatay Türkçesi'nde Eski Türkçe'nin İzleri", *Turkish Studies* 6/1 (2011), 1827-1834.

SD Uçar Erdem, "Çağatay Türkçesi'nde Eski Türkçe'nin İzleri", 1827-1834.

K Uçar Erdem, Filiz Meltem. "Çağatay Türkçesi'nde Eski Türkçe'nin İzleri", *Turkish Studies* 6/1 (2011): 1827-1834.

Dergi makalesi, çeviri

İD A. K. Borovkov, "Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevai", çev. Rasime Uygun, *TDAY-Belleten*, (1954), 59-96.

SD Borovkov, "Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevai", 59-96.

K Borovkov, A. K. "Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevai", Çeviren Rasime Uygun. *TDAY-Belleten* (1954): 59-96.

Dergi makalesi, elektronik

Eğer DOI (Digital Object Identifier) numarası verilmiş ise eklenir. Eğer yoksa ve yayıncı veya bilim dalı gerekli kılıyor ise erişim tarihi eklenir.

İD Murat Yümlü, "Yarım Asra Ulaşan Basın Emeği Işığında Gazeteci Abidin Dâver", *Türkiyat Mecmuası* 29/1 (2019): 244, erişim 7 Eylül 2019, doi.org/10.18345/iuturkiyat.560284.

SD Yümlü, "Yarım Asra Ulaşan Basın Emeği Işığında Gazeteci Abidin Dâver", 244.

K Yümlü, Murat. "Yarım Asra Ulaşan Basın Emeği Işığında Gazeteci Abidin Dâver", *Türkiyat Mecmuası* 29/1 (2019): 249-299. Erişim 7 Eylül 2019. doi.org/10.18345/iuturkiyat.560284.

Gazete makalesi, baskı

İD Adnan Adivar, "Fikir Hareketleri ve Yabancı Diller," *Cumhuriyet*, 13 Ağustos 1948, 2.

SD Adivar, "Fikir Hareketleri," 2.

K Adivar, Adnan. "Fikir Hareketleri ve Yabancı Diller." *Cumhuriyet*, 13 Ağustos 1948.

Gazete haberi, elektronik

Gazete makale ve haberleri genellikle kaynakçaya alınmaz. Alındığı takdirde yukarıdaki gösterimler kullanılır. Makalenin veya haberin yazarı belli değilse referansa haber veya makalenin başlığı ile başlanır.

İD "Bugün, Dünyanın En Çekici Sayısı'Pi'nin Günü," *Cumhuriyet*, 14 Mart 2018, erişim 14 Mart 2018, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/teknoloji/50565/Bugun__dunyanin_en_cekici_sayisi__pi_nin_gunu.html.

SD "Bugün, Dünyanın En Çekici Sayısı'Pi'nin Günü."

K "Bugün, Dünyanın En Çekici Sayısı'Pi'nin Günü." *Cumhuriyet*, 14 Mart 2018. Erişim 14 Mart 2018. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/teknoloji/50565/Bugun__dunyanin_en_cekici_sayisi__pi_nin_gunu.html.

Kitap tanıtımı

İD Muhammed Doruk, "Derbendnâme", Gökçe Yükselen Peler'in *Derbendnâme* adlı eserinin tanıtımı, *Türkiyat Mecmuası*, 28/2 (2018), 333, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/597501

SD Doruk, "Derbendnâme", 334.

K Doruk, Muhammed. "Derbendnâme". Gökçe Yükselen Peler'in *Derbendnâme* adlı eserinin tanıtımı. *Türkiyat Mecmuası*, 28/2 (2018): 333-338. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/597501.

Tez

İD Emine Temel, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Nur ve Furkan Sureleri) (İnceleme-Dizin-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)* (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 90.

SD Temel, "Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Nur ve Furkan Sureleri) (İnceleme-Dizin-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)," 90.

K Temel, Emine. *"Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Nur ve Furkan Sureleri) (İnceleme-Dizin-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Ansiklopedi maddesi

İD Ahmet Temir, "Moğol (Veya Türk-Moğol) Hanlığı", *Türkler Ansiklopedisi*, c. 8, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 416-432.

SD Temir, "Moğol (Veya Türk-Moğol) Hanlığı", 416-432.

K Temir, Ahmet. "Moğol (Veya Türk-Moğol) Hanlığı". *Türkler Ansiklopedisi*. 8: 416-432. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Yayımlanmamış bildiri

İD Erdal İnönü ve Harun Doğan, "Türk Bilimcilerinin Adlarıyla Anılan Bazı Buluşlar" (Bilim Tarihi, Felsefesi ve Sosyolojisi Çalışma Grubu'nun II. Ulusal Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Assos, 18-20 Haziran 2004).

SD İnönü ve Doğan, "Türk Bilimcilerinin."

K İnönü, Erdal ve Harun Doğan. "Türk Bilimcilerinin Adlarıyla Anılan Bazı Buluşlar." Bilim Tarihi, Felsefesi ve Sosyolojisi Çalışma Grubu'nun II. Ulusal Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Assos, 18-20 Haziran 2004.

Yazma eser

İD Feyzi, Muhadarat-ı Feyzi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 48a.

SD Feyzi, Muhadarat-ı Feyzi, T6833, 51b.

K Feyzi, Muhadarat-ı Feyzi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 1a-70b.

İD Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 26a.

SD Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, Ayasofya 3682, 23b.

K Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 1a-311a, Kopyalanma tarihi 10 Rebiülevvel 1135 (19 Aralık 1722).

Arşiv belgesi

İD Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

SD BOA, C.AS. 71/3352.

K Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).

İD Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 3202-2=597-2-7.

SD TSMA, E. 3202-2=597-2-7.

K Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

Web sitesi

ID "Bilginin İzinde," Bilim Tarihi, erişim 14 Mart 2018, http://www.bilimtarihi.org/bilginin_izinde.html

SD "Bilginin İzinde."

K Bilim Tarihi. "Bilginin İzinde." Erişim 14 Mart 2018.

http://www.bilimtarihi.org/bilginin_izinde.html.

E-posta veya metin iletisi

Genellikle yalnızca dipnotlarda verilir. Kaynakçada yer alma zorunluluğu yoktur.

d Ahmet Temir, yazara e-posta iletisi, 16.10.2015.

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türünün belirtilmiş olduğu
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi varsa, bunun belirtildiği
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Referansların derginin benimsediği Chicago Style of Manual 16. edisyonuna uygun olarak düzenlendiği
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- [Telif Hakkı Anlaşması Formu](#)
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
 - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe, 150-250 kelime İngilizce öz ile 650-800 kelime İngilizce geniş özet.
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

DESCRIPTION

Journal of Turkology - Türkiye Mecmuası is the publication of Istanbul University Research Institute of Turkology. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in June and December. The journal was founded in 1925. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish or English.

AIM AND SCOPE

Journal of Turkology - Türkiye Mecmuası aims to contribute to the dissemination of scientific knowledge through publication of high quality articles in accordance with the international publishing standards and contribute to the scientific community in the field of turkology.

The journal publishes studies in the fields of Turkish Language, Turkish Literature, Turkish History, Turkish Art and Turkish Culture in general.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with Journal of Turkology - Türkiye Mecmuası retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

Open Access Statement

Journal of Turkology - Türkiye Mecmuası is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes,

users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in Journal of Turkology - Türkiyat Mecmuası are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Journal of Turkology - Türkiyat Mecmuası is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Turkology - Türkiyat Mecmuası adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the **Copyright Agreement Form**. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

MANUSCRIPT ORGANIZATION

Language

The language of the journal is both Turkish and English.

Manuscript Organization and Submission

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/iuturkiyat> and it must be accompanied by a TitlePage specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist). Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, **Copyright Agreement Form** that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Manuscripts should be prepared using the **Article Template**. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.
2. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 150-250 words both in English and in Turkish. An extended abstract in English between 600-800 words, summarizing the scope, the purpose, the results of the study and the methodology used is to be included following the abstracts. If the manuscript is in English, extended abstract is not required. Underneath the abstracts, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified in Turkish and in English.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.
5. **Article Types**

Research Article: Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics.

Abstract: The abstracts in English and in Turkish must be between 150- 250 words and state aim, method, result and conclusions of the study.

Introduction: This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. It should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

Methods: This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

Results: The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized..

Discussion: The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

Conclusions: Conclusions derived from the study should be stated.. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

Figures, Tables and Graphics: Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text. Figures, tables and graphics materials should be ".jpg, .tiff or .jpeg" format and they should be submitted with the article. These materials should be min. 300 pixels and they must not be bigger than page size. If there are visuals more than one, each one must be enumerated. (For Example, Picture 1, Map 1, Figure 1 etc.) The pictures, maps and other appendixes that are shown in bracket should be added at the end of the article.

Review Article: Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

6. References should be in accordance with Chicago Style of Manual 16th Edition.
7. Authors are responsible for all statements made in their work submitted to the Journal for publication.

References

Reference Style and Format

Journal of Turkology – Türkiyat Mecmuası complies with Chicago Style of Manual 16th Edition for referencing and quoting.

Authors who would send proposals to the journal are kindly invited to follow the examples given below when writing the footnotes and compiling the bibliography. These examples are borrowed from the Chicago Style of Manual (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html). A few more examples have also been added. Further information and numerous examples about the “notes and bibliography” system are available at the 14th and 15th chapters of the Chicago Manual of Style (16th edition).

Examples:

FF first footnote, **NF** next/short footnotes, **B** bibliography

Book, one, two or three authors

For four or more authors, each of them is cited in the bibliography, only the first author's name is cited in footnotes and “et al.” is added next to it, which stands for “and the others”.

FF Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century*, (Oxford: Clarendon Press, 1972), 55.

NF Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century*, 55.

B Gerard Clauson. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

FF A. Nazarov Bakhtiyar, Denis Sinor, *Essays on Uzbeks History, Culture and Language*, Research Institute for Inner Asian Studies, (Bloomington: Indiana University, 1993), 55.

NF Bakhtiyar ve Sinor, *Essays on Uzbeks History, Culture and Language*, 55.

B Bakhtiyar, A. Nazarov ve Denis Sinor. *Essays on Uzbeks History, Culture and Language*. Bloomington: Indiana University, 1993.

FF E.R. Tenişev, A.M. Şçerbak, D.M. Nasilov, V.M. Nadelyayev, *Drevnetyurkskiy Slovar*, XXXVIII, (Leningrad: Izdatel'stvo <<Nauka>>Leningradskoe Otdelenir, 1969), 60.

NF Tenişev, Şçerbak, Nasilov, Nadelyayev, *Drevnetyurkskiy Slovar*, 25.

B Tenişev, E.R., A.M. Şçerbak, D.M. Nasilov, V.M. Nadelyayev, *Drevnetyurkskiy Slovar*. XXXVIII. Leningrad: Izdatel'stvo <<Nauka>>Leningradskoe Otdelenir, 1969.

BOOK, if there is an editor/translator in addition to the author

If there is an editor, then one should cite it as “ed.” instead of “trans.” in footnotes; as for the bibliography “Edited by” instead of “Translated by”.

FF Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, trans. Osman Karatay, (America: Harrassowitz Verlag, 1992), 36.

NF Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, 36.

B Golden, Peter B. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Translated by Osman Karatay. America: Harrassowitz Verlag, 1992.

BOOK, voluminous

FF Robert Dankoff, James Kelley, *Mahmûd al-Kashgarî, Compendium of the Turkic Dialects-Dîwân Lugât at-Turk*, (Harvard: University Printing Office, 1985), 4: 100.

NF Robert Dankoff, James Kelley, *Mahmûd al-Kashgarî, Compendium of the Turkic Dialects-Dîwân Lugât at-Turk*, 1: 90.

B Dankoff, Robert, James Kelley, *Mahmûd al-Kashgarî, Compendium of the Turkic Dialects-Dîwân Lugât at-Turk*. 4 cilt. Harvard: University Printing Office, 1985.

A chapter/section in a book

FF Beatrice Forbes Manz, "Timur", *The Rise and Rule of Tamerlane*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 90-120.

NF Manz, "Timur", 90-120.

B Manz, Beatrice Forbes. "Timur", *The Rise and Rule of Tamerlane* içinde, 90-120. Cambridge: Cambridge University, 1989.

Preface, presentment, introduction and similar parts in a book

FF Maria Eva Subtelny, *Timurids in Transition*, Preface to the book titled *Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran* (Boston: Brill, Leiden ,2007), 5.

NF Subtelny, önsöz, 5.

B Subtelny, Maria Eva. *Timurids in Transition*, Preface to the book titled *Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, 5. Boston: Brill, Leiden, 2007.

BOOK, electronically published

If the book is published in multiple formats, the one that is used is cited. URL is given for the online books that are cited. The access date can be added on preference. If the page number is missing, either the title of chapter or another number can be added.

FF Peter Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples* (America: Harrassowitz Verlag, 1992), Accessed September 18, 2019.

https://www.researchgate.net/publication/281319978_An_Introduction_to_the_History_of_the_Turkic_Peoples

NF Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, 206.

B Golden, Peter. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. America: Harrassowitz Verlag, 1992. Accessed September 18, 2019. https://www.researchgate.net/publication/281319978_An_Introduction_to_the_History_of_the_Turkic_Peoples

Journal article, copyright

FF John E. Woods, "The Rise of Timürid Historiography", *Journal of Near Eastern Studies*, 46/2 (1987), 81-108.

NF Woods, "The Rise of Timürid Historiography", 81-108.

B Woods, John E. "The Rise of Timürid Historiography", *Journal of Near Eastern Studies*, 46/2 (1987), 81-108.

Journal article, translation

FF Michiko Kakutani. "Friendship Takes a Path That Diverges", by Zadie Smith, *Review of Swing Time*, New York Times, (2016), 69-90.

NF Kakutani, "Friendship Takes a Path That Diverges", 69-90.

B Kakutani, Michiko, "Friendship Takes a Path That Diverges", by Zadie Smith, *Review of Swing Time*. New York Times. 2016: 69-90.

Journal article, electronic

DOI (Digital Object Identifier) number should be cited if it was specified. If not, and if also the publisher or the research area requires it, the access date is cited.

FF Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality", *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

NF Keng, Lin, Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality", 1–34.

B Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality", *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

Newspaper article, published

FF Rebecca Mead, "The Prophet of Dystopia", *New Yorker*, April 17, 2017, 2.

NF Mead, "The Prophet of Dystopia", 2.

B Mead, Rebecca, "The Prophet of Dystopia", *New Yorker*, April 17, 2017.

Newspaper article/report, electronic

Newspaper articles or reports do not usually take place in bibliographies. Otherwise, the above citation forms are used. If the author of an article or report is not specified, then the citation should begin with the title of article/report.

FF "Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera." *New York Times*, March 8, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

NF "Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera."

B "Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera." *New York Times*, March 8, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

Book Review

FF Michiko Kakutani, "Friendship Takes a Path That Diverges.", *Review of Swing Time*, by Zadie Smith, *New York Times*, 7 (2016), 67.

NF Kakutani, "Friendship Takes a Path That Diverges.", 67.

B Kakutani, Michiko. 2016. "Friendship Takes a Path That Diverges." *Review of Swing Time*, by Zadie Smith. *New York Times*, November 7, 2016.

Thesis

FF Cynthia Lillian Rutz, "King Lear and Its Folktale Analogues". (PhD diss. University of Chicago. 2013), 90.

NF Rutz, "King Lear and Its Folktale Analogues", 90.

B Rutz, Cynthia Lillian. 2013. "King Lear and Its Folktale Analogues." PhD diss., University of Chicago.

Encyclopedia entry

FF Ahmet Temir, "Mongol (or Turko-Mongol) Khanate", *Encyclopedia of Turks*, v. 8, (Ankara: Yeni Türkiye Publications, 2002), 416-432.

NF Temir, Mongol (or Turko-Mongol) Khanate"; 416-432.

B Temir, Ahmet. "Mongol (or Turko-Mongol) Khanate". *Encyclopedia of Turks*. 8: 416-432. Ankara: Yeni Türkiye Publications, 2002.

Unpublished announcement

FF Erdal İnönü and Harun Doğan, "Some Discoveries that are Named After Turkish Scientists" (The announcement that was presented in the II. National Symposium of History of Science and Philosophy Work Group, Assos, 18-20th June 2004).

NF İnönü and Doğan, "Some Discoveries."

B İnönü, Erdal and Harun Doğan. "Some Discoveries that are Named After Turkish Scientists". The announcement that was presented in the II. National Symposium of History of Science and Philosophy Work Group, Assos, 18-20th June 2004.

Manuscript

FF Feyzi, Muhadarat-ı Feyzi, İstanbul, İstanbul University The Library of Rare Collection, T6833, 48a.

NF Feyzi, Muhadarat-ı Feyzi, T6833, 51b.

B Feyzi, Muhadarat-ı Feyzi, İstanbul, İstanbul University The Library of Rare Collection, T6833, 1a-70b.

FF Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Library, Ayasofya 3682, 26a.

NF Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, Ayasofya 3682, 23b.

B Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Library, Ayasofya 3682, 1a-311a, Copy date 10 Rebiülevvel 1135 (19th December 1722).

Archive document

FF The Ottoman Archives of the Prime Ministry (OAPM), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (April 07, 1797).

NF OAPM, C.AS. 71/3352.

B The Ottoman Archives of the Prime Ministry (OAPM). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (April 07, 1920).

FF Topkapı Palace Museum Archives (TPMA), E. 3202-2=597-2-7.

NF TPMA, E. 3202-2=597-2-7.

B Topkapı Palace Museum Archives (TPMA). E. 3202-2=597-2-7.

Website

FF Yale University. n.d. "About Yale: Yale Facts." Accessed May 1, 2017. <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

NF "About Yale: Yale Facts."

B Yale University. n.d. "About Yale: Yale Facts." Accessed May 1, 2017. <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

E-mail or text message

Usually they are only cited in footnotes. There is no requirement for giving any bibliographical reference.

Footnote: Robert Dankoff, E-mail message to the author, 16.10.2015.

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- Confirm that the category of the manuscript is specified.
- Confirm that "the paper is not under consideration for publication in another journal".
- Confirm that disclosure of any commercial or financial involvement is provided.
- Confirm that last control for fluent English was done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in with Chicago Style of Manual 16th Edition.
- Copyright Agreement Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
 - ✓ ORCIDs of all authors.
- Main Manuscript Document
 - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ Abstract (150-250 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Body text sections
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Turkology
Dergi Adı: Türkiyat Mecmuası

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

| | |
|---|--|
| Responsible/Corresponding Author <i>Sorumlu Yazar</i> | |
| Title of Manuscript <i>Makalenin Başlığı</i> | |
| Acceptance date <i>Kabul Tarihi</i> | |
| List of authors <i>Yazarların Listesi</i> | |

| Sıra No | Name - Surname <i>Adı-Soyadı</i> | E-mail <i>E-Posta</i> | Signature <i>İmza</i> | Date <i>Tarih</i> |
|---------|-------------------------------------|--------------------------|--------------------------|----------------------|
| 1 | | | | |
| 2 | | | | |
| 3 | | | | |
| 4 | | | | |
| 5 | | | | |

| |
|---|
| Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.) <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)</i> |
|---|

Responsible/Corresponding Author:

Sorumlu Yazar:

| | | |
|---------------------------------------|---------------------------|--|
| University/company/institution | <i>Çalıştığı kurum</i> | |
| Address | <i>Posta adresi</i> | |
| E-mail | <i>E-posta</i> | |
| Phone; mobile phone | <i>Telefon no; GSM no</i> | |

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.
I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıf bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeyen makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ' ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

| | | |
|---|-------------------------|---------------------|
| Responsible/Corresponding Author; <i>Sorumlu Yazar:</i> | Signature / İmza | Date / Tarih |
| | |/...../..... |