



ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

Turcology Research

*Formerly: Journal of Turkish Researches Institute
Official journal of Atatürk University Turkish Researches Institute*

Issue 73 • January 2022



EISSN 2822-2725
turcology.org

Turcology Research

CHIEF EDITOR / BAŞ EDITÖR

Yasin TOPALOĞLU

Department of History, Atatürk University,
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye*

EDITOR / EDITÖR

Murat KILIÇ

Department of History, Erzurum Technical
University, Faculty of Letters, Erzurum,
Turkey
*Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye*

EDITORIAL BOARD / YAYIN KURULU

Cengiz ALYILMAZ

Department of Turkish Language and Liter-
ature, Uludağ University, Faculty of Letters,
Bursa, Turkey
*Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa, Türkiye*

Gülhan ATNUR

Department of Turkish Folk Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters, Er-
zurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk
Halk Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Gürer GÜLSEVİN

Department of Turkish Language and
Dialects, Ege University, Faculty of Arts and
Sciences, İzmir, Turkey
*Ege Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Lehçeleri Bölümü, İzmir, Türkiye*

Hüseyin YURTTAŞ

Department of Turkish-Islamic Arts, Atatürk
University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk-İslam Sanatları Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Kürşad Çağrı BOZKIRLI

Department of Turkish Language Teaching,
Division of Social Sciences and Turkish Lan-
guage Teaching, Kafkas University, Faculty
of Education, Kars, Turkey
*Kafkas Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe
Öğretmenliği Bölümü, Sosyal Bilimler ve
Türkçe Öğretmenliği Anabilim Dalı, Kars,
Türkiye*

Luo XIN

Harvard Yenching Institute, Pekin University,
Pekin, China
*Pekin Üniversitesi, Harvard Yenching En-
stitüsü, Pekin, Çin*

Mehmet TEZCAN

Department of General Turkish History,
Uludağ University, Faculty of Letters, Bursa,
Turkey
*Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Genel Türk Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye*

Metin EKİCİ

Department of Turcic World Studies, Ege
University, Institute of Turcic World Studies,
İzmir, Turkey
*Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırma-
ları Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları
Bölümü, İzmir, Türkiye*

Muharrem DAŞDEMİR

Department of Turkish Language and Liter-
ature, Atatürk University, Faculty of Letters,
Erzurum Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Nurdin USEEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey
Manas University, Manas, Kyrgyzstan
*Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi,
Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan*

Paşa YAVUZARSLAN

Department of Turkish Language and
Literature, Atatürk University, Faculty of
Language, History and Geography, Ankara,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Ankara, Türkiye*

Selami KILIÇ

Department of History, Atatürk University,
Faculty of Art and Science, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Serhan ALKAN İSPİRLİ

Department of Turkish Language and Litera-
ture Education, Atatürk University, Faculty of
Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Tsend BATTULGA

National University of Mongolia, Ulaan-
baatar, Mangolia
*Moğolistan Halk Üniversitesi, Ulaanbaatar,
Moğolistan*

Yerden KAZHYBEK KAZHYBEK

Academy is Science of the USSR, Acade-
my of Science of the Kazakh SSR, Institute
of Linguistics named after A.Baitursynuly,
*International Turcology Center, Karagandy
State University, National Academy of Sci-
ences of the Republic of Kazakhstan
SSCB Bilim Akademisi, Kazak SSR
Bilim Akademisi, A. Baitursynuly Dilbilim
Enstitüsü, Uluslararası Teknoloji Merkezi,
Karagandı Devlet Üniversitesi, Kazakistan
Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Akademisi,
Kazakistan*



Founder

İbrahim KARA

General Manager

Ali ŞAHİN

Publishing Director

Gökhan ÇİMEN

Editor

Hira Gizem FİDAN

Publications Coordinators

Defne DOĞAN

Web Coordinator

Doğan ORUÇ

Finance Coordinator

Osman YALÇIN

Contact

Address: Büyükdere Caddesi, 105/9

34394 Şişli, İstanbul, Türkiye

Phone: +90 212 272 13 50

E-mail: info@cordus.com.tr

Web: www.cordus.com.tr

Turcology Research

ADVISORY BOARD / DANIŞMA KURULU

Ahmet Bican ERCİLASUN

Department of Turkish Language and Literature, Gazi University, Faculty of Art and Science, Ankara, Turkey
Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Adnan KÜÇÜKOĞLU

Department of Education and Training Programs, Atatürk University, Faculty of Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Eğitim ve Öğretim Programları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ahmet BURAN

Department of Turkish Language and Literature, Fırat University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Elazığ, Turkey
Fırat Üniversitesi, Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ, Türkiye

Ahmet GÜNŞEN

Department of Turkish Language and Literature, Trakya University, Faculty of Letters, Edirne, Turkey
Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Edirne, Türkiye

Ahmet TAŞAĞIL

Department of History, Yeditepe University, Faculty of Arts and Sciences, İstanbul, Turkey
Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

Ali Fuat ARICI

Department of Social Sciences and Turkish Education, Yıldız Technical University, Faculty of Education, İstanbul, Turkey
Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Anvarbek MOKEEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Manas, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Asiye Mevhibe COŞAR

Department of Turkish Language and Literature, Karadeniz Technical University, Faculty of Letters, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon, Türkiye

Ayşehan Deniz ABİK

Department of Turkish Language and Literature, Çukurova University, Faculty of Arts and Sciences, Adana, Turkey
Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Adana, Türkiye

Azzaya BADAM

National University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia
Moğolistan Halk Üniversitesi, Ulaanbaatar, Moğolistan

Bilal ÇAKICI

Department of Turkish Language and Literature, Ankara University, Faculty of Language, History and Geography, Ankara, Turkey
Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Bilgehan Atsız GÖKDAĞ

Department of Turkish Language and Literature, Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey
Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırıkkale, Türkiye

Celal DEMİR

Department of Turkish and Social Sciences Education, Afyon Kocatepe University, Faculty of Education, Afyon, Turkey
Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Afyon, Türkiye

Cumali ŞABANOV

Uzbekistan-Tashkent State University of Oriental Studies, Tashkent, Uzbekistan
Özbekistan-Taşkent Devlet Doğu Araştırmaları Üniversitesi, Taşkent, Özbekistan

Dilaver DÜZGÜN

Department of Turkish Language and Education, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ercüment YILDIRIM

Department of History, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Kahramanmaraş, Turkey
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Tarih Bölümü, Kahramanmaraş, Türkiye

Erdoğan ERBAY

Department of Turkish Language and Education, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ergin JABLE

Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina", Fakulteti i Filologjisë, Prishtinës, Maqedonia
Prishtine Üniversitesi "Hasan Prishtine", Filoloji Fakültesi, Prishtine, Makedonya

Fahri TEMİZYÜREK

Department of Turkish Education, Gazi University, Faculty of Education, Ankara, Turkey
Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara, Türkiye

Fatma BÖLÜKBAŞ KAYA

Department of Turkish Education, İstanbul University-Cerrahpaşa, Faculty of Hasan Ali Yücel Education, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Funda KARA

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA

Department of Turkish Language and Literature, Marmara University, Faculty of Art and Sciences, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Hacı Ömer KARPUZ

Department of Turkish Language and Literature, İstanbul Kültür University, Faculty of Art and Sciences, İstanbul, Turkey
İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Turcology Research

Haldun ÖZKAN

Department of Art History, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Hasan BAĞCI

Department of Turkish and Social Sciences Education, Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Education, Burdur, Turkey
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Burdur, Türkiye

Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL

Department of Turkish Language and Literature, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Ankara, Turkey
Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Hüseyin BAYDEMİR

Department of South-Eastern (Turkistan-Uyghur) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Güneydoğu (Türkistan-Uygur) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

İsa SULÇEVŞİ

Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina", Fakulteti i Filologjisë, Prishtinës, Maqedonia Prishtine Üniversitesi "Hasan Prishtine", Filoloji Fakültesi, Piriştine, Makedonya

Kayrat BELEK

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Manas, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Kâzım KÖKTEKİN

Department of Turkish Language and Literature, Ordu University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Ordu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Kerim GÜNDOĞDU

Department of Curriculum and Instruction, Adnan Menderes University, Faculty of Education, Aydın, Turkey
Adnan Menderes Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretim Bölümü, Aydın, Türkiye

Kubatbek TABALDIYEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Manas, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Kürşat YILDIRIM

Department of History, İstanbul University, Faculty of Letters, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

Mehmet TÖRENEK

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

L. Gürkan GÖKÇEK

Department of History, Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Turkey
Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Tarih Bölümü, Nevşehir, Türkiye

Muhsine BÖREKÇİ

Department of Social Sciences and Turkish Education, Atatürk University, Faculty of Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Munkhtulga RINCHINKHOROL

İzmir Katip Çelebi University, İzmir, Turkey
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Musa ÇİFÇİ

Department of Turkish and Social Sciences Education, Uşak University, Faculty of Education, Uşak, Turkey
Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Uşak, Türkiye

Mustafa ARGUNŞAH

Department of Turkish Language and Literature, Erciyes University, Faculty of Letters, Kayseri, Turkey
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kayseri, Türkiye

Mustafa ÖNER

Department of Modern Turkish Language, Ege University, Faculty of Letters, İzmir, Turkey
Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Modern Türk Dili Bölümü, İzmir, Türkiye

Napil BAZYLKHAH

KazakhstanExpert of International Turkish Academy
KazakistanUluslararası Türk Akademisi Uzmanı

Negizbek ŞABDANALİYEV <https://manas.edu.kg/tr/humanities/turcology/1532>

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Manas, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Nuran M. MUHAXHERİ

Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina", Fakulteti i Filologjisë, Prishtinës, Maqedonia Prishtine Üniversitesi "Hasan Prishtine", Filoloji Fakültesi, Piriştine, Makedonya

Nurettin DEMİR

Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Hacettepe University, Faculty of Letters, Ankara, Turkey
Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, Türkiye

Nurdin USEEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Manas, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Okay PEKŞEN

Department of History, Ondokuz Mayıs University, Samsun Turkey
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Tarih Bölümü, Samsun Türkiye

Osman EMİR

Department of History, Karadeniz Technical University, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Tarih Bölümü, Trabzon, Türkiye

Osman Gazi ÖZGÜDENLİ

Department of Turkish History, Marmara University, Institute of Turkic Studies, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, Türk Tarihi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Özay KARADAĞ

Department of Social Sciences and Turkish Education, Hacettepe University, Faculty of Education, Ankara, Turkey
Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara, Türkiye

Turcology Research

Peter ZIEME

Department of History and Cultural Studies, Almanyaya-Freie University, Institute of Ottoman Studies and Turcology, Berlin, Germany
Almanya-Freie Üniversitesi, Osmanlı Araştırmaları ve Türkoloji Enstitüsü, Tarih ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Berlin, Almanya

Rıdvan CANIM

Department of Old Turkish Literature, Trakya University, Faculty of Letters, Trakya, Turkey
Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Bölümü, Trakya, Türkiye

Rıfat KÜTÜK

Department of Social Sciences and Turkish Education, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Sedat ADIGÜZEL

Department of South-Western (Oghuz) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Güney-Batı (Oğuz) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Selami ECE

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Semra ALYILMAZ

Department of Turkish and Social Sciences Education, Uludağ University, Faculty of Education, Bursa, Turkey
Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Bursa, Türkiye

Suat UNGAN

Department of Turkish Education, Karadeniz Technical University, Faculty of Fatih Education, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Trabzon, Türkiye

Süleyman ÇIĞDEM

Department of History, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Süleyman EFENDİOĞLU

Department of North-Western (Kıpçak) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kuzey-Batı (Kıpçak) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Takashi OSAWA

Department of Foreign Studies, Osaka University, Osaka, Japan
Osaka Üniversitesi, Yabancı Çalışmalar Bölümü, Osaka, Japonya

Tazegül DEMİR ATALAY

Department of Turkish Education, Kafkas University, Dede Korkut Education Faculty, Kars, Turkey
Kafkas Üniversitesi, Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Kars, Türkiye

Vladimir V. TISHIN

Department of History and Culture of Central Asia, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ins.of Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies, Russia
Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Şubesi, Moğol, Budist ve Tibet Araştırmaları Enstitüsü, Orta Asya Tarihi ve Kültürü Bölümü, Rusya

Yavuz ASLAN

Department of History of Turkish Republic, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS / YABANCI DİL DANIŞMANLARI

Mehmet TAKKAÇ

Department of English Language Education, Atatürk University, Faculty of Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, İngiliz Dili Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Sinan DİNÇ

Department of South-Western (Oghuz) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Güney-Batı (Oğuz) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Turcology Research

AIMS AND SCOPE

Turcology Research is a scientific, open access, online-only periodical published in accordance with independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is official publication of the Atatürk University Institute of Research in Turcology and published triannually on January, May, and September. The publication languages of the journal are Turkish (and other Turkic language), English and Russian (or Cyrillic).

Turcology Research aims to contribute to the literature by publishing manuscripts at the highest scientific level in Turkish language. The journal publishes original articles, reviews, case reports, and letters to the editors that are prepared in accordance with ethical guidelines. The scope of the journal includes but limited to Turkish language, Turkish history, Turkish culture, Turkish literature, Turkish folklore, Turkish geography and Turkish art.

The target audience of the journal includes researchers and specialists who are interested or working in all fields of Turkish language.

Turcology Research is currently indexed in TUBITAK ULAKBIM TR Index, MIAR, MLA and Scilit.

The editorial and publication processes of the journal are shaped in accordance with the guidelines of the Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) and National Information Standards Organization (NISO). The journal is in conformity with the Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (doaj.org/bestpractice).

Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

Open Access Statement

Turcology Research is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <http://turcology.org>. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial (CC BY-NC) 4.0 International License which permits third parties to share and adapt the content for non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://turcology.org/>.

Editor in Chief: Yasin Topaloğlu

Address: Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk University, Graduate School of Turkish Research, Erzurum, Turkey

E-mail: tyasin@atauni.edu.tr

Publisher: AVES

Address: Büyükderece Cad., 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Turkey

Phone: +90 212 272 13 50

E-mail: info@cordus.com.tr

Webpage: www.cordus.com.tr

Turcology Research

AMAÇ VE KAPSAM

Turcology Research; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında olmak üzere yılda üç sayı olarak yayınlanmaktadır. Derginin yayın dilleri Türkçe (ve diğer Türk dilleri), İngilizce ve Rusça (veya Kiril).

Turcology Research, Türkçe dilinde en yüksek bilimsel düzeyde makaleler yayınlayarak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Dergi, etik kurallara uygun olarak hazırlanmış özgün makaleler, derlemeler, bakım raporları ve editörlere mektuplar yayınlar. Derginin kapsamı Türk dili, Türk tarihi, Türk kültürü, Türk edebiyatı, Türk folkloru, Türk coğrafyası ve Türk sanatını kapsamakla birlikte bunlarla sınırlı değildir.

Derginin hedef kitlesi, Türk Dünyasının her alanına ilgi duyan veya çalışan araştırmacı ve uzmanlardır. Turcology Research TUBITAK ULAKBIM TR Index, MIAR, MLA ve Scilit'te indekslenen uluslararası alan indeksli bir dergidir.

Derginin editöryel ve yayın süreçleri Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) ve National Information Standards Organization (NISO) kılavuzlarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. Turcology Research dergisinin editöryel ve yayın süreçleri, Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama (doaj.org/bestpractice) ilkelerine uygun olarak yürütülmektedir.

Sorumluluk Reddi

Dergide yayınlanan yazılarda ifade edilen ifadeler veya görüşler, editörlerin, yayın kurulunun ve/veya yayıncının görüşlerini değil, yazar(lar)ın görüşlerini yansıtır; editörler, yayın kurulu ve yayıncı bu tür materyaller için herhangi bir sorumluluk veya yükümlülük kabul etmemektedir.

Açık Erişim Bildirimi

Turcology Research yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://turcology.org/> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Turcology Research'ün içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari (CC BY-NC) 4.0 Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://turcology.org/> adresinden ulaşabilirsiniz.

Baş Editör: Yasin Topaloğlu

Adres: Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye / Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum, Türkiye

E-posta: tyasin@atauni.edu.tr

Yayıncı: AVES

Adres: Büyükdere Caddesi, 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Türkiye

Tel: +90 212 272 13 50

E-posta: info@cordus.com.tr

Web sayfası: www.cordus.com.tr

Turcology Research

İÇİNDEKİLER / CONTENTS


- 1 Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nde Çeyrek Asır: Kitapçıbaşı Süleyman Hasbî Efendi (1827-1909)
Quarter Century in the Yıldız Palace Library: The Chief Librarian Süleyman Hasbî Effendi (1827-1909)
Kasım HIZLI
- 10 Türk İslam Edebiyatının Önemli Eserlerinden Nâbî'nin Hayriyye'sine Kaynaklık Eden Dinî Unsurlar
Religious Elements Inspiring Nabi's Hayriyye, a Significant Work of Turco-Islamic Literature
Nilay KINAY ÇİVELEK
- 19 Fikir Hayatından Kalp Hayatına Ziya Gökalp: Malta ve Limni Mektupları'na Göre Baba ve Eş Olarak
From Intellectual to Love Life Ziya Gökalp: As a Father and Husband as Reflected in His Letters From Malta and Lemnos
Tuba ÇINAR
- 37 Theodor Fontane'nin "Effie Briest" ve Halit Ziya Uşaklıgil'in "Aşk-ı Memnu" Adlı Romanlarında Aldatan Kadın
Adulteress in Theodor Fontane's "Effie Briest" and Halit Ziya Uşaklıgil's "Aşk-ı Memnu"
Merve KARABULUT
- 46 Ziya'ya Mektuplar'dan Hareketle Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirde Form Üzerine Görüşleri
Cahit Sıtkı Tarancı's Views on Form in Poetry Based on Ziya'ya Mektuplar
Taner TURAN, Cengiz GÖKŞEN
- 57 Halk Hikâyelerinin İşlevleri
The Functions of Folk Stories
A. Özgür GÜVENÇ
- 84 Erzurum Tabyaları Kültür Rotası Önerisi ve Kültür Turizmi Olanakları
Erzurum Tabyaları Cultural Route Proposal and Cultural Tourism Opportunities
Erman AKSOY
- 97 Antakya Kuşatmasına Kadar Çukurova'da Ermeniler
Armenians in Çukurova Until the Siege of Antakya
Melek AKBULUT
- 107 Timurlularda Aristokrat bir Türkmen Emir: Celeleddin Firuzşah
An Aristocrat Turkmen Emir in Timurid Dynasty: Sultan Celeleddin Firuzshah
Ensar MACİT
- 116 Tuğlukşahlar Hanedanlığı'nın Başkentleri
Capitals of the Tughluqshahs Dynasty
Savaş EĞİLMEZ, Metin BİLAL
- 126 İbrânî Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yansımaları
The Reflections of the Succession Method in the Hebrew Prophetic Tradition on the Prophecy of the Prophet Mohammad (PBUH)
Korkut DİNDİ
- 137 Ahilik Teşkilatı ve Günümüzde Üreticinin Finansman Bulma Seçenekleri Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Finance Options of the Manufacturer Today and in the Ahilik Organization
Yunus YILMAZ, Gülseda KÖSE
- 146 XVIII. Yüzyılın Sonlarında Bir Muhallefâtın Müsâdere Süreci: Antalya Sancağı Mutesellimi Ebubekir Paşa
The Confiscation Process of an Inheritance at the End of the 18th Century: Ebubekir Pasha, The Vice Governor (Mutesellim) of Antalya Sanjak
Mehtap ÇELİK

Turcology Research

- 157 XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne Yönelik Yayılmacı Politikası Ekseninde İstihbarat Faaliyetleri
Intelligence Activities in the Axis of Russia's Enlargement Policy Towards the Ottoman State in the Second Half of the 19th Century
Cantürk AYDIN
- 170 19. Yüzyıl ile 20. Yüzyıl Başlarında Bayramiç
Bayramiç in the 19th Century and Early 20th Century
Fatma KAYA DOĞANAY
- 186 Ayntâb'ın İktisadi Hayatında Ermeniler ve Yahudiler (XVIII. Yüzyıl Sonu)
Armenians and Jews in Ayntab's Economic Life (Late XVIII. Century)
Adem ÇALIŞKAN
- 198 Avlonyalı İsmail Kemal Bey'in Mutasarrıflığı Döneminde Bolu Sancağı (16 Mayıs 1884- 13 Mart 1890)
The Sanjak of Bolu During the Governorship of Ismail Kemal Bey from Avlonia (May 16, 1884- March 13, 1890)
Cemal SEZER
- 212 Bulgar Eğitim Seferberliği ve Selanik Vilayetinde Bulgar Okul ile Öğretmenleri
Bulgarian Education Mobilization and Teachers with Bulgarian School in Thessaloniki Province
Mehmet KÖSEOĞLU
- 230 Zafer Hasan Aybek: Türkler İçin Feda Edilmiş Bir Ömür
Zafer Hasan Aybak: A Sacrificed Life for Turks
Muhsin Ramazan İŞSEVER
- 236 II. Dünya Savaşı'na Giden Süreçte Bir Mülakat Işığında Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Uluslararası İlişkiler Üzerine Görüşleri
Views of Ghazi Mustafa Kemal Atatürk on the International Affairs Under the Light of an Historical Interview Through the Second World War
Murat YÜMLÜ
- 255 Türk Dervişi Yunus Emre'de Bezirgân Dindarlığın Eleştirisi
Criticism of Bezirgan Piety in Turkish Dervish Yunus Emre
Emrah DİNDİ
- 265 Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın Müdürü Mehmed Cevdet ve Feyz'ül Amim Fî Esrari't-Ta'lîm İsimli Risalesi
The Principal of Dâru'l-Muallimîn-i Sıbyân Mehmed Cevdet, and His Booklet of Feyz'ül Amim Fî Esrari't-Ta'lîm
Hatice AYAR
- 275 Türkiye'de Kadın Cinayetlerinin Gündem Oluşturma Etkisi ve Medyatik Bilinç Üretimi
The Agenda-Setting Effect of the Femicides and Mediaatic Consciousness Generation in Turkey
Şeyma BİLGİNER ERDOĞAN

Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nde Çeyrek Asır: Kitapçıbaşı Süleyman Hasbî Efendi (1827-1909)

Quarter Century in the Yıldız Palace Library: The Chief Librarian Süleyman Hasbî Effendi (1827-1909)

Kasım HIZLI 

Devlet Arşivleri Başkanlığı, İstanbul, Türkiye

The Directorate of State Archives
of the Presidency of the Republic of
Turkey, Istanbul, Turkey

öz

Selanik Vilayeti'ne bağlı Pravişte kazasında doğan Süleyman Hasbî Efendi, medreselerde Arabî ilimleri tahsil ederek icazetname almıştır. 1864 yılında atık Mekteb-i Mülkiye'den mezun olmuştur. Kaymakamlık, müftülük ve muallimlik gibi değişik mesleklerde görev yapmıştır. 1881 yılında yayınladığı Mecelle şerhi, meslek kariyerinde yeni bir sayfanın açılmasını sağlamıştır. Yazdığı eserle Yıldız Sarayı'nın dikkatini çekmiş ve 22 Aralık 1881'de saray kitapçılığına tayin edilmiştir. Saraydaki görevleri yanında Abdülkadir Geylanî ve Abdülgani Nablusî'nin eserlerinden tercüme yapmıştır. 1891 yılında II. Abdülhamid'in isteği üzerine İmam Gazzalî'nin Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserinin Türkçe'deki ilk tam tercümesini yapmıştır. Aynı yıl kitapçıbaşılığa tayin edilmiştir. II. Abdülhamid'in merak duyduğu tarihi meseleleri araştırıp arz eden Hasbî Efendi, padişah tarafından "ayaklı kütüphane" olarak nitelendirilmiştir. Saray kütüphanesinde üstlendiği vazife ve yayınladığı eserlerle Türk kütüphanecilik ve kültür tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Dikkate değer bir bibliyograf portresi sunan Hasbî Efendi biyografisi, II. Abdülhamid'in tasavvufi eğitimi ve felsefe tarihine olan ilgisi hakkında da fikir vermektedir. Bu çalışmada Süleyman Hasbî Efendi'nin biyografisi, saray kütüphanesinde icra ettiği görevler ve eserleri incelenerek II. Abdülhamid dönemi saray görevlilerinden önde gelen bir simanın portresi ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Süleyman Hasbî, II. Abdülhamid, Yıldız Sarayı Kütüphanesi, Abdülkadir Geylanî, Abdülgani Nablusî, İmam Gazzalî, Tehâfütü'l-Felâsife

ABSTRACT

Süleyman Hasbî Effendi, who was born in the district of Pravishta in Thessaloniki Province, studied Arabian sciences in madrasahs and received his diploma. He graduated from the former Mekteb-i Mülkiye (Faculty of Political Sciences) in 1864. Hasbî Effendi, who could speak and write Turkish, Arabic and Persian, worked in various positions such as district governor, mufti and teacher. The Mecelle commentary published in 1881 enabled the opening of a new page in his professional career. He attracted the attention of Yıldız Palace with his work and was assigned to the palace library on December 22, 1881. In addition to his duties in the palace, he translated the works of Abdülkadir Geylanî and Abdülgani Nablusî. In 1891, at the request of Abdülhamid II, he made the first full translation of Imam Gazzalî's work named Tehâfütü'l-Felâsife in Turkish. In the same year, he was appointed as chief librarian. Hasbî Effendi, who researched and presented historical issues that Abdülhamid II was interested in, was described by the Sultan as a "walking encyclopedia". He has an important place in the history of Turkish librarianship and culture with the work he undertook in the palace library and the works he published. The biography of Süleyman Hasbî Efendi, which presents a remarkable bibliographer portrait, also gives an idea about the mystical tendency and the interest of Abdülhamid II in the history of philosophy.

Keywords: Süleyman Hasbî, Abdülhamid II, Yıldız Palace Library, Abdülkadir Geylanî, Abdülgani Nablusî, İmam Gazzalî, Tehâfütü'l-Felâsife

Geliş Tarihi/Received: 28.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 22.09.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Kasım HIZLI

E-posta: kasimhizli@gmail.com

Atıf: Hızlı, K. (2022). Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nde Çeyrek Asır: Kitapçıbaşı Süleyman Hasbî Efendi (1827-1909). *Turcology Research*, 73, 1-9.

Cite this article: Hızlı K. (2022). Quarter Century in the Yıldız Palace Library: The Chief Librarian Süleyman Hasbî Effendi (1827-1909). *Turcology Research*, 73, 1-9.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

II. Abdülhamid döneminin kültürel birikimini yansıtan Kütübhâne-i Hümayun (Yıldız Sarayı Kütüphanesi), sayıları otuz bini bulan eserleri ile bünyesinde kıymetli hazineler barındırmakta idi.¹ Kitap sanatı bakımından değerli, içerik itibarıyla zengin olan bu kütüphanenin idaresi, kitabî denilen kitapçılar ile serkitabî denilen kitapçıbaşının uhdesinde idi.² II. Abdülhamid'in tahta geçince ilk icraatlarından biri 23 Eylül 1876'da dönemin seçkin âlimlerinden Gelenbevizâde Ahmed Tevfik Efendi'yi kitapçıbaşılığa tayin etmek olmuştur.³

1 Karatepe, 2013: 544.

2 Sarayda istihdam edilen görevlinin resmî unvanı "serkitabî" idi. Sıklıkla bu unvan kullanılmakla birlikte belgelerde "kitapçıbaşı" unvanına da rastlanmaktadır. BOA, Y.PRK.BŞK, 16/72, 28 Muharrem 1307 (24 Eylül 1889); Y.PRK.SGE, 7/70, 13 Muharrem 1315 (13 Haziran 1897).

3 "Mabeyn-i Hümayûn-ı Mülûkâne Kitapçıbaşılığı Gelenbevizâde hafidi bilâd-ı hamse mevâlisinden Meclis-i Tahkikat-ı Şerîye Başkâtibi faziletli Ahmed Tevfik Beyefendi hazretlerine ihale buyurulmuştur. Zat-ı şevket-simât-ı hazret-i tâcdârinin ulûm ve maârif-i cellilede derkâr olan melekât-ı hümayûnları mülâbesesiyle hizmet-i mezkûreye ehil bir zâtın tayini zaten muktezâ idi. Ulûm-ı aklıye ve nakliyyede devrinin üstâz-ı kâmilî ve hall-i mesâil-i mu'zîlada asrının tahrîr-i fâzılı Gelenbevi İsmail Efendi hazretlerinin hafidi olan mîr-î müşârun ileyh, Gelenbevi'nin peyrev ve elsinde-i ecnebiye ve husûsan Fransızca tekellüm ve kitâbette kemâl-i icâde ve maharetleri cihetiyle sâni-i Gelenbevi olup padişâh-ı maârif-perver ve şehinşâh-ı avârif-güster efendimiz hazretlerinin nazar-ı nakkâd-ı feyz-i i'tiyâd-ı hümayûnlarına arz olunmak üzere tertib olunacak kütüb ve resâilin ehemmiyeti böyle bir cihbizin unvân-ı intihâb ve fazileti olacağından Kütübhâne-i Hümayûn reşk-âver-i hüküm-hâne-i me'mûn olacak bir hale getirileceğinden şübhe olunamaz." Vakıt, Numara: 327, 11 Eylül 1292: 1.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden Süleyman Hasbî Efendi, kitapçı olarak girdiği saray kütüphanesinde Gelenbevîzâde Ahmed Tefvik Efendi'nin vefatı ile kitapçıbaşılığa yükselerek uzun yıllar hizmet etmiştir.⁴ Bir Mülkiyeli olarak başladığı meslekî kariyerini üst düzey bir kütüphaneci olarak tamamlamıştır. Bu branş değişikliği, meslek grupları arasındaki geçişlere ilginç bir örnek teşkil etmesi kadar Türk kütüphaneciliğine çeyrek asır hizmet eden bir şahsiyetin biyografisi ve faaliyetlerini barındırması açısından önem arz etmektedir.

Yurt içi ve yurt dışından gelen eserlerle sürekli genişleyen Yıldız Kütüphanesi, ev sahipliği yaptığı eserler yanında kütüphane işleriyle meşgul olan kitapçıların tahsil, birikim ve çalışma düzenleri ile incelenmeyi beklemektedir. Fıkıh, tasavvuf ve Arabî ilimler konusundaki yetkinliği ile bilinen Süleyman Hasbî Efendi üst düzey bir görevde uzun süre kalmasına ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin Türkçe'deki ilk tam tercümesini yapmasına rağmen hayatı ve faaliyetleri bugüne kadar gölgede kalmıştır. Bu çalışma ile hem Kitapçıbaşı Süleyman Hasbî Efendi'nin biyografisi ve eserleri üzerinde durulmuş hem de Mülkiye'den saray kitapçılığına geçişinin arkasındaki dinamikler ile kütüphanecilik alanındaki faaliyetleri incelenmiştir.

Biyografisi

1827 yılında Selanik Vilayeti'ne bağlı Pravişte⁵ kazasında doğmuştur. Hacı Hâfız Efendi'nin oğludur. Medreselerde Arabî ilimleri tahsil ederek icazetname almıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça konuşup yazabilen Hasbî Efendi, 1864 yılında atık Mekteb-i Mülkiye'den⁶ birinci derecede diploma alarak mezun olmuştur.⁷

1865 Haziranı'nda 2000 kuruş maaşla Ahyolu Kazası kaymakamlığına tayin edilmiştir. Sırasıyla Cisir-i Ergene, Zağra-yı Atik, Kırkkilise, Dimetoka ve Leskofça kaymakamlıklarında bulunmuştur.⁸ Bir süre Pravişte Müftülüğü görevini deruhde etmiştir.⁹

Eylül 1876'da Gülhane Askeri Rüşdiyesi Türkçe gramer muallimliği, Darulmuallimîn Türkçe muallimliği ve Fatih Rüşdiyesi Coğrafya muallimliği yapmıştır.¹⁰

Eylül 1878'de 3000 kuruş maaşla üç buçuk sene sürecek olan Ayıntab Kazası kaymakamlığına tayin edilmiş, bu görevi 21 Aralık 1881 tarihinde sona ermiştir.¹¹

22 Aralık 1881'de 2400 kuruş maaşla kitabî-i hazret-i şehriyârîliğe tayin edilmiştir. Kitapçıbaşı Gelenbevîzâde Ahmed Tefvik Efendi'nin 1891 yılında ölümüne kadar maiyetinde çalışmıştır. 3 Ocak 1891'de 5250 kuruş maaşla serkitabîliğe terfi etmiştir. Vazifesi Şubat 1909'a kadar devam eden Hasbî Efendi'nin son maaşı 7000 kuruştur.¹²

1899 yılında Surre-i Hümayun Emaneti uhdesine verilen Süleyman Hasbî Efendi, üçüncü rütbe Mecidî Nişanı ile üçüncü rütbeden Osmanî nişanlara sahip olarak rütbe-i bâlâ ricalı arasına dâhil olmuştur.¹³

Damadı Hacı Şakir Efendi de kitabî-i hazret-i şehriyârî yani Yıldız Sarayı kitapçılarındandır.¹⁴ Mekteb-i Hukuk mezunu olan oğlu Mehmed Emin Bey ise Mâbeyn kâtiplerindendir.¹⁵

Süleyman Hasbî Efendi'nin 22 Aralık 1881 tarihinde yayınladığı *Tafsîli-Tavzîhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiye ve'l-Usûliye Fî Evveli'l-Mecelleti'l-Ahkâmî'l-Adliye* isimli eseri, Yıldız Sarayı'ndaki kitapçılık görevine tayininin arkasındaki dinamikle ilgili ipucu vermektedir. Zira Hasbî Efendi bu kitabın yayınlanmasından yaklaşık iki hafta sonra saray kitapçılığına tayin edilmiştir. İstanbul'da dönemin prestijli yayınevlerinden Matbaa-i Osmaniye'de yayınlanan eser, kısa sürede sarayın dikkatini çekmiştir. Yazarın İslami ilimler ve hukuk alanındaki yetkinliği fark edilince saraya davet edilerek görevlendirilmiştir. Aynı dönemde yazdıkları eserlerin başarısı sebebiyle Yıldız Sarayı'nda işe alınan başka isimler de mevcuttur. Hatta bu şekilde işe alma usulünün bir gelenek haline geldiği bile söylenebilir (Resim 1).¹⁶



Resim 1.

Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nin Dış Kısmı (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri, 90552/37)

4 Ali Said: 42.

5 Pravişte Osmanlı döneminde Selanik Vilayeti'nin Drama Sancağı'na bağlı bir kaza idi. Bugün Yunanistan'ın Doğu Makedonya ve Trakya Bölgesi'ne bağlı Pangaio belediyesinde bulunan bir beldedir. Sezen, 2017: 625.

6 1859 yılında Ticarethane-i Âmiri binasında eğitime başlayan ilk ve eski Mekteb-i Mülkiye için bk. Babaoğlu, 2020: 55.

7 BOA, DH.SAİD, 146/138; Mücellidoğlu Ali Çankaya: 17.

8 BOA, ŞD, 1092/40, 27 Rebiülahir 1327 (18 Mayıs 1909).

9 Süleyman Hasbî: 2-4.

10 BOA, ŞD, 1092/40.

11 BOA, ŞD, 1092/40.

12 "Serkurena Hacı Ali Paşa tarafından yazılan mülâhazada Süleyman Hasbî Efendi'nin Sultan Abdülhamid'in bendelerinden olduğu ve vazifesinden memnuniyet duyulduğu kaydedilmiştir." BOA, DH.SAİD, 146/138; ŞD, 1092/40.

13 BOA, İ.DH, 1360/23, 29 Receb 1316 (14 Aralık 1898).

14 BOA, Y.PRK.SGE, 9/2.

15 BOA, DH.SAİD, 156/199.

16 II. Abdülhamid'in gözde mabeyncilerinden Emin Bey'in, İstanbul'dan Asya-yı Vusta'ya Seyahat isimli eserinin yayınlanması üzerine saraya davet edilerek işe başlaması hakkında bkz. Seyyah Mehmed Emin, 2007: XVII; Benzer şekilde Mabeyn Mütercimi Rıza Bey, Lisan Mektebi'nden mezun olduktan sonra Şura-yı Devlet Evrak Odası hulefâlığı yaparken tercüme edip yayınladığı roman, padişah tarafından beğenilince işe alınmıştır. Mabeyn Mütercümü Malyake Efendi, Heybeliada'da Rum Ticaret Mektebi'nden mezun olduktan sonra Scaleri'nin kitabını tercüme etmiş, bu çeviri üzerine Rumca mütercimliğine kabul edilmiştir. BOA, Y.PRK.TKM, 26/11, 16 Muharrem 1310 (9 Ağustos 1892).

Yıldız Sarayı'nın diğer yüksek rütbeli görevlileri gibi Nişantaşı'nda ikamet eden Hasbî Efendi'nin uzun süre çektiği hastalık, vazifesine devam etmesine mâni olduğundan II. Meşrutiyet sonrası emekliye sevk edilmiştir. Kütüphane-i Hümayun'un bu emektar âmirine 24 Şubat 1909'da 4500 kuruş emekli maaşı tahsis edilmiştir.¹⁷

28 Şubat 1909 Cumartesi günü Nişantaşı'ndaki konağında vefat etmiştir. Fatih Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Edirnekapı haricinde İbrahim Halebî merhum civarındaki aile mezarlığına defnedilmiştir.¹⁸ Eşi Seher Hanım'a 15 Mayıs 1909 tarihinde Mülkiye Tekaiud Sandığı'ndan 1381 kuruş maaş bağlanmıştır.¹⁹

1971 yılında Haliç çevresindeki yolların yapımı sırasında diğer birçok parselle birlikte İbrahim Halebî parseli de tamamen ortadan kaldırıldığından kültür ve kütüphanecilik tarihimizin bu önemli temsilcisinin mezarı günümüzde mevcut değildir.²⁰

Eserleri

Tafsîl li-Tavzîhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiye ve'l-Usûliye fî Evveli'l-Mecelleti'l-Ahkâmî'l-Adliye

Süleyman Hasbî, *Tafsîl li-Tavzîhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiye ve'l-Usûliye fî Evveli'l-Mecelleti'l-Ahkâmî'l-Adliye*, Matbaa-i Osmaniye, 1 Kanunievvel 1297, (258 sayfa).

Süleyman Hasbî Efendi, bu eserinde *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'nin birinci kitabında bulunan fıkıh meselelerinin kaynağı durumundaki kavâid-i fıkhiye ve usûliyyeyi izah etmiştir. Esere klasik usûlde besmele, hamdele ve salvele ile başlamıştır. Bu kısım ağır ve ağıdalı bir Türkçe ile kaleme alınmıştır.

Yazar kendisini Ayıntab kaymakamlığından ayrılmış eski Pravişte müftüsü olarak tanıtmıştır. Bu unvanla okuyucuya ilmiye mesleğine olan intisabı ve derecesini göstererek güven telkin etmek istediği söylenebilir. Sebeb-i telif kısmında, eseri dostlarının isteği üzerine yazdığını ifade eder. Böyle bir çalışma ortaya koymanın çok ağır bir yük olduğunu bildiği halde dostlarının isteğini yerine getirmek ve gençlere hayırlı bir yadigar bırakmak gayesiyle Yüce Allah'ın yardımına başvurarak eseri yazmaya karar vermiştir. Ayıntab kaymakamlığından ayrıldıktan sonra geceli gündüzlü yoğun bir mesai ile ikmal ettiği kitap, II. Abdülhamid'in "nâm-ı hümâyûnlarına" olarak 13 Aralık 1881'de basılmıştır.²¹

Mecelle'nin ilk kitabının yüz maddesinin açıklamasından oluşan eserde her maddenin altında, kaidenin Arapça aslına yer verilmiştir. Maddelerin devamında kaidelerin âyet ve hadislerdeki dayanakları sıralanarak meselenin anlaşılabilmesi için örnekler sıralanmıştır. Bu kısım, ilmiye ricalinin anlayabileceği dil ve terimler kullanılmıştır.

Eser yayınlandıktan iki hafta sonra (22 Aralık 1881) Süleyman Hasbî Efendi'nin kitabı-i hazret-i şehriyârîliğe tayin edilmesi, Yıldız Sarayı'ndaki uzun soluklu kütüphanecilik görevine bu eserin prestiji ile adım attığı izlenimi vermektedir. Hasbî Efendi'nin *Mecelle* şerhi bu yönüyle, yazarının memuriyet hayatında kişisel bir milad teşkil etmesi bakımından önemli bir yere sahiptir.

Kitâb-ı Mirkât-ı Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-ı Abdülkâdir-i Geylânî

Süleyman Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-ı Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-ı Abdülkâdir-i Geylânî*, Matbaa-i Osmâniye, 14 Cemâziyelevvel 1300, (312 sayfa).

Süleyman Hasbî Efendi bu eserinde meşhur İslam mutasavvıflarından Abdülkadir Geylanî'nin (ö. 1165-66) menkıbe ve vasıflarına yer vermiştir. Eserin girişinde Arapça besmele, hamdele ve salvele yer almaktadır.

Sebeb-i telif kısmında "evliyanın serdarı" olarak nitelediği Abdülkadir Geylanî hakkındaki eser Arapça olduğu için insanların okuyup anlamakta zorluk çektiğini, kitabın faydasını artırmak için "zebân-ı azbû'l-beyân-ı Türkî'ye/ Tatlı ve akıcı Türk diline" tercüme ettiğini ifade eder.²²

Abdülkadir Geylanî'nin doğumu, nesebi, ahvali, sıfatları, kerametleri, mücâhedesi, ilim ve fazileti, meşâyih ve müridânî ile vefatına yer verilmiştir. Ayrıca bazı meşâyihin biyografileri ile onların Abdülkadir Geylanî hakkındaki ifadeleri sıralanmıştır.

Eserde tasavvufî terim ve tabirlere sıklıkla yer verilmiş, bu sebeple süslü bir Türkçe kullanılmıştır. Süleyman Hasbî Efendi'nin "kitabı-i hazret-i şehriyârî" ünvanı ile kendini tanıttığı eser, II. Abdülhamid adına 23 Mart 1883 tarihinde basılmıştır.

Şerh ve Terceme-i Delâil-i Abdülkâdir Geylânî

Süleyman Hasbî, Şerh ve Terceme-i Delâil-i Abdülkâdir Geylânî, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, Sene 1306, (300 sayfa).

İslam mutasavvıflarından Abdülkadir Geylanî'nin *Evrâd-ı Şerife*'si ile *Salevât-ı Kübrâ* isimli *Delâilü'l-Hayrâtı*'nin şerh ve tercümesidir. Geleneksel usûlde besmele, hamdele ve salvele ile başlayan eser, salevât-ı şerife şerhi olduğu için salvele kısmı diğer kısımlardan geniş tutulmuştur. Hazret-i Peygamber üzerine salevât getirmenin ehemmiyeti âyet-i kerime ve hadîs-i şeriflerle anlatılmıştır.

Süleyman Hasbî Efendi sebep-i telif kısmında, "Ol nebî-yi zî-kerem sallallâhü aleyhi ve sellem benim üzerime salât ettiğinizde salâtınızı güzel ediniz yani huzûr-ı kalb ve cemiyet-i hâtır ile tasliye ve teslim ediniz. Zira sizler benim üzerime kendi esmâniz ile ve âbâ ve peder ve ecdadınızın ve aşâir-i kavm ü kabilenizin esâmî ve nâmlarıyla arz olunursunuz" mealindeki hadis-i şerifi nakletmiştir. Hasbî Efendi, salevât getirirken huzûr-ı kalbin, edilen salât ve selamın manasının bilinmesine bağlı olduğuna dikkat çekmiştir. *Delâilü'l-Hayrâtı*' Kadirî müridleri ve diğer Müslümanlar okurken mana ve meziyetlerini düşünerek okumalarının huzûr-ı kalbe vesile olacağı düşüncesiyle eseri "tatlı ve akıcı Türk diline" şerh ve tercüme ettiğini ifade etmiştir.²³

17 BOA, Y.MTV, 313/117, 2 Safer 1327 (23 Şubat 1909).

18 "İrtihal", İkdâm, Numara: 5302, 15 Şubat 1324: 3.

19 BOA, ŞD, 1092/40.

20 İşli, 1994: 448-449.

21 Süleyman Hasbî, Tafsîl Li-Tavzîhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiye: 2-4.

22 Süleyman Hasbî, Kitâb-ı Mirkât-ı Merâtib-i İlm-i Ledünnî Fî Menâkıb-ı Abdülkâdir-i Geylânî: 5.

23 Süleyman Hasbî, Şerh ve Terceme-i Delâil-i Abdülkâdir Geylânî: 6-7.

Eser bir vird (zikir, dua) olduğu için okuyanlara kolaylık olması açısından dört kısma ayrılmıştır. Tasavvufi terimler kullanılarak şerh edilen eserin dili süslüdür. Hasbî Efendi'nin "kitabî-i hazret-i şehriyârî" ünvanı ile kendini tanıttığı eser, II. Abdülhamid adına 1889 yılında basılmıştır.

Hasbî Efendi'nin tercümesinin günümüz Türkçesi ile yayını yapılmıştır:

Abdülkadir Geylanî, *Delâil-i Abdülkadir Geylanî Salavât-ı Kübrâ Tercüme ve Şerhi*, Sadeleştiren: Ahmet Coşkun, Çelik Yayınevi, İstanbul 2012, (440 sayfa).

Umdetü's-Sâlihîn fî Terceme-i Gunyetü't-Tâlibîn

Süleyman Hasbî, *Umdetü's-Sâlihîn fî Terceme-i Gunyetü't-Tâlibîn*, Matbaa-i Osmaniye, Sene 1303, Cilt I, (294 sayfa)/Cilt II, (283 sayfa).

Abdülkadir Geylanî'nin İslam dininin farz, sünnet ve âdâbını öğretmek; âyet ve hadislerle müminleri ibadetlere teşvik ve günahlardan sakındırmak, salihlerin hallerini anlatmak için kaleme aldığı *Gunyetü't-Tâlibîn* isimli eserinin tercüme ve şerhidir. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan eser iki ciltten oluşmaktadır.

Sebeb-i telif kısmında eser Arapça olduğu için bütün Müslümanların faydalanmadığını, geniş kitlelere ulaşması "tatlı ve akıcı Türk diline" tercüme edilmesine bağlı olduğundan II. Abdülhamid'in tayini ile eseri şerh ve tercüme ettiğini ifade eder. *Gunyetü't-Tâlibîn*, Hanbelî mezhebinin hükümlerine göre yazıldığından Hanefî mezhebi mensuplarına farklı gelecek bazı konuların olabileceği, eseri okuyanların bu hususa dikkat ederek Hanbelîleri hata ve sapıklıkla itham etmemeleri konusunda uyarır.²⁴

Hasbî Efendi'nin "kitabî-i hazret-i şehriyârî" ünvanı ile kendini tanıttığı eser, sade bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. II. Abdülhamid'in adına Haziran 1886'da basılmıştır.

Ta'tîrû'l-Enâm fî Ta'bîrî'l-Menâm

Süleyman Hasbî, *Ta'tîrû'l-Enâm fî Ta'bîrî'l-Menâm*, Hilal Matbaası, İstanbul, Sene 1306, (819 sayfa).

Meşhur İslam bilgini ve mutasavvıflarından Abdülgani Nablusî'nin (ö. 1731) çok okunan ve şöhret bulan rüya tabirine dair eserinin tercümesidir. Rüyanın özellikleri ve önemine dair uzun bir girişin ardından rüya tabirleri alfabetik sıra ile verilmiştir.

Süleyman Hasbî Efendi'nin "kitabî-i hazret-i şehriyârî" ünvanı ile kendini tanıttığı eser, sade bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. Esasında 410 sayfa olan eserin sayfaları tek sayılarla belirtilmiştir. Taş baskıdır.

Terceme-i Kitâb-ı Tehâfütü'l-Felâsife li'l-İmami'l-Gazâlî

Süleyman Hasbî, *Terceme-i Kitâb-ı Tehâfütü'l-Felâsife li'l-İmami'l-Gazâlî*, Sene 1308, (292 s).

İslam âlimi İmam Gazzalî'nin (ö. 1111) Meşşâî İslam filozoflarını eleştirdiği *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eseri uzun asırlar medreselerde, bazı tekke ve saraylarda okunagelmıştır. Hilmi Ziya Ülken, Osmanlıların bu esere gösterdikleri büyük ilgiye rağmen tercümesinin çok geciktiğini ifade eder. Bunun sebebini ise eserin tercümesinin oldukça zahmetli olması ve bu ağır işi kimsenin üstüne almak istememesine bağlar.²⁵

Türkiye'de *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin tam tercümesi ilk olarak II. Abdülhamid'in isteği üzerine yapılmıştır. Süleyman Hasbî Efendi tercümenin önsözünde, filozofların peygamberlerin getirdiği şeriate muhalif fâsid sözlerini reddetmek ve İslam akaidini beyan etmek için İslam uleması tarafından birçok kitap ve risale yazıldığına dikkat çeker. Bunlar arasında özellikle Hücetü'l-İslam İmam Gazzalî'nin filozofların usûl-i dine aykırı sözlerini çürütmek maksadıyla yazdığı *Tehafutu'l-Felasife*, anlaşılması güç birçok noktayı aydınlatıldığı için II. Abdülhamid'in isteği ile "tatlı ve akıcı Osmanlı Türkçesi'ne" tercüme ettiğini ifade eder.²⁶

Yirmi meseleden oluşan eser, 292 sayfadır. Süleyman Hasbî Efendi'nin diğer eserlerine ve dönemine göre oldukça ağır ve süslü bir Türkçe tercih edilmiştir. Âharlı kâğıda yazılarak bordo meşin ciltle ciltlenen eser, 1890/1891 yılında padişaha takdim edilmiştir. Hasbî Efendi, önsözde II. Abdülhamid'in eserini tamimini (yayınlanması) istediğini ifade etse de eser yayınlanmamıştır.

Tehâfütü'l-Felâsife tercümesine Gelenbevizâde Ahmed Tefvik tarafından başlandığı, yarım kalan tercümenin Hasbî Efendi tarafından bitirildiği iddia edilmiştir.²⁷ Ancak Hasbî Efendi eserin önsözünde böyle bir durumdan bahsetmemektedir (Resim 2).

Hasbî Efendi tercümesini takdim etmeden bir yıl önce II. Abdülhamid, Said Paşa'ya (ö. 1914) İslam karşıtı yayınlara karşı verdiği



Resim 2.

Süleyman Hasbî Efendi'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* Tercümesinin Önsözü (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No: 4213)

24 Süleyman Hasbî, *Umdetü's-Sâlihîn Fî Terceme-i Gunyetü't-Tâlibîn*, Mukaddime kısmı.

25 Ülken, 1961: 67-68.

26 Serkitabî-i Hazret-i Şehriyârî Süleyman Hasbî, *Terceme-i Kitâb-ı Tehâfütü'l-Felâsife li'l-İmami'l-Gazâlî*: Dibace kısmı.

27 Bursali Mehmed Tahir: 300.

mücadeleden söz etmiştir. Said Paşa, padişaha Mısır'da basılan *Tehâfütü'l-Felâsife*'lerden bahsederek bunlardan birinin Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Hocazade Muslihiddin Efendi (ö.1488) tarafından tercüme edilen eser olduğunu, İslam akaidini aklî ve hikemî delillerle ispat ve takviye ettiğini belirtmiştir.²⁸ Mısır'da basılan bu üç kitabı²⁹ padişahın İslam karşıtı yayınlara karşı verdiği mücadeleye kaynaklık etmesi için tek cilt haline getirerek takdim etmiştir.³⁰ II. Abdülhamid'in, takdim edilen bu *Tehâfüt* nüshaları üzerine Süleyman Hasbî Efendi'yi görevlendirerek tercümeyle başlattığı söylenebilir.

Hasbî Efendi'nin *Risâle-i İttihâdiye li-Saâdet-i Millet'i'l-İslâmiye* isimli neşredilmemiş bir eseri daha vardır.

Görevleri ve Padişahın İstekleri

Hasbî Efendi'nin başlıca görevi kütüphanenin düzeni ve kitapların güvenliğini sağlamaktır.³¹ Padişah ve saray birimlerinin ilgi ve ihtiyaçları çerçevesinde yapılan siparişler sebebiyle kütüphaneye yurt dışından sürekli materyal (kitap, fotoğraf, harita, albüm vs.) akışı olmaktadır.³² Ayrıca Maarif Nezareti tarafından basımına ruhsat verilen kitapların bir nüshası Babiali Kütüphanesi'ne, bir nüshası ise Yıldız Kütüphanesi'ne gönderilmekte, bu şekilde yurt içinden gelen kitaplarla kütüphane envanteri zenginleşmekteydi.³³ Süleyman Hasbî Efendi ve maiyetindeki kitapçıların görevi kütüphaneye dâhil olan eserlere demirbaş numarası vermek, alanına göre tasnifini yapmak ve Kütüphanesi-i Hümayun Esas Defteri'ne kaydetmektir. Süleyman Hasbî Efendi, eserlere kolay erişebilmek için konulara ve dillere göre düzenleme yapmış, büyük boy 22 cilt katalog hazırlayarak padişaha sunmuştur.³⁴ Başlangıçta saray içinde farklı mahallerde muhafaza edilen kitaplar 1893 yılında, Süleyman Hasbî Efendi'nin kitapçılığında döneminde tek çatı altında toplanarak Kütübhâne-i Hümayun'a taşınmıştır (Resim 3).³⁵

İlmiye ricali gibi sarık giyen³⁶ ve sarayda her ay yapılan *Buhârî-i Şerif* hatmini³⁷ zaman zaman icra eden saray kitapçılarının sayısı on beş, on altı civarındaydı.³⁸ Bunlar arasında biyografi konusundaki yetkinliği ile tanınan Fındıklılı İsmet Efendi³⁹ Mustafa Sabri ve Ali Sabri (Kalkandelenli) gibi bugün az çok bilinen simalar bulunmaktadır.

Mabeyn bünyesinde özel bir işleyişe sahip kütüphaneden zaman zaman yabancı devlet adamları ve araştırmacılar da istifade etmiştir. Yıldız Sarayı'nın özel misafirlerinden olup saray kütüphanesini ziyaret edenler kütüphanenin düzeninden, hareket ettirilebilen raflarından ve muhteşem ciltli eserleri yanında "kendi dilinden başka dil konuşmayan" Hasbî Efendi'den de söz etmişlerdir.⁴⁰ Ziyaretçilerin ifadesine göre, kendini kitaplara adayan bu "tatlı ve yaşlı" kütüphaneci, himayesi altındaki kitaplarla gurur duymakta ve kendisinden istenen kitapları bulma konusundaki çabası ile sultanın özel misafirleri üzerinde etki bırakmaktaydı.⁴¹

Hasbî Efendi'nin görevlerinden biri de şehzade ve sultanlara muallimlik etmektir. Vücuduna ârız olan bir rahatsızlıktan ötürü şehzade ve sultanlarla irtibata geçmemesi jurnal edilmişse de II. Abdülhamid, saltanatının ilk yıllarından itibaren ilmini ve şahsiyetini takdir ettiği Süleyman Hasbî Efendi'den vazgeçmemiştir.⁴² Bilgi ve tecrübesinden en çok istifade edenler ise yanında çalışan görevliler olmuştur. Kütüphane görevlilerinden Ali Sabri, Hasbî Efendi'den Arap ve Fars edebiyatı dersleri almıştır.⁴³

Hasbî Efendi'nin bir diğer görevi ise muzır olduğu düşünülerek el konulan kitap ve gazetelerin son kontrolüdür. Posta ve Telgraf Nezareti'nce saraya gönderilen kitapların zararsız olanlarını ayırarak



Resim 3.

Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nin İç Kısmı (İstanbul Üniversitesi Nazir Eserler Kütüphanesi, II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri, 90552/36)

28 Said Paşa bir başka raporunda öğrencilerin İslam inanç esaslarını aklî ve hikemî delillerle öğrenebilmeleri için öğretmenlerin İmam Gazzalî, İbn-i Rüşd ve Hızır Bey'in eserlerinden yararlanmaları gerektiğine dikkat çekmiştir. Said Paşa'nın, İmam Gazzalî'nin birikiminin maarif ve basında kullanılmak üzere yirminci yüzyıla taşınması konusunda padişahı teşvik ettiği görülmektedir. [Küçük] Mehmed Said Paşa'nın Hatıratı, I: 470.

29 Fatih Sultan Mehmed'in isteği ile Hocazade Muslihiddin Efendi'nin (ö. 1488) yazdığı Tehâfütü'l-Felâsife, İmam Gazzalî'nin Tehâfütü'l-Felâsifesi ve İbn-i Rüşd'ün Tehâfütü'l-Tehâfütü'ü ile birlikte Kahire'de 1302, 1319 ve 1321 yıllarında basılmıştır. Said Paşa'nı takdim ettiği kitaplar 1302 yılında basılan nüshalar olmalıdır.

30 BOA, Y. EE, 82/35, 15 Rebiulevvel 1308 (29 Ekim 1890).

31 Pakalın, 1993: 284.

32 Sipariş yoluyla Fransa'dan temin edilen kitaplar hakkında bk. Hızlı, 2020: 267.

33 BOA, MF.MKT, 992/37.

34 Karatepe, 2013: 544-545.

35 Karatepe, 2013: 544.

36 Semih, Mümtaz S. 1948: 5.

37 Yıldız Sarayı'nda Ramazan ayında Başmabeynci Hacı Ali Paşa'nın dairesinde ulema tarafından gece vakti Buhârî-i Şerif okunur, Cuma günü Yıldız Hamidiye Camii'nde Sahih-i Buhârî hatmi yapılırdı. Ayrıca Şifa-i Şerif okunur ve ayda bir hatmi yapılırdı. Nurali bin Hasan, 2021: 213-214.

38 BOA, Y.PRK.SGE, 8/107, 28 Zilkade 1307 (29 Mart 1900).

39 İbnülemin Mahmud Kemal, Kemâlü'l-İsme: 3-40.

40 Mabeyn Mütercimi Örikağasızade Hasan Sırrı Bey, uzun yıllar görev yaptığı ve işi dolayısıyla sık uğradığı kütüphanenin düzensiz, kütüphane çalışanlarının yeterli bilgi seviyesine sahip olmadıklarını ileri sürmüştür. Örikağasızade Hasan Sırrı: 160-161

41 Müller, 2010: 48.

42 "Serkitabî Hasbî Efendi'nin iki eli tuzlu balgam illetine mübtelâ olduğundan dairesinde otururken bez ile sarılı ise de sultan efendilerle derse girerken çıkararak giriyor. Hâlbuki istihbarata nazaran Hasbî Efendi'nin bu hastalığı bulaşıcı olduğundan ve böyle bulaşıcı hastalığı olanların sultan efendilerin nezdine gitmesi padişahımızca tecviz buyurulmayacağından bu hususu zatinalinize arz ederim." BOA, Y.PRK.BŞK, 37/76, 6 Rebiulevvel 1312 (6 Eylül 1894).

43 Özen, 2016: 186.

Kütübhâne-i Hümayûn envanterine kaydetmiş, zararlı olduğuna hükmettiklerini ise yakılmak üzere külhana göndermiştir.⁴⁴

Hasbî Efendi, İstanbul'un kitap sevenleri arasında da meşhurdur. Bir kısmı ile dostluğu vardır. *Sefîne-i Sâfî* müellifi Ahmed Safi Bey (ö. 1926) bunlardan biridir:

"Hasib Bey⁴⁵ nâmında ahibbâmızdan bir zât vardı. Türk tarihinde mezkûr olan eslâftan pek çok zevâtın terâcim-i ahvâlini bilir ve bu cihette malumat-ı vâsî'ası vardı. Abdülhamid-i Sâni'nin kitapçısı oldu. İsviçre'de toplanan tarih encümenine⁴⁶ Devlet-i Osmaniye tarafından matlubu veçhile tarih-âşina kimse bulunamadığından bu zât gönderildi. Bizde müverrih yetişmediği gibi tarih bilen de nadirdir. Nadir ise ma'dûm hükümdedir. Her ne ise Rehnümâ-yı Kostantiniye'yi yazmakla meşgul olduğumuz sırada Şâir Nefî'nin ve Matbaacı İbrahim Müteferrika'nın merkadlerini bilip bilmediğini Hasbî Bey'den sormuş idim. Bilemedi. Nefî'nin merkadi Babiali'de olduğu Sefinemizin on üçüncü nüshasında yazmış idim (11 Kasım 1922)."⁴⁷

Polisiye roman okumayı ve dinlemeyi seven II. Abdülhamid, Türk romancılığının henüz emekleme devrinde olduğu bir zamanda, bu ihtiyacını tercüme eserler yoluyla gidermiştir. Fransız hikâyecilerinden Emil Gaburyo'nun cinaî ve zabıtaya ait romanları⁴⁸ yanında Xavier de Maistre, Fortune'de Boisgobey, Pierre Zaccone, Paul Leval, Eugène Sue, Emile Gaborieu, Maurice Leblanc'ın meşhur karakteri Arsène Lüpen ve bir İngiliz klasiği haline gelen Sherlock Holmes'ü seven⁴⁹ padişaha, bu eserler yatak odasında ve paravan arkasında roman okumaya memur kişiler tarafından okunmuştur.⁵⁰ Padişah için tercüme edilecek kitapları seçen ve üslupları yerinde mütercimler temin eden görevlilerden birisi Serkitabî Hasbî Efendi'dir. Hasbî Efendi, yaptığı tercümelemlerle dikkat çeken dönemin genç yazarlarından *Servet-i Fünun* gazetesi sahibi Ahmed İhsan (Tokgöz)'e saray için tercüme yapmasını teklif etmiştir:

"[Mabeynci] Emin Bey tarafından çağrılmazdan birkaç ay evvel⁵¹ bir gece yine böyle kırmızı kanatlı süvariler gelip beni yataktan kaldırmışlar, sizi kitapçıbaşı istiyor, diye Yıldız'a götürmüşlerdi. Bu, Yıldız'a ilk gidişimdi. Sarayın ücra bir köşesinde ayrı bir dairede çok fena döşenmiş bir odada, mangalının başında bir pösteği üzerine oturmuş, yere kahve takımını dizmiş olan başı takkeli bu kitapçıbaşının yanına beni soktukları zaman:

- Roman tercüme eden Ahmed İhsan Efendi, dediler.

Kendimi hayretlerden kurtaramıyor ve acaba korkmalı mı yoksa şaşmalı mı diye karar veremiyordum. Kitapçıbaşı:

- Otur evlat! Dedi.

Yanımdaki minder üzerinden gayr-ı mücelled ve yeşil kaplı altı cilt Fransızca kitabı aldı. Bunları benim oturduğum tarafa birer birer fırlatarak:

- Bunlar tercüme olunacak! Dedi.

Kucağıma, ayağımın dibine havadan uçup gelerek düşen bu ciltler Fransız müellif-i mahudu Xavier de Montépin'in "Haşmetpenah Para!" ünvanlı romanı idi. Bu ne? Bu kitapları neden tercümeye davet olunuyorum? Xavier de Montépin'in romanını ben tercüme edersem kim basacak? Zihnim şu noktaları halle muvaffak olamadan kitapçıbaşı efendi:

- Şurada rafta müsveddelik kâğıtlar var. Onlardan bir deste al, haydi bakayım git. Haftada bir cilt isterim ha, yoksa hakkında fena olur!

Emrini ilave eyledi. Saray-ı padişahîde bana verilen şu "Haşmetpenah Para!" ünvanlı Fransızca roman ciltlerini ve müsveddelik kâğıtları koltuğuma aldım; mütehayyirâne bir selam verdim, dışarı çıktım. Eve geldiğim zaman sabah yaklaşıyordu."⁵²

Tarih, ilm-i nücum, dinî bilgiler, tıp ve eczacılık merakı ile bilinen II. Abdülhamid, zaman zaman bazı konuların araştırılması için Hasbî Efendi'ye özel görevler vermiştir. Bir defasında Hasbî Efendi'ye verdiği görevden hareketle onun tarih bilgisini övmüştür:

"Hakikaten bende daha küçük yaşımdan itibaren tecessüs vardır. Bazı şeylere pek dikkat ederim. İstanbul'da Mevlevihanekapısı semtlerinde iskân eden bir kısım halk vardır ki onların ekserisi erbâb-ı sanattır. Kimisi Uzunçarşı'da, kimisi Kapalıçarşı'da birer muhtelif sanat erbabıdır. Bunlara dikkat edilirse hepsi kara gözlü, kaşlıdır. Birbirlerine benzerler. Birbirine benzemelerinin sebebi hariçten kız almazlar. Beynlerinde tezevvüç ederler. Buranın [Selanik'in] dönme denilen taifesi gibi. Bu keyfiyet pek merakımı mücip olmuş idi. Kütüphanemde tarih kitapları vardı. Bir de tarihe âşina bir kitapçımız vardı. Ki biz ona ayaklı kütüphane veya tarih ismini verirdik. Bu erbab-ı sanayi hakkında tarihte bir tabir olup olmadığını tetkik etmesini kendisine söyledim. Bir yerde kaydını bulmuş. Meğer pek eski zamanda, ecdadım Venedik'i feth ü teshir ettikleri hengâmda pek çok esir almışlar. İstanbul'a getirmişler. İşte o esirler o mahalde iskân edilmişler. Memleketlerindeki ahlak, âdât, sanayii muhafaza etmişler. O zamanlar bazı Venedik kızlarının güzelleri de dâhil-i harem-i saray olmuşlar. Şer'an cevaz varya... Kimi İslam olmuş, kimi bulunduğu dini muhafaza etmiş. Silsilemizde birçok var. Her milletten, Macarlardan vesâireden dâhil-i harem-i saray olmuş zevcât var. Osmanlılar öteden beri cengâverlikle vakit geçirmişler. Cengâverlikten gayri mesleği hidemât-ı süfliyeden addetmişler. Keşke öyle olmasaydı

44 Posta ve Telgraf Nezareti'nce saraya gönderilen 802 kitap arasından zararsız olduğu düşünülerek Kütübhâne-i Hümayun envanterine kaydolunan 183 kitap ve gazetenin listesi için bk. BOA, Y.PRK. SGE, 7/70.

45 Hasbî Bey'den bahseden birçok kaynakta ismi yanlışlıkla Hasib olarak zikredilmektedir.

46 Yaptığımız araştırmalarda Hasbî Bey'in İsviçre ya da başka ülkelerde düzenlenen kongrelere katıldığına dair bilgi ve belgeye ulaşılamamıştır.

47 Ahmed Safi: 3154.

48 Örikağasıza Hasan Sırrı: 141-142.

49 Üyepazarı - Çavaş, 2002: 97-116; Üyepazarı, 2011: 102-107.

50 Osmanoğlu, 2013: 36; Mayakon, 2010: 96-97; Şehsuvaroğlu, 1951: 1008.

51 Ahmed İhsan Bey bu olayı *Servet-i Fünun*'ün ilk nüshaları yayımlandıktan sonra yaşamıştır. *Servet-i Fünun*'ün ilk nüshası 27 Mart 1891 tarihinde yayımlandığına katıldığına hadisenin 1891 yılının ilk altı ayı içinde geçtiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ahmed İhsan'ın muhatap olduğu kitapçıbaşı, 3 Ocak 1891'de bu göreve terfi eden Hasbî Efendi'dir.

52 Ahmet İhsan: 66-67.

daha iyi olurdu ya! Öyle olmuş. Sanayii, ticareti hidemât-ı süflî-yeden tanımışlar. Bunun için bu cihetlerde terakki edememişler. İşte Venedik üserası İstanbul'da her biri bir sanat tutmuş. İstanbul'un sanayi ve ticaretini kâmilen ellerine almışlar. Hâlâ şimdide kadar o mahallelerin halkı eski sanatlarını, âdetlerini muhafaza etmektedirler ki sebebi bu olduğunu da tarih yazıyor diye bize o ayaklı kütüphane dediğimiz zat söylemiş idi.⁵³

Merak ettiği konuları, hatırına gelen şeyleri “ayaklı kütüphane” dediği kitapçıbaşı Hasbî Efendi'den sorup araştırmasını isteyen II. Abdülhamid, Osmanlı'nın kuruluşunun 600. yılı münasebetiyle, Anadolu'yu mesken tutan ilk atası Ertuğrul Gazi hakkında tarih kitaplarının yazdıklarını merak edip bu konuda bir araştırma yapmasını istemiştir. Hasbî Efendi yaptığı araştırmayı yazıya dökerek, “Cennetmekân Ertuğrul Gazi hazretlerinin Asya-yı Vustâ'dan hicretle Karahisar ve civarına sûret-i teşriflerine dair tarihlerin müttefikân itâ etmekte oldukları malumatın hülasası” başlığıyla sultana takdim etmiştir (Resim 4).⁵⁴

Sonuç

Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nde nadide eserler arasında çeyrek asır çalışan Süleyman Hasbî Efendi, yaygın olarak yapılan iki hataya maruz kalmıştır: Biri, isminin telaffuzudur. Abdülhak Şinasi Hisar'ın Fahim Bey'i gibi, babası Hasbî Efendi'ye insanların karıştıracağı bir isim vermiştir. Yaşarken olduğu gibi ölümünden sonra da birçok kaynak ondan “Hasbî” yerine “Hasib” diye söz etmiştir.

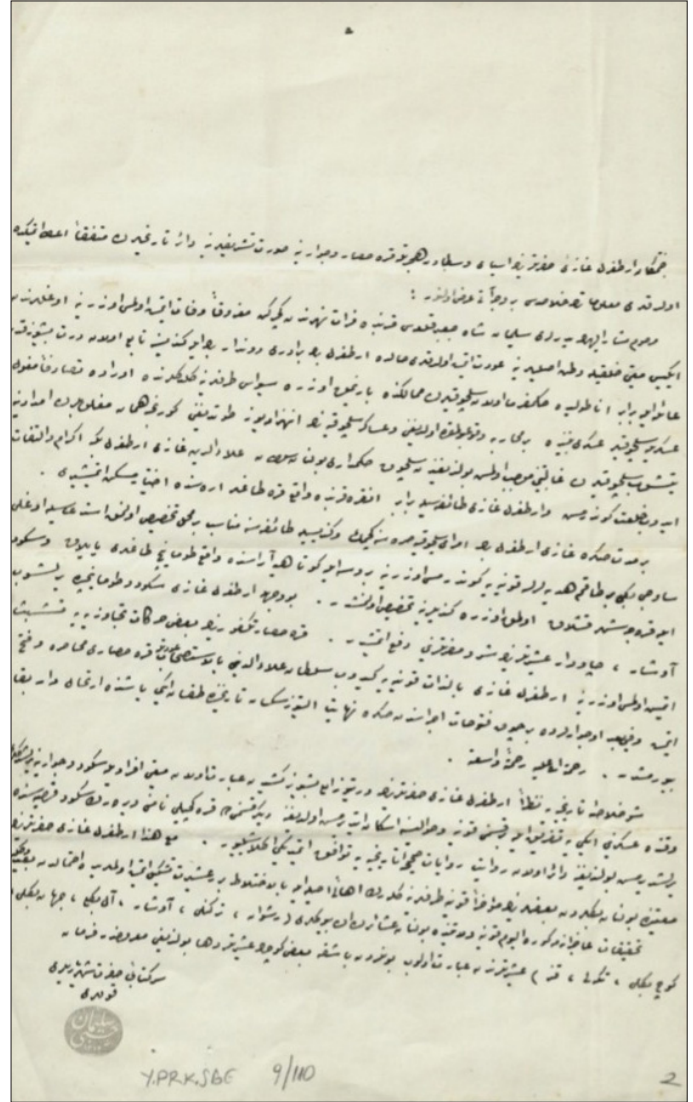
Bir diğer talihsizliği ise mesleğinin ismidir. Yıldız Sarayı'nın en prestijli görevi şüphesiz başkâtiplikti. Literatürde “serkâtib” olarak geçen bu unvan ile Süleyman Hasbî Efendi'nin görevi olan ve kitapçıbaşı anlamına gelen “serkitâbî” ünvanı, hakkındaki sınırlı sayıdaki kaynağın birçoğunda karıştırılmaktadır.

Hasbî Efendi'nin İslam dünyasında ün kazanmış, asırlarca okunmuş Arapça eserleri Türkçeye tercüme etmesinin arkasındaki dinamikler dikkat çekicidir. Bazı tercümeleri II. Abdülhamid'in direktifi ile yapmıştır. Hasbî Efendi'yi tercüme için harekete geçiren başlıca dinamik ise Arapça eserleri, mensup olduğu milletin diline aktararak Türkçe okur-yazar kitlelere ulaşmasını sağlamaktır. Bunu yaparken Türkçe hakkında “zebân-ı şîrîn-beyân-ı Türkî/ Tatlı ve akıcı Türk dili” ifadesini kullanması, Türkçe zevkini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Fakat buradaki Türkçe zevki, Tanzimat sonrası Türkçe eğitim veren okullar, gazeteler ve millî akımların etkisi ile ortaya çıkan ve giderek sadeleşen Türkçe bilincinden etkilenmiş gözükmemektedir.

Abdülkadir Geylanî'nin kişiliğine ve eserlerine verdiği önem, Süleyman Hasbî Efendi'nin tarikaten Kadîrî olduğunu göstermektedir. II. Abdülhamid'in de Kadîrî Tarikati'ne mensup olduğu ve Abdülkadir Geylanî'nin Bağdad'daki türbesine hizmet ettiği bilinmektedir. Hasbî Efendi, *Gunyetü't-Talibîn*'i II. Abdülhamid'in isteği üzerine tercüme etmiş, Abdülkadir Geylanî'den tercüme ettiği diğer eserleri II. Abdülhamid adına yayınlamıştır. İkili arasındaki bu arz-talep durumu, II. Abdülhamid'in tasavvufî eğiliminde Süleyman Hasbî Efendi'nin katkısı olduğunu akla getirmektedir.

II. Abdülhamid'in, İmam Gazzalî'nin *Tehafütü'l-Felasife* isimli eserini tercüme ettirmesi, felsefe tarihine olan ilgisinden ziyade halife ünvanının gereklerinden biri olan İslam karşıtı yayınlara karşılık verme düşüncesinin ürünüdür. Said Paşa'nın Mısır'da basılan üç *Tehafüt* nüshasını, padişahın İslam karşıtı yayınlara karşı verdiği mücadeleye kaynaklık etmesi için takdim ettiği dair ifadeleri bu düşünceyi desteklemektedir.

II. Abdülhamid'in ilk kitapçıbaşısı Gelenbevîzâde Ahmed Tefvik Efendi, İlmiye mesleğindeki şöhreti kadar Fransızca bilgisi ile öne çıkan bir âlimdir. Son kitapçıbaşı Süleyman Hasbî Efendi'nin medrese icazetli bir Mülkiyeli olması dikkat çekicidir. Saray kütüphanesine girişte el-sine-i selâseye (Türkçe, Arapça, Farsça) vukûf ve geleneksel ilimlerde yetkinlik gibi özellikler arandığı anlaşılmaktadır. Çalışanlarda aranan bu özelliklerin, Kütübhâne-i Hümayûn'un çalışma tarzı, birikimi ve tasnifi gibi hususlara etki ettiği söylenebilir.



Resim 4.

Süleyman Hasbî Efendi'nin II. Abdülhamid'in İsteği Üzerine Ertuğrul Gazi'nin Anadolu'yu Yurt Tutuşu ile İlgili Hazırladığı Rapor (BOA, Y.PRK.SGE, 9/110)

53 Âtîf Hüseyin Bey: 96-97.

54 “Ertuğrul Gazi'nin pederi Süleyman Şah, Caber Kalesi yakınında Fırat Nehri'nden geçerken boğularak vefat etmişti. Oğullarından ikisi, maiyetleriyle vatan-ı asilherine dönmüş, Ertuğrul Bey biraderi Dündar Bey ile kendisine tâbî dört beş yüz aile ile beraber Anadolu'da hükümlerini sürdüren Selçukluların memleketinde barınmak üzere Sivas taraflarına geldiklerinde orada tesadüfen Moğol askerleriyle Selçuklular arasında bir muharebe olduğunu ve Selçuklu askerinin yenilgiye yüz tuttuğunu görünce hemen mağlupların imdadına koşarak Selçukluların gâlip gelmesini sağladılar. Bunun üzerine Selçuk hükümdarı Sultan Alaaddin, gazi Ertuğrul Bey'e ikram ve iltifat edip hil'at göndermiş ve Ertuğrul Gazi taifesiyle beraber Ankara yakınlarındaki Karadağlar arasına yerleşmiştir. Bir müddet sonra gazi Ertuğrul Bey, Selçuklu beyleri sırasına geçmek ve kendisiyle taifesine münasip bir yurt istemek arzusuyla oğlu Savcı Bey'i birtakım hediyelerle Konya'ya göndermiş. Bursa İli Kütahya arasındaki Domançlı dağları yaylak, Söğüt ile Karacaşehir kışlak olarak verilmiştir. Bu şekilde Ertuğrul Gazi Söğüt ve Domançlı'ya yerleşip Avşar, Çavdar aşiretlerinin şer ve mazarratlarını def etmiştir. Karahisar tekfurunun bazı tecavüzkâr hareketlere girişmesi üzerine Ertuğrul Gazi bizzat Konya'ya gidip Sultan Alaaddin'in desteğini alarak Karahisar'ı muhasara ve fethetmiştir. Bundan sonra oralarda birçok fetih icra etmiş, nihayet 680 tarihinde 92 yaşında irtihal etmiştir. Rahmetüllâhi rahmeten vâsia.” BOA, Y.PRK.SGE, 9/110.

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.

Declaration of Interests: The author has no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

Devlet Arşivleri Başkanlığı

BOA, Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Defterleri (DH.SAİD), 146/138; 156/199.

BOA, İrade Dahiliye (İ.DH), 1360/23

BOA, İrade Hariciye (İ.HR), 284/17634.

BOA, Maarif Nezareti Mektubi Kalemî (MF.MKT), 992/37

BOA, Şura-yı Devlet (ŞD), 1092/40.

BOA, Yıldız Esas Evrakı (Y. EE), 82/35.

BOA, Yıldız Esas Evrakı Defterleri (Y.EE.d), 1115.

BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı (Y.MTV), 313/117.

BOA, Yıldız Başkıtabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK), 16/72; 37/76.

BOA, Yıldız Mabeyn Erkanı ve Saray Görevlileri Maruzatı (Y.PRK.SGE), 7/70; 8/107; 9/2; 9/110.

BOA, Yıldız Perakende, Tahrirât-ı Ecnebiye ve Mâbeyn Mütercimliği (Y.PRK.TKM), 26/11

Ahmed Safî, Sefine-i Safî, Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü, no: 2096.

Serkitabî-i Hazret-i Şehriyârî Süleyman Hasbî, Terceme-i Kitâb-ı Tehâfütü'l-Felâsife Li'l-İmami'l-Gazâlî, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (ÜK), Türkçe Yazmalar, no: 4213.

Yayınlanmış Eserler

Abdülkadir Geylanî. *Delâil-i Abdülkadir Geylanî Salavât-ı Kübrâ Tercüme ve Şerhi*. (haz. A. Coşkun). 2012, İstanbul: Çelik Yayınevi.

Ahmet İhsan. *Matbuat Hatıralarım 1888-1923*. 1930, İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası Limitet Şirketi.

Ali Said. *Saray Hatıraları Sultan Abdülhamid'in Hayatı*. (haz. A. N. Galitekin). 1994, İstanbul: Nehir Yayınları.

Âtîf Hüseyin Bey. *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri*. (haz. M. Hülâgu). 2013, İstanbul: Timaş Yayınları.

Babaoğlu, R. (2020). *Mekteb-i Mülkiye (1859-1960) Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilimsel ve Kültürel Modernleşmenin Kurumsallaşması*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. (haz. M. A. Y. Saraç). Ankara: TÜBA Yayınları. 2016, Ankara.

Çankaya, M. A. (1968-1969). *Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*. Ankara: Mars Matbaası.

Hızlı, K. (2020). *Paris Büyükelçisi Salih Münir Paşa'nın (Çorlu) Hayatı ve Faaliyetleri (1857-1939)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hisar, A. Ş. (1996). *Fahim Bey ve Biz* İstanbul: Bağlam Yayınları.

İbnülemin Mahmud Kemal. *Kemâlü'l-İsme*.1328, İstanbul: Ruşen Matbaası.

"İrtihal". İkdâm. Numara: 5302. 15 Şubat 1324.

İşli, N. (1994). "Edirnekâpı Mezarlığı". *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, 448-449.

Karatepe, T. Ç. (2013). "Yıldız Sarayı Kütüphanesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLIII, 544-545.

Mehmed Said Paşa. *[Küçük] Mehmed Said Paşa'nın Hatıratı*. (haz. M. Gündüz), 2019, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Mayakon, İ. M. (2010). *Mâbeyn Kâtibinin Kaleminden Abdülhamid ve Çevresi Yıldız'da Neler Gördüm*. İstanbul: DBY Yayınları.

Müller, G. A. (2010). *On Dokuzuncu Asır Biterken İstanbul'un Saltanatlı Günleri*. (çev. H. B. Kara), 2021, İstanbul: Dergah Yayınları.

Nuralı bin Hasan. *Sultan Abdülhamid'in Sarayı'nda Bir Tatar Müderrisin İstanbul, Bursa ve Surre Alayı ile Hac Hatıraları (1906-1907)*. (çev. Ö. H. Özalp). İstanbul: İşaret Yayınları.

Osmanoğlu, A. (2013). *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Örikağasizade Hasan Sırrı. *Sultan Abdülhamid Devri Hatıraları ve Saray İdaresi*. (haz. A. A. Yörük). 2007, İstanbul: Dergah Yayınları.

Özen, O. (2016). "Yıldız Kütüphanesini (Kütübhâne-i Hümayûn) Yağmadan Kurtaran Kütüphaneci Kalkandelenli Sabri Efendi". *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplum ve Siyaset*. (ed. Ali Okumuş-Ali Murat Kurşun). İstanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği Yayınları. 183-196.

Pakalın, M. Z. (1993). *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Semih, Mümtaz S. (1948). "Eski Hatıralar", *Akşam*, 9 Ağustos.

Sezen, T. (2017). *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.

Seyyah Mehmed Emin. İstanbul'dan Asya-yı Vusta'ya Seyahat. (haz. A. M. Darga). 2007, İstanbul: Everest Yayınları.

Süleyman Hasbî. *Kitâb-ı Mirkât-ı Merâtib-i İlm-i Ledünnî Fî Menâkıb-ı Abdülkâdir-i Geylânî*. 1300, İstanbul: Matbaa-i Osmâniye.

Süleyman Hasbî. Şerh ve Terceme-i Delâil-i Abdülkâdir Geylânî. 1306, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası.

Süleyman Hasbî. *Tafsîl Li-Tavzîhi'l-Kavâid-i'l-Fikhiye ve'l-Usûliye Fî Evvelî'l-Mecelleti'l-Ahkâmî'l-Adliye*. 1297, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.

Süleyman Hasbî. *Umdetü's-Sâlihîn Fî Terceme-i Gunyetü't-Tâlibîn*. 1303, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.

Şehsuvaroğlu, H. Y. (1951). "Abdülhamid'in Yıldız'daki Hususi Dâiresi ve Oradaki Yaşayış Tarzı". *Resimli Tarih Dergisi*, II, 1005-1009.

Ülken, H. Z. (1961). "Gazalî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümelere". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, 59-69.

Üyepazarcı, E. - Çavaş, R. (2002). "II. Abdülhamid'in Polisiye Roman Merakı ve Çevirttiği Polisiye Romanlar". *Müteferrika Kitabiyat Dergisi*, II, 97-116.

Üyepazarcı, E. (2001). "Romanları Paravanın Arkasından Dinliyordu". *Atlas Tarih*, III, 102-107.

Structured Abstract

Although Süleyman Hasbî Effendi made the first full translation of Imam Gazzalî's work named *Tehâfütü'l-Felâsife* in Turkish, his life and activities have been overshadowed until now. With this study, the biography and works of the chief librarian Süleyman Hasbî Effendi were revealed and the dynamics behind his transition from administrative duties to palace librarian and his activities in the field of librarianship were examined.

Depicting the cultural richness of the Abdülhamid II period, Yıldız Palace Library contained precious treasures with nearly thirty thousand works. The administration of this library, which is valuable regarding their book art and rich in content, was under the responsibility of the chief librarian.

The Sultan selected the librarians from among the distinguished scholars of his time. One of his first actions, when he ascended the throne, was to appoint Gelibevîzâde Ahmed Tevfik Efendi (d. 1891) as the chief librarian on September 23, 1876. Ahmed Tevfik Efendi with his knowledge of philosophy, Fındıklılı İsmet Efendi (d. 1904) from palace librarians with his proficiency in biography, and the subject of our article Süleyman Hasbî Effendi came to prominence with his experience in Arabic sciences.

Süleyman Hasbî Effendi's primary task was to ensure the order of the library and the security of the books. There was a constant flow of materials (books, photographs, maps, albums, etc.) to the library from abroad due to the orders made for the interests and needs of the Sultan. Süleyman Hasbî Effendi's other task was the final control of books and newspapers captured, which were considered to be harmful.

Abdülhamid II, who liked to read and listen to detective novels, was supplying this need with translation works. Süleyman Hasbî Effendi was one of those who selected the books to be translated for the Sultan and provided the appropriate translators for their style. Abdülhamid II would ask Hasbî Effendi, the chief librarian who he called as a "walking encyclopedia", to inquire about the topics he was intrigued about and the things that he recalled, and on the occasion of the 600th anniversary of the Ottoman Empire, he wondered what history books had written about his first ancestor, Ertuğrul Gazi, who settled in Anatolia and asked him to do a research on this subject. Hasbî Effendi wrote down his research and presented it to the sultan. In addition to his librarian duties, Hasbî Efendi has been a scholar of princes and sultans.

Yıldız Palace Library is important for the history of librarianship with the collection it held as well as for the education, accumulation and working orders of the librarians engaged in library affairs. Süleyman Hasbî Effendi, known for his competence in fiqh, sufism and Arabic sciences, was a prominent person with his education, official duties and activities in the palace library. His translations in sufism and the philosophy history provide remarkable data on the spiritual world and interests of Abdülhamid II.

The importance Hasbî Effendi attached to Abdülkadir Geylanî's personality and works indicates that Hasbî Effendi was a member of Qadiri tariqa. It is recognized that Abdülhamid II was also a member of the Qadiri tariqa and served the grave of Abdülkadir Geylanî in Baghdad. Hasbî Effendi translated *Gunyetü't-Talibîn*, work of Abdülkadir Geylanî, upon the request of II Abdülhamid. He published other works he translated from Abdülkadir Geylanî on behalf of Abdülhamid II. This supply-demand situation between the two suggests that Hasbî Effendi contributed to the sufic tendency in Abdülhamid II.

The translation of *Tehâfütü'l-Felâsife*, which is Imam Gazzali's prominent work, was a product of the idea of responding to anti-Islamic publications, which was a requirement for title of khalifa, rather than his interest in the history of philosophy. Said Paşa's statements that he presented three copies of *Tehâfüt* printed in Egypt to provide a source of the Sultan's struggle against anti-Islamic publications support this idea.

The dynamics behind Süleyman Hasbi Effendi's translation of centuries-old Arabic works into Turkish, which have gained fame in the Islamic world, are remarkable. He did some translations under the directive of Abdülhamid II. The major dynamic that motivated Hasbî Effendi for translation was to translate Arabic works into his native language, Turkish, and reach a wider audience. In doing so, it is significant in regard to his Turkish pleasure that he used the expression of "sweet and fluent Turkish language" about Turkish. However, the Turkish pleasure here does not seem to be influenced by the gradually simplified Turkish consciousness, which emerged under the influence of schools that provides Turkish education, newspapers and nationalist movements after Tanzimat period.

Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Effendi, the first chief librarian of Abdülhamid II, is a scholar who stands out with his knowledge of French as well as his reputation in the Ulema class. It is noteworthy that Süleyman Hasbî Effendi, the chief librarian, was a political science graduate with a madrasah diploma. It is understood that to work for palace library, qualifications such as being of Ulema class origin, knowing Arabic, Persian and Turkish and competence in traditional sciences are sought. It can be said that these characteristics, which are sought in employees, affect aspects such as the working style, accumulation and classification of the Yıldız Palace Library.

Türk İslam Edebiyatının Önemli Eserlerinden Nâbî'nin *Hayriyye*'sine Kaynaklık Eden Dinî Unsurlar

Religious Elements Inspiring Nabi's *Hayriyye*, a Significant Work of Turco-Islamic Literature

Nilay KINAY CİVELEK 

Hakkari Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Hakkari, Türkiye
Hakkari University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Science Education, Hakkari, Turkey

öz

Türk İslam edebiyatı ürünleri din olgusunu bünyesinde barındıran ve ana malzeme olarak kullanan bir gruptur. Buna dâhil olan şair ve yazarların tamamına yakını, eserlerini oluştururken ana kaynak olarak dinî öğeleri tercih etmişlerdir. Bu edebiyat ürünlerinin hemen her yüzyılda eserlerindeki ağırlıklı konunun dinî unsurlar olduğu görülür. İslam dinini merkeze alarak ve belli bir amaç için yazılmış bu eserlerden biri de XVII. yüzyıl divan şairlerinden Nâbî'nin mesnevisi *Hayriyye*'dir. Hikemî tarzın öncüsü olan Nâbî'nin hikmetli sözleri bu mesnevide oğluna nasihatler olarak ortaya çıkmıştır. Bir babanın oğluna yol gösterme amacıyla yazdığı bu eserde esas unsurların İslam dini çerçevesinde olduğu görülür. Nâbî'nin bu mesnevisi, dönem toplumunun tanınmasında, oğlunun şahsında Müslüman gençlere verilen eğitim anlayışında aydınlatıcı rehber niteliğinde bir eserdir.

Şair vermek istediklerini, düşüncelerini dolaylı yola başvurmadan kaleme alınmıştır. Dinî-tasavvufi mesnevi kategorisinde bulunan bu esere, başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere dinî içerikli eserler ve kavramlar kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada şairin bu kaynaklara eserinde yer verme şekli tespit edilmiş ve mesnevinin içeriğini oluşturan dinî unsurların hangileri olduğu detaylı şekilde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mesnevi, Türk İslam Edebiyatı, Klasik Türk Edebiyatı, Nâbî, *Hayriyye*, Dinî Unsurlar, Kaynaklar

ABSTRACT

Turkish-Islamic literature is a group that incorporates the phenomenon of religion and uses it as the main material. Almost all poets and writers who were a part of it preferred religious elements as the main source while creating their works. It is seen that the predominant subject in the works of these literary products is religious elements in almost every century. One of these works, which was written with the focus on the religion of Islam and for a specific purpose, is the Masnavi "Hayriyye" by Nabi, who is one of the 17th century divan poets. Nabi's wise words, who was the pioneer of the Hikemi style, emerged as advice to his son in this Masnavi. It is seen that the main elements of this work, written by a father for guidance, are within the framework of the Islamic religion. This Masnavi by Nabi is an enlightening guide in the recognition of the society of the period and in the understanding of education given to Muslim youth through his son.

It was written through the direct that the poet wanted to present. Religious works and elements, especially the Qur'an, became a source for this work, which is in the category of religious-mystical Masnavi. In this study, the way the poet included these sources in his work was determined and the religious elements that make up the content of the Masnavi were examined in detail.

Keywords: Masnavi, Turkish-Islamic literature, Classical Turkish Literature, Nabi, *Hayriyye*, Religious Elements, Sources

Geliş Tarihi/Received: 15.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 06.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Nilay KINAY CİVELEK
E-posta: nilaykinay@gmail.com

Atf: Kinay Civelek, N. (2022). Türk İslam Edebiyatının Önemli Eserlerinden Nâbî'nin *Hayriyye*'sine Kaynaklık Eden Dinî Unsurlar. *Turcology Research*, 73, 10-18.

Cite this article: Kinay Civelek, N. (2022). Religious Elements Inspiring Nabi's *Hayriyye*, a Significant Work of Turco-Islamic Literature. *Turcology Research*, 73, 10-18.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Türk İslam edebiyatı bünyesinde hem yazılı hem de sözlü eserlerin birçoğunun, tarihte olmuş olaylar ile bu olayların toplumda vücuda getirdiği neticeleri işlediği görülmektedir. Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra bu dine samimi bir şekilde bağlılıkları ile İslam'ın sosyal ve kültürel hayatlarına etki ettiği gözlemlenmektedir. Bu kabul toplumda birtakım değişim ve gelişimleri de beraberinde getirmiştir. Herkesin bu normları uygulaması, öğrenmesi için farklı yollar geliştirilmiştir. Edebî eser kullanarak toplumdaki insanlara ulaşmak ve onların anlayacağı şekilde değişim ve gelişimleri açıklamak bu yollardan biridir.

Bu tür eserler, milletlerin kültür kimliğini oluşturmakta, tarih bilinçlerinin canlı kalmasına yardımcı olmaktadır. Özellikle tarihte yaşanan savaş, göç ve doğal afetler gibi şehirleri derinden etkileyen olaylar insanlar üzerinde derin izler bırakmıştır. Gelecek nesilleri bilinçlendirmek amacı da güderek bu konularda eser vermek rağbet görmüştür. Yaşanan olayların yazılması ve anlatılması gelenek hâline gelmiş, her yüzyılda sayıları artarak devam etmiştir. Eserler, İslam kültürü ve medeniyeti bünyesinde oluşmuş ve bu geleneğin çerçevesinde kurallara, değerlere ve ihtiyaçlara bağlı kalınmıştır. Bu çerçevenin içine eserin olduğu dönem şartları –sosyal, kültürel, siyasi gibi özellikler-, devrin genel inanç şekli, sanata bakışları; eserin sanatçısının duyguları, hisleri–düşünceleri, hayalleri dâhil olmaktadır. Bu sıralanan özellikler de bir eserde bulunacak pek çok kaynağın varlığını gözler önüne sermektedir.

Bu tür eserlerde; İslam dininin gerekleri ile birlikte topluma uygun bir ahlak sistemine ve nasihat formunda, hissî, taassuptan uzak ifadelere denk gelmektedir. Bu eserlere daha çok Türk tarihi ve edebiyatı açısından birer kaynaklık etmesi yönüyle yaklaşılar. Nitekim bir dönemde edebî eser oluşturulurken milletin ihtiyaçları, fikrî yapısı ve yaşayışları göz önünde bulundurulur.

XVII. yüzyılda edebî ürünlerde fikirlere önem verilmiş, hikmetli ve sosyokültürel muhtevaya yönelme artmıştır. Dünyadaki ekonomik, askerî, siyasi değişim ve yeniliklerin Osmanlı toplumuna yansıdığı ve toplumu etkilediği görülür. Nâbî'nin şiirlerinde yüzyılın genel görünümü saptanabilir. Nâbî'nin şiirleri Batı'da görülen ve Osmanlı toplumundaki insanları da etkilemeye başlayan değer karışıklıkları, amaçsız yaşam felsefeleri, maddeye yönelişlerin görünüşlerinin belgesi niteliğindedir. O dönemde arka arkaya gelen sorunlar ile hem toplumsal hem de bireysel değerler sarsılmıştır. "*Nâbî'nin gözlemleri yüksek bürokrat bir görgü şahidinin, birçok olayı yaşayan, yakından müşahede eden ve ıstırabını çeken bir insanın hiç abartmaya kaçmayan gerçekçi ve süssüz anlatımının ürünüdürler*"¹. Hayriyye isimli mesnevisiyle birlikte diğer eserlerine de bakıldığında Nâbî'nin sosyal olayları hem tespit hem de tahlil noktasında yerinde bilgiler verdiği görülür.

Nâbî mesnevi nazım şekliyle yazdığı *Hayriyye'de* oğlunun her zaman hayrını, iyiliğini isteyen, her türlü tecrübeyi aktaran ve tavsiyelerini veren bilge bir baba anlatıcıdır. Nâbî'nin şiirleri için kendi devrinin içtimalı, iktisadî görünüşlerinin belgesi niteliği olma vasfı bu mesnevisinde de geçerlidir. *Hayriyye'de* de beyitlerin tarihî açıdan değeri büyüktür.

"*Dindar bir şair ve yazar olan Nâbî Efendi'nin 'Şiirlerin hikmetli olması gerekir ki, manası irşada vesile olsun' görüşünün hikmet, nasihat, iyiliği tebliğ ve kötülükten sakındırmayla alâkalı İslâmî kaynaklara, Kur'ân ayetlerine ve Hz. Muhammed'in hadislerine dayandığını tahmin etmek zor değildir*"². Yazılı edebiyatın başladığı zamanlardaki eserlerden günümüze kadar bu tarz nasihat içerikli metinler olagelmıştır. Bir evladın daha iyi yetişmesi için amaçlanan eserler edebî metinlerde sıklıkla bulunur. Bu ürünlerin içeriği daha çok iyi huy, güzel ahlak, sağlıklı yaşamak, saygı-sevgi gibi konuları içerir. Nasihatler sadece yazılan kişiyi değil tüm gençleri kapsar. Uyarıda bulunurken oğulların nezdinde onların yaşlıları, küçükler ve büyükler de hedeflenir. "*Birey, toplum ve devlet adına baba, oğluna tavsiyelerini başında inanç parantezine alınmış doğruluk kavramı ile yol göstermektedir*"³.

İslam dininin kültürü ve medeniyeti etkisiyle şekillenmiş bir kol olan Türk İslam edebiyatı, eserlerini bu başlık altında toplarken muhtevaya önem vermiştir. İslam'ın kültür ve medeniyet değerlerini dikkate almıştır. "*Edebî bir eserin muhtevasına bakıldığında bu muhtevaya kaynaklık edecek pek çok unsurun varlığı da kaçınılmaz olacaktır*"⁴. Türk İslam edebiyatı eserleri de yazarının yaşadığı dönem özellikleri ile birlikte siyasi, sosyal, dinî açıları ve ruh ile beden hissiyatlarını yansıtır.

Edebî eserlerin incelenmesinde dinî içerikli kaynakların ne şekilde yer aldığı ve kaynaklardan yararlanılma şekli önemlidir. Eserin beslendiği unsurlar onun dilini ve kültürünü şekillendirir. Muhtevası İslam olan bir eserin başlıca kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Şairler vermek istedikleri bilgileri kullanma yolu olarak da Kur'ân'ı temel öge görürler. Bu yüzden denilebilir ki; "*Kur'ân, edebiyatın şekle ait birtakım özelliklerinden muhtevasına ve bazı türlerin ortaya çıkışına kadar hemen her sahada temel bir kaynaktır*"⁵.

Eserlerde hadisler de Kur'ân-ı Kerim kadar önemli yer teşkil etmektedir. Hadisler için; "*divan şiirini oluşturan inanç sistemi ile aynı şekilde üslup ve ifadesini de yönlendiren öğeler olarak şiirlerde yerini almış durumdadır*"⁶, denilebilir.

Bu türde yazılan eserlerin kaynağı genel olarak İslam tarihi, dinî kıssalar, menkıbeler, efsaneler ve masallardır. Levend'e göre; Ümmet çağındaki Türk edebiyatında "*Hikâye türünün ilk kaynağı Kur'ân'daki kıssalar, enbiya ve evliya menkıbeleri, din ulularının hayatları etrafında teşekkül eden efsanevi anlatımlar, dinin emrettiği cihat fikri ile gazilik ve şehitlik aşamasının ululuğu inancı, olağanüstü yiğitliklere karşı halkın beslediği hayranlık duygusu, dinin esaslarına sınıksız bağlanmak ihtiyacıdır*"⁷. Tarihî ve efsanevi kişilikler, deyimler, atasözleri, masallar, dinî bayramlar gibi hayatın içinden olan özellikler de vardır. Eserin muhtevası inceleneceği zaman bu unsurları göstermek tamamen dinî boyutta incelemek olmayacağı gibi bu unsurları göstermemek de din dışılık olarak atfedilmemelidir. İçerik olarak bakılınca bu sayılanların çoğunun İslâmî alanla, dinî unsurlarla ilgisi olmayabilir. "*Ancak bu kaynaklar İslâmî söylemler katılarak dinî motiflerle, dinî kavramlar çerçevesinde ve dinî bir hava içerisinde ele alınmaktadır*"⁸. İslam edebiyatı eserlerinde muhteva olarak neredeyse bütün konuların bir şekilde dinî öge olduğu anlaşılır.

Ahlaki üstünlüğü de olan dinî-tasavvufi mesnevilerin konuları arasında ahlakî-didaktik öğretiler de mevcuttur. '*Hayriyye*' mesnevisinde de bu bahsi geçen konuların hepsine rastlanılmaktadır.

"*İslam dini konusunda gayet hassas olduğu gözlemlenen ve İslam'ı hayatının her alanına yaymaya çalışan Nâbî, eserini oluştururken de yararlanacağı temel kaynak olarak Kur'ân-ı Kerim*"⁹'i kullanmıştır. Nâbî'nin mesnevisinde dinî muhtevalar âyetler, hadisler, İslam'ın şartları, peygamberler, ilmî hususlar şeklinde incelenmiştir.

Mesnevide Bulunan Ayet ve Hadisler

Türk İslam edebiyatı bünyesindeki eserlerde sanatçılar; anlamı kuvvetlendirmek, söze güzellik katmak gibi sebeplerle iktibas yaparlar. "*Bu temel kaynaktan beslenme ve bilgi birikiminden yararlanma usulü edebî sanatların bir kolu olan iktibas ve telmih gibi sanatlar ile*

1 Kortantamer 1993: 152

2 Ceyhan, 2010: 25.

3 Çetin, 2010: 129.

4 Kemikli, 2010: 31.

5 Uzun, 2002: 414.

6 Şener- Yıldız, 2003: 281.

7 Levend, 2008: 122.

8 Keleş, 2020: 446.

9 Çalışmada kullanılan mesnevi için bk. Mahmut Kaplan. Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin), (Ankara: AKM Başkanlığı, 2015); Beyit sonlarında parantez içinde bulunan kısaltma bu kaynaktan alınan beyit numarasıdır.

*mümkün olmuştur*¹⁰. İktibas kelimesinin; “bir şair veya nâsirin ifadeyi süsleyip manayı kuvvetlendirmek maksadıyla ayet veya hadislerden bir kısmını alması”¹¹, şeklinde tanımı yapılır. “İktibas üzerindeki diğer bir sınıflandırma da, ayet veya hadisin tam yahut eksik alınmasıyla ilgilidir. Buna göre, birincilerine ‘tam’, ikincilerine ‘nakıs iktibas’ adı verilmiştir”¹². Eserde hem tam hem de nakıs iktibas örnekleri bulunmaktadır.

Klasik Türk edebiyatı eserlerinde sıklıkla iktibas edilen ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerden biri de Allah’ın *فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى*; “O kadar ki (Peygamber’e olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu.”¹³, şeklinde buyurduğu Necm suresi 9. ayettir. Nâbî’nin mesnevisinde bu ayet ayrı kullanılmak suretiyle iktibas edilmiştir.

Hatm-i gencîne-i sırr-ı kevneyn
Sır-be-hem-dâde-i “kâbe kavseyn”
Sâhib-i mertebe-i “ev-ednâ”
Ârif-i mes’ele-i “mâ-evhâ” (b.n. 47-48)

Bu beyitlerde Hz. Peygamber’in övgüsü yapılmış ve Hz. Peygamber, onun dünya ve ahiret hayatının sırrını bilen, Allah’a yakınlaşan, miraç hadisesinin kendisine verildiği, yüce makam sahibi olduğunu belirten sözlerle nitelendirilmiştir. Hz. Peygamber’in vahiy alma yolunun Miraç’ta olduğu gibi burada da doğrudan olduğu vurgulanır. “Hz. Peygamber’in yükselerek Hz. Allah’a yaklaşması ve aradaki vasıtaların kaldırılarak Hz. Peygamber’in vahiy doğrudan Hz. Allah’tan almasıdır”¹⁴.

Nâbî’nin mesnevisine kısmî iktibas ile aldığı bir diğer ayet Enbiya suresi 107. ayettir.

Hükm-fermâ-yı nigîn-i “levlâk”
Hitâ-pîrâ-yı “ve mâ-erselnâk” (b.n. 40)

Tamamı *رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ أَلَمْ يَكُن لَّكَ الْوَالِدُ وَالْوَالِدَاتُ وَالْأَنْبِيَاءُ مِنْ قَبْلِكَ وَأَنْتَ الْكَافِرُ* şeklinde olan ayetten yapılan iktibas ile ikinci mısradaki Hz. Peygamber övgüsü görülmektedir. “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” şeklinde çevrilen bu ayetin seçilmesinin sebebi Nâbî’nin Hz. Peygamber’e olan sevgisi ve onun diğer peygamberlerden üstünlüğünün bir göstergesi olan ‘rahmet-i ilahiyye’ ve ‘rahmet-i amme’ özelliğidir. İlk mısradaki ‘levlâk’ kelimesi ile yine nakıs iktibas yapılmıştır. Hadis-i kutsi olarak gösterilen ve alıntılanan cümlenin tamamı “Levlake levlake lemâ halaktü’l-eflâk” [(Eğer ey Muhammed) Sen olmasaydın, sen olmasaydın yeri göğü yaratmazdım.] şeklindedir. Bu hadis-i kutsi muhtevası hasebiyle her dönem tartışma konusu olmuştur. Allah, habibine duyduğu sevgi vesilesiyle kâinatı yaratmıştır. O, her şeyden önce yaratılmıştır. “Resulullah (AS.) yaratılışın aslı olup kâinat da O’na tabi olarak yaratılmıştır. Bu duruma: ‘Âdem daha toprak ve su arasında iken (henüz yaratılmamışken), ben nebî idim.’ Diğer bir rivayette: ‘Âdem ruhu ile cesedi arasında iken ben nebî idim.’ şeklinde rivayet edilen hadisler de işaret etmektedir”¹⁵. Nâbî de Hz. Peygamber’e olan hayranlığı ve sevgisinin dile getirdiği beyitte hem ayet hem de kudsi hadis iktibasları ile “O, Levlâk mührü (olan yüzüğü) ile hüküm sürdürücü ve “Ve-mâ erselnâk’in memleket süsleyicisi olandır.” şeklinde bahsetmiştir.

Eşref- i eşref-i envâ-ı beşer
Ahsen-i ahsen-i takvîm-i suver (b.n. 54)

Nâbî’nin bu beytinde Hz. Peygamber için yapılan bir övgü daha bulunmaktadır. Bu tür övgü, sevgi ve muhabbeti gösterme beyitleri mesnevilerin na’t kısımlarında görülmektedir. “O, insanların en şerefisinden daha şerefli; en güzel yaratılan insandan daha güzeldir” anlamına gelen bu beyitte nâkıs iktibas bulunmaktadır. Tamamı

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ şeklinde olan Tîn suresi 4. ayetten alınmıştır. “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.” anlamındaki bu ayet ile Nâbî Hz. Peygamber’in güzelliğini anlatmıştır. Ayet Allah’ın insanı en güzel surette yarattığının ifadesi olarak karşımıza çıkar. Nâbî de Hz. Peygamber’in her konuda mükemmeliyete ulaşmış bir insan ve yaratılmışlardan en üstün olduğunu vurgular. “Ahsen-i takvim’ ibâresi, insanın; ruh ve bedeni ile en mükemmel şekilde yaratıldığını, boyunun düzgünlüğünü, endamının eşsizliğini, dileyen, isteyen, düşünen, konuşan, yazan, anlayan, anlatan ve sanat kabiliyeti olan; hakkı bâtıldan, güzeli çirkinden, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, hayrı şerden ayıran akıllı bir varlık oluşunu ifade etmektedir”¹⁶.

İlim öğrenmenin önemi üzerinde durulan ve mesnevinin birçok yerinde anılan bu konuda Nâbî bir ayet ile söylediklerini desteklemiştir. “Nur diyarının sultanı” olarak Hz. Peygamber’in de Tâ-Hâ Süresi 114. ayetin bir cüz’ini alarak “Rabbim ilmimi artır.” isteğiyle memur edildiği söylenmektedir. Ayetin ilgili bölümü şu şekilde geçmektedir: *رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا*.

İlm için oldı şeh-i hitâ-i nûr
“Rabbi zidni” talebiyle me’mûr (b.n. 292)

İnsanın huylarından bahsedilen bölümde Nâbî, bir insan ahlak olarak fitneye sahip ise kötülüğün de oradan çıkacağını vurgulamaktadır. Bakara Suresi’nin 191. ayetinin içinde geçen

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ “Fitne, adam öldürmeden beterdir.” anlamına gelen cümleyi şair mesnevisinde öğüt olarak kullanmıştır.

10 Akkuş, 1993: 10.

11 Tâhîrî’l-Mevlevî: 61.

12 Bilgegil, 2015: 252.

13 Ayet mealleri için yararlanılan kaynaklar için bk. Karaman vd., 2007; Altuntaş- Şahin, 2011.

14 Canbolat, 2017: 32.

15 Yıldırım, 2000: 115.

16 Dinî Kavramlar Sözlüğü, 2006: 14.

Âhirinde hod işi vâveylâ
"Katlden fitne eşed" didi Hudâ (b.n.1531)

Nâbî'nin eserinde hadis-i şerif örneği olarak birkaç beyit de bulunmaktadır.

Evladın babasının sırrı olduğunu gösteren ve Nâbî'nin de oğluna bu şekilde hitap ettiği beyit şu şekildedir:

Sende zâhirdür eyâ tıfl-ı nebîh
Ma'nî-i "el-veledü sirru ebîh" (b.n. 70)

Hikmetli sözleriyle klasik Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan Nâbî, bilgeliğin üstünde çok durmaktadır. Şair, hikmetin başının Allah korkusu olduğunun geçtiği bir hadis-i şerifi şu şekilde aktarmıştır:

Bî-müdârâ olmazsun râhat
Fahr-i âlem didi "re's-i hikmet" (b.n. 600)

Yeme-içme-sağlık konusunda bahsolunan az yemenin sağlıklı olduğu ve midenin korunması gerektiğine dair beyit şu şekildedir:

Mi'deye didi Nebî beytü'd-dâ
Himye hakkında didi re's-i devâ (b.n. 1592)

Şairliği ile birlikte mutasavvıflığı da ön plana çıkmış olan Nâbî'nin genel anlamıyla kaynak olarak Kur'an'ı almış olduğu görülür. Edebi eserlerde Kur'an'daki kıssa, olay ya da örnekleri telmih sanatı ile veya iktibas yoluyla aktarılır. Nâbî'de mesnevisinde bu yolla telmih ve iktibas sanatını kullanmıştır. Hadis olarak alınan beyitlerin de Nâbî'nin dinî kişiliğini göz önünde bulundurarak sahihliği yerine manası için yazıldığı görülür. Hadislerin geçtiği beyitler Nâbî'nin ilgili konudaki düşüncesini desteklemek için yazılmıştır. "*Bir hadisın sahih, hasen, mevzu vs. oluşu ile edebiyat ilmi değil hadis ilmi ilgilenir*"¹⁷.

Mesnevide Bulunan Dinî Kaideler

Müslüman bir birey olarak yaşamını sürdüren ve arkasından gelen oğlu için de aynı şeyi isteyen Nâbî, öğüt verici mesnevisinde oğluna İslam'ı benimseyen kişi olarak yetişmesi için uyarılar da bulunur. İslam dini bir kişinin Allah'a itaati ve teslimiyeti demektir. İslam; Hz. Peygamber'in örneklik ettiği yolda vahiy ışığı ile kurulan inançları, öğretileri, ibadetleri ifade etmektedir. İnsanın yaratılma amacının Allah'ın emir ve yasakları altında yaşamak ve böylece yaratılmışlar arasında maksuda erişmek, değerli kılınmak şuurunu benimsemektir. Bağlı olunan Allah tarafından koyulan kurallar olarak bakılan inanç esaslarına İslam'ın şartları denilmektedir. "*Öyle ise; bu durumda Müslüman, bağlanana; İslam ise bağlama yolu karşılacaktır*"¹⁸. Nâbî de mesnevisinde oğlunu eğitmeye bu şartları anlatmakla başlar. Beş temel ilke olarak yer alan bu değerler: kelime-i şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleridir. Verilen beyitlerde Müslüman bir kişi olarak bu öğretileri bilinçli bir şekilde yerine getirene dünya hayatı ile birlikte ahiretinin de mutlulukla yaşanacağını söyler. Nâbî oğlu için İslam'ın şartlarını benimsetmeyi amaçlamıştır.

Kelime-i şehâdet ile Allah'ın tek bir yaratıcı olduğu ve Peygamber'in O'nun kulu ve elçisi olduğu kabul edilir. Mesnevide de İslam'daki tevhid konusunun önemine vurgu yapılır. Nâbî oğluna nasihatinde Allah ile irtibatla olan bir kulun yaşantısına katılan artı değerlerden bahseder.

İt şehâdet olasin ehl-i şühûd
Tâ ki meşhudun ola bûd ü ne-bûd (b.n. 123)

Bu şartların içinde olan namaz, bir kulun Allah'a şükürünü eda etmek ve Allah'a yakın olmak ile tanımlanabilir. Nâbî de namaz ibadetini çok önemsemektedir. Mesnevisinde bu konuyu ele alan Nâbî oğluna namazın önemini, yüceliğini ve değerini anlatarak namaz kılan birinin erişeceği mükâfatlardan bahsetmektedir. "*Namaz ile gönlünü ve yüzünü Allah'a dönen kulun, yanlış yapma ihtimalinin ortadan kalkacağı esastan hareketle evladına namaz kılmanın önemli bir değer olduğunu hatırlatarak hayata abdest ve namaz ile başlamanın insan açısından kötülükten arınmak ve temizlenmek anlamına geldiğini bu vesile ile insanın dünya ve içinde bulunan kirlere arınabilir olmayı ifade eder*"¹⁹.

Vakti geldükde hemân eyle vüdû
Mâ-sivâdan dehen ü destüni yu (b.n. 134)

İslam dininde önemli farzlardan olan diğer bir ibadet de oruçtur. Nâbî oruç faslını ayrı bir başlık altında mesnevisinde işlemiştir. Kendi tutumuyla anlattığı bu farzın ihmaline mahal vermemesi için oğlunu uyarır. Belli kaideler dışında her Müslümanın yılın belli ayında bu ibadeti yerine getirmesi gerekir. İmkânı olduğu hâlde yemeden içmeden uzak durmak olarak da tanımlanabilen oruç ibadeti insandaki kulluk bilincinin idrakine vesiledir. Nâbî de bu durumu beyitlerinde işlemiştir.

Savmdur kâbil-i ketm ü ihfâ
Dahle fırsat bulamaz savma riyâ (b.n. 163)

Nâbî'nin Hz. Peygamber'e olan sevgisi halk arasında yaygın bir kanaat ile bilinmektedir. Özellikle bir gazelinin hatırası şairin bu sevgisini ortaya koyan değerli mısralara sahiptir. "*Sakin terk-i edebden kûy-ı Mahbûb-ı Hüdâ'dur bu / Nazargâh-ı İlâhî'dür makâm-ı Mustafâ'dur*

17 Keleş, 2020: 451.

18 Doğan, 2016: 35.

19 Söylemez, 2020: 413.

*bu*²⁰ matla' beyitli gazeli hac yolunda yazılmıştır. Hac ibadetinin İslam'ın şartlarından biri olarak yapılması gerektiği ve bu ibadetin önemini idraki ile yaşayan bir şair olan Nâbî, bu şuuru oğluna da aktarmak istemiştir. Müslümanlara farz kılınan bu ibadetin diğer ibadetlerden farkı hem kişinin bedeni ile hem ekonomik gücünün getirisiyle gerçekleşmesidir. *"Bireyin İslam'ı kabul ve bu kabule uygun yaşamasının gerekleri çerçevesinde dizayn edilen bu ibadette temel esas, kulun Allah ile kuracağı ilişkinin toplumsal ilişkiler çerçevesinde madden ve manen kuruluyor olmasıdır"*²¹. İslam dininde olanlar için hac ibadeti kişinin manevi temizliğine, benliğini sorgulamasına, çaba sarfederek kazanılan hazzıya neden olduğu için önemlidir. Nâbî de oğluna nasihatinde bu konu üzerinde durur:

Ka'be'dür secde-geh-i ins ü melek
Ka'be'dür ham-zede-i tâk-ı felek (b.n. 181)

İslam'ın beş şartından biri olan ve Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla hem farz hem de öğüt niteliğinde hatırlatılan şart ise zekâttır. Müslüman bir kişiyi malının Allah'a ait olduğunun, kendisine çok güvenmemesi gerektiğinin, kulluğunun bilincine vardığı bu ibadet de hac ibadeti gibi mali güç istemektedir. Hem maddî hem de manevî bir arınma ile sonuçlanan bu ibadet ile insanlara birçok sorumluluk farkındalığı yüklenmiş olur. Nâbî de eserinde, zekât ya da sadaka vermenin malı bereketlendirdiğini, kişinin malında Allah'ın hakkı bulunduğunu, ekonomik anlamda durumu iyi olmayanları gözetmek gerektiğini vurgular. Zekâtın sebeplerini, amaçlarını, sonuçlarını anlatarak bu ibadetin öneminden bahseder. Nâbî ayrıca zekât için, maddî açıdan durumu iyi olanın ihtiyaç sahibine –zekâtın kabulü dâhilinde para, eşya, vs.- ikramda bulunmasının kişinin Allah'a verdikleri için şükürünü gösterme sebebi olduğunu da söylemektedir.

Zimmetünde koma bir habbe zekât
Vir k'ola mâye-i hayr ü berekât (b.n. 212)

Emr-i Hak üzre sen itdükçe edâ
Birine on virür anun Mevlâ (b. 216)

Nâbî eserinde dinî kaidelere, İslam'ın esas ve usullerine yer vererek oğlunu ve toplumu hakikate davet etmeyi amaçlamıştır. Örnek olarak alınan beyitlerde de bu durum açıkça görülmektedir. Bu eserde İslam'ın ilkeleri nasihat edilerek hikmet doğrultusunda yaşamak maksadı güdülmüştür.

Mesnevide Geçen Peygamberler-Din Büyükleri

Nâbî mesnevisi boyunca kendisinden gelecek soyun, Müslüman bir soy olarak devam etmesini istemektedir. Bu çabası oğlu ve oğlu şahsında bütün gençlere İslam'ı, inançlarını, ibadetlerini öğretmek ve tanıtmaktır. Bu doğrultuda şairin eserinde dinî muhtevaya sahip kaynakları kullandığı söylenebilir. Kur'an-ı Kerim de dinî kaynakların temel olanıdır. *"Çünkü Kur'an, edebiyatın şekle ait birtakım özelliklerinden muhtevasına ve bazı türlerin ortaya çıkışına kadar hemen her sahada temel bir kaynaktır"*²².

Lu'b u lehv olduğuna dünyanun
Nassı şâhid yitişür Kur'an'un (b.n. 1329)

Hz. Âdem

Edebi eserlerde özellikle peygamber kıssaları, peygamber mucizeleri gibi anlatıların kaynağı İsrailiyyat olarak bilinir. Fakat bu anlatılarda kaynak olarak Kur'an-ı Kerim esas olanıdır. Hz. Âdem ilk yaratılan insan ve ilk peygamberdir. Kur'an'da da kıssası anlatılan Hz. Âdem, Nâbî'nin mesnevisinde de geçmektedir. İnsanın yaratılışını, onun en şerefli varlık olduğunu anlatan şair, Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili ifadelerle yer verir. Allah'ın insanı su ve balçıkla yarattığını ve meleklerin de ona secdeye emrolduğunu söyler.

Âb u gilde idicek 'ilm zuhur
Secdeye oldı melâ'ik me'mûr (b.n 17)

Bu beyit beraberinde mealen iktibas olarak: *"Meleklerle: 'Âdem'e secde edin' demiştik, İblis'ten başka hepsi secde etmiş, o ise: 'Çamurdan yarattığına mı secde edeceğim?' demişti."* anlamındaki İsrâ suresi 61. ayetine telmihte bulunulmuştur.

Yüridi kâfile-i lutf u kerem
Çıkıdı âlem 'akabinden Âdem (b.n.13)

Hz. Âdem'in yaratılışların ilki olduğunu anlatan pek çok ayet Nâbî'nin beyitlerinde iktibas ile kendini hatırlatmaktadır.

Hz. Süleyman

Telmih yoluyla iktibas edilen diğer bir peygamber Hz. Süleyman'dır. Klasik edebiyat metinlerinde sıklıkla karşımıza çıkan Hz. Süleyman ile ilgili ayetler, hadisler, halk anlatıları bulunmaktadır. Hz. Süleyman ile birlikte çok anılan Belkis, karınca, cin, taht, zenginlik gibi remzler vardır. Belkis'in tahtı kıssası Nâbî'nin mesnevisinde de anılmıştır. Nâbî oğluna öğüt için Neml süresinde anlatılan kıssaya telmihte bulunarak Süleyman gibi tahta binmesini ve böylece hava ve denizlere hâkim olmasını söylemektedir. Belkis'in tahtının getirilmesi ve Belkis'in bunun üzerine Müslüman olması olayı ile ilişkilendirilen beyitte Nâbî İslam'ı sahiplenen birinin hükümdar konumunda olduğunun bilgisini arka planda vermektedir.

Binesin tahta Süleymân-âsâ
Ola hükmünde hevâ vü deryâ (b.n. 391)

20 Na't-i Şerif'in tamamı için bk. Bilkan, 1997: C II: 952 (Harfî'l-vav, G.655/ 1-5)

21 Söylemez, 2020: 421.

22 Uzun, 2002: 26: 414.

Hz. İsa

Mesnevîde remz kullanılarak işlenen bir diğer peygamber de Hz. İsa'dır. Doğrudan telmih yapılabildiği gibi dolaylı olarak da karşımıza çıkan Hz. İsa; babasız olarak doğması, ölümleri diriltmesi, hastaları iyileştirmesi, İncil'in ona indirilmiş olması gibi bahislerle konu edilmektedir. Hz. Peygamber'in son peygamber olacağına İncil'de bildirilmesi de *Hayriyye*'de geçen bir beytin konusudur. Nâbî dolaylı olarak Hz. İsa'dan bahsetmiştir. İncil nesli tanımlayarak Hz. İsa'dan bahsedilmiş ve Hz. İsa kıssasına telmih yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim Saff sûresi 6. ayette de bu kıssadan bahsedilmektedir:

"Hani, Meryem oğlu İsa, 'Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim' demişti. Fakat (İsa) onlara apaçık mucizeleri getirince, 'Bu, apaçık bir sihirdir' dediler."

Mevrid-i vahy-ı celîl-i tenzîl
Muhbir-i anhu butûn-ı İncil (b. 52)

Hz. Muhammed

Son peygamber olan Hz. Muhammed, divan edebiyatı şair ve yazarları tarafından her zaman övgüye mazhar olmuştur. Şair ve yazarlar, onun şefaatine erişmek, onun ümmeti olduğunu, onu sevdiğini göstermek için eserlerinde Hz. Peygamber'i işlemeyi bir görev addetmişlerdir. Şairlerin düşüncelerini aktarmak için edebî eserlerin aracı olarak kullanması, bu kültürün halk arasında yayılma isteği ile geniş yelpazede bir edebiyat oluşmuştur. *"Özellikle Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını, fizikî, ruhî ve ahlaki vasıflarını, aile hayatını, mucizelerini haber vererek edebiyatın bu hususta ne kadar zengin olduğunu göstermişlerdir"*²³.

Nâbî mesnevisinin genelinde Hz. Peygamber'in üstün özelliklerinden, mertebesinin yüceliğinden, 'âlemlere rahmet olarak' gönderildiğinden, mucizelerinden, eşref-i mahlûkat olduğundan söz etmektedir.

Eşref- i eşref-i envâ'-ı beşer
Ahsen-i ahsen-i takvîm-i suver (b. 54)

Rahmet-i 'âlemiyân rûh-ı cihân
Merkez-i dâ'ire-i kevn ü mekân (b. 55)

Ahmedü'l-hulk Muhammed Mahmûd
Ya'ni mahbûb-ı Hudâvend-i Vedûd (b.n.56)

Hz. Ömer

Halife Hz. Ömer İslam tarihinde adaletiyle bilinir. Türk İslam edebiyatı metinlerinde de Hz. Ömer bu tarafla ağırlıklı işlenmiştir. Nâbî de mesnevisinde oğluna adil olmasını öğütlerken Hz. Ömer'i örnek gösterir. Dünyanın düzeninin adalet ile olduğunu, adaletsiz saltanat olmayacağını ve bu konuda Hz. Ömer Faruk'u izlemek gerektiğini söyler.

'Addür asl-ı nizâm-ı âlem
'Adlsüz saltanat olmaz muhkem

Gûş idüp Hazret-i Fârûk-ı güzîn
Hüsn-i mefhûmına itmiş tahsîn (b.n. 1231, 1232)

Mesnevî'nin beyit sayısına bakıldığı zaman çok hacimli olmadığı görülür. Konunun işleniş şekline bakıldığında; klasik mesnevî tertibine uyan düzene (Münacat, nat, fahriye, dua...) tam uyulmuştur fakat bölümlerde beyit sayıları fazla değildir. Bu durum şairin anlatmak-vermek istediğini kısa ve öz olarak yazdığını göstermektedir. Dinî-ahlaki konulu eserlerde kaynak olacak ürünler çok fazladır. Nâbî'nin bu eserinde de dinî-ahlaki öğeler başı çekmektedir. Sanatçı bu konulardan bahsederken söylemek istediklerini söyler fakat bunu tasarruflu kullanarak yapar. Bahsi geçen peygamberlerin hepsinin adı Kur'an'da geçmekte ve genelde şairler tarafından -farklı özelliklerinden dolayı- tercih edilenler olarak bilinmektedir.

Mesnevîde Bulunan İlmî Hususlar

Nâbî çağının pozitif ilimleri ile birlikte dinî ilim bilgisi geniş bir şahsiyettir. Eserlerinde hadis ya da ayetleri kendisi tercüme edecek kadar Arapça bilgisine sahiptir. *Hayriyye* adlı eserde de bir ayetin dolaylı olarak açıklaması yapılmıştır. Mealen iktibas ettiği hadislere de bakıldığında yerli gelince gerçek bir muhaddis olduğu görülmektedir. Kendi eğitiminde dinî ilimlere olan vakıflığı mucibinde oğlunun da aynı şekilde yetişmesini istemektedir. Fıkıh ilmi dâhilinde İslam'ın şartları, kuralları gibi mevzuları anlatırken diğer taraftan ilim yolunun kutsallığını ve Müslümanların dini olan İslam'ın ilme verdiği önem vurgulanmıştır. Mesnevîde ilmin Allah'ın sıfatlarından olduğu, ilim öğrenmenin önemli bir vasıf ve farz olarak görüldüğü, ilim öğrenildiği zaman bilgili bir insan olunacağı, ilim sahibi olmanın kişiyi gönül ferahlığına kavuşturacağı, olgunluk kazandıracığı söylenir. Nâbî, bir insanın fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimleri öğrenmesinin zararından ziyade faydalarının olacağını belirtir.

Sana kâfidür ola nakş-ı zamîr
'İlmden fıkıh u hadîs ü tefsîr (b.n. 323)

'İlme sa'y eylememekden hazer it
'İlm ü sa'y ikisi birdür nazar it (b.n. 286)

Sıfat-ı Hazret-i Mevlâ'dur 'ilm
Cümle evsâfdan a'lâdur 'ilm (b. 289)

Matlab-ı 'ilme çalış ol a'lem
Farzdur didi Resûl-i Ekrem (b.n.290)

Nâbî'nin ilme verdiği önem mesnevideki beyitlerden anlaşılmalıdır. Ayrıca bir hadis ile ilmin bağdaştırılması beyiti de şairin bu konudaki önemini gösterir.

Dahı emr eyledi ol sâhib-i 'ilm
"Mehdden lahde dek ol tâlib-i 'ilm" (b.n.291)

Hazretün nâsa budur telkîni
"Utlubû'l-'ilmi velev bi's-Sîni" (b.n. 303)

Bir insanın, medeniyetin, çağın terakkisi için ilim en lazım olan üstünlüktür. Kur'an-ı Kerim'de ulemanın övüldüğü, ilmin önemi ile ilgili birçok ayet mevcuttur. Hz. Peygamber'in ilmin yüceliğini anlattığı hadisi "*Çin'de de olsa ilmi arayınız. Çünkü ilim öğrenmek her Müslümana farzdır*²⁴." beyitte geçmektedir. Bir insanın kulluk bilincine varması ve emir ile yasakları idrak edebilmesi için de aklını kullanması, aklını ve yaptığı işleri faydalı şeylerde harcaması gerektiği de söylenmiştir.

Nâbî ayrıca oğluna, İslam dini ile her daim bağdaştırılan ahlak kurallarını da tavsiye etmiştir. Ona, her durumda kanaatkâr olmasını, insanları küçük kendini büyük görmekten kaçınmasını, dedikodunun, yalanın, alay etmenin, dilenciliğin kötü unsurlar olduğunu söylemiştir. Ayrıca Nâbî, tebessüm etmenin rahmet alameti olduğunu, kimsenin hakkını yememesi gerektiğini, edepli-hayâ sahibi olması gerektiğini, tecessüsün fena bir şey olduğunu öğütler.

Nâbî, tasavvufî şahsiyetlere de değinir. Kur'an-ı Kerim'i açıklama, peygamberlerin hayatlarını, insanın yaratılış amacı ve şekillerini eserlerinde anlatan İbn-i Arabî'yi özellikle tavsiye eder. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam konularında detaylı bilgilerin verildiği eserlerin adları beyitlerde geçmektedir. "*Bir müctehid bu eseri inceleyecek olursa bilgisi artar, daha önce bilmediği istadlâl şekillerini ve bunların sırlarını öğrenir, isabetli bir şekilde gerekçe tesbit etme imkânını kazanır. Bir müfessir, bir hadis yorumcu, bir kelamcı, bir dil veya kıraat âlimi, hatta bir rüya tabircisi bu eserden kendi alanıyla ilgili pek çok yeni şey öğrenir.*²⁵" şeklinde tanımlanan el-Fütühâtü'l-Mekkiyye eserini oğluna okuması için tavsiye eder. Aynı şekilde "*Füsûsü'l-hikem'i zâhirî ve yataş düzlemde bir peygamberler tarihi; bâtinî, metafizik ve dikey düzlemde tasavvufî bir na't-ı nebî gibi görmek de mümkündür. Hikmetin asıl kaynağının nebevî olduğuna işaret edilen kitapta baştan sona zâtîyyet, ulûhiyyet, rubûbiyye, vücûd, mevcûd, izâfî vücud, adem, âdem, âlem, insân-ı kâmil, hakikat-i Muhammediyye, hakikat, vahiy, tecelliyât, zuhur, akıl, ruh, nefis, isimler, sıfatlar, vahdet, kesret, nübüvvet, velâyet, imâmet, ilim, ma'ûm, şirk, küfür, irade, küllîler, cüzîler, ibadet, kıyamet gibi metafizik konulara İbnü'l-Arabî'nin bakış açısından açıklamalar getirilmektedir.*²⁶" tanımları ile büyüklüğü görülen Füsûsü'l-hikem adlı eseri de şair oğluna tavsiye etmiştir. Bu kitapların sırlarının nurunun, ruh gözüne hususi sürme çekeceğini söyler.

Dîde-i ruha çeker kuhl-i husus
Nûr-ı esrâr-ı Fütühât ü Füsûs (b.n.365)

Manevî mimar olarak insanları doğru yola götüren bir diğer büyük şahsiyet de Mevlânâ'dır. Nâbî, Hak yoluna talip olanlara Mevlânâ'nın Mesnevi-i Ma'nevîsinin yol gösterici olacağını aktarır.

Tâlib-i hakka olur râh-nümâ
Nûsha-i Mesnevi-i Mevlânâ (b.n.364)

İslam dininde çok önemli bir yeri olan ilim ve ilim öğrenme meselesine Nâbî de önemiyet göstermektedir. Şaire göre, bir kişinin ilim sahibi olması üstün vasıflı olmasını beraberinde getirir. Eserde ilimlerin mutlaka öğrenilmesi gerektiği söylenir. Şair ilimleri faydalı ve faydasız olarak ayırır. Eserde, fayda vermeyen, zararlı ilimleri de öğrenmek fakat bu faydasız ilimleri kullanmamak gerektiği vurgulanmaktadır. Nâbî'nin eserinde görülen ve oğluna nasihat ettiği en büyük ilimin Allah'ı bilmek ve tanımak olduğu anlaşılmalıdır.

Sonuç

Mutasavvıf ve mütefekkir bir şair olan Nâbî kaleme aldığı eserlerinde toplumda olması gereken ve kendi istediği düzeni aktarmıştır. XVII. yüzyılda yaşamış olan şair döneminin huzursuzluklarına, toplumun bozulmasına kayıtsız kalamamış ve eserlerinde bu durumlara bir çözüm yolu aramaya koyulmuştur. İslam dinine çok önem veren şair, düşüncesinin temelini İslam dinine ait kaideleri koymuş ve kalıcı olanın, hakikate eriştirenin bu olduğunu söylemiştir. Güçlü şairliği yanında dinî kimliği de ağır basan Nâbî'nin şiirlerinin dinî kaynaklardan beslendiği çok açıktır. Nâbî gibi diğer mutasavvıf kimliğe sahip şairlerin eserlerinde de bu durum arz etmektedir.

Nâbî Hayriyye adlı mesnevisinde başta Kur'an olmak üzere hadisler, peygamberler, dinî ilimler, ilmî hususlar konusunda verdiği örnekler ile kendi dünya görüşünü ve kişiliğini de ortaya koymuştur. Ayetlerin yazılı olduğu beyitlerde telmih ve iktibas sanatlarının kullanılmıştır. Hadislerin, şairin savunduğu düşünceleri desteklemek ve ilham kaynağı olarak kullanıldığı görülür. Klasik Türk edebiyatı eserlerinde sıklıkla yazılan peygamber kıssaları ve mucizelerine Nâbî'nin eserinde de rastlanılır. Çok fazla hacimli olmayan mesnevide sadece düşüncelerine telmih yapacak peygamberler ele alınmıştır. Şairin İslam dinine ait hususlara olan vakıflığına bakıldığında dinî kişiliği ortaya çıkmaktadır. Nâbî'nin benimsediği ahlaki ölçüler, kaideler ve yaşam biçiminin Hayriyye'deki beyitlerde geçen hadis ve ayetler ile aynı minval üzere

24 Gazâlî: C 1/27.

25 Kılıç: 1996: 253.

26 Kılıç: 1996: 231.

olduğu görülür. Eser bir bütün olarak değerlendirildiği zaman Nâbî'nin oğlu ile birlikte topluma nasihat ederken eserine kaynak olarak başta Kur'an'ı ve onun bünyesinde dinî, tasavvufi ilimleri, kişileri dâhil ettiği söylenir.

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 have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Gazâlî. *İhyâ' Ulûmi'd-dîn*. (çev. A. Serdaroğlu). 1974. İstanbul: Bedir Yayınları.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. 1994. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Akkuş, M. (1993). Divan Edebiyatında 'İktibas' ve 'Şiirde Lafzî Âyet İktibasları' Üzerine Bir Deneme. *Dergâh, Edebiyat, Sanat, Kültür Dergisi*, 4/42, 10-22.
- Altuntaş, H. vd. (2011). *Kuran-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bilgegil, K. (2015). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- Canbolat, M. (2017). *Nâbî'nin Hayriyye adlı eserindeki ayet ve hadis iktibasları ile Nâbî'nin Dinî ve ahlaki bakış açısı*, (Basılmamış YL Tezi), Gaziantep: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceyhan, Â. (2010). Nâbî'nin Şiir ve Diğer Edebî Konular Hakkındaki Görüşleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 5, 1-34.
- Çetin, A. (2010). Kutadgu Bilig'de Türk Aile Kültüründe Bir babanın Oğul İmajı ya da Süregiden Bellek/Kültür. *Milli Folklor* 85, 122-132.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü*. (2006). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Doğan, H. (2016). *İslam İnanç Esasları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kaplan, M (2015). *Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin)*, Ankara: AKM Başkanlığı.
- Karaman, H. vd. (2007). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Keleş, R. (2020). Türk İslâm Edebiyatının Muhteva Kaynakları: Şeyh Gâlib Örneği. *Bilimname* XLI (1), 443-484.
- Kemikli, B. (2010). *Türk İslam Edebiyatı Giriş*. Bursa: Emin yayınları.
- Kılıç, M. E. (1996). el-Fütühâtü'l-Mekkiye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, C 13.
- Kılıç, M. E. (1996). el-Füsûsu'l-Hikem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, C 13.
- Kortantamer, T (1993). Nâbî'nin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi. *Eski Türk Edebiyatı Makaleler I*, Ankara, 151-193.
- Levend, A. S. (2008). *Türk Edebiyatı Tarihi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Söylemez, İ. (2020). Nâbî'nin Hayriyye'sinde İslam'ın Şartları. *Yakın Doğu Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 6(2), 397-440.
- Şener, H. İ. vd. (2003). *Türk İslam Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Uzun, M. (2002). Kur'an: Edebiyat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 417-422.
- Uzun, M. (2005). Muhammed: Türk Edebiyatı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 479-481.
- Yıldırım, A. (2000). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları.

Structured Abstract

Classical Turkish literature developed under the influence of Islamic culture and civilization and remained loyal to the values of this culture and civilization field. Nabi is one of the poets in this field of literature. Nabi, who was a mystic and contemplative poet, reflected his ideas on his works. The poet, who lived in the 17th century, could not remain indifferent to the disturbances of his period and the degeneration of society and began to look for a solution in his works. In his Masnavi titled Hayriyye, Nabi also presented his worldview and personality with the examples he gave about the Qur'an, hadiths, prophets, religious sciences, and scientific issues. One of these works, which was written with the focus on the religion of Islam and for a specific purpose, is the Masnavi "Hayriyye" by Nabi, who is one of the 17th century divan poets. The products of the Turkish-Islamic literature are a group that embodies the phenomenon of religion and uses it as the main material. With the aim of raising the awareness of future generations with such texts, it has become popular to produce works on these subjects. It has become a tradition to write and narrate the events, and their numbers have continued to increase in every century. Nearly all the poets and writers involved in this group have preferred religious elements as the main source while creating their works. Such works form the cultural identity of nations and help with keeping the historical awareness alive. This framework includes the conditions of the period in which the work was created, social, cultural, political and similar characteristics, the general belief of the period, views on art, emotions, feelings, thoughts, and dreams of the artist of the work. In his work Hayriyye, written in the Masnavi verse form, Nabi is the narrator as a wise father who always wants his son's prosperity and wellbeing, shares his experiences and gives advice. Nabi is a poet who has always translated his ideas into his poems.

Nabi is a poet who embodied the love of God and the prophet in his poems. As seen in his other works, this feature is also evident in this Masnavi. It was written through the characters that the poet wanted to present. Religious works and elements, especially the Qur'an, became a source for this work, which is in the category of religious-mystical Masnavi. This Masnavi by Nabi is an enlightening guide in the recognition of the society of the period and in the understanding of education given to Muslim youth through his son. Among the works of initial written literature, such texts containing advice have continued to be written until the present day. Works aiming at a better raising of a child are often found in literary texts. The works of the Turkish-Islamic literature reflect the characteristics of the period in which the writers lived, their political, social, religious aspects, and soul and body feelings. There are also moral-didactic teachings among the topics of religious-mystic Masnavi, which also have moral superiority. In Nabi's Masnavi 'Hayriyye,' all these mentioned points are encountered. In Nabi's Masnavi, religious contents were reviewed in the form of verses, hadiths five pillars of Islam, prophets, and scientific issues. Nabi, whose presence is significant in classical Turkish literature, together with his erudite words, emphasizes wisdom a lot.

Nabi, who has come to the fore with his poetry and his mysticism, is seen to have generally taken the Qur'an as a source. Nabi, who goes on his life as a Muslim individual and wants the same for his son, who follows him, warns him to grow up as a person who adopts Islam in his advising Masnavi. Nabi intended to make his son adopt the five pillars of Islam. Nabi aimed to invite his son and society to the truth by mentioning religious rules, principles, and methods of Islam in his work. Nabi also gives importance to the topic of science and learning science, which are of great significance in Islam. According to the poet, if a person is knowledgeable, it means that person is highly skilled. This study clarifies how Nabi directly used and benefited from religious sources. In this study, it is examined how these sources are included in Nabi's poetry. Upon evaluating the work as a whole, it can be stated that Nabi included primarily the Qur'an and religious, religious disciplines, mystic sciences, and people in his work and religious and mystical aspect as a source while giving advice to his son and society.

Tuba ÇINAR 

Çukurova Üniversitesi, Atatürk
İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü,
Adana, Türkiye

Çukurova University, Atatürk
Principles and Revolution History
Department, Adana, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 09.01.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 05.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Tuba ÇINAR
E-posta: tcinar@cu.edu.tr

Atıf: Çınar, T. (2022). Fikir Hayatından Kalp Hayatına Ziya Gökalp: Malta ve Limni Mektupları'na Göre Baba ve Eş Olarak. *Turcology Research*, 73, 19-36.

Cite this article: Çınar T. (2022) From Intellectual to Love life Ziya Gökalp: As a Father and Husband as Reflected in his Letters from Malta and Lemnos. *Turcology Research*, 73, 19-36.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Fikir Hayatından Kalp Hayatına Ziya Gökalp: Malta ve Limni Mektupları'na Göre Baba ve Eş Olarak

From Intellectual to Love Life Ziya Gökalp: As a Father and Husband as Reflected in His Letters From Malta and Lemnos

öz

Yazar, toplumbilimci, şair, düşünür, siyasetçi, Türkolog; Türk ilim, fikir, edebiyat ve siyaset hayatında derin izler bırakmış olan Ziya Gökalp, Türk tarihinin çok yönlü ve etkili bir fikir adamıdır. Edebiyattan tarihe, sosyolojiden eğitime pek çok konuda düşüncesi ve eseri bulunmaktadır. Onun fikirlerinden biri de Osmanlı kadınlarının aile ve toplum içindeki konumlarının iyileştirilmesine yöneliktir. Gökalp reformist yaklaşım sergileyerek geleneksel anlayıştan biraz daha farklı bir kadın ve aile modeli çizmişti: "Çekirdek Aile". Ancak bu, kadınların kadınlık, analık, eşlik rollerini yani yuvalarını unutmaları anlamına gelmiyordu. O, kadınlar için eğitim görme, meslek sahibi olma, meclislerde bulunma, miras ve boşanmada eşitlik gibi haklar talep etmiştir.

Peki, o, bu isteklerinde samimi miydi? Eşine ve çocuklarına karşı davranışları, yaklaşımları onun bu düşüncelerini, kadınlara kıymet verdiğini destekler nitelikte, naif, merhametli, düşünceli, adil miydi?

Bu çalışma Gökalp'in Malta ve Limni'de iken ailesine gönderdiği mektuplarından hareketle, onun, eş ve baba olarak nasıl biri olduğunu, kadınların ve küçük çocukların eğitimi ve ailenin önemi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Kadın, Aile, Eğitim, Çocuk, Sağlık.

ABSTRACT

An author, sociologist, poet, thinker, politician and Turkologist, Ziya Gökalp, who left deep traces in Turkish science, intellectual, literary and political life, is a versatile and influential intellectual in Turkish history. He had numerous ideas and works on many subjects from literature to history, sociology and education. One of his ideas was for improving the position of Ottoman women in the family and social life. Having a reformist attitude, Gökalp had a slightly different model of woman and family from the traditional understanding: "The Nuclear Family". However, this did not mean for women to forget about their roles of femininity, maternity and companionship, that is, their home. He demanded rights for women to receive education, have a profession, take part in social gatherings and gain equality in inheritance and divorce.

But was he sincere in these demands? Were his behaviour and approach towards his spouse and children polite, compassionate and considerate and fair enough as to support those ideas?

Based on the letters Gökalp sent to his family when he was in Malta and Lemnos, the present study aims to reveal to some extent how he performed as a spouse and father and his ideas about education of women and small children and the importance of family.

Keywords: Ziya Gökalp, Women, Family, Education, Children, Health

Giriş

Fikirleri bakımından Türk tarihinde önemli işlevler üstlenmiş olan Ziya Gökalp, Türk ilim, fikir, edebiyat ve siyaset hayatının önemli simalarındandır. Atatürk'ün "etimin ve kemiğimin babası Ali Rıza Efendi ise, fikrimin babası da Ziya Gökalp'tir" sözleriyle bahsettiği Gökalp fikirleriyle Türk tarihine damgasını vurmuştur².

Gökalp'in pek çok konuda fikir ve önerileri bulunmaktadır. Onun düşünce sisteminin merkezini millet kavramı oluşturur. Gökalp'e göre milletin en temel ve çekirdek yapı taşı ailedir³. Sosyolog ve fikir adamı kimliği ile aile kavramına çok önem veren Gökalp, birey ve baba olarak da ailesini ve çocuklarını önemsemiştir. Malta'dan yazdığı bir mektubunda "dünya cenneti dedikleri, aile hayatından başka bir şey değildir"⁴, "çocuksuz ve kadınsız bir hayat, cehennem gibi imiş..."⁵ demiştir.

1 Özer, 2007: 2.

2 Ateş 2005: 96.

3 Ateş, 2005: 96.

4 Ziya Gökalp Külliyyâti-II Limni ve Malta Mektupları: 575.

5 Ziya Gökalp Külliyyâti-II Limni ve Malta Mektupları: 318.

13 Kasım 1918'de İstanbul'un işgali, vatansever aydın, asker ve yöneticilerin rahat bırakılmayacakları anlamını da taşıyordu. Ziya Gökalp, hem Türkçü-milliyetçi düşünceleri, hem İttihat ve Terakki Fırkası'ndaki siyasi faaliyetleri ve hem de Türk Ocağı başta olmak üzere çeşitli milliyetçi kuruluşlarda yaptığı çalışmalar dolayısıyla, hedef alınan aydınların başında geliyordu. 28 Ocak 1919'da İstanbul Üniversitesi'nden, müderrisler odasında arkadaşlarıyla bir meseleyi tartışırlarken, alınarak tutuklanmıştı. Türkçü fikirler taşıdığı ve Ermeni tehcirinde rolü olduğu gerekçesiyle sıkıyönetim mahkemesi olan "Divan-ı Harp"te yargılanmıştı. Sorgulanması sırasında kendisine yöneltilen sorulara vakur tavırla cevap verdiği ve diğer arkadaşları da aynı duruşu sergilediği için idam veya benzeri cezalar vermekten çekinilmişti. Dört ay kadar süren tutukluluktan sonra o zaman İngiliz sömürgesi olan Malta'ya toplam 145 kişiyle beraber sürülmelerine karar verilmişti. 26 Mayıs'ı 27 Mayıs'a bağlayan gece gemiye bindirilip yola çıkarılmışlardır. Prenses İna Vapuru'ndan kızları Seniha ve Hürriyet'e yazdığı 27.V.1919 tarihli mektupta "Vapura bindik. Gidiyoruz. Hiç merak etmeyiniz. Gideceğim yerde ben sıkılmayacağım. Ayrılık çok devam etmez, muvakkattır." diyordu. Ziya Gökalp'in de içinde bulunduğu bir gurup 29 Mayıs 1919 günü Limni'de Mondros limanına indirilmişlerdi⁶.

Gökalp, İstanbul'dan yola çıkarıldığı günden itibaren mektup yazmaya başlamıştır. Mektupların en düzenli ve notlarla zenginleştirilerek yayına hazırlanmış hali Fevziye Abdullah Tansel'e ait olan ve ilk baskısı 1965 yılında yapılan "Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları" adlı çalışmasıdır.

Limni ve Malta Mektupları, 27 Mayıs 1919 ile 30 Nisan 1921 tarihleri arasında yazılmıştır. Gökalp bunların birçoğunu eşi ve üç kızına yazmıştır. Mektuplarıyla kederli ruh halindeki eşi Vecihe Hanım ve kızlarına yardımcı olmaya, yalnızlıklarını hissettirmemeye çalışmıştır. Ailesinin her ferdine ayrı ayrı mektuplar yazan Gökalp, bu mektupların her birinde onların yaşlarına uygun bir üslup kullanırken ailedeki konumlarına ve çağlarına uygun tavsiyelerde de bulunmuştur. Sürgüne gönderildiği tarihte en büyük kızı Seniha 16, Hürriyet 10 yaşında iken en küçük kızı Türkân 11 aylıktır⁷.

Fevziye Abdullah Tansel tarafından yayına hazırlanmış olan esere göre Gökalp'in kime kaç tane mektup yazmış olduğuyla ilgili tasnif şöyledir: Eşi Vecihe Hanıma 213, kızı Seniha Hanıma 160, kızı Hürriyet Hanıma 57, kızı Türkân Hanıma 54, kızları Seniha, Hürriyet ve Türkân Hanımlara ortak yazdığı mektup 38, kızları Hürriyet ve Türkân Hanımlara ortak yazdığı mektup sayısı 24, kızları Seniha ve Hürriyet Hanımlara ortak yazdığı mektup sayısı 17, kardeşi Nihat Beye yazdığı mektup sayısı ise 6 adettir. 1 adet mektubu da eşi Vecihe Hanım ile kızı Seniha Hanıma ortak yazmıştır. Gökalp ailesine yaklaşık olarak 570 adet mektup göndermiştir⁸.

Bu makalede Malta ve Limni mektuplarından hareketle Gökalp'in kadınlar hakkındaki söylemleriyle, eş ve baba olarak ailesine yaklaşımının nasıl olduğu incelenmeye çalışıldı. Gökalp gibi önemli şahsiyetlerin özel mektupları, diğer makale, kitap, manzume gibi eserlerine nispetle, iç dünyalarını ortaya koyması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

Kadın, Aile, Millet

Aile Sevgisi, Yaşam Sevgisi

Sürgün yıllarında büyük bir aile özlemi çeken Gökalp, ailesine gönderdiği mektuplarda çeşitli konulardan bahsetmişti. Onun, mektuplarında en çok yer verdiği konu ise "aile" idi. "Aile demek, birbirine yardım demektir" diyen Gökalp, mektuplar aracılığıyla ailesine yardımcı olmaya çalışmıştır⁹.

Gökalp, aile sevgisi ile yaşam sevgisi arasında bağ kurmuştur. "Beni hayata kuvvetli bağlarla rabteden tatlı sevgiler olmasaydı, hiç bu zilletli hayata tahammül edebilir mi idim?", "Bence yaşamak, âilenin içinde bulunmaktır. Dünya cenneti dedikleri, aile hayatından başka bir şey değildir"¹⁰. "Aklim, fikrim, rûhum hep âilemedir. Dünyada en tatlı muhit, âile muhitidir. Aileden uzak geçen hayat, en tatsız hayattır"¹¹ diyen Gökalp'e göre "âile saâdetini duymayan bir adam, hayatı sevemez"¹². İnsanı hayata bağlayan tatlı muhabbetlerdir. Muhabbetlerin en tatlıları ise aile sevgisidir: "Âilesiz insanlar nasıl yaşar, anlayamam, insanı meshud eden âile muhabbeti ve evlâd şefkatidir. Evlâtın, âileden mahrum olan insanlar, hayatın tatlılığını asla anlayamaz"¹³. Çünkü insan aile içinde yaşamak üzere yaratılmıştır: "Çocuksuz ve kadinsiz bir hayat, cehennem gibi imiş. Birçok seneler âilenin samimî ve tatlı muhitinde yaşayan bir insan, bu âlemden uzaklaşınca nasıl ayrılığa tahammül edebilir?"¹⁴.

Gökalp'e göre aile yuvası, dünya cennetidir. İnsanlar mutluluğu uzakta, İrem Bağı'nı Kaf Dağı'nın ötesinde ararlar. Hâlbuki mutluluk insanın kendi evindedir. İnsan, yalnız ailesi arasında mutlu olabilir. Ailesinin içinde mutlu olamayan, artık hiçbir yerde saadet ummamalıdır¹⁵.

Gökalp'e göre bir insanın sevdikleri ve sevenleri yoksa felaket karşısında ilk aklına gelecek şey intihardır. İntihar eden kişilere bakıldığında hep bekâr yahut çocuksuz kimseler oldukları anlaşılmıştır. Eş, çocuk yani aile insanı mutlu eden, hayatı ona sevdiren muhabbetlerdir: "Çocuklarımıza da, bana da metaneti veren hep sensin. Yoksa bu ayrılık felâketlerine nasıl tahammül edebilirdik? İnsan bin türlü acılar, felâketler içinde bile yaşamak ister; çünkü onu hayata bağlayan sevgiler var"¹⁶.

Aile Sevgisi, Millet Sevgisi

Aile sevgisinin kişiyi hayata bağlamasının, mutlu etmesinin bir diğer önemi de insanın diğer insanları, milletini sevmesiyle ilgisinin bulunmasıdır. Gökalp'e göre mefkûrelerin en küçüğü, en eskisi, en samimisi, en yakını aile birliğidir. İnsan beraberlik zevkini, birlik lezzetini

6 Yıldız, 2013: 266.

7 Argunşah, 1996: 247.

8 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: VII-XX.

9 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 182.

10 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 575.

11 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 579.

12 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 329.

13 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 418.

14 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 318.

15 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 438.

16 Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları: 197.

ilk önce aile zümresinde tadar. Aile hayatının lezzetini tattıktan sonra milletini ve mesleki zümresini de aileye benzeterek daha çok sever¹⁷. Diğer bir ifade ile sevginin kaynağı ailedir. İnsan önce ailesini sever. Sevgisi fazla ise artar meslektaşlarını sever. Yine artarsa millettaşlarını, dindaşlarını, medeniyetdaşlarını ve nihayetinde bütün insanları ve bütün mahlûkları sever. Bir kişi ne kadar çok şeyi severse, o kadar çok mutlu olur. Bu silsile de göstermektedir ki insan önce ailesini sever ve sevmeyi ilk olarak aile içinde öğrenir¹⁸.

Gökalp aile sevgisi ile millet sevgisi arasındaki ilişkinin benzerini güçlü aile ile güçlü millet arasında da kurmuştur. O, Osmanlı modernleşme dönemi makalelerinde de ele aldığı bu konuyu kızı Seniha Hanım'a yazdığı bir mektupta şöyle dile getirmiştir: *"İnsan sevdiğilerinin arasında bulunmazsa, kalabalık içinde de yalnız demektir. Ben, yalnız sizin aranızda iken bir cemiyet hayatı yaşadığımı hissediyorum. Aile, cemiyetlerin en küçüğü fakat en canlısıdır. Aile cemiyeti, milli cemiyetin temelidir. Aile ne kadar kuvvetli olursa, millet de o kadar kudretli olur"*¹⁹.

Nüzhet Göksel'in *"Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri Ve Âile Mektupları"* isimli çalışmasındaki *"Muallim ile Talebe Muhaveresi (konuşması)"* isimli eser²⁰ Gökalp'in aile ilgili düşüncelerine dair önemli yere sahiptir. Bu çalışmada muallimin *"evle vatan arasında ne gibi müşahabetler görürsünüz"* sorusuna talebe, *"ev ailenin vatanıdır, nasıl ki vatan da milletin evidir"*²¹ cevabını vermiştir.

Gökalp'e göre insan ne kadar metanetli olursa olsun yaratılış itibarı ile daima bir kadın kalbinin vereceği tesellilere muhtaçtır. Merhamet, şefkat gibi ince duygularla beslenmeyen sağlam bir irade hiçbir şeye yaramamaktadır. Gökalp mutluluğu kendi ailesi arasında yaşamamış olsaydı, daha büyük aileleri düşünebilmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü insan tek başına doğru düşünemez, doğru duyamaz. Ferdin şahsiyetini yaratan içinde yaşadığı cemiyettir. Cemiyetin en samimisi, en sevimlisi ise ailedir. İnsan ilk içtimai terbiyeyi aile okulunda aldığı gibi, bütün hayatında huzuru, mutluluğu aile ocağında bulur²².

Mutlu bir aile hayatı yaşamış olmanın yalnız bir kötü tarafı vardır: O da aile hayatına alışan kişinin gurbete düşüp, ailesinden ayrılınca, bu ayrılığa tahammül etmesinin zor olmasıdır²³.

Gökalp, Vecihe Hanıma yazdığı bir mektupta Türklerin aile hayatını bilmediğini, aile hayatının kıymetini ondan uzak düştükten sonra anladıklarını söyleyip şöyle devam etmiştir: *"İnsan milletinden sonra, en çok âilesini düşünmelidir; yurdundan sonra, en çok yuvası için çalışmalıdır"*²⁴.

Emanetçi Bir Baba ve Bir Eş

Gökalp, kadın ve çocuğun, yani ailenin, erkeğe Allah'ın bir emaneti olduğu düşüncesini kabul etmiştir. Erkeğin görevi Allah'ın kendisine emanet ettiği kadın ile çocukları mutlu etmek, özellikle çocuklarını mükemmel bir mutluluğa ve fazilete hazırlamaktır. Ancak o, ailesinden ayrı olup kocalık ve babalık sorumluluğunu yerine getiremediği için ailesine keder vermektan başka bir şey yapamadığıyla kendisini suçlamıştır: *"Zâten sizi hatırladığım zaman mutlaka az-çok mahzun oluyorum. Çektiğiniz sıkıntıları düşünür de nasıl mükedder olmam! Benim borcum, sizi mes'ud etmeği... Şimdi kim bilir ne büyük ıztıraplar içindediniz? Bu hâlleri düşündükçe, kalbim dağlanmamak mümkün mü? ...Sizi düşündüğüm zaman, ıztıraplarıma nihâyet yoktur".* Gökalp kendi tabiriyle kalpsiz bir adam değildi ki ailesinin üzüntüsüne ortak olmasın. Onun Limni ve Maltada'ki mutluluğu iki şeyden ibaretti: Birisi daha önce ailesiyle beraber geçirdikleri hayatı düşünmek, ikincisi de gelecekte beraber geçirecekleri ömrü hayal etmeği. Hayalen de olsa ailesiyle beraber yaşamıştı²⁵.

Vecihe Hanımla yalnız evi, barkı değil, yurdu, ocağı da müşterek olan Gökalp bazı kişilerin ev-bark kurarken yurdunu, ocağını terk ettiğini yani soyundan ayrı düştüğünü fakat bir aile soy içinde kurulursa daha temelli olacağını söylemiştir²⁶.

Aile Kanunu Reformisti

Kendisini *"âile hasretkeşi"*, *"âile dertlisi"* olarak nitelendiren Gökalp Limni ve Malta günlerinde aile birliğine dair fikirlerle meşgul olurken aile kanununun önemini düşünmüştür. Karısına yazdığı bir mektubunda aileye lâıyk olduğu mevkiyi vermeyen bir medeniyetin medeniyet olmadığını, aileyi mukaddes tanımayan kanunlara, kanun denmemesi gerektiğini söylemiştir. Bir milletin adaletle sahip olması için, vilâyetlere, kazalara, nahiyelere adalet sokmak yeterli değildir. Adalet, intizam ve refah aileden başlamaktadır. Bundan dolayı o *"aile kânunu bütün kânunların başıdır; her millet islâhata ondan başlamalıdır..."*²⁷ diyerek aile kanununun ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmiştir.

"Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri Ve Âile Mektupları" isimli çalışmadaki *"Muallim ile Talebe Muhaveresi (konuşması)"* Gökalp'in aile hukukuyla ilgili düşüncelerine dair önemli yere sahiptir. Muallimin *"İnsan niçin evliliği çok sever?"* sorusuna talebe, evin aile mefkûresinin yaşandığı yer olması, aile sofrasının günde iki defa ruhları birleştiren muhabbet ortamı oluşturması cevabını vermiştir. Bayram günleri, ramazan ve kandil geceleri bu birliktelik daha da coşkulu olmaktadır. Düşün ve matem gibi vakalar ise bu ortamı daha heyecanlı kılmaktadır. Bu muhabbet ve coşkulardan aile mefkûresi doğmaktadır. Çocuk bir mefkûreyi ve millî harsı terbiye yoluyla kendi evinde alabilir. Vatani insanlara sevdiren millî harsla millî mefkûrenin varlığı olduğu gibi, kendi evlerini insanlara sevdiren de millî harsla aile mefkûresinin varlığıdır. Muallimin *"eve niçin ocak namı verilir?"* sorusuna talebe *"ruhumuzdaki mukaddes ateşi oradan aldığımız için"* cevabını vermiştir. *"İnsan ne*

17 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 322.

18 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 441-442.

19 Albayrak, 2017: 250; Argunşah, 1996: 248.

20 Bu eserin bulunduğu yaprak ayrı ayrı olduğundan ve 7. yaprak ile sonu kaybolduğundan, eserin asıl adının ne olduğu bilinmiyor. Bk. Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Âile Mektupları: 8.

21 Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Âile Mektupları: 44.

22 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 524.

23 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 333.

24 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 47.

25 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 274-275.

26 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 524.

zaman mes'ud olur?" sorusuna talebe "müstakil bir vatana ve müstakil bir eve mâlik olduğu zaman" cevabını vermiştir. Muallimin "bir evde müteaddid ehillerin ve 'iyâllerin beraberyaşaması mı daha iyidir?" sorusuna ise talebe "hayır! Her 'iyâlin ayrı bir yuvada yaşaması daha müreccedir. Dağ dağ üstüne olur, ev ev üstüne olmaz"²⁸ demiştir. Buradan da Gökalp'in çekirdek aileyi savunduğu anlaşılmaktadır.

Kız Çocuklarını "ötekileştirmeyen" Bir Baba

Gökalp'e göre evlat sevgisi farksızdır. Fakat bir anne-baba çocuklarını bir de insan olarak sevmektedir. Gökalp sürgün yıllarında kızı Seniha, annesi rahatsız olduğu için ev işlerini üzerine aldığı gibi posta işlerini de idare edip, hem annesinin hem de kardeşlerinin sağlık ve rahatı için çalışmış, hem de anne-babasını mektupsuz bırakmayıp teselli ve metanet vermişti. Gökalp eğitimine devam edemeyen Seniha'nın durumuna üzülmekle beraber onu takdir de etmiştir: "Sen, bu felâket zamanlarında insanlığını gösterdin. Bir erkek çocuğum bulunsaydı, senin kadar âilemiz için çalışmazdı. Senin bu kahramanlığını duymuyor değiliz. Annen de, baban da senden hoşnuttur. Allah'ım da senden râzi olsun"²⁹.

Erkek çocuğu olmadığı için daha önce de hiç üzüntü duymamış olan Gökalp kız çocukla erkek çocuk arasında fark olduğunu düşünen insanlardan değildi. O, bu konu üzerine ilk düşünmeye başladığı zamanlardan beri kadınla erkeğin eşitliğini, kız çocukla erkek çocuğunun aynı derecede aile ocağını devam ettirdiğini kabul etmiş ve bununla ilgili yazılar yazmıştı. Ancak sürgüne düştüğü zaman Seniha'nın henüz çocuk olması ve eğitiminin de eksik olması nedeniyle, bir aile reisi olarak, kimsesiz bıraktığı ailesinin rahatı için bir erkek çocuktan daha iyi şekilde çalışabileceğini tasavvur edememiştir. Bundan dolayı Gökalp kadınlara o güne değin verdiği önemin ne kadar doğru olduğunu söylemiştir³⁰:

"Felâketler, çekildiği zaman acıdır; fakat insan ondan kurtulduğu zaman fâideli neticelerini de görür. Benim bu felâket zamânında, senin gösterdiğin metânet ve kahramanlık buna bir misâldir. Ben evvelden de erkek evlâdım yok diye hiç de müteessif değildim; çünkü kız evlâdla erkek evlâd arasında fark gören eski kafalı babalardan değilim. İlk düşünmeğe başladığım günden beri kadınla erkeğin müsâviliğini, kız evlâdla erkek evlâdın aynı derecede âile ocağını devam ettirdiğini kabûl etmiştim. Bu fikrimi başkalarına kabûl ettirmek için oldukça yazılar da yazdım; fakat doğrusu bu felâkete düştüğüm zaman, senin bir âile reisi olarak, bîkes bıraktığım âilemin istirahatı için bir erkek evlâddan daha iyi bir sûrette çalışabileceğini me'mûl etmiyordum; çünkü henüz çocuktu. Tahsilin de nâkısı... Benim kadınlığa verdiğim kıymetin haklı olduğunu, senin bu hareketin bir kat daha isbât etti. Sen vâlidini rahatsız olduğu için ev işlerini üzerine aldığı gibi, posta işlerini de güzel idâre ettin. Hem annenin, kardeşlerinin sihatine ve istirahatine çalıştın; hem de beni ve anneni mektupsuz bırakmadın. Hepimize teselli ve metânet verdin. Bundan dolayı Allah'a çok şükrederim".

Sedad ile Vedad isimli iki erkek çocuğunu kaybetmiş olan Gökalp başka bir mektubunda da kardeşleri hayatta olsalardı Seniha kadar işlerine yarayamayacaklarını söylemiştir:

"Ben senin kalbindeki şefkati, rûhundaki büyüklüğü bilmiyorum mu sanıyorsun? Sen, yalnız kardeşlerine ablalık etmiyorsun. Aynı zamanda annene babalık ve babana da annelik yapıyorsun. Bu gün âilemizin direği sen oldun. Kardeşlerin Vedad'la Sedad hayatta olsalardı, senin kadar işimize yarayacak değillerdi. Ben kadınların isti'datça erkeklere müsâvî olduğunu, hukukça da müsâvî olması lâzım geldiğini dilimin döndüğü ve kaleminin yazabildiği kadar anlatmağa çalıştım. Senin gibi kahraman kızlar, bu hakikati fiilen isbat ediyorlar"³¹.

Gökalp'in yukarıdaki sözlerinden, özellikle kız evlatla erkek evlâdın aynı derecede aile ocağını devam ettirdiğinden, onun kız-erkek çocuk ayrımı yapmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, "Muallim ile Talebe Muhaveresi (konuşması)"nda, "evin kızları evlenirlerse bir 'iyâl teşkil etmezler mi?" sorusuna talebe "kızların vücuda getirecekleri 'iyâller, gelin olarak gidecekleri bir ailenin uzvu olurlar"³² cevabını vermiştir.

Gökalp'in bu ifadesi evlilik durumunda kız ve erkek çocuklara farklı roller biçtiğini, kadınların kendi ailesinden getirdiği biyolojik, genetik faktörlerin yok sayılarak, kocalarının soyunu devam ettirdiği gibi geleneksel bir düşüncenin düzeltilmediğini göstermektedir. Kadın ile erkek arasında yaratılıştan gelen farklar vardır. Ancak sahip olunan haklar bakımından kadın ve erkek eşittir. Soy devamı konusunda da, çocuk sadece babadan meydana gelmediği, aksine annenin vücudunda olduğu, hayat bulduğu için annesinin de genetiğini aktarır, soyunu devam ettirmektedir. Kız çocuktan meydana gelen torunların koca tarafına ait, oranın uzvu olarak kabul edilmesi geleneksel ve taraflı bir düşünceyle ilgili olsa gerek.

Eğitimci Bir Baba, Bir Koca

Kadınların Eğitimi

Gökalp kızlarının tam rehber ihtiyacı olduğu sırada onlardan ayrı düşmüş, bu duruma çok üzülmüştür. Okumanın ne demek olduğunu çok iyi anlamış olan Gökalp herkes gibi kızlarının da çok iyi yetişmesini istemiştir: "Bana tahsilinize dâir tafsilâtlı mektup yazınız. Sizin tahsilinize rehberlik edecek bir sırada, size uzak düştüm. En ziyâde rûhumu yakan budur; fakat eminim ki siz kalbinizdeki mukaddes ateşin şevkiyle çalışacak, babanızın istediği kahraman kızlar olacaksınız. Bu nedenle o, kızlarından mektuplarında sıkça okullarından, derslerinin durumundan bahsetmelerini istemiş ve kendisi de mektuplarında kadınların eğitiminin önemi, gerekliliği üzerinde durmuştur³³.

Gökalp'e göre memleket ve milletin gelişmesi, yükselmesi için sağlam bir aile gerekmektedir. Sağlam bir aile ise eğitimli kadınlarla oluşurdu. O güne değin milletçe yükselmeyişin sebebi kadınların iyi yetiştirilmemesi ve ailenin ilerleyememesidir. Kadınlara iyi eğitilmedikleri için aile, aileye bağlı olarak da millet yükselmemiştir. Bunun için kadınları bu ihmal edilmişlikten kurtarmak gerekmektedir. Kadınların ve kız çocuklarının eğitime ısrarla dikkat çeken Gökalp kız okullarının açılmasına öncelik verilmesini istemiştir³⁴.

28 Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Âile Mektupları: 43-44.

29 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 136.

30 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 596-597.

31 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 133.

32 Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Âile Mektupları: 43.

33 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 149.

34 Albayrak, 2017: 250; Argunşah, 1996: 250.

Gökalp için kadınların eğitimi önemli konudur. O, bunu kızı Seniha'ya mektubunda şöyle ifade etmiştir:

"Aile ne kadar kuvvetli olursa, millet de o kadar kudretli olur. Aileyi kadın yapar, o halde millet de kadının bir eseri demektir. Bizde kadınlar iyi tahsil görmedikleri için, aile yükselmiyor. Aile yükselmeyince millet de geride kalıyor. O halde terakkinin başı kadın terbiyesidir. Kızların iyi yetiştirilmesidir. Bütün ıslahat, her şeyden evvel kız mekteplerinden başlamalıdır. Kızların iyi terbiye edilmesi, bir milleti yeniden ihya edebilir; çünkü iyi kadın iyi aileyi vücuda getirir, iyi aileden de iyi bir millet doğar"³⁵.

Gökalp'e göre kadınların içinde bulunulan asra uyum sağlayabilmeleri için eğitim görmeleri, okuyup-yazmaları şarttı. Seniha'ya yazdığı mektuplarından birinde yemek pişirmek, dikiş dikmek gibi işlerin de birer hüner olduğunu, bunların da bilinmesi gerektiğini, fakat bir insanın ruhunu yükselten şeyin din, ahlâk, ilim, edebiyat, felsefe gibi manevi servetler olduğunu söylemiştir. İnsan mutlu olmak için maddi refahtan ziyade, bu gibi manevi servetlere muhtaçtır. İnsanı bir şahsiyet sahibi yapan, ona şeref veren bu meziyetlerdir. Kadınları erkeklere eşit kılan o asırda kadınların da bu meziyetlere erkekler kadar hatta belki daha fazla sahip olmaları istenmiştir. Eskiden kızların terbiyesi, onları ev işlerine alıştırmaktı. Fakat artık kızlardan yüksek tahsil de istenilmeye başlanmış, kızlar için darülfünunlar, âlî mektepler de açılmıştı. Kadınların görevi yalnız çocuklarını terbiye etmek değildi. Milleti terbiye etmek, erkekleri doğru yola sevk etmek de kadınların görevleri arasındadır³⁶. Bu nedenle Gökalp kızlarına yazdığı mektuplarında *"bu zaman ilim zamânıdır; fen zamânıdır. Beni en ziyâde sıkın şey, sizin tahsilsiz kalmanız endişesidir..."³⁷, "beni bekliyorsunuz diye, bu kıymetli zamanları boş geçirmeyiniz. Asıl tahsil zamanı şimdidir"³⁸ gibi ifadeler kullanmıştır.*

Gökalp Seniha'ya yazdığı bir başka mektubunda da, mektuplarda dönüp dolaşıp hep aynı konuya, kadınların eğitimi konusuna geldiğini söyleyerek *"ne yapayım, bu asırda tahsilsiz kalmış bir genç kızı aklım almıyor. Bu gün inşanı insan yapan okuyup yazmaktır. Herkesten âlim, yahut edîb olmak istenilmez; fakat okuyup yamak, hisaptan a'mâl-i erbacayı yapabilmek behemehâl istenilir. Bir ev kadınına da, bir işçi kadınına da bunları bilmek lâzımdır"³⁹ demiştir.*

Gökalp kadınların yüksel tahsil almasını savunmakla beraber ev ve el işlerini küçümsememiştir. Aksine bir kadının bunları da bilmesi gerektiği görüşünde olmuştur. Seniha'ya eğitim almasıyla ilgili yazdığı yukarıdaki mektubundan da anlaşıldığı üzere o, yemek pişirmek, dikiş dikmek gibi işleri birer hüner olarak değerlendirmiştir.

Yine Seniha'ya yazdığı bir mektubunda, Seniha'nın ev işleriyle meşgul olması konusundan hareketle, eski zamanlarda Türk kızlarının iyi ev kadını olacak şekilde terbiye gördüklerinden bahsetmiş ve Kınalızâde'nin Türkçe *"Ahlâk-ı Alâiyye"* adlı kitabındaki bir hikâyeyi anlatmıştır. Hikâyeye göre zamanın birinde Kazvin şehri, Selçukî prenseslerinden birinin malikânesiymiş. Her sene ilkbaharda bir, iki ay Kazvin'in önünde otağını kurdurur, mâlikânesini düzenlettirmiş. Bir sene yine Sultan Kazvin önünde iken, Kazvin halkı şehirde lağımalar yapmak için yardım topluyorlarmış. Sultan'ın da yardıma katılması için eşraftan bir heyet seçilerek Sultan'a gönderilmiş. Heyet otağa yaklaşıncı, Sultan Hanım'ın otağın önünde bir sandalyeye oturup, elinde nakış işlemekte olduğunu görmüşler. Bir Sultan'ın el işiyle uğraşması ancak hasislikten ileri gelebilir zannında bulunan Kazvin heyeti Sultan'dan para koparamayacaklarını düşünmüşler. Fakat geri dönmeye de imkân olmadığından mecburen Sultan'ın huzuruna gelerek konuyu anlatmışlar. Sultan hemen hazinedarını çağırarak, lağımaların bütün masrafını ödemiş ve halkın verdiği yardımların sahiplerine iadesini emretmiş. Eşraftan birisi demiş ki *"Sultân'ım, biz elinizdeki işi görünce, hiçbir para alamayacağımızı zannetmiştik. Hâlbuki siz, istediğimizin on katını verdiniz!"*. Sultan cevap olarak şu sözleri söylemiş: *"Bizim hânedânımıza mensup bütün kadınlar, ordu ve memleket idâresinden hâlî kaldıkları zamanlarda, havâyî eğlencelerle uğraşmazlar, ev işleri ile, el işleriyle uğraşırlar. Bu, hânedânımız kadınlarının eski bir anânesidir"*. Gökalp bu hikâyeyi anlattıktan sonra kızına *"bu hareket yalnız Selçuk kızlarının değil bütün Türk kızlarının anânesidir, sevgili kızım!"⁴⁰ diyerek kadınların yüksek tahsil alsalar bile bir eş, bir anne, bir ev kadını olduklarını unutmamaları gerektiği mesajını vermiştir.*

Genel olarak kadınların, özelde kızlarının, eğitimini gerekli gören Gökalp kızlarının rehber boşluğunu mektuplar yoluyla doldurmaya çalışmıştır. Seniha'ya yazdığı mektubunda kafasına takılan yahut merak ettiği şeyleri kendisine sormasını istemiştir. Böylece Gökalp kızının ilgi alanına giren konularda bilgiler verecekti:

"İstiyorum ki mektuplarımla size biraz ilmî ve ahlakî dersler vereyim, çünkü tam sizi okutacak zamanda bizi ayırdılar; fakat hangi şeylerden bahsedeceğimi bilmiyorum. Sen mektuplarında öğrenmek istediğin cihetleri yazsan, şüphelenen şeyleri sorsan bunları izah etmeye çalışırım. Mektuplaşmak tarzı ile de ders alınabilir; fakat bu usulde daima sual sormak lâzım gelir; çünkü benim kendiliğimden yazacağım şeylere senin ruhun bir ihtiyaç duymuyorsa, onları yazmakta fayda yoktur. Hâlbuki sen zihninde kendi kendine halledemediğin meseleleri mektupla sorarsan, alacağın cevaplar senin için çok faydalı olur... Şimdi senin için ben rehber olabilirim. Müşküllerini, zihninde doğan güç sualleri sorarsan, yazacağım cevaplar senin için faydalı dersler yerini tutabilir"⁴¹.

Bu mektupta dikkat çeken noktalardan birisi çocuk ve genç eğitiminde çok önemli görülen *"rehber"* ihtiyacının belirtilmesidir. Gökalp kızına rehber olmayı teklif etmiştir⁴². Çünkü Gökalp çocuklar için rehberliğin ne kadar gerekli olduğunu iyi biliyordu.

Gökalp kadınlarının eğitiminin yanı sıra onların meslekleşmesi üzerinde de durmuştur. Matbûat, meclis, hükümet yalnız erkeklerin elinde bulunduğu için dünya hiçbir zaman savaştan, kavgadan, gürültüden kurtulamıyordu. Hâlbuki kadınlar da bu yerlerde bulunsalar her işte şiddetten çok şefkat hâkim olacaktı. Örneğin Avrupa, Umûmî Harb'ten önce kadınlara haklar vermiş olsaydı, insanlık için büyük bir felaket olan savaş ortaya çıkmazdı⁴³.

35 Argunşah, 1996: 250-251.

36 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 321-322.

37 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 327.

38 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 323.

39 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 408.

40 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 592.

41 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 427.

42 Argunşah, 1996: 252.

43 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 322.

Yabancı Dil Öğrenme Gerekliliği

Ziya Gökalp'in mektupları yoluyla kızlarının eğitiminde işaret ettiği noktalardan biri de “*yabancı dil*” eğitimidir. Bir mektubunda kızlarına “*mektepte Fransızca çalışabiliyor musunuz?*” sorusunu yönelten Gökalp artık her Türk'ün Fransızca, İngilizce gibi bir dil bilmesinin gerektiğini söylemiştir. Çünkü dilimizde ilme dair kitaplar henüz yeterli değildi. Bu dillerden birini bilmeyen ne ilimde, ne edebiyatta, ne de başka bir hünerde ilerleyemezdi. Türkler medeniyetçe Avrupalı, harsça Türk olmalıydılar. Hars dini, ahlaki, bedîi duygularla lisandan oluşmaktaydı. Hars halktan alınırdı. Bundan dolayı eski yazı dili bırakılarak, halkın konuştuğu gibi yazılmaya başlanmıştı. Yeni hikâyeler halkın masallarından, yeni şiirler halkın koşmalarından çıkarılmaktaydı. Milli mûsikî de halk mûsikîsinden, türkülerden çıkmaktaydı. Şarkılar, Acem mûsikîsiydi. Arûz veznindeki gazeller gibi, şarkılar da halka yabancı kalmıştı. Ahlâkta ve dinde de halkla beraber olunmalıydı. Halkın iyi gördüğü şeyi, hak da iyi görürdü. Fakat medeniyet kesinlikle halktan alınamazdı. Çünkü medeniyet ilimdi, fendi, sâneyiydi. Bundan dolayı medeniyeti ilimde, fende ve sanayide çok ilerlemiş memleketlerden yani Avrupa'dan almak gerekiyordu. Avrupa'dan medeniyeti alabilmek için ise, her Türk'ün Avrupa dillerinden birini bilmesi gerekmektedir. Türkler, Türk ve Müslüman kalmak şartıyla Avrupalı bir millet olmaya çalışmalıydılar. Amaç, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı oluşturmaktır. Bundan dolayı Gökalp mektubunda “*Fransızca'ya çalışıp-çalışmadığınızı sordum; çünkü sizin de Avrupa lisanlarından birini bilmeniz lâzımdır*” demiştir⁴⁴.

Kızlarının yabancı dil öğrenmelerinin gerekliliği üzerinde duran Gökalp bu yazısının sonunda da kızlarına el işlerine büyük önem vermelerini, çünkü insanı hayvanlardan ayırt eden şeyin yalnız dili değil aynı zamanda eli olduğu düşüncesini yenilemiştir. İnsan âletler ve makineler yaratan bir varlıktır. Bu âletleri ve makineleri de eliyle yapar. Hayvanlar ise âlet ve makine yapamaz. Bundan dolayı yalnız dil hünerleri değil, el hünerlerini de öğrenmek gerekmektedir⁴⁵.

Küçük Çocukların Eğitimi

Terbiye: Sevgi, Oyun, Masal

Gökalp küçük kızları Türkan'ın doğru şekilde eğitebilmesi için ailesine gönderdiği mektuplarda küçük çocukların eğitimine dair de fikirler beyan etmiştir.

Terbiye etmek, çocuğu sadece kötü huylardan vazgeçirmek değildir. Onu iyi huylara alıştırmak da gereklidir. Türkan gibi zeki, küçük çocuklara çok dikkat edilmelidir. Çünkü onlar her gördüğünü, her işittiğini taklit ederler. Çocuk bir kere yaptığını ve söylediğini tekrarlar. Bu da alışkanlık haline gelir. Bir çocuğu terbiye etmek isteyen öncelikle kendisini çocuğa sevdirmelidir. Sonra ona asla darılmamalı, bağır-mamalıdır. Tatlı sözlerle ona yapabileceği veya yapamayacağı şeyler anlatılmalıdır. Örneğin çocuk, bebekleriyle oynarken oynadığı yeri kirlertirse, tekrar bebeklerle oynayabilmek için kirlettiği yeri kendisinin temizlemesi gerektiği ona anlatılmalıdır. Söz dinlemezse ikinci defa bebekle oynamasına izin verilmemelidir. Böylece o, bebekleriyle, oyuncaklarıyla serbest oynayabilmek için verilen emirleri dinlemeğe mecbur olacaktır. Çocuk cezadan değil, annesinin, babasının kardeşlerinin sevgisini kaybetmekten korkmalıdır⁴⁶. Çocuk, her ne yaparsa bu sevgilerin baki kalacağını kafasına yerleştirirse, artık hiçbir söz dinlemez, şımarıklık olur. Çocuğun büyüklerini yalnız sevmesi yeterli değildir, onlara hürmet etmesi de lazımdır. Çocuk ne hırpalanmalı ne de şımartılmalıdır⁴⁷.

Çocuklar ne kadar akli başında olsalar da çocuk oldukları unutulmamalıdır. Çocukların bazen yaramazlık yapmaları doğaldır⁴⁸. Küçük çocuklar tatlı dille yola gelirler. Onlara verilmek istenilen derslerin masallarla anlatılması faydalı olacaktır⁴⁹. Bundan dolayı Gökalp masallarla küçük çocukların daima zihinlerinin açılmasını önermiş ve “*çocuk oyunsuz, oyuncaksız duramaz*” demiştir⁵⁰.

Ayrıca Gökalp, Seniha'ya yazdığı bir mektubunda Türkan'ın bebeklerinden, oyuncaklarından bahsetmesini⁵¹, oyuncakları, bebekleri yok ise aldirmalarını rica etmiştir⁵². Kendisi de her hafta Türkan'a oyuncak olsun diye, üzerinde çeşitli resimlerin bulunduğu kartlardan göndermiştir. Türkan çocuk, resimlerini mi hayvan resimlerini mi yoksa manzara resimlerini mi çok seviyorsa bildirmelerini istemiştir⁵³.

Gökalp'e göre “*oyun*” çocuklar için hayatın çıraklığıdır. O, bir mektubunda “*Türkân'ı hem çok seviyorsunuz, hem de yaramazlığından şikâyet ediyorsunuz. Eğer yaramazlığı, oyunu çok sevmesi ise buna yaramazlık demek doğru değildir. Oyun, çocuk için hayatın çıraklığıdır. İctimaî hayatta her ne varsa, çocuk onu taklit eder*” demiştir. Gökalp'in bu tespiti onun bugün de geçerli bir çocuk eğitimi anlayışına sahip olduğunu göstermektedir⁵⁴.

Burada Gökalp'in içindeki çocuğu öldürmemiş bir insan, bir baba olduğunu da ifade etmekte fayda var. O, çocukların seviyesine çıkabilmiş bir babadır. Çocuklarıyla üstten üstten konuşmalar yapmamış, tavırlar sergilememiştir. Kızlarına yazdığı bir mektubunda onlar gibi kendisinin de çocukluk hayatını çok sevdiğini, bir araya geldiklerinde Türkan'la bebek oynayacağını, Hürriyet'le bilmece halledeceğini söyleyip şöyle devam etmiştir: “*Çocuklardan uzak kala kala, çocukluğa o kadar iştîyâkım arttı ki, bana çocukların oyunları ve oyuncakları, büyüklerin âkılâne işlerinden ve eserlerinden daha ciddî geliyor. Zâten büyüklerde akıl olsaydı, dünya bu hâle gelmezdi*”⁵⁵.

44 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 79.

45 “El işlerine de büyük bir ehemmiyet vermelsiniz; çünkü inşanı başka hayvanlardan ayırt eden yalnız dili değil, aynı zamanda elidir. İnsan âletler ve makineler yaratan bir mahlûktur. Bu âletleri ve makineleri de eliyle yapar. Başka hayvanlar ise âlet ve makine yapamaz. O hâlde yalnız dil hünerlerini değil, el hünerlerini de öğrenmek lâzımdır. Size tahsiliniz için faydalı olan şeyleri yazıyorum. Gösterdiğim yolda çalışsanız, tahsiliniz muntazam olur”. Bk. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 79.

46 Gökalp'in bu düşüncesi günümüzdeki çocuk eğitimindeki doğrularla gelişmektedir. Ebeveynler çocuklarını “koşulsuz” sevmeliler, koşulsuz sevgi göstermeliler. Sevgi esirgenmesi, ödüller ve cezalar davranış değişikliği oluşturmamaktadır. Ödül yahut ceza ortadan kalktığına istenen davranış da ortadan kalkmaktadır.

47 Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Âile Mektupları: 33-34; Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 338-339.

48 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 55.

49 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 180.

50 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 55.

51 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 280-281.

52 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 77-78.

53 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 271.

54 Yıldız, 2013: 278.

55 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 422.

Dil Gelişimi

Gökalp'e göre küçük çocuklar tuhaflığa çok alıştırmamalıdır. Sonra ciddiyetsiz olurlar. Onlarla konuşurken çocuk diliyle konuşulmalıdır. Örneğin çocuk çikolataya "koko" dese de ona "çikolata" denmelidir ki her sözün doğrusunu öğrensün. Yani sözcükler doğru şekilde ifade edilmelidir. Bazı çocuklar kendileriyle çocuk diliyle konuşulduğu için kelimeleri yanlış işitmekten peltek yahut kekeme dilli olmaktadır. Çünkü çocuklar her işittikleri aynı şekilde tekrar daha doğrusu "taklit" ederler. Çocuklara doğru Türkçe söylenmeli ki dilleri düzgün olsun.

Çocukların kötü sözler öğrenmelerine de engel olunmalıdır. Çocuk etrafındakilerin aynası gibidir. Ne işitirse, ne görürse aklında kalır. Her şeyi, herkesi taklit eder. Çocukların iyi yiyip içmelerine, banyolarına, hava almalarına, güneş görmelerine de dikkat edilmelidir⁵⁶.

Fiziksel, Sözlü ve Duyusal Şiddet

Çocuklara karşı daima sevgi dolu, güler yüzlü olunmalıdır. Çocuğu şımartmak iyi değildir fakat korkutmak da hiç doğru değildir⁵⁷. Çocuklar surat asılmasına, üzerlerine bağırlımasına tahammül edemezler⁵⁸. Çocuğa, onu korkutacak şekilde bağırma yahut hareketler yapılmamalıdır. Çocuk her gördüğünü taklit ettiği gibi, korkaklığa ve cesarete de daha küçükken alışmaktadır⁵⁹.

Çocuk korkutulursa yahut çok azarlanırsa yaramaz olur. Çocuklara daima akıllı olduklarından, itaatli olduklarından bahsedilmeli. Çocuk kendisine kıymet verildiğini gördükçe, o da kendi kendine itimat eder. Bir çocuğa yaramaz, haylaz gibi sözlerle hitap edilirse, o çocuk gerçekten yaramaz ve haylaz olur. Bununla beraber çocuğu şımartmak da doğru değildir. Çocuk bilmeli ki annesi, babası, kardeşleri kendisini seviyorlar. Fakat bir suç işlerse bu sevgi azalabilir⁶⁰. Çocuk yalnız sevginin azalmasıyla korkutulmalı; dayakla, azarlama ile değil. Gökalp "istibdat zamânının terbiyesi de müstebidâne idi. Hürriyet devrinde çocuk terbiyesi müstebidâne olamaz; fakat hürriyet devrinde nasıl kânuna itâ'at lâzımsa, çocukların ahlâka riâyât etmesi de lâzımdır"⁶¹ demiştir.

Yalnız şu da vardı ki çocuk, herkes tarafından çok sevildiğini anlarsa, şımarık olacaktır⁴. Bir çocuk sözünü dinlediği kişiden terbiye alabilir⁶². Ayrıca küçük çocuklar tatlı dille yola gelirler⁶³.

Küçük çocuklar dövülmekle uslanmazlar. Zaten bir çocuğun çok uslu olması da iyi değildir. Zeki çocuklar yaramaz olurlar. Uslu çocuklar himbil olanlardır. Çocuğun bütün işi, vazifesi oynamaktır. Oynamayıp da ne yapacaktır? Küçük çocuklara bağırma, dövmenin yanı sıra ekşi yüz göstermek de iyi değildir. Sinirlilik bu gibi davranışlardan doğmaktadır. Sinirli insanlar, çocukken yahut büyüdükten sonra ailesinden sert muamele görmüş insanlardır. Dargınlık da insanı sinirli yapar. Bir evde hiç kimsenin sinirli olmaması için, herkesin şen, güler yüzlü, tatlı sözlü olması gereklidir. Daima neşeli olmak faydalıdır. Öfkeli, kederli olmak insanın kendisi için de, başkaları için de zararlıdır. Çocuk bulunan evde, çocukla çocuk olup, onunla beraber oynamak en tatlı şeydir. Endişeli, kederlere dalan bir kişinin çehresi çocukları kendisine çekemez. Çocuklar okşanmak, sevilme, güler yüz görmek, tatlı söz işitmek isterler. Hayat daima tatlı geçmelidir⁶⁴.

Sorular, Hazır Bulunuşluk ve Baştan Savma Cevaplar

Gökalp'in küçük çocukların eğitimi hususunda dikkat çektiği noktalardan bir diğeri çocukların her şeyi anlamak istemeleri, sürekli sorular sormalarıdır. Fakat anne ve babalar çocuklarının sorularına genellikle kıymet vermeyip, baştan savma cevaplarla onları geçiştirirler. Bu tutum çok yanlıştır. Anne-babalar çocuklarının sorularından istifade ederek, onlara sorduğu şeye dair doğru bilgiler öğretmelidirler. Çocuklar sorularına daima baştan savma cevaplar alınca, artık yavaş yavaş hiçbir şeyi merak etmez ve sormaz olurlar. Çünkü önceki sorularına aldıkları cevaplar ruhlarını doyurmamıştır⁶⁵.

Avrupa'yı örnek gösteren Gökalp, orada çocukların bir şey sormasının dört gözle beklendiğini ifade etmiştir. Çünkü bir çocuk soru sormuşsa, sorduğu şeyi anlamaya hazır hale gelmiş demektir. Aileler bu fırsatı kaçırmayarak çocukların sorduğu şey hakkında, onların anlayacağı derecede bilgi verirler. Bundan başka anne ve babalar da çocuklarına birçok şeyin ne olduğunu sorarlar. Çocuklar cevap vermek için düşünmeğe mecbur olurlar. Doğru cevaplar verirler ise kendi akıllarına, zekâlarına güvenmeye, kendi kendilerine meseleler halletmeye alışır⁶⁶. Bu usul hem eğitici hem de eğlenceli bir çocuk terbiyesi yoludur.

Okul Eğitiminin Önemi

Gökalp kızlarının okula gitmelerinden çok memnun olduğuna dair yazdığı mektubunda, okuldaki eğitimin önemi üzerinde durmuştur. Gökalp'e göre insan evde özel hocadan da ders alabilir. Fakat mektebin başka türlü feyzi bulunmaktadır. Mektep, çocukların birleşmesinden oluşan bir cemiyettir. Dersler, oyunlar, yemek, düşünmek hep toplu halde yapılmaktadır. Topluluk halinde yapılan dersler daha dikkatle, daha lezzetle dinlenir. Bir insan tek başına bir sinemadan, tiyatrodan zevk almaz, sıkılırken, topluluk halinde tiyatrodan yahut sinemada saatlerce kaldığı halde sıkılmaz. Ayrıca bu topluluklarda seyirci ne kadar çok olursa, seyredenlerin aldığı zevk de o kadar fazla olur⁶⁷. İnsanlar topluluk haline geldikten sonra eş benzeri olmayan güzellikteki zevkleri kuvvetlenir. Ahlâkî vazifeler ve ilmî hakikatler

56 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 223-224.

57 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 180.

58 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 223-224.

59 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 171.

60 Daha önce de ifade edildiği üzere bu şekilde koşullu sevgi doğru değildir.

61 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 589.

62 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 325.

63 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 180.

64 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 502.

65 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 514.

66 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 514.

67 Gökalp musikiyi de örnek göstermiştir: "Müsikî dinlemek de böyledir Musiki tek başına dinlenemez. Ekseriya, yeni bir bestenin güzelliği, tek başına çalındığı zaman anlaşılamaz. Büyük bir cemaat huzurunda çalınan bir beste, mâhiyetini tamamiyle ortaya koyar. Nice dâhiyane besteler, en büyük mûsikişinâslar tarafından takdir edilmemişken, cemaat huzurunda çalındıktan sonra dâhiyane kıymeti anlaşılabilmiş. Demek ki insan tek başına ne temâşâdan, ne mûsikiden büyük bir zevk duymıyor". Bk. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 75-76.

de böyledir. Bir kişi kendi başına bir mefkûre duygusu icat edemez. Toplum hangi fikri mukaddes tanırsa, o mefkûre olur. Toplum hangi kaideyi mukaddes tanırsa, o vazife olur. Aynı zamanda bir kişi kendi başına hiçbir hakikat yaratamaz. Hakikat, toplumun doğru olduğuna inandığı fikirlere. Bundan dolayı çocuklar, ahlâkî mefkûreleri ve vazifeleri, ilmi ve dinî hakikatleri, bedii zevkleri ancak topluluk halinde alabilirler. Çocukların topluluk hali ise mekteptir. Çocuk büyüdükten sonra büyük bir cemiyetin içinde yaşayacağı için, çocuğu ilerideki toplum hayatına alıştırmak için, ona çocukluk devresinde de toplum hayatını yaşatmak gerekmektedir. Çocuk bu içtimâî terbiyeyi mektepte alır⁶⁸.

Aile küçük bir cemiyettir fakat orada bir araya gelen çocuklar azdır. Mektepte ise yüzlerce çocuk beraber duyar, düşünür, anlar, gelecek için ortak gayeler hayal eder. Gelecekte milletin fertleri arasında ortak duygular ve fikirler bulunabilmesi için, çocukların mekteplerde beraber duyması ve düşünmesi gereklidir. Bütün bunlar göstermektedir ki mektepte okumak, evde çalışmaktan daha çok faydalıdır⁶⁹. “Bu zaman, ilim ve ahlâk zamanıdır” diyen Gökâlp'e göre ahlâkâle içinde öğrenilir, ilim mektepte bellenir⁷⁰.

Mahcup Çocukların Eğitimi

Gökâlp'in ortanca kızı Hürriyet utangaç, içine kapanık, konuşmayan yani “mahcup” bir çocuktur. Mahcupluk konuşmama halidir. Gökâlp “bu hâle mahcûbiyyet derler ki bir nevi sinir hastalığıdır” demiştir⁷¹.

Eskiden kendisinin de yeni gördüğü kişilerle konuşmadığını, fakat bunu üzerinden atmaya çalıştığını, umumi meclislerde konferans vermeğe başladığını, sonra Darülfünun müderrisliğini kabul ettiğini, daha sonra umumi dersler açtığını, tabiatının aksine giderek, her yerde konuşmaya kendini alıştırdığından bahseden Gökâlp⁷², Hürriyet'e yazdığı mektuplarda onu mahcupluktan kurtarmak için önerilerde bulunmuştur: “İnsan bu hâle irâdesiyle galebe çalabilir. Yavaş yavaş uğraş. Kendini herkesin yanında konuşmaya alıştır. Herkesin yanında, ezberlediğin şiirleri yüksek sesle oku; masallar söyle! İyi düşünmek kifâyet etmez. Düşündüğünü söylemek de lâzımdır⁷³.”

Mektuplarında Hürriyet'in konuşmadığını yazan Vecihe Hanıma, “Hürriyet'in konuşmadığını yazıyorsun. Bu kızın utangaçlığı gittikçe artıyor. Hâlbuki utanıp konuşmamak iyi değildir” diyen Gökâlp, Hürriyet'in utangaçlığını yenmesi için eşinden ve kızı Seniha'dan da, Hürriyet'e kalabalık içinde şiir okutturmalarını, masal anlattırmalarını istemiştir: “Ezberlediği şiirleri, hepinizin yanında yüksek sesle söylesin. Hepinizin yanında masal söylesin”. O, bu şekilde mahcupluğunun yavaş yavaş yok olacağını düşünmektedir⁷⁴. Seniha'ya yazdığı bir mektubunda da “mekteplerdeki tahsillerinize dâir de birşey yazmıyorsunuz. Hürriyet çok çalışıyormuş. Şimdiye kadar ne öğrendi? Bunu bildirmiyorsunuz. Hürriyet de biraz dilini açsın. İçerisinde sakladığı sözleri ne zaman söyleyecek? Şâirler bu kadar sükûti olur mu?”⁷⁵ demiştir.

Hürriyet'in, sıkılganlığının kendi elinde olmadığını söylemesi üzerine Gökâlp, sıkılganlığın kederli insanlar görmekten de ileri geleceğini ifade etmiştir. Bir çocuğun etrafındaki insanlar güler yüzlü, şen olursa o çocuk sıkılgan olmaz. Ayrıca kelimeleri de göstermektedir ki sıkılganlık sıkılmaktan gelmektedir. Hayatta sıkılmış olmayan adam, sıkılgan olmaz. Sıkıntı içinde bulunanlar sıkılgan olurlar. Bu nedenle bir çocuk sıkılgan ise onun neden sıkıldığı, yani ruhunu sikan şeyin ne olduğu anlaşılmalıdır. Hakiki terbiye sıkılmamak, serbest olmaktır⁷⁶. İnsana yalnız okumak, yazmak yeterli değildir. İnsan fikirlerini söyleyemezse, çok fikirli olması bir işe yaramamaktadır. Eskiden mahcupluk bir fazilet sayılırdı. Fakat artık mahcupluk iyi bir şey değildi. Hayâli olmak başka şey, mahcupluk başka şeydi. İnsan hayâli olmalı fakat mahcup olmamalıydı⁷⁷.

Gökâlp mahcup çocukların üzerine düşmeden, kendilerini sıkmadan onları masallarla, oyunlarla biraz açmanın, neşelendirmenin iyi olduğu düşüncesinde olmuştur. Çünkü “sıkılma”, “utanma” dendikçe çocuğun mahcupluğu daha çok artacaktır. Böyle şeyler söylemeden kendisiyle çok konuşup söyletmek faydalıdır. Mahcup insanlar teklifsiz konuşacak bir arkadaşları yanında serbest konuşabilirler. Araya resmîlik girdi mi söz söyleyemezler. Bu nedenle Gökâlp, mahcup kızı Hürriyet'in bu halden kurtulması için beraber kâğıt oynamalarını, birbirlerine masallar anlatmalarını, annelerinin etrafında şen bir halka oluşturmalarını istemiştir⁷⁸.

Mahcupluk-Mektep

Bir çeşit sinir hastalığı olan “mahcûbiyyet”in tedavisi için çocukları sinir doktorlarına göstermek faydalıdır⁷⁹. Bunun yanında mektep de çocukların serbest, rahat olmalarına yardım eder. Gökâlp kızlarının mektebe başladıklarına dair mektuplarına verdiği cevabında, çok iyi yaptıklarını, mektebin Hürriyet'in sıkılganlığına da çok iyi geleceğini, orada başka kızların sıkılmadığını görerek, onun da mahcupluktan kurtulacağını söylemiştir⁸⁰. Çünkü mektebe gitmeyen çocuklar sıkılgan olurdu. Fakat mektepte kendi yaşında olan çocuklarla beraber bir cemiyet hayatı yaşayan bir çocuk yavaş yavaş mahcupluktan kurtulurdu. Mahcupluk, insanın kendisine güven duymamasından ileri gelirdi. Kendisini arkadaşlarından daha zeki, daha akıllı, daha iradeli göre göre mahcup olan bir çocuk, artık kendisine güvenmeye, kıymet vermeye başladığı. İnsan, kendisinden aşağı ve eşit olanlardan utanmazdı. Ancak kendisinden daha yüksek tanıdığı, gördüğü kişilerden utanırdı. İnsan tecrübe ile herkesin kendisi gibi olduğunu anlarsa, kendisinin akılca, iradece herkese eşit olduğunu görürse, hiç kimse-nin karşısında sıkılmamağa başladığı. Ayrıca zaman eşitlik zamanıydı. İçinde bulunulan asır kadının erkeğe, çocuğun büyüğe, amelenin efendisine eşitlik iddia ettiği bir asırdı. Kimsenin kimseye üstünlüğü yoktu: “Hakikaten, bütün insanlar bir baba ile bir ananın oğulları değil

68 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 76.

69 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 75-76.

70 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 62.

71 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 214.

72 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 209-210.

73 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 214.

74 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 209-210.

75 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 163.

76 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 511-512.

77 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 210.

78 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 218.

79 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 209-210.

80 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 69.

mi? Niçin birisi kendini ötekinden aşağı görsün? Niçin birisi ötekilerden sıkılsın? Kabahati olan bir adamın utanması tabii'dir; fakat hiçbir kabahati olmayan bir adamın başkalarını kendisinden daha yüksek zannederek onlardan sıkılması manasızdır"⁸¹.

Gökâlî mahcupluk üzerine yazdığı mektuplarda Hürriyet'e arkadaşlarından daha zeki olduğunu, kendisinden yaşça büyük olanlardan bile daha iyi düşünüp daha iyi konuştuğunu söyleyerek onu cesaretlendirmeye çalışmış ve şöyle devam etmiştir:

“..Senin sıkılman hiç anlamam... Niçin, söz söylersem bir pot kırırım diye korkuyor ve hiçbir şey söyleyemiyorsun?... Demelisin ki, 'ben de herkes gibi bir insanım. Hiçbir kimse benden daha akıllı değildir. Hiç kimseyi kendimden üstün görmem. Mâdem ki başkaları söz söylerken bin pot kırdıkları hâlde söz söylemekten çekinmiyorlar, birbirinden sıkılmıyorlar; artık ben de kimseden sıkılmayacağım. Her düşündüğümü serbestçe, herkese karşı söyleyeceğim; çünkü ben de bir şeyim. Benim de aklım var, fikrim var'. İşte böyle düşündükten sonra, bu sûretle hareket edersen, az zamanda mahcupluktan kurtulursun. Hattâ arkadaşlarını toplayıp, onlara evvelâ masal, sonra nutuk söyleyeceksin. En nihâyet konferans vermeğe kadar çıkarsın"⁸².

Gökâlî mahcupluğun yenilmesinde mektebin büyük bir faydasının olacağını söylemekle beraber öğretmenlerin mahcup çocukların hastalığını nasıl izole edeceklerini bilmeleri gerektiğine de dikkat çekmiştir⁸³. Günümüzde de içine kapanık, konuşma problemi yaşayan çocukların kreşlere, anaokullarına yönlendirilmeleri Gökâlî'nin tespit ve çözümlerinin doğruluğunu ortaya koymaktadır.

Kitap Tercihinin Önemi ve İstanbul'daki Ahlaki Çöküş

Kendi ifadesi ile tam çocuklarının fikrini açacak, ruhlarını nurlandıracak bir sırada çocuklarından uzağa atılan Gökâlî'yi çocuklarının terbiye ve tahsiline rehberlik edememek çok üzmüştür⁸⁴: “Bilmem ki, o ahlâksız muhitlerde doğru yolu kendi kendinize bulabileceğiniz! Ben içtimâi hakikatleri bulabilmek için yirmi beş-otuz sene kafa patlattım. Okuduğum kitaplarla işittiğim sözler ya softaların, yahut züpbelerin beyninden çıkıyordu”.

Bütün mektupları bir araya gelse birkaç ciltlik bir kitap ortaya çıkacağını söyleyen Gökâlî'nin bu kadar çok mektup yazmasındaki sebep ailesine duyduğu özlemin yanı sıra onlara rehberlik etmek olmuştur. Gökâlî eşinin ve çocuklarının fikirlerinin kendi fikirlerine uygun olmasını, kendi ruhuna uymayan fikirlerin ve hislerin çocuklarının ruhuna aşılmasını istememiştir. Özellikle o günlerde İstanbul'da ki fikir hareketlerini hasta ve bozuk bulmuştur. Bu nedenle ailesinin yalnızca kendisinin mektuplarından fikir almalarını arzu etmiş, gazetelerden yahut başkalarının sözlerinden fikir almalarını istememiştir. Ayrıca otuz senedir içtimâi ilimlerle uğraşıp, ruh ilmini senelerce araştırdığını anlatan Gökâlî ailesinin ruh doktorunun ancak kendisinin olabileceğini söylemiştir⁸⁵.

Kızlarının da kendisiyle aynı düşünceye sahip olmasını isteyen Gökâlî uzakta olmasının ortaya çıkardığı rehber eksikliği sorununu mektuplar ve kitaplar aracılığıyla çözmeye çalışmış, kızlarını kitap okumaya teşvik etmiştir: “Siz hangi kitapları okuduğunuzu, ne gibi derslere çalıştığınızı yazmıyorsunuz. Tahsilde muvaffak olmak için en iyi usûl, okumaktan zevk almaktır"⁸⁶.

Gökâlî'nin kızlarını kitap okumaya teşvik etmesinin bir sebebinin de Hürriyet'in durumu oluşturmuştur. Gökâlî, hastalıkların mektebe gitmesine mani ve içine kapanık, pek konuşmayan bir çocuk olması nedeniyle mektuplarında Hürriyet'e sorular sorarak onu düşünmeye ve konuşmaya teşvik etmeye çalışmıştır: “Bir müddetten beri senden mektup almıyorum. Hâlbuki senin bana söyleyecek çok sözlerin olduğunu biliyorum... Okumayı, yazmayı öğrendin mi? Yoksa sana öğretmeğe çalışan bulunmadı mı?”⁸⁷.

Henüz okuma-yazma da ilerleyememiş olan kızı Hürriyet'in durumuna üzülen Gökâlî mektuplarında sık sık bu konuyu dile getirmiş, okuma-yazma öğrenmeye teşvik etmek için ona kitaplardan bahsetmiştir. Kitapların kendisine neler kazandıracığını anlatmıştır⁸⁸:

Okumayı öğrensen, kitaplarda güzel masallar vardır. Devler insanlara fenâlık yapmağa çalışıyor, periler kurtarıyor. Sen peri masallarını çok seversin, işte bunlar hep kitaplarda yazılıyor. Bundan başka kitaplarda koşmalar, destanlar var. İnsana milletini, vatanını öğretirler. Kitap vardır ki yıldızların, güneşin, ayın ne olduklarını, nasıl döndüklerini, ne iş yaptıklarını bildirir. Kitap vardır ki dağlar, dereler, denizler nasıl vücûde gelmiş olduğunu anlatır. Kitap vardır ki ağaçların, otların nasıl yaşadığını, yaprakları ya nasıl teneffüs ettiğini, çiçekleriyle yeşillerinin nasıl vücut bulduğunu söyler. Kitap vardır ki kuşların, balıkların, ineklerin, atların, arslanların yaşayışlarını haber verir. Kitap vardır ki rüzgârlardan, bulutlardan, yağmurdan, doludan, kardan bahseder. Kitap vardır ki insanoğlunun yaptıkları bütün işleri diline dolamıştır. Muhârebeler nasıl olmuş, şehirler nasıl yapılmış, milletler nasıl büyümüş, dinler nasıl vücûde gelmiş... Hâsılı merak ettiğin ne kadar şeyler varsa, kitapların içinde yazılıdır. Bunların hepsini anlamak için okumayı, yazmayı öğrenmek lâzım”.

81 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 481.

82 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 481.

83 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 209-210.

84 “Bu iki takımın da fikirleriyle duygulan millî değildi. Züpbeler, mukaddes bildiğimiz bütün duyguları yıkağa çalışıyor, softalarsa asrî ve medenî bir millet, meşrûti bir devlet olmamıza mâni oluyorlar. Evvelkiler Beyoğlu'nun levantenlerinden ders almışlar. İkincilerse eski Acemler'in kitaplarıyla kafalarını yuğurmuşlar. Bu iki takımın ikisi de ne millî, ne de medenîdir. Alafrağa Avrupalı olmadığı gibi alaturka da Türk değildir. Ne millî, ne de medenîdir. Alafrağa Avrupalı olmadığı gibi alaturka da Türk değildir. Alaturka müsiği Bizans'tan Acem'e geçmiş bir müsiği olduğu gibi, alaturka şiir de Acem'den alınmış gazellerle kasidelerdir. Hâlbuki Türk müsiğiyle şiiri halkın koşmaları ile türküleridir. Alafrağa denilen âdetler de Avrupa âdetleri değildir. Avrupalılar ahlâka, ismete, nâmûsa çok büyük kıymet verirler. Levântenlerin alafrağa medeniyetinde ise, bu gibi mukaddesâta 'tibâr yoktur. Hâsılı ben bütün tedkiklerimin neticesinden anladım ki, biz medeniyeti doğrudan doğruya Avrupa'dan, harsı da doğrudan doğruya halktan almalyız. Ne Acem medeniyeti, ne levanten medeniyeti bize yaramaz. Bu ikisi de bu günkü fikrî terakkilere nazaran medeniyetsizdir. Biz, bu asrın Türkleri ve Müslümanları almalyız. Yâni Türk ve Müslüman kalmak şartlarıyla, Avrupa medeniyetine tam bir sûrette girmeliyiz. Hiçbir faziletimizi kaybetmeksizin Avrupa'nın bütün ilmi ve fenni terakkilerini almalyız, sevgili kızlarım!”. Bkz. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 143.

85 “Bundan başka ben isterim ki âilemin ve çocuklarının fikirleri ve hisleri benimkine uygun olsun. Ben rûhuma uymayan fikirlerin ve hislerin, çocuklarının rûhuna aşılmasını istemem. İstanbul'un fikrî cereyanları hep hasta, hep bozuktur. Bundan dolayıdır ki, senin ve çocuklarının yalnız benim mektuplarımdan fikir almanızı arzu ediyorum. Gazetelerden, başkalarının sözlerinden fikrî gıdalar almanızı istemem; çünkü ben otuz senedir içtimâi ilimlerle uğraşıyorum. Ruh ilmini senelerce tedkik ettim. Âilemin ruh doktoru ancak ben olabilirim. İşte bundan dolayıdır ki, başkalarının mektuplarında bana dâir, benim fikirlerime, hislerime dâir malûmatlar aramanıza râzı olmadım. Benim size yazdığım mektupların bir araya gelse, birkaç ciltlik bir kitap olur”. Bk. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 146.

86 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 243.

87 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 244

88 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 244-245

Bir başka mektubunda ise “bir kitap bana, yavrusuna insanlık faziletini masallarla öğreten bir annenin terbiye usûllerini gösterir. Başka bir kitap da, bir kızın kahramanlıklarını anlatır. Hâsılı kitapların içinde de dinin, ahlâkın, şiirin güzellikleri var. İnsan, hayatını hep güzel ve iyi duygularla geçirmeli”⁸⁹ demiştir.

Gökâlp kızlarını kitap okumaya teşvik etmiştir ancak onları her kitabı okumamaları konusunda uyarmıştır. Okudukları kitaplar iyi kitaplar olmalıdır. Kitaplar faydalı ve zararlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Her bilgili insanın ahlâklı olmamasının nedeni budur. Eğitimin, terbiyenin amacı ahlak sahibi olmaktır. Bundan dolayı o, kızlarına, kendilerini ahlaklı yapacak, yüksek ruhlu insanların kitaplarını okumaları tavsiyesinde bulunmuştur:

“Büyük adamların fikirleri de büyüktür. Daimâ, yüksek ruhlu insanların eserlerini okumalısınız; çünkü küçük adamlar da, fenâ insanlar da kitaplar yazmışlardır. Bunları okumakla insan yükselmez; bilakis alçalır ve küçülür. Malûmatın da iyisi ve kötüsü vardır. Kitaplar da fâideli ve zararlı diye iki kısımdır. Her malûmatlı adamın ahlâklı olmaması bundandır. Malûmat, ilim, felsefe hep ahlâk içindir. Ahlâkı bozan fikirler ve felsefeler hep yanlıştır. Bir ağaç, yemişinden belli olur. İlim ağacının yemişi ahlâktır. Acı yemiş veren bir ağaçla, ahlâkı bozan fikirler ve felsefeler arasında hiçbir fark yoktur. Din de ilim gibi, kıymeti yemişinden belli olan bir ağaçtır. Din ağacının da yemişi ahlâktır. Babalarımız, dedelerimiz hep dindarlıkları sâyesinde ahlâklı bir hayat yaşamışlardır. Sizin de rehberiniz hem ahlâklı bir din hem de ahlâklı bir ilim olmalıdır. Yalnız dînin ve ilmin değil, şiir, edebiyat gibi bedîî eserlerin de kıymetini ahlâkî neticeleriyle ölçünüz. İnsanın hayvanlardan farkı ahlâkiyledir. Tahsilin, terbiyenin gayesi de ahlâktır. Bu sırada vicdânların yegâne hâkimi ahlâktır. Başka duygular, ahlâkî duyguların tâbileri hükmüne inmişlerdir. O hâlde, ele geçen her kitabı okumamalı! Her yazı yazan adamın fikirlerinden yükseklik beklememeli! Bâhusus bizde ve bilhassa bu zamanda yazılan bütün yazılar rûhu alçaltacak şeylerdir”⁹⁰.

Gökâlp bir başka mektubunda yine kitapların ahlaklı olanlarını okumaları konusunda kızlarını uyarmıştır: “Kitapların iyi ve ahlâkî olanlarını okuyunuz. Malûmatın lâzım ve fâideli olanlarını öğreniniz. Her kitap iyi olmadığı gibi, her fikir de fâideli değildir”⁹¹.

Gökâlp’in bu konudaki hassasiyetinin nedenlerinden birini de, o günlerde İstanbul’da bilgi yahut eğitim adıyla dolaşan birçok fikrin hem ilme, hem de ahlâka aykırı olmasıydı. Medeniyet denilen pek çok şey, hakikî medeniyetin aksiydi. Savaşın oluşturduğu ortama da bağlı olarak ahlaki çöküşün yaşandığı bir zamanda kızlarının başında olamamak Gökâlp’i hem üzmüş hem de tedirgin etmişti. Bu nedenle o “siz doğru düşünüşlü, doğru ahlâklı olmağa çalışınız” yazmıştır kızlarına⁹². Gökâlp kızı Seniha’ya yazdığı bir başka mektubunda da Hürriyet’in tahsiline dikkat etmesini, okulda başka çocukların ahlakına uymamasını söylerken “İstanbul’daki ahlâk pek fena. Biz kendi memleketimizin ahlâkını muhafaza etmeliyiz. Asıl Türk ahlâkı bizim memlekettedir”⁹³ demiştir.

Gökâlp mektuplarında okunması gereken kitapları sadece genel hatlarıyla belirtmiş, isimlerini vermemiştir. Ancak bunların, mutlaka terbiye ve mefkûre veren kitaplar olmalarını istemiştir. Böylece okuyucuyu, kabiliyetleri ve istekleri doğrultusunda seçeceği kitaplarda serbest bırakmıştır. Gökâlp’e göre bir çocuk hangi kitapları alıyor ve zevk alıyorsa onları okumalıydı. Anlamadığı ve hoşlanmadığı kitapları zorla okumanın çocukta meydana getireceği şey kitaptan nefret etmek şeklinde olumsuz bir sonuç olacaktı. Bu düşünce Gökâlp’in kendi hayat tecrübesiyle ilgiliydi. Çünkü aynı serbestlik Gökâlp’e babası tarafından gösterilmişti. “Babamın Vasiyeti” başlıklı yazısında babasının kendisi hakkındaki eğitimle ilgili emellerini anlatırken kitap seçme konusunda tanıdığı sonsuz hürriyetten bahsetmişti. Aşk kitaplarından tiyatro ve hikâyeye, oradan şiir ve romana, oradan da edebi eserlere ve nihayet tarihi, ilmi, felsefi eserlere doğru kolayca çıkışını sahip olduğu okuma özgürlüğü ile izah etmiştir⁹⁴.

Kitaplarla ilgili son olarak Gökâlp’in çocuklarından uzak bir hayat yaşadığı için, kızlarının eğitimiyle ilgilenememesinin verdiği üzüntüyle ve onlara kavuşup, onları eğiteceği günlerin geleceği düşüncesiyle çocuk kitaplarıyla ve çocuk edebiyatıyla⁹⁵ meşgul olduğunu söylemekte fayda var: “Bir araya gelirse, size ders vermek artık benim vazifem olacak... Size güzel perî masalları da söyleyeceğim. İnsan rûhunun, çocuklarla berâber saf bir hayat yaşamağa ihtiyacı vardır. Göz çiçeklere muhtaç olduğu gibi, ruh da çocuklara muhtaçtır. Bundan dolayıdır ki burada çocuk şiirlerini ve çocuk masallarını severek okuyorum. Bunları sizinle beraber okumak en büyük arzumdur”⁹⁶. Gökâlp’in bu hali onun çocuk yetiştirme konusunda ne kadar duyarlı ve sorumluluk sahibi bir baba, bir insan olduğunu göstermektedir.

Rehber Bir Baba: Ders Çalışma Usulü

Gökâlp mektuplarında çocuklarına ders çalışma yollarını da göstermiştir. Çünkü bir çocuk neye çalışacağını, nasıl çalışacağını bilmez. Bazı öğrenciler gece-gündüz çalıştıkları halde emekleri boşa çıkmaktadır. Tahsilin usulü bilinmeden, gelişi güzel çalışılmasında fayda yoktur⁹⁷. Bir derse çalışırken ondan bir eğlence, bir oyun gibi hoşlanılmalıdır⁹⁸.

Ayrıca bir öğrenci hangi ilimden, hangi hünerden çok hoşlanıyorsa bütün meylini ona vermelidir. Çünkü bu en çok o derse kabiliyeti var anlamına gelmektedir. Bir çocuk için en faydalı şey, kendi kabiliyetini tanımaktır. Neye yatkınlığı olduğunu bilen ve en çok yetenekli olduğu derse çalışan öğrenci başarılı olur. Matematik, geometri gibi ilimler akla kuvvet verir ve insan bunlarla uğraşırken eğlenir. Çocuklar bilmece oyununa çok meraklıdır. Matematik ve geometri ilmin bilmeceli bir kısmıdır ve ileride okunacak hikmet gibi, kimya gibi ilimlerin de temelidir. Bundan dolayı bu iki derse büyük önem vermek gerekmektedir. Matematik ve geometriden sonra edebiyata ve şiire kıymet verilmelidir. Çünkü bunlar da gayet eğlenceli ve zevklidir. Aynı zamanda zekâyâ nur, hayallere kanat, kalbe de heyecan verirler.

89 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 247.

90 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 85.

91 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 170.

92 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 169-170.

93 Ziya Gökâlp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Âile Mektupları: 21.

94 Argunşah, 1996: 253.

95 Gökâlp’in çocuğa karşı sevgi ve ilgisi onun yalnızca duygusal bir pencereden bakmasıyla ilgi değildir. O, aynı zamanda bilim adamı kimliği ile çocukla ilgili yaklaşımlarda bulunmuştur. Çocuk ve toplum, çocuk ve edebiyat, çocuk ve din gibi konularla ilgili tespitlerde bulunmuştur. Bk. Ateş, 2005: 97.

96 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 184.

97 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 77-78.

98 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 72-73.

Derslerin en güzeli edebiyata ve şiire dair olanlardır. Resimle mûsikî de şiirle edebiyatın arkadaşıdır. Bunların hepsi ruha güzellik, ahlâka temizlik verir, insanda heyecan yaratır. Din ve ahlâk dersleri de en önemli derslerdir. Fakat bu dersler olması gerektiği gibi “vecdli”, kendi özelliklerine uygun bir surette okutulamadığı için çocuklara Allah sevgisi, mefkure sevgisi iyi verilememektedir. Bu nedenle çocuklar bu duyguları edebiyatın ilâhîlerinden, destanlarından almak mecburiyetindedirler. Kısacası Gökalp derslere bir oyun gibi, eğlence gibi zevk duyarak, coşkuyla çalışılması ve akla, kalbe güç veren, ruhu heyecanlandıran derslere önem verilmesini önererek “*bu yolda yürürseniz, içi dışı birbirine benzeyen samimî insanlardan olursunuz*” demiştir⁹⁹.

Ailesine Kıymet Veren Bir Baba, Bir Koca: “Sağlık”

Beslenme, Güneş ve Tevekkül

Gökalp sürgün yıllarında ailesinin kederden sağlıklarını ihmal etmelerinden endişe duyarak, eşinden gerek kendisinin gerekse çocuklarının sağlıklarına son derece dikkat etmesini rica etmiştir. Her gün yoğurt yemeleri, birkaç taze yumurta içmeleri, tereyağı, süt, et, balık gibi taze gıdalarla beslenmeleri¹⁰⁰, güneşli havalarda güneş alan odada oturmaları, çocukların güneşli odada oynamaları, rutubetli odalarda kalmamaları tavsiyelerinde bulunmuştur¹⁰¹. Özellikle Türkân’ın beslenmesine dikkat etmelerini¹⁰², Türkân’a anne sütünü bıraktırdıklarını öğrenince ona “*nestle*” süt vermelerini istemiştir. Çünkü sağlık iyi gıda ve iyi hava ile mümkündür¹⁰³ ve bozulmadan önce onu korumaya çalışmak gerekemekteydi. Her şey yerine gelirdi ama sağlık kolay kolay geri dönmezdi. Sağlığın esası ise üzülmemektir. O, “*sihhatin esâsı da üzülmemektir. Benim için üzülme bana hiyânettir; çünkü benim saâdetim, ancak sizin sihhatiniz ve istirahatinizle kâimdir...¹⁰⁴*” diyordu.

Ailesinin sağlığıyla uzakta olmasına rağmen yakından ilgili olan Gökalp, mektuplarında küçük Türkân’ın ağzına kâğıtları götürdüğünü öğrenince, eşinden Türkân’ı bu huyundan vazgeçirmesini istemiş ve ona biraz çıkmıştı: “*Kâğıtlar pistir. Mikroplarıyla çocuğu hasta eder. Sen bunu bildiğin hâlde, nasıl yapmasına müsâade ediyorsun? Çünkü düşünceye dalmışsın. Dünya umurunda değil. Hâlbuki ben çocuklarımızı evvel Allah’a, sonra da sana emânet bıraktım¹⁰⁵*”.

Rahim hastalığı bulunan ve dişlerini tedavi ettirmesi gereken Vecihe Hanım’ın tedavisi ihmal etmesi nedeniyle Gökalp eşine dargın olduğunu bu konulardaki ricalarını mutlaka dinlemesini istemiştir¹⁰⁶. Dişlerini yaptırmayı için gerekirse eve hekim getirtmesini söylemiştir¹⁰⁷: “*Sen de dişlerini mutlaka yapdu! (yaptır). Dişlerini yapırmazsan yemekleri hazmedemezsin. Vücudunu toplayamazsın... Sen gidemezsen dışçı eve gelebilir Bana lüzumsuz sarf etmekte olduğunuz paraları dışçıye ver. Dişlerini yapırdırmadan bana göndereceğiniz hiçbir şeyi kabul etmiyeceğim... Sen orada dişsiz tagaddiden mahrum kal! Ben burada rahat edeyim! Bu olamaz!¹⁰⁸*”.

Eşinden çocuklarının sağlığına dikkat etmesini rica eden Gökalp, kızlarına da, annelerinin yeme-içmesine, sağlığına dikkat etmeleri¹⁰⁹ tembihinde bulunmuştur. Eşinin huzur ve mutluluğunun sağlanması Gökalp için borçtu: “*Bâri annenizin yemesine dikkat ediniz. İyi hava alamadı, bâri iyi gidâ alsın; Her şeyden ziyâde daima kalbine teselli veriniz. Hiç gönlünü üzmezsiniz. Emrinden zerre kadar dışarı çıkmayınız. Annenizi ferah ve meserret içinde bulundurmamak, hepinizin borcudur¹¹⁰*”.

Gökalp eşinin kendi yüzünden çok felaketler gördüğünü, keder çekmiş olduğunu düşünmekteydi. O, mektuplarında kızlarından annelerinin sıkılmaması için ellerinden geleni yapmalarını, kederlenmemesine ve merakta kalmamasına son derecede dikkat etmelerini¹¹¹, onu teselli etmelerini¹¹², ona çok saygı göstermelerini, kusur etmemelerini¹¹³, hatırını asla kırmamalarını¹¹⁴, sözünden çıkmamalarını¹¹⁵ kısacası annelerini mutlu etmelerini¹¹⁶ istemiştir. Ayrıca onu üzenin, kendisinin de kalbini kırmış olacağını söylemiştir¹¹⁷: “*Benim yüzümden, o zavallı çok felâketler çekti. Arzu ederim ki, hepiniz ona benim kalbimdeki şefkatler derecesinde şefkat gösteresiniz. Onu en ufak bir sûrette inciten, benim kalbimi kırmış olur*”.

Gökalp’in eşinin sağlığını önemsemesinin nedeni ona verdiği değer yanında çocuklarının da annelerine ihtiyacı olması ile ilgiliydi. Kızlarına yazdığı bir mektupta hayatı onlara lazım olduğu için sağlığına son derece dikkat ettiğini, eğer ailesi olmasa sağlığını düşünmeyeceğini, belki hastalanmayı hatta ölmeyi arzulayacağını fakat insanın bir ailesi ve küçük çocukları bulunursa sağlığına bakmasının, hastalanmamaya çalışmasının en mukaddes görev olduğunu söylemiştir. Çünkü her insan istediği gibi hareket etmekte hürdü. Fakat anne-baba olduktan sonra insanlar evlatlarının esiri oluyorlardı. Yavrularının mutluluğu için anne ve babalar hasta olmamaya, uzun müddet yaşama-ya mecburdular¹¹⁸. Yine bir mektubunda benzer şeyleri ifade etmiştir: “*Aile babası olmasaydım, sihhatime belki kıymet vermezdim; fakat*

99 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 72-73.

100 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 60-61.

101 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 86.

102 Ziya Gökalp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 16-21; Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 20.

103 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 13.

104 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 61.

105 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 259.

106 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: s. 119.

107 Ziya Gökalp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 16; Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 105.

108 Ziya Gökalp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 22.

109 Ziya Gökalp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 21.

110 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 62.

111 Ziya Gökalp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 15.

112 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 223-224.

113 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 170.

114 Ziya Gökalp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 19-20.-21.

115 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 8.

116 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 170.

117 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 168-170.

118 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 51.

mademki ailem, yavrularım var, demek ki sıhhatim de kıymetlidir”¹¹⁹. Ayrıca sağlığı korumanın başlıca aracının tevekkül etmek olduğunu belirterek ailesinin birbirlerine teselli ve metanet vermelerini öğütlemiştir: “Beni hayata bağlayan bir râbıta varsa, o da, sizin saadetinize çalışmak arzusudur; fakat siz de kendinizi mihnete, kedere mağlûp etmemelisiniz. Sıhhatinizi muhafazaya çalışmalısınız. Bunun da başlıca vasıtası metanetle tevekküldür. Siz hepimiz birbirinize teselli ve metanet vererek, bu kara günleri geçirmeğe çalışınız”¹²⁰.

Sarı Hastalık, İspanyola, Veba

Ailesiyle yakından ilgili olan Gökalp mektuplarında ailesinin sağlığına yönelik olarak, o günlerde İstanbul’da ortaya çıkan sarı hastalık, ispanyola ve veba konusuna değinmiştir. Gökalp ailesine, hastalıklar geçinceye kadar kızlarının okula gitmemeleri, sağlık kurallarına uymaları ve herkesle görüşmemeleri tembihinde bulunmuştur: “İstanbul’daki hastalıklar geçinceye kadar hiçbiriniz mektebe gitmeyiniz. Herkesle görüşmek: de iyi değildir. Allah’a tevekkül etmekle beraber, sarî hastalıklara, ispanyola, vebâya karşı ihtiyatlı davranmalı. Vebânın geçtiğini, ispanyolun geçmek üzere olduğunu bâzı mektuplarda yazıyorlarsa da, lâzım gelen sıhhi tedbirlerde çok i’tinâ etmeli! Bu hastalıklardan dolayı çok meraktayım. Mektup da almayınca merâkım artıyor”¹²¹.

Bir süre sonra da gereken durumlarda aşı yaptırmalarını ailesine öneren Gökalp kolera konusunda ailesini uyarmıştır¹²²: “Bu hafta mektup almadım. Gazeteler İstanbul’da kolera zuhûr ettiğini yazıyor. Bundan dolayı çok meraktayım. Vâkıfa bu hastalık yabancılar arasında varmış; fakat herhâlde İstanbul için de bir tehlike var demektir. Sıhhi tedbirlere dikkat etmek lâzım. İnşallah ehemmiyetsiz birşeydir; fakat mektup alıncaya kadar şiddetli meraklar içinde kalacağım”. Bir başka mektubunda da “İstanbul’da kolera var diye gazeteler gürültü koparsın. Sonra da mektup, haber gelmesin. Bu hâlde nasıl tahammül edilir?”¹²³ diyerek ailesinin sağlığından endişe etmiştir.

Ziya Gökalp’in Karısıyla İlişkisi

Vecihe Hanım’ın Zihin Yorgunluğu ve Annelik Görevi

Mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla sürgün günlerinde üç çocuğuyla baş başa kalan Vecihe Hanım’ın sinirleri bozulmuş, o, çocuklarını biraz ihmal etmiştir: “Sen de artık evlâdlarım düşünmüyorum deme! Bu söz beni me’yus eder. Sen düşünmezsen, çocuklarımız kim düşünecek? Sabırlı, cesur ve metîn olmanı isterim. Bu günlerden sonra iyi günler var. O vakit istediğin kadar hiç kimseyi düşünme! Ben hayattan usandığım hâlde, yalnız senin için ve çocuklarımız için yaşıyorum. O çocuklar ki, bu gün dikkati, esirgemeyi senden bekliyorlar. Onları düşünmemen hiç doğru değildir”¹²⁴. Hatta Vecihe Hanım küçük kızları Türkan dışında kimseyle konuşmamıştır: “...Bâri sen, çocuklarımızla kâfi miktarda meşgûl olsan! Onların kırık kalblerine biraz teselli, biraz şetâret saçsan! Fakat sen de dünyayı unutarak, kederli hulyâlar içine dalmışsın. Türkân’dan başka çocuklarımızdan hiçbirleriyle meşgûl olmağa vaktin yok”¹²⁵.

Bu duruma çok üzülen, hâlbuki kendisi sürekli çocuklarının resimleriyle konuşuyor olan Gökalp eşine bu konuda biraz çıkmıştı¹²⁶:

“Niçin? Onlar da Türkân gibi, senin sözlerine muhtaç değiller mi? Doğrusu, ben bu hâlinizden hiçbir şey anlamıyorum. İnsan için, sevdikleriyle beraber konuşmaktan büyük bir lezzet var mı? Ben, çocuklarımızın resimleriyle gece-gündüz konuşurken, sen kendileriyle konuşmuyorsun. Allah aşkına, düşünmeyi bırak da konuş! Düşünmek bir şeye yaramaz. Bu kederli düşünceler ne kendin için, ne çocuklarımız için iyi değildir. Benim için ise, hiç iyi değil.. Benim, sizin üzerinizde bir hakkım varsa, hepimizin şen, meserretli, şetâretli olmanızı istiyorum. Beni severseniz boş fikirleri, kara hulyaları bırakınız. Hâsılı, konuşunuz ki düşünmeğe vaktiniz kalmasın!”

Ayrıca, bir odada üç çocukla beraber vakit geçirdiğinden yakınan eşine;

“...benim de yegâne arzum, o odada sizinle beraber olmaktır. Yavrularımız ne kadar çok civıltı yaparlarsa o kadar çok sevineceğiz”¹²⁷ deyip şöyle devam etmiştir: “Ben aranızda eksikim. Fakat kalbim, gönlüm, ruhum yanınızdadır. İnşâallah gerçekten de beraber oluruz. O vakit istersen Yeşilköy’de, istersen baba-yurdumuzda, istersen yine Ada’da otururuz. Hangi bağçenin hangi ağacında olursa olsun biz yine tatlı yuvamızı kuracağız. Yavrularımız ne kadar çok civıltı yaparlarsa o kadar çok sevineceğiz”¹²⁷.

Vecihe Hanım’ın çocuklarına teselli vermeğe çalıştığı halde kendine teselli veremediğini¹²⁸ yazdığı mektubuna ise, Gökalp, “...kendine teselli vermedikçe çocuklarına da veremezsin. Kalbini daimâ rahat bulundurmalısın ki, çocuklarımız gözlerine bakınca, orada bir saâdet nûru görsünler. İşte onlar, ancak gözlerinde o tatlı parlaklığı gördükten sonra müteselli olabilirler” demiştir. Ayrıca zihni yorgun bulunursa, kendisinin de yazdığı gibi, çocuklarının birçok sorusuna cevap veremeyeceğini, hâlbuki bu cevaba, onların çok ihtiyacı olduğunu yazmıştır:

“Zavallılar babalarından mahrum! Anaları da suallerine cevap vermezse ne yapsınlar? Kalbleri teselli ister, ruhları ümide muhtaç... Bu rûhânî ilâçları onlara kim verecek? Şüphesiz anneleri... Ah, o ise kederli düşüncelerle zihnini yormuş, çocuklarının sorgularına cevap verecek hâlde değil. Allah aşkına söyle, bu câiz mi? insanın düşünüp düşünmemesi elindedir. Düşünürken de meserretli, yâhut kederli düşünmesi elindedir. Etrâfindakilere ümit ve teselli vermek elindedir. Yalnız cehd ister, metânî ister. Bunlar ise sende var. Kendini kederli düşüncelere bırakmamak istedin mi, keder yanına uğrayamaz. Sen metin oldun mu, çocuklarımız da metânîtlî olur. Hattâ, bu metânîet uzaktan bana kadar gelir”¹²⁹.

119 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 564.

120 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 242-243.

121 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 158.

122 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 522-523.

123 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 527.

124 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 266.

125 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 227.

126 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 395-396.

127 Ziya Gökalp’ın Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 30.

128 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 83-84.

129 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 395-396.

Çünkü yaşı büyük ya da küçük olsun her çocuk annesinin dikkatine, nezaretine muhtaçtı. Annenin bir nasihati, bir tebessümü, bir uyarısı, bir serzenişçi çocuklar için büyük dersler yerine geçmekteydi. Gökalp karısına;

“hâsılı çocukların terbiyesini bir ân gözünden uzak tutma! Kendini kederli düşüncelere terk edip, annelik vazifelerini unutmama!.. Çocuklarının terbiyesini, hifzissihhatini unutup da, kederli hulyâlara dalmak doğru değildir. Beni düşünmekten bir fâide çıkmaz; fakat çocuklarımızla meşgûl olsan, bundan beni de memnun edecek birçok fâideler çıkar; çünkü ben onların terbiyesine nezâret edecek bir hâlde bulunmuyorum. Bu işi senin yaptığını bilsem, bir dereceye kadar kalbim rahat olur”¹³⁰.

Gökalp, eşine, Türklerin artık kadın olsun erkek olsun sinirsiz yaşamaları gerektiğini, sinirin imanın zayıflığından ileri geldiğini söyleyerek *“...sinirim var diye insan sıhhatini tehlikeye atamaz. Senin sıhhatin bütün bir ailenin istinatgâhidir. Küçük yavrularımız orada, ben burada hep senin sıhhatine muhtacız”¹³¹* demiştir.

Gökalp, Vecihe Hanımı dalgınlıktan çıkarıp, çocuklarıyla meşgul etmek için elinden geleni yapmıştır. Çünkü çocuklar hayatta kılavuzsuz kalmamalıdır. Gökalp'e göre kız çocukların rehberi anneleri, erkek çocukların ki ise babalarıdır:

“Benim istediğim, biraz beni unutup kızlarımızla meşgûl olmandır. Beni düşünmenden, bana hiç fâide yoktur; fakat onlarla konuşup teselli verecek olursan çok fâideli bir iş yapmış olursun. Sen metânetli görün ki, onlar da metin olsunlar. Çocuklar hayatta kılavuzsuz kalamazlar. Ömür yolunda kızların rehberi anneleri, erkek çocukları ki ise babalarıdır. Ben, seni dalgınlıktan çıkarmak, çocuklarımızla meşgûl etmek istiyorum!”¹³². Bir mektubunda da “sen âile gemisinin kaptanıdır. Bu gemiyi soğuk kanla bir limana, bir selâmet sahiline çıkarmak senin akımla, metânetinle olacak”¹³³ demiştir.

Aile anasının metânetli ve kahraman olması çok önemlidir. Çünkü çocuklar annelerinin aynasıydılar. Anneleri ümitli ise onlar da ümitli, anneleri ümitsiz, üzgün ise onlar da öyleydi. Bu nedenle Gökalp eşine *“...boş yere düşüneneğine, çocuklarımızı etrâfına toplayıp konuşsan daha iyi olmaz mı?”¹³⁴* demiştir. Ayrıca çocuklarıyla sabah akşam konuşarak kalplerine teselli ve güç vermenin eşinin vazifesi olduğunu, kendisinin de mektuplarla bu vazifesini yerine getirmeye çalıştığını söylemiştir¹³⁵.

Gökalp'in bu sözleri, mutlu çocuklar yetişmesi için annenin mutlu, huzurlu olmasının ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir. Burada en büyük görev de babaya düşmektedir. Çocuklarının mutlu, sağlıklı bireyler olmasını isteyen bir baba eşinin evdeki huzurunu sağlamalı, onu mutlu etmelidir. Bundan dolayı Gökalp, her ne kadar mektuplarında ailesine olumlu şeyler yazıp onların moralini bozmak istemese de, kendisi de zaman zaman çok bunalmış olmasına rağmen, Vecihe Hanım'ın sık sık ruhunu okşamaya, onu mutlu edecek sözler yazmaya, onu rahatlatmaya çalışmıştır. Gökalp karısından kendisini düşünmeye kaptırmak yerine tatlı tatlı sabah ve akşam oturmaları, Cuma birleşmeleri yapmalarını, her gün çocuklarını etrafına toplayıp onlara faydalı hikâyeler anlatmasını, çocukların da kendisine güzel şiirler ve hikâyelerle karşılık vermelerini, kendisinin yerine de bir kitap koyup çay keyfi yapmalarını, çocuklar okulda ne okumuşlar, ne öğrenmişler, nasıl oynamışlar, neler yapmışlar her akşam onlara bu gibi sorular sormasını, kendisinin de o gün Türkan'ın yaptığı tuhaflıkları anlatmasını, masallarla, bilmecelele güzel vakit geçirmelerini söylemiştir. Ayrıca kalbiyle, ruhuyla yanlarında olacağını, kendi yokluğu nedeniyle aile düzenlerinin bozulmamasını, kendisini hatırladıklarında üzülmemeyi aksine mutlu olmalarını çünkü kendisinin vücutça sağlam ve ruhça kuvvetli, şen ve rahat bir halde olduğunu söyleyip, onların da şen ve rahat olmalarını istemiştir¹³⁶. Böylece Vecihe Hanım hem çocuklarıyla sohbet edip ebeveyn olarak onlardan günlerinin nasıl geçtiği ile ilgili bilgi alacak ve onları eğitecek hem de çocuklarla ne kadar çok meşgul olursa hem kendisinin hem de kızlarının o kadar gönlü açılacaktır¹³⁷.

Gökalp bir mektubunda da ailesinin güzel bir köye gideceklerini işittiğinden bahsedip orada her gün çiçek dolu bir sepet sofraya koymalarını, yemek sofrasını daima bu çiçeklerle süslemelerini istemiştir¹³⁸.

Gökalp aile bireylerinden birbirlerini çok sevip iyi geçinmelerini¹³⁹, güzel güzel sohbet etmelerini¹⁴⁰, günlerinin sözsüz, savsız geçmesini, kulaklarının daima tatlı sözler işitmesini arzu etmiştir. Çünkü insanı mutlu eden, kulaklarının talihli olmasıdır. Öyle ya, bazen çok zengin insanlar her arzularına kavuştıkları halde kulakları güzel söz işitmediği için bedbahttırlar. Çok fakir kişiler de vardır ki her şeyden mahrumdurlar fakat güzel söz işittikleri için çok mutludurlar¹⁴¹. Bundan dolayı Gökalp bir evdeki çocukların kavga etmemesi, kardeşler arasında kavga olmaması gerektiğini de söylemiştir¹⁴².

Kadın Ruhuna Dokunan Bir Koca: “Muhafaza Meleği”

“Çocuksuz bir hayat, çiçeksiz bir tarla gibi pek sevimsiz... Âile hayatına alışan, kışla hayatına zor dayanabiliyor...” diyor Gökalp öğretmen olduğu halde çocuklarını okutmadığı, onların terbiyesine nezaret edemediği, karısı rahatsız olduğu halde yanında bulunup da onu dinlendireme-

130 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 222-223.

131 Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Âile Mektupları: 22.

132 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 256.

133 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 384.

134 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 395-396.

135 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 242-243.

136 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 83-84.

137 *“Ben onların resimleriyle konuşuyorum. Hayâllerile sohbet ediyorum. Hepsi, anemizi nasıl güldürecekiz, nasıl sevindirecekiz diye hep seninle meşgûl! Siz, orada birbirinize masal söyleyerek, tatlı günleri anarak konuşunuz. Biliniz ki, bu konuşmalar esnasında benim gönlüm de bir perî gibi yanınızdadır. Ben burada sizin oradaki tatlı seslerinizi dinliyor, oradaki saâdetli yuva hayatına iştirâk ediyorum. Siz beni de aranızda mevcut sanarak eski yuva hayatını yaşıyorsunuz... Bu aile içtimalarında beni de hazır bilerek meserretinizi tamamlayınız. Evet, ben daima sizinle beraberim. Zaten oradan çıkarken, bütün akımlı, fikrimi, gönlümü orada, yanınızda bıraktım”. Bk. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 80.*

138 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 308-309.

139 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 9, 15, 69.

140 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 223-224.

141 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 358.

142 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 338-339.

diği ve tedavi ettiremediği için çok üzgündür¹⁴³. Bu nedenle o, daha önce hiç mektup yazmamış olmasına ve mektup yazmayı hiç sevmemesine rağmen ailesinin her bir bireğine tek tek mektuplar yazmıştır¹⁴⁴. Kendi söylemiyle ciltlerce kitap olacak kadar mektup yazmıştır¹⁴⁵.

Eşine yazdığı mektuplarında sık sık yuvalarında neler olup bittiğini, Seniha'nın hangi kitapları okuduğunu, Hürriyet'in dersini ilerletip ilerlemediğini, Türkan'ın neler söylediğini, çocukların tahsil ve terbiyelerine dikkat edip etmediğini, yine kederli düşüncelerle mi meşgul olduğunu sormuştur¹⁴⁶.

Vecihe Hanım ile 16 yıl hiç ayrılmadan beraber yaşamış olan Gökalp için bir yıllık ayrılık tahammül edilir bir şey olmamıştır. O, akli fikri çocuklarında olan bir babanın bir seneden beri ailesinden uzak kalmasını büyük bir felaket olarak değerlendirmiştir¹⁴⁷. Bir mektubunda "senden ayrı bulunmak, yavrularımın civıltılarını işitememek bir Hicran değil midir?"¹⁴⁸ diyordu.

Gökalp'in ailesine çokça mektup yazmasının nedenlerinden birini de karısının ruhunun kendisinin sözlerine ihtiyacı olduğu düşüncesi oluşturmuştur. Sürgün yıllarında Vecihe Hanım'ın sınırları yıpranmıştı. Hâlbuki Gökalp eşile beraber yaşadıkları zamanda eşini sınırlandırmemeye oldukça itina gösteren bir eşi: "Senin sınırların en iyi ilâcını benim sekinetli sözlerimde bulmuştur". Ayrıca telaşlı, heyecanlı, sinirli kadınlarla konuştuğunda sınırlarının daha da bozulacağı ve gazete okutup dinlemenin de kendisine yaramayacağı konusunda uyararak "...ilâcın, ancak benim mektuplarımdır. Berâber yaşadığımız zaman, senin sinirlenmemen için dâima dikkat ederdim. Mektuplarımla da aynı işi yapıyorum" demiştir¹⁴⁹.

Gökalp kendisi de eşinin sözlerine, onunla konuşmaya ihtiyaç duyduğu için sık sık mektup göndermiştir. Ayrılığın da pekiştirdiği özlemle o, Vecihe Hanıma şu özel satırları yazmıştır:

"Rûhum, senden ayrılmış yarım bir rûh olmuş. Seninle birleşince rûhumun tamamlandığını göreceğim. Kafamın içinde fikirlerim gölge gibi cansız, hayâllerim tırtıl gibi kanatsız, arzularım yıldız-böceği gibi ateşsiz, harâretsizdir. Ayrılık beni bu hâle koydu. Fikirlerimi yeniden canlandıracak senin sözlerindir; hayâllerime kanat verecek senin duygularındır. Arzularıma harâret verecek, gönülümü vecd ile dolduracak senin tatlı nasihatlerindir. Tırtıl kanatlanınca kelebek olduğu gibi, benim muhayyelem de vecde gelince şâir olur. Şimdi şiir yazmıyorum. Rûhum sönmüş bir ocak gibidir. Bu ocak ne zaman yeniden alevlenecek? Sana ve yavrularıma kavuştuğum zaman..."¹⁵⁰.

Gökalp sürgün günlerinde eşi hep yanındaymış gibi hissetmiş. Hava biraz soğuk olsa "fanilâ giy", yağmurlu olunca "şemsiye al" dediğini hep iştirir gibi olmuş. Bundan dolayı eşini "muhafaza meleği" olarak nitelendirmiş:

"Benim hasta olmama imkân yok; çünkü sen, bir çocuğa bakar gibi bana bakıyorsun. Hiç muhâfaza meleği olan hasta olur mu? Yavrularımızın gözlerini öperim, sevgili zevcem!"¹⁵¹. Yine bir mektubunda "kendine bakmıyorsun, diyorsun. Kendime bakmamak elimde midir? Senin hayâlin, husûsî tabibim imiş gibi her işime karşıyor: Şunu yiyeceksin, soğukta fanilâları artıracaksın, rüzgârlı havalarda çıkmayacaksın gibi öğütleriyle dâima bana yol gösteriyor" demiştir¹⁵².

Gökalp karısına yazdığı mektuplarda onu rahatlatmak, mutlu etmek için, söze nereden başlayacağını bilemeyince, karısının en sevdiği konu olan "Yeşilköy"e dair konuşmuştur¹⁵³. Yeşilköy, Gökalp'in ailesine kavuştuğu zaman beraber yaşamayı hayal ettiği yeşillik ve huzur içindeki yuvalarıdır¹⁵⁴. Gökalp artık münzevi bir hayat yaşamak istemiştir:

"Ben, artık büyük şehirlerden nefret ediyorum. Yeşil bir köyde yâhut küçük bir kasabada münzevî bir yuva yaparız. Çocuklarımızı okutur, terbiye ederiz. Evimizde küçük bir bahçemiz olur. Yemiş ağaçları, çiçekler, sebzeler yetiştiririz. Kümeste tavuklarımız, hindilerimiz yumurtlarlar. Arı kovanlarımız bize bal hazırlar. Koyunlarımız, ineklerimiz bize taze süt, tereyağı, yoğurt ve peynir verirler. Türkân kuzularla oynar. Hürriyet'le Seniha derslerine çalışırlar. Yemeğimizi bahçede yeriz. Çayımızı kırdada bir ağaç altında içeriz"¹⁵⁵.

Gökalp Vecihe Hanımı kendi gibi görmüştür. 1919 yılı Kurban Bayramı tebriği için yazdığı mektubunda ailesinin bayramını kutlayıp eşine "çocuklarımızı benim tarafımdan öp. Senin dudakların benim de dudaklarımdır"¹⁵⁶ demiştir. Çocuklarına yazdığı mektuplarda da "annen benim tarafımdan hepinizi öpsün. O benim kalbim. Siz benim ruhlarım!"¹⁵⁷, "beni görmek istersen annenin gözlerine bak. Orada beni gö-

143 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 227.

144 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 93; Gökalp çocuklarının her birine ayrı ayrı mektup yazmıştır. 2 yaşındaki kızı Türkan'da dâhil. Fakat o, bunun duyulmasını istememiştir: "Yalnız, sizden şunu isterim ki, iki yaşındaki çocuğuma bile mektup yazdığım gazetelere kadar geçmesin. Her ne kadar biz burada gazete okumuyorsak da, İstanbul'dan onların yazdıklarını bâzılarına bildiriyorlar. Bir adamın ailesine yazdığı mektuplar mahremdir. Bâhusus ben münzevî ruhlu bir adamım. Varakpârelerin ağzına düşmeyi arzu etmem". Bk. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 177. Kızı Hürriyet Hanıma yazdığı mektupların birinde "benim iki hürriyetim var ki, bu gün ikisinden de uzağım. Birisi sensin. Sana kavuşacağım zaman, öteki hürriyetime de kavuşacağım" demiştir. Bk. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 348; Seniha'ya yazdığı mektuplarda Türkân'ın bebeklerinden, oyuncaklarından, Hürriyet'in nasıl vakit geçirdiğinden? Annesinin ne ile meşgul olduğundan bahsetmesini, annesinin düşünmeye, kedere, meraka kendini kapırmamasını, kendisinin de derslerini ihmal etmemesini istemiştir. Bk. Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 280-281.

145 Osmanlı modernleşme sürecinde Osmanlı ailesi ile ilgili vurgulanan tema ataerkil aile yerine babaerkil ebeveyn ailesinin yüceltilmesi ve çekirdek ailenin ataerkil aileden özerkleşmesiydi. Çocuklarıyla mesafeli, otoriter baba yerine duygusal olarak daha yoğun ilişki kuran ve hem eşile hem de çocuklarıyla ilişkilerinde "muhabbeti" önemseyen bir baba ideali oluşmuştur. Bu modern baba imgesi Gökalp'in mektuplarında da toplumsal tahayyüle rehberlik etmektedir. Bk. Durakbaşı, Ayşe, "Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektuplarında Yeni Hayat ve Yeni Aile", İÜEF Sosyoloji Bölümü tarafından 25-26 Ekim tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen olan Türkiye'de Sosyoloji-Ziya Gökalp Sempozyumu konulu toplantıda sunulan aynı başlıklı bildirisinin metnidir, 129).

146 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 242-243.

147 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 162.

148 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 96.

149 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 146.

150 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 600.

151 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 485.

152 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 563.

153 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 202.

154 Yıldız, 2013: 272.

155 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 362.

156 Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları: 24.

157 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 130.

rürsün. O da benim kalbimin içindedir... Ben, hepinizi kalbimde görüyorum. Uzaklık, yakınlık benim için vız gelir. Dünyada sevgiden daha tatlı, daha ilâhî bir şey yoktur. Siz hepinizi bana bunu öğrettiniz. Dünyanın her felâketine göğüs gereceğim; çünkü siz beni seviyorsunuz, ben de sizi seviyorum, sevgili kızım!¹⁵⁸.

Gökâlp ayrılığa dayanmamakla beraber ayrılık sayesinde insanların beraberliğin kıymetini anladığına dair hem kendisine hem de eşine tesellilerde bulunmuştur: "Ayrılık olmasaydı, insanlar berâber bulunmanın kadrini bilmeyecekti. Yuva saâdetini, yuvasından uzak düşmüş garip kuşlara sormalı! Dünyada vatan sevgisinden sonra, en tatlı duygu yuva sevgisi imiş... Ben, Tanrıdan çok şey istemiyorum. Yalnız, iki şey istiyorum: Yurdum mes'ud olsun yuvam bahtiyâr"¹⁵⁹.

Mektuplarında "sevgili karıcığım", "sevgili zevcem" gibi özel ifadeler kullanan¹⁶⁰ Gökâlp'in gerek Vecihe hanıma hitabından gerekse çocuklarından annelerini incitmemelerini istemesinden eşine değer verdiği ve mektuplarda çok detay konulara bile değinmesinden ailesinin her şeyiyle ilgili, konuşkan bir baba, bir eş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, Malta ve Limni günlerinden önceki hayatında biraz daha fazla kitapların dünyasına dalmış olan ve daha az konuşan biriymiş. Bunu Vecihe Hanıma yazdığı şu satırlardan çıkarabiliriz: "Beni artık kitaba dalmış, konuşmaz görmeyeceksin. Anlatacak ne kadar sözlerim, söyleyecek ne kadar hikâyelerim var!"¹⁶¹. Malta ve Limni günlerinde ailesine düşkünlüğü daha da artan Gökâlp, ayrılığın kendisini büsbütün ailesine, çocuklarına bağladığını söyleyerek "evvelce daha ziyâde fikir hayatı yaşıyordum. Şimdi kalb hayatı yaşıyorum. Kalbim, sevgililerimin gizli bahçesidir. Gözlerimi kapayınca onların bu bahçede dolaştığını, konuştuğunu görürüm. Gâh resimlerinize, gâh kalbimdeki hayâllerinize bakarak, hepinizle ayrı ayrı konuşurum"¹⁶² demiştir. Bir başka mektubunda da bayramın kederli geçeceğinden bahsetmiş olan eşine kederli günler olmasa, sevinçli zamanların kıymetinin bilinmeyeceğini, her gecenin bir gündüzünün, her kışın bir yazı olduğunu, kara günlerin geçip ak günlerin geleceğini yalnız sabırlı olmak gerektiğini söylemiştir. Ayrıca bu ayrılıkları öncesinde kendisiyle daha az meşgul iken şimdi artık gönlünün sürekli Vecihe Hanım'la konuştuğunu ifade etmiştir. Gökâlp ayrılık sürecinde ailesinin, eşinin kıymetini çok daha iyi anlamış, eşinden uzaklaşmamış aksine ona daha da yaklaşmıştır: "Uzaklık, bâzen insanları yakınlıktan daha çok yaklaştırır. Ben İstanbul'da, tabîî bütün gün seninle konuşmazdım. Ayrı düştükten sonra kalbim hep seninle meşgûl. Gönlüm hep seninle konuşuyor, sana birçok şeyler söyler, birçok cevaplar alır. Demek ki uzaklaşmamışız. Belki birbirimize daha çok yaklaşmışız. İnsan, nasıl hasta olmadan sıhhatin kadrini bilmezse, ayrılığa düşmeden de saâdetin kıymetini anlayamaz. Kalblerimiz daimâ berâberdir. İnşa'llâh biz de yakında berâber oluruz"¹⁶³.

Mektuplarıyla eşini rahatlatmaya çalışan Gökâlp'in kendisi de eşine karşı büyük bir özlem içinde olmuş, eşini ruh ikizi olarak görmüştür: "Bu sözleri sana teselli için yazıyorum; çünkü biliyorum ki, artık ayrılığa dayanamıyorsun. Bunu kendi nefsimle kıyasla biliyorum. Bizim ruhumuz aynı cevherden yaratıldıkları gibi, ömürleri de hep berâber geçmiştir. Duygularının birbirine benzemesi neden acaib olsun? Yakında ayrılık bitecek. Yuvamızda mes'ud bir hayat yaşayacağız. Ben ayrılığın acılığını, bu tatlı ümitle teskine çalışıyorum"¹⁶⁴.

Gökâlp esir günlerinde belli bir süre dışarıda gezme serbestiyetine sahip olmuştur. Ancak o, dışarıda kızını, çocuklarını gezmeye çıkarmış anne-babalar gördükçe bşr yandan onlara imrenirken diğer taraftan kendi ailesinin durumu için çok üzülmüştür:

"Ben şimdi burada serbest çıkıp geziyorum. Senelerce hiçbir yere çıkmayanlar için, bu da nisbî bir serbestlik sayılabilir; fakat âilemden uzak bulunduktan sonra, ben bu serbestliği ne yapayım? Adım başında, kızını gezmeğe çıkarmış bir baba görüyorum yâhut âilece berâber gezmeğe çıkmış baba, ana çocuklara tesâdüf ediyorum. Bunların saâdetini kalben tebrik etmekle berâber, âileme, yavrularına kavuşmak için rûhumda şiddetli bir tehâssür duyuyorum"¹⁶⁵. Bir mektubunda da "burada hava güzelleştikçe, gönlümdeki gurbet duygusu artıyor. Güller, diken gibi rûhuma batıyor. Yuvamı, çocuklarımı, seni görecekmiş geldi. Artık göğe, denize, yeşilliklere bakmaktan da zevk duymuyorum. Yalnız kitaplardan usanmıyorum; çünkü onlar iyi günlerde de arkadaşlarımdı" demiştir¹⁶⁶.

Gökâlp'in bu ifadeleri, mektuplarında ailesine karşı daha çok metanetli tavırlar sergilemesine, olumlu şeylerden, Malta'da rahatının yerinde olduğundan bahsetmesine rağmen, arada çıkmaza düştüğünü, bunaldığını düşündürmektedir.

Burada son olarak ailesine büyük bir özlem duyan Gökâlp'in gerek sabah ve ikinci çaylarını, gerekse yemeklerini odasına getirterek çocuklarının resimleri karşısında yiyip-içerek kendisini aile sofrasında hissetmeye çalıştığını ifade etmekte fayda var¹⁶⁷: "Çocuklarımızın resimleri daimâ gözümün önündedir. Onlara baktıkça kendimi orada, yanınızda sanıyorum. Ru'yâlarım yanınızda geçiyor. Hulyâlarım da hep öyle. Sabahlan çay içerken, sizin de şimdi toplu olarak çay içmekte olduğunuzu görür gibi oluyorum. Yemek yerken, hepinizi âile sofrasında toplanmış görerek, hayâlen sizinle berâber oluyorum!"¹⁶⁸. Gökâlp'in buradaki davranışı onun ailesine bağlılığı bakımından çok önemlidir. Çünkü yemek saatleri aileyi bir araya getiren, aile bireylerinin birbirleriyle iletişim kurmalarına imkân veren saatlerdir. Kimi ataerkil ailelerde baba, çocukları değerli bir birey olarak görmeme cahilliği, otorite kurmak için çocukları ve eşiyile arasına sınır çizmek gibi gerçeklerle özellikle çocuklarıyla aynı sofraya oturup yemek yememektedir. Hâlbuki Gökâlp aile birlikteliğinin tadını almış, en önemlisi aileyi gerçekten yazdığı gibi önemli bir kurum olarak gördüğü için esir günlerinde bile ailesine bağlılığını bu şekilde sürdürmüştür.

Buhranlı Zamanlardan Ders Çıkaran Bir Sosyolog, Aydın

Gökâlp kızları Seniha ve Hürriyet'in şahsiyetlerinin nasıl oluştuğunu, hangi fikirlere sahip olduklarını merak ettiğine dair bir yazısında

158 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 131.

159 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 45.

160 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 167.

161 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 423.

162 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 569.

163 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 33.

164 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 321.

165 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 435-436.

166 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 295.

167 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 100.

168 Ziya Gökâlp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 95.

cemiyet içinde yaşayabilmek için insanın iradeli, akıllı, faziletli, metanetli olması gerektiğini, felaketlerin insanlarda bu gibi duyguları oluşturdüğünü söylemiştir:

“Senin ve Hürriyet’in seciyye ve şahsiyetlerinizin teşekkül edeceği bir zamandır. Ruhlarınızda hangi fikirler hâkim olmağa başlıyor. Zihinlerinizde ne gibi itiyatlar, kalblerinizde ne gibi irâdeler teşekkül ediyor. Bir çocuğun terbiyesi, rûhunun iç-timâ’leşmesidir. Bir baba, evlâtlarının hangi içtimâü mefkurelerle perverde olduğunu bilmek ister. Cemiyet içinde yaşayabilmek için insanın irâdeli, akıllı, faziletli, metânetli olması lâzımdır. Felâket, insanlarda bu gibi duyguları vücûde getirebilir. Bu geçirdiğimiz felâket günlerinin yalnız bir fâidesi varsa, o da bundan ibârettir”¹⁶⁹.

Gökalp'e göre felaketler insanların karakterlerine güç verir. Daima rahat yaşayan çocuklar şımarık, kibirli, tembel olurlar. Geçirilen kötü günlerin bazı faydaları da olmaktadır. Büyük adamlar genellikle çocuklukta birtakım eziyetler, elemeler çekmişlerdir. Felaketler, demir ruhları çelikleştirir¹⁷⁰.

Gökalp sıkıntılı günlerden sonra güzel günlerin geldiğine emsal teşkil etmesi için, her tatlı bayramdan önce insanları aç bırakan bir Ramazan olduğunu, bayrama ulaşmak için, otuz gün zorluk çekmek gerektiğini, Allah'ın kanunlarının, hürriyetle eşit olduğunu söylemiştir. Peki insanlar bu ıstırapları niçin çekiyorlardı? Gebe bir kadın doğururken nasıl ağrı çekiyorsa, gebe olan insanlık da, yeni bir medeniyet doğurmak üzere olduğu için ıstırap çekirdi¹⁷¹.

Gökalp sıkıntılı günlerin faydalı yanlarına örnek olarak savaş yıllarını da göstermiştir. Savaşın kötü taraflarının yanında iyi bir tarafı da vardı: Kadınlara hukuk vermesi, onların kıymet ve şerefini tanınması. Buna karşılık kızlar da yüksek bir tahsile sahip olmak için çok çalışmaktaydılar. Ne var ki Osmanlı Devleti'nde henüz kadınlara hiçbir hak verilmemişti. Fakat Meşrutiyet, nasıl bir millette doğduktan sonra bütün milletlere sirâyet ettiyse, kadın hukuku da öyle olacaktı¹⁷².

Mektuplarında sıkıntılı zamanların çocukların eğitimine etkisine de değinen Gökalp, karşılaşılan buhranların okulda görülecek derslerden daha eğitici olduğunu düşünmekteydi. O zamanın çocukları çok bedbahttı. Çünkü sevinçle geçirilecek çocukluk zamanlarını kederle, korkuyla, merakla geçirmişlerdi. Ya mektebe gitmeğe bir engel çıkmış yahut mektepler kapanmıştı. Bu şekilde tahsiller geri kalmış, Türk çocukları tahsil yapamamışlardı. Hâlbuki bir milletin istikbali, çocuklarının tahsil ve terbiyesine bağlıydı. Tahsildeki mahrumiyeti terbiye sahası telafi etmişti. Geçirilen buhranlar en kıymetli derslerden daha çok terbiyekârdı. İnsanları kitaplardan daha iyi terbiye edecek şey vakalardı: *“Bu zamanın çocukları tarihi, kitaplardan okumağa muhtaç değillerdir; çünkü tarih, canlı vak’alar sûretinde gözlerinin önünde cereyan ediyor. Okumak yazmak bilmeyenler bile, zamanlarının tarihini bilirler; çünkü hayatı öğrenmek için yalnız görmek kâfidir. Millete âit olan her şey —ister muzafferiyet, ister felâket olsun— ferdlere terbiye eder”¹⁷³.*

Çocuğun hakiki terbiyeyi mektepten ziyade zamanın öğrettiği derslerden aldığını ileri süren Gökalp yine bir mektubunda, mektebin verdiği derslerin hayat dersi yanında hiç kaldığını söylemiştir: *“Mektepte okunan en terbiyeci ders tarihtir. Hâlbuki bu günkü çocukların gözleriyle gördükleri şeyler yanında, dünyanın bütün tarihleri hiç kalır. Hangi tarih, bu günün tarihi kadar zengin ve ibretlidir?”¹⁷⁴.*

Sonuç

Gökalp'in mektuplarında yazdığı fikirleri ve ailesine karşı olan yaklaşımı, onun makaleleri ve şiirlerindeki bilgilerle örtüşmektedir. Böyle olmakla beraber ailesine yazdığı bu özel mektuplar doğal olarak onun baba ve eş kimliğiyle ilgili bizlere diğer eserlerinde bulamayacağımız kıymetli bilgiler sunmaktadır.

Sürgün günlerinde Gökalp'in en büyük sıkıntısı eğitimine ihtiyaçları olduğu bir dönemde kızlarından ayrı düşmek olmuştur. O, aile içinde yokluğundan oluşan boşluğu mektuplarıyla doldurmaya çalışmıştır. Mektuplarıyla ailesine psikolojik ve manevi destek sağlamış, ailesinin birlik, beraberliğini, huzurunu çok önemsemmiştir. Bundan dolayı ailesine olan sevgisinin yanı sıra hissettiği yalnızlık ve hasret duygusuyla mektuplarında sıkça aile sevgisi, aile birliği, aile mutluluğu, ailenin önemi gibi konulara değinmiştir.

Yaklaşık 2 yaşındaki kızı Türkan da dâhil olmak üzere kızlarının hepsine ayrı ayrı mektuplar yazan Gökalp'in ailesine yazdığı mektuplarda kullandığı üslup, sıcaklık, samimiyet ataerkil bir baba, bir eş yerine çekirdek aileye uygun olan bir baba modeli sergiler türdendir. O, mektuplarında kızlarının her biriyle yaşına uygun dille, ilgi ve ihtiyacı olan konulardan konuşmuştur. Küçük kızı Türkan'a tatlı sözler söyleyip, oyunlardan, oyuncaktan, çikolatadan bahsederken; içine kapanık olan ortanca kızı Hürriyet'i daha çok konuşturmaya yönelik sorular sormuştur. Büyük kızı Seniha'ya yazdığı mektuplarda ise ailesinin sağlık ve huzuruyla, eğitimiyle ilgili bilgilerin yanı sıra daha çok fikri ve felsefi düşüncelere yer vermiştir.

Gökalp'in mektuplarında romantik bir eş modeli de görülür. O, gurbette sinirleri yıpranmış olan eşiyile duygudaşlık kurabilmiş, güzel sözleri ve ilgisiyle eşinin ruhunu okşamış, ona dokunabilmiştir. Ayrıca eşine yazdığı mektuplarda sık sık ailesini ayakta tutmasını, çocuklarını iyi yetiştirmesini, o günlerde İstanbul'un bazı kesimlerinde görülen kötü ahlaktan koruyup, doğru olan ahlaki değerleri onlara öğretmesini istemiştir.

Gökalp düşünceli bir baba ve eş olmuştur. Karısını ve çocuklarını endişelendirmemek için, onlara Malta'da karşılaştığı zorluklardan pek bahsetmeyip, daha ziyade kaldıkları yerin rahatlığına, içinde bulunduğu iklim ve manzaranın güzelliğine, yemeklerin lezzetine dair bilgiler vermiştir. Gökalp bu şekilde her ne kadar ailesine moral vermeye çalışmış ise de kendisinin de özleminden, ailesi için uzakta bir şey

169 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 225.

170 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 149.

171 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 321.

172 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 321-322.

173 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 274.

174 Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları: 511-512.

yapamamaktan bunaldığı, serzenişte bulunduğu anlar olmuştur. Ancak o daha çok bir aile babası, koca olduğunu, karısının ve çocuklarının kendisine Allah'ın emaneti olduğu sorumluluğunu aklından çıkarmayıp, tefekkür ederek gelecekte ümitli olmaya çalışmış, ailesini ayakta tutmak istemiştir.

Gökalp'in fikirleri kadınların evlenme, boşanma, mirasla ilgili hukuki haklarını almalarında, meslek sahibi olmalarında etkili olmuştur. Gökalp, kadınlara bu hakların verilmesini savunmakla beraber ev kadınlığını, ev işlerini küçümsememiş aksine "yuvayı dışı kuş yapar" sözünü desteklercesine ailenin birlik-beraberliği, devam ve huzurunda kadınların önemli etkisi olduğunu vurgulamıştır. Özellikle kadınların eğitimi hakkında kızları Seniha'ya yazdığı mektuplarda bu hususa dikkat çekmiştir.

Gökalp, ailesine kavuştuktan kısa süre sonra hayatını kaybetmiştir.

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.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Albayrak, A., (2017). Ziya Gökalp'te Kadın ve Aile. *Social Science Research Journal*, 6(4), 244-252.
- Argunşah, H., (1996). Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektuplarında Aile, Kadın ve Çocuk Eğitimi Fikri. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, 247-263.
- Ateş, M., (2005). Ziya Gökalp ve Çocuk Edebiyatı. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 95-114.
- Durakbaşı, A., (2005). Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektupları'nda Yeni Hayat ve Yeni Aile. *İÜEF Sosyoloji Bölümü tarafından 25-26 Ekim tarihlerinde İstanbul'da düzenlenmiş olan Türkiye'de Sosyoloji-Ziya Gökalp Sempozyumu konulu toplantıda sunulan aynı başlıklı bildirinin metnidir*, 123-136.
- Ziya Gökalp Külliyyâtı-II Limni ve Malta Mektupları*. (1965). Haz. F. A. Tansel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özer, F. F., (2007). *Ziya Gökalp'in Şiir ve Mektuplarında Kadın ve Çocuk Eğitimi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, S., (2013). Sürgün Mektuplarındaki Ziya Gökalp. *TÜRÜK (Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi)*, 1(2), 265-288.
- Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*. (1956). Haz. A. N. Göksel, İstanbul: Işıl Matbaası.

Structured Abstract

This study aimed to examine Ziya Gökalp's statements about women and his approach to his family as a husband and father, based on his letters of Lemnos and Malta. Private letters of important figures such as Gökalp are especially significant in terms of revealing their inner worlds as compared to their other works such as articles, books or poems.

Ziya Gökalp, who is a very special figure in Turkish history with his ideas, was arrested when he was debating an issue with his friends in the Professors' Room of Istanbul University in January 1919. After four months of detention, he was exiled to Malta. In May 1919, he was taken to Moudros, Limnos.

Gökalp expressed ideas and suggestions on many subject matters. Having a high opinion of the concept of family as a sociologist and intellectual, he also attached great importance to family and children as an individual and father.

Gökalp tried to help his family through the letters he sent during his exile. The ideas he expressed in his letters, his approach to his family and his respect, love, and interest for them overlap with the information in his articles and poems. His private letters to his family naturally provide us with precious information about his identity as a father and husband which we cannot find in his other works.

The biggest worry of Gökalp was his separation from his daughters when they needed his education. He tried to make up for his absence with his letters. He provided his family with psychological and moral support and cared sincerely about his family's unity, solidarity and welfare.

His style, warmth and sincerity in the letters he individually wrote to each of his daughters, including two-year-old Türkan, signal a nuclear family father rather than a patriarchal father or husband. He used different styles suitable for each of his daughters in those letters. Also, he chose subject matters depending on their interests and needs. For his youngest daughter Türkan, he used sweet expressions and talked about games, toys and chocolates, while he posed questions to his introvert middle daughter Hürriyet to make her speak more. In his letters to his eldest daughter Seniha, he tried to share intellectual and philosophical thoughts in addition to opinions on the family's health, welfare and education.

A romantic spouse also appears in Gökalp's letters. Considering his use of special expressions like "*my dear wife*" and "*my dear helpmate*" and his requesting his daughters to not upset their mother, it is understood that he valued his wife Vecihe much, and the fact that he discussed even very detailed subjects in his letters indicates that he was a talkative father and husband concerned with everything about his family. According to his explanations, he had previously been a self-contained bookworm. As a result of the suffering, sorrow and worry about separation from his family and his desire to support them made him more talkative. This is evidenced by the number of letters he wrote.

Gökalp tried to show empathy to his distressed wife, please her with nice and caring words, touch, understand, listen to her, and relieve her physical problems. In the letters he wrote to his wife, he frequently asked her to carry the family through difficulties, raise their children well, protect them from the type of unethical behaviour observed in some parts of Istanbul, and teach them proper ethical values. His daughters had to be knowledgeable, educated and productive but do this by also maintaining their ethics and core values.

In a feast of the sacrifice celebration letter in 1919, Gökalp said to his wife after greeting their feast, "*Please kiss our children for me. Your lips are also my lips*", which shows that he saw his wife as himself. He said in his letters to his daughters, "*Let your mom kiss you for me. She's my heart. You're my souls!*"

Gökalp was a considerate father and husband. To not worry his wife and children, he did not tell them much about the difficulties he suffered. Remembering that he is a father and husband responsible for his wife and children entrusted to him by God, he tried to remain calm and be hopeful about the future so that he could carry himself and his family through the difficult time. In one of his letters to his wife, he said parents must be very careful about their health especially for their children's welfare. This indicates his strong sense of responsibility as a father.

We know that Gökalp's ideas have influenced so many individuals and shaped certain perceptions. His ideas also helped women to gain their legal rights about marriage, divorce and heritage, and to have a profession. Although he defended women's having higher education and exercising their other rights, he did not scorn housewives and house works either. On the contrary, in a manner supporting the proverb "*Men make houses, women make homes*", he emphasized the great role of women in ensuring family solidarity, endurance and welfare. He attracted attention to this fact especially in his letters about women's education that he wrote to their daughter Seniha. In one of them, he considered tasks like cooking and sewing as skills. Beside highlighting the importance of women for family, society and humanity, his statement also seems to encumber women with "*a special responsibility*". Women are mothers, they raise children, so they must be knowledgeable and concerned. A woman is a spouse, a friend, a companion who must help her husband. They are the homemakers, so they must be economic and productive. They must be sturdy and happy regardless of how much responsibility they assume, so that they can make a happy home. In a way, the role Gökalp attributes to women is that they are the key to happiness. As a matter of fact, similar descriptions have been heard and read since. While women are glorified, a significant and heavy burden is laid on them. This can be considered normal to some extent. But the implication that women are not valuable when a happy home is not made does not appear to be fair.

Theodor Fontane'nin "Effi Briest" ve Halit Ziya Uşaklıgil'in "Aşk-ı Memnu" Adlı Romanlarında Aldatan Kadın

Adulteress in Theodor Fontane's "Effie Briest" and Halit Ziya Uşaklıgil's "Aşk-ı Memnu"

Merve KARABULUT 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Faculty of Letters, Department of German Language and Literature, Erzurum, Turkey

öz

Bu çalışmada Alman ve Türk edebiyatı için klasik birer eser olarak nitelendirilen ve 19. yüzyılın önemli yazarları tarafından kaleme alınan "Effi Briest" ve "Aşk-ı Memnu" adlı eserler incelenmiş ve birbirleriyle karşılaştırılmıştır. Her iki eserde de ortak motif olan aldatan kadın üzerinden gidilerek, eserlerdeki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmaya çalışılmıştır. Aldatan kadına yönelik farklı yaklaşım tarzları olduğu göze çarpmaktadır. Bu yaklaşım tarzlarındaki farklılık, sadece farklı kültürlerde değil, aynı kültüre ait farklı sosyoekonomik tabakalarda da görülebilir. İçinde buldukları dönemi eserlerine etkili bir biçimde yansıtan yazarlar, yaşadığı döneme ve sonraki yıllara eserleriyle damgasını vururlar. Eşine ihanet eden bir kadın ve yasak ilişkinin sonuçları bu romanların temelini oluşturur. Her yanıyla gerçek yaşama uyan ve gerçeklikten bir kesit olan aldatan bir kadın ve onun toplumdaki yeri ve sosyal yapıdaki çarpıklıklar her iki romanda da göze çarpan en belirgin noktalarıdır. Buradan hareketle eserlerde yer alan farklı kültürlere ait aldatan kadın ve aldatan kadına toplumun bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Effi Briest, Theodor Fontane, Aşk-ı Memnu, Halit Ziya Uşaklıgil, Aldatan Kadın

ABSTRACT

In this study, the works named "Effie Briest" and "Aşk-ı Memnu", which are described as classic works for German and Turkish literature and written by important writers of the 19th century, were examined and compared with each other. The similarities and differences in the works were tried to be revealed by going over the adulteress, which is the common motif in both works. It is striking that there are different approaches to adulteress. The difference in these approaches can be seen not only in different cultures, but also in different socio-economic strata belonging to the same culture. The writers, who left their mark on the period in which they lived and the following years with their works, effectively reflected the period they were in to their works. A woman who betrays her husband and the results of the forbidden relationship form the basis of these novels. A deceiving woman who fits real life with all its aspects and is a cross-section of reality and her place in society and the distortions in the social structure are the most prominent points in both novels. From this point of view, the point of view of the society on the adulteress belonging to different cultures in the works has been tried to be revealed.

Keywords: Effi Briest, Theodor Fontane, Aşk-ı Memnu, Halit Ziya Uşaklıgil, Adulteress

Giriş

Çalışmamızda Alman yazar (Henri) Theodor Fontane'nin, 1895 yılında yayımlanan romanı *Effi Briest* ile Türk yazar Halit Ziya Uşaklıgil'in, Fontane'nin romanından birkaç yıl sonra yani 1901 yılında yayımlanan romanı *Aşk-ı Memnu* (Yasak Aşk) ele alınmıştır. Bu romanlarda ataerkil söylemi karşısına alarak kocasını aldatan kadınların yani Effi ile Bihter'in yaşantılarını ele alacağız. Edebiyat dünyasında kocasını aldatan kadın denildiği zaman, ilk akla gelen *Binbir Gece Masalları*'ndaki çerçeve öyküde yer alan Şehriyar'ın karısı tarafından aldatıldıktan sonra nasıl acımasız olduğu ve evlendiği her genç kızı aynı gece nasıl öldürdüğüdür. Masalların ortaya çıkışında ise vezirin, akıllı ve zeki kızı olan Şehrazat'ın ölümünü ertelemek için her gece Şehriyar'a masallar anlatmasına ve en heyecanlı yerinde masalı kesmesiyle birlikte hayatta kalma mücadelesine tanık oluruz. Görüldüğü gibi Binbir Gece Masallarının ortaya çıkmasında, aldatan bir kadın önemli bir rol oynamıştır ama aldatmanın cezasını da hem kendi canı ile hem de eşinin kadınlardan nefret etmesine neden olduğu için onların da canlarının alınmasıyla ödemiştir. Özellikle ataerkil düşünce yapısının sınırları içindeki kadın profilini yansıtan erkek yazarlar buna karşı gelen kadınlara kendisinin nasıl bir felaketle karşı karşıya gelebileceği iletisini de verirler. Fontane'nin *Effi Briest*'i, Tolstoy'un *Anna Karenina*'sı, Gustav Flaubert'in *Madam Bovary*'sinde olduğu gibi ataerkil söylemin sınırlarının dışına çıkan kadınlar bir şekilde cezalandırılıp ölümü seçmek zorunda kalırlar (Akyıldız Ercan 2014: 38). Bu, erkek yazarların bilinçli bir tercihi gibidir, çünkü evlilik dışı bir ilişki içine girerlerse bunun yaptırımlarının ne olacağını yani toplum tarafından dışlanma ile karşı karşıya kalacaklarını vurgularlar.

Geliş Tarihi/Received: 01.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 07.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Merve KARABULUT

E-posta: merve.karabulut@atauni.edu.tr

Atif: Karabulut, M. (2022). Theodor Fontane'nin "Effi Briest" ve Halit Ziya Uşaklıgil'in "Aşk-ı Memnu" Adlı Romanlarında Aldatan Kadın. *Turcology Research*, 73, 37-45.

Cite this article: Karabulut, M. (2022). Adulteress in Theodor Fontane's "Effie Briest" and Halit Ziya Uşaklıgil's "Aşk-ı Memnu". *Turcology Research*, 73, 37-45.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Kadının aldatmasını ele alan romanlardan biri de Amerikalı yazar Nathaniel Hawthorne'nin 1850 yılında kaleme aldığı *Kızıl Damga* adlı romanıdır. Bu romanında yazar, 17. yüzyılda toplumun değer yargılarını hiçe sayarak, yasak bir aşk yaşayan kadını ele alır. Ataerkil söylemi hiçe saydığı yani zina yaptığı için hapse atılır ve üzerinde kızıl bir harf taşımak zorunda bırakılır. Bu damga yani harf A harfidir. İngilizce "adultery" olan zina kelimesinin baş harfidir ve böylece kadının ötekileştirilmesine ve herkes tarafından zina yapan bir kadın olarak algılanmasına sebebiyet verir.

Günümüzde ise Türk edebiyatında ilk akla gelenler arasında belki de Ahmet Altan'ın 2002 yılında yayımlanan *Aldatmak* adlı romanıdır. Bu romanında yazar toplumsal statüsü yüksek olan, evli bir kadının yine kocasını aldatmasını kaleme alır. Ataerkil söylemi karşısına alarak kadınların eşlerini aldatması ile ilgili örnekleri çoğaltmamız olanaklıdır ama bu kadarının yeterli olacağı kanısındayız. Çalışmamızda ele aldığımız romanlara kısaca değinmek istiyoruz.

Halit Ziya Uşaklıgil tarafından kaleme alınan eserlerde dönemin kadın imajı çizilmektedir. Her iki eser için de ortak olan nokta kadının aldatması/aldatan kadındır. Genç bir kadının, aradığı aşkı evliliğinde bulamadığı için eşini aldatması daha önce de değindiğimiz gibi birçok yazar tarafından farklı dönemlerde ele alınmıştır. Buradan yola çıkarak, farklı kültürlerde aldatan kadına bakış açısının da farklı olduğunu söylemekle birlikte ataerkil bakış açısının hâkim olduğu toplumlarda benzer özellikler gösterdiğini belirtmek olanaklıdır. Bazı farklılıklar olması kültür farklılığının etkisinden kaynaklanmaktadır. Ancak dikkat çekmek istediğimiz bir nokta var ki; bu da farklı kültürel yapıya sahip olsalar da aldatan kadının toplumdan dışlanması ve onun ötekileştirilmesidir.

Kadının toplumdaki konumu her zaman tartışıla gelen bir konudur. Tarihsel sürece göz atıldığında, kadına belli sınırlar içerisinde özgürlük verilmiş ve kadın çoklukla erkeğin denetimine tabi tutulmuştur. Bu yüzden eserlerdeki kadın karakterler eşlerini aldatarak, kendilerine çizilen sınırların dışına çıkmak istemiş ve böylece bir karşı duruş sergilemişlerdir. Bu kadınlar genelde femme fatal (ölümcül kadın) olarak edebiyatta ele alınmış ve kadınlar ataerkil söylem tarafından çizilen şablonun tamamen dışına çıkarak, erkeklerin görmek istediği itaat-kâr, evdeki melek rolünü tepetaklak etmişlerdir. Ele aldığımız bu romanlardaki kadın tiplerini de femme fataldir, çünkü onlar toplumun en önemli olarak gördüğü evlilik kurumunu zedelemişler ve kendilerine atfedilen kutsal annelik, boyun eğen ve sadık bir eş izleğini yok etmişlerdir. İncelenen bu eserlerde de kadın karakterlerin aldatması konu edilir ve bu aldatmadan kasıt evlilik dışı cinsel birlikteliktir. Aldatma ya da yasak aşk denilince ilk akla gelen kadındır, çünkü erkeğin kadını aldatması normal karşılanırken, kadının erkeği aldatması söz konusu değildir hatta düşüncesi bile kabul görmez. Bunun yanıtı açıktır; bu, toplum yapısındaki cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanmaktadır. Overton evrensel olarak kabul görmüş bir tanımı olmayan aldatmanın, çoğunlukla evli kadın ve onun cinselliği üzerinden tanımlanan bir eylem olduğunu yani aldatma denildiği anda akla ilk olarak evli kadının geldiğini, dönemin cinsiyet ve kadın konusundaki önyargısını ve çifte standardını ortaya koyduğunu belirtir (Overton 1996: 5). Kadınların eşlerini aldatmaları eserlerin ana konusudur. Her iki eserde de kadın eş dışında bir erkekle duygusal yakınlık yaşar ve bu yaklaşma beraber olmaya kadar gider. Aldatma konusu eski zamanlardan beri, edebiyatın değişmeyen konularından birisidir (Yalom 2002: 66). Aldatmanın edebiyatın değişmeyen konularından birisi olması, o dönemdeki toplum anlayışı/yapısı ile ilişkilidir. 19. yüzyılda yükselişe geçen burjuva toplum anlayışıyla/yapısıyla aldatma konusu farklı bir anlam kazanır. Kadın aldatmasını konu edinen eserlere bakıldığında, bunlar arasında küçük farklılıklar bulunmakla birlikte, kadın karakterlerin bir erkek tarafından baştan çıkarıldığına ve sonunda felakete sürüklendiğine -çoklukla bu intihar şeklinde yansıtılır- tanık olmak olanaklıdır. Ayrıca bu eserlerde olayların, tarafsız bir anlatıcının bakış açısıyla aktarıldığı da dikkatlerden kaçmaz. Eserlerdeki aldatmanın nedenleri ve sonuçları her ülkenin toplumsal koşullarıyla ilişkilendirilebilir. Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu* adlı eserinde, maddi geliri yüksek, iki çocuk sahibi ve kendisinden yaşça büyük olan Adnan Bey ile daha iyi yaşam şartları elde edebilmek için evlenen Bihter'in, evliliği esnasındaki yasak aşk anlatılır. Bihter ait olduğu sosyal sınıftan memnun değildir ve sınıf atlamak için Adnan Bey ile evlenir. Bihter'in eşine ihaneti ortaya çıkınca, Bihter daha önce ait olduğu sosyal sınıfın şartlarına dönmek istemediği ve eşini aldattığından toplum tarafından aşağılayıcı tepkilere maruz kalacağını bildiği için, kurtuluş yolunu intihar etmekte görür ve hayatına son verir. Theodor Fontane'nin *Effi Briest* adlı eserinde annesinin etkisi ile çocuk yaşta yani 17 yaşında olan Effi'nin kendisinden 20 yaş büyük olan Kaymakam Baron von Innstetten ile evliliği konu edilir. Bu evlilikte Effi'nin aradığı aşkı bulamaması ve aradığı aşkı başka bir erkekte bularak eşine ihaneti kaleme alınır. Effi ihanetinin ortaya çıkmasıyla birlikte hem ailesi hem de eş tarafından yalnız bırakılır. Yalnızlığa terk edilen Effi hastalanarak ölür.

Halit Ziya Uşaklıgil'in "Aşk-ı Memnu" Adlı Eserinin İncelenmesi

Halit Ziya Uşaklıgil tarafından kaleme alınan ve Türk Edebiyatı'nın klasikleri arasında yer alan *Aşk-ı Memnu* adlı eserde, kendisinden yaşça büyük, dul bir erkek olan, iki çocuk sahibi Adnan Bey ile zenginlik ve lüks yaşam hırsıyla evlenen "Bihter" adındaki genç bir kadın konu edilir. Genç kadın evliliğinde aradığı aşkı ve mutluluğu bulamaz ve hayatındaki en büyük eksikliğin farkına varır. Kadınlığının uyandığını fark eden Bihter, evliliğinde her şeye sahip olmasına rağmen aşk olmadığını anlar. Eşini bir arkadaş gibi sever ama ona âşık değildir. Bu yüzden onunla beraber olmaktan çoğunlukla kaçınır. Bu evliliği yapmak için her şeyi göze almış olsa da bu evliliğin bir hata olduğunu şimdi kabul eder. Hata olduğunu kabullenmesiyle net bir şekilde tüm gerçekleri de görür ve kendisiyle bir iç hesaplaşmaya giren Bihter iç çatışma yaşar. Bu iç çatışma sırasında, ablasını, babasına benzettikleri için kıskandığını hisseder. Annesi babasını aldattığı için annesine benzemek ve eşini aldatmak istemez. Yine de kendisi annesine benzetilir. Her ne kadar annesine benzemek istemese de Bihter'in evliliğinde aşkı bulamayışı, eşine ihanet etmesine neden olur. Eşine ihanet eder ve ihanetinin açığa çıkmasıyla da intihar eder.

Adnan Bey'i istemeyen Bihter ona soğuk davranır ve ona soğuk davrandığının da farkındadır. Bu şekilde davranarak ona haksızlık ettiğini bilir ve bu yüzden suçluluk duyar/vicdan yapar. Adnan Bey'e karşı tavrını ve tutumunu değiştiremez ve kendisini vicdanen rahatsız hisseder. Bu yüzden kendisini kötü hissetmemesi adına eşinin gönlünü almayı dener: "(...) *erkeklik gururunun muahezeleri [darılmaları] öyle celi [açık] bir ifade kesp ederd ki birden Bihter onu tesliyeye [avunmaya], hayır, onu daha ziyade mesut edememekten af talebine lüzum görür (...)*" (Uşaklıgil 2003: 365).

Evliliklerinin başlangıcından beri, kendini, eş ile ilişkiye girdikten sonra kirlenmiş gibi hisseden Bihter, bu durumu analiz etmekten kaçınır ama gerçekle yüzleşmesi uzun sürmez;

Bir müddet bu hissi tahlil etmemek [çözümlememek], bu titreyişlerin altında saklanan müthiş hakikati görmemek iste- di, (...) kirlenmiş bir çiçek pejmürdeliği [perişanlığı] duyarak (...) düşünmemek için vücudunu, zihnini susturmaya çalışırdı. (Uşaklıgil 2003: 204).

Bihter, evliliğini bir hata olarak görüp, bunu kabullendikten sonra yaşadığı sevgi eksikliğinin farkına varır. O aşk istediği ve mutluluğunu âşık olmaya bağladığı için, eşi tarafından sevilmeğe ona yetmez. Bir aşk yaşayamazsa öleceğini ama sevmenin de yasak olduğunu düşü- nen Bihter, sevmek ister ancak eşine ihanet etmek istemez. Böylece kendi içinde çelişkiye düşer.

Adnan Bey'i, oğlu gibi gördüğü Behlül ile aldatan Bihter, ilk anda kendisini lekelenmiş sayarak, bundan sonra görevlerine ve eşine karşı sürekli olarak ihanet edeceğini düşünüp vicdanen kendisini rahatsız hisseder; *"Kocasına karşı, vazifesine karşı, bundan sonra artık herke- se, (...) hıyanet ederek, (...)"* (Uşaklıgil 2003: 256). Bu durumdan çok rahatsız olan Bihter, eşine her şeyi anlatmayı düşünse de bunu yapma- ya cesaret edemez. Ayrıca kendisi için başka bir çıkış/kurtuluş yolu yoktur. Bu yüzden bu yaşadığını devam ettirir. Behlül'de nasıl bir intiba bıraktığı kendisi için eşi üzerinde bıraktığı intibadan daha önemlidir: *"(...) yine o odaya, yine onun kollarına avdet etmemek [dönmemek] mümkün değildir. Behlül 'ün hatırasında tesadüfle temellük edilmiş [sahip olunmuş] bir sefile hükmünde kalamazdı; (...)"* (Uşaklıgil 2003: 257). Vicdanen her ne kadar rahatsız olsa da eşine hiçbir şey yaşamamış gibi davranır; *"(...) Bihter hiçbir şey duymayarak, hatta dudakların- da bir asabi tehaşi [çekinme] bile hissetmeyerek kocasını öpmüş (...)"* (Uşaklıgil 2003: 258). Kendini evde de rahat hissetmeyen Bihter, bu durumu herkesin bildiğine dair endişelere kapılır. Bu durum Behlül ile ikinci görüşmesine kadar sürer. Bihter'in hisleri ikinci görüşmeden sonra tamamen değişir. Hayatında Behlül ile yaşayacağı yasak ilişki dışında başka hiçbir şey yokmuş ve önemli değilmiş gibi hisseder. Mutlu olmasına mutludur buna karşın endişeleri ve korkuları da devam eder.

Bu yasak ilişkide çok mutlu olmasına karşın, Behlül 'ün kendi odasında beraber bir gece geçirme talebini Bihter kabul etmez. Kendisine ve eşine ait olan bu odayı, bu yasak ilişki için kullanmaz ve bunun tek bir nedeni vardır: *"(...) kocasına ait olan bu mahremiyet köşesini telvis etmeyecek idi [kırletmeyecekti]"* (Uşaklıgil 2003: 274). Bu teklifi reddetmesindeki temel neden buymuş gibi görünebilir. Ancak asıl neden daha farklıdır; Behlül'ün gözünde aşağılık/adi birisiymiş gibi görünmekten çekince duyar.

Aldatan bir kadın olarak eşiyile yüzleşmeye cesareti olmayan Bihter, en sonunda intihar etmeyi yeğler. Bu durumda aldatan kadına top- lumun bakış açısını değerlendirirsek, Adnan Bey'in hizmetkârları aracılığıyla bunun verilmeye çalışıldığı görülebilir. Yapı itibarıyla ahlaki değerlere sıkı sıkıya bağlı olan hizmetçilerden Şakire Hanım durumu önceden sezmiş olacak ki Bihter için de hükme varmaktan çekince duymaz; *"Yaşarsak görürüz a, diyordu; - Bihter'i kastederek - bu kadın beyin başına ne belalar getirecek"* (Uşaklıgil 2003: 180).

Bihter ile Behlül yakınlaştıktan sonra ise, Bihter'in düşünceleri aracılığıyla toplumun var olan değer yargıları verilir; *"Filanın, kocasına bir hıyanetinden bahsedilirken o kızarıp gözlerini indirmeyecek miydi?"* (Uşaklıgil 2003: 257). Bihter ile Behlül, yasak aşklarına başladıktan sonra ise Bihter bu ilişkinin kendisinden hoşlanmayan hizmetçiler tarafından anlaşılabilceği düşüncesiyle, Nihal'in öğretmeni Mlle de Courton'dan ve hizmetçilerden olabildiğince uzak durmaya çalışır. Bihter ayağına dolanan herkesi saf dışı bırakmak ister. Kendisi için tehlike oluşturacak herkesin yalından uzaklaşması gerektiğine inanır.

Gün yüzüne yavaş yavaş çıkan bu ilişkiyi herkesin öğrenmesiyle, neler yaşanabileceğini ve insanların ona nasıl davranacağını Bihter zih- ninde canlandırmaya çalışır:

(...) [kirlili bir fahişe alçılmasıyla] atılacaktı ve iki gün içinde bu vaka bütün halka yayılacak, bu memleketin havasında, etrafında handeler serpererek, çalkalanacaktı. O zaman, Bihter için Firdevs Hanım'ın hayatı başlayacaktı. Etraftan kendisine gülümseye- rek bakmak için salahiyet [yetki] bulan gözler açılacak, yalının şehnişinine mektuplar atılacak ve (...) (Uşaklıgil 2003: 505-506).

Buradan anlaşılacağı üzere, aldatan kadın olduğundan, Bihter herkesin nazarında ilişki yaşanabilecek/kurulabilecek adi/basit bir kadın ko- numuna gelecektir. Eşine ihaneti herkes tarafından öğrenilince, onun yaşamını iğrençleştirmek ve zorlaştırmak için, herkes kendinde bir hak görecektir. O bir kadın olduğundan yaptığı toplum tarafından hoş karşılanacak bir durum değildir. Hatta bu durum topluma göre bir kadın için leke iken, erkek için değildir. Erkek, yaşanan bu yasak aşkta, belirli bir süre sonra kendini kabul ettirirken aynı durum kadın için geçerli değildir. Hatta kadın yaşadığı sürece toplum tarafından damgalanacak ve kocasını aldatan bir kadın olarak hatırlanacaktır. Çünkü toplumun yaklaşımına göre erkeğin elinin kiridir, erkek elini yıkar temizlenir ve ona bir şey olmaz. Erkek için hoş karşılanabilecek bu durum, kadın için geçerli değildir. Ataerkil toplum yapısı bu bağlamda erkeğin yanında yer alarak onu rahatlıkla kabul ederken, kadın için aynı durum söz konusu değildir, çünkü o geleneksel kadın rollerinin yani iyi bir eş, iyi bir anne, sadık bir kadın rolünün dışına çıkmıştır. Kısacası toplumun ihanete bakış açısı olumsuzdur ve ihanete, toplum, erkek tarafından değil, kadın tarafından olumsuz yaklaşmaktadır. Ataerkil toplum yapısı söz konusu olduğundan, evde kadın çocuklarla ilgilenmeli, ev işlerinden sorumlu olmalı, eşinin isteklerini yerine getirmeli ve eşine sadık olmalıdır. Daha fazlasına hakkı olmayan kadın, elinde var olanla yetinmeli, fazlasını talep etmemelidir. Evliliğinde Bihter gibi umduğunu bula- mayan kadın, hayatındaki noksanlığı gidermek isteyemez, birisine âşık olamaz ve âşık olsa bile bu aşkı gerektiği gibi yaşayamaz. Çünkü bunu yapmak, geleneksel kadın rolünün dışına çıkmaktır ve ataerkil bakış açısıyla bu durum namussuzluktur. Aldatan kadına toplum tarafından cezası verilecek, ancak buna neden olan etkenler araştırılmaya bile gerek duyulmayacaktır. Ortada bir ihanet söz konusudur ve nedenleri ne olursa olsun kadın göz ardı edilerek cezalandırılacaktır, ne yazık ki kadının payına da bu cezayı kabul etmek düşecektir:

[...] Ve bunları kabul etmek lazım gelecekti. Bunları reddedemeyecekti. Ne salahiyetle? Firdevs Hanım'ın kızı değil miydi? Kocasının evinden kovulmamış mıydı? Bu zillet hayatı boynuna dolanmış bir zincir idi ki onu boğuncaya kadar sürüklemek icap ediyordu. (Uşaklıgil 2003: 506).

Toplumun aldatan kadına bakış açısı eserde genellikle Bihter'in düşünceleri ve hizmetçiler aracılığıyla verilir. Berna Moran, Bihter'in içinde yaşadığı koşulların onu değiştirdiğini belirtir; *"Bihter başta namuslu bir kadındır ve namuslu kalmak için çırpırır; ne var ki içinde bulunduğu koşullar ve yaradılışındaki bir eğilim, onu önüne geçilmez bir zorunlulukla, kocasını aldatan bir kadın yapar."* (Moran 2003: 95)

Ne var ki, kadının aldattığı öğrenildikten sonra, kadının neden aldattığı ve bu aldatma eyleminin altında yatan nedenlerin ne olduğu araştırılmadan; hüküm verilecek, kadın suçlanacak ve hak etmediği davranışlarla karşı karşıya kalacaktır. Bu durumda kadına ne en yakınları ne de toplum rahat vermeyecektir.

Theodor Fontane'nin "Effi Briest" Adlı Eserinin İncelenmesi

Alman realizminin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Theodor Fontane (Toprak 2002: 105) tarafından kaleme alınan, Alman Edebiyatı klasikleri arasında sayılan ve gerçek hikâyeye dayanan "Effi Briest" (Öncü 2013: 54) adlı eserde, kendisinden yaşça büyük olan ve annesinin isteği üzerine sevmediği bir adamla evlenen "Effi" adındaki genç bir kadın konu edilir. Evlilikte eşinin sahip olduğu vasıflar, Effi'ye annesinin de söylemleri ile baştan cazip gelse de Effi bir evliliği yürütmek için bunların yeterli olmadığını zaman geçtikçe anlar. Hayatındaki en büyük eksiklik aşktır ve eşine âşık değildir. Aradığı aşkı eşinin de arkadaşı olan Binbaşı Crampas'da bulur ve eşini aldatır.

17 yaşında olan Effi, yaşı gereği çok hareketli bir genç kızdır ve neredeyse hiçbir şeyi ciddiye almayan bir yapısı vardır. Effi çocuk ruhludur. Eşi Baron von Innstetten ise prensip sahibi, duygusal olarak soğuk ve eğitici yönü ağır basan bir adamdır. Baron'un prensiplerine sıkı sıkıya bağlı olması ve Effi'yi sürekli eğitmeye çalışmasına karşın, yine de Effi'ye iyi davranır ve ona çok tolerans gösterir. Buna rağmen Effi Barondan korkar ve çekinir. Yükselme hırsı nedeniyle, özel hayatından çok işlerini ön planda tutan ve eşini bu sebeple çoğunlukla yalnız bırakan Baron, Effi'yi ihmal eder. Effi hamileliği esnasında Kessin'e redif bölge komutanı olarak atanan Binbaşı Crampas isminde bir adam ile tanışır. Evli ve iki çocuk babası olan 45 yaşındaki Crampas ile Innstetten eskiden beri tanışırlar. Görevleri gereği genellikle davetlerde karşılaşan Innstetten çifti ve tam bir Don Juan olan Crampas daha sonraları Effi ile at gezilerine çıkarlar. Çok yoğun çalışan Innstetten bu at gezilerine bazen katılamaz. Yine Innstetten'in katılmadığı bir gezintide Crampas ve Effi birbirlerine yakınlaşmaya başlarlar, çünkü Crampas kadın ruhundan anlayan, eğlenceli, geleneklere fazla değer vermeyen, maceraperest bir adamdır, yani kocasının tam zıttıdır. Crampas ile beraber keyifli vakit geçirse de gizli mektuplaşmaları devam etse de, yine de belirli süre sonra Effi yaşanan bu durumdan rahatsız olur ve büyük bir üzüntü duyar. Daha sonra Effi doktor tavsiyesini ileri sürerek sürekli yürüyüşlere çıkar. Innstetten, Effi ile Crampas'ın arasında bir şeyler olduğunu düşünür ve bunu bir türlü ispatlayamaz. En sonunda başka bir şehre tayinini ister. Effi bu haberi duyunca çok sevinir. Kısa bir süre içerisinde Berlin'e yerleşirler. Karı koca Berlin'e yerleştikten sonra araları daha iyi olur. Berlin'e yerleştikten sonra ilk çocuklarının doğumunun üzerinde 7 yıl geçtiğinde bir çocuk sahibi daha olmak isterler ve Effi bunun için tedavi görmek zorundadır. Bu sebeple Effi ile Innstetten bir süre birbirlerinden ayrı kalacaklardır. Effi'nin gidişinin üzerinden beş hafta geçmiştir ki çocukları Annie merdivenlerden düşerek ufak bir kaza geçirir. Bu kaza sonucunda evdeki yardımcılar telaşa kapılır ve Annie'nin yarasını sarmak için sargı bezi bulmaya çalışır. Bu sırada ellerine bir dizi mektup geçer. Eve gelen Innstetten bu mektupları okuyarak, karısının kendisini Crampas'la aldatmış olduğunu öğrenir. Bunun üzerine Crampas ile düello yapmaya karar verir ve bu düelloda Crampas ölür. Düello özellikle burada erkek onurunu zedelediği için yapılan bir eylem olarak karşımıza çıkar. Bütün bu yaşananlardan sonra Effi'nin ailesine, Innstetten bir mektup yazarak durumu bildirir ve böylece çift ayrılırlar. Effi'nin ailesi de Effi'ye kucak açmadığı için Effi Berlin'de küçük bir daireye yerleşir. Ve Effi'nin yanında kızının da bakıcısı olan, kızı doğmadan önce evinde çalışması için ikna ettiği hizmetkârı ve sadık dostu olan Roswitha vardır. Roswitha, Effi'nin özellikle kızını görememesinden ve toplum tarafından ötekileştirilmesinden kaynaklanan hastalık sürecinde hep yanında olan sadık bir insan olarak betimlenir. Effi'nin doktoru, Effi'nin ailesine kızlarının ölümüne kısa bir zaman kaldığını açıklayan bir mektup yazar ve bu mektupla birlikte baba ocağının kapıları yeniden kendisine açılrsa da tüm bu yaşananlar sonucunda Effi rahatsızlanarak ölür.

Effi evliliklerinin üzerinden biraz zaman geçtikten sonra eşinin kendisine karşı soğuk olduğundan şikâyet eder; *"Yalnız beni bir kerecik öpebildin. Ama bunu hiç düşünmüyorsun. Bütün o uzun yolda kıpırdamadın bile; kardan adam gibi soğuksun."*(Fontane, 1949: 98). Yeni evli olduklarından, eşinden biraz daha fazla ilgi görmek isteyen Effi, aslında bunun eksikliğini hissettiğini de açıkça belli eder. Eşine, onu soğuk bulduğunu dile getirerek de bunun mesajını direkt vermiş olur.

Kariyerinde yükselmek için hırs yapan Innstetten, bu durumda önüne çıkan her fırsatı değerlendirir ve kendisine yükselmek için yararı dokunacak, yüksek mevkide bulunan insanların gözüne girebilmek adına fazlasıyla çaba sarf eder. Bu uğurda eşini ve evliliğini ihmal etmekten yani ikinci plana atmaktan da çekinmez. Effi ilgiye, sevgiye ve tutkuya aç ve muhtaçtır. Eşi ile olan tartışmasından bunu anlamak olanaklıdır;

Senin arzuların önünde eğildim, uysal davrandım, fakat zannedersen sen de bana karşı daha çok alaka gösterebilirsin. (Fontane 1949: 118). Hayatında aşkın eksik olduğunu hisseder: (...) Effi, kendisine bağlılık gösterilmesinden, neşe ve duygularının tahrik edilmesinden, küçük itina ve iltifatlardan mahrumdu. (Fontane, 1949: 152).

Effi, Crampas ile arasında geçenlerden sonra ikilemde kalır ve iç huzursuzluğu yaşar. Effi'den şüphelenen eşi, Effi'yi konuşturmak için bir oyuna başvurur. Rüyasında Effi ile Crampas'ı gördüğünü söyleyerek, bir araç olarak rüyayı kullanmak niyetindedir. Eşinin lafı nereye getirmek istediğini anlayan Effi, eşinin imalarından kurtulmak için bir hatırlatmada bulunur: *"Binbaşısı kendin gönderdiğini herhalde unutmuş olmalısın."* (Fontane 1949: 248). Zamanında at gezintilerine kendisinin izin vermiş olduğunu da ekler. Bu cümlelerle işin içinden sıyrılmaya çalışan Effi, sorumluluğu tamamen eşinin üzerine yükler.

Karakteri gereği yapmacık davranamayan Effi'nin, son zamanlarda kendisine cazip gelen yasakların, onun doğal davranmasına engel olduğu görülebilir. Vicdanının sesini dinlediğinde, psikolojisi tamamen alt üst olur *"...vicdanımdı... Effi sen mahvoldun."* (Fontane, 1949: 258). Bunu değiştirmek için de herhangi bir girişimde bulunmaz. Vicdanen rahatsız olsa da aynı şekilde davranmaya devam eder; *"Bir gün olan, ertesi gün de aynı şeyin yapılmasını zaruri bir ihtiyaç haline getiriyordu."* (Fontane, 1949: 258). Crampas ile buluşmalarını kolaylaştırmak için her yola başvuran Effi, eşine yalan söyler. Eşinin evde olup olmamasının onun için bir önemi yoktur. Her iki durumda da yürüyüşe çıkışlarını yani Crampas ile buluşmalarını aksatmaz; *"Kendisine tavsiye edilen gezintiyi yapamadığı gün yoktu; ekseriya öğleden sonra Innstetten gazetelerine gömüldüğü vakit genç kadın bu gezintilere çıkıyordu."* (Fontane, 1949: 260).

1 "Effi Briest" adlı eser orijinal dilinden çalışılmıştır. Kitabın Türkçe çevirisi olduğundan alıntılarda Türkçe çevirisi kullanılmıştır.

Barona göre çocukluktan artık çıkmış olan Effi, olgunlaşmıştır. Oysaki Effi'deki değişiklik onun düşündüğü gibi olgunluk değil, eşine karşı hissettiği vicdan rahatsızlığı ve suçluluk duygusudur. Yalnız kaldığı an Effi kendisiyle iç hesaplaşmaya girer: “Evet, kabahatim kalbimde. Fakat, kalbime ağırlık veriyor mu? Hayır.” (Fontane 1949: 335). Girdiği iç hesaplaşma sonucunda, ihanetinden pişmanlık duymadığı sonucunu çıkarır. Herkes tarafından ihanetinin bir gün öğrenileceği korkusu onu rahatsız eder ve herkese yalan söylediği için utanç duyar; (“...): korku, öldürücü bir korku, kabahatimin nihayet bir gün meydana çıkabileceği korkusu. (...) Utanıyorum. (...) Ben sadece hep yalan söylemek ve aldatmak mecburiyetinde bulunduğumdan utanıyorum; (...)” (Fontane, 1949: 335).

Sonunda korktuğu başına gelen Effi'nin, yıllar önce yaptığı hata herkes tarafından öğrenilir ve önüne getirilir. Üstelik en yakınları olan anne ve babası bile onu istemez. Buna rağmen ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için de maddi anlamda ona destek olmayı ihmal etmez. Çevrelerine karşı, kızlarını kabul etmemelerinin nedeni olarak, onun yapmış olduğu hatayı onaylamadıklarını gösterirler: (“...), yaptığını, çok sevdiğimiz biricik kızımızın yaptığı hatayı takbih ettiğimizi herkesin önünde bildirmek istiyoruz.” (Fontane, 1949: 393-394). Ailesinden bunu ummayan Effi annesinin bu sözleri karşısında sarsılır. Effi kendisi hakkında insanların neler düşüneceğini de bilir çünkü kendisi de içinde bulunduğu toplumun bir üyesidir. Hatası ortaya çıktıktan ve düellodan sonra evliliklerini sürdürmek imkânsız olduğundan öncelikle eşyle boşanacaklardır. Üstelik kutsal evlilik kurumunu zedeleyen ihaneti yüzünden çocuğun velayeti babasına verilir; maddi destek olarak anne ve babasının göndereceğinden başka geliri de yoktur, yani kızı Annie'nin ihtiyaçlarına ve masraflarına yetemeyeceğini bilir. Yalnız ve tek başına yaşamak zorunda kalması da en zor olanıdır. Effi, eşinin işleri nedeniyle yıllar önce yalnız kalmış ve bu durumdan şikâyetçi olmuştur; ama şimdi kendi kendisini yalnızlığa mahkûm etmesi kendi hatası yüzündendir.

Effi'nin eşine ihanet etmesi onun yaşadığı saygın toplumsal sınıftan da dışlanmasına neden olmuş ve ailesi tarafından da kabul edilmiş ama en önemlisi kızı Annie ile bütün bağlantısının koparılması onda onarılmaz yaralara yol açmıştır. Effi artık toplum, hatta ailesi tarafından dışlanan bir kadın olmuştur. 17 yaşında kendinden oldukça büyük hatta annesi ile yaşıt olan Baron ile evlenmesinde annesinin etkisi çok fazladır. Çünkü Baron gençliğinde Effi'nin annesi ile evlenmek istemiş ve annesi ise onun yerine toplumsal sınıfta belirli bir statü elde etmiş olan ve kendinden yaşça büyük olan Effi'nin babasını tercih etmiştir. O zamanlarda toy olan ve statüsü olmayan Innstetten artık saygın ve toplum tarafından kabul gören bir konumdadır ve bir zamanlar kendisine talip olan adamın statüsüne bakarak Effi'nin annesi kızını Innstetten ile evlendirmiştir. Effi'nin gözünü boyayan ve onu bu evliliğe ikna eden kişi anne iken, Effi'nin en çok desteğine ihtiyaç duyduğu anda toplum ne der düşüncesiyle kızlarını yalnız bırakmayı tercih eden olarak yine anne karşımıza çıkar.

Genç yaşta evliliğe ikna edilen Effi, evliliğinde aradığını bulamamış ve hayatındaki noksanlığı gidermek adına çetin sonuçlar doğuran yanlışlar yapmıştır. Bunun (ihanetinin) bedelini ise hayatıyla ödemiştir. Innstetten'in sahip oldukları, Effi'ye baştan annesinin söylemleriyle çekici gelse de zamanla bir evliliği yürütmek için bunların yeterli olmadığını anlar. Hayatındaki en büyük eksiklik aşktır ve eşine de aşık değildir. Aradığı aşkı Binbaşı Crampas'da bulur ve eşini aldatır. Bu durumda aldatan kadına toplumun bakış açısını değerlendirirsek, Innstetten bu meseleyi çözenin tek yolunun düello olduğunu düşünür; başka seçenek yoktur, çünkü bir erkek olarak onuru zedelenmiştir ve toplumun kendisini nasıl konumlandıracağı her şeyden üstündür. Effi cephesinde ise olay daha farklıdır. Annesinin mektubu Effi'nin bundan sonra hayatını nasıl devam ettireceği ve hayatında nelerle karşılaşacağı hakkında bilgi verir. Toplumun aldatan kadına yaklaşımı bu bilgilerde verilir. Effi her şeyden önce Hohen-Cremmen'e ailesinin yanına iki nedenden ötürü dönmeyiz; Öncelikle Effi için Hohen-Cremmen gibi küçük bir yerde yaşamak büyük şehirde yaşamaktan daha zordur. Fark edilmemek adına, böyle hatalar yapan insanlar için büyük şehirde yaşamak daha münasiptir: “En iyi bir şekilde ancak Berlin'de yaşamak kabildir (büyük bir şehir böyle hallerde en müsait yerdir); orada, kendilerini normal hayattan mahrum eden birçok kimselerden biri de sen olursun.” (Fontane, 1949: 393). Ayrıca anne ve babası kızlarının yaptığı hatayı bağışlayarak ona kucak açarlarsa, bunun kendilerini toplumdan soyutlamak anlamına geldiğini dillendirirler. Her iki nedenden ötürü baba ocağına dönmeyen Effi büyük şehirde yaşarken de temkinli olması gerektiğinin farkındadır. Göze batacak şekilde yaşar ise toplumun tepkisini alacaktır: “Münzevi bir hayat sürmen lazım; bunu istemediğin takdirde her halde muhitinin seviyesinden aşağıya inmek mecburiyetinde kalırsın.” (Fontane, 1949: 393). Annesinin tavsiyesi üzerine Effi Berlin'de sıradan bir yaşam sürmeye başlar. Kendini bir türlü oyalayamamasını kendine dert edinen Effi, can sıkıntısını gidermek istese de konumu nedeniyle hayır kurumlarında gönüllü görev almasının bile imkânsız olduğunu söyler; (“...), faydalı olabileceğim öyle bir derneğe girmek isterdim. Fakat, bunu akla bile getirmek caiz değil; oradaki hanımlar beni kabul etmez, isteseler de kabul edemezler.” (Fontane 1949: 410). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere toplumun her katmanında hatta kendi hemcinsleri tarafından bile dışlandığını görmek olanaklıdır. Yani ataerkil söylemi göz ardı eden ve onların çizdiği kalıpların dışına çıkan kadını dışlama politikası, kendini her alanda göstermektedir. Effi yaptığı hata nedeniyle toplum tarafından dışlanır. Annesi ve babası, Effi'yi affederek ona kucak açarlarsa bir nevi dış dünyaya tani topluma kapılarını kapamış olacaktır. Tüm bunlar ışığında, Effi'nin genç yaşta evlendirilmesinin, onu hata yapmaya, yani eşini aldatmaya sürüklediğini belirtmek olanaklıdır. Bunda eşinin ilgisizliği, ihmalleri ve evliliğinde aradığını bulamayışı da etkindir. Toplum ise eşyle ilgilenmeyen, onu ihmal eden ama mesleğinde kariyer basamaklarını bir bir çıkan ve ilkeleri gereği düello yapan Innstetten'i yaptığının doğruluğunu methederek yüceltir. Aynı toplum, aldatan ve suçlu olan kadına kendini savunma hakkı bile tanımaz. Hatta nedenini ve niçinini araştırmadan kadını dışlar ve onun hayatla tüm bağlantılarını keser. Üstelik kadının elinden en doğal hakkı olan çocuğunu görme hakkını da alır.

III. Her İki Eserin Karşılaştırılması

Bu iki eserde de eşlerin birbirleriyle evlenme nedenleri, birbirlerine karşı tavırları/tutumları ve toplumun aldatan kadına bakış açısı arasında benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Bu eserler kendi kültürleri içerisinde, dönemin önemli yazarları tarafından kaleme alınmış klasik birer eser olarak kabul edilir. Klasik olan bu eserlerde, çeşitli nedenlerle kendilerinden yaşça büyük olan erkeklerle genç yaşta evlenen ve evliliklerinde aşkı bulamayan kadınların, eşlerini aldatmaları, bunun sonucunda başlarına gelen olaylar ve hazin sonları konu edilir.

Effi ve Bihter aynı nedenleri göz önünde bulundurarak evliliklerini gerçekleştirir. Daha iyi yaşam şartlarına ulaşmak için, annelerinin etkileri ve eşleri olacak erkeklerin konumları, onları bu evlilikleri yapmaya iter:

İşte, işte, bütün o çılıncasına sevilip de alınamamış şeyler, işte onlar ihtiyarının [isteğinin] önünde en küçük bir emeline münkad [boyun eğme] ve amade bekliyor, (...) (Uşaklıgil 2003: 48). “(...) mevki ve karakter sahibi bir adam (...) herkesin kırk yaşında nail olabildiği bir mevkie yirmi yaşında erişebilirsin. (Fontane, 1949: 20).

İki anne arasında hem benzerlik hem de farklılık vardır. Bihter, annesi Firdevs Hanım'ın Adnan Bey'e olan ilgisini bilir, çünkü Adnan Bey Bihter'i görüp beğendiğinde sıklıkla karşılaşır ve bu karşılaşmalardan Firdevs Hanım kendi yaşına uygun bir yaşta olan Adnan Bey'in kendisiyle ilgilendiği düşüncesine kapılır. Aslında Adnan Bey'in hem zengin hem de saygın konumda olması Firdevs Hanım için çok önemlidir. Adnan Bey'in kendisi ile değil de kızı ile ilgilendiğini öğrendiğinde hayal kırıklığına uğrasa da yine de kızı için iyi bir eş olduğunu düşünür. Bihter ise annesini değil de kendisini tercih eden Adnan Bey'in teklifini sanki annesini biraz da kıskandırmak için kabul eder. Effi'de ise zaten Instetten gençliğinde annesine evlilik teklif etmiş ama annesi toplumsal statüsü olmadığı için bu teklifi reddetmiştir. Anne Briest kızının bu talibini kaçırmaması için elinden gelen her şeyi yapar ve Effi'yi evliliğe ikna eder.

Eşlerine âşık olmayan Effi ile Bihter, herkesi sevdikleri gibi eşlerini severler; *"Niçin onu sevmiyeyim? Hulda'yı seviyorum, Berta'yı seviyorum, Herta'yı da seviyorum (...) nazımı çeken herkesi severim. Geert de pekâlâ benim nazımı çekecek."* (Fontane 1949: 45). Eşlerin birbirlerine karşı tavırlarının/tutumlarının benzerlikler göstermesinin yanı sıra, kadınların evlenme nedenleri de eşlerini aldatma nedenleri de benzerlikler gösterir. Evliliklerinde umdukları aşkı bulamayan Effi de Bihter de buldukları ilk aşkın yakasına yapışırlar. Aradıkları aşkı bu şekilde bulan Bihter ve Effi bütün tehlikeleri göze alarak eşlerini aldatır. Eşlerini aldatan bu kadınlar, ihanetin kabullenilebilecek bir durum olmadığı ve toplumun kendilerine aldatan bir kadın olarak nasıl bir rol biçtiklerinin de bilincindedirler. Yaşadıkları bu yasak aşk bir taraftan onları mutlu ederken, diğer taraftan psikolojilerini olumsuz etkiler.

Her iki eserde farklı kültürlerin ürünü olmasına rağmen, aldatan kadına toplumun yaklaşımı/bakış açısı da eserlerde benzerlik gösterir. Eşlerini aldattıkları için kendi içlerinde sürekli bir huzursuzluk hisseden Effi ve Bihter, ihanetleri nedeniyle kızarırlar/utanırlar. Her ikisi arasında bu açıdan da bir benzerlikten söz edilebilir. İhanetinin yükünü yüreğinde taşıyan/hisseden Bihter, aldatmadan söz açıldığında ister istemez yaptığının ağırlığı altında kızarır. Effi ise katıldığı bir toplantı sırasında Bayan Padden'in kendisine söylediklerinin etkisiyle kızarır; *"Filanın, kocasına bir hıyanetinden bahsedilirken o kızarıp gözlerini indirmeyecek miydi?"* (Uşaklıgil, 2003: 257). *"Genç kadının başına kan çıkmış gibi, yüzü kıpkırmızı olmuştu; (...)"* (Fontane, 1949: 254) Bunun yanı sıra yaptıkları hatanın içinde yaşadıkları toplum tarafından nasıl değerlendirileceğini ve kendilerini nelerin beklediğini de az çok tahmin ederler. Yaptıklarının sonuçlarına katlanmayı seçen Effi, Bihter'e göre eşini aldatmasını daha ağır öder.

Effi ile Bihter'in yaşadıkları her ne kadar benzerlikler gösterse de farklı kültürlerin eserleri olmaları sebebiyle farklılıklar da söz konudur. Olayın gerçekleştiği toplumsal sınıf benzerlik gösterirken, toplumların değer yargıları ve kültürel yapıları, birbirinden farklılık gösterir. Kültürel ortamları farklı olan Effi ve Bihter'in yaşadıkları arasında farklılıklar söz konusudur. Bihter, evliliğinde annesini karşısına alarak kendi iradesiyle evliliğini gerçekleştirirken; *"Ne vakitten beri kızlar annelerine karşı izdivaç hakkında serbest lakırdı söylemeye başladılar?"* (Uşaklıgil, 2003: 56), Effi evliliğinde kendi iradesiyle değil, annesinin etkisi sonucu karar verir; *"(...); şimdi kendisinin yerine kızı geçmişti."* (Fontane, 1949: 21) Effi'nin eşi tam bir işkolk olduğundan ve işinde daha iyi bir statü elde etmek için sürekli çalıştığından, Effi'yi ihmal ederken, Bihter'in eşi Adnan Bey, Bihter'i hiç ihmal etmez. Bihter'e nazaran daha deneyimsiz bir karakter olan Effi, eşi karşısında kendisini sürekli eksik ve küçük hisseder. Bu yüzden ona karşı temkinli yaklaşır; *"(...) herhalde sana çok çocuk gibi geliyor muyum yahut hiç değilse beni çok saf buluyorsun, değil mi?"* (Fontane, 1949: 121)

Gerek Türk toplum yapısında gerekse Alman toplum yapısında evli bir kadının ihaneti hoş karşılanmaz. Ancak toplumların olaya bakış açıları arasında farklılıklar söz konusudur. Her kültürün aldatma olayına yaklaşımı da bunu tolere etme durumu da birbirinden farklıdır. Bihter'in düşüncelerinden hareketle, Türk toplumunda Bihter'in eşine olan ihaneti ortaya çıktıktan sonra, sürekli başkaları tarafından rahatsız edilecek olması açıktır. Ne de olsa o eşini aldatan bir kadın ve bu konuda ünlenmiş Firdevs Hanım'ın kızıdır. Her iki neden de onu rahatsız etmeleri için, başkalarını haklı çıkarmaya yeterlidir. Hiç kimsenin Bihter'in uğrayacağı rahatsızlığa maruz kalmayacağı açıktır: *"O zaman, Bihter için Firdevs Hanım'ın hayatı başlayacaktı. Etraftan kendisine gülümseyerek bakmak için salahiyet [yetki] bulan gözler açılacak, yalının şehnişinine mektuplar atılacak (...)"* (Uşaklıgil, 2003: 505-506). Bihter'in bu tarz rahatsız edilme durumuna Effi'de rastlanmaz. Türkiye'de tolere etme durumu neredeyse söz konusu bile değildir. Ancak Almanya'da bu tolere etme durumu Türkiye'ye göre biraz daha esnekler. Türkiye'de aldatan kadına neredeyse yaşam şansı tanınmaz ve aldatan kadının yaşam alanı daraltılır. Buna karşın Almanya'da aldatan kadın tamamen toplumdan dışlanabilir, Türkiye'deki aldatan kadınla arasında yaşam alanı açısından farklılık vardır. Almanya'da aldatan kadına ailesi dâhil herkes sırt çevirir. Kendi çocuğunu görmesine izin verilmez. Buna karşın büyük şehirde sıradan bir hayat sürdüğü sürece kimse tarafından rahatsız da edilmez. Ama Türkiye'de aldatan kadının kendi başına bir hayat kurması zordur, sürekli taciz edilecektir. Her iki eserde de geçen aldatma olayı ve aldatmayı gerçekleştiren kadınların yaşadıkları, her bir eserin ait olduğu kültürel ortamı yansıtır. Evlenme nedenleri ile aldatma nedenleri her ne kadar benzerlik gösterse de toplumların yaklaşım tarzları sahip oldukları kültürel değerler nedeniyle farklıdır.

Sonuç

Günümüzde birçok anlamda ve alanda karşımıza çıkan aldatma, kavram olarak bir kimsenin dolaylı olarak ya da doğrudan bir başka kimseyi kandırması olarak yorumlanabilir. Burada ele alınan aldatma, evlilik içi gerçekleşen aldatma yani zinadır. İncelediğimiz eserler, Almanya ve Türkiye'nin 19. yüzyıl yaşam koşullarından kesitler sunar. Aile ve birey ilişkileri, orta tabakanın bir üst düzeyindeki insanlar arasında resmedilir. Eserlerde eşlerini aldatan kadınlar, ihaneti tamamıyla bireysel nedenlerle gerçekleştirirler. Bu ihanete yol açan nedenler ise, aradaki yaş farkı, bu yaş farkının doğurduğu tatminsizlikler, sevmeden evliliği gerçekleştirme, eşine âşık olamama şeklinde sıralanabilir. Daha iyi yaşam koşulları elde edebilmek, evleneceği kişinin statüsünden yarar sağlayabilmek ve sınıf atlayabilmek gibi toplumsal nedenlerle evliliklerini gerçekleştiren kadınlar, bireysel tatminsizlikleri nedeniyle eşlerini aldatırlar. Görüldüğü gibi bireysel nedenler ile evlenme nedenleri örtüşmediğinde aldatma kaçınılmaz olur. Bir başka deyişle; mutlu olmayan kişi mutluluğu yakaladığına inandığında aldatma kaçınılmazdır.

Tepki çekecek yanlış bir hareket olan ve hiçbir dönemde toplum tarafından hoş karşılanmayan aldatma söz konusu olduğunda, erkeğin eşini aldatmasının geçiştirildiği, kadının eşini aldatmasının ise ağır sonuçlar doğurduğu görülebilir. Her şeyden önce bir eş ve bir anne

olarak ailenin temel direği sayılan kadın namuslu/ahlaklı olmak zorundadır. Bunun dışında hareket eden kadını toplum kabullenmez, hat-ta dışlar. Toplumun hiçbir kesiminde eşini aldatan kadına iyi gözle bakılmaz. Kadının bu ihanetinin altında yatan nedenler araştırılmadan hüküm verilir. Kadın ise ihanetinin başkaları tarafından öğrenildikten sonra kendisini nelerin beklediğini bilmektedir. Yaşadığı toplum ona dayanılması güç tepkilerde bulunacak, ona kendini savunma hakkı bile tanımayacaktır.

Her toplumda ve toplumun her tabakasında geçerli olan değer yargılarını bu eserlerde görmek mümkündür. İster Türk ister Alman toplu-mu olsun, evli olan eşlerden birisi bir diğerini aldattığında, toplum tarafından aldatan taraf tepkilere maruz kalır. 19. yüzyılda eşine ihanet eden bir kadına hiçbir toplumda hoşgörü ile yaklaşılmadığı, incelenen eserlerde görülmektedir. Kadın kendisi için kurtuluş yolu olan intiharı seçmediyse, çok ağır cezalandırılmalarla karşı karşıya kalır. Toplum tarafından her şeyden önce yalnızlığa terk edilir. Toplumun hiçbir kesimi ile iletişimi kalmaz. Kocasını evliliğe son verir ve bu durumda herhangi bir hakka da sahip olamaz. Çocuğunu görme hakkı bir anne olarak elinden alınır. Hatta kendi ailesi tarafından bile istenmez duruma gelir/dışlanır. Yine toplumun tepkisini çekmemek adına bu yapılır. Eğer eşini aldatmasına rağmen, ailesi kızını başına basarsa toplumun tepkisiyle karşı karşıya kalacaktır.

Ele alınan eserlerden çıkarılacak sonuç, hangi yüzyılda, hangi toplumda, toplumun hangi tabakasında olursa olsun eşlerden birinin diğ-e-rini aldatmasının onay verilecek bir durum olarak görülmediğidir. Her biri ayrı bir topluma ve kültüre ait olan bu eserlerde, her ne kadar işledikleri aldatma motifi ortak olsa da toplum ve kültür etkisiyle işleniş ve okura yansıtılması birbirinden farklılık gösterir.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Akyıldız Ercan, C. (2014). *Cinsiyetin Toplumsal Rol'deki Yeri-Elfriede Jelinek'in Seçilmiş Romanlarında Kadınlık*. Konya: Çizgi Yayınevi.
- Fontane, T. (1949). *Effi Briest*. Alman Klasikler: 62. MEB Yayınları.
- Fontane, T. (2014). *Effi Briest*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Moran, B. (2003). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1/Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*. İletişim Yayınları. İstanbul. 15. Baskı.
- Öncü, M. T. (2013). Der Umgang des Übersetzers mit mehrsprachigen Texten am Beispiel von Theodor Fontanes Effi Briest. *Humanities Sciences*, 8(1), 51-71.
- Uşaklıgil, H. Z. (2003). *Aşk-ı Memnu*. Özgür Yayınları. İstanbul. 3. Basım.
- Toprak, M. (2002). Theodor Fontanes Realismuskonzept. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), 105-119.
- Overton, B. (1996). *The Novel of Female Adultery: Love and Gender in Continental European Fiction, 1830-1900*. London: Macmillan Press.
- Yalom, M. (2002). *Antik Çağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi*, İstanbul: Çitlenbik Yayınları.

Structured Abstract

In this study, German writer Theodor Fontane's novel *Effi Briest* published in 1895 and Turkish writer Halit Ziya Uşaklıgil's novel *Aşk-ı Memnu* (Forbidden Love) published in 1901 are discussed. In these novels, the lives of Effi and Bihter, the women who cheat on their husbands by confronting the patriarchal discourse, are examined. Here, it can be seen that male writers, reflecting the profile of women within the boundaries of the patriarchal mentality, give the message to the women who oppose it, what kind of disaster they may face. As in the works we have discussed, we witness that women who go beyond the boundaries of patriarchal discourse are punished and have to choose death in some way. With this situation, which is a conscious choice of male writers, it is shown to women what the sanctions will be if they enter into an extra-marital affair, that is, they will face exclusion from the society.

In these works, in which the image of the woman of the period is drawn, the common point is the cheating of the woman/the woman who cheats. The cheating of a young woman who could not find the love she was looking for in her marriage, has been discussed by many authors in different periods. From this point of view, it is possible to say that the point of view of cheating women in different cultures is also different, but it can be stated that it shows similar characteristics in societies where the patriarchal perspective is dominant. There are some differences due to the effect of cultural difference. However, there is a point we would like to draw attention to; this is the exclusion of the cheating woman from the society even though they have a different cultural structure and her marginalization.

The position of women in society is always a controversial issue. Looking at the historical process, women were given freedom within certain limits and women were mostly subject to the control of men. For this reason, the female characters in the works deceived their spouses and wanted to go beyond the boundaries drawn for them, thus exhibiting a stance. These women are generally discussed in the literature as "mortal women", and they completely deviated from the pattern drawn by the patriarchal discourse and turned the obedient, angelic role in the house that men wanted to see. The female characters in these novels we have discussed are also in the category of fatal women. Because they have damaged the institution of marriage, which society sees as the most important, and they have destroyed the theme of holy motherhood, a submissive and faithful wife attributed to them. In these analyzed works, the deception of female characters is the subject and what is meant by this deception is sexual intercourse outside of marriage. When it comes to cheating or forbidden love, the first thing that comes to mind is the woman, because while it is considered normal for a man to cheat on a woman, it is out of the question for a woman to cheat on a man, and even her thought is not accepted. The answer is obvious; This is due to gender inequality in the social structure.

The main subject of the works is that women cheat on their spouses. In both works, the woman experiences emotional intimacy with a man other than her husband, and this rapprochement goes as far as being together. The subject of deception has been one of the unchanging subjects of literature since ancient times. The fact that deception is one of the unchanging subjects of literature is related to the understanding/structure of society at that time. The subject of deception gains a different meaning with the understanding/structure of bourgeois society that started to rise in the 19th century. When we look at the works dealing with female deception, it is possible to witness that the female characters are seduced by a man and eventually dragged into disaster - this is mostly reflected as suicide - although there are slight differences between them. In addition, it does not escape attention that the events in these works are narrated from the perspective of an impartial narrator. The causes and consequences of deception in the works can be associated with the social conditions of each country. In Halit Ziya Uşaklıgil's work called *Aşk-ı Memnu*, the forbidden love during the marriage of Bihter, who was not satisfied with the social class she belonged to and got married to Adnan Bey, who was older than her, had two children, and had a high financial income, was told for better living conditions. When Bihter's betrayal of her husband is revealed, it can be seen that she does not want to return to the conditions of the social class before her marriage and that she has cheated on her husband, so she sees suicide as the solution and ends her life in order not to be exposed to the humiliating reactions of the society. In Theodor Fontane's work called *Effi Briest*, it is told that Effi, who was 17 years old due to the influence of her mother, married the District Governor Baron von Innstetten, who was 20 years older than her, and could not find the love she was looking for in her marriage and found the love she was looking for in another man and betrayed her husband. When Effi's betrayal is learned by her husband, Effi is left alone by both her husband and family, and she falls ill and dies.

Today, cheating occurs in many senses and fields. As a concept, it can be interpreted as deceiving another person directly or indirectly. The deception discussed here is adultery, that is, deception within marriage. The works we have examined present sections from the 19th century living conditions of Germany and Turkey. Family and individual relationships are portrayed among people at the upper level of the middle strata. In the works, women who cheat on their spouses commit the betrayal for purely individual reasons. The reasons leading to this betrayal can be listed as the dissatisfaction caused by the age difference, the marriage without love, and the inability to fall in love with one's spouse. Women who marry for social reasons such as getting better living conditions, benefiting from the status of the person they will marry, and jumping in class, cheat on their spouses because of their individual dissatisfaction. As it is seen, when the reasons for marriage and individual reasons do not coincide, cheating becomes inevitable. In other words; Cheating is inevitable when the unhappy person believes that he has achieved happiness.

Deception is a wrong move that will attract a reaction and is not welcomed by the society at any time. While the man's cheating on his wife is glossed over, the woman's cheating on her husband has serious consequences. First of all, as a wife and mother, the woman, who is considered the main pillar of the family, has to be honest. Society does not accept or even excludes women who act outside of this. A woman who cheats on her husband is not considered well in any part of society. A verdict is given without investigating the underlying causes of the woman's betrayal. The woman, on the other hand, knows what awaits her after her betrayal is learned by others. The society he lives in will give him unbearable reactions and will not even give him the right to defend himself.

Every society has value judgments and these value judgments are valid in every layer of society. Whether it is Turkish or German society, if one of the married couples cheats on the other, the cheating party faces reactions from the society. It is seen in the works examined that a woman who cheated on her husband in the 19th century was not approached with tolerance in any society. If the woman does not choose suicide, which is the way of salvation for her, she will face severe punishments. First of all, she is left alone by society. He has no contact with any part of the society. Her husband terminates the marriage, and in this case he cannot have any rights. As a mother, her right to see her child is taken away. She is even ostracized by her own family. The main reason for this is not to attract the reaction of the society again. If her family embraces her daughter despite cheating on her husband, she will face the reaction of the society.

The conclusion to be drawn from the works discussed is that it is not seen as an acceptable situation for one of the spouses to cheat on the other, regardless of which society, which stratum of the society, and which century. Although the deception motif is common in these works, each of which belongs to a different society and culture, the way they are processed and reflected to the reader by the influence of society and culture differ from each other.

Ziya'ya Mektuplar'dan Hareketle Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirde Form Üzerine Görüşleri

Cahit Sıtkı Tarancı's Views on Form in Poetry Based on Ziya'ya Mektuplar

Taner TURAN 
Cengiz GÖKŞEN 

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili
ve Edebiyatı Bölümü, Osmaniye,
Türkiye

Osmaniye Korkut Ata University,
Faculty of Arts and Sciences,
Department of Turkish Language
and Literature, Osmaniye, Turkey



öz

Türk edebiyatında mektup özellikle Cumhuriyet'ten sonra edebiyat bağlamında önemli bir noktaya gelmiştir. Edebî bir metin olup olmadığı bugün bile tartışmalı olan mektup, özellikle yazar ve şairlerin elinde yazınsal niteliğe ulaşır. Çünkü yayımlanmış olan yazar ve şair mektupları yalnızca bu yazar ve şairlerin özel hayatlarını gözler önüne sermez. Bu yazar ve şair mektupları hem edebî bir değer taşıması hem de kişilerin sanat ve edebiyat hakkındaki görüşlerini barındırması bakımından son derece önemlidir. Cahit Sıtkı'nın Ziya'ya Mektuplar'ı da bunun önemli örneklerinden biridir. Çünkü bu mektuplar, yalnızca Cahit Sıtkı Tarancı ve Ziya Osman Saba'nın kişisel hayatını açığa çıkarmaz. Bu mektuplar büyük oranda Cahit Sıtkı'nın şiir anlayışını ortaya koyar ve bu mektuplarda şair, daha çok form/biçem meselesine odaklanır. Form bağlamında daha çok serbest şiir, form-içerik ilişkisi ve ses ve kelime hassasiyeti üzerinde durur. Bu yüzden bu çalışmada Ziya'ya Mektuplar bağlamında Cahit Sıtkı'nın şiir anlayışının üzerinde çalışmanın sınırları dahilinde durulmuştur. Bununla şairin serbest şiiri nasıl algıladığı, form-içerik ilişkisine verdiği önem ve ses ve kelime hassasiyeti üzerinde durulmuştur. Cahit Sıtkı'nın form üzerindeki görüşleri özellikle daha çok dilbilime ait olan kaynaklardan yararlanılarak bir düzleme oturtulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya'ya Mektuplar, Mektup Edebiyatı, Şiir ve Mektup

ABSTRACT

In Turkish literature, the letter has reached an important point in the context of literature, especially after the Republic. The letter, which is still controversial whether it is a literary text, reaches another point, especially in the hands of writers and poets. Because published writer and poet letters do not only reveal the private lives of these writers and poets. These writer and poet letters are extremely important in terms of both having a literary value and containing people's views on art and literature. Cahit Sıtkı's Ziya'ya Mektuplar is one of the most beautiful and important examples of this. Because these letters do not reveal only the personal lives of Cahit Sıtkı Tarancı and Ziya Osman Saba. These letters mostly reveal Cahit Sıtkı's understanding of poetry, and in these letters, the poet focuses more on the issue of form/style. In the context of form, it focuses more on free poetry, form-content relationship, and sound and word sensitivity. Therefore, in this study, it is focused on within the limits of working on Cahit Sıtkı's understanding of poetry in the context of Ziya'ya Mektuplar. With this, how the poet perceives verse libre, the importance he attaches to the form-content relationship, and the sensitivity of sound and word are emphasized. Cahit Sıtkı's views on the form have been settled on a plane, especially by using sources belonging to more linguistics.

Keywords: Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya'ya Mektuplar, Letter Literature, Poetry and Letter

Giriş

Mektup¹, bir şey haber vermek, sormak, istemek ya da bildirmek için posta yoluyla gönderilen yazılı bir metindir. Ancak mektup, edebiyat bağlamında ele alındığında içeriği sayesinde edebîleşir. Bu noktada özellikle şair ve yazarların mektupları oldukça kıymetlidir ve bu mektuplar çoğu zaman edebî olarak addedilir. Çünkü edebiyatçıların kaleminden çıkan mektuplar çoğu zaman kültür, sanat ve edebiyat dünyasına ışık tutacak cinsten metinlerdir. (Çakır, 2005: 476). Nitekim Cahit Sıtkı Tarancı (1910-1956) ve Ziya Osman Saba (1910-1957) arasındaki mektuplaşmalar bunun dikkate değer örneklerinden birini teşkil eder. Çünkü hem Cahit Sıtkı hem de Ziya Osman, Türk şiirinin bilinen isimleridir ve bu isimlerin şiir hakkındaki görüşleri, bilhassa 1940 sonrasında gelişen Türk şiirinin önemli noktalarını teşkil eder. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki Cahit Sıtkı'nın yayımlanmış mektupları Ziya Osman Saba'ya gönderdikleriyle sınırlı değildir. Şairin *Evime ve Nihal'e Mektuplar* ismiyle yayımlanmış, kardeşine ve ailesine yazmış olduğu mektuplar da mevcuttur. Ama bu mektuplar daha çok Cahit Sıtkı'nın aile hayatıyla ilgilidir. Bununla beraber şairin, kardeşi Nihal'e göndermiş olduğu mektuplar arasında şiir taslaklarına da rastlanır. Cahit Sıtkı, kardeşinin görüşlerine çok güvenmiş olacak ki bu şiirlerini onun beğenisine sunmuştur. Ancak bütün bunlara rağmen bu mektuplardan hareketle Cahit Sıtkı'nın poetikasını anlamak pek mümkün değildir. Nitekim *Ziya'ya Mektuplar*'ın değeri de burada ortaya çıkar. Çünkü bir şairin, diğer

Geliş Tarihi/Received: 02.06.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 21.09.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Taner TURAN
E-posta: tanerturan@osmaniye.edu.tr

Atf: Turan, T., & Gökşen, C. (2022).
Ziya'ya Mektuplar'dan Hareketle Cahit
Sıtkı Tarancı'nın Şiirde Form Üzerine
Görüşleri. *Turcology Research*, 73, 46-56.

Cite this article: Turan, T., & Gökşen, C.
(2022). Cahit Sıtkı Tarancı's Views on
Form in Poetry Based on Ziya'ya Mektu-
plar. *Turcology Research*, 73, 46-56.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

1 Mektup türü hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Demiray, 1974: 88-96; Eroğlu, 2006: 67-72; Kahraman, 2006: 127-128; Mert, 2006: 129-134; Okay, 2006: 30-36; Sağlık, 2006: 230-247.

bir şaire göndermiş olduğu bu mektuplar hem mektup türünün edebiyat incelemelerine faydası olduğunu gösterir hem de Cahit Sıtkı'nın şiir evrenini ortaya koyar.

Cahit Sıtkı Tarancı, bilhassa 1930 ve 1950 yılları arasında Türk şiirinin önemli seslerinden biri olmuştur. Şair, yalnızca yayımlanmış olduğu şiirlerle değil şiir hakkında beyan etmiş olduğu görüşlerle de Türk şiirinin değişmesine ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Özellikle *Ziya'ya Mektuplar*, büyük oranda Cahit Sıtkı'nın şiir ve şair hakkındaki görüşleri üzerine kurulmuştur. Bu da *Ziya'ya Mektuplar*'ı hem *Evime ve Nihal'e Mektuplar*'dan hem de diğer sıradan mektuplardan ayırır. Bu mektuplar, âdeta Cahit Sıtkı'nın manifestosu gibidir. Çünkü şair, bu mektuplarda şiirden ne anladığının, şiir ve şairin nasıl olması gerektiğinin, şiirde formun, sesin ve güzelliğinin öneminin ve en nihayetinde şiirde içeriğin form aracılığıyla öncelebileceğini belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında *Ziya'ya Mektuplar* Cahit Sıtkı'nın şiirini anlamak bağlamında önemli bir kaynaktır.

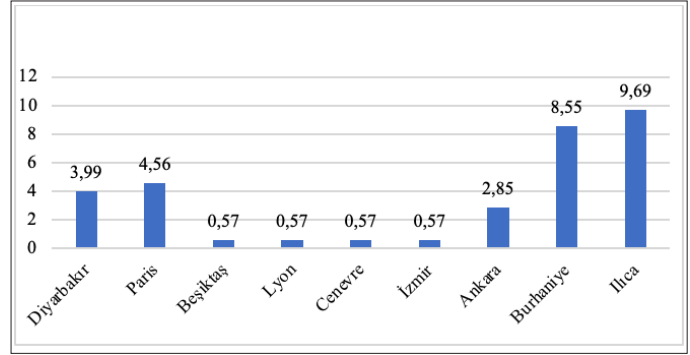
Ziya'ya Mektuplar ismiyle yayımlanan bu mektupların, ilk baskısı 1957 yılında Varlık Yayınları, ikinci baskısı 2007 yılında Can Yayınları ve son olarak üçüncü baskısı 2018 yılında yine Can Yayınları tarafından yapılmıştır. Eser, Ziya Osman Saba'nın *Varlık* dergisinde yayımlanmış olduğu anılarla başlar. Bu anılarda Saba, Tarancı'yla olan muhabbetinden dem vurur ve bir nevi ona olan vefa borcunu öder. Bu anıların ardından Tarancı'nın yazmış olduğu mektuplar bulunur. Eserde elli yedi mektup bulunur. Bu elli yedi mektubun yazılmış olduğu yerlere göre dağılımı şu şekildedir (Şekil 1):

Cahit Sıtkı'nın, Ziya Osman Saba ile en çok iletişim hâlinde olduğu yerler Ilica ve Burhaniye'dir. Çünkü Tarancı, bu sıralarda askerlik yapmaktadır. Şair, askerlik yaptığı sıralarda boş vakti çok olacak ki Saba ile çok fazla mektuplaşmış ve özellikle bu mektuplarında şiir hakkındaki görüşlerini belirtmiştir. Burhaniye ve Ilica mektuplarından sonra ise sırasıyla Paris, Diyarbakır, Ankara, Beşiktaş, Lyon, Cenevre ve İzmir'den Saba'ya yalnızca birer mektup yollamıştır. Ancak Paris'ten sekiz, Diyarbakır'dan yedi ve Ankara'dan ise altı mektup yollamıştır. Tarancı bu mektuplarında da şiir hakkındaki görüşlerine yer vermiş olmakla beraber daha çok kendi ve Saba'nın kişisel hayatına odaklanmayı tercih etmiştir. Bunun böyle olmasında şiirlerin yazılmış olduğu yıllar da son derece önemlidir. Bu açıdan bakıldığında ise şöyle bir tablo ile karşılaşılır (Şekil 2):

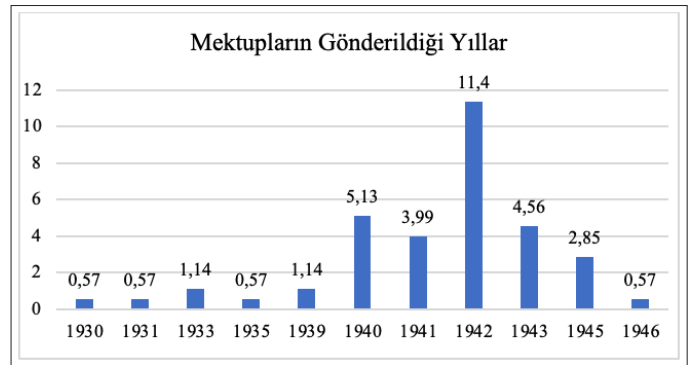
Mektupların gönderildiği yıllar arasında %11,4 gibi yüksek bir oranla ilk sırada 1942 gelir. Ardından sırasıyla %5,13 ile 1940, %4,56 ile 1943, %3,99 ile 1941 ve %2,85 ile 1945 gelir. Bu mektupların en çok gönderildiği yıllar Tarancı'nın askerlik yaptığı yıllara tekabül eder. Yine bu mektuplar arasında özellikle 1940-1942 yılları arasında gönderilmiş olanlar Tarancı'nın şiir hakkındaki görüşlerinin büyük bir çoğunluğunu ihtiva eder. Bunun böyle olmasındaki en önemli sebeplerden biri şairin 1940'lı yıllara kadar çok sayıda şiir yayımlanmış ve artık edebiyat camiasına adını kabul ettirmiş bir isim haline gelmiş olmasıdır. Şairin kendisi de bu durumun farkında gibidir. Nitekim her şair gibi Tarancı da en güzel şiiri kendisinin yazmış olduğuna kanaat getirmiş ve Saba'yı da bu doğrultuda yönlendirmeye çalışmıştır. Ancak bu da bir süreçten müteşekkildir. Tarancı da ilk başlarda kendisinin şair olduğuna inanmaz. 29.06.1930 Diyarbakır'dan yazılmış mektubunda Tarancı bunu şöyle ifade eder: "Eğer bir gün, şair olduğumu bana inandıracak derecede bir kaarı kitlem olursa ve şiirimin mezayasından bahsedilirse, bu mezayayı sana medyun olduğumu herkese ilan etmeğimde bir mahzur görmezsin değil mi?" (Tarancı, 2018: 66)

Şüphesiz Tarancı, bir noktadan sonra şair olduğuna inanmıştır. Ama şairin hem mektuplarından hem de yayımlanmış olduğu şiir kitaplarından da anlaşılıyor ki bu daha çok 1937 ve sonrasındaki yıllara tekabül eder. Bu hususta şairin toplu şiirlerinin yer aldığı *Otuz Beş Yaş'a* bakıldığı vakit, Tarancı'nın 30'lu yıllarda kaleme aldığı şiirlerini bir araya getirdiği *Ömrümde Sükût'u*, daha çok 1940'lı yıllarda yazmış olduğu şiirlerini topladığı *Otuz Beş Yaş'*ı yayımlanmış olduğu görülebilir. Bu da Cahit Sıtkı'nın kendi şiir evrenini kurduğunu ve söylemini olgunlaştırdığını göstermektedir. Artık Tarancı, kendi şiirini oluşturmuş ve başka şairlere yön verecek bir noktaya gelmiştir. Bu açıardan bakıldığında *Ziya'ya Mektuplar*, hem akıl hocası olarak hem de şair olarak Cahit Sıtkı'nın nasıl oluştuğunu görmek açısından önemli bir kaynaktır. Çalışmanın asıl konusu olan form endişesine geçmeden önce bir akıl hocası olarak Cahit Sıtkı'nın, Ziya Osman Saba'yı hangi meseleler hususunda yönlendirdiğinin üzerinde durmakta fayda vardır.

Cahit Sıtkı Tarancı, edebiyatın başka türlerinde de eser vermiş olsa da her şeyden önce bir şairdir ve kendisini şiir üzerinden tanımlar. Hatta şiiri işi olarak görür ve her şeye rağmen şiir yazmanın gerekliliğini savunur: "Güzel şiirler yazmak işimize, her şeye rağmen devam etmek lazım." (2018: 109). Bununla birlikte Tarancı, şiirde teferruatı sevmediğini belirtir. Ona göre her şiirde bütün bir hayat tecelli etmelidir ve ancak bu şekilde bir şair, şiire bütün duygularını yükleyebilir (2018: 71). Ancak şair, şiir yazmak konusunda aceleci değildir. Ona göre "sanatkarlığın ilk şartı, olmamış bir meyveyi koparmamak ve beklemek sabrını gösterebilmektedir." (2018: 99). Tarancı şiirini bu şekilde yazılabileceğine inanmaktadır. Ancak bu sonradan edindiği bir alışkanlıktır ki bu alışkanlığı edinmesi de 1940'lı yıllara rastlar:



Şekil 1.
Mektupların Gönderildiği Yerler



Şekil 2.
Mektupların Gönderildiği Yıllar

"Eskiden bilirsin ki daima elimde bitmemiş ve üzerinde çalıştığım bir, iki veya üç şiir bulunurdu. Paris seyahatimden beri artık böyle yapmıyorum, daha doğrusu böyle olmuyor. Beş-altı ay, bazen bir sene hiç yazmadığım halde birdenbire on beş-yirmi şiir birden çıkıyor. Şiirlerin, belki ben de farkında olmadan, kendi kendilerine hazırlanmış, olgunlaşmış olmalarına şüphe yok." (2018: 116).

Bu noktadan sonra Tarancı'nın şiir yaratma şeklinin değiştiği görülür. Artık o, şiirin önce kendi içerisinde olgunlaşacağını ve ardından söze döküleceğini düşünür. Bununla beraber şair, şiirlerini yaratırken kendisini yok saymaz. Elbette bu bütün şairler için geçerli olabilir, ama Tarancı bunu açık yüreklilikle ifade eder ve *Ben Ölecek Adam Değilim* şiirinde kendisiyle özdeşleşir (2018: 117). Çünkü Tarancı, ölüm ve ölüme dair şiirleriyle bilirse de yaşama sevgisini asla kaybetmemiştir.

Cahit Sıtkı için bir şairin nasıl davranması gerektiği de son derece önemlidir. Çünkü ona göre en önemli şey şair olabilmektir. Bu yüzden bir şair, "hakikat profesörlüğünü bırakıp güzellik mübdi olmaya bakmalı"dır (2018: 176). Bu hususta Cahit Sıtkı, "şirsel bilinç" kavramını öne sürer. Şaire göre her büyük şairin kendine özgü bir şirsel bilinci vardır. Bu büyük şairler bu şirsel bilinç vasıtasıyla şiirlerini meydana getirirler ve en nihayetinde bu şekilde meydana getirilen şiirler okurlarına haz verebilir. Tarancı'ya göre bir şiir neye dair olursa olsun her şeyden evvel haz vermelidir (2018: 206) ki okur nezdinde etkili olabilsin. Ancak Tarancı, bu noktada okurun da belli meziyetlere sahip olması gerektiğini savunur ve okur farkındalığına dikkati çeker:

"Şimdi kabul et ki kafiye düşmanı olan bir şair, Rimbaud'nun bu beytini mümkün değil, senin benim kadar duyamaz, tadamaz. Demek kaaride de bazı meziyetler olmalı. Zaten şiirin nadir kimseler tarafından anlaşılması -tadılması demek istiyorum- bundandır. Rakı içmeyen bir adama Kulüp Rakısı ikram etsen, adamcağız o rakıdaki lezzeti şüphesiz ki tadamaz. Damağı böyle bir lezzete alışmamıştır. O halde, şair, kaariyi güzel bir odada dolaştırırken, pencereyi işaret ederse, kaariyi o pencrenin perdesini açmasını, dışarıdaki manzaranın lefabetini görmesini bilmelidir." (2018: 174).

Tarancı, şiir söz konusu olduğunda tek bir pencereden şiire bakmamıştır. O, şiir hususunda geniş çerçeveli düşünmüş, şairin, şiirin ve hatta okurun nasıl olması gerektiğini dile getirmiş ve kendi şiir anlayışını da bu görüşler üzerine inşa etmiştir. Bu inşa sürecinde ise Tarancı, bir şairin sanat meydanına tek başına atılması gerektiği üzerinde durur. Cahit Sıtkı'ya göre sanata "eş dostla, grup hâlinde filan atılmak (sen de tecrübelerine bilirsin) pek hoş bir şey değil."dir (2018: 210). Bu da şairin bağımsız bir şahsiyete sahip olduğunu ve kendi şiir evrenini kurmaya çalıştığını gösterir.

Cahit Sıtkı'nın bu mektuplarda şiir adına odaklandığı ve üzerinde ısrarla durduğu en büyük mesele form/biçim meselesidir. Ancak Tarancı'nın formda bu kadar ısrar etmesi ve üzerinde durması daha çok söylemini olgunlaştırdığı 1937-1945 yılları arasına tekabül eder. Bununla birlikte Tarancı'nın mektuplarına bakıldığında belirgin bir poetik estetik ile karşılaşmak mümkündür ki bu durum mektupların en canlı noktasını teşkil eder. Bu poetik estetik penceresinden *Ziya'ya Mektuplar*'a bakıldığında şiire dair en dikkati çeken unsurun "form" olduğu bir kez daha anlaşılır.

Tanzimat'tan bu yana şiirde form, Türk şiirinin en önemli tartışma konularından biri olmuştur. Özellikle 1879 yılında Abdülhak Hâmid'in *Sahra'sı* ile birlikte şiirde form arayışları kendisini göstermeye başlamıştır. Bu form arayışı daha sonra Servet-i Fünûn döneminde, ardından Fecr-i Âti ve Millî Edebiyat dönemlerinde de devam ettirilmiştir. Şüphesiz bütün bu tartışmalar Cumhuriyet döneminde de devam etmektedir ki Tarancı için de form son derece önemlidir. Çünkü Tarancı için bir şiirin en önemli unsuru formdur. Buna dayanarak Cahit Sıtkı'nın formalist/biçimci bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Nitekim şair, mektuplarında sıklıkla formu ve formun nasıl olması gerektiğini ele almış ve bu uğurda serbest şiiri savunmuş, şiirin belirli bir şekle tabi olmaması gerektiği üzerinde durmuş, ses ve kelime hususunda düşünmüş, form-içerik ilişkisine dikkat etmiş ve en nihayetinde şiirin ne anlattığının değil neyi, nasıl anlattığının önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden de bu çalışmada formdan hareketle şairin serbest şiir anlayışı, form-içerik ilişkisi ve ses ve kelime hassasiyeti üzerinde durulacaktır.

Serbest Şiir

Tarancı, her ne kadar "Edebiyat yalnız şiirden ibaret değil ki!" demiş olsa da onun için en önemli tür şiirdir ve bu yüzden muttasıl şiir üzerine düşünür. Bu hususta odaklandığı unsur formdur ve bu bağlamda şair, içeriğe de çok fazla ehemmiyet vermez gibi görünebilir, ancak Cahit Sıtkı içerikle formun bir bütün olması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre form ve içerik birbirini tamamlayan ve şekillendiren unsurlardır. Bu bağlamda Cahit Sıtkı'nın monist bir anlayışa sahip olduğu düşünülebilir. Nitekim monizm, form ve içeriğin ayrılmazlığı üzerinde durur. Cahit Sıtkı da biçimsel monizmin form kaynaklı olduğunu düşünür. Biçimsel monizm, en güçlü zeminini şiirde bulur; burada metafor, ironi ve belirsizlik (anlam bulanıklığı) gibi araçlar aracılığıyla anlam çok değerli hale gelir ve anlam önceliğini yitirir (Leech ve Short, 2007: 21). Bu bilgilerden de hareketle görüyoruz ki Cahit Sıtkı, şiirde teferruatı sevmez ve bir şairin/şiir anlatıcısının mükemmele ulaşmak için kullandığı dilden azamiyi koparması gerektiğini düşünür (2018: 85). Bu da Cahit Sıtkı'nın şiir anlayışını bir nevi Saussure'ün dil/söz ayrımı bağlamında düşünmemize olanak sağlar. Saussure'ün dil ve söz anlayışı, biçem ve biçembilim çalışmaları açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Nitekim biçembilim (ing. Stylistics) incelemelerinde de Saussure'ün dil/söz ayrımı tartışmasız önemli bir yere sahiptir. Bu noktada bu kavramların ilki ve bir göstergeler dizgesi olan dil, Saussure tarafından şu şekilde ele alınır: "Dilyetisinin birey dışında kalan toplumsal bölümüdür dil ve birey onu tek başına ne yaratabilir ne de değiştirebilir. Dil varlığını yalnızca topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur." (Saussure, 1985: 17). Bu yüzden de dil, "hem bir toplumsal kurumdur hem de bir değerler dizgesidir." (Barthes, 2016: 30). Söz ise, dilyetisinin bireysel yanını ele alır. Saussure'e göre bu seslemeyi de kapsayan sözdür. "Söz toplumsal hiçbir şey içermez; sözün tüm gerçekleşmeleri bireysel ve anlıktır." (Saussure, 1985: 23). Cahit Sıtkı'nın teferruatla kastı yalnızca içerik bakımından anlaşılmalıdır. O dilde de teferruat ve doldurma dizelere karşıdır. Ona göre şiir az sözle çok şey söylemelidir. Bu da ancak dil düzleminde söz düzlemine geçmekle mümkün olur:

"İstiyorum ki, her şiirde bütün bir hayat tecelli etsin. Hissolunsun ki, şair onu yazarken göğsünden bir şeyler koparmış ve o şiirin içerisine koymuş. (...) Yalnız, daima söylediğim gibi, bazen teferruatla kaçırıyorsun ve bazen de soneyi doldurmak için lüzumsuz ve tekerrür kabildinden mısralar yazıyorsun... Zaten hep aynı şekil tarzında ısrar etmene de itiraz ettiğimi hatırlarsın." (2018: 71).

Pekiye bütün bir hayat, bir şiir içerisinde nasıl tecelli edecektir? Bu noktada Tarancı, şiirin bütün olarak bir güzellik ifade etmesinden yanadır ve formun bunun üzerine inşa edileceği fikrindedir ki bütün bir hayat ancak bu şekilde şiirde tecelli edebilir. Nitekim ona göre bir şiir, yalnızca biçim ve içerik bütünlüğüne dikkat ettiği vakit, yüklendiği duygu ve hayali okura aktarabilir. Bu noktada Cahit Sıtkı sözbilimsel bir anlayış benimsemiş ve formun onun üzerine şekillenmesi gerektiğini düşünmüştür. Nitekim Aristo'nun *Retorik* adlı eserine bakıldığında şununla karşılaşılır: “ne söylememiz gerektiğini bilmemiz yeterli değildir; onu gerektiği gibi söylemek zorundayız, böylece doğru izlenim yaratma işi kolaylaşmış olacaktır.” (Aristoteles: 166).

Bütün bunlardan hareketle form, şiirin yüklendiği duygu ve hayali okura aktarmak için önemli bir araçtır, çünkü dil anlamın taşıyıcısı ve formun yapı taşıdır. Elbette Tarancı'nın yeni bir bakış ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Çünkü şair, bu noktada biçim ve içerik meselesine değinmiş olur. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi biçim ve içerik meselesi Tanzimat'tan bu yana Türk şiirinin sorunsallarından biridir. Ancak Tarancı, modern bir söyleyişin peşindedir. Onun şiirinin ve şiir anlayışının orijinalliği de bu noktadadır. Bu bağlamda şair, çoğunlukla serbest şiirden yanadır. Belirli bir şeklin şiiri aksattığını düşünür. Vezin ve kafiyeden kurtulmaya çalışır. Bu noktada Ziya Osman Saba'yı da sıklıkla uyarır:

“Ah Ziyacığım, çok şairliğin, seni bu şekil aksaklıklarına düşürüyor. Ne olur biraz kendinden çıkırsan, vezin değiştirsen, takdim ve tehirler başvurmasan, icap ederse kafiyeyi de kapı dışarı etsen. Table rase zaruridir. Bunu gün geçtikçe idrak ediyorum.” (2018: 77).

Bu noktada Cahit Sıtkı'nın Ziya Osman Saba'ya “çok şairlik” demesi oldukça önemlidir. Bu bizi şiirin en büyük sorunsallarından biriyle karşı karşıya bırakır ki o da vezin ve kafiye meselesidir. 19. yüzyıl Türk edebiyatında da daha çok Boileau'nun *Şiir Sanatı* adlı eserinin etkileriyle tartışılan bu mesele, Cahit Sıtkı'nın üzerinde düşündüğü bir meseledir. Cahit Sıtkı tıpkı Boileau gibi çok şairliğin yani aklın uyak ve vezne teslim olmasını eleştirir. Nitekim Boileau'nun şu dizeleri bu hususta oldukça açıktır: “Bu yazarların kısır bolluğundan uzak durun, /Ve işe yaramayan bir ayrıntıyı üstelemeyin. /Tatsız ve bıktırıcıdır fazladan söylenen; /Doğun zekâ onu reddeder anında.” (Boileau, 2003: 32-33). Elbette Boileau ve Tarancı arasında ciddi bir çağ ve anlayış farkı vardır. Ancak daha önce de üzerinde durulduğu gibi Boileau'nun Türk şiirini etkileyen bu eseri farklı pencerelerden tartışılmaya devam edilmektedir. Bu noktada çağın ilerlemesiyle beraber Türk şiirinde de serbest şiir cereyanı iyiden iyiye kendisi göstermiştir. Nitekim Tarancı'ya göre serbest şiirin oluşturulması, vezin ve kafiyenin bir kenara bırakılması gibi düşünceler bir süreç sonucunda ortaya çıkar. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Cahit Sıtkı'nın en önemli söylemlerinden biri göze çarpar. Tarancı, şiirin gün geçtikçe oluşacağını idrak etmiştir. Şair bu görüşünün yer aldığı mektubunu 01.02.1939 tarihinde Paris'ten göndermiştir. Öyle görülüyor ki Tarancı'nın şiiri, Paris'te kaldığı süre boyunca değişmeye ve serbestleşmeye başlamıştır. Unutmamak gerekir ki şiir bir süreçtir. Her şairin şiiri belirli evrelerden geçer ve bir noktada son bulur. Aslında bu son buluş daha çok şairin ölümüyle gerçekleşir. Bir şair ölene kadar iyi şiirin peşinde koşmakta, düşünmekte ve iyi şiiri aramaktadır. Tarancı da bu iyi şiiri yaratmak için serbest şiirin peşine düşmüştür. Ancak onun serbest şiirden anladığı, dönemindeki diğer şairlerden farklıdır. O, formu bir vasıta olarak görür. Çünkü asıl mesele mükemmeliyete ulaşmaktır:

“Benim serbest vezin anlayışım büsbütün başkadır. Gerek eski aruz vezniyle yazılmış nispeten serbest şiirler gerek Nâzım'ın serbest vezni gerekse Oktay'ın ve Orhan'ınkiler, hepsinde gene vezinli kafiyeli şiire benzemek gayretleri vardır: mısraların kesilişinde, takdim tehirlerde ve hatta bazen lüzumsuz suniliklerde. Halbuki benim istediğim şey, içten geleni en tabii, en külfetsiz lisanla kâğıda geçirmektir. Hoş, bence asıl mesele, söylemek istediğimiz şeyi, kullandığımız dilin imkânları dahilinde en mükemmel şekilde söylemektir. Mükemmeliyet ne aruzun ne hecenin ne de serbest veznin inhisar altına aldığı bir nesnedir.” (2018: 84-85).

Tarancı, mükemmel şiirin kendi anladığı serbestlik vasıtasıyla oluşturulacağı kanaatindedir. Bu yüzden de şair, söyleyişteki sadeliğe önem verir. Çünkü söylenmek istenilen şey, dilin imkanları dahilinde en mükemmel şekilde söylenmelidir. Ancak şair, bu noktada başka bir görüşe daha sahiptir. Onun tek amacı serbest şiiri vücuda getirmek değildir. O, şiirin halet-i ruhiyesine göre kendine özgü bir şekil alacağı kanaatindedir ki onun serbest şiirden asıl anladığı şey de budur:

“Sonra bazı şiir vardır ki, vezinli kafiyeli gelir, bazısı daha başıboş gelir. Hepsine hoş geldin safa geldin demek en güzeli değil mi? Aslolan şey, kelimeleri yaşatmaktır, sen onlara hayat verdikten sonra gerisine karışma. Hatta ufak tefek kusurlarını da hoş görmek bazen şiirin çok lehinde oluyor: Çünkü şiir; daima, en ummadığımız yerdedir. Zaten yeni vezinler kullanmamdan, taktii kaldırmamdan filan böyle bir tekâmül takip edeceğim gayet tabiiydi. Yani ben filan veya filan şaire benzemek için, ona karşı cephe almak için filan değil, kendi teşekkürümün normal ihtiyaçlarını tatmin ederek ve bu ihtiyaçların yavaş fakat emin tekâmülünü takip ederek adım atıyorum.” (2018: 85).

Cahit Sıtkı, şiirde tabiiğin ve sadeliğin anahtarının serbestlikte olduğuna inanır. Onun serbestlikten anladığı yalnızca hecenin, aruzun bir kenara bırakılması değildir. Nitekim Tarancı, şiirlerinin büyük bir çoğunluğunu hece vezni ile yazmıştır. Ancak şair, her daim şiirin lehinde kararlar verir ki bu yüzden de ne vezni ne de kafiyeyi tam olarak şiirin dışına itmez. Çoğu zaman onların ahenginden yararlanmayı tercih eder. Ama onların ahenginden yararlanırken muhafazakâr bir tavır da takınmaz. Pek çok zaman heceyi değişik biçimlerde kullanır ve dolurma kafiyeden kaçınır. Çünkü ona göre serbest şiir, içinde taşıdığı anlamı en güzel şekilde aktarabilen şiirdir:

“Hece vezninde bir güzellik unsuru olarak kullanılmadıkları zaman insanın canını sıkan kafiye ve vezin esaretinden kurtulup serbest veznin enginlerinde kulaç vurmaya başladığında sevindimdi; dedim artık Ziya daha serbest ve tabii konuşacak, hece veznindeyken Yedi Meşale'nin o suni ve yapmacık edasını bırakacak, her mısrası ille 7+7'ye sokmak gibi lüzumsuz bir gayretkeşlik göstermeyecek ve nihayet ümit ettiklerimden yarısı tahakkuk etti. Daha serbest ve tabii bir edaya kavuştun, 7+7 taassubundan kurtuldun; fakat her şiirin bünyesine göre bir form aramak, söylenen şeyden ziyade söyleniş şeklinin, edasının, bir kelimeyle ifadenin mühim olduğunu tamamıyla idrak hususunda bence matlup aydınlığa henüz çıkmış değil-sindir. Zaten serbest nazmın güçlüğü burada. Aruzu veya heceyi tecrübe etmemiş müptedilerin hemen bu vezinde yazmaya kalkışırken düştükleri gülünç vaziyet bundan ileri geliyor.” (2018: 163).

Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi Tarancı, şu veya bu vezne tam anlamıyla karşı değildir. O, şiirin ihtiyacı olan form neyse şiirin o form ile yazılması gerektiğini düşünür. Şair, aruzun ve hecenin sahip olduğu kelimeler arasındaki ahenk ilişkisine uyulması gerektiğini savunur. Peki hem bu ahenk ilişkisinden yararlanmak hem de şiiri serbestleştirmek nasıl mümkün olacaktır? Bu noktada şair, vezin ve kafiye meselesinin esnetilmesi kanaatinde dir:

“Nâzım’ın tecrübeleri pek tatminkâr olmamakla beraber, serbest vezinden beklediğim, aruzun ve hecenin kelimeler arasındaki ahenk münasebetlerine riayet edilmek şartıyla, daha geniş, kafiye vesaire kaidelerinden azade, daha canlı, daha hayati, beşerî bir ses zirvesine çıkmak imkânlarıdır. Valery’nin bahsettiği o gülüşler, o bakışlar, o hançerede kalan çığlıklar, ilh. hakikaten ancak böyle bir veznin havasında varılabilecek nağmelerdir.” (2018: 163).

Tarancı, şiire dair olan kuralları yıkmaya ve onu serbestleştirmeye çalışırken temkinli de davranır. Çünkü önemli olan bütün olarak güzel addedilebilecek bir şiir vücuda getirmektir. Bu yüzden ki Tarancı’nın serbest şiir anlayışı pek çok şaire nazaran farklılık gösterir. O, tam anlamıyla bir serbestliğin peşinde değildir. Çünkü Tarancı’ya göre form sezgiseldir ve bu noktada şair, formu şu şekilde tanımlar:

“Şiirde formdan ne anladığımı da sırası gelmişken söyleyeyim. Söylemek istediğim şeyin -his, hayal, fikir, intiba... ilh.- nasıl söylemek istediğimi sezerek, keşfederek, o şekilde söylemeye form diyorum. Tabii bunun için de ifade vasıtamız olan kelimelere gözümüz, kulağımız, elimiz ayağımızmışlar gibi muamele etmek, onları uzviyetimizin parçaları olarak kabul etmek lazımdır. Kelimelerle bu kadar içli dışlı olduktan sonra, hangi hissin müphem söylenmesi, hangi fikrin kuvvetle ifade edilmesi, hangi hayalin kırık dökük anlatılması gerektiğini sezme ve ona özlediği formu bahşetmek, biraz dikkate, biraz çalışmaya mütevakıftır. Şiirde, hiçbir vezinle, hiçbir peşin hükümlerle eli kolu bağlı olmamak icap eder derken bu fikirle hareket etmekteyim. Yani şiir, şairin kaprisinin, itiyadının filan esiri olmayıp kendi hayatını yaşama, istediği formu şaire empoze etmelidir ve şair, şiirinin bu hasretini sezip ona o formu verebilmelidir demek istiyorum.” (2018: 143).

Tarancı’ya göre bir şiirin formu, okuruna aktarmak istediği duygu ve düşünceye göre kendiliğinden belirlenir. Bu yüzden de şiirin belli bir vezne yahut şekle ihtiyacı yoktur. Çünkü şiir, kendi veznini ve şeklini kendiliğinden bulur ki Cahit Sıtkı’nın sürekli Ziya Osman Saba’yı sone yazması konusunda eleştirmesi bundandır. Bu yüzden de *Table rase*’nin² zaruri olduğunu düşünür. (2018: 77). Bu noktada şair, bir şiirinin tıpkı bu şekilde meydana geldiğini bir mektubunda şu şekilde dile getirir:

“Galiba ağustos ayında’yı, Ankara’da, Yenişehir’de bir pazar günü gölgelik bir kahvede tek başıma oturuyordum. Kahve tenhaydı. Şiir yazmak için daima pusudayım. O gün de içimde bir şeyler olup bittiğini vaguesment hissediyordum. Derken sigaramı yaktım, şöyle bir daldım, ‘Bu gölge yer Pazar günü,’ diye mırıldanmaya başladım, adeta kendiliğimden. Ve arkasından, soyunan bir kadının bir bir görünmeye başlayan uzuvları gibi, öteki mısralar da dudaklarıma geldi. Baktım hep aynı vezinde geliyorlar fakat kafiyesiz. İlle kafiyeli olsun diye ayak diretmedim, şiiri tabii seyrine bıraktım. Son beyit kendiliğinden kafiyeli geldi. Ben farkında olmadan şiir bana formunu ve mimarisini empoze etmişti. Dikkatimi toplayarak bunun niçin böyle olduğunu tahlile çalıştım ve şu neticeye vardım: Bu gölge yer Pazar günü, oturduğum rahat koltuk, kolumda işleyen saat, bütün bunlar realitede birbirlerinden ayrı ve müstakil şeylerdir; bunun için ayrı mısralar halinde geldiler. Fakat aynı vezinde olmaları neden? Peki ya son beyit niçin kafiyeli? Şiir son beyte gelinceye kadar her mısranın bana söylemek istediği, anlatmaya çalıştığı hakikati ancak tahtesşuurumda duyabiliyorum fakat son beyte geldiğim zaman bunu tamamıyla idrak ediyorum, yani bu hakikat şuura çıkıyor ve bunun için son iki mısra kafiyeli olarak aynı sesi çıkarıp şiirin başından beri hazırlanmakla olan müşterek nağme ‘...arada bir’ ‘...dair’ kafiyesiyle doğmuş oluyor. Ve kaari, şiiri bitirdikten sonra, bütün mısralarda tadat edilen eşya, hareket ve intibaları hep aynı şeyi anlatmak, duyurmak istediğine son beyitteki bu ses birliğiyle ağâh oluyor.” (2018: 145).

Şairin de dile getirdiği gibi, şiir kendi kendini yazdırmıştır ve aktarmak istediği duygu ve düşünceyi en iyi biçimde aktarabilmek için kendi formunu da beraberinde getirmiştir. Bu yüzden de şair, şiirini yazarken ille kafiyeli olsun diye direktmemiştir ve böylece şiir kendi formuna kendiliğinden kavuşmuştur. Bunda şairin, bütünlükcü bir şiirden yana olmasının payı oldukça büyüktür. Çünkü Cahit Sıtkı’ya göre bir şiirde parça güzelliği değil bütün güzelliği önemlidir. Bir şiir bütün olarak güzel olmalı ve iletmek istediği duygu ve düşünceyi bu şekilde okuruna aktarmalıdır. Bu da ancak formun sezgisel ve bu sezgisellik doğrultusunda tabii ve serbest olmasıyla mümkün olur ki bu noktada birazdan üzerinde durulacak olan form-içerik meselesi önem kazanır.

Form-içerik ilişkisi

Tarancı için form şiirin en önemli unsurudur ve sezgisel olarak ortaya çıkar. Kant’ın da dediği gibi “bir bilgi nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla bağıntılı olursa olsun, onu onlarla dolaysızca bağıntılayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey sezgidir.” (Kant, 2019, s. 57). Formun sezgisel olarak ortaya çıkmasında ise doğal olarak içerik devreye girer. Bu da Cahit Sıtkı’nın biçim-içerik ilişkisine ne kadar önem verdiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi Tarancı, içerikten tam anlamıyla kopmamıştır. Bilindiği üzere Tarancı’nın şiiri söz konusu olduğunda ölüm en temel izleklerden biridir.³ Ancak Tarancı’da görülen ölüm izleği, ölüme bir övgü, bir arzu biçiminde değildir. O, ölümün şiirini yazar ama yaşama sevincini asla kaybetmez. Bu durum Tarancı’nın yalnızca şekle odaklanmadığını göstermesi bakımından da önemlidir. Bu hususta Sontag’ın görüşlerini anmakta fayda vardır. Çünkü Sontag’a göre herkes biçimle içeriğin ayrıştırılmaz olduğunu savunur. Her önemli yazar güçlü bir bireysellik taşıyan biçiminin yapıtlarının organik bir parçası olduğuna kanaat getirmiştir (Sontag, 2018: 24). Tarancı için de form, şiirin en önemli parçasıdır, ama en nihayetinde bütüne hizmet etmek zorundadır. Bu noktada içerik de önem kazanır ve şekil ve içerik bir bütün haline gelir. Bu da şairin şiir

2 Tabula Rasa: “Düzanlamı ‘boş levha’ ya da ‘üzerine hiçbir şey yazılmamış boş kâğıt’ olan *tabula rasa*, zihinde doğuştan düşünceler bulunmadığını dile getirmek için kullanılan benzetmedir.” (Güçlü, Uzun, Uzun, & Yolsal, 2008:1380).

3 Ramazan Korkmaz da Cahit Sıtkı üzerine yaptığı çalışmasında bunu vurgular: “Cahit Sıtkı’nın ilk dönem şiirlerinde (1930-1936) kendine bu dünyada yer edinemeyen huzursuz bir ruhun; ‘tükeniş’, ‘lambanın sönmesi’ ve ‘karanlıkta kaybolmak’ gibi kesin ve belirsiz bir son şeklinde tasavvur ettiği ölüm, şairin iç dünyasında bütün hayatı boyunca sürecek ve şiirlerinde sürekli dönüşlerle ilhamını kamçılacak -kendiliğinden- bir obsesyon fikri oluşturacaktır.” (Korkmaz, 2014: 234)

anlayışının en önemli noktasını teşkil eder. Bununla birlikte bu durum şairin güzellik anlayışını açıkladığı noktada da ortaya çıkar. Cahit Sıtkı, her daim güzeli aramıştır, fakat güzellik hususunda şairin farklı düşünceleri vardır. Ona göre realitede çirkin olan şeyler sanat dahilinde güzel olarak algılanabilir. Buradan da anlaşılıyor ki şaire göre şiirin kendine ait bir evreni vardır ve bu evren içerisinde güzellik algısı real dünyadan oldukça farklı bir şekilde işlemektedir. Çünkü “güzelin ve sanatın var oluşu, teorik ya da pratik bir amaçla asla birleşmez. Onların amacı bizzat kendileridir.” (Altuğ, 2007: 48). Buradan da hareketle Tarancı için reel dünya bir araçtır ki bu hususta şair, şiirin her yere nüfuz ettiğinden dem vurur. Bunu dile getirmenin en önemli kaynağı ise formdur:

“Attığımız her adımda, bastığımız her taşa nice şiir hazineleri mevcut olduğunu birbirimize kaç defa tekrar etmişizdir! Bütün mesele bu hazinelerin sahiplerini sahtelerinden ayırt edebilecek instict poetique'e sahip olmakta ve o sahici hazinelerin kapısını Ali Baba'nın 'Açıl Susam açıl' anahtarıyla açabilmekte” (2018: 132).

Şair, belli bir forma göre manzum söz söyleyen bir kişiden çok daha fazlasıdır. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi şair, asla belirli bir forma bağlı kalarak şiir söylemez. Şair için her şiirin çoğu zaman kendine özgü bir formu vardır ve bu form içerikle birleşerek ortaya çıkar. Bu da bir noktada bizi Saussure'ün ikinci ilkesi olan gösterenin çizgiselliğine götürür. “Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan yalnız zaman içinde yer alarak gerçekleşir ve zamandan kaynaklanan özellikler taşır”. (Saussure, 1985: 85). Buna gitmemizin sebebi ise dizisel (çağırışimsal) ve dizimsel özelliklerin ortaya çıkmasıdır ki bunlar özellikle şiirde çok daha görünür hale gelirler. Dizimsel özelliklerle bir yapı, bir dizim oluştururlar ve bu yüzden yatay düzlemedirler. “Dizim bir zincir biçiminde gerçekleşir” (Barthes, 2016: 65) söz bu niteliğe sahiptir. Dizisel ilişkiler ise seçme işlemi ifade eder ve dikey düzlemedir. “Bunların bir bölümü, ses benzerliği ile bir bölümü de anlam benzerliğiyle belirlenmiştir.” (Barthes, 2016: 71). Şiir tamamı bu iki özellik dahilinde meydana gelir ve metafor, düzdeğişme gibi edebî sanatlar bu düzlemler aracılığıyla oluşturulur. Bu da beraberinde form-İçerik ilişkisini getirmiş olur. Şair, bu noktada seçme işleminin öznesidir ve bu işlem sonrasın bir şiir sahip olduğu form dahilinde bütün olarak güzel görünebilir.⁴ Kısaca söylemek gerekirse Tarancı'ya göre form-İçerik ilişkisi güzellik bağlamında son derece mühimdir ve birbirinden mutlak suretle ayrı olarak düşünülmemelidir:

“Hasılı, şair, çocuklarına hep aynı renk ve biçimde elbise giydirmek isteyen babadan ziyade, küçük kardeşlerinin hangi renk ve biçimde elbise içinde daha güzel, daha sevimli olabileceklerini, onların hareketlerinden ve sözlerinden anlayarak onlara istedikleri renk ve biçimde elbiseler giydiren bir ağabey, anlayışlı bir ağabey vaziyetinde olmalıdır. (...) Form meselesine bu kadar takılıp kalmam, onun hakiki mahiyetini araştırma yolunda bu kadar çalışmam fizik çirkinliğimin mahsulüdür. İnsan, mahrum olduğu şeyin kıymetini ve manasını daha iyi anlayabiliyor. Formsuz da güzellik olmayacağı, olamayacağı bedihîdir. Güzellik ancak formda apparition yapabilir.” (2018: 143).

Tarancı, bu form-İçerik ilişkisi meselesi üzerinde düşünmeye devam eder. Çünkü onun için şiir, bir tatlı bela, ilk ve son aşk, şehvetli bir kalp çarpıntısıdır. Çünkü şair, şiire ulaştığı vakit hayattan kam alınabileceğini düşünür. (2018: 155). Bununla birlikte bir şiirin vezinsizliği yani serbestliğini icap ettiren şey hayatın ta kendisidir. Çünkü belirli bir forma bağlı kalmak bir şairin söyleyişini ve bu söyleyişle beraber şiirin içeriğini de sarsar: “Vezinsizliği icap ettiren diğer bir sebep de hayatla hayal arasındaki uçurumdur, bu uçurumun şair tarafından duyulması ve duyurmak istenilmesidir.” (2018: 181). Burada Cahit Sıtkı açıkça şiirin kendine özgü bir evreni olduğunu da kabul etmiş olur. Nitekim Leech'e göre “şiir, verili durumun -şiirin dışındaki dünya- koşullarından neredeyse hiç etkilenmediği için, bir şiir şiirde ilgi çekici olan şey, bağlamın içerdikleriyle şiir içinde inşa edilen durum ya da durumlar dizisidir.” (Leech, 1991: 189). Tarancı'ya göre şiirin dünyasını duymak ve duyurmak için ise form ve içeriğin bir bütün olması gerekir: “Bayram yerine gönderdiğimiz çocuğun elbisesine gösterdiğimiz itinayı, neşrettiğimiz şiirin formunda da gösterdiğimiz, gösterebildiğimiz gün mesele yüzde doksan halledilmiş olur.” (2018: 165). Bu noktada Tarancı'nın formu içeriğin bir nebze de olsa önüne geçirdiği düşünülebilir ki kullandığı benzetme Batı dünyasının çok da yabancı olmadığı bir benzetmedir. Bilindiği üzere bir yazarın söylemesi gereken şey ile okuyucuya nasıl sunulduğu arasındaki ayrım, en eski ve en kalıcı üslup kavramlarından birinin temelini oluşturur. Batılılar bunu şu şekilde ifade ederler: ‘Düşünce elbisesi’ olarak biçim (Leech ve Short, 2007: 13) Ancak bu analogiye rağmen Cahit Sıtkı çoğunlukla formu ve içeriği bir bütün içerisinde düşünme gayretindedir. Çünkü Tarancı'ya göre şiirde form, bütün güzelliğini sağlamak için kullanılacak bir tür harç gibidir: “Form meselesine bu kadar takılıp kalmam, onun hakiki mahiyetini araştırma yolunda bu kadar çalışmam fizik çirkinliğimin mahsulüdür. İnsan, mahrum olduğu şeyin kıymetini ve manasını daha iyi anlayabiliyor. Formsuz da güzellik olmayacağı, olamayacağı bedihîdir. Güzellik, ancak formda apparition yapabilir.” (2018: 144).

Kula'nın da Todorov'dan alıntılayıp açıkladığı gibi dil şair ya da yazarın kullandığı malzeme/materyaldir. Çünkü edebiyat, “hem soyut biçimini (formunu) hem de algılanabilir biçimini (gestalt'ını) dile borçludur.” Yine Todorov'a göre, dil edebiyatın “hem çıkış noktası hem de erek noktasıdır.” (Kula, 2012: 65). Bu bilgilerden de hareketle Cahit Sıtkı'ya göre bir şiir, ifade edeceği duygu ve düşüncüyü bir formla birleşerek bütün halinde, belli meziyetlere sahip okura aktarabilir ve ancak böyle bir şiir güzel addedilebilir. İşte buna dayanarak şair içerik konusunda hiçbir hiyerarşinin peşinde olmadığını belirtir:

“Halbuki ben mevzular ve temler arasında hiçbir hiyerarşiye taraftar değilim. Değilim çünkü sanat eserinde güzelliğin bahsedilen şeyden ziyade ondan nasıl bahsedildiği keyfiyetiyle alakalı olduğuna inanmışımdır. Bence ölüm, aşk, Allah, vatan, dostluk, evlilik, sefahat, sefalet, ilh. mevzular arasında hiçbir fark yoktur. Hepsi de insanın duyduğu, yaşadığı, felaket veya saadetlerinin müsebbibi olan şeylerdir. Zaten bunun içindir ki, 'Mevzularınızı nasıl seçersiniz?' gibi bir suale cevap vermek lüzumunu hiçbir zaman duymadım.” (2018: 169).

Çünkü şaire göre şiirde seçilen mevzuların bir önemi yoktur. Ona göre bir şiirin ne anlattığından ziyade neyi nasıl anlattığı önemlidir. Bu noktada yine Cahit Sıtkı formu, içeriğin bir adım önünde görür. Fakat yine de asla dışlamaz, çünkü ona göre ancak böyle bir şiir, içerik ve formun birlikteliğini en güzel biçimde ortaya koyar. Bu da Cahit Sıtkı'nın içerik ve form ilişkisinden ne anladığını göstermesi bakımından son derece kıymetlidir. Çünkü bir şiir okunduğu zaman -bu şiir neye dair olursa olsun- okuruna haz vermekle yükümlüdür. Bu noktada

4 Tarancı, aynı meseleyi başka mektuplarında da vurgulamaya devam eder. Bu bağlamda Fazıl Hüsnü ve Bedri Rahmi'yi eleştirir. Ona göre bu iki şairde kelimelerden çok duydukları ve düşündükleri şeyin güzelliğine önem vermektedirler. Şaire göre bu durum form-İçerik ilişkisi ortadan kaldırdığı gibi güzelliği ortadan kaldırır. (2018: 149).

Tarancı'nın estetiği de ortaya çıkmış olur. Nitekim estetiğin kurucusu olarak gösterilen Kant da güzelliği tanımlarken estetik hazın önemini vurgulamıştı. Kant'a göre güzeldeki haz, salt derin düşünmenin hazzıdır ve bu haz bir nesnenin sezgi yetisi olarak imgelem yetisi yoluyla sıradan ayırmışına eşlik eder. (Kant, 2016: 108) Tarancı da tıpkı Kant gibi sanatın (şiirin) haz vermesi gerektiği üzerinde durur ve bu haz hususunda form-içerik ilişkisinin önemini vurgular: "Ben şahsen, 'Ölümden Sonra' şiirimi büyük bir haz içinde yazmışımdır. Vakia ölümden, hem ölümün sonrasında, ademden bahsediyorum fakat tatminkâr bir şekilde, pürüzsüz olarak bahsettiğime sahip olduğum için yazarken haz duymuşumdur." (2018: 206). İşte Cahit Sıtkı'nın şiirinin asli temlerinden biri olan ölüm teminden, şair tarafından istenildiği gibi bahsedilmiş ve böylece Ölümden Sonra şiiri hem şair hem de okurda estetik haz uyandırabilmiştir.

Ses ve Kelime Hassasiyeti

Şiir söz konusu olduğunda doğal olarak ahenk de son derece önemli bir unsur olarak şiirde yer alır. Ancak şiirde ahenk yalnızca vezinle yahut şekille sağlanmaz. Bu noktada kelime işçiliğinin üzerinde durmak gerekir⁵. Çünkü kelime işçiliği ve mısra düzenin kurulması şiirde ahengin sağlanmasında büyük rol oynar. Joubert'in de belirttiği gibi "Şiir dünyanın yazısızdır. Her şeyle birlikte oluşur şiir, neredeyse her şey harflerden ibarettir." (Joubert, 1993: 90). Aslında bu mesele yüzyıllar önce Platon'un *Kratylos*'unda ele alınmıştır. *Kratylos* içerisinde yer alan diyaloglarda Sokrates, sesleri sesli ve sessiz olarak ayırır ve onları tahlil etmeye başlar:

"Öyleyse bizim de önce seslileri ayırmamız; sonra geri kalanlar içinde, sesi ve gürültüsü olmayan (sessizler) elemanları türlerine göre tasnif etmemiz; sesli olmamakla birlikte sessiz de sayılmayan elemanlara geçmemiz ve sesliler içinde de farklı türleri ayırmamız gerekmez mi?" (Platon: 97).

Bu noktadan sonra Sokrates ve Hermogenes arasındaki diyalog seslerin tahlil edilmesiyle devam eder. Buradaki anlatıma göre seslerin doğal bir simgeselliği vardır ve bu sayede sözcükler belirttikleri şeyleri taklit edebilmektedir. Platon'dan yüzyıllar sonra Jakobson da bu mesele üzerinde durur ve dilde seslerin duyumsal niteliklerinden dolayı belirli anlamları iletebileceklerini belirtir. Ses üzerine bu kadar düşünülmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü "her edebi sanat eseri, her şeyden önce, bir anlama sahip olan sesler dizisidir" (Wellek-Varren, 1993: 133). Bu bağlamda şunu da unutmamak gerekir ki "şiir dili yalnızca bir imgeler dili olmadığı gibi dizinin sesleri de yalnızca bir uyumun öğeleri değildir, yalnızca anlama eşlik etmezler, kendi başlarına da özerk bir anlamları vardır" (Eyhenbaum, 2016: 49). Özellikle şiirde yer alan seslerin simgeselliği şiirin bütününe hizmet eder. Pek çok şaire ya da araştırmacıya göre bu seslerin tekrar edilmesi tesadüf değildir. Seslerin tekrar edilmesi bilinçli bir tercihtir ve şair bu tekrarlar vasıtasıyla aktarmak istediği duyguyu ve düşünceyi pekiştirir. Sesi şiirin "*pantheon*"u olarak gören Cahit Sıtkı da bunun farkına varmış ve kendi şiir estetiğini oluştururken "ses" kavramının üzerine eğilmiştir. Ona göre bir şair, fikirlerden ziyade sesler üzerinde çalışır (2018: 115). Çünkü bir şiir, hikâye veya roman gibi yazılmaz. "Şiir nağme halinde gelir" (2018: 169). Bu sebeptendir ki bir şair, hazinelerin sahtesini bulmak ve bir hazine meydana getirmek için sesin imkânlarından yararlanmalıdır. Çünkü ona göre şiirin teşekkül etmesinde ses ve anlam arasında kuvvetli bir bağ kurulur:

"Bilmem benim niyetim, Türkçedeki bütün ses imkânlarını yoklamaktır, hiç akla gelmeyecek şeylerin şiire girebileceğini ve girdiğini müstakbel yazılarımda görürsen, bendeki bu 'olanla kanaat edememek' haletine aşına olduğun için herhalde şaşmazsın" (2018: 132).

Şairin şiiri değiştirmeye çalıştığı ortadadır. Çünkü şair, Türkçenin bütün ses imkânları yoklamaya ve şiire girmeyen şeyleri şiire dahil etmeye çalışır. Bu da beraberinde şiir dilini gündelik dilden ayırır. "Şiir dili işlenmiş bir söylemdir". (Eyhenbaum, 2016: 89). Bu noktada ses imkânlarını yoklama meselesi gelir ve çağdaş şiir yine kelimeye dayanır. Ona göre şiir dil ve kelime işidir. Duygular, fikirler, buluşlar sonra gelir. Saba'yı da bu noktada sıklıkla uyarır ve Saba'nın tıpkı Vasfi Mahir gibi sesi ihmal ederek motiflere takıldığını söyler:

"Sen de Vasfi Mahir gibi, sesi -ki esastır- ihmal ederek motiflere takılmaktasın. Halbuki böyle değil. Senin fikrini hareket noktası olarak alırsak, bütün divan şairlerinin ilk divan şairini taklit ettikleri, Verlaine'in, Rimbaud'nun, Baudlaire'i taklit ettiğini, bütün halk şiirlerinin kopya olduğu neticesine varırız. O zaman böyle bir neticeyi sen de kabul etmezsin. Şevket'in ilk şiirlerinde Necip'in tesiri olduğunu, Faruk Nafiz'in Suda Halkalar'da Yahya Kemal'in sesini taklit ettiğini, İlhami Bekir gibi şairlerin Nâzım'ın sesine vâris çıktıklarını söylersen amenna, seninle beraberim; zira burada ses mevzubahistir, eda mevzubahistir." (2018: 137).

Sesin şiirde esas olduğunu düşünen Cahit Sıtkı Tarancı için ses o kadar önemlidir ki şair, diğer şairlerin şiirini de ses üzerinden eleştirir ve birinci sınıf şairlerin sese önem verdiği üzerinde durur. Çünkü kendine özgü şiirsel bilince sahip olan bir şairin, şiirler yazarken kendi sesini de oluşturması gerekir:

"Birbirimizin şiirlerine olduğu gibi, diğer şiirlere de hep nağme zaviyesinden bakmayı, şiire ona göre not vermeyi itiyat ettik mi belki sen de ben de birçokları da kaybeder ama şiir, yazmak istediğimiz ve muhakkak yazacağımız şiir kazanır. Onun nağmeliği garanti edilmiş olur. İşte Fuzuli, Nedim, Naili... İşte Ziya Paşa, Âkif, Fikret, ilh. Birinci grup şairleri nağme peşindedirler, ikinci grup şairleriye ya hikmet yumurtlarlar ya dini müdafaa ederler yahut istibdada isyan ederler." (2018: 175).

Şaire göre ancak sese ve sese bağlı olarak kelime işçiliğine gereken özen ve önemi gösteren bir şair birinci sınıf şair olabilir. Birinci sınıf şair olmanın anahtarı, Tarancı tarafından esas olarak addedilen sestedir. Aksi hâlde bir şair, kendisinden öncekileri tekrar eder ve ikinci sınıf bir şair olarak addedilir. Bir şair, şiirlerinde kendi sesini bulabilmeli ve şiirini bunun üzerine kurmalıdır. Çünkü okura ya da alıcıya aktarılacak istenen mesaj ya da bildiri ancak bu şekilde iletilebilir:

"Her vakit tekrar ettiğim gibi, şiirde kaariye duyurmak istediğimiz şeyleri ses halinde duyurmakla mükellefiz. Şairin mesuliyeti ve şerefi sesle başlar, sesle biter. Yoksa kelimenin tek başına manasından beklenen güzellik, nesir hudutları içine girer. Var mı yok mu ses! Şiir madeni, güzellik hazinesi, şairin Pantheonu 'ses'tir." (2018: 184).

5 Nitekim Tarancı kelimeye ne kadar önem verdiğini kendi serbest şiirini anlatırken dile getirmişti: "Tabii bunun için de ifade vasıtamız olan kelimelere gözümüz, kulağımız, elimiz ayağımızmışlar gibi muamele etmek, onları uzviyetimizin parçaları olarak kabul etmek lazımdır. Kelimelerle bu kadar içli dışlı olduktan sonra, hangi hissini müphem söylemesi, hangi fikrin kuvvetle ifade edilmesi, hangi hayalin kırk dökük anlatılması gerektiğini sezme ve ona özlediği formu bahsetmek, biraz dikkate, biraz çalışmaya mütevakıftır." (2018, s. 143).

Şairin ses ve kelime üzerinde en çok düşündüğü ve üzerinde en çok durduğu nokta Ziya Osman Saba'nın şiirini yorumuna tabi tuttuğu noktadır. Tarancı, Saba'nın *Ne Kadar İstiyorum* başlığıyla yayımlanmış şiirini ve özellikle "Eski bir evde olmak, orda, Eyüpsultan'da" mısraına hayran kalır. Çünkü şaire göre bu mısra hem ahenk hem de içerik bakımından mükemmeldir. Bunun böyle olmasında ise en önemli rolü ses ve seçilmiş olan kelimeler oynar:

"Ancak bu ses sayesinde ki, şairin, hakikaten eski bir evde değil de fakat içinde doğduğu evde olmak istediğini anlıyoruz. Annesi Eyüp mezarlığında yattığı için 'Eyüpsultan'da' diyor. Fakat hakikatte Eyüpsultan burada, maziye temsil eden bir mahal olduğu için mısradaki ehemmiyet kazanmaktadır. Bütün bunlar, yukarıda da söylediğim gibi, mısradaki şiir seyyalesinden anlaşılıyor. Bu şiir seyyalesiyse mısranın inşasındaki şair ustalığıyla elde edilmiştir. Gene kelimelerde saklı bulunan şiir meziyetlerine gelmiş oluyoruz. 'Eski' sıfatı burada çok yerinde kullanılmıştır. O kadar yerinde ki, gözümüzün önüne getirdiği ev harap bir evden ziyade eski zaman mimarisi tarzında inşa edilmiş, içi şark usulü döşenmiş bir evdir. Senin böyle bir evde doğduğun böylelik meydana çıkmakta. 'Orda' kelimesi, bugünle çocukluğun arasındaki mesafeyi ses halinde vermeye muvaffak olmuştur. Hele Eyüp demeyip Eyüpsultan demekle, çocukluğunun Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarına rastladığını kaariye ne güzel sezdiriyorsun! Dedim ya, bu mısradaki ses hazinesinin anahtarı şairin elindedir." (2018: 170).

Tarancı, ses ve kelime hassasiyetini ve şiirde bunun ne kadar önemli olduğunu açık yüreklilikle vurgular. Bununla birlikte şiirde sesle beraber yine anlaşılma meselesi önem kazanır. Form-içerik başlığında üzerinde durulduğu gibi bir edebi metin en nihayetinde okura ulaşacak ve okur nezdinde kendisine bir yer edinecektir. Pekiyi bir şiir, okur nezdinde kendisine nasıl yer edinecektir? Bu noktada şair, içerikle beraber sesin ne kadar önemli olduğu bir kez daha vurgular. Çünkü şaire göre şiir, şairin bir an olsun aklından geçirdiği hayallerin nağmesidir:

"Hakikaten Robenson efsanesi, ancak cemiyet içinde bunaldığımız zamanlar cazip olabilecek cinsten; yoksa tatbiki pek mümkün olmasa gerek. Benim 'Robenson' şiirim, keza bir bunalmanın mahsulüdür. Zaten şiir, bir an için olsun, aklımızdan geçirdiğimiz hayallerin nağmesi değil midir?" (2018: 214).

Bu noktada şair, bir şairin aklından geçen hayalleri nağmeye dönüştürmesi hususunda ne yapması gerektiğinin üzerinde durur. Bunun için bir şair hayata muhtelif pencerelerden bakabilmelidir. Çünkü böyle bir şair okura tazeliği/yeniliği sunabilir. Ancak bunun için de kelime ve ses arasındaki ilişkinin kusursuz bir şekilde meydana getirilmesi gerekmektedir. Çünkü Cahit Sıtkı'ya göre hisler ve hayaller ancak bu şekilde okura aktarılabilir:

"Zira sesin teşekkülünde kelimelerin yalnız heceleri, telaffuzları değil, ifade ettikleri hisler, fikirler, hayaller de ve dolayısıyla tedai kabiliyetleri de rol oynamaktadır. Şiirde mealı sestem ayrı düşünmek rakıda üzümü lezzetinden ayrı düşünmeye benzer. Sökmek. Zaten mevzu mu, tem mi, meal mi, bütün bunlar ses içerisinde -suda hidrojen ve oksijen gibi- vazifelerini yapmış, işlerini bitirmiş bulunuyorlar. Su içerken hidrojenden bahsetmek ne kadar tuhafsa, şiir okurken de mevzudan, temden vesairenden bahsetmek o derece gariptir." (2018: 178-179).

Şair her ne kadar formun şiirin en önemli unsuru olarak vurgulamış olsa da anlamı sestem asla ayrı düşünmemiştir. Bu noktada Tarancı'nın dilin taklit gücünü vurguladığı da söylenebilir. Pek çok araştırmacıya göre de sesler, anlamı tasvir eder ve vurgular. (Leech, 1991: 102) Tarancı'ya göre tıpkı rakı ve üzümün birlikteliği gibi anlam ve ses de bir bütündür. Bununla birlikte şair, sesin şiirde önemini vurgulamak uğruna daha da ileri gider. Tarancı için ses o kadar önemlidir ki şiirin yalnızca sestem oluştuğunu ve en önemli unsurunun ses olduğunu düşünür:

"Şairin mesuliyeti ve şerefi sesle başlar, sesle biter. Yoksa kelimenin tek başına manasından beklenen güzellik, nesir hudutları içine girer. Var mı yok mu ses! Şiir madeni, güzellik hazinesi, şairin Pantheon'u 'ses'tir." (2018: 184).

Çünkü şaire göre şiir yalnızca nağmedir. Bu noktada Tarancı'nın bilhassa Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'dan etkilendiğini de belirtmek gerekir. Tarancı, bir şairden kendisine nağmeler dinletmesini bekler (2018: 173). Şiiri bir nağme olarak gören Tarancı'ya göre nağmeyi ifade etmek için şiirde tercih edilecek kelimeler son derece önemlidir. Bu noktada Tarancı'nın kelime hassasiyeti bir kez daha ortaya çıkar. O, her zaman olduğu gibi ifade edilmek istenilen şeyin az sayıda kelime kullanılarak ifade edilmesine inananlardandır ve Saba'yı bu hususta da uyarır: "Bir de Ziyacığım, az kelimeyle söylenmesi mümkün bir hayali, bir duyusu, bir hasreti fazla kelimeyle söylemeye lüzum yoktur" (2018: 159). Çünkü fazla kelime mısraının edasını çirkinleştirecek ve bütün güzelliğini bozarak ses birliğini ihlal edecektir:

"Mısradaki fazla kelime aynı neticeyi doğurur, mısranın edasını çirkinleştirir, bozar, mısrayı mısralıktan çıkarır. Her kelime, hissesine düşen sesi, mana, tedai ve daha bir sürü vazifeleri ifa edemedi mi lüzumsuzdur; o mısradaki yeri yoktur" (2018: 164-165).

Şairin, şiirde sesi anlamın bir parçası olarak gördüğü açıktır.⁶ Çünkü her kelime kendi hissesine düşen sesi ve manayı ifade etmelidir ki ancak böyle bir şiir bütün olarak güzel addedilebilir. Şiirde sade söyleyişin, form-içerik ilişkisinin peşinde olan Cahit Sıtkı, kelimeler arasındaki ilişkiyi arttırmak ve şiirin sesini kuvvetlendirmek için şiirde güzel sanatlardan yararlanılması gerektiğini düşünür. Çünkü bir şiirde ses birliği esastır ve güzel sanatlardan yararlanmak bu ses birliğinin meydana getirilmesinde önemlidir:

"Dahası var, gene bu bahiste, kelimeler arasındaki münasebetleri çoğaltmak, yalnız ahenk münasebetleriyle iktifa etmemek, mısralarda resim, mimari, heylektıraşlık gibi güzel sanatların meziyetlerinden de istifade etmek ve her şeyden evvel küll mükemmeliyetini elde etmek lazımdır." (2018: 164).

6 Ancak bu görüşe karşı çıkan araştırmacılar da vardır. Nitekim Doğan Aksan bu hususta şunları söyler: "Biz genel olarak şairin zihninde oluşan imge, duygu ve düşünceleri, birdenbire geliveren esini dileye döküşü sırasında, başlangıca, seslerin niteliklerini dikkatle göz önünde tutabileceği, konuya uyan sesleri seçebileceği kanısında değiliz. Onun sesler üzerinde durması, olsa olsa ressamın ya da yontucunun, hatta bestecinin yapıta son biçimini vermeden önceki ufak düzeltme ve değiştirmeleri gibi, sonradan gerçekleşir." (Aksan, 2016: 207).

Cahit Sıtkı Tarancı için her kelime bir ses ve bir anlam ifade etmelidir ve bunu yaparken şiir bütün olarak bir nağmeye dönüşmelidir. Çünkü şiir akıllardan geçirilen hayallerin nağmesidir. Şairin kelime üzerinde bu kadar düşünmesi, modern bir söyleyiş aradığını gözler önüne serer. Nitekim İkinci Yeni Şiiri'nin önemli isimlerinden biri olan Cemal Süreya, 1956 yılında yayımlanan *Folklor Şiire Düşman* adlı yazısında "Çağdaş şiir geldi kelimeye dayandı." demişti (Seber, 1992: 23). Öyle görülüyor ki Cahit Sıtkı Tarancı, çağdaş şiirin kelimeye dayandığını 1942 yılında tespit etmiştir. Bu durum Tarancı'nın modern bir söyleyişin peşinde olduğunu ve bu bağlamda forma ve formu meydana getirmek için kelime işçiliğine ve ses birliğine son derece önem verdiğini gösterir.

Sonuç

Mektup, çoğu zaman bir iletişim aracı olarak kullanırken edebiyat bağlamında, özellikle sahip olduğu içerik sayesinde yazınsal bir metne dönüşür. Özellikle yazarların ve şairlerin mektupları bu noktada oldukça önemlidir. Çünkü bu mektuplar yalnızca yazar ve şairlerin kişisel hayatlarına odaklanmaz. Hatta çoğu zaman bu mektuplar büyük oranda yazarların ve şairlerin sanat hayatlarına ve edebiyat hakkındaki görüşlerine odaklanır. Nitekim Cahit Sıtkı Tarancı'nın Ziya Osman Saba'ya yazmış olduğu mektuplar, her şeyden önce iki dost ve sonra iki şair olan bu isimlerden Cahit Sıtkı'nın şiir anlayışını ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Çünkü Cahit Sıtkı, bu mektuplarda hayatında önemli bir yere sahip olan ve işi olarak gördüğü şiir üzerinde durmuş ve şiir hakkındaki görüşlerini bu mektuplarda dile getirmiştir. Bu hususta *Ziya'ya Mektuplar* adeta Cahit Sıtkı'nın manifestosu niteliğindedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde *Ziya'ya Mektuplar*, mektuptan ziyade poetik bir metin olarak düşünülebilir.

1940-1950 yılları arasında Türk şiirinin kıymetli kalemlerinden birine dönüşen, bugün de Türk şiirinde önemli bir yere sahip olan Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya Osman Saba'ya yazmış olduğu poetika mahiyetindeki mektuplarında da şiir hakkındaki düşüncelerini bütün çıplaklığıyla açıklamış ve kendi sanat anlayışına göre şiirin nasıl olması gerektiğini savunmuştur. Bu mektuplarda Tarancı, şiir ve şair, şiirde konu, şiirde güzellik, şiirde tabiiyet ve samimiyet, şiir okurunun sahip olması gereken meziyetler gibi pek çok husus üzerinde durmuştur. Ancak şairin odaklandığı en büyük mesele form meselesidir. Şair bu form meselesini ele alırken çoğunlukla şu üç mesele üzerinde durur: Serbest şiir, form-içerik meselesi ve ses ve kelime hassasiyeti.

Cahit Sıtkı Tarancı, çoğu zaman serbest şiirden yana olmuş ve mektuplarında serbest şiiri açıklamaya çalışmıştır. Bu onun dil ve şiir görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Şaire göre serbest şiir, aruz vezninin, hece vezninin veyahut kafiyenin bir kenara bırakılmasından ibaret değildir. Nitekim Tarancı'nın şiirlerinin büyük bir çoğunluğu hece vezni ile yazılmıştır. Çünkü şaire göre serbest şiir, içinde taşıdığı anlamı en güzel şekilde okura aktarabilen şiirdir. Bir şiir taşıdığı anlamı en güzel biçimde nasıl aktarabilir? Bu noktada Cahit Sıtkı, serbest şiirden ne anladığını ortaya koyar. Ona göre serbest şiir, yüklendiği duygu ve düşüncüyü aktarabilmek için vezin ve kafiyeden de yararlanabilir. Ancak vezin ve kafiyede ısrar etmek ve tek tip şiir meydana getirmek doğru değildir. Çünkü Tarancı'ya göre şiirde form sezgiseldir ve bu yüzden de şair, şiirin kendi kendini yazdırdığını düşünür. Bu da Tarancı'nın monist bir anlayışa sahip olduğunu açıkça gösterir. Şairin nihai amacı mükemmele ve güzel şiire ulaşmaktır. Bu uğurda serbest şiir, güzel ve mükemmel olana ulaşmak için bir araçtır ve doğal olarak serbest şiirin zaman zaman vezin ve kafiye barındırmasında herhangi bir sakınca yoktur.

Form-içerik ilişkisi de şairin form bağlamında sıklıkla üzerinde durduğu meselelerden biridir. Şair, bir şiirin ne anlattığının değil nasıl anlattığının önemli olduğunu ısrarla vurgular. Bu da monist olarak nitelendirdiğimiz Tarancı'nın bir nebze de olsa formu, içeriğin önünde tuttuğunu göstermektedir. Çünkü şaire göre, şiirde anlatılan izlekler arasında herhangi bir hiyerarşi söz konusu değildir. Ona göre aşk, ölüm, Allah vb. gibi izlekler yalnızca birer araçtır. Bir şairin asıl amacı duygu ve düşünceleri en iyi biçimde duyurabilmektir. Bu noktada form öncelenmiş olur. Çünkü Tarancı'ya göre form, duygu ve düşünceleri okura duyurabilmek noktasında bir şairin en önemli silahıdır. Bu yüzden de form, şiirde işlenen izleklerden önce gelir. Elbette Tarancı formu yalnızca şiirin biçimi olarak düşünmez. Şiirin kendine özgü dili de Tarancı için formun önemli bir parçasıdır. Ancak unutmamak gerekir ki şiirdeki izlekler, şiirin bütününe hizmet eder ve bu uğurda form ve içerik bir bütün hâline gelir. Bu da Tarancı'nın form ve içerik birlikteliğine verdiği önemi göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Ses ve kelime hassasiyeti ise Tarancı'nın form bağlamında ele aldığı temel meselelerden bir diğeridir. Şair, şiirin bir bütün olarak güzel görünebilmesi ve ses birliğinin ihlal edilmemesi için kelime işçiliğine son derece önem verir. Çünkü Tarancı için her kelime bir ses ve bir anlam ifade etmelidir. Ancak bir şiirin, bunu gerçekleştirilmesi için bütün olarak bir nağmeye dönüşmesi gerekir. Çünkü şiir, her şeyden önce akıllardan geçirilen hayallerin nağmesidir. Şairin kelime üzerinde bu kadar düşünmesi ise modern bir söyleyişin peşinde olduğunun ve bütün güzelliğini önemsediğinin kayda değer bir göstergesidir. Çünkü Tarancı'ya göre form ve forma ait olan bütün unsurlar şiirin bütününe hizmet eder ve ancak böyle bir şiir okuruna estetik haz verebilir ve güzel addedilebilir. Bu da hem Cahit Sıtkı'nın poetikasını açıkça ortaya koyar hem de yazar ve şairler tarafından kaleme alınmış olan mektupların edebiyat camiası için ne kadar önemli olabileceğini gösterir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir –T.T.; Tasarım – T.T.; Denetleme – T.T., C.G.; Kaynaklar – T.T.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi – T.T.; Analiz ve/veya Yorum – T.T.; Literatür Taraması – T.T., C.G.; Yazıyı Yazan – Taner TURAN.; Eleştirel İnceleme – T.T., C.G.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – T.T.; Design – T.T.; Supervision – T.T., C.G.; Resources – T.T.; Materials – T.T.; Data Collection and/or Processing – T.T.; Analysis and/or Interpretation – T.T.; Literature Search – T.T., C.G.; Writing Manuscript – T.T.; Critical Review –T.T., C.G.

Declaration of Interests: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Aristoteles. *Retorik*, çev. M. H. Doğan. 2012, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Platon. *Kratylos*. 2018, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aksan, D. (2016). Şiir Dili Ve Türk Şiir Dili. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Altuğ, T. (2007). *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel.
- Barthes, R. (2016). *Göstergibilimsel Serüven*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boileau, N. (2003). Şiir Sanatı, çev. M. Durak, İstanbul: Multilingual.
- Çakır, Ö. (2005). *Türk Edebiyatında Mektup* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demiray, K. (1974). Tanzimat'tan Günümüze Değın Mektup. *Türk Dili*, 274, 88-96.
- Eroğlu, E. (2006). Cumhuriyet Döneminde Mektup. *Hece*, 114/115/116, 67-72.
- Eyhenbaum, B. (2016). "Biçimsel Yöntem"ın Kuramı. *Yazın Kuramı*, ed. T. Todorov. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 49-90
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., & Yolsal, H. (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Joubert, J.L. (1993). Şiir Nedir?, çev. E. Korkut. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Kahraman, A. (2006). Mektup. *Hece*, 114/115/116, 127-128.
- Kant, I. (2019). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kula, O. (2012). *Kant, Schiller, Heidegger Estetik ve Edebiyat*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Korkmaz, R. (2014). *İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Leech, G. (1991). *A Linguistic Guide to English Poetry*. New York: Longman.
- Leech, G. N., ve Short, M. (2007). *Style in Fiction*. Londra: Longman.
- Mert, N. (2006). Mektup Nerede Biter? Edebiyat Nerede Naşlar. *Hece*, 114/115/116, 129-134.
- Okay, O. (2006). Mektuba, Mektuplaşmaya Ve Kartpostala Dair. *Hece*, 114/115/116, 30-36.
- Sağlık, Ş. (2006). Şiire Düşen 'Mektup İmgesi: Modern Türk Edebiyatında Mektup Şiir İlişkisi. *Hece*, 114/115/116, 230-247.
- Saussure, F. (1985). *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. B. Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Seber, C. S. (1992). *Folklor Şiire Düşman*. İstanbul: Can Yayınları.
- Sontag, Susan. (2018). *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*, haz. Y. Salman- M. G. Sökmen. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tarancı, C. S. (2016). *Evime Ve Nihal'e Mektuplar*. haz. İ. Enginün, İstanbul: Can Yayınları.
- Tarancı, C. S. (2018). *Ziya'ya Mektuplar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Wellek, R., Varren, A. (1993). *Edebiyat Teorisi*, çev. Ö. F. Huyugüzel. İzmir: Akademi Kitabevi.

Structured Abstract

In the context of literature, the letter turns into a literary text, especially thanks to its content. The letters of writers and poets are very important at this point. Because these letters do not only focus on the personal lives of writers and poets. In fact, these letters mostly contain the views of writers and poets on literature. As a matter of fact, the letters Cahit Sıtkı Tarancı wrote to Ziya Osman Saba are extremely important in terms of revealing Cahit Sıtkı's understanding of poetry. Because, in these letters, Cahit Sıtkı focused on poetry, which had an important place in his life and which he saw as his work and expressed his views on poetry in these letters. In this regard, Ziya'ya Mektuplar is almost like Cahit Sıtkı's manifesto. From this point of view, Ziya'ya Mektuplar can be considered as a poetic text rather than a letter.

Cahit Sıtkı Tarancı, one of the most important poets of Turkish poetry between 1940-1950, also explained his thoughts about poetry in his poetic letters to Ziya Osman Saba and defended how poetry should be according to his own understanding of art. In these letters, Tarancı focused on poetry and poet, theme in poetry, beauty in poetry, naturalness in poetry, as well as on the characteristics that poetry readers should have. However, the biggest issue that the poet focuses on is the issue of form. While the poet deals with this form issue, he mostly focuses on three issues: verse libre, form-content issue, and sound and word sensitivity.

Cahit Sıtkı Tarancı was mostly in favor of verse libre and tried to explain verse libre in his letters. This is directly related to his view of language and poetry. According to the poet, verse libre does not consist of setting aside the aruz meter, syllabic meter, or rhyme. At this point, it should not be forgotten that most of Tarancı's poems are written in syllabic meter. Because, according to the poet, verse libre is poetry that conveys its meaning to the reader in the best way possible. How can a poem convey its meaning in the most beautiful style? Cahit Sıtkı gives the answer to this question in verse libre. According to him, verse libre can also benefit from meter and rhyme in order to convey the emotions and thoughts it is loaded with. However, it is not right to insist on meter and rhyme and to create a uniform poem based on this. Because, according to Tarancı, the form in poetry is intuitive and therefore the poet thinks that the poem writes itself. This clearly shows that Tarancı has a monistic understanding. The goal of the poet is to reach perfection and beautiful poetry. For this reason, verse libre is a tool to reach the beautiful and perfect, and naturally, there is no harm in using meter and rhyme in verse libre from time to time.

The relationship between form and content is one of the issues that the poet frequently dwells upon in the context of form. The poet insists that the style of expression is important, not what a poem tells. This shows that Tarancı, whom we describe as a monist, somewhat places the form in front of the content. Because, according to the poet, there is no hierarchy among the themes described in the poem. According to him, themes such as love, death and God are just tools. In this respect, Cahit Sıtkı sees themes as substance. The main purpose of a poet is to convey feelings and thoughts in the best possible way. Thus, form becomes much more important than content in poetry. Because, according to Tarancı, form is the most important weapon of a poet in terms of making the reader hear emotions and thoughts. Besides, Tarancı does not think of form only as a style of poetry. The unique language of the poem is also an important part of the form for Tarancı. However, it should not be forgotten that the themes in the poem serve the whole of the poem, and for this purpose, form and content become a whole. This is extremely important in terms of showing the importance Tarancı gives to the relationship between form and content.

Sound and word sensitivity is another of the main issues that Tarancı deals with in the context of form. The poet gives great importance to the choice of words in the poem so that the poem can look beautiful as a whole and the unity of sound is not violated. Because for Tarancı, every word should contain a sound and a meaning. But for a poem to do this, it must become a melody. Because poetry, first, is the writing and singing of the dreams that appear in the mind of the subject of poetry in the form of a melody. The fact that the poet thinks so much about the word shows that he is after a modern expression. That's why Tarancı defends its beauty as a whole, not a piece. Because according to Tarancı, form and all the elements belonging to the form serve the whole of the poem, and only such a poem can give aesthetic pleasure to its reader and be considered beautiful. This both clearly reveals Cahit Sıtkı's poetics and shows how important the letters written by writers and poets can be for the literary community.



A. Özgür GÜVENÇ 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Faculty of
Letters, Department of Turkish
Language and Literature, Erzurum,
Turkey



Halk Hikâyelerinin İşlevleri

The Functions of Folk Stories

Öz

Kültürün bütün öğelerinde olduğu gibi sözlü geleneğe ait verimler de öylesine ortaya konmuş üretimler değildir. Nasıl ki herhangi bir eşya tarihsel süreçte çeşitli amaçlarla kullanılmışsa sözlü geleneğin verimleri de üretilme sebeplerine bağlı olarak çeşitli işlevlerde kullanılmışlardır ve kullanılmaya devam etmektedirler. Anlatının gücünün farkına varılması, sözün bir iletişim aracı olarak insan tarafından kullanılmaya başlamasıyla aynı zamana denk gelir. Devam eden süreçte sözün kayıt altına alınabilmesi ya da bilginin somut bir şekilde aktarılabilmesi çabası ise yazının icadına vesile olmuştur. Ancak bunun için resim yazısı, hece yazısı, harf yazısı vb. bir hayli aşamadan geçilmiştir. Bu uğraşların arkasında sözün kayıt altına alınarak nesillere aktarımı isteği bulunmaktadır. Sözlü gelenekteki üretimin gelecek nesillere aktarılma istenmesinin nedeni, günlük ve törensel yaşama dair bütün kültürel birikimin sözlü anlatı sistemi içinde yer almasıdır. Burada "sözlü" ifadesi, yalnızca sözle ilgili olanı kapsamamaktadır. Mevzubahis ifade zamanla, farklı kültürel aktarım formlarına işaret eden bir terim hâline dönüşmüştür. Söz gelimi bir yemeğin yapımının öğretiminde anlatımı destekleyen en önemli unsur gözlemdir. Hatta kimi zaman yalnızca gözlemlenmek yemeğin yapımını öğrenmede yeterli olabilir. Öğretim süreçlerinde gözlemleyerek, işterek, koklayarak ve dokunarak algılama anlatımı destekleyen dikkatlerdir. Dolayısıyla sözlü gelenek bütün duyunların işbirliği içinde olduğu bir aktarım sistemidir. İnsanlığın yazının icadına kadar geçen sürede oluşturduğu kültürel birikim, söze, şekle ya da işarete dayalı anlatım şekilleri aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Böylece kültürün nesilden nesle taşınması mümkün olmuş, bilgi alışverişi aksadan devam etmiştir. Günlük hayata dair rutin eylemler, uygulamalar veya törensel yaşamla ilgili ritüellerin tümü bilhassa sözlü gelenek vasıtasıyla nesillere aktarılmıştır. Gelenek içinde şekillenen bu aktarım mekanizması sözlü gelenek adıyla terimleşmiştir. Yazının icadı, her tür bilginin kalıcı bir şekilde kayıt altına alınmasını sağlamış olsa da sözlü gelenek işlevsel bir şekilde kullanılmaya devam etmiştir. Çünkü sözlü gelenek halkın günlük yaşamının bir parçasıdır. Sözlü yolla aktarım, istense de istenmese de yaşamın bir parçası olduğundan varlığını devam ettirmiştir. Diğer taraftan yazı, ancak halkın da kullanabildiği bir iletişim aracına dönüşünce günlük hayatın bir parçası olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Halk Hikâyesi, İşlev, İletişim, Sözlü Gelenek, Geleneksel Anlatı

ABSTRACT

As with all elements of culture, products of the oral tradition are not products that have been put forward without purpose. Just as any item has been used for various purposes in the historical process, the yields of the oral tradition have been used in various functions depending on the reasons for their production and continue to be used. The realization of the power of narrative coincides with the beginning of human use of the word as a means of communication. In the ongoing process, the effort to record the word or transfer the information in a concrete way has been instrumental in the invention of writing. However, many stages were passed until the invention of writing. Behind these efforts is the desire to record the word and transfer it to generations. The reason why the production in the oral tradition is desired to be transferred to the next generations is that all the cultural accumulation of daily and ceremonial life is included in the oral narrative system. Here, the expression "verbal" does not only cover the verbal. Over time, the expression in question has turned into a term pointing to different forms of cultural transmission. For example, the most important element supporting the narration in teaching how to cook a dish is observation. In fact, sometimes just observing can be enough to learn how to cook a dish. Perception by observing, hearing, smelling and touching in teaching processes are dynamics that support narrative. Therefore, oral tradition is a transmission system in which all senses cooperate. The cultural accumulation that humanity has created in the period until the invention of writing has been transferred to the next generations through forms of expression based on words, shapes or signs. Thus, it was possible to transfer the culture from generation to generation, and information exchange continued without interruption. Ordinary actions and practices in daily life and all of the rituals related to ceremonial life have been handed down to generations, especially through oral tradition. This transmission mechanism, shaped in tradition, has been termed as oral tradition. Although the invention of writing enabled the permanent recording of all kinds of information, the oral tradition continued to be used in a functional way. Because the oral tradition is a part of the daily life of the people. In any case, oral transmission has continued its existence because it is a part of life. On the other hand, writing became a part of daily life only when it turned into a communication tool that the public could also use.

Keywords: Folk Story, Function, Communication, Oral Tradition, Traditional Narrative

Geliş Tarihi/Received: 06.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 21.10.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

A. Özgür GÜVENÇ

E-posta: aozgurguvenc@gmail.com;
aoguvenc@atauni.edu.tr

Atıf: Güvenç, A. Ö. (2022). Halk Hikâyelerinin İşlevleri. *Turcology Research*, 73, 57-83.

Cite this article: Güvenç, A. Ö. (2022). The Functions of Folk Stories. *Turcology Research*, 73, 57-83.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Sözlü geleneğin edebiyata dair önemli dinamiklerinden biri de şüphesiz halk hikâyesidir. Türün tanımının yapılmasında ve diğer halk anlatısı türleriyle kesişen ve ayrılan yönlerinin tespit edilmesinde belirleyici rol oynayan yapı ve içerik özelliklerine dair ilk incelemeler, batılı araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Ignác Kúnos, Otto Spies, Hans August Fischer, L. Szamatolski, Walter Ruben, G. Raquette, Enno Littman, Edmond Saussey gibi isimlerle başlayan halk hikâyesi araştırmaları, Türk araştırmacıların dâhil olmasıyla birlikte ivme kazanmıştır. Devam eden süreçte Fuat Köprülü, Pertev Naili Boratav, Mustafa Nihat Özön, Faruk Rıza Güloğul, Wolfram Eberhard, Şükrü Elçin, İlhan Başgöz, Mehmet Kaplan, Muhan Bali, Mehmet Akalın, Fikret Türkmen ve Saim Sakaoğlu halk hikâyesiyle ilgili araştırmaların Türkiye sahasındaki öncü isimleri olmuşlardır.¹ Halk hikâyesiyle ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlar, genellikle türü öne çıkaran içeriğe ve yapıya ait özellikleri, beslendiği kaynakları ve ortaya çıktığı devrin sözlü geleneğinde yüklendiği işlevi işaret eden muhtevaya sahiptir. Türün tanımı, zaman içinde türün ortaya çıktığı kültürü iyi tanıyan yerli araştırmacıların konuyla ilgili çalışmalarına dâhil olmalarıyla sağlıklı bir şekilde yapılabilmektedir. Dolayısıyla ayrıntıya girilmeden konuyla ilgili ilk görüşleri ileri süren yerli araştırmacılara yer verilmesinde fayda vardır. Pertev Naili Boratav, halk hikâyesinin 16. yüzyıldan itibaren destanın yerini alarak kendine özgü kuralları olan bir tür olarak ortaya çıktığına işaret eder (Boratav, 2003: 66). Şükrü Elçin'e göre halk hikâyeleri milletin roman ihtiyacını karşılayan, özel bir üslupla, gerçek ya da hayali birtakım olayların veya maceraların sözle nakil ya da tekrar edildiği eserlerdir (Elçin, 2004: 444). Nihat Sami Banarlı, Anadolu'ya destanlarla gelen halkın, bu yeni vatanın tarihi ve coğrafi hususiyetlerine göre destan türünün motiflerini kullanarak yeni bir anlatı türü olan halk hikâyesini oluşturduğunu belirtir. Bu değişim etkisiyle önceleri "Dede Korkut" ve "Köroğlu" gibi destani özellikler taşıyan kahramanlık anlatıları vücuda gelmiş, devam eden süreçte geliştirilen hikâye geleneği çevresinde halk şairlerinin hayatları, şahsiyetleri ve şiirleri etrafında yeni ve yaygın hikâyeler oluşmuştur (Banarlı, 1998: 728). Aynı şekilde Fikret Türkmen de bu türün 15. yüzyıldan sonra eski destanların toplumdaki sosyal ve kültürel değişimlere ayak uydurup yeni devre uyum sağlamasıyla meydana geldiğini belirtir (Türkmen, 1974: XII). Türün tanımı ve ortaya çıkmasıyla ilgili açıklamaların tamamında benzer görüşler ileri sürüldüğünden bunlardan birkaçına değinmekle yetinilecektir. Ancak bu çalışmada üzerinde durulan "halk hikâyelerinin işlevleri" bahsinin daha iyi ele alınabilmesi için türün belirli özelliklerine de kısaca temas edilmesinde fayda vardır.

Destandan halk hikâyesine pek çok şey miras kalmıştır ancak bu iki türün içerik, yapı, anlatıcı ve dinleyici dinamikleri açısından kesişen ve ayrılan bazı hususiyetleri vardır. Öncelikle destanla halk hikâyesi arasındaki benzerliklere değinilecek olursa, her iki türde de anlatı saz ve ezgi eşliğinde nakledilir. Her iki türde de anlatıcı anlatısını jestler ve taklitlerle pekiştirir. Bu tutum aynı zamanda anlatıcı ile dinleyici arasında olumlu bir bağ oluşturur. Her iki türe ait anlatılar da büyük boyutludurlar. Hikâye anlatıcıları da destan anlatıcıları gibi bir çıraklık döneminden geçerler. Hikâyeler de destanlar gibi belirli mekânlarda erkek ve yetişkin dinleyicilere yönelik anlatılmışlardır. Diğer taraftan bu iki önemli türün birbirlerinden ayrılan yönleri de vardır ki bunlar bilhassa anlatıların içeriğe dayalı boyutlarıyla ilgilidir. Destanlarda başkahraman, toplumun tamamını temsil eder. İçinden çıktığı toplum adına düşmanla savaşan başkahramanın bu mücadeleleri insan veya insan dışı varlıklarla olabilir. Buna karşılık hikâye başkahramanı mücadelesini toplum içi bireylere ya da tabakalara karşı verir. Ayrıca hikâyelerdeki olağanüstü öğeler destanlardaki gibi yoğun değildir ve kurguda yer alan olaylar ve kişiler normal boyutlardadır (Boratav, 2003: 66-67). Dolayısıyla her ne kadar epik destan geleneğinin etkisiyle ortaya çıkmış olsalar da halk hikâyeleri oluştukları dönemim sosyal, siyasal, kültürel ve dinsel şartlarına göre şekillenmişlerdir. Mutlaka bir tarihi vakaya dayanmamaları, nazım-nesir karışık bir yapıya sahip olmakla beraber devam eden süreçte nesir ağırlıklı bir biçim kazanmaları, gerçeğe yakın olayları konu edinmeleri, kahramanlıktan ziyade aşk maceralarına yer vermeleri halk hikâyelerini epik destanlardan ayırmıştır (Çobanoğlu, 2004: 179). Belirtilmesinde fayda vardır ki epik destanla halk hikâyesini muhteva bakımından ayıran özellikler türün baskın gelen biçim ve içeriğe ait nitelikleri dikkate alınarak sıralanmıştır. Tarihi vakaları ele alan ya da olay örgülerinde tarihi vakalardan izler taşıyan halk hikâyeleri de var olmakla birlikte kahramanlık konulu anlatılar da mevcuttur.

Halk hikâyelerinin beslendiği kaynaklarla ilgili belirtilen görüşler birbirleriyle paralellik gösterir. Ancak bu görüşler, âşık tarzı edebiyat geleneği ürünleri göz önünde bulundurularak yapılmış, hikâyecilik geleneğinin önemli unsurlarından biri olan meddahların anlattıkları hikâyeler söz konusu görüşler belirlenirken dikkate alınmamıştır. Fuat Köprülü âşık tarzı hikâyelerinin kaynaklarını "1. Eski Türk geleneğinden geçen mevzular", "2. İslam geleneğinden geçen dinî mevzular", "3. İran ve Hint geleneğinden geçen, ekseriyetle dinî olmayan, İslami renge boyanmış mevzular" şeklinde üç başlık altında toplamıştır (Köprülü, 2004a: 321). Pertev Naili Boratav, "1. Olmuş vakalar", "2. Yaşamış veya yaşadığı rivayet olunan âşıkların tercüme-i hâlleri"ni, "3. Köroğlu menkıbeleri ve bu tipteki diğer menkıbeler"i ve "4. Arap, Hint ya da İran kaynaklı olan klasik manzum hikâyeler, masal ve hikâye kitapları ile sözlü gelenekteki masallar"ı halk hikâyelerinin kaynakları olarak göstermiştir (Boratav, 2002: 20-21). İlhan Başgöz, Türk halk hikâyelerinin konularını "1. Gerçek olaylar", "2. Âşık biyografileri", "3. Efsaneler", "4. Masallar" ve "5. Klasik manzum aşk hikâyeleri"nden aldığını belirtmiştir (Başgöz, 1952: 332). Fikret Türkmen, Türk halk hikâyelerinin şu dört önemli kaynaktan teşekkül ettiğini söylemiştir: "1. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da gerçek olaylardan doğmuş kısa hikâyeler", "2. Yaşayan veya yaşadığı rivayet edilen âşıkların hâl tercümelerinden doğan hikâyeler", "3. Dinî-millî hadiselerle bunlara dayalı kahramanlık olaylarını konu edinen halk hikâyeleri" ve "4. Klasik hikâyeler" (Türkmen, 1998a: 488-489). Ali Berat Alptekin ise halk hikâyelerinin kaynağı olarak şu dört hususa işaret etmiştir: "1. Türk kaynağından gelenler", "2. Arap, Fars ve Hint kaynağından gelenler", "3. Masal-efsane kaynaklı olanlar", "4. Âşıkların hayatından kaynaklananlar" (Alptekin 2015: 54). Konuyla ilgili başka düşüncelere de yer vermek mümkündür. Örneklerden de anlaşılacağı gibi öncü çalışmalar da göstermektedir ki halk hikâyelerinin kaynaklarıyla ilgili öne sürülen fikirlerin hepsi benzer bahisler etrafında kümelenmişlerdir. Bu görüşlerden yararlanılarak kaynakların tasnifiyle ilgili şu şekilde bir öneri getirilebilir:

1. Anlatılar
 - A. Türk geleneğinden gelenler
 - B. İslâm geleneğinden gelenler
 - C. Arap-Fars-Hint geleneğinden gelenler

1 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Duymaz 2014 ve Kaya 2007.

2. Gerçek Olaylar ve Gerçekten Yaşandığına İnanılan Olaylar
 - A. Dinî olaylar
 - B. Millî olaylar
 - C. Bireyler ya da gruplar arasında meydana gelen olaylar
3. Âşık Biyografileri

Konuya meddah hikâyelerinin kaynakları da dâhil edilip yaklaşıldığında yukarıda verilen kaynaklara herhangi bir ekleme yapılamayacağı görülür. Şöyle ki, Özdemir Nutku, meddah hikâyelerinin kaynaklarını dokuz madde altında toplamıştır. Bunlar, “1. Halk arasında yaşanmış önemli olaylar”, “2. Meddahın şahit olduğu, yaşadığı, duyduğu gerçek olaylar”, “3. Tarihî olaylar”, “4. Destan, menkıbe, masal, hikâye gibi halk anlatıları”, “5. Klasik anlatılar”, “6. Romanlar”, “7. Taklitler”, “8. Karagöz oyunları” ve “9. Atasözlerinin hikâyeleri”dir (Nutku, 1997: 81). Görüldüğü üzere birinci, ikinci ve üçüncü başlıklar gerçek olayları içermektedir. Geriye kalan başlıklar ise edebiyata dair konularla ilgilidir. Başka bir ifadeyle anlatı ekseninde değerlendirilebilecek başlıklardır. Bunlardan “taklitler” ve “Karagöz oyunları” her ne kadar geleneksel Türk tiyatrosunun birer şubesi olsalar da oyun metinlerine sahip olmaları sebebiyle halk edebiyatının da inceleme alanına girerler. Zaten meddahın da yaptığı bu oyunların metinlerini alıp işlemektir. Dolayısıyla dikkatlere sunulan halk hikâyelerinin kaynakları tasnifi, yalnızca âşık tarzı merkezinde yer alan hikâyeler bağlamında değil, meddah merkezli hikâyeler bağlamında da ele alınabilir. Aynı şekilde “realist halk hikâyesi” adı altında anılan anlatıların kaynakları da yaşanmış gerçek olaylara dayandırıldığından halk hikâyelerinin kaynaklarıyla ilgili yukarıda dikkatlere sunulan tasnifin realist halk hikâyeleri grubunu da kapsadığı söylenebilir.

Halk hikâyeleriyle ilgili üzerinde kısaca durulması gereken bir başka mevzu ise bu anlatı türünün konularına göre tasnifidir. Türün konularına göre tasnifiyle ilgili birçok öneri bulunmaktadır. Bu bağlamda en güncel tasnif İsmet Çetin’e aittir. Halk hikâyesi çalışmalarının başlangıcından günümüze kadarki seyri içinde araştırmacıların ayrıca üzerinde durdukları bir bahis olan türün konularına göre tasnifiyle ilgili görüşlerine ayrı ayrı yer vermek yerine konuyla ilgili en güncel çalışmaya değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Çetin, Ignacz Kunos’tan günümüze kadar gelen tasnif önerilerinden hareketle yeni bir tasnif oluşturmuştur. Söz konusu tasnif şöyledir:

- “1. Kahramanlık Hikâyeler
 - a. Millî konuları işleyen hikâyeler
 - b. Dinî konuları işleyen hikâyeler
 - c. Boy, sülale ve aileler arası mücadeleleri işleyen hikâyeler
2. Aşk Konulu Hikâyeler
 - a. Platonik aşkı işleyen hikâyeler
 - b. Beşerî aşkı konu edinen hikâyeler
 - c. Küçük aşk hikâyeleri
3. Kişisel Macera, Hatıraların Anlatıldığı Hikâyeler
4. Eğitici Öğretici Hikâyeler
5. Realist Hikâyeler” (Çetin, 2020: 31-32)

15. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasında Türkiye sahasında görülmeye başlayan, âşıklar ve meddahlar tarafından belirli ortamlarda anlatılan, sözlü gelenekteki formları nazım-nesir karışık bir yapıda olan ancak matbu formlarıyla birlikte nesir ağırlıklı bir yapıya bürünen, yerli ve yabancı kültürlerle ait anlatılardan, yaşanmış veya yaşandığı varsayılan olaylardan beslenerek zaman içinde geniş bir repertuar oluşturan, hem şekil hem de içerik bakımından kendine özgü kurallar geliştiren geleneksel anlatı türünün Türkiye sahasındaki adı halk hikâyesidir.

Halk hikâyeleri bir zamanlar belirli ortamlarda bilhassa yetişkin erkeklere, meddah ya da âşık sıfatı taşıyan erkek anlatıcılar tarafından anlatılırdı. Zengin ve yönetici sınıfı kapsayan, üst tabaka olarak tanımlanan belirli kesimlerin saray, konak, köşk gibi kendilerine ait mekânlarda hikâye anlatıcılarını konuk ederek hususi icra ortamları tertip etmeleri söz konusuydu. Hatta bazı yönetici veya zenginlerin bir veya birkaç âşığı himayelerine alıp, maaşa bağladıkları, konutlarında ikamet ettirdikleri ve böylece diledikleri zaman bunlara sanatlarına yönelik işler yaptırarak bilinmektedir. Halkın hikâye dinleme ya da âşık faslı seyretmesi çeşitli vesilelerle bir araya gelmesine bağlıydı. Bu daha çok düğün, eğlence, sohbet ya da oturma gecesi gibi toplu katılımın olduğu zamanlarda köy odaları, yâran odaları, misafir odaları, ahır sekileri ya da vatandaşların evlerinde mümkün olurdu. Hava şartlarının dışarıda oturmaya elverdiği zamanlarda bahçelerde, meydanlarda vb. açık alanlarda da eğlenceler düzenlenirdi. Ancak bu toplantıları hepsine âşıkların eşlik ettiği düşünülemez. Geleneğin canlı bir şekilde devam ettiği şehirlerde âşıklar halk tarafından eğlencelere veya toplantılara davet edilirdi. Yerel âşık ya da âşıklara sahip olan kasaba veya köylerde de aynı durum geçerliydi. Bunlar yeri geldikçe yakın kasaba ve köylere de giderek sanatlarını icra ederlerdi.² Diğer taraftan âşık olmayan yerlerde bir âşığın yolunun o yöreye düşmesi gözlenirdi. Köy, kasaba ya da şehir olsun böyle bir yere âşığın yolunun düştüğü gün, erkeklere ait sosyal hayat bu gelişmeye göre şekillenirdi. İlk örnekleri İstanbul’da olmakla birlikte Türkiye sahasında kahvehanelerin açılmasıyla (16. yüzyıl) halkın âşıklara ulaşması kolaylaştı. Özkul Çobanoğlu, âşık edebiyatı muhitlerinin kahvehaneler etrafında şekillendiğini belirterek (Çobanoğlu, 2007: 33) yerinde bir tespitte bulunmuştur. Aynı şekilde Dilaver Düzgün âşık tarzı şiir geleneğinin Anadolu’da kendini hissettirmeye başladığı 16. yüzyılda kahvehanelerin de açılıp yayılmaya başlamasına dikkat çekerek bu durumun tesadüfi olmadığına işaret eder (Düzgün, 2005: 52). Kahvehaneleri birer icra ortamı olarak mekân edinen âşıklar ve diğer sanatçılar (hayali, meddah, kışsahan, kuklacı vb.) sanatlarını bu mekânlarda icra etmeye başladılar. Öyle ki zamanla “âşık kahvehanesi” adıyla anılan âşıklarla özdeşleşmiş mekânlar oluştu. Böylece âşıklık geleneği de kurumsal bir yapıya bürünmeye, kendine özgü sistematik yapısını kurmaya başladı. Âşık kahvehaneleri, âşıkların bir nevi idari birimleri hâline geldi.

Nazım-nesir karışımı yapıdaki hikâyelerin şiirli bölümleri aracılığıyla kahramanlar genellikle duygu ve düşüncelerini ifade ederler. Bu, anlatı boyunca her duygu ve düşünce iletiminde şiir kullanıldığı anlamına gelmez. Şiir yoluyla anlatımlara kahramanların duygusal yoğunluk

2 Şehir muhitindeki ve köy ya da aşiret çevresindeki âşıklar için bk. Köprülü 2004: 168-171.

yaşadıkları zamanlarda başvurur. Böylece kahramanın hâletiruhiyesi daha etkili bir şekilde aktarılmış olur. Söz konusu aktarımın etkiye dayalı boyutu iki bağlamda düşünülmelidir. Bunlardan biri, anlatı evrenindeki diğeri ise dinleyici ya da okuyucu ortamındaki boyuttur. Anlatı evreninde kahramanın şiir aracılığıyla hitap ettiği kişi ya da kişileri etkilemesi durumu söz konusudur. Benzer şekilde bu yoğun duygu aktarımından dinleyici ya da okur da etkilenmelidir. Halk hikâyelerinin bir diğer dikkat çekici yönü, her anlatının kalıplaşmış ifadelerle başlaması ve olay örgüsü içinde çeşitli işlevlerde başka kalıplaşmış ifadelere yeri geldikçe başvurulmasıdır. Örneğin “Râviyân-ı ahbar ve nâkilân-ı âsar şöyle rivâyet, böyle hikâyet ederler ki...” veya “Râviyân-ı ahbar ve nâkilân-ı âsar ve muhaddisân-ı rûzigâr öyle rivâyet ve bu gûnâ hikâyet ederler ki...” formuna sahip başlangıç ifadeleri aslında anlatılacak anlatının gerçeklik boyutuna vurgu yapmakta, dinleyici ya da okuru bu gerçekliğe hazırlamaktadır. “Haberleri rivayet edenler” anlamına gelen “râviyân-ı ahbar”, “eserleri nakledenler” anlamındaki “nâkilân-ı âsar”, “zamanın hikâyecileri” manasındaki “muhaddisân-ı rûzigâr”³ sözleri hikâye edilecek anlatının güvenilir kaynaklardan çıktığını vurgular niteliktedir. Diğer taraftan halk hikâyelerinde, masallardaki kadar yoğun olmamakla birlikte, anlatı içinde yeri geldikçe kullanılan geçiş formeli niteliğindeki kalıplaşmış ifadeler de mevcuttur. Söz, anlatının bir kahramanından başka bir kahramanına çevrilirken “biz bir de şundan haber verelim...” şeklinde veya buna benzer geçiş kalıplarıyla, anlatının o bölümünden itibaren diğer kahramanın sergüzeştine değinileceğinin haberi verilir. Sıklıkla rastlanan bir başka formel ise anlatıların sonunda bulunur. Anlatıcı hikâyenin bittiğini belirtip dinleyenlere de dua ederek anlatısını tamamlar. Tıpkı “Tahir ile Zühre” hikâyesinin “İşte söyledğim Tahar ile Zöhre'nin ahvalı burada tamam oldu. Allah cümle âşıkları, cümle murat üstünde kalanları muradına kavuştursun. Cebab-ı Hak cümlemize iyilik, sağlık versin. Âmin!” (Türkmen, 1998b: 262) şeklindeki bitiş formeli gibi. Konuya “Dede Korkut” anlatılarından bir örnek verilecek olursa, olay örgüsünde zamana ait bir sıçrama olacağı zaman “at ayağı külük, ozan dili çevik olur” kalıbından yararlandığı görülür.

Halk hikâyelerinin sözlü formları halk ağzında anlatılırlar. Bunları anlatanlar halktan kişiler olduklarından dilleri sade ve anlaşılırdır. Bilhassa Anadolu'da yetişen âşıklar doğup büyüdükları yörenin ağzını kullandıklarından anlatılarında yöresel ağzın bütün özelliklerini görmek mümkündür. Diğer taraftan yazma ve matbu hikâyeler için aynı şey söylenemez. Bu formdaki anlatılar bir yazım sürecinden geçtikleri için bu süreçte müellifin ya da müstensihnin kültürel seviyesine göre yeniden şekillenebilirler. Söz konusu şekillenmenin birçok sonucu olabilir. Örneğin kaleme alınan anlatının olay örgüsü üzerinde ekleme, çıkarma veya dönüştürme boyutlarında değişikliklere gidilebilir, şahıs kadrosuna müdahale edilebilir, motifleri değişime ya da dönüşüme uğratılabilir, zamana ve mekâna dair ayrıntıları farklılaştırılabilir. Öte yandan müellifin ya da müstensihnin üslubu da yeniden yazılan bu metinlere sirayet edebilir. Böylece asıl anlatıya göre ağırlı, ağır bir dile sahip, halk ağzından uzak anlatılar ortaya çıkar. Anlatıların yazıya geçirilme süreçlerinde temel alınan merkezdeki anlatı veya anlatıların özellikle içeriğe dayalı unsurlarına dikkatli bir şekilde yaklaşılması gerekir. Yazıya geçirme aşamasında dikkate alınan yani ana metin olarak kullanılan asıl anlatı ya da anlatıların⁴ kaleme alınmak istenen anlatıya özgü dinamikleri hangi ölçülerde barındırıp barındırmadıkları merak konusudur. Dikkate alınan anlatının sözlü ortamdaki aktarımı sırasında anlatıcının anlatının kurulumunu, gelişimini ve nihayetini olumsuz yönde etkileyecek faktörlerin etkisi altında kalıp kalmadığı önemlidir. Eğer İlhan Başgöz'ün Posoflu Müdâmi ile yaptığı deneydeki ikinci grubun anlatıcıya yaklaşımına benzer bir ortamda anlatılan bir hikâyeden yeniden yazım sürecinde yararlanılıyorsa ele alınan o anlatı sağlıklı bir ana metin değildir. Başgöz, 1967 yılında Posof'ta Âşık Sabit Müdâmi, namı diğer Posoflu Müdâmi ile hikâyeci ve dinleyici arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin anlatıya etkilerini merkeze alan bir deney yapmıştır. Deneyde Sabit Müdâmi'ye iki gün art arda kültürel seviyesi farklı dinleyiciler karşısında “Öksüz Vezir” hikâyesi anlatılmıştır. Âşık, ilk gün yerel halkın gittiği sıradan bir Posof kahvesinde, ikinci gün ise kaymakam, savcı, doktor, öğretmen, daire müdürü, memur gibi ilçe aydınlarının toplandığı “Öğretmenler Birliği Salonu”nda aynı hikâyeyi anlatmıştır. Aynı hikâyenin kahvedeki anlatımının dört saat kırk beş dakika, salondaki anlatımının ise üç saat otuz dakika sürdüğünü belirten Başgöz, bu zaman farkının nedenini dinleyiciye bağlamıştır. Kahvedeki dinleyici kitlesinin yoğun ilgisi daha anlatının başında anlatıcıyla dinleyici arasında sıcak bir bağ kurulmasına vesile olmuş, anlatıcı böylece severek ve isteyerek anlatısını keyifle nakletmiştir. Salondaki icra sırasında ise dinleyici, anlatıcının anlatımın başında kurmak istediği bağa cevap vermemiş, hikâyeye alakadar olmamış, hatta bazı dinleyiciler hikâye anlatımı sırasında salondan ayrılmış olduğundan anlatıcı pek de keyifli bir aktarım süreci geçirmemiş, bir an evvel oradan ayrılmak için hikâyesini kısaltarak nihayete erdirmiştir (Başgöz, 1986: 50-51). “Performans Teori”nin Türkiye'deki halkbilimi çalışmaları bağlamındaki ilk örneği olan bu deney, anlatıcıyı icra ortamının en önemli ögesi olan dinleyicinin olumlu veya olumsuz şekilde etkileyebileceğini açıkça göstermektedir. Bunun dışında anlatıcı, ortamın fiziksel şartlarından, ortam sahibinin tutumundan da etkilenebilir. Ayrıca toplumsal ya da siyasal meseleler, anlatıcının o anki hâletiruhiyesi gibi başka faktörler de anlatıcıyı etkileyebilecek faktörler listesine eklenebilir. Anlaşılacağı üzere gerek sözlü ortamda gerek yazılı ortamda anlatılar yeniden üretim süreci içine girebilirler. Konuya, yazıya aktarılan anlatıların ana metinlerinin seçiminde dikkatli olunması gerektiği cihetinden yaklaşılsa da üzerinde durulan hususlar aynı zamanda sözlü gelenekte bir hikâyenin uğrayabileceği değişim ve dönüşümleri de gözler önüne sermektedir. Halk hikâyelerinin dili üzerine çekilebilecek bir başka dikkat ise derleme ortamıyla ilgilidir. Hikâyeciler, anlatıtlıklarının birileri tarafından kayıt altına alındığının farkına vardıklarında ya da bilincinde olduklarında ağız kullanımını bir kusur olarak görerek ağıza yönelik tutumlarını değiştirebilirler.

Halk hikâyesi, diğer anlatı türlerine kıyasla anlatıcının müdahalesine daha açıktır.⁵ Dolayısıyla anlatıcının keyfiyetine bağlı olarak herhangi bir hikâye üzerinde ekleme ve çıkarma boyutunda düzenlemeler yapılabilir. İster sözlü ister yazılı ortamda olsun yazar ya da anlatıcı daha önce de kısaca üzerinde durulan çeşitli faktörlere bağlı olarak ele aldıkları hikâye üzerinde bir takım değişikliklere başvurabilirler. Bilhassa çıkarma işlemleri hikâyelerin yapısal ve anlamsal bütünlüklerini bozabilecek edimlerdir. Nasıl ki bir makinenin herhangi bir parçasının eksikliği makinenin düzgün bir şekilde çalışmasını etkiliyor ya da hiçbir şekilde çalışmamasına neden oluyorsa halk hikâyelerinin de çıkarılan yerleri aynı şekilde özellikle anlamsal aksaklıklara neden olabilir. Doğru bir şekilde anlamı olmayan hikâyenin beğenilmesi ve ağızdan ağıza nakledilmesi de mümkün değildir. Anlatıcıların keyfi tutumlarına acemi anlatıcıları ve unutmaya olgusunu da eklemekte fayda vardır. Diğer taraftan hikâyelere yapılan eklemelerin farklı sebepleri ve işlevleri vardır. Eklemeye mevzuunun en kayda değer nedenlerinden biri,

3 “Muhaddisân” kelimesi her ne kadar “hadis anlatan” anlamına gelse de “kıssa”, “hadis”, “hikâye” adları aynı anlamda kullanılmışlardır. Anlatı geleneğinde “hadis” kelimesi dinî veya din dışı anlatıların tanımına karşılık gelmektedir (And 2003: 5).

4 Bazı yazıya geçirme süreçlerinde yazarlar, aynı anlatının birden fazla varyantını göz önünde bulundurulabilirler.

5 Bu ifade, diğer anlatı türlerinin anlatıcının müdahalesine tamamen kapalı olduğu anlamına gelmemelidir. Örneğin destan türü de çeşitli şartlara bağlı olarak anlatıcının müdahalesine açıktır.

anlatıcının dinleyiciden aldığı olumlu dönüşlere bağlı olarak hikâyesini uzatmak amacıyla anlatısının aralarına nesir ya da nazım formunda⁶ eklemeler yapmasıdır. Olay örgüsünün arasına serpiştirilen nesir veya nazım formundaki eklemeler müstakil, yani olay örgüsünden bağımsız masal, efsane, menkıbe, kıssa, fıkra gibi geleneksel türler olabilir. Anlatıcı yeteneği ölçüsünde nesir formundaki bir masalı nazma dönüştürerek şiir formunda da sunabilir. Ancak belirtilmesinde fayda vardır ki bu eklemeler rastgele yapılmaz. Anlatıcı "konu konuyu açar" misali anlatımını kuvvetlendirmek, yeri gelmişken bilinmeyen ya da az bilinen bir mevzuyla izah etmek, vermek istediği mesajı pekiştirmek, dinleyicinin konuyu daha iyi anlamasını sağlamak amacıyla olay örgüsü arasına eklemelerde bulunabilir. Bunu yaparken de ya kendisi olay örgüsünü bölüp anlatır ya da anlatıdaki herhangi bir kahramana anlattırır. Böylece anlatıcı hem seyircinin ilgi odağında kalmayı başarır, hem de rekabeti yükseltir. İkinci neden ise ekonomiktir. Anlatma eyleminin anlatıcı açısından bir kazanç kapısı olduğu düşünüldürse anlatıcı, dinleyici tarafından ilgiyle karşılanan anlatısını yalnızca dakika veya saat bağlamında değil gün bağlamında uzatabilir. Böylece anlatısını naklettiği kahvede dinleyiciden daha fazla parsa toplayabilir. Ancak günümüzde hikâyenin uzatılarak diğer günlere taşınması uygulamasına rastlanmamaktadır. Dilaver Düzgün, âşık tarzı hikâyeciliğinin önemli merkezlerinden biri olan Erzurum'u göz önünde bulundurarak hazırladığı makalesinde son 30-40 yıllık dönemde bir gecede tamamlanamayıp sonraki geceye sarkan hikâyelere fazla rastlanmadığını, hikâye anlatma geleneğinin de neredeyse durma noktasına geldiğini, bunun başat nedeninin ise televizyon olduğunu söyler.⁷ Televizyonun evlere girmesiyle beraber il merkezinde yaşayan insanlar, uzun kış gecelerini kahvehanede geçirip âşık/hikâyeci dinlemeyi tercih etmemeye başlamışlardır. Ayrıca çeşitli işleri için köyler ve ilçelerden şehre gelerek geceyi otele geçirenler, ulaşım imkânlarının gelişmesiyle gün içinde işlerini bitirip evlerine dönemebilmeleri de hatırı sayılır bir kahvehane müşteri kitlesinin kaybına yol açmıştır. Çünkü önceleri iş için şehre gelen köylülerin ya da kasabaların şehirde kaldıkları günlerde akşam vakitlerini ekseriyetle kahvehanelerde âşık dinleyerek geçirmeleri söz konusuydu. Ulaşım imkânlarının gelişmesiyle bu müşteri kitlesi de kaybolmuştur (Düzgün, 2018: 267). Dolayısıyla geleneğin devam ettiği yegâne ortamlardan biri olan âşık kahvehaneleri ilgi görmemeye başlamış, bu tür mekânların sayısı gün geçtikçe azalmıştır. Bu gelişmeler, aynı zamanda, devamlı müşteri profilini de değiştirmiştir. Ayakta kalan birkaç âşık kahvehanesinin günlük müşteri profilinin değişken bir yapıya bürünmesi, âşık programlarının içeriklerinin bu yeni müşteri formuna göre şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Anlaşılabileceği üzere birkaç gün süren hikâyelerin anlatılması müşterinin değişken yapısıyla birlikte terkedilmiştir. Önceki gece yarım kalan hikâyenin devamını dinlemek için kahveye giden dinleyici kitlesi ortadan kalktığından hikâye anlatıcıları, hikâyelerini bir program içinde tamamlama yolunu seçmişlerdir. Düzgün'ün gözlemlerine göre, hikâyenin bir geceye sığmayacağına farkında olan hikâye anlatıcısı âşıklar, anlatılarının tamamını anlatmak yerine sadece bir epizodunu (genellikle bir nazım parçasını kapsayacak biçimde düzenlen bir epizottur) anlatmayı yeğlemeye başlamışlardır (Düzgün, 2018: 267). Âşık tarzı hikâyeciliğin günümüzdeki bu durumu göstermektedir ki halk hikâyeleri icra ortamlarında, tabir yerinde olursa, özet bile sayılamayacak boyutlarda nakledilmektedirler. Hikâyeler üzerinde bağlamın şartlarına göre yapılan kesip çıkarma uygulamalarının anlatının yapısını bozduğu ifade edilirken, günümüz icra ortamlarında epizot boyutunda aktarımların gerçekleşiyor olması, halk hikâyeciliği geleneğinin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığının somut bir göstergesidir.

Halk hikâyelerinde, modern edebiyat araştırmacılarının örneklerini göz önünde bulundurarak sınıflandırdıkları bakış açıları ve anlatıcı tiplerinin tamamına rastlamak mümkündür. Halk anlatılarının genelinde olduğu gibi halk hikâyelerinde de sıklıkla kullanılan bakış açısı "hâkim"dir. "Tanrısal", "ilahî", "olimpik", "auktorial", "sınırsız" adlarıyla da tanımlanan (Aytür, 1977: 21-22; Aktaş, 1998: 95; Aytaç, 2003: 107; Eziler Kıran-Kıran, 2007: 142; Tekin, 2003: 50), "hâkim" bakış açısına sahip anlatıcı sınırsız bir bilgiye sahiptir. Bu bakış açısının mitoloji ve destan türlerinden geçtiği düşünülmektedir. Öyle ki miti anlatan anlatıcı evrenin sırlarına vakıftır ve bu yeteneği sayesinde kozmogoniyi yani evrenin oluşumunu ilgili bilgileri verir. Ancak kozmogonik anlatıların içeriğine bakıldığında bahsedilen olaylar sırasında insanoğlu henüz yeryüzünde değildir. Aynı şekilde eskatolojik anlatılarda da insanın ve dünyanın sonu anlatılır ki bunlar, insanoğlunun, doğal olarak, henüz şahit olmadığı konulardır. Söz konusu anlatıların yararlandığı kaynaklar arasında ilahî kitapların da olduğu düşünüldürse bu bakış açısına neden "ilahî" ya da "tanrısal" adlarının verildiği konusunda fikir edinilebilir. Mitik dönemden sonra aşiretten kabileye, kableden devlete geçişle birlikte değişim ve dönüşüme uğrayan sosyal, kültürel, dinsel, siyasal ve ekonomik şartların şekillendirdiği yaşam tarzları ve ideolojiler anlatı sistemlerini de etkilemiştir. Millet olma bilincini ve bu bilince eşlik eden milleti ve milleti oluşturan en ufak yapı birimi olan aileyi koruma düşüncesinin pratiğe dönüşmüş olgusu olan savaş, anlatı sisteminde destan türünün gelişmesine vesile olmuştur. Yozlaşmamış destanlar, toplumdaki iç çekişmeleri veya toplumun bireyleri arasındaki ilişkileri değil, toplumu yöneten kişilerin dış güçlerle ya da olağanüstü varlıklarla halklarını korumak adına yaptıkları savaşları anlatırlar. Dolayısıyla destanların başkahramanları yönetici sınıftan soylu kişilerdir, herhangi bir destancı çizdiği ideal kurtarıcı tipiyle aslında toplumu yöneten ve onun adına iş gören, savaşan kişilerin namlarını yüceltir (Boratav, 2003: 50). Yönettiği toplumun sorumluluklarını yüklenen kişinin idealize edilmiş bir tip olması da onun yüklendiği bu büyük sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Türün ilk örnekleri antik destanlarda mitik dönemin bakış açısının kullanılmış olması tesadüfi değildir. G. Nikolayevič Pospelov'a göre bu destanları aktaran, sarsılmaz bir dinginliği ve her şeyi bilme yetisi olan anlatıcı, kişilik olarak bu dünyanın üzerine çıkmış bir varlık gibidir. Ortaya koyduğu esere yüksek bir nesnellik görünümü sağlayan destan anlatıcısının bu kişiliğidir. Dolayısıyla Homeros'un kutsal Olympos'ta oturan tanrılarla bir tutularak "tanrısal" diye nitelendirilmesi boşuna değildir (Pospelov, 1985: 74). Yeniçağlara erişildikçe antik destanlarda anlatılanların gerçekliklerine olan sorgusuz inanç biçimi de değişmiştir. Boratav, bu bağlamda Manasçıların "Manas Destanı"na başlarlarken söyledikleri "yarısı yalan, yarısı gerçek/yârenlerin hatırı için/çene çalıp söyleriz/boz yeveli erin şanı için/yanında bulunmuş kişi yok/yalan ile işi yok..." ifadelerinden mürettep anlatacağı destanın içeriğini tanımlayan sözlerini örnek gösterir. Bu sözler, yeniçağın destancısının ve destan dinleyicisinin destanla ilgili düşüncelerini dile getirmektedir. Anlaşılabileceği üzere destan türü, yalanla gerçeğin iç içe olduğu bilgilerin yer aldığı bir anlatı olarak görülmeye başlamıştır

6 Pertev Naili Boratav, asıl hikâye arasına eklenen müstakil hikâyelere "karavelli", şiirlere ise "türkülerin peşrevisi" adlarının verildiğini belirtir (Boratav 2002: 33).

7 Burada Düzgün'ün tespitini destekleyecek yönde bir ekleme yapmakta fayda vardır. Televizyonun önce radyonun evlere girmesi, halkın daha sonra tanışacağı televizyonu çabuk benimsemesine katkı sağlamıştır. 1927 yılında İstanbul ve Ankara'da yapılan ilk yayınların ardından 40'li ve 50'li yıllarda Anadolu'da belirli merkezlerde radyo yayınları başlamıştır. 1970'li yıllara gelindiğinde Türkiye'nin tamamı radyo yayınına kavuşmuştur. Bu yıllarda televizyon yayıncılığı henüz emekleme aşamasındadır. Televizyon yayıncılığının TRT aracılığıyla ülke geneline yayılması ancak 70'li yılların ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Anadolu'da televizyondan önce yaklaşık 20 yıl radyo hüküm sürmüştür denilebilir. Yurttan ve dünyadan haberlerin verildiği ajans saatleri, halk müziği veya Türk sanat müziği yayınları, fasuller, futbol maçı sunumları, radyo tiyatrosu ve arkası yarın programları, skeçler, fıkralar, alanında uzman kişilerin katılımlarıyla desteklenen kültürel ve tarihi yayınlar zamanla geniş bir radyo dinleyicisi kitlesi oluşturmuştur.

(Boratav, 2003: 51). Yalnızca dine ve inanca dayalı söylemlerin iletiminde egemen bir araç olarak kullanılan, bu yüzden ilahi ya da tanrısal olarak da değerlendirilen bakış açısının yanına, anlatılarda din ve inanç dışı konuların da işlenmeye başlamasıyla insani niteliklere sahip alternatif bakış açıları da eklenmiştir. Öyle ki destan dönemiyle birlikte anlatıların merkezine her ne kadar olağanüstü güçlere sahip olsalar da insanlar yerleşmiştir. Destana karşı değişen tutum ve düşünceler anlatılarda başvurulan bakış açılarını da değiştirmiştir. Her şeyden haberdar olan hâkim bakış açısının yanında “gözlemci/müşahit” ve “tekil/kahraman” bakış açıları (bk. Aktaş, 1998: 100-114; Tekin, 2003: 52-54) da destanlarda kullanılmaya başlamıştır. Ancak anlatıların başından sonuna kadar aynı bakış açısının kullanılması gibi bir durum söz konusu değildir. Destan anlatıcısı olay örgüsünü aktarırken tek bir çizgi üzerinde yol aldığından geçmişe dair bir bilgi verirken geriye dönüş yapmaz, bu eksikliği seçtiği bir kahramana sözü bırakarak kapatır (Çobanoğlu, 2003: 138; Reichl, 2002: 337). Geçmişe dair bilgi verilmesi gerektiğinde bu aktarım bir kahraman veya olaylara şahit olan işi yalnızca gözlemeyle sınırlı etkisiz bir figür üzerinden sağlar. Kahraman ya da kahramanlar anlatının başkahraman dışındaki diğer kahramanlardan herhangi biri olabilir. Olay örgüsünün içine yerleşmiş, yalnızca olan biteni gözlemleyerek tarafsız bir şekilde anlatan etkisiz figür hüviyetindeki bakışı Şerif Aktaş tarafsız bir kamera-ya benzetir (Aktaş, 1998: 113). Diğer taraftan olay örgüsünün bazı yerlerinde ise söz başkahramana devredilir. Böyle bir durumda ise devreye tekil bakış açısının girmesi söz konusudur. Daha önce de değinildiği üzere halk hikâyesi türü gerek yapı gerek içerik açısından destan türünden çok yönlü bir şekilde etkilenmiştir. Bu etkileşimin en somut yansımalarından biri de bakış açısı hususundadır. Halk hikâyelerinde anlatıcı ve bakış açısı konusunda alakalı en güncel çalışma Ayşe Yücel Çetin’e aittir. Yücel Çetin, çalışmasında halk hikâyesi türünde bakış açısı ve anlatıcı tiplerini birlikte ele almış, böylece anlatıcı ile bakış açısı arasındaki sıkı bağı karmaşık bir hâle getirmek yerine daha anlaşılır bir boyutta irdelemiştir. Bu bağlamda herhangi bir anlatının aktarımı sırasında hangi bakış açısı kullanılmışsa anlatıcı tipi de o bakış açısının adıyla nitelendirilmiştir.⁸ Örneğin hâkim bakış açısının anlatıcısı hâkim anlatıcıdır. Çalışmada bakış açılarına göre şekillenen anlatıcı tipleri “metin içi anlatıcı” tanımıyla bir başlık altında toplanırken, icracının anlatıya dışarıdan müdahale etmesi suretiyle oluşturduğu anlatıcı tipi ise “metin dışı anlatıcı” terimiyle karşılanmıştır (Yücel Çetin, 2016: 120). Ayşe Yücel Çetin’e göre halk hikâyelerinde “hâkim (ilahî)”, “Katılımcı”, “Müşahit/Gözlemci”, ve “Çoğulcu/Çoklu” bakış açıları, yani mevcut bakış açıları tamamının kullanımı söz konusudur (bk. Yücel Çetin, 2016). Bunlardan “katılımcı” bakış açısı daha önce değinilen “tekil/kahraman” bakış açısıyla aynı işleve sahiptir. “Çoğulcu/Çoklu” bakış açısı ise bir anlatıda birden fazla bakış açısının kullanıldığına işaret eder. Nitekim Ayşe Yücel Çetin bu konuda halk hikâyelerindeki anlatıcı bakış açıları tek tip olmadığını, anlatıcının gelenekten edindiği tecrübe ve yetişme döneminde edindiği bilgi birikimi vasıtasıyla toplumun beklentilerini bir araya getirerek bir anlatıcılar grubu oluşturduğunu belirtir (Yücel Çetin, 2016: 108).

Halk hikâyesi türünün belli başlı özellikleriyle tanıtılmasının ardından çalışmanın asıl konusu olan halk hikâyelerinin işlevleri bahsine geçilmesinde fayda vardır. Türle ilgili kısaca bilgi verilmesinin nedeni işlev bahsinde yeri geldikçe türün özelliklerine değinilecek olmasıdır. Bunun dışında çalışmayı okuyacak olan halk bilimi alanı dışındaki okur kitlesinin de türle ilgili bilgi edinmesi amaçlanmıştır.

İşlevsel Yaklaşım

Bilimsel açıklamanın ve yorumun temel aracı olarak görülen işlevselcilik, yapı yerine işlev ya da fonksiyonu öne çıkarır. Bu bağlamda bilimsel düşünce zamana bağlı bir perspektif içine yerleşir. İşlevselci yaklaşım, bağıntı ve etkinliklerin, dönüşümün, oluş ve gelişmenin, dinamik bir modelin, çatışma ve bütünlenme süreçlerinin önemini vurgular (Cevizci, 2000: 383). İşlevselcilik, insana özgü her türlü edimi tarihsel süreç içinde sebep-sonuç ilişkisi kurarak ele alır. Herhangi bir şeyi algılayan, kavramsallaştıran ve ona anlam veren, onun düzen içinde oynadığı rolüdür. Buna göre toplumu oluşturan her öge, çeşitli gereksinimlerin yerine getirilmesi için vardır. Sosyolojiyi biyoloji biliminin saygınlığıyla etkili bir şekilde ilişkilendiren Auguste Comte, işlevsel teori kavramını ileri sürerken toplumu büyüyen biyolojik bir organizmaya benzetir. Comte’ye göre nasıl organizma gelişim sürecinde sosyal olarak canlılığını sürdürmek amacıyla çalışıyorsa toplum da benzer süreçlerden geçer ve bu yüzden toplumun parçaları incelenebilir. “Sosyolojide sosyal organizmanın statik analizi ile biyolojide bireysel organizmanın istatistiksel analizi arasında gerçek bir karşılık vardır,” düşüncesinden hareketle Comte, sosyal yapıyı anatomik bir şekilde elementlere, dokulara ve organlara ayırır ve temelde sosyal organizmayı ailelerden oluşmuş bir form olarak ele alır. Organizma analogisini açık bir işlevsel analiz biçimi yaratmak için kullanan Herbert Spencer, toplumu gerçek bir organizma olarak görmez. Biyolojik organizmalarla düzenleme ilkelerindeki belirli benzerlikleri ortaya çıkararak süper organik sistemleri kavramsallaştıran Spencer, bunu yaparken “işlevsel gereklilikler/ihiyaçlar” kavramını ortaya atarak işlevselcilik kavramını oluşturur. Bu bağlamda süper organik sistemlerin “kaynakları güvence altına alma ve dağıtma ihtiyacı”, “kullanılabilir maddeler üretme ihtiyacı”, ve “sistem faaliyetlerini düzenleme, kontrol etme ve yönetme ihtiyacı” şeklinde üç temel koşulu vardır. Dolayısıyla, herhangi bir sosyal organizasyon modeli, bu üç sınıf işlevsel gerekliliği ortaya çıkarır ve sosyolojik analiz amacı, bu ihtiyaçların ampirik sosyal sistemlerde nasıl karşılandığını görmektir. Daha sonra işlevselciler, biraz farklı gereksinim listeleri üretirler. Örneğin Émile Durkheim, yalnızca bir işlevsel gereklilik öne sürer ki o da “sosyal entegrasyon ihtiyacı”dır. Durkheim’a göre sosyolojik analiz, fenomenlerin nedenlerinin ve sonuçlarının veya entegrasyon için sosyal yapıların ihtiyaçlarını karşılama işlevlerinin değerlendirilmesini içerir. Erken dönem antropologlar tarafından incelenen geleneksel toplumların genellikle yazılı bir geçmişe sahip olmamaları, antropologları bu toplumlardaki faaliyetlerin ve yapıların varlığını açıklama sorunuyla karşı karşıya bırakır. Deşifre araçları olarak evrimciliğin ve yayılcılığın ortadan kalkmasıyla I. Dünya Savaşı sonrası dönemde “açıklama sorunu” önemli bir problem hâline gelir. Bu bağlamda “işlevsel analiz” yeni bir alternatif olarak ortaya çıkar. Söz konusu analiz, akrabalık gibi yapıları veya ritüel gibi faaliyetleri toplumu sürdürme işlevleri açısından çözümler. A. R. Radcliffe-Brown, bütünleştirici ihtiyaçların önemini vurgulayarak ve ardındaki yapıların (en önemlisi akrabalık sistemlerinin) bu tür bütünleyici gereksinimleri karşılamak için nasıl işlediğini analiz ederek Durkheim geleneğini sürdürür. Bunun tersine, Bronislaw Malinowski, her biri kendi ayırt edici gerekliliklerini ortaya çıkaran biyolojik, sosyal ve kültürel farklı sistem seviyeleri olduğunu vurgulayarak işlevsel analizi daha Spencervari bir yönde genişletir. Bronislaw Malinowski sosyal sistem düzeyinde “üretim ve dağıtım”, “sosyal kontrol ve düzenleme”, “eğitim ve sosyalleşme” ve “organizasyon ve uyum” başlıkları altında dört temel koşul öne sürer. Böylece işlevselcilik, antropolojik çalışmalarla yirminci yüzyılın or-

8 Anlatıcı tipleriyle ilgili birçok farklı görüş mevcuttur. Genellikle şahıs kipleri, anlatıcının anlatıdaki konumu ya da anlatıcıların birbirleriyle benzerlik dereceleri dikkate alınarak kategorize edilen anlatıcı tiplerinden söz etmek mümkündür. Dolayısıyla Ayşe Yücel Çetin’in anlatıcı tipleriyle ilgili yaklaşımı, karmaşık olmaktan uzak, anlaşılır bir niteliktedir. Bu yaklaşım, Şerif Aktaş’ın “anlatıcı, bakış açısına göre yaratılır. (Aktaş 1998: 98)” görüşüyle de örtüşmektedir.

tasına taşınmış olur (Maryanski-Turner, 2000: 1029-1031). Tüm zamanların en büyük saha çalışanlarından biri olan Malinowski, bir kültürün her ayrıntısının bir işlevi olduğunu düşünür. Antropoloji biliminde, o ve Radcliffe Brown, modern işlevselliğin kurucuları olarak görülürler. Buna karşılık, işlevselciliğe bakış açıları önemli ölçüde farklıdır. Radcliffe-Brown'inki yapısal bir işlevselciliğe, oysa Malinowski'nin işlevselciliği insan biyolojisi ve psikolojisine dayanır. Malinowski'ye göre işlevselcilik, "metabolizma", "üreme", "bedensel rahatlık", "güvenlik", "hareket", "büyüme" ve "sağlık" olmak üzere bireyin yedi ihtiyacının başkalaşmasıdır. Bireyin ihtiyaçları, işlevi insan ihtiyaçlarını karşılamak olan kültürünün sosyal yapısı tarafından karşılanır.⁹ Başka bir deyişle, bir kültürdeki her sosyal kurumun ve her öğenin tatmin etme ihtiyacı vardır.¹⁰ Halkbilimciler için bu, yalnızca bir halk inancı gibi bir kişinin topladığı en küçük öğenin bile hem birey düzeyinde hem de toplum ve kültür düzeyinde gerçekleştirme işlevi olduğu anlamına gelir. Malinowski, işlevsel bir yaklaşımda nihai noktayı dikkatlere sunarken onun bireysel ve biyopsikolojik yaklaşımlara olan ilgisinin tersine, Radcliffe-Brown sosyal yapının işleyişine odaklanmıştır. Hem antropolojide hem de sosyolojide önemli bir etkiye sahip olan Radcliffe-Brown'un çalışmalarının işlevselci boyutu ve yapısal temelleri, sosyolojik düşüncede olduğu kadar sosyal antropolojide de yapısal işlevselliğin temelini oluşturur. Franz Boas'ın etkisi altındaki Amerikan antropolojisinin saha çalışmasına artan bir vurgu yapıldığı bir dönemde, Radcliffe Brown'ın temel ilgi alanları genelleme ve teoride kalır. İşlev kavramını fizyolojiden alan Radcliffe-Brown, işlev teriminin sosyal bilimlerde de biyolojideki ile aynı süreçlerden geçtiğine inanır. Bunun akla yatkın en yerinde tanımı, işlevin bir öğenin tüm sosyal sisteme katkı yapması olarak söylenebilir. Bu durumda Radcliffe-Brown ile Malinowski arasındaki fark, Malinowski'nin konuya bireysel açıdan yaklaşmasıdır. Radcliffe-Brown'a göre, topluma işlevselci bir bakışla yaklaşıldığında, bireysel ihtiyaçlar, insanlardan çok insan etkileşimleri sistemini merkezi olarak görmesi bakımından rastlantısaldir. Yapı, organize parçalardan oluşan bir sistemi ifade eder. Bu parçalar, sosyal hayata katılan, sistem içinde statüleri işgal eden bireylerdir. Sosyal ağ, bir toplumun bireyleri arasındaki sosyal ilişkilerden oluşur. Birey sayıya normlar veya kalıplar tarafından kontrol edilir. Folklorun işlevi, bu normları ve kalıpları korumaktır. Dolayısıyla Radcliffe-Brown, yapı kavramını kullanması ve sürdürmesi sayesinde işlevselciliğe en büyük katkısını yapar. Onun yaklaşımı, Durkheim veya Mauss'un görüşlerinden önemli ölçüde ayrılır. Durkheim'in çalışması sosyal bilimlerde derin bir etkiye sahiptir. Toplumun neden ve nasıl işlediğine dair görüşleri entelektüel mirasımızın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Durkheim'i hayatı boyunca meşgul eden asıl konu, sosyal dayanışma ya da uyumdur. Bir sosyal birimin üyelerini nasıl bir arada tuttuğunu her şeyden çok anlamak isteyen Durkheim, bu meseleyi ele almak için organik dayanışma ve kolektif bilinç gibi kavramları kullanır. Durkheim, sosyal dayanışmanın anahtarı olarak bireylerin artan uzmanlaşmasına odaklanır. Çok fazla uzmanlığa sahip olan toplumlar organik dayanışmaya sahiptir; her birey hayatta kalmak için başkalarıyla birlikte çalışmalıdır. Öte yandan, bu türden farklılaşması olmayan toplumlar mekanik dayanışma ile bir arada tutulur. Bu tür toplumlardaki bireyler, ortak deneyimleri paylaşma konusunda güçlü bir hisse sahiptir, ancak başkalarıyla işbirliği gerekli değildir. Grubu birbirine bağlayan şey, ortak deneyimlerin bütünlüğüdür. Folklor, bu ortak deneyimin çok önemli bir parçasıdır, çünkü her grup ve alt grup, grubun dayanışmasını sağlamlaştırmaya yardımcı olan bir folkloru paylaşır. Bunun bir yönü, bu tür grupların kendi irfanlarına sahip olduğu çağdaş kültürdeki içsel olarak farklılaşmamış meslek gruplarında görülebilir. Devam eden süreçte Durkheim, toplumsal dayanışmaya kolektif bilinç tanımını ekler. Buna göre toplum, bir toplumda paylaşılan farkındalığın parçaları olan sosyal gerçekler ele alınarak incelenmelidir. Durkheim için sosyal gerçekler, antropologların kültür olarak adadıkları şeydir. Bunun bir örneği, Durkheim'in kutsal nesne olan totemin toplumun kendisini simgeleyen bir temsil olduğu yönündeki görüşüdür. Totem, din aracılığıyla rasyonelleştirilmiş toplumdur. Böyle bir inanç, diğer herhangi bir sembol gibi bir totemin de kolektif bir temsil olduğunu ima eder ki, bu değer, toplumun kendisi tarafından verilir. Bu, bireysel bilginin ne akıldan ne de duyulardan kaynaklanmadığını iddia eden bir epistemoloji ile sonuçlanır. Başka bir ifadeyle bireysel bilgi, sosyal olarak tasarlanmış "kolektif temsiller" aracılığıyla öğrenilir. Folklor, sosyal bilgi ve sosyal gerçekleri içeren bu temsillerin bir bölümünü kapsar (Glazer, 1997: 386-389).

Bir sosyolog ve antropolog olan Émile Durkheim'in çalışmalarıyla şekillenen işlevselcilik, Alfred Radcliffe-Brown, Bronislaw Kasper Malinowski tarafından geliştirilmiştir. Teoriyi kuran ve geliştiren isimlerin birer sosyolog ya da antropolog olmaları, teorinin sosyoloji ve antropoloji merkezinde şekillenmesine neden olmuştur. Özellikle antropolojinin çalışma alanlarının yeri geldikçe halk bilimiyle kesişmesi, halk bilimi sahasının araştırma alanına giren konuların da işlevsel çerçevede ele alınmasına vesile olmuştur. Anlaşılacağı üzere diğer sahaların ortaya koyup geliştirdiği bu yöntem sayesinde halk bilim çalışmaları farklı bir yöne taşınmıştır (Ekici, 2011: 124). Böylece işlevselcilik halk bilimcilere halk bilimi yaratmalarına kuramsal açıdan farklı bir bakış açısıyla yaklaşabilme olanağı tanımıştır. İşlevselci yaklaşım, sosyal bilimlerin genelinde, bir toplumsal kurum ya da pratiği açıklarken kökene değil de o kurum ya da pratiğin yerine getirdiği işleve bakar. Bir başka ifadeyle işlevselci yaklaşım, herhangi bir kurum ya da pratiğin, parçası olduğu sosyal bütünün işleyişine, gelişimine veya kalıcılığına yaptığı katkıyı göz önünde bulundurur (Cevizci, 2000: 383). Bu bağlamda halk bilimi yaratmaları arasında özellikle halk edebiyatı ürünlerine işlevselci bakış açısıyla yaklaşıırken bu ürünlerin kökenine ve yapısal özelliklerine değil, üretildikleri ve kullanıldıkları toplumda hangi amaç ya da amaçlara hizmet ettikleri irdelenmelidir. Bu hususta işlevsel yöntemin hareket noktası olarak halk edebiyatı verimlerinin yaratıldıkları ve yeniden oluşturulup nakledildikleri bağlamları gösteren Metin Ekici'ye göre herhangi bir halk edebiyatı yaratılmasının anlatılması veya söylenmesindeki temel neden, anlatici veya icracının onu yaratma, aktarma ve kullanma nedenleri, dinleyicilerin o yaratmayı dinleme, anlama ve kullanma nedenleri ve bunların dışındaki nedenler, işlevsel halk bilimi yönteminin temel sorunlarıdır (Ekici, 2011: 124). Özkul Çobanoğlu ise halk bilimi çalışmaları tarihine bakıldığında geliştirilen birçok kuramın folkloru yaratan ve yaşatan halkı göz ardı eden inceleme şekillerine sahip olduklarını belirtir. Bu eksikliğin işlevsel kuramla birlikte giderilmesi sürecinin başladığına dikkat çeken Çobanoğlu, böylece folklorun toplum ve topluluk hayatındaki birleştirici işlevinin de ortaya çıktığını söyler (Çobanoğlu, 2002: 237). Bu dikkat, halk bilgisi ürünlerinin onu meydana getiren ve sürekli kılan toplumdan ayrı olarak incelenemeyeceği ve ayrı olarak

9 Söz konusu temel ihtiyaçların karşılanması, bunların karşılanması için ekonomik sistemler, sosyal kontrol mekanizmaları, eğitim ve siyasi organizasyonlar gerektiren türetilmiş kültürel ihtiyaçlar yaratır. Kültürün kendisi, sembolik veya bütünlleştirici ihtiyaçların karşılanmasına bağlıdır. Bilgi, toplumdaki deneyimin sürekliliğini sağlar. Büyü ve din, tesadüf ve insan ölümünün kaçınılmazlığı ile başa çıkmak için entelektüel, duygusal ve pragmatik araçlar sağlar. Temel, türetilmiş veya sembolik ihtiyaçları karşılayabilecek belirli kurumsal biçimler, zorunlu olarak toplumdan topluma değişecektir, ancak bu ihtiyaçların bir şekilde tüm toplumlar tarafından karşılanması gerekecektir. Bir kurumun temel, türetilmiş veya bütünlleştirici bir ihtiyacı karşılamaya katkısı, işlevini oluşturur (Oring 1996: 654-656).

10 "Metabolizma", beslenme sistemiyle; "üreme", akrabalıkla; "bedensel rahatlık", konutla; "güvenlik", korumayla; "hareket", faaliyetlerle; "büyüme", eğitimle; "sağlık", hijyenle sağlanır. Bunlar temel ihtiyaçlara kültürün verdiği tepkilerdir (Malinowski 1992: 105).

düşünülemeyeceği gerçeğine temas eder. Öyle ki bu ürünler birilerinin hayatının kolaylaştırılması, değerli kılınması, disipline edilmesi ve korunması hedeflerine yönelik tasarlanmış, vücuda getirilmiş, geliştirilmiş ve sürdürülmüşlerdir. Merkezinde insan yer aldığı için bu paradigmalara pragmatik bir şekilde yaklaşılmalı, faydanın olduğu yerde işlevsellikten de söz edilmelidir.

Folklor ve İşlevsel Yaklaşım

Amerikan halk bilimci ve antropolog William Russel Bascom, 1954 yılında yayımladığı *Four Functions of Folklore* (Folklorun Dört İşlevi) başlıklı makalesinde, halk bilgisi ürünlerinin dört temel işleve sahip olduklarını belirtir. Bascom'a göre folklor, eğlendirir; kültürü geçerli kılmada, ritüelleri ve uygulamaları icra eden ve gözlemleyenler açısından meşrulaştırmada rol oynar; bilhassa okur-yazar olmayan toplumlarda eğitsel faaliyetleri yerine getirir ve kabullenilmiş davranış kalıplarının uyumlu bir şekilde sürdürülmesini sağlar (Bascom 1954: 343-345). Bascom'un oluşturduğu bu model, halk bilgisi ürünlerine işlevselci bakışı açısıyla yaklaşacak olan diğer çalışmalara ışık tutmakla beraber folklorun bütün işlevlerini kapsamamaktadır. Yukarıda sıralanan işlevlerin belirlenmesinde daha çok sözlü edebiyat ürünlerinin göz önünde bulundurulduğu dikkat çeker. P. B. Mullen'in Texas kıyı balıkçıları arasındaki halk inanışlarının fonksiyonları üzerine yaptığı çalışma (bk. Mullen, 1969), Petr Bogatyrev'in Slovak halk kostümlerinin işlevsel yapıları üzerine hazırladığı çalışma (bk. Bogatyrev, 1971) ve Irwin Press'in kentsel halk hekimliğinin işlevlerine yönelik çalışması (bk. Press, 1978) bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. Aslında halk edebiyatı ürünlerine işlevsel yönleriyle yaklaşan araştırmalar Bascom'dan önceye dayanır. Örneğin İngiliz kökenli Güney Afrika antropolog, rahip Edwin W. Smith, 1940 yılında yayımladığı *The Function of Folk-Tales* (Halk Masallarının İşlevi) başlıklı çalışmasında Afrika masallarını işlevleri açısından ele almıştır. Smith bu çalışmasında masalların eğlendirdiğini, bastırılmış duyguların serbest kalmasında bir vasıta görevi gördüğünü ve eğittiğini söyleyerek üç işleve dikkat çekmiştir (Smith, 1940: 64-73). Macar halk bilimci Linda Dégh, 1948-1960 yılları arasında yaptığı on iki saha araştırmasında masal anlatmanın sosyal rolü ve kültürel değerlerini incelemiştir. Dégh, Kaskad toplumu üzerine yaptığı bu incelemede halk masalının sosyoekonomik şartlara bağlı olarak zamanla eğlendirme işlevini kaybedip emelleri ve umutları anlatma işlevini yükledikleri sonucuna ulaşmıştır (Çobanoğlu, 2002: 236). Bu örnekler halk bilgisi ürünlerinin daima aynı işlevi yerine getirmeyeceklerini, sosyal, kültürel, ekonomik vb. etkenlere bağlı olarak işlevsel açıdan değişime ve dönüşüme uğrayabileceklerini göstermektedir.

Halk bilgisi ürünlerinin işlevleri hususunda Türk halk bilimciler de çeşitli görüşler belirtmişlerdir. İlhan Başgöz, folklorun çatışmaları bü-yütmek, başkaldırmalara destek olmak, kurulu düzene ve değerlere direnmeleri arkalamak, onları yıkmaya kalkışanlara güç vermek gibi "protesto" merkezli bir işlevi olduğuna dikkat çekmiştir (Başgöz, 1996: 2). Muhsine Helimoğlu Yavuz, *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri* adlı çalışmasında doksan halk masalının mesajlar dizinini oluşturarak masal türünün pedagojik yönüne işaret etmiştir (bk. Helimoğlu Yavuz, 2009). Metin Özarslan, âşıklık geleneğinin işlevlerini Erzurum âşıklık geleneği çerçevesinde sıralayarak "hoşça vakit geçirme, eğlendirme ve haber alma ihtiyacına yönelik işlevler", "gelenek ve töreleri muhafaza etme ihtiyacına yönelik işlevler", "kültürün gelecek kuşaklara aktarılması ve eğitim ihtiyacına yönelik işlevler", "toplumsal ve kişisel baskı ve haksızlıklardan kurtulma ihtiyacını karşılamaya ve kamuoyu oluşturmaya yönelik işlevler" şeklinde dört hususa değinmiştir (Özarslan, 2001: 336). Bunların yanı sıra folklor ürünleri, çağın ihtiyaçları ve özelliklerine göre şekillenen farklı kullanım biçimleriyle birlikte yeni fonksiyonlar yüklenmişler ve yüklenmeye devam etmektedirler. A. Özgür Güvenç, özellikle teknolojinin günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçası hâline gelmesiyle beraber çeşitli amaçlarla elektronik ortama giren folklor ürünlerinin internet ortamındaki iletişim şekillerinde kullanımlarına dair örnekler göstererek bu ürünlerin "iletişim" görevi yüklediklerini vurgulamıştır (Güvenç, 2014a: 44).

Folklor ve işlevselci yaklaşımı buluşturan öncü çalışmalar folklor verimlerinin faydacı yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmalarına kapı aralamıştır. Bascom'un folklor ürünlerinden daha çok halk edebiyatı verimlerini göz önünde bulundurarak belirlediği folklorun işlevleri bahsi, folklor araştırmalarının bilhassa kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde yapılmaya başlamasıyla birlikte geliştirilmeye muhtaç kalmıştır. Zira devam eden süreçte folklor ürünlerine yönelik işlevselci çalışmaların her birinde araştırmacıların elde ettikleri sonuçlar ışığında yeni işlevler eklemeleri kaçınılmaz olmuştur. Konuya dair daha önce verilen örnekler, folklor ve işlev mevzuuyla ilgili gelişmelerin somut birer örneğidir. Bu bağlamda kültüre ait olan her şeyi kendine çalışma alanı olarak gören folklorun kadrolarına işlevsel açıdan daha geniş bir perspektiften bakan bir bakış açısının getirilmesi gerekmektedir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle kültür kavramının ne olduğu üzerinde kısaca durulmalıdır. Küresel düzeyde kültür kelimesi, tarihsel süreçte, uygarlık, eğitim, sanat ve üretim anlamlarında kullanılmıştır ve kullanılmaya devam etmektedir.¹¹ Kültür kavramı geniş bir kullanıma sahip olması nedeniyle farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu bağlamda Bozkurt Güvenç, kültürün ne olduğunu izah etmek için öne çıkan bazı tanımları örnek göstererek kültür kavramının ne kadar geniş bir yelpazede değerlendirildiğine dikkat çekmeyi hedeflemiştir.¹² Ancak Güvenç'e göre bu tanımların (doğru hususlara değinmelerine karşın) hiçbirini tek tek kültür kavramını karşılamamaktadır ve en bütüncü kültür tanımı, eski olmakla birlikte, antropolog Edward Burnett Tylor'a aittir. Tylor, "kültür ya da uygarlık, bir toplumun üyesi olarak insanın öğrendiği bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür" şeklinde bir tarif yaparak daha kapsamlı bir kültür tanımı yapmıştır (Güvenç, 1994: 101). Antropolojinin kültür kavramını sorgulaması günümüze kadar devam ederken bugünün antropologlarının

11 Kültür kavramına yönelik algıların çeşitlenmesinin asıl nedeni, kültür kelimesine tarihsel süreçte yüklenen değerlerdir. Latince bir kelime olan "cultura" yine Latince "colere" fiilinden türemiştir. "Colere", bir nesnenin daha etkin bir duruma ulaşması için değiştirilmesine yarayan etkinlik ya da eylemleri karşılar. Söz gelimi tarım anlamına gelen "agri-cola", "ager" in yani tarlanın yararlı bir araziye dönüştürülmesi etkinliğini açıklar. Dolayısıyla "colere"yi kapsayan eylemler, bu eylemlerden etkilenen şeyin değiştirilmesi ve daha iyiye doğru biçimlendirilmesini hedeflemektedir. Sözcüğün kullanım alanı modern dilde değişerek yalnızca etkinlik ya da eylemi değil durumu veya bir nesnenin durumunun adlandırılmasına da işaret etmeye başlamıştır. Böylece etkinliğin ya da eylemin ortaya koyduğu sonucu açıklama görevini de yüklenmiştir. "Kültür şoku", "yüksek kültür", "halk kültürü", "alt kültür" kavramları bu hususta örnek verilebilir. Dolayısıyla kültür sözcüğü ya da ona karşılık gelen sözcüklerin günümüz dilinde yalnızca betimleyici değil, değerlendireci bir işleve de sahip olduğu söylenebilir (Wimmer 2009: 19-22).

12 Amerikalı dilbilimci ve etnolog Edward Sapir, "varlığımızın yapısını belirleyen, sosyal bir süreçle öğrendiğimiz uygulama ve inançların, maddi ve manevi öğelerin birliğidir", ifadesiyle kültürü sosyal miras ve gelenekler birliği olarak tanımlamıştır. Antropolog Ralph Linton "bir toplumun tüm hayat biçimidir" ve başka bir antropolog Jacques Maquet "bir grubun yaşama biçimidir" tanımlarıyla kültürü bir hayat biçimi olarak tarif etmişlerdir. Sosyolog Pitirim Sorokin "sosyal-kültürel evrendeki açık seçik eylemlerin ve araçların ortaya koyduğu ve nesnelleştirildiği anlamlar, değerler ve kurallar, bunların etkileşimi ve ilişkileri, bütünlüşmesi ve bütünleşmesi gruplarıdır" tanımlarıyla kültürü idealler, değerler ve davranışlar bağlamında değerlendirmiştir. Sosyologlar William G. Sumner ve Albert G. Keller "insanların yaşam koşullarına uyumlarının toplama, onların kültürüdür" diyerek kültürü çevreye uyum düşüncesi etrafında açıklamışlardır. Antropolog Alfred Tozzer "toplumsal olarak öğrenilen ve aynı yoldan yeni kuşaklara aktarılan davranış örüntüleri ve kalıplarıdır" tanımlarıyla kültürü bir eğitim süreci olarak gördüğünü belirtmiştir. Antropolog ve halkbilimci Ruth Benedict, kültürün bütünlük platformu yanıtımsal bireysel bir psikoloji olduğunu belirtmiştir. Bunların dışında Sanford R. Winston "sosyal etkileşim ürünüdür", Melville J. Herskovits "yaşam çevremizin insan yapısı olan kesimidir", Clark Wissler "belli bir düşünceler sistemi ya da bütündür", Leslie White "maddi öğelerin, davranışların, düşünce ve duyguların simgelerden oluşan, simgelere dayalı örgütlenmesidir" tanımlarıyla kültürü farklı boyutlarda açıklamışlardır (Güvenç 1994: 100).

kültürün tanımını yapmak yerine özelliklerini sıralayarak, daha çok, kültürün ne olduğunu açıklamaya çalıştıkları dikkat çeker. Kültürün gerçekliğe anlam verdiği, bütünleştiriciliği, uyarlayıcılığı, paylaşıldığı, simgelere dayandığı, öğrenildiği, tümleşikliği, devingenliği, her şeyi kapsadığı, genel ve özel olduğu, doğaya el koyduğu, örüntülülüğü ve yaratıcı bir şekilde kullanıldığı (bk. Bates, 2013: 48-52; Haviland vd. 2008: 104-119; Kottak, 2008: 46-54) dikkat çeken özellikler arasındadır. Kültürün tanımını kolaylaştıran bu temel özellikler arasında yer alan öğrenilirlik ve paylaşırlık, antropologların hemfikir oldukları hususlardır. Bilhassa bu iki özellik, kültürün var olabilmek için iletişime ihtiyaç duyduğu gerçeğine işaret eder ki iletişim bahsinde kültürün ihtiyaç duyduğu en önemli araç dil olarak gösterilir. Öyle ki “kültürün bütün görünüşlerinin altında dil aracılığıyla iletişim kurma yeteneği yatar.” (Bates, 2013: 48) Konuya kültürün anlam kazandığı toplum açısından yaklaşıldığında dilin birinci işlevinin toplumsal olduğu söylenebilir. Nitekim bireyin ancak bir başkası ile deneyim edinmeye başlamasıyla dilin toplumsal bir etkileşim aracı olarak kendini göstermesi mümkün olur. Aksi durumda tek başınayken bireyin dile gereksinimi yoktur (Kılıç, 2002: 38). Elbette insana özgü, dil haricinde başka iletişim sistemleri de mevcuttur ancak bu iletişim sistemlerinden en etkili olanı dildir. Mimikler, dil mekanizması dışındaki sesler, işaretler, şekiller vb. birçok unsur iletişimde kullanılan araçlardır. Dolayısıyla konuşulan ve yazılan dilin yanı sıra jestler, mimikler, giyim-kuşam, zamana ve mekâna dair düzenleme ve kullanımlar, sanatsal ürünler ile taşıyan ya da belirleyen diğer iletişim biçimleridir (Zillioğlu, 2003: 8). Diğer taraftan kültürün yaratımı ve aktarımı süreçlerinde daha çok dile dayalı iletişimin etkili olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Örneğin bir yemek tarifi gözlemlenerek de öğrenilebilir. Yemeği yapanın kendisini gözlemleyen daha iyi gözlemleyebilmesi için yavaş ve sakin hareketlerle yemek yapma eylemini sürdürmesi, öğretene öğrenen arasında gözleme ve gözlenmeye dayalı bir iletişim şeklidir. Bununla birlikte öğrenen kişinin yemeğin yapımına ilgili anlamadığı veya daha iyi anlamaya çalıştığı bir ayrıntıyı sorarak sözlü iletişime geçme ihtiyacı duyması, dile dair iletişimin daha güçlü olduğunu gösterir. Değininmesinde fayda vardır ki burada amaç hangi iletişim türünün daha etkin olduğunu tartışmak ya da bu konuya açıklık getirmek değil, iletişimin bütün şekillerinin kültürün yaşatılmasında ve kültür aktarımında önemli olduğunu vurgulamaktır. Bu bahsin her aşamasında iletişim mevzuuna değinilirken onun bütün şekilleri kastedilecektir.

Halk Hikâyelerinin İşlevleri

“İletişim, belirli bir coğrafya parçasında, aynı doğa koşulları içinde varlıklarını sürdürmek için araç ve gereçler bulan, bu konuda çeşitli bilgiler üreten, bunları belirli iş bölümü yöntemlerine göre kullanan, kendi aralarındaki bu iş bölümünden kaynaklanan farklılaşmaları haklılaştırmak için çeşitli değerler ve inançlar üreterek toplumun farklı kesimlerini ortak üst kimlikler içinde kaynaştırmayı amaçlayan insanların etkinliğidir.” (Oskay, 2014: 23) Bu tanımında iletişimi toplumsallaşma yolunda oluşturulan bir etkinlik olarak gören Ünsal Oskay, bir başka çalışmasında iletişimi insana özgü bir özellik olan toplumsallaşmanın bir yansıması olarak açıklar (Oskay, 1993: 310). Anlaşılabileceği üzere iletişim kavramı, sosyal bir sisteme işaret etmektedir. Bu bağlamda toplumu oluşturan ve devam ettiren en önemli unsur olan insanın anlam yükleyebildiği her şey iletişimdir veya iletişim için kullanılabilir (Zillioğlu, 2003: 8). Kültürün ortaya çıkması, yaşanması, yaşatılması ve aktarılması bağlamında iletişim yöntemlerinin başat rol oynaması kültürel ürünlerin işlevlerinin belirlenmesinde iletişimin işlevlerinin kullanılabilirliğini göstermektedir. Dolayısıyla kültürle ilgilenen bilim dallarından biri olan folklorun kadrolarına işlevsel bir bakışla yaklaşıırken iletişimin işlevlerinin göz önünde bulundurulmasında herhangi bir beis yoktur. Kültürün toplumsal bir kavram olması ve toplumsallaşmanın en önemli şartının iletişim kurmak olarak gösterilmesi, bu bağımlı ilişkiler ağı içinde işlevsel yaklaşımların da ortak bir paydada buluşabileceğini akıllara getirmektedir. Bu bağlamda kültürün işlevlerine yoğunlaşmaktan ziyade onu var eden ve onun devamlılığını sağlayan yani başka bir ifadeyle onu kullanılır hâle getiren iletişimin işlevlerine odaklanmak yararlı olacaktır. Öyle ki kültürel olan her şey aslında bir iletişim sürecinin ürünüdür. İleri sürülen görüşler ışığında iletişimin işlevleri bağlamında belirlenmiş iki işlev, aynı zamanda, folklorun işlevleri olarak dikkatlere sunulacaktır. Bunlardan biri psikolojik işlev, diğeri ise toplumsal işlevdir. Ayrıca bunların dışında ekonomik işlevin de bu bahse eklenmesinde fayda vardır.

Psikolojik İşlev

İletişim bağlamında psikolojik işlev, bireyin kendini tanıması, tanımlaması, neleri yapabildiğini ve yaptırabildiğini kavraması, kendini sandığı ya da sanılmasını istediği şekilde tanıtması, başkalarının ona yönelik davranışları aracılığıyla kendini değerlendirmesi süreçlerinde kendi kendine veya başkalarıyla kurduğu iletişim önemli bir rol oynar. Her türlü iletişim, bireyin psikolojik gereksinimleriyle ilgilidir. İletişimin psikolojik işlevleri psikologlar tarafından dört başlıkta ele alınır. Bunlardan ilki ben merkezli işlevdir. Bireyin ruh hâline göre kendi kendine kurduğu iletişim biçimi ben merkezlidir. Bu iletişim şeklinin bireye psikolojik açıdan sağladığı yarar ise ben merkezli işlev olarak değerlendirilir. İkincisi araç işlevidir. Bu iletişim türünde, bireyin dışarıyla kurduğu, amaç ya da amaçlarına hizmet eden iletişim şekli ve bu iletişim şeklinin bireye kazandırdığı yarar(lar) söz konusudur. Üçüncüsü oyun işlevidir. Bireyde yalnızca keyif ve doyum sağlayan iletişim şeklinin sağladığı yararların göz önünde bulundurulduğu oyun işlevinde öğrenme, bilgilenme veya başkalarında herhangi bir davranış değişikliği oluşturma gibi hedefler yoktur. Dördüncü işlev ise benliğin gelişmesidir. İletişimin benlik duygularının ve bilincin gelişimine katkısına dikkat çeken bu işlev, bireye toplumsal yaşamda biçilen rollerin ve toplumun bireyden beklediği davranışların şekillenmesine yardımcı olur (Zillioğlu, 2003: 75-79). Diğer taraftan gerçekleştirilen her iletişimde açık ve örtülü iletişim şekillerine dair işlevler bulunduğu göz ardı edilmemelidir (Zillioğlu, 2003: 78). Açık iletişimde, iletişim kuran tarafların arzuladıkları ve sonuçlarını öngörebildikleri işlevler söz konusudur. Örtülü iletişimde ise iletişimde bulunan taraflar isteklerinin ve kurdukları iletişimin kendileri üzerindeki etkilerinin farkında değildirler (Zillioğlu, 2003: 73). Örneğin bir ürünün tanıtılmasına yönelik başlatılan bir reklam kampanyasında kampanyayı gerçekleştirenlerle kampanyayı takip edenler, kampanya aracılığıyla kurulan iletişimin farkındadır ki bu açık iletişimdir. Birisiyle tanışmak için bir bahaneyle, mesela “bu gün hava çok güzel” ifadesiyle sohbet konusu açmak isteyen bireyin iletişimi kurmaya yönelik bu girişimi ise örtülüdür. Çünkü birey asıl amacını açıkça söylememektedir. Ayrıca her iletişim olgusunda iletişimin psikolojik işlevlerinin hepsi ya da birkaçının birlikte işlerlik kazandıklarını (Zillioğlu, 2003: 78) belirtmekte de yarar vardır.

Sosyal bir varlık olan insanın günlük ve törensel yaşamında gerek kendisiyle gerekse dışarıyla kurduğu ilişkiler çeşitli iletişim şekilleriyle gerçekleşir. İnsan, bu iletişim şekillerinde psikolojik ya da toplumsal faydalar görür. Folklor, insanın ve içinde yer aldığı toplumun günlük ve törensel yaşamına dair mevzuları konu edinir. İletişim şekilleri olmadan günlük ya da törensel yaşamların gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla folklorun kadrolarına işlevsel bağlamda yaklaşıldığında iletişimin işlevleri göz önünde bulundurulmalı ve bu işlevler

folklorist bakış açısına göre uyarlanmalıdır. Çalışmanın bu bölümünde ilk işlev olarak ele alınan ve alt başlıklarına kısaca değinilen psikolojik işlev, folklorun kadrolarından biri olan “Anlatmaya ve Söylemeye Dayalı Mevzular” bölümünün “Halk Edebiyatı” alt başlığında yer alan türlerden halk hikâyesine göre incelenecektir.

Ben Merkezli İşlev

Bireyin hâletiruhiyesine göre kendiyi kurduğu ben merkezci iletişim biçimi, çocuklarda görülen ya da yetişkinlerde bir ruhsal bozukluk veya bir davranış bozukluğu olarak değerlendirilen ben merkezci tutumla karıştırılmamalıdır. Ben merkezci durum ya da tutum, bireyin her türlü bilginin kendi bireysel bilincinin bir eseri olduğu, bilincin dışında kalana dair hiçbir bilginin olamayacağı görüşüne sahip olması olarak açıklanır (Cevizci, 2000: 127). Oysa burada kastedilen bireyin ruh hâline göre yeri geldikçe kendi içine kapanarak kendiyi hesaplaşması veya elinde olmayan nedenlerden ötürü yalnız kalması nedeniyle çeşitli etkenlere bağlı olarak kendiyi iletişime geçmesi durumudur. Örneğin yalnızken karanlıktan korkan bireyin ısıklık çalarak, şarkı söyleyerek ya da kendi kendine konuşarak bu korkusunu yenmeye çalışması onun kendi kendiyi kurduğu bir iletişim biçimidir. Burada bireyin yalnızlığı tercih edilmiş bir yalnızlık değildir. Evde tek başınayken elektriklerin kesilmesi suretiyle veya başka bir nedenle yalnız kalmış olabileceği düşünüldüğünde, bireyin bu sıkıntılı durumu bertaraf etmek için başvurduğu kendi kendine iletişime geçme şekli onun ruh sağlığını koruması açısından yararlı bir tutum olarak değerlendirilebilir. Kişiden kişiye göre değişmekle birlikte birey bu süreçte düşüncelerini türdeşleriyle paylaşmak yerine farklı yollar izleyerek dışa vurmak isteyebilir. Böylece başka bir insanla iletişime geçmediği için ben merkezci iletişim kanalıyla düşüncelerini somutlaştırır. Kişinin duygusal açıdan yoğun bir döneminde şiir yazması bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde anı defteri tutmak, öykü yazmak, çeşitli notlar tutmak vb. eylemlerde bulunmak ben merkezli iletişimin farklı türleridir (Zillioğlu, 2003: 76-77). Anlaşılabileceği üzere sözlü ya da yazılı üretimin merkezinde öncelikli olarak sözlü veya yazılı verimi üreten kaynağın kendiyi iletişime geçmesi durumu vardır. Konuya geleneksel anlatıların üretimi bağlamında yaklaşıldığında herhangi bir geleneksel anlatı türünün ilk kaynağından nasıl ve hangi şartlarda ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Aynı düşünce, geleneksel bir anlatı olan halk hikâyesi türü için de geçerlidir. Diğer taraftan halk edebiyatı anlatı türleri gerek “yeni üretim” gerek “geleneksel olanın kullanımı” bağlamında varlığını bugün de devam ettirmektedir. Yeniden üretim bağlamında iki temel yaratım şekli vardır. Bunlardan ilki “yeniden yazım/üretim” bağlamı, diğeri “türün özelliklerinin işletimi” bağlamıdır. “Yeniden yazım/üretim”, herhangi bir geleneksel anlatının herhangi bir üretici tarafından herhangi bir sebeple sözlü ya da yazılı ortamda yeniden yaratımıdır. Söz konusu üretim, bilinçsiz ya da bilinçli düzeylerde gerçekleşebilir. Örneğin herhangi bir geleneksel anlatının aynı anlatıcı tarafından her bir anlatımı aynı formda olmayabilir. Öyle ki anlatıcı anlatısını herhangi bir tekrar aktarışında ruhsal veya fiziksel etkenlerden ötürü aynı performansı sergileyemeyebilir, aynı jestleri ve hareketleri kullanamayabilir, anlatının çeşitli bölümlerini atlayabilir ya da unutulabilir. Bu da onun bilinçsiz bir şekilde anlatıyı yeniden ürettiği anlamına gelir. Öte yandan anlatıcı farklı sebeplere bağlı olarak anlatıyı değiştirebilir. Söz gelimi kadın dinleyicilerin olduğu bir ortamda onların duymasını istemediği bir cümleyi, kelimeyi, motifi vb. parçayı değiştirebilir. Böylece bilinçli olarak anlatıyı yeniden üretmiş olur. Bilinçli yeniden üretimde verilen bu örnek basit düzlemde, daha ciddi düzeyde sebeplerden kaynaklanan yeniden üretim süreçleri de mevcuttur. Geleneksel anlatıların yeniden üretim bağlamında devamlılığının bir diğer şekli olan “türün özelliklerinin işletimi” ifadesiyle kastedilen, geleneksel türlerin özelliklerinin kullanımıyla gerçekleşen üretim süreçleridir. Bu üretim şeklinin günümüzdeki en sık kullanımı, masal türü üzerinedir. Bilhassa çocuklar için hazırlanan yeni ve özgün masalların yazımında masal türünün özelliklerinden yararlanıldığı görülür. Ayrıca bilhassa âşık tarzı gelenek içinde hikâye musannıflığı ve anlatıcılığının günümüzde de devam ettiği göz önünde bulundurulduğunda gelenek içinde de türün özelliklerinin işletilerek üretimin hâlâ devam ettiği söylenilebilir. Halk edebiyatı anlatı türlerinin varlığını sürdürdüğü ikinci form, olan “geleneksel olanın kullanımı” ifadesiyle işaret edilen, geleneksel anlatıların sözlü ya da yazılı ortamda okunması, dinlenmesi ya da seyredilmesidir. Asıl metin/alt metin olarak kabul edilen anlatılara sadık kalınarak yapılan her anlatım, geleneksel olanın kullanımı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla konuya yeniden üretim bağlamında yaklaşıldığında anlatıların nasıl ortaya çıktıkları hususunda bilgi sahibi olunabilir. Ben merkezli iletişim şekli tek yönlü olması nedeniyle yalnızca üretene yani anlatıyı ortaya koyana odaklandığı için işlevsel açıdan da aynı düzlemde ele alınmalıdır. Bunun için bu işlevsel yaklaşımda anlatıyı üretenin anlatıyı üretme nedenine yoğunlaşılmalıdır. “Anlatıyı üreten kişi bu üretme eyleminden nasıl bir yarar sağlar?” sorusu, daha çok psikolojik etkiler çerçevesinde cevaplandırılabilir. Üretim işinin ekonomik kazanca bağlanması bile bir yerde ekonomik kazancın verdiği ya da vereceği mutluluk bakımından psikolojik yararlı kesidir. Burada öncelikli olarak üretimi yapan kişinin kendini tatmini söz konusudur. Anlatıcı ortaya koyduğu hikâyenin ekonomik bir getirisinin olacağını anlatıyı üretip, olumlu dönüşlerden aldıktan sonra düşünmeye başlar. Üretimi yapacak kişinin öncelikli olarak bir konu bulması ve bunu hikâyeye dönüştürmesi gerekir. Konunun bulunması ve hikâye üretim sürecinin başlaması için üretimi gerçekleştirecek kişiyi tetikleyecek etken ya da etkenlere ihtiyaç vardır. Duyduğu, şahit olduğu ya da yaşadığı bir olayı bir şekilde anlatma ihtiyacı, anlatıcıyı bir anlatı oluşturmaya güdülendirir. Söz konusu güdülenme üreticinin kendi kendine harekete geçmesiyle ya da bir teşvikle sağlanabilir. Ancak güdülenme hangi şekilde olursa olsun üreticinin bir anlatı oluşturacak ruh hâline girmesi gerekir. Bu üretim sürecinde kaynak yani üretici kendi başınadır. Olayları kendi algılayış biçimine göre yorumlar, kendi üslubuna göre şekillendirir ve kendi ideolojisine göre kurgular. Duyduğu, gördüğü ya da şahit olduğu olayın üreticiden ruhsal açıdan bir uyanış, bir farkına varış, duygusal bir kavrayışa yol açması önemlidir. Örneğin Erzurumlu âşık Mevlüt İhsanî, kendi tasnifi olan “Amasyalı Küçük Ali Bey” hikâyesini su satan bir çocuğun sattığı suyun bir başka çocuk tarafından dökülmesinden etkilenerek düzenlediğini belirtmiştir (Türkmen-Cemiloğlu, 2009: 18). Bu hikâyenin yaratımında İhsanî’yi duygusal yönden tetikleyen bir olayın olduğu görülmektedir. Yine 20. yüzyıl âşıklarından Sabit Müdamî, 1944 yılında Bursa’da dinlediği bir olaydan etkilenerek “Öksüz Vezir” hikâyesini yazdığını belirtir. İşlenecek birçok olay varken neden özellikle bu olay üzerine durduğu hususunda Müdamî’nin açıklaması dikkat çekicidir. Dinlediği olay, Bursa’nın Timur orduları tarafından 1402’deki işgali sırasında bir komutan eşinin bebeğini üzüm bağına bırakması, akabinde şehrin valisinin karısının bebeği bularak kendi öz evladı gibi yetiştirmesini içerir. Öksüz büyüdüğü için dinlediği bu olaya ilgi duyan Müdamî, böylece bu hikâyeyi tasnif eder (Başgöz, 2012: 45). Öksüz büyümüş olması Müdamî’nin kişiliğini etkileyen önemli hususlardan biridir. İlhan Başgöz, Müdamî’nin anlattığı hikâyelerde ne zaman kahraman ailesine kavuşsa veya ne vakit bir anne çocuğunu kucağına alıp sevse duygulanarak göz yaşlarını tutamadığını belirtir (Başgöz, 2012: 9). Anlaşılabileceği üzere hikâyeci hikâyesini oluştururken kendi iç dünyasının etkisi altında kalmıştır. Dikkatlere sunulan bu örnekler ulaşılabilen kaynaklardan bire bir görüşmelerle elde edilmiş açıklamalara dayanmaktadır. Öte yandan yüzyıllar önce ortaya çık-

miş, nasıl oluştukları hakkında herhangi bir bilgi sahibi olunmayan anlatılar da mevcuttur. Bu tür anlatıların oluşum süreçlerinde de ilk kaynağı yani ilk yaratıcıyı harekete geçiren çeşitli sebeplerin varlığından söz etmek mümkündür.¹³ Aslında bu tür eski ve geleneksel biyografik mahiyetteki hikâyelerin ortaya çıkış şekliyle 20. yüzyılda kendi hayat hikâyesinden hareketle hikâye üretmiş bir âşığın anlatısının ortaya çıkış şekli arasında hiçbir fark yoktur. 20. yüzyıl âşıklarının hikâye tasnifleriyle ilgili anlattıkları ayrıntılar ya da sergiledikleri davranışlar hikâyeciliğe ait geleneksel mevzulardır. Başka bir ifadeyle bu âşıklar ustalarından gördüklerini tatbik etmişlerdir ve bunların ustaları ya geleneğin en güçlü olduğu 19. yüzyıl sanatçılarıdır ya da 19. yüzyıl sanatçılarıyla doğrudan ilişki kurmuş sanatçılarıdır. İster geleneksel, ister modern olsun herhangi bir anlatıyı oluşturma işi sanatçının kendi kendisiyle iletişim kurması suretiyle oluşur. Anlatı, anlatıcının en kolay iletişim kurma yoludur. Bir dizi tavsiye ve tecrübe içeren sözün yerine içine mesajlar yerleştirilmiş kurgusal bir anlatı daha çok dikkat çeker. Başka hayatlara dair duyulan merak, kurguyu tarihsel süreçte her daim öne çıkarmıştır. Kendi kendisiyle iletişim kurduğu süreçte anlatıyı oluşturan sanatçı, ortaya koyduğu eser aracılığıyla duygu ve düşüncelerini farklı bir ortama sanatkârane bir şekilde aktarmış olur. Bu aktarımın sanatçıya psikolojik açıdan çeşitli yararlar sağladığı düşünülebilir. Örneğin bir anlatıcı, duygularını ve düşüncelerini anlatıya döktüğünde ruhsal açıdan rahatlayabilir. Ortaya konan eserin toplumla paylaşılması sanatçının isteğine bağlıdır. Eser toplumla paylaşıldığı andan itibaren sanatçının iletişimi ben merkezli olmaktan çıkar.

Araç İşlevi

İletişim, bireyin amaçlarını gerçekleştirmek amacıyla kullandığı bir araçtır. Burada, herhangi bir davranış oluşturma amacına ulaşmak için iletişimin araç olarak kullanılması kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle birey, başkalarında kendi isteklerine uygun davranışlar elde etmek için iletişim yoluna başvurur (Zillioğlu, 2003: 77). En temel şekliyle bireyin bir şey elde etmek için rica etmesi, yalvarması ya da vücut dilini kullanması iletişimin farklı şekillerinden yararlanması anlamına gelmektedir. Konu folklorun işlevleri açısından değerlendirildiğinde günlük ya da ritüele dair yaşamda insanın veya topluluğun, isteklerini elde etmek amacıyla gerek kendi türüyle gerek türü dışındaki herhangi bir varlık ya da tasarımla iletişim kurmaya çalışması bu bağlamda değerlendirilebilir. Söz gelimi en basit bir çocuk oyunu bile belli başlı iletişim formlarıyla örülüdür. Oyuna başlarken oyun, oyuncu ve sıra seçimi gibi tercihler, dile veya harekete dayalı iletişim şekilleriyle belirlenir. Oyunun bir düzen içinde oynanabilmesi için tekerleme söylemek, bilmece sormak, aldım verdim yapmak, hangi elde oynamak gibi birçok şekilde seçeneği vardır çocukların. Bu iletişim şekilleri halk hukukunun çocuk yaşlarda işlerlik kazandığını gösteren anlaşma formlarıdır. Oyun sırasında söylenen “ebesin”, “ebeledim”, “sıra sende” vb. ifadeler, oyuncuların oyun sırasında aldıkları vazifelere yönelendirir. Bu kalıplaşmış ifadeler ve uygulamalar sayesinde oyuncular oynadıkları oyundan haz alırlar. Elbette karmaşanın olduğu, gelişigüzel davranışların sergilendiği oyunlardan haz almak mümkün değildir. Dolayısıyla oyunun sağlıklı bir şekilde işlemesine dair geliştirilmiş bu iletişim şekilleri oyuncuların psikolojik/ruhsal açıdan destekler niteliktedir. Diğer taraftan ritüellerde de doğüstü olumlu veya olumsuz güçlerden, tasarımlardan veya tanrı (lar) dan bir şeyler istemenin de iletişime dayalı türlü şekilleri vardır. Yalvarma, acındırma, tehdit, aşağılama bunlardan bazılarıdır. Örneğin Anadolu'nun bazı bölgelerinde yağmur yağdırma törenlerinde Tanrı'nın susuz kalan insanlara acımasını sağlamak amacıyla analarından ayrı bırakılan kuzular meletilir, buzağılar böğürtülür, emzikli çocuklar ağlatılır (Boratav, 1999: 139). Böylece hayvandan insana kadar yavruların acınası durumları gösterilerek Tanrı'nın bu manzaraya acıyıp yağmur yağdıracağı düşünülür. Konuyla ilgili başka birçok örnek sıralamak mümkündür. Ancak bu işlevin halk hikâyesi odağında ele alınması, konu bütünlüğünü korumak açısından faydalı olacaktır.

Ünlü gazeteci ve yazar Robert Fulford, insana dair iletişim kurma yöntemlerinden en rahat, en işlevsel ve en tehlikeli olanının hikâye olduğunu belirtir (Fulford, 2019: 12). Fulford'un bu tanımına bu çalışmada yer verilmesinin nedeni, hikâyeyi yararlı olduğu kadar tehlikeli bir tür olarak görmesidir. Çünkü hikâye yalnızca güzeli, doğruyu ve hayatın renkli yönlerini anlatmaz; yeri geldiğinde endişeleri açığa çıkarmada, korkularla yüzleşmede, sorunları ortaya koymada, değerleri ve düşünceleri sorgulamada da rol oynar. Konuya halk hikâyesi özelinde yaklaşıldığında her hikâyenin bir veya birden çok kıssadan hissesinin olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Dinleyiciye ya da okura anlatı yoluyla iletilen mesajlar, olay örgüsünün arasına yer yer serpiştirilebileceği gibi anlatının genelini kapsayan boyutlarda da olabilir. Bir aşk hikâyesinde ailelerin katı tutumları nedeniyle birbirine kavuşamayarak ölen sevgililerin hazin sonu aslında sorgulanması gereken sosyal bir problemi ya da problemler zincirini ortaya koymaktadır. Kavuşmayla sonlanmayan her aşk hikâyesi, her anlatıldığında aynı sorun tekrar tekrar gözler önünde serilmektedir. Ekonomiye, statüye, dine, ırka ve ideolojiye dayalı farklılıklar, tabulara, törelere, geleneklere dair çarpıtılmış veya saptırılmış direktmeler birbirini seven insanların önünde yüzyıllar boyunca engel teşkil etmiştir. Bu tür dokunaklı anlatıların birileri tarafından ortaya konmalarının nedenlerinden biri de dinleyenlerin ibret alarak bu tür trajedilere sebep olmalarını engellemektir. Anlatının genelini kapsayan, bu tür mesajların yanı sıra daha önce değinildiği üzere anlatı arasına serpiştirilmiş mesajlar da vardır. Özellikle sözlü ortamda görülen, anlatıcının yeri geldikçe, konusu açılmışken olay örgüsünü keserek dinleyiciye çeşitli öğütlerde bulunması hikâye icrasının vazgeçilmez ayrıntıları arasındadır. Bu tür mesajlarda anlatıcı kısa bir açıklamayla ileteceği mesajı verebileceği gibi konuyla alakalı bir anlatıyı olay örgüsünün arasına yerleştirerek uzun bir örnekleme bulunabilir. Söz konusu mesajlara sözlü ortamda derlenen ve aynen deşifre edilen çalışmalarda rastlamak mümkündür. Örneğin Behçet Mahir'den derlenen “Eşref Bey” hikâyesi, Şeyhoğlu Şah Abbas'ın atadığı hiçbir valinin Gence şehrinde asayiş sağlayamaması ayrıntısıyla başlar. Anlatıcı, Gence halkının şehre atanan her valiye bir bahane bulup görevden alınmasını talep ettiğini belirterek konuyu devletin ve devlet yöneticilerinin işine karışılmayacağı, herkesin kendi işine bakması gerektiği bahsine getirir. Anlatının bu kısmında olay örgüsünü kesen anlatıcı fıkra, kıssa, anekdot gibi ayrı bir anlatı formunda değil de öğüt niteliğindeki şu kısa açıklamayı yapar:

“Gün bugün, devletimizin, altmış yedi ülkemizin içinde, her vilayetin bir valisi vardır. Bunun için, bunlar nerden tayin olur? Angara'dan. Çünkü, başımız Angara'ya bağlıdır. Her vakit seslenirem: 'Ey Türk oğlu, dünyada iki şeyle uğraşma! Nedir...? Bir Allah'ın işine, bir de devle-

13 Musannifleri meçhul hikâyelerin teşekkülüyle ilgili Boratav, bu anlatıların ya âşığın kendi hayatına dair oluşturduğu epizotlar ve türkülerin yeri zamanı geldiğinde bir musannif âşık tarafından terkip edildiğini ya da herhangi bir musannif âşığın herhangi bir vakayı veya bir kara hikâyeyi alarak türkülerini düzme suretiyle meydana getirdiğini ifade eder. Ancak her iki oluşum şeklinde de hikâyeyi oluşturan ilk musannif unutulmuş ve hikâye anonimleşmiştir (Boratav 2002: 113). Aynı şekilde Başgöz, musannifi bilinmeyen eski, geleneksel biyografik halk hikâyelerinin kahraman olan âşık tarafından söylenip yayıldığını, söz konusu âşığın ölümünden sonra hikâyenin usta bir âşık tarafından çeşitli tesirlerin baskısı altında tertip ve tasnif edildiğini, böylece biyografik bir halk hikâyesinin meydana geldiğini söyler (aktaran, Görkem 2000: 57-58).

tin işine garişma. Gendi çoluk çocuginin etmeğini¹⁴ gazanmağa bak. Gendi mesleğin öğrenmeye bak, gendi çulun sudan çıkarmaya bak, etliye, sütliye garişma. Her devrin bir hökmi¹⁵, her hökmün bir devri vardır.' Evet, nazar edelim ki, bizden evvel neçe¹⁶ hükümdarlar, neçe sultanlar, neçe paşalar geldi geçdi, hani ya? Demek ki, bu dünya bir lerdivan¹⁷. Kimi yener, kimi çihar. Evet, her şey gelip geçmekte." (Saka-oğlu ve ark. 1999: 1-2)

Behçet Mahir'den derlenen bir başka anlatı olan "Yusuf ile Züleyha" hikâyesinin bir bölümünde olay örgüsü kesilerek araya eklenen bir anekdotla erdemli insan olmanın önemi üzerinde durulduğu dikkat çeker. Hz. Yusuf'un sultan olduktan sonra babası Hz. Yakup'u Mısır'a yanına çağırmasının bir hata olduğunu ve bu hareketin Allah katında da hoş karşılanmadığını belirten anlatıcı, makamın değil, insanî değerlerin önemli olduğunu vurgulayan bir anekdot ile olay örgüsünü keser. Örneğin daha iyi anlaşılabilmesi açısından söz konusu metnin verilmesinde fayda vardır. Dolayısıyla anlatı şöyledir:

"Herifin¹⁸ bir tenesi oğluna dair dermiş: 'Oğlum sen adam olmazsan: Bu çocuk babasının bu sözüne gayet kederlenerah¹⁹, ohimaya²⁰ devam ediyor. (...) O zaman, 'Oğlum adam olamassan' diyen, bu oğlı ohuyib, büyük bir gumandan paşa olup, emir verir ki yaverlerine: 'Filan yerde, filan adamı (yani babasını) getirin garişma.' Gaffazlar²² gider o vagdin devrinde babası, olmuş bir paşa, bu adamı derdest emrine ite-at lazim, bu adamı alır getirirler. Seraydan içeri giren adam oğlunu megamda²³ görür. Oğlu diyir ki: 'Gel baba buriya, bah bene ne dedin, bene her vagıt dediğin söz, oğlum sen adam olamassan, herkeş adam olur amma, sen adam olmassan diyirdin. Bah şimdi ben de ohudum, işde büyük paşa çıhdım. Bah işde adam oldum. Sen olamassan diyordun amma ben bir büyük adam oldum' diyince, babası güle güle oğluna şu cevabı verir, diyir ki: 'Eyce cüdam²⁴ olmuşsan oğlum.' 'Neden?' 'Cüdam olduğun hetan²⁵ gendin bil, bil ki ben senin baban, sen benim oğlum. Evet, derdest beni garişan²⁶ getitirdin niye, sen beni göremez miydin? Sen benim ayağıma gelemez miydin? Ben senin babanı. İşte bunun için, gine adam olmamışsan, eyce²⁷ cüdam olmuşsan: Oğlı durip düşünüyor: 'Ula hagiget²⁸ benim babam, demek ki menevi guvvet, bene seslenirmiş. Ele ya hagiget de ben cüdam olmuşam, adam olduğum yok. Adam olsaydım babamı ben gider görürdüm, babamı garişma getirtirmezdim.' İşde bunlar beyle gider beg efendi ne oldum deme ne olacağı düşün. (...)'" (Saka-oğlu ve ark. 1999: 180-181)

Anlaşılaçağı üzere halk hikâyelerinde yalnızca anlatının geneline dair bir mesaj iletimi yoktur. Anlatıcı anlatısının belirli yerlerinde anlatısını keserek dilediği mesajı verebilir. Bu mesaj iletimi anlatıcıyla sınırlı değildir. Anlatıcının aktardığı anlatı ve anlatının içerdiği mesajlar yeri geldiğinde dinleyici tarafından da kullanılabilir. Dinleyici, bir anlatıcı becerisine sahip olmasa da anlatı içindeki kısa anlatıları aynı işlevde kullanarak başkalarına aktarabilir. Diğer taraftan dinleyici, dinlediği halk hikâyesinin tamamını anlatmadan da iletişim ihtiyacını karşılayabilir. Dinleyici, günlük yaşamında bir konuya açıklık getirmek, öğüt vermek vb. amaçlarla dinlediği hikâyenin hafızalara kazınan motiflerinden ya da epizotlarından yararlanabilir. Halk arasında aşkın niteliğini tasvir etmek ya da tanımlamak için kullanılan "Mecnun gibi çöllere düşmek", "Ferhat gibi dağları delmek", "Kerem gibi yanmak" ifadeleri aslında âşğın aşkı için katlandığı fedakârlıklara ve çektiği acılara gönderme yapmaktadır. Bu göndermeler hikâyelerin öne çıkan epizoda bağlı motifleridir. Söz konusu ifadelerden herhangi biriyle yapılan bir açıklama, hakkında konuşulan kişinin sevdiğine karşı duyduğu aşkı tanımlar mahiyettedir. Bu referanslardan herhangi biri kullanılarak yapılan konuşmada dinleyenlere böyle bir sevginin yaşandığı ilişkiye müdahale edilmemesi mesajı veriliyor olabilir. Bunların dışında halk edebiyatı anlatı türlerinden çoğu hangi bağlamda olursa olsun herhangi bir mesajın etkili bir şekilde iletiminde kullanılabilir. Örneğin fıkra türünün iletişimdeki işlevselliği göz ardı edilemeyecek derecede belirgin bir yere sahiptir. Eğlendirerek düşündüren, öğreten ve eğiten bir tür olan fıkra aracılığıyla muhatapta istenen davranışları oluşturmak mümkündür. Öyle ki Nasrettin Hoca fıkralarının tasavvufi yöndeki öğreticiliği üzerine görüşler mevcuttur (bk. Türkmen, 1989). Ayrıca Bektaşî fıkralarının dinî hayata ve sosyal meselelere yönelik bazen alaycı, bazen şaka yollu, bazen de öğüt veren yaklaşımlara sahip olması (Yıldırım, 1999: 74), fıkra türünün davranış geliştirmeye yönelik iletişimsel işlevini gözler önüne sermektedir. Aynı düşünce, efsane ve menkıbe gibi temelinde inanç unsuru olan anlatılar için de geçerlidir. Bu anlatılar, öncelikle, odaklandıkları unsurlara kutsiyet yüklemekle görevlidir. Mesela bir evliya menkıbesinde anlatılanlar o anlatıya konu edinilen evliyanın neden kutsal bir kişi olarak nitelendirildiğini açıklar. Anlatıdaki olağanüstü motifler ve keramet motifleri, o zatın Allah katındaki derecesini gösterir. Çünkü halkın nazarında söz konusu zatın sergilediği olağanüstülükler ve gerçekleştirdiği kerametler Allah'ın izniyle olmuştur. Hakkında anlatılan anlatı zata kutsiyet kazandırmakla birlikte saygı da uyandırmıştır. Anlatıyı dinleyen kişi inançları çerçevesinde anlatının merkezindeki zata saygı da duymaya başlar. Böylece anlatı, hedeflenen bir davranışın gerçekleşmesinde rol oynamış olur. Anlatıyı her dinleyen ve içeriğine inanan kişi, potansiyel bir anlatıcı rolü de yüklenir. Belirtilmesinde fayda vardır ki bu örnekte ele alınan konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yalnızca bir davranış tipi (saygı) üzerine yoğunlaşmıştır. Menkıbeler, dinleyici üzerinde başka davranışların oluşmasında da etkili olabilir.

Oyun İşlevi

İletişimin bir diğer psikolojik işlevi ise insanda yalnızca keyif ve doyum sağlamasıdır. Bu tür iletişim şekillerinde bilgilenme ya da başkalarında bir davranış değişikliği oluşturma gibi hedefler yoktur. İki veya daha fazla insanın bir araya gelerek sohbet etmesi, televizyonda bir

14 Ekmeğini.

15 Hükümü.

16 Nice.

17 Merdiven.

18 Adamin.

19 Üzülererek.

20 Okumaya.

21 Anlatıcı, eklediği bu anlatıyı da bölerek başka örnekler veriyor. Bu ifadeler örnek metne alınmadığından, çıkarılan yerler üç nokta ile gösterilmiştir.

22 Muhafızlar.

23 Makamda.

24 Görgüsüz.

25 Hatanı.

26 Karşına.

27 İyice.

28 Hakikaten.

program izlemesi vb. davranışlar bir tür oyun, toplumsal denetimden bir şekilde kurutuluş biçimi olarak görülür (Zıllıoğlu, 2003: 77-78). Halk hikâyesi, dinleyiciyi ya da okuru çeşitli konular hakkında bilgilendirmek, dinleyici ya da okur üzerinde etki bırakmak ve davranış geliştirmek gibi çeşitli işlevlerle yüklü bir türdür. Aynı düşünce, anlatmaya ve söylemeye dayalı halk edebiyatı verimlerinin tümü için geçerli olduğunda halk edebiyatı türlerinin bireye yalnızca haz sağladığı söylenemez. Ancak alıcı konumundaki dinleyici, okur ya da seyircinin anlatıdan beklediği öncelikli yarar haz almaktır. Birey bu ürünleri dinlerken, okurken ya da seyredirken keyiflenerek, üzülmeye, korkarak bir şeyler öğrenir, bir şeylerin farkına varır. Diğer taraftan ister halk edebiyatı verimleri, ister güzel sanatlara dair başka ürünler aracılığıyla bireyin üzülmeye ya da korkması da bir haz alma şeklidir. Çünkü üzen ya da korkutan unsurun veya unsurların eylemleri anlatıdaki anlatı evreniyle sınırlıdır. Seyirci, dinleyici ya da okur anlatı evrenindeki olaylara şahit olur ve bu şahit olma işi tamamen keyfidir. Örneğin bir korku romanı okumak ya da filmi seyretmek keyfi bir iştir. Bu türleri seven birey bunları tüketirken haz alır. Halk hikâyesini bir mekânda dinlemek ya da hikâyeyi yazılı ortamda okumak da keyfi bir iştir. Başka kahvehaneler dururken herhangi bir âşık kahvesine giderek âşık icrası dinlemek isteyen bireyin önceliği, bu geleneksel sanatın temsilcilerini dinleyip izleyerek günlük hayatın sorunlarından bir müddetliğine de olsun uzaklaşmaktır. Yaşadığı bölgede başka bir alternatifi olmayan birey için de aynı şey geçerlidir. Birey evinde vakit geçirmek yerine âşık kahvesine gitmeyi tercih ediyorsa bu mekândan bir yarar umuyor demektir. Bir mekânda tanıdık veya tanımadık birileriyle bir araya gelerek bir anlatıcından hikâyeye dinlemek isteyen kişinin ilk amacı hikâyeden bir şeyler öğrenmek ya da davranış şekilleri edinmek değildir. Anlatının insanın ve toplumun olumlu yönde gelişimi adına yüklendiği işlevlerden geleneksel bağlamdaki dinleyici, okur ya da seyircinin tam anlamıyla, haberdar olduğu söylenemez.²⁹ Bu işlevsel unsurlar, türün ortaya çıkıp bugüne kadar ulaştığı tarihsel süreç içinde türe eklenmişlerdir. Başka bir ifadeyle bu işlevsel unsurlar, gelenek içinde türe adapte edilmişlerdir.³⁰ Anlaşılabileceği üzere alıcı konumundaki topluluğun anlatıcının anlatacağı anlatıyı dinlemedeki öncelikli hedefi anlatıdan haz almaktır. Anlatının diğer olumlu etkileri daha sonra gerçekleşir.

Benliğin Geliştirilmesi İşlevi

Benlik duygularının ve bilincinin gelişimini sağlayan iletişim işlevidir. “Ben kimim?”, “Nasıl bir insanım?” vb. soruların yanıtları, benlik duygularının ve bilincinin gelişimini sağlar. Benliğin geliştirilmesi işlevi bir bakıma her iletişim olgusuyla ilgilidir. Daha önce ele alınan iletişimin psikolojik odaklı ben merkezli, araç ve oyun işlevlerinde benliğin geliştirilmesine dair ortak yararlar bulunabilir. Örneğin ben merkezli bir iletişim aynı zamanda oyun amacı taşıyabilir. Oyun amaçlı bir iletişim ise benliğin geliştirilmesine ve kanıtlanmasına katkı sağlayabilir (Zıllıoğlu, 2003: 78-79). Bireyi kendini sorgulamaya sevk eden iletişim şekillerinden biri de kuşkusuz edebi verimlerdir. “Bir roman/kitap okudum hayatım değişti” ifadesi günümüzde farklı kişilerden defalarca duyulabilecek klişe bir söz hâline gelmiştir. Bir kitap ya da anlatı, nasıl olur da bireyin hayatında radikal değişiklikler yapmasına neden olur şeklinde eleştiriler getirilse de bu görüş görecelidir. Alanında başarıya ulaşmış kişilerin biyografilerinde de yer yer benzer ifadeler rastlanabilir. Burada vurgulanmak istenen husus, anlatıların insan üzerindeki etkisidir. Geleneksel ya da modern olsun “anlatının gücü” ifadesi, üzerinde durulması gereken ayrı bir konudur. “Anlatı” kelimesi yalnızca sözlü veya yazılı formdaki anlamlı söz birliklerini karşılamamaktadır. Duyulara hitap eden her şey bir anlatıya dönüşebilir. Bir resim öncelikle göze hitap eder, ancak anlattığı bir şey vardır. Aynı şey kulağa hitap eden bir ezgi için de geçerlidir, damağa hitap eden tatlı için de. Her şeyin bir hikâyesi vardır. Yazı yazmak için kullanılan bir kalem, kalem şeklini alabilmek için bir dizi işlemden geçmiştir. Burada akıllara Kaygusuz Abdal’ın “Dolab-nâme”si gelir. Aslında dinî-tasavvufi edebiyata özgü bir tür olan dolab-nâme, Allah’a olan aşk, teslimiyet ve O’ndan gelen her şeye rıza gösterme konuları su dolabı metaforu çerçevesinde anlatılır. Bu tür şiirlerde soru-cevap şeklinde bir işleyiş söz konusudur (Güzel, 2006: 643; Kaya, 2007: 250). Şair, bir su dolabının iniltiye benzer sesler çıkararak durmaksızın dönüp su taşımaya devam ettiğini görür. Dolap bir hayli yaşlıdır, ancak yıllar geçmesine rağmen hâlâ şikâyet etmeden kendine verilen görevi yerine getirmektedir. Şair, dolaba neden böyle inlediğini sorunca dolap hikâyesini anlatır. Dolap, bir zamanlar kimsenin boyuna yetişemediği, kuşların dallarında yuva yapıp ötüştüğü güzel zamanlar yaşayan bir ağaç olduğunu, daha sonra kesilip yıkıldığını, yerlerde sürünerek diyar diyar taşındığını, üzerine basılıp geçildiğini, vücudunu kurtların yediğini, biçilip bağrına çiviler çakılarak dolaba dönüştürüldüğünü ve dost diye diye dönmeye başladığını, gözünün yaşı ile bağı-bahçeyi suladığını, feleğin kime bir kaşık bal sunduysa sonunda tasla zehir kusturduğunu, dünyanın ne Süleyman peygambere, ne İskender’e ne de Kısra’ya kaldığını anlatır (Gölpınarlı, 1953: 27-32). Allah’tan gelen her şeye rıza gösterme mevzusunun ele alındığı bu şiir, bir su dolabının hayat hikâyesiyle dikkate sunulmuştur. Şair, şiirin sonunda dolabın cevabını iştirince dünya işlerinden el çektiğini, hiçbir şeye aldırış etmemeye başladığını bildirerek (Gölpınarlı, 1953: 32) dolabın hikâyesinin kendini ne kadar etkilediğini belirtir. İşte burada anlatının gücü derinleşir. Her şeyin bir hikâyesi vardır sözünün somutlaşmış şekillerinden biri, Kaygusuz Abdal’ın Allah’tan gelene rıza göstermek gerektiğine dair düşünceyi aktarmak için kurguladığı su dolabı hikâyesidir. Burada asıl amaç su dolabının hikâyesi aracılığıyla benliğin sorgulanmasına kapı aralamaktır. Dünyadaki bütün su dolaplarının hikâyesi aşağı-yukarı aynıdır. Ancak belki de hiçbiri Kaygusuz’un anlattığı dolabın hikâyesi kadar çarpıcı bir şekilde anlatılmamış ya da başka hiçbirinin hikâyesi bu şekilde dile getirilmemiştir. Yüzyıllardan bu yana (yaklaşık 15. yüzyıldan beri) bu şiirdeki hikâyeyi okuyan ya da dinleyenlerin birinde veya bir bölümünde benliği sorgulamaya dair hisler uyandırmış ise hikâyeye amacına ulaşmış demektir. Tıpkı dolabın cevabından etkilenerek dünyadan elini eteğini çeken ilk kişi olan Kaygusuz gibi.

Robert Fulford “anlatının gücü” bahsine değinirken bilhassa gelenekten moderne hikâyecilik üzerinde durur. Ona göre öylesine hikâyeye diye bir şey yoktur ve herhangi bir hikâyeye daima anlam yüküklüdür. Değer yargılarından bağımsız bir hikâyenin yaratımından bahsedilemez. Eğer bir hikâyeye insanlığın bilincinde on yıllar, yüzyıllar, hatta binyıllardır varlığını devam ettiriyorsa bulunduğu yeri hak etmiş demektir (Fulford, 2019: 20). Türkiye sahasında popülerliğini koruyan ya da varlığını devam ettiren “Kerem ile Aslı”, “Ferhat ile Şirin”, “Arzu ile Kamber”, “Tahir ile Zühre” gibi halk hikâyelerine bakıldığında bunların hiçbiri son yüz veya iki yüzyılda ortaya çıkmış anlatılar değildir. 20.

29 Bilinçli dinleyici, okur ya da seyirci bu tanımın dışında tutulmaktadır. Bu tür alıcılar entelektüel seviyeleri gereği sanatsal açıdan neyi, neden, nasıl, ne için algıladıklarının bilincindedirler. Bu durum tamamen alımlama estetiği ile alakalıdır. Dolayısıyla kahvehane de âşık hikâyesi dinleyen her seyirciden bu tip bir alımlama beklemek doğru değildir.

30 Yeri gelmişken üzerinde durulması gereken bir başka husus ise işlev yitimi ve başka işlevlerin kazanılmasıdır. Gelenek içinde günlük ve törensel yaşama dair unsurların tamamı çeşitli işlevleri yerine getirmeleri için üretilmişlerdir. Ancak sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal, dinsel ve ideolojik etkenlere bağlı değişen algılar, bu işlevlerin önemiyet derecesini değiştirebilir ya da önemsizleşerek kaybolmalarına neden olabilir. Örneğin mitler kutsal ve gerçek hikâyeleri konu edindiklerinden kutsal ve olağanüstü unsurlar barındırırlar. Kutsiyet atfedildiğinden dolayı mitlere saygı gösterilir ki bu saygıya bağlı olarak bu anlatılar, her zaman, her yerde ve herkese anlatılmamzlar (Seyidoğlu 2005: 16-17). Mitik düşüncenin hâlâ egemen olduğu toplumlarda mitlere dair saygı devam ederken inanış şekilleri değişen toplumlarda mitlerin sahip oldukları eski işlevlerin geçerliğinden bahsetmek mümkün değildir.

yüzyılda yetişen âşıkların tasnif ettikleri hikâyeler de vardır ancak bunlar eski hikâyeler kadar tanınmış değillerdir. Söz konusu eski hikâyelerin çoğu aşk temalı, bir kısmı ise “Köroğlu” ve kolları gibi kahramanlık temalıdır. Halkın bu anlatıları benimsemesinin altında yatan gerçek bu anlatıların yüklendikleri değer yargıları ve anlamlardır. Bunların her birinde birbirini seven gençlerin, önlerine çıkan toplumsal statüye, ideolojiye, katılaştırılmış ya da çıkarılara göre saptırılmış törelere bağlı engellerle mücadelesi ele alınır. Daha açık bir ifadeyle üçüncü şahısların çeşitli engeller türeterek sevgililerin arasına girmesi bu anlatıların asıl konusudur. Popüler hikâyelerin gölgesinde kalmış diğer hikâyeler için de aynı şey geçerlidir. Kahramanlar, mekânlar değişirken ele alınan olaylar hep birbirine kavuşamayan iki gencin hikâyesiyle ilgilidir. Hikâyeciliğin şaşaalı döneminden sonra gelen modern anlatım tekniklerinde de aynı konuların etrafında dönüp dolaşıldığı görülür. Yeşilçam sinemasında komedi ya da dram türünde olsun en çok işlenen tema yine kavuşamayan gençler olmuştur. TV kanallarıyla birlikte ekranlarda boy göstermeye başlayan dizilerde de durum aynıdır. Bu yapımlar halkın beklentilerine göre şekillendiği için “Neden sevgililerin birbirine kavuşma mevzuu bu kadar işleniyor?” sorusunun cevabı da halkta aranmalıdır. Bu soru daha çok sosyoloji ve psikoloji bilim dallarının araştırmalarıyla cevaplanabilecektir. Ancak bu soruya verilebilecek makul cevaplardan biri, üçüncü şahıslara bağlı kavuşamama probleminin hâlâ büyük ölçüde yaşanıyor olma ihtimalidir. İnsanlar bu hikâyelerde kendi hayatlarından bir şeyler buldukları için bu olaylara ilgi gösteriyor olabilirler. Dolayısıyla hikâyeler, benliğin geliştirilmesi bağlamında insanları kendilerini sorgulamaya sevk edebilirler. Hikâyede dinleyicinin yaşamıyla kesişen bir ayrıntı, onun “Nasıl bir babayım ya da anneyim?”, “Nasıl bir eşim?”, “Nasıl bir amcamım veya dayımım?”, “Nasıl bir komşuyum?” gibi alternatifleri çoğaltılabilecek soru tipleriyle ebeveynlik, akrabalık, yakınlık, komşuluk vb. ilişkilerini sorgulamasına kapı aralayabilir. Bu yaklaşım, halk hikâyelerinin benliğin gelişimine katkısı bağlamında önerilmiştir ve eleştirilebileceği gibi daha da geliştirilebilir.

Konuya daha somut bir örnekle yaklaşım için “Köroğlu”nun Behçet Mahir anlatmasında yer alan “Köroğlu’nun Zuhuru” bölümü üzerinde durulmasında yarar vardır. Söz konusu anlatı, aslında, Köroğlu’nun kendini keşfetmesini ele alır ki bu motif, sıradan bir gencin bir kahramana dönüşmesinde aldığı bir hayat dersinin ne kadar önemli olabileceğini gösterir niteliktedir. Şöyle ki, Bolu Beyi, gözlerini kör ettirdiği Ürüşan Baba’nın evine saray mutfağından günde üç öğün yemek verilmesini emreder. Yemeği her öğün Ürüşan Baba’nın on iki ettiğindeki oğlu Ali almaya başlar. Ancak şehrin serserileri her öğün çocuğun önünü kesip yemekleri yer, artıklarını çocuğa verirler. Çocuk, günlerce her öğün artık yemekleri evine götürmek mecburiyetinde kalır. Ürüşan Baba kör olmasına rağmen yemeklerin artık olduğunu anlar ve oğluna bunlar ne diye sorar. Ali de yalan söylemek zorunda kalarak kazanın dibini verdiklerini söyler. Ali bir gün yemek almaya giderken garip bir köpeğin o civarın köpeklerine karşı verdiği mücadeleye şahit olur. Bu köpek tek başına birkaç köpeği kovmayı başarır. Şahit olduğu olay karşısında şaşırın Ali, bütün suçu kendinde bulur. “Bir köpek kendini savunabiliyor da sen evin yemeğini birkaç serseriye karşı savunamıyorsun” diyerek serserilerle mücadele etmeye karar verir. Bir sopayı koltuğunun altına alır ve yemek almaya gider. O öğün sopayla serserileri başından savarak yemeği eve eksiksiz götürür. İkinci öğün serserilerin daha kalabalık geleceklerini düşünerek yanına daha büyük bir sopa alır ve yine başarılı olur. Üçüncü öğün sopanın yetmeyeceğine karar vererek yanına bir kılıç alır. Bu sefer serseriler Ali’ye ve yemeğine bir daha musallat olmamak üzere dağılırlar. Böylece oğlan yititliği köpekten öğrenerek zamanla Köroğlu namını alır (Kaplan ve ark., 1973: 8-10). Kahramanın sokakta rastladığı bir olay neticesinde kendini sorgulayarak davranış şeklini değiştirmesi, kahraman ile benzer sorunlar yaşayan bir dinleyici ya da okurda da aynı öze dönüşü sağlayabilir. Günlük hayatta bir köpeğin kendini başka köpeklerle karşı savunmasına rastlamak olağanüstü ya da sıra dışı bir olay değildir. Bu tür bir manzaraya sıklıkla tesadüf etmek mümkündür. Önemli olan bu olaya yöneltilen bakış açısıdır. Anlatıyı kurgulayanın çok yönlü bakış açısı sayesinde basit bir köpek dalaşı, benliğin sorgulanmasına yönelik bir hayat dersine dönüşmüştür. Hikâyede böyle bir kendini sorgulama motifi olması elbette tesadüfü değildir. Olay örgüsüne yerleştirilen bu motif, yalnızca kahraman için değil, aynı zamanda kahramanın yaşadığı bu olaydan kendine pay çıkaracak dinleyici içindir.

Toplumsal İşlev

Her toplumun doğuşu ve gelişmesinin temelinde yatan toplumsal ilişkileri somutlaştıran iletişim, bu özelliğiyle insana özgü toplumsal yaşamın öncelikli ve vazgeçilmez ögesidir. Hangi yerde, zamanda ve toplum tipinde olursa olsun, iletişimin toplumsal işlevleri benzerdir. Buna karşılık toplumsal ve ekonomik özel etkenlere bağlı olarak bu işlevlerin gerçekleşme boyutları biçime, kullanılan araçlara ve uygulamalara göre kültürden kültüre farklılıklar gösterir. Hatta bu işlevlerin önem dereceleri de toplumdan topluma değişir. İletişim toplumsal işlevleri “Haberdar etme”, “Eş güdüm”, “Kuşaklar arası aktarma” ve “Eğlence” olmak üzere dört başlıkta ele alınır (Zillioğlu, 2003: 79-80). Kültürün oluşması ve varlığını sürdürmesinin önce insani, sonra toplumsal ilişkiler temelinde gerçekleşmesi ve bununla ilintili olarak toplumsal ilişkilerin iletişim yoluyla kurulması, iletişimin toplumsal işlevlerinin kültürü inceleyen bir bilim dalı olan halkbilimi sahasına uyarlanması mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın asıl konusu olan halk hikâyelerinin işlevlerinin iletişimin toplumsal işlevleri odağında ele alınması, iletişimin toplumsal işlevlerinin, aynı zamanda, folklorun toplumsal işlevleri olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hakkında fikir edinilmesine yardımcı olacaktır. Başka bir ifadeyle halk hikâyelerinin toplumsal işlevleri üzerine yapılacak bu inceleme, iletişimin toplumsal işlevlerinin folklorun diğer kadrolarına uygulanabilirliği konusunda bir kesiti dikkatlere sunacaktır.

Haberdar Etme İşlevi

Toplumsal yaşamın gerektirdiği davranışlar arasında, tüm çatışma ve karşıtlıklara karşı işbirliği yapılması yer almaktadır. İşbirliği, toplumsal rollerin dağıtımına ve bu rollerin gereklerinin belirlenmiş kurallar dâhilinde yerine getirilmesine bağlıdır. Toplumun şekillendiren husus ise toplumun üyelerinin üstlendikleri rollere göre etkileşime geçmeleridir. Bu etkileşim, iletişimle mümkün olur. İletişim, toplumsal roller, kurallar, gerçekleşen, gerçekleşecek ve gerçekleşmesi olası her şey hakkında bilgi alışverişi, elde edilen bilgiyi değerlendirme, benimseme ve reddetme ile ilgilidir. Bireylerin ya da grupların çeşitli konular hakkında karar vermeleri veya sorumluluklar üstlenmeleri başkaları hakkında dolaylı veya doğrudan haberdar olmalarına bağlıdır. Dolayısıyla toplumsal yaşamın işleyişini sağlayacak iletilerin aktarılması, tehlikelerin bildirilmesi, olup bitenlerin duyurulması iletişimin toplumsal çevrenin gözetimi/haberdar etme işlevine hizmet eder (Zillioğlu, 2003: 80-81). İletişimin haberdar etme işlevi, farklı amaçlarda kullanılabilir. Bu amaçlara ulaşmak için çeşitli araçlar kullanılır. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak bu araçlar, içinde bulunulan zamanın şartlarına göre şekillenmiştir. Örneğin günümüzde hem geleneksel hem de modern medya araçları iletişimin vazgeçilmez unsurları hâline gelmiştir.

Bireyin dille tanışmasıyla başlayan anlatı sistemi, bir yaşam biçimini tüm toplumsal ve ideolojik şekilleriyle bireye aktarır (Gezgin, 2020: 150). Daha önce de değinildiği üzere halk anlatıları kökleri sözün var olduğu dönemlere dayanan en eski iletişim araçlarından biridir. Toplumların yaşam tarzlarına göre şekillenen halk anlatıları geçmiş ile gelecek arasında çok yönlü bağlar oluşturmuştur. Geçmiş ile gelecek arasında anlatı aracılığıyla kurulan bu bağlar, topluma ve insana dair her türlü bilgiyi barındırmaktadır. Dolayısıyla halk anlatılarına yalnızca kurguya dayalı yaratımlar gözüyle bakılmamalıdır. Kurgunun içine örülmüş gerçekler de dikkate alınmalıdır. İşte bu gerçeklerin bir bölümü kendi zamanında, yani yaratıldığı dönemde haber niteliği taşıyan içeriğe sahiptir. Çünkü haber niteliğindeki bilginin en önemli değerlendirme ölçütlerinden biri güncelliğidir. Örneğin elli yıl önce işlenmiş bir cinayete dair bilgiler o dönem için haber, günümüz için ise tarihte olmuş bir vaka mahiyetindedir. Ancak elli yıl önce işlenen cinayetin günümüzde çözülmesi bu olayı tekrar bir haber hâline dönüştürür. Hak edebiyatı verimleri arasında haber değerindeki bilginin en çok kullanıldığı alan âşık edebiyatıdır. Bilhassa sazını omzuna asıp diyar diyar dolaşan gezgin âşıklar önemli haber taşıyıcıları olmuş, haberciliğin Türkiye sahasındaki ilk temsilcileri arasında yer almışlardır. Hatta bu gelenek matbaanın kullanım alanının gelişmesiyle birlikte yine âşıklar tarafından devam ettirilmiştir. İlk defa hangi yılda ve kim tarafından başlatıldığı bilinmeyen bir uygulamanın hayata geçmesiyle, taş baskı (litografya) adlı bir teknik kullanılarak âşıklık geleneğine özgü bir tür olan destanlar, tek sayfa hâlinde basılıp çoğaltılmaya başlar. Böylece destancılıkta yeni bir döneme geçilir ki bu dönemde sözlü olanın yerini yazı alır ve destanlar okurla buluşur. Âşıklar, destanlarının basılı formlarını satarak daha geniş kitlelere ulaşma şansını yakalarlar ve bu sayede müşteri ve dinleyici çevrelerine okur çevresini de eklemiş olurlar. Bu da âşıkların baskı yoluyla çoğaltarak sattıkları destanlarıyla sözlü kültür ortamında ulaştıkları çevreden daha geniş bir çevreye ulaşma imkânı elde ettikleri anlamına gelmektedir. Âşıkların önceleri yalnızca icra ortamlarında yüz yüze ve devamlı ilişkilere bağlı oluşturdukları sosyolojik açıdan açık cemaat özelliği gösteren dinleyici çevresi, yerini dinleyici/okur kitlesine bırakmıştır (Çobanoğlu, 2000: 142-143). Bununla birlikte yüzyıllar içinde çeşitli faktörlerin etkisiyle ele aldıkları konular bakımından zenginleşen destan türü, müşteri ve dinleyici muhitinin genişlemesi doğrultusunda daha geniş bir tematik yelpazeye sahip olur. Bunda âşıklar arasındaki rekabeti arttıran arz ve talebin etkisi vardır. Çünkü âşıklar bir yandan çok satabilmek arzusuyla rakiplerinden daha güncel ve farklı konuları işleme amacı güderlerken diğer yandan halkın istek, şikâyet ve beklentilerine cevap verme zorunluluğu hissetmişlerdir. Rekabet ortamı, onları, sürekli, farklı ve etkileyici konular bulma arayışı içine iter. Dolayısıyla dönemin destancıları bir nevi gazeteci gibi haber niteliğindeki olayları bulup, kendi üsluplarıyla anlatıp halkı bilgilendirerek aynı zamanda bir yayın organı vazifesi görürler (Güvenç, 2014b: 40). Sermet Muhtar Alus, İstanbul'daki destancıların işlediği konuları arasında "Şehri harap etmiş büyük depremler, büyük yangınlar, hastalık salgınları gibi afetler", "İstanbul'da geçim sıkıntıları yaratmış harpler, ihtilaller", "Sonu kızın veya oğlanın ölümüne kadar varmış hazin aşk maceraları, veremden ölmüş güzel oğlanlar ve kızlar", "Muhitini ve belki de bütün İstanbul'u üzmüş, heyecana düşürmüş cinayetler, intiharlar, kazalar", "Büyük şehrin çarşıları, hamamları, deniz hamamları, mesireleri, bostanları, bahçeleri, kahvehaneleri, meşhur meyhaneleri ve oradaki âlemler", "Yatılı mektep hayatı, kışla hayatı", "Tulumbacılık hayatı, yangın tulumbaları sandıklarının ve uşaklarının methi", "Türlü cilveleri ile evlilik, karı-koca hayatı, bekârlık hayatı", "Gençlere nasihat", "Mahbup veya nigâr ile oynaşma yolunda usuller, işmarlar", "Nazenin hanım evinde zampara baskını vakaları", "Dedikodusu şehre yayılan büyük rezaletler", "Türlü sanatlar ve esnaf hayatı", "Namlı kabadayılar, namlı bıçkınlar, güzellikleri şöret olmuş nevcivanlar" ve "Liman vapurları, tramvaylar, köprüler" başlıklarını sıralar (Alus, 1966: 4520-4521). Görüldüğü üzere Alus'un dikkat çektiği başlıklardan birçoğu haber niteliğindeki olaylardır. Belirli bir kısmı ise günümüzdeki magazin gazeteciliğinin konuları arasına girer. Öte yandan, Ahmet Rasim, 19. yüzyılın destanları ve destancıları hakkında bilgi verirken, bilhassa, bunların halk üzerindeki tesiri üzerinde durur. Âşıkların ürettikleri destanları sanatkârane ve edebi bulmayan Ahmet Rasim, buna karşılık halkın destanlara ve destancılara gösterdiği ilginin göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtir. Acıklı bir destanı dinleyenlerin hiçkırı hiçkırı ağladıklarına şahit olduğunu söyleyen yazar, gençliğinde dinlediği "Yorgancı Sadık Destanı" ve "Mektepli Atıf'ın Destanı"ndan bir hayli etkilendiğini ve hatta Sadık'ı vuran Hırvat'a aradan geçen zamana rağmen hâlâ kin duyduğunu itiraf ederek destancıların halkı etkileme konusundaki yeteneklerine değinir (Ahmet Rasim, 1969: 261-262). Özellikle çeşitli yaşanmış gerçeklerin ele alındığı destanlarda aslında bu olaylar hikâye edilmişlerdir. Anlaşılabileceği üzere vakaları anlatan bu destanlarda âşıklık geleneğinin önemli bir unsuru olan hikâyecilik geleneğinin izleri görülür. Aslında bu anlatıların da hikâyeli türkülerden herhangi bir farkı yoktur. Öyle ki Ahmet Talat Onay, âşık tarzı destanı bir vakayı, hadiseyi vb. mevzuları anlatan, hikâye eden bir tür olarak tanımlar ve hatta türkü şeklinde destan olduğunu vurgular. Onay, bu konuyla alakalı 1785 yılında meydana gelmiş Mudurnu yangını anlatan bir destanı örnek verir (Onay, 1996: 135-137). Osman Cemal Kaygılı, 19. yüzyıl İstanbul'unda popülerleşen destanları izah ederken bir dönem semai kahvelerinde gözyaşları içinde okunup dinlenen "Komiser Hüsamet'in Destanı"na örnek gösterir. Hüsamet'in, kayınbiraderi Halit ile Erenköylü Mustafa tarafından Göztepe'de alçakça ve feci bir şekilde öldürülür. Sebebi ise Mustafa'nın Hüsamet'in eşine duyduğu saplantılı aşktır. Siğirtmaçlık yapan Mustafa zamanında kızı ister, ancak kız tarafı reddeder. Hüsamet'in, kolay kolay kimsenin kalbini kırmayan bir komiserdir. Bu yüzden külhanbeylerinin bile sevgisini kazanmış biridir. Hüsamet'in, evlendiğinde eşini saplantılı bir şekilde seven Mustafa'dan habersizdir. Ne yazık ki kayınbiraderi Halit de Mustafa'nın tarafındadır. Halit ile Mustafa bir plan yaparlar ve içkili bir gazinoda rastladıkları Hüsamet'in'i iyice sarhoş edip eve dönüş yolunda bıçaklayarak öldürürler. Hüsamet'in, sağ kolu kırılmış, gözleri oyulmuş ve vücuduna sayısız bıçak yarası almış şekilde ölü bulunur. Onu çok seven semaici ve maniciler adına bir destan yazarak okumaya başlarlar. Destandan anlaşıldığı kadarıyla olay 1892 yılında Göztepe'de meydana gelmiştir. Destanı yazan kişi edindiği bilgilerden hareketle Hüsamet'in nasıl öldürüldüğünü tüm ayrıntılarıyla hem de Hüsamet'in ağzından anlatmıştır. Destanın giriş kısmında Hüsamet'in Merdivenköyü'nden bir ailenin kızıyla evlenerek içgüvey girdiği, bir çocuğunun olduğu gibi ayrıntılar da yer almaktadır (Kaygılı, 2007: 57-61). Görüldüğü üzere bugün gazetelerde üçüncü sayfa haberi olarak nitelenen bir olay, dönemin destancıları tarafından işlenerek zamanın İstanbul halkına duyurulmuştur.

Halk hikâyesi özelinde haberdar etme işlevini öne çıkaran formlardan biri de "hikâyeli türkü"dür. "Hikâyeli türkü" ifadesiyle Boratav'ın "tek türkü kısa hikâye" olarak tanımladığı halk hikâyesi şekli kastedilmektedir. Bu hikâyeler, şiirin asıl unsur olması bakımından uzun hikâyelerden ayrılırlar. Uzun hikâyelerde asıl unsur nesir kısmı iken, tek türkü hikâyelerde asıl unsur şiir veya türküdür. Vaka anlatan bütün halk türkülerinde bu özellik mevcuttur. Hatta bu tür anlatılarda türküde anlatılanların daha iyi anlaşılabilmesi için başlangıçta türküde işlenen konuyla ilgili izahat verilir (Boratav, 2002: 89-90). Merdan Güven, bir müzikolog bakış açısıyla yaklaştığı konuyla ilgili tezinde tek türkü hikâyeleri, "hikâyeli türkü" ifadesiyle tanımlamıştır (Güven, 2005: 155-156). Böylece "türkü hikâye" ve "hikâyeli türkü" şeklinde iki

ayrı kavram ortaya çıkmıştır. Hikâyeli türkülerde, tek türkü üzerinden bir hikâyenin anlatımı gerçekleştirilir. Bu anlatı formları geleneksel medyadan önceki dönemlerin en önemli haber yapma ve yayma unsurları arasındadır. Kim tarafından üretildiği bilinmeyen hikâyeli türküler olabileceği gibi türküde işlenen olayın şahitlerine ya da şahitlerini dinlemiş ikinci dereceden kaynak kişilere ulaşılabilecek derecede yakın bir geçmişte meydana gelen vakalar üzerine vücuda getirilmiş hikâyeli türküler de vardır. Hangi şekilde olursa olsun bu verimler ortaya çıktıkları dönemde birer haber kaynağı vazifesi görmüşlerdir. Türkülerde anlatılan olayların üzerinden belirli bir zaman geçtikten sonra ise bu verimler birer tarihî vesika hüviyetine bürünmüşlerdir. Örneğin bir dönem popüler olan günümüzde ise türkü meraklıları tarafından bilinen “Ezo Gelin” türküsünün hikâyesi, 1930’lu yıllarda yani yakın tarihte geçmiştir. Olayın başkahramanı, uğruna türküler yakılan Zöhre’nin yani Ezo’nun 1956 yılında vefat ettiği söylenmektedir. Türkülere konu olan olaylar Gaziantep’in Oğuzeli ilçesinin Uruş Köyü’nde başlar ve Suriye sınırları içindeki bir Türkmen köyü olan Kozbaş’ta sona erer. Güzelliğiyle dikkatleri üzerine toplayan ve birçok talibi olan Zöhre (Özey/Ezo), halk arasında “değişik” adı verilen “berdel” usulüyle evlendirilir. Buna göre Ezo, Şitto Hanefi ile Hanefi’nin halası Hazik de Ezo’nun kardeşi Zeynel ile evlendirilir. Değişik/berdel usulü evlenmenin şartına göre taraflardan birinin evliliğinin sürmemesi durumunda diğer tarafın da evliliğinin sonlandırılması söz konusudur. Ezo, bilinmeyen bir sebeple kocasına küserek baba evine döner. Araya girenlerin ikna edemediği Ezo, barışmaya yanaşmaz ve umudunu kaybeden Hanefi, Ezo’yu boşar. Beş sene dul yaşayan Ezo, ailesinin baskısı üzerine bir akrabasının oğlu Türkmen beyi Memey ile evlenerek, onun Suriye’deki köyüne gelin gider. Bu köy, Ezo’nun köyüne yakındır ancak sınırın ötesinde kalmıştır. İsteddiği zaman köyüne gidemeyen Ezo, vatan hasreti çeker ve sonunda ince hastalığa yakalanır. Vasiyeti üzerine vefatından sonra Türkiye’deki köyünü gören yüksek bir tepeye gömülür. 1999 yılında Türk yetkililerin devreye girmesiyle mezarı Türkiye’deki köyüne nakledilir (Özarslan, 2012: 162-163). Ezo Gelin, henüz hayattayken hakkında birçok türkü yakılır. Hatta hikâyesi daha da dramatize edilerek aktarılır. Örneğin Hazik ile Zeynel anlaşamayıp ayrıldıkları için berdel usulü gereği Hanefi ve Ezo’nun ayrıldıkları rivayet edilir (bk. Özbek, 1975: 295). Ezo Gelin adı ve hikâyesi 1930’lu yılların ikinci yarısından itibaren o kadar popüler olur ki Ezo Gelin türkülerinin plakları çıkar, filmleri yapılır (bk. Özarslan, 2012; Güvenç, 2020: 358). Bu da Ezo Gelin etrafında gelişen olay veya olaylarla ilgili vücuda getirilen ilk türkülerin o dönemlerde bir haber kaynağı işlevi gördüklerini gösterir.

Halk hikâyelerinin haberdar etme işlevlerine dair daha birçok örnek sıralanabilir. Adı suçlar, trajik vakalar, doğa felaketleri (sel, deprem, yangın, salgın, kıtlık vd.), göç, kazalar, kavgalar, savaşlar vb. olaylar bilhassa hikâyeli türkülere konu olmuştur. Bunların dışında “türkölü hikâyeler” ya da “kara hikâyeler”in satır aralarında da yaratıldıkları döneme özgü haber niteliğindeki konulara rastlamak mümkündür. Örneğin meddah hikâyelerinin kaynakları arasında halk arasında yaşanmış olaylar, meddahın gördüğü, yaşadığı, duyduğu olaylar, tarihi olaylar da vardır. Meddah, bu olayları süsleyerek hikâye biçimine sokar (Nutku, 1997: 80-81). Anlatının oluşum sürecinde meddah, diğer geleneksel anlatılardan, bilhassa masallardan, aldığı motiflerle ya da epizotlarla olay örgüsünü şekillendirir. Bu metinlerarası tutum, yukarıda değinilen “anlatının satır aralarından anlatının yaratıldığı döneme özgü haber niteliğindeki konulara rastlanabileceği” ifadesine anlam kazandırır. 18. yüzyıl meddah hikâyelerinin bir bölümünde mirasyedilik, uçarıklık, adalet mekanizmasındaki yozlaşma, rüşvet, paranın bireyleri kötüleştiren gücü, emek sarf etmeden veya asalaklıkla kazanç elde etme vb. mevzular ele alınır (Nutku, 1997: 185). Yaşanmış bir olaydan hareketle ortaya konulan anlatılar her ne kadar başka anlatılarla desteklenmiş, başka motiflerle süslenmiş olsalar da özlerinde bu mevzulara dair mesajları barındırırlar. Ortaya çıktıkları dönemin toplumsal yaşamından kesitler sundukları için bu anlatılar bir nevi anlatı evreninin süzgecinden geçerek şekillenen bir takım gerçeklerden haberdar etme araçlarıdır. Ancak bu anlatılardan bazıları kötünün cezalandırılmasıyla sona ermez. Söz gelişi haksız kazanç elde eden arkadaşlar elde ettikleri servetle bir dükkân açıp kalan ömürlerini zevkle geçirirler (Nutku, 1997: 185). Halk anlatılarının alışlageldik mutlu sonlarından ve kötünün cezasız bırakılmadığı mesajını pekiştiren motiflerinden uzak, hayal kırıklığına uğratan bitişler, aslında dinleyiciyi hayatın gerçekleriyle yüzleştirir niteliktedir. Anlatıcı açısından bu da bir mesaj verme şeklidir. Gerçekçi hikâyelerin sonları, yeri geldiğinde gerçek olmalıdır düşüncesiyle kötünün cezalandırılmadığı, haklının herhangi bir sonuca ulaşmadığı bitişler kurgulanarak idealize edilmiş bir toplum düzeninin yansıtılmasından uzak durulmuştur. Bu bağlamda bilhassa “realist halk hikâyesi” adı verilen anlatılara odaklanmakta fayda vardır. Toplumsal yaşamın, yönetim kademelerinin, insani ilişkilerin, ahlaki değerlerin aksayan yönlerini yansıtan içeriklere sahip bu anlatıların merkezinde Batı kültüründe “femme fatale” (ölümcül kadın) olarak tanımlanan kadınlar yer alır. Mitik anlatılardan modern edebiyata kadar güncelliğini koruyan bu tipin Osmanlı sınırları içinde popülerleşmesi, 18 ve 19. yüzyıllarda üretilen realist halk hikâyeleriyle olmuştur. Tehlikeli kadınların tuzaklarına düşerek servetlerini kaybeden, aileleri dağılan, hayatları altüst olan erkeklerin sergüzeştlerinin anlatıldığı realist halk hikâyelerinin yoğun bir şekilde bu tür olayların sıklıkla yaşandığı bir zaman aralığında üretilmiş olmaları tesadüfi değildir. Anlaşılacağı üzere meddahlar, çeşitli motiflerle süsledikleri bu anlatıları üretip anlatarak dinleyiciyi bu tür insanların ve bunlara bağlı gelişen olayların varlığından haberdar etmişlerdir.

Eş Güdüm İşlevi

Her bireyin çeşitli ihtiyaçları, istekleri, beklentileri veya çıkarları vardır. Bunlar, bireyin içinde bulunduğu şartlara göre şekillenir. Toplumun varlığı ve işleyişi ise yine toplum tarafından belirlenmiş temel ortak değer ve davranış kurallarının bireysel ihtiyaç, istek, beklenti ve çıkarılara egemen olmasına bağlıdır. Dolayısıyla değerler ve yazılı yazısız davranış kurallarından oluşan toplumdaki denetim mekanizmaları aracılığıyla grupların ya da bireylerin davranışları sınırlandırılır ve yönetilir. Bu husus, toplumun birliği ve devamı için gereklidir. Denetim mekanizmalarının işleyişi ise iletişimle sağlanır (Zıllıoğlu, 2003: 81-82). İletişimin güçlü araçlarından biri olan anlatı sistemi, toplumsal düzenin sağlanması adına bütün toplumlar tarafından etkin bir şekilde kullanılmıştır. Toplumda eş güdüm ya da daha açık bir ifadeyle ilişki, düzen ve uyum sağlamanın yolu bilinçlendirmeden geçer. Toplumun üyelerinin topluma ait kuralları öğrenmesi ve uygulaması eğitim ve öğretim süreçlerinin başarıyla tatbik edilmesine bağlıdır. Kuralların doğrudan doğruya iletilmesinden ya da dikte edilmesinden ziyade farklı iletişim araçlarıyla iletilmesi, bunların benimsenmeleri ve uygulanmaları hususunda daha belirgin sonuçlar elde edilmesinde etkili olabilir.

Geleneksel anlatıların her biri ayrı kulvarlarda mesajlarla donatılırlar. Örneğin epik destan türü, toplumsal birliği telkin eden verilerle yüklüdür. Tabi ki bu özellik epik destan türünün başka mesajlar yüklenmediği anlamına gelmez. Ancak türün icadının altında yatan asıl amaç, toplumun birliği hususunda toplumsal bilinci açık tutmaktır. Destandan hikâye türüne geçişi, gerek şekil gerek içerik özellikleriyle yansıtması bakımından biricik bir konuma sahip olan “Dede Korkut Kitabı”, hem destan hem de hikâye türüyle özdeşleşen mesajları

barındıran anlatılarıyla eş güdüm işlevi ele alınırken yararlanılabilecek yerinde bir örnektir. Bu konuda Gürol Pehlivan'ın hazırlamış olduğu "Dede Korkut Kitabı"ndaki yapı, ideoloji ve yaratımı irdeleyen kapsamlı çalışması, eş güdüm işlevi bahsine yaklaşımı kolaylaştıracak çözümlenmelere ve tespitlere sahiptir. Pehlivan, okuma-yazmanın düşük olduğu toplumlarda, kalıp düşünce ve davranışların halk anlatılarıyla köklendiğini belirterek, anlatıların içerdiği mesajların yaratılmak ve devam ettirilmek istenen insan tipinin ideolojik bağlamda şekillendirilmesinde birinci derecede rol sahibi olduklarını vurgular (Pehlivan, 2015: 367). Anlatıların bu işlevi, yüzyıllar boyunca, etkin bir şekilde kullanılmıştır. Tarihsel süreçte alıcıların mesajları alış şekilleri değişip çeşitlenerek farklı alternatiflerle gerçekleşebildiğinden, anlatıların hedef kitleleri de genişlemiştir. Anlatıların yazılı ve görsel ortamlara geçmesiyle hedef kitleye okur-yazar ve seyirci grupları da eklenmiştir. Öte yandan hedef kitlenin niteliği de önem kazanmıştır. Eğitim seviyesi yüksek, algısı açık, sorgulayan, araştıran, olaylara ve olgulara objektif yaklaşabilen, bilimsel bilgiye önem veren modern çağ insanı, geleneksel bir anlatıdaki mesajları idrak etme ve yorumlamada farklı tutumlar sergileme eğilimine girmiştir. Dolayısıyla geleneksel anlatılar, işlevsel açıdan değerlendirilirken yaratıldıkları dönemler bağlamında ele alınmalıdır. Başka bir ifadeyle herhangi bir anlatının işlevsel yapısı, o anlatının üretildiği dönemdeki dinleyici kitlesinin özellikleri göz önünde bulundurularak irdelenmelidir. Pehlivan da yukarıda değinilen çalışmasında Dede Korkut anlatılarının olduğu dönem olan 9-11. yüzyıllar arasındaki alıcı yani dinleyicinin özelliklerini göz önünde bulundurarak okuma-yazmanın çok düşük olduğu toplumlarda kalıp düşünce ve davranışların Dede Korkut gibi anlatılar yoluyla toplum içinde köklendiklerini ifade etmiştir. Anlatılardaki mesajları siyasi, toplumsal, bireysel, ahlaki, dini, ekonomik ve eğitim başlıkları altında ele alan Pehlivan, bu mesajların yeri geldikçe birbirleriyle kesişen yönlerinin olduğunun altını çizerek (bk. Pehlivan, 2015: 365-413). Konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına bu mesaj türlerinden birinin üzerinde durulmasında fayda vardır. Örneğin toplumsal mesajlar odağında Dede Korkut anlatılarının aileyle, toplumsal cinsiyetle, toplumsal hiyerarşiyle, kişilerarası ilişkilerle ve örflerle ilgili mesajlar barındırdığı yönünde tespitlerde bulunan Pehlivan, tespit ettiği her mesaj türünü metinden aldığı numuneler eşliğinde açıklar. Bunlardan aileyle ilgili mesajlarda aile üyelerinin birbirlerine karşı sorumluluklarına ve sahip oldukları rollere dair hususların üzerinde durulduğu dikkat çeker. Bu dikkatler şu şekilde sıralanabilir: Soy önemlidir ve soyun devamı için evlenmek ve çocuk sahibi olmak gerekir. Aileye ait sırlar çocuklara açıklanmamalıdır. Erkek ailesinin ihtiyaçlarını karşılamalı, ailesini korumalı ve yeri geldiğinde ailesinin intikamını almayı bilmelidir. Anne-baba, çocuklarını ve ailesini korumalı, zamanı geldiğinde çocuklarını evlendirmelidir. Baba gerektiğinde çocukları için canını bile vermelidir. Baba, oğluna övünmek ister. Aynı şekilde kadın da kocası için yeri geldiğinde canını vermekte çekinmemelidir. Baba, oğluna güvenmelidir. Oğul, babasının beklentilerini karşılamalıdır. Babasını utandırmamalı, babasının sözünü tutmalı, babası için savaşmalı hatta canını feda edebilmelidir. Baba ile oğul arasındaki sevgiye dayalı davranışlar gizli olmalıdır. Oğul, ailede öncelikli istenen çocuktur. Kardeş, toplumsal yaşamda kişiye arkadık, güçtür. Kardeşler birbirlerini sevip kollamalıdır. Esir kardeş tutsaklıktan kurtarılmalı, öldürülen kardeşin kanı sorulmalıdır. Amca, yeğenlerine sahip çıkmalı, onları desteklemelidir. Çocuklar, beşik kurtmesi usulüyle evlendirilebilirler. Oğlan, evlenme niyetini babasına söyleyebilmelidir. Evlenmek için ayıpsız olunmalıdır. Önce kardeşlerden büyük olanı evlenmelidir. Ebeveynleri olmadan çocuklar sevinçli günlerini yaşamamalıdır. Çocuklar yetim bırakılmamalıdır. Evde yas varsa eğlence olmaz (Pehlivan, 2015: 386-392). Görüldüğü üzere "Dede Korkut Kitabı"ndaki 12 hikâyede yer alan aile hayatına dair mesajlar ailenin düzeninin korunmasına ve aile yapısının devamlılığına dairdir. Toplumun oluşturan temel yapı olan aile tasarımı o dönemdeki yani anlatıların yaratıldığı dönemdeki Oğuz halkının dünya görüşüne ve yaşayış biçimine göre şekillenmiştir. Toplumdaki ilişki, düzen ve uyumu telkin eden mesajlar, "Dede Korkut Kitabı"nda yer alan 12 anlatının her birinde olayların tematik yapılarına göre nakış gibi işlenmiştir.

Konuya geniş perspektiften yaklaşıldığında halk edebiyatı verimlerinin eş güdüm işlevi farklı boyutlarda da ele alınabilir. Daha önce değinilen Bascom'un belirlediği folklorun dört işlevine ilave olarak İlhan Başgöz tarafından getirilen protesto işlevi de eş güdüm işlevi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Hatta protestonun yanına propaganda işlevi de eklenmelidir. Kısaca halkı çeşitli konularda yönlendirme niteliği taşıyan eylemlerin tümü eş güdüm işlevi çatısı altında tutulmalıdır. Çünkü propaganda veya protesto eylemleri de toplumların ya da toplumların içindeki grupların kendi iç dinamiklerini düzenlemeye ve bunların uyum içinde hareket etmelerini sağlamaya yaramaktadır. Dolayısıyla eş güdüm denildiğinde akla yalnızca devlet ve millet düzeyinde büyük toplumsal oluşumlar gelmemelidir. Büyük oluşumlar içinde de büyük oluşuma karşı ya da büyük oluşuma karşı olmayıp farklı amaçlarla bir araya gelmiş topluluklar bulunabilir. Örneğin bir davranışa ya da düşünceye karşı çıkma eylemi olan protesto ve buna bağlı olarak gelişen protesto etme edimi, bilhassa âşıkların eserleri aracılığıyla halk edebiyatı verimleri arasında kendine yer edinmiştir. Geçmişten bugüne bazı âşıkların, tarihsel süreçte, protest bir üslupla düşüncelerini taşıma, destan, koçaklama gibi türlerle dile getirdikleri görülür. 19. yüzyıl âşıklarından Dadaloğlu ile özdeşleşmiş "bizimdir" redifli koçaklama, güzel bir protesto örneğidir. Kaynak kişilerden alınan bilgiler doğrultusunda temelinde iskân meselesi bulunan birkaç hikâyeye sahip şiir, özellikle Avşarlarla özdeşleşmiştir. Hikâyeye göre devlet, padişah fermanıya, Kayseri-Uzunyayla'ya Çerkezleri yerleştirir ve bu nedenle Avşarların Uzunyayla'ya gitmeleri yasaklanır. Avşarlar ise fermana karşı gelerek ölmeyi göze alırlar (Görkem, 2006: 282-283). Avşarların bu karşı duruşuyla simgeleşmiş şiirin hafızlara kazınan en protest ifadesi ise "Ferman padişahın dağlar bizimdir" mısraıdır. Diğer taraftan propaganda işlevinde de yine âşıklık geleneğinin öne çıktığı görülür. Propaganda, bir ideoloji, görüş ya da inancın tanıtılması, benimsetilmesi ve yayılması amacıyla gerçekleştirilen eylemlerin bütününe verilen isimdir. Fuad Köprülü, senelerce gezip dolaşan ve şairliği halk tarafından onaylanmış âşıklardan oluşan "Tavuk Pazarı Cemiyet-i Âşıkane"ne devletten resmen maaş alan "Reis-i Âşık" (Âşıklar Reisi)'in başkanlık ettiğini, dolayısıyla 19. yüzyılda âşık tarzı şiir geleneğinin kurumsal bir yapıya büründüğünü belirtir. Bu kurumsal yapı, âşıkların yalnızca İstanbul'da değil ülkenin dört bir yanında sanatlarını icra etmelerine olanak tanımıştır. Cemiyet, tanınmış çöğür âşıklarından bazıları şehirler, sancaklara ve kazalara gönderir, bu merkezlerde toplanan âşıklardan bir kısmı daha küçük yerleşim merkezleri olan nahiyeye ve köylere dağıtırdı. Âşıklar gittikleri yerlerde kahvehanelerde veya odalarda oturup fasıllar yaparak halkı savaşa teşvik eden ve halkın dinî duygularını harekete geçiren çeşitli türlerde şiirler okurlardı. Âşıklar, halkın hissiyatını hükümetin istediği tarafa yönlendirme yeteneğine sahip oldukları için devlet tarafından himaye edilirdi (Köprülü, 1914: 3). Köprülü'nün bu dikkati, o dönemlerde, âşıkların halkın hissiyatını bilen, toplumun nabzını tutan ve sözlerine itibar edilen kişiler olduklarını gösterir. Âşıkların bu nitelikleri nedeniyle önemli bir propaganda aracı olarak gerek devlet gerek devlet adamları ve hatta

eşkiya başları³¹ tarafından kullanıldıkları bilinmektedir. Söz gelimi şan ve nüfuz sahibi olmayı seven Şam valisi Nasuh Paşa'nın kendi propagandasını yapmaları için birçok saz şairini himayesinde tuttuğu ve bu şairlere lütfkâr davrandığı kayıtlarda yer alan bilgiler arasındadır. Öyle ki 18. yüzyılın tanınmış âşıklarından Âşık Ali, Hoca Oğlu, Hükmi ve Kâtibi, paşanın merkezî idare tarafından idam ettirilmesi üzerine çok hararetle ve methedici destanlar yazarak (Köprülü, 2004b: 346-347) hem hamilerinin ölümüne karşı duydukları üzüntüyü dile getirmişler hem de kendilerince haksız buldukları bu olayın duyulması yönünde propaganda yapmışlardır. Diğer taraftan 19. yüzyılın meşhur âşıklarından Erzurumlu Emrah, II. Mahmud'un bir fermanla fes adlı serpuşu Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî başlığı olarak ilan etmesi üzerine meşhur "Püskül Destanı"nı yazarak bu yeniliği halka benimsetmeyi ve beğendirmeyi amaçlamış (Köprülü, 2004b: 628), başka bir ifadeyle fesin propagandasını yapmıştır. Aynı şekilde yüzyılın önde gelen bir diğer aşığı Dertli de yazdığı fes redifli bir kasidesini padişaha sunmuştur (Düzgün, 2011: 26) ki bu şiir de fesin propagandasını yapmaktadır. Ayrıca fesin tanıtımı hususunda Bayburtlu Zihni'nin de yazdığı bir şiir olduğunu belirtmekte fayda vardır. Propaganda işlevi varlığını bugünün âşıklık geleneğinde de sürdürmektedir. Özellikle siyasi içerikli şiirlerde propaganda işlevinin daha fazla işlerlik kazandığını söylemek mümkündür. Konuyla ilgili olarak Salahaddin Bekki, Türkiye'deki siyasi yapılanmaların, gerçekleşen ihtilallerin, yürürlüğe giren anayasaların ve dünya siyasetindeki gelişmelerin âşıklar arasında her zaman yankı bulduğuna değinerek (Bekki, 2006: 19) âşık şiirinin bir yönüyle de siyasallaştığına dikkat çekmiştir. Bu hususta 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya konan Kıbrıs temalı şiirlere bakılması, konunun anlaşılması hususunda yeterli olacaktır (bk. Güvenç, 2020a). Dolayısıyla âşıklık geleneği içinde propaganda işlevinin ayrı bir kullanım alanına sahip olduğu ifade edilebilir.

Halk anlatılarının işlevsel kullanımı günümüzde de devam etmektedir. Bunda anlatıların günümüzdeki icralarının yanı sıra yeniden yaratım sürecine sokulmalarının etkisi vardır. Hatta yeniden yaratım sürecinin anlatıların çeşitli işlevlerde kullanılmaları üzerinde daha fazla etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü geleneksel anlatıların, çağın insanına belirli düzeylerde tesir etmesi söz konusudur. Ortaya çıktığı dönemin toplumsal dinamiklerine göre üretilen bu anlatıların modern insana aynı boyutlarda mesajlar iletmesi beklenemez.³² Bu, geleneksel anlatıların modern insana mesajlar iletmediği anlamına gelmez. Ancak her mesaj modern insanın yaşam tarzına, dünya görüşüne vb. özelliklerine uygun değildir. Örneğin bu başlık altında değinilen "Dede Korkut" anlatılarındaki aileyle ilgili mesajlar arasında yer alan "öldürülen kardeşin kanı sorulmalı, intikamı alınmalı" telkini, o zamanın yani yaklaşık bin yıl öncesinin şartları için geçerlidir. Öte yandan daha sonra ele alınacak olan "kuşaklararası aktarma işlevi" bağlamında konuyla ilgili örnek verilecek olursa yine "Dede Korkut" anlatılarından bir motif üzerine yoğunlaşılabilir. Anlatılarda rastlanan ve eski Türk toplumlarında önemli bir geçiş dönemi olarak algılanan, kahramanlık yapan erkek çocuğa ad verilmesi uygulamasının bugün pek de uygulanabilirliği yoktur. Anlatıların yaratım sürecinde bu mevzu ya yer verilmesinin nedeni, ad verme geleneğinin bilinmesinin sağlanması ve devam ettirilmesi olabilir. Geleneksel anlatılarda yer alan anaya-babaya saygılı olma, büyüklerin sözünü dinleme, küçüğe sahip çıkma vb. gibi değerlerle ilgili mesajlar geçerliklerini bugün de korumaktadırlar. Dolayısıyla geleneksel anlatıların barındırdıkları bilgi ve mesajların iletim boyutları bağlama göre farklılık gösterir. "Bağlam" terimiyle kastedilen metnin yaratıldığı ve aktarıldığı sosyal ortamdır. Sosyal bağlam, her yaratmada değişkendir ve dolayısıyla bağlam hiçbir zaman aynı kalmaz. Alan Dundes, "Tex, Texture and Context" (Doku, Metin ve Bağlam) başlıklı makalesinde halk edebiyatı verimlerinin incelenmesinde kullanılacak "Performans Yönteminin" haberini verirken anlatılarda dile ait özelliklere, metne ve metnin yaratıldığı ortama ayrı hassasiyetle yaklaşılması gerektiğinin altını çizer (Ekici, 2011: 130). Nitekim dinleyici/okur kitlesinin algı düzeyi yüzyıllar içinde farklılık gösterir. Hatta toplumun çeşitli tabakalarında da bu algı farklılıklarını görmek mümkündür. Tıpkı, daha önce değinilen, İlhan Başgöz'ün Posoflu Müdâmi ile yaptığı deneyde tespit ettiği aynı kasabada yaşayan farklı sosyoekonomik ve sosyokültürel düzeylere sahip iki dinleyici kitlesinin "Öksüz Vezir" hikâyesini dinlerken takındığı tutum gibi. Bu yüzden anlatı türü yüzyıllar içinde değişime ve dönüşüme uğrayarak modern insanın ihtiyaçlarını karşılayacak yeni türler, konular, tipler, mekânlar, zamanlar üretmiştir. Geleneksel anlatılar ise her dönem ihtiyaç duyuldukları yeniden yaratım sürecine sokularak dizayn edilmişlerdir. Bu anlatıların yeniden yaratım sürecine sokulmalarının en önemli nedeni, anlatının iletişim fonksiyonunu tanıdık kahramanlar aracılığıyla daha işler bir hâle getirmektir. Kahramanın konuya dâhil edilmesi onunla ilgili diğer anlatı unsurlarını da beraberinde getireceğinden bu hususta yalnızca kahramanın seçilmesi yeterlidir. Çünkü halkın aşına olduğu kahramana daha fazla ilgi göstereceği düşünülür. Böylece gerek anlatı aracılığıyla gerek farklı iletişim yolları aracılığıyla iletilecek mesajların odağa yerleştirilen kahraman vasıtasıyla daha etkili bir şekilde gönderileceği umulur. Reklam kampanyalarında, tanıtım kataloglarında, kamu spotlarında, eğitici ve öğretici yayınlarda vb. iletişim materyallerinde geleneksel anlatı kahramanlarının kullanılması bu hususta örnek gösterilebilir. Halk hikâyelerinin ve dolayısıyla kahramanlarının birer propaganda aracı olarak kullanılabilirliklerinin farkına Cumhuriyet'in ilk yıllarında varılmıştır. Hikâyelerin bu potansiyelini keşfeden kişi, dönemin "Matbuat Umum Müdürü" Vedat Nedim Tör'dür. Tör'ün tasarladığı halk kitaplarının ıslahı konusundaki tamim, "Matbuat Umum Müdürlüğü"nce 11.05.1937 tarihinde dönemin Dâhiliye Vekili (İçişleri Bakanı) ve aynı zamanda CHP Genel Sekreteri olan Şükrü Kaya imzasıyla yayımlanarak yazar ve kitapçılara gönderilmiştir. Tamime göre bazı halk kitapları (burada halk hikâyeleri kastedilmektedir) gericiliği telkin edici ve hurafelerle dolu içeriğe sahip oldukları için yetiştirilmek istenen idealize edilmiş Cumhuriyet nesline uygun değildir. Söz konusu anlatıların hepsinde halka hizmet zihniyeti değil, halkın okuma ihtiyacından faydalanmak zihniyeti hâkimdir. Bu sebeple halk anlatılarının millî ve kültürel değerler içeren öğelerle donatılarak yeniden yazılması gerekmektedir. İlk etapta "Âşık Garip", "Koroğlu", "Ferhat ile Şirin", "Leylâ ile Mecnun", "Yedi Âlimler", "Tahir ile Zühre", "Arzu ile Kamber", "Şahmeran", "Kerem ile Aslı", "Nasrettin Hoca" gibi halkın gayet iyi tanıdığı tiplerden mürekkep on eser çıkarılacaktır. Böylece yepyeni maceralar içinde kullanılan halkın alışık olduğu kahramanlar, yeni Türk inkılâp ve medeniyeti gayelerine uygun telkinler yaparak yaşayacaklardır. Halk, kendisine sunulan bu yeni eserlerdeki değişimi alışık olduğu isimler kılavuzluğunda kolaylıkla benimseyecektir (bk. Elçin, 1997: 62-64). Tamimde ayrıca tanınmış yazarların bu teşebbüse karşı samimi ve fiili bir alaka göstermeleri rica edilmiş, gönderilen eserlerden basılacak olanlarına partiden (CHP), maarif ve matbuat müdürlüğünden ve güzel sanatlarla uğraşan kişilerden oluşan bir komisyonun karar vereceği belirtilmiş, ayrıca yayımlanmaya hak kazanan eserlerin sahiplerine forma başına elli lira verileceği duyurulmuştur. Tamim, dönemin aydınları tarafından olumlu ve olumsuz yönlerde birçok eleştiri almıştır (bk. Güloğul, 1937). Burada dikkat çekilmesi gereken husus, yayımlanan bu tamimin o devirdeki hükümet ve parti-

31 Devlete isyan eden asiler/eşkiyalar, adamlarının moralini yüksek tutmak ve kazandıkları askerî başarıların propagandasını yapmak amacıyla âşık himaye etmişlerdir (Çobanoğlu 2000: 113).

32 Burada anlatıların ortaya çıktıkları dönemlerdeki insanlarla, bugünün insanı kıyaslanmaktadır.

nin doğru, yanlış ve eksik tarafları ile yürüttüğü kültür siyasetini gösteren manalı bir vesika olmasıdır (Elçin, 1997: 61). Bir diğer husus ise dönemin hükümetinin taşraya kültürel öğeler aracılığıyla ulaşma çabasıdır. Tamimin yayımlandığı yıllarda halkın büyük bir oranının kırsal kesimde yaşıyor olması, yeni kurulan devletin inkılap fikirlerinin bu kesime de sağlıklı bir şekilde iletilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Öyle ki şehirde yaşayan insanlara kolaylıkla ulaşılabilmekte, inkılap fikirleri çeşitli kurumlar ve organlar aracılığıyla yeterince anlatılabilmektedir. Buna karşılık kırsal kesimde yaşayan insanlarla iletişim kurmanın en kolay ve etkili yolu, radyonun o dönemlerde çok yaygın olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, gazete, dergi, kitap vb. yayınlardır (Güvenç, 2019: 74). Konuya genel hatlarıyla yaklaşıldığında 1937'de yayımlanan tamimde, halk anlatılarının dönemin siyasal şartlarına göre yeniden yazılması talep edilmiştir. Talebe olumlu dönüşler olmuş, bazı yayınevlerinin ve yazarların girişimleriyle halk anlatıları Tek Parti hükümetinin istediği ölçütlerde yeniden yazılarak halka dağıtılmıştır. Bu yayınlardan biri, "Matbuat Umum Müdürlüğü"nin 1940 yılında yayımladığı, halk kitapları serisinin üçüncü kitabı olan Bekir Sıtkı Kunt'un kaleme aldığı "Arzu ile Kanber"dir. Yeni anlatı, orijinal anlatının asıl temasına sadık kalınarak kurgulanmıştır. Aynı evde birbirlerini kardeş sanarak büyüyen Arzu ile Kanber'in birbirlerine kavuşmaları sürecinde³³ başlarından geçen olaylar iki anlatının da ortak noktasıdır. Ancak yeni anlatı, tamimde istenen ölçütlere göre tasarlanmıştır. Söz gelişi asıl anlatıda Kanber'in ebeveyni bir yolculuk sırasında eşkıyalar tarafından öldürülür. Yeni anlatıda ise jandarmanın ve doktorun yaptığı tetkikler sonucunda Kanber'in hayattaki tek yakını olan dedesinin kalp durması neticesinde eceliyle öldüğü anlaşılır (Kunt, 1940: 3-4). Değiştirilen bu motifte aslında ülkede asayişin sağlandığı mesajı verilmektedir. Anlatıda Kanber'in altın gibi sarı saçlı, tombul yanaklı, iri gözlü, gürbüz bir çocuk olduğu belirtilerek sağlıklı nesillerin yetiştirildiği vurgusu yapılmaktadır (Kunt, 1940: 4). Ayrıca altın gibi sarı saçlı çocuk tasviri ile o dönemde oluşturulan kişilik kültürü bağlamında Mustafa Kemal'e gönderme yapılmıştır. Bu kullanıma, bilhassa, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan halk kitaplarının sıklıkla rastlanmaktadır (bk. Güvenç, 2019: 210-211). Yeni metinde dönemin siyasal rejimini ve ideolojik yapısını öven mevzulara da yer verildiği görülür. Yazar, Arzu ile Kanber'in gittiği okulu anlatırken, okulun öğretmeninin yalnızca öğrenciyi değil halkı da çeşitli konularda bilgilendirdiğini belirtir. Öğretmenin övgüyle değindiği konular arasında Cumhuriyet'in kazandığı maddi-manevi değerler ve Atatürk vardır. Örneğin daha iyi anlaşılabilmesi için söz konusu bölümün olduğu gibi verilmesinde fayda vardır: "Köyün mektebi yeni yapı idi. Sınıflarında sıralar vardı. Duvarlara haritalar asılmıştı. Sıraların karşısında kara tahta, onun yanında muallimin masası vardı. Mektebin muallimi Ankara'daki muallim mektebinden yeni çıkmış genç; bilgili bir adamdı. Mektep çocuklarına çok iyi bakıyordu. Onlara çok şeyler öğretiyordu. Cumhuriyet bayramında mektebi bayraklarla süslüyorlardı. Genç muallim bütün köylüleri oraya toplayıp onlara eski padişah idaresinin zulmünden, bundan sonra Cumhuriyetin iyiliklerinden bahsediyor, Atatürk'ün bütün dünyaya ün salmış büyüklüğünü, Türk olarak dünyaya gelmenin nimetlerini anlatıyordu. Kanber de Arzu ile beraber bu memlekette Cumhuriyet devrinde kardeş olarak doğdukları, başlarında Atatürk gibi büyük bir adam olduğu için çok mesut olduklarını anlıyorlardı." (Kunt, 1940: 5) Bunların dışında yeni metinde köylünün üretip kazandığı, kazandığının vergisini verdiği ve tasarruf yaptığı, Arzu'nun babası Hasan Çavuş'un hayatından bir kesit verilerek vurgulanır (Kunt, 1940: 6). Böylece dönemin çiftçisinin iyi kazandığı ve vergilerini düzenli olarak yatırdığı mesajı verilir. Anlatının bu kısmında yer alan Hasan Çavuş'un kazandığı paranın bir kısmıyla Nazilli fabrikasından dokuma almasına dair ayrıntıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki sanayileşme faaliyetlerine gönderme yapılır. Söz konusu fabrika, açılışını Atatürk'ün yaptığı bir "Sümerbank" kuruluşu olan "Nazilli Basma Fabrikası"dır. Anlatıda bu kurumun yanı sıra şeker fabrikasına da değinildiği dikkat çeker. Kanber, Arzu'nun başkasıyla evlenmesi üzerine asıl anlatıdaki gibi deli divane olup dolaşmak yerine pancar ekiciliği yapar ve şeker fabrikasında çalışır (Kunt, 1940: 32). Bu bölümde ise köylülerin pancar yetiştirerek çok para kazandıkları belirtilerek şeker fabrikaları için pancar yetiştiriciliği yapılması yönünde teşvikte bulunulur. Yeni metinde dönemin hastanelerinden de bahsedilir. Kolu kırılan Kanber, yirmi beş gün hastanede yattıktan sonra sağlığına kavuşarak taburcu olur. Hastaneden ayrılırken görevliler tarafından buharla temizlenmiş elbiselerini giyerek güle oynaya köyüne gider (Kunt, 1940: 18). Son olarak anlatının nihayetinde yine Cumhuriyet kurumlarının işlevselliği ve güvenilirliği üzerinde durulduğu, kurum yöneticilerinin fevkalade davranışlarının gözler önüne serildiği görülür. Şöyle ki Arzu ile Kanber'in düğünü şehrin "Halkevi Köycülük Kolu Şefi"nin ve diğer yetkililerinin girişimiyle "Halkevi"nde yapılır. Düğüne şehrin mülki idari amiri ve diğer yöneticileri de katılır. Kanber, Arzu'ya kocasından kalan mirası kabul etmez. Mirastan elde edilen para "Hava Kurumu"na bağışlanır (Kunt, 1940: 35). Görüldüğü üzere bir halk hikâyesinin yeniden tasarlanmış formunda bilhassa genç Cumhuriyet'in kurumları üzerine yoğunlaşmıştır. Burada dikkat çekilmek istenen bahis, Cumhuriyet kurumlarının her zaman vatandaşın yanında olduğunu bildirmektir. Ülkesinin kurumlarına güvenen bireyler birlik içinde mutlu ve sağlıklı bir şekilde yaşamlarını sürdürürler. Bu da geleneksel anlatıların her dönemde işlevsel açıdan kullanılabilirliklerini göstermektedir. Halk hikâyelerinin eş güdüm işleviyle ilgili başka birçok örnek vermek mümkündür ancak dikatlere sunulan misaller konunun anlaşılması ve konuyla ilgili fikir edinilmesi hususunda yeterlidir.

Kuşaklararası Aktarma İşlevi

İletişimin bu işleviyle toplumsal ve kültürel mirasın yeni kuşaklara aktarılması kastedilmektedir (Zıllıoğlu, 2003: 82). Toplumsal ve kültürel mirasın aktarımı sürecinde geliştirilen farklı iletişim araçları vardır. Örneğin millî bir bayramın her yıl aynı tarihte kutlanması, millet olma bilincinin her yıl yeni kuşaklara aşılması anlamına gelmektedir ve bayram burada bir araçtır. Millet olma bilincinin nesiller arası aktarımında başvurulabilecek başka araçlar da vardır. Bunun edebiyattaki geleneksel formlarından biri epik destanlardır. Öte yandan dinsel inanışların ve bunlara bağlı ritüellerin anlatıya dayalı aktarım araçları ise temelinde inanç unsuru olan mit, efsane ve menkıbedir. Dolayısıyla toplumsal ve kültürel mirasın aktarımında geleneksel anlatı sistemine ait öğelere de roller yüklenmiştir. Halk hikâyeleri bu aktarım sisteminin odağında yer alan geleneksel türlerden biridir. Odağındadır, çünkü diğer türlere nazaran varlığını hâlâ devam ettirmektedir. Bunun yanı sıra gerçek ya da gerçeğe yakın olayları ele aldığı için halk hikâyelerinde gerçeğin izini sürmek daha kolaydır ve gerçekten bahsedebilmek daha olasıdır. Örneğin masal türü masal evrenindeki olayları ele aldığı için bu türün içerdiği gerçek hayata dair mesajlar daha çok soyut olan kültürel ya da evrensel verilerin aktarımına yöneliktir. Söz gelişi değerler aktarımı hususunda masalın etkileme gücü diğer türlerle kıyaslanamayacak boyutlardadır. Toplumsal ve kültürel mirasın aktarımı topluma ait maddi-manevi boyutta akla gelebilecek her şeyin aktarımı anlamına gelmektedir. Günlük ve törensel yaşama dair mevzular, tarihî olaylar, ideolojiler, inançlar, coğrafi bilgiler, güzel sanatlar, dil vb. öğeler sosyal ve kültürel mirasın konuları arasına girer. Halk hikâyelerinin bu unsurları hangi ölçütlerde taşıdığı konuyla ilgili yapılan

33 Anlatının geleneksel varyantlarından bazıları sevgililerin kavuşamalarıyla yani trajik sonla biter.

ve yapılacak olan her çalışmada açıklığa kavuşmaktadır ve kavuşacaktır. Ancak bu çalışmada her bahsi ele almak mümkün olmadığından verilecek birkaç örnekle halk hikâyelerinin toplumsal ve kültürel mevzuları kuşaklara aktarma işlevi dikkatlere sunulacaktır. Böylece sadece halk hikâyesi türüne değil geleneksel anlatıların bütününe yalnızca kurgusal veya kurgusal olmayan bir metin gözüyle bakılmaması gerektiği savı ileri sürülecektir. Bir başka ifadeyle anlatılar insanların yalnızca hoşça vakit geçirmeleri için yaratılmış yapılar değildir. Bunlar toplumu oluşturan maddi-manevi kodlarla yoğrulmuş eğitici ve öğretici metinlerdir.

Geleneksel anlatılarla sözlü tarih arasında yakın bir ilişki vardır. Tarih yazıcılığında folklor ürünlerinin (ağırlıklı olarak halk edebiyatı ürünlerinin) kullanımı, toplumsal hafızanın bizzat halkın kolektif şuurunun ürettiği halkbilgisi ürünleri vasıtasıyla korunduğu gerçeğine işaret etmektedir (Ersoy, 2009: 23). Burada halkın kendi yaşamışlıklarını kendi ürettiği türler aracılığıyla koruması söz konusudur. Günümüzde daha çok yazılı ortamda sabitlenmiş biçimler ve bunların içerikleri tarih ve tarihçinin ilgisini çekmektedir. Yazılı ortama geçirilme ve bir biçim içinde sabitlenmiş sözlü kaynaklar ve içerikleri, öteki biçimlerden yani sözlü ortamdaki varlığını koruyanlardan daha denetlenebilir bir belge niteliği kazanırlar. Çünkü bitmiş ve geçmiş olgu ya da eylemler, tarihçiler açısından incelenebilir niteliktedirler. Dolayısıyla tarih ile folklor arasındaki ayrımı belirleyen hususlar bitmişlik ve bitmemişliktir. Bunlardan ilki geçmişe ele alır, diğeri ise geçmiş, bugünü ve geleceği içeren tüm olgu ve gerçekleri dikkate alarak bunları inceler, düzenler, çözümler ve bir araya getirmek suretiyle geçici tasvir ve yorumlarda bulunur (Yıldırım 1998: 89, 94). Tarihçinin bakış açısı onun kişisel yaklaşımıyla bağlantılıdır.³⁴ Halkın bakış açısı ise bitmişlik ve bitmemişlik ölçütlerine bağlı değildir. Halk, anlatılarda geçen tarihî olayları ve olguları kendi bakış açısıyla değerlendirir. Bu hususta anlatının kaynağı yani nerede, kim tarafından üretildiği önemlidir. Çünkü anlatıyla kurulacak duygusal bağ, anlatının kaynağıyla doğrudan ilintilidir. Şöyle ki aralarında bir savaş ya da kavga gerçekleşen taraflar kendi sözlü geleneklerinde bu olayı kendi bakış açılarıyla ele alacaklardır. Tarafların olayla ilgili ürettikleri sözlü verimler birbirlerinin onaylayacağı içeriklere sahip olmayacaklarından burada duygusal yaklaşım devreye girer. Aynı durum, resmî tarih ve halkın ürettiği sözlü tarih için de geçerlidir. Resmî tarih, otoritenin, merkezin ya da hükmedenin bilmesini istediği tarihtir. Olaylar ya da olgular bilinmesi istenen şekilde yazılır. Diğer taraftan halkın oluşturduğu tarih ise halkın duygu ve düşüncelerine göre şekillenir. Merkezi otoriteyle halk arasındaki topluluklar ya da gruplar arasında meydana gelen çeşitli görüş ayrılıklarına bağlı gerçekleşmiş vakalarda bu ayrımı gözlemlemek mümkündür. Bu, toplumsal belleğin yalnızca gerçek ve yaşayan bir grupla ilişkilendirilebileceği anlamına gelmektedir. Bir grubun duygusal ve değerlerle yüklü yaşam ortamındaki iletişim biçimleri, toplumsal belleğin zaman ve mekân kavramları içinde oluşur. Söz konusu kavramlar, toplumsal bellekte o grubun kendine ait imge ve hedeflerine yönelik anlamlı ve duygu dolu bir vatan ve yaşamöyküsü olarak vücut bulur (Assmann, 2001: 43).

Sözlü tarih anlatılarının Türkiye sahasındaki zengin koleksiyonlarından biri Barak Türkmen aşiretinin³⁵ sözlü geleneğine ait verimler arasında yer alır. Barakların sözlü tarih anlatılarının konuları bu aşiretin 16. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelişini anlatan verimlerle başlar ve 19. yüzyıla kadar meydana gelen belli başlı olayları ele alan verimlerle devam eder. Ruhi Ersoy konuyla ilgili çalışmasında sözlü gelenekte ele alınan olayları kronolojik bir şekilde şöyle sıralamıştır: “Barak Türkmenlerinin Anadolu'ya göçleri, Yozgat'a yerleşmeleri, Reyhanlı oymağı ile İlbeyle oymağının çatışması, Yozgat'tan Culup'a göç, Ceceli oymağı ile Arap Hüdai aşiretinin çatışması, Feriz Bey'in Acem'e dönüşü, Abbas Paşa'nın Culup'ı dağıtması, Urfa'nın kuşatılması, Rışvanlar ile çatışma, Dalbadan Paşa ile yapılan mücadele, Barak Türkmenlerinin tekrar dağıtılması, Birecik'in tekrar kuşatılması, Millî aşiret ile Barak ve Beğ-Dili Türkmenlerinin çatışması, Ketiken Aşireti ile Barak ve Beğ-Dili Türkmenlerinin çatışması, Millî aşiret ile Barak ve Beğ-Dili Türkmenlerinin ikinci çatışması ve Arap-Binisait Aşireti ile Barak ve Beğdili Türkmenlerinin çatışması.” Ersoy, bu metinlerde geçen olaylar, yer isimleri ve şahısların tarihsel gerçeklerle örtüştüğünü, bu metinlerin yazılı siyasi tarihte olmayan zengin bir içeriğe sahip olduklarını belirtir (Ersoy, 2009: 68). Bu olaylar, Dedemoğlu ve Kılıçoğlu adlı iki âşık tarafından olayların olduğu dönemlerde hikâye formuna dönüştürülüp anlatılmaya başlamıştır. Devam eden süreçte aşiret üyesi diğer âşıklar da bu anlatıları kendi üsluplarına göre anlatmaya devam etmişlerdir. Günümüze kadar ulaşan anlatıların 21. yüzyılın başlarına (2004) kadar yaşayan kaynaklarından biri anlatıları ilk defa düzöp söyleyen Kılıçoğlu'nun torunlarından Âşık Mahgül (Mehmet Kılıçoğlu)'dür (Ersoy, 2009: 70-72). Söz konusu anlatılar tarihçiler tarafından da kullanılmıştır. Örneğin Faruk Sümer'in Beğ-Dili boyunun iskânına dair verdiği bilgilerde Taşdemir ve Dedemoğlu adlı âşıkların şiirlerinden yararlandığı görülür (Sümer, 1999: 305-307). Nitekim A. Zeki Velidi Togan, “Hâdiselerin seyrinden, hatta madde ve eşyanın mazi ve hâlinde bahseden her yazı ve her hikâye tarihtir.” (Togan, 2019: 2) diyerek tarihî incelemelerde yazılı ya da sözlü her belgenin önemine dikkat çekmiştir.

Konuyla ilgili verilebilecek bir başka örnek ise 19. yüzyıl âşıklarından Bayburtlu Zihni'ye ait bir anlatı olan “Hikâye-i Garîbe”dir. Hikâye-i Garîbe'nin kaynak kişisi yani sözel anlatıcı, olay örgüsünde ele alınan maceraları yaşayan Abdullah Bey'dir. Duyduklarını telif bir eser olarak kaleme alırken bir sözlü tarihçi gibi davranan Zihni, böylece tarihi bir vesika ortaya koymuştur. Hikâyeyi birçok telif eserden farklı kılan ise sözlü formdaki bir anlatıda yer alan olayların yazılı bir hikâyeye dönüşmesi ve Osmanlı arşiv belgelerinde kahramanlar ve yazar hakkındaki kayıtların mevcudiyetidir (Atnur, 2020: 358). Hikâye, Bayburt Kapıcıbaşı Sadullah Bey'in Erzurum valisi Cabbarzâde Celâleddin Mehmed Paşa tarafından 1817'de idam edilmesiyle başlar. Sadullah Bey, arkasında Abdullah ve Salih adlı iki oğlu ile iki kızını bırakır. Sadullah Bey'in karısı, evde çalışan bir Ermeni ile ilişki yaşamaya başlar. Bunlar, Abdullah'ı ilişkilerinde bir engel olarak görürler. Engelin ortadan kaldırılması için bir plan yapılı. Abdullah, annesi, kız kardeşlerinden biri ve Ermeni'den oluşan bir kafile, hacca gitme bahanesiyle Hicaz'a doğru yola çıkar. Bir dizi girişimin ardından annesi tarafından zehirlenen Abdullah, öldüğü zannedilerek defnedilmesi için iki Arap'a verilir. Canlı canlı gömüleceği sırada zehri kusarak vücudundan atan Abdullah, iki Arap tarafından köle tüccarlarına satılır. Erzurum eşrafından olduğu hususunda köle tüccarlarını ikna ederek serbest kalan Abdullah, maceralı bir yolculuktan sonra Bayburt'a dönmeyi başarır. O sırada Osmanlı-Rus savaşı (1827-1828) patlak vermiş, Bayburt Ruslar tarafından işgal edilmiş, annesi ise bazı akrabaları ve Ermeni ile birlikte Ahıska'ya gitmiştir. Annesini bulmak için gizlice Ahıska'ya giden Abdullah, Ermeni'yi bulur. Ermeni onu annesine götürme bahanesiyle Gürcü kılığında sokarak bir Rus generale köle olarak satar. General, Abdullah'ı Rusya'ya götürür, oğlu gibi sever, ancak karısı bu gence âşık olur. Bir süre sonra hastalanan General, ölmek üzereyken bu delikanlının azat edilip Rum'a gönderilmesini karısından ister. Kadın,

34 Bilimsel tarih anlayışı ayrı tutulmaktadır.

35 Günümüzde Gaziantep, Kilis, Urfa, Kahramanmaraş ve Adana yöreleri ve çevrelerinde yaşamaktadırlar.

generalin ölümünden sonra Abdullah'a aşkı ilan ederek kendisiyle evlenmesini istese de karşılık bulamaz. Bunun üzerine Abdullah'ı asker olarak orduya kaydettirir. Abdullah'a rüyasında gördüğü bir pir-i mübarek artık gitme zamanının geldiğini söyler. Rüyanın etkisiyle kaçarak türlü maceralardan sonra Trabzon'daki dayısı Kalcıca Osman Bey'in yanına giden Abdullah, aradan on sekiz sene geçtiği ve öldü zannedildiği için kimseyi kimliği konusunda inandıramaz. Ancak kız kardeşi Mevlüde Hanım'la kimsenin bilmediği ortak sırları ve yaşanmışlıkları vardır. Kız kardeşinin bu sırlarla ilgili sorularını Abdullah Bey doğru cevaplayınca gerçek anlaşılır. Bayburt'a gittiğinde yediden yetmişe büyük bir ilgiyle karşılanır. Öyle ki okullar ve dükkânlar açılmaz. Erzurum valisinin daveti üzerine Erzurum'a gider, vali ona bir kürk ve bir de saat hediye eder. Bayburt'a dönen Abdullah Bey, konağına yerleşerek hayatına devam eder (bk. Sakaoğlu ve Sevgi, 1992: 21-55). Olay örgüsü bir devlet görevlisi olan Sadullah Bey'in ailesi etrafında geliştiği için bazı hususlar resmî yazışmalara da yansımıştır. Hikâyenin gerçeklik düzeyini araştıran ve konuyla ilgili çalışmasında resmî belgeler eşliğinde olay örgüsüyle gerçek kayıtların örtüşen yanlarını gözler önüne seren Gülhan Atnur, Bayburtlu Zihnî'nin "Hikâye-i Garîbe"yi Abdullah Bey'den dinlediği şekilde kaleme aldığını, eklediği birkaç olağanüstülük ile şiirler dışında olaylara sadık kaldığını belirtir (bk. Atnur, 2020).

Halk hikâyelerinin kuşaklararası toplumsal ve kültürel bilgi aktarma işlevine dair sayısız örnek vermek mümkündür. Ancak bu konu ayrı bir çalışmada başlı başına işlenecek niteliğe sahiptir. Bu çalışmada söz konusu işlevin işlerliği hususunda birkaç örnek verilerek konu hakkında bir farkındalık oluşturma ve bakış açısı geliştirme amacı güdülmektedir. Dolayısıyla bilgi aktarımına dair her ayrıntıya değinilmesi, her ayrıntıyla ilgili örnek verilmesi, çalışmanın boyutu ve hedefleri göz önünde bulundurulduğunda mümkün değildir. Bu bahse burada ayrıca değinilmesinin nedeni, halk hikâyelerinin kuşaklara iletilen nitelikli verilerle donatılmış olmaları ancak bunların hepsine birden bu çalışmada yer verilemeyeceğidir.

Konuya halk bilgisi çerçevesinde yaklaşıldığında günlük yaşam dair çeşitli pratiklerin de halk hikâyelerinde yer aldığı görülür. Bu pratiklerden biri de halk hekimliğiyle ilgili olanlardır. Halk sağaltıcılığı ya da halk hekimliği kavramı, kısaca, "halkın, hastalıkların nedenleri, belirtileri, süreleri konusundaki görüş ve inanışları ile hastalıkları geçirmek ve onları iyileştirmek için kullandıkları yöresel ilaçların, büyüsel ve geleneksel işlemlerin, uygulamaların tümü" (Örnek, 1973: 32) şeklinde açıklanır. Hikâyelerde halk hekimliğine dair bilgilere satır aralarında rastlanır ve bunlardan özellikle gerçekçi nitelikte olanların günlük hayattaki işlerlikleri üzerinde durulmaz. Halk hekimliğinde, hastalık sağlatma sürecinde "gerçekçi", "büyüsel" ve "hem gerçekçi hem büyüsel" olmak üzere üç tür yol izlenir. Bunlardan "gerçekçi yöntem" ifadesiyle, büyüsel nitelikte olmayan bir ilaçla ya da rahatsızlığın nedenine bağlı olarak bedene yapılan somut bir müdahaleyle hastanın tedavi edilmeye çalışılması kastedilmektedir. Halk hikâyelerinin birçoğunda bu tür gerçekçi uygulamalara rastlamak mümkündür. Örneğin "Dede Korkut Kitabı"nın üçüncü anlatısı olan "Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek" anlatısında Pay Püre Bey'in gözleri oğlu Bamsı Beyrek'in ardından kör olur. Beyrek, tutsaklıktan kurtulup yurduna dönünce babası Pay Püre Bey'e müjde götürüler. Bu haberi alan Bey, oğlunun serçe parmağının kanatılmasını, çıkan kanın bir mendile silinerek mendilin gözüne sürülmesini ister. Bu işlemde sonra eğer gözleri açılırsa gelen kişinin gerçekten oğlu Beyrek olduğunu söyler. Pay Püre'nin söyledikleri aynen yapılır ve neticede gözleri açılır (Ergin, 1997: 151). Bu tedavi yönteminin geçerliği yüzyıllar sonra bilim insanlarının çalışmalarıyla kanıtlanmıştır. Anlatıdan hareketle böyle bir tedavi yöntemi geliştirilmemiş olsa da göz kuruluğuna³⁶ dair körlüklerin tedavisi için geliştirilen modern tıbbia ait yöntemler, anlatıdaki yöntemle şaşırtıcı derecede örtüşmektedir. Tıbbi adı "ağır kuru göz hastalığı" olan ve körlükle sonuçlanan bu hastalığın modern tıptaki tedavisinde kişinin kanından üretilen bir serum kullanılır. Fox Rı tarafından ilk olarak 1984 yılında uygulanan bu tedavi yöntemi sonraki yıllarda dünya çapında yaygınlaşır (bk. Eğrilmez ve ark. 2016: 526-528). Görüldüğü üzere "Dede Korkut Kitabı" Türk kültürünün en önemli başvuru kaynaklarından biridir ve bu yüzden çok dikkatli okunmalı ve değerlendirilmelidir. Bir başka tıbben kullanılabilirliği ispatlanmış tedavi yöntemi ise yaraların örümcek ağı ile iyileştirilmesidir. "Hikâyet-i Duhter-i Şeyh Buseyrî" anlatısında Basra Kadısı, kadınlar hamamına gizlice girerek âşık olduğu Nigârî'nî gözetlemek ister. Yakalanınca cariyelerden dayak yiyerek yaralanır. Evine giden adamın sıcak suyla yıkanan yaralarının üzerine örümcek ağı sürülür (Gözitok ve Altınışik, 2020: 136). Geleneksel tıpta örümceğin ezilerek özellikle hummaya karşı ilaç olarak kullanıldığı ve örümcek ağının yaraların üzerine sürüldüğü bilinmektedir (Uzun, 1991: 214). Son yıllarda yapılan örümcek ağı odaklı bilimsel araştırmalar, örümcek ağının modern tıpta kullanılabileceğini kanıtlayan verileri bilim dünyasının ve kamuoyunun dikkatlerine sunmuştur. Türk bilim insanları yaraları iyileştirmedeki etkisi göz önünde bulundurularak örümcek ağının kanser tedavisi için kullanılabileceğini ispatlamışlardır (bk. Özkan ve Doğanlar, 2019). Hatta araştırma ekibindeki bilim insanlarından Aslı Nur Özkan, büyükannesinin yaraları iyileştirmek için örümcek ağının kullanımında esinlenerek çalışmalarında örümcek ağı üzerine yoğunlaştığını belirtmiştir (bk. İnternet Kaynağı 1). Öte yandan yurtdışında yapılan bir çalışmada, örümcek ağıyla elde edilen ipeklî bandajın yarayı temizleyici, kan kaybını engelleyici ve antibiyotik içeren dokusuyla yaranın enfeksiyon kapmasını önleyici bir yapıya sahip olduğuna dair bilgiler yer almaktadır (bk. Harvey ve ark. 2016).

Geleneksel anlatılarda bilginin verilme düzeyleri farklılık gösterebilir. Önemli olan, dinleyicinin/okurun dinlediği veya okuduğu anlatıya yaklaşım biçimidir. Bilgi, yeri geldiğinde bir kelime ya da cümle düzleminde verilebileceği gibi uzun açıklamalarla da verilebilir. Halk hikâyelerinin diğer geleneksel anlatılardan ayrılır bir başka yönü ise bilhassa âşık biyografilerinde yer alan muammalardır. Âşıkların anlattıkları hikâyeler nazım-nesir karışımı bir yapıya sahiptir. Şiirli bölümlerde kahramanlar, genellikle, duygu ve düşüncelerini aktarırlar. Bu kısımlarda ezginin de devreye girmesiyle daha etkili bir anlatım sergilenir. Tıpkı sinema filmlerinde çeşitli sahnelerle eşlik eden müzikler gibi. Âşıklık geleneğinde muamma ayrı bir yere sahiptir. Âşığın bilgisinin ve sanatının ölçüldüğü usullerden biri olan muamma, şiirle sorulan bir çeşit bilmecedir. Muamma her konuda sorulabilir, ancak kayıtlara geçmiş âşık karşılaşmalarında rastlanan örneklerinde genellikle dinî konular üzerine yoğunlaştığı görülür. Dinî mevzular, İslâm tarihi, peygamberler tarihi, peygamber kıssaları en fazla soru üretilen mevzulardır. Dolayısıyla muammalar din bahsi üzerine çok yönlü bilgiler içerirler. Âşık biyografilerini konu edinen hikâyelerde kahraman âşığın gittiği yabancı diyarlarda kendini sanatı açısından oranın yöneticilerine ve ahalisine kanıtlamak amacıyla imtihana tabi tutulması motifıyla sıklıkla karşılaşılır. Âşığın sanatıyla kendini kanıtlanmasında başka âşıkların atışmalarına bakılarak üslubu ölçülürken muamma usulüyle ise bilgi düzeyine bakılır. Bu karşılaşmalar saz meclisinde olabileceği gibi bazı durumlarda âşık önüne çıkan bir fırsatta sazına

36 Beyrek'in babası, oğlunun arkasından çok ağladığı için göz pınarlarının kuruması sonucu kör olur.

sarılarak mesajını şiir yoluyla iletebilir. Örneğin “Ercişli Emrah ile Selvi Han” hikâyesinde Emrah, Şah Abbas ile Yakup Han arasında geçen satranç müsabakasını seyrederken Şah Abbas'a nasıl hamle yapması gerektiğini şiir yoluyla anlatır ve böylece Şah'ın takdirini kazanır (Bali, 1973: 145). Muamma da çözülebilirlik ve kurulabilirlik açısından âşığa iki şekilde kendini ispatlama şansı verir. Birinci şekilde, âşığın kendisine veya konuyla ilgilenen herkese yöneltilen soruyu çözerek gösterdiği başarı kastedilmektedir. İkinci şekilde ise âşığın bilgi dolu ve çözülmesi zor bir muamma kurarak bilgisi ve zekâsıyla dikkatleri üzerine çekmesi söz konusudur. Söz gelişi “Âşık Garip” hikâyesinde Âşık Garip, Halep Paşası'nın iki âşığına kendini ispat etmek zorunda kalır. Aslandede Oğlu'nun kahvesinde çalıp söylerken herkesin beğenisini kazanan Garip, kendisine meydan okumaya gelen paşanın iki âşığı ile imtihan olmayı kabul eder. Önce karşılıklı atışan âşıklar sonra muamma faslına geçerler. Muammayı Garip sorar. İki âşık da muammadaki soruları bilemeyince Garip sazını eline alarak kendi muammasını çözer. Söz konusu muamma ve çözümü şöyledir (Tablo 1):

Tablo 1.
Muamma ve Çözüm

Muamma	Çözümü
“Dinlen ustam size haber sorayım Bu âşıklık kimden icad olmuştur Başınıza olmaz işler kurayım Evvel kim gamdan azad olmuştur	“Ey ustalar sualimin cevabı Âşıklık Âdem'den icad olmuştur Dinlen muhabbetim, etmen hicabı Evvel İdris gamdan azad olmuştur
Ustam bilir misin ilmin başını Ne ile kestiler kandil taşını Ol kimidi kesti kendi başına Bunu bilen âşık üstad olmuştur	İlmin başı budur, eylemek sabır Kandil taşı kesen ol ismi Gafur Kendi başın kesen gökte buluttur Cebrail her âleme üstad olmuştur
Kankı şehir bir kez güneşi gördü Ol kimdür ki urub dünyayı yardı Ne hayvan insana nasihat verdi İrfan olan buna irşad olmuştur	Deryadır bir kez güneşi gören Musa'nın asası deryayı yaran Baykuş, Süleyman'a nasihat veren İşte bu cümleye irşad olmuştur
Garib'in böyledür size suali Pirler kuvvetiyle buldu kemâli Ol nedir cihanı icad eden ezeli Gör bu dünya nice abad olmuştur ” (Türkmen 1974: 158)	Gene Âşık Garip astı suali Aşk dolusun içti buldu kemâli Gürz ile asadır kılıç ezeli Dünya bunlar ile abad olmuştur” (Türkmen 1974: 158-159)

Muammada yer alan peygamberlerle ve meleklerle ilgili sorularda sorunun merkezindeki her peygamberin öne çıkan bir özelliğine dikkat çekildiği görülür. Muammanın ilk dörtlüğünde Garip, ilk insanın aşk duygusunu tattığını bu kişinin de Hz. Âdem olduğunu belirtir. Yine ilk dörtlüğün ikinci sorusunun cevabı ise Hz. İdris'tir. Kur'an-ı Kerim'de “Biz onu yüce bir mekâna yükselttik” (Meryem, 19/57) ifadesiyle anılan Hz. İdris'in kabzedilen ruhunun semanın dördüncü veya altıncı katında bulunduğu belirtilir (Harman, 2000: 479). Dolayısıyla Garip, “gamdan azat olmuştur” diyerek Hz. İdris'in Allah katında yükseldiği makamı kastetmektedir. Muammanın ikinci dörtlüğünün cevabında Cebrail'in vahiy taşıyıcı ve dolayısıyla bilgi dağıtıcı yönüne vurgu yapılmış, Cebrail'in ilahi bilginin aracı mahiyetteki kaynağı olduğu bildirilmiştir. Muammanın üçüncü dörtlüğünün cevabında ise Hz. Musa'nın asası ile denizi ikiye yarmasına ve Hz. Süleyman'ın bir baykuştan aldığı nasihat gönderme yapılmıştır. Görüldüğü üzere hikâyenin satır aralarında kısa veya yüzeysel formda da olsa dinî mevzularla ilgili bilgi aktarımı gerçekleşmiştir. Ayrıca bu soruların dinleyiciyi ya da okuru araştırmaya sevk edici nitelikte olduğu söylenebilir. Hikâyede verilen bilgilerle yetinmeyen dikkatli dinleyici/okur, kafasına takılan hususları araştırarak veya sorgulayarak merakını giderme yolunu tercih edebilir.

Kuşaklararası aktarım işleviyle alakalı üzerinde durulacak son husus, geleneksel anlatıların ortaya çıktıkları toplumun dilinin söz varlığını taşıma kabiliyetidir. Geleneksel anlatılar halk arasında varlıklarını sürdürdükleri için bilhassa sözlü gelenekte üretildikleri dilin yerel özelliklerini muhteva ederler. Bunların yanı sıra bölgelere özgü atasöz, deyim, alkış, kargış, küfür vb. günlük konuşma diline özgü sözel formlar geleneksel anlatıların barındırdıkları diğer unsurlardır. Nitekim Türkiye sahasında yapılmış ve yapılmakta olan ağız araştırmalarında bilim insanlarının araştırma yaptıkları bölgelerin halk edebiyatı verimlerini yönelindikleri görülür. Çünkü günlük konuşma diline ait birçok özelliği anlatmaya ve söylemeye dayalı halk edebiyatı verimleri aracılığıyla elde etmek mümkündür. Otto Spies, konuya halk hikâyelerinin avam diliyle yazılmış kitapları açısından yaklaşarak, bunların filolojik açıdan halk dilinin gramatikal ve sentaktik özellikleri bakımından zengin materyaller içerdiklerini, çok eski dil şekillerine veya Türkçenin çeşitli sahalarna ait diyalektik hususiyetleri muhafaza ettiklerini ifade etmiştir (Spies, 1941: 2). Ahmet Caferoğlu, halk edebiyatı türlerinin eski Türk hayatına ve dinî yaşantısına ait birçok değer ihtiva ettikleri ve eski Türk dilinin bakiyesini yaşatmaları itibarıyla paha biçilemez nitelikte oldukları yönünde görüş bildirmiştir. Caferoğlu'na göre yöre halkları, farklı halk edebiyatı türlerine ilgi göstermektedir. Örneğin Rize ve Trabzon yörelerinde halkın en sevdiği tür manidir. Buna karşılık Giresun ve Ordu yörelerinde diğer türlere rastlamak mümkündür (Caferoğlu, 1994: XVI, XXV). Bu tespitte koşt nitelikte verilebilecek örnek Erzurum ili ağızlarıyla ilgili çalışmadır. Efrasiyap Gemalmaz'ın yerel dil incelemesi yapmak amacıyla Erzurum'da yaptığı derlemelerin tamamı nesir biçiminde olup anı, tarihî olay, günlük ve törensel işler, halk hikâyesi, masal ve fıkra mahiyetinde tahkiyeye dayalı sözlü ürünlerdir (bk. Gemalmaz, 1995). Caferoğlu ise Kuzeydoğu illerinde yaptığı ağız çalışmalarında genellikle mani, destan, türkü gibi nazım formunda ürünler toplayıp bu verimler üzerinden yerel dille ilgili tespitlerde bulunmuştur. Bu örnekler ışığında geleneksel bir anlatı türü olan halk hikâyelerinin de üretildikleri veya anlatıldıkları yörelerin dil mekanizmalarına özgü dinamikleri içerdiklerini söylemek mümkündür.

Eğlence İşlevi

Boş vakitlerin değerlendirilmesi, iş hayatının ve yaşamın gerçeklerinden kaçma etkinliklerinin temelinde iletişim vardır (Zillioğlu, 2003: 83). Bir iletişim aracı olan halk hikâyesi türü de tıpkı diğer geleneksel anlatılarda olduğu gibi halkın eğlence anlayışının bir parçasıdır. Özellikle radyo, TV gibi insanları ev ortamına bağlayan eğlence araçlarından önceki dönemlerde insanların eğlenme amacıyla katıldıkları ortamlardan biri de geleneksel anlatıların icra edildikleri mekânlardır. Buralarda anlatılan anlatılar dinleyiciyi bir süreliğine de olsa gerçek

yaşamdan anlatı evrenine götürürler. Anlatı nasıl bir içeriğe sahip olursa olsun öncelikli olarak dinleyici tarafından eğlenmek, hoşça vakit geçirmek amacıyla dinlenir. Dinleyicinin öncelikli hedefi dinlediği anlatıdan haz almaktır. Dinleyici, geleneksel anlatı türlerinin psikolojik ve toplumsal işlevlerinin farkında değildir. Bu işlevler anlatının türüne ve içeriğine göre anlatının dinleyiciye aktarılması sürecinde işlerlik kazanırlar. Dolayısıyla dinleyicinin öncelikli hedefi dinlediği bir halk hikâyesinden bilgi almak, benliğini geliştirmek ya da diğer olumlu kazanımları edinmek değildir.

Ekonomik İşlev

Geleneksel anlatıcılık bir sanat olsa da bu sanatın devamlılığı, sanatçının sanatıyla elde ettiği ekonomik kazancının yeterliğine bağlıdır. Diğer durumda sanatçı sanatını bir yan gelir kaynağı olarak görür ve bütün enerjisini sanatına veremez. Anlatma geleneğinin önemli bir parçası olan âşıkla günümüzde tarafımızca yapılan görüşmelerde bu sanatçıların büyük bir çoğunluğunun asıl geçim kaynağının sanatları olmadığı tespit edilmiştir. Bu sanatçılar asıl kazançlarını elde ettikleri işlerinden arta kalan zamanlarda sanatlarını icra etmektedirler. Sanatçının kaliteli zamanını sanatına ayırması, sanatıyla ilgili üretim yapması anlamına gelmektedir. Değişen zamana ve şartlara uyum sağlayabilmek üretmek ya da üretmeye çalışmak eylemleriyle doğru orantılıdır.

16. yüzyılın sonları, 17. yüzyılın başlarından itibaren kahvehanelerin bir icra ortamı olarak kullanılmaya başlamasıyla bu ticari müesseselere içecek ya da tütün satışı dışında başka bir gelir kapısı daha açılmıştır. Öyle ki zamanla İstanbul'da farklı kahvehane türleri ortaya çıkmıştır. Şerif Aktaş, Ahmet Rasim'in hatıralarından hareketle, 19. yüzyılın İstanbul'unda "semai kahvehaneleri", "çalgılı kahvehaneler", "halk temasına sahne olan kahvehaneler", "edebiyat mahfili olan kahvehaneler", "çaycı dükkânları", "bazı meslek erbabının toplantı mahalli olan kahvehaneler" ve "diğer kahvehaneler" şeklinde yedi çeşit kahvehane türü olduğunu belirtir (Aktaş, 1988: 212-243). Bunlardan ilk üçü çeşitli sanatların icra mekânı olma işlevlerine sahiptir. Dolayısıyla kahvehanede sergilenen herhangi bir icra şekli, işletme sahibinin ve sanatçının ekonomik bir kazanç elde ettiğine işaret eder. Bu icra formlarından biri de hikâye anlatımıdır. Çeşitli mekânlarda program yapan sanatçıların ücretleri belirli kurallar doğrultusunda ödenir. Örneğin kahvehanelerde farklı yolların izlendiği görülür. Dilaver Düzgün, Erzurum âşık kahvehaneleriyle ilgili yaptığı çalışmasında yaklaşık elli yıllık süreçte kahvehanelerde icracılar için üç şekilde para toplandığını belirlemiştir. Bunlar; "parsa toplanması", "kahveci tarafından belirli bir ücretin ödenmesi" ve "bahşiş verilmesi"dir. 1950'li yıllarda Erzurum'daki Kavaflar mahallesinde yer alan "İki Kapılı Kahveyi" işleten Burhanettin Alsarar, âşıklar ya da hikâye anlatıcılarının ücretlerinin karşılanması için programın uygun bir yerinde bir çay tablasının müşteriler arasında tek tek dolaştırılarak para toplanması ve elde edilen paranın sanatçıların arasında paylaştırılmasından bahseder ki bu yöntem "parsa toplamak"tır. Yine bir kahvehane işletmecisi olan Münir Dikici, âşık programlarının yapıldığı yıllarda dinleyicilerden içseler de içmeseler de dört çay parası ve ayrıca program izleme ücreti alındığını, program sonunda programdan önce belirlenen ücretin sanatçıya ödendiğini belirtir. Aynı zamanda bir âşık olan kahvehane sahibi Nuri Çırağı, program yapılan günlerde müşteriden bilet karşılığında sabit bir ücret ile içtiği içeceğin parasının aldığını, bilet satış oranında sanatçıya ödeme yapıldığını söyler. Bu usul, "kahveci tarafından belirli bir ücret ödenmesi"dir. Diğer taraftan bazı kahvehanelerde ise kahvehane sahibi müşteriden yalnızca içtiği içeceğin parasını alır. Âşık ise program esnasında topladığı bahşişle yetinir (Düzgün, 2005: 156-157). Dikkatlere sunulan Erzurum kahvehaneleri kesitinden de anlaşılacağı üzere hikâye anlatmanın da içinde bulunduğu icra şekilleri sanatçılar için bir kazanç kapısıdır. Hikâyeci âşıklar bahşiş toplama usulünü farklı yöntemlerle geliştirmişlerdir. Halk hikâyelerinin çok rağbet gördüğü zamanlarda anlatıcılar ilgi çeken hikâyelerini çeşitli eklemeler yapıp uzatmak suretiyle birkaç güne yayabilirlerdi. Böylece meraklı seyirci kitlesini birkaç gün daha kahvehaneye çekerek kazanç elde ederlerdi. Diğer taraftan gerek bir gecelik hikâyelerde, gerek bir gecede bitmeyen hikâyelerde anlatıcının münasip bir yerde anlatıyı keserek hem kendinin hem de dinleyicinin ihtiyaçlarını karşılaması için verdiği aralardan sonraki başlangıçlarda bahşiş toplamak için çeşitli yöntemlere başvurması söz konusudur. Aradan sonraki başlangıçlarda âşık muayyen makamlarda 8'li veya 11'li bir türkü ile hikâyenin nereden kaldığını sorar. Bu soru, dinleyicinin geneline yöneltilbileceği gibi dinleyici arasında ekonomik durumu iyi olan kişi ya da kişilere de yöneltilir. Burada usul, anlatıcının çok oyalanmadan hikâyesine devam etmesi için cemaatin ileri gelenlerinden birinin "şurada kaldı" deyip bahşiş vererek hikâyenin devamını sağlamasıdır. Bahşişle birlikte "şurada kaldı" ifadesinin kullanılması, en iyisini anlatıcının bildiği konusunda herkesin hemfikir olduğunun gösterilmesidir. Anlatıcının "nerede kaldı" sorusuna hikâyenin nereden kaldığını izah etme girişiminde bulunan kişiye anlatıcı, "sen biliyorsun, anlat öyleyse" şeklinde cevap verir. Anlatıcı bu sözle anlatıya başlama hususunda nazlandığını ima eder. Bunun usulü ise yine "şurada kaldı" denilerek bahşiş verilmesidir (Boratav, 2002: 33-34).

Anlatıcı için önemli olan bir başka mevzu ise sürekli olarak dinleyicinin ilgi gösterdiği bir sanatçı olmaktır. Dolayısıyla anlatıcı, sürekli aynı anlatılarla dinleyicinin karşısına çıkmak yerine repertuarına yeni anlatılar ekleyerek kendini güncelleme çabasına girer. Bu çabanın altında da yine ekonomik nedenler yatmaktadır. Çünkü anlatıcı, dinleyici kitlesinin ne kadar ilgisini görürse o kadar kazanç sağlayacaktır. Öte yandan âşık tarzı verimler arasında hikâye türünün halkın nazarında ayrı bir yeri vardır. Kimi bölgelerde âşık denilince akıllara hikâye gelmektedir. Ünlü hikâyeci Sabit Müdamî'nin hikâye anlatmaya başlaması, böyle bir yaklaşım üzerine olmuştur. Şöyle ki Müdamî sanatını icra etmek için Şavşat'ın bir köyüne gider. Halk köye bir âşık geldiğini duyunca köy odasına toplanır. Yemekten sonra köylüler âşıktan hikâye anlatmasını isterler. Âşık, ben hikâye anlatmayı bilmiyorum deyince herkes köy odasını terk eder. Bu olayın akabinde ziyaret ettiği bir başka köyde de benzer bir olay başına gelir. Nihayetinde Pınarlı köyünde hikâye anlatmayı bilmediğini öğrenen köylüler âşıkla ilgilenmeyerek kâğıt oynamaya devam ederler. Edindiği tecrübeler doğrultusunda Müdamî, "en iyi tacir de olsan milletin istediğin malı satmadığın sürece kimse dükkânına uğramaz" düşüncesiyle hikâye öğrenmeye karar vererek Yakuboğlu Tevfik Usta'nın yanında üç yıl gezer. Bu süreçte on üç hikâye öğrenen Müdamî hikâye anlatmanın yanı sıra hikâye tasnif etmeye de başlar (Başgöz, 2012: 43). Anlaşılmaktadır ki Müdamî, iyi bir âşık olmasına rağmen geçimini sağlamak için hikâye anlatıcılığına yönelmiştir.

Halk hikâyesinin ve hikâyeciliğinin bir başka ekonomik işlevi ise bir pazarlama aracı olarak kullanılabilmesidir. Erzurumlu Behçet Mahir'in asıl mesleği meddalıktır. Kahvelerde hikâye anlatarak geçimini sağlayan Behçet Mahir, Mehmet Kaplan tarafından keşfedilir. Böyle bir usta anlatıcıyı değerlendirmek isteyen Kaplan, onun "Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi"ne kadrolu işçi olarak girmesini sağlar (Sakaoğlu ve ark., 1997: 5). Behçet Mahir'i tanıyan, kahvelerde anlattığı hikâyeleri dinleyen ve aynı zamanda "Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi"nde gece bekçisi olarak çalışıp emekli olan Fehmi Akkuş, Mahir'in yeri geldikçe hikâye anlatıcılığını bir pazarlama aracı

olarak kullandığını belirtir.³⁷ Aktarılanlara göre Mahir sattığı çoraplar elindeyken kahveye girer, bir hikâye anlatmaya başlayarak oradakilerin dikkatlerini üzerine çeker, hikâyesini bitirdikten sonra “velhasılıkelam iyi çoraplar” diyerek sattığı çorapları havaya kaldırır. Behçet Mahir’in bu üslubu hikâyenin ve hikâye anlatıcılığını bir pazarlama tekniği olarak kullandığını gösterir. Halk hikâyelerine bugünün pazarlama stratejilerinden biri olan modern reklamcılık sektöründe de başvurulmaktadır. Son dönemde TV kanallarında yayınlanan “Falım Sakızı” reklamı bu bağlamda verilebilecek güncel bir örnektir.³⁸ Geleneksel bir fal bakma pratiği olan niyet çekmeyi ürettiği sakıza bir özellik olarak ekleyen firma, ürünün adını da bu özelliğe işaret eden bir isimle pekiştirmiştir. Sakızı alan her kişi ambalajın içindeki niyet manisini okuyarak kendine göre yorumlayabilir. Sakızın reklamları ise fal niyetine okunan bu manilerde geleceğe yönelik verilen haberlerin gerçekleşme olasılığının çok yüksek olduğu mesajını verir niteliktedir. 1989’dan beri piyasada olan “Falım”la ilgili birçok reklam filmi vardır ve bu filmlerin neredeyse tamamında geleneksel unsurlardan yararlandığı görülür. Markası ve öne çıkan özelliğiyle kültürün ticari bir meta hâline dönüştürülmesinin yerinde örneklerinden biri olan sakızın reklamları da bu ölçekte hazırlanmıştır. Günümüzde oynayan reklam filminde evde kalmış üç kız kardeşe diğer kız kardeşleri Naftalin Ayşe adlı arkadaşlarının evlendiği haberini verir. Evlenen kızın da evde kalmış bir kız olarak değerlendirildiği lakabı aracıyla ima edilmektedir. Haberi duyan kardeşlerden büyüğü fenalık geçirir. Bunun üzerine küçük kız kardeş bir falım deyip sakızı uzatarak dış sesi harekete geçirir. Dış ses “Aç bir falım rahatla/Neler olur bak hayatta” şeklindeki markayla özdeşleşmiş sloganla bayılan kızı falına bakmaya davet eder. Sakız açılır, içinden çıkan falda “Elbet bu bekârlık biter/Aşkın Ferhat gibi dağlar deler” mesajı yazılıdır. Henüz dış sesin sözü bitmeden evin duvarı yıkılır ve işçi elbiseleri giymiş, elinde otomatik kırıcı olan yakışıklı bir genç içeri girerek “Merhaba ben Ferhat” der. Büyük kız kardeş diğer kardeşlerini elleriyle geriye iterek “Şirin benim” der ve sloganın tekrarıyla reklam sona erer. Görüldüğü üzere “Ferhat ile Şirin” hikâyesinin baskın motifi olan “âşığın sevdiği uğruna dağı delmesi”, reklam metninin temel dayanak noktası olmuştur. Anlatı kahramanlarının bir ürün tanıtımında kullanılması, halkın geleneksel kahramanlara olumlu bakışının bir tezahürüdür. Bu da geleneksel olanın ekonomik sistemin önemli bir parçası olan reklamcılık sektöründe kullanıldığının ispatıdır ki bu tip reklam örneklerine fazlasıyla rastlanır. Genel anlamda geleneksel olanın ve bu yazıda ele alınması nedeniyle özel anlamda ise halk hikâyelerinin, ekonomik işlevle bağlantılı olarak reklam işlevinin de olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Dikkat çekilmesi gereken bir başka husus ise film sektörüdür. Türk sinema tarihine bir göz atıldığında, edebî ürünlerden sinemaya birçok uyarılama yapıldığı görülür. Bilhassa roman ve modern hikâye uyarlamalarının ağırlıklı olduğu bu yapımlar arasında halk edebiyatı uyarlamaları da hatırı sayılır bir yere sahiptir (Güvenç, 2020b: 288). Yalnızca Türk sinemasının 50’li yıllarına bakıldığında halk edebiyatı uyarlaması olarak şu on dört filmin çekildiği görülür: “İncili Çavuş” (1951), “Boş Beşik” (1952), “Tahir ile Zühre” (1952), “Arzu ile Kamber” (1952), “Köroğlu-Türkân Sultan” (1953), “Nasrettin Hoca ve Timurlenk” (1954), “Nasrettin Hoca” (1954), “Canlı Karagöz’ün Maceraları [Mihriban Sultan]” (1954), “Ezo Gelin” (1955), “Kanlı Nigâr-Karagöz’le Hacivat” (1955), “Battal Gazi Geliyor” (1955), “Alageyik” (1958), “Karacaoğlan’ın Kara Sevdası” (1959) (Özön 1995: 127-128). Dikkatlere sunulan filmler göstermektedir ki kültür endüstrisinin sinema kolu, halk anlatılarını bir kaynak olarak görmüş ve kullanmıştır. Hatta 50’li yıllara ait yapım listesindeki yapımların çoğunluğunun halk hikâyelerinden hareketle çekilen filmler olduğu açıkça ortadadır. Bu etkileşim, 50’li yılları takip eden yıllarda artarak devam etmiştir.

Sonuç

Dikkat çekilen hususlar ışığında halk hikâyesinin işlevlerinin hikâyelerin ortaya çıktıkları ve yeniden yaratılarak kullanıldıkları tarihsel süreçte zamanın şartlarına göre değişip dönüştükleri söylenebilir. Eğlendirme işlevi gibi her dönem geçerliğini koruyan işlevlerin yanı sıra içinde bulunulan zamanın şartlarına göre şekillenen yeni işlevlerden de söz etmek mümkündür. Ayrıca işlevsel bakış açısının anlatıcı, dinleyici/okur ve ortam (anlatının dikkatlere sunulduğu evren) unsurları göz önünde bulundurularak ele alınması gerekliliğinin altının çizilmesinde fayda vardır. Anlaşılabileceği üzere hikâye, bu üç unsuru da farklı yönlerde olumlu ya da olumsuz bağlamlarda etkileyebilir.

İnsanın günlük ve törensel yaşantısına ait teorik ve pratik düzeydeki her şeyin iletişime gerçekleşmesi, her şeyin temelinde iletişimin yer alması durumu göz önünde bulundurularak yapılan bu incelemenin merkezine iletişimin işlevleri yerleştirilmiştir. Dolayısıyla ortaya konan bu çalışmada folklorun işlevleri bahsi iletişimin işlevleri ile bağdaştırılarak halk hikâyeleri özelinde ele alınmıştır. İnceleme, iletişime dair belirlenen fonksiyonların halk hikâyelerine uygulanabileceğini göstermiştir. Bu da söz konusu psikolojik ve toplumsal fonksiyonların folklorun diğer ürünleri üzerine de tatbik edilebileceği yönünde bir sonuca ulaşılmasını sağlamıştır. Ayrıca iletişimin işlevlerine ek olarak ekonomik işlev bahsi üzerinde de durulmuş, halk hikâyesi türü özelinde folklor ürünlerinin çeşitli ekonomik fonksiyonlara sahip oldukları da belirtilmiştir. Ekonomik işleve bilhassa kültür endüstrisi ve kültür ekonomisi mevzularıyla ilgili çalışmalarda sıklıkla dikkat çekildiği bilinmektedir. Ancak bu çalışma folklor ürünlerinin işlevsel yönünü bütüncül bir yaklaşımla ele almayı hedeflediği için ekonomik işlev göz ardı edilmemiştir. Ortaya konan çalışma ve elde edilen sonuçlar bir öneri niteliğinde olup konuyla ilgili yapılacak başka çalışmalarla daha da olgunlaşacaktır.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

37 Fehmi Akkuş’la 18.02.2021 tarihinde yapılan görüşme.

38 Son otuz yılda, bilhassa, Türk televizyonlarında yayınlanmış reklamlar arasında halk edebiyatı verimleri odağında hazırlanan birçok yapıma rastlamak mümkündür.

Kaynaklar

- Ahmed Râsim (1969). *Muharrir Bu Ya*, (haz. Hikmet Dizdaroğlu), Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Aktaş, Ş. (1988). *Ahmed Râsim'in Eserlerinde İstanbul*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aktaş, Ş. (1998). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Alptekin, A. B. (2015). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Alus, S. M. (1966). "Destan, Destanlar", İstanbul Ansiklopedisi, C. 8, (haz. Reşad Ekrem Koçu), İstanbul: Koçu Yayınları, 4520-4524.
- And, M. (2003). "Meddah, Meddahlık, Meddahlar", *Meddah Kitabı*, (haz. Ünver Oral), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3-17.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atnur, G. (2020). Bayburtlu Zihnî'nin Hikâye-i Garîbe Adlı Eserinin Kaynağı. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 67, s. 353-366.
- Aytaç, G. (2003). *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Aytür, Ü. (1977). *Henry James ve Roman Sanatı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Balı, M. (1973). *Ercişli Emrah ile Selvi Han Hikâyesi Varyantların Tespiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Banarlı, N. S. (1998). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Bascom, W. R. (1954). Four Functions of Folklore. *The Journal of American Folklore*, Vol. 67, No. 266, pp. 333-349.
- Başgöz, İ. (1952). Turkish Folk Stories about the Lives of Minstrels. *The Journal of American Folklore*, Vol. 65, No. 258, pp. 331-339.
- Başgöz, İ. (1986). *Folklor Yazıları*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Başgöz, İ. (1996). "Protesto. Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)", *Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*, Ankara: Feryal Matbaacılık, 1-4.
- Başgöz, İ. (2012). *Türkü Aşk Hikâyeleri Bir Gösterim Olarak*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Bates, D. G. (2013). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*, (çev. Suavi Aydın vd.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bekki, S. (2006). "Âşık Şiirinin Siyasallaşması Üzerine Bir Deneme 1960-1980", *VII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, 27 Haziran-01 Temmuz 2006 Gaziantep.
- Bogatyrev, P. (1971). *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, trans. RG Crum, The Hague: Mouton.
- Boratav, P. N. (1999). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (2002). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Boratav, P. N. (2003). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: K Kitaplığı.
- Caferoğlu, A. (1994). *Kuzeydoğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar Ordu, Giresun, Trabzon, Rize ve Yöresi Ağızları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Cevizci, A. (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çetin, İ. (2020). *Türk Halk Hikâyeciliği-Türkiye Sahası-*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2002). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). "Destan", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü Cilt 2*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 136-145.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). "Halk Hikâyesi", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü Cilt 3*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 179-185.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul, İstanbul: 3F Yayınevi.
- Duymaz, A. (2014). 120. Yılında Halk Hikâyesi Araştırmaları Tarihine Bir Bakış. *Akademik Kaynak*, 2(3), 1-23.
- Düzgün, D. (2005). *Erzurum'da Kahvehaneler ve Âşık Kahvehanesi Geleneği*, İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Düzgün, D. (2011). *Dertli Divanı/ Karşılaştırmalı Metin*, Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Düzgün, D. (2018). Sözlü Gelenekteki Âşık Tarzı Halk Hikâyelerinin Yapısı. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.61, s. 255-271.
- Eğrilmez, S. vd. (2016). "Kuru Göz Tedavisinde Dede Korkut Mucizesi", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası (19-23 Ekim 2015 Çeşme, İzmir) Bildiriler Kitabı C. 1*, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, s. 525-531.
- Ekici, M. (2011). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Elçin, Ş. (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları II*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Elçin, Ş. (2004). *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, M. (1997). *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ersoy, R. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği Disiplinler Arası Bir Yaklaşım Denemesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eziler Kıran, A & Kıran, Z. (2007). *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Fulford, R. (2019). *Anlatının Gücü Kitle Kültürü Çağında Hikâyecilik*, (çev. Ezgi Kardelen), İstanbul: Kolektif Kitap.
- Gemalmaz, E. (1995). *Erzurum İli Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük ve Dizinler) II. Cilt*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayını.
- Gezgin, İ. (2020). *Homo Narrans İnsan Niçin Anlatır? Mit, Masal ve Hikâyenin Arkeolojisi*, İstanbul Redingot Yayınları.
- Glazer, M. (1997). "Functionalism", *Folklore an Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, (Edited by Thomas A. Green), California: ABC-CLIO, pp. 386-389.
- Gölpınarlı, A. (1953). *Kaygusuz Abdal-Hatayi-Kul Himmet*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Görkem, İ. (2000). *Halk Hikâyeleri Araştırmaları Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuarı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Görkem, İ. (2006). *Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu Bütün Şiirleri*, İstanbul: E Yayınları.
- Gözitok, M. A., & Altınışık, M. E. (2020). *Hikâyet-i Duhter-i Şeyh Buseyri*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Güloğul, F. R. (1937). *Halk Kitaplarına Dair*, İstanbul: Bozkurt Matbaası.
- Güven, M. (2005). *Türkiye Sahasındaki Hikâyeli Türküler Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Güvenç, A. G. (2014a). İnternet Folkloru Üzerine Önerilen Bir Terim: E-Folklor. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(2), 31-47.
- Güvenç, A. G. (2014b). Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Mizahi Destanlar, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Güvenç, A. G. (2019). *Halk Anlatılarının Yeniden Yazımı Sürecinde Tepegöz (1923-2018)*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Güvenç, A. G. (2020a). "Âşıklık Geleneğinde Kıbrıs Sorunu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, S. 1, s. 76-93.
- Güvenç, A. G. (2020b). *Folklor ve Sinema*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Güvenç, B. (1994). *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güzel, A. (2006). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

- Harman, Ö. F. (2000). "İdrîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, s. 213-478-480.
- Harvey, D. vd. (2016). "Antibiotic Spider Silk: Site-Specific Functionalization of Recombinant Spider Silk Using "Click" Chemistry", *Advanced Materials*, 29 (10).
- Haviland, W. A. vd. (2008). *Kültürel Antropoloji*, (çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Helimoğlu Yavuz, M. (2009). *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Kaplan, M. vd. (1973). *Köroğlu Destanı*, (Anlatan: Behçet Mahir), Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, D. (2007). *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaygılı, Osman Cemal (2007). İstanbul'da Semai Kahveleri ve Meydan Şairleri, (haz. Mustafa Apaydın), İstanbul: Merkez Kitapçılık.
- Kılıç, V. (2002). *Dilin İşlevleri ve İletişim*, İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Kottak, C. P. (2008). *Antropoloji -İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış-*, (çev. Serpil N. Altuntek vd.), Ankara: Ütopya Yayınevi.
- [Köprülü], Mehmed Fuad (1330/1914). "Âşık Teşkilatı ve Âşık Fasılları", *İkdam Gazetesi*, 25 Nisan, s. 3.
- Köprülü, Mehmed Fuad (2004a). *Edebiyat Araştırmaları 1*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, Mehmed Fuad (2004b). *Saz Şairleri I-V*, Akçağ Yayınları: Ankara.
- Kunt, B. S. (1940). *Arzu ile Kanber*, Ankara: Alâeddin Kırıl Basımevi.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, (çev. Saadet Özkal), İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Maryanski, A., & Turner, J. H. (2000). "Functionalism and Structuralism", *Encyclopedia of Sociology*, Vol. 2, (ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery), New York: Macmillan Reference, pp. 1029-1037.
- Mullen, P. B. (1969). "The Function of Magic Folk Belief Among Texas Coastal Fishermen", *Journal of American Folklore*, Vol. 82, No. 325, pp. 214-225.
- Nutku, Ö. (1997). *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Onay, A. T. (1996). *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, (Haz. Cemal Kurnaz), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oring, E. (1996). "Functionalism", *American Folklore An Encyclopedia*, (Edited by Jan Harold Brunvand), New York: Garland Publishing, Inc. pp. 654-656.
- Oskay, Ü. (1993). *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri Kuramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Der Yayınları.
- Oskay, Ü. (2014). *İletişimin Abc'si*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Örnek, S. V. (1973). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özarslan, M. (2001). *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özarslan, M. (2012). "Gerçekten Efsaneye Bir Hayat: Ezo Gelin", *Millî Folklor*, S. 95, s. 161-170.
- Özbek, M. (1975). *Folklor ve Türkülerimiz*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Özkan, A. N., & Doğanlar, O. (2019). An Investigation on the Anticancer Effect of Spider Web in Human Cervical Cell Line. *Turkish Medical Student Journal*, C.6, S.1, s.1-11.
- Özön, N. (1995). *Karagözden Sinemaya: Türk Sineması ve Sorunları*, 1. Cilt, Ankara: Kitle Yayınları
- Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım -Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Pospelov, G. N. (1985). *Edebiyat Bilimi II*, (çev. Yılmaz Onay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Press, I. (1978). "Urban Folk Medicine: A Functional Overview", *American Anthropologist*, 80(1), pp. 71-84.
- Reichl, K. (2002). *Türk Boylarının Destanları*, (çev. Metin Ekici), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sakaoğlu, S. vd. (1997). *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri I*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Sakaoğlu, S. vd. (1999). *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri II*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Sakaoğlu, S., & Sevgi, A. (1992). *Bayburtlu Zihni Hikâye-i Garibe*, Konya: Kuzucular Ofset.
- Seyidoğlu, B. (2005). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Smith, E. W. (1940). "The Function of Folk-Tales", *Journal of The Royal African Society*, 39(154), pp. 64-83.
- Spies, O. (1941). *Türk Halk Kitapları*, (çev. Behçet Gönül), İstanbul: Eminönü Halkevi Neşriyatı.
- Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri -Boy Teşkilatı- Destanları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Tekin, M. (2003). *Roman Sanatı 1 (Romanın Unsurları)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Togan, A. Z. V. (2019). *Tarihte Usul*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Türkmen, F. (1974). *Âşık Garip Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Türkmen, F. (1989). *Letaif-i Nasreddin Hoca (Burhaniye Tercümesi) İnceleme-Şerh*, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Türkmen, F. (1998a). "Hikâye, [Türk Edebiyatı], [a] Halk Edebiyatı]", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, 488-491.
- Türkmen, F. (1998b). *Tahir ile Zühre*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Türkmen, F., & Cemiloğlu, M. (2009). *Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk Hikâyeleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uzun, M. İ. (1991). "Ankebût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 3, s. 213-214.
- Wimmer, F. M. (2009). *Kültürlerarası Felsefe*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yıldırım, D. (1998). "Tarih Yazımı ve Sözlü Ortam Kaynakları", *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 87-101.
- Yıldırım, D. (1999). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yücel Çetin, A. (2016). *Türk Halk Hikâyelerinde Anlatıcı Tipolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Zillioğlu, M. (2003). *İletişim Nedir? İstanbul*: Cem Yayınevi.

İnternet Kaynakları

<https://www.aa.com.tr/tr/saglik/orumcek-agiyila-kanser-tedavisi-projesine-odul/1157260>

Structured Abstract

As with all elements of culture, products of the oral tradition are not products that have been put forward without purpose. Just as any item has been used for various purposes in the historical process, the yields of the oral tradition have been used in various functions depending on the reasons for their production and continue to be used. The realization of the power of narrative coincides with the beginning of human use of the word as a means of communication. In the ongoing process, the effort to record the word or transfer the information in a concrete way has been instrumental in the invention of writing. However, many stages were passed until the invention of writing. Behind these efforts is the desire to record the word and transfer it to generations. The reason why the production in the oral tradition is desired to be transferred to the next generations is that all the cultural accumulation of daily and ceremonial life is included in the oral narrative system. Here, the expression "verbal" does not only cover the verbal. Over time, the expression in question has turned into a term pointing to different forms of cultural transmission. For example, the most important element supporting the narration in teaching how to cook a dish is observation. In fact, sometimes just observing can be enough to learn how to cook a dish. Perception by observing, hearing, smelling and touching in teaching processes are dynamics that support narrative. Therefore, oral tradition is a transmission system in which all senses cooperate. The cultural accumulation that humanity has created in the period until the invention of writing has been transferred to the next generations through forms of expression based on words, shapes or signs. Thus, it was possible to transfer the culture from generation to generation, and information exchange continued without interruption. Ordinary actions and practices in daily life and all of the rituals related to ceremonial life have been handed down to generations, especially through oral tradition. This transmission mechanism, shaped in tradition, has been termed as oral tradition. Although the invention of writing enabled the permanent recording of all kinds of information, the oral tradition continued to be used in a functional way. Because the oral tradition is a part of the daily life of the people. In any case, oral transmission has continued its existence because it is a part of life. On the other hand, writing became a part of daily life only when it turned into a communication tool that the public could also use.

All of the traditional narratives, whether in oral or written form, serve certain purposes. In other words, every type of traditional narrative, which is a culture carrier, is designed to fulfill various functions. When the narratives were transferred to the written medium, they found the opportunity to reach wider audiences. With the increase in the literacy rate in the historical process regardless of gender, the written forms of the narratives have also entered the home environment and thus the narratives have reached the women. This also means that the messages on which the narratives are loaded are now also delivered to women. Therefore, when approaching traditional narratives in a functional context, it is necessary to consider written products as well as oral tradition products. Because the written products go through the process of re-creation with the effect of many factors. So much so that in the process of re-creation, there is a production that takes place according to the dynamics of the written system, independent of the oral tradition. Since these new yields are shaped according to the ideologies of their authors, they are equipped with new messages to be conveyed to the reader. The original oral form of the traditional narrative, variants or versions of this oral form, reproduced oral or written forms, or transformed into a different genre are in any case loaded with various messages. Behind every change and transformation that any narrative has undergone in the historical process, there is a communication or series of communications that is desired to be established with the listener, reader or audience who will perceive that narrative. For this reason, when considering the functions of traditional narratives, it should be taken into account that they are used as a communication tool. The fact that narrative genres are designed for specific purposes in the oral tradition indicates that they are loaded with various messages. The designs of narrative genres have passed through experiential processes in the oral tradition and have determined their own rules by coming into existence naturally. In this formation process, the purpose or purposes that the narrative genre will serve played a decisive role. For this reason, these yields produced by man for man should be approached within the framework of communication rules, which is the most important need of man. From this point of view, in this study, folk stories, one of the genres of the oral tradition, will be approached in the context of the functions of communication determined by the experts in the field.

Erman AKSOY 

Gazi Üniversitesi, Şehir ve Bölge
Planlama Bölümü, Ankara, Türkiye
Gazi University, Department of City
and Regional Planning, Ankara,
Turkey



Erzurum Tabyaları Kültür Rotası Önerisi ve Kültür Turizmi Olanakları

Erzurum Tabyaları Cultural Route Proposal and Cultural Tourism Opportunities

öz

Küreselleşmenin öngördüğü kentsel rekabete ve turizme sağladığı avantajlarla kültürel değerler, hızla tüketilmekte, değersizleştirilmekte, tahrip edilmekte hatta yok edilmektedir. Bu süreçte, kültürel mirası etkin olarak koruma çabaları devam etmektedir. 20. yüzyılın sonundan itibaren kültürel ve doğal mirasın turizm ile iki yönlü etkileşimi ve yeni(lenen) kavramlara göre analiz edilerek turizmin çeşitlenmesinde bir araç olarak kullanılması yaklaşımı benimsenmiştir. Bu yaklaşımla kültürel miras kategorisi olarak tanımlanan Kültür Rotasının tematik olarak geliştirilmesi, yere özgü değerler ile birlikte destinasyonların yaratılması ve bütünlük olarak kurgulanması benimsenmiştir. Kültür Rotası olarak kültürel etkileşimin yoğun yaşandığı Savaş Alanlarının tasarlanması sonucu düşman halkları barıştıran tematik vurguları ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşımla, Kültür Rotasının "Kültür Yollarına İlişkin ICOMOS Bildirgesi" ile kabul ettiği kriterlere göre tanımlanması bu makalenin konusudur. Erzurum kenti sahip olduğu savaş mimarisi (tabyalar) odağında köklü geçmiş ve kültürel miras alanları ile birlikte doğal değerleri sayesinde rota oluşturmaya uygun görülerek çalışma alanı olarak belirlenmiştir. Böylece tanımlanan bu kültürel rotanın sürdürülebilir koruma ve kalkınma olanakları belirlenmeye ve Dünya Miras Listesinde temsiliyetine yönelik farkındalık yaratılmaya ve insanlığın görüşüne sunulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Miras, Kültür Rotası, Kültürel Rota Tescil Kriterleri, Savaş Alanları Turizmi, Erzurum Tabyaları Kültür Rotası

ABSTRACT

Through the advantages they provide urban competition, anticipated by globalization, and tourism, cultural values are being rapidly consumed, devalued, destroyed, and even demolished. In the meantime, efforts towards actively preserving cultural heritage are ongoing. As of the end of the 20th century, the approach to use the analysis of the bilateral interaction of cultural and natural heritage and tourism and the new/renewed concepts has been embraced as a tool in diversifying tourism. Accordingly, the thematic development of the Culture Route, defined as a cultural heritage category, the creation of destinations along with values specific to the location, and the integrated structuring have been adopted. As a result of designing War Sites, where cultural interaction is densely experienced, as Culture Routes, thematic emphases that reconcile hostile communities are foregrounded. To this end, defining the Culture Route in accordance with the criteria accepted by the "ICOMOS Declaration pertaining to Cultural Routes" is the subject of this article. The city of Erzurum has been deemed appropriate for forming a route owing to its rooted past, cultural heritage sites and natural values, with a focus on its war architecture (bastion), and has, therefore, been designated as the study area. Thus, the sustainable preservation and progress opportunities for this cultural route have been identified and awareness towards its representation in the World Heritage List has been initiated and presented for public opinion.

Keywords: Cultural Heritage, Cultural Route, Cultural Route Registration Criteria, Battlefields Tourism, Erzurum Tabyaları Cultural Route

Geliş Tarihi/Received: 25.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 06.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Erman AKSOY
E-posta: eaksoy@gazi.edu.tr

Atıf: Aksoy, E. (2022). Erzurum Tabyaları Kültür Rotası Önerisi ve Kültür Turizmi Olanakları. *Turcology Research*, 73, 84-96.

Cite this article: Aksoy, E. (2022). Erzurum Tabyaları Cultural Route Proposal and Cultural Tourism Opportunities. *Turcology Research*, 73, 84-96.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

20. yüzyıl sonlarında, küreselleşmeyle kültürel mirasın değersizleştirilmesi ya da kentsel rekabet ortamında ve turizm sektöründe pazarlanmasıyla tahrip hatta yok edilme endişesi artmıştır. ICOMOS'un 1987'den 1993'e kadar bu tehditleri de kapsayan küresel araştırmalarına göre; Dünya Miras Listesi- DML'de Hristiyanlığın ve 'elitist' mimarinin özellikle Avrupa'nın, tarihi kentleri ve dini anıtsal yapılarının aşırı temsil edilmesine karşın, geleneksel ve yaşayan kültürlerle ait değerler yeterince önemsenmemiştir. 1994'te Dünya Miras Komitesi- DMK (World Heritage Committee-WHC) ICOMOS'un aracılığıyla tüm taraf devletlerle Global Strategy Projesi kapsamında güvenilir ve dengeli bir DML oluşturma çalışmalarını başlatmıştır. 2000'de Avusturya Cairns'de DMK'nin 24. dönem toplantısında ICOMOS, DML ve kültürel miras değerlerinin temsiliyet durumu analiz edilmiştir. Sonuçta iki ana kategoride; yapısal olarak: adaylık süreçleri ve kültürel varlıkların yönetimi ve korunması, niteliksel olarak: özelliklerin tanımlanması ve değerlendirilme biçimi ile nedensellik ilişkisi kurulmuştur. 2002 ve 2003'te yenilenen analiz çalışmalarında da izlenen üç tamamlayıcı yaklaşım, Kategorilere Dayalı Tipolojik Çerçeve (Typological Framework based on categories), Kronolojik-Bölgesel Çerçeve (Chronological-Regional Framework) ve Tematik Çerçeve (Thematic Framework) olarak tanımlanmış ve 2004'deki 28. Dönem toplantısında Dünya Mirası Listesi: Boşlukları Doldurmak - Gelecek İçin Bir Eylem Planı (The World Heritage List: Filling the Gaps - an Action Plan for the Future) kapsamında kabul edilmiştir (UNESCO, 2004).

Bu süreçte, tematik alanlara göre yeniden sınıflandırılan miras değerleri arasında Kültürel Rota-KR (Cultural Road-CR) tanımı yapılmış ve DMK Kültür Rotaları Uluslararası Komitesi (International Committee on Cultural Routes of ICOMOS-CIIC-ICOMOS) kurularak, KR'yi Olağanüstü Evrensel Değer (Outstanding Universal Value) olarak belirleme ölçütleri oluşturulmuştur. KR, Tipolojik çerçeve (inanç rotaları, mal ve ticaret-yolları, demiryolları, vb.) ve insan hareketlerine dayalı Tematik Çerçeve (göç, kölelik, taşımacılık ve ulaşım vb) ve Kronolojik-Bölgesel Çerçeve'nin her alt analiz başlığında yer almıştır. Böylece KR, kültürel mirasın korumanın yeni(likçi) kapsamıyla "ölçeği, bağlamı ve içeriği" yeniden değerlendirilmiştir. Küreselleşmenin uzantısında tüm sektörler gibi turizm sektöründe küresel boyutta gelişmesi ve somut/somut olmayan kültürel miras değerlerinin turizmde aranan destinasyonlar olması bu değerlendirmeye ivme kazandırmıştır. KR, kültür turizmine sunduğu ile sadece sürdürülebilir korumanın değil, sürdürülebilir ekonomik kalkınmanın da odağında kabul edilmiştir.

DMK'nin başlattığı bu çalışmaların öncesi, 1960'lı yıllarla başlayan çevre hareketlerinin uzantısında 1964'de Avrupa Konseyi (Council of Europe-CoE) Uzmanlar Grubu tarihi güzergahları tartışmaya açmıştır. 1984'de CoE üye devletlerle birlikte Avrupa Konseyi Kültür Rotaları Programını (Cultural Routes of the Council of Europe Programme) ve 1990'da Avrupa Kültür Rotaları Enstitüsünü (European Institute of Cultural Routes-EICR) kurmuş ve KR'yi kendi amaçları doğrultusunda tanımlamıştır.

Bu çalışmada ise CIIC-ICOMOS'un 2008'de yenilenen KR kriterlerine göre KR belirlemede Erzurum kenti ve Tabyaları örneklenerek, korumada yenilikçi bu yaklaşımla teoride ve uygulamada KR tanımlama ve tema oluşturmada yönlendirici olması hedeflenmiştir. Çalışma sürecinde; birbirine girdi sağlayan "Araştırma, Finans, Değerlendirme, Sürdürülebilir Koruma, Kullanım ve Yönetim" aşamaları izlenmiştir. Böylece miras yönetim sisteminin yönetim planını hazırlayabilmek için çıkarımlar elde edilmiştir. Öncelikle KR'nin DML'nde yer alabilmesi ve/veya kültürel miras olarak tespit ve tescil işlemleri için gerekli olan KR'nin doğal, taşınmaz ve somut olmayan kültürel miras değerleri tanımlanmıştır. Bu değerler yerel anlam ve hafıza, tarihsel, kültürel ve mekansal bağlamlarıyla ilişkilendirilerek mikro tur ve destinasyonlar ile birlikte savaş alanlarını kapsayan KR belirlenmiştir. KR'nin sürdürülebilirliği ve sürdürülebilir ekonomik kalkınmaya katkısını sağlayabilmek için kültürel turizme yönelik potansiyelleri/kısıtları Güçlü, Zayıf, Fırsat ve Tehdit Analizi- GZFT (SWOT) ile değerlendirilmiştir.

Metodoloji

Miras değerlerinin sunumu ve yorumu, içerik olarak iki farklı kavramdır. Yorum, kolektif mekanizmalarla bir yerin kültürel anlamını ve değerlerini tanımlama ve sergilemeyi amaçlayan etkinliklerin bileşimi olarak sunumdan daha geniş bir kavramdır. Sunum ise tek yönlü bir iletişim biçimi olarak tanımlanabilir. KR gibi miras alanlarının sürdürülebilirliğinde, etkili ve başarılı sonuçlar için hem sunum hem de yorumlama ilke ve strateji kombinasyonunun birlikte kullanılması gerekmektedir (Silberman 2006). Bu yaklaşımla Erzurum Tabyaları'nın bulunduğu bölge ICOMOS Genel Kurulun 16. Toplantısında (2008) belirlenen KR Tüzüğüne göre kültürel anlam ve değerleri belirleme kriterlerine göre yorumlanmakta ve böylece farkındalık ve koruma bilinci yaratılmaya çalışılmakta, uygulamaya aktarılacak üzere sunulmaktadır. KR tespit-belirleme kriterleri aşağıda (özetle) açıklanmaktadır.

- İnsan ve mal hareketliliği ile birlikte zaman içinde kültürlerin, bilginin ve değerlerin karşılıklı değişimini yansıtmalı ve kültür hafızasını oluşturmalıdır.
- KR somut ve somut olmayan kültür mirasını sürdürülebilir yaklaşımlarla yaşatmayı hedeflemelidir. Bu nedenle özellikle yakın çevre ile doğal çevrenin bütünlük ilişkisi gözetilmelidir.
- Kültürel mirasın yaygın etkisinin artırılmasında güncel dinamikler rota içerisinde güncellenerek geliştirilmelidir.
- KR'da özellikle yerel katılımcılar rota ile ilgili karar alma aşamalarına dahil edilmelidir (ICOMOS 2008).

Bu tüzükte KR'nin kültürel miras olarak tespit ve tescil edilebilmesi için birbirine girdi sağlayan beş ana aşama öngörülmektedir. Bunlar; Araştırma, Finans, Değerlendirme, Sürdürülebilir Koruma, Kullanım ve Yönetim'dir. Bu çalışmada Erzurum kenti ve Savaş Alanları-Mimarisi özelinde rota oluşturabilmek için (Şekil 1) bu aşamalar takip edilmiştir.

Araştırma; bu aşama rotayı oluşturacak miras değerlerini tanımlama ve güncel durumlarının tespit süreci olarak açıklanabilir. Miras değerleri hakkında bilgi toplama işlemleri bu aşamada yapılır. Erzurum kent tarihi, kentin konumu ve stratejik önemi özelinde kent savunması için yapılmış savaş yapıları ve mimari özellikleri ile birlikte bulunduğu bölgedeki diğer miras değerleri de araştırılmıştır. Erzurum savaş mimarisini oluşturan yapıların süreklilik içerisinde bazılarının tahrip olduğu bazılarının da günümüze kadar ulaştığı ancak miras değerlerinin yeterince değerlendirilmediği gözlenmiştir.

Finansman; kültür rotasını oluşturan projelerin, bütünlük ve birbiri içerisine katkı sağlayan finansman ve örgütlenme modeli içermesi beklenir. Günümüzdeki festivaller ve anma ritüellerinin ekonomiye katma değer sağladığı ancak bütünlük biçimde kurgulanmadığı anlaşılmıştır.

Değerlendirme; araştırma sonuçlarına göre rota güzergahı belirlemede süreklilik oluşturan farklı değerler ve birbiriyle ilintili somut ve somut olmayan kültürel, tarihsel ve doğal değerlerin belirlenmesi önceliklidir. Bu yaklaşımla Erzurum kenti ve başta tabyalar olmak üzere savaş alan ve yapıları tabyalarını kapsayan KR'nin sınırları belirlenerek KR kriterlerine göre coğrafi konum ve tema tanımlama koşulu sağlanmıştır. KR'daki miras değerlerinin konumu ve özgün işlevlerine yani destinasyonlarına göre kısa (mikro) güzergahları belirlenmiştir.

Sürdürülebilir Koruma; alanda sürdürülebilir kalkınma ilke ve hedeflerine göre, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapının desteklenmesi gerekmektedir. Miras değerlerine özgü koruma yöntemlerinin geliştirilmesi, yönetim ilkesiyle paydaşların sürece katılımı, aidiyet, farkındalık yaratma olanaklarının sağlanması, turizm teşvikleri, bölgesel mikro ve makro destinasyonlarla bağlantıların kurulmasına ilişkin mekanizmalar oluşturulmalıdır. Bu çalışmada bütünlük sürdürülebilir koruma yaklaşımıyla, savaş alanları ve mimarisinin bulunduğu bölge ve kent merkezindeki taşınmaz kültürel miras alan ve yapıları ile somut olmayan kültürel miras değerleri birlikte değerlendirilmiştir. Sürdürülebilirliği sağlamada bu değerlerin bağlamsal ve işlevsel etkileşimlerine göre sürdürülebilir turizm güzergahları ve aktiviteleri belirlenmiştir.

Kullanım ve Yönetim; önerilen KR'da sürdürülebilirliğin ön koşulu olan Kültürel Miras Yönetim- KMY (Cultural Heritage Management) sisteminin ilk aşaması olan "yönetim alanının ve sınırlarının tanımlanması" (Gültekin, 2010) değerlendirme aşamasında tamamlanmış olup, sonraki aşamada Miras Yönetim Planını-MYP (Heritage Management Plan) oluşturmaya yönelik veriler, bilgi ve çıkarımlar elde edilmiştir. Yani, KR'nın sürdürülebilirliğine yönelik kültürel turizme odaklı potansiyelleri, olanakları ve risk ve tehdit unsurları belirlemek için GZFT analizi yapılmıştır.

Erzurum Kenti, Savaş Alanları ve Mimarisi

Kentin bilinen tarihinde MÖ. 4000li yıllara tarihlenen ilk uygarlık Urartulardır (Çolakoğlu, 2014). Birçok toplum tarafından paylaşılmayan bu coğrafya; *Khirbet Kerak-Beth Yerah, Karaz, Trialeti, Kura-Aras, Eski Transkafkasya Kültürü - Doğu Anadolu'nun Erken Bronz Çağı, Erken Transkafkasya Kültürü, Kırmızı-Siyah Açkılı Seramik Kültürü, Yanık Kültürü, Transkafkasya'nın Eneolitik Kültürü ve Verimli Hilal Dışındaki Kültür* gibi isimlerle bilinir. Karaz Höyük'ün (Erzurum-Aziziye-Kahramanlar Köyü) tarihsel olarak köklülüğüne dayanarak bu kültürün orijin bölgesi olarak Erzurum kabul edilmeli ve bu nedenle ismi "Karaz Kültürü" olarak tanımlanmalıdır.¹

MÖ I. bine gelindiğinde Asur kaynaklarınca bölge halkı ve coğrafya "Daieni", sonrasında ise "Uruatri" ve "Nairi" isimleri ile tanımlanmıştır. Asur kaynakları "Daieni" ismini özellikle Tuşpa'nın (Van) kuzeyindeki toplumlar için kullanırken, Urartu kaynaklarında ise burası "Diauehi", daha sonraki Yunan kaynakları ise "Taokh / Taokhia" ismini kullanmayı tercih etmiştir. Urartu, Orta Demir Çağı'nda birçok beyliği bünyesinde toplayarak Doğu Karadeniz Dağları'ndan Sevan Gölü'ne, Urmiye Gölü'nde Fırat Nehri'ne kadar uzanan coğrafyada üç asır hâkimiyetini devam ettiren kuvvetli bir devlet kurmayı başarmış ve bu devleti "Biani / Bianili" olarak isimlendirmiştir. Bölgenin merkezi yönetime sahip ilk siyasi oluşumu Urartulara aittir (Belli, 1977: 50-102; Ceylan, 2008; Çevik, 2009; Çilingiroğlu, 1997: 4-8; Çiğdem ve ark., 2018: 413-458; Çolakoğlu, 2014; Erzen, 1992: 15-16; Gündoğdu ve ark., 2010; Konukçu, 1998: 34; Köroğlu, 2011: 12; Sağlamtimur, 2001: lev. 42; Salvini, 2006: 24-25; Sevin, 1989: 50-51; Topaloğlu, 2019: 78; Yakar, 2011: 127).

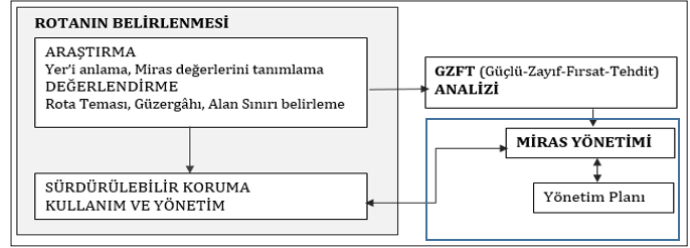
Urartu'nun Kimmer- İskit saldırıları ile yıprandıktan sonra Medler tarafından yıkılmasından sonra sırasıyla İskitler, Subariler, Spirianlar ve Urartular bölgede yaşamıştır (Gündoğdu, 1988; Konukçu, 1988; Konyalı, 1960; Küçükuşurlu, 2018). Son yıllarda Erzurum İç Kale'sinde yapılan kazılarda² Urartu, Doğu Roma (Bizans) ve Türk dönemine ait izler tespit edilebilmiştir.

Osmanlı hakimiyetine geçtiği 16. yüzyıla kadar kent savunmada güçlü kalesi ve varsıllığı ile ünlenmiştir. Kentin kuzeyde Dumlu Dağları güneyde Palandöken Dağı eteklerinde, Kargapazarı Dağları'nın ikiye ayırdığı verimli Pasinler Ovası ve Erzurum Ovasına açılan konumu ile İpek Yolu ve Ordu Yolu üzerinde durak yeri olması bu durumu açıklamaktadır. İlk çağdan itibaren yerleşime hakim tepelere yapılan kalelerle savunma geleneğiyle inşa edilmiş olan Erzurum Kalesi ve sağladığı güven ortamıyla büyüyen kentin kale dışındaki mekansal gelişimine bağlı olarak yerleşimi sınırlayan sur ve sur kapıları ve izleri günümüze ulaşmıştır. Kanuni Sultan Süleyman'ın Doğu Seferlerinde kalede ve surlarda yapılan ilk iyileştirmeler bu yapıların fiziki ömrünü uzatmıştır (Zaman ve ark., 2018). Ancak kentin, Ortaçağın en güçlü savunma aracı olan kale ve surları, savaş toplarının güç ve menzillerinin arttığı Yeniçağ ile birlikte önemini yitirmiştir. Bundan dolayı kentin savunulması için 19. yy. başlarında çözüm arayışlarına girilmiştir. Önlerinde hendek ve savunma siperleri bulunan ve taş duvarlardan daha sağlam bir yapıya sahip olan tabyalar, toprak yığınlarından oluşan yapılarıyla top güllerine karşı savunma mevzisi olarak yapılmıştır (Keagan, 1995). Kentin tarihsel birikimini açıklayan, antik çekirdeği kale, surlar ve Osmanlı Dönemi'ne ait kültürel miras alan ve yapıları ile savaş mimarisinin Ortaçağ'a dayanan anıtsal yapıları KR belirlemek üzere -aşağıdaki bölümlerde- incelenmektedir.

Erzurum Kalesi ve Surları

Kent, kalesi, surları ve kentin üzerinde konumlandığı yollar ile (Şekil 2) Osmanlı için güvenli bir sancak olmuştur (Zaman ve ark., 2018).

Erzurum ilk kez, 1828-29 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Ruslara teslim olmuştur, 14 Eylül 1829'da Ruslarla imzalanan Edirne Antlaşması ile tekrar Osmanlılara bırakılmıştır (Erzurum Müze Müdürlüğü, 2019). 19. yy. başlarında topçulukta, topların ateş gücünün artışı ve hareket edilebilirliği (Uşaklı, 2008) Erzurum kenti ve kale savunmasının yetersizliğini ortaya çıkarmıştır. 1854'de Fosfor Mustafa Paşa tarafından "Devre-i Muttasilla" adı verilen toprak surların yapımına başlanmıştır (Küçükuşurlu, 2015). İpek Yolu'na bağlanan ana ulaşım güzergahları üzerine kent kapıları inşa edilmiştir. Karakol yapıları da olan bu kapılar, bağlandıkları yer'e göre anılmaktadır. Bunlar; Tebriz Kapı, Erzincan Kapı, Gürcü Kapı ve Yeni Kapıdır. Bu kapıların dışında 1865-1877 yılları arasında savunma amaçlı yapılan ve kenti dıştan



Şekil 1.
Rota Belirleme Akış Şeması



Şekil 2.
Kale ve ilk surları tasvir eden J.P. Tournefort'un 1717 Tarihli Erzurum Gravürü (Kılıç, 1998).

1 Kültür hakkında geniş bilgi için bk. Sukenik 1922: 101-108; Albright 1926: 27-31; Koşay 1943: 165-169; Koşay ve Turfan 1959: 359; Kuftin 1943: 92-123; Burney 1958: 165, 173; Burney ve Lang 1971: 43-44; Braidwood ve Braidwood 1960; Koşay ve Vary 1964: 25; Dyson 1973: 686-714; Piotrovskii 1966; Kely ve Bucellati 1974: 5; Koşay 1984: 42; Pehlivan 1984: 35; Sagona 1999: 153-159; Sagona 2000: 329-373; Sagona ve Sagona 2000: 56-127; Öztürk 2004: 81-93; Yaylali 2007: 165-187; Frangipane 2009: 24-41; Işıkli 2011: 42; Topaloğlu 2016: 1200-1202; Çiğdem ve Topaloğlu 2018: 413-458, Topaloğlu 2019: 72; Çiğdem, Topaloğlu ve Kılıç 2018: 15-17.

2 Erzurum Kalesi'nde yürütülen kazı çalışmalarını hakkında geniş bilgi için bk. Erkmen vd. 2002: 73-85; Erkmen vd. 2007a; Erkmen vd. 2007b: 491-504; Erkmen 2008: 217-232; Erkmen vd. 2010: 148-165.

kuşatan toprak sur üzerinde dört kapı daha inşa edilmiştir (Yurttaş ve ark., 2008: 6, 7). Bunlar; günümüze kısmen ulaşan Kars Kapı, İstanbul Kapı (Trabzon ve Erzinca yolu başlangıcı) Kavak Kapı ve 2017'de gün yüzüne çıkarılan Harput Kapıdır (Şekil 3).

Erzurum Tabyaları

Tabya; stratejik ya da taktik yönden önemli bir yeri korumak ve savunmak amacıyla, askeri birliklerin barınmasına, savunmasına olanak sağlayacak biçimde inşa edilmiş bina ve yer olarak tarif edilmektedir (Çam, 1993). Askeri mimaride, ileri taşan istihkâm çıkıntılarına da "tabya" denilmektedir (Geçten, 2017). Tabyalı Tahkimat ise; içerisinde farklı sayıda askeri kuvvetleri, koruma mahalleri, cephanelikleri, toplanma ve eğitim yerleri, nizamiye ve hazır kıta mahalleri, bölük, tabur binaları ve subay yatma yerlerini barındıran ve ardındaki top mevzilerini ve siperlerini hendekle kuşatan, kendine yeterli, kuşatmalara uzun süre direnebilen, taş, kâgir, beton veya betonarmeden inşa edilmiş kapalı mevzilerdir (Geçten, 2017).

Ateşli silahlardaki teknolojik gelişmelerle; savunma sisteminde araziye uygun hendek ve eğimli yüzeyler oluşturup, kale surları öncesi saldırıların kesilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu nedenle 11. yy dan sonra kentin ana savunma bariyeri kaleden önce, önemli geçit yollarını tutan, dış karakol görevi de yapan küçük kaleler/ tabyalar inşa edilmeye başlanmıştır (Keagan, 1995). Osmanlı Döneminde özellikle 19. yy da kentlerin uzak çepçerlerinde, doğuda Erzurum, Kars batıda Gelibolu ve Edirne civarına çok sayıda tabya yapılmıştır (Erzurum Müze Müdürlüğü, 2019). Erzurum'daki ilk tabyalar, 16.yy'daki İran tehditlerine karşı yapılmıştır. Bu tabyalar hakkında detaylı bilgi bulunmamakla birlikte 18-19.yy'larda var olan 44 tabya (Palandöken, Kiremitlik Tabyaları ve münferit olan Ahali, Gez, Toparlık, Ağzıaçık, Sivişli, Büyük-Küçük Höyük, Uzunahmet, ilave, Dolangez, Çobandede, Tafta (Şahappaşa) Tabya ve Karagöbek, v.d. tabyaları) tespit edilmiştir (Küçükkuşurlu, 2016: 146).

Aziziye ve Mecidiye Tabyaları, kentte en bilinen tabyalardır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda (93 Harbi) Erzurum'un korunmasını sağlayan ve bugünkü Nene Hatun Tarihi Milli Parkı sınırları içerisinde yer alan bu tabyalar, Rusların kente ilerlemesine karşı verilen mücadelelerin mekânı olmuştur (Aksakallı ve ark., 2017: 219). Erzurum kentinin 2 km. kadar doğusunda, kentin doğu cephesine halim noktadaki Top Dağı'nın yamaçlarında yer seçtiği (Doğanay ve Zaman 2013: 236) için bu alan Tabyalar Bölgesi olarak da bilinmektedir. 8 Kasım 1877 gecesi Aziziye Tabyasının Ruslar tarafından işgal edildiği duyulduğunda Osmanlı askerine yardım için taş ve sopalar ile mücadeleye girişen 93 Harbinde yaşanan mücadelelerinin abideleşmiş ismi, kahramanlık simgesi olan Nene Hatun'un kabri bu alandadır. Uzun yıllar askeri güvenlik bölgesi içinde yer alan saha, 18 Mayıs 2009 tarih ve 2009/15016 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla 387 hektarlık alan tarihi Milli Park ilan edilmiştir. Tarihi öneminden dolayı milli parkın adına da Nene Hatun'un adı verilmiştir. Kendisi milletimiz açısından bir simge, milli karakter, gönüllü asker, motivasyon kaynağı ve aynı zamanda bir annedir. 1955'te Türk Kadınlar Birliği tarafından Türkiye'de "Yılın Annesi" unvanı verilmiş ilk kadındır (Zaman ve Coşkun, 2012: 26). Her yıl kasım ayında Aziziye ve Mecidiye Tabyalarına "Nene Hatun Saygı Yürüyüşü" düzenlenmektedir (Fotoğraf 1a, b).

Yarım Tabyalar

Yarım Tabya, Erzurum savunma hatlarına "derinlik" sağlamak için yerleştirilen yapılardır (Keagan, 1995: 245-247). Toprak istihkamların önünde bir çıkıntı (okbaşı) halinde bulunan ve belirli aralıklarla yerleştirilen bu tabyalar, birbirlerine yardım ederek, hem ön cepheyi, hem de yanları ateş altında tutabiliyor, böylece düşman toplarını kaleye yaklaştırmıyorlardı. Hendeğin iç kısmında yer alan bu açılı tabyalar, genellikle iki ön ve iki yan olmak üzere dört cepheliydi. İki cephe dar açıyla öne çıkıp hem gözetleme hem de atış imkanı veriyordu; iki yan cephe ise tabyayı dik açıyla duvara bağlıyordu. Taştan yapılan bu tabyaların iç tarafları toprakla dolduruluyor ve böylece daha sağlam hale getiriliyorlardı (Keagan, 1995: 478-479). Erzurum'da 5 adet yarım tabya tespit edilmiştir. Yarım tabyalar için (Şekil 4) Erzurum kapıları yakınlarında yer seçilmiştir. Günümüzde bu tabyalar mevcut değildir (Küçükkuşurlu, 2016).



Şekil 3.

Erzurum 19. yy Surları ve Kapıları (Altlık Harita; Yurttaş 2000; Geçten 2017)



Şekil 4.

93 Harbi Erzurum Aziziye Savunması (Askeri Mecmua 1935, Erzurum Arşivi)



Fotoğraf 1a.

Mecidiye Tabyası



Fotoğraf 1b.

Aziziye Tabyaları

Cumhuriyet Dönemi Beton Tabyalar

Cumhuriyet Döneminde toprak yığını ve taş tabyaların yerini beton tabyalar almıştır. II. Dünya Savaşı yıllarında Rusların Erzurum üzerine olası saldırılarını önlemek için askeri tedbirler alınmıştır. Kentin doğusunda bulunan Aziziye ve Mecidiye Tabyalarından başlayarak Kargapazarı Dağları kuzey eteklerini takiben Tortum'a uzanan geniş sahada "beton tabyalar" yapılmıştır. Ayrıca, Rus askeri araçlarının ilerlemesini engellemek için hendekler kazılmış ve beton setler çekilmiştir. Bölge halkının "korugan" adını verdiği bu tabyalar Erzurum-Hasankale yolu üzerinde bulunmaktadır (Küçükkuşurlu, 2016; 80-81). Erzurum'daki diğer beton tabya modeli ise II. Dünya Savaşı'nda Almanların kullandığı "bunker"dir (Fotoğraf 2).



Fotoğraf 2.

Beton Tabya "bunker" Palandöken Dağı

Erzurum'da Savaş Mimarisi Örnekleri

Erzurum kentinde 3'ü büyük, 2'si nispeten küçük 5 askeri kışla, 11 karakol, 5 cephanelik, 1 askeri depo, 250 yataklı askeri hastane ve 22 koğuşlu büyük bir ambar (taş ambarlar) ile kale, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminden kalan diğer askeri yapılarıdır. Bunlar arasında Yoncalık Kışlası ve Erzurum Öksüz Yurdu, Erzurum Kalesi'nin alınması sırasında şehit olan Yüzbaşı Ali Ravi'nin adıyla anılmaktadır. I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı yıllarında çevre illerden getirilen kimsesiz çocukların zamanla bu kışlada barındırıldığı ve yurt olarak kışla içerisindeki okulda eğitim verildiği bilinmektedir. Ali Ravi (Yoncalık) Kışlası, Mareşal Fevzi Çakmak Hastanesi (bugünkü Ali Ravi İlkokulu yanı) yapılmış ve 1960lı yıllarda yıkılmıştır. Kentteki diğer askeri yapılar; Firdevsoğlu Kışlası topçu ve piyade mühimmatının ürettiği Erzurum Silah Fabrikası (günümüzde Polis Meslek Yüksek Okulu sınırları içerisinde), ordunun kullandığı Taş Gıda-Ambarlar (günümüzde kapalı çarşı işleviyle restorasyonu yapılmaktadır), Kars kapı yakınlarındaki Suvari Kışlası (suvari birliklerinin taşınması ile diğer askeri birlikler için kullanılmış, 1983 yılında yıkılmıştır), Erzurum Jandarma birliklerinin konuşlandığı Hükümet Meydanı yakınındaki Jandarma Kışlası (1969 yılında yıkılarak yerine İl Jandarma Alay Komutanlığı Karargahı inşa edilmiştir) İdadi Kışlası ve Askeri Hastane (Günümüzde Erzurum Lisesi olarak kullanılmaktadır) günümüzde de ayakta kalabilmiş ve kısmen askeri amaçlı olarak kullanımları devam etmektedir (Kaymaz ve ark., 2017, Küçükkuşurlu, 2015).

Sivil Mimarlık Örnekleri

Erzurum kentinde kültür mirası olan tarihi camii, türbe ve medreseler yer almaktadır. Kent merkezinde farklı yıllara tarihlenen 45 tarihi camii bulunmaktadır (Yurttaş ve ark., 2008: 25-92). Bunlardan Ulu Cami, Saltuklu (Aslanpa, 1984: 111) diğerleri Osmanlı dönemi eserleridir. Bugünkü Cumhuriyet Caddesinde Çifte Minareli Medrese ve batısındaki Ulu Cami, Saltuklular'dan Ebu-l Feth Melik Muhammed tarafından (1179-1180, H. 575) yaptırılmış (Ünal, 1993: 52; Özkan, 2016: 98), Cumhuriyet dönemindeki onarımlarla günümüze ulaşmıştır. Tarihi ibadet yapıları arasında 18.yüzyıla tarihlenen iki adet kilise (Demirciler (Fethiye Camii) ve Gez Köyü) bulunmaktadır (Yurttaş ve ark., 2008: 104-107).

Erzurum kentinde eğitim, öğretim, barınma, ibadet ve benzeri ihtiyaçlara yönelik merkezlerden en önemlisi, cami, mektep, hamam, muvakkithane ve şadırvandan oluşan Lala Mustafa Paşa Külliyesi'dir. Külliye'deki mektep ve muvakkithane günümüze ulaşmamıştır. Cami, Osmanlı döneminde yapılan ilk camidir. İlhanlı Dönemi medreselerinden Çifte Minareli Medrese (Hatuniye Medresesi), açık avlulu, Yakutiye ve Ahmediye Medreseleri ise kapalı avlulu olarak Anadolu Selçuklu medrese geleneğinde inşa edilmişlerdir. Kentteki tarihi hanlar 16., 18. ve 19. Yüzyıllara tarihlenmektedir. 6 tarihi han Osmanlı dönemine aittir. Kentte bulunan 14 tarihi hamam, Osmanlı döneminde 16. ve 18. yüzyıllarında inşa edilmiştir (Yurttaş ve ark., 2008: 160).

Kentte inşa edilmiş ve yakın geçmişe tanıklık etmiş sivil yapılar da miras değerleridir. Çaykara Caddesi'nin doğu kısmında bulunan Atatürk Evi Müzesi, 19. yy. sonlarında Erzurumlu bir zengin tarafından konak olarak yaptırılmıştır. 1915-1916 yılları arasında dokuz ay kadar Alman konsolosluğu olarak kullanılan yapı, bir müddette Erzurum Valisi Mahir Akkaya'ya ikametgâh olarak verilmiştir. Bu konakta Kongre için Erzurum'a gelen Mustafa Kemal ve arkadaşları 9 Temmuz-29 Ağustos tarihleri arasında kalmıştır. Bu yapı daha sonra tekrar vali konağı olarak değerlendirilmiştir. 13 Eylül 1924 tarihinde Erzurum'a ikinci kez gelişlerinde Mustafa Kemal Atatürk'e evin tapusu ve sembolik altın anahtarı Belediye Başkanı Nafiz Bey tarafından sunulmuştur (Yurttaş ve ark., 2008: 293). 1984 yılında Kültür Bakanlığı'na devredilmiş, 03.10.1984 tarihinden itibaren Atatürk Müzesi olarak ziyarete açılmıştır (Önder, 1988: 5, Kaymaz ve ark., 2017).

Erzurum kent merkezinde 20. yy.da tarihlenen okul, hastane, banka, gar, adliye binası gibi sivil mimarlık yapıları da kentin tarihi kimlik öğeleridir. Taş Ambarlar ve kolordu binaları askeri amaçla yapılması ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Kongre Caddesi'nde bulunan ve 19. yy.in sonlarında okul olarak yaptırılan bina, 23 Temmuz 1919'da Erzurum Kongresi'ne ev sahipliği yapmıştır (Yurttaş ve ark., 2008: 160). Erzurum Kongresi'nde "Milli sınırlar içinde vatan bir bütündür, parçalanamaz" diyerek sadece Doğu Anadolu değil tüm ülke için kararlar alındığı görülmüştür.

Kentin kültür destinasyonlarının en önemli noktalarından biri kale ve yakın çevresidir. Bu bölgede 2015 yılında başlatılan sağlıklılaştırma çalışmaları sonuçlanmaya başlamıştır. Geleneksel tarihi Erzurum evleri restore edilerek kentin çok katmanlı yapısının ön plana çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu proje kapsamında İç Kalede gerçekleştirilen arkeolojik kazılarda Bizans ve Saltuklu dönemine ait eserlere rastlanmıştır, hamam kalıntısı, banyo yapısı, çok sayıda tandir ve bununla ilişkili mutfak yapıları ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca Osmanlı dönemine ait top ve güllerle de rastlanmıştır. İç Kalenin çevresinde ise tarihi doku canlandırılarak Ulu Cami, Çifte Minareli Medrese, Üç Kümbetler, Narmanlı Cami, Cimcime Hatun Türbesi gibi tarihi yapılar, ön plana çıkartılmıştır.

Somut Olmayan Kültürel Miras Değerleri

UNESCO tarafında hazırlanan sözleşmede Somut Olmayan Kültürel Miras-SOKÜM; "toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara iliş-

kin araçlar, gereçler ve kültürel alanlar anlamına gelir". SOKÜM kuşaktan kuşağa aktarılan, halk yaratması değerler olarak insanların çevresiyle, doğayla ve tarihiyle etkileşim kurmasını destekler, toplumsal kimlik kazandırır, kültürel çeşitliliğe katkı sağlar (UNESCO, 2006).

SOKÜM için toplumların temel taşı olan ailenin taşıdığı öneme paralel olarak ailenin kurulması sırasında tatbik edilen pratikler de önemlidir. Erzuruma ait SOKÜM Türkiye Envanterinde yer alan değerler kentin miras zenginliğinin belgelenmiş göstergeleridir. Evlilik Geleneklerinden Çeyiz (yeni kurulan ailenin, maddi açıdan desteklenmesi) ve nişanlanma ritüelinde Hamam Takımı-Şekerbaşı ailenin kurulmasına yöneliktir. Mutfak kültüründe başta kentin iklimsel özellikleri nedeniyle "tandır geleneği" günümüzde de sürdürülmektedir. Fırın özelliğine de sahip olan tandır, pişirme ve ısınma işlevleri için kullanılmaktadır. Tandır geleneğinin Erzurum'da yoğun olması ve tandır başı olarak isimlendirilen mekânın aile fertlerinin toplanıp sohbet ettiği, yemek yediği, ısındığı bir yer olması, geleneksel Erzurum evlerinin mekansal kurgusunda belirleyici öge olmuştur (Karpuz, 1993: 46-47). 2010'da bu Geleneksel Sohbet Toplantıları-A-şıklık, 2016'da tandırda pişirilince ince ekme (lavaş-acem) dünya miras listesine alınmıştır. SOKÜM Türkiye Envanterinde: geleneksel el sanatı ustalığında; Oltu taşı işlemeciliği ve Kehribarcılık, dokuma sanatı ve geleneklerinde; Bardız kilimciliği ehram- ihram, oya/na-kış işlemede; kanaviçe, geleneksel sporlarda; cirit, kaplıca kültüründe; çermik, bayram geleneklerinde; arefelik, yiyecek geleneğinde; Karnavas Dut Pekmezi, Civil Peyniri, kıtlama çay, ramazan pidesi, yöresel yemeklik ot toplamada; Çaşır, Çiriş, Erzurum'a ait değerler olarak yer almaktadır.

Doğal Miras Alanları

"Kırmızı Periler Diyarı" olarak anılan ve 2012 senesinde UNESCO Türkiye Milli Komitesi tarafından Dünya Geçici Miras Listesi'ne alınmış olan "**Narman Peri Bacaları**", Erzurum'un doğal güzellikleri arasında öne çıkmaktadır. Bir diğeri ise Erzurum'un Uzundere ilçesinde yer alan ve Türkiye'nin en büyük heyelan set gölü olan "**Tortum Gölü ve Şelalesi**"dir. **Tortum Gölü Sulak Alanı** barındırdığı tür çeşitliliği açısından "**Kafkasya Biyoçeşitlilik Sıcak Alanı**"nda kalmaktadır. Göç dönemlerinde konaklama alanı olması iklim ve hidrografi özellikleri bakımından farklı kuş türlerinin beslenme ve barınmasına zemin oluşturmuştur (Sevindi ve Kaya, 2019). Bu bakımdan sadece doğal miras alanı olarak değil kuş gözlemciliği bakımında da Kültür Rotasına eklenilebilecek etkinlik alanıdır.

2021'de ikincisi düzenlenen **Ulusal Doğa ve Su Sporları Festivali**, bölgenin doğal değerlerinin spor ile etkileşimini amaçlayan faaliyetlerdendir. Yine Uzundere ve Tortum ilçelerinde donan şelalelerde gerçekleştirilen ve 7.si düzenlenen **Geleneksel Uluslararası Buz Tırmanış Festivali** özellikle kış turizmi için bölgenin kültür rotasına eklenilecek faaliyet noktalarının oluşmasına yardımcı olacaktır.

Erzurum'un Oltu ilçesinde bulunan renkli "**Gökkuşluğu Tepeleri**" doğanın yarattığı jeolojik güzelliklerinden biridir. Jeoturizm açısından önemli bir destinasyon olan Gökkuşluğu Tepeleri'ni yaygın olarak tanıtımı gerekmektedir.

Erzurum'un İspir ilçesinden geçen "Çoruh Nehri", Artvin'in en büyük akarsuyu olarak bilinmektedir. Dar ve derin bir yatağa sahip olan Çoruh nehri dünyanın en hızlı akan sayılı nehirlerinden biridir. Erzurum-Artvin arasında uzanan Çoruh Vadisi aynı zamanda **Kelebek Gözlemciliği ve Fotoğrafçılık** faaliyetlerine olanak sağlamaktadır. Erzurum yaylaları **Yaban Hayatı Gözlemeleme ve Fotoğrafçılık** için aktivite noktaları oluşturmaktadır.

Erzurum Tabyaları Kültür Rotası

Bu KR'nin fiziki yapısı ve olanakları, kültürel miras değerleri olarak -önceki bölümde- açıklanmakta ve bu KR için geliştirilen uygulama araçları mikro projeler, güzergahlar ve aktivitelerle desteklenmektedir. KR'da altyapı çalışmalarının gerçekleştirilmesi ve rotanın odağındaki değerlerin restorasyon çalışmalarının tamamlanması öncelikli stratejiler olarak hayata geçirilmelidir.

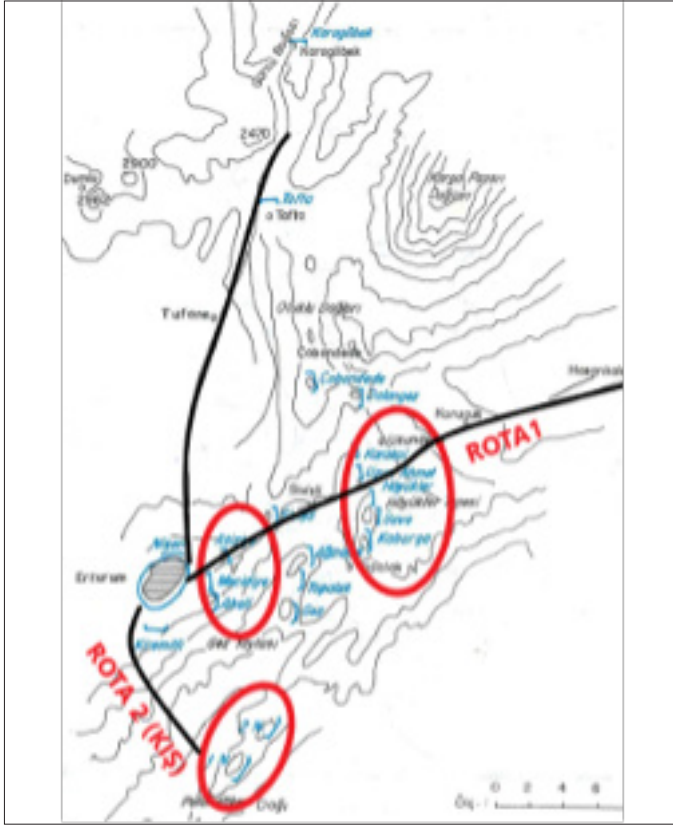
KR için diğer önemli uygulama araçları;

Rotanın Fiziki Yapısı ve Olanakları; Erzurum Tabyaları KR'nin odağı olduğu için restorasyon çalışmaları sonrası tabyaların hakim tepeler üzerinde olduğu düşünüldüğünde erişilebilirliğinin sağlanması gerekmektedir. Bu noktada birkaç tabyayı içeren grup destinasyonları kurgulanabilir.

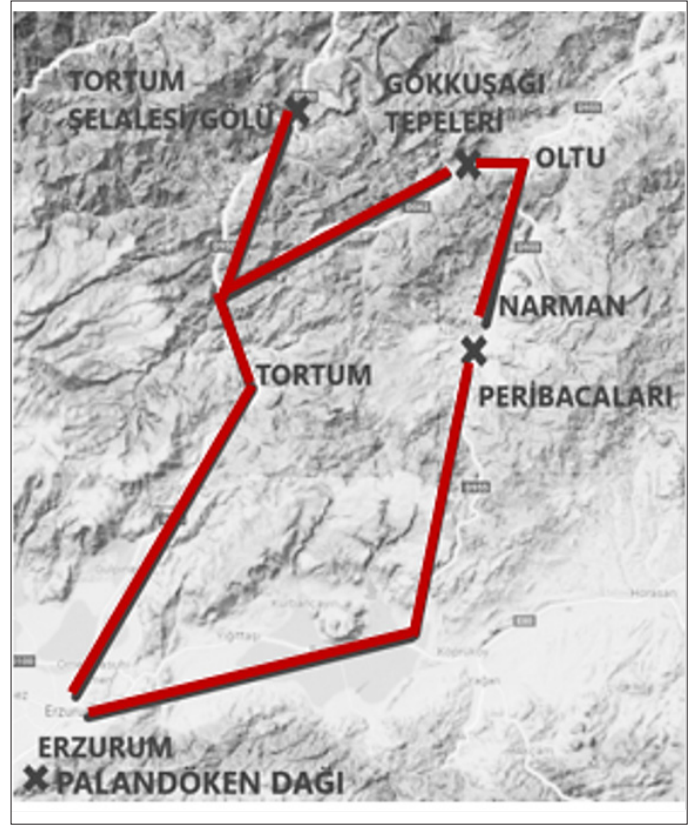
Kültürel Miras Değerleri; Erzurum kentinin kültürel miras değerleri sadece tabyalardan, savaş alanlarından ve askeri mimarlıktan değil, sivil mimarlık örnekleri (tarihi konaklar, dini yapılar vb.) ve dünya miras listesinde (Lavaş, Tandırbaşı) ve SOKÜM Türkiye Envanterinde kayıtlı değerlerinden oluşmaktadır. Bu değerlerin tamamı Erzurum ve Tabyaları KR entegre edilerek gerek destinasyon gerekse konaklama ihtiyaçları olarak rota içerisinde değerlendirilmelidir. Doğal miras değerleri de kültür rotalarının en önemli destekleyicisidir.

Rotalar programlanırken Erzurum'da gerçekleştirilen festival, doğa etkinlikleri ve doğa sporları ile entegre kurgulanabilir. Her mevsim farklı aylarda yapılan bu aktiviteler; Şubat ayında Uluslararası Emrah Özbey Buz Tırmanış Festivali, Nisan ayında Çağ Kebap Festivali, haziran ayında Aşık Sümmani Şenlikleri, Erzurum Balık Ekmek Şenliği ve Su Şenlikleri, Aziziye Tabyaları Spor Şenlikleri, Akdağ Kültür ve Sanat Festivali, Geleneksel Tortum Şenlikleri, Şenkaya Kültür ve Sanat Etkinlikleri Festivali, Oltu Kültür ve Sanat Şenlikleri, Çermik Festivali, Eylül ayında Geleneksel Balıklıgöl Festivali ve Karakucak Güreşleri Şenlikleri, Armutlu Festivali, İspir Panayırı, Ekim ayında Cumhuriyet Uzundere Karakucak Güreşleri, Aralık ayında Erzurum Winterfest Festivali KR'yi destekleyecek ve böylece kentte konaklama süreleri artacaktır.

KR'nin farklı destinasyonları, bu destinasyonların özgün doğal ve kültürel değerleri ve mevsim koşulları dikkate alınarak farklı güzergahlar önerilebilir. Bu yaklaşımla bu KR, Tabya Destinasyonları ve Doğal çevre turları olarak iki farklı güzergah ve Tabya Destinasyonları da iki mikro güzergah ile kurgulanmaktadır (Tablo 1, Şekil 5, Şekil 6) kurgulanmaktadır.



Şekil 5.
Tabya Destinasyonları



Şekil 6.
Doğal Çevre Turu

Tablo 1.
Erzurum Tabyaları KR güzergahları

Rota	Destinasyon	Gereksinimler	Süre
ROTA 1	<ul style="list-style-type: none"> Erzurum Kent Merkezi (Erzurum Kalesi, Kent Kapıları, Kiremitli Tabyası) Milli Mücadele Turu (Atatürk Evi, Kongre Binası, Kent Müzesi) Nene Hatun Milli Parkı (Aziziye ve Mecidiye Tabyaları) Kültür Turu (Çifte Minareli Medrese, Üç Kümbetler, Hanlar...) Tabya Turu; Sivişli, UzunAhmet, Kaburga ve Uzun Ahmet İlave Tabyaları Oltu (Gökkuşuğu Tepeleri), Narman Peribacaları ve Tortum (Tortum Gölü ve Şelalesi) Tturu Tortum Gölü Sulak Alanı, Ulusal Doğa ve su Sporları Festivali, Kelebek ve Kuş Gözlemciliği ve Yaban Hayatı Gözlemeleme Turu 	<ul style="list-style-type: none"> Geleneksel Erzurum Evlerinin konaklama ve gastronomi için dönüşümü Hanlar bölgesinin Turizm Altyapısına uygun dönüşümü Tabyalara giden ulaşım altyapısının iyileştirilmesi Tabyalar için ziyaretçi karşılama ve rehberlik birimlerinin oluşturulması Doğal çevre turu için ziyaretçi ve rehberlik birimlerinin oluşturulması 	3,5 GÜN
ROTA 2 (KİŞ)	<ul style="list-style-type: none"> Erzurum Kent Merkezi (Erzurum Kalesi, Kent Kapıları, Kiremitli Tabyası) Nene Hatun Milli Parkı (Aziziye ve Mecidiye Tabyaları) Kültür Turu (Çifte Minareli Medrese, Üç Kümbetler, Hanlar...) Palandöken 1 nolu, 2 nolu Tabyaları, Kurgan ve Bunkerlar (Mevsim Koşullarına Göre) Palandöken Kış Sporları Merkezi Oltu (Gökkuşuğu Tepeleri), Narman Peribacaları ve Tortum (Tortum Gölü ve Tortum Şelalesi) Turu Sanal Tur Merkezi 	<ul style="list-style-type: none"> Geleneksel Erzurum Evlerinin konaklama ve gastronomi için dönüşümü, Hanlar bölgesinin Turizm Altyapısına uygun dönüşümü, Tabyalara giden ulaşım altyapısının iyileştirilmesi Tabyalar için ziyaretçi karşılama birimlerinin oluşturulması, Doğal çevre turu için ziyaretçi birimlerinin oluşturulması, Sanal Tur merkezi için kent merkezinde Erzurum Savaş Alanları Merkezinin kurulması 	5,5 GÜN

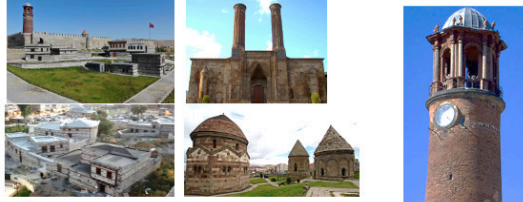
Erzurum Tabyaları Kültür Rotası 1

Erzurum kent merkezinde başlamaktadır. Konaklama ve gastronomi geleneksel Erzurum evlerinde sağlanabilir. Özellikle kültür mirası olan konutların restorasyonu ile kent merkezinde kentsel doku içerisinde kültürel çeşitlilik sergilenebilir. Kent merkezindeki destinasyonlar öncelikle Atatürk ve Milli Mücadele turu ile başlayabilir. Atatürk Evi, Kongre Binası ve Milli Mücadele Müzesi bu rotanın odağıdır. Rotanın ikinci bölümünü Kültür Turu oluşturmaktadır. Çok katmanlı bir kültürel yapıya sahip olan Erzurum Kenti (Erzurum Kalesi ve çevresindeki Erzurum Evleri, **Çifte Minareli Medrese, Üç Kümbetler, Camiler, Hanlar...**) kültür turu öğeleri ile çok zengin bir yapıya sahiptir. Erzurum Tabyaları turunda ise tabyalardaki restorasyon çalışmaları ve altyapı iyileştirmeleri sonrası gerek canlandırma gerekse oluşturulacak sanal turlar ile dönemin ruhu aktarılabilir. Tabya Turu; Nene Hatun Milli Parkı ve içerisindeki Aziziye ve Mecidiye Tabyaları ve sonrasında Uzun Ahmet, Uzun Ahmet İlave Tabyaları ve Kaburga Tabyalarıyla devam etmektedir. Bu rota çevresel değerler ile zenginleştirilmiştir (Şekil 6). Tortum, Uzundere ve Tortum Şelalesi, Oltu Gökkuşuğu Tepeleri ve Narman Peri Bacaları rotanın Çevresel Değerler turu destinasyonlarıdır. Ayrıca etkinlik takvimine göre festivaller, doğal çevre gözlemciliği ve fotoğrafçılık aktiviteleri ile rota zenginleştirilebilir (Tablo 2). Rotanın tahmini süresi 3,5 gündür.

Tablo 2.
Rota 1 (Erzurumportalı, Kültürportalı, Arkeolojikhaber, Güncel Hava Fotoğrafları)

ROTA 1

Erzurum Kalesi ve çevresindeki
Erzurum Evleri, Çifte Minareli
Medrese,
Üç Kümbetler, Camiler, Hanlar...



Atatürk Evi, Kongre Binası



Aziziye ve Mecidiye Tabyaları ve
Nene Hatun Anıtı



Uzun Ahmet Tabyaları
Uzun Ahmet İlave Tabyası



Uzun Dere
Tortum Şelalesi



Oltu Gökkuşluğu Tepeleri
Narman Peribacaları



Erzurum Tabyaları Kültür Rotası 2 (Kış)

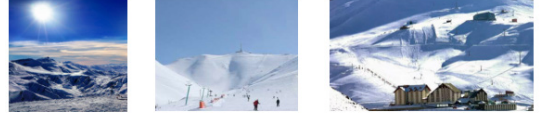
Erzurum konumundan dolayı kış şartlarının uzun ve çetin geçtiği bir bölgede bulunduğu için ayrıca kış rotası kurgulanmıştır. Kış şartlarının elverişsiz olduğu aylarda rotanın aksamaması için Tabya Turu Erzurum Kent turu ile başlayarak kent merkezinde tasarlanan Sanal Tur Merkezinde sanal olarak gerçekleştirilebilir. Çevre turu ise Palandöken Kış Sporları Merkezi ile değiştirilerek rota zenginleşebilir. Kış/ Kayak sporu düşünüldüğünde Rota 2'de konaklamanın daha uzun olacağı hesaplanmıştır. Bu rotada ayrıca Plandöken 1 ve 2 nolu Tabyaları iklim koşullarına göre destinasyon olarak belirlenmiştir (Şekil 6, Tablo 1). Rotanın tamamlanabilmesi için tahmini süre 5,5 gündür.

Erzurum Kültür Rotalarının hayata geçirilmesi özellikle turizm altyapısının (taşınmaz kültür varlıklarının tamamının restorasyonu ve özellikle kaybedilmiş tabyaların ve kale kapılarının ihyası), ulaşım altyapısının iyileştirilmesi (hakim tepelerde yer alan tabyaların ulaşım altyapısının ihyası), kent merkezinde Sanal Tur Merkezinin hazırlanması ve tüm rota çalışmalarında yerel aktörler ile birlikte sürecin dinamik olarak işletilmesi hedeflenmektedir (Tablo 3).

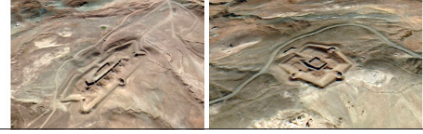
Tablo 3.
Rota 2 (Erzurumportalı, Kültürportalı, Arkeolojikhaber, Güncel Hava Fotoğrafları)

ROTA 2

Palandöken Dağı (Kış sporları)



Palandöken Tabyaları (1 ve 2 nolu Tabyalar)



Değerlendirme ve Sonuç

Kültürel ve doğal miras ile turizm arasındaki ilişki iki yönlüdür. Miras değerleri turizm sektörü için önemli bir kaynak ve destinasyon sağlamaktadır. Turizm bu değeri sunarken sosyal, kültürel ve ekonomik faydaların gerçekleşmesine aracılık eder. Ancak turizmin bu değerlere zarar verme potansiyeli yüksek olduğundan bu ilişki kritiktir. DMK öncülüğünde geliştirilen politikalarla bu sorunu aşmaya çalışılmaktadır. DMK'nin 2009-Çin'de Sürdürülebilir Turizmi Geliştirmeye İlişkin Uluslararası Çalıştay sonuçlarına göre 2010-Brezilya'daki 34. Toplantısında turizmle dünya mirasını uzlaştırmak için miras ve turizm yönetiminin birlikte uygulanması gerektiği önerilmiştir (WHC, 2010). Miras yönetimi ve turizm yönetiminin ortak temeli; dünya mirasının doğal ve kültürel değerlerinin sürdürülebilirliğinin zorunlu olmasıdır (Gültekin ve Çetin, 2019).

Turizm, sosyal ve kültürel misyonları ile birlikte ekonomik krize rağmen küresel ekonominin önde gelen ve en dinamik alanlarından biri olarak önemini günümüzde sürdürmektedir. Birleşmiş Milletler Dünya Turizm Örgütü'ne (United Nations World Tourism Organization-UNWTO göre; 2010 ve 2020 yılları arasında turizmde yaşanan yılda % 3,8'lik büyüme bunun göstergelerindedir (UNWTO, 2020). Ayrıca 2019 yılında Turizm, Avrupa'nın üçüncü en büyük ekonomik faaliyetidir. Turizm mal ve hizmetleri, Avrupa'nın gayri safi yurtiçi hasılasının %10'unu oluştururken, yerel istihdamın %12'si turizm hizmetleriyle bağlantılıdır (CoE, 2020). Ancak, yaşanan pandemi sürecinde turizm, kentleşme ve küreselleşme kadar virüsün hızla yayılması ve ekonomik krizlerin şiddetlenmesinde de rol oynamaktadır (Hilsenrath, 2020). Pandemi sürecinde kültür turizminin, geçmişteki mevsimlere bağlı olmayan ve diğer turizm çeşitleri kadar yerinde bulunmayı gerektirmeyen ayrıcalığı, bu aktivitenin sanal-dijital ortamlarda gerçekleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Evden çalışma zorunluluğu ile gelişen, yaygınlaşan dijitalleşmenin turizm sektörüne taşınmasını hızlandırmıştır. CoE'nin 2020 kültür turizm raporunda Avrupa turizminin %40'ını oluşturan ve yaklaşık 600 milyon kişinin kültür turizmine katılmış olması, bu olanağı sürdürmenin dayanağıdır. Son onlu yıllarla bireyin turizme yönelik eğilimlerinin yerel otantik kültürel deneyimlere talebin artması, insanların evlere kapanması yani karantina zorunluluğu, yenilikçi bu turizm faaliyetlerini destekleyecek diğer olgulardır (CoE, 2020).

Turizmin en önemli hedeflerinden birisi, sunduğu turistik ürün yelpazesini genişletmek ve katılımcı sayısını arttırmaktır. Bu çeşitliliği oluşturan öğelerden son yirmi yılda en öne çıkan Savaş Alanları ve Turizmi, DMK'nin yeni yüzyıldaki açılımlarından olan kültür mirasının tematik alanlarından biridir (Aliağaoğlu, 2008: 88-89). Savaş alanlarının turistik olarak tanıtılmasını amaçlayan bu turizm türü, çatışma alanları, savaş mimarisini oluşturan elemanlar, savaş ekipmanları, silah, giysi, gibi kaynakların mekansal bağlantıları koparılmadan sergilenmesini de hedefler (Doğaner ve Zaman, 2013: 215). Savaş alanları gibi coğrafi olarak geniş alanlara sahip bölgelerin mevsim koşullarından bağımsız olarak sergilenmesinde sanal turların entegre edilmesi önem kazanmıştır. Turistik faaliyette bulunanlar savaş alanları turizmini, geçmişin izlerini takip etmek, yaşanan gurur, acı ve üzüntüleri hatırlamak için gerçekleştirilmektedirler (Kozak ve Bahçe, 2012: 154). Bu duyguları ile yapılan turizm türüne "Savaş Turizmi" denilmektedir. Geçmişte savaş alanı olan bu yerler günümüzde tematik destinasyon merkezleri haline gelmiştir. Özellikle Dünya Savaşlarının meydana geldiği savaş alanlarında bu turizm türü savaşan ulusları bir araya getirmektedir. Bu nedenle günümüzde savaş turizminin barışa yönelik bir katkısı da bulunmaktadır (Doğaner 2006: 2, 3-5). Savaş hikayesi ile birlikte savaş mimarisini oluşturan değerler, doğal miras değerleri ve yere özgü somut olmaya miras değerleri ile bütünleşik olarak rota oluşumunda değerlendirilmelidir.

Yukarıda açıklanan kültürel turizm ve miras değerleri etkileşimi kapsamında önerilen Erzurum Kenti ve Tabyaları KR'nın Savaş Alanları ve Turizmi potansiyelleri/kısıtları GZFT analizi ile değerlendirilmektedir (Tablo 4).

Tablo 4.
Erzurum Kenti ve Tabyaları KR'nin Savaş Alanları ve Turizmine Yönelik GZFT Analizi

Güçlü	Zayıf
<p>Ulaşılabilirlik Erzurum'un farklı ulaşım modlarının (hava yolu, Demiryolu, Karayolu) keşişim noktasında yer alması, Kültürel Rota Potansiyelleri - Kent merkezindeki taşınmaz kültürel miras ve alanı, - Kale çevresinde "Kültür Yolu Projesi"nin gerçekleştirilmesi - Koruma statüsündeki savaş alanı, tabyaları ve diğer savaş yapıları - Savaş mimarisi örnekleri Tabyaların restorasyonlarının çoğunlukla tamamlanmış olup, ziyarete açılmış olması, - Erzurum'un milli mücadeledeki etkin rolü, - Aziziye ve Mecidiye Tabyalarını kapsayan alanın Nene Hatun Milli Park statüsü, - Her yıl düzenlenen "Nene Hatun Şehitlere Saygı Yürüyüşü", - Kültür rotasını somut olmayan kültürel miras ve doğal miras değerleri, - Kültür rotasını çeşitlendirecek mikro destinasyonlar (Narman Peri Bacaları, Tortum Gölü, Palandöken Dağı, Gökkuşluğu Tepeleri), - Kültür rotasını destekleyecek turizm çeşitliliğinin (Kış turizmi, İnanç turizmi, Doğa turizmi, vb.) ve gastronomi ve yöresel el sanatlarının (Tespîh) gelişmiş olması, - "Nenehatun kültür yolu projesi" nin gerçekleştirilmesi, - Tortum Gölü Sulak Alanı, Ulusal Doğa ve su Sporları Festivali, Kelebek ve Kuş Gözlemciliği ve Yaban Hayatı Gözleme alanlarının varlığı.</p>	<p>- Soğuk iklimi sebebiyle kültür turizmi sezonunun az olması, - Tabyaların gerekli tanıtımlarının yapılmaması, - Konaklama üstyapısı ve altyapısının yetersiz kalması, - Konaklama tesislerinin organizasyonunun az olması, - Tabyaların hakim tepelerdeki konumlarından ötürü ulaşım altyapısının yetersiz olması, - Somut olmayan kültürel değerlerin (Çeyiz, Tandir Ekmeği) ulusal ve uluslararası ölçekte tanıtımının olmaması, - Kent içi ulaşımının yeterli düzeyde olmaması, - Çevre ve kent estetiğinin yetersizliği, - Turizm sektörü için kalifiye eleman yetersizliği,</p>
Fırsatlar	Tehditler
<p>- Coğrafi konumundan dolayı kültür rotasını destekleyecek yöresel doğal sporlarına uygun alanlarının olması, - Genç ve dinamik nüfusun varlığı, - Kültür rotalarına olan ilginin artması, - Erzurum'un üniversite kenti olması, - Palandöken Dağının kış turizmi açısından yüksek potansiyelinin olması, - Erzurum havalimanının iç ve dış hatlara açık olması.</p>	<p>- Bilinçsiz turizm aktivitelerinin çevreye ve kültürel değerlere zarar vermesi, - Tabyaların konumlarından ötürü korunaksız olmaları, - Erzurum'un güçlü girişimcilerinin kent dışına göç etmeleri, - Erzurum kentinin deprem kuşağında yer alması, - Turizm sektörünün yerel boyutta altyapı, organizasyon ve finansman eksiklikleri.</p>

GZFT analizi incelendiğinde önerilen Erzurum Kenti ve Tabyaları, kültür turizmi kapsamında değerlendirilen Savaş Alanları Turizmi açısından güçlü değer ve potansiyellere sahiptir. Zayıf yönlerin ise turizm alt yapısının güçlendirilmesi ile aşılabilecek düzeyde olduğu söylenebilir. Bu KR'nin sahip olduğu değerler ve turizm potansiyeli dikkate alındığında alt yapı finansman sorunları DMK'nin ve CoE'un hibe ve kredi olanaklarıyla çözülebilir. Ayrıca turizm girişimci ve yatırımcılarının da değerlendirebileceği fırsatlar söz konusudur. Ancak, DMK'nin de öngördüğü gibi sürdürülebilir koruma yaklaşımıyla KMY sistemi esas kabul edilerek bu KR'nin koruma-yaşatma ve turizme açma koşulları MYP ile tüm aktörlerin katılımı ile planlanmalıdır. Böylece GZFT analizi ile belirlenen tehditler de MYP ile yer'e özgü belirlenen stratejilerle özellikle bilinçlendirme ve farkındalık yaratılması ile ortadan kaldırılabılır.

Bu çalışmanın en önemli sonucu KR'nin tespitinde, tescilinde ve turizme yönelik çabalarda sadece KR'nin odaklandığı temaya değil, tüm miras değerlerinin sürece katılması gerekliliğinin ortaya konulmuş olmasıdır. Böylece turizmden elde edilecek ekonomik katma değeri artırma ve paydaşların adil biçimde bu getiriden faydalanması ile birlikte miras değerlerinin sürdürülebilirliği ve tanınırlığı da sağlanmış 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.

Declaration of Interests: The author has no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Aksakallı, Z., Selçuk, G. N., & Işık, C. (2017). Nene Hatun Tarihi Milli Parkı'nın Hüzün Turizmi ve Mabetleşme Yönünden Değerlendirilmesi. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. ÖS-IV: 215-240.
- Albright, W. (1926). The Jordan Valley in the Bronze Age. *Annual of the American Schools of Oriental Research*-VI. 13-74.
- Aliağaoğlu, A. (2008). "Savaş Alanları Turizmi İçin Tipik Bir Yer: Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı". *Milli Folklor*, 78: 88-104.
- Arkeolojihaber, <https://www.arkeolojihaber.com/galeri-yakutiyedeki-nene-hatun-mezari-723/> (Son erişim 07.12.2021)
- Aslanpa, O. (1984). *Türk Sanatı*. İstanbul.
- Belli, O. (1977). *Urartular Çağı'nda Van Bölgesi Yol Şebekesi*. İstanbul.
- Burney, C. A. (1958). Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age. *Anatolian Studies VIII*. 157-209.
- Burney, C. A., & Lang, D. M. (1971). *The Peoples of the Hills: Ancient Ararat and Caucasus*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Braidwood, R. J., & Braidwood, L. S. (1960). *Excavations in the Plain of Antioch I: The Earlier Assemblages A-J*. Chicago: Oriental Institute Publications.
- Ceylan, A. (2008). *Doğu Anadolu Araştırmaları-I*. 1998-2008. Erzurum.
- Council of Europe (2020). *Cultural Tourism*.
- Çam, N. (1993). *Erzurum Tabyaları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Gaye Matbaacılık.
- Çevik, Ö. (2009). İskân Yeri Seçiminde Bilişsel Faktörlerin Olası Rolü: Rusa'nın Eiduru (Süphan) Dağı Önündeki Kent-Ayanis" *Altan Çilingiroğlu'na Armağan Yukarı Deniz Kıyısında Urartu Krallığı'na Adanmış Bir Hayat*. Ed. H. Sağlantı vd. Arkeoloji ve Sanat Yayınları. 195-202.

- Çiğdem, S., Topaloğlu, Y., & Kılıç, M. (2018) Eski Çağ'da Doğu Anadolu'nun İktisadi Hayatı Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Anadolu'nun Eskiçağlarında İktisadi ve Zirai Hayat*. ed. L. G. Gökçek. E. Yıldırım. O. Pekşen. İstanbul: Değişim, 413-457
- Çilingiroğlu, A. (1997). *Urartu Krallığı Tarihi ve Sanatı*. İzmir: Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı.
- Çolakoğlu, E. (2014). "Kent Tarihi Ve Yerel Yönetim İlişkisi Yönüyle Erzurum", *Türk İdare Dergisi*. 479, 29-58.
- Doğanay, H., & Zaman, S. (2013). *Türkiye Turizm Coğrafyası*. Dördüncü Baskı. Ankara: Pegem Akademi.
- Doğaner, S. (2006). Savaş ve Turizm: Troya ve Gelibolu Savaş Alanları, *Türk Coğrafya Dergisi*, (46), 1-21.
- Dyson, (1973). The Archaeological Evidence of the Second Millennium B.C. on the Persian Plateau. *The Cambridge Ancient History*. 2 (1). Ed. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge. 686-715.
- Erkmen, M., Ceylan, A., Yurttaş, H., Karaosmanoğlu, M., & Barın, G. (2002). "2000 yılı Erzurum Kale Kazısı", *12. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazısı Sempozyumu*, Ankara, 73-85.
- Erkmen, M., Ceylan, A., Öztürk, F., & Altunkaynak, G. (2007a). "2005 Yılı Erzurum Kale Kazısı", *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazısı Sempozyumu*, Ankara.
- Erkmen, M., Ceylan, A., Öztürk, F., & Topaloğlu Y., (2007b). "2006 Yılı Erzurum Kale Kazısı. 29. Kazı Sonuçları Toplantısı, 29 (3), 491-504.
- Erkmen, M., Ceylan, A., Öztürk, F., & Topaloğlu Y., (2008). "2007 Yılı Erzurum Kalesi Kazısı". 30. Kazı Sonuçları Toplantısı, 30 (2), 217-232.
- Erkmen M., Günaşdı Y., Topaloğlu Y., Öztürk F., & Ceylan A. (2010). "2009 Yılı Erzurum Kalesi Kazısı". 32. Kazı Sonuçları Toplantısı, 32 (3), 148- 165.
- Erzen, A. (1992). *Doğu Anadolu ve Urartular*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Erzurum Müze Müdürlüğü. (2019). <https://erzurum.ktb.gov.tr/TR-56080/kaleler-ve-kuleler.html>
- Erzurumarşivi. <http://erzurumarşivi.com/cumhuriyete-kadar-erzurum/> (Son erişim 26.10.2021)
- Erzurumportali. <https://erzurumportali.com/shf/3426/Erzurum-Ataturk-Evi-Ataturk-Muzesi> (Son erişim 07.12.2021)
- Frangipane, M. (2009). Rise and Collapse of the Late Uruk Centres in Upper Mesopotamia and Eastern Anatolia. *Scienze Dell'Antichita*, 15, 25-41.
- Geçten O. (2017). "Aziziye ve Mecidite Tabyalarının Askeri Tahkimat Yapısı Olarak Mimari Özelliklerinin İncelenmesi", *Türk Bilim Araştırmaları Vakfı*. Ankara. 10(1): 1-11
- Gültekin, N., & Çetin, T. N. N. (2019). "Dünya Mirası Kültürel Rotalar Kapsamında Türkiye'deki Gelişim Koridorlarının Değerlendirilmesi", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 57-71.
- Gültekin, N. (2010). "Kültürel Miras Alanlarının Yönetimi. Yasal ve Yönetimsel Boyutlarıyla Planlama", *Prof. Dr. Feral Eke Anısına*, Ankara: GÜ. Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü. 258-269.
- Gündoğdu, H. (1988). "Geçmişten Günümüze Erzurum Ve Çevresindeki Tarihi Kalıntılar., Şehr-İ Mübarek Erzurum. Ankara. 137-240.
- Gündoğdu, H., Bayhan, A. ve Arslan M. (2010). *Sanat Tarihi Açısından Erzurum*. Atatürk Üniversitesi Basımevi. Erzurum.
- Hilsenrath, J. (2020). "Global Viral Outbreaks Like Coronavirus, Once Rare, Will Become More Common". *The Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/viral-outbreaks-once-rare-become-part-of-the-global-landscape-11583455309>
- ICOMOS. (2008). *Kültür Rotaları Bildirgesi*, http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_en0623812001536913379.pdf
- Işıkli, M. (2011). *Doğu Anadolu Erken Transkafkasya Kültürü*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları
- Karpuz, H. (1993). *Türk İslam Mesken Mimarisinde Erzurum Evleri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kaymaz, Ç. K., Birinci, S., & Camcı, A. (2017). Erzurum Kenti ve Yakın Çevresinde Askeri Turizm. *Journal of Human Sciences*, 14(1), 250-280.
- Keagan, J. (1995). *Savaş Sanatı Tarihi* (Çev.F.Doruker). İstanbul.
- Kely, M., & Bucellati (1974). *The Early Trans-Caucasian Culture Geographical and Chronological Interaction*. Chicago: University of Chicago.
- Kılıç, E. (1998). *Gravür ve Eski Fotoğraflarla Erzurum/In Gravures and Old Photographs*. İstanbul.
- Konukçu, E. (1988). "Tarih'de Erzurum", Şehr-İ Mübarek Erzurum. Ankara. 1-133.
- Konyalı, İ. H. (1960). *Abideleri Ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi*. İstanbul.
- Koşay, H. Z. (1943). Karaz Sondajı. III. *Türk Tarih Kongresi*. Ankara. 165-169.
- Koşay, H. Z. (1984). *Erzurum ve Çevresi Dîp Tarihi*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Koşay, H. Z., & Turfan, K. (1959). Erzurum Karaz Kazısı Raporu. *Belleten* 23 (91). Ankara.
- Koşay, H. Z., & Vary, H. (1964). *Pulur Kazısı 1960 Mevsimi Çalışmaları Raporu 1960*. Ankara.
- Kozak, A. M., & Bahçe, S. A. (2012). *Özel İlgi Turizmi*, Ankara: Detay Yayıncılık.
- Koroğlu, K. (2011). Urartu Krallık ve Aşiretler", *Urartu: Doğuda Değişim*. Ed. K. Koroğlu – E. Konyar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 12- 54.
- Kuftin, B. A. (1943). *Urartskij Kolombarij u podosvy Ararata i Kuro-Arakskej eneolit / An Urartian columbiaium on the slopes of Ararat and the Copper Age of the Kuro-Araxes basin*. Vestnik Gosudarstvennogo muzeja Gruzii.
- Küçükkuşurlu, M. (2015). *Erzurum Tabyaları ve Kışlaları*, 3. Baskı. İstanbul: Erzurum Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Küçükkuşurlu, M. (2016). *Geçmişten Geleceğe Erzurum Tabyaları*. Erzurum. 2016.
- Küçükkuşurlu, M. (2018). *Sorularla Erzurum Tarihi*. Konya.
- Kültürportali, <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/erzurum/gezilecekyer/kongre-binasi>, (Son erişim 07.12.2021)
- Önder, M. (1988). *Atatürk Evleri-Atatürk Müzeleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.
- Özkan, H. (2016). *Saltuklu Mimarisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları No: 1154, Güzel Sanatlar Enstitüsü Müdürlüğü Yayınları No: 2, Araştırmalar Serisi No: 2, Zafer Medya Grup.
- Öztürk, N. (2004). Anadolu'nun Karaz Seramiğine Ait Eski İle Yeni Görüşleri ve Yerleşim Yerleri. *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*-4 (32). Erzurum. 81-93
- Pehlivan, M. (1984). *En Eski Çağlardan Urartu'nun Yıkılışına Kadar Erzurum ve Çevresi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Piotrowski , B. B. (1966). *Il Regno Di Van Urartu*. Roma.
- Sagona, A. (1999). The Bronze Age-The Iron Age Transition in Northeast Anatolia: A View from Sos Höyük. *Anatolian Studies*. 49. 153-157
- Sagona, A. (2000). Sos Höyük and The Erzurum Region in Late Prehistory: A Provisional Chronology for Northeastern Anatolia Area *Anatolica XI Chronologies des pays du Caucasiens et de L'Euphrate aux I III e Millénaires*. Ed. Marro- H. Hauptmann. 329-373
- Sagona, A., & Sagona, C. (2000). Excavations at Sos Höyük 1998-2000 Fifth Preliminary Report. *Ancient Near Eastern Studies*. 37. 55-127.
- Sağlamtımur, A. H. (2001). *Urartu Krallığı'nın Ekonomik Yapısı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Salvini, M. (2006). *Urartu Tarihi ve Kültürü* (B. Aksoy, Trans.). İstanbul: Arkeoloji Ve Sanat Yayınları.
- Sevin, V. (1989). Urartulara Ait Dünyanın En Eski Karayolu" *Anadolu Araştırmaları XI*. 47-56.
- Sevindi, C., & Kaya, G. (2019). Kuş Gözlemciliği Turizmi Açısından Tortum Gölü Sulak Alanı (Uzundere Erzurum). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (Özel Sayı) , 2203-2218.
- Silberman, N. (2006). The ICOMOS-Ename Charter Initiative: Rethinking the Role of Heritage Interpretation in the 21st Century. *The George Wright Forum*. 23(1): 28-39.

- Sukenik, Y. (1947). On the Technique of Khirbet Kerak Ware. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 106. 9-17
- Topaloğlu, Y. (2016). Erzurum ve Çevresi Tunç Çağı Yerleşmeleri. *Turkish Studies* 11. (2). 1193-1230
- Topaloğlu, (2019). Doğu Anadolu'nun Tarihsel Çerçevesi. *Alaybeyi Höyük*, ed. G. Altunkaynak. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 65-100
- UNESCO, (2004). *World Heritage Committee Twenty-eighth Session Suzhou-China* (WHC-04/28.COM/INF.13A-10 May 2004, Paris). <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001346/134684e.pdf>.
- UNESCO. (2006). *Somut Olmayan Kültürel Miras Hakkında*. UNESCO Türkiye Milli Komisyonu: <http://www.unesco.org.tr/?page=11:129:5>:
- UNWTO. (2020). *International Tourism Results 2019 And Outlook 2020*. https://webunwto.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/2020-01/UNWTO_Barom20_01_January_excerpt_0.pdf
- Uşaklı, A. B. (2008). *Savaşın Dönüşümü ve Teknoloji*, Ankara, Lalezar Kitabevi,
- Ünal, R. H. (1993). *Erzurum Yakutiye Medresesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1103, Tanıtma Eserleri Dizisi: 27, Sevinç Matbaası.
- Yakar, J. (2011). Etno Arkeolojik Veriler Işığında Doğu Anadolu'nun Urartu Döneminde Sosyo-Ekonomik Yapısı *Urartu: Doğuda Değişim*. Ed. Köroğlu-Konyar, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 126-148.
- Yaylalı, S. (2007). Doğu Anadolu Erken Tunç Çağ Kültürü. *Doğudan Yükselen Işık Arkeoloji Yazıları Atatürk Üniversitesi 50. Kuruluş Yıldönümü Arkeoloji Bölümü Armağanı Kitabı*. Ed. B. Can- M. Işıkli İstanbul. 165-187
- Yurttaş, H. (2000). Fuat Bey'in Erzurum Haritası. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 0(15). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunited/issue/2845/38939>
- Yurttaş, H., Özkan, H., Köşklü, Z., Tali, Ş., Okuyucu, D., Geyik, G., & Kindığılı, M. (2008). *Yolların, Suların ve Sanatın Buluştuğu Şehir Erzurum*, Ankara: Kariyer Matbaacılık.
- Zaman, M. Sevindi, C., & Birinci, S. (2018). Tarihi Yolların Buluştuğu Erzurum Şehrindeki Beşeri Turistik Eserler, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(Özel Sayı): 581-601
- Zaman, S., & Coşkun, O. (2012). Milli Parklarda Kaynak Değer Kullanımı İçin Bir Örnek: Nene Hatun Tarihi Milli Parkı. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(3), 117-134.
- World Heritage Committee (2010). *WHC-10/34.COM/20 Brasilia*. Brazil <https://whc.unesco.org/archive/2010/whc10-34com-20e.pdf>

Structured Abstract

Through the 1972 UNESCO World Heritage Contract, the sustainability of natural and cultural heritage values is foreseen. By means of the World Heritage Committee (WHC) and the World Heritage List (WHL), the requirements of this contract are being achieved. Nevertheless, heritage values are being rapidly consumed or being denied adequate representation in the globalization process through the advantages they provide urban competition and tourism. Despite this risk and the threats, according to the studies conducted by ICOMOS from 1987 to 1993 for the aim of fair, reliable and steady WHL, the gaps in WHL are the inadequacies of heritage management and preservation and the form of identifying and evaluating these values. In this framework, at the Routes as Cultural Heritage Conference, organized by ICOMOS at Madrid in 1994, the concept of Heritage Route was discussed and the Pilgrimage Route of Santiago de Compostela in Spain was included in the WHL for the first time as Cultural Road (CR). As such, the Cultural Routes of the Council of Europe Program, initiated by the Council of Europe (CoE) in 1984, and the goals of the European Institute of Cultural Routes (EICR) of 1990 were transferred to an international level. The three subsidiary approaches suggested by ICOMOS in 2002 and 2003 for the analysis of heritage values – Typological Framework based on Categories, Chronological-Regional Framework, and Thematic Framework – have been accepted within the scope of The World Heritage List: Filling the Gaps – An Action Plan for the Future in 2004. CR appeared in every sub-heading of the Typological Framework (belief routes, goods and trade routes, railroads, and the like) and the Thematic Framework and the Chronological-Regional Framework based on human mobility. As such, CR, with its new and innovative scope in the field of cultural heritage preservation, has been reevaluated for its “scale, context, and content.”

In 2008, through the ICOMOS Declaration pertaining to Cultural Routes, CR was redefined by different criteria as “historical or newly designated land and water routes stemming from people’s physically limited interactive movements, having authentic dynamic and historical functionality reflecting them, projecting on to time and space the continuous and mutual exchange of culture, goods, ideas, information, and value between regions or continents, possessing natural and concrete/non-concrete cultural heritage values.” Thus, those routes that have one or more of the components of this definition, which is of Extraordinary Universal Value feature, are included in WHL.

Through the opportunities they provide culture tourism, CRs fall within economic development by means of sustainable preservation. However, as the potential of tourism to deteriorate heritage values is high, it has been proposed, in accordance with the results of the

International Workshop on Developing Sustainable Tourism, dated 2009, accepted at the 34th meeting of the WHC in 2010 in Brasil, that heritage and tourism management be jointly applied (WHC, 2010). In the recent decades, the increase in demand for locally authentic cultural and historical experiences and the quarantine requirements during the pandemic have moved heritage values to the center of sustainable culture tourism. The tourism sector is handling this tendency by evaluating war site tourism towards expanding touristic products and increasing number of participants. Therefore, war sites are being exhibited without the spatial connections of sources, such as battlefields, war architecture, war equipments, guns, and clothes, being severed.

In the framework of this study, the location of the bastion, war architecture, the immovable cultural heritage site in the city center and natural values in the city of Erzurum have been evaluated, in a holistic approach, according to the Culture Routes Statute of ICOMOS, dated 2008, and have been designated as CR. This Statute defines the stages that provide one another input for the identification and registration of CR. These stages have been followed for the purpose of identifying CR in the city of Erzurum.

The first stage may be defined as the process of defining heritage values and evaluating their present status for the purpose of forming CR. Along with the history of the city of Erzurum, its location and strategic significance, and the war architecture built to protect the city specific to its location, concrete/non-concrete cultural, historical, and natural values have also been identified. As such, the requirement to define the borders of CR that include war sites and the geographic location has been met. For the heritage management system and plan towards the sustainability of this CR, a Strength-Weakness-Opportunity-Threat (SWOT) analysis has been conducted. As a result, this CR’s tourism potentials, opportunities, and risk and threat elements have been set, and inferences for sustainability have been achieved.

The second stage requires that socio-cultural and economic structure be supported in line with the principles and goals of sustainable development in the area. In the sustainability of heritage values, mechanisms relating to the development of methods specific to these values, to the governance principle, to partner participation, to the creation of awareness, and to the establishment of connections with micro and macro destinations have to be formed. In line with the integrated sustainable preservation approach, this study has evaluated war sites and architecture along with other heritage values. At the same time, the projects that constitute the route are expected to support one another through financial organization. Thus, with the mission of reuniting hostile communities in an environment of peace, the support opportunities through different micro destinations of sustainable cultural tourism via other values have been explained for this CR.

The third stage may be explained as the whole of systems comprising the preservation use balance in the sustainability of heritage sites. Heritage Management Plan, the implementation tool of Cultural Heritage Management system, impacts the whole process through its characteristic of a strategic plan that shapes the future. In line with this approach, the CR has been evaluated through SWOT analysis, and inferences for the future have been derived.

The last stage – heritage management, management and visitor plan – is outside of the scope of this study. Yet, the success and initiation of this system anticipated by the WHC relies on the data to be obtained through these three stages. Hence, virtual tour(s) to be prepared for the Erzurum Bastion CR would enhance winter tourism in the winter months due to visiting restraints, such as difficulty in access to distant locations, high costs, and archeological sites, thereby contributing to tourism and sustainability of the location, as more people will be provided information on the CR.

In conclusion, the methodological approach of this study that aims to designate other heritage values of the area along with the war sites as CR may be regarded as enlightening for similar fields of study.

Melek AKBULUT 

Atatürk Üniversitesi Türkiye
Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum,
Türkiye

Atatürk University Turkish
Researches Institute, Erzurum,
Turkey



Antakya Kuşatmasına Kadar Çukurova'da Ermeniler

Armenians in Çukurova Until the Siege of Antakya

Öz

Anadolu'nun Doğu Akdeniz kıyılarında verimli toprakları ile ticaret muhiti olan Çukurova (Kilikya) bölgesi, tarihten beri birçok milletin hakimiyet mücadelesine sahne olmuştur. Bu mücadelelerde önemli bir unsur olan Ermeniler, Çukurova'ya yerleştikten sonra burada hâkim olabilmek için tüm fırsatları değerlendirmişlerdir. Çukurova'da küçük prenslikler oluşturan Ermenilerin bölgede varlıklarını güçlendirmek adına en önemli stratejilerinden biri Anadolu'ya gelen Haçlılarla iş birliği içerisine girmek olmuştur. Ermeniler Çukurova'da varlıklarını devam ettirebilmek için Haçlılar bölgeye geldiğinde onları Çukurova'ya yönlendirmiş, onlara erzak, asker ve daha birçok konuda yardım etmişlerdir. Haçlılar bölgeye geldiğinde asker, erzak, coğrafi ve demografik bakımdan Ermenilerin yardımlarına ihtiyaç duyuyorlardı. Bu nedenle Ermeniler ve Haçlılar karşılıklı çıkar doğrultusunda dostluk kurmuşlardır. Haçlılar, kurdukları dostluk sayesinde Anadolu'da ve Çukurova'daki birçok şehri, kaleyi ele geçirmişlerdir. Ermenilerin yardım ve desteği sayesinde ele geçirilen en önemli yerlerden birisi de Antakya olmuştur. Bu bağlamda araştırmamızda Ermenilerin bölgeye yerleşimi, bölgede prenslik ve baronluk oluşumu, bu süreçte Haçlılarla ittifakları ve Antakya kuşatmasına kadar bölgedeki faaliyetlerinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çukurova (Kilikya), Türkler, Ermeniler, Haçlılar, Antakya

ABSTRACT

Çukurova (Cilicia) region, which is fertile soil and a lively trade area on the eastern Mediterranean coast of Anatolia, has been the scene of the struggle for dominance of many nations since history. The Armenians, who were important elements in these struggles, took advantage of all the opportunities to dominate here after they settled in Çukurova. One of the most important strategies of the Armenians, who formed small principalities in Çukurova, to strengthen their presence in the region was to cooperate with the Crusaders who came to Anatolia. For the Armenians to continue their existence in Çukurova, when the Crusaders came to the region, they directed them to Çukurova and helped them with supplies, soldiers, and many more. When the Crusaders came to the region, they needed the help of the Armenians in terms of soldiers, supplies, geographically and demographically. For this reason, Armenians and Crusaders formed a friendship in line with mutual benefit. Thanks to the friendship they established, the Crusaders captured many cities and castles in Anatolia and Çukurova. One of the most important places captured by the help and support of the Armenians was Antakya. In this context, it has been aimed to examine the settlement of Armenians in the region, the formation of principality and barony in the region, their alliance with the Crusaders in this process, and their activities in the region until the siege of Antakya in our research.

Keywords: Çukurova (Cilicia), Turks, Armenians, Crusaders, Antioch

Giriş

Çukurova bölgesinin hudutları eski çağlarda doğuda Urfa; batıda Antalya, Isparta ve kuzeyde Kayseri'ye kadar daha geniş bir alanı kapsarken günümüzde Adana ve çevresiyle sınırlıdır. Stratejik konumu ve verimli topraklara sahip oluşu dolayısıyla Paleolitik dönemden itibaren bölgede görülen yerleşim, hâkimiyet mücadelelerini de beraberinde getirmiştir. X. yüzyıl sonlarında Çukurova'yı ele geçiren Bizans İmparatoru II. Nikephoros (963-969), bölgede hâkimiyetini güçlendirmek adına buraya Ermenileri yerleştirmiş ve Müslümanların ilerleyişine karşı Ermenilerin küçük hakimiyetler kurmalarına göz yummuştur. Hakimiyet mücadelesi sonucu Çukurova'ya yerleştirilen Ermeniler, Çukurova'ya yerleştirildikten sonra burada hakimiyet kurmak için mücadeleye girmişlerdir. Bu bağlamda Ermeniler, Çukurova'da birçok prenslik kurmakla beraber varlıklarının devamlılığı için Haçlılarla ittifak yoluna giderek Türkler ve Bizans ile çeşitli mücadelelere girmişlerdir. Haçlılara yaptıkları yardımlar ve ittifak neticesinde kurdukları Kilikya Ermeni Baronluğu'na meşruiyet kazandırmışlardır.

Haçlıların Anadolu'ya girdikleri andan itibaren Türklerle karşı daima Haçlılara yardım eden Ermeniler, gerektiğinde erzak desteği de sağlamışlardır. Yaptıkları yardımların en önemlilerinden biri Haçlıların Antakya'yı ele geçirmeleri sırasında görülmektedir. Öyle ki güçlü surlarla çevrilmiş Antakya, Ermeni kökenli bir Selçuklu kale muhafızının Haçlılara yardımı neticesinde Haçlılar tarafından ele geçirilebilmiştir.

Ermenilerin Çukurova'ya Yerleşmesi ve Teşkilatlanmaları

X. yüzyıl'ın ilk çeyreğinde Sasun'dan kalkıp Çukurova'ya gelen elli Ermeni asilzâdesinin hareketi Çukurova'ya bilinen en erken Ermeni göçüdür. Diğer önemli göç X. yüzyıl'ın ikinci yarısında İmparator olan

Geliş Tarihi/Received: 01.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 13.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Melek AKBULUT
E-posta: mlkymk69@hotmail.com

Atf: Akbulut, M. (2022). Antakya Kuşatmasına Kadar Çukurova'da Ermeniler. *Turcology Research*, 73, 97-106.

Cite this article: Akbulut, M. (2022). Armenians in Çukurova Until the Siege of Antakya. *Turcology Research*, 73, 97-106.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Nikephoros Phokas döneminde gerçekleşmiştir. İmparator, Çukurova ve Suriye'yi ele geçirince Müslümanlardan boşaltılan bu bölgelere kendi hakimiyetini güçlendirmek amacıyla Ermeni soylulara topraklar ve önemli mevkiiler vererek Ermenileri yerleştirmiştir. Böylelikle Çukurova'nın sınır bölgelerini Ermenilerle güçlendirmeye çalıştı. Nikephoros Phokas döneminden itibaren başlayan Ermeni tehciri uzun süre devam etti ve bu sürede bölgede teşkilatlanan Ermeniler burada siyasi teşekküller oluşturdular.¹

Siyasi teşekküllerin temelini oluşturan bir olay da bölgede hakimiyeti ele geçiren Bizans İmparatorluğu'nun XI. yüzyıl'ın başlarında Doğu Anadolu'da ilhak politikası izlemesiydi. İmparator Basil (976-1025) 1020'lerde Vaspuragan Ermeni Kralı Senekerim'in hâkim olduğu toprakları aldı. Böylece İmparatorluk Vaspuragan Ermeni Krallığı'na son verdi. Topraklarını da ele geçiren İmparator, Ermenilere duyduğu güvensizlikten dolayı kırk bin Ermeni'yi zorunlu göçe tabi tutarak Sivas ve Kayseri'ye yerleştirdi. Bu dönemde bir kısım Ermeni'nin de Çukurova'ya yerleşmesine izin verildi.²

Türkler Anadolu'ya geldiklerinde Ermeniler, Kilikya ovasına ve Toros Dağları kalelerine yerleşmiş durumdaydı. Bizanslılar Batı ve Orta Anadolu'dan Doğu Anadolu'ya doğru ilerlerken³ bir taraftan da merkeze vergi ödeyen ve gerektiğinde savaşa hazır bulunan Ani ve diğer Ermeni krallıklarını ve topraklarını hâkimiyet altına aldılar. Bürokratlar ve papazlar Ermeni kent, kilise ve manastırları da tamamen ele geçirecek buralara yerleştirdiler. Ermeni kiliseleri ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Ermeni aileleri yok edildi.⁴ Bununla birlikte Bizans'ın baskı politikaları istedikleri sonucu vermediği gibi Selçuklu fetihlerini de kolaylaştırdı. Tuğrul Bey 1054 yılında bizzat Anadolu seferine çıktığı sırada Trabzon'a kadar ilerledi.⁵

Türklerin ilerleyişinin önüne geçmek için Ermenileri İmparatorluğun topraklarına göç etmeye teşvik, İmparator IX. Konstantinos Monomakhos (1042-1055) döneminde de devam etti. Topraklara göçmeye teşvik için ayrıca daha önce de belirttiğimiz üzere Ermenilerin küçük hakimiyetler kurmasına izin verildi. Nitekim Vaspuragan krallığına mensup Apılgarip adlı bir prens, İmparator Monomakhos'tan Tarsus ve Misis valiliğini aldı. Böylece Çukurova, Ermenilerin sığınağı oldu. Bununla birlikte Bizans, Türklere karşı Ermenilerin faaliyetlerine göz yumsa da bir taraftan da Doğu Anadolu'daki küçük Ermeni krallıklarını ele geçirecek onlara son vermeye devam etti.⁶ Üstelik bu ele geçiş savaşla değil vaatlerle Ermeni krallıklarını kandırarak⁷ gerçekleşti. Ayrıca İmparator, Ermenileri göç ettirmenin yanında onlara ağır vergiler yükledi.⁸

İslam dünyası Ermenilere anlayışlı ve hoşgörüle davranırsa da Ermeniler Müslümanlarla anlaşamadığı gibi Hristiyan devleti olan Bizans ile de anlaşamayarak Bizans'a her daim düşmanca tavır takındı. Bizans ile sıkı kültür, ticaret ilişkisine ve Ortodoks Ermenilerin Bizans idaresinde büyük makamlara gelmelerine rağmen⁹ düşmanlıkları devam etti.¹⁰ Bu düşmanlıkla, Selçuklu Türklerinin 1064-1071 yılları arasında Bizans'a yaşattığı mağlubiyetler karşısında Ermenilerin bir kısmı örgütlenerek kendilerine özgü derebeylikler kurdular. Nitekim 1071-1076 yılları arasında Tarsus, Urfa ve Malatya'yı ele geçiren Philaretos, Philaretos'un miras bıraktığı topraklarda Kogh Vasil derebeyliği bu teşkilatlanmalardandır.¹¹

Philaretos'un Hakimiyeti

Kaynaklarda Philaretos Brakhamios, Filardus er-Rûmî gibi değişik adlarla anılan kişi aslen Van bölgesi Ermenilerinden olup Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'in kumandanlarından idi. Diogenes tarafından Maraş valisi olarak tayin edildi. Philaretos aynı zamanda Malazgirt Savaşı sırasında Palu (Romanopolis)'daki Bizans kuvvetlerine kumanda görevini üstlendi. 1071 yılında Türkler büyük zafer kazanınca Bizans siyasi bunalıma girdi. Mağlubiyetin ardından Ermeniler, İmparator Diogenes'in yerine tahta çıkarılan VII. Mihail Dukas'ı tanıyarak bağımsızlıklarını ilan ettiler. Bizans Anadolu'daki hakimiyetini kaybetmeye başlayınca Fırat ırmağı kıyıları, Malatya¹², Antep, Urfa, Antakya olmakla beraber Çukurova'da da bazı küçük prenslikler kuruldu ki bunun en büyüğü ve güçlüsü Philaretos'un kurduğu idi.¹³ O, İnsanları tahrik ederek şehirde isyan çıkardı.¹⁴ Bu isyanı Dük'ün oğlu Katakalon güçlükle bastırabildi (1073). Ardından etrafındaki başıboş, haydut Ermenilerden başka sekiz bin kadar ücretli Frank askerini de hizmetine alarak emrindeki yaklaşık yirmi bin kişilik kuvvetle daha öncesinde vali olarak tayin edildiği Maraş bölgesine yerleşti. Ayrıca Malatya, Tarsus, Göksun, Harput, Palu, Elbistan ve Urfa'daki Bizans hâkimiyetine Ermeni yandaşlarının da desteğiyle son vererek mezkûr bölgelerde hâkimiyet kurdu.¹⁵

Selçuklu ile Bizans arasında yapılan anlaşmada Antakya da Selçuklulara verilecekti. Lakin anlaşmanın bozulması üzerine Philaretos Ermeni yandaşlarıyla ittifak yaparak karışıklık çıkardı. Karışıklıkların bastırılmaması üzerine Ermeni senyörü Vasak Pahlavuni Antakya'ya

1 Nersessian, 1945: 11-12; Demirkent, 1992: 236; Ersan, 1996: 134; Norwich, 2013: 89; Sağır, 2014: 197-198; Gökhan, 2012: 72.

2 Urfalı Mateos: XIX, 12; Lastivertli Aristakes: 23; Ersan, 2000: 327; Koca, 2006: 19, 20; Sevim, 2002: 3; Gökhan, 2012: 72.

3 Turan, 1990: 12.

4 Ermeni kaynaklarında Bizans eylemlerinin kin ve nefretle ifade edilmesi bundandır. Sevim, 2002: 6.

5 Simbat (Başkumandan) Vekayinamesi: 35; Sevim, 2002: 6-8.

6 Urfalı Mateos: XIX; Boase, 1978: 2.

7 Nitekim Ermeni Rahibi Aristakes Ani'nin 1045'te ele geçirilişini "...Bizanslılar, imparatorun emriyle "Ancak seni görmem gerekiyor, sonra seni krallığına döndüreceğim ve sana ülkeni ve şehri sonsuz bir mirasla veren bir belge yazacağım" diyerek, yemin ve haç kullanarak Gagik'i kandırdıklarından bahseder. Aristakes, 47. Ermenistan Kralı Gagik, tüm topraklarını İmparatora verirken karşılığında Kayseri civarında bulunduğu tahmin edilen Kapadokya'nın iki şehri, Galonbağat ve Bizu, aldı. Vahram Vekayinamesi: 3; Urfalı Mateos: XIX,78,79; Ersan, 1996: 327.

8 Koca, 2006: 21; Sevim, 2002: 6.

9 Bizans imparatorları Ortodoks Ermeni olanları görevlendirse de Ermeni kralları ile birlikte topluluklara da güvenmeyerek daima onları kontrol altında tutmaya çalıştı. Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle Ermeniler Bizans yönetiminden hiç görmedikleri kadar hoşgörü ile karşılaştılar. Melikşah'ın onlara karşı tutumları bunun en önemli göstergesidir. Koca, 2006: 20.

10 Koca, 2006: 22; Kaşgarlı, 1990: 9.

11 Süryani Mihail, 1944: 59; Kaşgarlı, 1990: 9, 10.

12 Ermeni olan birkaç kişi toplanarak 1066 tarihinde de Türklerin akınlarını fırsat bilerek İmparatora isyan etti. Yaklaşık üç yüz kişi de onlara katılarak Malatya'da toplandı ve Malatya ve çevresinde tahribata neden oldular. Süryani Mihail: 19.

13 Onun ordusunun büyük çoğunluğu Ermenilerden ve Bizans'ın seçkin birlikleri olarak görev yapan Norman kökenli paralı askerlerden oluşuyordu. Krallığın etkin kuvvetleri süvari birlikleriyle yaya okçuları idi. Nicolle, 2013: 23.

14 Süryani Mihail Ermenilerin Philaretos'un etrafında toplanmalarını ve Philaretos'un işgallerini anlatırken "Türklerin akınlarından istifade eden Ermeni asıllı yaklaşık elli kişi toplanarak grup haline geldi ve muhtelif yerlere akınlar düzenlemeye başladılar. Faaliyetleri sırasında Maraş bölgesinde Şirbaz köyünden olan Philardus (Philaretos) adında genç bir Ermeni'ye rastladılar. Onun güçlü, cesaretli ve kurnaz bir adam olduğunu gören Ermeniler, onu kendilerine lider yaparak yanlarına aldılar. Faaliyetlerine devam eden Ermeniler, başıboş kalan yerleri talan ediyorlardı". Süryani Mihail: 30. Bu bilgilere karşın öncesinde Diogenes tarafından Maraş valisi olarak bölgede hâkim olan Philaretos, elbette ki karışıklıklardan faydalanarak hakimiyetini genişletecekti. Bundandır ki birkaç Ermeni'nin Philaretos'u görenek onu lider yapmaya çalıştıklarından çok onun hakimiyetini genişletmek amacıyla var olan durumu fırsata çevirip Ermenileri etrafında toplaması daha uygun olacaktır.

15 Altan, 2018: 7-10; Kaşgarlı, 1990: 21; Koca, 2006: 14.

vali olarak atandı. Lakin onun Bizans askerleri tarafından öldürülmesi üzerine (1078), soylular Philaretos'u davet ederek Antakya'yı kendisine teslim ettiler. Böylece o Çukurova'dan Güneydoğu Anadolu bölgesine kadar uzanan büyük bir Ermeni prensliği kurarak 1078-1084 yıllarında Antakya'ya hâkim oldu.¹⁶

Mihail, Philaretos'un Çukurova'da hakimiyet kurması hususunda *"Ermeniler, İmparator Basilius'un zamanında buraya hicret etmişlerdi. İmparator Mişel'in zamanında, Türkler buralara akın ettikleri vakit, onlar (yani Grekler) Türklere karşı koymak üzere, Kilikya'nın hakimiyetini Philardus (Philaretos)'a verdiler. Çünkü o, yukarıda kâfi derecede izah ettiğimle veçhile muharib bir adama benziyordu. Ermeniler bu zamandan başlayarak, Kilikya'da ve Suriye'de bazı yerlere sahip oldular."* demiştir.¹⁷

Philaretos Bizans'ı tanımayarak bağımsızlığını ele almaya çalışırken bir taraftan da yine hâkimiyetini güçlendirmek adına İmparatorla iyi geçinmeye çalışıyordu. Nitekim o, 1078-1081 yılları arasında İmparator olan III. Nikephoros Botaneiates'e sadakat yemini etmesi karşılığında İmparator da işgal ettiği yerlerde onu vali olarak tanıyarak ona *saygıdeğer* anlamındaki *"sebastos"* unvanını verdi.¹⁸

Musul-Haleb Emîri Şerefüddeve Müslim b. Kureyş, Haleb'i ele geçirdikten (1080) sonra Antakya için Philaretos'tan yıllık 300.000 dinar haraç isteyip isteği reddedilince Antakya'yı ele geçirme hazırlıklarına başladı. Şehir halkı Philaretos'un gaddarlığından bıktıkları için gizlice Müslim ile haberleşerek şehri ona teslim etmek istediklerini söylediler. Lakin bu durum Müslim'in Hristiyan kâtibi tarafından Philaretos'a haber verince Antakya'yı ele geçirme girişimleri sonuçsuz kaldı. Philaretos hâkimiyetini devam ettirdi. 1081 yılında I. Aleksios Komnenos İmparator olarak ilan edilince Philaretos, Antakya'daki hâkimiyetini devam ettirmek amacıyla bir taraftan Aleksios'a bağlılığını bildirirken bir taraftan da Şerefüddeve Müslim b. Kureyş'e biat etti. Ayrıca aynı amaçla Melikşah ile iyi ilişkiler kurarak Melikşah'a, Kutalmışoğlu Süleymanşah'a, Tutuş'a vergi ödeyerek kendisini güvence altına aldı. Bu önlemlere karşın 1082 yılında Suriye Meliki Tutuş Philaretos'un elindeki Antakya'yı ele geçirmek üzere Haleb Antakya arasında karargâhını kurdu. Fakat Sultan Melikşah'ın emri üzerine kuşatmayı kaldırarak Dimaşk'a döndü.¹⁹

Philaretos hâkimiyetini o kadar genişletmişti ki Harput'tan Çukurova'ya kadar *"Malatya, Maraş, Elbistan, Göksun, Tarsus, Anavarza"²⁰, Misis, Raban, Antakya ve Urfa* gibi bölgenin en önemli şehirlerinde hâkimiyet kurarak beylik oluşturdu.²¹ 1084 yılında Philaretos, hakimiyetini kurduğu Antakya'ya şihne olarak İsmail adında birini bırakarak yine kendi hâkimiyetindeki Urfa'ya gitti. Philaretos öz oğlu Barsama'yı hapse attırmıştı. Babasının yokluğundan faydalanarak derhal hapisten kurtulan Barsama, Antakya'yı teslim etmek üzere Şihne İsmail ile birlikte Türkiye Selçuklu Sultanı Süleymanşah'ı şehre davet etti. Süleymanşah, Ebu'l-Kasım'ı İznik'te bırakarak 300 atlıyla Antakya'ya hareket etti. Burada İsmail ve Barsama ile iş birliği yapan Süleymanşah, Antakya'yı fethetti (12 Aralık 1084). Philaretos'un yönetimi ardından Süleymanşah'ın yönetimini gören yerli halk oldukça memnun kaldı.²² Toros dağlarını aşarak Philaretos'un hâkimiyetindeki Tarsus'u ele geçiren Süleymanşah, Adana, Misis, Anavarza'yı da ele geçirerek Çukurova üzerinde hâkimiyet kurdu.²³

Antakya'yı kaybettiğini duyan Philaretos, Çukurova'daki Katolikosluk merkezine (Honi/ Khunu/ Honin) gitmişse de Emîr Buldacı tarafından izlenmesi nedeniyle Maraş'a çekildi. Buldacı kısa bir süre sonra Honi, Maraş, Göksun ve Elbistan ve Çankırı'yı fethedince Philaretos oğlu Barsama'nın yönetimindeki Urfa'ya gitmişse de hem yerli halk hem de oğlu tarafından kin ve nefretle karşılandı. Çaresiz kalan Philaretos, altın, gümüş, iyi cins at ve katırlarla Sultan Melikşah'ın katına çıkarak Selçuklu vasallığını kabul etmekle kalmayıp Müslüman oldu. Bunun üzerine Melikşah kendisini Maraş'a atadı. O burada öldü. Böylece önce Bizans'a ardından Selçukluya tâbi olan Philaretos'un sınırları Harput'tan Çukurova'ya kadar uzanan (Urfa, Antakya, Raban, Malatya, Maraş, Misis, Anavarza, Tarsus) Ermeni Prensiği, Selçuklu devleti sınırları içine girmiş oldu.²⁴ Böylece Türklerin Anadolu'da akınlara başlaması bir zamanlar Philaretos'un beyliğini kurmak için fırsat olsa da zamanla bu akınlar tehlikeli bir hal alıp hâkimiyet alanlarını kaybetmesine neden oldu.

Philaretos'un prensliği ortadan kaldırıldıktan sonra Gabriel Malatya'ya (1095-1103), Thoros (Theodoros) ise Urfa'ya (1095-1103)²⁵ yerleşip burada hâkimiyet kurdular. Thoros, kâğıt üstünde Büyük Selçuklu Sultanına bağlı bir yönetici olsa da Antakya'ya gelen Haçlılara haber göndererek şehri onlara teslim edeceğini bildirdi. Gönderilen bu haberle Haçlılar, Kudüs'ten önce Urfa'ya hâkim olacakları için sevindiler. Böylece Thoros 1097'den 1144'e kadar hâkimiyet sürecek olan Urfa Haçlı Kontluğu'nun kurulmasına temel oluşturdu. Diğer taraftan Malatya'da hâkimiyet süren Gabriel, kızı Morphia'yı Urfa Haçlı Kontu Baudouin'e verdi.²⁶ Ayrıca Ermeni Prensi Taphnuz da kızını Baudouin'e vererek çeyiz olarak yedi yüz altın ödedi. Fakat Antakya kuşatması sonrasında Baudouin'e yapılan suikast ile bağlantısı tespit edilemeyen Taphnuz kızının çeyizi için baskı altına alındı ve suikast sonrası canını kurtarmak için dağlara kaçarak kendisine müstahkem bir yer bulmak zorunda kaldı.²⁷ Ermeni Prenslere her ne kadar Kontlara yaklaşmak için ellerinden geleni yapsalar da Kontlar kendi çıkarlarının bittiği yerde Ermenileri kolaylıkla öldürebiliyor yahut sersafil bırakabiliyorlardı.

Kogh Vasil'in Hâkimiyeti

Türklerin Anadolu'ya gelmesi Philaretos gibi başka hâkimiyet kurmak ve hakimiyet alanını genişletmek isteyen Ermeniler için de umut kaynağı oldu. Türklerin Anadolu'ya akınlarda bulunması ve Bizans'ın bu akınlar sonucu gücünün azalmasıyla Ermeniler var oldukları böl-

16 Sevim, 2002: 14, 15; Altan, 2018: 9.

17 Süryani Mihail: 47.

18 Altan, 2018: 10.

19 Altan, 2018: 10, 11; Bezer, 2006: 95.

20 Düz Kilikya'da bulunan Anavarza; Anazarba, Anazarbos, Anabarza, Ayn Zarba gibi çeşitli isimlerle anılan bir antik şehirdir. Bu antik şehir Anavarza Köyü olarak varlığını sürdürmekle beraber günümüzde buraya Dilekkaya Köyü adı verilmiştir. Umar, 1993: 67.

21 Azîmî: 28; Turan, 1998: 287; Koca, 2006: 22.

22 Süryani Mihail: 30; Sevim, 2002: 15,16; Sevim, 2010: 104; Gökhan, 2012: 75.

23 Azîmî: 28; Turan, 1998: 287; Koca, 2006: 22.

24 Süryani Mihail: 31; Turan, 1998: 289; Ayan, 2007: 51; Sevim, 2002: 16, 17; Altan, 2018: 13; Gökhan, 2012: 75,76.

25 Urfa, Melikşah'ın ölümünden sonra Tutuş'un hakimiyetinde idi. O, Türk garnizonunun yanı sıra Ermeni halkın idaresini Ermeni Thoros'a verdi. Thoros Tutuş'un ölümünden sonra Urfa'yı onun oğlu Ridvan'a teslim etmeyerek hıyileyle şehre hâkim oldu. Demirkent, 1997: 37, 38.

26 Süryani Mihail: 38, 45, 59; Kaşgarlı, 1990: 9, 10; Holt, 1999: 15.

27 Willermustyrensis: 285.

gelerde beyliklerini kurmak için harekete geçtiler. Bunlardan birisi de Keysun bölgesinde beylik kuran Kogh Vasil idi. Düşmanlarına her an baskın yaptığından “*Hırsız Vasil*” olarak bilinen Bagrat’ın²⁸ kardeşi Kogh Vasil, Comegene’nin²⁹ kuzey kısmında muhtar bir devlet kurdu. Ermenice “*Khog*”, “*hırsız, eşkıya*” demektir.³⁰ O, Raban ve Göksun’u ele geçirerek buraya gelen Türkleri yenilgiye uğrattı. Vasil, Keysun’a hâkim olduğu dönemde Keysun surlarını yeniden inşa ettirdi. Keysun’da oturan Vasil, bu prensliği 1082-1112 tarihleri arasında idare etti. Bu süreçte Haçlı liderleri bilhassa Tancred ve Baudouin’in Çukurova hakimiyeti için yaptıkları mücadelede onlarla sürekli münasebetlerde bulundu. Amacı yaptığı yardımlar neticesinde kurduğu prensliği güçlendirmektir.³¹

Haçlılarla sürekli olumlu münasebetlere girmesine karşı Baudouin, Vasil’den Raban’ı aldı. Ardından Kogh Vasil 12 Ekim 1112’de öldü.³² 25 yaşında olan ve Vasil’in evinde büyüyen Vasil Dığa, ondan sonra hakimiyeti ele geçirdi.³³

Kogh Vasil’in kurduğu beyliği devam ettirmeye çalışan Vasil Tgha (Dığa), Haçlılara karşı ilk cephe alan Ermeni idi. Kogh Vasil öldükten sonra Halep Atabeg’i Ak Sungur Bursukî’den yardım istese de Urfa Haçlı Kontu II. Baudouin, erken davranarak Raban’ı ve onun tüm mülkünü ele geçirdi. Vasil’in mülkü Urfa Haçlı Kontluğu’nun eline geçti. Vasil durum karşısında çaresizce Rupen’in oğlu Thoros’a gittiyse de o Vasil’i kandırarak onu Baudouin’e teslim etti. Baudouin onu işkenceye maruz bırakarak tüm topraklarını elinden aldı.³⁴

Rupen Sülalesi Hâkimiyeti ve Kilikya Ermeni Baronluğunun Kuruluşu

Bizanslı idareciler gibi din adamları da Ermenilere karşı kin duyuyorlardı.³⁵ Yörenin en büyük din adamı olan Bizans Kayseri Metropoliti Markos, köpeğine “*Ermen*” adı verdi. Kayseri’ye gelen eski Ani kralı II. Gagik, bunu duyunca öfkelenerek Ermenilere ellerinden gelen kötülüğü yapmalarını, karışıklık çıkarmaları talimatını verdi. Ayrıca kendisi Markos’a haber göndererek evine misafir oldu. Markos’u bir çuvala bağlayarak evinde ismini verdiği köpeğe onu öldürttü. Gagik ardından evi talan etme emri verdi. Markos’un altınları, gümüş serveti, hayvanlarını alarak kendi evine döndü.³⁶

Markos’un öldürülmesiyle Bizans askerî kuvvetleri Ermenileri toplu cezalandırma hareketine giriştiler. Bunun karşısında kendilerini savunamayacağını anlayan Ermenilerin çoğunluğu Sivas ve Kayseri yöresini terk ederek Toros Dağları’na sığındılar. Kısa sürede müstahkem yerleri ele geçiren Ermeni beyleri kendilerini ve ailelerini koruma altına aldılar. Göksun civarında bir müddet yaşayan Gagik, Bizanslılar tarafından öldürüldü. Gagik’in akrabası olan Rupen Çukurova’ya yerleşerek muhtemelen Sis (Kozan)’in kuzeyinde bulunan Gobidar’ı ele geçirdi ve burada hâkimiyet sağladı. Bu bölgeye birçok Ermeni gelerek Rupen’in etrafında toplandılar.³⁷ Çukurova’da Rupen hakimiyeti böylelikle başlamış oldu.

Rupen’den sonra hâkimiyet oğlu I. Konstantin’e (1092-1110) geçince 1097 yılında Sis (Kozan)’i Kapadokya ile bağlayan stratejik önemi büyük Bizans’ın Çukurova’daki son kalesi Feke (Vahga)³⁸ kalesini alıp kaleye yerleşerek burayı hâkimiyetlerinin merkezi yaptı. Bu, Kilikya Ermeni Baronluğu’nun ve Rupenyan sülalesinin başlangıcı olmuştur. Onun ilk stratejisi Haçlılara yaklaşmaktır.³⁹

Konstantin stratejisini Antakya kuşatması sırasında da başarıyla gerçekleştirdi. I. Haçlı Seferi sırasında Antakya önlerinde yiyecek sıkıntısı çekerek perişan olan Haçlı liderlerine yiyecek konusunda yardım eden Konstantin, Haçlılarla oldukça iyi anlaşmıştı. Haçlılar tarafından hürmetle karşılandı. Haçlılar bu başarılarından ve yardımlarından ötürü ona “*kont*” ve “*markis*” unvanını verdiler. Haçlı liderlerinden bu unvanı alan (1098) Konstantin, Toros Dağlarının müstahkem yerlerinde Ermeni Baronluğu’nun temelini oluşturdu.⁴⁰

1099-1100 yıllarında Rupen’in oğlu Konstantin öldü.⁴¹ Onun Thoros ve Leon adlı iki oğlu vardı.⁴² Konstantin’den sonra başa geçen oğlu I. Thoros, Ermeni ailelerini kendi liderliği etrafında toplayarak ilk kez Çukurova bölgesindeki Ermeniler arasında bir birlik sağladı. I. Thoros bu birlik için Türkler, Haçlılar ve Bizanslılar ile iyi geçinmeye çalıştı. Özellikle Haçlılardan aldığı destekle Toros dağlarından ovaya inerek Anavarza’yı 1110’da ele geçirdi. Çukurova’nın ovalık kesimlerinde kalıcı bir Ermeni yerleşimi kurmayı başardı. Bununla birlikte Çukurova’nın bütün şehirlerini ve kalelerini ele geçirerek yörede büyük bir Ermeni Baronluğu kurmak isteyen ve bu amaçla ikili bir siyaset izleyen Thoros, Çukurova’daki kentlerin tamamına sahip olamadı. Lakin oğulları ve torunları onun bu hedefini yerine getirmek amacıyla Tarsus’a kadar tüm Çukurova’ya hâkim oldular. Böylece mezkûr bölgede Ermeni Baronluğu Haçlıların desteğiyle kurulmuş oldu. Onlar bölgeye “*Thoros’un memleketi*” demeye başladılar.⁴³

Konstantin’in aldığı “*baron*” unvanı Rupenyan hanedanlığının sekizinci prensi olan II. Leon’a kadar kullanıldı. II. Leon’a Alman İmparatoru VI. Henri ve Papa II. Celestin tarafından “*Kral*” unvanı verildi. Hanedan mensupları 1198’den itibaren “*Kral*” unvanını kullandılar.⁴⁴ Kons-

28 Ana Haçlı ordusundan ayrılarak Çukurova’ya gelen Baudouin’e güzergâh konusunda yardım eden bir Ermeni’dir. Albertus Aquensis: 165.

29 Kuzeyinde Kapadokya, güneyinde Fırat ve batısında Çukurova (Kilikya) ile çevrilidir. Sözü geçen bölge Adıyaman ilini tamamen, Kahramanmaraş ve Gaziantep illerinin de bir kısmını içine alır. Versluys, 2017: 39; Oğuz, 1982: 1.

30 Kogh Vasil ve kardeşi Bagrat sahip oldukları bölgenin sakinlerine ağır baskılar yapıyorlardı. Yaptıkları hırsızlıklarla Kontlardan destek sağlamayı düşünüyorlardı. Öyle ki, Antakya kuşatması sırasında Urfa kontu’nun Dük’e hediye vermek için gönderdiği elçileri yolda soymuşlardır. Willermus Tyrensis: 283.

31 İbnü’l-Esir: 369-370; Urfalı Mateos: 221; Süryani Mihail: 46; Kaşgarlı, 1990: 4.

32 Urfalı Mateos: 248; Kaşgarlı, 1990: 4.

33 Urfalı Mateos: 248.

34 Süryani Mihail: 59; Urfalı Mateos: 258-259; Kaşgarlı, 1990: 4, 9, 10.

35 Koca, 2006: 22.

36 Urfalı Mateos: 131, 132; Simbat Vekayinamesi: 43, 44; Boase, 1978: 3. Vahram bu olayı anlatırken Markos’un evine gittiğinden, orada köpekle Markos’un bir torbaya koyarak ikisini de döverek öldürdüğünden bahseder. Vahram Vekayinamesi: 4.

37 Urfalı Mateos: 4; Vahram Vekayinamesi: 4; Koca, 2006: 20, 23; Boase, 1978: 3; Gökhan, 2012: 72.

38 Feke Kalesi; Çukurova’daki Torosların bir kalesi olup Seyhan Nehri’nin doğusunda bulunmaktadır. Simbat Vekayinamesi: 47; Mateos: 201.

39 Hetum: 1; Simbat Vekayinamesi: 47; Urfalı Mateos: XX, 4; Vahram Vekayinamesi: 4; Kaşgarlı, 1990: 11; Ünal-Girginer, 2007: 290; Göney, 1976, 86.

40 Vahram Vekayinamesi: 5; Koca, 2006: 329; Göney, 1976: 86.

41 Onun ölümü Mateos’a göre daha önce vuku bulan bir olayla önceden bilindi. Nitekim Vahga kalesine yıldırım düştü. Tüm âlimler Konstantin’in son yıllarını yaşadığını söylediler. Urfalı Mateos: 201.

42 Urfalı Mateos: 201.

43 Vahram Vekayinamesi: 5, 6; Koca, 2006: 23; Ünal-Girginer, 2007: 293, 294

44 Urfalı Mateos: 191; Nersessian, 1969: 646-647; Ersan, 2000: 339.

tantin'in stratejisi sayesinde Kilikya Ermeni Krallığı resmi varlık kazandı.⁴⁵ Bununla birlikte Rupen'le temelleri oluşturulan Kilikya Ermeni Krallığı bağımsızlığını tamamen sağlayamadı. Köseadağ Savaşı'na kadar değişik güçlere, Papalığa, Roma Germen İmparatorluğu'na, Büyük Selçuklu Devleti'ne, Türkiye Selçuklu Devleti'ne, Moğollara ve Latin Haçlı İmparatorluğu'na tabi olarak varlığını devam ettirdi.⁴⁶

Ermenilerin Haçlılara Yardımları ve Antakya Kuşatması

1095'te Clermont Konsili'nde Urban'ın çağrısıyla birlikte⁴⁷ Hristiyanların birleşerek hareket ettiği Haçlı seferlerinde İtalya, İspanya ve daha birçok yerde bulunan Haçlılar, sözde Kudüs'ü Müslümanların elinden kurtarmak üzere Hristiyanların yardımına koştu. Prenslere⁴⁸ kral soyundan olmak üzere seferlere giden Hristiyan halka öncülük ediyorlardı. Onlar Aleksios Komnenos'a vasallık yemini vererek İstanbul'a geldiler.⁴⁹ Bu yeminle İstanbul Boğazı'nın karşısına geçirilen Haçlı ordusu, İznik şehri önlerinde bir araya geldiler ve Selçuklu ordusunu Dorylaion'da büyük bir mağlubiyete⁵⁰ uğrattılar.⁵¹

Haçlıların ilerleyişi devam ederken Ermeniler Türkiye Selçuklu Devleti'nde tâbi küçük prenslikler olarak varlıklarını devam ettiriyorlardı.⁵² Bununla birlikte Ermeniler, bir taraftan Bizans diğer taraftan Selçuklu arasında sıkışıp kaldılar. Bu nedenle Haçlıların doğuya gelmelerini büyük bir sevinçle karşıladılar. Haçlılar sayesinde Türkleri bölgeden söküp atacaktı, bağımsız yaşayabilecek ve Türkleri geldikleri diyarlara sürebileceklerdi. Willermus Ermenilerin kendilerine bakış açılarını şu şekilde ifade etmiştir: "...Ermeniler uzun zamandır özlemle bekleedikleri ordunun geldiğini duyunca, onlardaki özgürlük umutları canlandı."⁵³

Ermeniler, Adana, Tarsus ve Toros Dağları'nın güneyinde kalan, kendi anavatanları olarak saydıkları Çukurova hakimiyeti için Haçlılarla iş birliği yoluna gidip Bizanslılar ve Türklerle mücadeleye giriştiler. Koruyucuları olarak gördükleri Haçlılarla daima ittifak yaparak, haçlıların yaptıkları seferlerde onlara yardım ettiler. Fakat Ermeniler, Haçlıların bölgeye gelmesiyle birlikte kendi geleceklerine dair umut besleyerek onları cennetten gelen kurtarıcılar olarak görüp⁵⁴ gelişlerinden memnun olsalar da aralarında geçen birtakım tatsızlıklar karşılıklı güven duygularını zedeledi. Buna rağmen ortak çıkarlar doğrultusunda uzun müddet beraberliklerini devam ettirdiler. Öyle ki Haçlı ordusu onlardan temin edilen askerlerden oluşuyordu.⁵⁵ Fulcherius Anadolu'da ilerlerken Ermenilerin Haçlıları karşılaması ile ilgili "*Ermenilerin şehirlerinden geçerken haçlar ve bayraklarla karşılanmıştı, bu insanlar Tanrının sevgisi için ayaklarımızı ve elbiselerimizi öptüler. Bu davranışlarının sebebi onları Türklerden koruyacağımızı duymuş olmalarıydı*" demiştir.⁵⁶ Oysa Ermenilerin Haçlılara yakınlığının tek nedeni kendi hakimiyetleri ile ilgili hayalleridir. Nitekim Haçlılar Selçuklu Devleti'nin başkenti İznik'i ele geçirdiğinde (19 Haziran 1097) Selçuklular Tarsus, Misis ve Adana'yı Haçlılara terk etmek zorunda kalırken karışık durumdan yararlanan Ermeniler de Çukurova'da hakimiyetlerini güçlendirme fırsatı buldular.⁵⁷

İznik'i ele geçirdikten sonra ilerleyişine devam eden Ana Haçlı ordusu Eskişehir, Konya üzerinden Ereğli'ye ulaşırken Bohemund'un yeğeni Tancred ile Godefroi'nin kardeşi Baudouin de Boulogne Tarsus, Adana, Misis ve İskenderun'u alarak Çukurova bölgesine baskınlar yapmak için ana ordudan ayrıldılar. İki Haçlı reisi tahminen 14 Eylül 1097'de Çukurova'ya gitmek üzere Ereğli'den çıktılar.⁵⁸ Albertus'a göre ordunun kalabalık olması nedeniyle kuvvetler ayrıldı. İlk ayrılan grup Tancred ve ordusuydu. Tancred, ahalisini Ermeniler ve Bizanslıların olduğu Çukurova'da dostça karşılanacağını düşünerek burada devlet kurma planları kurdu. Bu planla Tancred, Selçuklu hâkimiyeti altında olan Akşehir, Ereğli ve Konya üzerinden yürüdü. Ardından Pozantı Vadisi'nden inerek Kilikya kapısı olarak bilinen günümüzdeki Gülek Boğazı mevkiinden geçerek Tarsus'a ulaştı ve Tarsus önlerinde yerleşti.⁵⁹ Diğer taraftan Baudouin, Keysun, Raban, Maraş'ın doğusunda birkaç kaleye sahip olan Ermeni Bagrat'tan Ermenilerin yaşadığı bölgeler ile ilgili bilgi alarak bölgede hâkimiyet planları kurdu. O da ana yoldan Tont köyü yakınlarında ayrılan ve Zanapa (Halkapınar) ile Mindos (Kayasaray) üzerinden Namrun Yaylası'nı (Çamlı Yayla) takip ederek Çukurova'ya ulaşan yola saptı. Buna karşın Gülek Boğazı'ndan geçen yolu kullanan Tancred, Çukurova'ya daha erken vardı (21 Eylül).⁶⁰

Baudouin'e güzergâh konusunda yardım eden Bagrat, Bizans zindanlarından kaçan bir Ermeni'ydi. Haçlı reislerinden Baudouin ile İznik'te tanışarak onların himayesinde kaldı. Bagrat, Baudouin'e yardım ederken ailevi ilişkilerle bağlı bulunduğu ve Selçuklulara tabi olan Fırat kıyılarındaki Ermeni devletçiklerine I. Baudouin'in yardımını sağlamayı planlıyordu.⁶¹

Baudouin her ne kadar Bagrat'ın güzergâh konusunda desteğini alsada Tancred şehre daha erken vardı. Tancred'in şehre doğru gelmesiyle bölge halkı olan Ermeni ve Bizanslı Hristiyanlar Tancred ile iletişime geçerek onun şehri almasını istediklerini söylediler ve onlara

45 Holt, 1999: 159.

46 Kaşgarlı, 1990: XI; Kanat, 2000: 93.

47 Carnotensis, 2009: 46; Usta, 2016: 54.

48 Bu adamlar: Godefroy (Gondofre), kardeşi Bağdin (Baudoin de Boulogne), Boemond (Bemund), yeğeni Tangri (Tancrede), Kont Saint-Gilles Nomandiya Kontu Robert (Rubert), diğer Bağdin, (Baudoin de Bourg) ve Coslin (Josselin). Urfalı Mateos: 188, 189; Riley- Smith, 2003: 58.

49 Urfalı Mateos: 188, 189; Riley- Smith, 2003: 58.

50 Öncü görevi Bohemund'a verildiği ve o diğerlerinden hızlı yol aldığı için Dorylaion/ Eskişehir ovasında onu gören Türkler onun küçük ordusunu Haçlı ordusunu tamamı olarak görek saldırıya geçtiler. Lakin büyük bir mağlubiyet yaşadılar (1 Temmuz 1097). Komnena, 1996, 332.

51 Riley- Smith, 2003: 58.

52 Sevim, 2002: 19.

53 Willermus Tyrensis: 153, 161; Kaşgarlı, 1990: 34.

54 Boase, 1978: 4; 2007: 49.

55 Usta, 2016: 90, 91.

56 Fulcherius Carnotensis: 75.

57 Anna Komnena, 325-327; Süryani Mihail: 46; Urfalı Mateos: 190; Speros, 1971: 185; Ayönü, 2014: 97; Gordlevski, 1988: 45.

58 Riley- Smith, 2003: 58; Ersan, 1998: 66.

59 Albertus Aquensis: 141; Willermus Tyrensis: 139; Tudebodus, 2019: 86. Radulphus Cadomensis'in Tancred'in Gülek Boğazı'ndan geçişini kaydederken Baudouin'den söz etmemesi iki Haçlı reisinin yola beraber çıkmış olsalar dahi daha sonra yollarını ayırdıklarını gösterir. Ersan, 1998: 67.

60 Albertus Aquensis, 164, 165; Kaşgarlı, 1990: 4, 10; Anonim Haçlı Tarihi (Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum): 76-77; Ersan, 1998: 66, 68; Riley- Smith, 2003: 58; 2007: 52.

61 Willermus Tyrensis, 154; 2007: 52.

yardım ettiler.⁶² Fakat burada Türk hâkimiyeti vardı. Tancred ve ordusuna 500 kişilik Türk garnizonu saldırıda bulundu. Saldırı karşısında Tancred derhal dayısı Bohemund'a yardımcı kuvvetler göndermesi için haber ulaştırdı. Albertus'a göre Tancred ile zaman geçiren bir Ermeni ona şartlar müsait olduğunda şehir halkına Türklerin bilgisi olmaksızın şehrin teslimi için halkı ikna etmeye çalışacağına dair söz verdi. Ahali buna cesaret edemediyse de Tancred şehir halkına eğer şehri teslim etmezlerse İznik gibi oranın da ele geçirileceğini; fakat gönüllü verdikleri takdirde Bohemund'un birçok hediye ve iyiliğini görebileceklerini onlara söyledi ve onları evleri ve mallarını terk etmemek şartıyla şehri teslim etmeye ikna etti. Böylece Tancred'in bayrağı baş kalenin tepesine çekildi.⁶³

Her yerde Haçlıların ilerleyişinin konuşulması üzerine İmparator derhal önlemler aldı. Bu dönemde İmparator Lazkiye'yi⁶⁴ ve Tarsus'u Oşin (Aspietes)'e⁶⁵ emanet etti. Bohemund'un saldırıyı yeğeni Tancred'e bıraktığı ve onun Çukurova'ya gelip bu bölgeye hâkimiyet kuracağı yayıldı. Tancred, Ermenilerden ve Haçlılardan oluşturduğu orduya her gün talim yaptırıyor, onları çatışmalara hazırlarken bir taraftan da kuşatma araçlarını hazırlatıyordu. Tancred'in bu hazırlıkları karşısında bölgeyi koruma görevi olan Ermeni Aspietes, Tancred'e Çukurova'ya teslim etti.⁶⁶

Baudouin, Tancred'den sonra Tarsus önlerine geldiğinde ortak karargâh kurdular. Tancred ve Baudouin gittikleri her yerde olduğu gibi Çukurova'da da Ermeniler tarafından büyük bir ilgiyle ve destekle karşılandılar. Bilhassa bu destek sayesinde Tancred komutasındaki Haçlılar Tarsus'u Selçukluların elinden aldılar (Eylül 1097). Türk garnizonu şehri terk etti. Lakin bu başarı Tancred ile Baudouin'i birbirine düşürdü. Nitekim ikisi de bu başarının kendisi sayesinde olduğunu savunuyordu. *İkili arasında başlayan tartışmada Tancred, sayıca üstün olan Baudouin'in kuvvetleri karşısında savaşa girmek istemeyerek 22 Eylül'de Tarsus'tan Adana'ya hareket etti.*⁶⁷

Tancred Adana'ya geldiğinde Türk garnizonu şehri terk etmiş bulunuyordu. Adana'ya geldiğinde kapıları kapalı bulan Tancred şehirde yalnızca Hristiyanların olduğunu duyunca onlara elçi göndererek şehre girmek istedi ve şehre girdi (22 Eylül). Bu sırada daha önce Adana'ya yağma akını yapan ve Türklerle mücadele etmeleri için oraya bir kuvvet bırakan Lampron hâkimi Ermeni Oşin, Tancred'in Misis'e yönelmesinin onun için daha iyi olacağını söyledi. Bu ısrarlar üzerine Tancred, Welfo adındaki bir şövalyeyi Adana'ya bırakarak kendisi Misis'e geçti ve burayı ele geçirdi.⁶⁸

Tancred'in Tarsus ve Adana ovasında olduğu gibi diğer şehirlerde de hâkimiyet sağlamasında Ermenilerin büyük bir katkısı vardı.⁶⁹ Diğer taraftan Baudouin, Bagrat'ın yönlendirmeleriyle Güney Doğu Anadolu bölgesine yönelerek yine Ermenilerin yardımıyla bu bölgede de hâkimiyet sağladı.⁷⁰ Bölgenin hâkimi olan Türkler, Ermenilerin haçlı liderleri komutası altında olmak istemesi ve bu amaçla onlarla iş birliği içerisine girmelerinden dolayı bölgeden çekilmek zorunda kaldılar. Böylece Bagrat, Baudouin'i yönlendirmeleri ve Baudouin'in destek gördüğü Ermenileri teşkilatlandırmasıyla önce Telbaşır'ı daha sonra Revanda'ya ele geçirdi. Böylece Bagrat, onun güvenini kazanarak bölgede hâkimiyeti elinde tutmayı hedefledi.⁷¹

Bahsettiğimiz üzere Ermeni kralından halkına hemen hemen herkes Haçlılarla ittifak kurmuş, dostlukla yaşadıkları bölgelerde hâkimiyet kurma hayaline kapılmışlardır. Bu bağlamda onların eline geçen fırsatlardan birisi de Antakya kuşatmasıydı.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Ermeni Philaretos, Diogenes'in Malazgirt'teki durumundan faydalanarak Antakya'nın yönetimine el koysa da Süleymanşah, Antakya'ya vararak Philaretos'un elinden Antakya'yı almış ancak daha sonra Tutuş ile girdiği mücadelede ölmüştü (1086). Süleymanşah'ın ölmesi ardından Antakya, Tutuş'a bağlandıysa da Melikşah, kenti onun yönetiminden alarak 1087'de oraya askerî vali olarak önde gelen kumandanlarından Yağısyan'ı atadı.⁷²

Haçlıların Antakya'yı kuşatma kararında prensler arasında görüş ayrılıkları olmakla birlikte fikir birliğine varılarak Antakya yakınlarında kamp kuruldu. *İmparator'a başta Bohemund olmak üzere diğer kontlar da İmparatora bağlılık yemini ederek yola koyuldular.* Kuşatmaya Bizans İmparatoru Aleksios'un kumandanlarından Tatikios, Aleksios'un emriyle Haçlılara refakat ediyordu. Antakya surlar, kaleler ve metrislerle iyi korunmakla birlikte burada karargâh kuran Haçlılar, Yağısyan'ı askerleriyle birlikte muhasara altına aldılar.⁷³

Haçlılar Antakya'ya geldiğinde bölgede Ermeniler ve Süryaniler yaşıyorlardı. Buradaki Ermeniler sıranın kendilerine de geleceği, şehirlerinin tahrip edileceği korkusuyla Haçlılarla dostça ilişkiler kurabilmek için elçiler göndermekte yarış içine girdiler. Haçlılara casusluk ederek Türklere Haçlılar hakkında Haçlıların istediği şekilde bilgi veriyorlardı. Türklerin Aregh⁷⁴ denilen bir kalede bulduklarını duyan Haçlılar derhal oraya yöneldiler. Bohemund, Türklerin üzerine yürüyerek onları mağlubiyete uğrattı.⁷⁵

Asi Nehri'nin üzerinde bir hisar ve manastırın bulunduğu bölüm haricinde Türklerin kullandığı tüm yollar kesildi. Tancred Şövalyeleri ve adamlarıyla birlikte yolu kapatarak Antakya'yı abluka altına aldı. Bu sırada birçok Ermeni ve Süryani Türklere yardım etmek amacıyla dağ

62 Peter Tudebodus, 87; 2007: 52, 53.

63 Albertus Aquensis, 147; Willermus Tyrensis, 140; Ersan, 1998: 68.

64 Suriye'nin en büyük liman şehri. İlk Çağ'lardan beri önemli bir liman şehri olmasından ötürü ticarî ve siyasî mücadelelere sahne olmuş, sık sık iktidar değişikliği yaşamıştır. Akdeniz kıyısındaki İbni hânî Burnu tarafından kurulan şehir MÖ. III. yüzyılda I. Selefkos tarafından yeniden kurulmuştur. I. Selefkos, kurulan şehre annesi Laodicea'ya atfen Laodicea (Laodikeia) adını verdi. Lazkiye, Latakia, el-Lâzkiyye ismi de buradan gelir. Şehir Roma, Bizans, Emevi, Abbasî, Selçuklu hâkimiyetlerinden sonra I. Haçlı seferi sırasında (1098) Haçlıların eline geçmiştir. (Buzpınar, 2003: 117. (117-118)).

65 Anna Komnena Oşin'in sanı olan ve "Atlı, şövalye, başkomutan" anlamlarında kullanılan Asbed kelimesini Oşin'in adı olarak düşünerek kendi kulağına gelen biçimiyle Aspietes olarak aktarmıştır. Anna onun asil adının Oşin olduğundan ve bu komutanın soylu bir Ermeni ailesinden olduğundan bahsetmiştir. Anna Komnena: 363. Ermenilere göre Aspietes Çukurova Başkomutanıdır ve çok uzun süreden beri Çukurova'dadır. Lakin bu kişinin aynı kişi olduğu kesin değildir. Kaşgarlı, 1990: 6.

66 Anna Komnena, 362-365; Kaşgarlı, 1990: 6.

67 Peter Tudebodus: 87; Willermus Tyrensis, 140, 141; Albertus Aquensis, 155; Fulcherius Carnotensis, 73; Ayan, 2007: 53; Ünal- Girginer, 2007: 291, 292; Ersan, 1998: 68, 69.

68 Ersan, 1998: 70, 71.

69 Göney, 1976: 86; Ünal-Girginer, 2007: 292.

70 Ersan, 2014, 206.

71 Albertus Aquensis, 165, 167; Boase, 1978: 5.

72 İbnü'l-Adîm: 210; Urfalı Mateos: 172; Anna Komnena: 333; Albertus Aquensis: 194; Altan, 2013: 177.

73 Raimundus Aguilera: 67-69; Anna Komnena: 331-332; Urfalı Mateos: 191-193; Anonim Haçlı Tarihi: 82.

74 Antakya'nın doğusunda yer alır. Anonim Haçlı Tarihi: 83.

75 Willermustyrensis: 150; Anonim Haçlı Tarihi: 83.

yolundan erzak getirmekte idi. Lakin Tancred bunların önlerini keserek malları taşıyan kervanı ele geçirdi.⁷⁶ Bölgede yaşayan Ermeniler, Türklere karşı genelde Haçlılarla iş birliği içinde olmakla birlikte Tancred Antakya'yı abluka altına aldığında Türklere yardım etmeye çalışmışlardır.

Haçlılar Antakya'ya vardıkları sırada burada İki Kız Kardeş Kulesi muhafızı bir Ermeni bulunuyordu. Bu kişi İslam dinini kabul etmiş gözüken Firûz⁷⁷ adını aldı. Aslında Yağısyan'a bağlılık gösterişi altında ona kin besleyen bir Ermeni idi⁷⁸. Çünkü Firûz bir süre önce erzak istifçiliği yapmakla suçlanarak Yağısyan tarafından para cezasına çarptırılmıştı. İntikam peşinde olan Firûz ihanet planları kurdu.⁷⁹ Bohemund surlarla çevrili Antakya'nın ele geçirilmesi için Firûz ile temasa geçip sinsi bir plan yaparak⁸⁰ şehri ele geçirecekti⁸¹.

Firûz, ailenin reisi olup itimat edilen bir kişi idi. Öyle ki, şehrin valisi sarayında noterlik işlerini ona yaptırıyordu. Firûz, Bohemund'un savaş konusunda üstün olduğunu duyunca şehir kuşatılmaya başlamasından beri Hristiyan araçlar vasıtasıyla kendini kanıtlamaya çalıştı.⁸² O, ikide bir surun üstündeki yan duvardan aşağıya eğilerek Haçlılarla konuşuyordu. Bu nedenle Bohemund'un dikkatini çekti ve derhal ona söylediği bir sürü çekici vaatle kenti ona vermesini istedi. Firûz bu vaatler karşısında "sen ne zaman istersen" diyerek teklifi kabul etti. "Dışarıdan gizlice bana işaret verirsin, ben hemen bu küçük burcu sana teslim ederim; yalnız, sen ve buyruğundaki askerler, elinizin altındaki ip merdivenlerle hazır olun. Ancak sizin hazır olmanız yetmez; bütün ordu silah başı etmiş bulunmalı, ta ki, dehşete düşecek Türkler, sizin surlara tırmanışınızı görüp, savaş nağralarınızı duyar duymaz hemen kaçmaya koyulsunlar." dedi.⁸³

Bohemund, Firûz ile anlaşmalarından bir süre kimseye bahsetmedi. Bu sırada Kürboğa'nın ordusuyla Antakya'ya yaklaştığı haberi yayılınca Bohemund Antakya'yı yemin ettikleri gibi İmparatora vermek istemediği için bir plan yaptı. "İmparator Sultanla anlaşmış ve orduyu bizim üzerimize göndertiyormuş ve kontlar buna inandıkları için seni öldürmeye hazırlanıyorlar" diyerek Tatikios'u bölgeden kaçırdı.⁸⁴ Diğer taraftan Bohemund, Antakya'yı ele geçireceğinden emin şekilde liderlerin karşısına çıkarak Antakya'nın zaptını kim başarırsa şehrin ona verilmesi gerektiğini⁸⁵ söyledi. Liderlerin hepsi bu yolda çekilen zahmetin eşit olduğunu söyleyerek şehrin tek kişiye verilemeyeceğini söylediler de ardından düşman baskını olunca konsey teklifi kabule mecbur oldu.⁸⁶

Bohemund teklifinin kabul görmesi ardından hemen işe koyularak Firûz'a "Planımızı uygulamaya koymak için artık münasip zaman geldi; bu yüzden, dostum Firûz, bana yardım et" diyerek ondan yardım istedi. Firûz bu teklife memnun olarak "Yapmam icap eden tüm taahhütlerimi yaparak yardım edeceğim" dediğinin ertesi gün bunun için harekete geçti ve oğlunu gizlice Norman Prensi'ne göndererek: "Çığırkancalarınız borazanlarını çalıp Sarazen (Müslüman) topraklarına hücum edermiş gibi yapmak üzere Frenkleri bir araya toplasınlar; sonra ordunuz çabuk çabuk sol taraftaki dağdan geri dönsün. Ben, koruduğum kulelere askerinizin sağ sağlim girmelerini halletmek üzere hazır bekleyeceğim." dedi. Bunun üzerine Bohemund askerlerine derhal Antakya surlarının önüne giderek Firûz'un koruduğu kulelere gitmelerini söyledi. Askerler şehir surlarına kadar gelip surlara merdiven dayayarak Firûz'un koruduğu kulelere halatla girdiler. Bunun üzerine Bohemund ve diğer Haçlılar da harekete geçerek merdivenden çıktılar ve kulelerden içeri hücum ettiler. Kısa sürede Firûz'un kardeşinin de içinde olduğu kale muhafızlarını bertaraf etmeyi başardılar (3 Haziran 1098).⁸⁷

Kuşatmaya iç kale hala dayanmakla beraber Kürboğa'nın ordusu Antakya önlerine geldi. Haçlı reisleri aralarında şehrin hâkimiyetinin kime verileceği konusunda huzursuzluk çıksa da birleşerek Kürboğa ordusu karşısına çıktılar. Kürboğa Haçlılar karşısından çekilmek zorunda kaldı. Bundan sonra Antakya'nın iç kalesi de Haçlılara teslim edildi. Böylece Antakya Ermeni Firûz'un Haçlılarla iş birliğine girmesiyle Haçlılar tarafından ele geçirildi.⁸⁸

Antakya valisi Yağısyan ve adamları kaleden çıkarak uzaklaştılar. Buradaki Ermeniler, kaçanların kim olduğunu anlayınca Yağısyan'ı esir ederek başını kesti ve Bohemund'a gönderdiler. Ayrıca Ermeniler ve Süryaniler Yağısyan'ın kılıcını ve hançerini sattılar. (3 Haziran).⁸⁹ Türklerin mağlup olduğunu duyan Ermeniler bu durumu Haçlılarla yakınlaşmak için fırsat görüp onların geri dönüş yollarını kesmek üzere dağlara çekildiler ve yakaladıklarını öldürdüler.⁹⁰

76 Peter Tudebodus: 111, 112.

77 Firûz'un kimliği hakkında birçok görüş bulunmaktadır. Nitekim Aguilers ondan Turcatus olarak zikredip Hristiyanlıktan dönme olarak bahsederken; İbnü'l-Esir ve Azîmî gibi İslam kaynakları da onun Ermeni asıllı bir dönme olduğunu, zırh yapımı işiyle uğraşan bir aileden olduğunu konusunda hemfikir olmakla beraber isimlerini farklı olarak belirtmişlerdir. Gesta Francorum'un bilinmeyen yazarı Firûz'dan "tanınmış bir Türk emiri" olarak bahsetmiştir. İbnü'l-Adîm'de Zerrâd olarak geçmektedir. İbnü'l-Esir'de "Ruzbe" olarak geçer. Ona göre Zerrâd'ın hainliğinin nedeni Yağısyan'ın onun mallarına el koymasdır. İbnü'l-Adîm: 90. Radulphus Cadomensis de İbnü'l-Adîm ile aynı görüştedir. Radulphus Cadomensis, zengin bir Ermeni dönmesi olduğunu "İki Kız Kardeş Kulesi" olarak bilinen kulelerden birisinin korumasını kendisine, diğerini de kardeşine verdiğinden bahseder. Ayrıca Yağısyan'ın yiyecek sıkıntısından ötürü tahılının yarısına el koyduğunu söyler. Ralph of Caen: 81. İbnü'l-Kalânîsî Firûz'un Nairûz (Nayrûz) isimli bir Ermeni olduğunu belirtir. Fulcherius da Firûz ile ilgili onun Ermeni dönmesi bir Türk olduğunu söyler. İbnü'l-Esir, Azîmî gibi İslam kaynakları onun Ermeni asıllı olduğundan bahseder. Azîmî: 37,128; Aguilers: 89-90; Anonim Haçlı Tarihi: 102; İbn Kalânîsî: 4; Willermus Tyrensis: 210; Fulcherius Carnotensis: 82. Robertus'un eserinde "Pirrus" olarak geçen Firûz, Antakya prensi olan bir Müslümandı. Robertus Monachus: 141.

78 Anna Komnena, 334.

79 Demirkent, 1992: 41.

80 Fulcherius, İsa'nın Firûz'a görünerek şehri Hristiyanlara vermesini istediğini, Firûz'un bunun gerçekliğinden emin olmadığı için bunu saklı tutup önememediğini belirtir. Bu durum üzerine İsa tekrar görünüp "Şehri benim için Hristiyanlara geri ver, bunu sana emreden ben İsa'yım" demesi üzerine Firûz'un Hristiyanlarla anlaşma yaptığını söyler. Fulcherius Carnotensis: 82.

81 Asbridge, 2000: 15.

82 Willermus Tyrensis, 210, 211.

83 Anna Komnena: 334; Anonim Haçlı Tarihi, 102; Peter Tudebodus: 114.

84 Latın kaynaklar onun savaştan kaçtığını söylüyor. Anna Komnena: 334.

85 "Görüyorsunuz ki küçük büyük hepimiz büyük yoksulluk ve sefalet içindeyiz ve ne zaman iyi olacağını bilmiyoruz. Eğer içinizden birinin, bu şartlar altında kendi kuvvetiyle veya diğerlerini yönetmek suretiyle şehri almak için iyi ve doğru bir planı varsa, hepimiz şehri ona vermeyi kabul etmeliyiz". Anonim Haçlı Tarihi, 102, 103.

86 Anna Komnena: 334; Peter Tudebodus, 114-115.

87 Peter Tudebodus: 116, 117; Fulcherius Carnotensis: 82; Demirkent 1996: 529; Aguilers: 89, 91; İnan, 2014: 217.

88 Demirkent, "Haçlılar", 529; Aguilers, Haçlılar Kudüs'te: Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi, 94, 97, 116.

89 Anonim Haçlı Tarihi, 105; Süryani Mihail: 41; Albertus Aquensis: 287; Peter Tudebodus: 119; Aguilers: 93. Willermus, Yağısyan'ın yalnız başına kalenin arka kapılarından birinden çıkarak kaçtığı sırada birkaç Ermeniyeye denk geldiğini Ermenilerin ilk başta saygı göstermek için yaklaşırken şehrin ele geçirildiğini ve onun kaçtığını anlayınca onu kılıçla öldürdüğünü bildirmektedir. Willermus Tyrensis, 227. Albertus da benzer ifadelerle yer verirken Yağısyan'ı görenlerin Hristiyan inancındaki Süryeniler olduğunu söyler. Albertus Aquensis: 287.

90 Willermus Tyrensis: 271.

Antakya muhasarası sırasında büyük bir kıtlık yaşandı. Haçlıların kuşatma için hazırlık yaparken sürenin uzaması,⁹¹ erzakların tükenmesi onların büyük bir kıtlık yaşamasına neden oldu.⁹² Haçlıların imdatlarına Ermeni liderler ve halk koştı. Nitekim Telbaşir bölgesindeki Ermeni Nicusus, Toros dağlarında bulunan birçok Ermeni prens, Ruben'in oğlu Konstantin, Bazuni ve Oşin, Haçlıların erzak ihtiyaçlarını karşılamak üzere birçok yiyeceği bölgeye göndermek için harekete geçtiler. Onlar bildikleri dağ yolundan giderek hububat ve erzak satın aldılar. Erzaklar aldıktan sonra açlık yaşanan ordugâha getirerek Haçlılara yardım ettiler. Bu yardımla Haçlılar tekrardan ayağı kalktı.⁹³ Ermeniler planladıkları gibi Haçlılara yaptıkları yardımların karşılığını alarak bölgede hâkimiyet kurdular. Amanos dağları dizisinin ova, doğu ve batı tarafları Bohemund'un hâkimiyetinde kalırken, kuzeybatı yanındaki Çukurova Ermeni Rupen ailesinden Leon ve Theodoros (Thoros)'a bırakıldı.⁹⁴

Sonuç

Arapların hakimiyeti altındaki Çukurova'yı ele geçiren Bizans'ın demografik olarak hakimiyetini güçlendirmek amacıyla bölgeye yerleştirdiği Ermeniler, bölgede hakimiyetlerini bağlı buldukları gücün zayıflaması durumunda tabiiyetlerinden vaz geçerek, bölgeye gelen yeni bir güçle ittifak kurarak ve bu gücün tabiiyeti altına girerek sürdürmeye çalışmışlardır. Nitekim Ermeniler Çukurova'da Arap hakimiyetinin bitmesiyle Bizans'a tabii olurken, Türklerin Anadolu'ya gelişi ve 1071 Malazgirt Meydan Muharebesi'nin Bizans'ı zayıflatması sonucu Bizans'a karşı kurmak istedikleri bağımsızlık için harekete geçtiler. Kendi bağımsızlıklarını kurmak adına hiçbir zaman benimsemedikleri Bizans'a olan tabiiyetlerinden vaz geçerek daha önce Çukurova'yı demografik olarak güçlendirmek adına yerleştirilen ve ardından ilhak politikası gereği Doğu Anadolu'dan göçürülerek Çukurova'ya yerleştirilen Ermeniler, mezkûr bölgede teşkilatlanarak hakimiyet alanları oluşturmuşlardır.

İmparatorlukta yaşanan karşılıklar ve buhran döneminden faydalanarak Çukurova'da Bizans'a karşı bağımsızlıklarını kazanıp hakimiyetlerini kuran Ermeniler, Türklerin Anadolu'da ilerleyişinden rahatsız olmakla birlikte uyguladıkları ikili siyaset gereği bir taraftan da Türklerle iyi geçinmeye çalışmışlardır. Fakat Haçlıların Anadolu'ya gelişi Türklerin ilerleyişini ve güçlenmesini engelleyebileceğinden Ermeniler için büyük bir fırsat yaratmıştır. Bu nedenle Bizans'ın tabiiyetinden Türklerin Anadolu'ya gelişini değerlendirerek sıyrıldıkları ve Çukurova'da kendi prensliklerini oluşturdukları gibi Türklerin ilerleyişine ve kendi hakimiyetlerine son verme durumuna karşı da Haçlıların hizmetine girmişlerdir. Ermenilere ilk etapta bilhassa coğrafi olarak ihtiyaç duyduklarından onların yakın ilişki kurma ve ittifak isteklerini değerlendiren Haçlılar, Ermenilerin yardımlarıyla Çukurova'da birçok şehri ele geçirmişlerdir. Nitekim coğrafi olarak oldukça korunaklı olan dolayısıyla ele geçirilmesi çok zor olan Antakya, kale muhafızı Ermeni Firûz'un Haçlı liderlerine gizli yardım etmesiyle Haçlılar tarafından ele geçirilebilmiştir. Diğer taraftan Ermeniler düşündükleri gibi Haçlılara yaptıkları yardımlarla Çukurova'da var olan hakimiyetlerini güçlendirmişlerdir. Elde edilen güçle Çukurova'da var olan Ermeni Prenslikleri yerini Baronluğa ve daha sonra kurulacak olan Krallığa bırakmıştır.

Bununla birlikte Haçlıların bölgeye gelişiyle güçlenerek Çukurova'da güçlü siyasi teşekküller oluşturan Ermeniler, Haçlıların kendilerinin hâkimiyet bölgelerini de ele geçireceklerini, bu durumun kendilerine tehlike oluşturabileceğini, sıranın bir gün kendilerine de gelebileceğini hiç düşünmemişlerdir. Lakin Haçlılar Ermenilerden aldıkları coğrafi, askerî, ajanlık gibi yardımlarla Çukurova'da hâkimiyetlerini genişlettikten sonra Ermenilerin hâkimiyet alanlarına da göz dikmişlerdir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Albertus Aquensis (Albert of Aachen). *Historia Ierosolimitana (History of the Journey to Jerusalem)*. (Tran: Susan B. Edgington). 2007. New York: Oxford University Press.
- Altan, E. (2013) "Yağsıyan". *DİA*, XLIII, İstanbul. 177-179.
- Altan, E. (2018). *Antakya Prinçipliği Tarihi Kuruluş Devri (1098-1112)*. Ankara: TTK.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. (Çev: Bilge Umar). 1996. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Anonim Haçlı Tarihi (Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum). (Çev: Ergin Ayan). 2019. İstanbul: Selenge Yay.
- Asbridge, T. (2000). *The Creation of the Principality of Antioch 1098-1130*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Ayan, E. (4 Aralık 2007). Ermeni-Haçlı İşbirlikleri. *Ermeni Araştırmaları Dergisi*, 26, 49-71.
- Ayönü, Y. (2014). *Selçuklular ve Bizans*, Ankara: TTK.

91 Urfalı Mateos açlığın başlamasının savaş hazırlıklarının uzun sürmesine değil Haçlı ordusunun mevcudunun büyüklüğüne bağlamıştır. Urfalı Mateos: 192.

92 Yaşadıkları kıtlık o kadar şiddetli olmuştur ki, Haçlılar ölü Müslüman askerlerinin gömülü naaşlarını çıkarıp yemiştirler. Urfalı Mateos: 192; Albertus Aquensis: 261. Aguilers bu dönemde ordunun yaşadığı bu zorlukları işlenen günlere bağlamış, olayları tanrının cezası olarak nitelendirmiştir. Aguilers, Haçlılar Kudüs'te: Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi, 75.76. Mihail bu mücadele yaşadığında Haçlıların yaşadığı zorlukları dile getirirken "Franklar, açlıktan o kadar sıkıldılar ki atlarını yediler." ifadesini kullanmıştır. Mihail, bu sıkıntılardan sonra Haçlıların dua ettiklerini ve kral Tancred'in gördüğü bir rüyaya İsa'nın haçına ait mihlaların ve mızrak ucunun saklı bulunduğunu ve bu mihlalarla haç yaptıktan sonra Allah'ın onlara zafer bahsettiğini belirtir. Süryani Mihail: 41.

93 Aguilers: 75.76; Albertus Aquensis: 263, 265; Usta, 2016: 206.

94 Anna Komnena: 430.

- Azîmî. *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler (430-538= 1038/39-1143/44)*. (Çev: Ali Sevim). 2006. Ankara: TTK.
- Bezer, G. Ö. (2006). "Müslim b. Kureys". *DİA*, XXXII. İstanbul. 94-96.
- Boase, T. S. R. (1978). "The History of the Kingdom". (Edit: T.S.R. Boase). *The Cilician Kingdom of Armenia*. Edinburgh&London: Scottish Academic Press. 1-33.
- Buzpınar, Ş. T. (2003). "Lazkiye". *DİA*, XXVII. Ankara. 117-118.
- Demirkent, I. (1992). "Bizans". *DİA*, VI, İstanbul. 230-244.
- Demirkent, I. (1996). "Haçlılar". *DİA*, XIV. İstanbul. 525-546.
- Demirkent, I. (1997). *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yay.
- Ersan, M. (1998). "I. Haçlı Seferi Sırasında Kilikya (Çukurova)'nın Haçlıların Eline Geçmesi". *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri 26-27 Mayıs 1997. İstanbul; İÜEFAM, Edebiyat Fakültesi Basımevi*. 65-72.
- Ersan, M. (2000). "Kilikya Ermeni Krallığı". (Haz: Erman Artun-M. Sabri Koz). *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprü Başı. İstanbul: YKY*. 327-343.
- Ersan, M. (2014). "Ermenilerin Nazarında Haçlılar". (Ed: Mehmet Metin Hülagu vd.). *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, II, IV/A-1.5. Dizi, S.1. Ankara: TTK. 203-210.
- Ersan, M. (Ekim 1996). "Kilikya Ermeni Krallığı ve Haçlılar Üzerine". *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, Sayı.4.134-141.
- Fulcherius Carnotensis. *Kudüs Seferi -Kutsal Toprakları Kurtarmak*. (Çev: İlcan Bihter Barlas). 2009. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay.
- Gordlevski, V. (1988). *Anadolu Selçuklu Devleti*. (Çev: Azer Yaran), Ankara: Onur Yayınları.
- Gökhan, İ. (2012). "Türkiye Selçukluları ile Kilikya Ermenileri Arasındaki Siyasi İlişkiler". *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 70-108.
- Göney, S. (1976). *Adana Ovaları I*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Hetum, *Gorigos Senyörü Hetum Vekayinamesi*. (Çev: Hrant D. Andreasyan). 1946. İstanbul: TTK Kurumunda Basılmamış Nüsha.
- Holt, P. M. (1999). *Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*. (Çev: Özden Arıkan). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- İbn Kalânisî. *Şam Tarihine Zeyl- I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. (Çev: Onur Özatağ). 2015. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- İbnü'l-Adîm. *Bugyetü't-taleb fî Tarihi Haleb, Biyografilerle Selçuklu Tarihi*. (Çev. Notlar ve Açıklamalar Ali Sevim). 1982. Ankara: TTK.
- İbnü'l-Esîr. *El Kâmil Fi't-Tarih X. İslam Tarihi*. (Çev: Abdülkerim Özyayın). 1987. İstanbul: Bahar Yay.
- İnan, Z. (2014). "I. ve II. Haçlı Seferleri Sürecinde Ermeni-Latin İlişkileri". (Ed: Mehmet Metin Hülagu vd.). *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, II, IV/A-1.5. Dizi. S.1. Ankara: TTK. 211-307.
- Kanat, C. (2000). "Memlûkler ve Çukurova". (Haz: Erman Artun- M. Sabri Koz). *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprü Başı. İstanbul: YKY*. 93-107.
- Kaşgarlı, M. A. (1990). *Kilikya Tâbi Ermeni Baronluğu Tarihi*. Ankara: Kök Yay.
- Koca, S. (2006). "Selçuklular Döneminde Türk-Ermeni İlişkileri". *Türk Yurdu*. Sayı: 225. Ankara. 19-32.
- Lastivertli Aristakes. *Ermeni Bir Rahibin Gözünden Selçuklular ve Anadolu'nun Fethi*. (Çev: İlhan Aslan). 2019. İstanbul: Post Yay.
- Nersessian, S. D. (1945). *Armenia and Byzantine Empire: A Brief Study of Armenian Art and Civilization*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nersessian, S. D. (1969). "The Kingdom of Cilician Armenia". (Ed. Kenneth M. Setton). *A History of the Crusades*, c. II, 2. Baskı. London: Madison-Milwaukee. 630-659.
- Nicolle, D. (2013). *Birinci Haçlı Seferi 1096-99*. (Çev: L. Ece. Sakar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Norwich, J. J. (2013). *Bizans III: Gerileme ve Çöküş Dönemi (Ms 1082-1453)*. (Çev: Selen Hırçın Riegel). İstanbul: Kabcacı Yay.
- Oğuz, Ş. (1982). *Kommagene Krallığı (tez)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eskiçağ Tarihi Kürsüsü.
- Peter Tudebodus. *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*. (Tercüme ve Notlar: Süleyman Genç). 2019. İstanbul: Kronik Kitap.
- Raimundus Aguilers. *Haçlılar Kudüs'te: Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*. (Çev. ve Yay. Haz: Süleyman Genç). 2019. İstanbul: Yeditepe Yay.
- Ralph of Caen. *The Gesta Tancredi; A History of the Normans on the First Crusade*. (Translated: Bernard S. Bachrach and David S. Bachrach). 2005. Burlington, Ashgate.
- Riley-Smith, J. (2003). *The First Crusade and the Idea of Crusading*. London- New York: Continuum.
- Sağır, G. (2014). "Bizans İmparatorluğu Döneminde Anadolu'da Ermeni Yerleşimleri". *Tarihte Türkler ve Ermeniler: İlkçağ&Ortaçağ*, I. TTK.
- Sevim, A. (2002). *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri*. Ankara: TTK.
- Sevim, A. (2010). "Süleyman Şah I". *DİA*, XXXVIII. İstanbul. 103-105.
- Simbat (Başkumandan) Vekayinamesi (951-1334). (Çev: Hrant D. Andreasyan). 1946. İstanbul: TTK Basılmamış Nüsha.
- Süryanî Mihail. *Süryanî Patrik Mihailin Vakainamesi (ikinci kısım 1042-1195)*. (Çev: Hrant D. Andreasyan). 1944. TTK Yayınlanmamış Nüsha.
- Turan, O. (1998). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi Yay.
- Umar, B. (1993). *Türkiye'de Tarihsel Adlar: Türkiye'nin Tarihsel Coğrafyası ve Tarihsel Adları Üzerine Alfabetik Düzendeki Bir İnceleme*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (Çev: Hrant D. Andreasyan). 2000. Ankara: TTK.
- Usta, A. (2016). Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri Müslüman-Haçlı Siyasî İttifakları, İstanbul: Yeditepe Yay.
- Ünal, A. G., & Serdar, K. (2007). İlkçağlarda Osmanlı Dönemine Kadar Kilikya'da Tarihi Coğrafya, Tarih ve Arkeoloji. İstanbul: Hamer kitabevi.
- Vahram Vekayinamesi, (Kilikya Kralları Tarihi), (Çev: Hrant D. Andreasyan). 1946. İstanbul: TTK Basılmamış Nüsha.
- Versluys, M. J. (2017). *Visual Style and Constructing Identity in the Hellenistic World: Nemrud Dağ and Kommagene under Antiochos I*. Cambridge University Press.
- Vryonis, S. (1971). *The Decline Of Medieval Hellenism in Asia Minor And The Process Of Islamization From The Eleventh Through The Fifteenth Century*. Berkeley.
- Willermus Tyrensis. *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar (I-VIII. Kitaplar)*. (Haz: Ergin Ayan). 2016. İstanbul: Ötügen.

Structured Abstract

Çukurova (Cilicia) region has been home to many civilizations both because of its strategic location and because of its fertile soil. One of those who came to the region were Armenian nobles in the first quarter of the X century. Then, when the Byzantine Emperor Nikephoros Phokas took Çukurova from the Muslims, he settled the Armenians in Çukurova to establish and strengthen his dominance in the region. At the beginning of the 11th century, the annexation policy of the Byzantine Empire in Eastern Anatolia made the Armenians subject to forced migration and settled in Kayseri, Sivas, and Çukurova. To resist the advance of the Turks in Anatolia, IX Konstantinos Monomakhos (1042-1055) had Armenians migrate to the lands of the Empire, just as Emperor Nikephoros Phokas did. Due to the advance of the Turks, Monomakhos had to allow the Armenians to organize in Çukurova provided that they were subject to the Empire. So much so that a prince named Apılgarip, who belonged to the Vaspuragan kingdom, received the governorship of Tarsus and Misis from Emperor Monomakhos.

Although Armenians were subject to Byzantium, Byzantine and Armenians did not like each other. Byzantium saw the Armenians as a minority who had to serve them. Byzantium, which used Armenians militarily and demographically in the face of the enemy, did not recognize any states that the Armenians had established both in eastern Anatolia and in Çukurova. The Byzantine Empire allowed the Armenians to organize against the rapidly advancing Turks in Anatolia because it saw the Armenians as weaker than the Turks.

Armenians wanted to get rid of their subjection to Byzantium. Coming of the Turks to Anatolia, their rapid advance and tweaking Byzantium by defeating them was an opportunity for the Armenians. Benefiting from the defeats of Byzantium between the years 1064-1071, the Armenians formed political formation by organizing in the Çukurova region. One of these political organizations was the political organization Philaretos founded. Philaretos was one of the commanders of the Byzantine Emperor Romanos Diogenes and was appointed governor of Maraş by him. In addition, Philaretos was commanding the Byzantine forces in the Battle of Manzikert. In the struggle with the Turks, Byzantium took a big blow. Taking advantage of the confused situation of Byzantium, Philaretos took action and declared his independence. Like Philaretos, Armenian Kogh Vasil took advantage of this confusion and declared his independence in the Keysun region. In addition to this, many small principalities were established, but the domination of the Armenian Rupen in Çukurova formed the basis of the kingdom. Rupen's son, Constantine I, who succeeded him after his death, applied the strategy of helping the Crusaders who came to Anatolia and forming an alliance with them. Constantine I, received the title of "Count" as a result of his aid to the Crusaders. He captured Feke, the last stronghold of Byzantium in Çukurova, and made it the capital. Thus, the foundation of the Armenian Kingdom of Cilicia was laid. Eventually, the small political organizations established as a result of the activities of the Armenians in the Çukurova region formed the basis of the Armenian Kingdom.

The struggles of the Crusaders with the Turks and Byzantium would provide relief for the Armenians in the region. Although Byzantium was weakened by the arrival of the Turks, the Turks, who were getting stronger in the region, were a danger to the Armenians. This is why the Armenians helped the Crusaders in their struggle with the Turks. When the Crusaders captured Iznik, the capital of the Seljuk State, the Seljuks had to withdraw from some cities in the Çukurova region. Taking advantage of this confusion, the Armenians seized the opportunity to strengthen their dominance in the aforementioned cities.

While the main Crusader army continued their advance after capturing Iznik, Bohemund's nephew Tancred and Godefroi's brother Baudouin de Boulogne left the Main Crusader army and went to the Çukurova region. Armenians also had a great influence on the aforementioned Crusader leaders' desire to go to the region. Seeing that the Armenians were in cooperation with the Crusaders, Tancred thought that he could establish dominance by going to Çukurova, where Armenians were concentrated. On the other hand, Baudouin, Godefroi's brother, got information from Bagrat, an Armenian who escaped from the Byzantine dungeons, whom he met in Iznik, about the regions where Armenians were densely populated and turned his direction to Çukurova. While the two Crusader leaders went to Çukurova from different routes, Tancred arrived earlier in the region. Tancred, who came to the region, received support from the Armenians while trying to eliminate the existing Turkish domination here. Although Tancred struggled together with Baudouin, who came to the region, to ensure dominance in Çukurova, the ambition of domination brought them against each other. After the disagreement between them, Tancred and Baudouin separated their ways and seized power in different cities of Çukurova with the support of the Armenians. Thanks to the help and support of the Armenians, while Tancred gained dominance in Adana, Tarsus, and many other cities, Baudouin captured many cities in Southeastern Anatolia with the guidance and help of Armenian Bagrat.

When the main Crusader army came to the city for the siege of Antakya, they thought that the Armenians would help them. When the Crusaders surrounded the walls, there was Armenian Firuz who was working as a castle guard on the walls of the fort. Firuz was an Armenian who had converted to Islam and appeared to be loyal to Yağısıyan, the governor of Antakya. He agreed with Bohemond in his own interests and promised to hand the city over to him. Eventually, Antakya was captured by the Crusaders with the help of Firuz. Thus, while the Armenians aimed to strengthen the organizations they established with the support of the Crusaders, too the Crusaders captured many cities in Çukurova thanks to the Armenians.

Ensar MACİT 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum,
Türkiye

Atatürk University, Faculty of
Literature, Department of History,
Erzurum, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 10.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 21.10.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Ensar MACİT
E-posta: ensar.macit@atauni.edu.tr

Atf: Macit, E. (2022). Timurlularda
Aristokrat bir Türkmen Emir: Celaledin
Firuzşah. *Turcology Research*, 73, 107-115.

Cite this article: Macit, E. (2022). An Aris-
tocrat Turkmen Emir in Timurid Dynasty:
Sultan Celaledin Firuzshah. *Turcology
Research*, 73, 107-115.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Timurlularda Aristokrat bir Türkmen Emir: Celaledin Firuzşah

An Aristocrat Turkmen Emir in Timurid Dynasty: Sultan Celaledin Firuzshah

öz

Firuzşah, Timur'un ölümünden sonra taht mücadelelerini sonlandıran Şahruh'un devlet yönetiminde büyük yetkilere sahip emirlerinden biriydi. Timur zamanında da belirli görevler alan Firuzşah, Şahruh'un saltanatında emir-i divân, emirü'l-ümerâ ve orduda tümenbaşı gibi birçok görevde bulundu. Şahruh devrinde kazandığı nüfuz sayesinde verdiği kararlar sorgulanamaz hale geldi. Elde ettiği bu güçle kendi çevresini devletin önemli kademelerine getiren Firuzşah, ömrünün sonlarında yakınlarının içerisinde bulunduğu yolsuzluklarla yüzleştirdi. Yaşadığı bu olaylar onun hastalanıp ölümüne neden oldu. O, Şahruh zamanında başta Herat olmak üzere Timurlu vilayetlerinin çoğunda imar faaliyetlerinde bulundu. Şahruh devrinde devletin siyasi, idari, mali ve askeri konularda Timur dönemini yakalamasında onun büyük katkıları oldu. Devlet yönetiminde böylesine tecrübeli bir emirin ölümü, hem Şahruh saltanatını hem de Timurlu Devleti'ni olumsuz yönde etkiledi. Bu makalede Türkmen asıllı olan Firuzşah ve ailesinin Timur ve bilhassa Şahruh dönemlerindeki siyasi, askeri, mali ve idari faaliyetlerinin yanı sıra imar faaliyetlerine olan katkılarından ve Timurlu tarihinde bıraktıkları izlerden bahsedilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Timurlular, Timur, Şahruh, Firuzşah, devlet yönetimi, mali yolsuzluklar

ABSTRACT

Firuzshah was one of the emirs who had great authority in the state administration of Shahrukh, who brought an end to the power struggles for the throne after Timur's death. Firuzshah, who held many positions during Timur's reign, such as amiri diwan, amir al-umara and amiri tümen during the reign of Shahrukh. Due to the full authority assumed by him in the Shahrukh era, his decisions became unquestionable. As a supreme leader, Firuzshah, who appointed his friends and relatives to important positions in government, faced the corruption undertaken by them in the last years of his life. These events caused him to get sick and die. He carried building and construction operations in many Timurid provinces, especially in Herat, in the Shahrukh period. During the Shahrukh era, he made significant contributions to the state to reach the level of the Timurid era in the fields of political, administrative, financial, and military. The death of such an experienced emir in state administration negatively affected both the Shahrukh reign and the Timurid State. This study aims to deal with the contributions of Firuzshah and his family, who are of Turkmen origin, to the construction activities as well as the political, military, financial, and administrative activities in the Timurid and especially Shahrukh periods, and the traces they left in the Timurid history.

Keywords: Timurids, Timur, Shahrukh, Firuzshah, state administration, financial corruption

Giriş

Devletin kuruluş aşamasından ölümüne dek konumunu korumak ve merkezî otoriteyi tesis etmek amacı güden Emir Timur, kendi maiyeti ve aile mensuplarından yeni bir seçkinler takımı oluşturdu.¹ Onun ölümünden sonra devletin Timur devrindeki ana topraklarını yeniden ele geçirebilen ve güçlü bir idare kuran Şahruh ise babasına nispetle iktidarı paylaşma konusunda daha ılımlı bir siyaset izledi. Devlet yönetiminde farklı çevrelerden belirlediği seçkinler takımında, Timur devrinden çok daha fazla kişiyi görmek mümkündür. Şahruh, Timur devrinin emirlerinden ziyade yeni ve kendisine daha sadık emirleri devlet yönetiminde yüksek mevkilere getirdi. Bunlar arasında özellikle Emir Alike Kükeltaş ve Emir Celaledin Firuzşah, Şahruh devrinin en önemli emirleri olarak bilinmektedir.²

Timur devrinde pek fazla öne çıkamayan Emir Celaledin Firuzşah, onun ölümünden sonra mirzalar arasında yaşanan taht kavgaları esnasında safını belirledi ve Şahruh'a bağlılığını bildirerek gün geçtikçe nüfuz elde etmeye başladı. Hândmîr'in ifadesiyle o, Şahruh'un gençliğinden itibaren onun yanında oldu ve ölene dek Timurlu hükümdarının devlet yönetiminde görevlerde bulundu.³ Timurlu hükümdarının güveni ve onun da Şahruh'a olan sadakati, kendisini diğer emirlerden ayırt eden bir durumdu. Ancak onun yetki alanlarında ailesi ve çevresinin menfi davranışları ve kendisinin de bu durum karşısında kayıtsız kalması, hem Şahruh nazarındaki itibarını zayıflattı hem de bu yaşananlardan ötürü hastalanıp ölmesine neden oldu.

1 Manz, 2006: 93.

2 Manz, 2013: 17, 103.

3 Hândmîr: Habîbü's-Siyer, III: 555.

Firuzşah'ın Babası Argunşah Ahtacı

Timur devrinin önemli emirlerinden olan Argunşah Ahtacı, Tacü's-Selmânî'ye göre Türkmen kökenliydi ve Timur zamanında Türkmen eyaletinin komutanlığı görevini ifa ediyordu.⁴ O, Timur'un ilk dönemlerinden itibaren Timur'un hizmetinde görev aldı ve Timur'un ölümünden sonra da çıkan mirza isyanlarında aktif roller üstlendi.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Timur devrinde Argunşah Ahtacı'nın adının geçtiği ilk olay 1370 yılında, Timur'un Semerkand'da tahta çıkışından hemen sonra, Zinde Hişam'ın Tirmiz'i yağmalaması üzerine Hitay Bahadır ile birlikte Zinde Hişam'ın üzerine monkulay olarak gönderilmesi hadisesidir.⁵ 1383 yılında Timur'un Moğollar üzerine gönderdiği ordu içerisinde emirler arasında Argunşah da bulunuyordu. Üç yıllık sefer (1386-1388) esnasında 1386 yılı itibarıyla Timur, ordusuyla kışlamak üzere Karabağ'a yönelirken Argunşah ve Ramazan Hoca'yı Tangut vilayetine gönderdi. Argunşah ve Ramazan Hoca da bu vilayeti yağmalayarak ele geçirilen ganimetlerle geri döndüler.⁶ Beş yıllık sefer (1392-1397) esnasında Kara Koyunlu Kara Mehmed'in oğlu Mısır Hoca'nın idaresindeki Avnik Kalesi'nin ele geçirilmesinde Argunşah önemli rol oynadı. 1394 yılında kuşatılan kalenin teslim olmaması üzerine bazı emirlerle birlikte Argunşah lağımlar açarak kaledekilerin teslim olmasını sağladı. 1396 yılında ise Hürmüz ve çevresinin ele geçirilmesi için Timur tarafından Mirza Muhammed Sultan'ın emrinde bölgeye gönderilen ordu içerisinde yer aldı.⁷ Bahsi geçen seferler esnasında göstermiş olduğu cesaret ve başarılarından ötürü Argunşah, Timur'un güvenini kazanmış olmalı ki, yedi yıllık sefer (1399-1404) öncesinde Timur, Semerkand'ın idaresini Mirza Muhammed Sultan'a bırakırken sınırların muhafazasına da bazı emirlerle birlikte Argunşah'ı bıraktı.⁸ Daha sonra 23 Cemaziyelevvel 807 tarihinde (27 Kasım 1404) Timur, Çin seferine çıkarken bu defa başkent Semerkand'ın muhafazasını Argunşah'a bıraktı.⁹

Argunşah'ın siyasi ve askeri hadiselerde daha çok ön plana çıktığı dönem, Timur'un ölümünden sonra mirzalar arasında yaşanan saltanat mücadeleleri dönemidir. Timur'un Çin seferi esnasında 805 yılı Şaban ayının 17'sinde (18 Şubat 1405) Çarşamba günü¹⁰ Otrar'da vefat etmesi üzerine ordunun sol kanadında bulunan ve Timur'un kızından olan torunu Mirza Sultan Hüseyin, Timurlu tahtını ele geçirmek amacıyla 1000 kişilik bir kuvvetle Semerkand'a yürüdü. Bunun üzerine Timur'un vasiyeti esnasında yanında bulunan sadık emirlerden Emir Şeyh Nureddin ve Emir Şah Melik, mirzanın bu davranışından haberdar olunca bu duruma engel olmak istediler. Semerkand'ın idaresine bırakılan Argunşah'a haber göndererek Sultan Hüseyin'in şehre yürüdüğünü, şayet şehre girmek isterse yakalanarak göz hapsinde tutulmasını istediler. Öte yandan Sultan Hüseyin'in başkente yürüdüğünü öğrenen Mirza Halil Sultan da Argunşah'a gönülünü hoş edecek sözler ve vaatlerle dolu mektuplar yollayarak Semerkand'ın kendisi için tutulmasını ve asla başkasına teslim edilmemesini istedi. Argunşah ise mirzalar arasındaki taht mücadelelerindeki yerini belli ederek Halil Sultan'ın sözlerine riayet edip şehri berkitti ve onun gelmesini bekledi. Bu sıralarda şehir önlerine gelen Şah Melik'i şehre almayı bekletti.¹¹ Tacü's-Selmânî'ye göre Argunşah, Şah Melik'e haber göndererek beylerin Halil Sultan'a biat ve yemin ettiklerini, dolayısıyla onun da Halil Sultan ile anlaşması halinde şehre alınabileceğini bildirdi. Daha sonra yaşanan gelişmelerden hareketle Argunşah'ın, Halil Sultan gelinceye dek zaman kazanmak amacıyla böyle bir yol izlediğini söylemek mümkündür. Nitekim Şah Melik her ne kadar Mirza Pir Muhammed'in veliht olması yönündeki Timur'un vasiyetini hatırlatsa da Argunşah'ın Halil Sultan'a biat ettiğini anladı ve ordu-yu hümayuna döndü.¹² Aliabad'da olup bitenden mirzalar ve Timur'un haremını haberdar etti ve onlar da bu defa Emir Şeyh Nureddin'i şehre göndermeye karar verdiler. 1405 yılının Ramazan ayı başlarında şehir önlerine gelen ve Çeharrâh Kapısı'nda Argunşah ve diğer emirleri çağırarak içeriye alınmasını isteyen Şeyh Nureddin de bu girişimden sonuç alamayıp geri döndü.¹³

Argunşah her ne kadar Halil Sultan'a biat etmeyi kabul etmiş olsa da Timur'un emirlerinin Semerkand'a yürüyebilecekleri şüphesini dikkate almış olmalı ki, Şah Melik ve Şeyh Nureddin'in Aliabad'dan Buhara'ya gitmeye karar verip yola koyuldukları esnada Mengli Hacc'e'nin kardeşi Bayan Timur Hazen'i elçi olarak gönderdi. O, Timur'un emirlerine şehrin kapılarını açmama nedeninin düşmanlıktan ötürü olmadığını, Halil Sultan şehre gelecek olursa onu da şehre almayacağını, amacının Timur'un veliht tayin ettiği Pîr Muhammed'in şehre gelip tahta oturuncaya dek Semerkand'ı muhafaza etmek olduğunu bildiriyordu. Ayrıca bu düşüncesinden ötürü kendisi af diliyor, aksi bir durum yaşanmayacağına dair söz veriyordu. Ancak Şah Melik ve Şeyh Nureddin Buhara'ya hareket ettikleri esnada Argunşah'ın, ettiği yeminlere rağmen şehri Halil Sultan'a teslim ettiği haberi geldi. Bundan sonra Argunşah'ın desteğiyle 16 Ramazan 807 (18 Mart 1405) Çarşamba günü bulunduğu Taşkend'den gelen Halil Sultan şehre girdi ve Timurlu tahtına oturdu.¹⁴ Argunşah, ise Halil Sultan'ın emri altında bundan sonra bir "tümen emiri" olarak görev yaptı.¹⁵ Nitekim Mu'izzü'l-Ensâb'da¹⁶ onun adı Timur'un emirleri arasında değil, Halil Sultan'ın emirleri arasında listelenmiştir.¹⁷

Argunşah, Halil Sultan'ın yanında birçok görevi de ifa etti. 808 (1405-1406) yılında Pir Ali Taz'ın, Mirza Pir Muhammed'i Semerkand'a yürüme konusunda kıskırtması üzerine Halil Sultan, Ali Taz'ın bulunduğu Hisar-ı Şadman'a hareket etmeden önce Semerkand'ın idaresini güvendiği Argunşah'a bıraktı. Bu olaydan birkaç gün sonra ise Timur zamanında Anadolu'dan göçürülerek Semerkand çevresine yerleşti-

4 Tacü's-Selmânî, Tarihname: 26; Tacü's-Selmânî, Şams al-husn: 35; Ando, 1992: 114; Manz, 2006: 44.

5 Nizamüddin Şâmî, Zafernâme: 75; Natanzî, Müntehabü't-Tevârih-i Mu'ini: 294.

6 Yezdî, Zafernâme, I: 261, 294.

7 Yezdî, Zafernâme, I: 496, 562; Ando, 1992: 114.

8 Yezdî, Zafernâme, II: 153; Ando, 1992: 114.

9 Yezdî, Zafernâme, II: 451; Tacü's-Selmânî, Tarihname: 24; Ando, 1992: 114.

10 Yezdî, Zafernâme, II: 468-469; Tacü's-Selmânî, Tarihname: 20.

11 Yezdî, Zafernâme, II: 482-483, 489; Tacü's-Selmânî, Tarihname: 24-26; Ando, 1992: 114-115.

12 Tacü's-Selmânî, Tarihname: 26.

13 Yezdî, Zafernâme, II: 489-491; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 30; Aka, 1994: 37.

14 Yezdî, Zafernâme, II: 502-505; Tacü's-Selmânî, Tarihname: 31, 34.

15 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 159; Ando, 1992: 115.

16 Eserin içeriği ve Timurlu Devleti tarihi açısından önemi için bk. Alan, 2014: 527-548.

17 İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah (Mu'izz al-Ansab), III: 2006: 147.

rilen Kara Tatarların¹⁸ buradan ayrılarak Nûr yoluyla Harezm'e hareket etmeleri üzerine Argunşah, yanındaki bazı emirlerle birlikte onların ardından gidip vuruşa da onların gidişlerine engel olamayıp geri döndü.¹⁹

Pir Muhammed ve Sultan Hüseyin'in Timurlu tahtını ele geçirmek için verdikleri mücadelelerde de Argunşah, Halil Sultan'ın en büyük destekçisi olmuştur. Semerkand idaresini ele geçirme niyetindeki Sultan Hüseyin bunda başarılı olamayınca ilk önce Şahruh'un Semerkand'a yürüdüğü esnada Şahruh'a katılmış²⁰ kısa bir süre sonra ise onun yanından ayrılarak Halil Sultan'a sığınmıştı. Bu olaydan sonra Timur'un veliahtı Pir Muhammed'in Semerkand'a yürümesi üzerine Halil Sultan, onun üzerine başında Argunşah ve Sultan Hüseyin'in bulunduğu 30 bin kişilik bir ordu gönderdi. Bu ordu Belh'e geldiği esnada Pir Ali Taz bu defa Sultan Hüseyin'i tahtı ele geçirme konusunda tahriklerde bulundu ve onu ikna etti. Ordu işlerinin görüşüleceği bahanesiyle toplantıya davet edilen emirlerin birkaçı öldürülürken diğerleri de esir edildi. Hapsedilen emirler de kendilerine yüz çevirmeyeceklerine dair üç talaka yemin ettirildiler. Sultan Hüseyin'in emirlerle Semerkand'a yürümesi üzerine durumu haber alan Halil Sultan da harekete geçti. Çekdalik'e geldiğinde başta Argunşah olmak üzere diğer emirler Halil Sultan'a katılınca Sultan Hüseyin Belh taraflarına çekilmek zorunda kaldı.²¹

Ölene dek Halil Sultan'ın hizmetinde yer alan Argunşah, 1409 yılında Şahruh'un Herat'tan Semerkand'a gelmesiyle öldürüldü. Şöyle ki, Emir Hedayad Hüseyin'in Halil Sultan'ı esir ederek yanında Mirza olduğu halde Semerkand'ın idaresine Argunşah'ı bırakıp şehri terk etmesi Şahruh'u harekete geçirdi. Şahruh şehre yaklaşıncaya Argunşah ve diğer emirler mukavemet göstermek istese de Şeyhülislam Hace Abdülevvel onlara mâni olduğu gibi şehrin idaresini de Şahruh gelene dek kendi üzerine aldı.²² Şehre savaşızsız giren Şahruh, Halil Sultan'ın divan emirleri olan Argunşah ile birlikte Emir Allahdad ve Emir Hacı Seyfeddin yakalanarak mallarına el konulup öldürüldüler.²³

Timurlu Yönetiminde Firuzşah

Şahruh'un en önemli emirlerinden biri olan Celaledin Firuzşah, Argunşah Ahtacı'nın oğludur.²⁴ O, Timur devrinde dahi Şahruh'un emirleri arasında yer alıyordu. Timur devrinde bir dereceye kadar öne çıkabilen Firuzşah'ın, Timur'un Sivas ve Bilâd-ı Şam seferi esnasında yıllarca muhasara edilip alınamayan Alıncak Kalesi'nin²⁵ kuşatmasına gönderildiğini biliyoruz. Kalenin ele geçirilebilmesi için Timur, Firuzşah'ı Şeyh Muhammed Daruğa ile birlikte bölgeye gönderdi. Bitkin bir halde olan kaledekilerin pek çoğu ölmüştü ve kalede de erzak tükenmişti. Artık eski postları kaynatıp yiyorlardı ve postlar da tükenince kaledekiler dışarı çıkarak teslim olmak zorunda kaldılar.²⁶ Böylece uzun süre alınamayan bu kale, Timurlu hâkimiyetine girmiş oldu.

Firuzşah'ın gerek mevki gerekse de itibar bağlamında nüfuz elde ettiği dönem şüphesiz Şahruh dönemi oldu. Hândmîr'e göre Şahruh'un yanında mirzalık döneminden itibaren emir sıfatıyla görev alan Firuzşah ölene dek onun hizmetinde bulundu.²⁷ Timur'un vefatından sonra babası Argunşah'ın Halil Sultan'a biat etmesi ve onun hizmetine girmesine karşın Firuzşah, Şahruh'un destekçisi oldu. Dolayısıyla bu durum, biri Semerkand'da diğeri ise Herat'ta idare kurmuş olan iki rakip şehzadenin hizmetlerine giren baba ve oğlu da karşı karşıya getiren bir durum olmuştu. Timur'un vefatından hemen sonra Firuzşah, Herat'ta Şahruh'a biat etti ve babasının daha sonraki yıllarda Şahruh'un emriyle öldürülmesine rağmen ölene dek büyük bir sadakatle onun hizmetinde kaldı.²⁸

Firuzşah'ın Şahruh'a olan bağlılığı Şahruh nezdinde de karşılık bulmuş ve o, hükümdar tarafından önemli görevlere getirilmiştir. Mu'iz-zü'l-Ensâb'da o, Şahruh'un emirleri arasında gösterilip "emir-i divan" ve ordunun sol kolunda "tümenbaşı" olarak geçmektedir.²⁹ Ando'ya göre "emîrül-ümerâlik" vazifesi de olan Firuzşah'ın bu makama ne zaman atandığına dair kaynaklarda bilgi olmayıp 1422 tarihli bir belgede onun mührü ikinci sırada yer alırken 1434 yılına ait bir fermanın arkasında sadece Firuzşah'a ait imza bulunmaktadır.³⁰ Dolayısıyla 1434 yılında dahi onun emîrül-ümerâ olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Şahruh yönetiminde Firuzşah'ın birçok askeri hizmeti oldu. Timur'un büyük oğlu Mirza Miranşah'ın 808 yılı (1405) başlarında Horasan'a hareket ettiği haberinin gelmesi üzerine Şahruh'un, Mirza'nın niyetini öğrenmek ve ona göre bir siyaset izlemek amacıyla üzerine gönderdiği 5 bin kişilik kuvveti komuta eden emirlerden biri Firuzşah'tı.³¹ O, 813 yılında (1410-1411) yapılan Maveraünnehir seferlerinin bir kısmına katıldı.³² 815 yılında (1412-1413) Şahruh'un, Bedehşan'ın ele geçirilmesi için Mirza İbrahim komutasında bölgeye gönderdiği ordu içerisinde yer aldı.³³ Yine Şahruh'un 818 yılında (1415-1416) gerçekleştirdiği Fars ve Irak seferlerine de katıldı.³⁴ Bedehşan şahlarının Herat'a vergi konusunda isteksiz davranmaları, vergileri göndermemeleri üzerine Şahruh, Seyyid Ahmed Alp Kara'nın elçiliğinden sonuç alamayınca Firuzşah'ın da yer aldığı Mirza Suyurgatmış komutasındaki 5 bin kişilik kuvveti Bedehşan'a göndermişti. Bu kuvvete mukavemet göstermeye cesaret edemeyen Bedehşan şahı, daha fazla vergi vermeyi kabul edince Firuzşah ve Mirza, Ekim 1418 tarihinde

18 Kara Tatarların soy meselesi, Anadolu'dan göçürülmeleri, Semerkand'a yerleştirilmeleri ve Timur'un ölümünden sonraki faaliyetleri için bk. Sümer, 2011: 168-170; Taşkıran, 2021: 697-710.

19 Tacü's-Selmânî, Tarihname: 82.

20 Hâfiz-i Ebrû, Zübdetü't-Tevârih, I: 82; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 26; Aka, 1994: 41.

21 Tacü's-Selmânî, Tarihname: 44-48; Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 159; Hâfiz-i Ebrû, Zübdetü't-Tevârih, I: 82-85; Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn, I/II: 38-39; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 43.

22 İbn Arabşah, Acâibu'l-Makdûr: 416-419; Aka, 1994: 85-86; Barthold, 1997: 64-65.

23 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 194; Ando, 1992: 115.

24 Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 555; Togan, 1949: 525.

25 Nahçıvan'da Culfa kentinde bulunan Alıncak Dağı'nın üzerinde bulunan kale, Orta Çağ'da alınamazlığı ile meşhur bir kaledir. Dede Korkut destanlarında da bahsi geçen kalenin yapılışından günümüze dek tarihi serüveni hakkında daha geniş bilgiler için bk. (Komisyon), 2016.

26 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 144; Yezdî, Zafernâme, II: 256; Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, I/II: 875; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 499.

27 Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 631; Ando, 1992: 15.

28 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 52-53; Ando, 1992: 115; Manz, 2013: 45.

29 İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah (Mu'izz al-Ansab), III: 153, 156; Ando, 1992: 150.

30 Ando, 1992: 152.

31 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 161; Hâfiz-i Ebrû, Zübdetü't-Tevârih, I: 55; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 36; Aka, 1994: 45.

32 Manz, 2013: 346 (dipnot).

33 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 210; Hâfiz-i Ebrû, Zübdetü't-Tevârih, I: 469; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 100 (Hasan-ı Rumlu bu hadiseyi 816 yılı olayları içerisinde vermiştir).

34 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 222; Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 74-75; Hâfiz-i Ebrû, Zübdetü't-Tevârih, I: 597; Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn, III: 220.

geri döndüler.³⁵ Kara Koyunlularla 824 yılı Receb ayının 29'u Çarşamba günü yapılan ve Şahruh'un zaferiyle sonuçlanan Eleşkird Meydan Muharebesi'nde Firuzşah, Emir Alike Kükeltaş ve Akkoyunlu Kara Yülük Osman Beğ ile birlikte ordunun sol kolunda yer aldı.³⁶ Onun, Şahruh'un III. Azerbaycan seferine de (1434) katıldığını bilmekteyiz.³⁷ Dahası, bu sefer öncesinde emirlerin hemen hepsi Mirza Baysungur'un ölümü dolayısıyla ordunun savaş kabiliyetinin zayıfladığını öne sürerek sefere sıcak bakmazken Firuzşah, bu sefere çıkmayı kafasına koyan Şahruh'la yalnız bir zamanda konuşup seferin gerekli olduğu³⁸ konusunda onu ikna etti.³⁹ 846 yılında (1442) Rüstemdar hâkimi Melik Keyümers'in isyanı üzerine Şahruh, Firuzşah'ı bazı emirlerle birlikte önden gönderdi ve bu ordunun Simnan'a yaklaşması üzerine Keyümers pişman olarak bundan sonra emredildiği gibi davranacağını bildiren elçiler gönderdi. Beylerin de araya girmesiyle Timurlu hükümdarı yatıştırılabildi.⁴⁰

Kazandığı güven sayesinde Timurlu hükümdarının daima yanında bulunan Firuzşah, Şahruh'a yapılan suikast esnasında da onun yanında bulunuyordu. Dindar bir kişiliğe sahip olan Şahruh, 830 yılı Rebiyülahir ayının 23'ü (21 Şubat 1427) Herat Camii'nde Cuma namazını kıldı. Namaz bitiminde Şahruh henüz camideyken iki önemli emiri Alike Kükeltaş ve Firuzşah da camii kapısının önünde atlanmış halde hükümdarın çıkışını bekliyorlardı. Fazlullah-ı Hurufi'nin müritlerinden keçe giyinmiş Ahmed-i Lur adlı Hurufi, hükümdardan bir istekte bulunma bahanesiyle elinde bir kâğıtla öne atıldı. Şahruh ise yanında bulunan mülazımlardan birine, onu dinlemesini ve daha sonra isteğini kendisine bildirmesini istedi. Ancak Ahmed-i Lur, ani bir hamleyle Şahruh'u karnından bıçakladı. Mengü Kavçin'in oğlu Ali Sultan ise aldığı emirle suikastçıyı oracıkta öldürdü. Yaralanan hükümdar derhal Firuzşah'ı yanına çağırınca o, olayın şaşkınlığıyla atıyla birlikte camiye girdi. Her ne kadar Şahruh bir mahfeyle taşınmak istese de Firuzşah, hükümdarın ölüp ölmediği konusunda halkın tereddüdü ve doğacak fitneyi dikkate alarak hükümdarın atlanmasını istedi. Şahruh zorlansa da at üstünde Bazar yolundan Bağ-ı Zağan'a geldi ve uygulanan tedaviyle sağlığına kavuştu.⁴¹ Öte yandan suikastın ardından Mirza Baysungur'un başkanlığında oluşturulan heyet soruşturmayı yürüttü ve bu heyette Firuzşah ve kardeşi de yer aldı.⁴²

Şahruh nezdinde kazandığı nüfuzu ölümüne dek her alanda kullanan Firuzşah'ın, elçilik ataması da yaptığı bilinmektedir. Bu duruma bariz bir örnek 847 yılında (1443-1444) yaşandı. Belirtilen yılda Şahruh, Kâbe'ye örtü göndermek istedi. Ancak Mısır sultanının onayı olmadan örtü göndermenin uygun olmayacağı dikkate alınarak elçi göndermeye karar verildi. Mısır'a gidecek olan elçiyi Firuzşah seçti ve Seyyid Şemseddin Muhammed Zemzemî'yi bu göreve tayin etti.⁴³

Firuzşah mirzaların, bey ve emirlerin, kendi ailesinin ve çevresinin devlet kademelerinde önemli mevkilere atanmasında da oldukça etkindi. Eleşkird Meydan Muharebesi'nin ardından yetki sahası olan İsfahan'a gelen Mirza Rüstem, 827 yılında (1423-1424) eşi Bike'yi kaybedip kısa süre sonra da sarılık hastalığına yakalanarak aynı yılın 6 Şevval günü de (1 Eylül 1424) kendisi öldü. Yerine geçirilen oğlu Mirza Osman'ın da 6 ay sonra ölümü üzerine diğer oğlu Celaleddin başa geçirildi. Olup bitenleri takip eden Şahruh'un emriyle Firuzşah, İsfahan'a gelerek Mirza Rüstem'in adamlarını Herat'a götürdü ve buranın idaresine de kendi kardeşi Emir Handşah'ı tayin etti.⁴⁴ Handşah'ın 838 yılında (1434-1435) Rey'de ölümü⁴⁵ üzerine Firuzşah bu defa İsfahan idaresine diğer kardeşi Mahmudşah'ı tayin etti.⁴⁶ Firuzşah'ın İsfahan ile olduğu kadar Eberkuh ile de ilintili olduğu bilinmektedir. Nitekim Mu'izzü'l-Ensâb'da o, Eberkuh hâkimi olarak da geçmektedir.⁴⁷ Manz'a göre ise Şahruh'un saltanatının tamamına yakınında Eberkuh'ta onun bir temsilcisi bulunmuştur.⁴⁸

Şeyhülislam Bahaeddin Ömer 846 yılında (1442-1443) Sultaniye, Kazvin ve Rey'i kapsayan Irak'ı Acem'e Mirza Sultan Muhammed b. Baysungur'un atanması için Firuzşah'tan ricacı olmuştu. Bölgeye kimin atanacağı konusunda divandaki görüşme sırasında Firuzşah'ın tavsiyesi üzerine Şahruh tarafından buraya Mirza Sultan Muhammed tayin edildi.⁴⁹ Bu atamada dikkat çeken bir husus da Sultan Muhammed'in bölgeye giderken Firuzşah'ın kardeşi Handşah'ın oğlu Emir Saadet ve Firuzşah'ın oğlu Emir Ebu Said'in ona katılmasıdır.⁵⁰ Bu bilgiden hareketle Sultan Muhammed'in atanması karşılığında Firuzşah, kendi ailesinden olanların da devlet kademelerine tutunmalarını sağlıyordu.

Firuzşah, Timurlu Devleti'nde "*divân-ı mâl*" denilen ve mali konularla ilgilenen divanın başında bulunmuştur.⁵¹ O, Şahruh zamanında emîr-i dîvân olarak mali yolsuzluklarla da ilgileniyordu. Şahruh devrinin son yıllarında malî yolsuzluklar artmıştı. 845 yılı Safer ayının sonlarında (Temmuz 1441) bir Çarşamba günü divanda Firuzşah'ın gücünü kıskanan ve kendisine rakip gören Hâce Gıyaseddin Pir Ahmed Hafî ve onun destekçisi Emir Alaaddin Ali Şikani, Cam vilayetinin gelir ve giderlerini bildiriyorlardı. O eyaletin muhasebesini bilen Hâce Şemseddin Ali Balice öne çıkarak buradaki usulsüzlüklere ve yolsuzluklara dair kısa bir rapor sundu. Bunun üzerine Şahruh, yolsuzluk-

35 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 233; Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, II/I: 255-256; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 119; Aka, 1994: 114-115.

36 Tihranî, Kitab-ı Diyarbekriyye: 65; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 140; Sümer, 1992: 121.

37 Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 212-212.

38 İsmail Aka, Türkmen asıllı Firuzşah'ın kendi kavimdaşları olan Kara Koyunlular üzerine yapılacak olan bu sefer için Şahruh'u cesaretlendirmesi hadisesinin, Herat sarayında emirler arasındaki rekabetten kaynaklanmış olabileceğini ifade etmiştir. Bk. Aka, 1994: 151 (dipnot). Aka'nın bu fikri bizce de doğrudur. Nitekim Firuzşah'ın gün geçtikçe artan nüfuzu diğer emirlerin hoşuna giden bir durum olmadığı gibi daha sonraki yıllarda Firuzşah, kendisine muhalif olan veya rakibi olabilecek durumda bulunan emirleri etkisiz kılmak için türlü tedbirlere başvuracaktı.

39 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 447; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 624; Ando, 1992: 150; Macit, 2017: 213.

40 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 127-128; Aka, 1994: 161.

41 Hâfîz-i Ebrû, Zübdetü't-Tevârîh, II: 911-915 (Hâfîz-i Ebrû bu olayın tarihini Rebiyülevvel ayının 23'ü olarak göstermişse de onun verdiği tarih Cuma gününe rastlamayıp 22 Ocak Çarşamba gününe denk gelmektedir.); Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, II/I: 381-383; Mîrhând, Ravzatu's-Safâ, VI: 692; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 615-616; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 193; Aka, 1994: 138.

42 Gölpınarlı, 1956: 45.

43 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 532.

44 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 88-89; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 191.

45 Fasîh Hâfî, Mücmel-i Fasîhî, III: 276.

46 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 135.

47 İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah (Mu'izz al-Ansab), III: 153; Ando, 1992: 150.

48 Manz, 2013: 141.

49 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 518; Mîrhând, Ravzatu's-Safâ, VI: 721; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 630; Hurşah el-Hüseynî, Târih-i Kutbî: 333.

50 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 129-130.

51 Aka, 1994: 189-190.

larla ilgili daha kapsamlı bilgi isteyince Hacı Şemseddin Ali bildiği tüm usulsüzlükleri anlattı. Timurlu hükümdarı bu defa Firuzşah'ın, kâtiplerin kayıtlarını incelemesini ve bu olayın soruşturulmasını istedi. Bunun üzerine Firuzşah soruşturmayı tamamlayarak Alaaddin Ali Şikani'nin yolsuzluklarının birkaçını kanıtlarıyla ortaya koydu ve Şahruh tarafından Alaaddin Ali Şikani görevinden azledildi. Öte yandan Pir Ahmed Hafî'nin yakın adamının yolsuzluğunu ortaya çıkarması ile Firuzşah, böylece Pir Ahmed Hafî'nin eski konumunu kaybetmesini sağlıyor ve kendi nüfuzunu bu emire karşı koruyordu⁵²

Şahruh'un en önemli emirlerinin başında gelen Emir Alike Kükeltaş'ın 17 Cemaziyevvel 844 tarihinde (14 Ekim 1440) ölümü⁵³ Şahruh için büyük bir kayıp olurken devlet nezdinde güç ve nüfuzunu daha farklı boyutlara taşıyacak olan Firuzşah'ın önünü açan bir hadise oldu. Bundan sonra Firuzşah'ın önü alınamayan güç toplaması hadisesi Hândmîr'e göre her ne kadar Şahruh'un rahatsızlık duyduğu bir mesele olsa da o dönemde emirler arasında devleti idare edebilecek kabiliyete sahip kimsenin olmamasından ötürü onun davranışlarını görmezden geliyormuş gibi yapıyordu.⁵⁴ Buna rağmen Şahruh, Firuzşah'ın nüfuzunu kırmak amacıyla 847 yılında (1443-1444) ilk adımını attı. Uzun zamandan beri işfahan, Firuzşah'ın ailesi ve yakınları tarafından idare ediliyordu ve yıllardır biriktirilen vergiler Herat'a gönderilmiyordu. Şahruh, İsfahan idaresinin ödemesi gereken vergilerin tahsili için bölgeye Mahmud Yasavul'u göndererek Firuzşah'a doğrudan olmasa da dolaylı olarak gözdağı verdi.⁵⁵ Hükümdarın bu adımı, ileride Firuzşah'ın ölümüne sebebiyet verecek olan yolsuzlukların gün yüzüne çıkarılmasına vesile olacaktı.

Firuzşah'ın ömrünün son demlerinde nüfuzunu korumak ve diğer emirlerin kendisine rakip olmasını engellemek için attığı adımları Semerkandî, gaflet olarak değerlendirmiştir. Ona göre Alike Kükeltaş'ın ölümünden sonra emirler arasında rakipsiz hale gelen Firuzşah'ın Türk, Tacik fark etmeksizin yaptığı atamaları kimse sorgulayamıyordu. Nitekim Firuzşah, babası Zeynelabidin'in vefatından sonra Şahruh'un himayesinde olan ve günden güne Şahruh nazarında nüfuz kazanan Seyyid İmadüddin Mahmud Cünabedi'yi kendisine rakip olarak gördüğü için 848 yılında (1444-1445) Belh ilinin vergilerinin düzenlenmesine tayin etti. Esasında Şahruh, Cünabedi'yi daha önemli bir makama getirmek istiyordu. Cünabedi de bu atamayı istemiyordu. Ancak atama kararı Firuzşah'ın olduğu için gerek Şahruh gerekse de Cünabedi bu karara ses çıkaramamıştı. Buna rağmen Şahruh, yapılan atamayı kendi lehine çevirmeyi planladı ve bunda da başarılı oldu. Şöyle ki, Belh'e gidecek olan Cünabedi'den şehrin son 3 yıllık muhasebesini soruşturmasını ve kendisine rapor halinde sunmasını istedi. Ayrıca bölgede Firuzşah'a bağlı emir ve beylerin soruşturulması için Mirza Muhammed Cuki'yi de Belh'e gönderdi. Şehre gelen Cünabedi, şehir idaresindeki emirlerin hepsi Firuzşah'ın yakınları olduğu için Muhammed Cuki ile birlikte soruşturmayı yürüttü.⁵⁶

Yaşanan bu olayların hemen sonrasında hastalanan Şahruh günden güne zayıfladı ve tedaviler de kar etmez oldu. Yolsuzluk söylentilerine rağmen her zaman Şahruh'a sadık kalmış olan Firuzşah, hükümdarın sağlığına kavuşabilmesi için asrın en iyi hekimlerini getirtti. Buna rağmen Şahruh'un yemeye ve içmeye mecali yoktu. Bir Cuma namazı sonrasında Şeyhülislam Şeyh Bahaeddin Ömer'in Bağ-ı Zağın'a gelmesi üzerine hükümdar gözlerini açıp selam verebildi.⁵⁷ Öte yandan bu sıralarda Mahmud Cünabedi ile birlikte Belh'teki soruşturmayı tamamlayan Muhammed Cuki babasının hastalığını da haber alınca 848 yılında (1444) Herat'a döndü. Şehre geldiğinde hükümdarın hastalığının şiddetlendiği zaman zarfında Firuzşah'ın, Gevherşad Ağa'nın zoruyla Mirza Alaüddevl'e biat ettiğini öğrendi ve buna oldukça öfkelenildi. Bu arada iyileşen Şahruh, devletın durumu hakkında bilgi edinmek istemesi üzerine Muhammed Cuki, ümera ve vüzeranın da oluruyla şehre gelmiş olan Cünabedi'yi divana getirdi. O da soruşturmanın çıktıklarını ortaya koyarak Firuzşah'ın yakınları ve akrabalarının yolsuzluk yaptıklarını ispat etti. Hükümdar, Firuzşah'tan bu suçlamalara karşı cevap vermesini isteyince o, böyle bir tavrı beklemediğinden ötürü elini eteğine vurup divanı terk etti ve birkaç gün de divana katılmadı. Şahruh ise Mevlana Yakub Pervaneci'yi kendisine göndererek emirin hatırını kıracak bir şey söylenmediğini, hükümdarın sözünü yarıda kesip divanı terk etmenin törede yeri varsa iyi yaptığını, şayet törede bunun yeri yoksa gazabından korkması gerektiğini bildirdi. Bunun üzerine korkuya kapılan ve yaptığından pişman olan Firuzşah, yaşadığı üzüntü ve kederden ötürü hastalandı ve bu hastalık günden güne arttı. Emirinin bu haline üzülen Şahruh birkaç defa onun günlünü almak için evinde ziyaret etmişse de Firuzşah birkaç gün sonra 848 yılında (1444-1445) öldü. Naaşı Hıyaban yolu üzerinde İncil Köprüsü'nün yakınlarında kendisinin inşa ettirdiği medresenin "*Kümbed-i Sebz*"⁵⁸ olarak bilinen türbesine defnedildi.⁵⁹

Başta başkent Herat olmak üzere Şahruh'un saltanatı boyunca imar faaliyetlerine önem verilmiş, bu imar faaliyetlerine Firuzşah da büyük katkılarda bulunmuştur. Timur'un vefatı haberi 28 Şaban 807 tarihinde (1 Mart 1405) Herat'a ulaşır Şahruh'un Semerkand'a yöneldiği ve Zengî vadisine geldiği sıralarda Firuzşah, Herat'ın imarına tayin edilmişti. O, şehre gelerek kısa bir süre zarfında harap haldeki Herat'ın burç ve duvarlarını istihkâm ettirip şehri mamur hale getirdi.⁶⁰ Semerkandî, onun her vilayette çokça emval ve mülke sahip olduğunu söyledikten sonra övgüye değer bir emir olduğunu, inançlı bir kişiliğe sahip olduğunu, Mısır, Şam, Mekke, Medine ve diğer İslam beldelelerindeki saadet ve eşrafı himaye edip onlara inam ve ihşanlarda bulunduğunu, pek çok vilayette medrese, ribat, camii, kervansaray ve su depoları gibi hayır kurumları yaptırdığını ve vakıf kuruluşlarını desteklediğini kaydetmektedir.⁶¹ Onun imar ve hayrat faaliyetlerinin çoğunluğu Herat şehrindeydi. Nitekim Firuzşah, Herat'ta medrese, türbe, hangah ve "*Çehar Bağ*" adlı bir konak inşa ettirmiştir.⁶² Herat'ta bulunan Ulu Cami'yi 1436-1437 yılından önce yeniden inşa ettirdi.⁶³ Kendi yaptırmış olduğu medresede Mevlana Şemseddin Şeyh

52 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, II/1: 504-505; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, IV: 3-4; Hândmîr, Düstûru'l-Vüzerâ: 363; Ando, 1992: 152.

53 Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, II/1: 500; Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 123.

54 Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 631.

55 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 135-137; Manz, 2013: 297.

56 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/1: 533-534; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 631; Hândmîr, Düstûru'l-Vüzerâ: 362-363; Ando, 1992: 151; Manz, 2013: 114-115.

57 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/1: 561-562; Mîrhând, Ravzatu's-Safâ, VI: 723-724.

58 Golombek- Wilber, 1988: Katalog: 119.

59 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/1: 565-567; Mîrhând, Ravzatu's-Safâ, VI: 725-726; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 633; Hândmîr, Düstûru'l-Vüzerâ: 363; Ando, 1992: 152; Aka, 1994: 163.

60 Hâfiz-i Ebrû, Zübdetü't-Tevârîh, I: 13-16; Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, II/1: 11-13; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 24-26; Aka, 1994: 40-41.

61 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/1: 567-568; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 631.

62 Allen, 1983: 73-75, 79; Golombek- Wilber, 1988: 455, 465; Aka, 2000: 118; Aka, 2005: 94; Manz, 2013: 141-142; Yüksel, 2009a: 187-191.

63 Golombek-Wilber, 1988: 315.

Muhammed Kirengi'nin (ölm. 838/1434-1435) emîriâzamlık ve müderrislik yaptığını bilmekteyiz.⁶⁴ Yine Şeyhülislam Şeyh Bahaeddin Ömer'in türbesini Firuzşah'ın oğulları yaptırırken Cam Türbesi'ndeki Şahruh dönemi yapılarının bir kısmını da yine Firuzşah yaptırmıştı. Son olarak Meşhed'de de bir yapısının olduğu bilinmektedir.⁶⁵

Dinî zümreye büyük bir saygısı ve bağlılığı olan Firuzşah, dönemin şeyhülislamı Şeyh Bahaeddin Ömer'in isteği üzerine Mirza Sultan Muhammed'i Irak-ı Acem'e tayin ettirerek şeyhe olan bağlılığını göstermişti.⁶⁶ Yine onun din adamlarının ilim meclislerine katıldığını görmekteyiz. Hândmîr ve ondan naklen Hasan-ı Rumlu'ya göre Firuzşah, Mevlâna Celaleddin Yusuf Evbehi ve Şeyh Muhammed-i Cezeri'nin ilmi münazara yaptıkları bir meclise katıldığını kaydetmiştir.⁶⁷

Timurlu Yönetiminde Firuzşah'ın Kardeşleri ve Oğulları

Firuzşah hayattayken onun kardeşleri ve oğulları Timurlu idaresinde bulunuyorlardı. Onun ölümünden sonra da kardeş ve oğulları gerek Şahruh'un gerekse de mirzaların hizmetlerinde bulunmayı sürdürdüler. Esasında Şahruh'un, emiri Firuzşah'a karşı tüm yaşananlara rağmen kızgın olsa da düşmanlık beslemediğini söylemek mümkündür. Nitekim Firuzşah'ın ölümünden sonra Şahruh'un, onun ailesine olan yaklaşımı bu fikrimizi doğrulamaktadır. Firuzşah'ın ölümünden sonra Timurlu hükümdarı, onun yerine en büyük oğlu olan Emir Nizamüddin Ahmed'i getirerek babasının tüm yetkilerini ona devretti.⁶⁸ Şahruh, Alike Kükeltaş'ın oğluna da aynı hakları tanımıştı. Ancak Nizamüddin Ahmed ve Alike Kükeltaş'ın oğlunun divanda babalarını yerlerini alsalar da onlar oldukça genç ve tecrübesiz emirlerdi.⁶⁹ Bu ise, adı geçen emirlerin tecrübeli babaları ile devleti idare eden Şahruh'un pek de istemeyeceği bir durum olacaktır.

Nizamüddin Ahmed, İsfahan'ı aldıktan sonra Şiraz'ı kuşatan Mirza Sultan Muhammed üzerine giden ve bu seferi esnasında vefat edecek olan Şahruh tarafından öncü olarak gönderilen 30 bin kişilik kuvvetin içerisinde yer alan emirler arasında yer aldı.⁷⁰ Öte yandan İsfahan'a gelerek şehri teslim alan Şahruh, Rey'e dönmek üzere yola koyulduğunda ise bu defa Nizamüddin Ahmed'i yanına verdiği kuvvetlerle Mirza Sultan Muhammed'e nasihat edip onu ordugâha getirmekle görevlendirmişti.⁷¹ Nizamüddin Ahmed, Şahruh'un vefatından sonra 851 yılında (1447) Mirza Sultan Muhammed'e sığınarak onun hizmetine girdi.⁷² Sultan Muhammed'in ikinci defa Herat'ı ele geçirme teşebbüsüne karşılık kardeşi Mirza Babür ile 855 yılında (1451) yaptığı ve esir düşüp öldürüldüğü savaşta ordunun sol kolunda yer alan Nizamüddin Ahmed, diğer emirlerin Sultan Muhammed'e yüz çevirmesine rağmen o yiğitçe savaştı. Mirza Babür'ün Irak'a yönelip Yezd'e geldiği esnada da onun huzuruna çıkıp hizmetine girdi.⁷³ Nizamüddin Ahmed, Mirza Babür'ün 861 yılında (1456) ölümü üzerine oğlu Şah Mahmud'a biat etti ve 862 yılının başlarında (1457) Haf hâkimi Pehlivan Hüseyin Divane tarafından öldürüldü.⁷⁴

Firuzşah'ın oğlu Emir Gıyaseddin Sultan Hüseyin de birkaç yıl Mirza Alaüddeve'nin divanında çalışmıştır.⁷⁵ O, 862 yılında (1457-1458) Kara Koyunlu Cihanşah'ın Mazanderan ve Horasan'a yürüyüşü esnasında Mirza İbrahim'in saflarında Türkmenlerden kaçarken öldürüldü.⁷⁶ Firuzşah'ın başka bir oğlu Emir Alaaddin Ali Sultan, Mirza Muhammed Cuki'nin divanında emîr'ül-ümerâ idi. Alaaddin Ali Sultan 840 yılı Ramazan ayında (1437) henüz Firuzşah hayattayken vefat etti.⁷⁷ Semerkand'ye göre onun ölümü üzerine Şahruh, Firuzşah'ın yanına giderek taziye vermiş ve onu teselli etmek için sürekli sorular sorarak acısını unutturmaya çalışmıştır.⁷⁸ Yine Emir Ebu Said de Firuzşah'ın oğullarından olup Mirza Sultan Muhammed'in Irak'ı Acem'e tayin edildiği dönemde onunla Kum'a gitmiş ve hizmetinde yer almıştır.⁷⁹

Firuzşah'ın kardeşleri olan Handşah ve Mahmudşah ise uzun yıllar boyunca İsfahan'ın idaresini üstlendiler. Daha önce ifade edildiği üzere Firuzşah, kardeşi Handşah'ı İsfahan'a tayin etmişti. Handşah'ın, Şahruh'un III. Azerbaycan seferinde Rey'de kışladığı esnada İsfahan'dan gelerek orduya dâhil olduğunu biliyoruz.⁸⁰ Onun 838 yılında (1434-1435) ölümü üzerine Firuzşah, İsfahan idaresine diğer kardeşi Mahmudşah'ı tayin etti. Ancak Mahmudşah bir süre sonra ağır bir hastalığa yakalanıp öldü.⁸¹ Handşah'ın oğlu olan Emir Saadet, Mirza Sultan Muhammed Irak'ı Acem'e atandığı zaman onun hizmetine verilmişti.⁸² Emir Saadet, amcası Mahmudşah'ın İsfahan'da hastalandığını öğrenince Mirza'dan izin alarak İsfahan'a geldi ve kısa süre sonra Mahmudşah'ın ölümü üzerine Sultan Muhammed'den habersiz Şahruh'tan İsfahan'ın darugalığını⁸³ istedi. Şahruh da onun bu isteğini kabul edip İsfahan idaresini Emir Saadet'e verdi.⁸⁴ Emirinin geri dönmeyişinden memnun olmayan ve artık Şahruh'un yaşlandığını bilen Mirza Sultan Muhammed, Irak'a iyice yerleştikten sonra ordusuyla 850⁸⁵ yılı baharında (1446) İsfahan'a yürüdü. Haberi alan Emir Saadet ise Herat'a kaçmak istese de yolda yakalanarak şehre getirildi. Tihranî'ye göre

64 Fasih Hâfi, Mücmel-i Fasihi, III: 276.

65 Allen, 1983: 40; Golombek-Wilber, 1988: 62; Manz, 2013: 247.

66 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 518; Mîrhând, Ravzatu's-Safâ, VI: 721; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 630.

67 Hândmîr, Habîbü's-Siyer, IV: 7; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 201; Yüksel, 2009a: 116; Yüksel, 2009b: 104.

68 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 568; Hândmîr, Habîbü's-Siyer, III: 633; Togan, 1949: 534.

69 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 568.

70 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 138; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 254-255; Hurşah el-Hüseynî, Târih-i Kutbî: 335; Aka, 1994: 167; Alan, 2007: 106.

71 Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 258; Aka, 1994: 168-169.

72 Tihranî, Kitab-ı Diyarbekriyye: 192; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 275.

73 Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 300-304; Devletşah Semerkandî: 511.

74 Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 352-355.

75 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 568.

76 Hândmîr, Habîbü's-Siyer, IV: 70; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 367.

77 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 463; Fasih Hâfi, Mücmel-i Fasihi, III: 281.

78 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 463.

79 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 130-131.

80 Abdürrezzâk Semerkandî, Matla'-ı Sadeyn, III/I: 451; Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 96.

81 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 135.

82 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 129-130.

83 Yeni fethedilen bölgelere gönderilen ilk görevli olan daruga, bulunduğu şehir veya bölgenin idarî, askerî, malî ve adlî işlerine bakardı. Timurlu Devleti'nde taşra makamlarının en önemlisi olan darugalık müessesesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Köprülü, 2001: 486-489; Aka, 2000: 115; Manz, 2000: 99-113; Yuvalı, 1993: 505-506; Macit, 2012: 48-50.

84 Ca'ferî, Târih-i Kebîr: 135; Tihranî, Kitab-ı Diyarbekriyye: 185.

85 Hasan-ı Rumlu bu olayı 849 yılı olayları içerisinde vermiştir. Bk. Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârih: 252.

sopa ile dövülüp (çopi yasak)⁸⁶ bir kafese konuldu ve şehrin kalesine asıldı. Daha sonra da hapsedildi.⁸⁷ Fakat Şahruh'un 850 yılı Zilhicce ayının 25'inde (12 Mart 1447) ölümü üzerine Mirza Sultan Muhammed, Emir Saadet'i hapisten çıkartarak emir-i divan yaptı.⁸⁸ Nitekim Mu'izzü'l-Ensâb'da da o, Sultan Muhammed'in emirleri başlığı altında emir-i divân olarak geçmektedir.⁸⁹ O da Kara Koyunlu Cihanşah'ın Mazanderan ve Horasan yürüyüşü esnasında Türkmenlerin önünden kaçarken öldürüldü.⁹⁰

Sonuç

Timur zamanında Türkmen eyaletinin komutanlığını yapan Argunşah Ahtacı'nın oğlu Celaleddin Firuzşah, Şahruh devrinin en önemli devlet adamlarından biridir. Babası Argunşah ile birlikte Timur'un hizmetinde görev almış ancak Timur'un ölümünden sonra yaşanan taht kavgalarında babası Halil Sultan'ı desteklerken kendisi Şahruh'a biat etmiştir. Ömrünün sonuna dek Şahruh'un saltanatı için hizmette bulunmuş, Timurlu hükümdarına olan sadakatinden dolayı Şahruh ve devlet nezdinde büyük bir güç haline gelmiştir. Öyle ki, devrin bir diğer önemli emiri olan Alike Kükeltaş'ın ölümünden sonra hükümdardan sonra devletin en yetkin ismi olmuş, idari, askeri, mali ve siyasi konularda onun verdiği kararlar sorgulanamaz olmuştur. Özellikle emirler arasında devleti idare edebilecek tecrübe kimsenin olmaması, Şahruh, Firuzşah'ın aldığı çoğu karara sessiz kalmasının önünü açmıştır. Bu nüfuz sayesinde o, devletin önemli yerlerine kendi ailesi ve maiyetini yerleştirmiştir. Ancak onun yaptığı atamalar ve atadıkları kişilerin bir süre sonra yolsuzluklar ve gayri nizami davranışlarda bulunması ve bunların ispat edilerek ortaya konulması, tecrübeli emirin sonunu hazırlamıştır. Yapılan yolsuzluklarla ilgili hükümdara cevap veremeyen Firuzşah, yaşanan gelişmelerden ötürü pişman olsa da bu olayların etkisiyle hastalanmış ve ölmüştür.

Her ne kadar Firuzşah'ın nüfuzu ile Timurlu idaresinde belirli makamları işgal edenler Firuzşah'ın devlet ve hükümdar nazarında itibarını zedelemişlerse de o, her zaman Şahruh'a sadık kalmıştır. Ayrıca Şahruh döneminin imar faaliyetlerinin bir kısmında onun imzası vardır. O, başta Herat olmak üzere birçok Timurlu vilayetinde imar ve inşaa faaliyetlerinde bulunmuş, hayır kurumlarını desteklemiş ve devrin din ve ilim adamlarını himaye etmiştir. Şahruh nezdindeki itibarı, ölümünden sonra da ailesinin devlet yönetiminde görev almalarını da sağlamıştır. Nitekim onun oğulları ve kardeşleri Şahruh'un ve diğer mirzaların emri altında farklı görevler üstlenmişlerdir. Firuzşah'ın ölümü gerek Şahruh gerekse de devlet için önemli bir kayıp olmuştur. Nitekim kaynaklar, Firuzşah'ın ölümünden sonra genç ve tecrübesiz emirlerin devlet yönetiminde zayıflığa sebebiyet verdiklerini bu durumun da devleti zaafa uğrattığını kaydetmişlerdir.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, *Târîh-i Kebîr (Tevârîh-i Enbiyâ ve Mülûk)*, (çev. İ. Aka), Ankara 2011.
- Devletşah Semerkandî, *Şair Tezkireleri*, (çev. N. Lugal), İstanbul 2011.
- Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, (çev. M. Öztürk), Ankara, 2014.
- Fasîh Ahmed b. Celâleddîn Muhammed Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, III, (nşr. M. Ferruh), Kitâbfurûş-i Bâstân, Meşhed 1239.
- Giyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr, *Düsturu'l-Vüzerâ*, (nşr. S. Nefîsî), Tahran 1317.
- Giyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, III-IV (nşr. M. D. Siyâkî), Tahran 1362-1380.
- Hâfîz-i Ebrû, *Zübdetü't-Tevârîh-i Baysungurî*, I-II, (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372.
- Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, (çev. M. Öztürk), Ankara 2006.
- Hurşah b. Kubâd el-Hüseynî, *Târîh-i Kutbî*, (5. Kısım), (Hz. Seyyid Mücâhid Hüseyin Zeydî), Câmiat-ü Milliye-i İslâmiyye, Yeni Delhi 1965.
- İbn Arabşah, *Acâibu'l-Makdûr*, (çev. A. Batur), İstanbul 2012.
- Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Celâleddîn İshâk es-Semerkandî, *Matla-ı Sadeyn ve Mecma-ı Bahreyn*, I/II-II/I, (nşr. A. Nevâî), Pejuheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî, Tahran 1383.
- Mu'inüddîn Natanzî, *Müntehabü't-Tevârîh-i Mu'inî*, (yay. J. Aubin), Kitâbfurûş-i Hayyâm, Tahran 1957.
- Muhammed Seyyid Burhâneddîn Hândşâh Belhî Mîrhând, *Târîh-i Ravzatu's-Safâ*, VI, (nşr. A. Pervîz), Tahran 1339.
- Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, (çev. N. Lugal), Ankara 1987.
- Şerefüddîn Alî Yezdî, *Zafernâme*, I-II, (nşr. M. Abbâsî), Tahran 1336.
- Tacü's-Selmânî, *Şams al-husn*, (hz. H. R. Roemer), Wiesbaden 1956.
- Tacü's-Selmânî, *Tarihname*, (çev. İ. Aka), Ankara 1988.
- (Komisyon), (2016). *Elinceqala*, Naxçıvan: Ececi Neşriyyat.
- Aka, İ., (2005). "Mirza Şahruh Zamanında (1405-1447) Timurlularda İmar Faaliyetleri", *Makaleler*, I, Ankara: Berikan Yayınları, 83-97.

86 Timurlularda sopa ile dövme cezalarını uygulayan memura yasavul adı verilir. Moğol ve bazı Türkmen devletlerinde de bu memuriyetin varlığı bilinmektedir. Timurlu Devleti'nde teşrifat, askerî müfettişlik ve diğer bazı işlere bakan yasavulların elinde "çopi yasak" adı verilen değnek bulunurdu ve dayak cezalarında da bu değnekler kullanılırdı. Moğollar ve Türk devletlerinde yasavul memuriyeti ve Timurlularda dayak cezalarının uygulanaşı hakkında bk. Eğilmez & Macit, 2012: 89-104.

87 Ca'ferî, Târîh-i Kebîr: 135-137; Tihranî, Kitab-ı Diyarbekriyye: 185; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 252; Hurşah el-Hüseynî, Târîh-i Kutbî: 333.

88 Tihranî, Kitab-ı Diyarbekriyye: 190; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 259, 263.

89 İstoriya Kazahstana v Persidskih Istoçnikah (Mu'izz al-Ansab), III: 153.

90 Hândmîr, Habîbü's-Siyer, IV: 70; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh: 367.

- Aka, İ. (1994). *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara: TTK Yayınları.
- Aka, İ. (2000). *Timur ve Devleti*, Ankara: TTK Yayınları.
- Alan, H. (2014). "Muizzü'l-Ensâb'ın Timurlu Teşkilât Tarihi Bakımından Değeri", *Bellekten*, 282, 527-548.
- Alan, H. (2007). *Bozkırdan Cennet Bahçesine (Timurlular)*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Allen, T. (1983). *Timurid Herat*, Wiesbaden.
- Ando, S. (1992). *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansab*, Berlin.
- Barthold, W. (1997). *Uluğ Beg ve Zamanı*, (çev. İ. Aka), Ankara: TTK Yayınları.
- Eğilmez, S., & Macit, E. (2012). Türk Devlet Teşkilatlarında Yasavul. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(49), 89-104.
- Golombek, L., & Wilber, D. (1988). *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, I-II, Princeton: Princeton University Press.
- Gölpınarlı, A. (1956). "Fadlallâh-i Hurûfî'nin Oğluna Ait Bir Mektup", *Şarkiyat Mecmuası*, 1, 37-57.
- İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah (Mu'izz al-Ansab)*, III, Almatı 2006.
- Köprülü, M. F. (2001). "Daruga", *İA*, III, 486-489.
- Macit, E. (2012). *Timurlu Devleti'nin Askerî Teşkilâtı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum.
- Macit, E. (2017). *Timurlular Zamanında Azerbaycan*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum.
- Manz, B. F. (2000). "Timur'un Saltanatı Sırasında Darugalık Müessesesi", (çev. H. Alan Akbıyık), *MSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 99-113.
- Manz, B. F. (2006). *Timurlenk-Bozkırların Son Göçebe Fatihi*, (çev. Z. Bilgin), İstanbul: Kitapyayınevi.
- Manz, B. F. (2013). *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, (Çev. D. Şendil), Türkiye İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Sümer, F. (2011). "Tatarlar", *DİA*, 40, 168-170.
- Sümer, F. (1992). *Kara Koyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar)*, I, Ankara: TTK Yayınları.
- Taşkıran, H. (2021). "Timurlularda Göç ve İskân", *ASEAD*, 8 (2), 697-710.
- Togan, Z. V. (1949). "Büyük Türk Hükümdarı Şahruh", *İstanbul Üniversitesi TDED*, III (2-3), 520-538.
- Yuvalı, A. (1993). "Daruga", *DİA*, 8, 505-506.
- Yüksel, M. Ş. (2009a). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Ankara: TTK Yayınları.
- Yüksel, M. Ş. (2009b). "Şahruh'un Sünnî Canlandırma Siyaseti", *Tarih Okulu*, V, 95-110.

Structured Abstract

Emir Timur, who the founder of the Timurid State, during his reign formed a new class of the elites from his society and family. Shahrukh, who became the head of the state after his death, expanded this class of the elites. Shahrukh brought the loyal amirs to high positions in the state administration. So, he determined a more modest policy on governing the state.

During the reign of Shahrukh (1405-1447), son of Emir Timur, two important emirs of his came into prominence in statecraft. These were emir Alike Kukeltash and Jalaleddin Firuzshah, son of emir Argunshah Akhtadji who was Turkoman origin. Emir Jalaleddin Firuzshah took part in statecrafts in the rule of Emir Timur also. However, he came into prominence more during the reign of Shahrukh.

Argunshah Akhtadji, Jalaleddin Firuzshah's father, until Emir Timur's death, served him. After Emir Timur's death, he played an important role in the struggle for the throne among the mirzas. While Emir Argunshah supported Mirza Halil in these throne struggles, his son Jalaleddin Firuzshah was on side of Shahrukh.

According to the sources of this period, Jalaleddin Firuzshah was side on Shahrukh with great loyalty from his youth until his death. For this reason, he was brought to high positions in the state administration by Shahrukh, the Timurid ruler. In the suzerainty of Shahrukh, he held high positions like as emir of Sultan's court and emir of emirs and major-general in Army. He had great influence in political, administrative, financial and military matters. He participated in most of the military expeditions during the Shahrukh's rule. He was quite authorized in the election of ambassadors and appointments to statecraft positions. He had also influenced in appointments of mirzas and emirs and beis. Moreover, he consolidated his influence by appointing members of his own family to important positions in statecraft. He also had great powers as the director of the *divan-ı mal*, which dealt with economic matters.

Jalaleddin Firuzshah, after the death of Alike Kükeltash (1440), remained unrivaled among the emirs who govern the state. After that, his decisions became unquestionable. This power of his made the Timurid ruler uneasy. However, there was no talented and experienced statesman like him in the state administration. Therefore, Shahrukh remained silent most of the time about his decisions.

In 1444, the Timurid ruler requested financial investigations in the regions and cities under the jurisdiction of Jalaleddin Firuzshah. In these investigations, evidence was collected that Jalaleddin Firuzshah's own emirs and relatives were corrupt. These evidences were proved in the council with all their documents. In the face of this situation, Şahrukh asked Jalaleddin Firuzshah for a defense regarding the accusations. However, Jalaleddin Firuzshah left the council instead of answering. He did not attend the council for a while. Due to these events, he fell ill with grief and died a short time later.

Although Jalaleddin Firuzshah was mentioned in corruption events at the end of his life, he became the person that left a mark on the Shahrukh period with his actions. Although his father was killed by Shahrukh's order, he always took part under Shahrukh's service. In political, administrative, financial and military matters, he played an important role in the rise of the state to the position under Timur's reign. He made great contributions to the construction activities. He carried out construction activities in many cities, particularly the capital Herat. He had constructed madrasah, ribat, mosque, caravanserai and cisterns in many cities. He donated foundations and charities. He always protected and spied on the clergy. He also protected the clergy in other Islamic provinces. He did not neglect to attend their scientific assemblies.

After the death of Jalaleddin Firuzshah, his brothers and sons continued their important positions in statecraft during the Shahrukh's reign. After the death of Jalaleddin Firuzshah, Shahrukh gave all his office and power to his son, Nizamüddin Ahmed. However, he was not as talented and experienced as his father in state administration. Therefore, the death of Jalaleddin Firuzshah was an important loss for both the state and Shahrukh. As a matter of fact, the sources of the period, stated that after the death of Jalaleddin Firuzshah, the emirs and beis in the state administration were deprived of talent and experience, and this situation led to the weakening of the state. His sons and brothers held different positions in the service of the Timurid ruler Shahrukh and other mirzas.



Savaş EĞİLMEZ ^{ID}
Metin BİLAL ^{ID}

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum,
Türkiye

Atatürk University, Literature
Faculty, Department of History,
Erzurum, Turkey

Tuğlukşahlar Hanedanlığı'nın Başkentleri

Capitals of the Tughluqshahs Dynasty

Öz

Müslüman Türk kültürünün Hindistan coğrafyasında yayılmasına katkı sağlayan Delhi Türk Sultanlıkları'ndan biri de Tuğlukşahlar Hanedanlığı'dır. Bu hanedanlık Halaçların tarih sahnesinden çekilmesi üzerine onların hâkim olduğu topraklar üzerinde devletlerini tesis etmişlerdir. Devletin kurucusu Giyâseddin Tuğluk Şah bir yandan Hint ricaliklerini egemenliği altına almaya çalışırken diğer yandan da Tuğlukâbâd adı verilen yeni şehrin inşasıyla meşgul olmaktadır. Sultan bu şehri bayındır hale getirdikten sonra hanedanlığın merkezini buraya taşımış ve saltanatı boyunca devleti buradan yönetmiştir. Giyâseddin Tuğluk Şah'tan sonra hanedanlığın başına oğlu Muhammed bin Tuğluk Şah geçmiştir. Onun zamanında da hanedanlığın başkenti önce Devletâbâd'a sonra kuraklıkların meydana gelmesi sonucu Ganj Nehri kenarında bulunan Sargadvârî'ye taşınmıştır. Muhammed bin Tuğluk'un ardından tahta geçen Firuz Şah da amcası ve kuzeninin izinden giderek Firuzâbâd adında yeni bir şehir inşa etmiş ve hanedanlığın merkezini buraya taşımıştır. Firuz Şah'ın ardından da oğlu Nâsireddin Muhammed Şah Câliser'de Muhammedâbâd adında bir şehir inşa ettirmiş ve bir süreliğine devleti buradan yönetmiştir. Bu çalışmada Tuğlukşahlar Devleti'ne payitahtlık yapan Delhi, Tuğlukâbâd, Devletâbâd, Sargadvârî, Firuzâbâd ve Muhammedâbâd şehirleri hakkında etraflıca bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tuğlukşahlar Devleti, Delhi, Tuğlukâbâd, Devletâbâd, Firuzâbâd

ABSTRACT

One of the Delhi Turkish Sultanate, which contributed to the spread of Muslim Turkish culture in the Indian geography, is the Tughluqshahs Dynasty. After the Khaljis withdrew from the stage of history, the Tughluqshahs established their state on the lands they dominated. Giyâseddin Tughluq Shah was on the one hand trying to dominate the Indian rajahships and on the other hand was busy with the construction of the new city called Tughluqabad. After the Sultan made this city on a improve, he moved the center of the dynasty here and ruled the state from here during his reign. After Giyâseddin Tughluq Shah, his son, Muhammed bin Tughluq Shah became the head of the dynasty. In his time, the capital of the dynasty was first moved to Davlatabad and then to Sargadvari, located on the banks of the Ganges River, as a result of droughts. Firuz Shah, who took the throne after Mohammed bin Tughluq, built a new city called Firozabad and ruled the state from there. After Firuz Shah, his son Nasireddin Muhammad Shah had a city built in Câliser called Muhammedâbâd and ruled the state from there for a while. In this study, it was tried to give detailed information about the cities of Delhi, Tughluqabad, Davlatabad, Sargadvari, Firozabad and Muhammadabad, which were the capital of the State of Tughluqshahs.

Keywords: State of Tughluqshahs, Delhi, Tughluqabad, Davlatabad, Firozabad

Giriş

Karavna Türklerinden Gazi Melik¹ 1320 yılında Halaç Hanedanlığı'na son vererek Tuğlukşahlar Devleti'ni kurmuştu. Böylece Tuğlukşahlar Hanedanlığı Delhi merkez olmak üzere tarih sahnesinde yerini almıştı. ² Giyâseddin unvanıyla tahta çıkan Gazi Melik, devletin gelişmesi için her alanda yenilikler yapmıştı. Sultan yeni kurduğu devleti sağlam temeller üzerine oturtuktan sonra Tuğlukâbâd adında yeni bir şehir inşa ettirmişti. ³ Saltanatı boyunca Tuğlukâbâd'ı bayındır hale getirmek için mücadele veren Giyâseddin Tuğluk Şah 1325 yılında Afganpûr (افغان پور) da köşkün çökmesi sonucu hayatını kaybetmişti. ⁴

Giyâseddin Tuğluk Şah'ın ölümü üzerine varisi yaptığı oğlu Fahreddin Cuna Şubat 1325 başkent Tuğlukâbâd'da "*Muhammed bin Tuğluk*" unvanıyla hanedanlığın başına geçmişti. ⁵ Muhammed bin Tuğluk

Bu çalışma "Tuğlukşahlar Devleti" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

Geliş Tarihi/Received: 03.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 13.09.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Metin BİLAL
E-posta: metinbilal61@hotmail.com

Atf: Eğilmez, S., & Bilal, M. (2022).
Tuğlukşahlar Hanedanlığı'nın Başkentleri.
Turcology Research, 73, 116-125.

Cite this article: Eğilmez, S., & Bilal, M.
(2022). Capitals of the Tughluqshahs
Dyn. *Turcology Research*, 73, 116-125.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

- 1 İbn Battûta, Melik Tuğluk'un Multan'da bir caminin mahfilinde bulunan kitabesinde "Ben 29 defa Tatar'la savaştım, onları yenilgiye uğattım; Gazi Melik adını aldım" ibaresi yazdığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, İbn Battûta Seyahatnâmesi, çev. (A. Sait Aykut), cilt II, YKY, İstanbul 2000, s. 639.
- 2 Ziyâeddin Berenî, Târîh-i Firûzşâhî, tas. Mevlâî Seyyid Ahmed Han Sahib, Kaltûta 1862, s. 419-23; Yahya bin Ahmed bin Abdullah Sirhindi, Târîh-i Mübârekşâhî, (İng çev. K. K. Basu), Baroda 1932, s. -92-3; Hâce Nizâmeddin Ahmed Herevî, Tabakât-ı Ekberî, (İng çev. B. De), Calcutta 1927, s. 208; Sukhdev Singh, The Muslims of Indian Origin During the Delhi Sultanate, Aravali Books International, New Delhi 2005, s. 143-44; Agha Mahdi Husain, Tughluq Dynasty, Thacker Spink & CO., Calcutta 1933, s. 16; Salim Cönce, "Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri", Türkler Ansiklopedisi, cilt 7, Ankara 2002, s. 714; Ziyâeddin Berenî, Târîh-i Firûzşâhî (İng. çev. İshiyâq Ahmad Zilli), Primus Books, 2015, s. 257-60.
- 3 Berenî, 442; Nizâmeddin Ahmed, 208-11; Muhammed Kâsım Hinduşah Firişte, Târîh-i Firişte, İng. trc. John Briggs, History of the Rise of the Muhammadan Powar of India, London 1829, s. 229-31; İbn Battûta II, 612; Cönce, Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri, 714; Erdoğan Merçil, Mülûman -Türk Devletleri Tarihi, TTKY., Ankara 2006, s. 330.
- 4 Sirhindi, 97-98; Nizâmeddin Ahmed, 214-5; Berenî, 278; Firişte, 234-5; Parasad, 38; İbn Battûta II, 643-4; R. C. Majumdar "Ghiyas-ud-din Tughluq" The Delhi Sultanate, Bombay 1960, s. 58; Banarsi Parasad Saksena, "Ghiyasuddin Tughluq" A Comprehensive History of India, V. Volume, Delhi 1970, s. 476-480; A. L. Srivastava, The Sultanate of Delhi, Agra 1950, s. 187-89; Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, cilt I, TTKY., Ankara 1946, s. 322-3; T. W. Haig, "Giyâsüddin Tuğluk" MEB. İA., cilt 4 İstanbul 1964, s. 781-2; Enver Konukçu, "Giyâseddin Tuğluk" DİA., cilt 14, İstanbul 1996, s. 60-1; S. Haluk Kortel, "Tuğluklular", DİA., cilt 41, İstanbul 2012, s. 333; N. R. Farooqi, "Delhi Sultanlığı", DİA., cilt IX, İstanbul 2002, s. 130.
- 5 Berenî, 456; Nizâmeddin Ahmed, 215; Sirhindi, 99; Firişte, 235; Husain, Tughluq Dynasty, 103; Agha Mahdi Husain, The Rise and Fall of Muhammad bin Tughluq, Luzac & CO., London 1938, s. 88; Prasad, 56; R. C. Majumdar, "Muhammad bin Tughluq", The Delhi Sultanate, Bombay 1960, s. 61; K. A. Nizami, "II. Sultan Muhammad bin Tughluq" A Comprehensive History of India, V. Volume, Delhi 1970, s. 485; Srivastava, 189; Cönce, Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri, 714; T. W. Haig, "Muhammad II.", MEB. İA., cilt VIII, İstanbul 1979, s. 471; P. Jackson, "Muhammad B. Tughluk", EI2, cilt VII, Leiden - New York 1993, s. 411-2; Kortel, Tuğluklular, 333.

sultan olduktan bir süre sonra Deogir şehrinin ismini Devletâbâd olarak değiştirmiş ve devletin merkezini Delhi'den buraya taşımıştı.⁶ Ayrıca Hindistan'da şiddetli kuraklıkların yaşanması sonucu Muhammed bin Tuğluk maiyetiyle Sargadvarî'ye göç etmiş ve bir süreliğine devleti buradan yönetmişti.⁷

Muhammed bin Tuğluk'un 20 Mart 1351 tarihinde vefatın üzerine Sipahsalar Recep'in oğlu Firuz Şah 23 Mart 1351'de tahta çıkmıştı.⁸ Sultan Firuz Şah amcası Gıyâseddin Tuğluk Şah ve kuzeni Muhammed bin Tuğluk Şah'ın izinden giderek Cûn Nehri kıyısında Firuzâbâd adında yeni bir şehir inşa etmiş ve devletin merkezini buraya taşımıştı.⁹

Sultan Firuz Şah'ın 20 Eylül 1388 tarihinde vefat etmesinin ardından hanedanlık şehzadeler arası taht mücadelelerine sahne olmuştu. Tuğlukşahlar Devleti'nin içine düştüğü bu durumu yakından takip eden Emîr Timur 1398 yılında Hindistan üzerine sefere çıkmıştı. Geçtiği güzergâhı yakıp yıkan Emîr, Tuğlukşahlar Devleti'ne de ağır bir darbe vurmuştu. Bunun neticesinde hanedanlık bir daha toparlanamayarak 1414 yılında tarih sahnesinden çekilmişti.¹⁰

Tuğlukşahlar Hanedanlığı'nın Başkentleri

Delhi

Delhi (دہلی) Hindistan'da hâkimiyet kurmuş Türk devletlerinde olduğu gibi günümüzde de Hindistan'ın vazgeçilmez başkenti olmuştur. Delhi Türk tarihinde bir Ötügen, Rey, Nişabur ve İstanbul gibi büyük bir öneme sahiptir.¹¹ Orta Hindistan'ın kuzeyinde Ganj Nehri'nin kollarından Yuma Nehri'nin batı yakasında kurulmuştur. İslam kaynaklarında Dihli (دهلی) olarak geçen şehrin ismini M. Ö. I. yüzyılda bölgede hüküm süren Raca Dhilu'nun adından aldığı ileri sürülmektedir.¹²

Delhi'nin Müslüman Türk tarihi açısından önem kazanması 1192 yılında Sultan Kutbeddîn Aybeg tarafından fethedilip başkent yapılmasıyla başlamaktadır.¹³ Bu tarihten itibaren muayyen zamanlarda kurulan hanedanlıklar Delhi'nin gelişmesine ve önemli bir şehir statüsüne kavuşmasına katkı sağlamışlardır.¹⁴ Günümüzde Delhi tabiri yedi ayrı şehrin birleşiminden oluşan ve oldukça geniş bir alanı kapsayan bölge için kullanılırken Tuğlukşahlar Devleti döneminde daha çok Lâlkot ve Kıl'a-i Rây Pithorâ'yı kapsayan alana denilmektedir. Delhi'yi oluşturan diğer şehirler ise Siri, Tuğlukâbâd, Cihânpenâh, Firuzâbâd, Purânâ Kıl'a ve Şahcihanâbâd'tır.¹⁵ Bu şehirlerden Tuğlukâbâd, Cihânpenâh ve Firuzâbâd Tuğlukşahlar Hanedanlığı döneminde inşa edilmiştir.¹⁶ Delhi dönemin tarihçilerinin eserlerinde ve sultanların bastırıldığı paralarda "*Hazret-i Delhi* (حضرت دہلی)", "*Dârü'l-Mülk-i Delhi* (دار الملک دہلی)" ve "*Bilâd-i Memâlik-i Delhi* (بلاد ممالک دہلی)" gibi isimlerle anılmaktadır.¹⁷

Delhi'nin etrafı 11 arşın genişliğindeki surlarla çevrilmişti. İbn Battuta'ya göre bu surların dünyada eşi benzeri yoktu. Bu surlar içerisinde gece bekçilerinin ve kapı muhafızları beklemesi için odalar inşa edilmişti. Ayrıca yiyecek ambarları, mancınıklar ve ra'âdeler bu odalarda muhafaza edilmektedir. Surlar piyade ve süvari birliklerinin şehrin bir ucundan diğer ucuna ulaşmalarına da uygun yapılmıştı. Şehir tarafına bakan kemerler ışıklandırılmıştı. Surların alt kısmı taştan üst kısmı da tuğladan inşa edilmişti. Surlar üzerinde bulunan Surlar üzerinde bulunan burçların sayısı fazla ve aralarındaki mesafede azdı.¹⁸ Yine aynı müellife göre Delhi şehrinin 28 kapısı bulunmaktaydı. *Badâun Kapısı*: Şehrin en büyük çıkış kapısıdır. *Mindevey Kapısı*: Tahıl çarşısına çıkmaktadır. *Gül Kapısı*: Bağ ve bahçelere çıkmaktadır. *Şah Kapısı*: Adını bir şahıstan almıştır. *Bâlem Kapısı*: Adını Bâlem köyünden almıştır. *Gazne Kapısı*: Horasan bölgesinde bulunan Gazne şehriden almıştır. *Becâl İsa Kapısı*: Bu kapı Delhi mezarlığına açılmaktadır. Bu kapılar seyyahın bahsettiği 28 kapıdan birkaçıdır.¹⁹

Devlet işlerinin yürütüldüğü, hükümdarların saraylarının bulunduğu ve hanedanlıkların başkenti Delhi'ydi. Tuğlukşahlar Hanedanlığı döneminde Gıyâseddin Tuğluk Şah, Muhammed bin Tuğluk Şah ve Firuz Şah gibi sultanlar kendilerine yeni şehir inşa etmiş ve payitahtlarını bu şehirlere taşımışlardır. Ancak Delhidevletin en önemli merkezi olma özelliğini korumuştur. Şehzadeler Delhi dışında tahta çıkmış olsalar dahi bir süre sonra Delhi'ye gelerek burada da tahta çıkmışlardır. Örneğin Muhammed bin Tuğluk babası Gıyâseddin'in Afganpûr'da vefat etmesi üzerine başkent Tuğlukâbâd'da tahta çıkmıştı. Ancak Muhammed bin Tuğluk 40 gün sonra Delhi'ye gelerek resmî törenle burada da tahta oturmuştu.²⁰ Ayrıca Muhammed bin Tuğluk'un ani ölümüyle Ganj Nehri kıyısında sultanlığını ilan eden Firuz Şah,

- 6 Berenî, 473; Sirhindi, 104; Nizâmeddin Ahmed, 218-9; Husain, The Rise and Fall of Muhammad bin Tughluq, 88; Husain, Tughluq Dynasty, 161-2; Bayur, 324; Firişte, 241-42; S. A. H. Haqqi, The Turkish Impact on India the First Phase, (Hindistan'daki Türk Tesiri İlk Dönem, Türk çevr. Dr. Yuluğ Tekin Kurat), Middle East Technical Uni. Ankara 1984, s. 33-4; Jackson, Muhammad B. Tughluq, 412; Kortel, Tuğluklular, 333-4; Haig, Muhammad II, 471.
- 7 Berenî, 485; İbn Battûta II, 709; Husain, The Rise and Fall of Muhammad bin Tughluq, 165; Nizâmeddin Ahmed, 224-5; Sirhindi, 111-2; Kortel, Tuğluklular, 334; Khurram Kadir, "Public Opinion in Pre-Modern Times, Muhammad Jauna Bin Tughluq : The Genesis of a Zâlim Sultan Part IV", Quarterly Journal of Pakistan Historical society, vol LX, No. IV October-December 2012, s. 39-40.
- 8 Şems-i Sirâc Afif, Târîh-i Firuzsâhî, (ed. Maulavi Vilayat Husain) Calcutta 1891, s. 47; Nizâmeddin Ahmed, 239-41; Berenî, 325; Sirhindi, 121; Firişte, 256-7; Jamini Mohan Banarjee, History of Firuz Shah Tughluq, Delhi 1967, s. 18; Orhan Fuad Köprülü, "Firuz Şah Tuğluk", DİA, cilt XIII, İstanbul 1996, s. 141; Şems-i Sirâc Afif, Târîh-i Firuzsâhî (İng trc. ve ed. H. M. Elliot and John Dowson, Susil Gupta India) Calcutta 1953, s. 10; M. Fuad Köprülü, Firuz-Şah Tuğluk", MEB, İA., cilt IV, İstanbul 1964, s. 666; Kortel, Tuğluklular, 334; Cöçce, Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri, 715; Bayur, 329.
- 9 Afif, 134-5; Nizâmeddin Ahmed, 245; Sirhindi, 129; Firişte, 260; Husain, Tughluq Dynasty, 400; R. C. Majumdar, "Firuz Shâh", The Delhi Sultanate, Bombay 1960, s. 91; Banarsi Parasad Sakasena, "Firuz Shah Tughluq", A Comprehensive History of India, V. Volume, Delhi 1970, s. 587.
- 10 Nizâmeddin Ahmed, 255-91; Sirhindi, 148-86; Firişte, 267-92; Majumdar, Firuz Shâh, 97; R. C. Majumdar, "The Successors of Firuz Shâh", The Delhi Sultanate, Bombay 1960, s. 110-114; R. C. Majumdar, "The Invasion of Timûr and the end of the Tughluq Dynasty", The Delhi Sultanate, Bombay 1960, s. 116-23; Muhammad Habib, "Successors of Firuz Shah Tughluq" A Comprehensive History of India, V. Volume, Delhi 1970, s. 620-29.
- 11 Salim Cöçce, "Şemsi Melikler", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, (Basılmamış Doktora tezi) Elazığ 1986, s. 16.
- 12 Henry Hardy Cole, The Architecture of Ancient Delhi, Published by the Arundel Society, London 1872, s. 13; Khalîq Ahmed Nizami, "Delhi", DİA, cilt 9, İstanbul 1994, s. 126; H. C. Farshawe, "Delhi", IA, İstanbul 1977, s. 509.
- 13 Cöçce, Şemsi Melikler, 17; Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât (1206-1414), 87.
- 14 H. Sharp, Delhi its story and Buildings, Oxford Uni. Press, London 1921, s. 11; Cole, 16-17.
- 15 Nizami, 126.
- 16 Cole, 17-9; Sharp, 12.
- 17 Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât (1206-1414), 88; Wright, 111-154; Poole, 50-90; Berenî, 468.
- 18 Battuta, 613.
- 19 Battuta, 613.
- 20 Berenî, 456; Nizâmeddin Ahmed, 215; Firişte, 235; Sirhindi, 99; Husain, Tughluq Dynasty, 103; Husain, The rise and Fall Muhammad bin Tughluq, 88.

Delhi'ye döndükten sonra burada da resmî törenle tahta çıkmıştı. ²¹ Afif'in verdiği bilgiye göre sultanın Delhi'de "Köşk-i Hümayun" adında bir köşkü vardı.²²

Muhammed bin Tuğluk Delhi'de tahta çıktıktan sonra adet gereği babasının sarayını terk etmiş ve Tuğlukâbâd'ın güneyinde Adilâbâd adında bir şehir inşa etmişti. Burası büyük bir şehir olmayıp sultana ait köşklerin bulunduğu küçük bir kale şehriydi. ²³ İbn Battûta'nın verdiği bilgiye göre Muhammed bin Tuğluk'un Delhi'de köşküne "Dâr-ı Serâ" denilmekteydi. ²⁴ Seyyahın bahsettiği bu köşk muhtemelen Adilâbâd'daydı. Ayrıca sultan Siri ile Kila Ray Pithora arasında Cihânpenâh adında yeni bir şehir inşa etmişti. Burası daha çok Eski Delhi ile Siri'nin etrafının güçlendirilmesiyle oluşmuştu. Toplamda 13 kapısı bulunmaktaydı (Harita 1). ²⁵

Muhammed bin Tuğluk döneminde bir süre Delhi canlılığını kaybetmişti. Çünkü Muhammed bin Tuğluk Şah hanedanlığın başkentini Delhi'den Devletâbâd'a nakletmiş ve Delhi ahalisini de buraya göçe tabi tutmuştu. ²⁶ Sultanın bu hareketi Delhi'yi harabeye çevirmişti. Bundan ötürü dönemin vakanüvisi Ziyâeddin Berenî Târîh-i Firuzşahî adlı eserinde Muhammed bin Tuğluk'un bu tutumunun yanlış olduğunu vurgulayarak sultanı eleştirmişti. Berenî, Delhi'nin 160-170 yıldan beri bayındır hale getirildiğini belirtirken bu yönüyle de Bağdat ve Mısır ile yarışabilecek konumda olduğunu vurgulamaktaydı. ²⁷

Muhammed bin Tuğluk döneminde Delhi'de kadılık yapan İbn Battûta da sultanın Delhi'yi harabeye çevirdiğini kaydetmektedir. Seyyah sultanın Delhi ahalisini Devletâbâd'a nakletmesinin amacını da şöyle açıklamaktadır:

"Ahalî birtakım kâğıtlara Hükümdarı kötöleyen, sin-kafli ifadeler yazıyor, bunlara mühür vurup zarfın üstüne; "Cihan Hükümdarının Baş Adına! Bunu Ondan Başka Kimse Okumaya!" şeklinde bir cümle konurup geceleyin büyük salonun camından içeri atıyorlardı. Sultan kâğıtları eline alınca yakası açılmadık nice sövgülerle karşılaşır kuduruyordu! Bu yüzden Delhi'yi harap etme sevdasına düştü. Gereken para neyse ödeyerek şehir halkından bütün evleri ve daireleri satın aldı! Sonra herkesin Devletâbâd şehrine göçmelerini emretti. Ahali ilkin bu emre uymak istememişse de sultanın tellâlları üç gün içinde şehirde hiç kimsenin kalmaması gerektiğini duyurunca büyük bir kısmı çarnaçar göçtü şehirden. Milletin bir bölümü de evlerde gizlendi. Sultan şehirde kalanların aranmasını emredince köleler sokakta biri kör diğeri yatalak iki adam bulup huzura çıkarttılar. Sultan yatalağın mancınığa konulup fırlatılmasını; körün Delhi şehriden 40 günlük uzaklıktaki Devletâbâd'a dek sürüklene sürüklene götürülmesini emretti! Adam yolda param parça oldu, Devletâbâd'a sadece ayağı vardı! Hükümdarın bu tutumu karşısında Delhi ahalisi sahip olduğu malları ve ağırlıklarını bırakarak şehri terk ettiler." ²⁸

Muhammed bin Tuğluk bir süre sonra başkenti değiştirmenin olumsuz sonuçlarıyla karşı karşıya kalmış ve tekrardan başkenti Delhi'ye taşımıştı. Delhi Sultan Firuz Şah döneminde de önemini korumuştur. Firuz Şah 1354 yılında Firuzâdâd şehrini inşa edip başkenti buraya taşımıştı. Ancak Delhi'nin canlılığını kaybetmemesi için insanların gün içerisinde Delhi'den Firuzâbâd'a gidip gelmelerini sağlamıştı. Böylece hem Firuzâbâd bayındır hale getirilmiş hem de Delhi hareketliliğini sürdürmüştü. ²⁹

Delhi Muhammed bin Tuğluk'tan sonra en büyük darbeyi Emir Timur'dan almıştı. Emir 1398 yılında Delhi önlerine gelerek savaşa tutuştuğu Tuğlukşahlar sultanı Mahmud Han'ı yenilgiye uğratmıştı. Akabinde şehri ele geçiren Timur şehre adeta veba salgını gibi çökmüş ve şehri harabeye çevirmişti. ³⁰ Emir Timur'un Semerkand'a dönmesinin ardından Delhi iki ay yönetimsiz ve harabe bir şekilde kalmıştı. İnsanların birçoğu ya hastalıktan ya da açlıktan ölmüştü. ³¹ Delhi bu hadiseden sonra Tuğlukşahlar Hanedanlığı'nın yıkılışına kadar sultanların ve hanların mücadelesine sahne olmuştu.

Tuğlukâbâd

Sultan Gıyâseddin Tuğluk Şah tarafından inşa edilen Tuğlukâbâd (توغلقاباد), Tuğluk Hanedanlığı'nın ikinci başkentiydi. Şehrin inşasına 1321 yılında başlanmıştı. ³² Tuğlukâbâd Yeni Delhi şehrinin 15 km güneydoğusunda kurulmuş ve şehrin mimarı da Anadolu kumandanı Melikzâde Ahmed b. Ayaz-ı Rûmî'dir. ³³ Tuğlukâbâd şehrinin kuruluş hikâyesini İbn Battuta: "Bir gün Sultan Kudbeddin'in huzuruna çıkan



Harita 1.

Cihânpenâh (Abha Rani, Tughluq Architecture of Delhi, Bharati Prakashan, India, Fig 32.)

21 Afif, 88; Berenî 528-550; Sirhindi, 126; Nizâmeddin Ahmed, 243. Firişte, 259.

22 Afif, 176.

23 Mehrdad and Natalie Shokoohy, 517; Kortel, "Tuğlukâbâd", 332; Page, Dihli, 258.

24 Battuta II, 653.

25 Surendra Sahai, Indian Architecture Islamic Period, Prakash boks India, New Delhi 2004, s. 27; Brown, 22; Emir Timur, Melfuzat-ı Timuri, 447-448; Rani, 78.

26 Berenî, 473; Nizâmeddin Ahmed, 218-9; Sirhindi, 100-1; Parasad, 82-87.

27 Berenî, 474.

28 İbn Battûta II, 697-698.

29 Afif, 135-6.

30 Şerefüddin Ali Yezdî, Emir Timur, çev. ve not. Ahsen Batur. Selenge Yayınları, İstanbul 2013, s. 306; İbni Arabşah, Acâibu'l Makdûr, çev. ve not. Ahsen Batur, Selenge Yay. İstanbul 2012, s. 170-5; Nizâmüddin Şâmî, Zafernâme, çev. Necati Lugal, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, s. 226-33.

31 Firişte, 287; Sirhindi, 173; Nizâmeddin Ahmed, 281.

32 Rani, 74-74; Berenî, 442; Firişte, 233; Nizâmeddin Ahmed, 211; Sharp, 12; Cole, 17.

33 Kortel, Tuğlukâbâd, 332; Mehrdad and Natalie Shokoohy, 516.

Tuğluk şöyle der: Ey Hünd-ı Âlem (Cihan Hükümdarı) buraya bir şehir kurarsan gayet yerinde bir iş yapmış olursun. Kudbeddin bu söze alaylı cevap verir: Eh, sen hükümdar olduğun zaman yaparsın bunu. Hak Teâlâ'nın izni ve takdiri ile Tuğluk tahta geçince bu şehri inşa eder ve kendi adını verir.” şeklinde aktarmaktadır.³⁴

Tuğlukâbâd şehrinin 8 km doğusunda Kil'a Ray Pithorâ yer alırken güneyinde de yapay bir göl bulunmaktadır. Bu yapay göl içerisinde Sultan Giyâseddin Tuğluk Şah'ın türbesi bulunmakta ve kemerli bir geçitle şehre bağlanmaktadır.³⁵ Tuğlukâbâd'dan günümüze ulaşan tek yapı Giyâseddin Tuğluk Şah'ın Türbesi'dir (Fotoğraf 1).³⁶

Tuğlukâbâd muson yağmurlarının etkisiyle gölü andıran havza ile çevrili bir tepe üzerine kurulmuştu. Şehrin çevresi yaklaşık 6 km kadar olup caddeleri de yaklaşık 2 km kadardı. Şehrin etrafını çevreleyen surların üzerinde burçlar bulunmaktadır. Tuğlukâbâd'ın toplamda 15 kapısı bulunmaktadır. Bu kapılardan 12'si dışa açılmaktadır. İki kapı dış kale ile şehir arasında, bir kapıda dış kaleyi iç kaleye bağlamaktadır. Ancak Muhammed bin Tuğluk zamanında yapılan Adilâbâd için açılan bir kapı daha bulunmaktadır.³⁷ Bu kapılar: Delhi kapısı, Nimvala Kapısı, Doban Kapısı, Caklekhana Kapısı, Bhati Kapısı, Ravul Kapısı, Bandeoli Kapısı, Anderi Kapısı, Hirkî Kapısı, Hathi Kapısı ve Arka Kapı şeklindedir. Birde Adilâbâd şehri için açılan Adilâbâd Kapısı bulunmaktadır (Resim 1).³⁸

Tuğlukâbâd şehri çevreleyen surlar topoğrafik şartlardan ötürü geometrik bir formda olmayıp girinti ve çıkıntılara sahipti. Surların yapımında devasa ebatta taşlar kullanılmıştı. Surların kalınlığı yer yer değişmektedir. Sarp kayalar üzerine inşa edilen duvarların kalınlığı ince iken diğer kısımlarda 10 metreyi bulmaktaydı. Ancak genel olarak duvarların kalınlığı 10 ile 15 metre arasındadır. Şehrin en sağlan yerini iç kale oluşturmakta ve bu alanda daha çok sultana ait yapılar yer almaktadır. İç kalenin en belirgin özelliği ortasında Cihannümâ adlı köşkün ve küçük bir caminin bulunmasıdır.³⁹

Tuğlukâbâd'ı çevreleyen surlar Orta Çağ'ın o günkü şartlarına uygun inşa edilmiş olup şehrin savunmasını kolaylaştırmak için de surların üzerine burçlar yerleştirilmişti. Eğimli yapıda inşa edilen bu burçların bazıları iki katlı inşa edilmişti. Ayrıca savaş esnasında ok ve mızrakların rahatlıkla kullanılması içinde mazgallar yerleştirilmişti.⁴⁰ Tuğlukâbâd üç ana bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümü aşağı şehir (pâ'in-şehir), ikinci bölümü yukarı şehir (bâlâ şehir) veya kale (bâlâ kale) oluşturmaktadır. Üçüncü bölümü de saray diye adlandırılan kısım oluşturmaktadır (Fotoğraf 2).⁴¹

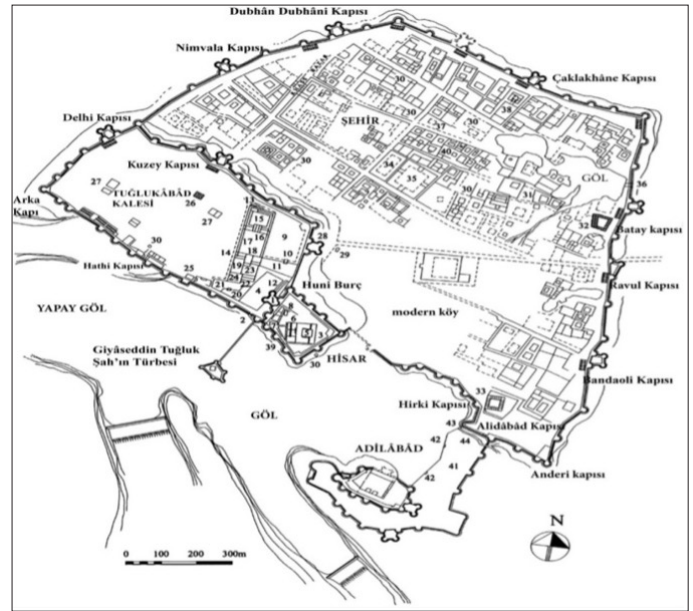
Dönemin kaynakları Tuğlukâbâd şehrinin hangi tarihte Tuğlukşahlı Hanedanlığı'nın başkenti olduğuna dair bilgi vermemektedir. Ancak Berenî'nin kayıtlarından ikinci Varangal seferinden önce olduğu anlaşılmaktadır. Uluğ Han (Muhammed bin Tuğluk Şah) Varangal şehri ele geçirdiğinde sultana fetihnâme göndermişti. Şehzadenin bu başarısı Tuğlukâbâd, Delhi ve Siri'de kutlanmıştı. Bu bilgiden hareketle Tuğlukâbâd'in başkent olduğu anlaşılmaktadır.⁴²

Tuğlukâbâd başkent olduktan sonra bir hayli geliştiği söylenebilir. Şehirde halkın temel ihtiyaçlarını karşılamak için su ve tahıl depoları bulunmaktaydı. Ayrıca camiler, pazarlar, evler, saraylar, toplantı alanları gibi birçok yeri de barındırmaktaydı.⁴³ İbn Battûta'ya göre Giyâseddin Tuğluk Şah'ın köşkleri ve bütün serveti Tuğlukâbâd'daydı. Öyle ki kiremitleri altınla yaldızlanmış muhteşem bir köşkü vardı. Ayrıca söylentilere göre sultan burada bir havuz yaptırmış ve içerisinde altın erittiğinden yekpare bir görünüm almıştı.⁴⁴ Muhammed bin Tuğluk'un tahta geçmesinden sonra Tuğlukâbâd giderek önemini yitirmişti. Tuğlukâbâd günümüze kadar mimari varlığını sürdürmemiş, şehrin ihtişamını gösteren devasa yapılarından geriye sadece kalıntılar kalmıştır (Fotoğraf 3).



Fotoğraf 1.

Giyâseddin Tuğluk Şah'ın Türbesi ([https://www.dfordelhi.in/tughlaqabad-fort\(20/03/2021\)](https://www.dfordelhi.in/tughlaqabad-fort(20/03/2021)))



Resim 1.

Tuğlukâbâd Şehrinin Kapıları, Kalesi ve Giyâseddin Tuğluk Şah'ın Türbesi Shokoohy, Mehrdad and Shokoohy, Natalie H, 520.

oluşturmaktadır (Fotoğraf 2).⁴¹

34 Battuta, 612; Kortel, Tuğlukâbâd, 332; Mehrdad and Natalie Shokoohy, 517.

35 J. Burton Page, "Dihli", E.P., vol. 2, Edited B. Lawis, CH. Pellat and J. Schacht, Leiden 1991, s. 257.

36 Kortel, Tuğlukâbâd, 332.

37 Mehrdad and Natalie Shokoohy, 520-521; Kortel, Tuğlukâbâd, 333; Stephen, 91-93.

38 Mehrdad and Natalie Shokoohy, 521.

39 Kortel, Tuğlukâbâd, 333; Mehrdad and Natalie Shokoohy, 521-530.

40 Percy Brown, Indian Architecture (Islamic Period), D. B. Taraporevala Sons & Co. Pvt. Ltd., 7. Baskı Bombay 1981, s. 20; Rani, 75.

41 Mehrdad and Natalie Shokoohy, 521; Kortel, Tuğlukâbâd, 332.

42 Nizâmeddin Ahmed, 213; Berenî, 276.

43 Kortel, Tuğlukâbâd, 332; Surendra Sahai, Indian Architecture Islamic Period, Prakash boks India, New Delhi 2004, s. 24.

44 Battûta II, 653.

Devletâbâd

Tuğluk Hanedanlığı'na başkentlik yapan diğer bir şehir de Devletâbâd (دولت اباد) idi. Muhammed bin Tuğluk saltanatının başlarında Deogir şehrinin ismini Devletâbâd olarak değiştirmiş ve hanedanlığın merkezini Delhi'den buraya taşımıştı. Sultan'ın başkenti buraya nakletmesinin bazı nedenleri vardı. Birinci nedeni Delhi'nin hanedanlığın sahip olduğu toprakların merkezinde olmaması ve bundan dolayı yönetim açısından stratejik önem arz etmemesidir.⁴⁵ Ayrıca Deogir'in Delhi'ye olan mesafesi; Gücerat, Lekhenevti, Satgaon, Sunargaon, Teilingana, Maber, Dhursamudra, Kampila'ya eşit mesafede ve daha merkezi bir konumda olması.⁴⁶ İkinci nedeni Delhi'nin kuzeybatı sınırına yakın olması ve Moğol saldırılarına sık sık maruz kalmasıydı. Bundan dolayı Muhammed bin Tuğluk başkenti daha güvenilir bir bölgeye ve kuzeybatı istilacılarından uzak bir konuma taşımak istiyordu.⁴⁷ Üçüncü nedeni de Güney Hindistan'ın zengin kaynaklara sahip olmasıdır. Bundan dolayı sultan bu bölgeyle yakın ilişki kurmak ve bu zengin kaynaklardan kolayca faydalanmak arzusunda idi. Devletâbâd'ın konumu da buna müsaitti.⁴⁸ Bu nedenlerden ötürü Muhammed bin Tuğluk 1327⁴⁹ yılında hanedanlığın merkezini Delhi'den Devletâbâd'a naklettirmişti.⁵⁰ İbn Fazlullah el-Ömerî'nin verdiği bilgiye göre Muhammed bin Tuğluk Devletâbâd'ı başkent yaptıktan sonra burası için "*Kubbetülislam*" adını vermişti. Muhammed bin Tuğluk yeni başkentte ordunun, vezirlerin, kâtiplerin, kadıların, âlimlerin, fakirlerin ve tacirlerin oturması için ayrı ayrı mahalleler yaptırmıştı. Ayrıca bu mahallelere cami, pazar, değirmen, hamam ve fırın yaptırmış ve böylece ahalinin sıkıntı çekmesinin önüne geçmişti. Muhammed bin Tuğluk yeni başkenti mamurlaştırırken bir mahallenin diğer bir mahalleye ihtiyaç duymayacağı şekilde düzenlemişti.⁵¹ Ancak sultanın bütün çabalarına rağmen Devletâbâd istenilen seviyede mamurlaştırılamamıştı. Ayrıca Delhi halkının çoğunluğu göç esnasında perişan halde hayatlarını kaybetmişlerdi. Ülkede huzursuzluğun artması ve kuraklığın baş göstermesi sonucu Muhammed bin Tuğluk Delhi'ye dönmek zorunda kalmıştı. Böylece Delhi hanedanlığın yeniden başkenti olmuştu (Fotoğraf 4).⁵²

Sargadvârî

Tuğlukşahlar Hanedanlığı'na payitahtlık yapan diğer bir şehirde Ganj Nehri kenarında bulunan Sargadvârî (سرگدواری)ydi. Muhammed bin Tuğluk ülkesinde uzun yıllar sürecek kuraklığın baş göstermesi sonucu mahiyetini de alarak Sargadvârî'ye taşınmıştı. Burası Ganj Nehri'nden beslendiği için yaşanan kuraklıklardan pek etkilenmemişti. Sargadvârî hanedanlığına 1338-1341 yılları arasında iki buçuk yıl başkentlik yapmıştı.⁵³ Dönemin kaynakları hanedanlığın burada ki mimari yapılanması hakkında bilgi vermemektedir. Ancak İbn Battûta'nın aktardığı bilgiye göre Muhammed bin Tuğ-



Fotoğraf 3.

Tuğlukâbâd'dan Günümüze Ulaşan Kalıntılar (<https://www.istockphoto.com/gb/photos/tughluqabad> (20/03/2021))



Fotoğraf 2.

Tuğluâbâd Burçları (<https://sites.unimi.it/india/gallery/delhi/tughlaqabad.html> (20/03/2021))



Fotoğraf 4.

Devletâbâd Kalesi ve Çevresi (<https://www.thebetterindia.com> (20/30/2021))

45 Majumdur, Muhammad bin Tughluq, 64; Srivastava, 191; Berenî, 473; Prasad, The Histroy of Mediaeval İndia, 270.

46 Berenî, 473. Srivastava, 191; Prasad, The Histroy of Mediaeval İndia, 270; Prasad, A History of the Qaraunah Turks in India, 88.

47 Srivastava, 191-192; Haqqî, 34; Husain, Tughluq Dynasty, 174; Prasad, The Histroy of Mediaeval İndia, 271; Husain, Rise and Fall of Muhammed bin Tughluq, 123; Prasad, A History of the Qaraunah Turks in India, 91.

48 Srivastava, 192; Haqqî, 34; Prasad, The Histroy of Mediaeval İndia, 271.

49 Başkentin Delhi'den Devletâbâd'a taşındığı tarih kaynaklar da farklılık arz etmektedir. Nizâmmeddin Ahmed'in verdiği bilgiler ışığında bu olayın 727(1327) yılında gerçekleştiği şeklindedir. Badâüni ve Firişte de verilen bilgiler bunu doğrular mahiyettedir. Ayrıca nümizmatik kalıntılarda bu bilgileri doğrular niteliktedir. Devletâbâd'da kesilen sikkelerin tarihi 727(1327) yılına aittir. Detaylı bilgi için bk. Prasad, 82-85.

50 Sirhindi, 100-101; Cöhc, Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri, 714; Haig, Historical Landmarks of Deccan, 27; Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, 331; Prasad, A History of the Qaraunah Turks in India, 82; Haig, The Reing of Ghiyas-ud-din Tughluq and Muhammad Tughluq and second Conquest and Revolt of the Deccan, 140.

51 İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-Ebsâr (Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım), çev. Ahsen Batur, Selenge yay, İstanbul 2014, s. 30.

52 Berenî, 474-81; Nizâmmeddin Ahmed, 218-221; Mehrdad and Natalie Shokoohy, 519.

53 Berenî, 485; Nizâmmeddin Ahmed, 225; Husain, Rise and Fall of Muhammed bin Tughluq, 165; Prasad, A History of the Qaraunah Turks in India, 156-158.

luk Sargadvari'ye taşındıktan sonra ahalie burada evler inşa etmelerini buyurmuştu.⁵⁴ Bu bilgiden hareketle burada sultanın ve ailesinin yaşaması için saray ve ahalinin barınması içinde evler inşa edildiği anlaşılmaktadır (Harita 2).

Firuzâbâd

Tuğlukşah Devleti'nin bir diğer başkenti de Sultan Firuz Şah tarafından inşa edilen Firuzâbâd (فیروز آباد) dır. Firuzâbâd, 1354 yılında Cûn Nehri havzasında yer alan Kâvîn'de inşa edilmişse de 18 farklı bölgeyi sınırları içine almaktaydı.⁵⁵ Bu bölgeler Andebhat (اندبخت), Saray-ı Şeyh Melikyar Parân (سرای شیخ ملک پاران), Saray-ı Şeyh Ebu Bekir Tusi (سرای شیخ ابوبکر طوسی), Ketihvara (کتیهواره), Lahravat (لہراوت), An-dhâvali (اندھاوولی), Saray-ı Melik (سرای ملک), Sultan Raziye'nin Türbesi (مقبره سلطان رضیه), Behârî (بهاری), Mehrûle (مہرولہ) ve Sultanpûr (سلطانپور) dır.⁵⁶ Andebhat'tan Köşk-i Şikâr'a kadar birçok bina inşa edilmişti. Ayrıca 8 halk camisi bir de özel cami inşa edilmişti. Bunlar: Mescid-i Has (مسجد خاص), Mescid-i Hânicihân (مسجد خانجہان), Câne-negar (جاننگر), Mescid-i Naib Berbak (مسجد نائب باریک), Mescid-i Melik Bahr-i Şihne-i Nethî (مسجد ملک بحر شحنة نتهی), Mescid-i Melik Nizamul-Mülk (مسجد ملک نظام الماک), Mescid-i Cuma (مسجد جمعہ) ve Mescid-i Andebhat (مسجد اندبخت) gibi camilerdi.⁵⁷ Camilerin kapasitesi yaklaşık 10.000 kişiydi.⁵⁸

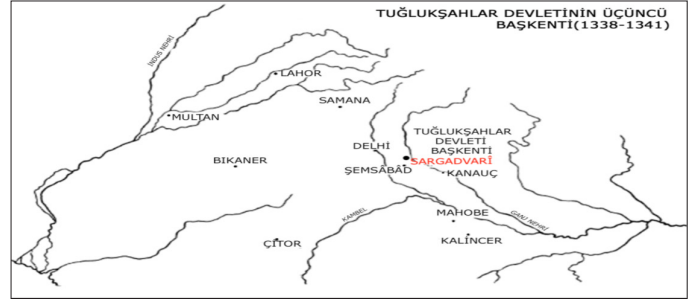
Stephen'in verdiği bilgiye göre Firuzâbâd modern Delhi'den iki kat büyüktü. Firuzâbâd'ın Andebhat ile Köşk-i Şikâr arası altı mil kaddı. Ayrıca nehirden Havza-i Has arası iki mil kaddı. Firuzâbâd modern Delhi'in büyük bir kısmını oluşturmaktadır.⁵⁹ Sultan Firuz Şah saltanatı boyunca insanlar Delhi'den Firuzâbâd'a, Firuzâbâd'dan da Delhi'ye gidip gelmekteydi. Bu güzergâh arasında yoğun bir ulaşım vardı.⁶⁰ Sultanın başkentte devlet işlerini yürüttüğü üç köşkü vardı. Bunların ilkinin Han, Emir ve Melik gibi yüksek rütbeli görevlilerin kabul edilip görüşüldüğü Mahal-i Sahn-i Gilfn (محل صحن گلین) oluşturmaktaydı. İkincisi bireysel başvuruların alındığı Mahal-i Çehçe-i Çûbin (محل چہچہ چوبین) di. Üçüncüsünü de genel kabullerin yapıldığı ve Mahal-i Bar-i 'am (محل بارعام) olarak da anılan Sahn-i Miyanağı (محل میانگی) oluşturmaktaydı.⁶¹ Firuzâbâd'da en çok dikkat çeken yapı Kotla Firuz Şah'tır.

Kotla Firuz Şah

Kotla Firuz Şah, Firuzâbâd şehri içerisinde inşa edilen hisara verilen isimdir. Sultan Firuz Şah tarafından 1354 yılında inşa edilmişti. Hisar içerisinde Cami-Mescid, Firuz Şah'ın sarayı, Baoli ve sultanın bahçeleri bulunmaktadır.⁶² Kotlanın etrafını yarım dairesel burçların güçlendirdiği taş duvarlar çevrelemiştir. Bu duvarlar eğimli bir yapıda inşa edilmiş ve üzerlerine de mazgallar yerleştirilmiştir.⁶³ Kotla Firuz Şah düzensiz bir dikdörtgen plana sahipti (Resim 2, 3).⁶⁴

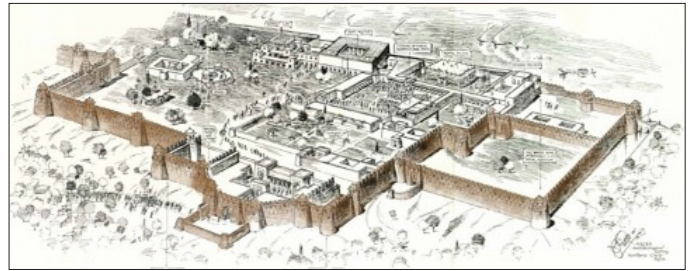
Baoli

Sultan Firuz Şah tarafından Kotla Firuz Şah'da inşa edilen yapılardan biri de Baoli diye adlandırılan havuzdu. Baoli, Aşoka sütununun kuzeybatısına inşa edilmişti. Havuz iki kat şeklinde ve taş duvarlardan yapılmıştı. Üzeri açık bir şekilde inşa edilen yapı bölgenin su ihtiyacını karşılamaktaydı (Fotoğraf 5).⁶⁵



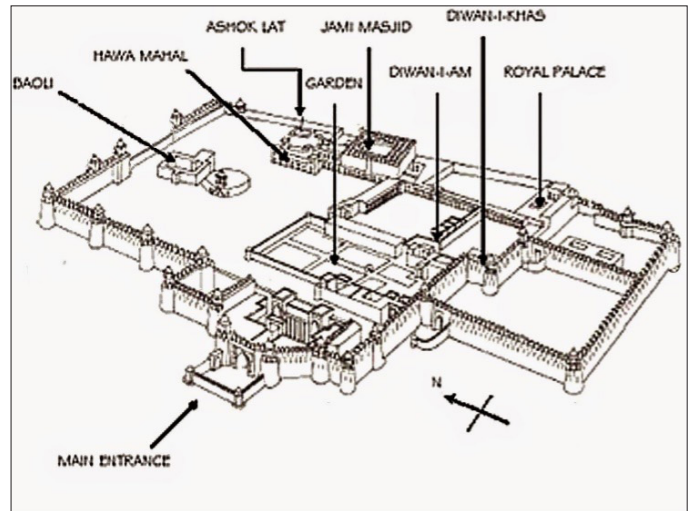
Harita 2.

Tuğlukşahlar Devleti'nin Üçüncü Başkentini Gösteren Harita. Husain, *Tughluq Dynasty*, 228-229.



Resim 2.

Kotla Firuz Şah (Sayfa, 21)



Resim 3.

Kotla Firuz Şah İçerisinde Yapıları Gösteren Çizim ([https://rangandatta.wordpress.com/2017/09/30/feroz-shah-kotla-or-ferozabad-the-5th-city-ofdelhi \(21/01/2021\)](https://rangandatta.wordpress.com/2017/09/30/feroz-shah-kotla-or-ferozabad-the-5th-city-ofdelhi (21/01/2021)))

54 İbn Battûta II, 709.

55 Banarjee, 138; Afif, 134; Stephen, 122.

56 Afif, 134-5; Banarjee, 138-139; Stephen, 123; Delhi Zail, List of Monuments (Muhammadans and Hindus), vol. 2, Superintendent Government Printing, India 1919, s. 70.

57 Afif, 135; Banerjee, 139.

58 Afif, 135; Zail, 70; Stephen, 123.

59 Stephen, 123.

60 Afif, 135-6; Stephen, 124.

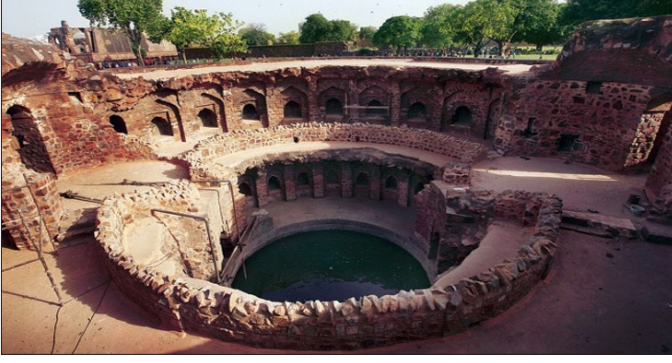
61 Afif, 277-8; Stephen, 124; Rani, 81.

62 Rani, 57-58; McKibben, 64.

63 Welch and Crane, 128.

64 Rani, 58; Page, 2.

65 Page, 8-9.



Fotoğraf 5.

Baoli ([https://www.indiatoday.in\(20/03/2021\)](https://www.indiatoday.in(20/03/2021)))

Cami' Mescid

Cami' Mescid Sultan Firuz Şah tarafından 1354 yılında inşa edilmişti. Firzâbâd şehri içerisindeki yapılardan biri olan bu cami nehir tarafında bulunan kale duvarına bitişik ve piramitsel yapının da güneyinde yer almaktadır. ⁶⁶Geniş sütunlar üzerine inşa edilen cami fevkanî olarak inşa edilmişti. Bodrum katında bulunan sütunlar kemerlerle birbirine bağlanarak geniş koridorları oluşturmaktadır. İbadet edilen kısım ikinci katta bulunmaktadır (Fotoğraf 6). ⁶⁷

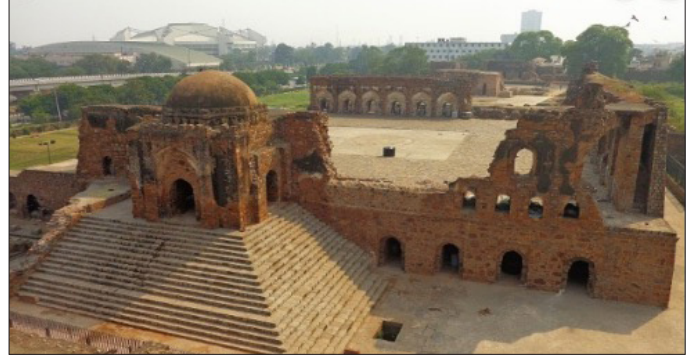
Zeminden başlayan ve caminin ana giriş kapısına ulaşımı sağlayan oldukça geniş merdivenler bulunmaktadır. Bu merdivenler vasıtasıyla ikinci katta yer alan dış kapılara ulaşılmaktadır. Üzerleri kubbeye kaplanan kıpırlardan geçerek caminin giriş kapısına ulaşılmaktadır. Camiye giriş çıkışı kolaylaştırmak için farklı yönlere bakan üç ana giriş kapısı bulunmaktadır. Cami harim ve revaklı avludan müteşekkildir. Günümüzde Cami' Mescid'in sadece kible duvarı ayakta kalabilmiştir. Diğer kısımları büyük oranda çökmüştür. ⁶⁸ Yapının kalan kısımlarında günümüzde de ibadet edilmektedir.

Cami' Mescid Ziyaeddin Berenî'nin dikkatini çekmişti. Öyle ki Caminin kubbesinin muhteşem ve görkemli yapıldığını ve bu yönüyle de gök kubbe ile yarışacak güzellikte olduğunu belirtmektedir. ⁶⁹ Cami' Mescid Emir Timur'unda nazarı dikkatini celp eylemişti. Şerafettin Ali Yezdî'nin verdiği bilgiye göre Emir Delhi'den Firuzâbâd'a gelmiş ve Cami' Mescid'de iki rek'at namaz kılmıştı. ⁷⁰ Camiye hayran kalan Emir Semerkand'da benzerini yaptırmak için Hind diyarından birçok zanaatkârı da beraberinde götürmüştü. ⁷¹

Aşoka'nın Sütunu

Sultan Firuz Şah'ın Cami'-Mescid'e sonradan ilave ettiği ve Aşoka sütunu olarak da bilinen piramitsel bir yapı bulunmaktadır. Yapının inşası ve Aşoka'nın sütunun buraya dikilmesi 1367 yılına tekabül etmektedir. ⁷² Afif'in verdiği bilgiye göre Sultan Firuz Şah Thatta seferinden döndükten sonra Delhi ve çevresinde zaman zaman gezintilere çıkmaktaydı. Bu gezintiler sırasında sultan, Aşoka'ya ait sütunları keşfetmişti. Sütunlardan biri Tobra (Topar) köyünde diğeri de Mirat'taydı. Sultan Firuz Şah bu sütunları getirterek birini Köşk-ü Şikâr'a diğeri de Cami' Mescid'in yanına diktirmişti. ⁷³ Ayrıca Cami' Mescid'in yanına dikilen bu sütun sembolik olarak minare görevi üstlendiğinden "minare-i zerin" adı da verilmişti (Fotoğraf 7). ⁷⁴

Firuzâbâd Sultan Firuz Şah'ın ölümünden sonrada hanedanlığın merkezi olma statüsünü çok fazla koruduğu söylenemez. Firuz Şah'ın ardından şehzadeler konumlarına göre bazen Delhi bazen de Firuzâbâd'da tahta çıkmışlardı. Örneğin Sultan Firuz Şah ölümünden bir süre önce varis olarak Fetih Han'ın oğlu Tuğluk Şah'ı atamıştı. Tuğluk Şah, sultanın ölümü üzerine 20 Eylül 1388 tarihinde "Gıyâseddin" unvanıyla Firuzâbâd'da tahta çıkmıştı. ⁷⁵



Fotoğraf 6.

Cami'- Mescid (Welch, Crane, "The Tughluqs: Builders of the Delhi Sultanate", 133.)



Fotoğraf 7.

Aşoka Sütunu ([http://www.wikiwand.com/en/Feroz_Shah_Kotla\(25/10/2020\)](http://www.wikiwand.com/en/Feroz_Shah_Kotla(25/10/2020)))

66 Rani, 25; William Jeffrey Mckibben, The Architecture of Firuz Shah Tughluq, Yayınlanmış Doktora Tezi, The Ohio State University, 1988, s. 68; O. Köprülü, Firuz Şah Tuğluk, 142; Kortel, Tuğluklular, 336.

67 Anthony Welch and Howard Crane, "The Tughluqs: Builders of the Delhi Sultanate", Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture, vol. 1, Yale Uni. Pres, New Haven 1983, s. 130; Rani, 26.

68 Rani, 26.

69 Berenî, 561-2.

70 Şerefüddin Ali Yezdî, 306.

71 Emir Timur, Melfuzât-ı Timurî, 447.

72 Mckibben, 98.

73 Afif, 305-308; Mckibben, 99; Alexander Cunningham, Archaeological Survey of India Report for the Year 1872-73, vol. 5, Office of the Superintendent of Government Printing, Calcutta 1875, s. 143.

74 Rani, 27; Gordon Rislely Hearn, The Seven Cities of Delhi, London 1906, s. 124-125.

75 Nizâmeddin Ahmed, 261; Sirhindi, 149; Srivastava, 221; Bedâüni, 341; Muhammed Habib, "Successors of Firuz Shah Tughluq", A comprehensive History of India, vol. 5 The Delhi Sultanat, People's Publishing House, New Delhi 1970, s. 620; R. C. Maajumdar, "The Successor of Firuz Shâh", The Delhi Sultanate, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1960, s. 110; Cöhcce, "Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri", 716; Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, 335; Bihamed Hani, 24; Prasad, History of Mediaeval India, 330.

Şehzadeler arası taht mücadeleleri han, emir ve melikleri böldüğü gibi bazen de başkentleri bölmüştü. Örneğin Nâsireddîn Mahmud 23 Mart 1394 tarihinde Delhi'de Hümayun Sarayı'nda tahta çıkmıştı. ⁷⁶ Ancak Nâsireddin Mahmud hanedanlığın başında iken bu seferde Nâsireddin Nusret Şah Ocak 1395 tarihinde Firuzâbâd'da tahta çıkmıştı. ⁷⁷ Böylece biri Delhi diğeri Firuzâbâd olmak üzere hanedanlığın başında iki sultan bulunmaktaydı. ⁷⁸

Muhammedâbâd

Nâsireddin Muhammed tahta çıktıktan sonra onun yönetimine karşı bazı Hintli yöneticiler birleşerek isyan etmişti. Sultan bu isyanları bastırmak için harekete geçmişti. Nâsireddin Muhammed Etevâh Kalesi'ni yağmaladıktan sonra Kanuc'a gelmiş ve akabinde de Câliser'a gitmişti. Sultan burada 1392) yılındayeni bir kale şehri inşa ettirmişti. Bu kalenin adını da Muhammedâbâd koymuştu. ⁷⁹ Bihamed Hani'nin verdiği bilgiye göre Nâsireddin Muhammed Ganj Nehri kıyısında bulunan Câliser'i başkent yapmıştı. Delhi'nin yönetimini de oğlu Hümayun Han'a bırakmıştı. ⁸⁰ Husain'in verdiği bilgiye göre de Sultan Nâsireddin Muhammed Câliser'i merkezi yaparak başkent yapmıştı. Ayrıca burada yeni bir şehir inşa etmiş ve adını da Muhammedâbâd koymuştu. ⁸¹ Firişte, Nizâmeddin Ahmed ve Sirhindi sultanın Câliser'de Muhammedâbâd adında bir kale inşa ettiğine dair bilgi vermektedirler. Ancak sultanın burasını başkent yaptığına dair bir bilgi vermemektedirler. Her ne kadar döneme ışık tutan kaynaklar direkt olarak Muhammedâbâd'ın başkent yapıldığına dair malumat vermemiş olsalar da bir süreliğini hanedanlığa payitahtlık yapmış olduğu söylenebilir.

Sonuç

Tuğluk Hanedanlığı Delhi merkez olmak üzere kurulmuş Müslüman Türk devletlerinden biridir. Halaç Hanedanlığı'nın yıkılması üzerine onların hâkim olduğu topraklar üzerinde egemenliklerini tesis etmişlerdi. Tuğluk şehzadeleri Hint âdeti gereğince ölen sultanın sarayını terk ederek kendilerine yeni saraylar inşa etmişlerdi. Bu sarayların etrafına yeni yapılar inşa etmiş ve bölgenin zamanla gelişerek şehir statüsüne kavuşmasını sağlamışlardı. Ancak bunu yaparken de hanedanlıkların başkenti Dârü'l- Mülk Delhi'nin canlılığını yetirmemesine özen göstermişlerdi. Öyle ki Tuğluk sultanları yeni şehirler inşa ederken Delhi'nin etrafındaki çorak arazileri tercih etmişlerdi. Böylelikle bu alanların mamurlaştırılmasıyla Delhi'nin sınırları genişletilerek gelişmesine katkı sağlamışlardı. Bu doğrultuda Tuğlukâbâd adı verilen ilk şehir Gıyâseddin Tuğluk Şah tarafından inşa edilmişti. Muhammed bin Tuğluk Şah'ta babasının izinden giderek Delhi'nin gelişmesine ve ilerlemesine katkı sağlamıştı. Ancak onun saltanatının başlarında başkenti hanedanlığın hâkim olduğu toprakların merkezi Devletâbâd'a taşıma gayreti ve halkı topyekûn buraya iskâna tabi tutması Delhi'nin ihtişamını yitirmesine sebep olmuştu. Muhammed bin Tuğluk zamanla bu hatasının farkına varmış ve bölgenin eski hâline kavuşması için çaba göstermişti. Onun döneminde yaşanan diğer bir hadise de uzun yıllar süren kuraklıkların yaşanması ve bunun sonucunda salgın hastalıkların artmasıdır. Sultan yıkıcı felaketlere sebep olan bu hastalıklardan tebaasını korumak için bir süreliğine Sargadvârî'yi merkez olarak kullanmıştır.

Hanedanlığın üçüncü sultanı Firuz Şah da tahta geçince amcası Gıyâseddin ve kuzeni Muhammed bin Tuğluk Şah'ın izinden giderek kendine Firuzâbâd adında yeni bir şehir inşa ettirmişti. Firuz Şah bu şehri mamur hala getirmek için Delhi güzergâhı boyunca insanların buraya rahatça ulaşmalarını sağlamıştı. Böylece hem Delhi hareketliliğini sürdürmüş hem de Firuzâbâd bayındır hale gelmişti. Sultan Firuz Şah'ın ölümü üzerine hanedan üyeleri arasında taht mücadeleleri yaşanmıştı. Buna bağlı olarak hanedanlığın başkent statüsü, Delhi ile Firuzâbâd arasında gidip gelmişti. Öyle ki biri Delhi diğeri de Firuzâbâd olmak üzere devletin başına aynı anda iki sultanın da geçtiği görülmüştü. Tuğlukşahlar Devletine başkentlik yapan diğer bir şehir de Câliser'dir. Burası Nâsireddin Muhammed tarafından bir süreliğine başkent yapılmıştı. Tuğlukşahlar Devleti tarihine genel olarak bakıldığında sultanlar yeni şehirler inşa edip devleti buralardan yönetmiş olsalar dahi devletin merkezi her zaman Delhi olmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – M.B., S.E.; Tasarım – M.B., S.E.; Denetleme – Savaş Eçilmez; Kaynaklar – M.B.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – M.B.; Analiz ve/veya Yorum – M.B., S.E.; Literatür Taraması – M.B.; Yazıyı Yazan – M.B., S.E.; Eleştirel İnceleme – S.E., M.B.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – M.B., S.E.; Design – M.B., S.E.; Supervision – S.E.; Resources – M.B.; Materials – M.B.; Data Collection and/or Processing – M.B.; Analysis and/or Interpretation – M.B., S.E.; Literature Search – M.B.; Writing Manuscript – M.B.; Critical Review – S.E., M.B.

Declaration of Interests: The authors have no conflict of interest to declare.

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

76 Nizâmeddin Ahmed, 272; Sirhindi, 163-164; Bedâûnî, 348; Hüseyin, Tughluq Dynasty, 453.

77 Hüseyin, Tughluq Dynasty, 458; Majumdar, "Successors of Firûz Shâh", 113; Habib, "Successors of Firuz Shah Tughluq", 624; Nizâmeddin Ahmed, 275; Sirhindi, 167; Bedâûnî, 350.

78 Nizâmeddin Ahmed, 275; Sirhindi, 167-168; Habib, "Successors of Firuz Shah Tughluq", 624; Majumdar, "Successors of Firûz Shâh", 113.

79 Nizâmeddin Ahmed, 269-70; Sirhindi, 160-1; Husain, Tughluq Dynasty, 451.

80 Bihamed Hani, 43-4.

81 Husain, 451.

Kaynaklar

- Afif, Şems-i Sirâc, Târîh-i Firuzsâhî, (ed. Mevlev Vilayaet Hüseyin) Kalküte 1891.
- Afif, Şems-i Sirâc, Târîh-i Firuzsâhî (trc.- ed. H. M. Elliotand John Dowson, Susil Gupta İndia) Kalküte 1953.
- Agha Mahdi Husain, *Tughluq Dynasty*, Thacker Spink & CO., Calcutta 1933.
- Agha Mahdi Husain, *The Rise and Fall of Muhammad bin Tughluq*, Luzac & CO., London 1938.
- Banarjee, Jamini Mohan, *History of Firuz Shah Tughluq*, Delhi 1967.
- Banarsi Parasad Sakasena, "Firuz Shah Tughluq", *A Comprehensive History of İndia*, V. Volume, Delhi 1970.
- Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, cilt I, TTKY, Ankara 1946.
- Berenî, Ziyâeddin, *Tarih-i Firuz Şahi* (Tas. Mevlevî Seyyid Ahmed Han Sahip) Kalküte 1862.
- Berenî, Ziyâeddin, *Tarih-i Firuz Şahi*, (ing. çev. İ. Ahmad Zilli), Primus Books, 2015.
- Cole, Henry Hardy, *The Architecture of Ancient Delhi*, Published by the Arundel Society, London 1872.
- Cöhce, Salim, "Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri", *Türkler Ansiklopedisi*, cilt 7, Ankara 2002.
- Cöhce, Salim, "Şemsi Melikleri", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü*, (Basılmamış Doktora tezi) Elâzığ 1986.
- Cunningham, Alexander, *Archaeological Survey of İndia Report for the Year 1872-73*, vol. 5, Offic of the Superintendent of Government Printing, Calcutta1875.
- Ebû Abdullah Muhammad İbn Battûta Tancî, İbn Battûta Seyahatnâmesi-II çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2000.
- El-Ömerî, İbn Fazlullah, Mesâlikü'l-Ebsâr (Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım), çev. Ahsen Batur, Selenge yay, İstanbul 2014.
- Faroosqi, N. R., "Delhi Sultanlığı", *DİA-IX*, İstanbul 2002.
- Farshawe, H. C., "Dehli", İA., İstanbul 1977.
- Firişte, Muhammed Kâsım Hinduşah, Târîh-i Firişte, İng. trc. John Briggs, *History of the Rise of the Muhammadan Power of İndia*, London 1829.
- Habib, Muhammad, "Successors of Firuz Shah Tughluq" *A Comprehensive History of İndia*, V. Volume, Delhi 1970.
- Hâce Nizâmeddin Ahmed Herevî, *Tabakât-ı Ekberî*, (çev. B. De), Calcutta 1927.
- Haig, T. W., "Giyâsüddin Tuğluk" *MEB. İA- 4*, İstanbul 1964.
- Haig, T. W., "Muhammad II", *MEB. İA-VIII*, İstanbul 1979.
- Haqqi, S. A. H., *The Turkish İmpact on İndia the First Phase*, (Hindistan'daki Türk Tesiri İlk Dönem, çev. Dr. Yuluğ Tekin Kurat), Middle East Tecnical Uni. Ankara 1984.
- Hearn, Gordon Risley, *The Seven Cities of Delhi*, London 1906.
- Jackson, P., "Muhammad B. Tughluk", *EP*, cilt VII, Leiden- New York 1993.
- Kadir, Khurram, "Public Opinion in Pre-Modern Times. Muhammad Jauna Bin Tughluq : The Genesis of a Zâlim Sultan Part IV", *Quarterly Journal of Pakistan Historical society*, LX (IV), October-December 2012.
- Khalîq Ahmed Nizami, "Delhi", *DİA- 9*, İstanbul 1994.
- Konukçu, Enver, "Giyâseddin Tuğluk" *DİA-14*, İstanbul 1996.
- Kortel, S. Haluk, "Tuğluklular", *DİA-41*, İstanbul 2012.
- Köprülü, Orhan Fuad, "Fîrûz Şah Tuğluk", *DİA-XIII*, İstanbul 1996.
- Köprülü, M. Fuad, Fîrûz-Şah Tuğluk", *MEB.İA-IV*, İstanbul 1964.
- Majumdar, R. C., "Ghiyas-ud-din Tughluq" *The Delhi Sultanate*, Bombay 1960.
- Majumdar, R. C., "Muhammad bin Tughluq", *The Delhi Sultanate*, Bombay 1960.
- Majumdar, R. C., "Fîrûz Shâh", *The Delhi Sultanate*, Bombay 1960.
- Majumdar, R. C., "The Successors of Fîrûz Shâh", *The Delhi Sultanate*, Bombay 1960.
- Majumdar, R. C., "The İnvasion of Tîmûr and the end of the Tughluq Dynasty", *The Delhi Sultanate*, Bombay 1960.
- Merçil, Erdoğın, *Mülûman –Türk Devletleri Tarihi*, TTKY, Ankara 2006.
- Mckibben, William Jeffrey, *The Architecture of Firuz Shah Tughluq*, Yayınlanmış Doktora Tezi, The Ohio State University, 1988.
- Nizami, K. A., "II. Sultan Muhammad bin Tughluq" *A Comprehensive History of İndia*, V. Volume, Delhi 1970.
- Page, J. A., *A Memoir on Kotla Firoz Shah Delhi*, Maneger of Publication, Delhi 1937.
- Page, J. Burton, "Dihli", *EP*, vol. 2, Edited B. Lawis, CH. Pellat and J. Schacht, Leiden 1991.
- Sahai, Surendra, *Indian Architecture İslamic Period*, Prakash boks İndia, New Delhi 2004.
- Percy Brown, *Indian Architecture (İslamic Period)*, D. B. Taraporevala Sons & Co. Pvt. Ltd., 7. Baskı Bombay 1981.
- aksena, Banarsi Parasad, "Ghiyasuddin Tughluq" *A Comprehensive History of İndia*, V. Volume, Delhi 1970.
- Sherwani, H. K., "Dawlatâbâd", *EP*, vol 2, Leiden 1991.
- Singh, Sukhdev, *The Muslims of Indian Origin During the Delhi Sultanate*, Aravali Books İnternational, New Delhi 2005.
- Sirhindi, Yahya bin Ahmed bin Abdullah, Târîh-i Mübârekşahî, (İng çev. K. K. Basu), Baroda, 1932.
- Srivastava, A. L, *The Sultanate of Delhi*, Agra 1950.
- Zail, Delhi, *List of Monuments (Muhammadans and Hindus)*, vol. 2, Superintendent Government Printing, İndia 1919.
- Welch, Anthony and Crane, Howard, "The Tughluqs: Builders of the Delhi Sultanate", *Muqarnas: An Annual on İslamic Art and Architecture-1*, Yale Uni. Pres, New Haven 1983.

Structured Abstract

One of the Muslim Turkish states that established a state in India is the Tughluqshahs state. The dynasty was established with the headquarters in Delhi. Delhi, which was established on the western bank of the Yuma River, one of the branches of the Ganges River, is mostly referred to as Dihli in Islamic sources.

Delhi has a great importance in Turkish history like Rey, Nishapur and Istanbul. Delhi's gaining importance in terms of Muslim Turkish history begins with its conquest by Sultan Kutbeddin Aybeg in 1192 and making it the capital. Dynasties established at certain times since this date contributed to the development of Delhi and its status as an important city. Dynasties based in Delhi contributed to the development of this place and the expansion of its borders over time. Because it was the capital of the dynasties, where the state affairs were carried out, where the palaces of the rulers were located.

During the Tughluqshah Dynasty such as Giyâseddin Tuğluk Shah, Muhammed bin Tughluq Shah and Firuz Shah built new cities for themselves and moved their capitals to these cities. However, Delhi remained the most important center of the state. Because even though the princes came to the throne outside Delhi, they came to Delhi after a while and ascended the throne here as well. For example, Muhammed bin Tughluq ascended the throne in the capital Tughluqabad after his father Giyâseddin passed away in Afghanpur. However, Mohammed bin Tughluq came to Delhi 40 days later and was enthroned here with an official ceremony. It is seen that Delhi lost its vitality for a while during the Tughluqshah Dynasty. Because Muhammad bin Tughluq Shah had transferred the capital of the dynasty from Delhi to Davlatabad and had the people of Delhi migrated here. This caused Delhi to lose its former vitality. However, after a while, Muhammed bin Tughluq abandoned this mistake and moved his capital back to Delhi.

Delhi continued to be a center during the reign of Firuz Shah. After Muhammed bin Tughluq, Delhi received the biggest blow from Emir Timur. The Emir came to Delhi in 1398 and defeated the Mahmud Khan, whom he had fought. Timur, who captured the city afterward, collapsed into the city like a plague epidemic and devastated the city. After Emir Timur's return to Samarkand, Delhi was left without management and devastation for two months.

Another capital of the dynasty was Tughluqabad. Built by Sultan Giyâseddin Tughluq Shah, Tughluqabad was the second capital of the Tughluq Dynasty. While Kil'a Ray Pithorâ is located 8 km east of Tughluqabad city, there is an artificial lake in the south. There is the tomb of Giyâseddin Tughluq Shah in this artificial lake and it is connected to the city by an arched passage. Tughluqabad was built on a hill surrounded by a lake-like basin under the influence of monsoon rains. Tughluqabad city is divided into three main parts. The first part is the lower city (pâ'in-şehr), the second part is the upper city (bâlâ şehr) or the castle (balâ castle). The third part is the part called the palace. The construction of the city began in 1321. However, there is no information about when he was the capital of the dynasty. However, it is understood from Berenî's "Tarih-i Firuz Şahi" that it was before the II Varangal campaign. Tughluqabad Mohammed bin Tuğluk Shah became the head of the state and gradually lost its importance. Thus, Tughluqabad could not survive until today. Only large piles of stones remained from this magnificent city.

Another city that was the capital of the Tughluq Dynasty was Davlatabad. As it is known, at the beginning of the reign of Muhammad bin Tughluq, the name of the city of Deogir was changed to Davlatabad. He subsequently moved the headquarters of the dynasty from Delhi to here. The most important reason for the Sultan to make such a move was to move the capital to the center of the lands owned by the state. Delhi was still further north. This place was equidistant from many cities and at a more central point. However, despite all the efforts of the sultan, Davlatabad could not be brought to the desired level. Another capital of the Tughluqshah Dynasty was Sargadvari, located on the banks of the Ganges River. Muhammed bin Tughluq moved to Sargadvari as a result of the drought that would last for many years in his country.

Another important capital of the Tughluqshah State was Firuzabad, which was built by Sultan Firuz Shah. Although Firuzâbâd was built in Qavîn, located in the Cûn River basin, in 1354, it covers 18 different regions. Kotla Firuz Shah is located in Firuzabad. It maintained its importance during the reign of Sultan Firuz Shah. Although for a short time, Muhammadabad was the last capital of the dynasty. Nasir al-Din Mohammed made Caliser, located on the banks of the Ganges River, his capital. He left the administration of Delhi to his son Humayun Khan. After the Tughluqshah Dynasty ruled for about 100 years, they disappeared from the stage of history.

İbrânî Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yansımaları

The Reflections of the Succession Method in the Hebrew Prophetic Tradition on the Prophecy of the Prophet Mohamammad (PBUH)

Korkut DİNDİ 

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi
ve Sanatları Bölümü, Ağrı, Türkiye

Ağrı İbrahim Çeçen University,
Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic History and
Arts, Ağrı, Turkey

öz

Kur'an'da kendisinden en çok bahsedilen kavim/ulus, hiç şüphesiz İsrâiloğulları'dır. Hûd, Salih, Şuayb (as) gibi birkaç Arap peygamberin dışında Kur'an'da ismi zikredilen peygamberlerin çoğu da kendilerini kutsal/seçilmiş kavim olarak addeden İsrâiloğulları arasından çıkmıştır. Ne var ki İbrânîlerdeki peygamberlik (müessesesi), istisnaları olmakla birlikte, genellikle babadan oğula intikal ederek bazı hanedanların elinde devam etmiştir. Bu durum, Allah'ın bir zamanlar peygamberlik vermek suretiyle seçip ahidleştiği, âlemlere (çağdaşlarına) üstün kıldığı İsrâiloğulları'nı sürekli olarak düşmanlarına karşı kendi kavimlerinden yeni bir peygamber (kurtarıcı, mesih, kral) beklentisine sürüklemiştir. İşte bu makalede, İsrâiloğulları'nın peygamber beklentileriyle bağlantılı olarak genel anlamda peygamberliğin veraset ile intikali yahut miras yoluyla sürüp giden bir müesseseye dönüşmesi meselesi; özel manada ise İslam öncesi verasete dayalı peygamberlik anlayış ve tasavvurlarının Hz. Peygamber'in (s) nübüvvetine yansımaları mukayeseli bir şekilde kritik edilmiştir. Esasında Hz. Peygamber'in risaletinin sonlarına doğru evlatlığı Zeyd b. Hârîse ve cariyesi (eşi) Mâriye'den doğma oğlu İbrahim ile ilgili gündeme gelen nübüvvette veraset iddia ve tartışmaları, İslam öncesi ve İslamî dönem Arapların nübüvvet algıları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Araştırma neticesinde İslam öncesi nübüvvet tasavvurlarının etkisinde kalan nüzül dönemi Arapların, peygamberlerin soylarını devam ettirecek erkek çocuklarının olması ile nübüvvetin devam etmesi veya Hz. Peygamber'in kendine vâris olacak erkek evlatlarının olmaması (yaşamaması) ile son peygamber oluşu arasında yakın bir ilişki kurdukları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Nübüvvet, Veraset, İbrânîler, Araplar, Hz. Peygamber

ABSTRACT

No doubt, the tribe/nation mentioned the most in the Qur'an is the Israelites. Aside from a few Arabian prophets such as Hud, Salih, Shuayb (PbuH), most of the prophets whose names are mentioned in the Qur'an were from the Israelites, who considered themselves holy/chosen nation. However, the prophethood (as an institution), which was generally inherited from father to son, continued in the hands of some dynasties in the Hebrews with some exceptions. This led the Israelites, whom Allah once made a pact with by giving prophecy and made superior to the realms (contemporaries), to expect a new prophet (savior, messiah, king) from their own people against their enemies. For this reason, the understanding and imagination of prophethood based on inheritance before Islam the reflections of the Prophet (PbuH) on his prophethood were criticized comparatively in this article in connection with the prophet expectations of the Children of Israel along with the issue of prophecy in general terms being inherited or turned into an ongoing institution by inheritance in special terms. In fact, the claims, and discussions of succession in prophethood, which came to the agenda with his adopted son Zayd b. Harise, and with his son Abraham, born from his handmaiden (i.e., his wife) Mariye, were evaluated in the framework of the perception of prophethood of the pre-Islamic and Islamic period Arabs towards the end of the prophecy of the Prophet. It is seen, at the result of the research, that the Arabs of the time of revelation, who were under the influence of pre-Islamic prophethood conceptions, has constructed a close relation between the facts that prophets have had sons to continue their lineage and the continuation of prophethood, or that the Prophet did not have sons to be his heirs (his sons did not live) and that he was the last prophet.

Keywords: History of Islam, Prophethood, Succession, Hebrews, Arabs, The Prophet (PBUH)

Giriş

Tanrı (Allah) ile insan arasındaki ilişki gerek Eski Ahid'de gerekse de Kur'an'da nübüvvet/peygamberlik müessesesi ile sağlanmıştır. Bu müessese, Tanrı'nın (Rab Yahova, Allah'ın) kendi irade ve isteklerini kulları arasından seçtiği bazı kimseler/elçiler aracılığıyla insanlara bildirmesi prensibi üzerine kurulmuştur.¹

Peygamberlerin hayat hikâyeleri, tevhit ve tebliğ mücadeleleri Eski Ahid'in yanı sıra Kur'an'da da geniş yer almaktadır. Peygamberliği, imanın bir rüknü sayan² Kur'an'ın yaklaşık üçte birlik kısmını oluşturan

Geliş Tarihi/Received: 17.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Korkut DİNDİ
E-posta: kdindi@agri.edu.tr

Atf: Dindi, K. (2022). İbrânî Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yansımaları. *Turcology Research*, 73, 126-136.

Cite this article: Dindi, K. (2022). The Reflections of the Succession Method in the Hebrew Prophetic Tradition on the Prophecy of the Prophet Mohamammad (PBUH). *Turcology Research*, 73, 126-136.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

1 Mustafa Sinanoğlu, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 32 vd., 246; Ömer Faruk Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 127-161.
2 el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

kıssaların büyük çoğunluğu peygamberlere dairdir.³ Ne var ki Kur'an kıssalarının kahir ekseriyeti de Ehl-i kitap, özelde Yahudiler ve İsrâilîloğulları peygamberleriyle ilgilidir.⁴ Allah ile insanlar arasında elçilik görevini/vazifesini icra eden bu peygamberlerin de birbirleriyle çok yakın/açık akrabalık ilişkilerinin yahut gizli nesep/soy bağlarının bulunduğu gözlenmektedir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber'in risaleti zamanında da nübüvvetin veraset yoluyla devri/nakli düşüncesi tezahür etmiştir.

Nübüvvet-veraset ilişkisi, farklı rivayetlerde farklı bağlamlarda dağınık bir şekilde az çok bahis konusu edilse de derli toplu, müstakil olarak çalışılmamıştır. Bu sebeple makalede, dini ve ahlaki yönü ağır basan peygamberlik müessesesinin kıssalara ve rivayetlere yansıyan yapısı ve işleyişi hakkında bilgi verilerek nihayetinde bir durum tespiti ve değerlendirmesi yapılacaktır.

Çalışmada, genel anlamda nübüvvet vâris olma veya peygamberliğin veraset yoluyla intikali, babadan oğula geçme meselesi irdelenecektir. Hususi olarak da İsrâilîloğulları ve cahiliye Araplarının nübüvvet anlayışlarının Hz. Peygamber dönemi tezahürleri üzerinde durulacaktır. Konu, rivayetlerde verasete dayalı nübüvvet anlayışının merkezinde konumlandırılan Hz. Peygamber'in oğulları (evlatlığı Zeyd b. Hârise ve öz oğlu İbrahim) özelinde kritik edilecektir. Bu nedenle de Hz. Peygamber'in ölümünden sonra halifenin kim olacağı ve seçimi konusunda gündeme gelen ve Şîfî-Sünnî bölünmesine neden olan veraset tartışmalarına girilmeyecektir.

İlk önce risalet/bi'set öncesi Yahudilerin ve cahiliye Araplarının peygamber/kurtarıcı beklentileri ortaya konulacaktır. Zira Kur'an'ın indiği tarihsel ortamı, zemin ve zamanı tanımadan, İslam öncesi dönem peygamber tasavvurları/anlayışları (nebî imgesi) hakkında bilgi sahibi olmadan konunun tam anlamıyla anlaşılması mümkün olmayacaktır.

İslam Öncesi İsrâil ve İsmailoğulları'nın Peygamber Beklentileri

Kur'an'da farklı gerekçelerle en çok kendisinden söz edilen kavim, hiç şüphesiz İsrâilîloğulları'dır. Hûd, Salih, Şuayb (as) gibi Arap peygamberlerin⁵ dışında Kur'an'da adı anılan peygamberlerin çoğu (cumhûru'l-enbiyâ) da nübüvvet ocağı İsrâilîloğulları'ndan çıkmıştır.⁶ Hatta İbrânilerin tarih sahnesinde görünmeleriyle birlikte başlayan İsrâil peygamberliği, bin yıla yakın bir süre devam eden bir zincir oluşturmuştur.⁷

Ancak Şam ve çevresinde (Bilâduşşam'da) birbiriyle bağlantılı olan nübüvvet ve mülk/saltanat, Hz. Yahya ve Hz. İsa dönemlerine⁸ kadar İsrâil b. İshak oğulları elinde kalmış, Hz. İsa'dan sonra ise İsrâilîloğulları'nın bu hâkimiyeti, yani peygamberlik ve hükümdarlık, Fars/Pers ve Rûm/Roma imparatorluklarının tesiriyle son bulmuştur.⁹ İsrâilîloğulları, son peygamberleri¹⁰ Hz. İsa'dan sonra Roma'ya karşı isyanlara teşebbüs etmişlerse de bir sonuç elde edememişler ve Roma yönetiminin ağır baskısı altında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Peygamberlik müessesesini inhisarına alan¹¹ Yahuda krallığının, ilk önce Roma imparatorluğuna bağlı bir eyalet haline gelmesi, ardından MS 4-6 yıllarında doğrudan Roma'nın kontrolüne girmesinden sonra¹² İsrâilîloğulları, İsrâil hükümlerini yeniden tesis etmek için Hz. Peygamber'e peygamberlik verilinceye kadar da kendi hanedanlarından hep nebî (hükümdar, mesih/kurtarıcı kral)¹³ beklemek durumunda kalmışlardır. Nitekim rivayetlerde de İslam'ın zehurundan önce Ehl-i kitap (Yahudi ve Hıristiyan) âlimlerinin, düşmanlarına ve Arap putperestlere/müşriklere galip gelmek (istiftâh)¹⁴ için yakın gelecekte İbrahim'in dini üzere¹⁵ bir peygamber gönderileceği beklentisinde olduklarından bahsedilmektedir.¹⁶

3 Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 15-16.

4 Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 113.

5 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Maârif*, thk. Servet Ukkâse (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 56; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 10/186; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1988), 1/138, 214, 2/182; Resîd Rîzâ, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 7/501, 8/467. İslamî literatürde Arap peygamberler arasında şu isimler zikredilir: Hûd, Salih, İsmail (?), Şuayb (as) ve Hz. Muhammed (s).

6 Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümm*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 214-215. İsrâilîloğulları'nın, hükümlerle desteklenmiş olmalarının yanı sıra içlerinden çok fazla peygamber çıkarılması ve kendilerine kitap gönderilmesi bakımından ayrıcalıklı kılınmaları konusunda bk. Gürkan, Salime Leyla, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrâilîloğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 25-61.

7 Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 160-161.

8 Matta, Markos ve Luka İncilleri'nde Hz. İsa'nın, Yahya'nın yakalanıp hapsedilmesinden sonra tebliğ faaliyetine başladığı belirtilirken Yuhanna İncili'nde ise Hz. Yahya ile İsa'nın aynı zaman diliminde peygamberlik yaptıkları ifade edilmektedir. Matta.3:1-17, 4:12-17; Markos.1:1-14; Luka.3:1-20, 4:14-19; Yuhanna.1:19-51, 3:22-30; Mahmut Aydın, "Yahya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/232.

9 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü't-Taberî-Tarihü'l-Ümm ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/190. Bununla birlikte Allah'ın, İsa'dan (as) sonra İsrâilîloğulları'ndan nübüvveti kesmeyi murat etmesiyle Hz. İsa'nın evlilikten uzak durması yani çoğunun olmaması arasında yakın bir ilişki kurulmaktadır. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 22/45.

10 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/135, 3/212; İbn Kuteybe, *Maârif*, 56; Taberî, *Tarih*, 1/267; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/182. Söz konusu kaynaklarda İsrâilîloğulları'nın ilk peygamberinin Hz. Musa; son peygamberlerinin ise Hz. İsa olduğu ifade edilir.

11 Nübüvvet ve krallığın Hz. Yakub'un oğullarından Levi ve Yahuda soyuna hasredilmesi hususunda bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî-Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (by: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 5/307. Musa (as) sonrası İsrâilîloğulları'nın bir kısmı ileri gelenleri de Bünyamin oğullarından Tâlût'un hükümdarlığına itiraz ederken soy bakımından peygamberlik ve hükümdarlık ailesine mensup olmamasını gerekçe göstermişlerdir. Buna karşılık Kur'an'da aynı kıssada peygamberlik ve mülkün kimsenin tekelinde bulunmadığı, Allah'ın, mülkü/hükümlerini ve peygamberliği dilediği kimsene vereceği ifade edilmektedir. el-Bakara 2/247. Ayrıca bk. Ali Osman Kurt, "Tâlût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/552-553.

12 Yahuda krallığının sona ermesi ve Roma'ya karşı isyanları hakkında bk. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/191; Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 29-30, 206. İsa mesih hareketi de Yahuda'nın Roma yönetimine bağlandığı dönemde ortaya çıkmıştır. Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 29.

13 Jacques Waardenburg, "Mesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/306-309. Yahudi geleneği ve literatüründe peygamber, kral-mesih beklentisi hakkında geniş bilgi için bk. Fadil Aygün, *Son Peygamber Müjdelemek: Beşâirü'n-Nübüvve* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 50-93.

14 el-Bakara 2/89; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, es-Siret'ün-nebeviyye, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/547; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/377-378; Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/358-359; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi tarihî'l-Arab kable'l-İslâm* (by: Dâru's-Sâkî, 2001), 12/113. Medinelî Yahudilerin, aralarındaki dini ve siyasi anlaşmazlık ve çatışmalardan dolayı müşrik Arapları tehdit ederek "Yakın bir zamanda bir nebî gönderilecektir. Ona tabi olup sizinle savaşacağız." dedikleri rivayet olunmaktadır. Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Muttalibî, *Siretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 84; İbn Hişâm, es-Sîre, 1/211, 428-429; Ebû'l-Ferac Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, es-Siret'ül-Halebiyye-İnsanu'l-Uyûn fi siret'ül-Emîni'l-Me'mûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/265-267. Medinelî Arapların (ensarın) Hz. Peygamber'in davasına sahip çıkmalarında bu Yahudi tehdidinin etkisi hakkında bk. İbn Hişâm, es-Sîre, 1/211, 428-429; Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 1/50; Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî es-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 3/194.

15 Suriye-Şam bölgesindeki papazların Zeyd b. Amr, Selman gibi yeni bir din arayışı içinde olanlara Arap beldelerinden İbrahim'in dini ile gönderilecek bir peygamberin gelme zamanının yaklaştığını bildirmeleri hususunda bk. İbn İshâk, es-Sîre, 118-119; İbn Hişâm, es-Sîre, 1/217-218, 231.

16 İbn İshâk, es-Sîre, 83; İbn Hişâm, es-Sîre, 1/211, 282, 547. Arap yarımadasında yaşayan Ehl-i kitabın kurtarıcı/peygamber beklentilerini ifade eden rivayetler hakkında bk. Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 114-134.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in gönderilmesine yakın bir zamanda Hicaz'da kitabî ve nebevî bir geleneğe sahip olmayan¹⁷ Arapların da bir peygamberin gelmesini bekledikleri,¹⁸ hatta tüm bakışlarını özlemine çektikleri nübüvveti çevirerek çocuklarına "Muhammed" ismini koydukları rivayet edilmektedir.¹⁹

Her ne kadar Arap peygamberlerin sayısı az olsa da Ehl-i kitap ile sosyal, siyasi, ticari, dini ve kültürel ilişkileri sayesinde bilhassa yarımada'daki Yahudilerin tesiriyle,²⁰ cahiliye Araplarının peygamberlik ve peygamberlerle ilgili malumata sahip oldukları ve bu sebeple de peygamber beklentisi içine girdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle dini ve sosyo-etnik bir topluluk olan Ehl-i kitap²¹ tarafından ümmi olarak tavsif edilen ve aşağılanan Araplar, onların bu tutumuna karşılık İsrâilîoğulları'ndan sürekli peygamberler zuhur ettiği gibi kendi içlerinden de bir peygamberin gelmesini temenni etmişlerdir.²² Hatta kendi peygamberlerini yalanlamaları, dini ve siyasi iç ihtilafları²³ dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyanları kınayıp onlarla alay eden Kureyş'in/Arapların, "şayet kendi içlerinden bir uyarıcı/elçi (nezîr/resûl) çıkarsa onu yalanlamayacaklarına, ona itaat edeceklerine ve diğer milletlerden daha çok hidayette olacaklarına dair Allah'a yemin etmelerine" Kur'an'da da atıflar yapılmıştır.²⁴

Kısaca Arap yarımadasındaki dini ve siyasi konjonktür, merkezi idareden yoksunluk, devamlı Yahudilerle rekabet ve sürekli hâkimiyet mücadelesi, Bizans ve Sâsânî baskısı, Arapları muhtemelen, geleceği tesis edecek bir kurtarıcı/nezîr/nebî fikrine sürüklemiştir. Başka bir ifadeyle Arap yarımadasında kendilerini Hz. İsmail'e nispet eden Araplar (İsmailîoğulları) ile azınlıkta kalsalar da bazı bölgelerde etkili olan İsrâilîoğulları (Ehl-i kitap) arasında öteden beri süregelen çekişmeler, her iki ezilen kavmi de ileride geleceği kabul edilen bir kurtarıcı (nebî/mehdi) inancına sevk etmiştir.²⁵ Nitekim bölgedeki Yahudilerin, Hz. Peygamber'e inanmayı karşı çıkmalarının ve hatta şiddetli düşmanlıklarının asıl sebebi de bu beklentinin aksine nebînin İsrâilîoğulları hanedanından değil de, Araplardan zuhur etmiş olmasıdır.²⁶

Dolayısıyla özet bir şekilde aktardığımız bu verilerden yola çıkarak o günkü İbrânî-Yahudilerin ekseriyetinin peygamberliği saltanat gibi algılayarak nübüvvet müessesesine hanedanlık gözüyle baktıklarını, bu anlayışın aynı sosyo-kültürel vasatta yaşayan cahiliye ve nüzûl dönemi Araplarına da sirayet ettiğini söylemek mümkündür.

Her iki kavmin İslam öncesi dönem peygamber tasavvurları/beklentileri ortaya konulduktan sonra konunun amacına matuf bir şekilde tam anlamıyla anlaşılmasını sağlamak için Kur'an'ın muhtevasında geniş yer tutan, birbiri ardından gelen Benî İsrâil peygamberlerine de kısaca göz atmak gerekmektedir.

Peygamberler ve Veraset Usulü

Genel olarak Orta Çağ devletlerinde mutlakiyet ve saltanat yönetiminde veraset usulünün hâkim olduğu bilinmektedir. İmparatorlar/hükümdarlar daima kendi ailelerinden velayet tayin ederek filen veraset usulünü hâkim kılmışlardır. Sadece büyük-küçük oğulların değil aynı zamanda mevcut koşullar içerisinde kardeşler (amcalar) veya en yakın erkek akrabaların da veraset veya tayin yoluyla tahta geçebildiği bir düzen/sistem uygulanmıştır. Zaman zaman şartlar gereği geçerli veraset usulünün dışına çıkılsa da veya sınırları kesin belirlenmemiş olsa da prensip olarak soy sopa bağlı bir veraset anlayışı benimsenmiştir.²⁷

İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında gerek Kuzey ve Güney Arabistan'da kurulan devletlerde gerekse de Hicaz'da krallar/reisler, genelde veraset ile yönetime gelirlerdi. Krallık ve kabile sistemlerinde, mutlak bir kural değilse de yöneticilik/reislik, normal şartlarda babadan oğula geçer, çoğu zaman ailenin en yaşlı üyesi, kabile şeyhinin büyük oğlu reis seçilirdi. Şayet büyük evlat liderlik yetenekleri bakımından zayıfsa küçük çocukları da reis/seyyid olabilirdi.²⁸

17 İbn İshâk, es-Sîre, 83.

18 Ahbar ve ruhbanların yeni bir peygamberin geleceği/gönderileceği bilgisini kendi kitaplarından; Arap kâhinlerinin ise cinler ve şeytanlar ile iletişim kurarak elde ettikleri konusunda bk. İbn Hişâm, es-Sîre, 1/211, Kitabî bir bilgiye sahip olan haniflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in, İsmailîoğulları'ndan bir peygamberin zuhurunu beklediğini ifade eden rivayet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdir, 1968), 1/161-162. Aynı şekilde meşhur Sakifîli şair Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın da peygamber beklentisi içerisinde olduğu görülmektedir. Rivayetlere göre kutsal kitapları okuyan ve nübüvvet geleneğini (İbrahim ve İsmail dinini) çok iyi bilen Ümeyye, Araplardan bir peygamber çıkacağını, gönderilecek peygamberin de kendisi olacağını umuyordu. Fakat Hz. Peygamber'in risalete görevlendirilmesi üzerine, nübüvveti tamah eden Ümeyye'nin peygamberlik hayalleri yıkılmıştır. O, sırf bu yüzden Allah resûlüne haset edip düşmanca bir tavır takınmıştır. İbn Kuteybe, Maârif, 60; Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, el-Eğânî, thk. Semîr Câbir (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/128-131. Arap yarımadasında haniflerin peygamber beklentileri hakkında bk. Aygün, Son Peygamberi Müjdelemek, 134-143.

19 İslam öncesinde "Muhammed" adı konulanlar ve bu adın verilme sebepleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, Tabakât, 1/169; Ebû Cafer Muhammed b. Habîb, Kitâbu'l-Muhabber, thk. Ilse Lichtenstadter (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 130; Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyfî, er-Ravdül-ünûf, thk. Ömer Abdüsselam es-Selâmî (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 2000), 2/95-96; Makrîzî, İmtâ'u'l-esmâ, 2/140-141; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 1/409; Halebî, es-Sîre, 1/118.

20 İzzet Derveze, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yayınları 1998), 1/373-374.

21 "İlahî bir kitaba inanılan" anlamına gelen bu terim, Kur'an'da genellikle Yahudileri ve Hıristiyanları ifade etmek için kullanılır. Remzi Kaya, "Ehl-i kitap", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/516.

22 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 14/358. Beklenen peygamberin Hicaz'dan çıkacak bir hükümdar/sultan olarak telakki edilmesi hakkında bk. Taberî, Tarih, 1/470; İzzüddîn İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, thk. Abdullah el-Kâdî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/371-372; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 1/353.

23 Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, 1/373-375.

24 Cahiliye Araplarının peygamber ve kitap beklentilerine, din ve dünya işlerinde yol gösterecek bir kurtarıcı arayışlarına dikkat çeken ayetler hakkında bk. es-Sâffâ 37/167-170; Fâtır 35/42; el-En'âm 6/156-157. Ayrıca bk. Mukâtil, Tefsir, 3/79; Taberî, Tefsir, 20/482-483; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 8/115; Ebû'l-Kasim Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşfân hakâiki't-tenzil ve uyûn'l-ekâvil fi vücûh'i't-te'vîl, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/627; Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, 1/372-377. Kur'an'ın o dönemde Araplara ve Arapça indirilmesinin gerekçesi şöyle ifade edilmektedir: "Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (yahudilere ve hıristiyanlara) indirildi, biz onların okumasından habersiz idik" yahut "Eğer bize kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk" demeyesiniz diye bu Kur'an'ı indirdik." el-En'âm 6/156-157.

25 Hicaz'da Arap-Ehl-i kitap çatışması ve Arapların peygamber ve kitap beklentileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Korkut Dindi, Siyer-Kur'an İlişkisi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 216-223. Ayrıca cahiliye Araplarının o dönemde peygamber beklentisi içinde olmadıklarını savunan farklı görüşler için de bk. Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabî Bir Peygamber Bekliyor muydu? Atıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 59/1 (2018), 117-154.

26 el-Bakara 2/89-90. Geniş bilgi için bk. Mukâtil, Tefsir, 1/63; Taberî, Tefsir, 2/335, 342-344; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 3/376-377; Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, 1/376-377. Beklenen nebînin Araplardan çıkmış olmasını bir türlü hazmedemeyen ve "nübüvvet Arap'ta olmaz" diyerek Araplara peygamberliği yakıştıramayan (İbn Hişâm, es-Sîre, 1/548, 571) Medine Yahudileri, nübüvveti sadece İsrâilîoğulları'nın tekelinde gördüklerinden Allah resûlünün nübüvvetini (Arap/ümmî peygamberi) inkâr etmişlerdir. Taberî, Tefsir, 9/410-411; Cevâd Ali, Mufassal, 12/113. Fakat içlerinden Abdullah b. Selam gibi bazı Yahudi bilgincilerinin de bu beklenti sebebiyle müslüman oldukları ifade edilmektedir. İbn Hişâm, es-Sîre, 1/516-517; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 3/379.

27 Halil İnalıcı, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkiyiyle İlgisi", AÜSBF Dergisi 14 (1959), 69-94; Ruhat Alp, Veraset Sistemi Bakımından Anadolu Beylikleri ve Osmanlı Devleti: Bir Karşılaştırma Denemesi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

28 Adem Apak, Kabile (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 17; Adnan Demircan, Bedevi (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018), 33; Hakan Temir, Arap Yarımadasında Kabile Hayatı (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 181-185.

Ancak bu durum, sadece verasete dayalı yönetimlere/devletlere has bir uygulama değildir; tarihte bazen aynı zaman dilimi içinde veya art arda gönderilen²⁹ peygamberlerin hayatında yani peygamberlik kurumunda da ara sıra görülmektedir. Bu tarihsel gerçekliğe Kur'an'da da işaret edilmektedir. Normal yollarla mal açısından mirasçı olmanın³⁰ dışında hem bir kavmin/toplumun³¹ ilahi kelama/kitaba³² ve toprağa/yeryüzüne³³ hem de bir peygamberin bir önceki peygambere³⁴ vâris kılınmasından bahsedilmektedir. Baba-oğul ilişkisi şeklinde veraset/miras yoluyla peygamberliği sürdürenler arasında Hz. İbrahim-İsmail/İshak, Hz. İshak-Yakup, Hz. Yakup-Yusuf, Hz. Davud-Süleyman, Hz. Zekeriya-Yahya gibi peygamberlerin isimleri sayılmaktadır. Her ne kadar Kur'an'da Hz. Musa ve Harun gibi kardeş veya Hz. İbrahim-Lut, Hz. Zekeriya-İsa gibi diğer akraba peygamberlerden söz edilirse de bunlar konumuz dışındadır. Burada yakın-uzak akraba, soy-ata değil daha spesifik olarak baba-oğul ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Peygamberlerin seçimi Allah'a ait olmakla birlikte³⁵ peygamberler tarihinde nübüvvetin veraset/vasiyet yoluyla intikali ve belirlenmesi usulü, ilk defa Hz. Adem'le başlamıştır. Rivayetlere göre peygamberler silsilesinin başında bulunan Hz. Adem'in³⁶ vefatından sonra oğullarından Hz. Şit/Şis, mülk/hakimiyet ve nübüvvette onun yerine geçmiştir.³⁷ Babası Hz. Âdem, vefat etmeden önce kardeşleri içinde daha ahlaklı, faziletli ve bilgili bir kişi olan Şit'e bazı tavsiyelerde bulunmuş, bir vasiyetname ile onu kendisinden sonra halef/vasi/veliaht tayin ederek, riyaseti/yönetimi ona devretmiştir. Kur'an'da açıkça ismi zikredilmese de İslamî literatürde Şit'in de peygamber olduğu, Allah'ın ona da sahifeler (50 sahife) indirdiği ifade edilir.³⁸

Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberler içinde mülk/saltanat ve nübüvvet ilişkisine veya peygamberlikte veraset usulüne dair ilk örnek, tüm İbrânî peygamberlerin³⁹ ve İsrâiloğulları'nın neseben bağlı bulunduğu,⁴⁰ İbrânîlerin atası kabul edilen Hz. İbrahim'dir. Döneminin şartları gereği birden çok kadınla evlilik yapan Hz. İbrahim'in⁴¹ bunlardan birçok çocuğu olmuştur. İlk ve en büyük oğlu İsmail, Sâre'nin Kiptî cariyesi/hizmetçisi Hacer'den; ikinci oğlu İshak ise Sâre'den dünyaya gelmiştir. Sâre'nin vefatından sonra da Hz. İbrahim, Ketura/Kantûrâ adında bir kadınla evlenmiş ve ondan Zimran, Yokşan, Medan, Midyan, Yişbak ve Şuah adındaki çocukları doğmuştur.⁴² Hz. İbrahim, kendisi sağken sahip olduğu her şeyi İshak'a bırakmış,⁴³ cariyelerinin oğullarına ise çeşitli hediyeler verip onları oğlu İshak'ın yanından ayırarak şark diyarlarına göndermiştir.⁴⁴ Vefat edince de ondan sonra Şam'da yerine oğlu İshak geçmiştir.⁴⁵ Peygamberlik görevi, İshak'ın ardından oğlu Hz. Yakub'a;⁴⁶ İsrâiloğulları'nın isim babası ve atası Hz. Yakub'un 12 oğlu arasından⁴⁷ ise Yakub'un ilk eşi Rahel'den doğan⁴⁸ Yusuf'a (as) tevdi edilmiştir. Nübüvvet ve riyasetin şeklen babadan oğula intikal etmesi sebebiyle olsa gerek ki Hz. Yusuf (Yusuf b. Yakup b. İshak b. İbrahim), İslamî literatürde kerîm (şerefli/asil) dördün dördüncüsü olarak nitelendirilmiştir.⁴⁹

Aynı şekilde Kur'an'da bizzat "verise" fiili kullanılarak Hz. Süleyman'ın da, krallığı Tanrı'nın İbrahim nesline vaad ettiği sınırlara ulaştırılan⁵⁰ babası Davud'a (as) vâris/mirasçı kılındığından bahsedilir.⁵¹ Süleyman (as); nübüvvet, ilim, mülk/saltanat konusunda diğer oğulları (on do-

29 el-Mü'minün 23/44; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 7/47.

30 İrs (virâse) kökünden türeyen mirâs kelimesi, "bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey" manalarında kullanılır. Hamza Aktan, "Miras", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/143-145.

31 eş-Şuarâ 26/59; ed-Duhân 44/28.

32 el-A'râf 7/169; Gâfir 40/53.

33 el-A'râf 7/100, 128, 137; el-Enbiyâ 21/105; el-Ahzâb 33/27. Tevrat'ta Hz. İbrahim ve soyuna toprak vaadi hakkında bk. Tekvîn.13:15-17, 15:18-21.

34 en-Neml 27/16.

35 Fâtır 35/32; el-Hac 22/75; Âl-i İmrân 3/33. Peygamberliğin vehbilîği (kulun iradesi ve çabası olmaksızın Allah'ın tercihi ve lütfuna bağlı olduğu) meselesi hakkında bk. Sinanoğlu, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet, 260-263; Muzaffer Barlak, Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 57-63.

36 İbn Sa'd, Tabakât, 1/32, 34, 57; Ahmed b. Hanbel, Müsned, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 35/431-432 (No. 21546), 35/437-438 (No. 21552).

37 Taberî, Tarih, 1/93, 100; Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, Tarihü Medîneti Dimeşk, thk. Muhibbuddîn Ebî Said Ömer b. Garâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 23/281; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 1/68.

38 İbn Kuteybe, Maârif, 20; Taberî, Tarih, 1/96; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fit-tarih, 1/43-44; Köksal, Peygamberler Tarihi, 1/68; Şinasi Gündüz, "Şit", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/214-215.

39 Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 153.

40 Gürkan, "Kur'an'a Göre Seçilmiş Kavramı ve İsrâiloğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", 35.

41 Hz. İbrahim'in, zürriyetinin/hanedanının devamı için Allah'tan kendisine salih evlat vermesini dilemesi hakkında bk. es-Saffât 37/100-101; İbrâhim 14/39; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 23/148. Tevrat'ta da kendisine vâris olacak bir çocuğu olmadı için endişeye duyan İbrahim'in Rab, öz çocuğunun mirasçı olacağını sözünü/müjdesini vermiştir. Tekvîn.15:2-5.

42 Tekvîn.16:1-16; 21:1-6, 25:1-4; İbn Sa'd, Tabakât, 1/47; Ebü'l-Abbas Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el- Ya'kûbî, Tarihü'l-Ya'kûbî, thk. Abdül'emîr Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010), 1/53; Taberî, Tarih, 1/185-186; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 1/728; Ömer Faruk Harman, "İbrahim", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/268. Kantûrâ ve Haccûr/Haccûn adlı eşlerinden olan evlatlarının toplam sayısının sekiz veya on üç olduğunu belirten rivayetler hakkında bk. İbn Sa'd, Tabakât, 1/47; Taberî, Tarih, 1/185-186; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 1/728; Köksal, Peygamberler Tarihi, 1/221-222. Tevrat'ta Hz. İbrahim'in oğulları İsmail ve İshak dışında diğer oğulları hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 1/728. Rivayetlere göre Allah, İbrahim'in evlatlarını çoğaltacağını, mülk ve saltanatını asırlar boyunca baki kılacağını vaad etmiştir. Ya'kûbî, Tarih, 1/49.

43 Tekvîn.25/5. Tekvîn'de Hz. İbrahim'in tek meşru vârisinin İshak olduğu, soyun (ve anlaşmanın) sonsuza dek İshak ile sürdürüleceği bildirilmektedir. Tekvîn.17:15-21. Muhtemelen o dönemde devlet/ülke (nübüvvet), hanedanın ortak malı sayılmasından dolayı (Yasanın Tekrarı.21:15-17) Sâre; cariyeden doğan İsmail'i, oğlu İshak'ın mirasına ortak olmaması için İbrahim (as) üzerindeki nüfuzunu da kullanarak uzaklaştırmıştır. Tekvîn.21:8-21.

44 Tekvîn.25:5-6; Taberî, Tarih, 1/184-186; Harman, "İbrahim", 21/268. Hz. İbrahim; Hacer ve İsmail'i Mekke'ye yerleştirmiş, Kâbe'nin inşasından sonra hac dönüşü yerine oğlu İsmail'i Mekke'de bırakarak hac işlerini/emirliğini yürütmesini istemiştir. Ya'kûbî, Tarih, 1/53; Taberî, Tarih, 1/152-157, 184-185. Rivayetlere göre Mekke'de evlilikler yoluyla nüfuzunu artıran Hz. İsmail, Amalika ve Yemen kabilelerine (Hicaz ve Güney Arabistan'a) peygamberlik yapmıştır. Taberî, Tarih, 1/189; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fit-tarih, 1/95.

45 Ya'kûbî, Tarih, 1/53. Fâkihî'nin nakline göre cariyeden doğma Hz. İsmail, Hz. İshak'a giderek peygamberlik ve hükümdarlıkta ortak olduğunu dile getirip babasının mirasından pay istemişse de bir hak elde edememiştir. Ebü Abdillâh Muhammed b. İshak b. Abbas el-Fâkihî, Ahbârü Mekke fi kadîmî'd-dehr ve hadîsîhi, thk. Abdülmelik b. Abdullah Dehîş (Beyrut: Dâru Hadr, 1994), 5/132. Aynı kaynakta mülk ve peygamberliğin ahir zamana kadar Hz. İsmail'in soyunda kalacağı vahyedilerek teselli edildiği bilgisi yer almaktadır.

46 Hz. İbrahim'in (veya eşi Sâre'nin) İshak ve onun arkasından da Yakup'la peş peşe müjdelenmesi hakkında bk. Hûd 11/71.

47 Tekvîn.35:23-26; Ömer Faruk Harman, "Ya'kûb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/274-276. Hz. Yakub'un dört eşinden dünyaya gelen Ruben, Şimeon, Levi, Yahuda, İssakar, Zebulun, Yûsuf, Benyamîn (Binyamîn), Dan, Naftali, Gad ve Aşer adlı 12 oğlu, aynı addaki Benî İsrâîl kabilelerinin de atası kabul edilir. Ya'kûbî, Tarih, 1/56; Köksal, Peygamberler Tarihi, 1/264; Ömer Faruk Harman, "İsrâîl (Benî İsrâîl)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/193-195.

48 Tekvîn.30:1-24, 37:3.

49 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Enbiyâ", 20-21 (No. 3202-3203, 3210); Zemaşerî, Keşşâf, 2/416; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 12/510.

50 Ömer Faruk Harman, "Dâvûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/22.

51 en-Neml 27/16.

kuz kardeşi)⁵² arasında veliaht tayin edilmiştir.⁵³ Kimi rivayetlere göre İsrâiloğulları tarihinde peygamberlikle hükümdarlık (melik-nebî), ilk defa Hz. Davud'un şahsında toplanmış, akabinde de oğlu Süleyman (as) ile devam etmiştir. Dolayısıyla Hz. Davud ve Süleyman, saltanat ile peygamberliği bir arada yürütmüşler hem peygamber hem de kral olarak (kırkar yıl) hüküm sürmüşlerdir.⁵⁴ Hatta bu durum, nüzül döneminde Hz. Peygamber için de söz konusu olmuştur. Kaynakların kaydına göre Hz. Peygamber, "melik nebî (hükümdar peygamber)" ve "abd nebî (kul peygamber)" olup olmaması hususunda muhayyer kılınmış ve yaşama biçimi bakımından kul peygamber olmayı seçmiştir.⁵⁵

Zekeriya Peygamber de Allah'tan, kendisinin yerine geçecek, kendisine ve Yakupoğulları'na⁵⁶ vâris olacak bir çocuk bahşetmesini, kendisine malda ve Yakup hanedanına da nübüvvet ve ilimde,⁵⁷ krallık, mülk ve saltanatta⁵⁸ mirasçı ve halef olmasını istemektedir.⁵⁹ Yakub'un soyundan olması nedeniyle Zekeriya'nın bu duası, "ataların enbiya (nebîler) yaptığın gibi onu (bahşedeceğin çocuğu) da peygamber kıl"⁶⁰ şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca Kur'an'da açıkça Zekeriya'nın (as) "Rabbim, beni tek başıma, evlatsız/zürriyetsiz/vârisiz bırakma!"⁶¹ şeklinde kendisine haleflik yapacak kendi neslinden birini istediği görülmektedir.⁶² Bunun üzerine Hz. Zekeriya'ya (kitap ve peygamberlik) mirasına sahip çıkacak hayırlı bir oğul (Hz. Yahya)⁶³ bahşedilmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle Yakup hanedanının vârisi olarak dünyaya gelen Hz. Yahya'ya, henüz çocukken hüküm (siyasî hâkimiyet ve nübüvvet) verilmiştir.⁶⁴

Kısaca Kur'an'da bahsedilen bazen peş peşe gelen yahut aynı zaman diliminde gönderilen İbrânî peygamberler özelinde nübüvvetin veraset görünümüne büründüğü veya verasete dönüştüğü görülür. Vahye doğrudan muhatap olan Arapların da haberdar olduğu ve ana hatlarıyla bildiği geçmiş peygamber kıssalarında⁶⁵ durum böyle olsa da Kur'an'da gerek müşriklerin gerekse Yahudilerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine itirazları bağlamında peygamberliğin soy ve zenginliğe, tevarüse değil, Allah'ın iradesine/seçimine bağlı olduğu belirtilir.⁶⁶ Buna rağmen müşriklerin yanı sıra nüzül döneminde Müslümanlarda da bu tür veraset esasına dayalı nübüvvet anlayışının izlerine rastlanılmaktadır.

Nüzül Dönemi Araplarının Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Kimin Vâris Olacağına Dair Telakkileri

Risalet öncesinde, hangi toplumdan peygamber çıkacağı yahut kimin peygamber olarak gönderileceği merak ve tartışma konusu iken Hz. Peygamber döneminde de onun yerine kimin geçeceği ve nübüvvetine kimin vâris olacağı mevzubahis edilmiştir. Bu konuda aileden/hanedandan öne çıkan isimlerden biri, Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd b. Hârîse'dir.

Bilindiği üzere Mekke'de Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den -yaygın kabule göre- dört kız iki erkek çocuğu dünyaya gelmiş, fakat oğulları kızları kadar uzun yaşamamış, oğullarından Kasım iki⁶⁷ veya dört⁶⁸ yaşında; Abdullah ise doğumundan kısa bir süre sonra henüz sütten kesilmeden vefat etmiştir.⁶⁹ Erkek çocuklarının merkezi rol oynadığı, başka bir ifadeyle nesebin erkek evlat yoluyla devam ettiği Arap toplumunda Resûlullah, düşmanları Kureyşliler tarafından soyunun devam etmediği belirtilerek "nesli kesik (ebter)"⁷⁰ şeklinde nitelenmiştir.⁷¹

Derveze'nin de belirttiği gibi muhtemelen Hz. Hatice'den doğan erkek çocuklarının yaşamamış olmasından⁷² dolayı Hz. Peygamber, peygamberlik verilmeden önce Hz. Hatice'nin kendisine hibe ettiği kölesi Zeyd b. Hârîse'yi azat edip evlat edinmiştir.

Rivayetlere göre Zeyd b. Hârîse, cahiliye döneminde henüz çocukken kaçırılıp Ukâz panayırında köle olarak satıldı. Hakîm b. Hizâm, onu halası Hatice'ye, Hz. Hatice de daha sonra Resûlullah'a hediye etti. Suriye bölgesinde Dûmetülcendel'den Mekke'ye kendisini almaya

52 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 7/193; Zemaşşerî, Keşşâf, 3/358 İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, 1/174. Oğullarının sayısı hakkında daha abartılı rakamlar için bk. İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye, 5/311.

53 Mukâtil, Tefsir, 2/472; Taberî, Tefsir, 19/437; Zemaşşerî, Keşşâf, 3/358; İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye, 5/311. Davud (as) hükümdarlığının sonlarına doğru -her ne kadar büyük oğlu Adoniya kendini krallığın vârisi ilan etmişse de- kendi yerine küçük oğlu Süleyman'ı veliaht tayin etmiş, böylece Hz. Süleyman daha babası henüz hayattayken annesinin nüfuzuyla krallığın ileri gelenlerinin de desteğini alarak yirmi yaşlarında tahta geçmiştir. İ. Krallar:1/1-53; İ. Tarihler:29/22-25; Taberî, Tarih, 1/286; Ömer Faruk Harman, "Süleyman", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/56.

54 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 2/223; İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye, 2/12; Harman, "Dâvûd", 9/21-24. Kur'an'da Hz. Davud'a mülk ve hikmet (hükümdarlık ve nübüvvet) verildiğini, onun hem peygamber hem de hükümdar olduğunu belirten ayet için bk. el-Bakara 2/251. Hz. Davud'un, hükümdarlığı Tâlût'tan; peygamberliği ise Samuel'den veya Şem'un'dan devraldığına dair bk. Taberî, Tefsir, 5/372; Taberî, Tarih, 1/280. Ayrıca bk. 2.Samuel,2/1-7, 5/1-5. Hz. Davud, İsrâiloğulları tarihinde İslâm düşüncesinin aksine peygamber değil, kral kabul edilir. Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 161.

55 Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, Musannef, thk. Habîburrahman el-Azamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 3/183 (No. 5246); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 12/76-77 (No. 7160); İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye, 6/54, 321.

56 Genel kabulün aksine kimi rivayetlerde de Yakup ailesinden kastın Peygamber Yakup/İsrâil değil de Zekeriya'nın (as) kardeşi Yakup b. Mâtân/Mâsân olduğu ifade edilmektedir. Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 6/206; Zemaşşerî, Keşşâf, 3/7.

57 Mukâtil, Tefsir, 2/307; Taberî, Tefsir, 18/146-147; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 6/206; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, 10/431. Bazı rivayetlerde de "nübüvvet ve piskoposluk'ta vâris kılmasını istemektedir. Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 6/206.

58 Zemaşşerî, Keşşâf, 3/7.

59 O, "...Katından bana bir oğul bağışla ki, bana ve Yakup oğullarına mirasçı olsun..." diyerek Allah'a yakarmıştır. Meryem 19/6.

60 Taberî, Tefsir, 18/146; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 6/206.

61 el-Enbiyâ 21/89. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/38.

62 Mukâtil, Tefsir, 2/367; Taberî, Tefsir, 18/520; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, 6/305; Zemaşşerî, Keşşâf, 3/133.

63 Meryem 19/7, 12-14.

64 Meryem 19/12; Halebî, es-Sîre, 1/323; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 16/76. İslâmî literatürde Hz. Zekeriya'nın kimliği, kişiliği, peygamberliği ve dönemi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Baş, İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Zekeriya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 87-117.

65 Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, 1/268-273; Öztürk, Kur'an Kıssalarının Mahiyeti, 105-120.

66 "Allah elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir" şeklindeki ayetle bu durum açıkça ifade edilmiştir. el-En'am 6/124; Mukâtil, Tefsir, 1/369; Taberî, Tefsir, 12/96. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/73-74.

67 İbn Sa'd, Tabakât, 1/133; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, Ensâbü'l-eşraf, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/396.

68 Ya'kûbî, Tarih, 1/351. Kasım'ın vefat yaşıyla ilgili farklı görüşler için bk. Halebî, es-Sîre, 3/432.

69 İbn Sa'd, Tabakât, 1/133, 3/7; Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs, Uyûnu'l-eser, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1993), 2/356-357.

70 Soyü kesik, kendisine vâris olacak veya kendisinden sonra neslini devam ettirecek kimsenin olmaması anlamında bir terimdir. Mukâtil, Tefsir, 3/528; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-Efrîkî, Lisânu'l-Arab (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 4/37.

71 İbn Sa'd, Tabakât, 1/133; Belâzürî, Ensâb, 1/405; İbn Seyyidinnâs, Uyûnu'l-eser, 2/356-357; Halebî, es-Sîre, 3/432-433. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in oğulları Kasım ile Abdullah vefat edince müşriklerin ileri gelenlerinden Âs b. Vâ'il'in, "Muhammed ebter'dir, onun erkek çocukları yaşamıyor, ölümünden sonra adını ancak, soyunu devam ettirecek kimse bulunmayacak" demesi üzerine onu aynı olumsuz vasıfla tavsif eden Kevser sûresi nazil olmuştur. İbn Sa'd, Tabakât, 1/133; Belâzürî, Ensâb, 1/138, 405; Taberî, Tefsir, 24/656-658.

72 Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, 2/105.

gelen ailesiyle birlikte dönmeyi reddedip Hz. Peygamber'i tercih edince⁷³ Resûlullah, onu alıp Kâbe'ye (Hicr'e) götürdü ve orada bulunan insanlara (Kureyşliler'e) "Şahit olunuz! Zeyd, benim oğlumdur, ben ona vâris olurum, o da bana vâris olur"⁷⁴ dedi. Bundan sonra Zeyd, her ne kadar aralarında 10 yaş olsa da,⁷⁵ İslam öncesi mevcut Arap tebennî (oğul/evlat edinme) geleneklerine⁷⁶ uygun olarak "Muhammed'in oğlu (Zeyd b. Muhammed)" diye çağrıldı.⁷⁷ Artık Zeyd, Hz. Peygamber'in aile fertlerinden ve en yakın akrabalarından biri oldu.⁷⁸ Allah resûlü, zaman zaman Zeyd'e karşı büyük ilgi ve sevgisini, takdirlerini dile getirdi.⁷⁹ Öyle ki Zeyd'i çok sevdiği için ona "Zeydül-Hub/Hib" veya "Hıbbü Resûlillah/Resûlullah'ın sevgilisi" ismi/lakabı verilmişti.⁸⁰

Hz. Peygamber, azatlısı ve evlatlığı Zeyd'i, Mekke'de azatlı dadısı Ümmü Eymen'le;⁸¹ Bedir savaşından sonra da halasının kızı Zeynep bint Cahş ile evlendirdi. Ancak Zeynep bint Cahş ile bu evliliği, şiddetli geçimsizlik nedeniyle uzun sürmedi. Zeyd; Hz. Peygamber'in, eşini boşaması yönündeki telkinlerine rağmen Zeynep'i boşadı. Resûlullah, Arap örfünün aksine⁸² Zeyd'den boşanan Zeynep bint Cahş ile evlenince münafıklar ve Yahudiler⁸³ "Muhammed, evladın karısıyla evlenmeyi haram kılıyor fakat kendisi oğlunun eşini alıyor, geliniyle evleniyor" şeklinde onun hakkında ileri geri konuşmaya başladılar. Bu olay üzerine "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir...";⁸⁴ "Evlat edindiklerinizi öz babalarına nispet ederek çağırın..."⁸⁵ ayetleri nazil olduktan sonra Zeyd, öz (biyolojik) babasına nispet edilerek "Zeyd b. Hârîse" adıyla çağrılmaya başlandı.⁸⁶

Söz konusu ayetler, genellikle evlilik hadisesi (Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile evliliği) ve evlatlık (tebennî) hükmünün kaldırılması ile ilgili görülüp yorumlanmıştır.⁸⁷ Ancak konu bağlamında serdedilen bazı rivayetler, ayetlerin aynı zamanda Zeyd'in konumu⁸⁸ ve Hz. Peygamber'in tek erkek vârisi olması tartışmalarıyla alakalı olarak nazil olduğunu göstermektedir. Zira tefsir kaynaklarında "Şayet Muhammed'in oğlu olsaydı ondan sonra resûl ve nebî olurdu veya "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir..." ayetiyle evlatlık hükmü (tevârüs) kaldırılmasaydı Zeyd b. Muhammed, nebî olurdu."⁸⁹ şeklindeki kayıtlar da nübüvvet görev ve geleneğinde veraset düşüncesine işaret etmektedir.

Bazı rivayetlere göre Zeyd b. Hârîse'nin nübüvvet konusunda Resûlullah'la ilişkilendirilmesi ve onun meşru vârisi/veliahdı olduğu söylentileri⁹⁰ üzerine "Allah hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır. ... evlatlıklarınızı da öz çocuklarınız (gibi) kılmamıştır..."⁹¹ ayeti nazil olmuştur.⁹² Böylece Zeyd'in, gerçekte nebînin değil, Hârîse'nin biyolojik oğlu olduğu, Resûlullah'a vâris olacak bir öz oğlunun bulunmadığı, dolayısıyla nübüvvet'e de vâris olamayacağı belirtilmiştir.⁹³

Farklı yorum ve tartışmalar bulunmakla birlikte bu bağlamda zikredilen "Muhammed, sizin erkeklerinizden/adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir. Fakat O, Allah'ın resûlü ve peygamberlerin de sonuncusudur."⁹⁴ meâlindeki ayet, Zeyd'in, Hz. Peygamber'in oğlu olmadığını,

- 73 İbn Hişâm, es-Sîre, 1/248. Zeyd'in babasının Mekke'ye İslam'ın doğuşundan önce mi yoksa sonra mı geldiği konusunda tartışmalar için bk. Ebû Zekerriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/203; Mustafa Kılıç, Zeyd b. Hârîse (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 48-49.
- 74 Cahiliye döneminde evlat edinilen evlatlığın birbirlerine her hususta mirasçı oldukları, diğer erkek çocukların payı gibi ona da mirastan pay ayrıldığı bilinmektedir. Buhârî, "Nikâh", 16 (No. 4800); Sa'lebî, el-Keşf ve'l-be'yân, 8/8; Zemaşerî, Keşşâf, 3/530; Kurtubî, el-Câmi', 14/119.
- 75 İbn Sa'd, Tabakât, 3/44; Belâzürî, Ensâb, 1/470. Hz. Peygamber'in Zeyd'den 10 veya 20 yaş büyük olduğunu belirten görüşler için bk. Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemerî, el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/543.
- 76 Diğer bazı toplumlarda olduğu gibi İslam öncesi Araplarda da hukuki sonuçlar doğuran fiilî evlatlık kurumu mevcuttu. Cahiliye örfüne göre kişi, çeşitli gerekçelerle başkasına ait bir çocuğu evlat edinip nesebine katabilirdi. Evlat edindiği çocuk, neseb, evlenme, boşanma, miras gibi konularda sosyal ve hukukî açıdan o adamın öz evladı gibi kabul edilir, o kimseye nispetle anılır. Zemaşerî, Keşşâf, 3/530; Cevâd Ali, Mufassal, 7/358-360, 10/231; Ahmet Ekşi, İslam Hukuku Bakımından Evlat Edinme (Tebennî) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 38-39.
- 77 İbn Sa'd, Tabakât, 3/42; Belâzürî, Ensâb, 1/468-469; İbn Abdilber, İstîâb, 2/543; Süheylî, Ravdül-ünûf, 2/290-292; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/598-599. Evlat edinme işinin nübüvvet öncesinde Zeyd henüz sekiz yaşında iken gerçekleştiği yönündeki bilgiler için bk. İbn Hişâm, es-Sîre, 1/247-248; İbn Abdilber, İstîâb, 2/543; Halebî, es-Sîre, 1/388.
- 78 Zeyd'in, Hz. Peygamber ve hanesiyle ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, Zeyd b. Hârîse, 34-71.
- 79 İbn Sa'd, Tabakât, 3/43-44; Buhârî, "Fezâilü's-Sahâbe", 17 (No. 3524, 3525); Belâzürî, Ensâb, 1/470; İbn Hacer, İsâbe, 2/601.
- 80 İbn Sa'd, Tabakât, 3/40; Belâzürî, Ensâb, 1/469; İbn Abdilber, İstîâb, 2/546; Şâmî, Sübülül-hüdâ, 11/407. Hz. Peygamber'in Zeyd'e karşı sevgisi hakkında geniş bilgi için bk. Recep Erkocaaslan, Zeyd b. Hârîse (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 24-33.
- 81 İbn Abdilber, İstîâb, 2/546. Zeyd b. Hârîse'nin diğer evlilikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Kılıç, Zeyd b. Hârîse, 57-61, 77-93; Erkocaaslan, Zeyd b. Hârîse, 37-50.
- 82 Evlatlık, öz evlat gibi kabul edildiğinden cahiliye Arapları evlatlığın karısıyla evlenmeyi haram (yasak ve ayıp) sayıyorlardı. Sa'lebî, el-Keşf ve'l-be'yân, 8/49; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, Tefsirü'l-Kur'an, thk. Yasir b. İbrahim Güneym b. Abbas (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 4/289. Resûlullah'ın, bu cahiliye âdetini ortadan kaldırarak amacıyla Zeynep'le evlilik gerçekleştirdiğine dair bk. Şâmî, Sübülül-hüdâ, 10/441.
- 83 Hz. Peygamber aleyhinde çıkan bu dedikodulara sadece münafıklar ve Yahudiler değil, bazı müminler/sahabiler de iştirak etmiştir. Bu yüzden de Allah resûlünün icnetmemeleri konusunda uyarılmışlardır. Zemaşerî, Keşşâf, 3/572-573; Yasin Meral, "Ey İman Edenler! Siz de Musa'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın! (Ahzâb 33: 69)", Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Sîret İlişkisi, ed. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 134, 137-139.
- 84 el-Ahzâb 33/40. Adı geçen ayet, dini ve hukuki yönü bulunan eski bir Arap geleneğini ortadan kaldırarak üvey çocuğun hiçbir zaman öz oğul gibi olmayacağını, babanın ve oğlunun birbirlerinin mirasından pay alamayacaklarını karara bağlamıştır. Mutahharî, Hâtemiyyet Peygamberliğinin Sona Erişi (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 11, 13.
- 85 el-Ahzâb 33/5. Mezkur ayet ininceye dek Zeyd'e "Zeyd b. Muhammed" denilmiştir. Buhârî, "Tefsir", 274 (No. 4504); Halebî, es-Sîre, 1/389; 3/449, 456. Ayetin nüzulünden sonra Kureyş'ten diğer evlat edinilenlerin çocukları da aynı şekilde öz babalarına nispet edilmiştir. İbn Sa'd, Tabakât, 3/43; Belâzürî, Ensâb, 1/469; Halebî, es-Sîre, 2/127.
- 86 Mukâtil, Tefsir, 3/35; İbn Sa'd, Tabakât, 3/42-43; Belâzürî, Ensâb, 1/469; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-be'yân, 8/7; İbn Abdilber, İstîâb, 4/1849-1850. Zeyd b. Hârîse'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, Zeyd b. Hârîse (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016); Recep Erkocaaslan, Zeyd b. Hârîse (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018).
- 87 Taberî, Tefsir, 20/278; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 21/251 vd.; Hadiye Ünsal, "Metin İçi ve Metin Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Suresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları", Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Sîret İlişkisi, ed. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 100-111.
- 88 Zeyd'in pek çok seriyeye komutan tayin edilmesi onun konununun bir işareti olarak görülmüştür. Zeyd'in katıldığı gazveler ve komuta ettiği seriyeler hakkında detaylı bilgi için bk. Erkocaaslan, Zeyd b. Hârîse, 53-92. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 21/251 vd.; Hadiye Ünsal, "Metin İçi ve Metin Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Suresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları", Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Sîret İlişkisi, ed. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 100-111.
- 89 Mukâtil, Tefsir, 3/49. Mukâtil'in kaydında "Eğer Muhammed'in oğullarından biri yaşıyor olsaydı o da nebî ve resûl olacaktı" veya "Zeyd b. Hârîse Muhammed'in öz oğul olsaydı o da nebî ve resûl olacaktı." denilmektedir. Yine tefsirlerde "Allah resûlünün bülûğ çağına ermiş erkek çocuğu olsaydı o da nebî olurdu. Bu durumda ise Hz. Peygamber, son peygamber olmazdı." şeklinde rivayetin farklı bir varyantı da bulunmaktadır. Zemaşerî, Keşşâf, 3/553.
- 90 Hz. Aişe'den nakledilen "Zeyd yaşasaydı Resûlullah, kendisinden sonra onu halife bırakırdı." tarzındaki rivayetler de Zeyd'in nübüvvet ve hilafet tartışmalarının odağında olduğunu göstermektedir. İlgili rivayetler için bk. Abdürrezzâk, Musannef, 6/392 (No. 32307), 7/415 (No. 36978); İbn Sa'd, Tabakât, 3/45-46; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 43/74 (No. 25898), 252 (No. 26174), 412 (No. 26410); Belâzürî, Ensâb, 1/472; Makrîzî, İmtâ'ül-esmâ, 6/307; İbn Hacer, İsâbe, 2/601. Hz. Aişe'nin bu değerlendirmesini, Hz. Peygamber'in ona olan güveni ve halifelik nitelikleri taşıdığı şeklinde anlamak da mümkündür. Kılıç, Zeyd b. Hârîse, 30.
- 91 el-Ahzâb 33/4. Evlatlık meselesiyle ilgili 4-5. ayetlerin Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile evlenmesi ilgisiz hususunda bk. Ünsal, "Ahzâb Suresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları", 100-111.
- 92 Sem'ânî, Tefsirü'l-Kur'an, 4/257. Ayrıca bk. Taberî, Tefsir, 20/205-207.
- 93 Zemaşerî, Keşşâf, 3/553. "Peygambere vâris olunamaz veya Peygamberler mal-mülk miras bırakmazlar ..." şeklindeki rivayetler için bk. İbn Sa'd, Tabakât, 2/314-316; Buhârî, "Humus", 1 (No. 2926), "Ferâiz", 2 (6346); İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye, 5/316-312.
- 94 el-Ahzâb 33/40. Ayette geçen "hâtemül-n-nebiyyin" terkindeki hâtem kelimesi, kıraat imamları tarafından, hâtem (mühür) veya hâtim (mühürleyen, bitiren, sona erdiren) şeklinde iki türlü okunmaktadır. Birbirine yakın her iki anlam da nübüvvet kurumunun sona erdiğini, İslam peygamberinin son peygamber olduğunu bildirmektedir. Taberî, Tefsir, 20/279; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-be'yân, 8/51; Mutahharî, Hâtemiyyet, 14-15; Metin Yurdagid, "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13-15 (1997), 304-305.

bu sebeple Zeynep'le yapılan evliliğin meşru olduğunu vurgulamasının yanında, İslami literatürde genellikle peygamberlik müessesesi-nin Hz. Peygamber ile sona erdiğini, onun peygamberler zincirinin son halkası ve mührü olduğunu gösteren bir delil olarak kabul edilmiştir.⁹⁵ Her ne kadar müfessirler, söz konusu ayeti genellikle Yahudilerde görüldüğünün aksine nübüvvetinin babadan oğula intikal etmediğine, dolayısıyla yeni bir peygamber beklentisi içinde bulunulmaması gerektiğine bir işaret olarak görseler de⁹⁶ nüzul döneminde daha sonra cereyan eden hadiselerde de nübüvvette veraset düşüncesinin tezahür ettiğini görüyoruz. Nitekim evlatlığı Zeyd meselesi hicrî 5. yılda⁹⁷ vahyin müdahalesiyle çözüme kavuşturulduktan veya nübüvveti vâris olma hususunda evlatlığın hiçbir dini ve hukuki yönünün bulunmadığı ortaya konulduktan sonra bu kez de küçük yaştaki (veya henüz bebek olan) öz oğlunun veraseti gündeme getirilmiştir.

Risalet döneminde Zeyd'den sonra nübüvvet tartışmalarının odağında olan ve nübüvveti vâris olacağı ileri sürülen bir diğer isim de Resûlullah'ın, Kıbtî (Mısır) asıllı câriyeden doğan öz oğlu İbrahim'dir.

Rivayetlere göre Bizans'ın Mısır genel valisi Mukavkıs (Cüreyc b. Mina) tarafından 7/628 yılında⁹⁸ Hz. Peygamber'e gönderilen çeşitli hediyeler arasında Mâriye bint Şem'ün adlı Kıbtî asıllı bir câriye (kadın köle) de bulunmaktaydı. Resûlullah; sarayda yetişmiş, beyaz tenli, kıvrık saçlı, güzel bir kadın olan Mâriye'yi (İslamiyet'i kabul etmesinden sonra) nikâhladı ve Medine'nin yüksek kesimlerinde (Avâfî, Âliye bölgesinde) bir eve⁹⁹ yerleştirdi. Resûlullah'ın, hicretin 8. yılında (Zilhicce ayında) ondan bir oğlu dünyaya geldi. Daha önce Hz. Hatice'den doğan erkek çocuklarının ölmesinden dolayı As b. Vâil gibi müşrikler tarafından "ebter" diye tavsif edilen¹⁰⁰ Allah resûlü, büyük bir sevinç duydu ve oğluna büyük atası İbrahim'in (as) adını koydu; sevincinin tezahürü olarak da kurban kesip çeşitli hediyeler ve sadakalar dağıttı. Ancak bu durum, yani hem Kıptî bir cariyeden çocuğun olması hem de çocuk ve annesine (ümmüveled) yoğun ilgi gösterilmesi, Hz. Peygamber'in diğer eşlerinin çok zoruna gitti ve onu kıskanmalarına, farklı dedikoduların yayılmasına da neden oldu.¹⁰¹ Hatta münafıklar tarafından Hz. Mâriye'nin Kıbtî bir köle (Me'bûr/Hasî) ile ilişkisi olduğu iftirası dahi ortaya atıldı.¹⁰² Aslında Hz. Peygamber'in mirasını devam ettirecek olması hasebiyle bütün dikkatler İbrahim üzerinde toplanmıştı. İbrahim, eski Arap geleneklerine uygun olarak sütanneye verildi. Sütannenin (Benî Mâzin'den Ümmü Bürde Havle-Ebû Seyf Berâ ailesinin) yanında iken Resûlullah, onu görmeye giderdi.¹⁰³

İbrahim, doğumundan 16 veya 18¹⁰⁴ ay sonra 10/632 yılında vefat etti.¹⁰⁵ Resûlullah, henüz süttan kesilmemiş olan İbrahim'in ölümüne çok üzüldü.¹⁰⁶ Evlatlarını bir bir kaybeden Allah resûlünün, İbrahim'in (başka bir rivayete göre Kasım'ın) cenazesi esnasında dağa dönerek söylediği "Ey dağ, benim yerimde olsaydın yıkılıp giderdin"¹⁰⁷ sözü de acısının büyüklüğünü göstermektedir.

İşte Hz. Peygamber'in çocuklarının ölümlerinden dolayı tam bu bağlamda "Nebînin oğlu İbrahim yaşasaydı veya Hz. Muhammed'den sonra yaşaması takdir edilmiş olsaydı dosdoğru bir nebî (sıddıkan nebiyyâ) olurdu. Başka bir ifadeyle "nebîden sonra bir peygamber gelecek olsaydı, İbrahim yaşardı, fakat yaşamadı."¹⁰⁸ mealinde nübüvvetin miras yoluyla intikaline dair bazı düşünceler sadır olmuştur. Aynı şekilde bizzat Hz. Peygamber'e nispet edilen "Eğer İbrahim yaşasaydı dosdoğru bir nebî¹⁰⁹ olurdu, dayılarını azat ederdi, bütün Kıbtîlerden cizyeyi kaldırdım, dayılarından hiçbirisi de köle olmazdı."¹¹⁰ Mısır'a girdiğinizde veya Mısır'ı ele geçirdiğinizde, sıhriyet dolayısıyla onlara iyi muamele ediniz, zira onlar artık sizin zimmetinizdedir."¹¹¹ şeklindeki rivayetler de nübüvvetin aynı zamanda saltanat olarak algılandığını teyit etmektedir.

Rivayetlerde de görüldüğü gibi¹¹² Hz. Peygamber'den sonra peygamber gelip gelmeyeceği veya gönderilip gönderilmeyeceği oğlunun yaşamasına bağlanmıştır. Hatta kendisinden sonra peygamber gelmeyeceği için erkek çocukları kendisinden sonraya bırakılmamıştır.¹¹³ Dolayısıyla "İbrahim yaşasaydı dosdoğru bir nebî olurdu"¹¹⁴ "Peygamberden sonra bir peygamber gönderilecek olsaydı oğlu İbrahim ölmezdi."¹¹⁵ gibi farklı varyantlarıyla serdedilen bu görüşler; nüzûl dönemi Araplarının, nübüvvetin veraset yoluyla kime ve nasıl intikal edeceğine dair kanaatlerini açığa vurmaktadır. Her ne kadar müttekaddimûndan bazıları konuyla alakalı bu nakilleri, gayba dair söylenmiş

95 Mutahharî, Hâtemiyet, 9-10; Metin Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/477-478; Yusuf Şevki Yavuz, "Hz. Muhammed'in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu", Vahiy ve Peygamberlik (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 321-360. Rivayetlere göre bizzat Hz. Peygamber de, kendisinin peygamberlerin sonuncusu veya mührü (peygamberlik binasının tamamlayıcısı) olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 37/78-79 (No. 22395), 38/380 (No. 23358); Buhârî, "Menâkıb", 16 (No. 3341-3342); Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Sahîhu Müslim, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Fezâil", 20-22 (No. 2286), 124 (No. 2354); Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 1/452-453. Ayrıca Resûlullah'ın kendisini "âkıb (peşi sıra kendisinden sonra nebî gelmeyen kimseler) olarak tavsifi hakkında bk. Müslim, "Fezâil", 124-125 (No. 2354); Sa'lebi, el-Keşf ve'l-beân, 8/51; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 1/402-405.

96 Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", 16/478; Yurdagür, "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", 305.

97 Sürenin nüzûl tertibi hakkında bk. Ünsal, "Ahzâb Suresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları", 95-98, 118.

98 Belâzürî, Ensâb, 1/448-449.

99 Hz. Mâriye'nin Âliye mahallesinde oturduğu ev, daha sonra "Meşrebetü Ümmi İbrahim" diye isimlendirilmiştir. İbn Sa'd, Tabakât, 8/212; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 8/406, 11/219.

100 İbn İshâk, es-Sîre, 245, 272; İbn Sa'd, Tabakât, 1/133; Belâzürî, Ensâb, 1/138-139, 405; Taberî, Tefsîr, 24/657-658; Süheylî, Ravdû'l-ünûf, 3/244.

101 İbn Sa'd, Tabakât, 1/134-135, 8/212-213; Belâzürî, Ensâb, 1/448-450; İbn Abdilber, İstîâb, 1/54-59; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/335-336, 6/130.

102 Belâzürî, Ensâb, 1/450; İbn Abdilber, İstîâb, 4: 1912; İbn Hacer, İsbâbe, 5/699-701. Hz. Peygamber'e Mâriye ile birlikte hediye edilen (amcasının oğlu) köle Me'bûr'un, Mâriye'nin hizmetlerini yürütmesi, ayrıca sıklıkla girip çıkması sebebiyle münafıklar dedikoduya başlamışlardır. İbrahim'in babasının Me'bûr olduğu yönündeki iddianın gerçek olup olmadığına araştırmak için Hz. Ali görevlendirilmiş ve nihayetinde asılsız olduğu anlaşılmıştır. İbn İshâk, es-Sîre, 271; Belâzürî, Ensâb, 1/450; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 11/21, 219. Resûlullah'ın kuşkusunun Cebrail tarafından giderilmesi hususunda bk. Ebû'l-Hasen Nuru'ddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, Mecmeu'z-zevâid ve menbaul-fevâid, thk. Hüsameddin el-Kudsi (Kahire: Mekettebül-Kudsi, 1994), 4/329, 9/161.

103 İbn Sa'd, Tabakât, 1/136-137; İbn Abdilber, İstîâb, 1/54-55; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/335-336.

104 İbn İshâk, es-Sîre, 270; İbn Sa'd, Tabakât, 1/142-143; Belâzürî, Ensâb, 1/450-451.

105 İbn Sa'd, Tabakât, 1/140-141, 144; İbn Abdilber, İstîâb, 1/54-58; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/338. Hz. Mâriye hakkındaki geniş bilgi için ayrıca bk. Emine Peköz, "Hz. Peygamber'in Cârîyesi Mâriye", Siyer Araştırmaları Dergisi 1 (Ocak-Haziran 2017), 69-92; Hakan Temir, "Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye'nin Hayatı", Hadis ve Siyer Araştırmaları 6/2 (2020), 317-352.

106 İbn Sa'd, Tabakât, 1/137-140, 142; Buhârî, "Cenâiz", 42 (No. 1241); İbn Abdilber, İstîâb, 1/55-58; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/338-339.

107 Belâzürî, Ensâb, 1/452; Ya'kûbî, Tarih, 1/351; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/339.

108 İbn Sa'd, Tabakât, 1/140; İbn Abdilber, İstîâb, 1/60; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/340; İbn Hacer, İsbâbe, 1/173-174; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 11/25-26. Bu duruma Hassan b. Sâbit de bir şiirinde temas etmiştir. Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/340.

109 Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in, oğlu İbrahim'den "nebînin oğlu nebî" diye bahsettiği nakledilmektedir. İbn Asâkir, Tarihu Medineti Dimeşk, 3/145.

110 İbn İshâk, es-Sîre, 270; İbn Sa'd, Tabakât, 1/144; Belâzürî, Ensâb, 1/450; İbn Abdilber, İstîâb, 1/59; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/338.

111 Abdürrezzâk, Musannef, 6/58 (No. 9996); İbn Abdilber, İstîâb, 1/59; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/337; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, 11/26-27; Halebi, es-Sîre, 3/437-438.

112 Buhârî, "Edeb", 109 (No. 5841); Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/340; İbn Hacer, İsbâbe, 1/174.

113 İbn Abdilber, İstîâb, 1/60; Makrîzî, İmtau'l-Esmâ, 5/340. İbn Âşûr da Hz. İsa'da olduğu gibi peygamberlerin soylarını devam ettirecek erkek çocuklarının olmaması ile nübüvvetin son bulması veya Hz. Peygamber'in erkek evladının olmaması ile son peygamber oluşu arasında bir ilişkinin olduğuna işaret etmeyi ihmal etmemiştir. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 22/44-45. Ayrıca bk. Meral, "Ey İman Edenler! Siz de Musa'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın! (Ahzâb 33: 69)", 142.

114 İbn İshâk, es-Sîre, 270; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 19/359 (No. 12358).

115 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 31/454 (No. 19109).

cesur sözler¹¹⁶ olarak değerlendirirse de bunlar esasında o toplumun nebî kavramına yükledikleri anlamları, nübüvveti bakışlarını, nübüvveti verasetin bir parçası olarak gördüklerini belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Şunu da belirtelim ki o dönemde veraset düşüncesi sadece peygamber ailesiyle sınırlı kalmamıştır. Arap yarımadasında bazı güçlü Arap kabileleri de nübüvvetle saltanat (siyasal otorite/iktidar) arasında bir bağ kurarak hak iddiasında bulunmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in Mekke devrinin ikinci periyodunda, Tâif'ten döndükten sonra hac mevsiminde Mekke dışındaki kabilelerle görüşmeler yaparak kendisini kabile liderlerine arzetmesi ve onlardan himaye/sığınma talep etmesi sırasında¹¹⁷ Âmir b. Sa'sa'a oğullarından Beyhare b. Firâs (Abdullah b. Firâs), peygamberliği devredilecek bir makam olarak görüp pazarlık konusu yapmıştır. Rivayetlere göre Resûlullah'ın Kureyş'e karşı destek isteği karşısında Beyhare b. Firâs el-Âmirî "*Biz seni (İsmailoğulları'nı) lider kabul edip sana biat edersek ve sen de düşmanlarına üstün gelirken veya Allah da seni muhaliflerine galip kılsa senden sonra yönetim işini (emirliği/idareyi) bize bırakacak mısın?*" diye sorunca Resûlullah, "*Emr (yönetim işi, tabir caizse kut), Allah'ın elindedir, dilediğine verir.*" demiştir. Bunun üzerine Beyhare, "*Biz senin uğruna kendimizi Araplara hedef/siper yapacağız, canımızı feda edeceğiz, fakat sen galip gelince iktidar/yönetim, başkasının eline geçecek öyle mi, senin önderliğine ihtiyacımız yok.*" diyerek Hz. Peygamber'in teklifini reddetmiştir.¹¹⁸

Aynı şekilde Medine döneminin sonlarına doğru (10/632) bazı kabile liderleri, siyasi ve iktisadi nedenlerle peygamberlik iddiasında bulunmuş, nübüvvetle ortak olduklarını dile getirmiş, vefatından sonra nübüvvetin (ve yönetim işinin)¹¹⁹ kendilerine bırakılmasını veya "*bizden bir Nebî, sizden bir Nebî (sizden bir yönetici bizden bir yönetici)*"¹²⁰ şeklinde nübüvvetin ve otoritenin aralarında taksim edilmesini teklif etmişlerdir.¹²¹ Dolayısıyla Esved, Müseylime ve Tuleyha gibi kâhîn ve reislerin daha Hz. Peygamber'in sağlığında peygamberlik iddiasıyla¹²² ortaya çıkarak hatırı sayılır taraftar bulmalarını da, Araplar'daki mevcut peygamber/nebî tasavvuruyla¹²³ izah etmek mümkündür. Bu durum da Arap-İbrânî toplumunda nübüvvetin, kimi zaman diğer toplumlardaki bölgesel hanedanlık ve krallık gibi algılanıp anlaşıldığını göstermektedir.¹²⁴

Sonuç

Kur'an'da İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberlerin tarihine (kıssalarına) bakıldığında öncelikle baba-oğul peygamberler dikkat çekmekte, nübüvvetin babadan oğula geçerek bir hanedan boyunca devam ettiği açık bir biçimde görülmektedir. Ancak Orta Çağ devletlerinde olduğu gibi Peygamberlik geleneğinde de verasetin mutlak anlamda bir prensip olarak algılanıp uygulandığını söylemek mümkün değildir. Elbette hanedan sistemlerinde her evladın mutlak anlamda hükümdar olması mümkün olmadığı gibi her peygamberin oğlunun da peygamber olması gerekmez. Fakat nüzûl dönemi Araplarının da İbrânîler'deki mevcut telakkiye katılıp verasete dayalı nübüvvet anlayışına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

İslamî literatürde nübüvvet-saltanat ilişkisini gözler önüne seren veya az da olsa nübüvvetin aynı zamanda saltanat gibi algılandığını teyit eden örneklerin mevcudiyetini belirtmek isteriz. Konuyla alakalı rivayetler, Resûlullah söz konusu olduğu zaman daha çok nübüvvetin doğal vârisi konumunda görülen veya müstakbel nebî olarak tasavvur edilen evlatlığı Zeyd b. Hârîse ve öz oğlu İbrahim ekseninde yoğunlaşmaktadır. Bunlar, Hz. Peygamber'in nübüvvetine kimin vâris olacağına ilişkin birtakım faraziyelere dayanan yorum ve tartışmalardan ibaret olsa da aynı zamanda nüzûl dönemi Arapların peygamber ve peygamberlikle ilgili telakkilerini yansıtmaları açısından da son derece önem arz etmektedir.

Araştırma sonucunda, Kur'an'da Hz. Peygamber için kullanılan "nebîlerin sonuncusu (hâtemü'n-nebiyyîn)" ifadesinin, nüzûl döneminde bazı muhataplar tarafından genel bir hüküm olarak anlaşılmadığı görülmektedir. Kanaatimize göre ayet, Resûlullah'ın nübüvvet görevine vâris olacak bir öz oğlunun bulunmaması hasebiyle muhatapların, cahiliye âdetine uyarak aralarında kan bağı bulunmayan bir evlatlığa (Zeyd b. Hârîse'ye) intikal edeceği yönünde bir peygamber beklentisi içine girmemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte "hâtemü'n-nebiyyîn" ifadesi, önceleri sahabe arasında sadece evlatlığı Zeyd'in verasetiyle ilgili düşünülmüş ise de Zeyd'den sonra öz oğlu İbrahim'in veraseti yeniden konuşulup tartışılmıştır. Bu da nüzûl dönemi Arapların, en azından bir kısmının, nübüvvetin sonluluğuyla ilgili bir düşünceye sahip olmadıklarını ihlas etmektedir.

Literatürde hatm-i nübüvvetin (nübüvvetin sonluluğunun) çoğunlukla Hz. Peygamber'in erkek evlatlarının yaşamamasıyla bağlantılı olarak değerlendirilmesi düşündürücüdür. Ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sonlarına doğru peygamberlik iddiasında bulunanlara karşı yazdığı cevabî mektuplarında nübüvvetin sonluluğu konusuna herhangi bir atıfta bulunmaması da dikkat çeken bir diğer husustur.

Ancak gerek Kur'an'da nübüvvet karşıtlarına verilen cevaplarda gerekse Hz. Peygamber'in nübüvvetine ortaklık teklif edenlere gönderilen mektuplarda peygamberliğin, yalnızca Allah'ın iradesine bağlı olduğu; onu, kullarından dilediğine ve layık olana verdiği açıkça ifade edilir. Bu yüzdendir ki Allah resûlü, nübüvvetle ilgili bir yanılığa da yol açmamak için kendinden sonra yönetime sahip olacak herhangi birini vâris göstermemiştir.

116 Nevevî, Tehzîbü'l-esmâ, 1/103. Mezkûr rivayetlerin sahih olduğunu söyleyen İbn Hacer'in, Nevevî'nin bu nakline itirazları hakkında bk. İbn Hacer, İsbâbe, 1/175. İsrâfil Balcı ise oğlu İbrahim'in vefatıyla ilgili Hz. Peygamber'e atfedilen bu sözlerin kaynaklara çarpıtılmış bir şekilde yansıtılmış olabileceğini, Kur'an ve Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle örtüşmediğini söylemektedir. İsrâfil Balcı, "Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru", KEV Akademi Dergisi 10/29 (2006), 126.

117 İbn Hişâm, es-Sîre, 1/422.

118 İbn Hişâm, es-Sîre, 1/424-425; Süheylî, Ravd'ül-ünûf, 4/35-36; Taberî, Tarih, 1/556; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 3/171. Söz konusu rivayetin devamında Hz. Peygamber ile Beyhare arasında geçen bu diyalog, hac dönüşü Benî Âmir ileri gelenlerinden birine aktarılınca o, İsmailoğulları'ndan hiç kimse o güne kadar peygamberlik iddiasında bulunmadığını ve dolayısıyla gerçek bir nebî olduğunu söyleyerek kabilesine ona sahip çıkmalarını ve onunla birlikte hareket etmelerini tavsiye etmiştir.

119 Şartlı olarak Hz. Peygamber'den kendilerini vâliht tayin etmesini istemeleri hakkında bk. Buhârî, "Menâkib", 22 (No. 3424), "Meğâzî", 66-67 (No. 4112, 4118).

120 Taberî, Tarih, 2/278; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 6/356; Makrîzî, İmtâ'u'l-esmâ, 14/250-251.

121 Geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, es-Sîre, 2/276-277, 600-601; İbn Sa'd, Tabakât, 1/273, 316-317; Makrîzî, İmtâ'u'l-esmâ, 2/100-101, 14/225-236.

122 Makrîzî, İmtâ'u'l-esmâ, 2/101.

123 Balcı, "Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru", 112, 122-123. Henüz Hz. Peygamber ölmeden başlayan Ridde (dinden dönme) ve başkaldırı hareketleri sırasında Arap kabile liderlerinin veya kabile mensuplarının nübüvvet algıları/anlayışları veya nübüvvet müessesesi ile ilgili kanaatleri hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Sarıkaya, "Mütebâbil Meselesi Bağlamında Câhiliye Araplarının Nübüvvet Telakkileri", İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 4/2 (2018), 173-214.

124 Peygamberliğin kabilelere özgü önemli bir mevki olarak algılanması ve kabile reisliğiyle eşdeğer bir makam olarak görülmesi hususunda bk. Taberî, Tarih, 2/262; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, 1/608; Sarıkaya, "Mütebâbil Meselesi Bağlamında Câhiliye Araplarının Nübüvvet Telakkileri", 198-206.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826). *Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855). *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Alici, Mehmet. "Cahiliye Arabî Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 117-154.
- Alp, Ruhat. *Veraset Sistemi Bakımından Anadolu Beylikleri ve Osmanlı Devleti: Bir Karşılaştırma Denemesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Apak, Adem. *Kabile*. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydın, Mahmut. "Yahya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/232-234. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ayğın, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü'n-Nübüvve*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Balcı, İsrâfil. "Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru". *EKEV Akademi Dergisi* 10/29 (2006), 126.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Baş, Mustafa. *İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Zekeriyâ*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892). *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870). *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî tarihî'l-Arab kable'l-İslam*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Demircan, Adnan. *Bedevî*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 3 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları 1998.
- Dindi, Korkut. *Siyer-Kur'an İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ekşi, Ahmet. *İslam Hukuku Bakımından Evlat Edinme (Tebennî)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Erkocaaslan, Recep. *Zeyd b. Hârîse*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Abbas (ö. 278/891-92 [?]). *Ahbâru Mekke fî kadîmî'd-dehr ve hadîsihi*. thk. Abdülmelik b. Abdullah Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadr, 1994.
- Gündüz, Şinasi. "Şîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gürkan, Salime Leyla. "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrâilîoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 25-61.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Ali b. İbrahim b. Ahmed (ö. 1044/1635). *es-Sîretü'l-Halebiyye-İnsanu'l-Uyûn fî sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Harman, Ömer Faruk. "Dâvûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/21-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "İsrâil (Benî İsrâil)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/193-195. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Harman, Ömer Faruk. "Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. "Ya'kûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler". *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 127-161.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405). *Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdilber, Cemalüddîn Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1071). *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan (ö. 571/1176). *Tarihu Medîneti Dimeşk*. thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Ğarâme. 70 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed (ö. 245/860). *Kitâbu'l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Şihabüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449). *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Muttalibî (ö. 151/768). *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889). *Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Efrîkî (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/845). *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Muhammed (ö. 734/1334). *Uyûnu'l-eser*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn (ö. 630/1233). *el-Kâmil fî't-tarih*. thk. Abdullâh el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İnalçık, Halil. "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakisiyle İlgisi". *AÜSBF Dergisi* 14 (1959), 69-94.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin (ö. 356/967). *el-Eğânî*. thk. Semîr Câbir. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Kılıç, Mustafa. *Zeyd b. Hârise*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kurt, Ali Osman. "Tâlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273). *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Ali (ö. 845/1442). *İmtâu'l-esmâ*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Meral, Yasin. "Ey İman Edenler! Siz de Musa'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın! (Ahzâb 33: 69)". *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Sîret İlişkisi*. ed. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767). *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Mutahharî. *Hâtemiyyet Peygamberliğin Sona Erişi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Müslim, el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277). *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Peköz, Emine. "Hz. Peygamber'in Cârîyesi Mâriye". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak-Haziran 2017), 69-92.
- Reşîd Rızâ. *Tefsiru'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (ö. 427/1035). *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sâid el-Endelüsî (ö. 462/1070). *Tabakâtü'l-Ümem*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.
- Sarıkaya, Hüseyin. "Mütenebbîler Meselesi Bağlamında Câhiliye Araplarının Nübüvvet Telakkileri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 173-214.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489/1096). *Tefsirü'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbas. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sinanoğlu, Mustafa. *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nübüvvet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah (ö. 581/1185). *er-Ravdü'l-ünûf*. thk. Ömer Abdüsselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Şâmî, Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî (ö. 942/1536). *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Tarihu't-Taberî-Tarihu'l-Ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Tefsiru't-Taberî-Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. by.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Temir, Hakan. "Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye el-Kıbtîyye'nin Hayatı". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 6/2 (2020), 317-352.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Ünsal, Hediye. "Metin İçi ve Metin Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Suresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları". *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Sîret İlişkisi*. ed. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Waardenburg, Jacques. "Mesîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâzih (ö. 292/905). *Tarihu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hz. Muhammed'in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu". *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yurdagür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/477-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yurdagür, Metin. "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), 303-312.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer (ö. 538/1144). *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Structured Abstract

The relation between God (i.e. Allah) and humans was provided by the institution of prophecy both in the Old Testament and in the Qur'an. This position was established on the principle that God (Lord Yahweh, Allah) informs people of his will and wishes via certain people/messengers chosen from among his servants.

The life stories of the prophets, their struggle for tawhid and preaching have been covered widely in the Qur'an as well as in the Old Testament. Most of the stories constituting approximately one-third of the Qur'an, which considers prophecy as the "pillar" of faith, are about prophets. However, most of the stories of the Qur'an are also related to the People of the Book (Ahl-al Kitāb), especially the Jews and the prophets of the Children of Israel.

The prophecy of Israel, which emerged with the appearance of the Hebrews on the stage of history, constituted the chain that lasted for nearly one thousand years. The constant and successive sending of prophets caused the Children of Israel to perceive prophecy as a sultanate and consider the institution of prophecy as a dynasty. As a matter of fact, the Israelites, after Jesus until the Prophet Mohammad (PbuH) was given prophethood, they always had to wait for a prophet (ruler, messiah/savior king) from their own dynasties.

When the history (story) of the prophets sent to the Children of Israel in the Qur'an is considered, firstly, the father-son prophets (Abraham-Ismael/Isaac, Isaac-Jacob, Jacob-Yusuf, David-Suleiman, Zechariah-Yahya) draws attention, and it is clearly seen that the prophecy passed from father to son and continued throughout a dynasty. However, it is not possible to argue that inheritance was perceived and applied as a principle in the absolute sense in the prophetic tradition just like it was in the medieval states. Of course, it is not possible for every son to be an absolute ruler in dynastic systems, and the son of every prophet does not have to be a prophet. However, it is understood that the Arabs of the period of ignorance (jāhiliyya) and descent, living in the same socio-cultural medium, also joined the current understanding in the Hebrews, and had an understanding of prophecy based on succession.


It is important to state that there are examples in Islamic literature showing the relations between prophethood and sultanate or confirm that prophecy has been also perceived as sultanate, although to a small extent. When the Messenger of Allah is concerned, the narrations focus on his adopted son Zayd b. Hārise and his own son Ibrahim. Although these consist of interpretations and discussions based on certain assumptions about who will inherit the prophet's prophethood, the period of nuzul (the revelations) is also extremely important in terms of reflecting the Arabs' understanding of the prophet and prophethood.

Although there are different interpretations and discussions about the verse reading that "Muhammad is not the father of any of your men. But he is the Messenger of Allah, and the last of the prophets" in the Qur'an, in Islamic literature, it has been accepted as the evidence showing that prophecy ended with the Prophet and that he was the last link and seal of the chain of prophets in addition to emphasizing that the Zayd was not his son and legitimate heir.

As a result of the study, it was seen that the expression "the last of the prophets (i.e. khātemu'n-nabiyyin)" that was used for the Prophet was not understood as a general rule by some addressees during the revelation period. To us, the verse emphasizes that since the Messenger of Allah did not have a son who would inherit the mission of prophethood, the addressees must not expect a prophet to be transferred to an adopted son (Zayd b. Hārise), who did not have any blood ties with the Prophet. However, although the expression "khātemu'n-nabiyyin" was previously considered only about the inheritance of his adopted son Zayd among the Companions, the succession of his own son Ibrahim after Zayd was discussed again. Even whether a prophet would come after the Prophet or whether he would be sent was associated with whether his son Ibrahim was alive or not. This implies that at least some of the Arabs of the period of revelation did not have any idea on the final status of prophethood.

It is interesting that the final status of the prophethood (i.e. hatm-i nubuwwah) was mostly evaluated as the fact that the Prophet's sons did not live and died early in the literature. Also, it is another remarkable point that the Prophet did not make any reference to the final status of prophecy in his reply letters to those who claimed to be prophets towards the end of his prophethood.

However, it was stated both in the answers given to the opponents of prophethood in the Qur'an and in the letters sent to those who offered partnership to the prophethood of the Prophet that prophecy depends only on the will of Allah, and it is clearly stated that He gives it to whomever He wills of His servants and to those who are worthy. For this reason, the Messenger of Allah did not show anyone who would rule after him as heir for the purpose of not to cause a mistake about prophethood.

Yunus YILMAZ¹ 
Gülseda KÖSE² 

¹Dicle Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü, Diyarbakır, Türkiye

²Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, Türkiye

¹Dicle University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Business Administration, Diyarbakır, Turkey
²Dicle University, Institute of Social Sciences, Diyarbakır, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 20.06.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 07.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yunus YILMAZ
E-posta: yunusyilmazim@gmail.com

Atf: Yılmaz, Y., & Köse, G. (2022). Ahilik Teşkilatı ve Günümüzde Üreticinin Finansman Bulma Seçenekleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Turcology Research*, 73, 137-145.

Cite this article: Yılmaz, Y., & Köse, G. (2022). An evaluation on the finance options of the manufacturer today and in the Ahilik organization. *Turcology Research*, 73, 137-145.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ahilik Teşkilatı ve Günümüzde Üreticinin Finansman Bulma Seçenekleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Finance Options of the Manufacturer Today and in the Ahilik Organization

öz

Ahilik Teşkilatı, yıllardan beri süregelen devamlılığı ve günümüzde de yansımalarını hissettiğimiz toplumsal bir kuruluş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahi Teşkilatı; ahlak, iş, yardımlaşma ve dayanışma fitratını benimsemiş; dini, ekonomik ve sosyal bir kuruluş olarak uzun zaman içinde Osmanlı Devleti'nde önemli bir yere sahip olmuştur. Ahilik teşkilatının kuruluşundaki amaç; tüketiciyi korumayı ön plana çıkarmak olsa da aslında üreticiliği benimseyen, esnaflığın gerekliliğini ahlaki yönüyle gerçekleştiren, müşteriye doğru hizmeti sunmayı amaç edinmiş bir anlayışın önemini göstermektedir. Bu anlayış ile günümüzdeki işletmelerin de etik kurallar çerçevesinde hizmet vermesi belirli kurallar ve cezai yaptırımlara bağlanmıştır. Bu açıdan ahilik sistemi günümüzdeki iş yaşamında uygulanabilecek düzeyde iş etiği yapısına sahiptir. Aynı zamanda; üreticinin ürettiği malı ahlaki, ekonomik ve sosyal değerleri dikkate alarak sunabilmesi ahilik sisteminin önemli unsurlarından biridir. Bu çalışmada; Türk tarihine damgasını vuran Ahilik teşkilatının sahip olduğu değerlerin boyutu dikkate alınarak, üreticinin bazı dönemlerde yaşamış olduğu finansal krizlere karşı fon desteğinin sağlanması ve bu sürecin günümüz örgütlerinde uygulanabilirliği üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede, ahilik sisteminde üreticinin korunması ve finansal kaynak bulma yükümlülüğünün değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Ahilik Sisteminin, üreticinin finansal krizlerden çıkış noktasında fon temin etme yükümlülüğüne "Orta Sandık" adı ile ifade edilen yardımlaşma sandıkları aracılığıyla destek verdiği görülmektedir. Sandıkta kredi olarak biriktirilen fonlar ve yardım yapmak için ayrılan nakdi paralar ayrı hesaplarda takip edilmekteydi. Orta sandıklarda biriken nakitler, para gereksinimi olan ya da sanat ve ticaretini geliştirmeyi talep eden esnaflara %1 oranında nema ile verilmekteydi. Günümüzde bu sürecin sermaye ve para piyasası kurumları aracılığıyla yerine getirildiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Finansman, Ahilik, Üretim, Borçlanma, Fon

ABSTRACT

The Ahi Organization appears as a social organization whose continuity we feel for years and whose reflections we still feel today. Ahi Organization; adopted the nature of morality, work, cooperation and solidarity; As a religious, economic and social organization, it has had an important place in the Ottoman Empire in a long time. The purpose of the establishment of the Ahi organization; Although it is to bring consumer protection to the forefront, it actually shows the importance of an understanding that adopts production, realizes the necessity of tradesmen with its moral aspect, and aims to provide the right service to the customer. With this understanding, the service of today's businesses within the framework of ethical rules is subject to certain rules and penal sanctions. In this respect, the Ahi system has a business ethics structure that can be applied in today's business life. Same time; It is one of the important elements of the ahi-order system that the producer can present the goods produced by taking into account moral, economic and social values. In this study; Considering the size of the values possessed by the Ahi organization, which left its mark on Turkish history, it is emphasized that the financial support of the producer against the financial crises that he has experienced in some periods and the applicability of this process in today's organizations. In this framework, it is aimed to evaluate the obligation of protecting the producer and finding financial resources in the Ahi system. It is seen that the Ahi System supports the producer's obligation to provide funds at the point of exit from financial crises through mutual aid funds called "Middle Fund". Funds accumulated as loans in the chest and cash money set aside for aid were followed in separate accounts. The cash accumulated in the middle chests was given to the tradesmen who needed money or who wanted to develop their art and trade with 1% interest. Today, it can be said that this process is carried out through capital and money market institutions.

Keywords: Financing, Ahilik, Production, Borrowing, Fund

Giriş

Ahiliğin kurucusu olarak bilinen Ahi Evran 13. yüzyılda, tasavvuf kavramı ile esnaflık teşkilatı anlayışını birleştirip bu alanda temel ilkeler ortaya koymuştur. İlk Ahilik Teşkilatını Kayseri'de kurmuş ve kendi mesleği olan debbağlık (dericilik) mesleği içinde birlik oluşturmuştur. Bu birliğin diğer iş kolları arasında da yayılmasını sağlamıştır. Ahiliğin temel prensipleri olan, cömertlik, misafirperverlik, doğruluk, dürüstlük gibi değerlerin iş, meslek, sosyal ve ekonomik hayatta benimsenip bu ilkeler doğrultusunda bireylerin yaşamlarını yönlendirmesini sağlamıştır. Dayanışma, iş bölümü, tüketicinin korunması, üreticiye finansman desteğinin sağlanması, sosyal güvenlik, kalite, standardizasyon gibi kavramların işlevlerinin toplumla uyumlaşmasını sağlayarak günümüzde faaliyet gösteren birçok kurum ve kuruluşun oluşumuna temel atmıştır.

Ahilik sisteminin örgüt yapısında yer alan yamak, kalfa, usta, yiğitbaşı, kethüda gibi en alt kademedan en üst kademeye doğru değişen örgüt yapısı, günümüzdeki işletmelere örnek olmuş, hiyerarşi oluşumu, örgüt şemaları, örgüt yapısı, işçi ve işveren arasındaki ilişkilerin oluşumuna katkı sağlamıştır. Kaliteli mal üretimi ve tüketici haklarının gözetilmesi gibi alanlarda sosyal sorumluluk bilincinin toplumda yer etmesine vesile olmuştur. Ahilik aynı zamanda, esnafın aynı çatı altında kardeşçe yaşamlarını sürdürebilmelerini, yeteneklerini sanatları ile bütünleştirerek hayatlarını kendilerine yetecek kadar kazanç ile idame ettirebilmelerini sağlamayı amaçlamıştır. Ahilik teşkilatları zaviyelerin bulunduğu şehir ve kasabalarda üyelerine eğitimler verilmesini sağlayarak hem mesleki hem de ahlaki açıdan toplumda saygın, itibarlı, doğru, dürüst, herkes tarafından sevilen ve örnek gösterilen bireylerin yetişmesine, gelişmesine katkı sağlamış, ticari hayatta da kardeşliğin önemini vurgulamıştır.

Ahi Evran'ın eşi Fatma Bacı da Kayseri'de kadınların örgütlenmeleri için Bacıyan-ı Rum Teşkilatını (Anadolu Kadın Birlikleri) kurmuştur. Ahi Birliklerinin temel ilkelerini uygulayan bu kuruluş, kadınların sosyal ve ekonomik hayattaki varlıklarının ön plana çıkarılmasında destek olmuştur. Ahilik Teşkilatı bütün Anadolu'ya yayılmış ve devlet yönetimine de katkı sağlamıştır. Osmanlı döneminde toprak genişliğinin artması ile Ahilik Teşkilatının, artık sınırları açısından yetersiz olmaya başlamasından dolayı aynı görevin devamlılığını sağlayan Lonca Teşkilatları kurulmuştur. Lonca Teşkilatları, Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının devamı niteliğindedir. Lonca Teşkilatlarını Ahilikten ayıran nokta ise; Müslim ve gayr-i müslimler için daha geniş çerçevede düzenlenmiş ilkelerin maddi ve manevi yönlü uygulamalarıyla hayata geçirilmesini sağlayan bir kurum olmuştur. Yine bu dönemde; üreticinin finansal açıdan desteklenmesine yardımcı olunmuş, sosyal karakter, dayanışma ve doğruluk değerleri benimsenerek bu sorumluluğun en güzel örneğini Orta Sandıklar vasıtasıyla üreticiye sağlandığı görülmektedir. Orta Sandıkları genel sermaye olarak görülmekteydi. Üreticinin ihtiyacından fazla olan kazançlar bu sandıkta toplanmaktaydı. Üreticinin maddi ve manevi tüm gereksinimleri sandığın yönetimini sağlayan Esnaf Şeyhine başvurularak temin edilmekteydi. Üreticinin yangın, ölüm, hastalık vs. manevi giderleri; ekonomik durumu olmayan, yeterince kazancı olmayan, yeni üretim yeri açmak isteyen ya da kalfalıktan ustalığa geçişte dükkân açacak olan bireylere borç olarak bu sandıklardan finansman sağlanmaktaydı. Üretici yaşamış olduğu bu darboğaz sürecini orta sandıkların desteği ile feraha kavuşturmakta idi.

Ahilik sistemi, Ahi Evran'ın vefatından sonra da Anadolu'da yüzyıllarca devam etmiştir. Maddi ve manevi açıdan toplumun her alanının düzenlenmesinde büyük öneme sahip olan Ahilik Teşkilatlarının yansımalarını günümüz modern çağda kurum, kuruluş, vakıf, dernek vs. müesseselerin üstlenmiş oldukları sorumluluklar kapsamında görebilmekteyiz.

Ahi Evran, Ahilik ve Fütüvvet Kavramı

"Ahi" kelimesi cimriliğin (Bahil olma) zıt anlamlısı "cömert" olmak olarak geçmektedir. Aynı zamanda kelimenin "Akı"dan gelmiş olduğu görüşü de belirtilmektedir (Gök, 2018: 315). Ahiliğin; kardeş, mert, yiğit, hoşgörü, yardımsever, misafirperver, dürüstlük, vatanseverlik kavramları anlamına geldiğini görmekteyiz. Aslında; Türk ve İslam kültüründe de aynı anlamda ifade edilen "güzel ahlâklı" insan demektir. Ahi olabilmek için bazı eğitimler alınması gerekmektedir. Bu eğitimi veren kuruma "Ahi Ocağı" denilir. Bu ocak o kadar donanımlıdır ki; gidenler hem mesleğinde en iyi usta olur hem de ahlâkı, fazileti ve tavırlarıyla örnek bir insan olur. Mesleğinin basamaklarında en alt kademe olan çıraklıktan başlayıp deneyimler ile olgunlaşarak yavaşça ustalığa doğru tırmanırdı. Ustası ile olan ilişkisi sevgi ve saygıya dayanmaktaydı. Buradaki amaç; başkasından destek almadan kendi emeği ile gözünün nurunu dökerek helal kazanç sağlamak ve işini en iyi şekilde yapararak alacağı dualarla Allah'ın da rızasını kazanmaktır (Kavi, 2015: 105). "Bu kuruluşun amaçlarından biri de zanaatkârlara iş bulma niyetini taşımasıdır (Ülger ve Ülger, 2005: 49). Ahilik, genel olarak esnaf ve tüccarlar arasında yardımlaşmayı, birlik ve beraberlik hissi ile hareket etmesini sağlayan bir teşkilattır. Başka deyişle ahilik, meslek sahibi olan ve aynı ortamda yaşayan insanların sosyal, ekonomik ve kültürel düzenini sağlamak amacıyla kurulan bir teşkilattır özelliği göstermekteydi (Kavi, 2015: 105).

Fütüvvet ise, İslamiyet'in yansıması ile aşiret hayatından yerleşik hayata geçiş ile Arap toplumunda misafirperverlik, mertlik, kahramanlık gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Türklerin yerleşik hayata geçiş sürecinde esnaflar arasında bir örgütlenme olarak fütüvvet benimsenmiş ve "ahilik" olarak ortaya çıkmıştır (Durak ve Yücel, 2010: 152). Fütüvvetçilik, Ahilikten çok daha önce ortaya çıkmış bir kuruluştur (Andaç, 1994: 1). Fütüvvetnâmeler, Ahilik teşkilatlarının kanunu niteliğindedir. Ahilik kavramında, doğruluk ve ortak yaşama, çekirdek ilkeler arasındadır. Bu prensiplerden "hizmette mükemmellik", Ahiliğin var olma nedenidir. Fütüvvetnâmelerdeki ilkeler, Ahiliğin günlük hayatın her alanını ve anını düzenlemek için konmuştur (Yüksel, 2017: 278). Bu kuruluş daha çok şahsi erdemlere ve askeri özelliklere önem verir. 13.yüzyılda Ahilik, Anadolu'da Fütüvvetçilik teşkilatı adıyla faaliyette bulunuyordu. Fütüvvetçilik sonraki zamanlarda Anadolu'da yeni bir özellik kazanarak Ahilik adı ile devam etmiştir. Fütüvvet, kişinin başkasının mesleğinde yardımcı olması ve onların işini görüp korumasıdır (Andaç, 1994: 1). İslamiyet'in ışığında aşiret hayatından yerleşik hayata doğru yön değiştiren Arap toplumunda göçebe aşiret zamanlarına ait Arap kültürünün asil insan düşüncesinin karakterleri olan misafirperverlik, eli açık ve kahramanlık gibi değerlerin yeni yapıdaki yansımaları olarak mütalaa edilebilecek olan toplumdaki düşüncenin ismidir. Fütüvvet Arapça Feta olarak bilinen kelimedenden gelir. "Feta", genç, güçlü ve yardımsever bir bireyi ifade etmektedir. Fütüvveyi temsil eden gençler, çıkar birliği, karşılıklı yardımlaşma ve arkadaşlık prensiplerine uygun yaşamışlardır (Öztürk, 2015: 2).

Ahilik Teşkilatının önemli ismi Ahi Evran; asırlardır savaşçılık, dini ve ahlâkî bilgiler iletmede önemli görevlerde bulunmuş olan Fütüvvet Teşkilatından faydalanarak Ahi Teşkilatı'nı kurmuştur. Ahi Evran, halkın parasal durumunu iyileştirmek, iş sahibi olmasını sağlamak ve dini sömürüden kurtarmak için çalışmıştır. İlk iş olarak ayakkabıcı ve saraç esnaflarını teşkilatlandırmak ile başlamıştır. Kısa zaman içinde üstün becerisi, ahlaki olarak sağlam olmak ve hak doğruluğu ile büyük bir üne sahip olmuş ve saygı toplamıştır. Kurduğu Ahi teşkilatının başkanı, "Ahi Babası" olmuştur (Gündüz ve ark., 2012: 39).

Ahi Evran'ın hayata geçirdiği işler ve vermiş olduğu meşakkatin büyük olmasına göre kendisi ile ilgili yeterli bilgi olmadığı ve asil kişiliğinin destanlar içinde kaybolduğu görülmektedir. Bundan dolayı efsanevi kişiliğinin bir ibaresi olarak, daha çok "Gök, kâinat" ve "yılan, ejderha" vs. anlamları kapsayan Evran adıyla yâd edilmiştir (Yıldız, 2012: 194).

1205 yılında Kayseri'ye yerleşen Ahi Evran ilk önce Kayseri'nin Müslüman Türk halkını bir birlik çatısı altında toplamak istemiştir. Kendisinin de derici olması ile kurmuş olduğu debbağlık atölyesinde birçok kişi çalıştırmıştır. Sonraki dönemde tüm sanat erkânının belli bir

çatı altında toplanmalarını ve orada sanatlarını sunmaları için bir "Sanayi Çarşısı" kurulmasına öncülük etmiştir. Ahi birliklerinde, meslek dalları dikkate alınarak bir teşkilatlanma vardır. Her şehirdeki farklı meslek gruplarının ayrı birlikleri mevcuttur. Ahi Evran 13. yüzyıldan başlayıp Ahilik Teşkilatını Türk gençlerinin boşa kalmaması, çeşitli kötü akımların etkisinden kurtarmak ve devletin ihtiyacı olan askerî güce katkı sağlamak için de kurmuştur. Bu teşkilat, çok yönlü bir sosyal yapıya sahipti. Ahilik ahlâk, sanat ve misafirperverliğin uyumlu bir bileşimidir (Ecer, 2001: 11-13). Ayrıca; Debbağlık mesleği odaklı Ahi Teşkilatını devletin himaye ve desteğinden yararlanarak kuran Ahi Evran Kayseri'nin kent, kasaba ve köylerini gezerek Ahilik anlayışının hızlıca yaygınlaşmasına, teşkilatlanmasına ve tüm Anadolu'ya yayılmasına öncülük etmiştir (Marşap ve Keskin, 2011: 376). Dönemin Anadolu Selçuklu Sultanı olan I. Alâeddîn Keykubât'ın daveti ile 1228 senesinde Konya'ya gelen Ahi Evran, bu bölgede mesleğinin yanında Hânîkâh-ı Lâlâ ve Hânîkâh-ı Ziyâ'nın müderrisliği görevlerini de yürütmüştür, Hânîkâh-ı Ziyâ'da hadis ilmini okutmuştur. Bu dönemde I. Alaaddin Keykubat'ın Ahilik teşkilatının Anadolu'ya yayılmasında büyük katkısı olmuştur (Bilgili, 2018: 77). Birinci Alaaddin Keykubât'ın, oğlu İkinci Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından öldürülmesi üzerine, Ahi birliklerinin bu sultana tepki vermelerine neden olmuştur. II. Gıyaseddin Keyhüsrev, veziri Sadettin Köpek'in etkisi ile idareye karşı çıktıkları gayesiyle birçok Ahi ve Türkmen grubunu öldürtüp bölgenin bazı ileri gelenlerini tutuklatırıp hapsedmiştir. Hapiste bulunanların içinde Ahi Evran da vardır. Ahi Evran, 5 yıl tutuklu kalmıştır. Bu sebep ile Ahilerin pek çoğu, şehirden ayrılarak Batı Anadolu gibi merkezden daha irak yerlerde faaliyetlerini icra etmeye başlamışlardır. İkinci Gıyaseddin Keyhüsrev'in vefatı ile saltanat naibi yetkisiyle yönetimi ele alan Celâleddin Karatay, hapiste olan tüm Ahileri ve içlerinde yer alan Ahi Evran'ı da serbest bırakmıştır (Yıldız, 2012: 195). Serbest kaldıktan sonra 1245 yılında Denizli iline giden Ahi Evran; At eyeri, Kolan, Kayış, Kuskun, Ayakkabı, Tulum, Torba ile sivil hayatta pek çok şeyin yapılmasında mühim yere sahip olan Debbağlık ve Deri işleme işçiliği gibi sanat dallarını öğretmiştir (Marşap ve Keskin, 2011: 376). İkinci İzzeddin Keykavus, başta Ahi Evran olmak üzere, Konya ilinden giden diğer Ahileri yakın dostu Sadreddin Konevî vasıtasıyla tekrar Konya iline çağırmıştır. Sultanın daveti ile tekrar Konya iline giden Ahi Evran, "Letâifu'l-Hikme" adlı eserini İkinci İzzeddin Keykavus'a sunmuştur. Ancak buradaki ikametini uzun sürmemiş, kısa bir süre sonra Hacı Bektaş Velî'nin yaşamış olduğu Kırşehir iline gelmiş ve hayatının son 15 yılını bu ilde sürdürmüştür. Anadolu'ya Moğollar tarafından yapılan saldırılara karşı Ahiler, Türkmenler ile birlikte yoğun bir direniş gösterdiler. Ahi Evran ve arkadaşları, yiğitçe mücadele verirken Dördüncü Kılıçarslan ve Moğolların baskısı ile Kırşehir emiri Nurettin Caca tarafından Ahi Evran, çoğu arkadaşı ile birlikte öldürülmüştür (Yıldız, 2012: 197).

Ahilik; sadece bir tarikat ve bir esnaf teşkilatı değildir. Bu iki kurumun niteliklerinin uyumlu bir bütünüdür. İnsanları iyi, doğru, güzel olmaya yönlendiren bir yol olması ile tarikat niteliği gösterirken, çalışma hayatında üretim, verimlilik, fiyat kontrolü, kaliteye müdahil olması sebebiyle de bir esnaf teşkilatı olma özelliği taşımaktaydı (Demirpolat ve Akça, 2004: 370). Ahi birlikleri, fütüvvetten değişik olarak mesleki ve ahlaki bir kuruluştur. Ne fütüvvetçilik gelişerek Ahilik durumunu almıştır, ne de Ahilik fütüvvetin halk arasındaki yaygın olan şeklidir. Çünkü Ahilik önce fütüvvetçilik meslek ve sıfatlarını kapsadıktan sonra başka adayın bir meslek ve sanatı olması koşuluna da bağlıdır. Fakat fütüvvetçi olabilmek için, meslek veya sanat sahibi olmaya gerek yoktur (Öztürk, 2015: 3). Ahilik 13.yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin askerî ve idari teşkilatları üzerinde etkili olmuştur. Daha sonra hem esnaf ve sanatkârlar topluluğu hem de devletin askerî güçlerine yardımcı bir kuruluş olarak görevini sürdürmüştür. Osmanlı Devleti'nin kurulmasında ve yeniçeri askerî birliğinin ortaya çıkışında Ahilik, büyük bir öneme sahiptir (Andaç, 1994: 1). Ahilik Teşkilatının Amacı, zengin ile fakir, üreticiyle tüketici, emek ile sermaye, halk ile devlet arasında güzel ve sağlam ilişkiler kurup "sosyal adaleti" gerçekleştirerek bu amacına, sağlam temelli bir teşkilatlanma yapısı ve köklü bir eğitim sistemi vasıtasıyla ulaşmaya çalışmıştır (Gürün ve Koçak, 2015: 131). Ahilik sosyal, iktisadi ve kültürel bir kurumdur. Türk ve İslam kültürlerinin, medeniyetlerinin oluşmasında; Osmanlı'nın kuruluşu ve gelişmesinde önemli bir model olmuştur. Ahilik kurumu, Anadolu Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemlerde yalnızca Türk esnafları, sanatkârları, sanayicileri ve ticaret erbaplarını himayesinde yaşatmakla kalmamış, aynı zamanda Araplar, Farslar ve ecnebler arasında yaşanan ticari ilişkilerin belirlenmesinde de etkili olmuştur (Özdemir, 2017: 2). Anadolu'nun ve Osmanlı Devleti'nin üretim ve sanayi alanlarında köklü bir geçmişi olduğunu bilmekteyiz. Bu üretimin ve sanayinin işlevleri esnaf ve Ahiliklerce yerine getirilmiştir. Ahilik teşkilatı da etkin olduğu bölgelerin gereksinimi olan üretim kapasitesini karşılamaktaydı. Ahilik, Osmanlı ordusunun ihtiyacı olan silah, araç ve teçhizatlarını üretiyordu. Özellikle uzun dönem içinde çıkılan seferlerde Ahilik önemli görevlerde bulunmuştur (Aydemir, 2019: 7). Ahi Birlikleri çağın ihtiyaçlarına göre değişik nitelikler kazanarak lonca adı verilen esnaf birliklerine dönüşmüşlerdir. Bu şekilde oluşan loncalar uzun sürelerce Osmanlı ekonomisinin ana karakterini oluşturmuştur. Türklerin hâkim olduğu Ahilik Teşkilatı, Osmanlı'nın değişen ekonomik yapısı ile birlikte sermaye tasarrufunun oluşmaya başlaması, sınırlardaki genişlemelerin de etkisi ile gayrimüslim toplumların Osmanlı Devleti'nin ticaret hayatında faaliyet göstermesi neticesinde bu teşkilat artık yetersiz gelmeye başlamıştır. Azınlık olan esnafların varlığı ve taleplerinin de artmasıyla birlikte Ahilik Teşkilatlarının yerini Lonca Teşkilatları almıştır. Ahi Birlikleri ve Lonca Teşkilatı arasındaki farkı şu şekilde belirtmek gerekir; Ahilik sadece Müslüman kişilerin oluşturmuş olduğu bir yapıyı barındırır iken; Loncalar, Müslüman ve Gayr-i Müslimlerin de aynı birlik çatısı altında toplanmasını sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nin sınırlarını genişletmesi ve İstanbul'un Fethi ile bu sürecin yaşanması hızlanmıştır. Lonca Teşkilatların kurulmasını da 15. yüzyıl olarak düşünebiliriz (Akbaş ve ark., 2018: 173). Evliya Çelebi'nin İstanbul'daki Lonca Teşkilatları hakkında belirtmiş olduğu metinde: "İstanbul'un etrafındaki dört alanda 57 esnaf grubu mevcuttur. Bu gruplar 1100 loncaya oluşturmaktadır. Her birinin başında da şeyh, derviş, ağa, yiğitbaşı ve kethüdalar vardır" şeklinde yer verilmiştir. Çelebi'nin bu tespiti üzerine o dönemki lonca sayısı hakkında fikir sahibi olabilmekteyiz (Bayram, 2012: 97). Ahilik Teşkilatındaki sosyoekonomik yapı, iş ve ahlak ilkelerinin yanı sıra örgüt yapısının oluşumundaki sistem, Lonca Teşkilatının yapısında da devam etmiştir.

Ahilik Örgütünde Üretim, Kalite ve Standardizasyon

Ahi örgütleri, üretimi, ihtiyacın bir işlevi olarak düşünmüşler ve onu ihtiyaçlara uygun şekilde ayarlamışlardır. İhtiyaçların sürekli artarak tüketiminin çoğalmasına ve israflara karşı duran Ahi birlikleri, bu durumu kontrol altına almak için gerektiğinde üretim kısıtlamalarına gitmişlerdir. Ahilik ahlak ve ekonomi anlayışını benimseyen, sanatkârların işleri ile ilgili bütünleşmesini sağlayacak, işin keyifli olduğu çalışma koşullarını meydana getirmiş, bunun sonucunda üretilen eşya, sanatkâr için iktisadi değerinin üzerinde bir anlayış taşımıştır (Öztürk, 2015: 7). 13. yy'da Ahi Evran öncülüğünde Anadolu'da kurulan Ahilik Teşkilatı kaliteli mallar ile hizmet üretmeyi amaç edinen bir esnaf örgütü olmuştur. Üretim, hizmet ve sosyal alanlar kapsamında belirlenen standartların oluşumuna basamak olmuştur. Hammadde, süreç ve ürünler için belirli standartlar geliştirilmiş ve bu standartlara uyum zorunluluğu getirilerek kaliteli üretimin yapılması ve

müşterinin korunmasına önem verilmiştir. Bu bağlamda; Ahilik Teşkilatında “Müşteri Velinimettir” anlayışı hâkim olmuş, müşteri odaklı bir kalite kavramı kabul edilmiş ve bu süreçte eğitim, yardımlaşma, denetim, katılım ve paylaşım ilkeleri temel alınarak ve kalitesiz üretim yapan üreticilere bazı yaptırımlar uygulanmıştır (Esmet ve Alan, 2018: 5). Bu kapsamda; Ahi birliklerinde ustaların ürettikleri ürünler standartlara bağlanmıştır. Ayrıca; yetiştirecek oldukları çırak sayısı da belli bir standarta bağlanmıştır. Kaliteden ödün vermemek için usta yalnızca örgütün belirlediği kadar çırak alabilirdi. Bunun nedeni de çırakların sayısı fazla olursa verilen eğitim istenilen verimlilikte gerçekleşmeyecek ve kontrol güçleşecektir. Eğer bir usta kötü mal üretip, üretim standartlarına uymayıp, kalfaların ücretlerini vermeyip, çırakları sömürüp, onlara bildiklerini öğretmezse dükkân kapatma cezası verilir. Aynı zamanda diğer ustalar da selamı keser, yardım kesilir, kurban kesmesi ve davette bulunması istenir veya sanatına göre çeşitli cezalar uygulanırdı (Durak ve Yücel, 2010: 157).

Ahilikte kalite anlayışı; emek ve kişiliği bir arada toplamaktadır. Emek kişiliği, kişilik de emeği yansıtmaktadır. Bu iki kavram üretilen mal veya hizmet üzerinde neticelenmekte ve bir şekil oluşturmaktadır (Doğan, 2006: 26). Kalite kadar önemli olan bir diğer nokta da mal cinslerinin standart ve fiyatlarının tespitidir. Bu durum dikkate alınarak her Ahi, belirlenmiş kalite ve miktarda emtia kullanır, belirlenmiş üretim yöntemlerine bağlı kalıp mal üretir ve ürettiği eşyayı belirli fiyata satardı. Bu konuda farklı usullere yönelenler derhal cezalandırılırdı. Hatta kalitesiz mal üreten, üretim standartlarına uymayan ve kalfaların maaşlarını ödemeyenlere işyeri kapatma cezası uygulanırdı. “Pabucunu dama atmak” deyimini de Ahilikteki kalite kontrol mekanizmasının bir neticesi olarak günümüze kadar gelmiştir (Doğan, 2006: 33). Ahiliğin kurucusu olarak bilinen Ahi Evran da esnafın denetlenmesine çok önem verirdi. Ahi Evran her fırsatta esnafı gezip, yapılan işlerin dayanıklılığı ve temizliği gibi yönlerini denetlerdi. Hatta ayakkabı yapanları gezdiğinde beğenmediği ayakkabıları dükkânların damına asar ve herkes “Bugün falan ustaların pabucu dama atıldı” derdi. İfade edilen bu sözler ile o ustanın kalitesiz mal ürettiği anlaşılırdı (Keleş, 2017: 152). Ayrıca; cezalandırma sürecinde uyarmak, bir daha yapmaması için tavsiyede bulunmak, kamu otoritelerinin en fazla uyguladığı yöntem olarak bilinmektedir. Narh’tan (fiyattan) sapma, yüksek seviyelere ulaştığı ve tekrar ettiği takdirde, suçlu Müslüman ise hapse atılmaktadır. Fakat gayrimüslim ise kürek cezasına konulmaktaydı. Ancak ceza sürelerinin fazla sürmediği, genel olarak birkaç hafta ve ay arasında cezanın verildiği bilinmekteydi (Genç, 2000).

II. Bayezid devrinde 1502 ve 1507 tarihleri arasında hazırlanmış ve yüz üzerinde maddeyi kapsayan Bursa, İzmir ve Edirne İhtisâb (Belediye) kânun-nâmeleri, dünyanın ilk standartlar yasası, ilk tüketicici koruma yasası, ilk çevre nizam-namesi ve gıda nizam-namesi olarak kabul görmüştür. Bu kanun-nâmeler, yiyecek ve içecek üreticilerinden kuyumcular, berberler, bakkallar ve hekimlere kadar üretim ve hizmette birçok meslek sahibi bireylerin uyması gereken standartları kapsamaktadır. Bugünün modern dünyasında bu belirtilen standartlar, kalite yönetim standardı olarak bilinen (ISO 9001: 2008), üretimi ifade eden standart (ISO 9000), sosyal sorumluluk standardı olan (SA8000) ve çevre yönetim standardı olarak bildiğimiz (ISO14000 serisi) gibi standartlarla ifade edilmektedir (Arslan, 2015: 261). Osmanlı Devleti’nde TSE belgesi olarak kabul edilen Kanunnâme-i İhtisab-ı Bursa Fütüvvetnamesi günümüzde Topkapı Sarayında Revan Kütüphanesi’nde korunmaktadır (Özdemir, 2017: 5). Standardizasyona dair birtakım çalışmaların sanayi devrimi ile ortaya çıktığı düşünülmektedir (Arslan, 2015: 261). Standardizasyonun gayelerine bakılırsa bunların tamamının Ahi Loncalarınca gerçekleştiğini görebiliriz.

Ahilikte kalitenin korunması, standartların sağlanması, sağlıklı ve dayanıklı mal imalini 13. yüzyılda Anadolu’da gerçekleştirmiştir. Ahilik kaliteyi; serbest piyasadaki rekabet koşullarındaki çarklara ezdirmemiştir. Bu duruma fırsat verme imkânlarını da yok etmiştir. İktisatta; serbest rekabet piyasası, müşteri, arz, talep ne kadar önemli ise kalite kavramı da o ölçüde ciddi ve vazgeçilmeyecek bir ekonomi unsurudur. Ahilik “Kullanıma uygunluk” prensibini gerçekleştiren ilk ekonomi örgütü olup kalitede standardizasyon ahiliğin temel ilkelerindendir (Gündüz ve ark., 2012: 43). Kalitesiz mal üretimi, olağandan fazla kâr, müşteriye kandırma vb., uygulamalar ahilikte belirlenen temel ilkelere aykırı durumlardır. Toplam Kalite Yönetim Sisteminde olduğu gibi Ahilikte de iyi bir organizasyon yapısının oluşturulması, çalışanların sürekli gelişiminin sağlanması, müşteri memnuniyetinin ön planda tutulması ve insana dayalı yönetimin olmasıdır. Ahilik bir diğer açıdan da gönüllü çalışma esasına dayanan sivil toplum kuruluşu olarak görülmektedir. Ahilik kültüründe yalnızca meslek hayatında değil, sosyal hayatta da sıklıkla kullanılan İmece kavramı aslında Toplam Kalite Yönetimindeki kalite çemberleri olarak bilinen sistemin farklı bir şeklidir (Karatop ve Kubat, 2018: 359-363). İmece, kirve olmak, beşik kertmesi yapmak, hisımlık gibi uygulamalar ahilikten miras kalmıştır (Temel, 2007: 66). Ahiliğin günümüze miras olarak bıraktığı ve hala köylerde devam eden imece anlayışını dayanışma ve yardımlaşmanın en iyi örneklerini oluşturduğunu görebilmekteyiz.

Ahiliğin etkin olduğu dönemlerde kaliteli ve standart üretim yapabilmek için bazı kurallar uygulanmaya başlamıştır. Bugünkü Toplam Kalite Denetiminin ve otokontrol mekanizmasının hayata geçirilmesi ile ilk olan bu uygulama o dönem Türk Standart Enstitüsü Kurumu’nun da ilk uygulaması olmuştur (Gök, 2018: 318). Avrupa’nın tüketici taraftarları ve tüketicici gözetme politikaları ile Türk tüketicilerinin yaşamış olduğu sorunlar belirlenerek hazırlanmış olan ve 8 Eylül 1995 senesinde yürürlüğe girmiş olan 4077 sayılı “Tüketicinin Korunması Hakkındaki Yasa” tüketicilerin korunması kapsamında dönüm noktası olmuştur (Gündüz ve ark., 2012: 49).

Ahilik Teşkilatının Amacı, İlkeleri ve Yapısı

Ahiliğin temel amacı; insanların dünyada ve ahirette huzurlu olabilesini sağlamaktır. Bu bağlamda; Ahiler çatışma içinde değil, dayanışma anlayışını benimseyen bir ruh yapısına sahiptir. Zengin ve fakiri, üretici ve tüketiciciyi, emek ve sermayeyi, millet ve devleti, kısaca toplumun bütün birey ile kurumları arasında iyi ilişkiler kurarak herkesin huzur içerisinde yaşamasını sağlamak önce gelen amaçlarından biridir. Ahilik, toplumda değişik statülerin olmasını normal olarak değerlendiren, güçlü olanın zayıf olanı ezmesine ve birinin haksız kazanç elde etmesine şiddetle karşıdır (Bayram, 2012: 85). Ahilik, birbirlerini seven, birbirlerine saygı duyan, yardımcı olan, fakiri koruyan, yoksulu barındıran, çalışmayı bir ibadet olarak gören, din ve ahlâk kurallarına şiddetle bağlı esnaf ve sanatkarların birleşerek oluşturduğu iş teşkilatı anlamını da karşılamaktadır. Ahi birlikleri, her kurum gibi, aynı zamanda belli bir ihtiyacı karşılama amacıyla kurulmuşlardır (Avis, 2019: 98). Ahilik, çağdaş ve ahlâklı ticaret anlayışını aşılama amaçlayan bir düşünce yapısına sahiptir. Yaşam boyu öğrenme ve toplam kalite yönetimi düşüncesini kapsayarak sahip olduğu ahlaki değerler ile günümüzde mesleki etik prensipleriyle çok benzerlik göstermektedir. Ahilik, Anadolu toplumunun meslek alanındaki eğitimini, ahlak terbiyesini, sosyo-iktisadi tertiplerin oluşmasını, organizasyon yapısı, kalite standartları, denetim kanalları, rekabet yapısı, kadınların iktisadi hayattaki yeri, üretici ve tüketici ilişkisini düzenlemeyi amaçlayan bir sistemdir (Akgül, 2017: 14).

Ahiliğin temel ilkeleri şu şekildedir:

- Güçlü ve galip iken affetmek
- Hidâyetli iken ılımlı davranmak
- Düşmanlığı dostluk ile kucaklamak, kötülüğe iyilik ile karşılık vermek
- Kendine gerekli iken, elinde var olanı başkasına vermek
- Ahilik sistemine göre, ahinin üç anlayışı açık, üç anlayışı kapalı olmalıdır.
 - Eli açık; cömert olmalı,
 - Kapısı açık; misafirperver olmalı,
 - Sofrası açık; misafirseven olmalı,
 - Gözü kapalı; kimseye kötü niyet ile bakmamalı ve kimsenin ayıp olacak davranışlarını görmemeli,
 - Dili bağlı; hiç kimseye kötü söz söylememeli,
 - Beli bağlı; hiç kimsenin ırz, namus, haysiyet, onur ve şerefine göz dikmemelidir (Balci, 2019: 373).

Ahi teşkilâtının ilkelerini ve niteliklerini en iyi şekilde ifade edip yansıtan “Fütüvvetnâme” adı ile yazılmış belgelerdir. 13.yy’da yazılan bir fütüvvetnâmede Ahilik kuralları ve ilkeleri şu şekilde ifade edilmiştir: “Bir Ahinin sadece on sekiz dirhem gümüşe denk gelecek bir sermayesi olabilir. Ahi kesinlikle helâl kazanç sağlamalıdır (Temel, 2007: 47). Günümüzde ise; ahilik etkinliğini yitirmiş olmasına rağmen, ahlaklı insan olmak ve etik ticaret anlayışının zemininde bu teşkilatın etkisi olduğu bilinmektedir (Akgül, 2017: 14).

Ahi birliğinde her esnaf sınıfının tepe yönetiminde bir “pir” yer alırdı. Her esnaf bu pir olan kişiye bağlanıp belli bir olgunluk kazanmaya çalışırdı. Büyük illerde sanatın her alanı için ayrı bir birlik kurulmuş olup köy ve kasabalarda tüm esnaf aynı teşkilat çatısı altında birleşmiştir (Keleş, 2017: 146). Tüm ahî birlikleri Kırşehir ilindeki Ahî Evrân zâviyesine bağlı olup başındaki lider kişiye “Ahî Baba” adı verilirdi (Akgündüz, 2014: 13). Ahilik sisteminin yapısının başında “Ahi Şeyhi” bulunmaktadır. Ardından şehirlerdeki ahilerin liderleri olan “Ahi Babalar” bulunmaktadır. Şehirlerde Ahi Baba’ya bağlı olan tüm meslek gruplarının başında “Ahi” bulunmaktadır. “Ahi Yardımcısı” ile inzibat vazifesi yapan “Yiğitbaşı” adı verilen kişiler sistemin diğer görevlileridir. Sistemin yönetilenler safında yamak, çırak, kalfa ile usta bulunmaktadır. Ahi sisteminin ilk zamanlarında yönetim yapısı, tamamen derecelendirmeye tabi olup dokuz dereceli bir yapı mevcuttu. Bu yapıda sırası ile yiğit, yamak, çırak, kalfa, usta, nakip, halife, şeyh ve Şeyh’ül-Mesayih bulunmaktaydı (Esmer ve Alan, 2018: 9).

Şehirlerdeki Ahilik İdari Yapısı:

- a) Ahi Baba (Büyük Kent Merkezlerinde; Kırşehir, Konya, Sivas vs.)
- b) Ahi Başkanı (Nakib; Karye, Bucak ya da İlçe Merkezlerinde)
- c) Ehl-i Hibre (Ahi Başkan Yardımcısı, Ehl-i Vukuf)
- d) Esnaf Kethüdası
- e) Yiğitbaşı (Kethüda Yardımcısı)
- f) İşçi (Üstad) olarak kademeleşme oluşmuştur (Keleş 2017: 144).

Yönetim Kurulunun seçimi ile beş kişilik kadro oluşurdu. Bu kurul, Esnaf Şeyhi başta olmak üzere esas karar verme niteliği konumunda yer almaktaydı. Kurulun ilk üyesi olan Esnaf Kethüdası; esnafın hem eğitim hem de kültürel alanda iyi yetişmesini sağlamak ile görevliydi. Kurulun ikinci üyesi olan Yiğitbaşı ise; esnafın yetişmesi, gelişmesi, esnaflar arasındaki mevkiilerin tespit edilmesi, esnaflara hammadelerin dağıtımını yapmak, esnafın disiplini ve ceza konularının belirlenerek uygulanmasını sağlamak, üstatların peştemal kuşanma törenleri ile orta sandığın yönetimi konusunda Esnaf Şeyhine yardımcı olurdu. Kurulun üçüncü üyesi işçi başının görevi; teknik konulara vakıf olup yiğitbaşının yardımcısı rolü ile üretilen ürünlerin kontrol edilmesi, kalitesiz olan mallarının yok edilmesini sağlamak ve standartların korunması gibi konularda yardımcı olurdu. Ehl-i Hibre ise; idare kurulunda yer alan son iki üye bu isimle anılırdı. Esnaflar arasında, esnaf ile yönetim arasında veya yönetim kurulu içinde oluşabilecek anlaşmazlıklara hakemlik ederdi (Bayram, 2012: 90). Kurul, haftanın ilk ve üçüncü cuma günleri Esnaf Şeyhi’nin önderliğinde toplanırdı. Esnaf Şeyhi on beş gün içinde yaşanan olayları gündeme getirir, geçmiş toplantılarda alınan kararların faaliyete geçirilmesi ve sonuçlarının neler olduğunu belirterek tartışılması gereken konular hakkında görüşlerin dinlenmesini gelenek haline getirmişti. Yönetim kuruluna seçilebilmek için de ustaların en az beş yıl aktif olarak çalışıyor olması, iyi hallerde olup mahkûmiyetlerinin olmaması gerekliydi (Keleş, 2017: 144).

Ahilik Örgütünün Ekonomik, Sosyal, Mesleki ve Kültürel Yönleri

Ahiler, buldukları dönem içinde belirli meslek kollarını çarşılarında ve aynı çatı altında toplamışlardır. Bu uygulamadaki amaç; dağılımın giderilmesini sağlayıp esnafın yaşadığı sorunların çözümünü kolaylaştırmaktır. Ayrıca; otokontrolün sağlanması ve tüketicilerin ihtiyaç duydukları mallara kolayca erişim sağlayabilmelerine yardımcı olabilmektir. Ahi Evran da; sanatkârların belirli bir yerde toplanıp sanatlarını sergilemelerini nasihat etmiştir. Kayseri sanayi sitesinin Anadolu’da Ahilerce ilk olarak kurulan sanayi çarşısı olduğu düşünülmektedir. Bu uygulama ile bilgi ve yeteneğin hızlı sirkülasyonu sağlanabileceği gibi daha ucuz hammadde, daha uygun yarı mamul ve mamulün optimum piyasa koşullarında yer almasına olanak sağlanabilmektedir (Arslan, 2015: 263). İşyerleri hem sanatın ve hem de ahlakın öğretildiği bir okul görevindedir. Üretilen mallar, belirli bir talebi karşılayıp aypsız ve tam olarak üretilir. Emeğin karşılığını ödeme, çalışanın alın teri kurumadan hemen yapılır. İşyerlerinde çalışanlar ve çalıştırılanlar dayanışma içindedir. Bu uygulama hem emek hem de sermayenin uyumlu olduğu bir modeli birleştirir (Temel, 2007: 40).

Ahi Evran, geliştirmiş olduğu üretim modelinde, nüfus artışı ve kentleşme ile artan talepleri karşılamak için, küçük ölçeğe sahip birimlerde verimsiz ve yetersiz üretim işleyişlerinden vazgeçip iş grupları oluşturulup birlikler halinde bir örgüt yapısı kurmuştur. Bu model; sanayi, tarım ve ticaret alanlarında üretim ilişkilerinin tekrar tertip edilmesini sağlamıştır (Yüksel ve Göksel, 2020: 795). Ahilik felsefesinde insan insanın düşmanı değildir; insan insanın destekçisi, seveni, dostu ve yardımcısıdır. Ahiliğin işlevleri daha çok yetinmeyi bilmek, helal kazanç sağlamak, yardım etmek, destek olmak vs. dini ve ahlaki esaslara dayanmasına rağmen sosyal hayattaki gelişmelerin katkısı ile

ekonomik etkenler de ağırlık kazanmaya bu açıdan başlamıştır (Gündüz ve ark., 2012: 41). Ahilik, tarihî süreçte Türk ekonomî düşüncesini en iyi ifade eden kurumdur. Esas olarak iktisadî bir kurum olmasının yanı sıra toplumun din, eğitim ve ahlaki vs. diğer kurumlarını da kapsamaktadır. Bu açıdan ahi, dinî ve ahlâkî temeller kapsamında ekonomî faaliyetlerini ifa eder (Durak, 2016: 110). Ahiliğin ekonomî bir teşkilat olduğu düşünülse de Türklerin yaşamında birliğin, sosyal yardımlaşmanın ve dayanışmanın, iktisadî düzenin, refah ile sosyal güvenlik gibi birçok talebi karşılamak amacıyla oluşturulmuş bir teşkilattir. Çünkü ahilik birliğinde toplumun bütün olarak sosyal, ekonomî, kültürel vs. alanlarda gelişmesinin ve kalkınmasının önemi ön plandadır. Dolayısı ile ahilik bütün bu alanları kapsayıcı bir rol üstlenmiştir (Durak, 2016: 111). Ahilik teşkilatında çalışan kişilerin yetiştirilmesi ve iletişimi çok önemlidir. Sürekli istihdam, yavaş değerlendirme, terfi etme ve uzmanlaşmaya dayalı iş bölümünün yapılması esastır.

Ahiler akşamları zaviyelerde bir araya gelir, yemekten hemen sonra ahlaki ve eğitimsel kitaplar okunur, farklı eğlenceler düzenlenirdi. Bu yerlerde stres atılıp ertesi gün yüksek motivasyon ile güne başlanması sağlanırdı. Öte yandan ahilikte danışmak, soru sormak ve herkesin düşüncesine saygı duyulurdu (Durak ve Yücel, 2010: 157). Ahiler, sosyal yaşamın oluşması ve düzenlenmesinde olduğu gibi, kültürel gelişmenin sağlanmasında da katkıda bulunmuşlardır. Ahilik kavramında insan bir bütün olarak incelenmiş, tüm yönleri ele alınarak eğitilmeye ve geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan yamaklar ile çırakların eğitilmesinde sadece iş bilgilerinin verilmesi ile yetinilmemiş aynı zamanda din, ahlak ve toplumsal bilgiler de verilmiştir (Demirpolat ve Akça, 2004: 368).

Ahi zaviyeleri şehirlerde ve kasabalarda mevcut iken, köylerde bu görevi yaren odası, misafir odası ya da köy odası adları ile ifade edilen misafirhaneler gerçekleştirirdi. Bu odaların yönetimi Yaren Başı adı verilen, köyün en ihtiyar, saygı duyulan ve sevilen kişisi tarafından sağlanırdı. Yaren başına vekâlet eden kişiye de Oda Başı denirdi. Bu kişiler seçim ile belirlenirdi. İşlev olarak zaviyedekilerle aynı olan bu odalarda toplanılır, millî ve dinî kitaplar okunur; ahlaki ve mesleki bilgiler verilir, köyün sorunları tartışılırdı. Evlilik, askerlik, okula gitmek gibi konular konuşulur ve çözüme kavuşturulurdu. Yine bu odalarda köye gelen misafirler ağırlanırdı. İşlevi bakımından dayanışma ve yardımlaşma örneklerini oluşturan bu odalar yakın döneme kadar Anadolu'nun birçok köyünde varlığını sürdürmeye devam ettirmektedir (Günay, 2003: 88).

Üreticinin Borç Bulma ve Finansal Krizlerdeki Çıkış Noktası

Ahi teşkilatları işlevlerini devam ettirebilmek ve sosyal dayanışmayı sağlayabilmek için ahilik fikrine uyumlu bazı müesseseler kurmuşlardır (Günay, 2003: 57). İlk esnaf kuruluşları olarak bilinen Ahilik ve bu fikir ile kurulan esnaf zaviyeleri 14. yüzyıl itibari ile azalmış, yerini de dönemin gereksinimlerini daha iyi karşılayabilecek niteliklere sahip olan loncalara bırakmıştır. Osmanlı devletinde de lonca olarak ifade edilen ve Ahilik fikrini devam ettiren meslek kuruluşları mevcuttu. Bu meslek kuruluşları; sosyal yardım sağlamaktaydı. Bu loncalar, mensupları ve aile bireyleri için doğum, ölüm, hastalık, iş kurma, evlenme, işsizlik vs. oluşabilecek bazı sosyal riskleri dikkate alarak aynı ve nakdi yardım tedarik eden dayanışma sandıklarını kurmuşlardır (Şen, 2002: 27). Her bir ahi birliğinin sahip olduğu orta sandık, esnaf sandığı ya da esnaf kesesi adlarının verildiği yardım sandıkları mevcuttu. Teşkilat bu yardım sandıkları aracılığıyla mensuplarına sosyal güvenlik sağlar, üyelerini tefecilerden korur ve onlara hammadde tedariki sağlardı (Günay, 2003: 57). Loncalarda; yoksul olan aile, geçimini sağlayamayan, sakat, malul, zor durumda kalan kişilere Avarız Sandıkları kurulmuş ve Avarız Vakıfları bünyesinde sosyal yardım desteği sağlanmıştır. Yine; üreticinin finansman bulma desteği, Orta Sandık ya da Teavün Sandığı olarak adlandırılan sandıklar ile sağlanırdı. Bu sandıkların da asli görevi yardım sandıkları olarak sosyal yardımda bulunmaktır. Sandıkları lonca başkanları yönetir, her yıl yönetim kuruluna bu sandıklar hakkında hesap verirlerdi. Yönetim kurulu ve isteyen usta bu sandık hesaplarını istediği zaman denetleyebilme hakkına sahipti. Böylece sandıkların denetimi çift yönlü sağlanmıştır (Şen, 2002: 35). Ahi teşkilatında her birliğin hazinesi ve kasası görevini üstlenen orta sandıklarında altı adet kese bulunurdu:

Atlas Kese: Sandıklara ait her çeşit yazışma evrakları bu kesede yer almaktaydı

Yeşil Kese: Esnafın sahip olduğu senetler ve tapu senetleri bu kesede saklanmaktaydı.

Örme Kese: Vakfın nakit paralarının bulunduğu ve korunduğu kese.

Kırmızı Kese: Borç senetlerinin bulunduğu ve korunduğu kese.

Ak Kese: Gider senetleri, belgeleri ile onaylanmış geçmiş yıl hesaplarının korunduğu kese.

Kara Kese: Vadesinde tahsili yapılamamış, tahsili imkânsız alacaklara ilişkin senetler ve ilgili evrakların korunduğu kesedir (Cora, 2017: 6).

Her kesenin taşıdığı rengin özel bir anlamı mevcuttur. Ak Kese; yapılmış olan harcamaların belgelerinin takip edildiği kesenin rengidir. Kişi yapmış olduğu işin hesabını her zaman verebilmekte ve yüzünün ak olduğunu belirtmek için bu renk seçilmiştir. Siyah Kese; tahsili mümkün olmayan senetlerin korunduğu kesenin rengidir. Başarısız olmak, mutsuz olmak ve baht karalığını simgelemektedir. Kırmızı Kese; borçların izlendiği kesenin rengidir. Dikkat çekmek ve uyarıda bulunmak amacıyla seçilmiştir (Günay, 2003: 59).

Sandıkta kredi olarak biriktirilen fonlar ve yardım yapmak için ayrılan nakdi paralar ayrı hesaplarda takip edilirdi. Orta sandıklarda biriken nakitler, para gereksinimi olan ya da sanat ve ticaretini geliştirmeyi talep eden esnaflara %1 oranında nema ile verilirdi. Bağışlardan toplanan gelirler bazı hayır işlerine harcanırdı. Sandıktaki hesaba her ramazan ayında hatim indirilir, zerde ile pilav pişirilip halka yedirilirdi. Buradan vefat eden yoksul esnafın cenaze harcamaları karşılanırdı. Bir kısım sosyal etkinlikler yine buradan gerçekleştirilirdi. Böylece; orta sandık bir nevi işsizlik sigortasının fonu olacak şekilde kullanılırdı (Günay, 2003: 60). Orta Sandıklarının Gelirlerini; Mensupların aidatları, yamaklıktan çıraklığa geçiş, çıraklıktan kalfalığa geçiş ve kalfalıktan ustalığa terfi ederken alınan bir nevi terfi harçları, teşkilata ait olan mülklerin gelirleri, askere alınmış olan kalfaların, ustaların eşi ve çocukları adına birlik tarafından toplanmış olan yardımlar ve farklı birçok bağışlar, sandığın diğer gelir kaynaklarını oluşturmaktadır. Orta Sandıkların Giderlerini; Birlik için gerekli olan harcamalar oluşturmaktaydı. Teşkilata ait mülklerin tamir ve bakım harcamaları, birçok vergi, çalışanların maaşları, sosyal amaçlı yapılan esnaf toplantılarının masrafları sandıktan ödenirdi. Esnaftan ekonomî durumu iyi olmayan bireylere, güçsüz durumdakilere, sakat olanlara ve hasta olan kişilere bu sandıktan yardım sağlanırdı. Teşkilat mensuplarından ihtiyaç sahibi olanlara Orta Sandıktan borç olarak para verilmekteydi.

Esnaflara gerekli olan hammadde, birlik aracılığıyla satın alınıp mensuplara dağıtılabildi. Satın alınmış olan malların bedeli Orta Sandıktan ödendikten sonra bölüştürme işlemi yapılır ve malların bedelleri esnaflardan toplanırdı. Ahi teşkilatlarının Orta Sandıklarından gereksinim sahibi harici ve dâhili olarak belirlenen mensuplarına yardım yapılabildi. Harici olarak belirlenen bireyleri; emekli olanlar, düşkün olanlar ve fiilen çalışamayacak durumdakiler oluşturmuştur. Dâhili olarak belirlenen bireyleri; işyerinde çalışan çıraklar, kalfalar ve ustalardan oluşmuştur (Günay, 2003: 59). Orta Sandıklar, yedi yüzyıl önce kurularak, hem Sosyal Güvenlik Kurumu gibi sosyal güvenliği oluşturan hem de insani yardımlaşmanın ahlaki boyutunun oluşmasında örnek olmuştur.

Bu yardım kurumları mensuplarını imece yolu ile aracıardan, tefecilerden, ipotekten korumaya çalışmıştır. Kredi, faiz, senet, borç-alacak ilişkisi, ipotek, aracı işlemleri vb., finansman sağlanmasında dayanışma anlayışının vurgulandığı orta sandıkların görevini bugün nispeten bankacılık, sigortacılık vs. meslek kollarının aracılığı ile gerçekleştirdiğini görebilmekteyiz. Bu bilgiler ışığında üreticinin belirli dönemlerde yaşamış olduğu maddi ve manevi kriz durumlarında finansman bulma çabasını, Ahilik Teşkilatında başvurduğu orta sandıkların desteği ile gerçekleştirdiğini görebilmekteyiz (Temel, 2007: 66). Tüm bu örnekler incelendiğinde bugün modern çağdaki birçok iş, meslek, ahlak, kurum, kuruluş, gelenek, görenek vs. etik değerlerin oluşumundaki ana kavramın Ahilik teşkilatı ile günümüz şartları doğrultusunda şekillenmiştir diyebiliriz.

Sonuç

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren var olan fütüvvet anlayışını takip eden Ahilik sistemi hem ticarî hem de sosyal hayatta İslâmîyet'in belirlediği temel prensipleri dikkate alan bir davranış tarzı izlenmesini, ayrı meslek kollarından esnaf ve sanatkarların kardeşlik kavramını benimseyerek aynı çatı altında birleşmesine önder olmuştur. Bu açıdan günümüzdeki meslek yaşamına yol gösterici niteliktedir. Yüzyıllarca varlığını devam ettirebilen bu teşkilat, benimsediği ilkeler ile toplumda hem eğitici hem de öğretici bir model olmuştur. Esnafın yaşamına çok önem veren teşkilat, üreticilere her zaman iyiyi, güzeli, doğruluğu, dürüstlüğü, adaleti örnek almalarını tembihlemiş; saygın, prestijli, toplum tarafından sevilen ve saygı duyulan bir kişilik olmaları yönündeki ilkeleri aşlamıştır.

Teşkilat; kaliteli üretim, helal kazanç sağlama, kendine yettiği kadar kazancı alıp artı kalanı her iş koluna ait olan orta sandıklara bağışlaması yönündeki anlayışı belirli dönemlerde toplanan zaviyelerde ifade etmiştir. Üreticilerin, bazı dönemlerde yaşayabilecek oldukları maddi ve manevi yönden krizleri bu sandıklardan talep edebileceklerinin garantisini vermiş olan teşkilat, sosyal refahın sağlanmasında sosyal güvenlik unsuru olmuştur. Üreticilerin rahat yaşam sürebilmeleri için bu sandıkların varlığı büyük önem kazanmaktadır. Üretici kazancının artı kalanını bu sandıklara verir, zor durumunda olan, müşkül durumlara düşen kişilere bu sandıktan yardım desteği sağlanırdı.

Tefeci ve aracı kurumlardan üreticileri korumak amacıyla, imece yöntemi ile bir dayanışma görevi üstlenen bu sandıklara, sadece üreticilerden toplanan paralar değil, zekât, fitre, adaklık kurban gibi dini vecibelerini yerine getiren varlıklı kişilerin kazançları da eklenmekte ve bu yardım paraları ayrı bir sandıkta toplanmaktadır. Üretim yapmak isteyen, ticari açıdan gelişim sağlamayı düşünen ve darlık durumunu rahatlatılabilmek için para talep eden esnafa ise; orta sandık fonunda birikmiş olan paradan destek sağlanırdı. Bu sandıklarda üreticinin, İpotek, kredi, çek, senet, aracılık gibi finansal işlemleri sağlayabilmesi için borç para verilmekte idi. Verilen bu borç paranın %1 oranında nemali olarak geri ödemesinin yapılması zorunluuydu. Dolayısıyla, orta sandıklar üreticinin zor zamanlarında borç tedariki açısından önemli olmuştur. Ahilik ve Lonca Teşkilatlarında üreticiler borç para bulmak amacıyla finansman desteğini orta sandıklardan sağlarken; günümüzde bu görevi farklı maliyetlere katlanmak şartıyla bankacılık ve sigortacılık sektörünün yerine getirdiği görülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – Y.Y.; Tasarım – Y.Y.; Denetleme – Y.Y.; Kaynaklar – G.K.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi – G.K.; Analiz ve/veya Yorum – Y.Y., G.K.; Literatür Taraması – G.K.; Yazıyı Yazan – Y.Y., G.K.; Eleştirel İnceleme – Y.Y.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – Y.Y.; Design – Y.Y.; Supervision – Y.Y.; Resources – G.K.; Materials – G.K.; Data Collection and/or Processing – G.K.; Analysis and/or Interpretation – Y.Y., G.K.; Literature Search – G.K.; Writing Manuscript – Y.Y, G.K.; Critical Review – Y.Y.

Declaration of Interests: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Akbaş, H. E., Bozkurt, S., & Yazıcı, K. (2018). Osmanlı Devleti'nde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi ile Karşılaştırılması. *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi, Özel Sayı*, 165-202.
- Akgül, D. (2017). Ahilik Kültüründeki Etik İlkelerin Günümüz İşletmelerine Yansımaları: Eskişehir Örneği. *Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 1(1)*, 8-26.
- Akgündüz, M. (2014). Ticarî Hayatta Kardeşliği Esas Alan Ahilik Teşkilatı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19*, 9-18.
- Andaç, F. (1994). Osmanlı Dönemi'nde Ahilik Teşkilatı. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 11*, 1.
- Arslan, H. (2015). Ahilik Teşkilatı'nın Sosyo-İktisadi Yapısı ve Örneklik Değeri. *Akademik Bakış Dergisi, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, 248-271*.
- Aydemir, M. (2019). Osmanlı Küçük İşletme Grupları Olarak Ahilik: Tarihsel Bir Değerlendirilmesi. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 20(2)*, 1-18.
- Ayış, M, Ş. (2019). Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği. *BÜİFD, 13(1)*, 91-116.

- Bayram, S. (2012). Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 81-114.
- Bilgili, İ. (2018). Ahi Evran'ın Letafı'lı-Ğiyasiyye Eseri ve Değerlendirmesi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, 75-94.
- Cora, İ. (2017). Örgütlerin Yönetimi Açısından Ahilik Örgütüne Genel Bir Bakış; Tarihi Bir Araştırma. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(16), 1-15.
- Demirpolat, A., & Akça, G. (2004). Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, 355-376.
- Doğan, H. (2006). The Search of Tacit Knowledge in Akhism Culture. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(2), 22-38.
- Durak, İ. (2016). Sosyal Girişimcilik ve Ahilik Teşkilatı: Teorik Çerçeve. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 47, 101-120.
- Durak, İ., & Yücel, A. (2010). Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 15(2), 151-168.
- Ecer, A. V. (2001). Ahmed Yesevi Dervışı Ahi Evren ve Kayseri'de Ahilik. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(11), 1-18.
- Esmer, Y., & Alan, M. A. (2018). *Ahilik Teşkilatı'nda Kalite Yönetim Anlayışı*. 2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi. 7-8 Aralık 2018. Antalya. 495-506.
- Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken, 11. Basım.
- Gök, G. (2018). Ahilikte Tüketicinin Korunması. *Kesit Akademi Dergisi*, 13, 313-321.
- Günay, A. (2003). *Ahilik'te Mesleki ve Sosyal Dayanışma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gündüz, A. Y., Kaya, M., & Aydemir, C. (2012). Ahilik Teşkilatında ve Günümüz Tüketicilerin Korunmasına Yönelik Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi*, XIV(II), 37-54.
- Gürün, F., & Koçak, O. (2005). Ahilik Geleneğinin Günümüzde Sosyal İçerme Politikalarına Olabilecek Katkıları. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 4(8), 126-143.
- Karatop, B., & Kubat, C. (2018). Ahiliğin Türk Kalite Yönetim Sistemine Etkisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 13(1), 351-368.
- Kavi, E. (2015). Ahilik Kurumu ve Günümüz Çalışma Yaşamındaki Psikolojik Sorunlara Yönelik Çözümler. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 4(8), 102-117.
- Keleş, B. (2017). Ahiliğin İdari ve Mesleki Yapısına Genel Bir Bakış. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 117(231), 137-156.
- Marşap, A., & Keskin, N. (2011). Ahiliğin Dünü ve Bugünü (Denizli Örneği). *International Online Journal of Educational Sciences*, 3(1), 370-394.
- Özdemir, R. (2017). Tarihte Tüketici Haklarına Yönelik Yapılan İlk Kanun: Kanunname-i İhtisab-ı Bursa. *Mecmua. Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4), 1-16.
- Öztürk, N. (2015). Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 1-12.
- Şen, M. (2002). Osmanlı Devleti'nde Sosyal Güvenlik Ahi Birlikleri Loncalar ve Vakıflar. *Çimento İşveren*, 16(6), 18-40.
- Temel, H. (2007). *Ahilik Teşkilatının Halkın Eğitim ve Öğretimindeki Rolü*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ülger, B., & Ülger, G. (2005). Akhism as a Non-Governmental Association Model in the Histor of the Turkish Nation and an Assessment of Today's Business Ethics: A Relationship or a Contradiction? *Journal of Human, Values*, 11(1), 49-61.
- Yıldız, H. (2012). Hacı Bektaş Veli ile Ahi Evran İlişkisi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 187-206.
- Yüksel, A. N., & Göksel, A. (2020). Bölgesel Kümelenme Örneği Olarak Ahilik Teşkilatı. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(3), 794-812.
- Yüksel, M. B. (2017). Temel Dinamikleri Açısından Fütüvvet ve Ahiliğin Kur'ani Referansları. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 270-311.

Structured Abstract

Ahi Evran established the Ahi Organization to improve the financial situation of the people and to enable them to have jobs. The first job started with the organization of shoe and leather tradesmen. In a short time, he gained respect by having a great reputation for his superior skill and accuracy. Ahi Evran also established the Ahi Organization in order not to let Turkish youth sit idle, to be affected by various bad currents, and to contribute to the military power needed by the state. This organization had a multifaceted social structure. Ahi system is a harmonious combination of morality, art and hospitality. The aim of the Ahi Organization was to establish good and solid relations between the rich and the poor, the producer and the consumer, the labor and the capital, the public and the state, and to achieve this goal through a well-founded organizational structure and a deep-rooted education system. In order to become an Ahi, some training is required. The institution that provides this training is called "Ahi Ocağı". This stove is so equipped that; Those who leave become both the best masters in their profession and an exemplary person with their morals, virtues and attitudes. Starting from apprenticeship, which is the lowest level on the steps of his profession, he slowly climbs towards mastery by maturing with experiences. His relationship with his master is based on love and respect. Purpose of this; It is to earn halal income with the light of one's eyes, without support from anyone else, and to gain the consent of Allah with the prayers he will receive by doing his job in the best way.

In the Ottoman state, there were professional organizations that continued the idea of Ahi-order for many years. These organizations have established solidarity funds that provide in-kind and cash aid for their members and family members, taking into account some social risks that may occur such as birth, death, illness, starting a business, marriage, and unemployment. There were aid boxes called middle chests owned by each ahi union. Through these aid funds, the organization provided social security to its members, protected its members from moneylenders and supplied them with raw materials. Adopting the moral and economic understanding of the Ahi organization, it has created working conditions that will ensure the integration of artisans with their work, and the work is enjoyable. It is seen that the best example of this responsibility is provided to the producer through the Intermediate Funds, by helping to support the producer financially, by adopting the values of social character, solidarity and honesty. Earnings more than the producer's needs were collected in this chest. All the material and moral needs of the producer were provided by applying to the Sheik of Tradesmen who managed the chest. Expenses of the producer such as fire, death, sickness; Individuals who did not have an economic situation, did not earn enough, who wanted to open a new production place or who would open a shop in the transition from journeyman to master were financed from these funds as a loan. The producer would relieve this bottleneck process with the support of the middle ballot boxes.

In this study; Considering the size of the values of the Ahi organization, it is focused on providing funding support against the financial crises that the producer has experienced in some periods and the applicability of this process in today's organizations. In this framework, it is aimed to evaluate the obligation of protecting the producer and finding financial resources in the Akhism system. In this organization, the producer's support to find financing was provided by the funds called the Middle Chest. Funds accumulated as loans in the chest and cash money set aside for aid were followed in separate accounts. The cash accumulated in the middle chests was given to the tradesmen who needed money or who wanted to develop their art and trade with 1% interest. In addition, the funeral expenses of the poor tradesmen who passed away were covered here. Thus; the middle ballot box was used as a kind of unemployment insurance fund. Among the tradesmen, help was provided to the poor, the weak, the disabled and the sick. The raw materials required for the tradesmen were purchased through the union and distributed to the members. After the cost of the purchased goods was paid from the Central Chest, the distribution was made and the cost of the goods was collected from the tradesmen. In the light of this information, we can see that the producer tries to find financing in cases of financial and moral crisis that he has experienced in certain periods, with the support of the middle funds he applied to in the Ahi Organization.

Mehtap ÇELİK 

Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Mersin,
Türkiye

Mersin University, Faculty of Arts
and Sciences, Department of
History, Mersin, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 19.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 02.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Mehtap ÇELİK
E-posta: mergenoglu@mersin.edu.tr

Atıf: Çelik, M. (2022). XVIII. Yüzyılın Son-
larında Bir Muhallefâtın Müsâdere Süreci:
Antalya Sancağı Mütesellimi Ebubekir
Paşa. *Turcology Research*, 73, 146-156.

Cite this article: Çelik, M. (2022). The
Confiscation Process of an Inheritance
at the End of the 18th Century: Ebubekir
Pasha, The Vice Governor (Mutesellim)
of Antalya Sanjak. *Turcology Research*,
73, 146-156.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

XVIII. Yüzyılın Sonlarında Bir Muhallefâtın Müsâdere Süreci: Antalya Sancağı Mütesellimi Ebubekir Paşa

The Confiscation Process of an Inheritance at the End of the 18th Century: Ebubekir Pasha, The Vice Governor (Mutesellim) of Antalya Sanjak

öz

İktisâdî ve sosyal tarih çalışmalarında önemli bir kaynak olan muhallefât defterleri, mallarına devletçe el konulan kişilerin kayıtlarını ifade etmektedir. Bu defterler aynı zamanda taşra yönetim mekanizmasının yeni öznelere ve bunların devletle olan ilişkilerinin ortaya konulması açısından da önem arz etmektedir. Bu bağlamda Antalya a'yânı Ebubekir'e ait muhallefât kayıtları, yerel güçlerin servetlerinin boyutlarını göstermesi yanında dönemin devlet ve toplum ilişkileri hakkında da yeterli bir fikir vermektedir. Nitekim 16. yüzyılın sonlarından itibaren devletin taşradaki otoritesini tekrar sağlamaya çalışması ve 18. yüzyıla gelindiğinde hem vergi kaynaklarını hem de reâyâyı korumak kaygısıyla bu gruba geniş yetkiler tanınması, onları taşra yönetiminde ön plana çıkarmıştır. Bilhâssa 18. yüzyılın sonlarında Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Avusturya savaşlarının da etkisiyle devletin içinde bulunduğu karışık dönem -a'yân zümresinin suistimallerine rağmen- yerel güçlerin hem mâlî hem de askerî desteğine ihtiyaç duyulması, onlara eski idârî ve malî haklarını geri kazanmalarını yolunu tekrar açmıştır. Bu bağlamda Antalya sancağının yerel seçkinlerinden biri olan Ebubekir Ağa'nın da mîrmîrân payesiyle ikinci kez mütesellimliğe atanması, devlet ve toplum ilişkilerinin en belirgin örneklerden birisidir.

Anahtar Kelimeler: Antalya Sancağı, Ebubekir Ağa, Muhallefât, A'yân

ABSTRACT

The muhallefât registers, which are an important source in economic and social history studies, refer to the records of people whose properties were confiscated by the state. These registers are also important in terms of revealing the new subjects of the provincial government mechanism and their relations with the state. In this context, the records of the muhallefât belonging to Ebubekir Pasha, an a'yân of Antalya, not only show the extent of the wealth of the local powers but also give an adequate idea about the state and society relations of the period. Indeed, with the beginning of the late 16. century, the state's efforts to restore its authority in the provinces and giving wide powers to this group with the concern of protecting both tax resources and reâyâ brought them to the forefront in the provincial administration by the 18. century. Especially at the end of the 18. century, with the effect of the Ottoman-Russian and Ottoman-Austrian wars, the complicated period in which the state was in the need for both financial and military support of the local powers opened the way for them to regain their old administrative and financial rights, despite the abuses of the a'yân group. In this context, the reappointment of Ebubekir Ağa, one of the local elites of the sanjak of Antalya, to the position of mîrmîrân, is one of the most prominent examples of the reconciliation between the state and society.

Keywords: Antalya Sanjak, Ebubekir Ağa, Inheritance, A'yâns

Giriş

Çalışmamızın amacı, 18. yüzyılın sonlarında Antalya sancağı¹ a'yânlarından Ebubekir Ağa'nın muhallefâtının müsâdere sürecinde devlet ve toplum ilişkilerinin sorgulanmasıdır. Literatürde bulunan muhallefât kayıtları üzerinden kaleme alınan mevcut çalışmalara² yapacağımız bu katkıyla, dönemin iktisâ-

1 Teke sancağı XVI. Yüzyılda Antalya, Elmalı, Kalkanlı, Karahisariteke, Kaş adlı beş kazadan ve Antalya, Bağovası, Elmalı, İğdir, İstanos, Kalkanlı, Karahisariteke, Kaş, Kürt, Muslu ve Mükerrremgözü adlı 11 nahiyeden oluşmaktaydı. Yine aynı yüzyılın sonlarında Kızılkaya, Finike ve Germeği'nin kaza olmasıyla sancaktaki kaza sayısı 8'e çıktı. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda önemli değişiklik yapılmamıştır. Sancağın en önemli şehri ve sancak merkezi Antalya olup, Antalya'nın batısında yer alan Elmalı'da bir dönem sancak merkezliği yapmıştır. Ayrıntı için bk. Şenol Çelik, "Teke-İli", Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV), C.40, İstanbul 2011, s. 345; XVI. yüzyılda Teke Sancağı askerî-idarî bakımdan Antalya, İstanos, Kürt, İğdir, Muslu, Karahisar-ı Teke, Bağovası, Mükerrrem Gözü, Elmalı, Kaş ve Kalkanlı nahiyeleri adı altında 11 nahiyeye, Kaza-idarî bakımdan ise Antalya, Elmalı, Kaş, Kalkanlı ve Karahisar-ı Teke kazaları adı altında 5 kaza bölgesine ayrılmaktaydı. Antalya, İstanos, Kürt, İğdir ve Muslu nahiyeleri Antalya Kazası'nın, Karahisar-ı Teke, Bağovası ve Mükerrrem Gözü nahiyeleri Karahisar-ı Teke Kazası'nın idarî sınırları içinde yer almaktaydı. Elmalı, Kaş ve Kalkanlı kazaları ise tek nahiyeli kazalar olup, aynı isimleri taşıyan nahiyelerden oluşmaktaydı. Ayrıntı için bkz. Abdüllatif Armağan, "XVI. Yüzyılda Teke Sancağı'nın Yönetimi ve Yöneticileri", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, 18, 1 (2011), s. 275.

2 Yavuz Cezar, "Bir Ayanın Muhallefâtı: Havza ve Köprü Kazaları Ayanı Kör İsmailoğlu Hüseyin", Belleten, 1977, 161, s. 41-78; Saim Savaş, "Sivas Valisi Dağıstani Ali Paşa'nın Muhallefâtı, XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Sosyal Hayatına Dair Önemli Bir Belge", Belgeler, XV/19, Ankara 1993, s. 249-292; Cahit Telci, "Osmanlı Devleti'nde 18. Yüzyılda Muhallefât ve Müsâdere Süreci", Tarih İncelemeleri Dergisi, 2007, 22/2, s. 145-166; Mehmet Karataş, "18-19. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Bazı Müsâdere Uygulamaları", OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), 19/19, 2006, s. 219-237; Özlem Başarır, "Muhallefât Kayıtları İçişinde XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Taşra Görevlilerinden Diyarbekir Voyvodalarının Terekeleri", Belleten, Ankara 2016, 80, 287, s. 59-84.

dî ve sosyal yapısı olduğu kadar aynı zamanda taşra yönetim mekanizmasını yeni özneleri ve bunların devletle olan ilişkilerinin de ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Yavuz Cezar'ın da belirttiği üzere muhalefât kayıtları yani ölenlerin servetleri, iktisâdî ve sosyal tarih açısından önem arz etmektedir. Belgelerde, ölen kişilerin mal marlılığını ifade etmek için kullanılan tereke ya da muhalefât kavramları, muhtevaları bakımından birbirine benzemekle birlikte oluşturulma süreçlerine bakıldığında birbirlerinden farklı oldukları görülmektedir. Tereke defterleri; İslâm hukuku kapsamında mirasî ilgilendiren uygulamaları kapsayan kayıtları ifade ederken muhalefât defterleri; İslâm hukuku dışında olup, daha çok müsâdere işlemini yani mallarına devletçe el konulan kişilerin kayıtları anlamına gelmektedir.³

Müsâdere işlemlerinin, Başmuhâsebeye bağlı muhalefât kaleminde muhalefât halifesi tarafından organize edildiği bilinmektedir. Özellikle askerî sınıfa mensup olan kişilerin muhalefât kayıtlarının tutulması zorunluymuştu. Zirâ devlet hazinesinin hiçbir kayba uğramadan muhalefâtın hazineye aktarılması gerekmektedir.⁴ Muhalefât defterlerinde bilhâssa 18. yüzyıl taşra yönetim mekanizmasında yükselmeye başlayan a'yân ve eşrâf adı verilen yerel seçkinlerin kayıtlarına da sıkça rastlanılmaktadır. Nitekim 17. yüzyıldan itibaren devletin içinde bulunduğu ekonomik, idârî ve askerî bunalımlar müsâdere yönteminin gittikçe yaygınlaşmasına ve hatta merkezî otoriteye güç kazandırmaktan çok hazineye gelir sağlayan bir uygulama haline dönüştüğü görülmektedir.⁵ Muhalefât kaleminden sağlanan gelirler çoğunlukla Enderun hazinesine, Hazine-i Âmire'ye, Darbhâne'ye ve 18. yüzyılın sonlarında kurulan İrâd-ı Cedîd hazinesine gitmiştir.⁶

Muhalefât kayıtları incelenen Ebubekir Paşa, Antalya a'yânlarından biri olması nedeniyle, toplumun ileri gelen kişilerini oluşturan bu grup hakkında kısa bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. 16. yüzyılın sonlarından itibaren devletin taşradaki otoritesini tekrar sağlamaya çalışması, Orta-Doğu devletlerinde Orta Çağ'lardan beri devlet ile reâyâ arasında aracı olarak kabul edilen bu grubun daha da önem kazanmasına neden olmuş ve 18. yüzyıla gelindiğinde hem vergi kaynaklarını hem de reâyâyı korumak kaygısıyla kendilerine geniş yetkiler tanınması, a'yân ve eşrafın taşra yönetiminde en üst yöneticiden en alta kadar geniş bir sahaya nüfûz etmesine neden olmuştur. Bu dönemde merkezî devletin güçlü gittikçe azalırken devletin geniş bölgeleri bu yerel seçkinlerin siyasal egemenliği altına girmiştir. Ancak burada şu hususu da belirtmek gerekir; bu yerel güçlerin, buldukları bölgede otorite kurmak istemeleri merkezî otoriteye karşı çıkmaları niteliğinde değildi. Karşılıklı menfaata dayanan ilişkilerinde bu güçlerin, bölgede hem meşruiyet kazanmak hem de servetlerini artırmak için devlete ihtiyaçları olduğu gibi devlet de bu yerel güçler sayesinde, taşradaki merkezî gücünü sağlamlaştırma düşüncesindeydi. Bunlar merkezî otoriteyi kabul ederler, vergilerini öderler ve gerektiğinde devletin yaptığı savaşlara asker gönderirler ve kendilerine verilen malî ve idârî ayrıcalığı kaybetmemek için de genellikle devlete boyun eğmek durumunda kalırlardı.⁷

Devlet çoğunlukla gayrimeşru yollardan servet edinen a'yânların öldüğünde ya da ölmeden vereseleri olup olmadığına bakılmaksızın terekelerine el koyma eğilimindeydi. A'yânların yerel otoritelerinden idârî, malî ve askerî alanlarda da faydalanan devlet, onları yaşarken cezalandırmadığı ya da cezalandırmak işine gelmediği durumlarda öldüklerinde veya isyan ettiklerinde muhalefâtlarına el koyarak ceza işlemlerini uygulardı.⁸

18. yüzyıldaki gelişmelerin, a'yân ve eşrâf grubunun klasik dönemde de dahil olduğu uygulamaların boyutlarını gittikçe genişlettiği hem malî hem de idârî komisyonculuk görevini üstlenen bu grubu, taşra idârî ve malî yönetim mekanizmasında merkezî yöneticilerden daha belirgin bir hale getirdiği görülmektedir. Bu dönemde iltizam uygulamalarında ve savaş zamanlarında ordunun asker ve diğer ihtiyaçlarının karşılanmasında a'yân ve eşrâfa sıkça başvuruluyor olması, onları buldukları bölgede güç ve servet sahibi yapmıştır. 18. yüzyılda mütegalibelik hareketleri iyice artan bu aileler, kanuna aykırı davranan diğer grupları da himayeleri altına alarak devlet ve toplum yapısını desantralize edecek bir güce ulaşmışlardır. İltizâm sistemi içerisinde vergi toplama hakkını ele geçiren bu yerli mütegalibeler, buldukları bölgelerde servet sahibi olurken, özellikle köylerde çiftlikler edinerek, servetlerini daha da çoğaltmışlardır. Nitekim mevkilerini kişisel varlıklarını arttırmak için kullanmaları, mütegalibeliklerinin ardında yatan en büyük neden olduğu bilinmektedir.⁹

A'yânların gücünün farkında olan devlet, bunlar hakkında merkeze yapılan pek çok şikâyet karşısında onları sürgün, hapis veya idam cezasıyla tehdit etmiş, üstesinden gelemediği durumlarda da onlarla ya uzlaşma yolunu seçmiş ya da aynı bölgedeki diğer rakip a'yânlarla anlaşma yoluna giderek onları birbirine karşı kullanmış ve böylece bu yerel güçleri merkezin denetimi altında tutabileceğini öngörmüştür.¹⁰

Bu bağlamda 18. yüzyılda mütesellimlik/mültezimlik gibi görevlerle, taşra idâresinin fiilî yöneticileri haline gelen a'yânlardan birisi de Ebubekir Ağa'dır. Özellikle 18. yüzyılın sonlarında Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Avusturya savaşlarında askere olan ihtiyacın artması ve dolayısıyla beraberinde malî bir sıkıntı yaratması, merkezî devlet teorisine aykırı bir grup olsalar dahi devleti, bu grubun malî ve askerî gücüne bağımlı kılmıştır. Nitekim Antalya a'yânı iken mütesellimliğe yükselen Ebubekir Ağa'nın muhalefât kaydı incelenirken devlet ile olan ilişkileri de bu çerçevede değerlendirilecektir.

3 Ayrıntı için bk. Fatih Bozkurt, "Osmanlı Dönemi Tereke Defterleri ve Tereke Çalışmaları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 11/22, 2013, s. 194-195.

4 Cezar, a.g.m., s. 41-78; Osmanlı hukuk sisteminde ölen kişilere ait olan eşya ve malların tespit ve taksimi önceleri kadılar tarafından yapılırken bu iş zamanla kadıların maiyetindeki kassâmlara bırakılmıştır. Ancak mirasçılardan veya alacaklıların talebi durumunda kadıların da müdahale ettikleri görülmektedir. Bk. Tahsin Özcan, "Muhalefât", TDV, C.30, 2005, s. 406.

5 Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde yalnızca devlet malını zimmete geçirenler ve isyancılar hakkında uygulanan bir ceza çeşidi iken zamanla devletin iktisâdî ve siyasî menfaatleri için başvurduğu bir araç haline almıştır. Osmanlı devletinde XV. Yüzyıl ortalarından sonra müsâdere uygulamasının daha yaygın ve sistemli bir şekilde uygulandığı görülmektedir. Ayrıntı için bk. Tuncay Ögün, "Osmanlı Devleti'nde Müsâdere Uygulamaları", Osmanlı, C.6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 371-383; Savaş, a.g.m., s. 250.

6 Ebubekir'in müteveffâ hâceğandan Mehmed Emin Efendi'ye olan 500000 gurusluk borcu Enderun hazinesine teslim edileceği görülmektedir. Bk. BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Cevdet Maliye, C.ML, 194/8035, 27 Cemâziyye'l-âhir 1207/9 Şubat 1793; Teke mülkânesei darbhâne-i âmire tarafından iltizam olduğu için gelirleri darbhâneye aitti. Bk. 7 Şevvâl sene 1199/13 Ağustos 1785, BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Bâb-ı Defterî Baş Muhâsebe Muhalefât Halifesi Defterleri, D.BŞM.MHF, 75/33; BOA. C.ML 77/3539, 26 Rebi'ü'l-âhir 1207/11 Kasım 1792; Cezar, a.g.m., s. 50; Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. Yüzyıldan Tanzimât'a kadar Mali Tarih), İstanbul 1986, s.155; Kemal Beydilli, "Nizam-ı Cedid", TDV, İstanbul, 2013, C.33, s.176.

7 Donald Quataert, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1722, Çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 85-89.

8 Cezar, a.g.m., s. 49.

9 Mustafa Akdağ, "Osmanlı Tarihinde Ayanlık Düzeni 1730-1839", Tarih Araştırmaları Dergisi, 1970, 8.14, s. 51; Bruce McGowen, "Ayanlar Çağı", Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914, Editör. Halil İnalcık ve Donald Quataert, C.2, Eren Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 784; Dina Rizk Khoury, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu, Çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 117; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994, s. 155.

10 Özkaya, a.g.e, s. 125-127; Akdağ, a.g.m., s. 56.

Araştırmada kullanılan temel kaynaklar, Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde Bâb-ı defterî tasnifindeki Başmuhasebe Muhallefât kayıtları, Cevdet Maliye tasnifi, Ali Emîrî tasnifi ile Topkapı Sarayı Müzesi tasnifinde yer alan belge ve defterlerden oluşmaktadır.

Ebubekir'in muhallefât kayıtlarına geçmeden önce, dönemin daha iyi anlaşılabilmesi için Ebubekir'in mütesellimlik sürecinden ve bu süreci ihtivâ eden devlet ve toplum ilişkilerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Ebubekir'in Mütesellimlik/Mültezimlik Süreci

Antalya sancağında mütesellim olarak karşımıza çıkan Ebubekir Ağa, Antalya a'yânından Hacı Osman'ın oğludur. Belgelerde Ebubekir'in Antalya'nın batısında yer alan Elmalı nahiyesinden olduğu görülmektedir.¹¹ Muhtelif aralıklarla Antalya sancağı mütesellimi olan Ebubekir'in mütesellimlik süreci şu şekilde başlamıştır. 29 Kasım 1775 tarihli bir belgeden babası Hacı Osman'ın İstanos köyünde siyâseten¹² katledilip, mal ve eşyasının gasbedildiği anlaşılmaktadır. Gasb olayının Antalya mutasarrıfı Abdurrahman Paşa tarafından yapıldığı söylentileri üzerine, Abdurrahman Paşa merkeze gönderdiği yazıda "*Hacı Osman'ın 300 keselik mâl ve eşyasından 50 kesesini aldığı ve İstanos karyesinde Köseler nahiyesinde Manavoğlu Hüseyin vesâ'ir mal'ümü'l-esâmîleri dahi katl ve 200 keselik emvâl ve eşyâların zabt eylediği*" hakkındaki haberlerin "*hilâf-ı inhâ*" olduğunu 200 kese değerinde mal ve emlâkın Manavoğlu Hüseyin ve diğer katl edilen kişilerin vârislerine paylaştırıldığını, Hacı Osman'ın mal ve eşyasını ise katillerinin gasb ettiğini, geriye kalan 7000 kuruşu da Hacı Osman'ın vârislerine teslim ettiğini onların da bu meblağı hazineye ödeyeceklerine dair söz verdiklerini ifade etmiştir.¹³ Bunun üzerine yapılan araştırmada Hacı Osman'ı yine Antalya a'yânlarından Yılanlızâde Mustafa'nın¹⁴ öldürdüğü ardından da malını ve eşyasını yağmaladığı tespit edilince Abdurrahman Paşa'nın doğru söylediği ortaya çıkmış ve Hacı Osman'ın vârislerinin perişan ve yardıma muhtaç bir durumda olduklarını ifade etmeleri üzerine, devlete teslim etmeleri gereken 7000 kuruşun 2000 kuruşunun kendilerine başışlanmasına ve geriye kalan 5000 kuruşun ise Hacı Osman'ın oğlu Ebubekir'den tahsil edilerek hazineye teslim edilmesine karar verilmiştir.¹⁵ Bilindiği üzere devlet, mallarını müsadere ettiği kişinin geride bıraktıkları bakıma muhtaç ise terekenin bir kısmını ya bunlara başışlıyor ya da belli bir bedel karşılığında terekeyi tamamen kendilerine bırakıyordu.¹⁶

Hacı Osman'ı öldüren Yılanlızâde Mustafa da tıpkı maktûl gibi Antalya'daki a'yân ve eşraf ailelerinden biri olup, muhtemelen Hacı Osman ve oğullarıyla taşrada kuvvet ve zenginliğin temel araçlarından birisi olan mütesellimlik/mültezimlik görevlerini ele geçirme mücadelesi içindeydi. A'yânlar için bu görevler taşrada kuvvet ve zenginliğin temel araçlarından biri olup, bu şekilde geniş bir idarî ve siyâsî yetkiye sahip oluyorlardı. Şöyle ki yetki ve görev alanları; mukata'aların asayiş ve düzenini sağlamak, devlet emrettiği zaman zahire, asker, hayvan ve diğer ihtiyaçları tedarik etmek ve ahaliden kendilerinde ait olan rûsûm ve teklifleri toplamak gibi geniş bir sahaya yayılıyordu. Bu nedenle 17. yüzyıl sonlarıyla 18. yüzyılda taşra, a'yânlar arasında şiddetli bir rekabete sahne oluyordu. Rüşvet, zor kullanma gibi yollar dışında kendilerine destek grup arayan a'yânlar, zaman zaman eşkiya ile birlikte hareket edip mütesellimlik makamını ele geçirmeye çalışıyorlardı.¹⁷ Bu bağlamda Antalya sancağında a'yânlar arasındaki mütesellimlik yarışını Hacı Osman'ın oğlu Ebubekir Ağa'nın kazandığı görülmektedir. "*Ber-vech-i mâlikâne Teke sancağı mutasarrıfı Abdurrahman Paşa kulları sancâğ-ı mezbûrun ihtilâli sebebiyle kapusu halkı perîşân ve kendüsü muzdarib ve bir taraftan dahi düyünü müterâkim ve edâsı 'adimü'l-imekân olub hâlâ Antalya sâkinlerinden el-hâcc Osmân zâde Ebubekir Ağa'nın her vechile re'âyâ-perver ve rızâ-yı Devlet-i 'Aliyye'yi celb ve cezbe sâ'î ve hâşeş-ger ve düyününü edâyâ müte'ahhid ve re'âyâ-perver olduğunu beyân ile mukâta'a-i mezbûreye ber-vech-i iltizâm*" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Abdurrahman Paşa'nın Antalya sancağında çıkan karışıklıklar nedeniyle zor durumda olduğunu ayrıca devlete olan borçlarının iyice biriktiğini ve ödemesinin neredeyse imkansız olduğunu belirterek, hem kendisinin borçlarını ödemeye hem de ahaliyi korumaya yani devletin çıkarları için çalışmaya istekli olan Ebubekir Ağa'nın mütesellim olarak tayin edilmesini talep etmesi üzerine Ebubekir Ağa 11.525,5 kuruş 4 akçe mâli ve 10.232,5 kuruş 25 akçe avarız mâli olan hâshâ-i livâ-i Teke mukâta'asına mütesellim/mültezim olarak atanmıştır. Nitekim devletin mukâta'aları reâyâyı gözetir kimselere iltizâma vermeye önem verdiği, reâyâyâ zulm yapan ya da mâllerini zamanında ödemeyenlere ikinci bir iltizâm şansı vermediği bilinmektedir. Bu görevliler, o bölgeyi tanıyan ve vergi gelirlerini eksiksiz sahibine ulaştırabilecek, yani servet sahibi kişiler arasından seçilmekteydi. Muhtemelen Ebubekir'in de serveti mütesellimliğe adım atmasına imkân sağlamıştır.¹⁸ Aynı zamanda devletin Ebubekir'i mütesellim olarak atamasının ardında, muhtemelen kendisi gibi mütegalibeden olan babasının, devletin rakip a'yânlarla iş birliği yaparak onu katlettiğini düşünen Ebubekir'in çıkarabileceği öngörülen isyanın engellemesi için kendisiyle uzlaşma yoluna gidilmesi de yatmaktadır. Nitekim Ebubekir'in güçlü bir kapıhalkına sahip olması ve bu dönemde a'yânların askerî gücüne her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulması ve aynı zamanda yerelde gittikçe güçlenen bu aileleri kontrol altında tutarak merkezî gücünü kaybetmek istemeyen devletin, cezâ vermek suretiyle yola getiremediği bu güçleri, yönetici sınıfına dahil ederek onları itaat altında almaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Ancak Ebubekir'in mütesellimliğe atandıktan kısa bir süre sonra 1778 senesinin Ekim ayında isyan çıkarıp firar ettiği görülmektedir. İhtimal ki, babasının haksız yere öldürüldüğü düşünen Ebubekir, onun katledildiği günden beri a'yân ve ahalinin hem malına hem de canına kastetmeye başlamıştı. Şöyle ki; Antalya sakinlerinden Kara Murad zâde Ali Ağa'yı Antalya yaylalarından İstanos adlı yere çağırıp "*bî-gay-*

11 "Medîne-i Elmalu sükkânından olub bundan âkdem Antalya a'yânı olan Deli Bekir nâm kimesne" Bk. D.BŞM.MHF, 65/47, 25 Cemâziyye'l-evvel 1194/29 Mayıs 1780.

12 Siyaseten katl, İslam hükümdarının mutlak otoritesine dayanarak, verdiği en ağır ceza yani ölüm cezasıdır. Askerî sınıfın siyaseten katledilme sebepleri çok çeşitlidir. Bunlardan birisi de askerî sınıf mensuplarının buldukları makamın kendilerine verdikleri yetkileri kötüye kullanarak maiyetlerindeki görevlilere ve ahaliye zulm yapmalarıdır. Zulüm, içine rüşveti ve maddi zulmü alan geniş bir kavramdır. Ahmet Mumcu, Siyaseten Katl, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 2, 151.

13 BOA. C.ML, 409/16762-2:1, 5 Şevâl 1189/29 Kasım 1775; BOA. C.ML, 409/16762-1:1, 29 Şabân 1189/25 Ekim 1775.

14 XVII. yüzyıl sonlarıyla XVIII. yüzyılda a'yânlar arasında bu konuda şiddetli bir rekabet bulunmaktadır. A'yân ailelerinin kendi bölgelerinde tek başlarına nüfuz sahibi olabilmek için mücadeleye giriştikleri ve bu amaç için entrika, rüşvet ve zor kullandıkları ve aynı zamanda eşkiya ile birlikte hareket ettikleri bilinmektedir. Ayrıntı için bk. Özer Ergenç, "A'yân ve Eşraf" Diye Anılan Seçkinler Grubunun XVIII. Yüzyılda Osmanlı Toplumundaki Rolü Üzerine" Şehir, Toplum ve Devlet Osmanlı Tarihi Yazıları, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013, s. 400.

15 BOA. C.ML, 409/16762-3:1, 9 Şevâl 1189-3 Aralık 1775.

16 Ayrıntı için bk. Cezar, a.g.m., s. 55.

17 Yuzo Nagata, Tarihte A'yânlar, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, s. 60; Ergenç, a.g.m., s. 400.

18 BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Ali Emîrî Abdülhamit I, AE.SABH I, 353/24736, 3 Safer 1191/13 Mart 1777; BOA. C.ML, 745/30351 2:1, 3 Receb 1193/17 Temmuz 1779; Bk. Ergenç, a.g.m., s. 397-400.

r-i hakk" yani haksız yere katlederek malını ve mülkünü gasbetmiş¹⁹ ve yine isyanı esnasında Antalya Kalesi'nde Hacı Mahmud ve Hâcî Ali Efendi zâde hanlarında İspartalı tacirlerin 1177 vukıyye²⁰ Yemenî kahvesi ile 400 kuruşluk tütün ve demirlerine el koymuştu.²¹ Görülüyor ki; merkezî otoritenin taşrada zayıflamasından faydalanan bu aileler, zaman zaman kanun ve emirlere uymayıp halka zarar verirken, kendilerine de haksız kazanç sağlayıp zenginliklerini artırıyorlardı.²²

Çıkardığı isyandan dolayı Deli Bekir namıyla anılmaya başlanan Ebubekir'in yakalanması ve idamı için Hamid sancağı mütesellimi, Terkemış voyvodası, Finike a'yânı ve yörügân taifesinin hepsi birden görevlendirilmiştir. Buna rağmen Ebubekir'in yakalanamaması Hamid sancağı müteselliminin görevinde ihmalkar davranmasına bağlanarak "*şakî-i merkûm Bekir'in ne vechile ve ne tarikle olur ise ber-vech-i suhûlet âhz ve be-eyyü vechigân bir sâ'at mukaddem tertîb-i cezâsına ihtimâm ve ser-maktû'unu*" ifadesiyle bir an önce yakalanıp ortadan kaldırılması emredilmiştir.²³ Ayrıca güçlü bir kapihalkına sahip olduğu öngörülen Ebubekir'in yakalanması için Kaptan Paşa Merabit zâde Hüseyin ve Tekme mütesellimi Yılanlızâde Mustafa'nın birlikte hareket ederek Ebubekir'i karadan ve denizden kuşatmaları istenmiştir.²⁴

Ebubekir'in firar etmesiyle Antalya sancağına Yılanlızâde Mustafa mütesellim olarak atanmıştır. Ancak "*Mustafa Ağa'nın yed-i tasallatunda esîr olmakdan 'iyâl ve evlâdımız ile aç ve muhtâc veyahud tume-i şimşîr helâk olmak hakkımızda hayırlıdır deyu ol havâliden âmed-şod edenler takrîr ederler ve eğer Mustafa Ağa'yı üzerimizden def' ederler ise Deli Bekir'i kendimiz tutar teslim ederiz*" ifadesinden de anlaşılıyor üzere ahalinin Mustafa Ağa'dan da memnun olmadığı hatta Yılanlızâde Mustafa'yı görevden alırlarsa, Deli Bekir'i yakalayıp teslim edeceklerini bile dile getirmişlerdir. Bu şekilde Deli Bekir'in yakalanmaması da mümkün olabileceği düşünülerek, durumun araştırılacağı ve eğer ahali şikâyetinde haklıysa gereğinin yapılacağı bildirilmiştir.²⁵ Muhtemelen ahalinin haklı olduğu ortaya çıkmış olmalı ki, mütesellimlik hakkının Mustafa Ağa'dan alınması için harekete geçildiği görülmektedir. Nitekim Yılanlızâde Mustafa sefere katılmak için Çorlu'ya geldiği esnada cezalandırılmış ayrıca yanında olan akrabalarından Halil, Sarıkçı kalesine Şeyh Ali de Sakız kalesine hapsedilerek muhalefâtlarını müsadere süreci başlatılmıştır. Yılanlızâde Mustafa'nın eşkıyalık hareketlerinin doğrulandığı kendisine verilen "*Kara Cehennem*" lakabından da anlaşılmaktadır.²⁶

18. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti ile Avusturya-Rusya arasında yapılan savaşlarda a'yân ailelerinin askerî gücüne ihtiyaç duyulduğu aşîkârdır. Zirâ bu dönemde tımarlı sipahiler ile yeniçerilerin eski güçlerini çoktan kaybetmeleri devleti hem savaşlarda hem de bölgede asayişin sağlanması ve eşkıyalık hareketlerinin önlenmesinde a'yânlara muhtaç kılmıştır. Bu bağlamda her ne kadar mütesellimlik görevinden uzaklaştırılmış olsalar bile yeniden bu görevi ele geçirmek için çaba harcayan a'yânlara mütesellimlik yolu tekrar açılmıştır.²⁷ Yani her iki tarafın da yine kendi iyilikleri için uzlaşma yoluna gitmeleri söz konusudur. Nitekim Ebubekir'in Antalya sancağına tekrar mütesellim olarak atanması da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Ebubekir'in 1786 Mart'ından itibaren üstelik de mîrmîrânlık payesiyle tekrar mütesellim olarak karşımıza çıkması devlet ve toplum uzlaşmasının en belirgin örneklerinden birisidir. Ayrıca kendisine Antalya sancağına ek olarak "*mukâta'ât-ı cesîme-i mîriyyeden hâşhâ-i lîvâ-i Hamîd mukâta'asının husûs-ı ma'lûmesine malikâne mutasarıf olan ağâyân-ı hâssamdan İsmâil ve Mehmed zîde mecdihu husûs-ı mezkûrelerini işbu 1200 senesi Martı ibtidâsından Şubatı gâyetine değin bir sene-i kâmile iltizâmen zabt ve rabt etmek üzere*" Hamid sancağı da ilzâm edilerek idârî ve malî yetki alanı genişletilmiştir.²⁸ Görülüyor ki, 18. yüzyılın sonlarında devletin içinde bulunduğu karışık dönem her iki tarafın menfaatlerini öne çıkarmıştır. Devletin Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Avusturya savaşlarında asker temini için yerel seçkinlerin askerî gücüne sıkça başvuruyor olması, Ebubekir'e mütesellimlik yolunu tekrar açmıştır. Nitekim devlet, bu gruplarla olan anlaşmazlıklarını çözerken farklı yöntemler uygulamıştır. Sürgün veya hapis cezasıyla onları caydırıcı olmaya zorlarken bir yandan da merkezî otoriteyi temsil etmek üzere kendi bölgelerinde yönetici yaparak onlarla anlaşma yoluna gitmeyi denemiştir.

20 Cemâziyye'l-âhîr-1202/3 Nisan 1788 tarihli belgeden de görüldüğü üzere Avusturya seferi için Ebubekir'den devlet adına hazırlaması istenilen 1000 kişilik askerî birliğe kendi askerî gücünden de 500 kişi ekleyerek orduya katılması emredilmiştir.²⁹ 1790 tarihinde yine kendisinden sefer için talep edilen askeri hasta olduğu için güvenilir bir adamıyla gönderdiği "*emsâl ve akrâ-*

19 BOA. D.BŞM.MHF, 65/47, 25 Cemâziyye'l-evvel 1194/29 Mayıs 1780; Cezar, a.g.m., s. 56.

20 Osmanlı ağırlık ölçülerinden biri olan vukıyyenin, okıyye, vakıyye, kıyye, hokka ya da okka adları altında da kullanıldığı bilinmektedir. Bir vukıyye 400 dirhemden oluşmaktadır. Bir dirhem 17. yüzyılın ortalarına kadar 3.072 gr. civarındadır. 400 dirhem olan bir vukıyye 1128,8 kilograma eşit olduğuna göre 1177 vukıyye de 144.6297,6 kg'dır. Ayrıntı için bk. Halil Sahillioğlu, "Osmanlılarda Narih Müessesesi ve 1525 yılı Sonunda İstanbul'da Fiyatlar", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, 1967, 1.3, s. 39, 50-53; Walther Hinz, İslâm'da Ölçü Sistemleri, Çev. Acar Sevim, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990, s. 30; Cengiz Kallek, "Okka", TDV İslam Ansiklopedisi, C.33, İstanbul 2007, s. 338-339; Kallek, "Ukiyye", TDV İslam Ansiklopedisi, C.42, İstanbul 2012, s. 67-70.

21 "...halâ medîne-i Antalya'da gümrük emini 'umdetü'l-emâsil Hüseyin Beğ ve gümrük kâtibi Mehmed Efendî ve kahve rûsûmu emini Mehmed Ağa ve Abdurrahman Ağa ve Hâcî Bekiroğlu hancı Mustafa Ağa ve Alaiyelî Mehmed Ağa vesâ'ir ehl-i vukûf tüccâr-ı mezbürenin ber-vech-i mezbürenin ber-vech-i muharrer istid'âlarına müsâ'ade-i 'aliyye buyurulmak ricâsı b'l-iltimâs pây-e-i serîr-i a'lâyâ 'arz ve i'lâm olunur" BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Cevdet İktisat, C.İKT, 16/764, 15 Cemâziyye'l-âhîr 1193/30 Haziran 1779.

22 Özcan, a.g.m., s. 176.

23 BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Cevdet Zabtiye, C.ZB, 86/4296:1, 29 Reb'ü'l-âhîr 1193/ 11 Mayıs 1779.

24 BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Cevdet Adliye, C.ADL, 30/1760, Evhâr-i Reb'ü'l-âhîr 1193 /12 Mayıs 1779.

25 BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Belgeleri, TS.MA.e, 704/37, 19 Cemâziyye'l-evvel 1193/4 Haziran 1779.

26 BOA. D.BŞM.MHF, 75/33, 8 Şevvâl 1199/14 Ağustos 1785, "Yılanlı oğullarından sû-i hâl ve fabih-i if'âllerinden nâşî bu def'a Çorlu'da cezâsı tertîb olunan Kara Cehennem Mustafa'nın ve Sarıkçı kal'asına kal'a-bendî fermân olunan Yılanlıoğlu Halil'in ve Sakız kal'asına bendî fermân olunan Şeyh Ali'nin ve sâ'ir karındaşlarının ve bu def'a Eğridir kazâsında olan kâffe-i emvâl ve ve eşyâ ve emlâk ve nükd ve hayvânât ve zahâ'ir ve zimemât-ı vesâ'ir her neleri var ise cümlesi için zabt ve tahrîr ve memhûr ve memhûr ve muhâlâfât defterlerinin der-sa'âdetde irsâli bâbında fi 8 Şa'bân sene 1199/16 Haziran 1785 târihinde mîrmîrândan Halil Paşa zâde Ahmed Paşa'ya Eğridir kâdisına ve mübaşir ta'yin olunan ve a'yân ve zabtân ve sâ'ireye hitâben mukayyed olduğu işbu Yılanlıoğlu Mustafa emr-i şerîf-i mezkûrda mastûr olan Kara Cehennem Mustafa'dır fermân"

27 Nagata, a.g.e., s. 33; Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Âyanlıkları Ele Geçirîşleri ve Büyük Hânedânlıkların Kuruluşu", Belleten, Ekim 1978, C.XLII, S.168, s. 708.

28 BOA. C.M.L, 178/7540, 9 Cemâziyye'l-evvel 1200/20 Mart 1786.

29 BOA. C.AS, 1139/50621, 20 Cemâziyye'l-âhîr 1202/3 Nisan 1788; Mîrîlî ve mîrîsîz askerler, a'yân mütesellimlerin kapılarında getirdikleri sekbanlar/levendler ile masrafı devlet tarafından verilen mirî sekbanlardan/levendlerden meydana gelmekteydi. A'yân kökenli sancağın yeni yöneticilerinin kendi kişisel görevleri için kapılarında çoktandır sekban/levend besler olmuşlardı. Kapulu veya kapusuz levend eşkıyasının üzerine artık bunlar gidiyorlardı. XVIII. yüzyıldaki savaşlarda artık tımarlı sipahinin gücünün yetmediğinde yerel yöneticilerin kapı halkları ve paşa kapılarında yığılan sekban/levendler devlet hazinesinden yapılan para yardımı karşılığında "mirî leventler" adı altında toplatılıp sefere gönderilirdi. Bilindiği üzere XVI. ve XVII. yüzyıllarda çeşitli ekonomik ve sosyal bozukluklardan dolayı çoğu kimse çiftini çubuğunu terkedip levend eşkıyası olarak değişmekteydi. XVIII. yüzyılın başlarından beri "levend makûlesi, kapulu ve kapusuz levendât" olarak adlandırılan bu levend zümresi kurulu düzeni bozmaya devam etmekteydi. Bunlara savaş zamanı ihtiyaç olduğunda eşkıyalık ve çapulculuktan başka bir şey bilmiyorlardı. Bk. Akdağ, a.g.m., s. 56.

nımdan geriye kalır mıydım” şeklindeki sözleriyle de sefere katılamamasının üzüntüsünü ifade ettiği anlaşılmaktadır.³⁰ Nitekim makamlarını ve dolayısıyla bundan dolayı elde ettikleri çıkarları kaybetmemek için egemen olan gücün emirlerine uymaya çalışıyorlardı.

Ebubekir ile devlet arasındaki bu uzlaşmanın kısa bir süre sonra bozulduğu ve devletin Ebubekir’i tekrar Teke sancağından uzaklaştırmak istediği görülmektedir. Ancak İspartalı bir tâcir olan Seyyid el-hâcc Hüseyin Ağa’nın merkeze gönderdiği arzda; Antalya ve çevresinin Ebubekir’in denetiminde olduğu, üzerine yapılacak herhangi bir harekette İstanos Yaylası civarında bulunan Kuleli’deki çiftliğine sığına-çağı belirtilerek, yapılacak harekâtın Antalya a’yânlarından Hasan Çavuşzadeler ve Kaşlı Hacı Kadıroğlu’nun seferden dönmelerine kadar ertelenmesi talep edilmiştir. Ayrıca Ebubekir’in sefer için orduya asker göndermesiyle “yanında olan haşerâtın” azalmasının kendilerine avantaj sağlayacağı da ifade edilerek, bu sırada darbhâne emininin de Ebubekir’e karşı hoşgörülü bir siyaset izlemesinin ona suçunun af-fedilmiş zannını vereceği ve bu şekilde çıkarması öngörülen isyanın geçirilebileceği de belirtilmiştir.³¹ Nihayetinde devlet, Ebubekir’in askerleri Rumelide orduya katılmak için sancaktan ayrıldığında “ol vakit etrâfında bir iki zıddı olmağla” ifadesinden de anlaşıldığı üzere Ebubekir’i rakip a’yân aileleri vasıtasıyla merkezin denetimi altına alabilmeyi öngörmüştür.³² Muhtemel ki, bu konuda Ebubekir’in eşki-yalık hareketleri ve bilhâssa Kaş a’yânı Ali ile birlikte düşmana zahire sattıkları söylentilerinin de payı büyüktür.³³ Nitekim a’yân ailelerinin bölgeyi denetim altına alma çabaları ve buna karşın devletin her ne kadar a’yânlara taşrada geniş yetkiler vermiş olsa da onlara merkezî otoriteyi hissettirmeye çalışması, 18. yüzyılda sıkça karşılaşılan bir manzardır.

Ancak Ebubekir Paşa’nın sancaktan bir türlü uzaklaştırılmadığı ve sefer için orduya asker gönderme konusunda devletle sorun ya-şadıkları görülmektedir. Şöyle ki; Ebubekir’den İsmail Kalesi’ne saldıran Ruslara karşı³⁴ göndermekle yükümlü olduğu 1000 kişilik askerden 400’ünü eksik gönderdiği için zimmetinde kalan 21.713 kuruşu hazineye geri ödemesi istenmiştir. Ebubekir ise askeri ek-siksiz gönderdiğini bu nedenle üzerindeki zimmetin “afv ve terkîn olunmasını” talep ettiğinde, ifadesinin doğru olmadığı yapılan araştırmalar sonucunda anlaşılmıştır. Ancak Ebubekir ısrarından vazgeçmeyip bu kez de “mukâta’a-i mezbûr îrâd-ı cedîd hazînesi tarafından idâre ve ilzâm olunmak belâsetiyle” îrâd-ı cedîd defterdârına gönderdiği yazıda; İsmail kalesine kendi askerlerinden 200 kişi daha ekleyerek toplamda 1200 asker gönderdiğini ancak 3 ay sonra askerler arasında çıkan anlaşmazlık sonucu 400 askerinin firar edip yolda rastladıkları sadrazam komutasındaki orduyla birlikte Avusturya seferine gittiklerini ayrıca kendisinin de bu meblağı ödeyecek gücünün olmadığını, sefer zamanlarında orduya “gerek mîrîli gerek mîrîsiz asker” yollamada kusur etmediğini hatta 1790 senesinde kendi kapı halkından 1000 kişilik kuvveti amcası Seyyid Mustafa Ağa komutasında yine İsmail kalesine gönderdiğini ve burada hem askerinin hem de amcasının şehid olduğunu bildirerek, 21.713 kuruştan affını tekrar talep etmesi üzerine nihayetinde bu zimmetin üzerinden kaldırıldığı görülmektedir.³⁵

Ebubekir hastalığının ilerlemesiyle ardında epeyce mal ve mülk bırakarak 1794 tarihinde vefat etmiştir. Mal varlığının müsâdere işlemleri için bu kez de Osmân Paşa’nın hazînedârı Ali Ağa görevlendirilerek, kardeşi Hacı Mehmed Ağa’da “mütevaffâ-yı mûmâ-ileyhin kâffe-i emvâl ve eşyâ ve hubûbât ve hayvânât ve zimemât ve çiftlikât ve temettu’âtı ve sâ’ir hats ve nefis” her nesi varsa zabt edilmesi ve eğer görevinde “ketm ve ihfâ” ederse cezalandırılacağı sıkı bir şekilde tenbih edilmiştir.³⁶

Ebubekir’in ölümünün ardından Antalya sancağında yine aynı aile söz sahibi olmuştur. Devlet muhtemelen, Ebubekir Paşa’dan alacakla-rını kolayca tahsil edebilmek ve bu ailenin malî ve askerî gücünden faydalanabilmek için kardeşi Hacı Mehmed Ağa’yı Antalya sancağına mütesellim olarak atamıştır.³⁷ Ancak bu konuda defalarca emr-i şerîf gönderilmesine rağmen, Ebubekir Paşa’nın muhalledâtının hazineye teslim sürecinin epeyce uzadığı görülmektedir.

Ebubekir Paşa’nın Muhalledât İşlemleri

Devlet genellikle dergâh-ı âlî kapıcıbaşlarından seçtiği bir görevliyi muhalledâtın tespiti için ilgili bölgeye gönderir ve o bölgenin yöneti-cilerini de bu işten sorumlu tutarak müsâdere sürecini başlatırdı. Merkezden gönderilen memur, öncelikle kişinin muhalledâtını belirle-dikten sonra deftere kaydeder ve bu defteri merkeze göndererek oradan gelecek emirler doğrultusunda işine başlardı.³⁸

Bu bağlamda Ebubekir’in muhalledâtının tesbiti ve müsâdere işlemlerini yürütmek için dergâh-ı âlî kapıcıbaşlarından Nimetî Beğzâde İbrahim görevlendirilmiştir. İbrahim “medîne-i Antalya’ya vürûd ve cümle muvâcehesinde feth ve kırâat ve der-’akab şakî-i merkûmun ‘uhdesinde ve gerek mahrem-i esrârı olan sarrâf ve sâ’ir kimesnelerde mevcûd eşyâ ve zimem-i nâsda olan alacağı ve ‘uhdesinde olan mukâta’âtın liva-i mezbûr mütesellimi ve cümle ma’rifeti ve ma’rifeti şer’le tahrîr olunan defteri der-’aliyyeye tesyîr olunduğun” ifade-sinden de anlaşıldığı üzere Antalya’ya geldikten hemen sonra Ebubekir’e ait emvâl, eşya, para ve zimemâtı deftere kaydedip merkeze göndermiştir. Yirmidört maddeden oluşan bu muhalledât defterinin içeriği Tablo 1’deki gibidir:³⁹

30 BOA. TS.MA.e, 158/37:1, 25 Şabân 1204/10 Mayıs 1790; Ebubekir’in Teke sancağından yine sefer için 1000 nefer süvari askeri Haziran ayında orduya göndereceği görülmektedir. Bk. BOA. C.AS, 943/40945, 4 Ramâzân 1205/7 Mayıs 1791.

31 BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) Hatt-ı Hümayûn, HAT, 1396/55977, 17 Ramâzân 1204/31 Mayıs 1790.

32 BOA. HAT, 1397/56069, 29 Zîl-hicce 1204/9 Eylül 1790 “Tahrîriniz münâsibdir ‘asker çıkarmasından sonra tuğları ref’ bir tatar ile gönderesiz”

33 BOA. HAT, 1415/57840, 29 Zîl-hicce 1204/9 Eylül 1790, Dergâh-ı âlî kapıcıbaşlarından Abdullah Paşa zâde Mehmed Sadık Beğ’in Mısır’a yolculuğu sırasında “esnâ-yı râhda Antalyalı Ebubekir Paşa ile Kaşlı Ali’nin küffâra zahire bey’ etmeleri şây’asına müte’alîk ba’zı husûsu” duyduğu söylentileri merkeze ilettiği görülmektedir.

34 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. IV, II. Bölüm, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 488-452.

35 BOA. C.ML, 77/3539, 26 Rebî’ü’l-âhîr 1207/11 Aralık 1792; BOA. C.ML, 221/9178, 8 Zîl-hicce 1207/17 Temmuz 1793; BOA. C.AS, 727/30482:2-1, 3 Şabân 1208 /6 Mart 1794.

36 BOA. C.ML, 233/9781, 21 Zîl-ka’de 1208, BOA. C.ML, 237/9905, 21 Zîl-ka’de 1208/20 Haziran 1794.

37 Mehmed Ağa mütesellim olduktan sonra “mütesellim olan kimesnenin mehâmm-i devlet-i ‘aliyyeyi te’diye zımnında ve yine nüfûzu olmak lâzmeden idüğünü beyân ile” mîrmîrânlık rütbesini talep etmişse de uygun görülmemiş ancak “Teke sancağı gibi yerlerde mütesellim olanların umur-ı mühimme-i devlet-i ‘aliyyeyi te’diye zımnında nüfûzu olmak lâzım olduğundan” kendisine kapıcıbaşlık rütbesi tevchil edilmiştir. Bk. BOA. HAT, 106/4186, 20-2-1209/16 Eylül 1794.

38 Telci, a.g.m., s. 162.

39 BOA. C. ML, 745/30351-1:1, 24 Receb 1193/7 Ağustos 1779, “der-aliyyeye gönderilen bir kit’a muhalledât defteri”

Tablo 1.
Ebubekir'e Ait Muhallefât Defteri

Derûn-ı sefine de 200 çuval susam	Susamın 5 çuvalı kazâ-i mezbûr ahâlileri ve bezirgâna ve dara poliçe bezirgânlarına, 45 çuvalı da sarrâf Zenail'e aittir.
Antalya derûnunda sarayı	5000 guruş değerinde ⁴⁰
Sarrâfî zimmeti bulunan	8000 guruş
Kızılkaya kazâsı Koz köyü ahâlileri zimmetlerinde bulunan	500 guruş
Araboğlu Osman Ağa zimmetinde bulunan	1750 guruş
Kaş kazâsı a'yânı Hacı Kadri oğlu yeğeni Ali Ağa zimmetinde bulunan	23.500 guruş

Muhallefât defterinde yapılan açıklamalardan defterde yer alan “*emvâl, eşya ve nükûdun*” eksik olması, Ebubekir'in kaçarken eşyasının bir kısmını yanına almasına, bir kısmını adamlarına yağmalattırmasına ve bazı değerli eşyalarının da kendisini yakalamak için görevlendirilen Mora muhassılı Hasan Paşa ve adamları tarafından gasbedilmesine bağlandığı anlaşılmaktadır. İhtimâl ki, Ebubekir'in muhallefât defterinde özel eşyalara rastlanamaması da bu olaylarla ilintilidir. Defterde ayrıca çiftlikteki tohum ve mahsulatin Ebubekir tarafından kapıhalkına yağmalattırıldığı için deftere yalnızca reâyâyâ zorla ektirilen az miktarda bir ürünün kaydedilebildiği ifade edilerek, “*çiftlikât ve mezârî'nin*” de mirî tarafından zabt edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Muhallefât defterinde yapılan diğer bir açıklama da Ebubekir'e ait emvâl ve eşyanın satışıyla ilgilidir. Nitekim Antalya'da satışının mümkün olmadığı bu nedenle satışın Burdur kazasında yapılması gerektiği belirtilmektedir. Muhtemelen Ebubekir ve adamlarının satışa engel olacakları düşünülmektedir. Aynı zamanda “*şakî-i merkûmun zimem-i nâsda olan alacağı bâzen bâ-temessük ve bâzen bilâ-temessük olarak eğerce sebt-i defter olunub ancak merkûmun evrâk ve defâtirine imrâr-ı nazar olundukda temessükât zuhûr etmemekle zimemât-ı mezkûrenin der-âliyyeye takdîm olunan müzmâ defterinde işâret olduğu vechile tahsîli için iktizâ edenlere ve Teke mütesellimine hitâben evâmîr-i âliyye isdâr ve irsâl buyurulmasın*” ifadesinden de anlaşıldığı üzere alacaklarının bir kısmının senetli bir kısmının da senetsiz olması ve Ebubekir'in evrakları arasında da herhangi bir belgeye rastlanamaması nedeniyle zimmette olan alacaklarının kolay bir şekilde toplanabilmesi için Teke mütesellimi ile çevredeki diğer voyvoda ve kadırlara “*mü'ekked emr-i şerîf*” gönderilmesi de talep edilmiştir. Ebubekir'in hane halkına ait bazı eşyanın zabt edilip edilmemesi, Develioğlu Mehmed Ağa'nın eşi ve kızlarına ait eşyanın tekrar kendilerine iade edilmesi gibi hususlar da defterde yer alan diğer ayrıntılar arasındadır. Muhallefât defterinde Ebubekir'in sarrâfî⁴¹ ve bezirganı⁴² Zenail hakkında da bir açıklama bulunmaktadır. Buna göre; Ebubekir'in mütesellimliği döneminde zenginleştiği ve aynı zamanda mütegalibeden olduğu ihbar edilen Zenail'in, mütesellim Yılanlızâde Mustafa tarafından hapsedildiği ve hakkında yapılan ihbarın doğruluğu tespit edildiğinde idam edilip muhallefâtının da devlet tarafından zabt edilmesi belirtilmektedir.⁴³

Muhallefât defterinde Ebubekir'e ait mal varlığı “*defter-i mezkûrda mastûr olan eşyâ merkûmun şöhret-i şâyî'asına nazaran şe'y-i kalîl*” ifadesinden de anlaşıldığı üzere merkez tarafından az bulunmuş ve bunun üzerine gizlenen veya kaçırılan bütün mal varlığının ortaya çıkarılıp Burdur kasabasında satışı yapıldıktan sonra tahsil edilecek zimmetteki paralarla birlikte hazîne-i âmireye teslim edilmesi için mübaşir İbrahim ve bölgedeki diğer yöneticilere emr-i şerîf gönderilmiştir. Ayrıca Develioğlu'nun zevce ve kerimelerine ait olan “*mevâdd-ı kalîle*”nin de kendilerine teslim edilmesi tenbihlenmiştir.⁴⁴ Görülüyor ki devlet, muhallefâtın tamamen ortaya çıkarılmasında son derece dikkat ve özen gösterilmesini istiyordu. Zirâ muhallefâtın eksiksiz bir şekilde tespit edilmesi devlet hazinesi için önemliydi. Aksi takdirde muhallefât gelirlerinden umduğunu bulamıyordu.

Muhallefât defterinde ayrıca sarrâf Zenail'in “*mütesellimlik ve avâriz ve bedel-i nüzul ve bâc-ı bazâr ve haymane mukâta'alarının bedel-i iltizâm-larını*” Ebubekir'in merkezde bulunan kapu kethüdası Mustafa Ağa'ya parça parça gönderdiği ve buna göre hazineye toplamda 38.250 kuruşun teslim edildiği görülmektedir (Tablo 2).⁴⁵

Tablo 2.
Ebubekir Tarafından Darbhâne-İ Âmireye Teslim Edilen Meblağ

Antalya'dan Paşa çukadârı Hüseyin yediyle Asitâne'de kapu kethüdası Mustafa Ağa'ya irsâl edilen	9.750 guruş
Yine Antalya'dan merkûm kapu kethüdası çukadârı Hüseyin yediyle irsâl edilen	8000 guruş
Yine Antalya'dan Tatar Bekir yediyle merkûm kapu kethüdâsına irsâl edilen	5000 guruş
Def'a Tatar Bekir yediyle merkûm kapu kethüdâsına irsâl edilen	1000 guruş
İstanoş yaylağından yine kapu kethüdası çukadârı merkûm Hüseyin yediyle def'a-i sâniyede irsâl edilen	12.500 guruş
Yine merkûm çukadârı Hüseyin ve hidmetkân Basfal zimmî yedleriyle irsâl edilen	2000 guruş
	Yekûn: 38.250 guruş

40 2500 kuruş değerinde gösterilen konağın gerçek değerinin 5000 kuruş olduğu tespit edilmiştir. Bk. BOA. C.ML, 745/30351-1:1, 24 Receb 1193/7 Ağustos 1779, “Şakî-i merkûmun medîne-i Antalya derûnunda vâkî sarayının hedmini ahâlî istid'â ve 2500 guruş edüb lakin saray-ı mezbûrun 5000 guruşdan ziyâdeye muhammeli olduğu ihbâr olunduğuna binâen lede'l-arz 5000 guruş değeri olduğu tashih...”

41 Osmanlı Devleti'nde sarraflarla ilgili bilgilere erken dönemlerden itibaren rastlanmaktadır. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde daha çok para ve değerli madenlerin alım satımı ve darphanelerle ilgili olarak anılırken, sonraki dönemlerde devletle ilişkileri artarak, mali sistemin önemli bir unsuru haline gelmişlerdir. Para alıp satmayı ve aralarındaki fiyat farkından yararlanmayı meslek haline getiren bu aracı dediğimiz sarraflarda XVIII. yüzyıla kadar Rum ve Yahudilerin ön planda oldukları görülmektedir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ise özellikle de İstanbul'daki sarrafların büyük bir çoğunluğunu Ermeniler oluşturmuştur. Sarrafların en etkili alanı ise iltizâm sistemiydi. Bilhâssa sarrafları devlet maliyesi ile girift bir hale getiren iltizâm sisteminde, sarrafların iltizâm ve mâlikâne ihalelerinde, kefaleti ve finansman sağlaması büyük öneme sahipti. Malikaneciyeye borç vererek muaccelle adı verilen peşin paranın ödenmesini sağlıyor hem de hazineye yıllık ödemeleri yapıyorlardı. Ayrıca mültezimin de malikaneciyeye peşin olarak ödemesi gereken yıllık kar için de finansman sağlıyordu ve sarraf bütün bu hizmetleri karşılığında mültezimden yıllık mâl ödemelerinin %20 sini ve bir de belirli bir kâr alıyordu. Sarraflar, devletin maliyesini ve iltizâm sisteminin finansmanı için askerî zümreden sayılır, yaptıkları faaliyetlerden normal piyasada belirlenen orandan (%15) biraz daha yüksek bir faiz almalarına izin verilir. Hazinesinin mültezimi atlayarak, iltizâm bedeli taksitlerinin ödenmesi hususunda doğrudan sarrafı muhatap olması da söz konusu olabilmekteydi. Yani esâsında iltizâm bedelini hazineye mültezim değil onun kefil olan sarraf ödemekteydi. Bu gibi durumlarda iltizâm dönemi bitiminde mültezimle sarraf başbaşa verip ayrıca hesaplaşırlardı. Bk. Yavuz Cezar, 18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Sarraflar, Gülten Kazgan'a Armağan: Türkiye Ekonomisi, 2004, s. 179; Ali Akıldız, “Sarraflık (Osmanlı Dönemi)”, TDV, C.36, İstanbul 2009, s. 163-164; Murat Çizakça, İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi, Çeviren: Şehnaz Layikel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 47; Ömerül Faruk Bölükbaşı, İstanbul Sarrafları (1691-1835), Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, 2014, 30, s. 19-21, Ertan Ünlü, 18. Yüzyılda Sarraf Katli: “Devlet Malına Halel” in mi, Hizipleşmenin mi Kurbanları?, Osmanlı Araştırmaları, 52.52, s. 101.

42 Sarraflarla a'yânlar arasındaki ilişki sadece iltizâm sitemi üzerinden değildi. Sarraflar aynı zamanda onların ellerinde bulunan ürünün pazarlanmasında da önemli rol oynuyorlardı. Bk. Nagata, a.g.e, s. 88.

43 BOA. CML, 745/30351 1:1, 24 Receb 1193/7 Ağustos 1779.

44 BOA. C. ML, 745/30351 3:1-2, Selh-i Rebî'ül-âhîr 1193/ 16 Mayıs, 1779; Cezar, a.g.m., s. 52.

45 BOA. C.ML, 745/30351 2:1, 3 Receb 1193/17 Temmuz 1779.

Tablo 3'te de İbrahim'in merkezden gelen emirler doğrultusunda Ebubekir'in alacaklarının bir kısmını daha ortaya çıkardığı görülmektedir.⁴⁶

Tablo 3.

Ebubekir'in Zimemâta Olan Alacakları

Kaş a'yânı Hacı Kadiroğlu Ali Ağa bâ-temessük	23.500 guruş
Elmalî a'yânı Nurad zâde Abdül-fettâh Ağa	5000 guruş
Kadiroğlu Hoca zimmetinde cihet-i karzdan	1000 guruş
Koz karyesinde tahta akçesinden bâkî Edhem Ağa'dan matlûb olunacak	500 guruş
Hamane mukâta'asında ahâli zimmetlerinde a'shârdan bâkî	500 guruş
Çandır karyesinde ahâli zimmetlerinde iki senelik a'shârdan bâkî	1000 guruş
Deli Bekir'in sarrafî Zenail zimmi zimmetinde zuhûr edüb meblağ-ı mezbûr tahsil için mesfûr zimmi el-yevm mütesellim Ağa'nın mahbûsundadır	8000 guruş
Deli Bekir'in muhaleffâtı semeninden hâlâ mütesellim-i mûmâ-ileyh zimmetini bâ-temessük beş on günün zarfında verecek idi	11.001 guruş
	Yekûn: 50.501 guruş

Muhaleffât işlemlerinde devletin karşılaştığı sorunlardan birisi de yerleri sabit olmayan kişilerden tahsilat yapılamamasıydı. Bu hususta Teke mütesellimi, Tavaz a'yânı, Terkemîş voyvodası ve kadısına gönderilen emr-i şerifte "zimemâtdan bir akçesi geriye kalmaksızın ma'rifetiniz ile" ifadesinde de anlaşıldığı üzere yerel yöneticilerden İbrahim'le iş birliği yaparak zimmetteki paraların bir an önce tahsil edilip merkeze gönderilmesi istenmiştir (Tablo 4).⁴⁷

Tablo 4.

Yerleri Sabit Olmayan Borçlular

Bucak a'yânı Celioğlu Hüseyin Ağa zimmetinde	5000 guruş
Kızılkaya kazâsından kapusuz Deli Ömer ve Hasan kethüdâoğlu diğer Ömer'in eşyâ semeninden zimmetleri	2000 guruş
Elmalî kazâsında Araboğlu Osman Ağa'nın Murtana karyesinin hissesinden	1750 guruş
	Toplam: 8.750 guruş

Tablolardan anlaşıldığı üzere Ebubekir'in servetinin büyük bir kısmını alacakları oluşturmaktadır. Ancak muhaleffâtın müsadere sürecinde bu alacakları tahsil etmek her zaman kolay olmamıştır. Şöyle ki; Kaş a'yânı Ali Ağa, zimmetinde bulunan 23.500 kuruşu inkâr edince bütün mal varlığı satışa çıkarılmıştır. Satıştan elde edilen 6190 kuruş ile Ebubekir'in konağı ve bir kısım muhaleffâtının değeri olan 12.147 kuruş olmak üzere toplamda 18.337 kuruşun 8500 kuruşu darbhâne-i âmireye teslim edilerek, geriye kalan 9837 kuruşun 6950 kuruşu mütesellim Yılanlızâde'nin, 2887 guruşu ise İbrahim'in zimmetinde kalmıştır. O da bu meblağın yolculuk sırasında yaptığı masraflar için kendisine verilmesini talep edince, söz konusu 2887 guruşun yalnızca 1187 guruşunun kendisine verilmesine karar verilmiştir.⁴⁸

Muhaleffât işlemlerinde sıkça karşılaşılan diğer bir sorun da devlet tarafından muhaleffâta el konulmadan, kişinin yakınları tarafından mal ve mülkünün kaçırılmasıdır. Muhtemelen Ebubekir'in de mal varlığını müsâdereden kurtarmak için sakladığı öngörülerek, geniş çaplı bir soruşturma yapılmış ve "zevce ve kerîmesinin mâli deyu tahrîr olan" eşyalarının ve gizlenen bütün mal varlığının açığa çıkarılıp hazineye teslim edilmesi emredilmiştir.⁴⁹ Aynı zamanda Ebubekir'e ait mal varlığının bir kısmının da kendisiyle birlikte firar eden kardeşi Mehmed'in üzerinde olabileceği düşünüldüğünden onun muhaleffâtının da müsadere edilmesi emredilmişse de yapılan araştırmalar sonucunda Mehmed'in üzerinde herhangi bir mal kaydına rastlanamamıştır. Ancak ahali tarafından yapılan bir ihbar sonucunda kayınpederi kahve bid'atcisi Mehmed Ağa'da parası olduğu açığa çıkmıştır.⁵⁰ Görülüyor ki yapılan ihbarlar, gizlenen veya kaçırılan mal ve mülkün belirlenmesinde son derece etkili olmuştur. Nitekim yine böyle bir ihbar sonucunda Ebubekir'e ait bir çiftlik ortaya çıkarılmıştır. Şöyle ki; çiftlikte yalnızca tohum ve öküzlerin Ebubekir'e ait olduğu bilgisinin doğru olmadığı, Gilik adlı çiftliğin Ebubekir'in babası Hacı Osmân tarafından 5000 kuruş nakit ve iki baş katır karılığında müteveffâ Celil Paşa'dan satın alındığı tespit edilerek, ihbarın doğruluğu Celil Paşa'nın oğlu Alaiye mutasarrıfı Ahmet Paşa'dan da soruşturulmuş ve çiftliğin Ebubekir'e ait olduğu kesinlik kazanmıştır. Bunun üzerine "bi'l-cümle arzîsi ve müştemilât ve kâffe mülhakâtıyla emlâk-ı hümâyûnuna idhâl olunmak" ifadesinden de anlaşılabacağı üzere söz konusu çiftlik müsâdere kapsamına alınmıştır.⁵¹ Ebubekir'in çiftlik sahibi olması hem ziraatle hem de hububat ticaretiyle uğraştığını göstermektedir. Nitekim bir geminin içinde Ebubekir'e ait 200 çuval susamın bulunması Ebubekir'in uğraş alanlarından birisinin de ticaret olduğunu akla getirmektedir.⁵²

Diğer bir ihbar örneği ise; İbrahim'in, Sarraf Zenail'in zimmetinde bulunan 20.000 kuruşun yalnızca 10.000 kuruşunu merkeze bildirdiği, geriye kalan 10000 kuruşu da gizlemesiyle alakalıdır. Bu gibi durumlarda görevliler ile etrafındaki kişilerin karşılıklı anlaşarak paranın bir kısmına el koymuş olmaları muhtemeldir. Nihayetinde bu durumun bazı "mevsûkü'l-kelem" kişiler tarafından ihbar edilmesi üzerine,

46 BOA. AE.SABH I, 348/24349, 19 Ramâzân 1193/30 Eylül 1779.

47 "... şakî-i merkûmun zimemâti mutâlebe olundukda voyvoda ve a'yân olanlar birbirlerine atf ederek menkûrül-esâmî dört nefer kimesneler Teke ve Tavaz ve Terkemîş kazâlarında geşt ü gûzâr ve matlûb olan emvâl-i mirîyyenin tahsil adımı'l-imkân olmağla meblâğ-ı mezkûrenin icâb edenlerden tahsilî bâbında Teke mütesellimi ve Tavaz a'yânı el-hâcc Ömer Ağa ve Terkemîş voyvodasına ve kâdîlarına hitâben bir kit'a mü'ekked emr-i âlî isdâr ve irsâl buyurulması mübâşir-i mûmâ-ileyh tahrîr eder." BOA. C.ML, 606/25028:1, 10 Şevvâl 1193/ 21 Ekim 1779.

48 BOA. D.BŞM.MHF, 64/24, 19 Zîl-ka'de 1193 /28 Kasım 1779; BOA. D.BŞM.MHF, 61/39, 1193/1779; Muhaleffâtın tesbitiyle ilgili görevlendirilen kişilerle belirli harcırahların ödenmesi gerekmektedir. Bunlar da aynı borçlar gibi terekeden tahsil olunurdu. Bk. Cezar, a.g.m., s. 46; BOA. D.BŞM.MHF, 64/22, 29 Şevvâl 1193/ 9 Kasım 1779; BOA. D.BŞM.MHF, 75/33, 4 Şevvâl 1199/10 Ağustos 1785.

49 "Fîrârî-i merkûmun nûkûd ve muhaleffât ve zimemâti tahsilâtından bâb-ı hümâyûn hazinesine ve darbhâne-i âmireye teslim olub tevârîh-i merkûmede başka başka iki kit'a sûretleri kaydı ki ve fîrârî-i merkûmun iki kit'a sûret-i defterlerde muharrer eşyâsî şey-y-i kalil olmağla zevce ve kerîmesinin mâli deyu tahrîr olan bir kit'a sûret mücebince eşyâ-yı merkûme ile defter-i muhaleffâta idhâl olunmayan eşyâsî ba'de't-teslim diğer bir kit'a sûret-i defterde mastûr eşyâsî ile kâffe-i emvâl-i meknûmesinin zâhire ihrâcına ihtimâm ve dikkat ve tahrîr ve Burdur kasabasına nakl ve fûrûht ve ber-vech-i nakd âhz ve zimemât ve sâ'ir tahsilî icâb eden mevâddî 'alâ-eyyû hal tahsil ve kabz ve cümlesini hazineye rabt ve hazîne-i âmireye teslimî bâbında fî-selh-i Zîl-ka'de sene 1193 târîhinde dahi emr-i şerif verildiği" BOA. D.BŞM.MHF, 64/24, 17 Zîl-ka'de 1193/26 Kasım 1779.

50 BOA. DŞM MHF, 64/13, 6 Şevvâl 1193/17 Ekim 1779.

51 BOA. AE.SABH I, 323/21993, 9 Şa'bân 1193/22 Ağustos 1779; Çiftliğin satışından kasdedilen, tefvîz yani sadece tasarruf hakkının satışı şeklinde algılanmalıdır. Bu dönemde çiftlikler mülk toprak gibi elden ele geçmesi ise de hükûkî bakımdan mirî arazi sayılmaktaydı. Çiftliklerin doğuşu ile ilgili bk. Ömer Lütfü Barkan, "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri:(1545-1659)", Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966, s. 47-57; Çağlar Keyder; Faruk Tabak (ed.), Osmanlıda Toprak Mülkiyeti ve Ticarî Tarım, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998, s. 15-34; Nagata, a.g.e., s. 88-142.

52 BOA. CML. 745/30351 1:1, 24 Receb 1193/7 Ağustos 1779; Ayrıca Ebubekir'in çiftliklerinde hayvanları olduğu da düşünüldürse kara ticaretiyle uğraşması muhtemeldir. Karayolu ulaşımı ve nakliyat için bk. Ümit Ekin, "Klasik Dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Karayolu Ulaşımını ve Nakliyatı Etkileyen Faktörler (1500-1800)", Belleten, 2017, 81.291, s. 387-418.

merkezden görevlendirilen dergâh-ı âlî gönüllülerinden Es-seyyid Ahmed Ağa'ya 20.000 kuruşun 15.000 kuruşu nakit 5000 kuruşu da poliçe olarak teslim edildiği⁵³ onun da bu meblağın 14.912 gurusunu darbhâne-i âmireye teslim ettiği görülmektedir.⁵⁴

27 Cemâziyye'l-âhîr 1207/9 Şubat 1793 tarihli belgeden de Ebubekir'in "mîrmîrândan Tekeli Bekir Paşa'nın ber-mûceb-i temessük hâ- cegân-ı dîvân-ı hümâyûndan müteveffâ Mehmed Emin Efendi'ye deyni olan 50000 guruş Enderûn-ı hümâyûn hazînesine 'â'id olmak- dan nâşî şimdiye dek meblağ-ı merkûmdan gayr-i ez teslîmât 14.490 guruş bâkî kalmağla" kapı kethüdâsı Mehmed Emin Efendi'ye olan 50.000 kuruş borcundan 14.490 kuruşunu ödemediği anlaşılmaktadır.⁵⁵ Aşağıdaki tabloda Ebubekir Paşa'nın Hamid, Teke hâsları ve zeâmetlerine ait iltizâm bedelleri ile kalyoncu neferlerinin maaşları için hazineye teslim edilen meblağlar ile kapu kethüdâsı Mehmet Emin Efendi'ye teslim etmediği borcunun ayrıntılı hesabı görülmektedir (Tablo 5).⁵⁶

Tablo 5.

Ebubekir Paşa'nın Borçları

Bedel-i iltizâm hashâ-i Hamîd bir kıt'a temessük mücebince	63.000 guruş
Bedel-i iltizâm-ı hashâ-i Teke bir kıt'a deyn temessüğü mücebince	37.500 guruş
Hamid mukâta'asına merbût 1203 senesi avârız fâ'izi tatarân Ağa'ya ve İsmail Ağa'ya 3500-1500= 2000 guruş mukaddem verilmiştir.	5000 guruş
Bedel-i iltizâm-ı ze'âmet	2000 guruş
	Toplam: 107.500 guruş
Kalyoncu neferâtı mevâcibi için bâ-fermân-ı âlî mübâşirine havâle	14.190 guruş
Tatarları Kürd Ömer yediyle vürüd eden	10.000 guruş
Def'a tatarları yediyle vürüd eden	15.000 guruş
Basfal zimmîden bâ-poliçe	2000 guruş
Enderun Ağası Ahmed yediyle vürüd eden	43.295 guruş
	Toplam: 84.485 guruş
	107.500-84.485=23.015
1203/1788 senesi 'avârız ve nüzul-ı Hamid mâlinden bâ- rûznâmçehâ teslimât	17.000 guruş
Sene-i merkûme avârız ve nüzul Teke mâlinden bâ- rûznâmçehâ teslimât	9641,5 guruş
	Toplam: 49.656,5 guruş
	35.166,5 guruş
19 Cemâziyye'l-evvel 1207/2 Ocak 1793 de toplam teslimât	
Ebubekir Paşa'nın kapu kethüdâsı Mehmed Emin Efendi'ye olan borcu	14.490 guruş
2 Rebî'ü'l-âhîr 1208/7 Kasım 1793 Çukâdâr Hâcı Mehmed Emin vedyile	5000 guruş

1796 tarihine gelindiğinde Teke mütesellimi el-hâcc Mehmed'e yazılan hükümde, Ebubekir Paşa'nın muhalefâtından 8150 kuruş ile ce- belü ve avârız mallarından 3750 kuruş olmak üzere toplamda 11.900 kuruşun hazineye hala teslim edilmediği 10 Safer 1211/15 Ağustos 1796 tarihli belgeden anlaşılmaktadır.⁵⁷ Yine 27 Receb 1211/26 Ocak 1797 tarihli başka bir belgede Ebubekir Paşa dönemine ait el-hâcc Mehmed'in zimmetinde kalan 1791/1793 senelerini kapsayan avârız ve bedel-i nüzul malıyla, 1781/1793 senelerini kapsayan 40.455 kuruş cebeli bedeliyyesinden bakiye kalan 5.178 kuruşu bir an önce hazineye teslim etmesi hususunda uyarıldığı görülmektedir.⁵⁸

Tablo 6'da Ebubekir'in Paşa'nın muhalefât bedelinden teslim edilmeyen 8.150 kuruş ile Teke mütesellimi Hâcı Mehmed Ağa'nın 1795/1796 senelerine ait Antalya sancağının cebelü bedeliyesi olan 3000 kuruşun mübâşir Kilerî Ahmed Ağa tarafından irâd-ı cedîd hazinesine teslim edildiği görülmektedir.⁵⁹

Tablo 6.

Ebubekir Paşa'nın Teslim Edilemeyen Borçlarına Dair

Kepeciler hânında sâkin Mahdûm zâde Seyyid Ahmed Ağa'dan matlûb bâ-temessük 800 guruş va'de-21 gün	Hân-ı mezbûrda Emîr Hüseyin Oğlu Seyyid Mustafa Ağa'dan matlûb bâ-temessük 300 guruş va'de/21 gün	Hân-ı mezbûrda sâkin Halil zâde Süleyman Ağa'dan matlûb bâ-temessük 1000 guruş va'de 21 gün	Hân-ı mezbûrda Tiryaki Ahmed Ağa'dan matlûb bâ-temessük 400 guruş va'de/11 gün
Hân-ı mezbûrda sâkin Eğridirli Doğan Oğlu ve Kaplan Oğlu zimmîlerden 1000 guruş va'de/11 gün	Hân-ı mezbûrda sâkin debbâğ Seyyid Hâcı Hüseyin Ağa'dan matlûb bâ-temessük 1000 guruş va'de/21 gün	Çukur Hânda Kapıcı zâde Torlulu Halil Efendi'den matlûb bâ-temessük 500 guruş va'de/21 gün	Kepeciler hânında sâkin Ağa zâde Hüseyin Ağa'dan matlûb bâ-temessük 250 guruş va'de/21 gün
Hân-ı mezbûrda sâkin Hâcı Bekir zâde Seyyid Mustafa Ağa'dan matlûb bâ-temessük 350 guruş va'de/21 gün	Hân-ı mezbûrda sâkin Amlayın oğlunun ortağı Olger zimmîden matlûb bâ-temessük 800 guruş va'de/21 gün	Çukur hânda sâkin Nakîn zâde Seyyid Hüseyin Ağa'dan matlûb bâ-temessük 500 guruş va'de/21 gün	Kepeciler hânında Burdur'lu Salih Efendi'den matlûb bâ-temessük 300 guruş va'de/21 gün
Hân-ı mezbûrda sâkin Paşa zâde el-hâcc Mustafa Ağa'dan matlûb bâ-temessük 300 guruş va'de/21 gün	Hân-ı mezbûrda sâkin Paşa zâde Seyyid Osmân Çelebi'den matlûb bâ-temessük 200 guruş va'de/21 gün	Çukurhânda sâkin Boyacı zâde İmam Seyyid Mehmed Ağa'dan matlûb bâ-temessük 650 guruş 275 guruş	Kepeciler hânında Kâdı zâde Mehmed Çelebi'den matlûb bâ-temessük 75 guruş va'de/21 gün
		925 guruş va'de/21 gün	

53 BOA. AE.SABH.I, 28/2145:2, 5 Zî'l-hicce1193/14 Aralık 1779.

54 BOA. AE.SABH.I, 28/2145:1, 6 Zî'l-hicce sene 1193/15 Aralık 1779; D.BŞM.MHF, 64/22/29 Şevvâl 1193/ 9 Kasım 1779.

55 "Meblağ-ı bâkî-i mezkûru çend rûz zarfında tedârik ve ta'yîn olunan mübâşire teslîm...." BOA. C.ML, 194/8035, 27 Cemâziyye'l-âhîr 1207/9 Şubat 1793.

56 TS. MA.d. No: 9211, 29 Zî'l-hicce 2003/20 Eylül 1789.

57 BOA. C.ML, 25/1161, 10 Safer 1211/15 Ağustos 1796.

58 BOA. C.ML, 205/8447, 27 Receb 1211/ 26 Ocak 1797.

59 BOA. C. ML, 774/31578, 2 Receb 1211/1 Ocak 1797.

Tablo 6.
Ebubekir Paşa'nın Teslim Edilemeyen Borçlarına Dair (Devamı)

Astarcılar hânında Saverdân zâde Hâcı Osmân Ağa'dan matlûb bâ-temessük 500 guruş va'de/21 gün	Kepeciler hânında Cancı zâde İsmail Çelebi'den matlûb bâ-temessük 601 guruş va'de/11 gün	Hân-ı mezbûrda Hâcı Süleyman zâde es-Seyyid Abdullah Çelebi'den matlûb bâ-temessük 500 guruş va'de/11 gün	Hân-ı mezbûrda Cancı zâde Seyyid el-hâcc Mehmed Ağa'dan matlûb bâ-temessük 100 guruş va'de/11 gün
Hân-ı mezbûrda Receb Çelebi oğlu Hâfız Mustafa Efendi'den matlûb bâ-temessük 54 guruş va'de/11 gün	Hân-ı mezbûrda Kâdi Mehmed oğlu es-Seyyid Mustafa Çelebi'den matlûb bâ-temessük 150 guruş va'de/11 gün	Hân-ı mezbûrda Berber zâde Seyyid Hâcı Mustafa Ağa'dan matlûb bâ-temessük 150 guruş va'de/11 gün	Hân-ı mezbûrda Çaycı zâde Mustafa Çelebi'den matlûb bâ-temessük 150 guruş va'de/21 gün
Kepeciler hânında sâkin Barelleli Ali oğlu Eyüp Ağa'dan matlûb bâ-temessük 120 guruş va'de/21 gün	Astarcılar hânında sâkin Barelleli Saverdân zâde es-Seyyid Hâcı Bekir Ağa'dan matlûb bâ-temessük 125 guruş va'de/11 gün		
Yekûn Poliçe: 11.150 guruş			

Yukarıdaki tabloda yer alan veriler, Ebubekir'in ekonomik faaliyetlerinin önemli bir kısmının para alışverişinden oluştuğunu göstermektedir. Bu para ilişkisi ağı içerisinde kendisine faizle borçlanan kişilerin unvanlarından da anlaşıldığı üzere toplumun ileri gelenlerinden muhtemelen tüccar ya da esnaf kesiminden oldukları düşünülmektedir.

Sonuç

18. yüzyılın sonlarında Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Avusturya savaşlarının da etkisiyle devletin içinde bulunduğu karışık dönemde yerel güçlerin hem mâlî hem de askerî desteğine ihtiyaç duyulması, onlara eski idârî ve malî haklarını geri kazanmalarının yolunu tekrar açtığı aşikârdır. Bu bağlamda Antalya sancağı a'yânlarından biri olan Ebubekir Ağa'nın da mütesellimliğe getirilmesi muhtemelen bölgedeki askerî gücüyle alakalıdır. Ebubekir'in ikinci kez üstelik de mîrmîrân payesiyle tekrar mütesellimliğe atanması devlet ve toplum uzlaşmasının en belirgin örneklerinden birisidir. Öte yandan kendisinin mütesellimlik görevinden uzaklaştırma teşebbüsleri de aralarındaki uzlaşmanın bir pamuk ipliğine bağlı olduğunu göstermektedir.

Ebubekir Ağa'ya ait arşiv belgeleri onun muhalledâtını tam olarak ortaya çıkarmamıza imkân vermese de yine de birtakım değerlendirmeler yapmamıza imkân sağlamıştır. Bölgede aralıklarla da olsa (1777-1794) uzun yıllar mütesellimlik yapmış olması, servetinin boyutları hakkında yeterli bir fikir vermektedir. Ebubekir'in ne yazık ki boyutları tespit edilemeyen ticarî faaliyetleri, iltizâm sistemi içerisinde kazandığı vergi toplama hakkı ve zimmette olan alacaklarının olması, bölge halkı üzerindeki malî açıdan üstünlüğünü ve nihayetinde ahalîye maddî imkanlar sağladığını göstermektedir. Ebubekir'in alacaklarının içeriği, vergiler ile diğer a'yân aileleri başta olmak üzere kişilere verdiği borçlardan ibarettir. Muhalledât defterinde yer alan alacaklarının dışında, Antalya'da bir adet konak ve biri İstanos yaylası civarında olmak üzere iki adet çiftlikten başka mal varlığına rastlanamaması ise, mallarını müsâdereden kurtarmak için bir kısmını saklamasına veya kaçırmamasına, bir kısmını da firar ederken kendi adamlarına yağmalattırmasına ve bazı değerli eşyalarının da kendisini yakalamakla görevli kişilerin yağmalamasına bağlanırsa, tespit edilemeyen çok daha fazla emvâl ve eşyasının olduğu düşünülmektedir.

Son söz olarak 18. yüzyıl sonlarında muhalledât gelirlerinin bunalım içinde olan devlet hazinesi için umulanın aksine düzensiz bir gelir kalemi olduğu söylenebilir.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA.)

BOA. Ali Emîrî Abdülhamit I (AE.SABH I), 353/24736; 348/24349; 323/21993; 28/2145.

BOA. Cevdet Adliye (C.ADL.), 30/1760.

BOA. Cevdet Askeriye (C.AS.), 1139/50621; 943/40945; 727/30482.

BOA. Cevdet İktisat (C.İKT.), 16/764.

BOA. Cevdet Maliye (C.ML), 194/8035; 178/7540; 77/3539; 409/16762; 774/31578; 25/1161; 205/8447; 221/9178; 233/9781; 237/9905; 745/30351; 606/25028.

BOA. Cevdet Zaptiye (C.ZB.), 86/4296.

BOA. Hatt-ı Hümayûn (HAT), 1396/55977; 1397/56069; 1415/57840; 106/4186.

Bâb-ı Defterî Baş Muhâsebe Muhalledât Halifesi Defterleri (D.BŞM.MHF), 61/39; 64/13; 64/22; 64/24; 65/47; 75/33.

BOA. Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Belgeleri (TS. MA.e.), 704/37; 158/37.

BOA. Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defterleri (TS. MA.d.), 9211.

Araştırma ve İnceleme Eserler

- Akdağ, M. (1970). Osmanlı Tarihinde Ayanlık Düzeni Devri 1730-1839. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8(14), 51-61.
- Akyıldız, A. (2009). Sarraflık (Osmanlı Dönemi). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36, 163-165.
- Armağan, A. (2011). XVI. Yüzyılda Teke Sancağı'nın Yönetimi ve Yöneticileri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 18(1), 273-293.
- Barkan, Ö. L. (1966). Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri: (1545-1659). *Türk Tarih Kurumu Basımevi*, Ankara, 47-57.
- Başarır, Ö. (2016). Muhallefât Kayıtları Işığında XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Taşra Görevlilerinden Diyarbekir Voyvodalarının Terekeleri. *Bellekten*, Ankara, 80.287, s. 59-84.
- Beydilli, K. (2013). Nizam-ı Cedid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 33, 175-178.
- Bozkurt, F. (2013). Osmanlı Dönemi Tereke Defterleri ve Tereke Çalışmaları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11(22) 193-229.
- Bölükbaşı, Ö. F. (2014). İstanbul Sarrafları (1691-1835). *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 30, 19-96.
- Mcgowen, Bruce, "Ayanlar Çağı", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914*, Editör: Halil İnalçık ve Donald Quataert, C.2, Eren Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Cezar, "Yavuz, Bir Âyanın Muhallefâtı: Havza ve Köprü Kazaları Âyanı Kör İsmailoğlu Hüseyin", *Bellekten*, 161, 1977, s. 41-78.
- Cezar, "Yavuz, "18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Sarraflar", *Gülten Kazgan'a Armağan: Türkiye Ekonomisi*, 2004, s. 179-207.
- Cezar, "Yavuz, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. Yüzyıldan Tanzimât'a kadar Mali Tarih)*, İstanbul 1986.
- Çelik, Ş. (2011). "Teke-İli", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 40, 344-347.
- Çizakça, M. *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, Çeviren: Şehnaz Layıkel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ekin, Ü. (2017). Klasik Dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Karayolu Ulaşımını ve Nakliyatı Etkileyen Faktörler (1500-1800). *Bellekten*, 81.291, 387-418.
- Ergenç, Özer. *Şehir, Toplum, Devlet Osmanlı Tarihi Yazıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2013.
- Hinz, Walther. *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, Çev. Acar Sevim, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.
- Kallek, Cengiz. "Okka", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.33, İstanbul 2007, s. 338-339.
- Kallek, Cengiz. "Ukiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.42, İstanbul 2012, s. 67-70.
- Karataş, Mehmet, "18-19. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Bazı Müsâdere Uygulamaları", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, 2006, s. 219-37.
- Keyder, Çağlar; Faruk Tabak (ed.), *Osmanlıda Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998.
- Houry, Dına Rızk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu*, Çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.
- Mumcu, Ahmet, *Siyaseten Katl*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.
- Nagata, Yüzö, *Tarihte Ayânlar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
- Öğün, Tuncay, "Osmanlı Devleti'nde Müsâdere Uygulamaları", *Osmanlı*, C.6, *Yeni Türkiye Yayınları*, Ankara 1999, s. 371-383.
- Özcan, Tahsin, "Muhallefât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.30, 2005, s. 406-407.
- Özkaya, Yücel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyanlık*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Özkaya, Yücel, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Âyanlıkları Ele Geçirişleri ve Büyük Hânedânlıkların Kuruluşu", *Bellekten*, Ekim 1978, C.XLII, S.168, s. 667-723.
- Halil Sahillioğlu, "Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1525 yılı Sonunda İstanbul'da Fiyatlar", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 1967, 1.3, s. 50-53.
- Savaş, Saim, "Sivas Valisi Dağıstâni Ali Paşa'nın Muhallefâtı, XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Sosyal Hayatına Dair Önemli Bir Belge", *Belgeler*, XV/19, Ankara, 1993, s. 249-292.
- Telci, Cahit, "Osmanlı Devleti'nde 18. Yüzyılda Muhallefât ve Müsâdere Süreci", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 22/2, 2007, s. 145-166.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C.I *Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları*, 1988.
- Ünlü, Ertan, "18. Yüzyılda Sarraf Katlleri: "Devlet Malına Halel" in mi, Hizipleşmenin mi Kurbanları?", *Osmanlı Araştırmaları*, 52.52, s. 99-133.
- Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1722*, Çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Structured Abstract

The aim of this study is to question the state and society relations in the confiscation process of Ebubekir Ağa, one of the a'yâns (chiefs of towns - local notables) of Antalya sanjak, at the end of the 18th century. With this contribution to the existing studies conducted on the inheritance (muhallefât) records in the literature, it is aimed to reveal not only the economic and social structure of the period, but also the new subjects of the provincial government mechanism and their relations with the state. The main sources used in the research consist of Chief Accounting Inheritance (Başmuhasebe Muhallefât) records in the classification of Department of Finance (Bâb-ı Defterî), the finance classification of Teacher Cevdet (Muallim Cevdet), classification of Ali Emirî, the documents and inventories in the Topkapı Palace Museum classification in the Ottoman Archives of the Prime Minister's Office.

The inheritance records, archives of the wealth of the deceased, are important in terms of economic and social history. In the documents, the concepts of heritage (tereke) or inheritance (muhallefât) used to express the property of the deceased are similar in terms of their contents, but when their creation processes are examined, it is seen that they are different from each other. While Heritage Inventories (Tereke Defterleri) keep the records covering the practices related to the inheritance within the scope of Islamic law, Inheritance Inventories (Muhallefât Defterleri) are outside the Islamic law and rather keep the records of the confiscation transactions, that is, of the persons whose property was confiscated by the state. In this context, inheritance records belonging to Ebubekir, one of the a'yâns of Antalya, not only show the dimensions of his wealth, but also provide us with some idea about the state and society relations of the period.

Since the end of the 16th century, the state's efforts to re-establish its authority in the provinces caused those called a'yân and asrâf (local notables), who functioned as an intermediary between the state and the reâyâ (peasant or land cultivator – a member of the tax-paying lower class of Ottoman society) in the Middle-Eastern states since the Middle Ages, to gain even more importance. By the 18th century, the fact that they were given extensive powers for the protection of both the tax resources and the reâyâ caused them to penetrate a wide area from top to bottom managerial positions in the provincial administration. In this period, while the power of the central state gradually decreased, large areas of the state came under the political control of these local elites. However, the following should be noted here; the fact that these local powers wanted to establish authority in their region was not an opposition to the central authority. In their mutually beneficial relations, they needed the state both to gain legitimacy and to increase their wealth in the region, and in turn, the state thought to consolidate its central power in the provinces thanks to these local powers. They accepted the central authority, paid their taxes, and when necessary, sent soldiers to the wars of the state, and generally had to obey the state for not losing the financial and administrative privileges given to them.

The state often tended to confiscate the estates of the a'yâns, who acquired wealth through illegitimate ways, regardless of whether they had debts when they died or before they died. The state, which also benefited from the local authorities of the a'yâns in administrative, financial and military fields, used to confiscate their inheritance when they died or rebelled to punish them in cases where it could not punish them while they were alive or if it did not do their job.

One of the notables who became the de facto administrators of the provincial administration in the 18th century, with duties such as being a tax collector (mütesellim/mültezim), is Ebubekir Ağa, one of the a'yâns of Antalya. Especially the increase in the need for soldiers in the Ottoman-Russian and Ottoman-Austrian wars causing financial difficulties at the end of the 18th century made the state dependent on the financial and military power of a'yâns, even if they were not in line with the theory of the central state. It seems that the troubled period of the state at the end of the 18th century brought the interests of both sides to the fore.

The fact that the state frequently resorted to the military power of the local elites for the supply of soldiers in these wars opened the way for Ebubekir for being a vice governor (mütesellimlik). Actually, the state applied different methods while resolving its disagreements with a'yâns. While forcing them to be a deterrent with exile or imprisonment, the state also tried to negotiate with them by making them administrators in their own regions to represent the central authority. In fact, one of the most obvious examples of this is that Ebubekir was included in the ruling class again with the rank of mirmîran (the military title of the Ottoman Pasha) despite his rebellion. On the other hand, the attempts to take away Ebubekir from his post of mütesellimlik in intermittent periods show that the reconciliation between them hangs by a thread. It is possible that the abuses and banditry acts he committed while sending soldiers to the army were also effective in this regard.

XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne Yönelik Yayılmacı Politikası Ekseninde İstihbarat Faaliyetleri

Intelligence Activities in the Axis of Russia's Enlargement Policy Towards the Ottoman State in the Second Half of the 19th Century

Cantürk AYDIN 

Atatürk Üniversitesi Türkiyat
Araştırmaları Enstitüsü, Yakınçağ
Tarihi, Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Institute of
Turkic Research, Contemporary
History, Erzurum, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 14.11.2017

Kabul Tarihi/Accepted: 24.09.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Cantürk AYDIN
E-posta: cantrkaydn@gmail.com

Atıf: Aydın, C. (2022). XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne Yönelik Yayılmacı Politikası Ekseninde İstihbarat Faaliyetleri. *Turcology Research*, 73, 157-169.

Cite this article: Aydın, C. (2022). Intelligence Activities in the Axis of Russia's Enlargement Policy Towards the Ottoman State in the Second Half of the 19th Century. *Turcology Research*, 73, 157-169.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

öz

Rusya'nın, istihbaratı uluslararası ilişkilerde etkili bir şekilde kullandığı ve en başarılı olduğu ülke Osmanlı Devleti'dir. Bunun en büyük nedeni Rus çıkarlarının büyük ölçüde Osmanlı topraklarında olmasıdır. Rusya'nın Osmanlı coğrafyasında yürütmüş olduğu faaliyetlerde istihbarat biriminden yararlandığını, Osmanlı arşiv belgeleri göz önüne sermektedir. Bu belgelerden anlaşılacağı üzere Rusya, Osmanlı tebaasına mensup Müslim ve Gayrimüslim halklardan etkin bir biçimde casusluk faaliyetlerinde yararlanmıştı. Rusya, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla elde ettiği Ortodoks tebaanın çoğunlukta olduğu yerlerde konsolosluklar açma hakkı ile dinî bir milliyetçilik yapmış ve Osmanlı Gayrimüslim toplumunu isyana teşvik ederek karışıklıkların çıkmasına ve devletin zayıflamasına neden olmuştur. İstihbarat faaliyetlerinin ana yönetim merkezi rolünü üstlenmiş olan İstanbul Rus Elçiliği'nin görev yetkileri bu konsoloslukların kurulması ile azalmış gibi görünse de açılan yeni konsolosluklar emirleri yine buradan alıyorlardı ve aldıkları haberlere göre; Osmanlı tebaası üzerinde yalan haber yayma, provoke etme, para karşılığı haber toplama vb. şekillerde casusluk görevlerini yerine getiriyorlardı. Tutulan raporlar Rusya'ya iletiliyor ve bu raporlardan alınan bilgiler ile Osmanlı-Rus savaşları şekilleniyordu.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Rusya, İstihbarat, Casusluk

ABSTRACT

The most successful country that Russia has used intelligence effectively in international relations is the Ottoman State. The biggest reason for this was that the Russian interests were largely in the Ottoman territories. The documents of the Ottoman Archives indicate that the activities of the intelligence unit in the activities carried out by Russia in the Ottoman geography. As understood from these documents, Russia has benefited from spontaneous acts of Muslims and non-Muslims of Ottoman subjects effectively. Russia made a religious nationalism with the right to open consulates in the places where the Orthodox subjects obtained with the Treaty of Küçük Kaynarca in 1774 and encouraged the Ottoman non-Muslim community to revolt, causing confusion and weakening of the state. Although the task forces of the Istanbul Russian Embassy, which had taken over the main administrative center of intelligence activities, seemed to be diminished by the establishment of these consulates, the new consulates opened the orders again from here and according to the reports they received; Spreading news on the Ottoman subjects, provoking them, collecting money, etc. They were carrying out espionage tasks. The reports were transmitted to Russia and the Ottoman-Russian wars were formed with the information obtained from these reports.

Keywords: Ottoman State, Russia, The Spy, Espionage

Giriş

İstihbarat, insanlık tarihi boyunca devletlerarası ilişkilerde siyasi, askerî, ticari, diplomatik, teknolojik ve kültürel sonuçlarıyla önemli bir yer tutmaktadır. İstihbarat kelimesi, Arapça "istihbar", haber, bilgi alma anlamında olup çoğulu "istihbarat"tır.¹ İstihbarat'ı gerçekleştiren kişi ise casus olarak tanımlanmaktadır.

İstihbarat konusunu somut bir biçimde ilk kez ele alan, M.Ö 500 yılında yaşamış olan Çinli Sun Tzu yazdığı "Savaş Sanatı" adlı kitabında istihbaratın önemini şu şekilde ifade etmekteydi: "İstihbarat hayaletle ya da ruhlar aracılığıyla kıyaslama ya da hesaplama yollarıyla elde edilemez. Ancak düşmanın durumundan haberdar olan insanlar aracılığıyla elde edilebilir". Yine Sun Tzu'nun bu çerçevede Çinliler ile Hunlar arasındaki ilişkileri hedef alarak söylemiş olduğu şu sözleri de önem arz etmekteydi: "Düşmanı bil, kendini bil, yüz yıl savaş yapsan başın ağrımaz... Bilgi düşmanı tanıyandan edinilmeli, casusluktan önemli başarılar elde etmek akıllı bir devlet adamının, ileri görüşlü bir generalin işidir", diyerek sınır ötesi istihbaratın önemini belirtmekteydi.²

1 Ahmet Yüksel, II. Mahmud Devrinde Osmanlı İstihbaratı, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s. 23.

2 Sun Tzu, Savaş Sanatı, (Çev. Adil Demir), Kastaş Yayınevi, İstanbul 2008, s. 83.

İstihbarat hakkında birçok tanım yapılmakla beraber büyük kumandanlarımızdan Kazım Karabekir Paşa'nın değerlendirmesi istihbaratın savaşlar açısından değerini ortaya koymaktaydı. Kazım Karabekir; "*Barışta ve harpte doğru haber almak, yanlış haber yaymak demektir. On kolordusu olan bir devlet on birincisini komşu hükümetlerin toprakları içinde meydana getirmelidir. Bunu gerçekleştirebilmek için sadece keşif vasıtalarıyla haber almak yetmez. Bu bir sakatın değnekle yürümesine benzer, ne kadar kuvvetli olursa olsun kulaktan, hele gözden yoksun olan bir vücudun felce uğraması kaçınılmazdır. Böyle bir durumla karşılaşmamak için çekirdekten yetiştirilmiş casuslar kullanılmalıdır*", demektedir.³ Ünlü Fransız komutan Napolyon da istihbarat hakkında benzer bir tanım yapmakta ve ona göre; "İnanın bana savaşın sonuçları incelendiğinde topçunun, süvarinin, piyadenin kahramanlıkları, casusların şu göze görünmeyen lanetli ordusu yanında hiç kalır", diyerek istihbarat hakkında görüşünü belirtmiştir.⁴

David Kahn, "*İstihbaratın Tarihsel Teorisi*" adlı makalesinde istihbaratı üç kavramda ifade etmiştir;

- İstihbarat, gücü çekme ve kumandayı sağlama fonksiyonu ile olanakların en iyi şekilde kullanılmasına yardım eder,
- İstihbarat, savaşta yardımcı kuvvet olarak kullanılır,
- İstihbarat, savunmanın belirleyici bir özelliği niteliğindedir, demektedir.⁵

Casusluk kelimesinin kökeni ise; Arapça "cess", "cesse" ve "tecessüs" kelimelerinden türemiş olup, gözetleyen, araştıran manasındadır.⁶ Modern anlamda, düşmanın sırlarını araştırıp bilgi sızdıran ve düşmana karşı çeşitli yıkıcı faaliyetlerde bulunan kişi anlamına gelmektedir.⁷ Casus kelimesinin Türkçe'deki karşılığı "Çaşıt" olup, casusluk faaliyetine de "Çaşıtlama" denilmektedir.⁸ Osmanlı Devleti'nde casusluk kelimesi için lağımculuk, ispiyonculuk, jurnalcilik ve hafiyecilik kavramları kullanılmaktaydı.⁹ Casusluk, düşman menfaatine gözetlemek, gizli şeyleri bulmak ve sağlamak için araştırmalar yapmak ve elde edilen bilgiyi gerektiğinde istenilen yere ulaştırmaktır. Avrupalı devletlerde casusluk, gözetlemek anlamına gelen "spigare", "epier" fiillerinden türemiştir. Casusluk, eski zamanlardan beri süre gelen ve kurumsallaşmış kendine has teknikleri olan bir meslek haline gelmiştir. Casusluk suçu, geçmişten günümüze kadar devletlere karşı işlenen suçların en önemlilerinden ve en tehlikelilerindenidir. Casusluk, geriye dönük bakıldığında savaşta başarı vasıtalarından biri olarak tanımlanmış ve bu amaca hizmet için her zaman başvurulan yöntem olmuştur. XIX. yüzyılın sonuna kadar casusluk, devletin askerî bilgilerini öğrenerek ona göre pozisyon geliştirmek gibi dar anlamda algılanmıştı. XX. yüzyılın başlarından itibaren savaşların yerini diplomasi ile devletlerin ikili ilişkilerinin doğurduğu karşılıklı bilgi ihtiyaçlarının artması, savaş ortamı ve teknolojik ilerlemeler, casusluk konusundaki teknik ve taktiklerin, harp zamanından barış zamanına, askerî ve siyasi sırlara kadar genişlemesine sebep olmuştur.¹⁰

Diğer istihbarat çalışmalarından casusluğu ayıran temel özellik, bilginin bulunduğu kaynağa illegal yollardan ulaşmasıdır. Casusluk genellikle, kurumsal bir birimin parçası olarak değerlendirilmektedir. Yani çoğunlukla askerî amaçlarla, açık ve gizli düşman devletlere karşı devlet casusluğu olarak adlandırılan bir terimdir. Bu manada aleni olmayan bilgileri toplamak için görevlendirilmiş kişilere casus denilmektedir. Kısaca casus ve istihbaratçı olarak tanımlanan şahıslar; kendi devleti veya biriminin politika üretmesinde bilginin toplanması, birleştirilmesi ve analiz edilmesi hususunda kendini geliştirmiş, kolluk kuvvetleri veya diğer sivil istihbarat birimlerinde görevli personeli tanımlamak için kullanılan bir kavram olarak önem kazanmaktaydı.¹¹

XIX. yüzyılın son çeyreğinden önce istihbaratın konusu sadece askerî ve biraz da siyaset gibi bir alana sığmaktaydı. XX. yüzyıldan itibaren istihbarat sınır tanımamıştı. Devletleri ilgilendiren hemen her şey istihbaratın konusu olmuştur.¹²

Rusya'da İstihbarat

Rusya'da Çar IV. İvan döneminde boyarları¹³ ezmek amacıyla Oprıçnina¹⁴ örgütü kurulmuştu. Bu örgütün idarî ve kolluk kuvvetine benzer bir yapısı vardı. Örgüt ilk kurulduğu zamanlarda büyük arazi sahiplerini, aristokratları bastırmak ve pazar yerleri ile yolları ele geçirecek halkın Çar'a itaatini sağlamak gibi görevleri üstlenmişti. Fakat zamanla var olan rejiminin devamını sağlamak amacıyla iç istihbarat teşkilatına dönüşmüştü. Özellikle Oprıçnina Örgütü Çar I. Petro devrinde ülkeye gelen her yabancıya izlenmesi şeklinde kapsamlı bir görev yürütmekteydi. Örgüt giderek daha teşkilatlı bir birime dönüşerek yetiştirdiği casusları yurt dışı görevleri ile yurtdışında bulunan her Rus'un orada neler yaptığını gözetlemek ve takibini sağlamak faaliyetlerini yerine getirmişti.¹⁵

Çarlık Rusya'sı casuslarını iki farklı yöntemle seçmekteydi, bunlar;

- Kendi bünyesinde casusluk için yetiştirdiği kişiler, (Bu kimseler özellikle askerî kişilerden seçilirdi).¹⁶
- Osmanlı tebaası kimseler (Özellikler Rusya ile dil ve din bütünlüğü olan kişiler).¹⁷

3 Emrullah Tekin, Kazım Karabekir ve İstihbarat, Milenyum Yayınları, İstanbul 2011, s.19.

4 Ümit Özdağ, İstihbarat Teorisi, Kripto Kitaplar, Ankara 2010, s. 48.

5 David Kahn, "İstihbaratın Tarihsel Teorisi", Avrasya Dosyası, İstihbarat Özel, (2002), Cilt: 8, Sayı: 2, s. 520.

6 Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Kitabevi, Ankara 2007, s. 126.

7 Cengiz Kallek, "Casus" Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 7, s.163.

8 Abdülkadir Özcan, "Türk Devletlerinde Casusluk", Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 7, s.166.

9 Mithat Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi, Cilt: 32, Sayı: 53, 2013, s.19.

10 Casusluk: Fransızca Espionage; İngilizce Espionage; Almanca Spionage, İtalyanca Spionaggio; İspanyolca Espionaje; Rusça Spionstvo; bunların kökü İtalyanca Spia(casus) kelimesinden türemiştir. Mehmet Yayla, Devlet Sırlarına Karşı Suçlar ve Casusluk, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku (Ceza ve Ceza Usulü Hukuku) Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, s. 43.

11 <http://www3.nd.edu/~jneyrey1/secretcy.html>, (Erişim Tarihi 21 Mayıs 2014).

12 Yayla, Devlet Sırlarına Karşı Suçlar ve Casusluk, s. 34-36.

13 Nimet Akdes Kurat, "Rusya Tarihi", TTK Yayınları, Ankara 1993, s.129. Rus Devleti içinde Knezlerden sonra en nüfuzlu zümre olarak bilenen boyarlar, büyük arazi sahiplerine verilen isimdir.

14 Kurat, "Rusya Tarihi", s. 148. Oprıçnina; IV. İvan'ın kendine karşı oluşacak tehlikelere karşı oluşturduğu bu teşkilat daha çok Boyarları ve hainleri cezalandırmak amacıyla varlığını göstermiştir. Bu teşkilatta çalışan kimselere ise oprıçnik denilmiştir.

15 Mehmet Atay, "Rusya Gizli İstihbarat Servisleri: KGB'nin Kısa Tarihi", Avrasya Dosyası, Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İstihbarat Özel), Cilt: 8, Ankara 2002, s. 310.

16 O. A. Gokov, "Osobennosti Voyennoy Razvedki Rossii Na Musulmanskom Vostoke (1856-1890)", Canadian-American Studies, 45(1), 2011, s. 36-75.

17 Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", s. 29.

Çarlık Rusya'nın casusluk faaliyetleri, sınır dışında özellikle de Osmanlı'ya karşı yürütme çabaları XIX. yüzyılın ikinci yarısında Rusya Genel Kurmaylığı'nın ve diğer resmî kurumlarının görevlendirdiği konsoloslara ve diplomatlar tarafından sağlanmaktaydı.¹⁸ Fakat Osmanlı Devleti'ne ait istihbari bilgilerin bu kaynaklardan alınması çoğu zaman tatmin edici değildi. Bu nedenle Rusya istihbarat açığını kapatmak için bu yüzyılda bir istihbarat birimine ihtiyaç duyunca bunu resmî belgelerde *agent* olarak adlandırılan askeri ataşelerin yetiştirilmesiyle sağlamaya başladı.¹⁹

Rusya istihbarat servisi bilgi topladığı ülkelerden belli başlı konularda haber akışı sağlamaktaydı. Bu konular: kara ve deniz kuvvetlerinin asker ve teçhizat sayıları, ordu ve donanmanın silah ve işe ihtiyaçlarını temin ettikleri yollar, askerî faaliyetlerin kapsamı, kale ve karakolların mevcut durumu, kullanılan askerî teçhizatın durumu ve kullanılan silahlar, subaylar hakkında bilgi ve erlerin moral seviyesi, askerî okulların durumu, askerî kanunlarda, giyim kuşamda, haritacılıkta yapılan değişiklikler ve yenilikler, askerî faaliyetlerde kullanılan demiryollarının durumu ve son olarak askerî yazışmaların nasıl yapıldığı idi.²⁰

Rus Genel Kurmaylığı casuslar ve gezginler tarafından getirilen istihbaratı askerî ve siyasî planlamaların yanında genç subayların yabancı ülkeler hakkında bilgi sahibi olması için kullanmaktaydı. Yine bu subaylardan gönüllü istihbaratçı olanların 1883 yılından itibaren görevlendirileceği ülkelerin dillerini öğrenmeleri masadıyla dil kursları da açıldı. Bu kurslarda özellikle Osmanlı Devleti'nin egemen veya dolaylı olarak ilişkisi olduğu milletlerin dilleri öğrenim açısından başı çekmekteydi. Ayrıca uluslararası hukuk ve İslam hukuku da öğretilmekteydi.²¹

Karabekir Paşa'nın İstihbarat Şube Müdürü görevi zamanında Rusya Devleti istihbaratı hakkında verdiği bilgiler çok büyük önem arz etmektedir. Paşanın verdiği bilgilere göre;

“Rus ordusu içinde iki yıl müddetinde görevli subaylardan gönüllü olanlar Doğu Dilleri Okulu'na alınır ve iki, üç yıl boyunca Türkçeyi, Türk tarihini, Türk coğrafyasını, İslamiyet'i, Türk karakter ve ahlakını, Türk ekonomik yaşamını vb. konularında sınavla tabi tutulurlar. Sınavda başarılı gösteremeyenler birliklerine geri gönderilir, başarılı olanlar Osmanlı başkentine gelir ve Rus elçiliğinin bünyesinde iki sene kadar yine aynı konuları daha ayrıntılı olarak okumakla beraber büyük şahsiyetleri büyük hükümet makamlarını, karşıt fikirli gazeteleri, çeşitli fikir akımlarını, halkın iktisadi durumunu, orduyu ve sonuç itibarıyla her türlü varlığını göreyerek yerinde incelerler. Böylelikle okuduklarını yaşayarak tatbik ederler. Her gün karşıt fikirli birer gazete okur, her yere girer çıkar. Sınavda başarılı olanlardan casusluğa kabiliyetli (her duruma uyar, her yere girebilir dercede, kurnaz, yüz olarak tanınmaz, ağzı sıkı ve fedakâr kimseler) ajan olurlar. Casus veya ajan ülkesi için fedai demek olduğundan bunlara büyük miktarda para verirler. Genellikle birbirleriyle iletişimi keserler. Taraflar birbirlerinden ancak önemli durumlarda haberdar olur. Casusların buldukları yerler gizlenir. Ajanlar ülkemizi içerisinden çeşitli iş kollarına yönelir, kendi ırklarını gizleyerek Osmanlı içinde yer alan milliyetlerin hüviyetine bürünerek ve uygun isimlerle dağılıp istihbarat işlerini yerine getirmeye başlarlar. Bir Müslüman olmuş gibi İslam dinine girerek Müslüman halkın içine sızar, hatta Müslüman biriyle evlenerek çoluk çocuk sahibi de olur. Beş sene kadar gerek kendisi gerekse ailesi bol maaş alır. Süresi bitince isterse bu vazifeye devam eder. İstemezse önemli bir para mükâfata, oturacak ev veya arazi verilir. Serbestçe yaşantısını sürdürür. Özellikle mühtediler (din değiştirenler) çoluk çocuk sahibi olanlar hayatları müddetince bu vazifede kalırlar, tabi ki aile ve çocukları bu durumdan genellikle haberdar olmazlar.”²²

Bu durumdan anlaşılacağı gibi Rusya, casuslarını Osmanlı Devleti'nin her alanına nüfuz edebilmek adına etkili bir yol olarak kullanmaktadır.

Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne Yönelik İstihbarat Faaliyetlerinin Başlaması

Rusya'nın, Osmanlı Devleti topraklarında istihbarat faaliyetlerini Rusya Knezliği'nin Osmanlı Devleti ile ticari ilişki kurmak istediği tarihe götürmek gerekir. Rusya Knezliği'nin ilk olarak öğrenmek istediği Rus dış ticaretinde Osmanlı Devleti'nin potansiyelinin ne olduğu sorusudur. Rusya'nın knezlikten devlet olmaya başladığı XV. Yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı'ya yönelik ticari istihbaratını da siyasi boyuta taşıdığını ve bu zamanlarda Osmanlı Devleti'ni kendine örnek alınacak bir devlet olarak görmesi onun Osmanlı Devleti hakkında bilgi toplamaya götüren unsurun başlangıcıdır.²³

Gerçek anlamda Rusya'nın Osmanlı'ya yönelik siyasi istihbarat faaliyetleri Çar I. Petro'nun Karadeniz'de bir Rus Donanması kurmak için Osmanlı topraklarına göz dikmesi ile başlamıştır. Karlofça Antlaşmasından sonra Rusya, Karadeniz sahillerini ele geçirmek, İstanbul'u alarak sıcak denizlere inebilmek amacıyla kendisi için son derece elzem bir siyaset izlemeye başlamıştır. Karlofça Antlaşması ile sonuca varamayan Rusya Devleti ile 1700 Yılında imza edilen İstanbul Antlaşması Azak Kalesi'nin Rusya'nın eline geçmesini ve Rusya'nın bu politikasının şekillenmeye başlamasını sağlamıştır. Rus yönetimi bundan sonra amacına yönelik olarak Balkanlardaki Slavlar ve etnik unsurlar arasında misyonerler yerleştirilerek burada bulunan Osmanlı tebaasının Türklere karşı ayaklanmasını sağlayan ilk casusluk faaliyetini de gerçekleştirmiş oluyordu.²⁴

Rus istihbaratının temelini 1700 İstanbul antlaşmasıyla İstanbul Rus Büyükelçiliğine getirilen Pyotr Andreyeviç Tolstoy döneminde atıldığı ve bundan sonraki istihbarat faaliyetlerinin de bu eksenle devam ettiği açıktır. Bu eksen doğrultusunda Rus istihbaratından

18 R. Turan, "Sultanın Topraklarında Çarın Adamları: Rus İstihbarat Faaliyetleri Çevresinde Rize Rus Viskonsolosluğu (1879-1914), Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 31, 2019, s. 228.

19 Gültekin Yıldız, "Osmanlı Dış Askerî İstihbaratında Formelleşme: Elçiliklerde Ataşemillilerliğin İhdası ve Osmanlı Askerî Ataşe Raporları", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 17, 2012, s. 239-266.

20 O. A. Gokov, "Osobennosti Voyennoy Razvedki Rossii Na Musulmanskom Vostoke (1856-1890)", s. 36-45.

21 M. A. Reynolds, "Shattering Empires, The Clash And Collapse Of The Ottoman And Russian Empires", Cambridge University Press, New York 2011, s. 94-95; O. A. Gokov, "Osobennosti Voyennoy Razvedki Rossii Na Musulmanskom Vostoke (1856-1890)", s. 45-47.

22 Emrullah Tekin, Kazım Karabekir ve İstihbarat, s. 36-37.

23 Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", s.24.

24 Erdoğan Keleş, "Rusya'nın Panislamizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İlke), (2008), Sayı:21, s. 124.

Osmanlı Devleti Hakkında istenilen başlıca hususlar şunlardır;

- Sultan'ın sarayında olup biteni gözlemlemek,
- Halkın durumunu, devletin ekonomik yapısını ve kaynaklarını öğrenip rapor etmek
- Devlet yönetiminin kimlerden meydana geldiğini ve söz sahibi kimseleri öğrenmek
- Hangi devletlerle dost olunup, hangileri ile düşman olunduğunu tespit etmek
- Gizli savaş hazırlıklarının yapılıp yapılmadığını ve hangi devletlere savaş açılacağını önceden rapor etmek
- İran ile ticari ilişkilerin ve Anadolu şehirlerine mal girdisinin nasıl olduğunu saptamak
- Doğu ülkelerinde işlerin istenilen şekilde olup olmadığını ve devlete karşı Şii'lerin ve Hristiyan tebaanın isyan edip etmediğini gözlemlemek
- İsyan varsa hangi yerlerde, ne sebeple çıktığını, nasıl sonuçlandığını, ileri de devam edip etmeyeceğini ve devlete zararının ne olduğunu rapor etmek
- Sultan'ın ülkesinde bulunan elçilerle ilişkilerinin nasıl olduğunu

Osmanlı Donanması'nın durumu ve Karadeniz Donanması'nın taarruz durumunun olup olmadığını önceden haber vermek.²⁵

Bu bilgiler Rusya'nın istihbarat ağının Osmanlı Devleti içinde nasıl yerleştiğinin kanıtıdır. Çar I. Petro'dan sonra Rusya'nın başına gelen Çar ve Çariçelerin istihbarat şebekesinin başında Osmanlı Rus Elçisini kullandığı ve bu vazifenin etkili bir istihbarat yöntemi olarak ortaya çıkması geniş bir şekilde değerlendirilmiştir. Ayrıca Ruslar, savaş çıkması durumunda düşman ordusunun nerede toplanacağını tespit ederek, casusları vasıtasıyla o bölgelerde mükemmel bir istihbarat ağı oluşturdular. Bu ağı oluştururken daha çok elçiler, konsoloslar, aydınlar, memurlar ve subaylarla temasta bulunabilecekleri yerleri tercih ederlerdi. Elde ettikleri bilgilerin hızlı bir şekilde karargâhlara ulaştırılması için sınır ötesinde bulunan casuslar ile transfer yapılırdı.²⁶

Çariçe II. Katerina, Rusya'nın başına geçtikten sonra Osmanlı'ya yönelik politikası çok yönlü olarak artmaya başlamıştır. Özellikle 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Rusların eline geçen Eflak-Boğdan'dan sonra İsmail, Kili, Bender, Akkerman ve İbrail'inde Rusya'nın eline geçmesiyle Rusya, Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmak için Mora'ya gönderdiği casuslar ile halkı isyana teşvik etmiştir.²⁷ Rusya XVIII. Yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti ile yapacağı her savaştan önce Rus casusları, Osmanlı coğrafyasını faaliyet sahası olarak seçmişlerdir. Bu casusların Balkan yarımadasında Osmanlı ordusunu ve Osmanlı Devleti'ni azınlıklar yoluyla nasıl güç durumda bırakacağı üzerinde çalıştıkları görülür. Bu durum XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı arşiv kayıtlarına da yansımaya başlamıştır.²⁸

1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasından sonra Rusya elde ettiği bazı haklar sayesinde Slav ve Ortodoks tebaa'nın çoğunlukta olduğu yerlerde konsolosluklar açarak ve bu konsoloslar aracılığıyla daha önceden yapmış olduğu istihbarat ile azınlık güçleri Osmanlı'ya karşı kullanmıştır. Bu konsoloslukların idare merkezi ise İstanbul Rus elçiliğidir. Rusya, kısa zamanda ülkenin stratejik noktalarında kurduğu konsolosluklar ile asıl amacına ulaşma yolunda başarılı bir politika izlemiştir. Osmanlı Devleti, Rusya'nın Balkanlarda açtığı konsolosluklar ile burada yaşayan Slav ve Ortodoks halkın üzerinde nüfuz kurarak, bu halkların Osmanlı'ya karşı kullanılacağına bilincindedir.

Rusya, konsolosluklarının yanında Osmanlı'yı Balkanlardan atmak için casuslarını görevlendirmeye başlamıştır. Bu noktada Osmanlı arşiv kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, Rusya'ya casusluk yapmak üzere görevlendirilen ilk casus Yahudi asıllı idi. Rusya Devleti, Yahudi casustan Eflak ve Boğdan'daki Osmanlı ordusunun miktarını, görevli paşaların kimler olduğunu, Rusya'ya yönelik herhangi faaliyetinin söz konusu olup olmadığı öğrenmesini istemiş, o da görevi icabı Osmanlı Ordusu'nun bulunduğu merkezleri dolaşmıştır.²⁹

XIX. Yüzyıl'ın İkinci Yarısında Rusya'nın Osmanlı'ya Yönelik Casusluk Faaliyetleri

Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya, casusluk faaliyetlerini Fransız İhtilali'nin yaymış olduğu milliyetçilik fikrini Balkan topraklarında Panslavizm fikrine dayandırarak yürütmeye yoluna gitmiştir. 1835 yılından itibaren devam eden Bulgar İsyanları sürekli olarak Rusya tarafından desteklenmişti. 1841 Niş isyanı boyunca kılık değiştiren Rus subaylarının Bulgaristan'da casusluk ve propaganda faaliyetleri aşikârdır. 1850 yılında Rusya tarafından yine aynı şekilde kılık değiştiren üç casusun faaliyetleri de meydandadır. Rusya, Bulgaristan'da karışıklık çıkarmak niyetiyle buraya casuslarını sevk ediyor ve Sırbistan'daki işbirlikçilerine talimatlar vererek Osmanlı liva ve kazalarında ikamet eden Gayrimüslim tebaanın Osmanlı Devleti'ne sırt çevirmesine çalışıyordu. 1848 Macar İhtilalini bastırmak amacıyla Avusturya ile ittifak yapan Rusya, 1828-29 Osmanlı-Rus Savaşında imza edilen Edirne Antlaşmasının V. maddesine dayanarak Memleketeyn'e asker çıkarmıştı.³⁰ Eflâk'ta bulunan Rusya'nın generallerinden biri de Ferik Halim Paşa'ya gelerek Türklerin kazalardaki halka baskı yaptığını, bu baskının sona ermemesi durumunda gayrimüslim tebaanın Rusya'nın egemenliğine gireceğini bildirmiştir. Açıkça Rusya'nın Eflak'taki isyana destek verdiği anlaşılmaktadır.³¹

Kırım savaşı başlarında Rusya'nın Balkanlarda hazırlıklar yaptığı sırada Sırp bir tüccar olan Mayor Mişo adlı tuz satıcısının Tuna boyunda bulunan Rus ordusu ile ilişki içinde olduğu ve Osmanlı tarafının neler yaptığının haberlerini ulaştırdığı gibi, Vidin dolaylarında para karşılığında 1000 kadar asker de temin edebileceğinin sözünü Ruslara vermiştir. Bu durum ortaya çıkınca da Rusya'ya firar etmek zorunda kalmıştı.³²

25 Keleş, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", s. 124. P. A. Tolstoy'un görevi ve raporları için bakınız; Tolstoy'un Gizli Raporlarında Osmanlı İmparatorluğu/İstanbul'daki Rus Büyükelçisi Pyotr Andreyeviç Tolstoy ve Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. Yüzyılın Başlarına Dair Hatıraları (18. Yüzyılın İlk Çeyreği), Yayına Hazırlayan: İlyas Kamalov, 1. Baskı, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2009. Tolstoy'un belgelerinin toplamda 500 sayfalık 11 cilt tuttuğunu ve bunlardan 5 cildinin elçinin Osmanlı Devleti hakkında verdiği bilgiler olduğu unutulmamalıdır. Rogozhin Nikolay Mihayoviç, "Rus Diplomatların Raporlarında Osmanlı Devleti (XVI-XIX. yüzyıllar), Osmanlı Ansiklopedisi, Cilt: 1, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 533.

26 Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", s. 28.

27 Osman Köse, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı-Rus Münasebetleri", Osmanlı Ansiklopedisi, Cilt: 1, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 542.

28 Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", s. 20.

29 BOA, HAT. 28/1343, 05. M. 1201, Rus generallerinin isimleri Galati ve Bulgonikin'dir.

30 Yuluğ Kurat, "Osmanlı İmparatorluğu ve 1849 Macar Mülteciler Meselesi", VI. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961, s. 453-454.

31 BOA. İ. MTZ (04), 2/22, 28 Şaban 1266.

32 BOA, HR. MKT,84/51, 4 Zilhicce 1270.

1853 yılında Rumeli Ordu-yı Hümayun'u Şumnu taraflarında Rus casuslarının hareketli olduğuna dair verilen tebligat ile teyakkuz halinde olunması ve ele geçirilen casus veya tebaa'nın derhal Rumeli Ordusu Müşirine irsali kılınması emredilmiştir.³³

Osmanlı Devleti'nin yapmış olduğu araştırmalar sonucunda Rusya adına casusluk yapanların çoğunun bölge insanlarından seçmiş olduğu anlaşılmaktadır. İslimye Kaymakamlığının yaptırdığı araştırma ile Rusya adına casusluk yapan Büyük Lefter adındaki kişinin Ahyolu kazası nüfusundan olduğu ve İslimye Kaymakamlığının Ahyolu Kazası Müdürü Reşid Efendi'den Büyük Lefter adlı kişinin eşkâlinin bildirilmesini ve bu kişinin arkasına adamlar takılarak takip edilmesi istenmiştir. Reşid Efendi'nin Şevval 1270 tarihli yaptığı araştırma da Büyük Lefter'in Ahyolu Kazası'nın yerlisinden olduğu, Tulca civarında bulunduğunu oradan yirmi beş gün sonra Ahyolu'na geldiğini buradan İstanbul'a hareket ettiğini rapor etmiştir.³⁴

Yine bölge insanlarından biri olan Zıştovili ve komisyonculuk işi ile uğraşan Bulgar Mihalaki Abram Ayoş, Kırım Savaşı sırasında Rusçuk'ta bulunan Rus ordusuna Rusçuklu tüccar Tanas yoluyla Yergöğü ve civarında gelişen durumu Ruslara bildirmek ve Bulgarları isyana yöneltmek için çalışıyordu.³⁵ Çariçe II. Katerina devrinden sonra Osmanlı Devleti içinde açılan Rus konsoloslukları etkin bir şekilde çalıştıkları gibi aynı zamanda birer Rus istihbarat bürosu görevi de görmekteydiler. Zaptiye Nezaretinden İlya Efendi'nin yaptığı tahkikat sonucu Mihilaki Abram Ayoş ve Rusçuklu Tanas'ın Rusya konsolosunun emrinde çalışan birer casus oldukları bazı kişiler tarafından da doğrulanmıştır.³⁶

Bu casusluk olayından sonra ordu birliklerine uyarı gönderilmiştir. Bu uyarı evrakına göre; "Rusya tarafından Şumnu Ordu-yı Hümayunu cihetinden Yunan asıllı bazı casusların ortaya çıktığı ve bu taraflara yönelik casusluk edenler ve şüpheli olanlar bulunursa tevkif" olunması istenmiştir.³⁷

1854 yılından itibaren Rus casusluk faaliyetleri giderek artmaya devam etmiştir. Rusya askerinden olduğu anlaşılan Pavlo adında bir kimse hakkında Rumeli Ordu kumandanının yapmış olduğu araştırma için Meclis-i Vâlâ'dan bu casus hakkında ne yapılacağı sorulmuştur.³⁸ Yapılan araştırmalar sonrası Pavlo'nun Rus askeri casusu olduğu anlaşılmış ve bundan dolayı Rumeli Ordu-yı Hümayun Kumandanı Kaymakam İsmail Paşa'ya gelen tahrirat ile casusluk cezası olarak kurşuna dizilmesi uygun görülmüş ve gerekenin yapılması bildirilmiştir.³⁹

İstanbul Antlaşması'ndan itibaren din görevlilerini istihbaratta etkin bir biçimde kullanan Ruslar,⁴⁰1854 yılında Eflak ve Boğdan'a bağlı bir sancak merkezi olan Tulca'da ruhban sınıfına mensup Bulgar ve Rum Kocabaşları Remzbeki, Hristaki, Sütraki ve Papa Dimitri adlı şahısların Rus yanlısı ve taraftarı olduklarını, İsmail taraflarına gidip geldiklerini ve burada Osmanlı tebaası olan Tahrirat Kâtibi Halil Efendi ile Yahudi Evram'la birlikte Rusya adına casusluk yaptıklarını Dobruca kumandanı istihbar ederek, bu kişilerin peşine taktığı askerler ile yakalamış ve Şumnu'ya göndermiştir. Tulca kaymakamı bunların affedilmesini istemişse de mahkûmlar için kararın verilmesi için Meclis-i Vala'dan karar beklenmişti.⁴¹ Eflak-Boğdan ve çevresi, Rusya casuslarının merkezi konumunda olmakla beraber Tulca sancağında Rusya adına casusluk yapan bir diğer kişi ise on beş yıldır ticaretle uğraşan Aleksî adında biridir. Bu kişi yakalanarak Meclis-i Vala'ya sevk edilmiş ve sorgusunda casus olduğu anlaşıncı sürgün cezasına çarptırılmıştır.⁴²

Kırım Savaşı boyunca Osmanlı Devleti zayıf olduğu bölgelerde Rus casuslarına direkt müdahale edememiş, bunun yerine Sırbistan'da bulunan Rus casusları için önlem alınması hakkında Sırp beyinden yardım istenilmişti.⁴³ 1855 yılına gelindiğinde ele geçirilen dokuz adet Rus neferinden biri olan Yahudi asıllı askerin casus olduğu anlaşılmış ve yapılan tahkikat da Osmanlı askeri ile Fransa askeri arasında meydana gelen görüşmeleri Rus ordusuna bildirdiği anlaşılmıştır. İstanbul'a gönderilen bu casusun Meclis-i Vala'dan gelen tezkire ile Tersane-i Amire'de hapis edilmesine karar verilmişti.⁴⁴

Kırım Savaşı boyunca Balkanlarda bulunan Rusya casusları, tüm Balkan milletleri içinde büyük bir araziye yayılmış durumda olmakla birlikte bu bölgelerde Gayrimüslim halkı Osmanlı Devleti'ne karşı kullanma ve böylece Rus ordusunun ilerleyişini hızlandırmak için her türlü yolu kullanmışlardır.

Panslavizm Fikri ve Rusya'nın İstihbarat Faaliyetleri

Paris Barış Antlaşması ile Osmanlı Devleti yanında yer alan Avrupalı devletler Rusya'nın Balkanlarda ilerleyişinin önüne set çekmişti. Rusya Balkanlardan umudunu kaybetmemiş, aksine bu bölgede yeni arayışlara girerek bölgedeki konsolosları ve casusları sayesinde buraları Osmanlı Devleti'nden koparmak için daha önce pek önem vermediği Panslavizm fikrine dört elle sarılmıştı. Bu politika çerçevesinde Rus istihbarat çalışanlarının Slav komiteleri ile iç içe çalıştıkları ve bu casusların komitelerin üyesi olduğu açıktı.⁴⁵ Orta ve Doğu Avrupa'da yaşayan Slavların ortak kültürlerini korumak ve siyasal birliklikleri için ortaya atılan Panslavizm, Rusya tarafından önem verilen bir siyasi hedef haline almıştı. Rusya'da 1858 yılından itibaren yaygınlaşan Slavcılık,⁴⁶ Moskova Slav Yardım Komitesi'nin Rus Hükümeti tarafından tanınmasıyla yasallık kazanmıştı.⁴⁷

33 BOA. A. MKT. UM, 151/39 (2), 29 Rebiü'llevvel 1270.

34 BOA. MVL, 410/72, 7 Rebiü'llevvel 1270.

35 BOA. HR. MKT, 66/29, 5 Safer 1270.

36 BOA. ZB, 1/18, 22 Rebiü'llevvel 1270.

37 BOA. A. MKT. UM, 151/39, 29 Rebiü'lahir 1270.

38 BOA. A. MKT. MVL, 74/91, 3 Muharrem 1271.

39 BOA. İ. MVL, 339/14682 (1), 4 Safer 1271.

40 "Tolstoy on iki yıllık elçilik görevi sona erdiğinde Kudüs Patriği Dositheus aracılığı ile kurduğu bir casusluk ağı, binlerce sayfadan oluşan ayrıntılı raporları ve Karadeniz liman ve tersanelerini anlatan bir çalışması bulunuyordu." İsmail Bülbül, Osmanlı Belgelerine Göre Rus Elçisi Tolstoy'un Faaliyetleri, s. 24.

41 BOA. A. MKT. UM, 188/40, 14 Recep 1271.

42 BOA. MKT. MVL, 77/37, 1 Cemaziye'levvel 1272.

43 Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", s.31.

44 BOA. İ. MVL, 345/14954, 6 Safer 1272.

45 Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", s. 37.

46 "Slavcılık tabiri, I. Aleksander döneminde Rusya'da yüksek devlet kademelerinde görev alan Şişkov adında birinin eski kilise Slavcasına ilgi duyması ve bu dili hayata geçirmek istemesinden dolayı kendisi için söylenen Slavcı (Slavofili) adından ortaya çıkmıştır. O sıralarda siyasi bir anlamı bulunmayan bu terim, daha sonra Rusya dışındaki bütün Slavların Rusya'nın himayesinde birleştirilmesini amaçlayan hareketin adı olarak anılmıştır." Akdes Nimet Kurat, "Panslavizm", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 2-4, (1953), s. 242. Hans Kohn, Panslavizm ve Rus Milliyetçiliği, (Çev. Ağah Oktay Güner), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, Ankara 1982, s. 5.

47 Aydın, "19. Yüzyıl Ortalarında Panslavizm ve Rusya", Pamukkale Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, (2004), s. 109.

General İvan K. Kişelskiy'in 1863 yılında Balkanlarda yaşayan Slavlar hakkında hazırladığı raporda; Avrupalı devletlerin istihbarat çalışanlarının Kırım Savaşı sonrası, Balkanlar'da bulunan Ortodoks Slavları birbirinden ayırmak için Osmanlı Devleti ile ilişki içinde bulduklarını yazmıştı.⁴⁸ Komite amacına uygun olarak Osmanlı vilayetlerinde bulunan Ortodoks din ileri gelenlerine ve diğer Ortodoks manastırlarına yüklü paralar göndererek hem bu yerlerdeki Slavların aydınlanmasına gereken ilgiyi gösteriyor hem de buralardan gelen istihbaratı etkin bir biçimde değerlendiriyordu.⁴⁹

Bu istihbarat çalışmalarına örnek olarak, Bosna Müfettişliğinin 1863 tarihli yazısında Hersek'teki isyancılara yardım edenlerin Karadağlı ve Sırp Slav komiteler olduğu görülmekteydi. Bunu en iyi açıklayan ise; Rus casuslarının komitacılara, yakında yardıma bulunacağına ilişkin propagandasını yaparak isyancıların direncini artırdıkları görülmüştü.⁵⁰ Yine aynı yıla ait başka bir Osmanlı arşiv belgesinde, Balkanlar'da bulunan Ordu-yı Hümayunlara düşman tarafından casusluk için gönderilen kimseler için tedbirli olunmasını, bu suretle ele geçirilenlerin casus olduğuna dair tahkikat yapılmasına dair ferman gönderilmişti.⁵¹

Bir diğer belge de ise; daha önce Osmanlı Devleti'ne karşı Rusya tarafından casusluk için kullanılan ve Bulgar komitesi hizmetinde çalışmış olan Lehli Açev adlı kişi komiteden ayrılarak, Rus pasaportu ile Hocabey'e gitmek yerine, İsmail'den Tulca'ya giderek komitenin ve Rusya'nın Bulgaristan için planladıkları tertibat hakkında memura malumat vermek ve karışıklık çıkarmak için buraya geldiği öğrenilmiştir. Yine aynı belgede Açev'in vermiş olduğu ifadeye göre; üç hafta önce komite tarafından görevlendirilerek birkaç nefer ile Oltaniçe'den Tutran'a (Romanya sınırları içinde yer almaktadır.) ve Zeminçe'den Zıştovi'ye evrak-ı fesadiye götürüp getirdiği ve Rusya'dan komiteye gelen iki asker ile Tuna kenarında bulunan İslam kasabalarına ateş verilerek bu karışıklık içinde silahla Müslümanlar üzerine hücum edilmesi gibi planlar yaptıkları öğrenilmişti.⁵²

Rusya'nın kontrolü altına giren Panslavizm politikasının başlıca üç amacı vardır;

- Doğu'da yeni fetihlerle Rus emperyalizmini geliştirmek,
- Rusya'nın hâkimiyetinde bulunan çeşitli ırkları Ruslaştırarak,
- Rusya dışında kalan Slav topluluklarını Rusya'ya bağlamak⁵³

Kırım Savaşı'nda istediğini elde edemeyen Rusya, bundan sonraki Osmanlı-Rus savaşlarında da görüleceği gibi hedefini Doğu'ya kaydıracaktır. Rusya dışında kalan Slav topluluklarını Rusya'ya bağlamak politikası ile de Osmanlı'ya tâbi olan Slavları 1870'li yıllardan itibaren kıskırtmalara yönelik faaliyetler içine girecekti. Akdes Nimet Kurat'a göre; Panslavizm'in en önemli temsilcilerinden olan Nikolay Yakovleviç Danilevskiy'in Zarya adlı dergide yazdığı makalelerinde yer alan ve merkezi İstanbul olan Büyük Slav İttifakı ve Rus-Slav Birliği şu devletlerden meydana gelecekti:

- Galiçya, Bukovina ile Macaristan'ın Rutenlere meskûn kısımları, Slav Birliği'nin başında bulunacak olan Rus Çarlığı'na verilecek,
- Çek-Moravya-Slovakya Devleti,
- Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı,
- Bulgar Krallığı (Rumeli ve Makedonya dâhil),
- Romanya (Eflak ve Boğdan ile Slav ahalisi olmayan Bukovina kısmı), Tuna çevresi ve Dobruca Rusya'ya verilecek,
- Yunanistan (Rodos, Girit, Kıbrıs dâhil),
- Macaristan Krallığı (Ruslara ve Çeklere verilmeyen kısım),
- İstanbul Eyaleti (Rumeli ve Anadolu, Çanakkale Boğazı, Gelibolu yarımadası ve Bozcaada dâhil).⁵⁴

Özetle Danilevskiy, Rus-Slav Birliği'ni Adriyatik'ten Büyük Okyanus'a, Kuzey Buz Deniz'inden Ege Deniz'ine kadar uzanan bir Rusya İmparatorluğu sağlama peşindeydi.⁵⁵

Rusya'nın takip ettiği Slavcılık siyaseti böyle izah edildikten sonra, Rusya'nın bu projesine en uygun halkın Sırp olduğu kararlaştırılmıştı.⁵⁶

Rusya, 1856 Paris Barış Antlaşmasında siyasi ve askeri sınırlamalarını ortadan kaldırmak için, Karadeniz'in silahsızlandırılması ve taraf-sızlığı ile ilgili maddenin kendi aleyhine kullanıldığını, buna karşılık Osmanlı Devleti'nin herhangi bir kısıtlamaya maruz olmamasından dolayı Rusya'ya karşı güçlenmeye devam ettiğini ileri sürmekteydi. Rusya, bu antlaşmanın bazı maddelerinin değiştirilmesi için 31 Ekim 1870'de Avrupalı devletlere çağrıda bulunmuştu. Rusya'nın bu teşebbüsleri üzerine Avrupalı devletler 13 Mart 1871'de Londra Antlaşması ile Rusya'nın taleplerini kabul etmişlerdi.⁵⁷

48 Hasan Demiroğlu, "General İvan K. Kişelskiy'in Balkan Slavları Hakkındaki 1863 Yılı Raporu", Ahmet Yesevi Üniversitesi Bilgi Dergisi, (2013), Sayı: 66, s. 64.

49 Aydın, "19. Yüzyıl Ortalarında Panslavizm ve Rusya", s. 114.

50 BOA, TŞR. BNM, 8/91, (1) 12 Cemaziye'l-evvel 1280. Bosna Müfettişliğinin yazısında Sırbistan ve Karadağlı Slav komitelerinin isyancılara desteği ve Panslavist politikanın çalışmasını şöyle açıklamıştır: "Sırp'lar dahi anlara peyrev olmakta Karadağlılar ise Beryaniklerinevahi-i merkumeye saldırıp enva vaad ve vaid ile halkı hal-ı vahşet ve tereddüde düşürüp rü'esaya dahi siz biraz sabr ediniz bizimsiniz demekte oldukları peyderpey ihbar olunduğca bunların arkasını bırakmayıp hakikat-i lazimeye ikdam ve ıktizayı hale göre harekete devam etmekte bulunuyor. Alem hep Lehistan meselesinin neticesine muntazır olduğı gibi buranın ahval-ı politikasınca dahi ana intizar olunduğı bir garip muziye-i politikiyedir. Bu havalide bulunan Avusturya memurlarının ekseri Viyana kabinetosunun efkârını celb edecek bazı nümâyışlar gösterirler ise de İslavizm kumpanyasına hizmet eyledikleri burada yakından pek ra'ha görülür ve Raguza'daki İslavizm kumpanyasının mu'amelatı'ı-asıl pek hafî olarak cereyan etmekte iken şimdi bayağı meydana çıkmak ve Avusturya hükümeti tarafından kayd olunmamakta bulunmuştur."

51 BOA. İ. DH, 283/17758, 8 Muharrem 1280.

52 BOA. A. MKT. MHM, 395/58, 9 Şaban 1284. Açev'in ifadesine bakıldığında komitelerin hazırladıkları plan ve tertibat dehşet vericidir. Komiteler, bu plan ile Bulgarların birleştirilmesini amaçlamışlardır. Bu nedenle yapılacak faaliyetler için iki milyon kadar para Bulgar Kilisesi'nde hazır bulundurulmuştur. Düşündükleri plan arasında hükümet konağının basılarak valinin tutuklanması, uygun bir zamanda Tuna kenarındaki İslam mahallelerini ateşe vererek karışıklık çıkarma, bu karışıklık içinde silah ile Müslümanlar üzerine hücum etmek ve hatta kendilerini katılamayan Bulgar köylerini de yakmak başlıca amaçlarıydı. Bu nedenle silah bulmak için Filip adındaki bir komiteciyi İtalya'ya göndermişlerdir.

53 Keleş, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", s.128.

54 Keleş, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", s. 133.

55 Kurat, Akdes Nimet, "Panslavizm", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 2-4, (1953), s. 266.

56 Keleş, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", s.133.

57 Keleş, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", s.130.

Osmanlı Devleti'ne karşı ayrılıkçı isyanların artması, casusluk faaliyetlerini de arttırmıştı. Rusya, casusluk işlerine yoğunlaşmış ve Osmanlı Devleti'ne karşı istihbarat örgütlerinin gizliliklerini paravan firmalarla sağlıyordu. İstanbul'daki bu faaliyetleri sadece diplomatik düzeyde kalmayarak casuslar Bab-ıâli'ye dek girebilmişti. Casuslar, Bab-ıâli'yi asılsız bilgilerle yanıltmış, diğer taraftan asıl bilgiyi Rusya'ya bildirmişlerdi.⁵⁸

Rusya, 1871 Londra Antlaşmasıyla gelişmesinin önündeki en büyük engeli ortadan kaldırdıktan sonra, Balkanlardaki Slavları ayaklandırarak, Boğazları ele geçirme hedefine yönelmişti. Panslavizm politikası gereği Rusya, Avusturya'nın Belgrad ve Bükreş'te elde ettiği nüfuzdan tedirgindi. Bundan dolayı 1875 yılından itibaren Rus casusları Tuna boylarında faaliyetlerini arttırmışlardı.⁵⁹

Panslavizm'in aşırı taraftarlarından olan ve İstanbul büyükelçiliğine atanan Nikolay İvanoviç İgnatiyev tıpkı I. Petro döneminde İstanbul Rus Büyükelçiliği görevi yapan Tolstoy gibi İstanbul'u Rus istihbaratının merkezi yapmıştı.⁶⁰ İgnatiyev, İstanbul'a elçi olarak atandığı sırada Rus casusları tarafından önceden kurgulanmak suretiyle kalabalık bir Rum, Ermeni ve diğer Ortodoks tebaa tarafından karşılanmıştı. Kurat; "*Balkanlar'daki Slavlar arasında kaynaşmaların artmasında ve Rus konsolosluklarının tam anlamıyla birer casus ve tahrikât yuvası haline getirilmesinde, İgnatiyev'in parmağı olduğunu*", söylemekteydi. Ayrıca Rusya'dan buralara çok sayıda Panslavist casusun geldiğini, Rusya'da Osmanlı Devleti'ne karşı Balkan milletlerinden gençler yetiştirildiğini ve bütün bu faaliyetlerin başında İstanbul Rus Elçisi İgnatiyev'in bulunduğunu söylemişti.⁶¹

Çarlık Rusya'sının en önemli istihbarat uygulayıcıları hiç kuşkusuz Rus konsolosluklarıydı. Örneğin San Petersburg'un Belgrad'ta görevli konsolosuyla saklı bir şekilde görüşmek ve talimat almak üzere Bulgaristan ve Bosna-Hersek taraflarından gelen Rus casusları, bazar-gan⁶² ve papaz kılığında Sırbistan'a gelmekteydiler. Bu casusların gayeleri kilise ve manastırlara konsolosun aracılığıyla San Petersburg'dan nakdi ve kitap yardımı almak, buradaki halkı Osmanlı'ya karşı isyana hazırlamaktı.⁶³

Balkanlarda İgnatiyev'in casuslarının çevirdiği entrikalar sonucu Hıristiyan-Slavlar hem Osmanlı Devleti'ne karşı hem de Avusturya'ya karşı ayaklanmıştı. Bu kıskırtmalar sonucu 24 Temmuz 1875'te isyan çıkmıştı. Bosna-Hersek isyanı, Osmanlı Devleti'nin ıslahat yapacağı ilan etmesine rağmen kıskırtıcılar isyanı sonlandırmamıştı. Avrupalı devletlerde Osmanlı'nın içişlerine müdahale de bulunarak isyancıları destekleyici bir notayı Bab-ıâli'ye bildirmişlerdi. Bu sırada Panslavistlerin uğraşları sonucu Bulgaristan'da da isyan hareketi başlamıştı. Bulgarlar, Türk halkına karşı zalimce bir katliam hareketine girişmişlerdi. Balkanlar'da karışıklık çıkartmak için elinden geleni yapan İgnatiyev, Osmanlı Sadrazamına bazı aldatmacalarda bulunarak Bulgaristan'daki isyancılar üzerine kuvvet gönderilmesini geciktirmişti. Ayrıca Rusya'nın Filibe ve Rusçuk konsolosları el altından Bulgar komitacıları desteklemeleri isyana teşvik edici bir etkiye sahipti.⁶⁴ Rus casusları zaman zaman bizzat Bulgar komitelerinin başında komite teşkil etme yoluna da gitmişlerdi. Bu iş için çeşitli vaatlerle hem Hıristiyan tebaayı hem de Müslüman halkı kullanmışlardı. Mesela Korfu Baş Şehbenderinin 20 Mayıs 1877 tarihli gönderdiği tahriratta; "*Komite bazı Osmanlı tebaası kimseleri para karşılığı eşkıyalık faaliyetinde bulunmaları için ve Hıristiyan halkı galeyana getirmekle görevlendirmiştir.*" demektedir. Ayrıca baş şehbender 1877 yılında Yunanistan sınırında çıkan isyan benzeri hareketlerin sebebi olarak komitelerini göstermişti.⁶⁵

1877-1878 Savaşı Sonrası Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri

Rusya, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı'yı mağlup ederek Yeşilköy (Ayestefanos) Antlaşması ile kurulan ve ardından imzalanan 1878 Berlin Kongresi kararları neticesinde Büyük Bulgaristan olarak üç parça olan Bulgar Prensiğini kendi tarafında tutmak ve himaye etmek için Bulgar komitelerine desteğini sürdürmüştür.⁶⁶ Bu destek diğer azınlıkları da kapsamaktaydı. Örneğin; Yeşilköy Antlaşması ile gündeme gelen Ermeni azınlıkları himaye etme sorununu ileriye taşımak isteyen Rusya, Ermeni azınlıkların çoğunlukta olduğu Osmanlı şehirlerinde Ermenileri Osmanlı'ya karşı kıskırtmak ve ayaklandırmak amacıyla San Petersburg'dan casuslarını başta Diyarbakır, Sivas ve Edirne vilayetlerine sevk ettiğine dair Zaptiye Nezareti Bahriyesine ulaşan tezkire önem arz etmekteydi.⁶⁷

Avrupalı Devletlerin arabuluculuğu ile imzalanan 1878 Berlin Antlaşması sonrası Bulgarlar, Yeşilköy Antlaşması ile kendilerine verilen Büyük Bulgaristan'ın üç parçaya ayrılmasına tepki göstererek komitacılık faaliyetlerini dört aşamalı bir plana göre artırma hazırlığına girmişlerdi. Plan çerçevesinde ilk olarak Rusya'ya bağlılığa son vermek, Doğu Rumeli ve Makedonya toprakları olarak bilinen yerleri zamanı gelince topraklarına katmak ve Osmanlı'dan ayrılarak bağımsız birer devlet olan Sırbistan ve Romanya gibi tamamen bağımsız bir devlet olmak amaçlanıyordu.⁶⁸ Fakat komiteler için ilk amaç bir hayalden öteye geçemezdi. Çünkü Rusya hamiliğinde olmamak için güçlü bir Bulgar ordusu ve silahı mevcut değildi. Her iki durum içinde Rusya'nın yardımına muhtaçtı. Diğer yandan Rusya'nın Bulgarlar üzerindeki etkisini II. Ordu Müşiri Zahir Paşa'nın İstanbul'a çektiği telgraf açıkça göstermekteydi. Telgrafta; Zahir Paşa, Bulgaristan'da bulunan Salih Ağa'nın verdiği bilgiler ile Rus askerlerin görevlerinden istifa ederek Doğu Rumeli ve Bulgaristan'a gelerek burada bulunan komitecilere silahlı eğitimler verdiği açıkça gözler önüne sermekteydi.⁶⁹

58 Nejdet Aysal, "Çöküşten Mütarekeye Osmanlı'da Haberalma", Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı: 40, (Kasım 2007), s.530.

59 Ali İhsan Gencer, "Tanzimat Fermanı (1839)'dan 1876'ya Kadar Osmanlı İmparatorluğu", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Cilt: Esra Yayınları, Cilt:11, (Konya, 1994), s. 514.

60 Cuma Sertan Subaşı, "Dünden Bugüne Panslavizm", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s.72.

61 Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 76.

62 Mehmed Salahi, Kamus-ı Osmani, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, s. 69.

63 Keleş, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", s.133.

64 Bayram Kodaman, "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Cilt:11, Esra Yayınları, Konya 1994, s.95. Naydin, Kırım savaşı sırasında casusluk yaptığı için Rusya'ya kaçmış, daha sonra Rusya tarafından Filibe Konsolosluğuna atanmıştır. Selma Arfaoui, Osmanlı-Rus Savaşı (1877-1878) ve Avrupa Devletlerinin Tutumu, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009, s. 33.

65 BOA, HR. TO, 126/91, 30 Mayıs 1877.

66 Yetim, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılıma Döneminde Balkan Milliyetçiliği ve Büyük Güçler", s. 291.

67 BOA. Y. PRK. BSK, 1/43, 2 Zillkade 1297.

68 Fahri Yetim, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılıma Döneminde Balkan Milliyetçiliği ve Büyük Güçler", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (Konya 2011), Sayı: 25, s. 293.

69 BOA. YPRK. ASK, 28/67, 24 Zilhicce 1302.

Rusya, 1878 Berlin Antlaşması sonrası Osmanlı'yı Balkanlardan çıkarma gayesini sürekli olarak daha da artırmaktaydı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın nihayete ermesinin ardından Rusya İstanbul Elçisi olarak atanan ve İgnatiev'in yardımcısı olan Nelidov, İgnatiev'in dolayısıyla Rusya'nın Osmanlı'ya karşı izlediği siyaseti devam ettirmiştir. Nelidov göreve gelir gelmez tıpkı kendinden önceki Rus İstanbul Elçileri gibi Osmanlı hakkında rapor hazırlamış ve bu rapor açıkça Rusya'nın Osmanlı siyasetini izah etmekteydi. Nelidov raporda;

*"Boğazların ele geçirilmesi Rusya'ca tarihi bir zarurettir. Siyasi, ticarî ve askerî menfaatlerimizin icabıdır. Buraları ele geçirmek topraklarımızı artırmak değil, sadece açık denizlerin kapısını elde etmek meselesinden ibarettir. Bu suretle bütün Karadeniz kıyılarına dağıtılmış olan müdafaa tesislerimizi bir noktaya toplamakla kuvvetlerimizi tasarruf etmiş ve batı sınırlarımızda dahi Almanya ve Avusturya'ya karşı güvende oluruz. Balkanlarla Asya arasındaki yolların düğüm noktasını elde bulundurmakla Balkanların ve Küçük Asya'nın mukadderatı üzerinde kati bir nüfuz kazanırız. Hıristiyanların ve Slav kavimlerinin korunması meselesi kendiliğinden hallolunur. Avusturya'dan Balkanlar'da korkumuz kalmaz ve onu oradan tamamıyla dışarı atmak ümidini dahi besleyebiliriz."*⁷⁰ demekteydi.

Aslında Nelidov raporunda Rusya'nın Çar I. Petro'dan beri yürüttüğü Osmanlı politikasını bir kez daha itiraf etmekteydi. Balkanlarda Osmanlı'ya karşı gelişen ve sürekli olarak artan karşıtlığı önlemek için büyük bir özveri ile çalışan Tuna Genel Valisi Mithat Paşa başta olmak üzere görevli olan Osmanlı bürokratları kendilerine 1880 yılından itibaren Rusya kışkırtıcılığını engellemeyi birinci vazife ad etmişlerdi. Bu durum Osmanlı arşiv vesikalarına da yansımaktaydı. Örneğin; *"Zira, Rusyalunun tebaa-i Devlet-i Aliye beyinlerinde her bir cins ve ta'ifeden taraftarları ve casusları olup devşirip anın murad ve maksudunun hususi mu'amelatında bulunmuş olduklarından bu makuleler bir mevalikde gayet emin vakitte en büyük muharebede ve mukateledekinden ziyade muzırrat idedilürler."* Bu nedenle bu hususların, *"bihadd ve ihssa olan"* Rus casuslarından korunması en önemli vazife sayılmıştı.⁷¹

Rus İstihbaratı, yüzyılın sonuna doğru Osmanlı topraklarının neredeyse tamamına dağılmış ve daha organize hareket etmekteydi. Osmanlı Ordusu içinde varlığı tespit edilen Rus casusları bu durumu gözler önüne sermektedir.⁷² Rus istihbarat casusları başta Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda toprağı olan Eflak-Boğdan, Bulgaristan ve Arnavutluk'ta halkın içinde hükümete mensup kişilerle ve komitacıların içinde etkisini bu dönemde sürdürmüştür. Örneğin;

*"Romanya'da köylüler tarafından çıkarılan ihtilalin yatıştırılmasından sonra Rus casusların satıcı kılığına girerek tutuklanıp uzaklaştırılmasına dair Rus gazetesinde çıkan bir yazıda kabinenin kararı ilga ettiği habere karşılık Romanya meclisinde muhalefet üyelerinden Mösyö Yovanko'nun sorusu üzerine Romanya Hariciye Bakanı; havadis-i mezkurenin kâmilin bi asil ve esas olduğu ve mezkur kararların elan meriü'l icra idüğüne kesin olarak beyan verdiği konusunda..."*⁷³Yine, *"Arnavutluk'ta bir ihtilal çıkarmak amacıyla Bükreş'te Rusya konsolosunun emrinde kurulan komiteye Rusya casuslarının dâhil olduğuna dair..."*⁷⁴ Bulgaristan Komiserliği'nin İstanbul'a gönderdiği telgrafta Rusya için casusluk faaliyetlerinde bulunan Müslüman kimselelerinde varlığı anlaşılmaktaydı. Komiserliğin tespitlerinde Osmanlı maliye ve adliye müdürleri başta olmak üzere Osmanlı memurlarının Ruslara meyilli oldukları ve ilişki içinde oldukları anlaşılmıştı. Bunların yanında komiserlik İstanbul'dan Ruslara karşı nasıl davranmaları hususunda ve İstanbul'u ziyaret edecek Sırp Kralı'nın kara yoluyla geleceği güzergâh Ruslar tarafından açıkça bilindiğinden dolayı Rus casuslarına yönelik tedbir için yardım istemekteydi.⁷⁵

Bu husus hakkında İstanbul'un ne gibi tedbir aldığı bilinmese de buna benzer bir bilgiye de Yerköyü Şehbenderliği'nin gönderdiği telgraftan anlaşılmaktadır. Telgrafta göre; *"Rusya casuslarının sık sık Yerköy'e gidip gelmekte oldukları gibi Yerköy'ü ve dolayında bazı casusların her gün Bükreş Gazetesi ile Rusya Sefareti'nden alınan talimatlar sonucunda Bulgaristan dâhilinde bulunan Rus taraftarlarına bilgi aktardığı"* anlaşılmıştı.⁷⁶

Osmanlı arşiv vesikalarında 28 Zilkade 1307 tarihli yerli ve yabancı gazetelerde yer alan haberlerin derlendiği ve bu vesikalarda yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla; *"Ermeni Komitesinden bir zatın Daily News'e (İngiltere) yazdığı mektubun içeriğinde Yeni Osmanlı Cemiyeti'nden dolayı Ermeni haklarının gözetilmediğini, Girit ve Arnavutluk'ta bulunan Osmanlıların buradan defedilmesi gerektiği ve bunların yerine yerli halklardan bir jandarma birimi oluşturulması ve yine yerli halktan bir valinin atanması hususunda istekler"* yer almaktaydı. Yine Standard Gazetesi'nde yer alan bir haberde; *"Manastır'da bulunan bir Rum mektebi eski Yunan tarihini okuttuğu için görevden alınması neticesinin üzücü olduğu"* yazılmıştı. Vesikada Rus istihbaratı hakkında olan haber dikkat çekicidir. Tamim Gazetesi'nin bildirdiğine göre; *"Romanya postane çalışanlarının Rus istihbaratına çalıştıkları ve bu şahısların önemli mektupları açarak suretlerini Bükreş Rus Sefiri'ne ulaştırdıkları"* yönündeki haberdir.⁷⁷ XIX. yüzyılın sonunda istihbarat teşkilatlarının devletler tarafından kabul görmesi casuslukla ilgili haberlerin gazetelerde yer almasını kolaylaştırmıştı.

Berlin Kongresi'nden sonra Avrupalı devletlerin çıkarları Avrupa siyasetinde birtakım değişiklikler meydana getirmişti. Rusya ile İngiltere arasında yakınlaşma ve her iki devletin Ermenileri Osmanlı Devleti'ne karşı kullanma çabaları Osmanlı Devleti'ni Almanya'ya yakınlaştırmıştı. 1890 yılından sonra Avrupalı devletlerin istihbarat teşkilatlarına daha çok ehemmiyet verdiği görülmekteydi. Rusya'da askerî bir kanat olarak görülen istihbarat faaliyetleri daha kapsamlı bir teşkilat haline dönüştürülerek adına Ohrana denilmiştir. Ohrana Teşkilatı, Osmanlı Devleti'nde II. Abdülhamit'e bağlı Yıldız istihbarat teşkilatına benzer bir yapıdaydı. Bu teşkilat çarın özel polis teşkilatı gibi hareket edecek ve alt kolları başta Osmanlı Devleti olmak üzere çıkarının çatıştığı tüm ülkelere yönelik istihbarat faaliyetinde bulunacaktı.⁷⁸

70 Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 106.

71 Keleş, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", s. 138.

72 Rusya adına Osmanlı ordusu içinde casusluk yapan casusların varlığına Kırım Savaşı yıllarında da rastlanmaktadır. BOA. İ. DH, 283/17758, 8 Safer 1270. Aynı durum III. Selim döneminde kendini Osmanlı donanması içinde göstermektedir. Yüksel, "Hatlardaki Casusluk, III. Selim Devri Bir Casusluk Hikâyesi", Toplumsal Tarih Dergisi, (2010), Sayı: 196, s. 48-54.

73 BOA. Y. A. HUS, 227/14, 5 Zilkade 1306.

74 BOA. HR. SYS, 128/ 58, 11 Eylül 1888.

75 BOA. Y. A. HUS, 300/10, 30 Mayıs 1892.

76 BOA. Y. A. HUS, 298/102, 30 Zilkade 1307.

77 BOA. Y. PRK. EŞA, 11/54, 28 Zilkade 1307.

78 Aydın, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", s. 39.

Rusya kendi çıkarları için Kafkasya bölgesinde Ermeni ve diğer azınlıkları, Balkan coğrafyasında Slav ve Ortodoksları kullanırken Türk coğrafyasında Türk boyları arasında rekabet ortamı oluşturarak yayılma alanını genişletebiliyordu. Osmanlı Devleti, Rusya'nın bu faaliyetlerinin önüne set çekmeye çalışmak amacıyla kendi tebaası için reformlar yapmasına rağmen Rusya'nın yayılmasını ve Osmanlı üzerinde faaliyetlerini durdurmakta zorluk çekmekteydi. Avrupalı devletlerde bu durumdan yararlanarak Osmanlı toprakları üzerinde çeşitli faaliyetlerde bulunarak kendi yararlarına Osmanlı'yı bir hammadde ülkesi haline getirmişlerdi. İngiltere, yeni yüzyılla birlikte Rusya ve Fransa'yı yanına alarak Osmanlı Devleti'ni parçalama ve paylaşma planları yapmaya başlamıştı. Osmanlı Devleti bu durum karşısında Avrupa'da siyasi birliğini tamamlayan ve gelişmekte olan Almanya'ya yakınlaşarak yeni blok oluştururken, Rusya'nın yüzyıllardır hayali olan Boğazlar ve İstanbul üzerindeki emellerinin İngiltere ve Fransa tarafından onaylanmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Rusya ele geçirdiği Osmanlı topraklarında yeni idarî yapılanmalar oluşturdu. Ele geçirdiği toprakların Osmanlı'nın doğu vilayetlerine komşu olması Rusya'nın buralarda istihbarat faaliyetlerini artırmasına sebep oldu.⁷⁹ Örneğin; *"Bitlis Vilayeti'ne bağlı Çukur Nahiyesi ve Bulanık Ovası civar Ermeni köylerinde Rusya askerlerinin casusluk faaliyetinde"* oldukları anlaşılmış ve Muş Mutasarrıflığı bilgilendirilmişti.⁸⁰

Rusya'nın 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Osmanlı'nın Doğu vilayetlerine sınır olması özellikle burada bulunan Ermeni ve Kürt tebaayı kendi yanına çekmek maksadıyla bu tebaalara nakit, silah vb. yardımlar yaparak ileride olası Osmanlı-Rus savaşlarında kendi adına yararlanabileceği kişileri tespit ettiği ve bu faaliyetleri casusları vasıtasıyla gerçekleştirdiği anlaşılmaktaydı. Rusya'nın bölgede istihbarat faaliyetlerini yönettiği kişilerin Osmanlı topraklarında diplomat olmaları işini kolaylaştırmaktaydı. Bu şahsiyetlerden en önemlileri Erzurum Konsolosu A. Jaba, Tebriz Konsolosu Bonafiy, Diyarbakır Konsolosu Yakimaniski, Genral L. Melikov, General Karganov, General Paskevich, Kafkasya Genel Valisi Voransov ve özel casus Klemm sayılmaktadır.⁸¹

1890-1895 Ermeni Olayları ve Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri

Rusya, 1878 Berlin Kongresinden beri Ermenileri siyaset konusu yapmakta ısrarcı davranmaktaydı. 1804 Rusya-İran Savaşı ile Erivan Rusya'nın eline geçmiş ve Rusya Ermenilerin kendi yayılmacı politikasında Osmanlı ve İran'ı zayıflatmada iyi bir unsur teşkil ettiğinin farkına varmıştı. Rusya, Ermeniler ile yakınlaşmayı 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan itibaren başlatmış⁸² ve bu durumu 1862 Zeytun, 1863 Van ve 1865 Çarsancak Ermeni isyanlarında hissettirmişti.⁸³

Rusya bu faaliyetlerin temelini oluştururken diğer yandan Ermenilerde Osmanlı Devleti idaresine karşı çıkmak ve bağımsızlık faaliyetinde bulunmak için gizli örgütlenmeler içerisine girmişlerdi. Bu maksatla 1872 yılında Van Vilayeti'nde *"Kurtuluş Birliği"* adında bir teşkilat kurmuşlardı. Bu teşkilat faaliyetlerini Rus casusları vasıtasıyla Osmanlı Ermenistan'ı dedikleri beş vilayette provokasyon faaliyetlerini başlatmışlardı.⁸⁴

Rusya, Ermeniler üzerine yaptığı bu yatırımın sonucunu 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda almıştı. Osmanlı tebaası olan Ermeniler Osmanlı'ya karşı Rusya'ya yardım ederek savaşın sonunda imzalanan Yeşilköy Antlaşmasında kendilerini güvenceye alan bir maddenin yer almasını sağlamışlardı.⁸⁵

Osmanlı tebaası olan Ermenilerin Osmanlı Devleti'ne yönelik isyan hareketlerini araştıran VIII. Fırka Kumandanı Ferik Musa Bin Alhas; *"Rusya'nın Kafkasya'yı işgalinden itibaren Ermenilerin Rusya ile ilişkileri başladığını ve onların ilk olarak Rus istilasına taraftar olduğunu"* ve *"bu nedenle Rusya, Ermenilerin bu denli yakınlaşmasını kullanarak onları tercümanlıkta, casuslukta ve konturatculukta⁸⁶ istihdamla başladığını"* ifade etmişti. Bununla beraber Rusya casusları, Rusya'nın Ermenileri kendine yakın tutmak gayesiyle, Osmanlı Devleti toprakları üzerinde bir Ermenistan devleti kuracağı propagandası yapmaktaydılar.⁸⁷

Tüm bu faaliyetler ve propagandalar neticesinde Ermeniler arasında daha sık ayrılıkçı fikirler ortaya çıkmaya başlamış ve Erzurum'da 1881 yılında *"Vatanı Müdafaa Cemiyeti"* adında bir oluşum oluşturan Ermeniler Rusya'nın Erzurum Konsolosluğunun direktifleri ile hareket etmeye başlamışlardı. Bu oluşumun en büyük gayesi Türk idaresine karşı son damla kana kadar silahlı bir direnişti.⁸⁸

Rusya'nın Doğu'dan sıcak denizlere inme politikası gereği Osmanlı Devleti içerisinde azınlıkları kullanarak sürekli bir karışıklık oluşturmak yeni hedefiydi ve bu hedef için Ermeniler dış siyasetin bir parçasını oluşturmaktaydı. Ermeniler de Rusya'nın bu siyasetinin bir parçası olarak 1887'de *"Hınçak"* ve 1890'da *"Taşnak"* örgütlerini kurarak ayrılıkçı faaliyetlerini hızlandırmışlardı. Taşnak ve Hınçak örgütleri yanlarına Rusya'nın da desteğini alarak Osmanlı Devleti'ne karşı ilk başkaldırılarını 1890 yılında Erzurum Vilayetinde yapmışlardı. İsyana karışan suçlulardan birinin verdiği bilgilerden anlaşılacağı üzere, Rusya'nın planladığı savaştan önce Bulgarların tamamen bağımsız olmak için isyan edecekleri ve Doğu'da Ermenilerin isyan etmesi neticesinde Rusya'nın Ermenistan devletinin kurulmasında yardım edeceği Rus casusları tarafından örgüte söylenmişti.⁸⁹

Rusya, Ermeni isyanını ileri safhalara götürmek için iki Bulgar avukatı Doğu'ya göndererek casusluk faaliyetinde bulunmuş ve bu kişiler Erzurum'dan Hakkari'ye kadar Ermeniler arasında bir birlik sağlamak için dolaşmışlardı. Bu maksatla Erzurum'da bir muhtar Ermenistan için örgütler çalışmaya başlamışlardı.⁹⁰

79 İlber Ortaylı, Osmanlı'da Milletler ve Diploması, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 177.

80 BOA. Y. PRK. UM, 20/87, 23 Kanun-i Sani 1306.

81 Suat Akgün, "Doğu Anadolu'da Osmanlı-Rus Rekabeti ve Kürtler", Yeni Türkiye Yayınları, Osmanlı, Cilt: 2, s. 540.

82 Kurat, "Türkiye ve Rusya", s.112.

83 Hüseyin Nazım Paşa, "Ermeni Olayları Tarihi", T.C Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No: 15, Ankara, 1993, Cilt: 1-2.

84 Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 113.

85 Fahir Armaoğlu, 19. Yüzyıl Siyasi Tarihi, Ankara: TTK Yayınları, 1997, s. 526-527.

86 Konturatculuk: Ara bululucu.

87 BOA. Y. PRK. AZJ, 11/89, 26 Kanun-i Evvel 1302.

88 Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 114, "Erzurum'daki Ermeniler arasındaki siyasi teşkilatlanma, 1877-1878 Osmanlı- Rus Savaşı'nda Rusya'nın müdahalesi ile başlamıştır. Örgütün adı başlangıçta "Yüksek Meclis" olarak adlandırılmışsa da daha sonra bu isim "Anavatan Koruyucuları" olarak değiştirilmiştir". Muammer Demirel, "Erzurum'da Ermeni İsyancıları (1890-1895)", Türkler, Cilt:13, s. 174.

89 Demirel, "Erzurum'da Ermeni İsyancıları (1890-1895)", s. 174.

90 BOA. Y. A. HUS, 237/62, 5 Temmuz 1306.

İngiltere, Fransa ve Rusya'nın Ermenileri yakından takip ettiği gibi Hınçak Teşkilatının yayınları vasıtasıyla Ermeniler her geçen gün Müslüman halka karşı kışkırtıcı faaliyetlerde buluyordu. Teşkilata üye olan ve Rus vatandaşı olan Roupen Azad Trabzon'da faaliyetlere başlararak Hınçak Teşkilatının bir şubmesini açarak Ermenileri örgütlemek için casuslarını birçok Osmanlı vilayetine sevk etmişti.⁹¹

Osmanlı arşiv vesikalarında bu durum 1892 yılı için Ermenilerin kurdukları örgütlere karşı alınacak tedbirlerde Rusya ve İngiltere devletleri göz önüne alınarak adım atılması hususundaydı.⁹² Bitlis Vilayetinden İstanbul'a gönderilen telgrafta; "*Rusya Van Konsolosunun Van, Erzurum ve Bitlis civarlarında seyahat ettiği sırada Muş'ta uğradığı Hıristiyan ve Ermeni köylerinde araştırma yaptırdığı ve buralarda yaşayan Ermenilerin kendisine hükümet memurları ile Kürtler aleyhinde asılsız şikâyetlerde bulunduğunu*" ifade edilmişti. Ayrıca telgrafta; "*Ermenilerin Rusya'nın desteğini istedikleri anlaşıldığından, konsolosun izlediği yolun Ermenilerin fikirlerini bir kat değişmesine sebebiyet vereceğinden gerekli tedbirin alınması*" istenmişti.⁹³

Ermeniler ile Rusya arasındaki ilişkiyi anlamak için bu tarihlerde casus olduğu düşünülen Ermeni Vartan'ın Bitlis Valiliği tarafından yapılan sorgusunda herhangi bir bilgi alınamamasına rağmen casus olduğu düşünülen başka bir Ermeni kimsenin Vartan ile konuşmaları sırasında tespit edilen neticede Vartan'ın Rus casusu olduğu ispat edilmişti. Konuşmada; "*Vartan'ın Rusya Van Konsolosundan aldığı bin lira karşılığında casusluk görevi yaptığı ve civardaki Ermeni köylerini Rusya tarafından destekleneceğine inandırdığı*" öğrenilmişti.⁹⁴

Diğer bir arşiv vesikasında; "*Rusya'nın Bakü, Kars, Batum ve Ardahan'ı işgalinden itibaren, Rusların bu bölgelerde askerî hazırlıklar ile askerî demiryolu hattı ve kaleler yapımına kesintisiz devam ettiği, yine Rusya tarafından Van, Erzurum ve Harput'a tayin edilen konsolosların yardımıyla Ermenilerin bazı isimler altında çeşitli cemiyetler kurduğu ve Rusya bandırası çekilmiş Ermeni kilise ve manastırlarında çok sayıda silah olduğu yapılan araştırmalardan*" anlaşılacakla beraber "*Rusya'nın, Karadeniz ve Hazar Denizi arasında demiryolu hattı oluşturarak Anadolu'ya karşı herhangi bir askerî harekâta kuvvetlerini bir an önce nakletmek için hazırlıklara başladığı*" ifade edilmişti. Yine, "*Ermeni örgütlerine ait bazı silah depoları Erzurum Valiliğince basılmış ve bu baskınların Ermeni örgütleri tarafından bilerek valiliğe bildirildiği, bu durumun İstanbul'un gözünü boyamak için yapıldığı*" yazılmıştı.⁹⁵

Rusya'nın 1890 yılından sonra Osmanlı'nın Doğu vilayetlerinde açtığı konsoloslukların istihbarat ağının bir parçası gibi hareket ettiği ve konsolosluk çalışanlarının birer casus gibi hareket ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin; Rus Van Viskonsolosu Van, Erciş, Malazgirt, Muş çevresinde bulunan aşiretlerle temaslarda bulunduğu bu aşiretlerin Osmanlı ordusuna ne kadar süvari temin ettiği hakkında bilgileri araştırarak Moskova'ya bildirdiği, yine aynı viskonsolosun Erzurum Rus Konsolos Tercümanı Yegisa Efendi ile birlikte Erzurum civarında köylerde yaşayan Ermeni tebaayı ziyaret ederek buradaki Ermenilere asılsız olarak Osmanlı tarafından işkence yapıldığına dair tahkikat yaptırması sonucunda İstanbul konunun araştırılması için Van, Bitlis ve Erzurum valiliklerini görevlendirmişti.⁹⁶

Rusya, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda ele geçirdiği Kars, Ardahan ve Batum'da Ortodoks-Hıristiyan nüfusun artması için iskân faaliyetleri başlatmıştı. Osmanlı Devleti ise, burada bulunan Müslüman ahalinin hakları için Rusya tarafından yapılan faaliyetleri şebhenderlikleri vasıtasıyla öğrenebiliyordu. Örneğin; Kars Şebhenderliği 28 Nisan 1898 tarihli tahriratında verdiği bilgiler neticesinde, Rusya'nın Osmanlı sınır köylerine birer casus gönderdiği ve Erzurum Vilayeti içinde birçok Rus casusunun aktif olduğu bu suretle Osmanlı memurlarının dikkatli olması ve bu kişilerin Rusya tarafından maaş verilen kişiler olduğu bildirilmişti.⁹⁷ Yine Kars Şebhenderliğinin araştırmaları sonucunda Rusya tebaası olan bazı Müslümanların da Osmanlı'ya karşı casusluk görevinde bulunduğu ve buna göre; "*cihet-i askeriye'ye elverişli hıdematta bulunmak üzere hudud-ı hakani civarında Osmanlı köylerine izam eyledikleri anlaşılmıştır.*"⁹⁸

Sonuç

Osmanlı Arşiv belgelerinin verdiği bilgiler ışığında Rusya'nın XVII. Yüzyıldan sonra yayılma alanı olarak Osmanlı Devleti'nin Ortodoks ve Hıristiyan tebaasının çoğunlukta olduğu Balkanları seçmiş olması tesadüf değildir. Bu hedefini Çar I. Petro'dan sonra bir vasiyet haline getirmiş olan, dünya sularında büyük bir donanma, sıcak denizlere inme vb. politikalarının Çariçe II. Katerina'dan sonra büyük oranda gerçekleştiren Rusya, sınırları itibarıyla hem askerî hem de nüfus olarak büyük bir imparatorluk halini almaya başlamıştır.

Katerina'dan itibaren Rusya'nın saldırgan ve emperyalist bir siyaset takip etmesi kendini; Boğazlara, Balkanlara ve Kafkaslara hâkim bir Rusya olarak ileriye dönük hedeflerin varlığını da göstermiştir. Bu amaçla yola çıkan Rusya, Kafkasya üzerinden Osmanlı Doğusuna, Tuna Nehri üzerinden Balkanlara ve Boğazlara doğru yayılmaya başlamıştır. Tüm bunları yaparken bölgede yaşayan Osmanlı tebaasına din bağıını kullanarak bağımsızlık gibi vaatlerle giderek bu milletleri Osmanlı Devleti'ne karşı isyana teşvik etmiştir. Bu isyanların çoğunu istihbaratı kullanarak yapan Rusya, özellikle 1700 yılından itibaren İstanbul'da daimî elçilik açma hakkını elde etmesiyle birlikte bu elçilik sürekli Slav ve Ermeni toplumlarıyla irtibatla bulunmuş olması elçiliği Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne yönelik casusluk yönetim merkezi haline getirmiştir.

Yine Osmanlı Devleti'nin Rusya karşısında sürekli olarak yenilgiler alması neticesinde Rusya'ya vermiş olduğu hem siyasi hem de sosyal tavizlerden Rusya çok iyi yararlanmıştı. XVIII. yüzyılın en önemli meselelerinden biri olan 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nın doğur-

91 Demirel, "Erzurum'da Ermeni İsyancıları (1890-1895)", s. 176.

92 BOA. HR. SYS. 2768/49, 9 Safer 1308.

93 BOA. HR. SYS. 2768/58, 18 Teşrin-i Evvel 1306.

94 BOA. Y. PRK. EŞA, 12/25 6 Teşrin-i Sani 1306. BOA. Y. PRK. ZB, 6/70, 8 Rebiü'lahir 1308.

95 BOA. A. MKT. MHM, 502/25, 1892-1893.

96 Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Osmanlı Belgelerinde Ermeni-Rus İlişkileri (1841-1898) I, Ankara, 2006, s. 72.

97 BOA. Y. PRK. EŞA. 29/55, 5 Zilhicce 1315. "Hududa karib olan bütün Osmanlı köylerini Rus Hükümeti tarafından birer casus gönderildiği ve bu casuslara mah be mah maaş verilerek hududda ki cereyan eden ahvalin kazasını Rus hükümetine ihbar ettikleri gibi nisfi Erzurum da dahi birkaç casus bulunduğundan daima hududda ki memurin-i askeriye ve mülkiyenin dikkati itina eylemeleri lüzumu arz olunur."

98 BOA. Y. PRK. EŞA, 30/21, 15 Muharrem 1316. "Mes'elenin derkar olan ehemmiyetine binaen nazar-ı dikkat-i kenteranemden dur tutulmayarak gerek Rusya tebaasından ve gerek Devlet-i Aliyye'den olarak yolda hıdemat-ı hai'nanede bulunanların tahkiki hususunda icra eylediğim tedkikat-ı bendeganem üzerine hudud-ı hakani üzerinde Orta Kal'a nam mevkinin mukabilinde bulunan Çermalî nam Osmanlı köyünde hıdemet-i hükümedde mustahdem ve ann asil Rusya'nın kotayes vilayeti ahalisinden bulunan Rusya memurinine ihbarat-ı mütemediye de bulunmak da olduğu ve kendisi adeta Rus casusu addine seza bir hain idüğü hafıyyen istihbar kılınmış merkumun hareketi tecessüs edilmek ve tebeyyün edecek hale göre hakkında emsaline ibreten mücazat-ı şedide icra kılınmak menafii mukaddese-i Saltanat-ı Seniyye'den bulunduğu derkar olmağla arz-ı keyfiyete mücazeret eyledim." Şebhenderin yazısı bu şekildedir.

muş olduğu Küçük Kaynarca Antlaşması'nın, Rusya'ya tanıdığı olduğu Osmanlı topraklarında konsolosluklar açabilme hakkı sayesinde, İstanbul Rus Elçiliğinin üstlendiği Rus istihbaratının merkez görevini yeni açılan Rus konsoloslukları paylaşmış ve bunların elçilik gibi faaliyetlerde bulunması Osmanlı Devleti'ni zora sokmuştur. Bu konsolosluklar kuruldukları yerlerde istedikleri gibi hareket edebiliyor ve buldukları bölgelerde isyan çıkarabiliyorlardı. XIX. yüzyıldan itibaren Balkanlarda Osmanlı Devleti'ne karşı çıkan tebaa isyanlarında bunların faktörü büyüktür.

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda içerde ve dışarda uğraştığı sorunlar Rusya'nın Osmanlı yönünde alanını genişletmesine ve Osmanlı'ya karşı istihbaratını etkili bir biçimde kullanmasını sağlamıştır. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rusya'nın galibiyeti, Rusya'nın Balkanlar'da isyan hareketlerini daha fazla desteklemesine ve diğer yandan Osmanlı Devleti'nin yüzölçümünün daralmasına neden olmuştur. 1853-1856 Kırım Harbi'nde Avrupalı devletlerin Osmanlı yanında yer alması ve 1856 Paris Antlaşması ile Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne yönelik faaliyetlerine bir süreliğine engel olmuşsa da bu pek fazla sürmemiştir. Aksine bu durum Rusya'nın güçlenmesine ve tekrar eski siyasetine dönmesine zemin hazırlamıştır. Bu durumdan iyi yararlanan Rusya, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşında Osmanlı Devleti'nin Balkan topraklarının yanı sıra Doğu topraklarını da işgal ederek faaliyetlerine iki taraflı devam etme gayesine erişmiştir. 1878 Berlin Kongresi ile Ermeni Meselesi gündeme gelmiş Rusya ile birlikte Avrupalı devletler olaya müdahil olarak Osmanlı Devleti'nin parçalanmasının önü açılmıştır. Rusya'nın tüm bu olaylarda gizli bir ordu olarak istihbarat ağını kullanması hedeflerine ulaşmasında büyük yarar sağlamıştır.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT. MHM, 395/58
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT. MHM, 502/25
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT. MVL, 74/91
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT. UM, 151/39
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT. UM, 151/39 (2)
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT. UM, 155/77
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT. UM, 188/40
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HAT. 28/1343
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. MKT, 66/29
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. MKT, 79/48,
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. MKT,84/51,
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. SYS, 128/ 58
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. SYS, 2768/58
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. SYS. 2768/49
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. TO, 126/91
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. MTZ (04)
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. MTZ (04),
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. MVL, 345/14954
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. MVL. 339/14682 (1)
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MKT. MVL, 77/37
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MVL, 410/72,
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TŞR. BNM, 8/91, (1)
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. A. HUS, 195/20
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. A. HUS, 227/14
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. A. HUS, 237/62
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. AZJ, 11/89
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. BSK, 1/43
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. EŞA, 11/54
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. EŞA, 12/25
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. EŞA, 30/21
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. EŞA. 29/55
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. UM, 20/87
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y. PRK. ZB, 6/70
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y.A. HUS, 298/102
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y.A. HUS, 300/10

Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), ZB, 1/18
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. DH, 283/17758
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), YPRK. ASK, 28/67
 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR. SYS, 128/58

Araştırma ve İnceleme Eserleri

- Akgün, Suat, "Doğu Anadolu'da Osmanlı-Rus Rekabeti ve Kürtler", *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 2, 542-554.
- Arfaoui, Selma, *Osmanlı-Rus Savaşı (1877-1878) ve Avrupa Devletlerin Tutumu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2009.
- Armaoğlu, Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1789-1914*, Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Atay, Mehmet, "Rusya Gizli İstihbarat Servisleri: KGB'nin Kısa Tarihi", *Avrasya Dosyası, Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İstihbarat Özel)*, Cilt: 8, Ankara 2002, 309-328.
- Aydın, Mithat, "19-20. Yüzyıllarda Osmanlı Balkanlarında Rusya'nın Casusluk Faaliyetleri", Ankara: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 53, 2013, 17-54.
- Aysal, Nejet, "Çöküşten Mütarekeye Osmanlı'da Haberalma", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 40, (Kasım 2007), 523-543.
- Başkanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Osmanlı Belgelerinde Ermeni-Rus İlişkileri (1841-1898)*, Ankara: 2006.
- Bülbül, İsmail, *Osmanlı Belgelerine Göre Rus Elçisi Tolstoy'un Faaliyetleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir: 2007.
- Demirel, Muammer, "Erzurum'da Ermeni İsyanları (1890-1895)", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt:13, (Ankara 2002), 99-107.
- Demiroğlu, Hasan, "General İvan K. Kişelskiy'in Balkan Slavları Hakkındaki 1863 Yılı Raporu", *Ahmet Yesevi Üniversitesi Bilig Dergisi*, (2013), Sayı: 66, 61-78.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 2007.
- Gencer, Ali İhsan, "Tanzimat Fermanı (1839)'dan 1876'ya Kadar Osmanlı İmparatorluğu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Cilt:11, Esra Yayınları, (Konya, 1994), 431-521.
- Gokov, O. A., "Osobennosti Voyennoy Razvedki Rossii Na Musulmanskom Vostoke (1856-1890)", *Canadian-American Studies*, 45(1), 2011, s. 36-75.
- Hüseyin Nazım Paşa, "Ermeni Olayları Tarihi", Ankara: T.C Başkanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No: 15, Cilt: 1-2, 1993.
- İnalçık, Halil, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, İstanbul: Eren Yayınları, 1992.
- Kahn, David, "İstihbarat'ın Tarihsel Teorisi", *Avrasya Dosyası, İstihbarat Özel*, (2002), Cilt: 8, Sayı: 2, 5-20.
- Kallek, Cengiz, "Casus" *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 7, 163-166.
- Tolstoy'un Gizli Raporlarında Osmanlı İmparatorluğu/ İstanbul'daki Rus Büyükelçisi Pyotr Andreyevich Tolstoy ve Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. Yüzyılın Başlarına Dair Hatıraları (18. Yüzyılın İlk Çeyreği)*, Yay. Haz. İlyas Kamalov, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2009.
- Keleş, Erdoğan, "Rusya'nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Lahiya", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İlke)*, (Güz 2008), Sayı:21, 123-140.
- Kodaman, Bayram, "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Cilt:12, Esra Yayınları, (Konya 1994), 19-200.
- Kohn, Hans, *Panslavizm ve Rus Milliyetçiliği*, (Çev. Ağah Oktay Güner), Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1982.
- Köse, Osman, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı-Rus Münasebetleri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Cilt: 1, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 536-549.
- Köse, Osman, "Balkanlarda Rus Konsolosluklarının Kuruluşu ve Faaliyetleri", *Turkish Studies/ Türkoloji Dergisi* 1, Sayı: 2, (2006), 143-148.
- Kurat, Akdes Nimet, "Panslavizm", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2-4, (1953), 24-278.
- Kurat, Akdes Nimet, *Türkiye ve Rusya*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kurat, Yuluğ, "Osmanlı İmparatorluğu ve 1849 Macar Mülteciler Meselesi", VI. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961.
- Mehmed Salahi, *Kamus-i Osmani*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.
- Mihajlovich, Rogozhin Nikolaj, "Rus Diplomatların Raporlarında Osmanlı Devleti (XVI-XIX Yüzyıllar)", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Cilt: 1, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, 527-549.
- Reynolds, M. A., *Shattering Empires, The Clash And Collapse Of The Ottoman And Russian Empires*, Cambridge University Press, New York 2011.
- Ortaylı İlber, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.
- Özcan, Abdülkadir, "Türk Devletlerinde Casusluk", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 7, 166-169.
- Özdağ, Ümit, *İstihbarat Teorisi*, Ankara: Kripto Kitaplar, 2010.
- Subaşı, Cuma Serten, "Dünden Bugüne Panslavizm" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: 2007.
- Tekin, Emrullah, *Kazım Karabekir ve İstihbarat*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2011.
- Turan, R., "Sultanın Topraklarında Çarın Adamları: Rus İstihbarat Faaliyetleri Çevrevesinde Rize Rus Viskonsolosluğu (1879-1914)", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 31, 2019, ss. 225-257.
- Tzu, Sun, *Savaş Sanatı*, (Çev. Adil Demir), İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2008.
- Yayla, Mehmet, *Devlet Sırlarına Karşı Suçlar ve Casusluk*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku (Ceza ve Ceza Usulü Hukuku) Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.
- Yetim, Fahri, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılıma Döneminde Balkan Milliyetçiliği ve Büyük Güçler", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (Konya 2011), Sayı: 25, 286-296.
- Yüksel, Ahmet, "Hatlardaki Casusluk, III. Selim Devri Bir Casusluk Hikâyesi", *Toplumsal Tarih Dergisi*, (2010), Sayı: 196, 48-54.
- Yüksel, Ahmet, *II. Mahmud Devrinde Osmanlı İstihbaratı*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.
- Yıldız, Gültekin, Osmanlı Dış Askerî İstihbaratında Formelleşme: Elçiliklerde Ataşemillerliğin İhdası ve Osmanlı Askerî Ataşe Raporları, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 17, 2012, ss. 239-266

İnternet Kaynakları

<http://www3.nd.edu/~jneyrey1/secretcy.html>, (Erişim Tarihi 21 Mayıs 2014).

Structured Abstract

Intelligence had an important place in the history of the world for nations from the earliest times to the present. While there were only intelligence events such as receiving news and spreading fake news in the ancient times, today's intelligence expands in different dimensions every century and gradually becomes systematized and leaves its place to intelligence agencies. XIX. which will be characterized as a turning point in world history and known as the century when politics started to replace wars. In the 19th century, intelligence elements were also moving away from military identity and turning into independent organizations. For this reason, intelligence events, which were frequently encountered during the war in ancient times, emerged as a movement to investigate the weak points of friendly and enemy countries against them and establish superiority in this century. Ottoman-Russian states XIX. In the 19th century, they had come face to face in more than one war and at the point of establishing superiority over each other, Russia's view of the Ottoman Empire as an area of expansion since its establishment caused Russia to concentrate its intelligence network on the Ottoman State and Slavic-Christian nations subject to the Ottoman Empire. In this century, with the exception of the Crimean War, Russia gained the upper hand in the wars it waged against the Ottoman Empire, and with the sharp items it put in the peace treaties made as a result of these wars, it gained the right to move freely in the territory of the Ottoman Empire and turned its intelligence network into a systematic network through the consulate centers it opened. Although Russia was blocked for a while with the Crimean War, the Ottoman-Russian War of 1877-1878 caused both the Ottoman Empire to lose land and the Armenian community, which had been under Ottoman rule for centuries, an international problem, and Russia's conduct with the Slavic-Christian nations in the Balkans. This time, he would be instrumental in conducting his intelligence on the Armenians. When the Ottoman Archive documents are examined, it is revealed that Russia was heavily injured by the intelligence unit in the activities it carried out in the Ottoman geography. As it can be understood from these documents, Russia was using the Muslim and non-Muslim peoples of the Ottoman Empire effectively in intelligence activities and was keeping the intelligence unit alive by rewarding these nations with the promise of independence in the form of bribes and positions. In particular, the non-Muslim peoples living in the Balkan lands of the Ottoman Empire were making it easier for these nations to revolt against the Ottomans through their spies, by making propaganda for independence. Russia made this opportunity a religious policy with the right to open consulates in places where Orthodox subjects were in the majority, which it obtained with the Treaty of Küçük Kaynarca in 1774, and in this sense, it caused the weakening of the Ottoman Empire. Russia used its right to open a consulate in the Ottoman lands, where the Christian element was crowded, to the last point, and acted with the information it received from these consulates even in the smallest event. For this reason, Russian consulates were the backbone of Russia's intelligence system. Of course, these consulates, in coordination with the Russian Embassy in Istanbul, played the role of the main management center of intelligence activities, although they caused confusion and political crises in the Ottoman lands. Although the mandate of the Russian Embassy in Istanbul seems to have decreased with the establishment of these consulates, the new consulates opened were still receiving their orders from here, and according to the news they received; spreading fake news, provoking, collecting news for money, etc. on Ottoman subjects. They were performing their espionage duties. The reports kept were transmitted to Russia and the Ottoman-Russian wars were taking shape with the information obtained from these reports. In peacetime, Russia traveled to the Ottoman lands through the consulates and the right to defend the Orthodox subjects, and measured the attitude of the subjects towards the Ottomans. As a result, Russia was preparing the ground for sometimes planned wars and determined the moves of weakening the Ottoman Empire for Russia's dream of landing in the warm seas and seizing Istanbul and the Bosphorus for a long time. Russia, XIX. In the last quarter of the century, he saw that he could not achieve his goal of reaching the warm seas by seizing Istanbul and the Bosphorus in an easy way, despite the constant involvement of the European states, therefore, in the 1877-1878 Ottoman-Russian War, the Ottoman Empire sought a way to reach the Mediterranean by occupying the eastern lands. had entered. In the sense of provoking the Armenian nation and rebelling against the Ottoman Empire, which he noticed in this war, he used his intelligence network in this direction and assigned his spies to carry out activities in Eastern Anatolia. Again, although they were Muslims due to this goal, they did not stay away from the attempt to lure the Kurds to their side in the war that would occur with the help of money and weapons through their spies. Such news is frequently encountered in the Ottoman Archive documents, and it was especially revealed in the reports sent by the consuls of the Ottoman Empire to Istanbul. As it is understood from the documents, Russia did its best to wear out and destroy the Ottoman Empire, which was above its targets, and knew very well how to take advantage of the multinational structure of the Ottoman Empire, thanks to its spies, to achieve this goal. The best example of this is the fact that the Greeks, Serbians and Bulgarians in the Balkans, respectively, are constantly in revolt activities against the Ottomans.



Fatma KAYA DOĞANAY 

Atatürk Üniversitesi, Kazım
Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe
ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü,
Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Faculty of Kazım
Karabekir Education, Department
of Turkish and Social Sciences
Education, Erzurum, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 16.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Fatma KAYA DOĞANAY
E-posta: fatmakay@atauni.edu.tr

Atıf: Kaya Doğanay, F. (2022). 19. Yüzyıl ile
20. Yüzyıl Başlarında Bayramiç. *Turcology
Research*, 73, 170-185.

Cite this article: Kaya Doğanay, F. (2022).
Bayramiç in the 19th Century and Early
20th Century. *Turcology Research*, 73,
170-185.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

19. Yüzyıl ile 20. Yüzyıl Başlarında Bayramiç

Bayramiç in the 19th Century and Early 20th Century

Öz

Bu çalışmada 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında Bayramiç'in idari, nüfus ve özellikle eğitim yapısı ele alınarak kaza hakkında genel bir çerçeve çizilmek istenmektedir. Araştırmada tarihsel yöntem kullanılmış ve veri toplama tekniği olarak doküman incelemesi seçilmiştir. Günümüzde Çanakkale ilinin bir ilçesi olan Bayramiç, 1357'den sonra Osmanlı yönetimine geçmiştir. 1888-1889'dan itibaren müstakil hale getirilen Biga sancağı Ezine kazasına bağlı nahiye durumunda olan ilçe, 3 Şubat 1902 tarihinde padişahın iradesi alınarak nahiyeden kazaya tahvil edilmiştir. 1831'de Bayramiç kazası erkek nüfusu 3327'dir. 1876'da ise bu nüfus sayısı 6636'ya yükselmiştir. Bayramiç'te eğitim kurumlarına da önem verilmiştir. Tarihi süreçte ilçede Ahi Hızır, Cami-i Cedid ve Cami-i Kebir/Cami-i Atik isimlerinde üç medrese, çeşitli sıbyan ve ibtidai mektepleri, bir adet rüşdiye mektebi, bir adet Rum mektebi, 1 adet ana mektep (?) bulunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bayramiç, İdari Yapı, Nüfus Yapısı, Eğitim Durumu, Osmanlı

ABSTRACT

In this study, it was aimed to draw a general framework about the district by considering the administrative, population and especially the educational structure of Bayramiç in the 19th century and early the 20th century. The historical method was used in this research and document analysis was chosen as the data collection technique. Bayramiç, which is a district of Çanakkale province today, ruled by Ottoman Empire after 1357. The district, which was in the status of a township of Biga, Ezine district that was made independent since 1888-1889, was transferred from township to the district on February 3, 1902 by taking the imperial decree of the padishah. The male population of Bayramiç was 3327 in 1831. This population number increased to 6636 in 1876. Educational institutions were also important in Bayramiç. In the historical process, it was determined that there were three madrasahs named Ahi Hızır, Cami-i Cedid and Cami-i Kebir/ Cami-i Atik, various primary and secondary schools, a rushdiye school, a Greek school and a kindergarten (?).

Keywords: Bayramiç, Administrative Structure, Population Structure, Educational Status, Ottoman

Giriş

Bayramiç, idari olarak günümüzde Çanakkale iline bağlı bir ilçedir. Geçmişte Troya Krallığı'nın hudutları içerisinde yer aldığı bilinen Bayramiç ve yöresi, zaman içerisinde birçok kavim tarafından idare edilmiştir. Türkiye Selçuklu Devleti uç beylerinden olan Kalem Bey ile oğlu Karesi Bey yaklaşık 1296 yılında Balıkesir'i kendilerine merkez olarak belirlemişlerdir. Karesi Beyliği, yöredeki Bergama, Bigadiç, Sındırgı, Susıgırlık (Susurluk), İvrindi, Burhaniye, Aydıncık, Altınova, Balıklı, Ayvacık, Ezine ve Bayramiç'e hâkim olmuştur. 1357'de Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye geçişi esnasında bir kol Bayramiç civarına gelerek Çanakkale Boğazı'nın kilit noktalarını ele geçirmiştir. Bu kolun kumandanlarından Ahi Hızır Emir Bey, bölgeye yerleşmiş ve hayvancılıkla uğraşan Türk soyluları da bu bölgeye gelmeye başlamıştır. Rivayete göre Bayramiç adı, yöre halkı bayramlarda ve önemli dini günlerde burada bir araya gelip geleneklerini yerine getirdikten sonra meraya dağıldıklarından "Bayram içi" veya "Bayram için" ifadesinden kaynaklanmaktadır. Bayramiç merkezden sonra çevrenin ilk yerleşme yerleri Türkmenli, Yahşeli ve Saçaklı köyleri olmuştur. 1691'de Konya'nın Hadim kasabasından göç eden Ahmed ve Mustafa Bey adlarında iki kardeş Bayramiç'e gelerek yerleşmiş ve Bayramiç civarında söz sahibi olmuşlardır.¹ Bu kardeşlerin Bayramiç'e resmi bir görev sebebiyle gönderilip gönderilmediğine dair kesin bilgi yoktur. Bu nedenle de kardeşlerin Konya'dan doğrudan Bayramiç'e gelmeleri, debbağlık işi ile sermaye sağlamaları, sermayeyi de iltizam sistemi içerisinde kullanarak zenginleşmeleri ve bölgenin ayanı olmaları yüksek olasılıktır. Hadimoğulları sülalesinin en şöhretli üyesi ise Osman Bey'dir.²

Bu çalışmada 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında Bayramiç kazasının idari, nüfus ve özellikle de eğitim yapısı ele alınarak kaza hakkında genel bir çerçeve çizilmek istenmektedir. Araştırmada tarihsel yöntem kullanılmış ve veri toplama tekniği olarak doküman incelemesi seçilmiştir.

- 1 Cevat Başaran, Geçmişten Günümüze Bayramiç Tarihi-Coğrafyası ve Arkeolojisi, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s. 20-22; Çanakkale 1967 İl Yıllığı, s. 71; Cumhuriyetin 50. Yılında Çanakkale 1973 İl Yıllığı, ty, s. 50-51; Metin Ersöz, 19. Yüzyılda Cezayir-i Bahr-ı Sefid Eyaletine Bağlı Bayramiç Kazasının Sosyo-Ekonomik Yapısı, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 5-6.
- 2 Kadir Arslanboğa, "1737 Tarihli (Biga) Deprem ve Yaraların Sarılması: Hadımzade Ahmet Ağa'nın Bayramiç ile Bozcaada'daki Vakıfları", Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı, S. 29, Aralık 2020, s. 93, 94, doi:10.17518/canakkalearastirmalari.775136.

İdari Yapı

17. yüzyılda Bayramiç, Biga sancağının sekiz kazasından biri³ olup Cihannüma isimli esere göre de 17. yüzyılın ikinci yarısında Hüdavendigâr sancağına bağlı bir kaza durumundadır.⁴ 1831 tarihli nüfus sayımında ise Bayramiç kazasının merkezi ile 12 köyü Hüdavendigâr sancağına, geri kalanı ise Biga sancağına tâbidir.⁵ 1833'lerde Bayramiç'in, Hüdavendigâr sancağı kazası olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihte Bahri-i Sefid Boğazı Muhafızı ve Biga Mutasarrıfı Mehmed Raif, Biga sancağı kazalarına dağıtılan teklâfin hafifletilmesi için Biga sancağı ile sınır olan Hüdavendigâr sancağı kazalarından Bayramiç'in Biga sancağına ilhakını talep etmiştir.⁶

Osmanlı mülki idaresinde 1836'da meydana gelen düzenlemelerle Hüdavendigâr eyaleti ortaya çıkmaya başlamıştır. Bayramiç ve Ayvacı, "14 Ağustos 1836 tarihli iane-i cihadiye vergisinin" kazalara dağıtılmasını gösteren bir defterde Hüdavendigâr sancağına bağlı kazalar arasındadır. Bu uzak kazaların Hüdavendigâr sancağına bağlı olmasının sebebi Bursa şehrinin nüfusunun iâşesi hususundaki yetersizlikleri gidermek düşüncesine bağlanmaktadır. Tanzimat'ın başlangıcında ülkede eyalet-sancak şeklinde idari yapı şeklen varlığını devam ettirmiştir. İltizam sistemine dönülen ve muhassıllıkları kaldıran Mart 1842 kararları neticesinde sancakların yönetimi kaymakam denilen yöneticilere bırakılmış ve daha öncesinde adli-mali bir birim olarak düşünülen kazalar ilk olarak idari bir birim haline getirilmiş ve başlarına da kaza müdürü denilen memurlar tayin edilmiştir. Aynı zamanda resmi olarak Hüdavendigâr eyaleti meydana getirilmiştir. 1847'de Biga sancağı Hüdavendigâr eyaletine bağlanmıştır.⁷ 1836-1847 arasında Bayramiç, Biga sancağına dâhil edilmiş olmalıdır. Bundan sonraki süreçte Bayramiç'in idari durumu Tablo 1'den takip edilebilir:

Tablo 1.
Bayramiç'in İdari Durumu (1847-1903)^a

Tarih	Nahiye	Kaza	Sancak/Liva/Mutasarrıflık	Vilayet/Eyalet
1847/1848 ^b		Bayramiç	Biga	Hüdavendigâr Eyaleti
1849/1850 ^c		Bayramiç	Biga	Hüdavendigâr Eyaleti
1854-1855/1867-1868 ^d		Bayramiç	Biga	Hüdavendigâr Eyaleti
1868-1869/1877-1878 ^e	Bayramiç		Biga	Cezayir-i Bahri Sefid Vilayeti
1878/1880-1881 ^f	Bayramiç	Ezine?	Biga	Doğrudan Şehremaneti ile Muhabere
1881-1882/1887-1888 ^g	Bayramiç?	Ezine?	Biga	Karesi Vilayeti
1888-1889/ 1901-1902 ^h	Bayramiç	Ezine	Biga	Müstakil
1902-1903 ⁱ	-	Bayramiç	Biga	Müstakil

^aBu dönemde Çanakkale'nin idari durumu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Korkmaz, "Tanzimat Sonrası Çanakkale'nin İdari ve Nüfus Yapısı", Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı, S.3, 2005, s. 108-136. Bu eserde Devlet ve Vilayet salnameleri de incelenmiştir. Biz çalışmamızda özeldir Bayramiç'in idari durumunu konu edindiğimizden tekrar bu kaynakları ele almış bulunmaktayız.

^bSalname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye (SDAO), 1263/1, s. 84. Bu kaynaktan sadece liva ve eyalet isimleri verilmektedir; SDAO, 1264/2, s. 173; Bayramiç kaza rütbesi arpalıktır; SDAO, 1265/3; Bayramiç ile ilgili bilgi saptanamadı.

^cSDAO, 1266/4, s.73

^dSDAO, 1267/5, 1268/6, 1269/7, 1270/8'de bu konuda bilgi bulunmamaktadır. SDAO, 1271/9, s. 83. Biga Livası Kal'a-i Sultanîye, Kumkale, Biga, Çan, Bayramiç, Ezine-i Kazdağ, Dimetoka namı diğer Güvercinlik, Lapseki maa İskele-i Çardak, Ayvacak namı diğer Kızılca Tuzla isimli 9 kazaya sahiptir. SDAO, 1272/10, s. 86; SDAO, 1273/11, s. 92-93; SDAO, 1274/12, s. 100-101, SDAO, 1277/15, s. 135-136; SDAO, 1278/16, s. 137; SDAO, 1279/17, s. 144; SDAO, 1280/18, s.144; SDAO, 1281/19, s.172; SDAO, 1282/20, s.160; SDAO, 1283/21, s. 161; SDAO, 1284/22, s. 172.

^eSDAO, 1285/23, s. 176; SDAO, 1286/24, s. 195-198 arası eksik olduğundan bilgi alınmadı, [SDAO, 1287/25, s. 217; SDAO, 1288/26, s. 244; SDAO, 1289/27, s.247; SDAO, 1290/28, s. 245; SDAO, 1291/29, s. 249, Biga namı diğer Kal'a-i Sultanîye sancağı; SDAO, 1294/32, s. 452. Bu 6 kaynaktan sadece Biga sancağı kaza isimleri verilmiş ve bu isimler arasında Bayramiç'e rastlanmamıştır; Salname-i Vilayet-i Cezayir-i Bahri Sefid (SVCBS), 1287/1, s. 44; Ezine kazasına mühlak Bayramiç nahiyesi, Müdür Hacı Mahmud Ağa; SVCBS, 1288/2, s. 49; SVCBS, 1289/3, s. 48; SVCBS, 1290/4, s. 54; SVCBS, 1291/5, s. 51; Bayramiç nahiyesi, Müdür Hasan Efendi; SVCBS, 1292/6, s. 72, Müdür Hacı Sadık Ağa; SVCBS, 1293/7, s. 86, Müdür Kâmilî Efendi

^fSDAO, 1295/33, s. 318. Kaynaktan sancak ismi Biga yerine yanlışlıkla Bingazi olarak belirtilmiş, ayrıca mühlak kaza ve nahiyeler kısmında Bayramiç ismi verilmemiş ancak hiçbir nahiyenin isminin verildiği düşünülmektedir; SDAO, 1296/34, s. 146; Bingazi sancağı, Bayramiç nahiyesi; SDAO, 1297/35, s. 188, sancak ismi Biga'dır; SDAO, 1298/36, s. 52.

^gSDAO, 1299/37, s. 60. Vilayet ismi Balıkesir'dir. SDAO, 1300/38, s. 288; Bayramiç burada kaza mı nahiyeye mi tam netleştirilememiştir. Kaynaktan Kal'a-i Sultanîye, Ezine, Lapseki ma Çardak, Ayvacak, Bayramiç, (Nevahi) Kumkale, Dimetoka, Çan, Ecebad, Erenköy, Eyne Pazarı, Güvercinlik şeklinde belirtilmiştir. Bu ifadelerden Bayramiç kaza olması gerekemle birlikte sonraki kaynaklarda yine nahiyedir. SDAO, 1301/39, s. 505; SDAO, 1302/40, s. 516; SDAO, 1303/41, s. 439; SDAO, 1304/42, s. 404; 1301-1304 arası kaynaklarda kaza ve nahiyeye isimleri verilmemiştir. SDAO, 1305/43, s. 43. Bayramiç nahiyeye olarak gösterilmiştir. Karesi Vilayetine Mahsus Salname, 1305/1, Vilayet Matbaası, s. 137, Bayramiç nahiyesi Müdür Rahmi Efendi

^hSDAO, 1306/44, s. 712-714, Bayramiç nahiyesinin 65 köyü bulunmaktadır. SDAO, 1319/57, s. 758, Bayramiç nahiyesinin 77 köyü bulunmaktadır.

ⁱBOA, İ.DH, 1393/10, 24 Şevval 1319/3 Şubat 1902; BOA, BEO, 1793/134411, 03 Zilkade 1319/11 Şubat 1902; SDAO, 1320/58, s. 774; Bu kaynaktan Bayramiç; Kaymakamı Ali Rıza Efendi olan üçüncü sınıf bir kaza gösterilmiştir. Ancak Ezine kazası bilgilerinde Bayramiç 77 köye sahip nahiyedir. Muhtemelen burada eski bilgilerden tekrar söz konusu olmuştur.

1868'den 1902 tarihine kadar geçen süreç içerisinde Biga Mutasarrıflığı, Bayramiç'in idari durumunun nahiyeden kazaya değiştirilmesi için girişimlerde bulunmuştur. Nitekim Dâhiliye Nezaretinden "livâ ve kazâ merkezlerine 3 saat mesâfede bulunan kurânın nevâhi teşkilâtına tâbi" tutulmasının gerekeceği ve islahât lâyhâsının ikinci maddesi hükmüne dâhil livâdaki kazâlardaki hangilerinin Hıristiyan muâvin bulundurmak lâzım geleceğinin arzı" Biga Mutasarrıflığına bildirilmiştir. Nezarete verilen cevapta Ezine kazasına mühlak Bayramiç nahiyesinin nüfusça ve köylerinin çokluğu bakımından bir "kazâ denginde" olduğu ve hususıyla redif taburu merkezi bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca Bayramiç nahiyesi merkezi kaza merkezine 6 ve köyleri 30-40 saat mesafede olup fukaranın işleri için Ezine merkezine gelmesi çok masrafa ve zorluğa sebep olmaktadır. Bayramiç nahiyesinin kaza haline getirilmesi ve kaymakamlığına nahiyesi müdürü Osman Efendi'nin tayini isteği (ve liva, kaymakamlık ve müdürlük merkezlerine Hıristiyan muavin tayinine lüzum ve hacet olmadığı) bildirilmiştir (8 Aralık 1896). Nezaret de işe teşebbüs edilmesini ve uzaklıkları gösteren haritaların gönderilmesini talep etmiştir (20 Aralık 1896).⁸ Biga Mutasarrıflığının gönderdiği bu tahrirat Tesri Muamelat Komisyonunda görülmüştür. Komisyon nahiyesi düzenlemesinin yeterli olacağını ve kaza teşkilinin yine masraflara sebep olacağını belirterek Bayramiç nahiyesinin kazaya tahviline sıcak bakmamıştır (10 Haziran 1897).⁹ Ayrıca Bayramiç nahiyesi tabur merkezi olduğundan askeri cihetten burada bir telgraf merkezi açılması ve nahiyeye telgraf hattı çekilmesi lüzumlu gösterilmiştir. Bu iş için 30 Mayıs 1898'de irade-i seniyye alınmıştır.¹⁰

Keza Biga Sancağı Mutasarrıflığından 13 Şubat 1900'de Ezine kazasına tâbi Bayramiç nahiyesinin üçüncü sınıf kazaya tahvil isteği tekrar Dâhiliye Nezaretine yazılmıştır.¹¹ Bayramiç'in nahiyeden kazaya çevrilmesi yeni masraflara sebep olacağından bu masraflara mahallinden

3 Feridun Emecen, "Biga", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 6, 1992, s. 137. <https://islamansiklopedisi.org.tr/biga--canakkale>

4 Kâtip Çelebi, Cihannüma'dan Akt. Feridun Emecen, "Hüdavendigâr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 18, 1998, s. 286. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudavendigar--bursa>

5 Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 1997, s. 98

6 BOA, C. DH, 273/13622, 14 Rebiülevvel 1249/1 Ağustos 1833; Hicri ve Rumi tarihlerin Miladi Takvime çevrilmesinde Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Kilavuzu (<https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>) kullanılmıştır.

7 Emre Satıcı, 19. Yüzyılda Hüdavendigâr Eyaleti, (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 19, 20, 318, 319, 406. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/37276/228330.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

8 BOA, DH, T.MİK. S, 4/81, 15 Receb 1314/20 Aralık 1896

9 BOA, DH, T.MİK. S, 10/68, 09 Muharrem 1315/10 Haziran 1897

10 BOA, İ. PT, 9/1, 09 Muharrem 1316/30 Mayıs 1898

11 BOA, ŞD, 1575/31, 28 Şaban 1319/10 Aralık 1902

karşılık bulunmuştur. Diğer dairelerle yazışmalar yapıldıktan sonra Bayramiç'in *büyüklüğü ve nüfusunun fazlalığı* nedeniyle üçüncü sınıf bir kazaya çevrilmesi siyasi ve mali faydalarla birlikte ticaret ve ziraatın gelişmesine katkı sağlayacağını belirten Maliye Dairesinin mazbata ekiyle arz edilerek 3 Şubat 1902 tarihinde padişahın iradesi alınmıştır. Bundan sonra gereğinin yapılması ilgili makamlara bildirilmiştir.¹² 1917/1918'e gelindiğinde Müstakil Kal'a-i Sultaniye (Biga) sancağı Bayramiç kazası idari memurları Tablo 2'deki gibidir.¹³

Tablo 2.
1917/1918'de Müstakil Kal'a-i Sultaniye Sancağı Bayramiç Kazası İdari Memurları

İdari Görev	Görevli
Kaymakam	Ali Hamid Bey
Kadı ve Bidayet Mahkemesi Reisi	Ahmed Rifat Efendi
Müftü	Hamza Efendi
Müdde-i Umumi	Mehmed Ali Efendi
Müstantık	Salih Efendi
Telgraf ve Posta Müdürü	Ahmed Necati Efendi

Cumhuriyet Döneminde de Bayramiç'in idari durumu kaza statüsünde devam etmiştir. Çanakkale vilayetine bağlı Bayramiç kazasının 1925/1926'da idari görevlileri Tablo 3'te gösterilmiştir¹⁴:

Tablo 3.
1925/1926 Çanakkale Vilayeti Bayramiç Kazası İdari Memurları

İdari Görev	Görevli
Kaymakam	Ali Rıza Bey
Mal Müdürü	Osman Bey
Müftü	Hamza Bey
Hâkim-i Münferid	Mehmed Beşir Bey
Müdde-i Umumi	İsmail Hakkı Bey
Müstantık	Hakkı Bey
Posta ve Telgraf Müdürü	Ahmed Hilmi Bey

Nüfus Yapısı

1831 nüfus sayımına göre Bayramiç kazası erkek nüfusu 3.327'dir. Bu dönemde Bayramiç kazasının merkezi ve 12 köyü Hüdavendigar sancağına bağlı olup 1795 nüfusa sahiptir. Ancak sayım esnasında kazanın geri kalanı Biga sancağına tabi olduğundan toplam ahali sayısını Biga sancağı muharriri tahrir etmiştir.¹⁵

1844'te Bayramiç'in 7 mahalle ve 61 köyü mevcuttur. Bayramiç merkezdeki mahallelerden Cami-i Kebir 76, Orta Mescit 41, Tepecik 59, Cami-i Cedid 30, Çarşı mahallesi 40 Müslüman hane; Kiptiyan taifesi 36 Kiptiyan hane, Millet-i Rumiyan 48 zımmî haneye sahiptir. Bayramiç genelinde toplam 1.984 hanenin tahmini nüfusu 9.920'dir. Bahsi geçen toplam hanelerin %1,81'i Kiptilere, %2,42'si gayrimüslimlere (zımmî), %95,77'si Müslümanlara aittir.¹⁶ 1876 tarihinde Bayramiç nahiyesinde 6.332 İslam, 220 Rum, 84 Kipti olmak üzere toplam erkek nüfus 6636'dır.¹⁷

Kamûsü'l-a'lâm'da (1889) Bayramiç nahiye merkezinin nüfusu 4.000 kadar, 65 köyünün ise 15.000 kadar verilmiştir.¹⁸ Vital Cuinet'e göre ise 1894'te Bayramiç merkezi 1.250 nüfusa sahipti. Bunlardan 800'ü Müslüman, 190'ı Rum-Ortodoks, 200'ü Gregoryen Ermeni ve 60'ı Yahudi'dir.¹⁹ Bu iki kaynaktan verilen merkez nüfusları arasında önemli bir fark söz konusudur. 1926'ya gelindiğinde Bayramiç nüfusu, 20.650'ye ulaşmıştır.²⁰ 1940'da Bayramiç merkez nüfusu 2.967 ve toplam nüfus 29.579'dur.²¹ Bu durumda da 1889'da Bayramiç merkez nüfusunun 4.000 olması zayıf ihtimaldir.

Bayramiç göç hareketlerinden de etkilenmiştir. 1293'te (1877-1878 olmalı) Kırım'dan gelen 5 aile, 35 nüfus; 1911'de Arnavutluk'tan gelen 7 aile 19 nüfus; 1925-1926'da Yunanistan'dan gelen 97 aile, 360 nüfus Bayramiç'e yerleştirilmiştir.²²

Eğitim Durumu

Medreseler

Kal'a-i Sultaniye (Biga) sancağına²³ tabi Bayramiç nahiyesinde Ahi Hızır, Cami-i Cedid ve Cami-i Kebir/Atik isimli 3 medrese tespit edilmiştir. Beş odalı Ahi Hızır Medresesi, Ahi Hızır mezarında bulunan aynı isimli zaviyenin yanı başındadır. Ahi Hızır Zaviyesi Vakfı, medrese talebelerinin yiyecek ve diğer ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bayramiç kasabasında medfun Ahi Hızır, medresenin banisidir. Kuruluş tarihi hakkında bilgi bulunmayan medrese, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarında etkin durumdadır. Vakıf mütevellisi zarara sebep olduğundan 19. yüzyıl sonlarında tekke ve medrese odaları kapatılarak kiraya verilmiştir. Vakıf mütevellisinin değiştirilmesiyle medrese ve tekke tamir edilmiş ve tekrar işlerlik kazandırılmıştır.²⁴

12 BOA, İ.DH, 1393/10, 24 Şevval 1319/3 Şubat 1902; BOA, BEO, 1793/134411, 03 Zilkade 1319/11 Şubat 1902

13 SDAO, 1333-1334/68, 1334, s. 788.

14 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi, 1925/1926, Matbaa-i Amire, İstanbul 1927, s. 596.

15 Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 1997, s. 98, 156.

16 Ersöz, 19. Yüzyılda Cezayir-i Bahr-i Sefid Eyaletine Bağlı Bayramiç Kazasının Sosyo-Ekonomik Yapısı, s. İ, 62 (Tablo 1).

17 Korkmaz, Tanzimat Sonrası Çanakkale'nin İdari ve Nüfus Yapısı, s.120.

18 Şemseddin Sami, Kamûsü'l-a'lâm, C. 2, Mihran Matbaası, İstanbul 1306/1889, s. 1429.

19 Vital Cuinet, La Turquie D'Asie Geographie Administrative Statistique Descriptive Et Raisonnée De Chaque Province De L'Asie-Mineure, C. III, Paris 1894, s. 765.

20 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi, 1926/1927, Matbuat Müdiriyeti Umumiyesi, s.822.

21 Çanakkale 1967 İl Yıllığı, s. 39.

22 Çanakkale 1967 İl Yıllığı, s. 47.

23 Kal'a-i Sultaniye (Biga) sancağı genelinde bulunan eğitim kurumlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Korkmaz, "Kal'a-i Sultaniye'de (Çanakkale) Eğitim Kurumları (1839-1914)", Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı, S. 2, 2004, ss. 163-196; Fatma Kaya, "Kal'a-i Sultaniye (Çanakkale) Sancağı'nda Eğitim Kurumları", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 9, S. 1, Şubat 2010, ss. 237-251; Selçuk Uygun, Çanakkale'nin Eğitim Mirası, Eğitim Araştırmaları Birliği Yayını, 2015; Selçuk Uygun, "Osmanlı'dan Günümüze Çanakkale'deki Azınlık Okulları", Prof. Dr. Yahya Akyüz'e Armağan: Türk Eğitim Tarihi Araştırmaları Eğitim ve Kültür Yazıları, (Editörler: Cemil Öztürk, İlhami Fındıklı), Pegem Akademi Yayını, Ankara 2011, ss. 1305-1330; Aşkın Koyuncu, "Tanzimat Dönemi Eğitim Reformları Işığında Çanakkale'de Gayrimüslim ve Enebi Mektepleri", Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı, Yıl. 11, S. 15, Güz 2013, ss. 77-127; Nurhan Acar Azkin, Çanakkale'de Eğitim ve Eğitim Kurumları (1839-1915), (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

24 M. Murat, Öntuğ, "Ahi Hızır Medresesi", Ahilik Ansiklopedisi, C. 1, Ankara 2016, s. 119-120. https://ticaret.gov.tr/data/5d418f6313b87639ac9e0009/cilt-1_ikinci%20baski_2016.pdf

Cami-i Cedit ve Cami-i Kebir/Atik Medreseleri hakkında bilgi Maarif Salnamelerinde bulunmaktadır. H. 1317 (1899-1900), 1318 (1900-1901), 1319 (1901-1902)'da Cami-i Cedit Medresesinin müderrisi Hacı Adülhalim Efendi, banisi Hadimizade Hacı Osman Bey olarak gösterilmiştir. H. 1321 (1903-1904)'de ise bu medresenin müderrisi Hacı Ali Efendi, banisi Hacı Bali'dir. Cami-i Kebir/Atik Medresesi ise 1317'de Cami-i Kebir, diğer Maarif Salnamelerinde Cami-i Atik olarak isimlendirilmektedir. Cami-i Kebir/Atik Medresesinin 1317, 1318, 1319'da müderrisi Hacı Osman, banisi Hacı Bali'dir. 1321'de ise müderris Abdülhalim Efendi, banisi Hadimizade Hacı Osman Bey olarak gösterilmiştir ki bu kaynakta iki medresenin bilgileri karıştırılmış olmalıdır.²⁵ Maarif Salnamelerine göre Cami-i Cedit ve Cami-i Kebir/Atik medreseleri öğrenci sayısı Tablo 4'teki gibidir:

Tablo 4.
Maarif Salnamelerine Göre Cami-i Cedit ve Cami-i Kebir/Atik Medreselerinin Öğrenci Sayısı

	H. 1317	H. 1318	H. 1319	H. 1321
Cami-i Cedit*	20	20	20	18
Cami-i Kebir/Atik	18	18	18	20

*Günümüzde Bayramiç'te Cami-i Cedit adında bir cami bulunmaktadır. Bu cami aynı zamanda Hanbağlı Cami ve Karşıyaka Camisi olarak bilinmektedir. Caminin giriş kapısının üzerinde bulunan kitabesinde H. 1207/1792 yılında Hadimizade Osman Bey tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Musa Tombul, Çanakkale Kültür Envanteri, İstanbul 2015, s. 207. Ayrıca 1742 yılında Hadimizade Ahmet Ağa Bayramiç Çarşı Cami Vakfını kurmuştur. Çarşı Cami'yle birlikte Dede Çeşmesi'ni ve bir medrese inşa ettirdiği düşünülmektedir. Vakıf kayıtlarına göre 5 talebenin her birine günlük 1 akçe verilecektir. Arslanboğa, 1737 Tarihli (Biga) Deprem ve Yaraların Sarılması: Hadimizade Ahmet Ağa'nın Bayramiç ile Bozcaada'daki Vakıfları, s. 96-99.

Sıbyan/İbtidai Mektepleri

1871-1872 (H. 1287) Cezayir-i Bahri Sefid Salnamesinde Bayramiç nahiyesinde 56 İslam sıbyan mektebi ve 1 gayrimüslim mektebi olduğu belirtilmiştir.²⁶ Fakat Biga sancağı geneli ele alındığında en yüksek rakam olduğu anlaşılır ki bu da rakamın doğruluğu konusunda şüphelere sebep olmaktadır.

Yöre halkı mekteplerinin gelişmesi için maddi kaynak ayırmaya çalışmıştır. 1890'da Ezine ve Bayramiç ahalisine 16.700 kuruşluk istikraz-ı dâhili (iç borç) tahvilatı dağıtılmıştır. Ezine kazası ahalisi 8.700 kuruş ve ona tabi Bayramiç nahiyesi ahalisi 8000 kuruşluk tahvilatı mahalli ibtidai mekteplerinin ihtiyaçları için bağışlamıştır. Maarif Nezareti tarafından bu bağış takdir edilerek gazetelerde ilan edilmiş ve durumdan duyulan memnuniyet Biga Mutasarrıflığına bildirilmiştir.²⁷

Yeni usul üzerine eğitim yapan Bayramiç nahiyesi mekteb-i ibtidaisinin ne zaman açıldığı konusunda başlangıçta resmi kayıtlarda bilgi olmadığı düşünülmüştür. Bu düşüncenin nedeni de Ezine Sandık Emini İbrahim Hulusi Efendi ile ilgilidir. İbrahim Hulusi Efendi tarafından tanzim edilen tercüme-i hal varakası, Biga Sancağı Mutasarrıflığının 19 Ekim 1893 tarihli 42 numaralı tahriratıyla Maliye Nezaretine gönderilmiştir. Bu varakada İbrahim Hulusi Efendi, 98 senesi Kanun-ı evvelinde (Aralık/Ocak 1882-1883) Cihangir (?) Mektebi ve 99 senesi Nisanın 12'sinde (24 Nisan 1883) Rodos sancağına mülhak Ezgor (?) karyesi Mekteb-i İbtidaiye muallimliklerine Maarif Nezaretince tayin edildiğini, 15 Eylül 99'da (27 Eylül 1883) istifa ederek Ezine'ye geldiğini beyan etmiştir. Şubat 302'de (Şubat/Mart 1887) 250 kuruş maaşla Bayramiç nahiyesi Mekteb-i İbtidaisi muallim-i evveline memur olduğunu 15 Mart 305 (27 Mart 1889) tarihinde istifa ederek 17 Martta (29 Mart 1889) 200 kuruş maaşla Ezine Mekteb-i İbtidaisi muallim-i saniliğine başladığını, 306 senesi Şubatının sonunda (12? Mart 1891) memuriyetinin lağıyla açıkta kaldığını göstermiştir.

Bunun üzerine merkezden icabına sonra bakılmak üzere ilkönce adı geçen kişinin beyan ettiği memuriyetlerde iken Maarif Nezaretince tercüme-i hali tescil olunmuş ise bir kıta sureti; olunmamış ise istihdam müddeti ve maaşlarının miktarıyla memuriyetlerden ayrılma sebepleri hakkındaki kayıtların bildirilmesi istenmiştir (26 Aralık 1893). İbrahim Hulusi Efendi'nin tercüme-i hal varakası, Sicil-i Ahval Şubesinde de kayıtlı değildir (22 Nisan 1894). İbrahim Hulusi Efendi'nin 1300'de (1884) Ezgor (?) İbtidaisinde 300 kuruş maaş ile muallimliğe başladığı ve 30 Teşrin-i sani 300 (12 Aralık 1884) tarihinde ayrıldığı kayıttan anlaşılmıştır. Ancak Bayramiç ve Ezine İbtidailerinin kayıtlarına ulaşılamadığından bu mekteplerde istihdam olunup olunmadığı ve olunmuş ise memuriyet süresiyle beraber bu mekteplerin ne zaman açıldıkları, ne suretle idare olundukları, muallimlerinin maaşlarının nereden karşılandığının mahallinden sorulması kararlaştırılmıştır (16 Mayıs 1894).

Maarif Nezareti durumu 24 Mayıs 1894 tarihinde Biga Mutasarrıflığından sormuştur. Süreçte Muhasebe-i Umumiye-i Maliye (Maliye Nezareti) 27 Ağustos 1899'da 26 Aralık 1893 tarihli tezkeresine cevap gelmediğini ve serien cevaplanmasını Maarif Nezaretine bildirmiştir. Maarif Nezareti de 23 Eylül 1899'da Biga sancağından daha önce yazılan tahrirata cevap gelmediğinden durumun incelenerek sonucun bildirilmesini tekrar talep etmiştir.²⁸ Başka bir belgede ise Karesi vilayeti Biga sancağı Bayramiç nahiyesinde R. 1300/1885'de bir adet ibtidai mektep açılarak öğretime başladığının gazetelerde ilan edilmesi istenmektedir.²⁹ Bu belge okulun 1885'te açıldığını ortaya çıkarmıştır.

Süreçte H. 1316? (1898/1899) senesinde Bayramiç nahiyesinde yangın meydana gelmiştir. Bu yangında kasabadaki evlerin ve mekânların büyük kısmı yanmış ve yangınzedeler için halktan yardım toplanmıştır. Keza yangınzedelerin yurtlandırılması ve iskânları için gerekli olan kerestenin keresteci Türkmenleri vasıtasıyla kesilmesi ve nakledilmesi düşünülmüştür. Merkezden de bu kerestenin orman resminden (vergisinden) muafiyeti talep edilmiştir (18 Ocak 1899).³⁰ Bu arada Biga Sancağı İdadi Mektebi Müdürü İsmail Hakkı Bey'e ibtidai ve rüşdiye mekteplerinin teftişi görevi verilmiş ve Müdür Bey bu görevden dönüşünde mütalaalarını Maarif Nezaretine bildirmiştir. Buradaki

25 Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye (SNMU), 1317/2, 1492-1493. Bu salnamede medreselerin isimleri Cami-i Cedit ve Cami-i Kebir'dir. Sonraki 1318,1319 tarihli salnamelerde medreselerin bulunduğu mahalde Bayramiç nahiyesi ifadesi bulunmayıp banisi Hacı Bali olan medresenin adı Cami-i Atik olarak geçmektedir. SNMU, 1318/3, s.1672-1673. SNMU, 1319/4, s. 982-983; SNMU, 1321/6, s. 738. Burada Bayramiç kaza olarak gösterilmiştir.

26 SVCBS, 1287/1, s. 45

27 BOA, DH. MKT, 1700/18, 26 Cemaziyelahir 1307/17 Şubat 1890; BOA, MF. İBT, 24/86, 29 Cemaziyelahir 1307/20 Şubat 1890; BOA, MF. MKT, 116/29, 14 Recep1307/6 Mart 1890

28 BOA, MF. MKT, 207/17, H. 20 Zilkade 1311/25 Mayıs 1894

29 BOA, MF. İBT, 18/61, H. 20 Cemaziyellevvel 1302/12 Mart 1885

30 BOA, ŞD, 1573/4, 18 Zilhicce 1316/28 Nisan 1899

mütalaaya göre Ezine ve Ayvacık kasabalarının ibtidai mektepleri elverişli olmakla birlikte varidat yönleri eksiktir. Ezine kazası Maarif Komisyonu Reisi Hasan Fehmi Efendi ve rüşdiye mualliminin gayreti ile büyük birçok köyde usul-i cedide üzere eğitim yapılmaktadır. İdadi Müdürü Ezine'ye tabi Bayramiç'in bin haneye sahip ehemmiyetli ve büyük bir nahiye olduğunu belirterek *rüşdiye mektebine bile ihtiyacı varken* geçenlerde meydana gelen yangında mektep binası ve mektebe karşılık olmak üzere inşa edilen bitişindeki dükkânların da yanmış olduğunu, bu bölgenin mektepsiz ve mektebin de karşılıksız kaldığını vurgulamıştır. Ahali tarafından yeniden bir mektep binasının yapılması taahhüt edilmişse de ahalinin birçoğu yangınzededir. Ayrıca külli bir masrafla hükümet konağı inşa edildiğinden mektep binasının yapılması için epey zaman gerekmektedir. Şimdiki durumda öğretim boş bir *tekke* içerisinde yapılmaktadır.

Maarif Müdürü yeni mektep yapılması için çareler düşünmüş ve öneriler getirmiştir. Buna göre Biga sancağı dâhilindeki Kazdağı isimli sıradağlar civarında tüccarlar tarafından kesilen kerestelerin nakliyatı, oralardan kaynağını alarak Bayramiç nahiyesiyle Ezine kasabası kenarından geçen ve Kumkale civarında denize dökülen Küçük Menderes isimli çayın akımı aracılığıyla kolaylıkla ve masrafsızca yapılmaktadır. Keza bu keresteler için tüccardan orman vergisinden başka bir para alınmadığından Büyük Çayda olan kerestelerin her birinden birer, Küçük Çayda olanlarından yarım para alınabilir. Bu paralar Bayramiç ve Ezine mektepleri için kullanılabilir. Maarif Müdürü ayrıca bu durum uygulanırsa tüccar ve esnafın şahsi menfaatlerine ve ticaretlerine de zarar gelmeyeceğini belirtmektedir (2 Mayıs 1900). Maarif Nezareti bu mütalaa üzerine önerilen vergi hakkında Dâhiliye Nezaretine bir tezkere yazılmasına karar vermiştir (10 Temmuz 1900).³¹

Bayramiç Mekteb-i İbtidaisinin 1905-1906 senesi sınavları 19 Temmuz 1906'da yapılmıştır. Oluşturulan sınav cetveline göre üçüncü sınıfta 2, ikinci sınıfta 9, birinci sınıfta 48 öğrenci bulunmaktadır. Üçüncü sınıf dersleri; Kuran-ı Kerim, Tecvid, İlm-i Hal, Hesap, Kavaid-i Türkiye, Coğrafya, Tarih-i Osmani, Ziraat, Ahlâk, İmla, Hüsn-i Hat; ikinci sınıf dersleri Kuran-ı Kerim, İlm-i Hal, Talim-i Vildan, Hesap, İmla, Hüsn-i Hat, birinci sınıf dersleri Elifba-yı Osmani, Ecza-yı Şerife, İlm-i Hal, Hesap ve Hüsn-i Hat'tan oluşmaktadır (Ek 1).³² Sınav cetvelindeki ilginç durumlardan biri üçüncü sınıfta sadece 2 öğrencinin bulunmasıdır. Bu dönemde kazada rüşdiye mektebi açılması için taleplerin olması üçüncü sınıf öğrenci sayısının daha fazla olması gerektiğini düşündürmüştür.

Bayramiç'te mektep sayısı giderek artmaktadır. 1907 yılında Bayramiç kazasına bağlı 6 köyde padişahın cülus gününde birer mektebin resmi açılışı yapılmıştır. Ayrıca 8 köyde de mektep açılması kararlaştırılmıştır.³³ 1909 yılında Türkmenli köyünde ahali tarafından toplanan 300 kûsur lira iane ile bir ibtidai mektep inşa edildiği ve bu mektebin açıldığı Biga Mutasarrıflığından Nezarete bildirilmiştir. Nezaret de Tanin, Sabah, İkdâm, Tasvir-i Efkâr ve Tercüman-ı Hakikat gazetelerine bu bilgiyi ilan etmeleri için yazı yazmıştır.³⁴

1911 yılında Bayramiç, Ezine, Ayvacık, Lâpseki merkez inas ibtidai mekteplerine birer muallimenin daha atanması Mutasarrıflık tarafından talep edilmiştir. Ancak Maarif Nezareti, muallimler için bu seneki bütçede yeterli tahsisat olmadığından gelecek sene bütçesi için deftere kayıt yapıldığı cevabını vermiştir.³⁵ Mutasarrıflıktan böyle bir talep gelmesi inas (kız) ibtidai mekteplerinin öğrenci sayısının arttığını düşündürmüştür.

Kal'a-i Sultaniye sancağına bağlı diğer kazalarda olduğu gibi Bayramiç kaza merkezi, Türkmenli ve Evciler köyünde mevcut İslam ibtidai mekteplerinin ödeneklerinin karşılanması mahalli ahaliye bırakılmış durumdadır. Fakat ahali tarafından oluşturulan bu ödenek yeterli olmamakta ve ahali ziraattan bunu karşıladığından başka bir türlü yardımları mümkün değildir. Dolayısıyla cüzi maaşlarla istihdam edilen muallimlerin malumatları sınırlı olup terakki fikrinden habersizlerdir. Usul-i cedide-i ibtidaiyenin böyle yerlerde noksanlığı mümkün görülmediğinden mevcut mekteplerin muntazam *darütedris-i ibtidai* haline getirilmesi için Darümualliminden mezun muallimlerin tayini ya da muktedir muallimlerin oraca tedarik edilmesi için yeterli miktarda tahsisatın şimdiki sene bütçesinden karşılanması Mutasarrıflıkça Nezaretten talep edilmiştir. Nezaret ise yine bütçede yeterli para olmadığından verilmesine imkân olmadığını bildirmiştir.³⁶

1911-1912 senesinde liva genelinde resmi ve hususi 434 ibtidai mektep bulunmaktadır. Bayramiç kazası dâhilinde bulunan mekteplerden 12 mektep muallimine maaşı ahalice verilmekle birlikte maaş miktarları İdadi Müdürlüğüne tanzim edilen cetvelde gösterilmemiştir. Bunların tamamlanması merkezden istenmektedir.³⁷

Bu arada Rumeli muallimleri Kal'a-i Sultaniye dâhilinde görevlendirilebilmektedir. Bunlardan Malkara'nın ? köyü muallimi Hafız İsmail Efendi 21 Mayıs 1913'te Çavuşlu karyesi, Çorlu'nun ? köyü muallimi Hafız İbrahim Efendi 1 Haziran 1913'te Ağaç? köyü, Gerde kazasında Danişmendler? köyü İbtidai Muallimi Hayri Efendi, 14 Ağustos 1913'de Bekir Aliler köyü muallimliklerine başlamıştır.³⁸ Fakat Ağaç köyüne tayin edilen Hafız İbrahim Efendi ders senesi geldiği halde işine başlamamış olduğundan müstafi sayılarak yerine münasip birinin tayinine karar verilmiştir. Yine harp sebebiyle Sofullu'nun Kavakkoru köyü İbtidai muallimi olup Edirne Darümuallimininden mezun Hafız Ahmed Efendi, ahali ile birlikte Lâpseki kazası Sandal? köyüne hicret etmiş ve boş bir muallimlikte vazife almak istediğinden Ağaç köyü muallimliğine görevlendirilmiştir.³⁹

Bir süre sonra Bayramiç merkez kaza zükür İbtidai Mektebi mevcut talebeyi almaya yeterli gelmediği ve aynı zamanda inşa tarzı ve binası sağlık açısından hastalıklara sebebiyet verebileceği düşünülmüştür. Bunun üzerine kasaba civarındaki Menderes nehri köprüsünün güneyinde bulunan Maliye Hazinesine ait bir fayda temin edilmeyen arazinin parasız olarak maarife bırakılarak burada mektep inşa edilme isteği kaza Meclis-i İdaresinden yazılmıştır. 7500 kuruş kıymetinde 12 dönüm, 125 atik zira⁴⁰ olan bu hazine arazisi askeri depo yapılmak

31 BOA, MF. MKT, 516/44, 24 Rebiülevvel 1318/22 Temmuz 1900

32 BOA, MF. İBT, 178/99, 27 Cemaziyevvel 1324/19 Temmuz 1906

33 BOA, DH. MKT, 1202/79, 20 Şaban 1325/15 Eylül 1323/28 Eylül 1907

34 BOA, MF. İBT, 252/44, 25 Zilkade1327/8 Aralık 1909.

35 BOA, MF. İBT, 302/77, 15 Safer 1329/15 Şubat 1911

36 BOA, MF. İBT, 316/26, 13 Rebiülahir 1329/13 Nisan 1911

37 BOA, MF. İBT, 421/66, 25 Rebiülahir 1331/3 Nisan 1913

38 BOA, MF. İBT, 454/60, H. 22 Şevval 1331/24 Eylül 1913

39 BOA, MF. İBT, 467/71, 25 Zilhicce 1331/25 Kasım 1913.

40 Zirâ: Dirsekten orta parmak ucuna kadar olan bir uzunluk ölçüsü. Bkz. Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara 2004, s. 1188.

üzere ahali tarafından bağışlanmıştır. Ancak arazi askeri daire inşa etmek için elverişli bulunmamış ve depo başka bir mahale yapılmıştır. 25 Mart 1914'de Maliye Nezareti arazinin üzerine mektep ve cami inşa edilmek üzere maarife terk edilmesini Kal'a-i Sultaniye Muhasebecisine bildirmiştir.⁴¹ 1913-1914 yılına gelindiğinde Bayramiç kazası merkezinde 1 erkek, 1 kız ve mülhakatında 3 erkek ibtidai mektebi bulunmaktadır. Bu mekteplerin öğretmen ve öğrenci durumları Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5.
1913-1914 Senesi İbtidai Mektep, Öğretmen ve Öğrenci Durumu*

	Mektep			Öğretmen			Öğrenci			Okula Devam Etmeyenler		Zorunlu Eğitim Çağındakiler	
	E	K	T	E	K	T	E	K	T	E	K	E	K
Bayramiç	1	1	2	4	2	6	93	60	153	34	55	127	182
Mülhakatu	3		3	3		3	245	-	245	710	873	955	873

*Mehmet Ö. Alkan, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, 2000, s. 214

Kal'a-i Sultaniye sancağı R. 1337/1921 masarifat-ı adiyе müfredat mukayese cetveline göre Bayramiç'te Dört Dershaneli Zükur Mektebi, Üç Dershaneli İnas Mektebi, Ana Mektebi (?) ile Çeriler, Yahşeli, Yiğidaliler, Çavuşlu, Ağaç, Pınarbaşı ve Evciler köyünde birer mektep bulunmaktadır. Bu cetvelde 1920 Ana Mektebi muallime yıllık maaşı 3600, 1921'de de 7200 kuruş gösterilmiştir (Ek 2). Açıklamasında da ders senesi başlangıcında aylık 600 kuruş maaşla tayin edileceğinin belirtilmesi⁴² Ana Mektebi'nin varlığı konusunda tereddütlere sebep olmuşsa da 1926/1927 Devlet Salnamesinde Ana Mektebinden bahsedilmesi okulun varlığına dair düşünceleri kuvvetlendirmiştir.

Millî Mücadele sırasında işgale uğrayan yerlerden birisi de Bayramiç'tir. Bayramiç kazasına 24 Mart 1922'de 2.000 kişilik bir Yunan kuvvetinin gelerek buradaki camilere, İslam mektep ve hanelerine yerleştiği haberi alınmış⁴³ ve bu durum da muhtemelen eğitimin aksamasına sebep olmuştur.

1926/1927'de Bayramiç kazasında 1 erkek, 1 kız, 8 muhtelit (karma) mektep ve 1 ana mektebi toplam 11 mektep, 16 muallim, 7 muallime toplam 23 öğretmen; 347 erkek, 235 kız toplam 582 talebe bulunmaktadır.⁴⁴ 1926'da Bayramiç'te hâlâ ayrı erkek ve kız mekteplerinin bulunması Derviş Bey'in Bayramiç İlk Erkek Mektebi Muallimi olarak imzaladığı dilekçesinden de anlaşılmaktadır.⁴⁵

Çanakkale İli Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Eğitim isimli eserde Çanakkale'de kuruluşları Cumhuriyet öncesine dayanıp eğitime devam eden kurumlar arasında Bayramiç Mekteb-i İbtidaisi gösterilmiştir. Buna göre bu mektep Milli Hakimiyet İlkokulunun bulunduğu yere 1880 senesinde Alanyalı kereste tüccarı Mustafa Arslan Efendi tarafından yaptırılmıştır. Aynı zamanda rüşdiye mektebinin de bu okulun bir sınıfında eğitime başladığı belirtilmektedir. Keza bu kaynağa göre Bayramiç Mekteb-i İbtidaisi, 1928 Harf İnkılâbının akabinde Milli Hakimiyet İlkokulu adını almış ve binası 1963 senesinde yıkılarak yerine yenisi inşa edilmiştir.⁴⁶ Buradaki bilgiler arşiv belgeleri ile karşılaştırıldığında 1898/1899'da meydana gelen yangında mektep binasının yanmasından ve halkın yeni bir mektep yaptırma taahhüdünden⁴⁷ bahsedilmesi 1880 tarihinin doğru olmadığını düşündürmüştür. Keza arşiv belgelerinde rüşdiye başlığında da ele alındığı üzere rüşdiye binası olarak Hacı Arslan Bey tarafından inşa ettirilen ibtidai mektep binasının kullanılacağı⁴⁸ ifade edilmiştir. Arşiv belgesinde bahsedilen Hacı Arslan Bey ile eserde zikredilen Mustafa Arslan Bey'in aynı kişiler olması kuvvetle muhtemeldir. Günümüzde Bayramiç'te Mustafa Arslan Efendi Türbesi adıyla bilinen bir türbe bulunmaktadır. Burada bulunan iki mezar taşından birinde İbrahim Efendizade Mustafa Arslan Efendi ibaresi yazılmıştır.⁴⁹ Bu türbe Hacı Arslan Bey Türbesi olarak da anılmaktadır.⁵⁰ 1963-1964 Öğretim Yılı Şehir, Kasaba ve Köy İlkokulları cetveli incelendiğinde Milli Hakimiyet Okulu bilgileri boş bırakıldığı ve Milli Zafer Okulu binasının 1957 yılında yapıldığı, 10 derslik ve 10 öğretmen yapan sınıf sayısı olduğu görülür.⁵¹ Bu bilgi de Milli Hakimiyet İlkokulu binasının 1963'te yıkıldığı ifadesini desteklemektedir.

1932-1933 Maarif İstatistiğine göre Bayramiç merkezde 2 ilk mektep mevcuttur. Bunların ders kesimindeki öğrenci sayısı 174 erkek, 102 kız, toplam 276'dır. Köylerde ise 15 mektep olup 502 erkek, 461 kız, toplam 963 öğrenciyeye sahiptir.⁵² Merkezdeki ilk mekteplerden biri biraz önce de bahsi geçen bugünkü Millî Zafer İlkokulu'dur. Şair, folklor araştırmacısı ve yazar Mustafa Adil Özder'in 18 Ekim 1928 tarihinde muallimlikteki ilk görev yeri olan o günkü ismiyle Zafer-i Milli Mektebine atanması⁵³ okulun bu tarihten önce faaliyete başladığı düşüncesini oluşturmaktadır. Ayrıca Milli Hakimiyet İlkokulunda olduğu gibi Milli Zafer Mektebi'nin de Bayramiç Rüşdiye Mektebinin ve rüşdiyelerin ibtidailer ile birleştirilmesinden sonraki ismiyle Bayramiç Merkez Erkek İbtidai Mektebi'nin kullanmış olduğu bina da eğitim vermiş olması ihtimal dâhilindedir.⁵⁴

41 BOA, ML. EEM, 1065/10, R. 12 Mart 1330/25 Mart 1914

42 BOA, DH. UMVM, 31/54, 29 Muharrem 1341/21 Eylül 1922

43 BOA, DH. İ. UM, 20/14, 05 Şaban 1340/3 Nisan 1922

44 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi, 1926/1927, Matbuat Müdiriyeti Umumiyesi, s.809.

45 BCA, 272-0-0-12/49-100-15, 02 Ekim 1926; 1926 yılında Bayramiç İlk Erkek Mektebi Muallimi Derviş Bey asıl olarak Taşlıca ahalisinden olup 1925 tarihinde Sırbistan'ın Radovişte kasabasının göç ederek mübadeleye tabi tutulmayan Kütahya'da bulunan ailesini maiyetlerini temine kudretleri yetmediğini belirterek yanına getirme talebinde bulunmuştur. (Derviş Bey'in validesi, annesi ve biraderleri Sırbistan'dan aldıkları pasaportla İzmir'e gelmişlerdir. Bu şahıslar iskân minkatları olan Kütahya'ya ulaşmışlar ve mülteci sıfatıyla tescilleri yapılmıştır). Sonuçta Derviş Bey'in talebi uygun bulunarak Kütahya vilayetine tahrirat yazılmıştır.

46 T.C. Çanakkale Valiliği İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Çanakkale İli Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Eğitim, Çanakkale 1998, s. 29.

47 BOA, MF. MKT, 516/44, 24 Rebiülevvel 1318/22 Temmuz 1900

48 BOA, MF. MKT, 987/52, 14 Safer 1325;

49 Tombul, Çanakkale Kültür Envanteri, s. 212.

50 Şükran Özel, "Çanakkale Tespit Çalışmaları", VIII. Vakıf Haftası Kitabı, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1991, s. 167 <https://cdn.vgm.gov.tr/yayin/dergi/vakiflarhaftasi/8vakif-haftasi.pdf>

51 T.C. Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğü, İlköğretim Genel Müdürlüğüne Bağlı Şehir, Kasaba, Köy İlkokulları ve Bu Okullara Ait Bazı Bilgiler, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, s. 151

52 Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, Maarif 1932-1933 İstatistiği (No:31), Devlet Matbaası, İstanbul, s. 36

53 Hikmet Özdemir, "Bir Cumhuriyet Öğretmeni", Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C. 2, S. 2, Aralık 2000, s. 40. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gaziuibfd/issue/28355/301489>

54 Bayramiç Millî Zafer İlkokulu Müdürlüğü, Tarihçe, http://millizafero.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/17/03/709421/dosyalar/2017_10/06093036_TARYHYE.pdf?CHK=b793d3346a1039ba29b63918b5ed47a1

Rüşdiye Mektebi

1296/1879 tarihli arşiv belgesine göre Maarif Nezareti müfettişlerinden Şakir Efendi, Kal'a-ı Sultaniye, Ezine ve Bayramiç rüşdiye mekteplerini teftiş için bölgeye gönderilmiş ve rüşdiye mekteplerinin tanzimi ve islahı konusunda kendisine yardım ve kolaylık gösterilmesi bölgeden istenmiştir.⁵⁵ Fakat bu tarihte diğer kaynaklara da bakıldığında Bayramiç'te bir rüşdiyeye tesadüf edilmemiştir.

Bayramiç, 1902 yılına gelindiğinde kaza merkezi olmuş ve bu arada Bayramiç'te bir rüşdiye mektebi açılması için mazbatalar yazılmıştır. Rüşdiye konusunda 24 Mayıs 1905'te Biga Mutasarrıflığı bir arıza kaleme almıştır.

Bayramiç Meclisi, Mutasarrıflığa tekrar bir mazbata yazmış ve Biga sancağı Mekteb-i İdadi Müdürü de durumu ifade etmiştir. Buna göre Bayramiç kaza merkezidir ve kaza merkezlerinde rüşdiye mektebi açılması Maarif Nizamnamesi gereğidir. Aynı zamanda kasabada rüşdiye mektebine şiddetle ihtiyaç söz konusudur ve ahalinin de maarif nimetinden faydalanması gerekmektedir. Nitekim mektep binası⁵⁶ ve diğer levazımı ahali tarafından tedarik edilmiştir. Rüşdiye mektebi için bir muallim-i evvelin tayini, bevrap ve sair tahsisatlarının mahaline aid maarif hissesinden karşılanmasının Maarif-i Umumiye Nezaretine yazılması Mutasarrıflığa arz edilmiştir (8 Temmuz 1905).⁵⁷

8 Temmuz 1905'te Mutasarrıf, Maarif Nezaretine mazbataları arz ederek gereğinin ifasına müsaade edilmesini istemiş ve Nezaret de, Rüşdiye İdaresine konuyu havale etmiştir (15 Temmuz 1905). Burada daha önceki tahriratın 30 Mayıs 1905'te muhasebeye gönderildiği kayıtlardan anlaşılmış ve mazbatalarda mektebin açılmasına şiddetli ihtiyaç duyulduğu beyan edildiğinden tahsisat hakkındaki mütalaların sür'atle ifası muhasebeye havale edilmiştir (19 Temmuz 1905). Komisyon tarafından şimdiki sene bütçesi incelendiğinde masrafların gelirlerden fazla olduğu ve bütçede 62.000 kûsur lira kadar önemli bir açık olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle yeni bir tahsisatın verilmesi mümkün olmadığından rüşdiye mektebi için liva maarif mahalli bütçesinden tasarruf ya da evkaf-ı münderise ve sair cihetlerden karşılık bulunmasının cevap olarak yazılması Mektubi Kalemine havale edilmiştir (18 Ağustos 1905).⁵⁸ Mektubi Kalem de bu cevabı 26 Ağustos 1905'te Biga Sancağı Mutasarrıflığına bildirmiştir.⁵⁹

Bu sırada bir kaynak bulunamamış olmalı ki konu H. 1325/1907 yılında tekrar gündeme gelmiştir. Maarif Nezareti Mekatib-i Rüşdiye İdaresi, Bayramiç kaza merkezinde bir rüşdiye mektebi açılmasının elzem olduğunu haber almıştır. Rüşdiye mektebi olacak bir binanın hazır edilip edilemeyeceğini, kasaba ile civarında kaç adet ibtidai mektep bulunduğunun ve bu mekteplerde yılda kaç tane talebe yetiştirildiğinin bilinmesi gerektiğinden bu hususta Biga İdadi Müdüriyetine tahrirat yazılmasına karar vermiştir.⁶⁰ 28 Mart 1907'de Maarif-i Umumiye Nezareti Mektubi Kaleminden Biga Mekteb-i İdadisi Müdüriyetine şükka yazılmıştır.

2 Nisan 1907'de Bayramiç Kazası İdare Meclisi tarafından Mutasarrıflığa yazılan mazbatada "bir türlü rüşdiye mektebi açılmadığından Bayramiç İbtidaisinden mezun olan talebenin tahsillerinin eksik kaldığı belirtilerek geçen sene ileri gelen kereste tüccarlarından Hacı Arslan Bey tarafından erkek ve kızlar için inşa ve ikmal edilen birbirine bitişik iki büyük ibtidai mektebin altındaki kullanılmayan odaların bu kere döşemeleri, pencereleri ve sair noksanları tamamlandı" ifade edilmiştir. Aynı zamanda inas mektebi öğrencilerinin o civardaki diğer bir mektebe nakli tamamlanmış ve büyük mektebin bir kısmı ibtidaiye ve bir kısmı rüşdiyeye tahsis kılınarak rüşdiye mektebi açılması için bina mevcut hale getirilmiştir. Dolayısıyla rüşdiye açılması için muallim gönderilmesinden başka bir külfete gerek kalmadığı İdare Meclisi tarafından açıklanmıştır. 7 Nisan 1907'de Mutasarrıflık, İdare Meclisi mazbatasını da Maarif Nezaretine sunarak İdadi Mektebi Müdüriyetince de rüşdiyenin lüzumlu olduğunun bildirildiğini kazanın büyük olması hasebiyle mektebe ihtiyacı olduğunu ifade ederek bir muallim tayin edilmesini istemiştir. Biga Sancağı İdadi Mektebi Müdürlüğü, 30 Nisan 1907 tarihinde 28 Mart 1907 tarihli şukkaya cevabında "kasaba Maarif Komisyonundan alınan bilgiye göre kasaba merkezi ile Kutlu ve Türkmenli köyleri ibtidai mekteplerinden her sene ortalama 35 talebe yetişmekte olduğu ve Nezarete takdim kılınan İdare Meclisi mazbatasında da belirtildiği üzere mektep binası da hamiyetmendan ahali tarafından mükemmel denilecek surette hazırlandığından gerekli muallimlerin tayini ve mektebin bir an önce açılması" hususunu arz etmiştir.

Bu arada 30 Mayıs 1907'de Saruhan sancağı Salihli kazası Rüşdiye Mektebi sabık Muallim-i Evvelisi Nasuh, Bayramiç Rüşdiye Mektebine tayin edilmesi için dilekçe yazmıştır. 4 Haziran 1907'de Nasuh Efendi'nin tayini münasip görülerek gereğinin ifa edilmesi için Meclis-i Maarife havale edilmesi istenmiştir. 20 Temmuz 1907'de Mutasarrıflık Nezarete, yeni seneden itibaren öğretime başlamak ve padişahın cülus gününde mektebin resmi açılışı yapılmak üzere istenilen muallimin gönderilmesini tekrar arz etmiştir. 3 Ağustos 1907'de Maarif-i Umumiye Nezareti Mutasarrıflığın 28 Mart 1907 tarihli tahriratına cevap vermiştir. Buna göre Bayramiç kazası merkezinde binası vücuda getirilen mektebe, mekatib-i rüşdiye tensikatı tasarrufatından 400 kuruş muallim-i evvel ve 70 kuruş bevrap maaşıyla 400 kuruş müteferrika karşılığı senevi 6.000 kuruş tahsis edilmiştir. Muallim-i evvelliğine de Salihli Rüşdiye Mektebi sabık Muallim-i Evveli Nasuh Efendi'nin tayini Meclisçe tensib edilerek muhasebe ve Sicil-i Ahval Şubesinde gerekli muameleleri yapıldıktan sonra geri kalanın kendisine verilmesi istenmiştir. 26 Eylül 1907'de Mutasarrıflık, Maarif Nezaretine Nasuh Efendi ile 70 kuruş maaşla bevrap tayin edilen Hacı Mustafa Efendi'nin 2 Eylül 1907 tarihinde işe başladıklarını bildirmiştir.⁶¹ Mektebin resmi açılış töreni memurlar, zabıtlar ve mahalli eşraf hazır olduğu halde padişahın cülus gününde gerçekleştirilmiş ve bu husus gazetelerle ilan edilmiştir.⁶²

Zaman zaman muallimlerle ilgili birtakım problemler ortaya çıkabilmiştir. Ezine Rüşdiye Muallimi Hacı Osman Efendi ehliyetsizliği, rüşvet aldığı ve çirkin davranışlarından dolayı şikâyet edilmiştir. Başlangıçta yapılan tahkikatta bunun şahsi husumetlerden kaynaklandığı

55 BOA, MF. MKT, 59/55, 8 Muharrem 1296/2 Ocak 1879

56 Sonraki belgelerden muvakkaten (geçici olarak) temin edildiği anlaşılıyor.

57 BOA, MF. MKT, 868/39, 05 Cemaziyellevvel 1323/8 Temmuz 1905

58 BOA, MF. MKT, 874/72, 03 Cemaziyelahir 1323/5 Ağustos 1905

59 BOA, MF. MKT, 877/75, 25 Cemaziyelahir 1323/27 Ağustos 1905

60 BOA, MF. MKT, 981/39, 19 Muharrem 1325/4 Mart 1907

61 BOA, MF. MKT, 987/52, 14 Safer 1325; BOA, MF. İBT, 188/108, 09 Rebiülevvel 1325; BOA, MF. İBT, 191/26, 22 Rebiülahir 1325; BOA, MF. İBT, 194/94, 28 Cemaziyeahir 1325; BOA, MF. MKT, 1012/82, 13 Recep 1325

62 BOA, MF. MKT, 1017/52, 15 Şaban 1325/10 Eylül 1323/23 Eylül 1907.

düşünülmüştür. Muallim de Ezine'de kalmasının mümkün olmadığını belirterek becayiş isteğinde bulunmuştur. Bayramiç Rüşdiyesi Muallimi Nasuh Efendi hakkında da bazı sözler duyulduğundan iki muallimin becayiş edilmesi uygun görülerek muameleler başlatılmıştır. Fakat Hacı Osman Efendi hakkında şikâyetler devam etmiş ve daha önceki memuriyeti olan Geyve Rüşdiyesinden de aynı şikâyetlerle ayrıldığı kayıtlardan anlaşılmıştır. Bu arada Nasuh Efendi, Ezine'ye gitmek istemediğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Nasuh Efendi'nin memuriyetinde kalması ve Hacı Osman Efendi'nin azline karar verilmiştir.⁶³ Biga Sancağı İdadi Müdürüne kaza rüşdiye mektepleri muallimlerinin durumu sorulmuştur. Müdür, tecrübelerine ve yapılan tahkikata dayanarak Biga ve Ayvacık Rüşdiye muallimlerinin emsalleri arasında birinci derecede; Lâpseki, Ezine ve Bayramiç Rüşdiyesi muallimlerinin (Nasuh Efendi) orta derecede iktidar ve gayretleri bulunduğunu bildirmiştir.⁶⁴ Keza Bayramiç Belediye Reisi İsmail?, Rüşdiye mualliminin maarif vekilinin ismini bile bilmediğini, ibtidai ve rüşdiye mektebi muallimlerinin varlığı ve yokluğu arasında bir fark olmadığını iddia ederek değiştirilmelerini talep etmiştir.⁶⁵

Bayramiç Rüşdiyesinden mezun olan öğrenciler bir üst mektebe devam etmek istemektedirler. Fakat maddi imkânsızlıklar önlerine çıkabilmektedir. Bunlardan biri Orta Mescid Mahallesi sakinlerinden merhum Trablusluzade Ahmed Ragıb Efendi'nin oğlu Ahmed Zekai'dir. Ahmed Zekai Maarif Nezaretine verdiği dilekçesinden on üç sene önce babasının vefat ettiğini, validesinin iaşeden mahrum olduğunu belirterek gündüzlü olan liva merkez idadi mektebine devam etmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ahmed Zekai, Darüşşafaka Mektebine müracaat etmiş fakat yaşı 15 olduğundan, mektebin ise 13 yaşından yukarı öğrenci almadığından buraya kabul edilmemiştir. Bu talebe, yatılı mekteplerinden birine parasız kabulüyle düşmüş olduğu sefaletten kurtarılmasını Maarif Nezaretine arz etmiştir.⁶⁶

Bayramiç kazasında inas rüşdiyesi açılması için girişimlerde bulunulmuştur. Nezaret bu girişime Bayramiç ve Ezine kazalarında *inas rüşdiyesi açılması için gerekli olan tahsisatın gelecek sene bütçesinden karşılanabilmesi için bir çare bulunabilirse icabına bakılmak üzere defter-i mahsusuna kayıt edildiği* yönünde cevaplamıştır.⁶⁷ Ancak kayıtlarda bir inas rüşdiyesine henüz tesadüf edilmemiş olması tahsisat için çare bulunamadığı yönünde yorumlanmıştır.

Bayramiç Rüşdiyesinde 1910-1911 ders senesi sonunda yapılan imtihanlar okulun öğrenci durumu hakkında bilgi vermektedir. Buna göre okulda 37 öğrenci bulunmaktadır. Mektebin üçüncü sınıfında bulunan 6 öğrenci mezun olmuştur. İkinci sınıftaki 12 öğrenciden 9'u üçüncü sınıfa geçmiş, 3'ü sınıfta kalmıştır. Birinci sınıftaki 19 öğrenciden 1'i sınıfta kalmıştır. Üçüncü sınıfta gayrimüslim öğrenci bulunmazken ikinci sınıfta 1, birinci sınıftaki 9 öğrenci gayrimüslimdir (Ek 3).⁶⁸ Keza Bayramiç Rüşdiyesinin 1911-1912 ders senesi imtihan sonuçları, Merkez İnas Rüşdiyesi, Biga Zükür ve İnas, Lâpseki Zükür ve İnas, Ayvacık ve Ezine Zükür Rüşdiyeleri ile birlikte 3 Kasım 1912'de Kal'a-i Sultanîye İdadi Mektebi Müdürü tarafından Nezarete gönderilmiştir.⁶⁹

Süreçte Rüşdiye Muallimi değişmiş ve Mustafa Rakım Efendi bu göreve tayin edilmiştir. Mustafa Rakım Efendi, hastalığı nedeniyle 6 Temmuz 1912'de vefat etmiş ve yerine başka birinin tayini Maarif Nezaretinden talep edilmiştir.⁷⁰ Bu sıralarda tatil dolayısıyla Edirne Vilayeti Cisir-i Mustafa Paşa Rüşdiye Mektebi Muallim-i Evveli Hafız Veliyüddin Efendi Bayramiç'te bulunmaktadır. Muallim memuriyette bulunduğu yerin su ve havasının kendisine uygun olmadığı gerekçesiyle Bayramiç'e görevlendirilmek istemiş ancak Nezaret, Mustafa Rakım Efendi'nin yerine Nevrekep Rüşdiyesi eski Muallim-i Evveli Abdülhamid Efendi'yi tayin etmiştir. Veliyüddin Efendi de Biga ve Balıkesir sancaklarıyla Bursa vilayeti rüşdiyelerinden birine nakledilmesini tekrar arz etse de Nezaret, muallimden bu nakil için tabip raporu istemiştir.⁷¹ Bu arada 250 kuruş yarı maaşla muallimliğe İbtidai Mektebi Muallimi Hüseyin Efendi 5 Temmuz 1912 tarihinden 22 Eylül 1912 tarihine kadar vekâlet etmiş ve Abdülhamid Efendi, 23 Eylül 1912 tarihinde işe başlamıştır.⁷²

1913 yılının ilk yarısında Bayramiç Rüşdiyesi varlığını hâlâ devam ettirmektedir. Bu mektep ve diğer bazı rüşdiyelerin R. 1329 (1913) senesi Mart, Nisan, Mayıs hülâsa cetvelleri İdadi Müdüriyetince Maarif Nezaretine takdim edilmiştir.⁷³ 1913-1914 ders senesine gelindiğinde ülke genelinde olduğu gibi Bayramiç Rüşdiyesi, Bayramiç İbtidai Mektebi ile birleştirilerek lağv edilmiş olmalıdır.⁷⁴

Rum Mektebi

Bayramiç kasabasında ibtidai derecesinde bir Rum Mektebi bulunmaktadır. Bu mektebin açılış tarihi belirsizdir. Ruhsatname tarihi ise 10 Mayıs 1310/22 Mayıs 1894'tür. 1900-1901, 1901/1902 ve 1903/1904'te öğrenci sayısı 75 erkek, 63 kızdır. 1321 tarihli Maarif Salnamesinde ruhsatname tarihi 11 Mayıs 1310 olarak verilmiştir.⁷⁵

Bu mektep zaman içinde harap olmuştur. 1905 yılında mektebin genişletilerek yeniden yapılması hususunda ruhsat verilmesi için Rum milleti ileri gelenleri tarafından kaza İdare Meclisine müracaat edilmiştir. Durum incelendiğinde eski mektebin 12 zirâ' uzunluğunda, 9 zirâ' genişliğinde ve 5 zirâ' kadar yükseklikte 4 pencere 1 kapılı yıkılmaya hazır halde bir mektep olduğu anlaşılmıştır. Bu mektep tapu kaydına göre Rum mahallesinde ve kilisenin cihet-i şerifesinde olup; boyacı Dimu'dan kilise adına satın alınan dört köşeli olarak 759 eski zirâ' miktarı genişlik ve büyüklükteki mülk arazi üzerindedir. Bu konuda Nüfus Kalemine de müracaat edilmiştir. Nüfus Kalem, kasabada 130 Rum hanede 378 erkek ve 308 hanım, 6 yaşından 12 yaşına kadar 41 erkek ve 40 adet kız çocuğu bulunduğunu ifade etmiştir.

63 BOA, MF. MKT, 1065/21, 11 Cemaziyelahir 1326/11 Temmuz 1908; BOA, MF. İBT, 212/73, 03 Recep 1326/1 Ağustos 1908.

64 BOA, MF. İBT, 240/48, 04 Şaban 1327/21 Ağustos 1909

65 BOA, MF. İBT, 255/48, 24 Zilhicce 1327/6 Ocak 1910

66 BOA, MF. MKT, 1157/110, 29 Recep 1328/6 Ağustos 1910; BOA, MF. MKT, 1158/48, 05 Şaban 1328

67 BOA, MF. İBT, 348/83, 24 Zilkade 1329/16 Kasım 1911

68 BOA, MF. İBT, 334/55, 04 Şaban 1329/31 Temmuz 1911; Bkz. Ek.

69 BOA, MF. İBT, 402/16, 29 Zilkade 1330/9 Kasım 1912

70 BOA, MF. İBT, 383/86, 28 Recep 1330/13 Temmuz 1912; BOA, MF. İBT, 399/18, 12 Zilkade 1330/23 Ekim 1912

71 BOA, MF. İBT, 390/11, 19 Ramazan 1330/1 Eylül 1912; BOA, MF. İBT, 396/12, 28 Şevval 1330/10 Ekim 1912

72 BOA, MF. İBT, 396/60, 01 Zilkade 1330/12 Ekim 1912.

73 BOA, MF. İBT, 438/20, 26 Recep 1331/ 1 Temmuz 1913

74 Alkan, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924, s. 214

75 SNMU, 1318/3, s.1674-1675; SNMU, 1319/4, s. 984-985; SNMU, 1321/6, s. 739.

Yapılan incelemeler sonucunda mektebin yeniden yapılmasında mevkien ve siyaseten herhangi bir mahzur olmadığı anlaşılmıştır. Belirtilen arsa üzerinde yeni yapılacak mektep iki buçuk arşın bodrum katı üzerinde bir derslane, bir muallim odası, bir misafir odası ve bir koridordan ibaret olacaktır. Mektep binası yarı kargir olarak 20 arşın uzunluğunda, 14 arşın genişliğinde ve bodrum katıyla beraber 8,5 arşın kadar yükseklikte inşa edilecektir. Keşif sonucunda inşa masraflarının 13.984 kuruş olacağı anlaşılmış ve bu miktar kilisenin vakfı olunan paralarından karşılanacağı taahhüd edilmiştir. Keşif defteriyle resmi arz edilerek ifası hakkında merkezden emir istenmiştir (6 Mart 1905). Adliye ve Mezahib Nezareti durumu Sadarete bildirmiş ve Sadaret de inşaatın bitimi ve açılışında Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin 129. maddesi içeriğine ve "Dersâdet ve Tevâbî-i Rum Patrikhânesi Hakkındaki Mukarrerât-ı Âhire" hükümlerine riayet olunmak üzere mektep inşasına ruhsat verilmesini padişaha arz etmiştir (22 Haziran 1905)⁷⁶. 6 Eylül 1905'te irade-i seniyye alınmış⁷⁷ ve akabinde husus Adliye ve Mezahib, Maarif, Dâhiliye Nezaretlerine bildirilmiş ve Kal'a-i Sultaniye Mutasarrıflığı ile İdadi Müdüriyetine yazılmıştır (Resim 1).⁷⁸



Resim 1.

Bayramiç Kasabasında İnşası Mutasavver Rum Mektebi (BOA, İ. AZN, 62/23, 06 Recep 1323/6 Eylül 1905)

Sonuç

Karesi Beyliği'nin hâkim olduğu bölgede bulunan Bayramiç, 1357'den sonra Osmanlı yönetimine girmiştir. 1830'lu yıllarda Hüdavendigar sancağına bağlı bir kaza durumundayken 1847'de Biga sancağına (Hüdavendigar eyaleti) tabidir. İdari sistemdeki değişiklikler nedeniyle 1868/1869'dan itibaren Cezayir-i Bahri Sefid vilayeti, Biga sancağı, Ezine kazasına bağlı nahiye haline getirilmiştir. Süreçte Biga sancağı önce Karesi vilayetine bağlanmış sonra da 1888-1889'dan itibaren müstakil hale kavuşturulmuştur. Bayramiç daha 1897'de kaza yapılmak istenmiş ancak yeni masraflara sebebiyet vermesi nedeniyle uygulama ertelenmiştir. Nihayetinde büyüklüğü ve nüfusunun fazla olması nedeniyle Müstakil Biga sancağı nahiyesi Bayramiç, 3 Şubat 1902 tarihinde padişahın iradesi alınarak kazaya tahvil edilmiştir. Bayramiç'in idari durumunun kazaya çevrilmesiyle siyasi, mali faydalar ve ticaret ile ziraatın gelişmesi beklenmektedir. Cumhuriyet Döneminde de kaza statüsü devam eden Bayramiç'in 1925/1926'da kaymakamı Ali Rıza Bey'dir.

Bu dönemde Bayramiç'in nüfusu ele alındığında 1831'de erkek nüfusun 3.327 olduğu görülür. 1876'da ise bu nüfus neredeyse iki kat artmış ve 6.636'ya yükselmiştir. Bayramiç'te halk Müsliman, Kıpti, Ortodoks Rum, Gregoryen Ermeni ve Yahudilerden oluşmaktadır. 1926 yılına gelindiğinde ise nüfus 20.650'dir.

Bayramiç'te halk, eğitim kurumlarının gelişmesi için çabalamış ancak ülke genelindeki maddi imkânsızlıklar ve kaynak yetersizliği burada da kendini hissettirmiştir. Bölgede Ahi Hızır, Cami-i Cedid ve Cami-i Kebir/Cami-i Atik isimlerinde üç medrese tespit edilmiştir. Çeşitli sıbyan mekteplerine ve 1 Rum mektebine sahip Bayramiç'te ilk olarak 1885'te bir ibtidai mektep, 1907'de de bir rüşdiye mektebi açılmıştır. 1920 tarihinde Bayramiç merkezinde Dört Dershaneli Zükur Mektebi, 3 Dershaneli İnas Mektebi, Ana Mektebi ile Çeriler, Yahşi eli, Yiğidaliler, Çavuşlu, Ağaç, Pınarbaşı, Evciler ve Türkmenli köylerinde birer mektep bulunmaktadır. 1926/1927'de ise kaza genelinde 1 erkek, 1 kız, 8 muhtelit (karma) mektep ve 1 ana mektebi toplam 11 mektep, 16 muallim, 7 muallime toplam 23 öğretmen; 347 erkek, 235 kız toplam 582 talebe mevcuttur.

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.

Declaration of Interests: The author has no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi (BCA)

BCA, 272-0-0-12/49-100-15, 02.10.1926

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

BOA, BEO, 1793/134411, 2669/200168.

BOA, C. DH, 273/13622.

76 BOA, ŞD, 2748/58, 15 Cemaziyelvel 1323/18 Temmuz 1905

77 BOA, İ. AZN, 62/23, 06 Recep 1323/6 Eylül 1905.

78 BOA, BEO, 2669/200168, 19.07.1323/19 Eylül 1905; BOA, MF. MKT, 885/66, 29.07.1323/29 Eylül 1905; BOA, MF. MKT, 889/44, 18.08.1323/18 Ekim 1905.

BOA, *DH. İ. UM*, 20/14.
 BOA, *DH. MKT*, 1202/79, 1700/18.
 BOA, *DH. TMIK. S*, 10/68, 4/81.
 BOA, *DH. UMVM*, 31/54.
 BOA, *İ. AZN*, 62/23.
 BOA, *İ. DH*, 1393/10.
 BOA, *İ. PT*, 9/1.
 BOA, *MF. İBT*, 178/99, 18/61, 188/108, 191/26, 194/94, 212/73, 24/86, 240/48, 252/44, 255/48, 302/77, 316/26, 334/55, 348/83, 383/86, 390/11, 396/12, 396/60, 399/18, 402/16, 421/66, 438/20, 454/60, 467/71.
 BOA, *MF. MKT*, 1017/52, 1012/82, 1065/21, 1157/110, 1158/48, 116/29, 207/17, 516/44, 59/55, 868/39, 874/72, 877/75, 885/66, 889/44, 981/39, 987/52.
 BOA, *ML. EEM*, 1065/10.
 BOA, *ŞD*, 1573/4, 1575/31, 2748/58.

Salnameler

Karesi Vilayetine Mahsus Salnâme, 1305/1, Vilayet Matbaası
Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye (SDAO), 1263/1, 1264/2, 1265/3, 1266/4, 1267/5, 1268/6, 1269/7, 1270/8, 1271/9, 1272/10, 1273/1, 1274/12, 1277/15, 1278/16, 1279/17, 1280/18, 1281/19, 1282/20, 1283/21, 1284/22, 1285/23, 1287/25, 1288/26, 1289/27, 1290/28, 1291/29, 1294/32, 1295/33, 1296/34, 1297/35, 1298/36, 1299/37, 1300/38, 1301/39, 1302/40, 1303/41, 1304/42, 1305/43, 1306/44, 1319/57, 1320/58, 1333-1334/68.
Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye (SNMU), 1317/2, 1318/3, 1319/4, 1321/6.
Salnâme-i Vilayet-i Cezayir-i Bahri Sefid (SVCSB), 1287/1, 1288/2, 1289/3, 1290/4, 1291/5, 1292/6, 1293/7.
Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi, 1925/1926, Matbaa-i Amire, İstanbul 1927
Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi, 1926/1927, Matbuat Müdiriyeti Umumiyesi.

Diğer Eserler

Acar Azkin, Nurhan, *Çanakkale'de Eğitim ve Eğitim Kurumları (1839-1915)*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
 Alkan, Mehmet Ö., *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924*, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, 2000.
 Arslanboğa, Kadir, "1737 Tarihli (Biga) Deprem ve Yaraların Sarılması: Hadımzade Ahmet Ağa'nın Bayramiç ile Bozcaada'daki Vakıfları", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, S. 29, Aralık 2020, s. 87-125, doi:10.17518/canakkalearaştırmaları.775136. (13.06.2021)
 Başaran, Cevat Başaran, *Geçmişten Günümüze Bayramiç Tarihi-Coğrafyası ve Arkeolojisi*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.
 Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, *Maarif 1932-1933 İstatistiği (No:31)*, Devlet Matbaası, İstanbul.
 Bayramiç Milli Zafer İlkokulu Müdürlüğü, *Tarihçe*, http://millizaferio.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/17/03/709421/dosyalar/2017_10/06093036_TARYHYE.pdf?CHK=b793d3346a1039ba29b63918b5ed47a1 (13.06.2021)
 Cuinet, Vital, *La Turquie D'asie Geographie Administrative Statistique Descriptive Et Raisonnee De Chaque Province De L'asie-Mineure*, C. III, Paris, 1894.
Cumhuriyetin 50. Yılında Çanakkale 1973 İl Yılı, ty.
Çanakkale 1967 İl Yılı, 1967.
 Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 2004.
 Emecen, Feridun, "Biga", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6, 1992, s. 136-137, https://islamansiklopedisi.org.tr/biga--canakkale (13.06.2021)
 Emecen, Feridun, "Hüdavendigar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 18, 1998, s. 285-286, https://islamansiklopedisi.org.tr/hudavendigar--bur-sa (13.06.2021)
 Ersöz, Metin, *19. Yüzyılda Cezayir-i Bahr-ı Sefid Eyaletine Bağlı Bayramiç Kazasının Sosyo-Ekonomik Yapısı*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
 Karal, Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 1997.
 Kaya, Fatma, "Kal'a-i Sultaniye (Çanakkale) Sancağı'nda Eğitim Kurumları", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 9, S. 1, Şubat 2010, s. 237-251.
 Korkmaz, Şerif, "Kal'a-i Sultaniye'de (Çanakkale) Eğitim Kurumları (1839-1914)", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, S. 2, 2004.
 Korkmaz, Şerif, "Tanzimat Sonrası Çanakkale'nin İdari ve Nüfus Yapısı", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, Sayı 3, 2005, s. 108-136.
 Koyuncu, Aşkın, "Tanzimat Dönemi Eğitim Reformları Işığında Çanakkale'de Gayrimüslim ve Ecnebi Mektepleri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, Yıl. 11, S. 15, Güz 2013, s. 77-127
 Öntuğ, M. Murat, "Ahi Hızır Medresesi", *Ahilik Ansiklopedisi*, C. 1, Ankara 2016, s. 119-120. https://ticaret.gov.tr/data/5d418f6313b87639ac9e0009/cilt-1_ikinci%20baski_2016.pdf (13.06.2021)
 Özdemir, Hikmet, "Bir Cumhuriyet Öğretmeni", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 2, Ara. 2000, s. 35-68, https://dergipark.org.tr/tr/pub/gaziuibfd/issue/28355/301489 (13.06.2021)
 Özel, Şükran, "Çanakkale Tespit Çalışmaları", *VIII. Vakıf Haftası Kitabı*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1991. s. 165-170 https://cdn.vgm.gov.tr/yayin/dergi/vakiflarhaftasi/8vakif-haftasi.pdf (18.01.2021)
 Satıcı, Emre, *19.Yüzyılda Hüdavendigar Eyaleti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/37276/228330.pdf?sequence=1&isAllowed=y (13.06.2021)
 Şemseddin Sami, *Kamûsü'l-a'lâm*, C. 2, Mihran Matbaası, İstanbul 1306/1889.
 T.C. Çanakkale Valiliği İl Millî Eğitim Müdürlüğü. *Çanakkale İli Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Eğitim*, Çanakkale, 1998.
 T.C. Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğü. *İlköğretim Genel Müdürlüğüne Bağlı Şehir, Kasaba, Köy İlkokulları ve Bu Okullara Ait Bazı Bilgiler*. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1966.
 Tombul, Musa, *Çanakkale Kültür Envanteri*, İstanbul 2015.
Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Kılavuzu, https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/
 Uygun, Selçuk "Osmanlı'dan Günümüze Çanakkale'deki Azınlık Okulları", *Prof. Dr. Yahya Akyüz'e Armağan: Türk Eğitim Tarihi Araştırmaları Eğitim ve Kültür Yazıları*, (Editörler: Cemil Öztürk, İlhami Fındıklı), Pegem Akademi Yayını, Ankara 2011, ss. 1305-1330.
 Uygun, Selçuk, *Çanakkale'nin Eğitim Mirası*, Eğitim Araştırmaları Birliği Yayını, 2015.

Structured Abstract

In this study, it was aimed to draw a general framework about the district by considering the administrative, population and especially the educational structure of Bayramiç in the 19th century and the beginning of the 20th century. The historical method was used in this research and document analysis was chosen as the data collection technique.

Bayramiç, which is a district of Çanakkale province today, passed under Ottoman rule after 1357. In the 17th century, Bayramiç was one of the eight townships of Biga sanjak. In the census of 1831, the center and 12 villages of the Bayramiç district were subject to the Hüdavendigâr sanjak and the rest were subject to the Biga sanjak. In 1847, Biga sanjak was joined to the Hüdavendigâr State which occurred officially. Between 1836 and 1847 Bayramiç must have been included to the Biga sanjak. Since 1868, the administrative structure was in the form of the province of Cezayir-i Bahr-i Sefid, the Biga sanjak, the town of Bayramiç, the town of Ezine. In 1878, Biga sanjak, to which Bayramiç district was affiliated with, was in direct communication with the Şehremaneti. In 1881-1882, Biga sanjak was joined to Karesi province and from 1888-1889 it became an independent sanjak. During the period from 1868 to 1902, the Biga Governorate made attempts to change the administrative status of Bayramiç from a township to a district. These initiatives were not welcomed at first as they would cause new expenses, but in 1900 the Governor's Office stated that there was a need to make it a district because of the size and population, and stated that the expenses were compensated locally. In the end, Bayramiç, which was a sub-district of Ezine district, was converted into a third class district on February 3, 1902, upon the will of the sultan.

When the population structure of Bayramiç is evaluated, it is seen that the male population was around 3327 in 1831. In 1844, Bayramiç had 7 neighborhoods and 61 villages. Among the neighborhoods in the center of Bayramiç, Cami-i Kebir had 76, Middle Masjid had 41, Tepecik had 59, Cami-i Cedid had 30, Çarşı neighborhood had 40 Muslim households; The Coptic clan had 36 Coptic households, and the Millet-i Rumiyan had 48 dhimmi households. The estimated population of 1,984 households in Bayramiç is 9,920. In 1876, the male population increased to 6636 and by 1926, the population of Bayramiç reached 20,650.

Considering Bayramiç's educational status, 3 madrasahs named Ahi Hızır, Cami-i Cedid and Cami-i Kebir/Atik are identified among the institutions. The five-room Ahi Hızır Madrasa is next to the same named zaviye in the town of Ahi Hızır. The Madrasa, which has no information about its establishment date, was active in the 19th century and early 20th centuries. Information about Cami-i Cedid and Cami-i Kebir/Atik Madrasahs is obtained from the Educational Yearbooks. In 1899, Cami-i Cedid had 20 students and Cami-i Kebir/Atik Madrasah had 18 students. The mudarris of the Cami-i Cedid Madrasa was Hadji Abdülhalim Efendi, the founder of it was Hadimizade Hadji Osman Bey, and the mudarris of the Cami-i Kebir/Atik madrasah was Hadji Osman and Hadji Bali was the founder it.

According to the Yearbook of the Province of Cezayir-i Bahri Sefid of 1871-1872 (H. 1287), it is understood that there were 56 Islamic primary schools and 1 non-Muslim school in Bayramiç. Local people of Bayramiç tried to allocate financial resources for the development of their schools. In 1890, 16,700 kurus internal loan (internal debt) bonds were distributed to the people of Ezine and Bayramiç. The people of Bayramiç township donated 8000 kurus bonds for the needs of the local primary schools. At the beginning, it was thought that there was no information in the official records about when the Bayramiç township Mekteb-i İbtidai, which was providing training on the new method, was opened. The reason for that is while the records of İbrahim Hulusi Efendi, who was the teacher of Bayramiç Primary School, were examined by the relevant departments, it was stated that the records of Bayramiç Primary School could not be reached. However, in another document, the demand to announce in the newspapers that the Bayramiç Primary School was opened and started teaching in 1885 revealed that the school was opened on this date.

In 1898, a fire occurred in Bayramiç and the school building was also damaged in that fire. While the Director of High School (İdadi) of Biga Sanjak was inspecting the region, Bayramiç even needed a rushdiye school, but because the primary school building was burned down, he saw that the education was confined in an empty lodge, and he made suggestions for the construction of a new school.

In the following years, the number of schools in Bayramiç increased gradually, and in 1907, one school was officially opened on the sultan's enthronement day in 6 villages of the Bayramiç district. In addition, it was decided to open schools in 8 villages. However, the fact that the appropriations of the schools were met by the people brought some difficulties. The appropriation created by the people of the region was not sufficient and the knowledge of the teachers who were assigned with a low salary was limited and the people could not afford to increase it, and that affects the progress of education.

Bayramiç Central Male Primary School building started to become too narrow for the current students in the process. Since the construction style of the building could also cause diseases, it was reported to the Bayramiç Town Administrative Council that a land belonging to the Ministry of Finance was left to the Ministry of Education in order to construct a new building in 1914.

Bayramiç became the center of the district in 1902, and meanwhile, mandates were written for the opening of a rushdiye school in Bayramiç. In the correspondences made in 1905, it was explained that there was a strong need for a rushdiye school in Bayramiç and that the people should benefit from the blessing of education. However, in the process, a source could not be found for opening a rushdiye school, as the issue came to the fore again in 1907. Biga Sanjak High School Directorate stated that the number of students from primary schools was sufficient to open a rushdiye school and that the school building was prepared perfectly by the people and demanded the appointment of the necessary teachers from the Ministry of Education and the opening of the school as soon as possible. In that school, Nasuh Efendi was appointed as the teacher and Hadji Mustafa Efendi was appointed as the bevvap, and the official opening ceremony of the school was held on the sultan's enthronement day. In 1910-1911 academic year, there were 10 non-Muslim students in that school. Attempts were made to open an inas rushdiye school in the town, but it was thought that that did not yield any results. When it came to the 1913-1914 academic year, Bayramiç Rushdiye School should have been merged with Bayramiç Primary School, as was the case throughout the country.

There is also a Greek School of primary level in the district of Bayramiç. The opening date of this school is uncertain. The licence date is 22 May 1894. Since the school was devastated over time, a licence was requested for the school to be expanded and rebuilt in 1905, and the will was taken for this.

By 1921, there were Boys' School with four classrooms, Girls' School with three classrooms, Kindergarten (?) in Bayramiç, an done school each in Çeriler, Yahşielî, Yiğidaliler, Çavuşlu, Ağaç, Pınarbaşı and Evciler villages. In 1926/1927 there were, a total of 11 schools, 1 boy, 1 girl, 8 mixed schools and 1 kindergarten in Bayramiç district; 16 teachers, 7 teachers, totally 23 teachers;and there were 582 students in total, 347 boys and 235 girls.

Ek 1.

Bayramiç Kazası Mekteb-i İbtidaisinin 322 Yılı 3, 2 ve 1. Seneleri İmtihan Cetveli (6 Temmuz 322/19 Temmuz 1906) (BOA, MF. İBT, 178/99, 27 Cemaziyelevvel 1324)

Üçüncü Sene	Kuran-ı Kerim	Tecvid	İlm-i Hal	Hesap	Kavaid-i Türkiye	Coğrafya	Tarih-i Osmani	Ziraat	Ahlâk	İmla	Hüsn-i Hat	Yekûn
Hüseyin Avni Efendi	10	10	10	10	8	10	8	9	10	10	10	105
Yahya Sabati Efendi	10	10	10	10	9	10	10	8	8	10	8	103

İkinci Sene	Kuran-ı Kerim	İlm-i Hal	Talim-i Vildan	Hesap	İmla	Hüsn-i Hat	Yekûn
Yusuf Ziyaeddin Efendi	10	10	10	10	8	7	55
Ahmed Fazıl? Efendi	10	10	10	10	7	8	55
İbrahim Efendi	10	10	10	8	7	6	51
Zekai Efendi	10	10	10	8	5	6	49
Salim Efendi	10	10	10	10	10	8	58
Mehmed Remzi? Efendi	10	10	8	7	9	7	51
Hulusi Efendi	10	10	10	10	10	8	58
Hüseyin Efendi	10	10	8	8	8	6	50
Şükrü Efendi	10	10	8	5	6	8	47

Birinci Sene	Elifba-yı Osmani	Ecza-yı Şerife	İlm-i Hal	Hesap	Hüsn-i Hat
1 Hakki Efendi	10	10	8	7	5
2 Hasan Efendi	10	10	10	9	4
3 Halil Efendi	10	10	8	7	2
4 Mbrat? Efendi	10	10	10	8	5
5 Şakir Efendi	10	10	10	10	5
6 Rahmi Efendi	10	10	8	8	7
7 Mehmed? Efendi	10	8	5	2	3
8 Sadık Efendi	8	10	8	7	5
9 Edhem Efendi	10	10	10	10	10
10 Şükrü Efendi	8	7	8	5	4
11 Sücudi? Efendi	10	10	10	8	7
12 Ziya Efendi	8	7	5	3	0
13 Tevfik Efendi	5	2	1	2	0
14 Ahmed Efendi	5	6	7	3	0
15 Hüseyin Efendi	8	7	5	7	0
16 Ali Osman Efendi	9	10	8	5	2
17 Ahmed Efendi	2	0	0	0	0
18 Hakki Efendi	4	2	0	0	0
19 İsmail Efendi	5	2?	2	1	0
20 Hasan Efendi	2	3	0	0	0
21 Ali Efendi	0	0	0	0	0
22 İsmail Efendi	2	3	0	0	0
23 Latif Efendi	3	0	0	0	0
24 Haşim Efendi	4?	1	0	0	0
25 Avni Efendi	5	0	0	0	0
26 Osman Efendi	4?	2	0	1	0
27 Edhem Efendi	5	2	0	0	0
28 Faik Efendi	2	0	0	0	0
29 Halid Efendi	2	0	0	0	0
30 Halil Efendi	2	0	0	0	0
31 Ali Efendi	1	0	0	0	0
32 Hüseyin Efendi	4	0	0	0	0
33 Veysel Efendi	5	2	0	0	0
34 Hüseyin Efendi	4	2	1	2	0
35 Galip Efendi	2	0	0	0	0
36 Salih Efendi	4	4	3	3	1
37 Ahmed Efendi	2	0	0	0	0
38 Necmeddin Efendi	0	0	0	0	0
39 Süleyman Efendi	4	0	0	0	0
40 İslam Efendi	2	0	0	0	0
41 Mehmed Efendi	2	0	0	0	0
42 Lütifi Efendi	3	0	0	0	0
43 Niyazi Efendi	4	2	3	0	0
44 Ahmed Efendi	2	0	0	0	0
45 Hasan Efendi	4	0	0	0	0
46 Kadir Efendi	2	0	0	0	0
47 Halid Efendi	2	0	0	0	0
48 Hasan Efendi	4	2	0	0	0

Ek 2.
Kal'a-i Sultaniye Sancağı R. 1337/1921 Masarifat-ı Adıye Müfredat Mukayese Cetveline Göre Bayramiç Mektepleri Muallim Maaşları (BOA, DH.UMVM, 31/54, 29.01.1341)

Tahsisat Cinsi	336/1920 senesi bütçesinin		337/1921 Senesi için teklif olunan		Mülahazat
	Tahsisatı	Tahsisat	Fazlası	Noksanı	
Bayramiç Kazası					
Dört Dershaneli Zükür Mektebi					
Baş Muallimlik Maaşı	9600	9600			
2. Muallimlik Maaşı	6000	6000			
3. Muallimlik Maaşı	5400	5400			
4. Muallimlik Maaşı	4800	4800			
Odacı Maaşı	2400	2400			
Üç Dershaneli İnas Mektebi					
Baş Muallimeliği Maaşı	7200	12000	4800		Nakış, Dikiş ve Biçki dahi göstermek üzere Kıdemine binaen
2. Muallimeliği Maaşı	4800	6000	1200		
Odacı Maaşı	1800	1800	.		
Kuran-ı Kerim Muallimeliği	.	4800	4800		
Ana Mektebi					
Muallime Maaşı	3600	7200	3600		Sene-i Dersiyeye ibtidasında tayin edilmek ve şehri 600 kuruş maaş verilmek üzere Görülen lüzum üzerine
Odacı	600	1200	600		
Köy Mektepleri					
Çeriler Karyesi Muallimliği Maaşı	4800	4800			
Yahşi? Eli "	3600	3600			
Yiğidaliler "	3600	3600			
Çavuşlu "	3600	3600			
Ağaç "	3600	3600			
Pınarbaşı "	3600	3600			
Evciler "	.	2400	2400		Müceddeden 6 aylık
Türkmenli "	3600	6000	2400		Kıdemine binaen

Ek 3.
Bayramiç Rüşdiyesinin R. 1326-1327 (1910-1911) Senesi İmtihan-ı Umumi Cetveli (BOA, MF. İBT, 334/55, 04 Şaban 1329)

3. SENE BAYRAMIÇ KAZASI RÜŞDİYE MEKTEBİNE MAHSUS İMTİHAN CETVELİDİR.						
Sıra No	1	2	3	4	5	6
Mektep No	18	14	15	11	16	10
	Tahsinzade Mehmed Efendi	Hacı Osman Ağazade	Sıdkı Efendizade Şakir	İsmail Ağazade Hüseyin Efendi	Şaban Ağazade Salih Efendi	İsmail Efendizade Hulusi Efendi
Kuran-ı Kerim Maa Tecvid	6	6	6	6	6	6
Ulum-i Diniye	7	7	7	7	6	6
Arabi	9	7	7	7	8	7
Farisi	8	6	6	7	6	6
Türkçe Kavaid	7	6	7	7	6	7
Coğrafya	8	7	6	7	6	6
Hesap	8	7	7	8	7	6
Hendese	7	8	7	6	6	6
Tarih	8	8	6	6	6	6
Türkçe Kıraat ve İmla	8	7	9	10	8	7
Malumat-ı Medeniye	6	6	6	6	7	7
Malumat-ı Fenniye	7	8	8	6	7	8
Hıfzıssıhha	8	8	7	6	7	7
İnşa ve Kitabet	6	9	7	7	8	6
Fransızca	9	6	7	7	6	6
Resim	6	6	6	6	6	6
Hüsn-i Hat	8	7	8	7	7	7
Hüsn-i Hal ve Hareket	10	10	10	10	10	10
Toplam	136	129	127	126	123	121
Yaş	13	14	14	15	15	16

Şahadetname verilmiştir. 10 Temmuz 1327

2. SENE
BAYRAMIÇ KAZASI RÜŞDİYE MEKTEBİNE MAHSUS İMTİHAN CEDVELİDİR.

Sıra No	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Mektep No	20	22	23	21	31	26	27	25	24	25	32	34
	Hafız Osman Efendizade Rahmi Efendi	İbrahim Efendizade Celal Efendi	Hacı Hasan Efendizade Rufat Efendi	Hacı Mustafazade İsmail Efendi	Ali Rıza Efendizade Halid Efendi	Kemal Beyzade Fahreddin Efendi	? zade Yakuti? Efendi	Kemal Beyzade Cavid Efendi	Sabri Efendizade Sadık Efendi	İsmail Efendizade Hikmet Efendi	İbrahim Efendizade Rıza Efendi	Hasan Efendizade Kemal Efendi
Kuran-ı Kerim Maa Tecvid	9	8	7	7	6	6	0	7	6	4	0	0
Ulum-i Diniye	10	9	9	7	7	8	0	7	5	3	0	0
Arabi	10	9	8	9	7	7	8	8	5	3	0	0
Farisi	10	10	10	9	7	8	9	7	6	2	0	0
Türkçe Kavaid	10	9	7	8	9	8	7	7	5	5	0	0
Coğrafya	10	10	10	9	10	7	7	7	5	4	0	0
Hesap	10	7	10	10	5	6	7	6	7	5	0	0
Hendese	10	10	9	10	9	7	10	7	8	5	0	0
Tarih	10	10	10	10	10	8	10	7	6	5	0	0
Türkçe Kıraat ve İmla	10	9	9	9	8	8	9	7	7	3	0	0
Malumat-ı Medeniye	10	10	9	8	8	8	8	8	5	3	0	0
Malumat-ı Fenniye	10	10	9	8	9	9	10	9	9?	8	0	0
Hıfzıssıhha	10	10	10	9	2?	9	7	8	5	6	0	0
Fransızca	7	7	6	4	4	5	9	4	4	0	0	0
Resim	5	8	7	5	8	4	7	5	6	2	0	0
Hüsn-i Hat	10	10	9	8	7	9	8	8	9	6	0	0
Toplam	151	146	139	130	122	117	116	112	98	68	0	0
Yaş	12	13?	12	14	14	12	14	13	16	12	14	15
Duhul edeceği mahal					Üçüncü seneye terfi etmiştir					*a	*b	b

1. SENE
BAYRAMIÇ KAZASI RÜŞDİYE MEKTEBİNE MAHSUS İMTİHAN CETVELİDİR. SENE 1327

Sıra No	Mektep No	İsimler	Kuran-ı Kerim Maa Tecvid	Ulum-ı Diniye	Arabi	Türkçe Kavaid	Coğrafya	Hesap	Tarih	Türkçe Kıraat ve İmla	Malumate-i Fenniye	Hırsızlıhha	Hüsn-i Hat	Toplam	Yaş
1	52	Hafız Muharrem Efendizade Halid Efendi	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	9	109	11
2	41	Ali Ağazade Yahya Efendi	10	10	10	10	10	10	10	9	10	10	10	109	13?
3	37	Süleyman Beyzade Mehmed Efendi	8	8	7	9	8	9	9	10	9	10	9	96	12
4	36	Hamdi Efendizade Ahmed Efendi	7	9	9	9	8	8	9	9	9	10	9	96	13
5	40	Hafız Osman Efendizade İsmail Hakkı	7	8	8	8	10	7	10	9	8	9	9	93	11
6	39	Süleyman Ağazade Ahmed Efendi	6	9	9	8	7	9	10	10	9	8	8	93	11
7	42	Mehmed Ali Ağazade Tahsin Efendi	6	8	8	7	9	10	10	7	8	9	8	90	9
8	33	Hacı Edhem Efendizade Halil ... Efendi	7	8	7	7	7	8	8	10	9	7	7	85	10
9	45	Mehmed Ağazade Muharrem Efendi	6	8	8	8	8	6	7	9	8	10	7	85	12
10	38	Rıfat Beyzade Ziya Efendi	6	7	7	5	8	8	8	8	8	8	9	82	13
11	28	Nesimzade Avram? Efendi	0	0	9	9	10	7	10	9	10	9	8	81	11
12	29	İsak? zade Avram Efendi	0	0	8	8	9	6	10	9	10	10	8	78	12
13	50	Nesimzade Santor? Efendi	0	0	7	8	9	8	8	9	9	8	7	73	13
14	30	Mişonakzade Rufail? Efendi	0	0	7	7	5	10	7	7	7	8	5	63	11
15	51	Menahimzade Mişon ? Efendi	0	0	4	8	7	5	6	8	6	8	5	57	9
16	47	Presyazade Barog Efendi	0	0	4	5	4	5	5	7	7	4	7	50	13
17	33	Yanoki? zade Avram Efendi	0	0	5	4	4	5	6	7	7	5	5	48	13
18	48	Baltuzade Yusuf Efendi	0	0	4	0	4	5	5	5	8	5	7	48	13
19	49	İsak? zade Santor Efendi	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	11 ^{ab}
Duhul edeceği mahal							İkinci seneye terfi etmiştir								

^aToplam numaranın yarısını (nisfını) kazanamadığından sınıfında bırakılmıştır.

^bİmtihana gelmediğinden sınıfında bırakılmıştır.

Ayntâb'ın İktisadi Hayatında Ermeniler ve Yahudiler (XVIII. Yüzyıl Sonu)

Armenians and Jews in Ayntab's Economic Life (Late XVIII. Century)

Adem ÇALIŞKAN 

Gaziantep Üniversitesi, Atatürk
İlkeleri ve İnkılap Tarihi, Gaziantep,
Türkiye

Gaziantep University Atatürk's
Principles and History of Turkish
Revolution, Gaziantep, Turkey

öz

Bu çalışmanın amacı H.1209 Tarihli D.CMH. d. 26989 Numaralı Cizye Muhasebe Defterinden hareketle Ayntâb'da yaşayan Ermenilerin ve Yahudilerin iktisadi durumları hakkında bilgi vererek literatüre katkı sunmaktır. Elde edilen bulgular ayrıca kentte bulunan keşişler ve şehir dışından gelen gayrimüslimler hakkında da bilgilerle ulaşmamızı sağlamıştır. İncelenen deftere göre, şehirde Müslim ve gayrimüslim cemaatlerin ayrı ve birlikte yaşadığı yerleşim yerlerinin olduğu tespit edilmiştir. Ayntâb'a şehir dışından gayrimüslimlerin gelmesi kentteki gayrimüslim nüfusunun artmasını sağlamıştır. Tespitlere göre kent 19 mahalle ve köylerinde gayrimüslimler yaşamaktadır. Ayrıca şehirde Hâyk-ı Müslüman ve Hâyk-ı Zimmîyan isminde dini temelli iki mahalle vardır. Ancak Hâyk-ı Müslüman mahallesinde gayrimüslimlerin oturması kentte dinî, sınıfsal ya da kapalı bir cemaatleşme olmadığını göstermektedir. Yine defterden gayrimüslimlerin akrabalık bağlarının tespiti sağlanmıştır. Kentte çok sayıda fırın, bedesten ve han olması şehrin zanaat ve ticari açıdan canlılığına işaret etmektedir. 70 farklı mesleğin gayrimüslimler tarafından yapılmış olması kentte mesleki bir tekelleşmenin olmadığını ve gayrimüslimlerin lonca teşkilatı içinde yer aldıklarını göstermektedir. Öyle ki şehirde bazı Ermeniler baba meslekleri ya da yapmış oldukları meslekler ile tanınmaktadır. Ermenilerden hekimlik ve kuyumculuk gibi elit meslek sahibi olanlarda vardır. Kentte yaşayan Ermeni ve Yahudiler cizyelerini ekonomik durumlarına göre ödemişlerdir. İncelenen deftere göre şehirde cizye ödeyen nefer sayısı 2.496'dır ve bunlardan toplamda 9.402.75 kuruş cizye tahsil edilmiştir. Ayrıca şehirdeki gayrimüslim din adamlarından da cizye alınmıştır. Ermeniler ve Yahudiler bir birlerinin cizye vergisine kefil olduğu gibi Müslümanlardan da cizye vergisine kefil olanlar vardır. Bu durum şehirde Müslüman-gayrimüslim ilişkilerinin güvenilir ve sağlam temelli olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Cizye Muhasebe Defteri, Ermeni, Ayntâb, Ermeni, Yahudi

ABSTRACT

The aim of this study is to give information about the economic situation of the Armenians and Jews living in Ayntâb, based on the Cizye Accounting Book numbered 26989 and dated H. (Islamic Calendar) 1209. The examined book, shows that there were settlements in the city where Muslim and non-Muslim communities lived both separately and together. The arrival of non-Muslims to Ayntâb led to an increase in the non-Muslim population. The findings shows that non-Muslims lived in 19 neighborhoods and villages of the city. In addition, there are two religious-based neighborhoods in the city, named Hâyk-ı Müslim and Hâyk-ı Zimmîyan. The fact that non-Muslims live in the Hâyk-ı Müslim quarter shows that there was no religious, class or closed community in the city. The kinship ties of non-Muslims were also determined from the book. The fact that there are many bakeries, covered bazaars and inns in the city indicates the vitality of the city in terms of craft and trade. The fact that 70 different professions were carried out by non-Muslims puts that there was no professional monopoly in the city and that non-Muslims were part of the guild organization. So that some Armenians in the city were known for their father's profession or their profession. Among the Armenians, there are those who have elite professions such as medicine and jewellery. Armenians and Jews living in the city paid their jizya according to their economic status. The number of soldiers who paid the poll tax in the city was 2,496, and a total of 9402.75 penny was collected from them. The non-Muslim clergy in the city were also taken from the jizya. Just as Armenians and Jews who pay the jizya were a guarantor for each other's jizya tax, there are also Muslims who are guarantors for the jizya tax. This proves that Muslim-non-Muslim relations in the city were reliable and well-founded.

Keywords: Ottoman, Ayntâb, Jizya Accounting Book, Armenians, Jews

Giriş

Zimmî; "*kendisine güvence verilen, koruma altına alınan kişidir.*" Buna göre İslâm topraklarında farklı dinden olan insanlar özgür bir şekilde ibadetlerini devam ettirir, can ve malları da devlet tarafından güvence altına alınmış olur.¹ İslâm hukuku çerçevesinde zimmîlerin Dâr'ül-İslâm'da inandıkları dinlerinde yaşamalarına izin verilmiş² bu çerçevede gayrimüslimlerle "*zimmet akdi*" sözleşmesi yapılarak, sözleşme yapılan gayrimüslimlere "*zimmet ehli*" (ehl-i zimme) denilmiştir.³ Ayrıca Tevbe suresinin "*cizye*

Geliş Tarihi/Received: 03.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 10.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Adem ÇALIŞKAN
E-posta: dr.ademcaliskan@gmail.com

Atf: Çalışkan, A. (2022). Ayntâb'ın İktisadi Hayatında Ermeniler ve Yahudiler (XVIII. Yüzyıl Sonu). *Turcology Research*, 73, 186-197.

Cite this article: Çalışkan, A. (2022). Armenians and Jews in Ayntab's Economic Life (Late XVIII. Century). *Turcology Research*, 73, 186-197.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

1 Mustafa Fayda, "Zimmî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 44, TDV. Yay., İstanbul 2013, s. 428.

2 Zülfiye Koçak, "Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1700-1750)", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22/2, 2018, s.1115.

3 Eyüp Kaya ve Hasan Hacak, "Zimmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 44, TDV. Yay., İstanbul 2013, s. 424-428.

ayeti”ne istinaden zimmîlerden cizye vergisi alınmıştır.⁴ Bu vergi ilk kez Hz. Muhammed (s.a.v)’in Mekke’den Medine’ye hicretinden sonra İslam olmayanlarla yaptığı anlaşmayla ehl-i kitap olanlardan alınmıştır.⁵ Cizyenin miktarı ve şekli ise Halife Hz. Ömer döneminde netlik kazanmıştır.⁶ “*Maktû’ cizye*” fetih zamanında sulhen alınırken, “*ale’r-rûûs*” denilen cizye herkesin mali gücü oranında tahsil edilmiştir.⁷

Osmanlı Devleti de reyanın güvenliğini, huzurunu ve adaleti sağlama, güven içinde hayatını idame ettirmesi karşılığında reyadan ekonomik durumuna göre vergi tahsil edilmiştir.⁸ Bu nedenle Osmanlı’da yaşayan gayrimüslimler ağır vergiler altında ezilmemiş⁹ ve gayrimüslimlerden şer’i hukuka göre her yıl bir defa olmak üzere baş vergisi denilen cizye vergisi alınmıştır.¹⁰ Ayrıca bu vergi Osmanlı maliyesi içinde önemli bir yer tutmuş¹¹ ve merkezî hazinenin önemli gelir kalemlerinden biri olmuştur.¹² Osmanlı bu vergiyi gayrimüslim erkeklerden belirli şartları taşıyanlardan almıştır.¹³ Yaşları 14 ile 75 arasında olan, hasta, sakat ve işsiz olmayanlar bu vergiyi öderken kalelerde, adalarda ve sınır boylarında, kalelerin bakım ve onarımında görevli olanlar, madenlerde çalışanlar, İslam dinine girenler ile verimsiz topraklarda oturanlar, din görevlileri kısmen veya tamamen cizyeden muaf tutulmuştur.¹⁴ Eşinden kendisine toprak intikal eden gayrimüslim dul kadınlar da bu vergiyi ödemiştir.¹⁵ 14 Mayıs 1855 yılından sonra da cizye vergisi ilga edilmiş, Tanzimat Fermanı’nın ilanından sonra da 1907 yılına kadar gayrimüslimler cizye yerine “*iane-i askerî*” adı altında bir vergiyi devlete ödemiştir.¹⁶

Cizye Muhasebe Defterleri

Osmanlı Devleti’nde klasik dönemde yapılan tahrirler aynı zamanda cizye mükelleflerinin nüfus sayımı anlamına geldiği için ayrı bir sayım yapılmamıştır. Bu nedenle gayrimüslimlerden tahsil edilecek cizyenin belirlenmesi genellikle tahrirlerin kapsamlı verileri üzerinden hesaplamalarla gerçekleşmiştir.¹⁷ Bu defterler oluşturulurken merkezin zaman zaman kadılar aracılığı ile bu verilerin ayrı defterde toplandığı da olmuştur.¹⁸ Ancak XVI. yüzyıla gelindiğinde idari, iktisadi ve özellikle demografik açıdan önemli olan tahrir defterleri yerine XVII. yüzyıl başlarından itibaren devlet bürokrasisindeki genişleme, tahrir uygulamasının iktisadi ve idari zorlukları ve celali isyanları gibi nedenlerle¹⁹ bu yüzyılda avarız²⁰ ve cizye defterleri hazırlanmıştır. Nitekim bu defterler Osmanlı’nın farklı maliye kalemlerinden çıkmış ve aynı zamanda “*birer nüfus sayımı*” niteliği kazanmıştır.²¹ Bu yönü ile defterler bir birini tamamlayıcı özellik göstermektedir.²² Ayrıca bu defterlere şehirlere vergi ödeyenler kayıt edilerek bunların takibi sağlanmıştır.²³ Avarız ve cizye defterleri haricinde, “*Vilayet Muhasebe Defterleri*”de teşkil edilmiştir.²⁴ Avarız defterlerine kaydedilen zimmîlerin adı, nerde yaşadıkları, âlâ, evsât, ednâ, ahkar²⁵ gibi sınıflandırmalar,²⁶ ödemekle yükümlü oldukları vergi miktarı veya vergilerden muaf olanlar kayıt edilmiştir.²⁷ Daha sonra 1570 ile 1605 yılları arasında ilk kez “*Muhasebe-i cizye kalemi*” oluşturulmuş ve cizye gelirleri bu defterlere kaydedilmiştir. Ek olarak cizye kayıtları için de “*mevkufat kalemi*” teşkil edilmiştir.²⁸ Bununla birlikte kazalarda mufassal olarak kadı tarafından hazırlanan cizye defterleri de cizye muhasebe kalemine gönderilmiştir.²⁹ Cizye mükelleflerine verilmek ve her yıl değiştirilmek üzere “*âlâ*”, “*evsât*” ve “*ednâ*” yazılı mühürler ve renkli kâğıtlar hazırlanmış ve gayrimüslimler buna göre belirlenen cizyelerini “*cizyedân*” denilen hususi memurlara ödemişlerdir. Cizye muhasebe kaleminde hazırlanan cizye bohçaları da ilgili yerlere gönderilerek kadı huzurunda açılmıştır. Cizyenin toplanma zamanı ise Hicri yılbaşı olan Muharrem ayı belirlenmiştir. Ancak cizyenin 1690’dan sonra âlâ, evsât ve ednâ sınıfına göre alınmaya başladığı görüşü pek isabetli değildir. Çünkü daha önceki Karaman Kanunnamesine göre burada yaşayan gayrimüslimlerin cizyelerini “*ale’r-rûûs*” ve “*esnaf-ı selâse*” olarak ödedikleri görülmektedir.³⁰ Bunlardan farklı olarak cizye muhasebe kalemlerinde sadece gayrimüslimlerden alınan vergiler değil bazı giderler ile cizye kâğıdının hazırlanıp dağıtılması da bu kalem tarafından yürütülmüştür.³¹

4 Fayda, “Zimmî”, s.428.

5 Boris C. Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Cizye (Baş Vergisi)”, Belleten 8/32, 1944, s.599-607.

6 Zülfüye Koçak, “H. 1102 (M. 1690-1691) Tarihli Diyarbakir Eyaleti Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili”, TAD 37/63, 2018, s.220. aynı müellif, “1691 Tarihli Cizye Defterine Göre Pertek, Mazgirt, Çemişgezek ve Sağman Kazaları”, OTAM 41, 2017, s.191-218.

7 M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek, Ed. Mustafa Demiryay, 4. Baskı, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 445.

8 Osman Karacan-Kazım Kartal, “1261 ve 1265 Tarihli Darende Cizye Defterine Göre Gayrimüslimlerin Sosyo-Ekonomik Yapısı”, Tarih ve Toplum Araştırmaları, Ed. Kazım Kartal, Sonçağ Akademi, Ankara 2020, s.103.

9 Burak Kocaoğlu, Osmanlı Devleti’nde Cizye Vergisi, Berikan Yay., Ankara 2018, s.37, aynı müellif, “1844 ve 1846 Tarihli Çankırı Cizye Defterlerine Göre Çankırı’da Gayrimüslimler”, Alinteri Sosyal Bilimler Dergisi Cilt:2, Sayı:4, 2018, s.287.

10 Enver Çakar, 17. Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenleri, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Yayınları No:23, Elazığ 2006, s.9.

11 Güler Yarcı, “Osmanlı Maliyesinde Toprak Bastı Vergisi”, Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi IV/1 Ocak 2012, s.370.

12 Ayşe Nükhet Adıyke, “18. Yüzyılda Girit’te Cizye Uygulaması ve Toplumsal Etkileri”, Belleten 81/290 2017, s.135.

13 Veysel Gürhan, “17. Yüzyılın Sonunda Cizye Defterlerine Göre Diyarbakir (Amid) Şehrinde Gayrimüslimler (1691-1695)”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 12/1(26), Mart 2020, s.160.

14 Yavuz Ercan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, Belleten LV/213 1991, s.371, Aynı müellif, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Kuruluşun Tanzimat’a Kadar sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları, Turan Kitapevi, Ankara 2001, s.251, 258.

15 Halil, İnalçık, “Osmanlılar’da Cizye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 8, TDV. Yay., İstanbul 1993, s.46.

16 Ufuk Gülsoy, Cizyeden Vatandaşlığa Osmanlı’nın Gayrimüslim Askerleri, Timaş Yay., İstanbul 2010, s.59-66, aynı müellif, “Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlikten Muafiyet Vergisi: Bedel-i Askerî (1855- 1909)”, Tarih Dergisi, Yıl 2002, Cilt 0, Sayı 37, 93-94.

17 Recep Dündar, “H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri”, Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks, ZfWT 4/2 (2012), 100.

18 Recep Dündar, “H.1053-M.1643 Tarihli 8428 No’lu Cizye Defteri’nin Tanıtımı ve Değerlendirilmesi”, History Studies 4/4, 2012, s.126.

19 Şenol Çelik, “659-1660 (H. 1070-1071) Tarihli Avarız Defterine Göre XVII. Yüzyıl Ortalarında Turgutlu Kazası”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi 16, Bahar 2007, s.35-36.

20 Başlangıçta olağanüstü durumlarda alınan ve daha sonra sürekli hale getirilen bir vergi türü. Bk. Zeynel Özlü, Göynük’e (Bolu) Ait Bazı Gelir ve Giderlerin Tahlihi: Avarız Vergisi, OTAM 19/19, 2006, s.382.

21 Oktay Özel, “Avarız ve Cizye Defterleri”, Osmanlı Devleti’nde Bilgi ve İstatistik, Ed. Halil İnalçık-Şevket Pamuk, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 2000, s.35.

22 Haydar Çoruh, “Cizye Tahrirlerine Göre Antakya’da Gayrimüslim Cemaatler” VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/ International Journal of Historical Yıl 5, Sayı 1, Bahar 2020, s.78.

23 Haydar Çoruh, Sultan İkinci Mahmud Döneminde Kıbrıs (1808-1839), TTK Yay., Ankara 2017, 224-229, Esra Demirci Akyol, “17. Yüzyıl Halep Avarız ve Cizye Defterleri Üzerinden İslam Şehri Kavramını Tartışmak”, OTAM 42, Güz 2017, s.87.

24 Mustafa Öztürk, “1616 Tarihli Halep Avarız-Hane Defter”, OTAM 8/8, 1997, s.251.

25 Hakir’den, hakir olan, Bk. Ferit Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitapevi, Ankara 2015, s.19.

26 Mehmet Ali Ünal, “1056/1646 Tarihli Avarız Defterine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Harput”, Belleten LI/1999, 1987, s.120, 122.

27 Feridun M. Emecen, “Kayacak Kazasının Avarız Defteri”, İÜEF Tarih Dergisi Prof. M. Tayıyib Gökbilgin Hatıra Sayısı 12, 1982, s.160.

28 Özel, “Avarız ve Cizye Defterleri”, s.37.

29 Murat Alanoğlu, “17. Yüzyıl Ortalarında Varto (Yerleşim, Nüfus, Vergi ve Aşiretler)”, History Studies 12/3, Haziran 2020, s.1147.

30 Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi, s.446, 450.

31 Ahmet Tabakoğlu, “XVII ve XVIII Yüzyıl Osmanlı Bütçeleri”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 41/1-4, 1985, s.405.

Nitekim cizye muhasebe defterlerine; eyalet, sancak, kaza, nahiye, karye, çiftlik ve mahalle adları belirtilerek buralarda oturanlarla, misafir olanlar ya da gelip-geçen ve ticaret maksadıyla orada bulunan reayanın isim, eşkal, yaş ve cizye sınıfları ve tahsil edilen cizye miktarı ilgilerce kayıt edilerek mühürlü bir şekilde merkeze gönderilmiştir.³² Lüzum görülmesi halinde de defterlerde belirli aralıklarda güncelleme yapılmıştır. Örneğin; cizye vergisi için her üç yılda bir “nev-yafte yılı” adıyla teftiş yapılmış, ölenler defterden düşülürken, bâliğ olanlarda “nev-yäfte” olarak deftere kayıt edilmiştir.³³ Teftişler sırasında önceden belirlenmiş olan güncel cizye mükellefi sayısının belirlenmesi merkezin talimatı doğrultusunda gerçekleşmiştir.³⁴ Defterlerin titiz bir şekilde hazırlanmasının nedeni hem devletin hem de zimmînin herhangi bir zarara uğramasının önüne geçmektir. Daha sonra hazırlanan güncel defter bir önceki defterle mukayese edilmek üzere İstanbul'a gönderilerek defterde farklılıklar varsa bunlar tespit edilmiştir.³⁵ Tahsildarlar ise merkeze geldiklerinde cizye muhasebe bürosuna gelerek muhasebe bilançolarını vermekle yükümlü tutulmuş,³⁶ görevlilerce cizye toplanan yere “temessük” yada “tezkiye” verilmiştir.³⁷ Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren cizye tahsilinde daha çok ihtimam gösterilmiş, cizyeyi tahsil edecek görevliler devlet tarafından atanmıştır.³⁸ Bu görevliler özenle seçilmiş ve seçilen kişilerin “emin” ve “mu'temed” olmalarına dikkat edilmiştir. Rüşvet, torpil veya yasa dışı yollarla almalar engellenmiştir.³⁹ Ayrıca görevlilerin cizye esasında “mübaşiriye”, “tahsildariye”, “kolcu hakkı” gibi ücretler almaları yasaklandığı gibi halktan fazla vergi almaya teşebbüs edenler de görevinden alınarak gereken ceza verilmiştir.⁴⁰

D.CMH. d.26989 Numaralı Cizye Muhasebe Defteri

Çalışmanın temelini T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda bulunan D.CMH. d.26989 Numaralı Cizye Muhasebe Defteri teşkil etmektedir. Ayntâb'da Ermenilerin ve Yahudilerin sosyal ve iktisadi durumları, çalıştıkları fırınlar ve dükkanlar, nefer sayıları, ödedikleri cizye miktarı, vergi sınıfları, meslekleri, ikamet ettikleri mahaller hakkında bilgilere ulaşılabildiğinden ötürü bu çalışma Ayntâb'daki Ermeniler ve Yahudilere odaklı bir çalışmadır. Ancak incelenen defterde keşişler ile kent dışından gelen garip ve perakende gayrimüslimler hakkında da bilgilerin tespit edilmesi bunların da yukarıda adı geçen konular hakkında çeşitli verilerine ulaşmamızı sağlamıştır.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde D.CMH.d (Bab-ı Defteri Cizye Muhasebesi Defterleri) kataloğu H.966-1264/M.1558-1848 tarihleri arasındaki kayıtlar içinde yer alan⁴¹ D.CMH. d.26989 Numaralı Cizye Muhasebe Defteri 16.5X38.5 ebadında, ciltsiz ve ebrusuz olup toplamda 80 sayfadır. Ancak defterin 1,67-68 ve 78-80 sayfaları boştur. Defterin ikinci sayfası “Hüve'l-muin yâ Allâh”, “Bais-i terkimür-rakam ve tahrirü'l-kalem oldur ki işbu bin iki yüz dokuz senesine mahsuben medine-i Ayntâb, Derûn-u birûnunda mütemekkin ve perakende zimmîyân ve taife-i Ermeniyân ve Yahudiyân taifelerinin cizye-i şer'iyye bohçaları şeriat-ı garrâ faziletlü hâkimü'l-vakt efendi huzurunda küşâde olup ism-i resmiyle bervech-i âti defterleridir ki zikir ve beyan olunur. Fî sene elf ve mieteyn ve tis'a, fî 1 Muharremü'l-harâm sene 1209” ile başlamaktadır. Bu da bize cizye evrakının cizyenin başlangıç tarihi olan Muharrem ayının ilk gününde tahsil edilmek için kadı huzurunda açıldığını ve cizyenin tahsiline başlandığını göstermektedir. Defterdeki bu tarih miladi 29 Temmuz 1794 yılına denk gelmektedir.

Defterin 2-6 sayfalarında “Garip ve Perakende ubur ve mürur eden zimmîyân” olarak kayıt edilenlerin isimleri, nefer sayıları ile cizye sınıfları âlâ ve evsât olarak kaydedilmiştir. Defterde âlâ sınıfı (ع) ve evsât sınıfı (ط) harfleri ile gösterilmiştir. Bunların ödedikleri cizye miktarı ise “teslim-i kuruş” olarak tek tek yazılmıştır. Sayfa 6'da “defter oldur ki keşişleri beyan eder” ibaresi ile keşişlerin isimleri ve cizye sınıflarına göre ödedikleri cizye miktarı yazılmıştır. Defterin 7-65 sayfalarında ise “Mahalle-i Hâyk-ı Müslüman, fî Muharrem sene 1209”, “Mahalle-i Kayacak”, “Mahalle-i Eblehân”, “Mahalle-i Beyoğlu Beydir”, “Mahalle-i Hâyk-ı Zimmîyân”, “Mahalle-i Çukur”, “Mahalle-i Tışlakı, fî sene 1209”, “Mahalle-i Tarla-yı Atık”, “Mahalle-i Kurb-ı Zincirli, fî 1 Muharrem 1209”, “Mahalle-i Kozanlı, fî 1 Muharrem 1209”, “Mahalle-i Akyol, fî sene 1209”, “Mahalle-i Yeniçeri (?)”, “Mahalle-i Ehl-i Cefa”, “Mahalle-i İbn-i Kör”, “Mahalle-i Seng-i Nakkaş”, “Mahalle-i Ammi”, “Mahalle-i Seng-i Hoşkadem, fî sene 1209”, “Mahalle-i İbn-i Eyyüb” ve “Mahalle-i Güre (?)” de yaşayan Ermenilerin isimleri, meslekleri, fiziki özellikleri, lakapları, akrabalık bağları, cizye sınıfları ve ödedikleri cizye miktarı ve cizye vergisine kefil olanların isimleri tek tek belirtilmiştir. 66-69 sayfalarında ise “Perakende garib, Ayntâb elçiliğinde olan Antebli ve kur'alarda olan reaya defteridir beyan olunur. fî 1 Muharrem sene 1209” ibaresi altında “Karye-i Kızıl-hisar” ve “Karye-i Şelkin” de yaşayan reayanın isimleri, cizye sınıfları ve ödedikleri cizye miktarı yazmaktadır. Ancak elçilikte çalışanlar hakkında herhangi bir şey belirtilmemiştir. Deftere ait sayfa 69-70 aralığında ise “Markar Dükkânı”, “Unhanı Fırını”, “Pirva Dükkânı” gibi yerlerde çalışanların isimleri, cizye sınıfları ve ödedikleri cizye ile cizye vergisine kefil olanların isimleri yer almaktadır. Defterin 70-73 sayfalarında da “Fırınlar beyan olunur fî Muharrem 1209” ibaresi altında “Tekye Dükkânı”, “Hacı Nasır Dükkânı”, “Şehreküstü”, “Alaybeyi Fırını”, “Eblehân Fırını”, “Tabak Handa Fırını”, “Çiçek Fırını”, “Kuşpazarı”, “Salabe oğlu Fırını”, “Helvacı Pazarı”, “Ahmed Ağa Fırını”, “Bedesten Ergari(?)” ve “Gürcü Dükkânı” gibi yerlerde çalışanların isimleri, meslekleri, cizye vergisine kefil olanlar, cizye sınıfları ve cizye miktarı yazmaktadır. 74. sayfada ise “Garib ve Perakende Yahudiler beyan olunur fî 1 Muharrem 1209”, 74-77 sayfalarda “Bais-i tahrir-i huruf oldur ki Yahudiyân defteridir isim ve resmiyle beyan olunur fî 1 Muharrem 1209” ibaresi altında Yahudi isimleri, meslekleri, fiziki özellikleri, cizye sınıfları ve cizye miktarları ile cizyeye kefil olanların isimleri yazılmıştır. Ancak defterin sonunda cizye miktarı, cizye sınıfı ve nefer sayısını gösteren genel bir cetvel verilmemiştir.⁴²

Ayrıca defterde Ermeni, Yahudi, zimmî garip ve perakende olanlar ile fırınlar ve dükkanlarda çalışan Ermenilerin isimleri ve hane reisleri “büzürg”⁴³ olarak belirtilmiştir. Gayrimüslimlerin fiziki özellikleri de isimlerinin yanına ayrıca yazılmıştır. Örneğin; kör, uzun, kara, sakallı,

32 Recep Dündar, “H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri”, Turkish Studies, 11/11, Summer 2016, s.57.

33 Özel, “Avarız ve Cizye Defterleri”, s.39.

34 İnalçık, “Osmanlılar'da Cizye”, s.46.

35 Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi, s.453.

36 Ömer Barkan, “894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilâtına Âit Muhasebe Bilançoları”, Belgeler I /1, Ocak 1964, s.2.

37 Ercan, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, s.256.

38 Gürhan, “17. Yüzyılın Sonunda Cizye” 12/1 (26), s.161.

39 Ercan, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, s.255.

40 Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi, s.446.

41 T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Başkanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No: 108, İstanbul 2010, s.165.

42 Cizye ödeyenlerin sayısı, vergi miktarı ve cizye sınıfları hakkında geniş bilgi için Bk. Haydar Çoruh, “Erzurum'daki Türk ve Ermeni Nüfusu Gösteren 1847 Tarihli Nüfus Defteri”, Ermeni Araştırmaları, Sayı 6, Yaz 2002, s.95-115, aynı müellifin Temettüat Defterlerine Göre Erzurum Şehri, Mustafa Kemal Üniversitesi Yayınları, Hatay 2018.

43 Yaşlı ihtiyar anlamında sözlükte “büzürg-sâl” olarak geçmekte Bk. Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe, s.135.

sarı, tosun gibi tanımlamalar defterde sıkça yer almaktadır. Defterde cizye ödeyen gayrimüslimlerin isimlerinin yanında oğlu, amcasının oğlu, güveyisi gibi akrabalık bağları veya yakınlık dereceleri belirtilenlerde vardır. Bununla birlikte taşra kâğıtlı veya farklı şehirden kâğıtlı, cingöz lakaplı veya anne isimleri ile ismi yazılanlar, neferlerden vefat edenler, mande, akli dengesi yerinde olmadığı için cizyeden muaf tutulanlar, farklı mahalle veya kentlere nakil, Müslümanların evlerinde kiracı olanlar incelenen defterde tek tek belirtilmiştir. Ermeniler ve Yahudiler arasında Allahverdi, Habib, Karaoğlan, Musa, Abdurrahman, Abdullah, İshak gibi isimlerin olduğu da tespit edilmiştir.⁴⁴

İncelenen deftere göre; mükerrer ve taşra ya da farklı şehirden kâğıtlı olanların ödedikleri cizye miktarları kayıt edilmiştir. Ancak defterde cizye mükellefleri içinde cizye sınıflarının⁴⁵ bazen belirtilmediği de görülmektedir. Cizye ödeyenlerin isimleri yanında nefer sayısı, cizye sınıfı ve cizye miktarının yazılmış olması defterin hane esaslı oluşturulduğuna muhtemel kılmaktadır. Defterdeki cizye miktarlarından hareketle gayrimüslimlerin genel olarak vergilerini âlâ sınıfından olanlar 12 kuruş, evsât sınıfından olanlarda 6 kuruş ödemiştir denilebilir. Ancak bu miktarın altında da cizye alındığı defterde kayıtlıdır. Örneğin; Hayk-ı Zimmîyan mahallesinde oturan Aşçıoğlu Agob karındaşı oğlunun vergi sınıfı âlâ yazılmasına rağmen bu kişiden 6 kuruş cizye alınmıştır. Ancak defterde dikkat çeken bir husus cizye ödeyen neferlerden ednâ sınıfından olanların belirtilmemesidir. Fakat bazı cizye mükelleflerinden çok düşük miktarda cizye alınması bu neferlerin yazılmasında da ednâ sınıfından oldukları ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Mesela; Naçir oğulluğu Toros hanesinde iki neferin 2,5 kuruş ödedikleri, yine Hayk-ı Müslüman mahallesinde Çopur Serkis'in isminin yazdığı hanede iki neferin 5 kuruş cizye ödediği yazmaktadır. Bu nedenle ednâ sınıfından olanlardan nefer başı 3 kuruş cizye tahsil edilmesi muhtemeldir diyebiliriz. Diğer bir husus isimleri yazılı olanların yanında nefer sayısı kadar vergi sınıfını gösteren (ع) ve (ب) harflerinin yer almasıdır. Örneğin; Hâyk-ı Müslüman mahallesinden Semerci Kalpaklı'nın ismi yazılarak (ب) (ب) (ب) ve (ع) yazılmış ve nefer sayısı dört olarak kayıt edilmiştir. Bunlardan da toplamda 24 kuruş cizye alınmıştır. Defterde nefer sayısı ve vergi sınıfı adetleri farklı yazılanlar da vardır. Örneğin; aynı mahalleden Kıracoğlu Sarkis'in isminin yanında nefer sayısı 3 adet yazılmasına rağmen vergi sınıfı (ع) ve (ب) olarak belirtilmiş ve bunlardan toplamda 12 kuruş cizye alınmıştır. Dolayısıyla araştırma konusu olan deftere bu veya buna benzer şekilde yazılmış olanlar deftere sadık kalınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Nefer sayısı iki verilip (ع) ve (ب) şeklinde kaydedilencizye mükellefleri ise bir nefer âlâ, bir nefer evsât sınıfına dâhil edilerek kentteki toplam nefer sayıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca defterde ismi yazılı olup nefer sayısı, vergi sınıfı ve ödenen cizye miktarı belirtilmemiş olanlar da bulunmaktadır. Bu şekilde kaydedilen neferler genelde mükerrer, taşra veya farklı şehirde kâğıtlı olanlardır. Ancak defterde sadece ismi yazılı olanlarda bulunmaktadır. Bu şekilde yazılı olanlar şehirdeki gayrimüslim hane sayısı hakkında bir tahminde bulunabilmek için her bir isim bir hane olarak kabul edilmiştir.

Ayntâb'taki Ermeni ve Yahudilerin Yerleşimleri ve Ödedikleri Cizye Miktarları

Osmanlı Devleti'nde mahalleler insanların birbirine kefil olduğu temel yönetim birimidir. Nitekim etnik ve dini grupların kentlerde birbirine kapalı cemaatler halinde yaşamadıkları bilinmektedir.⁴⁶ Aile; aynı çatı altında yaşayan anne-baba ve çocuklardan oluşmaktadır. Aileye kandaş olanlarında dâhil olması ile geniş aile meydana gelir.⁴⁷ "Osmanlı ailesi" denilince sadece "hanedan" değil Bulgar Hristiyanlar, Hicaz Arapları, Maruni veya Melkit Hristiyanlar, Anadolu'nun Sünnî şehirli, Alevi köylü Türkleri, Üç dine mensup Arnavut dağlılar, Yahudi aileleri Osmanlı ailesine mensupturlar. Nitekim farklı dinden cemaatlerin kültürlerinde ayrımlardan çok müşterek yönler hakimdir.⁴⁸

Osmanlı'nın ilk döneminde Ayntâb şehrinde sayıları az da olsa Ermeni vardır. 1530'da Ayntâb, Tel Başir, Nehrülceviz ve Derbsak dahil olmak üzere 55 gayrimüslim nefer ile 11 mücerred ve gayrimüslimlere ait 44 hane vardı.⁴⁹ 1536 yılında yapılan tahrirde kentte vergi ödemekle mükellef 44 hane ve 11 mücerred Ermeni tespit edilmiştir. Araştırmacılar arasında genelde kabul edilen görüşe göre; bir hanenin beş kişiden meydana geldiği kabul edilirse şehirde Ermeni nüfusun 231 olması muhtemeldir. Bu da Ayntâb nüfusunun %2,18'ine tekabül etmektedir.⁵⁰ 1540 yılında ise şehrin 29 mahallesi vardı ve bu tarihte bazı mahallelerin nüfusu artarken bazı mahallelerin nüfusu azaldı. Özellikle nüfusun artış gösterdiği mahalleler Akyol, Boyacı ve Tövbe mahalleleri idi. Müslüman olmayan nüfusun tümü Hristiyan Ermeni olmakla birlikte⁵¹1543'teki sayımda Ermenilere ait 28 hane ve 6 bekar Ermeni vardır⁵² ve hane bazında kentteki Ermeni nüfusu 146 (%1.36)'dır. 1574'te ise şehirdeki mükellef Ermeni hanesi 79, nüfusu ise tahmini olarak 395'tir. Buna göre Ermeniler kent nüfusunun %2,30'unu oluşturmaktadır. Ermenilerin günlük hayatında dini farklılıklarının dışında herhangi bir ayrıma tabi tutulmamış olması süreç içinde şehirde Ermeni nüfusunun artmasını sağlamıştır.⁵³ 1671-1672 yılları arasında şehirdeki mahalle sayısı 32 iken⁵⁴ bu sayı 1697 yılına gelindiğinde 45'e yükseldiği gibi kentte Müslümanlarla gayrimüslimlerin birlikte yaşadıkları mahalleler ortaya çıkmasına neden olmuş, buda Ermeniyan mahallesinin süreç içerisinde küçülüp kaybolmasına yol açmıştır. Şehirde din temelli kurulan Hâyk-ı Müslüman ve Hâyk-ı Zimmîyan mahalleleri oluşsa da her iki mahallede Müslüman ve gayrimüslimler karışık yaşamışlardır. XVIII. yüzyılda Ayntâb'a kent dışından gayrimüslimlerin gelmesi de gayrimüslim nüfusun hızlı bir şekilde artmasını sağlamıştır. Dolayısıyla 1704'te şehirdeki

44 Başka şehirlerde de benzer kullanımlar söz konusudur. Bk. Kasım Ertaş, Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri, İstanbul 2005, s. 106.

45 Defterde bazı neferlerin cizye sınıfı ile ilgili herhangi bir açıklama yazılmamıştır. Nitekim buna benzer bir uygulama bazı temettuat defterlerinde görülebilmektedir. Bk. Recep Dünder, "2764 Nolu Temettuat Defterine Göre Turgutlu'da Kıbtî, Rum, Ermeni ve Yahudiler (1844-1845)", Uluslararası Turgutlu Sempozyumu Bildirileri I, Ed. Muzaffer Tepekaya vd. Turgutlu Belediyesi Kültür yayını, Turgutlu 2018, s.268.

46 Ali Murat Yel- Mustafa Sabri Küçükçakır, "Mahalle", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 27, TDV. Yay., İstanbul 2003, s.325.

47 İbrahim Etem Çakır, "XVI. Yüzyılda Ayntâb Şehrinde Ailenin Demografik Yapısı", Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9 2010, s.4-5. Aynı müellif, 16. Yüzyılda Ayntâb Şehri, Yeditepe Yay., İstanbul 2015, s.208-216.

48 İlber Ortaylı, Osmanlı Toplumunda Aile, Timaş Yay., İstanbul 2009, s.16.

49 Yılmaz Kurt, "Osmanlı Devleti Döneminde Gaziantep 1849 Tarihli Antep İcmal Nüfus Defteri ve Antep'in Nüfusu", Tarihten Günümüze Ayntâb-Gaziantep, Ed. Ahmet Gündüz vd., Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., -23, Gaziantep 2018, s.217.

50 Bilgehan Pamuk, "XVI. Asırda Ayntâb Şehri ve Ermeniler", Tarihte Türkler ve Ermeniler, IV,Cilt, Birlikte Yaşam Kültürü, Ed. Mehmet Metin Hülagü, TTK Yay., Ankara 2014, 189-190.

51 Liselie Pearce, Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntâb Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet, Çev. Ülkü Tansel, İstanbul 2005, s.76, 78-79. 1841 yılında dahi bu mahallede 44 hane ve 11 mücerred ile bir imam kayıtlıdır. Kayıtlı olanlar içinde Ermenilerden isimleri Türkçe olanlarda vardır. Bu durum Ermeni ve Rum diye kayıt edilen cemaatlerin Hristiyan Türk olma ihtimalini göstermektedir. Bk. Hikmet Durhan Dağlıoğlu, Miladi 16. Hicri X. Asırda Antep, C.H. Partisi Basımevi, Gaziantep 1936, s.30-34.

52 Pearce, Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntâb, s.76, 78-79. Dağlıoğlu'nun Miladi 16. Hicri X. Asırda Antep isimli eseri sayfa 30-34'e göre, 1841 yılında dahi bu mahallede 44 hane ve 11 mücerred ile bir imam vardır. Nitekim Ermeniler içinde Türkçe ismi olanların var olması Ermeni ve Rum diye kayıt edilen cemaatlerin Hristiyan Türk olma ihtimalini göstermektedir şeklinde ifade eder.

53 Pamuk, "XVI. Asırda Ayntâb Şehri ve Ermeniler", s.189-190, 193.

54 Kurt, "Osmanlı Devleti Döneminde Gaziantep", 218.

gayrimüslim hane sayısı 450'ye, gayrimüslim nüfusu da 2.200 (%15)'ye yükselmiştir.1735 yılına gelindiğinde de şehirdeki mahalle sayısı 52, 1817'de 54, 1892'de 82 olmuştur.⁵⁵

Cizye muhasebe defterleri belirli tarihlerde bir yerde yaşayan ve cizye mükellefi olan Hristiyan ve Yahudi tüm reayanın nüfusu hakkında bilgiler verdiği için "tarihi demografi" açısından önemli olsa da net bir nüfus vermek için farklı kaynaklardan muhakkak istifade edilmelidir.⁵⁶ Ayrıca bu defterler şehirlerde yaşayan gayrimüslimlerin sadece ödedikleri cizye miktarı değil, yaşadıkları mahalleler hakkında da önemli bilgiler vermektedir.⁵⁷ İncelenen deftere göre; 1794 tarihinde Ermeniler, Ayntâb'ın Hâyk-ı Müslüman, Kayacık, Eblehân, Beyoğlu Beydir, Hâyk-ı Zimmîyan, Eblehân, Çukur, Tıslaki, Tarla-yı Atik, Kurb-ı Zincirli, Kozanlı, Akyol, Yeniçeri (?), Ehl-i Cefa, İbn-i Kör, Seng-i Nakkaş, Ammi, Seng-i Hoşkadem, İbn-i Eyyûb ve Mahalle-i Kürre (?)'de ikamet etmektedir. Her bir mahalle adı altında Ermeni isimleri ve nefer sayılarının verilmesi bu isimlerin hane reisi oldukları ihtimalini ortaya çıkartmaktadır. Bu nedenle mahallelerde verilen Ermeni hanelerini kesin rakamlar değildir. Ayrıca mahallerdeki nefer sayıları toplam nefer sayılarına bölünerek yüzdelik oranları hesaplanmıştır. Bazı neferlerde ayrıca büzürg olarak belirtilmiştir. Tablo 1'de Ayntâb'ın mahallelerinde yaşayan Ermenilerin hane sayıları, nefer sayıları, ödedikleri cizye miktarları, cizye sınıfları, mande olanlar, mükerrer yazılanlar, taşra veya farklı şehirlerde kağıtlı olanlar, vefat edenler, cizyeden muaf olanlar, cizye vergisinde indirimde gidilenler ile farklı mahallelere nakil olanlar, yerli Yahudi ve perakende Yahudi, perakende zimmî, keşişler ve fırınlarda çalışanların mahallelere göre ödedikleri cizye miktarları gösterilmiştir. Mahallelere göre cizye miktarının yüzdelik oranı, her mahallede tahsil edilen cizye miktarının toplam cizye miktarına bölünmesi ile elde edilmiştir (Tablo 1).

Tablo 1.
Ermeni, Yahudi, Perakende, Keşişler ve Fırınlarda Çalışanların Cizye Miktarı ve Yerleşimleri

Mahalle	Hane Sayısı	Toplam nefer	Âlâ	Evsât	Ednâ	Mükerrer	Muharrer	Cizye sınıfı ve miktarı belli olmayan	Cizye sınıfı belli olmayıp cizye ödeyen	büzürg	Farklı yere kağıtlı	Başka yerde	Mande	Müdr	Nakil	İskan	İnam olunan	Cizyeden affolunan	Cizye Miktarı (Teslim-i Kuruş)	Cizye oranı
Hâyk-ı Müslüman	201	413	13	233	-	1	-	13	36	23	8	-	2	3	5	1	-	1	1.996	%21.23
Kayacık	56	145	1	54	-	2	1	-	31	9	-	-	4	2	1	-	-	-	569.5	%6.06
Eblehân	59	137	9	60	-	4	-	-	12	6	5	-	5	-	1	-	-	-	690.75	%7.35
Beyoğlu Beydir	43	89	1	44	-	4	-	6	-	5	3	-	2	-	2	-	-	-	348	%3.70
Hâyk-ı Zimmîyan	61	135	6	70	-	1	-	3	9	14	3	-	1	1	2	-	-	-	624	%6.64
Çukur	153	324	5	156	-	8	-	17	28	36	5	1	6	4	-	-	-	-	1417.75	%15.08
Tıslaki	31	62	3	31	-	-	-	3	6	6	2	-	-	-	-	-	-	-	287.75	%3.06
Tarla-yı Atik	90	191	6	110	-	-	-	4	13	15	1	3	3	2	1	-	1	-	927	%9.86
Kurb-ı Zincirli	49	104	-	-	-	1	-	2	6	8	1	-	1	1	-	-	-	-	486.75	%5.18
Kozanlı	81	172	4	81	-	4	-	4	34	16	6	-	-	-	-	-	-	-	780.75	%8.30
Akyol	19	40	1	21	-	1	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	184.5	%1.96
Yeniçeri (?)	21	39	-	20	-	1	-	2	1	2	2	1	-	-	-	-	-	-	174	%1.85
Ehl-i Cefa	21	55	-	27	-	1	-	6	-	6	1	-	1	-	-	-	-	-	211	%2.24
İbn-i Kör	10	25	-	21	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	123.5	%1.31
Seng-i Nakkaş	10	29	3	13	-	-	-	-	9	6	-	1	-	-	-	-	-	-	127	%1.35
Ammi	8	14	1	4	-	-	-	2	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	74	%0.79
Seng-i Hoşkadem	7	12	1	4	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	36	%0.38
İbn-i Eyyûb	62	131	1	75	-	5	-	6	11	8	4	-	1	2	-	-	-	-	570	%6.06
Kürre (?)	15	29	-	5	-	4	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	82	%0.87
Karye-i Kızılhisar	5	10	-	7	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	41.5	%0.44
Karye-i Şelkin?	8	21	-	4	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	30	%0.32
Yerli Yahudi	66	107	5	55	-	2	-	10	-	3	-	1	-	-	1	-	-	-	448	%4.76
Perakende Yahudi	-	12	-	12	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	64.5	%0.69
Perakende Zimmî	77	104	5	76	-	-	-	5	2	1	-	-	-	-	-	-	-	-	512.5	%5.45
Keşiş	12	15	3	7	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	82	%0.87
Fırınlarda Çalışanlar	-	81	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	508	%5.40
Genel Toplam	1165	2496	68	1190	3	42	1	87	203	170	43	7	26	15	13	1	1	1	9402.75	%100

Tablo 1'e göre; Ermeniler şehrin 19 mahallesinde ikamet etmektedir ve en fazla cizye vergisi ödeyenler 21.23% oranla Hâyk-ı Müslüman mahallesinde oturmaktadır. Bu mahalleden sonra sırasıyla en fazla cizye ödeyenler 15.08% oranla Çukur, 9.86% oranla Tarla-yı Atik, 8.30% oranla Kozanlı, 7.35% oranla Eblehân ve 6.64% oranla Hâyk-ı Zimmîyan mahallelerinde yaşamaktadır. Ayrıca Ermeniler cizye vergilerini ekonomik durumlarına göre ödemiştir. En az cizye vergisini %0.38 oranla kentten Seng-i Hoşkadem mahallesinde oturan Ermeniler ödemektedir. Cizye oranı yerli Yahudilerde %4.76'ya, perakende Yahudilerde ise %0.69'a tekabül etmektedir. Fırınlarda çalışanlardan tahsil edilen cizye miktarı toplamda 508 kuruş olmakla birlikte vergi miktarı oranı %5.40'tır. Keşişlerden ise 82 (%0.87) kuruş cizye alınmıştır. Köylerde oturan gayrimüslimlerde ekonomik durumlarına göre cizyelerini ödemişlerdir. Buna göre köylerde cizye ödeyenlerin oranı %0.32 ile %0.44 oranında değişiklik göstermektedir. Ayrıca farklı şehre nakil, cizyeden muaf, mande ve farklı şehirde kağıtlı olanlar ile cizye miktarı veya vergi sınıfı belli olmayanlarda teferruatlı şekilde kayıt edilmiştir.

55 Canbakal, 17. Yüzyılda Ayntâb, 48, 52.

56 Barkan, "894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin", s.3, 16.

57 Demirci Akyol, "17. Yüzyıl Halep Avarız", s.73.

İncelenen deftere göre; 1794'te Ayntâb'da 66 hane Yahudilere aittir. Ancak Yahudilerin oturduğu mahalleler defterde belirtilmemiştir. Cizye ödeyen Yahudilerden iki nefer mükerrer, bir nefer nakil, üç nefer büzürg olarak kayıt edilmiştir. Bazı Yahudi isimleri de deftere meslek adı ile yazılmıştır. Cizye ödeyen Yahudilerden Ferc oğlu ile Kel İshak oğlu Yakob'dan mahkeme masrafı adı altında farklı bir vergi alınmıştır. Deftere Yahudilerden bazılarının isimleri Hızır, Abdullah, Musa, İshak, Abdurrahman, Derviş, Murad olarak kayıt edilmiştir.⁵⁸ Bununla birlikte Yahudiler kentin genellikle Dügmeçi ve Tarla-yı Atik mahallelerinde ikamet etmişlerdir.⁵⁹ Cizye vergisine kefil olan Yahudi isimleri de cizye mükellefinin adının yanına yazılmıştır.⁶⁰ Ermenilerden cizye vergisine kefil olanlarda deftere teferruatlı şekilde kayıt edilmiştir. Örneğin; Hâyk-ı Müslüman mahallesinde Cingöz Voyran ve kiracısına Alacacı Mavrik kefil olarak yazılmıştır. Önemli bir husus Arabanlı Topal Karabet oğlu Kirkor'un cizye vergisine Hacı Battal Ağa'nın tabii ve Alemdar karındaşı Mehmed'in kefil olmasıdır.⁶¹ Eblehân mahallesinde Hekdeli Karagöz Keşişoğluna güveyisi olan biri, Debra oğluna da Kılıççı Abraham, Kalaycı Arakil Barsom ise yine bir başkasına cizye için kefil gösterilmiştir.⁶² Beyoğlu Beydir mahallesinde de Ermenilerden cizye vergisine kefil olanların isimleri diğer mahallelerde olduğu gibi cizye mükellefi adının yanına kayıt edilmiştir. Mahallede Asioğlu Adver Sarkis'e Nazar oğlu Topal kefil olmuş, Kel Yali ve karındaşı Agob'un cizye vergisi ise Burunsuzoğlu eliyle toplanmıştır.⁶³ Hayk-ı Zimiyân mahallesinde Saraçoğlu Bedros'a Küpeloğlu cizye vergisi için kefil olduğu gibi Köşker Mıgırdıç, Nazar oğlu Nazar da bir başkasına kefil olarak yazılmıştır.⁶⁴ Çukur mahallesinde cizye vergisi için Ekmekçi Ayvaz oğlu, kalaycılık yapan birine kefil olmuştur. Sarkis ve Melkon'a ise Tomas kefil olarak yazılmış, Terzi Bedros oğluna da Asioğlu Karabet kefil gösterilmiştir.⁶⁵ Tışlâki mahallesinde Dolet adında birine cizye vergisi için Nalbant Bağdasar,⁶⁶ Tarla-yı Atik mahallesinde ise Çinici Toros ve karındaşına, Tobel, Demirci Aleksandr'a da Sarıoğlan oğlu Ohan, Kozanlı mahallesinde Tüfekçi Şahan oğluna da Masaracı Kulaksızoğlu cizye vergisi için kefil olmuştur.⁶⁷ Yeniçeri (?) mahallesinde de Kasa Rum Kallavisi'ne Çekiç oğlu,⁶⁸ Ehl-i Cefa mahallesinde Kılıç yapan Adver, Satlak oğlu Karaoğlan'a,⁶⁹ İbn-i Eyüb mahallesinde Kademci Simon'a, Kara Manuj oğlu cizye vergisi için kefil olarak yazılmışlardır.⁷⁰

Ayrıca defterde cizye mükellefi olanlardan Zarik oğlu Karabet Behisni'de, Kanili Banas'ın Halep'de bulunduğu belirtilmiştir.⁷¹ Kurb-ı Zincirli mahallesinde Kalemkâr Kuyumcu ve dört neferin cizyesi Molla Ahmed eliyle tahsil edilirken, mahallede bulunan bir papazdan da evsât sınıfına göre cizye alınmış, adı geçen mahalleden bulgur aşu adı ile 6 kuruşluk farklı bir vergi tahsili de gerçekleşmiştir.⁷²

Ermeni ve Yahudilerin Yaptıkları Zanaatlar

Bir şehrin ticaret ve sanat kesiminde kendini gösteren mesleki gruplaşmaların mahallelere yansımadağı, bir mahallede boyacı, ekmekçi, berber, kalaycı gibi çeşitli mesleklerden insanların yaşadığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.⁷³ Osmanlı Devleti'nde loncalar din ve mezhep olarak örgütlenmiş olsa da çoğu zaman Müslümanlar ile gayrimüslimler aynı loncaı paylaşmıştır.⁷⁴ Örneğin;1690'da Ayntâb'ın önemli kumaş tüccarlarından ve bir hayli zengin olan Kirkor veled-i Vânisdi ve bu kişi Hâyk-ı Müslümân mahallesinde oturmaktaydı. 1711 yılında ise kentte mesleği belirtilmemiş 165 gayrimüslimden 63'ü (%38) tekstil işiyle uğraşmakta ve terziilik yapmaktaydı.⁷⁵ İncelenen deftere göre ise kentte yaşayan Ermeni ve Yahudilerden çok sayıda kişi ikamet ettikleri mahallelerde farklı zanaat grubuna mensuptur. Ayrıca civar bölgelerden farklı meslek gruplarından gayrimüslimler de kente göç etmiştir.⁷⁶ Hayk-ı Müslüman mahallesi dini temelli oluşan bir mahalle olmasına karşılık burada Ermenilere ait çok sayıda çeşitli mesleklerin yapıldığı dükkanlarda vardır. Bu mahallede Gürün'den gelen Mikroviç, Bogos ve Sarkiz'in hallaç dükkânı⁷⁷ bulunmaktadır. Makrablıoğlu adında bir Ermeni'nin yanında Zul adında bir şakird çalışmaktadır. Melkon ise bu mahallede demircilik yapmakta iken Allahverdi isminde bir Ermeni'de tahtacılık mesleğini yürütmektedir. Burada bir Ermeni ise bakkal dükkânı vardır. Mahallede Kalpaklı lakaplı bir Ermeni ve Battaloğlu Agob semerci, Bülbül lakaplı ve Mavrik adında kişiler ise alacacı,⁷⁸ Gürünlü Vartovar ise köşker⁷⁹ meslekleri ile uğraşmaktadır. İncelenen dönemde şehirde yaşayan Ermeniler içinde ailesinin mesleğini yapmayı farklı mesleklerle uğraşanlarda vardır. Semerci Toros oğlu adında bir Ermeni baba mesleği yerine kalaycılık mesleğini tercih etmiştir. Tarla-yı Atik mahallesinde Ermeniler içinde elit meslek grubundan olanlar da vardır.⁸⁰ Bu mahalle-

58 D.CMH.d.26989, s.74-77.

59 Adem Çalışkan, "XIX. Yüzyılda Antep Yahudileri", Tarih Yolunda Bir Ömür Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan, Ed. Burak Kocaoğlu Berikan Yay., Ankara 2019, s.61.

60 D.CMH.d.26989, s.74.

61 D.CMH.d.26989, s.7-17.

62 D.CMH.d.26989, s.21-25.

63 D.CMH.d.26989, s.25-27.

64 D.CMH.d.26989, s.27-31.

65 D.CMH.d.26989, s.33-40.

66 D.CMH.d.26989, s.40-42.

67 D.CMH.d.26989, s.50-54.

68 D.CMH.d.26989, s.56.

69 D.CMH.d.26989, s.57-58.

70 D.CMH.d.26989, s.60-63.

71 D.CMH.d.26989, s.42-47.

72 D.CMH.d.26989, s.47-50.

73 Yel- Küçükçaşı, "Mahalle", s.325.

74 Suraya Faoqı, Osmanlı Zanaatkarları İmparatorluk Döneminde Zanaatlar ve Loncalar, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul 2017, s.64.

75 Canbakal, 17. Yüzyılda Ayntâb, s.55.

76 D.CMH.d.26989, 1-77

77 Şehrin mahalle aralarında hallaç dükkânları vardı. Bu ustalar pamuk ve yün işi ile uğraşır. Çıkrıkla pamuk ipliği eğiren kadınlar, kadın hallaçlarda pamuk ve yünlerini atırlardı. Bk. Çitçi- Yener, Osmanlı Devleti'nin Son Yıllarında, s.30.

78 Mahalle aralarındaki dükkanlarda el tezgahlarında alaca dokuyanlara alaca veya alaca kalfası denirdi. Şehirde bu mesleği yapanların nerede ise hepsi Ermeni idi. Ancak yalnız içlerinden sadece iki Müslüman vardı. Bunlar Eyupoğlu cami imamı şeref Hocasade Şakir Efendi ile Kozanlı cami imamı Salih Hocasade Ahmet Efendi idi. Bk. Çitçi- Yener, Osmanlı Devleti'nin Son Yıllarında, s.12-13.

79 Tersinden dikilip sonra çevrilerek kalıplanan, ökçesiz çivisiz ayakkabı olan yemeniyi diken ustalara köşker denilir. Bu ustaların dükkanları mahalle arasında olurdu. Köşker ustaları Kavaf Dellalları aracılığı ile yemenicilere aktarırlardı. Bk. Çitçi- Yener, Osmanlı Devleti'nin Son Yıllarında, s.39.

80 Bu durum ilgili tarihlere sadece Ayntâb için geçerli olmayıp Osmanlı topraklarında da genel olarak durum aynı şeklindedir. Mesela Safranbolulu İzzet Mehmed Paşa Vakfı'na ait 1809-1810 tarihli vakıf muhasebe kayıtlarına göre ilgili tarihte Safranbolu'da kuyumculuk vb. gibi yüksek gelirli mesleklerle de gayrimüslimlerin uğraştığı görülmektedir. Mustafa Can, Safranbolulu Mehmed İzzet Paşa Vakfı'na Ait Hicri 1224 (Miladi 1809-1810) Tarihli Muhasebe Defteri Üzerine Bir Değerlendirme, Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu, Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 528.

de Serkis adında bir Ermeni hekimlik yapmaktadır.⁸¹ Kozanlı mahallesinde de belirli oranda birikim ve maddiyat gerektiren kuyumculuk mesleği Avadis ve İsa tarafından yapılmaktadır. Manik isimli bir Ermeni ise bekçidir. Aynı mahallede Celfa Ohleva adında bir keşiş vardır.⁸² Kentin Akyol,⁸³ Yeniçeri (?),⁸⁴ Ehl-i Cefa,⁸⁵ İbn-i Kör,⁸⁶ Seng-i Nakkaş,⁸⁷ Ammi,⁸⁸ Seng-i Hoşkadem,⁸⁹ İbn-i Eyyüb,⁹⁰ Kürre (?) mahalleleri⁹¹ ve Kızılhisar, Orul, Şelkin, ? Telbeşar köylerinde de⁹² Ermenilere ait farklı zanaatlarda çok sayıda dükkan veya işletmeler bulunmaktadır. Şehrin farklı yerlerinde bulunan fırınlarda çalışan Ermeniler buralarda genellikle aşçı, çevirici, ekmek ustası, galledar hamurkâr, kömürcü, pişirici, tabliyeci, tırnakçı ve un eleyici gibi meslekleri yapmışlardır.⁹³

Osmanlı Devleti'nde sadece Ermeniler değil Yahudilerde çeşitli mesleklerle uğraşmışlardır.⁹⁴ Nitekim 1794 yılında şehirde yaşayan Yahudilerden ipekçi, kalaycı, kasap, kaşıkçı, kavcı ve lüleci⁹⁵ gibi meslekleri yapanlar olduğu gibi Hekimoğlu, İpekçioğlu gibi baba mesleği ile tanınan Yahudilerde bulunmaktadır. Bununla birlikte cizye defterine bir Yahudi adının Hahamoğlu Ahlyob olarak yazılması şehirde görev yapan hahamlarında olabileceğini akla getirmektedir. Kentte bulunan garip ve perakende zimmiler ise alacacı, arpa emini, bakırcı, bıçakçı, bostancı, boyacı, çakmakçı, çinici, değirmenci, demirci, ekmekçi, mumcu, pastırmacı, tercüman ve terzilik gibi mesleklerle uğraşmıştır.⁹⁶ Aşağıda yer alan Tablo 2'de Ermeni, Yahudi ve şehir dışından gelen gayrimüslimlerin mahallelerde yaptıkları meslekler ve sayıları gösterilmiştir. Meslek oranlarının tespitini sağlamak için meslekle uğraşan kişi sayısı mesleklerin toplamına bölünmüştür (Tablo 2).

Tablo 2.
1794 Yılında Aynatâb'da Ermeni ve Yahudilerin Yaptıkları Meslekler

Mahalle	Hâyk-e Müslimân	Kayacık	Eblahan	Beyoğlu Beydir	Hâyk-e Zimmîyan	Çukur	Tıslaki	Tarla-yı Atık	Kurb-ı Zincirli	Kozanlı	Akyol	Yeniçeri(?)	Ehl-i Cefa	İbn-i Kör	Seng-i Nakkaş	Ammi	Seng-i Hoşkadem	İbn-i Eyyüb	Güre (?)	Karye-i Kızılhisar	Karye-i Şelkin	Toplam	Oranı
Abacı															1							2	0.64%
Alacacı	1			1				3				2				2						9	2.88%
Arıcı						1																1	0.32%
Bakkal	1					1			1													3	0.96%
Bardakçı		1																				1	0.32%
Basmacı												1										1	0.32%
Bıçakçı						1		1	2	2	1								1	1		9	2.88%
Bostalcı								1									1					2	0.64%
Boyacı	1	2	1	1	1	10	2	4	1											1		24	7.67%
Cebeci		1																				1	0.32%
Cellat						1																1	0.32%
Çakıcı						1																1	0.32%
Çakmakçı	1					2		1					1									5	1.60%
Çaycıbaşı						1																1	0.32%
Çilingir			1																			1	0.32%
Çinici	3		1	1				1		1									1			8	2.56%
Çinicibaşı									1													1	0.32%
Çulha																				1		1	0.32%
Değirmenci	4	1	3		2	4												2			4	20	6.39%
Dellal			1																			1	0.32%
Demirci	2	1						1	1	1												6	1.92%
Düğmeci													2						1			3	0.96%
Ekmek Pişirici										1												1	0.32%
Ekmekçi	1					1				1												3	0.96%
Eşekçi						1																1	0.32%
Fıstıkçı	1																					1	0.32%
Gemci								1										1				2	0.64%
Halbırcı																1						1	0.32%

81 D.CMH.d.26989, s.42-47.

82 D.CMH.d.26989, s.50-54.

83 D.CMH.d.26989, s.55.

84 D.CMH.d.26989, s.56.

85 D.CMH.d.26989, s.57-58.

86 D.CMH.d.26989, s.58.

87 D.CMH.d.26989, s.59.

88 D.CMH.d.26989, s.59-60.

89 D.CMH.d.26989, s.60-61.

90 D.CMH.d.26989, s.60-63.

91 D.CMH.d.26989, s.64-65.

92 D.CMH.d.26989, s.66.

93 D.CMH.d.26989, s.69-77.

94 Zeynel Özlü, Yıkılmış Bir Şehir İnşa ve İhya Edenler Cumhuriyetin ilk yıllarında Gaziantep'te esnaf ve tüccar aileler, Gazikültür A.Ş. Ankara 2020, s.65.

95 El sanatları ile uğraşan veya köprü ustası.

96 D.CMH.d.26989, s.74-77.

Tablo 2.
1794 Yılında Ayntâb'da Ermeni ve Yahudilerin Yaptıkları Meslekler (devamı)

Mahalle	Hâyke Müslüman	Kayacık	Eblahan	Beyoğlu Beydir	Hâyke-Zimmîyan	Çukur	Tıslaki	Tarla-yı Atık	Kurb-ı Zincirli	Kozanlı	Akyol	Yeniçeri(?)	Ehl-i Cefa	İbr-i Kör	Sengi Nakkaş	Ammi	Sengi Hoşkadem	İbr-i Eyyüb	Güre (?)	Karye-i Kızılhisar	Karye-i Şelkin	Toplam	Oranı
Hallaç	2			1	1							1										5	1.60%
Hamal	2										1						2		1			6	1.92%
Hancı	1																					1	0.32%
Harmancı										1												1	0.32%
Hekim								1														1	0.32%
Kalaycı	3	6		1	1	3			2		1			1				1		1		20	6.39%
Kalçı															1							1	0.32%
Kalemkâr							1															1	0.32%
Kamaracı										2												2	0.64%
Kancacı	1																					1	0.32%
Kasaracı	1					1	2	1														5	1.60%
Katırcı				1	1			2														4	1.28%
Kazancı			1		1	1		1	2				2	2								10	3.19%
Keçeci				1			3															4	1.28%
Keşiş										2												2	0.64%
Kılıççı	2	1	1		2			1	2				1									10	3.19%
Kizir		1	2			2				3					1				1		1	11	3.51%
Koyuncu			1																			1	0.32%
Köşger	1	1																1		1		4	1.28%
Kuyumcu						4												2				6	1.92%
Masaracı	2	1						1	1	1		1						1				8	2.56%
Mumhaneci		1																				1	0.32%
Nakkaş																		1				1	0.32%
Nalbant	2	1			1	4	1		1	1	1				1							13	4.15%
Pabuççu												2										2	0.64%
Pilavcı							1															1	0.32%
Postalıcı	1																					1	0.32%
Rum Kallavıcısı												1										1	0.32%
Sarraf	1																					1	0.32%
Sazcı						1		2				1										4	1.28%
Semerci	4			2		3		2	1	1								1				14	4.47%
Tabbak							1															1	0.32%
Tahtacı	2																					2	0.64%
Tanburacı					1	1																2	0.64%
Tarakçı	2				1					1	1				2							7	2.24%
Taşçı	3		1		1	2		1	2	1								1	2			14	4.47%
Tepeci									1													1	0.32%
Terzi	4		1			4			1	2												12	3.83%
Tuzcu	1																					1	0.32%
Tüfekçi	1			2	1	5		4	2	1												16	5.11%
Tütüncü					2																	2	0.64%
Zenbilci				1																		1	0.32%
Genel Toplam	51	18	14	12	16	55	11	29	21	22	5	8	7	3	6	3	3	12	7	5	5	313	100.00%

Tablo 2'ye göre; 1794 yılında Ayntâb'da Ermeniler ve Yahudiler arasında en fazla yapılan meslekler %7.67 oranla boyacı, %6.39 oranla değirmenci, %5.11 ile tüfekçi, %4.47 oranla semerci ve taşçı, %4.15 oranla nalbant, %3.51 kizir, %3.19 kazancı ve kılıççı, son olarak ise %2.56 oranla masaracı meslekleridir. Tabloya göre Ermenilere en fazla ait işletmeler Hâyke-ı Müslüman, Tarlayı-ı Atık, Kurb-ı Zincirli ve Kozanlı mahallelerinde yer almaktadır. Kentin sadece mahallelerinde değil bazı köylerde de meslek sahibi olan Ermeniler vardır.

Sonuç

Türk-İslam Devleti geleneğinin bir temsilcisi olan Osmanlı Devleti gayrimüslimlere şer'i hukuk çerçevesinde zimmî statüsü vermiş ve gayrimüslimler sosyal, dini ve iktisadi hayatlarını rahat bir şekilde devam ettirmiştir. Buna karşılık olarak gayrimüslimler devlete cizye vergisi ödemiştir. Osmanlı kentlerinden biri olan Ayntâb'da 1794 yılında Ermeniler, Yahudiler ve dışardan gelen gayrimüslimler cizyelerini ekonomik durumlarına göre taksitlerle ödemiştir. Kentte cizye mükellefi olan 2.496 neferden toplamda 9.402.25 kuruş cizye tahsil edilmiştir. Ayrıca cizye ödeyen Ermenilerin ve Yahudilerin gerek kendi aralarında gerekse Müslümanların cizye vergisine kefil olması şehirde Müslüman-gayrimüslim ilişkilerinin güvenilir ve sağlam temelli olduğunu göstermektedir. Nitekim cizye vergisine kefil olanların sayısı kentte bir hayli fazladır. Ayrıca şehirdeki gayrimüslim din adamlarından da cizye tahsil edilmiştir. İncelenen deftere göre; cizye vergisi için oluşturulan muhasebe defterine şekerleme ve kuşak bahası adı altında farklı vergi kalemlerinin yazıldığı da tespit edilmiştir. Araştırma

konusu olan defterde konsolosluk çalışanlarının cizye miktarları ibaresi yer alsa da cizye mükellefi veya cizye miktarı belirtilmemiştir. Ancak yine de şehirde bir elçilik olması muhtemeldir.

Ayntâb'da sınıfsal ve dini bir cemaatleşme yoktur çünkü Müslüman veya gayrimüslim fark etmeksizin isteyen istediği mahallede yaşamış veya istediği mahalleye taşınmıştır. Şehirde yaşayan Ermenilerin veya Yahudilerin anne-babaları veya yakın akrabaları ile aynı mahallede oturdukları görülmektedir. Ayrıca gayrimüslimlerden Türk veya Müslüman ismi koyanlar da vardır. Bununla birlikte dini temelli Hâyk-ı Müslüman ve Hâyk-ı Zimmîyan mahalleleri olmakla birlikte Hâyk-ı Müslüman mahallesinde Ermeniler yaşamış, Ermenilerden biri rahatlıkla bir Müslümanın evinde kiracı olarak oturmuştur. Şehirde keşiş, papaz ve haham denilen din görevlilerinin bulunması Ermenilerin ve Yahudilerin dini yaşantılarının rahat bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. İncelenen deftere göre; 1794 yılında şehirdeki gayrimüslim hane sayısı tahmini olarak 1.165'dir. Bu tarihte Ermeni ve Yahudilerden geçici olarak veya temelli Ayntâb'a yerleşmesi kentte gayrimüslim nüfusunun artmasını sağladığı gibi kentin iktisadi ve sosyal hayatının canlı olduğunu göstermektedir.

Ayrıca deftere göre; Ayntâb'da çok sayıda fırın, bedesten ve han tespit edilmiştir. Bu durum şehrin bölge ticaretinde etkili olduğunu göstermektedir. İncelenen dönemde bir çok fırın ve dükkânlarda çok sayıda gayrimüslimin çalıştığı ve 70 farklı mesleğin Ermeniler ve Yahudiler tarafından yapıldığı görülmektedir. Ayrıca kentte gayrimüslimlere ait dükkan ve işletmelerin olması lonca teşkilatı içinde olduklarını da göstermektedir. Ermeniler arasında tüfek ve kılıç üretiminin yapılması Ermenilerin devlete silah üretiminde katkı sağladıklarını muhtemel kılacaktır. Saz ve tambura ustası Ermenilerin olması şehirde gayrimüslimlerin Türk kültüründen etkilendiklerini de göstermektedir Gayrimüslimlerin çocuklarını çeşitli mesleklerle çirak olarak yerleştirmeleri zanaatlarının devamını sağlamıştır. Öyle ki şehirde bazı Ermeniler baba meslekleri ile tanınmaktadır.

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.

Declaration of Interests: The author has no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı

D.CMH. d.26989 Numaralı Cizye Muhasebe Defteri, F1 1 Muharremü'l-harâm sene 1209.

Tetkik Eserler

- Adıyeye, Ayşe Nühket. "18. Yüzyılda Girit'te Cizye Uygulaması ve Toplumsal Etkileri", *Bellelen* 81/290, 2017, s. 135-158.
- Alanoğlu, Murat. "17. Yüzyıl Ortalarında Varto (Yerleşim, Nüfus, Vergi ve Aşiretler)", *History Studies* 12/3, Haziran 2020, s.1143-1175.
- Barkan, Ömer. "894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilâtına Âit Muhasebe Bilânçoları", *Belgeler* 1/1, Ocak 1964, s.1-777.
- T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. *Başkanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 108, İstanbul 2010.
- Boris C. Nedkoff. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Cizye (Baş Vergisi)", *Bellelen* 8/32, 1944, s. 599-652.
- Can, Mustafa. Safranbolulu Mehmed İzzet Paşa Vakfı'na Ait Hicri 1224 (Miladi 1809-1810) Tarihli Muhasebe Defteri Üzerine Bir Değerlendirme, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*, Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 522-533.
- Canbakal, Hülya. *17. Yüzyılda Ayntâb Osmanlı Kentinde Toplu ve Siyaset*. Çev. Zeynep Yelçe İletişim Yay., İstanbul 2009.
- Çakar, Enver. *17. Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenleri*. Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Yayınları No:23, Elazığ 2006.
- Çakır, İbrahim Etem. "XVI. Yüzyılda Ayntâb Şehrinde Ailenin Demografik Yapısı", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, 2010, s. 1-17.
- Çakır, İbrahim Etem. *16. Yüzyılda Ayntâb Şehri*. Yeditepe Yay., İstanbul 2015.
- Çalışkan, Adem. "XIX. Yüzyılda Ayntâb Yahudileri", *Tarih Yolunda Bir Ömür Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan*. Ed. Burak Kocaoğlu, Berikan Yayınevi, Ankara 2019, s.47-74.
- Çelik, Şenol. "659-1660 (H. 1070-1071) Tarihli Avarız Defterine Göre XVII. Yüzyıl Ortalarında Turgutlu Kazası". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 16, Bahar 20017, s. 33-66.
- Çoruh, Haydar. "Cizye Tahrirlerine Göre Antakya'da Gayrimüslim Cemaatler" *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl 5, Sayı 1, Bahar 2020, s.74-124.
- Çoruh, Haydar. "Erzurum'daki Türk ve Ermeni Nüfusu Gösteren 1847 Tarihli Nüfus Defteri", *Ermeni Araştırmaları*, Sayı 6, Yaz 2002, s.95-115.
- Çoruh, Haydar. *Sultan İkinci Mahmud Döneminde Kıbrıs (1808-1839)*, TTK Yay. Ankara 2017.
- Çoruh, Haydar. *Temettuat Defterlerine Göre Erzurum Şehri*, Mustafa Kemal Üniversitesi Yayınları, Hatay 2018.
- Çitçi, Hasan Remzi - Yener, Şakir Sabri. *Osmanlı Devleti'nin Son Yıllarında Gaziantep'te Sanat ve Ticaret Dalları*, Gaziyurt Matbaası, Gaziantep 1999.
- Dağlıoğlu, Hikmet Durhan. *Miladi 16. Hicri X. Asırda Antep*, C.H. Partisi Basımevi, Gaziantep 1936.
- Demirci Akyol, Esra. "17. Yüzyıl Halep Avarız ve Cizye Defterleri Üzerinden İslam Şehri Kavramını Tartışmak", *OTAM* 42, Güz 2017, s. 73-97.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitapevi, Ankara 2015.
- Dündar, Recep. "2764 Nolu Temettuat Defterine Göre Turgutlu'da Kibtî, Rum, Ermeni ve Yahudiler (1844-1845)", *Uluslararası Turgutlu Sempozyumu Bildirileri* 1, Ed. Muzaffer Tepekaya vd. Turgutlu Belediyesi Kültür yayınları, Turgutlu 2018, s. 265-291.
- Dündar, Recep. "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri", *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, 4/2,2012, s.99-122.
- Dündar, Recep. "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri", *Turkish Studies* 11/11, Summer 2016, s. 53-76.
- Dündar, Recep. H.1053-M.1643 Tarihli 8428 No'lu Cizye Defteri'nin Tanıtımı ve Değerlendirilmesi", *History Studies* 4/4, 2012, s. 125-146.
- Emecen, Feridun M. "Kayalık Kazasının Avârız Defteri", *İÜEF Tarih Dergisi Prof. M. Tayyib Gökbilgin Hatıra Sayısı* 12, 1982, s. 159-170.

- Ercan, Yavuz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", *Bellekten* LV/213, 1991, s. 371-391.
- Ercan, Yavuz. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Kuruluştan Tanzimat'a Kadar sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*. Turan Kitapevi, Ankara 2001.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, İstanbul 2005.
- Faoqhi, Suraya. *Osmanlı Zanaatkarları İmparatorluk Döneminde Zanaatlar ve Loncalar*, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul 2017.
- Fayda, Mustafa, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 44, TDV. Yay., İstanbul 2013, s. 428-434.
- Gülsoy, Ufuk, "Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlikten Muafiyet Vergisi: Bedel-i Askerî (1855 - 1909)", *Tarih Dergisi*, Yıl 2002, Cilt 0, Sayı 37, s. 93-94.
- Gülsoy, Ufuk, *Cizyeden Vatandaşlığa Osmanlı'nın Gayrimüslim Askerleri*. Timaş Yay., İstanbul 2010.
- Gürhan, Veysel. "17. Yüzyılın Sonunda Cizye Defterlerine Göre Diyarbakır (Amid) Şehrinde Gayrimüslimler (1691-1695)". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/1 (26), Mart 2020, s. 159-193.
- İnalçık, Halil, "Osmanlılarda Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 8, TDV. Yay., İstanbul 1993, s. 44-48
- Karacan, O., & Kartal, K. (2020). "1261 ve 1265 Tarihli Darende Cizye Defterine Göre Gayrimüslimlerin Sosyo-Ekonomik Yapısı". *Tarih ve Toplum Araştırmaları*, Ed. Kazım Kartal. Sonçağ Akademi, Ankara 2020, s. 103-124.
- Kaya, Eyüp d ve Hacak, Hasan. "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 44, TDV. Yay., İstanbul 2020, s. 424-428.
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, Ed. M. Demiray, Klasik Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2017.
- Kocaoğlu, Burak. *Osmanlı Devleti'nde Cizye Vergisi*, Berikan Yay, Ankara 2018.
- Kocaoğlu, Burak. "1844 ve 1846 Tarihli Çankırı Cizye Defterlerine Göre Çankırı'da Gayrimüslimler", *Alinteri Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt:2, Sayı:4, 2018, s. 283-295.
- Koçak, Zülfiye. "Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1700-1750)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2, 2018, s.1109-1136.
- Koçak, Zülfiye. "H. 1102 (M. 1690-1691) Tarihli Diyarbakır Eyaleti Cizye Defterinin Tanıtımı Ve Tahlili", *TAD* 37/63 2018, s. 219-265.
- Koçak, Zülfiye. "1691 Tarihli Cizye Defterine Göre Pertek, Mazgirt, Çemişgezek ve Sağman Kazalar", *OTAM* 41,2017, s.191-218.
- Kurt, Yılmaz, "Osmanlı Devleti Döneminde Gaziantep 1849 Tarihli Antep İcmal Nüfus Defteri ve Antep'in Nüfusu", *Tarihten Günümüze Ayıntab-Gaziantep*, Ed. Ahmet Gündüz vd., Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Gaziantep 2018, s.215-228.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. Timaş Yay., İstanbul 2009.
- Özel, Oktay. "Avarız ve Cizye Defterleri", *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*. ed. Halil İnalçık ve Şevket Pamuk, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 2000, s. 35-50
- Özlü, Zeynel. "Göynük'e (Bolu) Ait Bazı Gelir Ve Giderlerin Tahlili: Avarız Vergisi", *OTAM* 19/19 (2006),381-397.
- Özlü, Zeynel. *Yıkılmış Bir Şehri İnşa ve İhya Edenler Cumhuriyetin ilk yıllarında Gaziantep'te esnaf ve tüccar aileler*. Gazikültür A.Ş, Ankara 2020.
- Öztürk, Mustafa. "1616 Tarihli Halep Avarız-Hane Defteri", *OTAM* 8/8, 1997, s. 249-293.
- Pamuk, Bilgehan, "XVI. Asırda Ayntâb Şehri ve Ermeniler", *Tarihte Türkler ve Ermeniler* IV. Cilt, Birlikte Yaşam Kültürü, Ed. Mehmet Metin Hülagü, TTK Yay., Ankara 2014, s.187-193.
- Perce, Liselle. *Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayıntâb Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*. Çev. Ülkü Tansel, İstanbul 2005.
- Tabakoğlu, Ahmet. "XVII ve XVIII Yüzyıl Osmanlı Bütçeleri", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 41/1-4 (1985), s. 389-414.
- Ünal, Mehmet Ali. "1056/1646 Tarihli Avarız Defterine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Harput", *Bellekten* LI/ 1999 (1987), s. 119-129.
- Yarcı, Güler. "Osmanlı Maliyesinde Toprak Bastı Vergisi", *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi* IV/1, Ocak 2012, s.335-375.
- Yel Ali Murat- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Mahalle" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 27, TDV. Yay., Ankara 2003, s. 323-326.

Structured Abstract

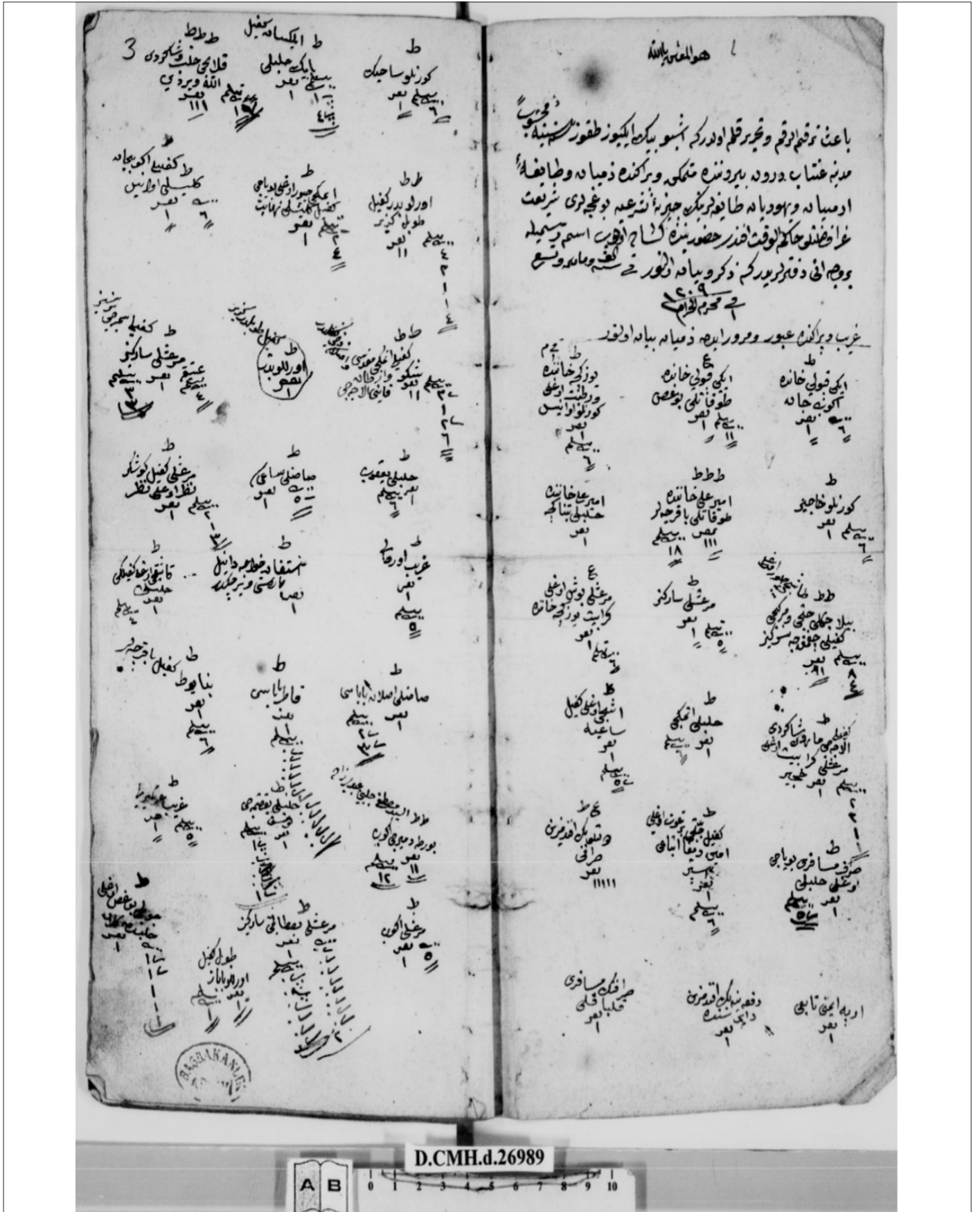
The aim of this essay is to give information regarding the economic situation of the Armenians and Jews living in Ayntâb in 1794 and to analyze the effects of this on the economic life of the city. The findings also enabled us to reach information about the monks living in the city and the non-Muslims coming from outside the city.

The Ottoman State, one of the most significant representatives of the Turkish-Islamic State tradition, gave non-Muslims the status of *zimmî* (non muslim) within the framework of Sharia law, so they could continue their social, religious and economic lives comfortably. In return, non-Muslims paid a tax called *jizya* (head tax collected from non-Muslims) to the state, once a year, according to the Shari'a law. This tax was taken from non-Muslim men who met certain conditions. Those who were between the ages of 14 and 75, and who were ill had to pay this tax. But those who were disabled and unemployed, working in the maintenance and repair of castles, living in the islands and along the border, working in the mines, being converted to Islam and living in unproductive lands, were religious officials were partially or completely exempted from *jizya*. The tax had an important place in the Ottoman finance system and became one of the most significant income items of the central treasury. In the 19th century, *Avârız* and *Jizye* registers were prepared instead of the *tahrir* registers, which were important in terms of administrative, economic and especially demographic aspects. The reason for this change was that the expansion in the state bureaucracy, the economic and administrative difficulties of the census and the effects of the Celali Revolts. As a matter of fact, these tax rolls came out of different finance items of the Ottoman Empire and at the same time gained the quality of "censuses". With this aspect, the notebooks are complementary to each other. The *jizye* tax was abolished after May 14, 1855, and after the proclamation of the Tanzimat Edict, until 1907, non-Muslims paid a tax to the state under the name of "iane-i Askerî" (military support money) instead of the *jizye*.

Also in Ayntâb, one of the important cities of the Ottoman Empire, non-Muslims paid *jizya* tax to the state. Armenians and Jews living other non-Muslims living in the city paid their *jizya* in installments according to their economic status. This shows that the state did not impose heavy taxes on non-Muslims living in the city. According to the examined book, the total number of soldiers, including Armenians, Jews, and those who came from outside the city, who paid the *jizya* in Ayntâb in 1794 was 2,496, and a total of 9402.75 penny (*kuruş*) was collected from them. In addition, the non-Muslim clergy in the city were also taken from the *jizya*. Just as Armenians and Jews who pay the *jizya* are a guarantor for each other's *jizya* tax, there are also Muslims who are guarantors for the *jizya* tax. This shows that Muslim-non-Muslim relations in the city were reliable and well-founded. Those paying the highest poll tax in the city live in the *Hayk-ı Muslim* district with a ratio of 21.23%. After this district, the highest *jizye* was collected from *Çukur* with 15.08%, *Tarla-yı Atik* with 9.86%, *Kozanlı* with 8.30%, *Eblehan* with 7.35% and *Hâyk-ı Zimmîyan* with 6.64%, respectively. On the other hand, 82 (0.87%) *kuruş* were collected from the monks. The rate of non-Muslims living in villages who pay *jizya* varies between 0.32% and 0.44%. In addition, non-Muslims who were transferred to a different city, those who were exempt from the *jizya*, those who were unable to work, and those who were registered in a different city were recorded in detail in the examined book.

The temporary or permanent settlement of non-Muslims from outside of the city in Ayntâb led to an increase in the non-Muslim population. According to the findings, the city's *Hâyk-ı Muslim*, "Kayacık", "Eblehan", "Beyoğlu Beydir", "Hâyk-ı Zimmîyan", "Pit", "Tışlakı", "Tarla-yı Atik", "Kurb-ı Zincirli", "Kozanlı", "Akyol", "Janissary (?)", "Ehl-i Cefa", "İbn-i Kör", "Seng-i Nakkaş", "Ammi", "Seng-i Hoşkadem", "İbn-i Eyyub" and "Gure (?)" neighborhoods and "Kızılhisar" and "Şelkin" villages were inhabited by non-Muslims. In addition, although the *Hâyk-ı Muslim* and *Hâyk-ı Zimmîyan* neighborhoods were religiously based, the fact that non-Muslims live in *Hayk-ı Muslim* shows that there was no religious, class or closed community in the city. Therefore, in Ayntâb, whether Muslim or non-Muslim, whoever wanted lived in the neighborhood he wanted or moved to the neighborhood he wanted. Armenians or Jews living in the city lived in the same neighborhood with their parents or close relatives. The kinship ties of non-Muslims were also determined from the notebook. The estimated number of non-Muslim households in the city in 1794 was 1,165. Of these households, 66 households belong to Jews. There are also non-Muslims who call them Turkish or Muslim. The presence of religious officials called monks, priests and rabbis in the city shows that the religious life of Armenians and Jews continues in a comfortable way.

According to the examined book, the fact that there were many bakeries, covered bazaars and inns in Ayntâb shows that the city was effective in crafts and regional trade. The fact that 70 different professions were carried out by non-Muslims in the city was remarkable in that it shows that there was no professional monopoly in the city. In addition, non-Muslims took part in the guild organization and worked in many bakeries in the city. So much so that some Armenians in the city are known for their father's profession or their profession. Among the Armenians, there are those who have elite professions such as medicine and jewellery. The number of Armenians and Jews living in Ayntâb in 1794 who had a profession was 313. The most common occupations among Armenians and Jews were painter with 7.67%, miller with 6.39%, rifleman with 5.11%, saddlemaker and stonemason with 4.47%, farrier with 4.15%, kizir with 3.51%, swordsman with 3.19%, and table runner with 2.56%. Most Armenian-owned businesses were located in *Hâyk-ı Muslim*, *Tarlayı-ı Atik*, *Kurb-ı Zincirli* and *Kozanlı* neighborhoods. There are Armenians who have professions not only in the neighborhoods of the city but also in the villages. The production of rifles and swords among the Armenians made it possible that the Armenians contributed to the production of weapons to the state. However, the making of musical instruments such as *saz* and *tambura* by Armenians shows that non-Muslims were influenced by Turkish culture. In order to obtain information about the economic situation of the Armenians and Jews living in Ayntâb in 1794, Ottoman archive documents, non-Muslims and books and articles published about the city were used.



Ek 1.
D.CMH. d.26989 Numaralı Cizye Muhasebe Defteri'nin 2. ve 3. Sayfaları

Avlonyalı İsmail Kemal Bey'in Mutasarrıflığı Döneminde Bolu Sancağı (16 Mayıs 1884- 13 Mart 1890)

The Sanjak of Bolu During the Governorship of İsmail Kemal Bey from Avlonia (May 16, 1884- March 13, 1890)

Cemal SEZER 

Bolu Abant İzzet Baysal
Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Bolu,
Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Arts and Sciences,
Department of History, Bolu, Turkey

öz

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde siyasi faaliyetleriyle dikkati çeken İsmail Kemal Bey, Arnavutluk Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümet başkanı olarak bilinmektedir. Fakat kendisi siyasi geçmişinin yanı sıra devletin değişik kademelerinde yani bürokratik görevlerde de yer almıştır. Yerel düzeyde sürdürdüğü valilik veya mutasarrıflık makamlarının en uzun süreli olanı 16 Mayıs 1884-13 Mart 1890 tarihleri arasında gerçekleştirdiği Bolu mutasarrıflığıdır. İsmail Kemal Bey'in sağlık, eğitim, bayındırlık gibi alanlardaki bazı faaliyetleri, sancakta ilkleri oluşturmuştur. Ayrıca İsmail Kemal Bey henüz görevine başladığı dönemlerde onu uğraştıran en önemli sorunların başında eşkiya hareketleri gelmiştir. Aldığı önlemlerle asayişin sağlanmış ve sancakta güvenliği arttırmıştır. Sancaktaki faaliyetleri, İsmail Kemal Bey'in merkezi yönetim tarafından takdir ve terfi edilmesini sağlamıştır. Bolu'ya gelen yabancı görevliler ve seyyahlar da şehirde İsmail Kemal Bey'in izlerinin görüldüğünü aktarmışlardır. Fakat İsmail Kemal Bey'in başta keyfi uygulamaları olmak üzere hakkında yapılan şikâyetler devamlı olmuş, dolayısıyla kendisine yönelik açılan soruşturmalar da görevinin sonuna kadar sürmüştür. Bu çalışmada; İsmail Kemal Bey ile ilgili yapılan siyasi çalışmalardan farklı olarak yerel üst yönetici kimliğiyle Bolu sancağındaki faaliyetleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Avlonyalı İsmail Kemal Bey, Bolu, Sancak, Mutasarrıf

ABSTRACT

İsmail Kemal Bey was a significant personality who carried out some attention-grabbing political activities in the last period of the Ottoman Empire. He is known as the founder and the first prime minister of Albania. In addition to his political background, he carried out different bureaucratic duties in different departments of the government. He was the local governor of Bolu between May 16, 1884 and March 13, 1890 which was the longest duty he was responsible for. İsmail Kemal Bey was one of the first local governor who did some activities in health, education, and public works in Bolu. One of the most important problems that caused İsmail Kemal Bey trouble at the beginning of his duty was the activities of bandits. He was successful in his fight with bandits thanks to the precautions he took and he could ensure the security in his sanjak, Bolu. The activities of İsmail Kemal Bey in the sanjak were appreciated by the centralized management and he was promoted by the authorities. Foreign authorities and travelers who visited Bolu during the time of İsmail Kemal Bey mentioned that they saw the traces of his activities in the city. However, there were numerous complaints and investigations, continued until the end of his duty, about his administration, especially about his arbitrary practices. This study is different from the other political studies about him. The purpose of this study is to explain the activities of İsmail Kemal Bey in Bolu as a senior local administrator.

Keywords: İsmail Kemal Bey from Avlonia, Bolu, Sanjak, Local Governor

Giriş

XIX. yüzyıl, Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de ulusal ayaklanmaların yaşandığı bir dönemdir. Büyük devletler, bu ayaklanmaları bahane ederek sık sık Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etmekten kaçınmamışlardır. Hem bu ayaklanmaların hem de yabancı devletlerin müdahalesini önlemek amacıyla içerisinde "hürriyetçi" ve "meşrutiyetçi" fikirlere sahip olan Mehmet, Ayetullah, Namık Kemal'in bulunduğu altı kişiden oluşan bir grup tarafından Haziran 1865 tarihinde "Genç Osmanlılar" ya da diğer bilinen ismiyle "Jön Türkler" Cemiyeti kurulmuştur¹. Daha sonra bu hareketin içerisinde² yer alacaklardan birisi de "İtilafçı mebus", "liberal", "Arnavut milliyetçisi"³ olarak bilinen "İsmail Kemal", "İsmail Kemal Vlor" veya diğer adıyla "Avlonyalı İsmail Kemal"dir⁴.

Geliş Tarihi/Received: 09.01.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 05.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Cemal SEZER
E-posta: sezer_c@ibu.edu.tr

Atif: Sezer, C. (2022). Avlonyalı İsmail Kemal Bey'in Mutasarrıflığı Döneminde Bolu Sancağı (16 Mayıs 1884-13 Mart 1890). *Turcology Research*, 73, 198-211.

Cite this article: Sezer, C. (2022). The Sanjak of Bolu During the Governorship of İsmail Kemal Bey from Avlonia (May 16, 1884-March 13, 1890). *Turcology Research*, 73, 198-211.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

1 Akşin, 2017: 45-46; Lewis, 1993: 149-158.

2 Genç Osmanlılar arasında fikir ayrılıkları meydana gelince İsmail Kemal Bey, Prens Sebahattin'in kurmuş olduğu Teşebbüsü Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti'nde faaliyet yürütmüştür. Bk. Akşin, 2017: 87; Shaw & Shaw, 1983: 313.

3 Feroz Ahmad, 2013: 212; Birecikli, 2009: 96.

4 Birecikli, 2009: 96.

İsmail Kemal Bey, 16 Ocak 1844 tarihinde⁵ Avlonya'da⁶ doğmuş olup⁷, 24 Ocak 1919 tarihinde ölmüştür⁸. Babası Dergâh-ı Ali Kapıcıbaşılarından Mahmut Nedim Bey, annesi ise Hediye Hanım'dır⁹. Yanya'da Hristiyanların kurduğu Zozimea Elen Lisesi'nden 1855 yılında mezun olmuştur¹⁰. Eski Yunanca, Latince, Fransızca, İtalyanca bilen¹¹ İsmail Kemal Bey, Hâriciye Nezâreti Siyasi İşler Dâiresi'nde tercüman, Mithat Paşa'nın Tuna valiliği sırasında 1866'da Rusçuk mutasarrıflığı görevine atanmıştır. Mithat Paşa'nın valiliği sonrasında İsmail Kemal Bey de İstanbul'a dönerek, Hâriciye'de çalışmıştır. 1876 yılında Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra Mithat Paşa'nın sadrazam olmasıyla kendisi de Hâriciye'de genel sekreter makamına¹² getirilmiştir. Mithat Paşa'nın Taife sürgün edilmesiyle, İsmail Kemal Bey de Kütahya'ya gönderilmiştir. Kütahya'daki sürgün yaşamı 1884 yılına kadar sürmüştür. 1884-1892 yılları arasında ise sırasıyla Bolu (6 yıl) ve Gelibolu mutasarrıflıkları ile Beyrut ve Girit valilikleri olmak üzere üst düzey yerel idari görevler üstlenmiştir¹³.

İdari makamların ardından İstanbul'da çeşitli memuriyetlerde¹⁴ görev almıştır. Trablusgarp'a ikinci kez tayini¹⁵ çıkmış iken 1 Mayıs 1900 tarihinde¹⁶ İngiliz bandıralı bir gemiyle Yunanistan'a, buradan da Roma, Paris, Cenevre, Londra ve Brüksel'e gitmiştir¹⁷. Arnavut komiteleriyle birlikte hareket ettiği suçlamasıyla 1901 yılında giyaben idama mahkûm edilmiştir¹⁸. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra çıkan af ile tekrar yurda dönen İsmail Kemal, Berat mebusu¹⁹ olmuştur. İttihat Terakki'ye muhalif olarak Ahrar Partisi'nde siyasi faaliyetlerini sürdürmüştü²⁰. 13 Nisan 1909 tarihinde meydana gelen ve "31 Mart Vakası"²¹ olarak da bilinen olaydan sonra kısa süreli olsa da yeniden yurt dışına çıkmıştır²². Daha sonra ülkeye dönen İsmail Kemal Bey, siyasi faaliyetlerine devam etmiştir²³.

31 Mart Vakası'ndan sonra Arnavutluk'ta aralıklarla ayaklanmalar çıkmıştır. Haziran-Eylül 1912 tarihleri arasında Arnavutluk'un tam özerkliği için gerçekleşen ayaklanma ise isyancıların, Osmanlı'nın da kabul edebileceği şartları sunmasıyla sona ermiştir. Böylece Arnavutluk'un özerkliği neredeyse sağlanmıştır. Fakat bu sıralarda Balkan Savaşları başlamış²⁴, Arnavutlar ise Balkan Savaşlarında tarafsızlığını ilan etmiştir. Fakat Osmanlı ordularının aldığı mağlubiyetler karşısında harekete geçen İsmail Kemal Bey, diplomasi faaliyetlerine ağırlık vererek amacına ulaşmış, 28 Kasım 1912 tarihinde Arnavutluk devletinin kurucusu ve ilk hükümet başkanı olmuştur²⁵.

Buraya kadar verilen bilgilerde İsmail Kemal Bey'in siyasi faaliyetlerine kısaca değinilmiştir. Hem ulusal hem uluslararası düzeyde önemli bir şahsiyet olan İsmail Kemal Bey ile ilgili ortaya çıkmış olan çalışmalar, çoğunlukla onun siyasi faaliyetlerini içermektedir. Bu araştırma ise diğerlerinden farklılık göstermekte olup, İsmail Kemal Bey'in siyasi faaliyetlerinden ziyade Bolu'da mutasarrıflık yaptığı 6 yıllık süreç incelenmiştir. Dolayısıyla çalışma bu konuda literatüre katkı sağlayacaktır.

İsmail Kemal Bey, Kütahya'da 7 yıl süren sürgün hayatından sonra Mardin mutasarrıflığına atanmıştır. Fakat Mardin'e gitmek istemeyince, kendisine başka bir yer seçmesi için fırsat verilmiş, bunun üzerine Kütahya'da iken gittiği ve "bana her açıdan uygun"²⁶ dediği Bolu'yu istemiştir. İsmail Kemal Bey hatıratında Bolu'ya varmasını şöyle açıklamaktadır: "Vazife yerime, baharın toprağın tüm tabii güzelliklerini yeşerttiği mayıs ayında gittim, memnuniyetim de bu güzellikler nispetinde büyüktü. Fakat bu uzun sürmedi"²⁷. Çünkü çok sevdiği ve saygı duyduğu Mithat Paşa'nın Taife ölüm haberini almıştır²⁸.

Sancağın İdari, Demografik ve Ekonomik Yapısı

İsmail Kemal Bey, Ali Rıza Bey'in yerine²⁹ Bolu Mutasarrıfı olarak atanmış ve Bolu'da 16 Mayıs 1884-13 Mart 1890 tarihleri arasında görev

5 Alpan, İsmail Kemal Bey'in 16 Ekim 1844 tarihinde doğduğunu belirtmektedir. Bk. Alpan, 1982: 33.

6 Avlonya, Yanya vilayetine bağlı Berat sancağının bir kazasıdır. Bk. Sezen, 2017: 64, 107.

7 Birecikli, 2019: 592.

8 Alpan, 1982: 47.

9 Birecikli, 2009: 96-97.

10 Birecikli, 2009: 97 ve dipnot 11.

11 İsmail Kemal Bey, Antik Yunan Tarihi, Fen, Matematik dersleri de almıştır. Ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsça da öğrenmiştir. Dolayısıyla hem batı hem de doğu kültürünü bilen bir kişidir. Bk. Birecikli, 2019: 592.

12 Birecikli, 2009: 100.

13 Alpan, 1982: 33-35.

14 1897'de II. Abdülhamit'e sunmuş olduğu layihalarda Ermeni ve Girit meselelerine ilişkin reform yapılmasını tavsiye etmiştir. Bk. Birecikli, 2019: 593.

15 İlk tayininde; II. Abdülhamit'in Ermeni meselesi dolayısıyla bir süre daha İstanbul'da kalması gerektiğini bildirmesi üzerine Trablusgarp'a gidememiştir. Bk. İsmail Kemal Bey, 2016: 179.

16 İsmail Kemal Bey, 2016: 210; Alpan, 1982: 35.

17 Alpan, 1982: 35.

18 Mardin, 2015: 162; Konrapa, 1964: 563-564.

19 1908'de seçilen toplam 275 milletvekilinin 25'i İsmail Kemal Bey'in dâhil olduğu Arnavut vilayetlerinden seçilmiştir. Arnavut milletvekillerinin faaliyetleri için bk. Sönmez, 2007: 107-113; Akşin, 2017: 281.

20 Feroz Ahmad, 2013: 212; Sönmez, 2007: 114; Hacısalihoğlu, 2008: 289.

21 31 Mart Vakası ile ilgili gelişmeler ve İsmail Kemal Bey'in vakadaki rolü üzerine geniş bilgi için bk. Karal, 1999: 85-120; Akşin, 2017: 201-225; Sönmez, 2007: 121-133; Hacısalihoğlu, 2008: 297.

22 Karal, 1999: 118; İsmail Kemal Bey, 2016: 245. İttihat ve Terakki Cemiyeti, İsmail Kemal Bey, Mizancı Murat, Kâmil Paşa'nın oğlu Sait Paşa gibi bazı Ahrarcıların tutuklanmasını istemiştir. Bk. Feroz Ahmad, 2013: 65; Shaw & Shaw, 1983: 341.

23 İsmail Kemal Bey, 2016: 246-247. İsmail Kemal Bey, yapılan soruşturma sonucunda aleyhinde bir şey bulunamadığından 14 Kasım 1909 tarihinde meclis oturumlarının başlamasından birkaç gün sonra İstanbul'a dönerek meclis faaliyetlerine katılmıştır. Kendisi, Arnavut ve Arap milletvekillerinin çoğunluğunu oluşturduğu Mutedil Hürriyetperveran Partisi'ne oybirliğiyle başkan seçilmiştir. Daha sonra 21 Kasım 1911 tarihinde kurulan Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nda siyasi faaliyetlerine devam etmiştir. Bu partinin kurucularının tek ortak özelliği: İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı olmamalarıdır. Bk. İsmail Kemal Bey, 2016: 247; Akşin, 2017: 281; Feroz Ahmad, 2013: 127; Hacısalihoğlu, 2008: 227; Sönmez, 2007: 146-147.

24 Shaw & Shaw, 1983: 348, 353; Armaoğlu, 2003: 665; Jelavich, 2015: 93.

25 Armaoğlu, 2003: 673; Jelavich, 2015: 105; Alpan, 1982: 9, 39-44.

26 İsmail Kemal Bey, Bolu'ya mutasarrıf olarak atanmadan önce Varna İngiliz Konsolosu Mr. Mayers ile Gökçeada'da linyit madeni işletmiştir. Midilli ve çevresinde bol miktarda bulunan demir ve bakır madenlerini incelemiştir. Bir Alman şirketi şimsir kereste alımı için Avlonya'daki ormanından yararlandığı için İsmail Kemal Bey'e kira ödemekteydi. Hatta sürgün sırasında Eskişehir yakınlarında büyük bir arazi satın almıştır. Yine Kirşehir'de iken Eskişehir'de bir lüle taşı madeni, Bolu mutasarrıflığından sonra Hüdavendigâr vilayetine bağlı Kirmastı'da Dayama Ormanı'nın işletme hakkını almıştır. Bk. İsmail Kemal Bey, 2016: 64-65, 115, 175, 194.

27 İsmail Kemal Bey, 2016: 123.

28 İsmail Kemal Bey hatıratında Mithat Paşa hakkındaki fikirlerini şöyle ifade etmektedir: "Bu devlet adamının bunca ıstıraptan sonra dünyadan göçmesi benim için ağır bir darbeydi. Bütün çalışma hevesimi ve onun gerek islahatçısı olduğu imparatorluğun istikbaline dair tüm umudumu yitirdim. Haftalarca derin bir hüznle geçti günlerim. Her şeye olan ümidimi kaybettim, geleceğe, hayata, insanlığa. Böylesine yüce bir insan, bencilikten uzak ve menfaat gözetmeden bir ömür sürmüş, ülkesi ve insanlık adına bu kadar şey yapmış bir kişi, ona hürmet ve minnet borçlu olanların elinde böyle bir muameleye maruz kalabiliyor ve hayatı bu kadar acıklı ve berbat bir kederle nihayet bulabiliyorsa, diğer faniler hayattan ne ümit edebilir ve bekleyebilir diye soruyordum kendime. Kıymeti ve karakteri hak ettiği gibi anlaşılmayan ve takdir görmeyen bir devlet adamı varsa o da kelimenin tam anlamıyla liberal olan bu zavallı Mithat Paşa'ydı.". Bk. İsmail Kemal Bey, 2016: 123.

29 Ali Rıza Bey 24 Haziran 1878-7 Mayıs 1884 tarihleri arasında Bolu sancağında mutasarrıflık görevinde bulunmuştur. Bk. Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: I (1-14): 371; Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 77.

yapmıştır³⁰. Bolu sancağının topraklarını verimli, hayvancılık yapmaya müsait, yer altı ve üstü kaynakları bakımından oldukça zengin bulunan İsmail Kemal Bey'in Bolu hakkındaki düşünceleri ise şöyledir³¹:

"Bolu, geniş tarım arazilerine sahip olup büyükbaş hayvan, özellikle Ankara keçisi açısından oldukça zengindir. Sakarya nehrinin ağzından Kastamonu sınırına kadar uzanan kuzey kısmı müthiş bir güzelliğe sahiptir. Burada büyük hayvanlar ve her çeşidinden, her büyüklükte ağaç bulunur. Ayrıca meşhur Zonguldak kömür madeninin havzası da buradadır. Ormanlarla kaplı ve güzel manzaralı dağlarla çevrili muhteşem ve bereketli bir ovanın ortasında Bolu şehri..."

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Bolu, 1324-1692 yıllarında Anadolu eyaleti içerisinde sancak beyliği konumunda yer almıştır. Bu eyaletin merkezi önce Ankara, sonra Kütahya olmuştur. 1692-1811 yıllarında voyvodalık, 1864-1908 yılları arasında da Kastamonu vilayetine bağlı mutasarrıflık statüsünde olan Bolu, 1908 yılında "Müstakil Mutasarrıflık" haline getirilmiştir³². Dolayısıyla İsmail Kemal Bey'in mutasarrıflığı döneminde Bolu, Kastamonu vilayetine bağlı bir sancak statüsündedir. İsmail Kemal Bey, Bolu'ya atandığı sırada Bolu sancağı; Düzce, Ereğli, Bartın, Gerede, Göynük kazalarından oluşmaktadır³³. Fakat İsmail Kemal Bey döneminde idari taksimatta bazı değişikliklerin olduğu 1889 yılına ait salnameden anlaşılmaktadır. Yukarıda belirtilen kazalara, Mudurnu ve Hamidiye (Devrek) eklenmiştir³⁴.

Mutasarrıf İsmail Kemal Bey görevi gereği değişik zamanlarda sancak kazalarını ziyaret etmiştir. İsmail Kemal Bey Yenice kazasında iken tamamı orman işletmesinde ve Filyos çayında gerçekleşen kereste nakliyatında çalışan işçiler üzerinde, kereste tüccarlarının baskı kurduğunu anlamıştır. Bunun üzerine idari yapılanmayı yeniden ele alan İsmail Kemal Bey, merkezi bir noktada kaza kurmuş ve bu kazaya Padişahın ismine atfen "Hamidiye" adını vermiştir. Kazanın kuruluşu nedeniyle törenler yapılmış, Padişah adına dualar edilerek kurbanlar kesilmiştir. Fakat kazanın kurulmasına izin vermeyen bir yazı mutasarrıflığa ulaşmıştır. İsmail Kemal Bey'e göre bunu sağlayan komşu Devrek kasabasının halkıydı. Öyle ki kaza merkezinin yerini beğenmeyen halk, Padişahın baş aşçısı vasıtasıyla Padişahı ikna etmiş ve kazanın kurulmasını engellemiştir. İsmail Kemal Bey bu duruma çok üzülüğünü hatıratında ifade etmektedir³⁵. Sonuçta kaza kurulmuş, ancak merkezi İsmail Kemal Bey'in belirlediği yer değil de Devrek olmuştur.

İsmail Kemal Bey'in başkanlığında yer alan Bolu İdare Meclisi'nde 1889 Salnamesine göre görev yapan kişiler Tablo 1'de gösterilmektedir.

Tablo 1.

Bolu Sancak İdare Meclisi (1889)³⁶

Başkan: İsmail Kemal Bey (Rütbesi: Üla evveli, Mecidi 2³⁷)

Olağan Üyeler	Seçilmiş Üyeler
Naib: Mahmut Mazhar Efendi	Abdullah Efendi
Müftü: Halil Hilmi Efendi	Hacı İzzet Efendi
Muhasebeci: Ali Rıza Efendi	Tekfur Efendi
Tahrirat Müdürü: Eyüp Sabri Efendi	Serkiz Efendi
Evkaf Müdürü: Efendi diye geçmektedir.	
Defter-i Hâkanî Memuru: Mehmet Reşit Efendi	
Başkâtip: Raif Bey	
İkinci Kâtip: Vahap Bey	

Yine aynı yıl Bolu merkezde 13 mahalle, 189 köy; 7.915 hanede 21.076 erkek, 21.632 kadın Müslüman ile 173 hanede 428 erkek, 397 kadın gayrimüslim bulunmaktadır³⁸. Sancağın genel nüfusu ise Tablo 2'de gösterilmektedir.

Tablo 2.

Bolu Sancağı Genel Nüfusu (1889)³⁹

	Yerli		Yabancı		Genel Toplam
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	
Müslüman	142.699	134.554	769	578	278.600
Rum	525	487	468	279	1.759
Ermeni	711	592	114	42	1.459
Bulgar	3	4	2	-	9
Katolik	-	-	38	-	38
Yahudi	-	-	10	7	17
Yabancı	-	-	46	20	66
Toplam	143.938	135.637	1.447	926	281.948

Bu nüfus kitlesinin ekonomik uğraşları farklı alanlarda olmuştur. Başta gelenler içerisinde kereste imalatı ve nakliyatı ile tiftik ve bazen afyon satışının ön planda olduğu görülmektedir. Tersâne-i Âmire ve tüccarlar için kereste imal edilerek, Akçaşehir İskelesi'nden istenilen yere gönderilmiştir⁴⁰. Ayrıca Bolu'da tütün üretimi de gerçekleşmiştir. Reji idaresinin 1885 mali yılında meydana gelen tütün harcaması Tablo 3'te gösterilmektedir.

30 Konrapa, 1964: 562; Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdi 1916: 77; Bolu Vilâyeti Salnâmesi Rûmî 1341 Milâdi 1925: 218.Ş.

31 İsmail Kemal Bey, 2016: 122.

32 Konrapa, 1964: 30-32; Konukçu, 1998: 74-75; Orhonlu, 1992: 278; Darkot, 1979: 708.

33 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: I (1-14): 371-400.

34 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 403-450.

35 İsmail Kemal Bey, 2016: 131.

36 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 403-404.

37 Bir idarî rütbe olarak "Ülâ" ismiyle de ifade edilmiştir. "Ülâ sânisî"nden büyük, "Bâlâ"dan ise küçük bir rütbedir. Askerî rütbelerden de "Ferik"liğe karşılık gelmesine rağmen Paşa" değil de daha önceki durumları da göz önünde bulundurularak "Bey" ya da "Efendi" denilmiştir. Bk. Pakalın, 1993: 542.

38 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 458-459.

39 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 453-454.

40 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 410.

Tablo 3.
Bolu Sancağı Tütün Sarfiyatı (1885)⁴¹

Kaza	Miktar (Kuruş)
Bolu	145.000
Düzce	114.000
Bartın	600.000
Ereğli	600.000
Hamidiye	225.000
Göynük	36.000
Mudurnu	6.000
Gerede	330.000
Toplam	2.056.000

1889 Salnamesine göre Bolu kazasının vergi gelirleri ise emlak ve arazi (gayrimenkul) 501.943, temettuat (kazanç) 220.425, bedelât-ı askeriyeye (askerlik bedel vergisi) 17.444, maârif-i hisse-i îâne 8.090, tezâkir-i esman 11.725 olmak üzere toplam 759.627 kuruştur. Aynı salnamede 96.74 hayvanın koyun 36.166, keçi 26.346, tiftik ise 34.262'dir. Ağnamdan alınan toplam vergi miktarı da 321.689 kuruştur⁴².

İsmail Kemal Bey döneminin sonlarında Düzce'ye bağlı Çelemi kasabası ve çevresindeki köyler, tütün ekimiyle uğraştıkları için kasabada ayrıca bir reji ambarının yapımı sürdürülmekteydi⁴³.

Ereğli kasabası civarında yer alan Alacaağzı, Kireçlik, Çatalağzı, Kozlu, Yeniharman, Zonguldak, Kilimli'de kömür madenleri vardı. Tersâne-i Âmire'nin Kozlu ve Zonguldak'ta kok kömürüyle tuğla fırınları bulunmaktaydı. Buradan çıkarılan tuğla ve kömürler, Tersâne-i Âmire'ye gönderilmiştir. Her birinin 40 paraya Avrupa'dan ithal edilen tuğlalar, artık fırınlar sayesinde 18 paraya mal edilmiştir. Hem kasaba hem de köy ahalisi maden çıkarmak, kömür nakliyatı ve kayıkçılık yaparak geçimlerini sürdürmüşlerdir. Ereğli'nin batı sahil kesiminde yer alan Kolçak, Tekye-i Şağır ve Kebir, Bölücek, Sinekir ahalisi ticari eşyaları salapura (mavnadan küçük ticaret kayığı) ya da mavna vasıtasıyla İstanbul'a taşımak suretiyle geçimlerini sağlamışlardır⁴⁴. Bartın'ın güneybatısında yer alan Filyos İskelesi aracılığıyla da Hamidiye kazası ile Yenice dağlarından elde edilen ağaçlar ve büyük kütükler nehre indirilmiş, nehrin Bartın tarafında yeni yapılmış iki fabrikada imal edilen keresteler, gemilerle İstanbul, İzmir ve İskenderiye taraflarına gönderilmiştir⁴⁵.

Eğitim Faaliyetleri

Bolu Mutasarrıfı İsmail Kemal Bey zamanında eğitim alanında önemli gelişmeler olmuştur. İsmail Kemal Bey hatıratında, II. Abdülhamit'in tebaası arasında bir duygu birliği kurmak için eğitim kurumlarının açılmasına önem verdiğini belirtmektedir⁴⁶. Onun döneminde Bolu merkezde Erkek İlk Mektebi (İlkokul) 1886 yılında açılmıştır. Bu okul İmaret Cami'nin yanında bulunduğu için İmaret Mektebi olarak da isimlendirilmiştir⁴⁷. 1889 yılında bu okulda; Muallim-i evvel Ali Efendi, Muallim-i sâni Emin Efendi, Muallim-i sâlis Tevfik Efendi, Rik'a Muallimi Şeref Bey ve Hademe Mustafa Ağa görev yapmış ve okulun öğrenci sayısı ise 185'ti. Ayrıca bu okulun kız şubesi de açılmıştır. 1889'da okulun eğitim-öğretim kadrosunda Muallime-i evvel Mihriye Hanım, Muallime-i sâni Fatma Hanım ve hademe vazifesinde Nazife Hanım yer almakta idi ve öğrenci sayısı da 153'tü⁴⁸. Bunlardan başka 30 metre yükseklikteki hisar üzerinde, iki katlı ve ahşap olarak yapılmış, "mükemmel" şeklinde tanımlanabilecek büyük bir İdâdî Mektebi 4 Aralık 1888 tarihinde açılmıştır. Okul, "Hisar Tepesi" denilen yerde yapıldığı için "Hisar Mektebi" ismini de almıştır⁴⁹. 1889 yılına ait salnamede; Mekteb-i İdâdî'nin müdür ve öğretmenlerinin tayin edilmek üzere olduğu belirtilmiştir⁵⁰.

Harita çıkarmak üzere Anadolu'yu gezen ve 12 Ekim 1886 tarihinde Bolu'ya giden Alman subaylardan Yüzbaşı Walther von Diest'in dikkatini Mekteb-i İdâdî çekmiştir. Diest dışında Yüzbaşı Anton da aynı görevle 4 Haziran 1893 tarihinde Bolu'yu ziyaret etmiştir. Anton, Bolu'nun geniş caddeleri, iyi kaldırımları ve sokak aydınlatmalarının İsmail Kemal Bey dönemine ait olduğunu belirtmekle birlikte, modern yapısıyla Mekteb-i İdâdî binasını Avrupa'dakilere benzetmiştir. Ayrıca Seyyah Richard Leonhard 1899, 1900 ve 1903 yıllarında Kuzey Anadolu'da üç inceleme gezisi yapmıştır. Leonhard, Bolu ile ilgili izlenimlerini aktarırken şehirde Mutasarrıf İsmail Kemal Bey'in izlerinin görüldüğünü ifade etmektedir⁵¹.

İlkokullara öğretmen yetiştirmek amacıyla 1868 yılında İstanbul'da açılan Dar'ül muallimin-i Sıbyan okulları, 1882-1890 yılları arasında İstanbul dışında da açılmaya başlanmıştır. Açılan bu okullardan biri de Bolu'da olmuştur. 1889 yılına ait salnameye göre Dârülmuallimin Sıbyân'da, Muallim Ali Efendi görev yapmıştır⁵². Ayrıca İsmail Kemal Bey döneminde merkezde, çarşıya yakın mevkide bir kütüphane de faaliyete geçirilmiştir⁵³.

41 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 454.

42 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 411.

43 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 448.

44 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 417.

45 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 424-426.

46 İsmail Kemal Bey, 2016: 129.

47 Kılıç & Tarhan, 2014: 178.

48 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 407.

49 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 410; Konrapa, 1964: 562; Kazan, 2009: 31; Sezer, 2013: 510.

50 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 407. 1916 yılına ait Müstakil Bolu Salnamesine göre Bolu Mekteb-i İdâdî'nin açılış tarihiyle ilgili olarak; Bolu'da ilk Rüştiye Mektebinin açılış tarihinin belli olmadığı, İdâdî binasının inşasına 1884/1885 yılında başlandığı, 16 Aralık 1886 tarihinde ise rüştiye olarak eğitim-öğretim faaliyetlerine başlanmasına rağmen 3-4 ay sonra İdâdîye çevrildiği bilgileri yer almaktadır. Bk. Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 160 dipnot 28; Sezer, 2013: 511 dipnot 46; Kılıç & Tarhan, 2014: 178.

51 Eyice, 1975: 8; Konukçu, 1998: 94.

52 Kazan, 2009: 39.

53 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 410.

Bolu sancağında okulların bakımına harcanmak üzere aşar vergisinin bir kısmı kaynak olarak ayrılmıştır. Bolu Mutasarrıfı tarafından eğitim kurumları için kullanılan bir başka kaynak ise “yararlanacak asıl yapıların artık ortada olmadığı ve iradı nüfuz sahibi imtiyazlı şahıs veya ailelere giden vakıfların kazancına el konularak, bunların ilkokullar için kullanılması suretiyle” sağlanmıştır⁵⁴. Ayrıca geliri eğitim masraflarına harcanmak üzere İsmail Kemal Bey tarafından merkezde dört-beş dükkânı kapsayan bir han yaptırılmıştır⁵⁵.

İsmail Kemal Bey, Bolu merkez dışındaki kazalarda da eğitim kurumlarını faaliyete geçirmiştir. Ereğli’de bir Mekteb-i İbtidâî, Ereğli’ye bağlı bir nahiye olan Alaplı’da⁵⁶ ve Bartın merkezde rüştiyeler⁵⁷, Mudurnu’da 1885 yılında kâgirden birer İbtidâî ve rüştiye okulları açılmıştır⁵⁸. Ayrıca Amasra’da Mekteb-i Bahri’nin (Deniz) yapım çalışmaları sürmekteydi⁵⁹.

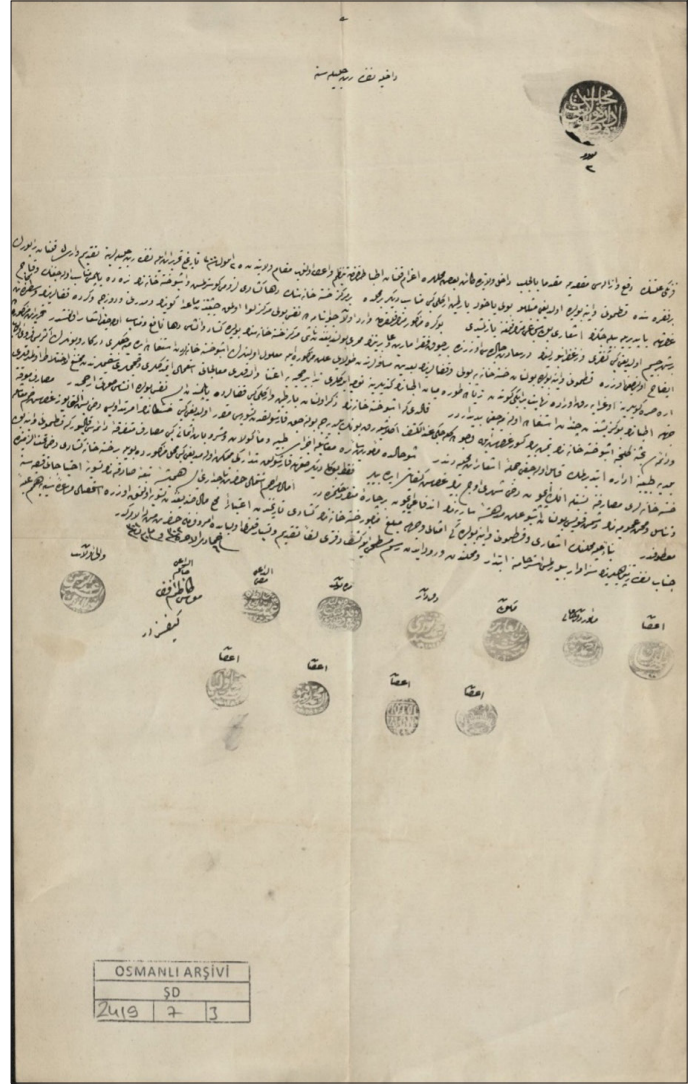
Sağlık Faaliyetleri

İsmail Kemal Bey’in Bolu Mutasarrıfı iken yapmış olduğu en önemli faaliyetlerden biri de Bolu’da kurmuş olduğu hastanedir. Bu hastane, sancakta yoğun bir şekilde görülen frengi hastalığının önlenmesi amacıyla alınan tedbirler kapsamında açılmıştır⁶⁰.

Frenginin ortadan kaldırılması için Kastamonu vilayeti dâhilinde bazı yerlere doktorlar gönderilmiştir. Ayrıca Kastamonu ve İnebolu’da olduğu gibi Bolu sancağı içerisinde yani Bolu kaza merkezi, Bartın, Ereğli ya da başka bir yerde hastanenin açılması düşünülmüştür. Fakat hastanenin nerede açılacağına dair ve yapılacak masraf hakkında Bolu sancağından bilgi istenilmiştir. Bunun üzerine Bolu’dan vilayete gönderilen cevapta; Bolu merkez dışında Göynük, Mudurnu, Düzce, Gerede kazalarıyla, Çankırı ya da Safranbolu’nun Dersaâdet Caddesi üzerinde kurulması planlanan hastane için en uygun yer olarak Bolu kaza merkezi önerilmiştir. Çünkü Kastamonu veya İnebolu’da bulunan hastanelere Bolu’nun kazalarından gitmek oldukça çok zordu. Ayrıca köylere bazen giden, gittiğinde de ancak bir-iki gün kalan seyyar doktorların sağlık tedbirlerine ilişkin önerilerine hastaların uymadıkları görülmüştür. Bu nedenle seyyar doktorlarından da faydalanılamayacağı anlaşılmıştır. Dolayısıyla hastanenin Bartın, Ereğli gibi yerlerden ziyade Bolu kaza merkezinde yapılması Kastamonu vilayetince de uygun bulunmuştur. Yapılacak olan hastane için gerekli olan 70.000 kuruş belediyece karşılanacaktı. Hastanede görev alacak belediye doktorunun maaşı ise 500-600 kuruş civarında olacağı planlanmıştır. Ayrıca hastanede çalışacak memurların maaşının yanı sıra hastanenin yiyecek, içecek, tıbbi malzemeler gibi masrafların aylık 3.000 kuruş tutacağı hesaplanmış ve bu paranın da Mal Sandığından tedarik edileceği belirlenmiştir. Öyle ki hastanenin açılması, Bolu ve çevresindeki frengi “belasından” kurtulmanın tek yolu olarak görülmüştür⁶¹ (Resim 1). “Müthiş” derecede etkili olan frengiyle mücadele etmek amacıyla Bolu merkezde bir hastanenin açılması gerektiği Dâhiliye Nezâreti tarafından Tıbbiye Nezâreti’ne 2 Nisan 1885 tarihinde bildirilmiştir⁶². Sonuçta Frengi Hastanesi, Bolu’nun Uğurlu Nâib denilen havadar bir yerde kâgirden yapılmış, 30 yataklı olarak 1886 yılında açılmıştır⁶³. 1889’da hastanenin İdare Müdürü Said Efendi’dir⁶⁴.

Yol Çalışmaları

Yerel idari faaliyetler açısından değerlendirildiğinde İsmail Kemal Bey’in Mithat Paşa’dan etkilendiği ve benzer düşünceleri hayata geçirdiği anlaşılmaktadır. Mithat Paşa’nın 1864 yılında başlayıp, üç buçuk yıl sürdürdüğü Tuna Valiliği boyunca 3.000 kilometre yol ve 1.400 köprü inşa edilmiş, özellikle de şose yol yapımında önemli gelişmeler yaşanmıştır⁶⁵. Ayrıca Tuna vilayeti içerisinde bakım gerektiren yollar



Resim 1.

Bolu Frengi Hastanesi Hakkında. Bk. BOA, ŞD., nr. 2419/7-3.

54 İsmail Kemal Bey, 2016: 129.

55 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 410.

56 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 417.

57 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 424.

58 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 443.

59 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 426.

60 BOA, ŞD., nr. 2419/7-1.

61 BOA, ŞD., nr. 2419/7-3.

62 BOA, ŞD., nr. 2419/7-2.

63 Bolu Vilâyeti Salnâmesi Rûmî 1341 Milâdi 1925: 227; Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 410.

64 Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, Cilt: II (15-21): 406.

65 Baykal, 1964: 19; Kılıç, 2005: 107, 109.

onarımdan geçirilmiştir⁶⁶. Mithat Paşa gibi İsmail Kemal Bey de merkez ve kazalarda yol çalışmalarına önem vermiş ve Bolu'ya şose denilen yolu getiren kişi olmuştur.

İsmail Kemal Bey'in mutasarrıflığı döneminde Bolu sancağında yapılan yollar şöyledir:

Bolu-Düzce Yolu: 48 kilometredir. 1886 yılında yapımına başlanmış ve 1889'da açılmıştır. Üzerinde 83 adet köprü vardır. Bunların en büyüğü Asar suyu üzerindeki kısmen kâgir ayaklı köprüdür. Daha sonra ahşaptan yapılmış 60 metreye yakın uzunlukta köprü ilave edilmiştir⁶⁷. Şehrin batı tarafından gelen Düzce şosesi, zamanla şehrin gelişmesiyle birlikte kasabanın ortasından geçerek kasabayı ikiye ayırmış, şehrin önemli caddelerinden biri olmuştur⁶⁸.

Bolu-İlica Yolu: 1887 yılında yapımına başlanıp, aynı yıl bitirilmiştir. 5,57 kilometre uzunluğunda ve 7 metre genişliğindedir. Bu şose yolu, kasabanın güneyinden başlayarak kaplıcalara varmaktadır. Daha sonra yolun her iki tarafında meyveli ve meyvesiz ağaçlar dikilerek güzel bir görünüm alması sağlanmıştır⁶⁹.

Düzce-Akçaşehir Yolu: 37 kilometredir. 1886 yılında yapılmaya başlanmış ve bir yıl içerisinde tamamlanmıştır. Bu yol üzerinde 99 adet köprü vardır. Bunların en büyüğü Melen deresi üzerindeki 100 metrelik köprüdür⁷⁰.

Taraklı-Nallıhan Yolu: Göynük güzergâhında olduğu için Bolu ile ilişkilendirilmektedir. 1886 yılında açılmıştır ve üzerinde 281 adet köprü vardır⁷¹.

Bartın-Safranbolu Yolu: 25 kilometredir. 1887 yılında açılmıştır⁷².

Bartın-Amasra Yolu: 16 kilometre olup, 1888 yılında faaliyete geçmiştir⁷³.

Bu yollardan Bartın-Safranbolu ve Bartın- Amasra yolunun genişliği ortalama 7 metredir. Yolun 5 metresi şose, diğer iki taraftan birer metre meyillidir⁷⁴.

Eşkiya ile Mücadele

İsmail Kemal Bey'i mutasarrıflığı süresince meşgul eden sorunların başında Bolu sancağında görülen eşkiya hareketleri geliyordu. İsmail Kemal Bey'e göre Bolu'da eşkiya hareketleri şöyle işlemiştir:

"...idari, mali ve adli kurum çalışanları ile halkı temsil eden ileri gelenler arasında yağmaya dayalı bir yolsuzluk birliği kurulmuş ve bunların hepsi göz göre göre yapılır olmuştur. Her mıntıkaya mahalli yetkililer ile jandarma amirlerinin ve yörenin meclis temsilcilerinin örgütleyip koruduğu bir ya da birden fazla eşkiya çetesi düşüyordu. Aslında eşkiyalık düzeni bir sektör gibi işliyordu, her kamu idaresinin temsilcileri ile onların yerel ajanlarına belli paylar veriliyordu⁷⁵."

İsmail Kemal Bey döneminde Bolu sancağında nüfuz bakımından özellikle üç eşkiya grubu faaliyet göstermiştir. Bunlardan birincisi, Bolu ve çevresinde Zeybekeoğlu; ikincisi, Gerede kazasının kuzey kısmında Coş Ömer; üçüncüsü ise sancağın geri kalan kesimlerinde etkili olan Çerkez ve muhacirlerdir⁷⁶.

İsmail Kemal Bey'in göreve başlamasından birkaç gün evvel Çerkezlerden meydana gelen eşkiya grubu Devrek ile Zonguldak arasındaki bir mevkiye kervana saldırmışlar, İsmail Kemal Bey'in göreve başlamasından kısa süre sonra da bu sefer Göynük taraflarında İstanbul'dan Ankara'ya giden devlet posta katarını gasp etmişlerdir. Saldırı sonucunda binlerce lira değerinde eşya taşıyan bavullar ele geçirilmiştir. İsmail Kemal Bey'e göre Gerede Kaymakamı gasp edilen eşyanın paylaşılması için çete elebaşlarıyla sık sık buluşmakta ve Düzce Kaymakamı da eşkiya ile iş birliği içerisindeydi. Hatta Düzce Kaymakamı'nın eşkiyayla sert bir tartışma yaşadığı bilgisi Mutasarrıfa sızdırılmıştır. Bunun üzerine İsmail Kemal Bey, eşkiya hareketlerine son vermek için gerekli vasıtaları Padişah'tan talep etmiştir. Padişah ise İsmail Kemal Bey'den tüm tedbirleri almasını ve emrine verilmek üzere iki süvari bölüğünün gönderilmesini sağlamıştır. İsmail Kemal Bey süvarilerin gelmesini beklemezsizin Düzce'ye gitmiş, burada Çerkezlerden bir atlı jandarma süvari birliği oluşturduktan sonra Bolu ile İzmit sancakları arasında yer alan Hendek'te tüm Çerkez, Abhaza liderlerini toplamış, onlara bu saldırıların vahametini anlatmış ve Padişahın kendisine vermiş olduğu kesin emri bildirmiştir. Öyle ki bu eşkiyalık hareketleri son bulmaz ise herkesin sorumlu tutulacağını ifade etmiştir. İsmail Kemal Bey, posta saldırısı gibi büyük saldırıların aşiret liderlerinin bilgisi dışında gerçekleşmeyeceğini ve bu nedenle suçluların yakalanması için yardım edilmesini aşiret liderlerinden istemiştir. Ayrıca Padişahın eşkiya hareketleriyle mücadele etmek üzere yeterli miktarda askeri kuvveti göndermekte tereddüt etmediğini ve gerekirse daha fazlasını gönderebileceğine de işaret etmiştir. Bunların dışında, "Padişaha karşı sadakat görevlerini yerine getirmedikleri için suça ortaklık ettikleri açık hale gelirse, bu kuvvet liderlere karşı kullanılacaktır." diyerek bir nevi gözdağı vermiştir. Bu kararlı duruş sayesinde aşiret liderleri, gerekenin yapılacağını Mutasarrıfa

66 Baykal,1964: 15.

67 Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 99.

68 Bolu Vilâyeti Salnâmesi Rûmî 1341 Milâdî 1925: 268.

69 Bolu Vilâyeti Salnâmesi Rûmî 1341 Milâdî 1925: 239, 268; Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 101. Kaplıcalar halka açık, kadın ve erkekler için faaliyet göstermiştir. Kaplıca yolunu çoğunlukla Bolu ve çevresindekiler kullanmıştır. Bk. Bolu Vilâyeti Salnâmesi Rûmî 1341 Milâdî 1925: 249. Ayrıca kaplıcalarda yer alan kurnalar Mutasarrıfın adını taşımıştır. Özellikle kadınlar arasında "Kemal Bey Kurnası" ismiyle ün kazanmıştır. Bk. Konrapa, 1964: 562.

70 Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 99-100.

71 Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 100.

72 Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 101.

73 Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 101.

74 Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdî 1916: 101.

75 İsmail Kemal Bey, 2016: 125.

76 İsmail Kemal Bey, 2016: 125. Özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Rumeli, Kafkasya, Doğu Karadeniz ve Anadolu'dan gelenler Düzce, Ereğli gibi yerlerde iskân edilmişlerdir. Bolu kaza merkez mahallelerinden ziyade, merkeze bağlı köyler veya nahiyelerde yerleşmeler gerçekleşmiştir. Bu muhacirler içerisinde Kafkasya'dan Çerkezler, Abazalar, Gürcüler, Ahıska'lılar; Kırım ve Romanya'dan göç eden Tatarlar yer almaktadır. Bk. Konukçu, 1998: 92; Süme, 2013: 37.

bildirerek toplantıdan ayrılmışlardır. Birkaç saat sonra gece yarısı gibi aşiret liderleri yanlarında çete elebaşları ve üyelerinden çok sayıda kişiyle birlikte dönmüş, çalınan altınların büyük bir kısmını beraberinde getirmişlerdir. Yine aşiret liderlerinin yardımıyla çete takibi yapılmış, kaçmaya çalışan bir çete lideri Sakarya nehrinde boğulmuş halde diğerleri ise sağ yakalanmıştır. Ayrıca gasp edilen malların tamamı geri alınmıştır⁷⁷.

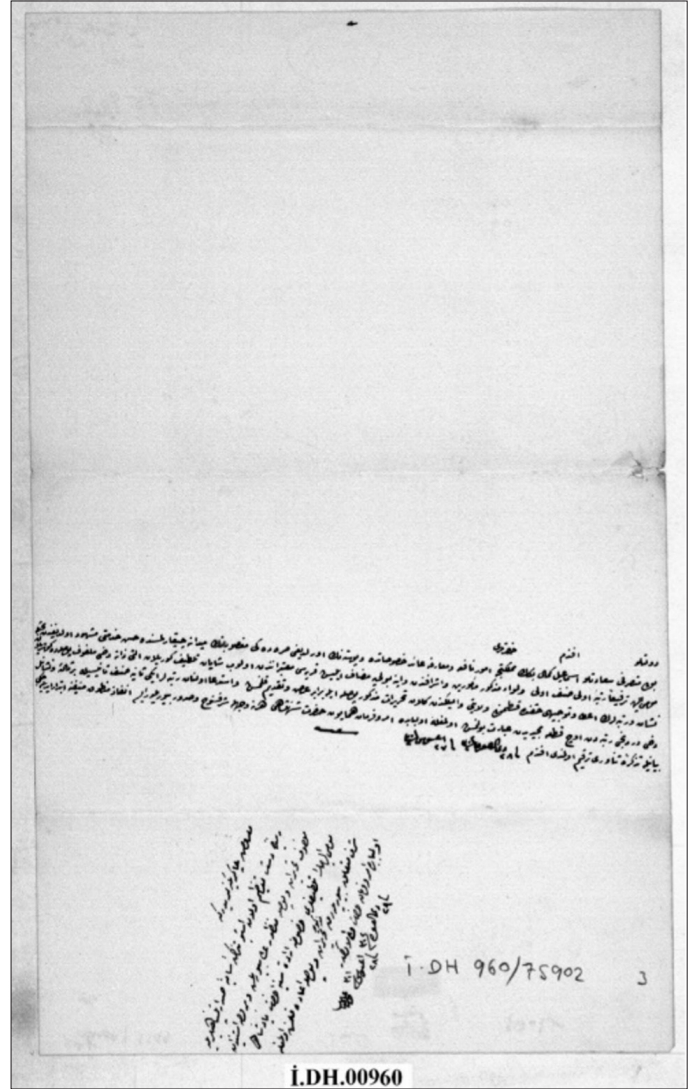
İsmail Kemal Bey'in eşkiya ile mücadele yollarından birisi de yardım edenleri ödüllendirmek olmuştur. Bu amaçla Gerede kazasında faaliyet gösteren ünlü eşkiya Hamadlı Mehmet'i canlı, Ahmet'i ise ölü olarak yakalayan Salur köyünden Ömer Beyoğlu Mehmet Ali Ağa ile 3 arkadaşı mükâfatlandırılmıştır⁷⁸.

Çerkez liderlerinden ve aynı zamanda Padişahın baş çuhadarı İlyas Bey'in sütkardeşi olan biri, elinde II. Abdülhamit'in muhafız birliğinin komutanı Arnavut asıllı Tahir Paşa'nın⁷⁹ yazdığı mektupla İsmail Kemal Bey'e gelmiştir. Bu kişi suç işlemeye tövbe ettiğini bildirmiş ve suç ortaklarının yakalanması için yardım etmeyi teklif etmiştir. İsmail Kemal Bey, "hemşerisi" Tahir Paşa'nın sözünü yerine getirmek ve adaletin yararına olduğu için mektup getireni serbest bırakmıştır. Fakat Düzce'de telgraf memurlarından biri, bu kişiyi Zonguldak taraflarında bir kervana saldıran çete lideri olarak tanıdığından tutuklatmış ve mutasarrıflığa getirilmesini sağlamıştır. Bu sıralarda pazar kurulduğu için kalabalık bir halk yığını da çete liderini görmüştür. Oluşan manzara karşısında Mutasarrıf şaşırılmış halde ne yapacağını bilememiştir. Çünkü eşkiyaların yakalanmasına yardımcı olanlar, suça karışsa dahi ceza almayacakları ve suçluların yakalanmasına yardım edenlere de 40 lira ödül verileceği mutasarrıflık ilanında belirtilmiştir. Yine de ilanda belirtildiği üzere verilen sözler yerine getirilmiştir. İsmail Kemal Bey'e göre bu olaydan sonra Çerkezler, Mutasarrıflığı süresince bir daha eşkiya hareketlerinde bulunmamış, hatta asayişin sağlanmasında yetkililere yardımcı olmuşlardır⁸⁰.

İsmail Kemal Bey, Bolu sınırları içerisinde eşkiya takibi için 27.308, yine sancak dâhilinde gerekli görülen yerlere gidiş-dönüş harcırahı olarak 1.575, posta arabalarını gasp edenleri yakalanmalarında emeği geçenlere ödül olarak 8.000 olmak üzere toplam 36.883 kuruş harcama yapmıştır⁸¹.

Eşkiya ile mücadelede göstermiş olduğu başarılar ve sancağın imar faaliyetlerinden dolayı İsmail Kemal Bey ve etrafındaki şahıslar ödüllendirilmiştir. Kastamonu vilayetinden Sadâret'e gönderilen 26 Ağustos 1885 tarihli yazıda; İsmail Kemal Bey'in gösterdiği başarılar anlatılmış ve "hâiz olduğu dirâyetin arz ve tarifine hâcet yoksa da" postayı gasp edenlerin yakalanmasında olağanüstü gayretlerinin olması, sancak merkezinde ve bazı kazalarda yol yapımları, eğitim kurumlarının açılmasında, halkın mutluluğu ve memleketin imar edilmesindeki katkıları nedeniyle Padişahın takdirini kazanmış olduğuna yer verilmiştir. Bundan dolayı İsmail Kemal Bey, rütbe-i evveli sâniyinden yükseltilerek birinci derece ülâya terfi etmiştir. Ayrıca İsmail Kemal Bey dışında 6 kişi daha hizmetlerinden dolayı ödüllendirilmiştir. Bu kişilerin isimleri ve aldıkları nişanlar şöyledir: Bolu Müdde-i Umûmî Muâvini Hikmet Bey rütbe-i sâniye; Bartın Kaymakamı Şükrü Bey rütbe-i sâniye; Bartın eşrafından Dervişzâde Ali Efe dördüncü rütbeden mecîdî; Bartın Meclis-i İdare azası Mustafa Efendi rütbe-i sâlise; yine Bartın Meclis-i İdare azası Hakkı Efendi dördüncü rütbeden mecîdî ve İlisli (Uluslu) Hacı İsmail Efendi dördüncü rütbeden mecîdî⁸² (Resim 2). İsmail Kemal Bey, eşkiyaya karşı göstermiş olduğu başarılarından dolayı Padişah tarafından yine takdir edilmiş ve kendisine ikinci rütbeden mecîdîye nişanı verilmiştir.⁸³

İsmail Kemal Bey Bolu Mutasarrıfı iken ailesi İstanbul'da yaşamaktaydı. Çocuklarından birisi⁸⁴ attan düştüğü için ciddi şekilde yara-



Resim 2.

Bolu Mutasarrıfı İsmail Kemal Bey'in Terfi Etmesi Hakkında. Bk. BOA, İ. DH., nr. 960/75902-3.

77 İsmail Kemal Bey, 2016: 125-126.

78 BOA, DH. MKT., nr. 2200/52-1.

79 II. Abdülhamit'in güvenliğini çoğunluğunu Arnavutların oluşturduğu Türk, Boşnak, Çerkezlerden meydana gelen Muhafız Birliği sağlamıştır. Bu birliğin başında yer alan Tahir Paşa, henüz II. Abdülhamit tahta çıkmadan önce ona bağlılığını bildirmiş, Padişahın güvenini kazanmış bir kişidir. Tahir Paşa istediğinde doğrudan doğruya Padişahı görme imkânına sahip olmuştur. Bk. Tahsin Paşa, 2017: 173.

80 İsmail Kemal Bey, 2016: 127.

81 BOA, DH. MKT., nr. 2196/11-1.

82 BOA, İ. DH., nr. 960/75902-1; BOA, İ. DH., nr. 960/75902-2; BOA, İ. DH., nr. 960/75902-3.

83 BOA, İ. DH., nr. 978/77249; İsmail Kemal Bey, 2016: 128.

84 İsmail Kemal Bey'in 6 erkek ve 4 kız çocuğu vardı. Bk. İsmail Kemal Bey, 2016: 28.

lanmıştı. Çocuğunu tedavi ettirmek, kızlarının özel işleri için Mart 1888 tarihinde İstanbul'a gitmek istemiştir. Fakat mutasarrıf olarak da sorumluluklarını yerine getirmesi gerekiyordu. Bu doğrultuda ağnam sayımını yapmış, fakat âşar ihalesi ile yol inşa çalışmalarını mayıs ayından önce başlatmalıydı. Dolayısıyla İsmail Kemal Bey, mayıs ayı girmeden döneceğini belirterek, 30-40 gün izin verilmesini istemiştir. Bunun üzerine Kastamonu vilayeti durumu Dâhiliye Nezâreti'ne iletmış ve 40 gün izin verilmesini talep etmiştir⁸⁵. Bu talep karşılıksız kalmamış ve İsmail Kemal Bey'in izin isteği merkez tarafından onaylanmıştır. Fakat martta başlayan izin talep yazışmalarının sonuçlanması, nisan ortalarını bulmuştur⁸⁶. İstanbul'a beklediğinden geç giden İsmail Kemal Bey'in yeniden görev başına dönmesi de uzun sürmüştür. Hatta göreve başlaması için kendisine birçok kez yazı yazılmıştır. Özellikle Kastamonu Valisi Abdurrahman Paşa, Bolu'da eşkiya hareketlerinin yeniden ortaya çıkması nedeniyle, İsmail Kemal Bey'den bir an evvel dönmesini istemiştir⁸⁷. Ayrıca Kastamonu valiliğine göre Bolu sancağı dâhilinde meydana gelen eşkiya hareketlerine karşı birtakım tedbirler alınmış ise de güvenlik güçlerinin sayıca az olması, kesin bir başarı elde edilmesini engellemiştir. Askeri gücün yetersizliği üzerine, siviller arasından sayıları 30 ilâ 40 arasında değişen ve martini tüfekleriyle donatılmış yerel bir güç meydana getirilmiştir. Bunun yanında askeri kuvvetlere yardımcı olması için Mudurnulu sivillerle birlikte eşkiya takibinde bulunulmuş, hatta bu takiplerde yaralananlar olmuştur. Ayrıca Ankara vilayetinden sayısı bini aşan askeri kuvvet gönderilmesi talep edilmiştir. Kastamonu valiliği alınan bütün bu tedbirlere rağmen eşkiya hareketlerine son verilemediği için İsmail Kemal Bey'in askeri bir kuvvetle İstanbul'dan hemen dönmesini 19 Temmuz 1888 tarihli yazıyla istemiştir⁸⁸.

Yine Bolu'da görülen eşkiya hareketlerini ortadan kaldırmak için gerekli tedbirlere ilişkin Kastamonu vilayetinden gönderilen yazılar, Meclis-i Vükelâ'da kabul edilmiş ve Padişah tarafından da onaylanmıştır. Yerel jandarma gücünün artırılması, geçici olarak merkezden kuvvet gönderilmesi ve askeri güçlerin modern silahlarla donatılması alınacak tedbirler arasında yer almıştır. İfade edilenlerin dışında Bolu Mutasarrıfının görev yerine bir an evvel dönmesi gerektiği yeniden belirtilmiştir⁸⁹. Nihayet İsmail Kemal Bey, tartışmalı da olsa modern silahlarla donatılmış bir süvari birliğiyle Bolu'ya dönmüştür. Şöyle ki; Süvari Bölüğüne modern martini silahlarının verilmesini emreden Padişaha Harbiye Nâzırı itiraz etmiş, hatta bu nedenle Nâzır, Sadrazam Kâmil Paşa'ya rahatsızlığını bildirmiş ise de istediği sonucu alamamıştır⁹⁰. Nâzırın rahatsızlığı sadece silahların verilmesiyle ilgili değildi. Ayrıca asker istenmesine de karşıydı. Harbiye Nâzırına göre eğer eşkiya hareketlerine karşı mücadelede böyle bir yol benimsenirse, her tarafa asker gönderilmesi gerekiyordu. Fakat bu durumun yaşanmaması için jandarmanın tam anlamıyla güçlendirilmesi ya da gerekli paranın tedarik edilmesiyle, eşkiya takibinde kullanılmak üzere asker istihdam edilmeliydi⁹¹.

İsmail Kemal Bey'in Bolu'ya dönmesinden sonra eşkiyayla mücadelede neler yapıldığına ilişkin 3 Eylül 1888 tarihinde Padişah makamını bilgilendirecek bir yazı gönderilmiştir. Yazıda; Bolu, Mudurnu, Göyük, Düzce taraflarında asayiş ihlal eden eşkiya çetelerinden 8 kişilik bir grup ile Ankara'nın Nallıhan kazası ahalisinden Tekyeli Mehmet'in riyasetinde bulunan eşkiyanın yakalanması için askeri kuvvet gönderildiği belirtilmiştir. Ayrıca birkaç şüpheli kimsenin tutuklandığı, diğerlerinin de yakında yakalanacağı ifade edilmiştir. Bolu'nun çevre köylerinden olup, Bolu dağı ile Milanağzı ve Dokurcun taraflarında haydutluk yapan 18 kişilik eşkiya grubunun üzerine gidilerek bir kısmının sağ olarak yakalandığı ve Bolu'da güvenliğin sağlandığı yer almıştır⁹². Bu durum Dâhiliye Nezâreti'nce memnuniyet verici gelişmeler olarak görülmüştür⁹³. Buna benzer eşkiya takiplerine ilişkin bilgiler Kastamonu vilayeti tarafından da Dâhiliye Nezâreti'ne iletilmiştir. Nezâret ise eşkiya takibinin devam edilmesini ve sonucun bildirilmesini 29 Eylül 1888 tarihli yazıyla Kastamonu vilayetinden talep etmekteydi. Kastamonu vilayetinin Dâhiliye'ye aktardıkları ise şöyledir⁹⁴:

"6 Eylül sabahı 12 eşkiya İzmit tarafından gelerek, Bolu mutasarrıflığına bağlı Mudurnu kazasının Beytimurlar köyünden Rağıp Efendi ile bir başkasının çocukları olan 13 yaşlarında Nuri ve Ali isimlerinde 2 kişiyi kaçırdılar. Bunun üzerine 25 kişiden oluşan bir süvari birliği, Düzce dağı taraflarında Karakaya'ya gitmek üzere iken eşkiyalar Danyeri ormanında kısırılmış ve çocuklar kurtarılmıştır. Yakalanan 2 eşkiyanın üzerinden 3 martini, 1 winchester, birkaç revolver silah ve bıçaklar çıkmıştır. Kaçan diğer eşkiyaların takipleri sürmektedir. Mutasarrıf İsmail Kemal Bey'in Mudurnu'dan bildirdiğine göre ise; bu eşkiyalar yakın zamanda Kataroğlu Mustafa'yı öldürenlerdir. Çünkü Adapazarı'ndan Mudurnu'ya getirilip 10 gündür Bolu hapisanesinde yatan bu eşkiyalar, kaçırdıkları Mustafa'nın kızı ile çobanla yüzleştirilerek, cinayeti işlediklerini itiraf etmişlerdir.

23 Eylül akşamı Mudurnu pazarından Nallıhan'a giden yolcunun Mudurnu'ya iki saat mesafede olan Aktaş boşazında soyulduğu anlaşılmıştır. Bunu gerçekleştirenlerden 3'ü yakalanmıştır.

24 Eylül'de 8 kişilik bir eşkiya grubu; Göynük ile Nallıhan arasında Mudurnulu Katırcı Yuvanoğlu'nun bazı mallarını gasp etmişler ve Karahisar'a doğru kaçmışlardır. Bu sıralarda Aktaş'ta bulunan Göynük Kaymakamı da bir süvariyle takibe başlamıştır. Eşkiyanın Eskişehir taş ocaklarında çalışan işçilerden olduğu anlaşılmış, önelerinin kesilmesi için Eskişehir ve Nallıhan kaymakamlıklarına telgraf çekilmiştir."

Yukarıda görüldüğü üzere Bolu sancağı dâhilinde yerel makamlar, eşkiya takibinde koordineli olarak hareket etmişler ve başarı da sağlamışlardır. Ayrıca yakalanan eşkiyaların üzerlerinden çeşitli marka silahlarının çıkması dikkat çekicidir.

85 BOA, İ. DH., nr. 1076/84458-1.

86 BOA, İ. DH., nr. 1076/84458-2; BOA, DH. MKT., nr. 1504/93; BOA, DH. MKT., nr. 1497/6.

87 İsmail Kemal Bey, 2016: 130.

88 BOA, DH. MKT., nr. 1523/31. İsmail Kemal Bey'in geri dönmesiyle ilgili yazı için bk. BOA, DH. MKT., nr. 1524/120.

89 BOA, DH. MKT., nr. 1525/55; BOA, Y.MTV., nr. 34/30.

90 BOA, DH. MKT., nr. 1525/41; İsmail Kemal Bey, 2016: 130. Eşkiyayla mücadelede gösterilen başarı üzerine süvari bölüğünün görev süresi uzatılmıştır. Bk. BOA, MV., nr. 50/37.

91 BOA, Y.MTV., nr. 38/22-1; BOA, Y.MTV., nr. 38/22-2.

92 BOA, Y.PRKUM., nr. 12/125.

93 BOA, DH. MKT., nr. 1543/58.

94 BOA, DH. MKT., nr. 1549/46-1; Dâhiliye Nezâreti'nin Kastamonu vilayetine gönderdiği 1 Ekim 1888 tarihli yazıda, eşkiya takibine devam edilmesi istenmiştir. Bk. BOA, DH. MKT., nr. 1549/46-2; BOA, DH. MKT., nr. 1549/46-3.

İsmail Kemal Bey'in Uygulamaları ve Açılan Soruşturmalar

İsmail Kemal Bey, Bolu sancağında eşkiyalığa son verdikten sonra sıranın halkın yerel yöneticilere olan güvenini kazanmaya geldiğini ifade etmiş, yöneticilerin görevlerinin adalet dağıtmak ve insanlara eşit davranmak olduğunu belirtmiştir. Bu hedef doğrultusunda ilk olarak idari ve adli kurumlarda görev yapan memurların bazılarını işten uzaklaştırmış, yerlerine sicili temiz olanları getirmiştir. Ayrıca dilkeçe sahiplerine ve vergi mükellefleri için araçlar olmaksızın doğrudan Mutasarrıf ve diğer memurlarla görüşme fırsatı veren bir sistem kurmuştur. Böylece bu kişilerin haklarını korumaları amaçlanmıştır. Bunların dışında, Mutasarrıfın başkanlığında vergi dağıtım heyetleri aracılığıyla vergiler eşit bir şekilde alınmaya çalışılmıştır⁹⁵.

İsmail Kemal Bey'in görevden aldığı yerel yetkililerden birisi Düzce eski Kaymakamı Ali Nihat Efendi'dir. Ali Nihat Efendi'nin görevinden azledilmesi olayı, Şûrâ-yı Devlet'e kadar gitmiştir. Ali Nihat Efendi'nin Şûrâ-yı Devlet'e gönderdiği yazıda; görevde bulunduğu 8,5 ay boyunca asayişin sağlanmasında elinden geleni yaptığını, hatta postayı gasp edenlerin yakalanmasından dolayı ödüllendirilenlerin⁹⁶ içerisinde olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla durum böyle iken hakkında herhangi bir şikâyetin olmamasına rağmen görevden neden alındığını⁹⁷ anlam veremediğini belirtmiştir⁹⁸. Ayrıca kendisine yöneltilen iddiaları kabul etmediği gibi İsmail Kemal Bey hakkında da suçlamalarda bulunmuştur. Ali Nihat Efendi'ye göre aralarında postayı gasp edenlerin de olduğu 8 eşkiyayı teslim etmesine rağmen İsmail Kemal Bey'in eşkiyaları serbest bıraktığını söylemiştir⁹⁹. Ali Nihat Efendi, Vilayet İdare Meclisi'nin tarafsızlığından emin olmadığından ve kendisini düşman olarak gören hâkimlerin vereceği kararın gerçeği yansıtmayacağından kendisini yargılayacak yerin¹⁰⁰ Düzce'ye yakınlığı nedeniyle İzmit İdare Meclisi'nde veya belirlenecek başka bir yerde yapılmasını talep etmiştir¹⁰¹. Dâhiliye Nezâreti'nin Şûrâ-yı Devlet'e gönderdiği 23 Mart 1886 tarihli yazıda ise; Kastamonu vilayetince yapılan soruşturma neticesinde Ali Nihat Efendi'nin rüşvet karşılığında bazı eşkiyaların faaliyetlerine göz yumduğu ve onları bilerek yakalamadığı belirtilmiştir¹⁰².

Bolu Mutasarrıfı tarafından memuriyetine son verilen bir başka yerel görevli Gökçesu nahiyesi Müdürü Salih Bey'dir. Mağdur edildiğini söyleyen Salih Bey, durumunu bir arzuhal ile Dâhiliye Nezâreti'ne bildirmiştir. Nezâret ise Kastamonu vilayetinden soruşturma açılmasını ve sonucun bildirilmesini istemiştir¹⁰³.

İsmail Kemal Bey'in yerel idareciler dışında görevinden aldığı kişiler arasında öğretmenler de bulunmaktadır. Bu duruma örnek olarak Düzce'deki Rüştîye Mektebi öğretmenlerinden Mehmet Nazım Efendi verilebilir. Yalnız Mehmet Nazım Efendi'nin keyfi olarak ve usullere uygun olmayacak bir şekilde görevden alındığı yazışmalardan anlaşılmıştır. Bu nedenle Dâhiliye Nezâreti Kastamonu valiliğini uyarmış, Mutasarrıfın kendi kendine ve makamlara danışmadan görevden azletme işleminin kanunlara aykırı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca böyle bir kararın Maârif Nezâreti tarafından verilebileceğini de ifade etmiştir. Bu nedenle İsmail Kemal Bey'in uyarılmasını, eğer görevden alımlar gerçekleşecek ise de usulüne göre ve nedenleri açıklanarak, ancak Maârif Nezâreti'ne müracaat edilmesiyle mümkün olabileceği belirtilmiştir¹⁰⁴. Benzer bir uyarı Sadâret makamı tarafından da yapılmış ve sonuçta Mehmet Nazım Efendi Mudurnu'daki Rüştîye Mektebine tayin edilerek, öğretmenliğe geri dönmüştür¹⁰⁵.

Medrese öğrencileri de yol inşaatında çalıştırıldıkları için İsmail Kemal Bey'den Dâhiliye Nezâreti'ne başvurarak şikâyette bulunmuşlar, Nezâret de öğrencilerin bu gibi işlerden muaf olduklarına ilişkin Meşihat makamından çıkan yazıyı Kastamonu vilayetine göndererek, gereğinin yapılmasını istemiştir¹⁰⁶.

İsmail Kemal Bey hakkında yapılan bir başka şikâyet ise Filyos İskeleyi'nde rüsumat memuru olarak çalışan birisinden gelmiştir. Yapılan soruşturma neticesinde suçlamaların gerçeği yansıtmadığı belirlenmiştir¹⁰⁷.

17 Eylül 1887 tarihinde Dâhiliye'den Kastamonu vilayetine gönderilen yazıda; Bolu Mutasarrıfının fakir halktan¹⁰⁸ rüşvet aldığı ve hızla zenginleştiği yönünde şikâyetlerin olduğu belirtilmiş ve soruşturma yapılması istenmiştir¹⁰⁹. Bunun üzerine soruşturma için Vilayet Evkaf'ın muhasebecisi Neşet Efendi görevlendirilmiştir¹¹⁰. Soruşturma sonucunda ise şikâyetlerin asılsız olduğu, Mutasarrıfın faydalı hizmetlerde bulunarak sancağın aşar vergisini arttırdığı ifade edilmiştir¹¹¹.

Düzce'deki Çerkez muhacirleri adına Hasan Hüsnü ile Düzce kazası halkını temsil eden Mehmet ve Hakkı Beylerin, Bolu Mutasarrıfının mezâlimde bulunduğu dair şikâyetleri olmuştur. Dâhiliye Nezâreti de şikâyetlerin araştırılması için Kastamonu vilayetinden gerekli

95 İsmail Kemal Bey, 2016; 128-129.

96 Bu bilgi için ayrıca bk. BOA, ŞD., nr. 2503/23-5.

97 Anayasanın 41. maddesine dayanarak görevden alınmıştır. Bk. BOA, ŞD., nr. 2503/23-2. Bu madde şöyledir: "Memurun âmirine hümet ve riayeti lâzmeden ise de itaati kanunun tâyin ettiği dâireye mahsustur. Hilâfi kanun olan umurda Âmirine itaat mes'uliyetten kurtulmağa medar olamaz.". Bk. Kili- Gözübüyük, 1985: 35.

98 BOA, ŞD., nr. 2503/23-4.

99 BOA, ŞD., nr. 2503/23-2.

100 BOA, ŞD., nr. 2503/23-7.

101 BOA, ŞD., nr. 2503/23-2.

102 BOA, ŞD., nr. 2503/23-3.

103 BOA, DH. MKT., nr. 1591/37.

104 BOA, DH. MKT., nr. 1654/1-1.

105 BOA, MF. MKT., nr. 115/30-1. Mehmet Nazım Efendi görevine döndüğü gibi 21 Mart 1889 -20 Şubat 1890 tarihleri arasında alamadığı maaşları da talep etmiştir. Ayrıca Mutasarrıf tarafından yerine atanan Abdurrahman Efendi'nin öğretmenlik yapacak nitelikte olmadığını da belirtmiştir. Bk. BOA, MF. MKT., nr. 129/35-2.

106 BOA, MF. MKT., nr. 1641/71.

107 BOA, DH. MKT., nr. 1692/62.

108 Konrapa'nın "Bolu Tarihi" adlı eserinde İsmail Kemal Bey hakkında; "Fukara babası imiş. Rivayetlere göre zenginleri vurur, fakat fakirlere yardım edermiş." ifadelerine yer vermektedir. Bk. Konrapa, 1964: 563.

109 BOA, DH. MKT., nr. 1692/62.

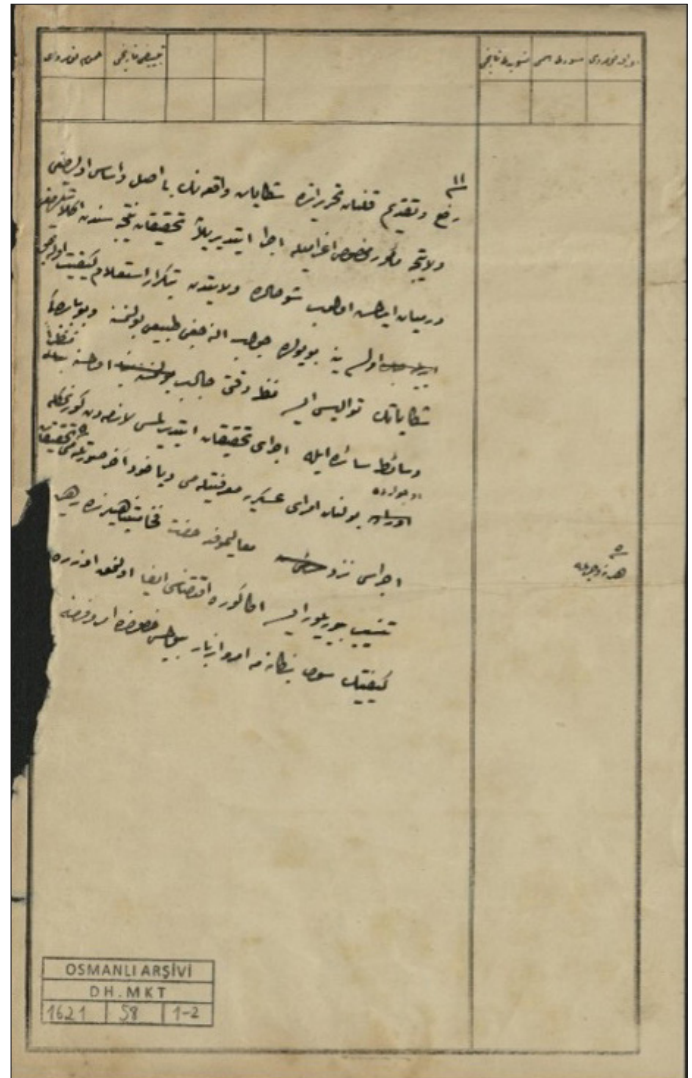
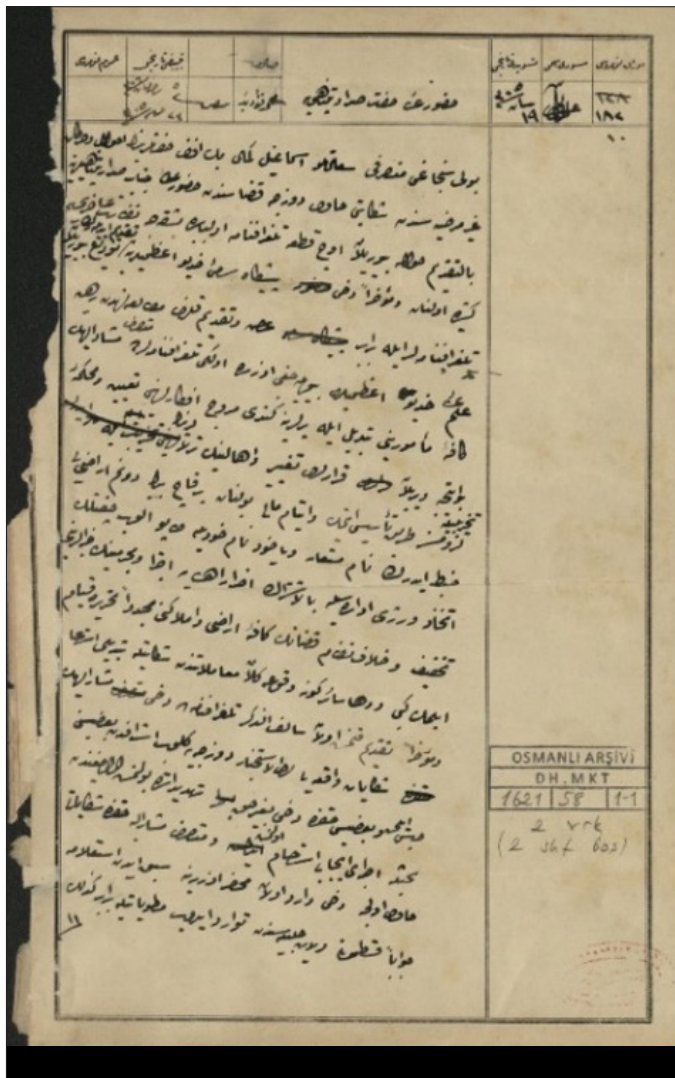
110 BOA, DH. MKT., nr. 1476/101; BOA, DH. MKT., nr. 1485/44; BOA, DH. MKT., nr. 1498/40.

111 BOA, DH. MKT., nr. 1566/22.

soruşturmanın yapılmasını talep etmiştir¹¹². Fakat vekiller, İsmail Kemal Bey'in görevde bulunduğu sürece soruşturmanın tarafsız bir şekilde yürütülemeyeceği için üstü kapalı olarak ifade etmişler ve görevden alınmasını istemişlerdir¹¹³. Soruşturmada bahsi geçen iddialar ise şunlardır:

- Memurları keyfi olarak görevden almak ve yerlerine başkalarını atamak,
- Bidâyet Mahkemesinin verdiği kararları değiştirerek ahalinin tarlaları üzerinde gereksiz yol yapılmasını sağlamak,
- Eytama ait birkaç dönüm araziyi zapt ederek takma isimlerle ya da kendi adına tapu çıkarmak,
- Reji idaresiyle anlaşarak ahaliyi icra yoluyla zarara sokmak,
- Suçluların cezalarını hafifletmek,
- Kazaya ait arazi ve emlakın kanunlara aykırı bir şekilde sayımını yapmak¹¹⁴ (Resim 3).

Soruşturma sonucunda İsmail Kemal Bey'e yönelik suçlamalar asılsız çıktığı gibi hakkında yapılan şikâyetlerin kin ve düşmanlıktan ileri geldiği belirtilmiştir. Ayrıca yürütülen soruşturma sırasında Düzce ve çevresinde görev yapan bazı memur ile kâtiplerin yolsuzluk yaptıkları, bölge muhtarları tarafından belirtilmiştir¹¹⁵. Neticede Dâhiliye Nezâreti'nin Sadâret'e gönderdiği 23 Şubat 1890 tarihli yazıda; İsmail Kemal Bey'in asayışı sağladığı, eğitim kurumları ve yol yapımını arttırdığı, bu gibi hususlarda olağanüstü gayret gösterdiği belirtilmiş, şikâyetlerin ise âşar mültezimlerinden Bolulu Mustafa Efendi'nin halkı teşvik etmesinden kaynaklandığı ifade edilmiştir¹¹⁶.



Resim 3.

Bolu Mutasarrıfı İsmail Kemal Bey Hakkında Yapılan Şikâyetlerin Asılsız Çıkması Hakkında. Bk. BOA, DH. MKT., nr. 1621/58-1-2.

112 BOA, DH. MKT., nr. 1665/10.

113 BOA, DH. MKT., nr. 1654/5.

114 BOA, DH. MKT., nr. 1621/58-1-2.

115 BOA, DH. MKT., nr. 1638/29-1-2.

116 BOA, DH. MKT., nr. 1702/65.

Bolu Mutasarrıfı İsmail Kemal Bey hakkında şikâyetlerin bir türlü bitmek bilmemesi üzerine Bolu Tâlî Komutanı Mirliva Mehmet Mustafa tarafından da soruşturma gerçekleştirilmiştir. 2 Kasım 1889 tarihli soruşturma sonucunun başlığı da dikkat çekicidir: “Bolu Mutasarrıfı İsmail Kemal Beyefendi lehinde ve aleyhinde gelen evrakın içerik olarak tarafsız, maksatsız ve gizli olarak tahkikat neticesinde elde edilen sonuç” şeklindedir. Yapılan soruşturma neticesinde şu ifadelere yer verilmiştir¹¹⁷:

“Mutasarrıf Bey hakkında düşüncesine aykırı bulunanları aza tayin etmeyip, istediği kişileri seçtiği belirtilmektedir. 1886 ve 1887 yıllarında mahalli idare ve Bidâyet Mahkemesi için seçimleri Bolu'nun köklü ailelerinden biri olan Çıkrınlarlı Tevfik Bey ve mahkeme Başkâtibi Nafi Efendi tam oy ile kazanmıştır. Fakat bunların yerine başkalarının atandığı ve seçimlerde hile olduğuna dair şimdiki tahrirat kaleminde yer almadığından iddialar sözde kalmaktadır.

İsmail Kemal Bey'in Filyos ve çevresinde hızar fabrikaları olduğu iddiasına gelince; kendisine tahsis edilen ve verilen 5.000 kuruş maaşın yetersizliğinden dolayı ticarete mecbur olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle Derdin, Filyos ve Bartın çevresinde olan değirmenlerle; birçok fabrika ve hızarla kereste ticaretine¹¹⁸ girdiği anlaşılmıştır. Hatta bazı yerlerde kereste depo yerlerinin ve amelelerin kalması için han inşasına elverişli mahalleler belirlemek üzere kanuna aykırı olarak Reis-i sâniyi kendisine vekil tayin etmiştir. Ereğli, Bartın, Filyos, Ormancık ve Hamidiye'ye, sahilten Akçaşehir yoluyla da Düzce'deki Derdin dağlarındaki ormanlarda 5-6 ay kaldıktan sonra memuriyetine dönmüştür. Dolayısıyla belirtilen gezi, soruşturma memurunun yazısındaki gibi âşar ihalesi, yol ve köprü yapımı, güvenliğin sağlanması için olsaydı, idari yönetiminde olan Gerede, Mudurnu ve Göynük kazalarına da gitmesi gerekirdi.

Karakinoğlu tarlasında bulunan ve tahkik memurunun yazdığı raporda tamamen varlığı inkâr edilen büyük antika taşın (tarihi eser) araştırılması için Gökçesu'ya gidilmiştir. Adı geçen taşın çıktığı, 1,5 zirâ¹¹⁹ eninde ve yarım zirâ tahtında, boz renkli ve yarım derece parlak, mermerden yapılmış bir taş olup, taşın üzerinde Hz. Meryem ve Hz. İsa'ya ait resimlerin olduğu yerli bir Hristiyan tarafından ifade edilmiştir. Mutasarrıf Bey, belirtilen taşı Bolu'ya hükümet konağına getirmek üzere bir memur görevlendirmiştir. Bu iş için Karakinoğlu es-Seyid Ahmet Ağa'nın damadı Hüseyin'in arabası kullanılmıştır. Fakat burada yapılan aramalar sonucunda taş bulunamamıştır. İsmail Kemal Bey, taşın okulun önünde diğer taşlarla korunduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine arabacı Hüseyin tekrar çağırılmış, Mekteb-i İdâdî'nin önü ve depoları aranmıştır. Fakat taşın olmadığı anlaşılmıştır.

İsmail Kemal Beyefendi'nin reji idaresinden maaş aldığı iddiasına gelince; daima reji idaresini himaye ettiği ve kurallara fevkalade dikkat ettiği söylenmektedir. Ayrıca reji idaresinden aylık 30 lira maaş aldığını bildirmektedir. Buradaki ahalinin İsmail Kemal Bey tarafından zulüm gördükleri iddiası doğru değildir. Reji idaresinin kolcuları şahsi husumetleri olan kimse-leri cezalandırmak için arama sırasında kişilerin koynuna veya başka bir yerine tütün sıkıştırarak 'üzerinde bulduk.' diyerek para cezası vermek üzere idarehaneye götürmüşlerdir. Burada da suçlamalar kabul edilmeyince, bu sefer de 'karşı geldin.' denilerek dövdüklerine şahit olunmuştur. Ayrıca suçlanan kişiler para cezasının iki katına çıkarılacağı korkusuyla yetkili makamlara başvurmaktan, haklarını aramaktan sakındıklarını üzümlere bildiririm. Bundan iki ay önce Düzce'de Asar köyünden Ahmet, Tahir ve Salih isimli kişiler Bolu'nun Salıbeyler köyü civarında tütün kaçırmakta iken kolcular tarafından açılan ateş sonucunda Ahmet ve Tahir iki yerinden hafif yaralı olarak kaçmayı başarmış, Salih ise ağır yaralı bir halde 'Amanın din kardeşleri kıymayın, teslim.' diye bağırdığını köylüler duymasına rağmen öldürülmüştür. Bunun üzerine Salih'in babası Eyüp, yerel makamlara durumu aktaran üç defa arzuhal yazmasına rağmen ve ayrıca oğlunun asker olması nedeniyle ağırlıklı olarak yardım edilmesini talep etmiş ise de kendisine yeniden arzuhâl yazılması tavsiye edilmiştir.

İsmail Kemal Bey, Bolu'da Cami-i Şerif köyünün iç tarafındaki oyukta yer alan fanus, kandil, süslemeler, eski halılar ve kilimleri kurallara aykırı olarak üstüne geçirmiştir.

İsmail Kemal Bey, Mudurnu'nun Ilıca merkezinde Karaçomak isimli mahallede, bir mezarın etrafında birkaç yüzyıllık şimşirlerin kesilmesi için ahaliyi çağırarak 'cami ve okul yaptıracağım.' demiş, Sir lakaplı bir İngiliz tüccarı ile anlaşarak sözleşme imzalamıştır. Şimşirlerin hepsi kesilmesine rağmen etrafta yapılmış ne bir cami ne de okul bulunmaktadır. Elde edilen paranın tamamının İsmail Kemal Bey'in aldığı ortadadır¹²⁰.”

Yukarıda belirtilenlerin dışında bölge insanı tarafından pek çok şikâyetler olsa da İsmail Kemal Bey'den korktukları için çoğunun susmayı tercih ettiği¹²¹ soruşturmada belirtilmiştir. İsmail Kemal Bey de 8 Ocak 1890 tarihinde Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği bir yazıda; hakkındaki şikâyetleri kabul etmeyip, iftira olduğunu söylemekte ve görevi boyunca maddi ve manevi her türlü fedakârlığı yaptığını ifade ederek, atılan iftiralardan ortaya çıkarılması için bir maliye müfettişinin görevlendirilmesini istemiştir¹²². Sonuçta Bolu Tâlî Komutanlığı

117 BOA, İ. DH., nr. 1168/91365.

118 İsmail Kemal Bey'in sanayi sektörüne karşı her zaman bir ilgisi olmuştur. Bolu'dan ayrılmadan önce Filyos nehrinin ağzı denilecek yerde bir biçkhaneye satın almıştır. Burası kendisine belli bir kazanç sağlamasına imkân tanımıştır. Bk. İsmail Kemal Bey, 2016: 133.

119 Zirâ: Uzunluk ölçülerindedir. Dirsekten orta parmağın ucuna kadar olan kısmı kapsamaktadır. Bk. Pakalın, 1993: 663.

120 Mithat Paşa'nın oğlu Ali Haydar Mithat anılarında; Mithat Paşa'nın Avrupa'ya gittiğinde gösteri düzenleyenlerin başında İsmail Kemal'in olduğunu belirtmektedir. Fakat paraya karşı büyük bir zaafının olduğunu da ifade ederek, Avusturya ve İtalya'dan başka, Yunan Kralı'nın bilgisi ve onaylamasıyla Yunanistan'ın İstanbul'daki elçisi vasıtasıyla 10.000 drahmi maaş aldığını, hatta bu maaşın ömür boyu verileceğini vaat edildiğini de söylemektedir. İsmail Kemal Bey de karşılığında İtalya ve Yunanistan için Arnavutluk'ta nüfuz alanları oluşturması beklenmiştir. Ali Haydar Mithat, İsmail Kemal Bey'in çok zeki ve kurnaz davranarak, ülkeleri çok iyi oyadığını ve kendi menfaatini her şeyden öncelikli tutmayı başardığını da ifade etmiştir. Bk. Ali Haydar Mithat, 1946: 164. Ali Haydar Mithat'ın ifadelerine göre 1903 yılında İsmail Kemal Bey, Prens Sebahattin ve Lütfullah Beylerle birlikte kendisinin de katıldığı bir görüşmede, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi için belirlenecek yol konuşulmuştur. Bu amaç için Banker Sir Ernest Cassel'dan 10.000 altın alınmıştır. Fakat bunun gerçekleştirilemeyeceği anlaşıncı, İsmail Kemal Bey elindeki parayı vermek istememiş, ancak daha sonra 3.000 altın eksik olarak ifade etmiştir. Kalan miktar ise faiziyle Prens Sebahattin tarafından ödenmiştir. Bk. Ali Haydar Mithat, 1946: 170-172. Ayrıca Akşin de İsmail Kemal Bey'in çok para peşinde koştuğunu aktarmaktadır. Bk. Akşin, 2017: 85. İsmail Kemal Bey'in büyük kuzeni olan Avlonyalı Süreyya Bey'e göre ise Arnavutluk'un bağımsızlığını kazanmasında çok önemli katkısı olsa da İsmail Kemal Bey'in her şeyden evvel kendi menfaatlerini ön planda tutan bir anlayışa sahip olduğunu hatıralarında belirtmektedir. Bk. Avlonyalı Süreyya Bey, 2009: 141-142.

121 BOA, İ. DH., nr. 1168/91365.

122 BOA, İ. DH., nr. 1168/91365-2.

tarafından icra edilen soruşturmanın daha ayrıntılı yapılması gerektiği Sadâret makamınca belirlenmiştir. Ayrıca Mutasarrıfın görevde olduğu sürece soruşturmanın ileriye götürülemeyeceği de anlaşılmıştır. Bu doğrultuda Sadâret makamı 25 Ocak 1890 tarihli yazısıyla hem şikâyetlerin son bulması hem de Mutasarrıfın açıkta kalmaması için sınıfına uygun başka bir yerle değiştirilmesini Dâhiliye Nezâretî'nden istemiştir. Bunun üzerine Nezâret, İsmail Kemal Bey'in İzmit ya da Kırşehir mutasarrıflıklarından biriyle yer değiştirilmesini uygun bulmuş¹²³ ve Kırşehir Mutasarrıfı Namık Bey'le becayişine karar vermiştir¹²⁴.

İsmail Kemal Bey, Bolu'da görev yaptığı sürece kamu görevlilerinin halka hizmet etmek için var olduklarını, haklar hususunda bölge insanları üzerinde bir bilinç uyandırdığı için çok mutlu olduğunu, yardıma muhtaç olanların ya da tavsiye almak isteyenlerin kendisine kolaylıkla ulaşabildiğini ve sorunları çözene kadar uğraştığı için Boluluların kendisini çok sevdiğini hatıratında aktarmaktadır¹²⁵.

Sonuç

İsmail Kemal Bey, Bolu sancağında 6 yıl süren bir mutasarrıflık dönemi geçirmiştir. İsmail Kemal Bey'in sancakta yapmış olduğu faaliyetler, Mithat Paşa'nın Tuna valiliğindeki uygulamalarıyla benzerlik göstermektedir. Mithat Paşa'ya olan sevgi ve saygısı göz önünde bulundurulduğunda, yerel yönetimlerde de onu örnek alması doğal karşılanmalıdır. Zira İsmail Kemal Bey, Tuna Valisi Mithat Paşa'yı gözlemlene fırsatı bulmuştur.

İsmail Kemal Bey'in Bolu mutasarrıflık dönemi; eğitim, sağlık ve yol yapım faaliyetleriyle dikkati çekmiştir. Zaten İsmail Kemal Bey denince akla ilk gelenler; Bolu Mekteb-i İdâdîsi, Frengi Hastanesi ve şose yollarıdır. Özellikle Bolu Mekteb-i İdâdîsi'nin Batı mimarî modelinde kurulmuş olması, aslında İsmail Kemal Bey'in yaşayış tarzının bir yansımasıdır. Ayrıca frengiyle mücadele kapsamında Bolu kaza merkezinde bir hastanenin açılmasını sağlaması, yine önemli bir gelişmedir. Çünkü giderek gelişen hastane, Bolu ve çevresine faydalı hizmetler vermiştir. Onun döneminde yapılan şose yollar arasında özellikle şehrin batı tarafında yer alan Bolu-Düzce şose yolunun çevresi, yerleşim alanlarıyla büyümüş, zaman içerisinde şehrin merkez güzergâhlarından biri olmuştur. Yine İsmail Kemal Bey döneminde sancağın gelirleri artmıştır. Mutasarrıfa göre bunun nedenleri; vergilerin eşit oranda alınması, yolsuzlukların ortadan kaldırılması ve halkın yerel makamlarla doğrudan görüşme fırsatının verilmesidir.

Osmanlı Devleti'ne gelen yabancı görevli ve seyyahların uğradığı yerlerden biri de Bolu şehri olmuştur. Onların Bolu izlenimlerine bakıldığında İsmail Kemal Bey'den övgüyle bahsettikleri görülecektir.

İsmail Kemal Bey'i Bolu sancağında en çok uğraştıran sorun, şüphesiz hem Bolu'ya hem de ülkeye büyük zarar veren eşkiya hareketleri olmuştur. Bolu Mutasarrıfı, eşkiya ile mücadele ederken merkezin desteğini almıştır. Böylece eşkiyalık hareketlerinin ortadan kaldırılmasında ve bölgede güvenliğin sağlanmasında başarı sağlanmıştır. İsmail Kemal Bey, eşkiya hareketlerine son verilmesi dışında diğer hizmetlerinden dolayı da merkezin takdirini kazanmış ve bu nedenle çeşitli derecelerde nişanlar verilerek ödüllendirilmiştir. Yalnız İsmail Kemal Bey'in eşkiyayla mücadelesi sırasında ortaya çıkan bazı hususları da belirtmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi; jandarmanın yetersizliği üzerine eşkiyayı hızlı takip etmek amacıyla merkezden süvari kuvvetlerinin istenmesi ve yerel halktan bir güvenlik gücü oluşturulmasıdır. İkincisi; askeri güçlerin modern silahlardan yoksun olmasına rağmen bazı eşkiyaların bu tür silahlara sahip olmasıdır. Bu durum Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu koşulları yansıması bakımından önemlidir. Son olarak; eşkiyayla mücadele kapsamında, teslim olan eşkiyanın cezadan muaf tutulması ya da yakalanmasına yardım eden kimselerin ödüllendirmesidir. Eşkiyayla mücadelede, bu uygulamanın faydaları görülmüştür.

Bolu'da eşkiyayla mücadele edilirken yerel makamların ve Bolu'nun ileri gelenlerinin yani nüfuz sahibi kimselerin eşkiyayla birlikte hareket ettikleri yürütülen soruşturmalardan anlaşılmıştır. Yalnız İsmail Kemal Bey hakkında da yolsuzluk, hırsızlık, haksız yere görevden azletme veya eşkiya ile iş birliği içerisinde hareket etme gibi suçlamalar olmuştur. Yapılan incelemeler sonucunda çoğunlukla İsmail Kemal Bey'in suçsuz olduğu ortaya çıkmış olsa da özellikle görevden almalarda veya memur atamalarında kanunlara uymadığı, usule aykırı davrandığı, bir nevi keyfi hareketlerde bulunduğu belirlenmiştir.

Sonuç olarak İsmail Kemal Bey yaptığı çalışmalarla hiç şüphesiz modern Bolu'nun kurulmasında mühim bir rol oynamıştır. İsmail Kemal Bey eşkiya hareketlerine karşı verdiği mücadeleyle sancağın güvenliğini sağlamaya çalıştığı gibi okul, hastane, yol projeleriyle bize Tanzimat'ın yetiştirdiği eğitilmiş, karar alabilen ve iş bitiren bir bürokrat örneği sunmuştur. Bu nedenle Bolu tarihinde iz bırakan önemli şahsiyetlerden biri olmuştur.

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.

123 BOA, İ. DH., nr. 1168/91365-4. Bu bilgi için ayrıca bk. BOA, DH. MKT., nr. 1694/46.

124 BOA, İ. DH., nr. 1168/91365-5. İsmail Kemal Bey, Kırşehir sancağına tayin edildiği sırada Bartın'da bulunmaktaydı. Becayış kararını öğrendikten sonra Kırşehir'de göreve başlamadan önce özel işleri ve hakkında yürütülen soruşturmanın sağlıklı işlenmesi için İstanbul'a gitmek için izin istemiş ve talebi olumlu karşılanmıştır. Aslında İsmail Kemal Bey, daha çok kendi işleriyle ilgilenmek üzere herhangi bir devlet memurluğu görevi almak istememiştir. Bu nedenle İstanbul'da iken yeni görevinden yani Kırşehir mutasarrıflığından istifa ettiğini açıklayan bir dilekçe sunmuştur. Fakat kendisi bu sefer Gelibolu'ya tayin edilmiştir. İsmail Kemal Bey, gönüllü olmamasına rağmen Padişahın çok istemesi üzerine Gelibolu mutasarrıflığı kabul etmiştir. Bk. BOA, İ. DH., nr. 1168/91365-2; İsmail Kemal Bey, 2016: 130, 133-135.

125 İsmail Kemal Bey, 2016: 130-131.

Conflict of Interest: The author have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

Arşivler

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)¹²⁶

Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi (DH. MKT.)
İrâde-Dahiliye (İ. DH.)
Maârif Nezâreti Mektubî Kalemi (MF. MKT.)
Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV.)
Şûrâ-yı Devlet Belgeleri (ŞD.)
Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y. MTV.)
Yıldız Perakende Evrakı Umumi (Y. PRK. UM.)

Sürelî Yayınlar

Yayınlanmış Salmameler

Bolu Vilâyeti Salnâmesi Rûmî 1341 Milâdi 1925. (2008). Haz. H. Birgören, Ankara: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi Yayınları.
Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi Hicri 1334 Milâdi 1916. (2008). Haz. H. Birgören, Bolu: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi-1.
Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı. (2011). I. Cilt (1-14). Haz. G. Önal, Bolu: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi.
Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnâmelerinde Bolu Sancağı, (2011). II. Cilt (15-21). Haz. G. Önal, Bolu: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi.

Kitap, Makale ve Tezler

Akşin, S. (2017). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara: İmge Kitabevi, 8. Baskı.
Ali Haydar Mithat. (1946). *Hâtıralarım 1872-1946*, İstanbul: Mithat Akçit Yayını.
Alpan, N. P. (1982). *Arnavutluk'un Bağımsızlığı ve Avlonyalı İsmail Kemal*, Ankara: Ulucan Matbaası.
Armaoğlu, F. (2003). *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789-1914)*, Ankara: TTK Yayınları, 3. Baskı.
Avlonyalı Süreyya Bey. (2009). *Osmanlı Sonrası Arnavutluk (1912-1920)*, Haz. A. Kırmızı, İstanbul: Klasik Yayınlar.
Baykal, B. S. (1964). *Mithat Paşa, Siyasî ve İdarî Şahsiyeti*, (B. Yeri yok): Kiral Matbaası, 2. Baskı.
Birecikli, İ. B. (2009). Avlonyalı İsmail Kemal Bey'in Siyasî Faaliyetleri (1870-1908). *Gazi Akademik Bakış*, 3(5), Ankara, 95-122.
Birecikli, İ. B. (2019). Avlonyalı İsmail Kemal Bey'in Bağımsızlık Mücadelesi 1912-1914. *Tarih Okulu Dergisi*, XLI (12), Malatya, 592-620.
Darkot, B. (1979). Bolu. *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 2, İstanbul: MEB Yayınları, 5. Baskı, 707-709.
Eyice, S. (1975). *Tarihde Bolu*, İstanbul: Yenilik Basımevi.
Feroz Ahmad. (2013). *İttihat ve Terakki (1908-1914)*, çev. N. Yavuz, İstanbul: Kaynak Yayınları, 9. Basım.
Hacisalihoğlu, M. (2008). *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, çev. İ. Catay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
İsmail Kemal Bey. (2016). *İsmail Bey'in Hatıratı*, çev. A. İslamoğulları- R. Hoxha, Ed. S. Story, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Jelavich, B. (2015). *Balkan Tarihi 20. Yüzyıl*, çev. Z. Sayan- H. Uğur, İstanbul: Küre Yayınları, 4. Baskı.
Kara, E. Ziya. (1999). *Osmanlı Tarihi İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*, Cilt: IX, Ankara: TTK Yayınları, 2. Baskı.
[Kaya, Kılıç, S. (2005). 1864 Vilayet Nizamnamesinin Tuna Vilayetinde Uygulanması ve Mithat Paşa. *Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD)*, 24(37), Ankara, 99-111.
Kazan, M. (2009). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bolu Merkezde Eğitim Kurumları*, Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
Kılıç, F., & Tarhan, M. (2014). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bolu'da Eğitim Uygulamaları. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(3), Bolu, 157-190.
Kili, S., & Gözübüyük, A. Ş. (1985). *Türk Anayasa Metinleri "Senedi İttifaktan Günümüze*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Konrapa, M. Z. (1964). *Bolu Tarihi*, Bolu: Bolu Vilayet Matbaası.
Konukçu, E. (1998). Tarih. *Bolu 1998 Yılı*, Ankara: Plaka Matbaası, 52-105.
Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M. Kırımlı, Ankara: TTK Yayınları, 5. Baskı.
Mardin, Ş. (2015). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 20. Baskı.
Orhonlu, C. (1992). Bolu. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 276-278.
Pakalın, M. Z. (1993a). Ülä Evveli. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: III, İstanbul: MEB Yayınları, 542.
Pakalın, M. Z. (1993b). Zirâ. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: III, İstanbul: MEB Yayınları, 663.
Sezen, T. (2017). *Osmanlı Yer Adları*, Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları No: 26.
Sezer, C. (2013). Bolu Mekteb-i İdadîsi. *Tarih Okulu Dergisi*, XVI (6), İzmir, 505-523.
Shaw, S. J., & Shaw, E. K. (1983). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Cilt: 2, çev. M. Harmancı, İstanbul: E Yayınları.
Sönmez, B. (2007). *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Süme, M. (2013). *Evlîya Çelebi'nin İzinde Bolu*, Ankara: Bengü Yayınları: 70.
Tahsin Paşa. (2017). *Sultan Abdülhamid'in Sırdaşı, Tahsin Paşa'nın Yıldız Sarayı Hatıraları*, İstanbul: Yakın Plan Yayınları

126 Arşiv belge numaraları metinde yer almaktadır.

Structured Abstract

Ismail Kemal Bey is a nationally and internationally important figure as he is the founder and the first prime minister of Albania. Ismail Kemal Bey, who carried out important duties in different bureaucratic departments, was Rousse's governor when Mithat Pasha, who affected him with his ideas, was the mayor of Tuna. Mithat Pasha was the founder of the Ottoman basic law (Kanun-i Esasi) and when he became the grand vizier, Ismail Kemal Bey started working in Foreign Affairs. Mithat Pasha was then expelled to Taif and Ismail Kemal Bey was sent to Kırşehir. After living in Kırşehir until 1884, he was sent to Bolu as the local governor. He was informed about the death of Mithat Pasha right after he arrived at Bolu and he wrote in his memoirs that he was very sad about the news. He was the local governor of Bolu between May 16, 1884, and March 16, 1890. He had the opportunity to visit Bolu when he was in Kırşehir and he liked the city very much. The first problem he faced when he became local governor of Bolu was the activities of bandits. He was supported by the central government and succeeded in his fight with them in the sanjak. The military power, equipped with modern weapons, support of the clan leaders in the region, and prizes promised to those who help to find bandits were significant in the success of Ismail Kemal Bey.

Besides his struggle with the bandits, Ismail Kemal Bey took important steps in education, health, and public works. On the other hand, he had the opportunity to work with Mithat Pasha when he was the governor of Tuna; this is why it is possible to see that Ismail Kemal Bey's actions in Bolu sanjak were similar to that of Mithat Pasha. Bolu High School, Bolu Syphilis Hospital, highroads were some of his actions that were the first of their kind in his era. Bolu High School was especially attention-grabbing for the foreign officials and travelers who visited the city. The school located at the top of the city with a western style of architecture impressed everybody. He established a variety of educational institutions both at the center of the city and in districts. He established an in to ensure income for educational institutions. On the other hand, he established a hospital in the city center to fight the disease of syphilis which was commonly seen in Bolu and its districts. He connected the center of the city with districts with highroads and introduced these roads to the public for the first time. The road between the center and thermal spring facility, which was a popular place to visit, was built in his period. Ismail Kemal Bey carried out significant duties and supported the development of the sanjak; the central government appreciated his works and promoted him.

On the other hand, it is possible to say that there were many complaints about the actions of Ismail Kemal Bey during his governorship. There were many investigations about him because of his actions. Mostly neighborhood workers, teachers, officials, and public members were the ones who complained about him. Although most of these complaints were improper and groundless according to the results of the investigations, it can be said that there were some examples when Ismail Kemal Bey acted unjustly. Especially when the discharges of officials were closely examined, it was seen that Ismail Kemal Bey didn't behave according to the rules and acted arbitrarily. He was warned by the authorities and it was specifically said that he shall not carry out such acts anymore. Another important fact that attracted the attention of authorities was that Ismail Kemal Bey had some commercial works besides his official duty as a local governor. He accepted all his commercial acts and added that it was difficult to live off with salar of governor. Ismail Kemal Bey always had an interest in mines and the sector of forestry; he took the opportunity when he could and invested in different sectors; he made some similar investments in Bolu.

Because of the frequent complaints about Ismail Kemal Bey, and as it was necessary to make more detailed investigations about him, it was decided that he would change places with the local governor of Kırşehir. It was mentioned that if Ismail Kemal Bey wishes, he could spend some time in Istanbul for a while before moving to Kırşehir. He went to Istanbul upon this permission; when he was in the city, he was appointed to Gelibolu instead of Kırşehir as a local governor. Ismail Kemal Bey unwillingly went to Gelibolu from Istanbul to continued his duty as a local governor.

Mehmet KÖSEOĞLU 

Atatürk Üniversitesi Türiyat
Araştırmaları Enstitüsü, Yakınçağ
Tarihi, Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Institute of
Turkic Research, Contemporary
History, Erzurum, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 09.01.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 05.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Mehmet KÖSEOĞLU

E-posta:

mehmetkoseoglu.balkan3@gmail.com

Atif: Köseoğlu, M. (2022). Bulgar Eğitim
Seferberliği ve Selanik Vilayetinde
Bulgar Okul ile Öğretmenleri. *Turcology
Research*, 73, 212-229.

Cite this article: Köseoğlu, M. (2022).
Bulgarian Education Mobilization and
Teachers with Bulgarian School in Thes-
saloniki Province. *Turcology Research*,
73, 212-229.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Bulgar Eğitim Seferberliği ve Selanik Vilayetinde Bulgar Okul ile Öğretmenleri

Bulgarian Education Mobilization and Teachers with Bulgarian School in Thessaloniki Province

öz

Osmanlı-Rus Harbi (1877-1878) sonrasında her iki devlet arasında Ayastefanos Antlaşması'nın imzalanması ile birlikte Tuna'dan Karadeniz ve Ege sahillerine kadar uzanan topraklara sahip büyük bir Bulgaristan meydana getirilmiştir. Fakat İngiltere başta olmak üzere bazı Avrupa devletlerinin müdahale etmesi sonucu Ayastefanos Antlaşması geçersiz kılınmış ve yerine Berlin Antlaşması (13 Temmuz 1878) imzalanmıştır. Bu antlaşma çerçevesinde, daha önce oluşturulan "Büyük Bulgaristan" ortadan kaldırılarak sınırlı bir prenslik Bulgarlara uygun görülmeyle birlikte Makedonya bölgesi tekrar Osmanlı toprağı olmuştur. Bu iki antlaşma arasında geçen süre sadece 4 ay 11 gün sürmüş olmasına rağmen Bulgarlar çok kısa bir süre de olsa elde etmiş oldukları Makedonya hâkimiyetini bir türlü unutmamış ve bu kısa hâkimiyeti tarihi bir hak saymıştı. Bulgarlar, Makedonya üzerindeki 896-900 yılları arasında Simeon ve 1230-1246 yılları arasındaki Asen hükümdarları dönemleri ile kısa süreli Ayastefanos hâkimiyetlerini öne sürerek bu bölgelerin Bulgaristan toprağı olması gerektiğini savunuyorlardı. Bulgar ulusal uyanışı gerçekleştirmek amacıyla büyük bir eğitim seferberliği başlatan Bulgarlar, Makedonya topraklarında çok sayıda okullar açarak bu okullar aracılığıyla kendi propagandalarını yayma gayretleri içerisinde olmuşlardı. Bulgarlar, siyasi, ekonomi, kültürel ve askeri alanlardaki hususlar bakımından kritik öneme sahip bulunan Selanik vilayetini ulusal davaları açısında ayrıcalıklı bir konumda tutmakta ve bu amaçla buralarda yoğun bir okul açma faaliyetleri yürütmekteydiler.

Anahtar Kelimeler: Bulgar, Makedonya, Selanik, Okul, Öğretmen

ABSTRACT

After the Ottoman-Russian War (1877-1878), with the signing of the San Stefano Treaty between the two states, a great Bulgaria with lands stretching from the Danube to the Black Sea and Aegean coasts was created. However, as a result of the intervention of some European states, especially England, the Treaty of San Stefano was invalidated and the Berlin Treaty (July 13, 1878) was signed. Within the framework of this treaty, "Great Bulgaria" was abolished and a limited principality was deemed appropriate for the Bulgarians, but Macedonian region became Ottoman territory again. Although the period between these two treaties lasted only 4 months and 11 days, the Bulgarians could not forget the Macedonian domination they had achieved, albeit for a very short time, and considered this short domination a historical right. The Bulgarians argued that these regions should be Bulgarian territory, arguing that during the reigns of Simeon between 896-900 and Asen rulers between 1230-1246 and their short-term domination of San Stefano. The Bulgarians, who started a great educational campaign in order to realize the Bulgarian national awakening, tried to spread their propaganda through these schools by opening many schools in Macedonian territory. The Bulgarians, kept the Thessaloniki province, which has a critical importance in terms of political, economic, cultural and military issues, in a privileged position in terms of their national causes, and for his purpose, they were carrying out intensive school activities.

Keywords: Bulgarian, Macedonia, Thessaloniki, School, Teacher

Giriş

Bulgarlar aslen MS 659-660 yıllarında Tuna'yı geçip Balkanlara yerleşmeye başlayan bir Asya topluluğuydu. Bulgarların Balkanlardaki ilk yerleşmeye başladıkları yer Tuna nehri ağzında yer alan Isaccea yakınındaki tepe idi ve bir süre sonra buradan Şumnu'nun kuzey doğusuna göç etmeye başladılar. Bulgarlar burada uzun süre kaldıktan sonra yaklaşık olarak M.S. 821 yıllarında kendi merkezlerini Şumnu'nun güneyinde ve Balkan Dağları'nın doğusunda yer alan Preslav'a taşıdılar (Chomakov, 1915: 208).

Bulgarların kesin olarak VII. yüzyılda isimlerini taşıyan bölgeye yani Bulgaristan'a yerleşmiş oldukları bilinmektedir. Bulgarların burada bulunan diğer kabilelerden insanlarla karışmasıyla birlikte Bulgar soyu bir geçiş evresi yaşar ve böylece öncekinden kısmi bir farklılıkla dil, gelenek ve kültürel karakterlerini elde etmiş olurlar. Bu Bulgar yerleşimcilerinin kökeni sıklıkla tartışma konusu olmuştur. Bazı araştırmacılar, Bulgarların yaşam biçimleri ve Slav ırkları ile Bulgar eski yöneticilerinin isimleri arasındaki kayda değer bir farklılıktan hareketle Bulgarların Slavlar ile aynı kökenden gelmediğini ve ayrıca Bulgarların bir Asya kabilesi olduğu sonucuna vardılar. Araştırmacılarından bazıları onların Fin kökeninden, bazıları Tatarlar olarak ve bazıları ise Türk soyundan geldikleri yönünde araştırma sonuçlarını ortaya koydular (Miller, 1911: 123). Sırp araştırmacı Chomakov, kaleme aldığı bir eserinde Bulgarların soyu Finno-Macar değil, güney bir Türk kabilesi olduğunu belirtmiştir (Chomakov, 1915: 208).

Bulgarların en eski evlerinin bazıları Volga nehrinin kıyısında yer almaktaydı. Bulgarların bu nehirde ad aldıkları belirtilir, fakat Bulgarların nehrin ismini vermeleri çok daha muhtemeldir. Bulgarlar Balkan topraklarına ayak bastıkları ilk andan itibaren o zamanlar Türk unsurunun en yoğun ve güçlü olduğu yerler olan Karadeniz'in Silistre ve Dobruca kıyılarında yoğunlaştılar. Bulgarların bu bölgelerdeki etkileri gittikçe arttı, fakat onlar bu topraklarda hâkimiyet kurarlarken hâkimiyetleri altında tuttıkları kabileler tarafından sessizce asimile edildiler. Bulgarlar, her geçen zamanla birlikte bölgedeki Slavların dil ve kültürlerini benimsediler. Oldukça ilginç bir durum meydana geldi ki, Bulgarlar adlarını muhafaza ettiler fakat dillerini yitirdiler, Slavlar ise dillerini korumalarına rağmen isimlerini kaybettiler (Miller, 1911: 123). Böylece VII. yüzyılda Balkan topraklarına yerleşmeye başlayan Bulgarlar, ana dilleri olan Türkçeyi terk ederek yönetmeye muvaffak oldukları Slavların dilini benimsemişlerdi (Karpas 2012: 275). Bulgar aristokrasisi X. yüzyıla kadar bile eski adilleri olan Türkçeyi konuşmaya devam etmişlerdi (Chomakov, 1915: 209-210).

Kiepert'in¹ haritalarında gösterildiği gibi Bulgar ulusunun etnik dağılım sınırları batıya doğru Selanik'in ötesine ve doğuya doğru Karadeniz'e kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu durum bölgede Bulgar kökenlerinden türetilen köy isimlerinin mevcut olması dolayısıyla da etimoloji bilimi tarafından da desteklenmektedir (Laveleye, 1887: 292).

Ortodoks mezhebinde olmaları dolayısıyla İstanbul Fener Rum Patrikhanesi dini idaresi altında bulunan Bulgarlar, 1848'den itibaren Rumların baskıcı politikalarına karşı ilk tepkileri veren ulus olduğu bilinir. Bu yıllardan itibaren Bulgarlar Yunan, Ermeni ve Katoliklerin kendilerine özgü kiliselerinin bulunduğunu dillendirip Mustafa Reşit Paşa'ya müracaat ederek kendi uluslarının da ayrı bir kiliseye sahip olması gerektiğini aktarmışlardı. Osmanlı Hükümeti, Bulgarların bu taleplerine bütünüyle kapıyı kapatmayarak kendi ulusları için bir "papaz evi" faaliyete sokma iznini vermişti. 1856'da yayınlanan Islahat Fermanı Bulgarların ulusal kiliseye sahip olma sürecini daha da hızlandırmış ve nitekim çok geçmeden Bulgarlar 1860'da İstanbul Fener Rum Patriğini tanımadıklarını ilan etmişlerdi (Altıntaş, 2005: 77).

1870'te Bulgar Eksarhlığının kurulmasıyla birlikte Bulgar ulusal dini kimlik kazanımları açısından çok önemli bir dönemece girdiler. Bu tarihten sonra Bulgar piskoposları berat alınan her yere atanmaya başladılar. Bulgarların elde ettiği bu ayrıcalık tüm muhaliflerine karşı bir zafer niteliği taşıyordu. Özellikle de Balkanlardaki Hıristiyan unsurların kendi ulusal kiliselerine sahip olmadan güçlü ve etkili bir yaşam sürdürmesi pek olası değildi ve şimdi Bulgarlar bunu başardılar. Eksarhlık, Balkanlarda ve Makedonya'da faaliyete geçirilen Bulgar propagandasının merkezi oldu ve Eksarhlığın etkisi her geçen gün arttı (Villari, 1905: 143).

Çalışmanın temel amacı Bulgarların ulusal uyanışlarını gerçekleştirmek adına topyekûn başlatmış oldukları okullaşma faaliyetleri ve bu okullaşma çabalarının Selanik vilayeti örneğini çeşitli kaynaklar ışığında açığa çıkarmak olmuştur.

Bulgar Eğitim Seferberliği

Osmanlı'nın tüm Balkan coğrafyasında olduğu gibi Bulgar eğitim faaliyetleri de kilise ve manastır çatısı altında icra edilmekteydi. Bu okullarda daha çok din temelli eğitim verilmekteydi ve ticaret ile zanaat için gerekli eğitim verilmemekle birlikte öğrenciler, çağdaş yaşamda yer edinen bilimlerden uzak yetiştirilmekteydi. En gözde seküler kurumlar Helen-Bulgar okullarıydı, fakat bu okullarda da eğitim dili bütünüyle Yunanca idi ve buralarda okuyan Bulgar öğrenciler Helen kültürüyle yetiştiriliyorlardı. Bulgarlar, ulusal benliklerini ve tarihlerini ancak kilise, folklor ve halk şarkıları sayesinde muhafaza edebiliyordu (Jelavich, 2015: 366).

Fener Rum Patrikhanesi, kiliselerde Rumcadan başka bir dilde ayin icra etmeye izin vermemekle birlikte kendine bağlı okullarda bu dilden başka bir dil öğretilmesine ve eğitim verilmesine müsaade etmeyerek Bulgarcanın büyük yerleşim yerlerinde yaşamın doğal akışında konuşulan bir dil olmasını engelleyerek sadece kırsal alanlarda konuşulan bir dil olmasını sağlayabilmişlerdi. Rum patrik ve piskoposlar, Slav kökenli halkların kendi geçmişlerini araştırmalarına ve atalarını hatırlatabilecek faaliyetler icra etmelerine kısıkanç bir tavır takınarak müsaade etmemekteydiler. Bununla birlikte Slav halkların ulusal şarkıları seslendirmelerine olabildiğince engel çıkarılıyor ve el yazısı kitapları dâhil imha ediliyordu. Örneğin, XX. yüzyılın başlarında Tırnova'da tesadüfen eski Bulgar patriklerinin bir kitap sarayı keşfedilmişti. Burada Bulgar ulusu tarihi hakkında çok önemli bilgileri ihtiva eden bir kısım belgeler de mevcuttu. Rum patrik, kitapların tahlil edilmesinin Bulgarların milli duygularını harekete geçirir endişesiyle bu kitap sarayını yıktırdı. Bulgar halkının söz şairleri, bu kitap sarayının yakılmasının günlerce sürdüğü söylemlerinde bulunmaktaydılar. Rumların takındığı bu tutum ve davranış Bulgarlar tarafından hiç unutulmadı ve bu mesele o kadar abartıldı ki halk arasında kulaktan kulağa aktarıldı (Göğüş, 1938: 27).

Rum dini ve kültürel etkisi altında kalan Bulgar benliği her yönüyle körelmiş bulunmaktaydı. Böyle bir durumda Slav filolijisinin kurucuları olan Miklosich, Safarik ve Kopitar gibi Slav halkının en tanınan bilim insanları dahi Bulgar dili hakkında çok az şey bilmekteydiler. Nitekim Slovak bilim adamı Venelin'in Bulgar edebî çalışmalarına öncülük etmiş olması (Bulgar tarihi ve edebî çalışmaları sebebiyle Venelin'in Odessa'da bulunan mezar taşında "Bulgaristan'ın uyanışı" yazılmıştır) ilginçtir (Seton-Watson, 1918: 81).

Bulgar ulusal uyanışının gerçekleştirilmesine ilk başta öncülük edenler ruhban sınıfındaki bazı şahsiyetler olmuştu. Nitekim Bulgar ulusal uyanış hareketini Paisii isimindeki bir keşiş başlattı (Seyfeli, 2011: 166). Paisii, 1762'de bazı gerçekliklerle uyuşmayan yönleri bulunuyor olsa da büyük bir coşku içinde uzun zamandır ihmal edilmiş bir lehçeyle Bulgar halkının, çarlarının ve azizlerinin tarihini ele alan bir eser ortaya çıkarmıştı. Bu eserin nüshaları kısa süre içinde bütün Bulgar topraklarına dağıtıldı (Seton-Watson, 1918: 80). Paisii, kaleme almış olduğu kitabında şu sözleri sarf etmekteydi:

"Ey Bulgar, ecdadını öğren, dilini tanı... Ben bütün Bulgarlara bizim milletimizin dahi şanlı bir millet olduğunu göstermek için bu tarihi yazmak zahmetine girdim... Öyle Bulgarlar tanıyorum ki şaşkınlıkları içinde kendi soylarını unutacak kadar ileri gidiyorlar ve bunu bilmiyorlar. Bilakis Yunanca okuma yazma öğreniyorlar; hatta kendilerini Bulgar saymaktan utanıyorlar.

1 31 Temmuz 1818'de Berlin'de doğan Johann Samuel Heinrich Kiepert, Berlin Üniversitesi'nde özellikle tarih, Sami dili, coğrafya ve felsefe eğitimini aldı. Kiepert, 1845-1852 yılları arasında Weimar'da Coğrafya Enstitüsü Müdürlüğü görevinde bulunduktan sonra 1853'te Berlin'e geri dönüş yaptı ve Berlin Üniversitesi'nde bir süre çalışarak 1859'da bu üniversiteden profesör unvanı aldı. Özellikle de kartografya (haritacılık) üzerine yaptığı çalışmalarla ön plana çıkan Kiepert, ilgi alanına Osmanlı coğrafyası ve etnografyasını da dâhil etmişti. Bu alakası sebebiyle Kiepert, 1840-1890 yılları arasında Osmanlı coğrafyasına çok sayıda seyahatler gerçekleştirdi ve bu seyahatler süresince elde ettiği verilerle önemli haritalara imza attı. Kiepert, 21 Nisan 1899'da Berlin'de vefat etti (Tanrıkulu 2014: 190).

Eyakılsız millet, Bulgar adını taşımaktan neden utanç duyuyorsun; neden öz dilinde düşünmek ve okumak istemiyorsun?... Bulgar, gaflete düşme, dilini ve neslini öğren, onları takdir ve tazim et!” (Inalcık, 1992: 20).

Paisii'den sonra Bulgar milli uyanışına öncülük eden kişi ise Sofroni (1735-1815) olarak bilinen fakat gerçek ismi Stoiko Vladislavof olan başka bir rahip olmuştu. Sofroni, kaleme aldığı ve büyük etki uyandıran eserinde özellikle Rum ruhban sınıfının gözü doymak bilmezliğini, acımasızlıklarını ve Pazvantoğlu zamanında Bulgaristan'ın içinde bulunduğu kötü koşulları betimlemekteydi. Başka bir deyişle Paisii, Bulgar ulusuna şanlı geçmişlerini hatırlatmış, Sofroni de onlara sefaletlerini ve içinde buldukları koşulları tasvir etmişti. Sofroni'nin Bulgar ulusal uyanışındaki rolü bu kitapla kalmamış o, aynı zamanda vaizleri ve yazılarıyla Bulgar gençliğini bilinçlendirmeye gayret göstermiş ve davasını büyük bir coşkuyla sürdürecektir bireyler yetiştirmişti (Inalcık, 1992: 21). Bu tarihten itibaren bilhassa merkezden uzak kırsal yerleşim alanlarında görev yapmakta olan Bulgar din adamları anadillerinde ayin icra etmeye ağırlık vermeye birlikte gerçekleştirdikleri dini ve kültürel faaliyetleri ile Bulgar dilinin halkın hafızasında silinip yok olmasına engel olmuşlardı (Güllü, 2018: 174).

Karpat papazlarından birisinin oğlu olarak 1802'de doğan ve Avusturya Lehistan'ında yer alan Lemberg'de eğitim almış bulunan Venelin'in Bulgar tarihi üzerine yazdığı kitap Bulgar ulusu için oldukça tarihsel ve manevi bir değere sahipti. Venelin, kitabında Bulgarların aslının Slav olduğunu ifade etmiş ve bu o zamanın Bulgarları için yeni bir fikirdi. 1823'te Besarabya'da (Besarabya'da birçok Bulgar kolonisi yer almaktaydı) bulunan Venelin, burada bulunduğu zaman dilimi içerisinde Bulgar tarihini incelemeyi planlamıştı. Bulgar tarihi üzerine yaptığı çalışmasıyla Venelin, Moskova İlimler Akademisi tarafından ödülle layık görüldü. Bu kitap, örneğin Atilla'nın bir Bulgar olduğu varsayımında bulunacak kadar tarihsel yanlışlıklarla da dolu olmasına rağmen Balkanlarda hızla yayılarak buralarda yaşayan Bulgarların bir gerçeğin farkına varmasını sağladı. Venelin'in büyük bir heyecanla yazdığı eserlerin her biri içinde bulunduğu genel uyuşukluktan Bulgarları biraz daha kendine getirtiyordu. Bulgarlar Venelin'in eserlerinden sonra kendi ulusal tarih ve anadillerini daha iyi öğrenmek ve öğretmek düşüncesine kapıldılar. Bulgarlar tam bu noktada acı bir gerçekle yüzleşmek zorunda kaldılar, çünkü Bulgarların öğrenme ve öğretme arzularını yerine getirecek öğretmenleri neredeyse hiç yoktu. Eğer Bulgarlar ulusal olarak ayağa kalkmak ve kendi öz benliklerini yakalamak istiyorlarsa her ne şekilde olursa olsun kendi milli okullarını faaliyette sokmaları hayati bir gereklilikti. Venelin'in açtığı yoldan ilerlemeye kararlı olan V. Aprilov (Aprilov) ile S. Palouchov (Paluçof) bu hakikatin farkındaydılar (Göğüş, 1938: 10-11).

Tirnova metropoliti Hilarion'un karşı çıkmasına rağmen bu kişiler 1835 yılında Gabrovo'da ilk Bulgar okulunu faaliyete geçirmeye muvafak oldular. XIX. yüzyılın ilk yıllarına geldiğinde 1815'te Zıştovi, 1819'da Kotel ve 1828'de Karlovo gibi bazı bölgelerde esasen laiklik ilkelere göre kurulan Bulgar okulları mevcuttu. Ama bu okullar Rum patriğinin idaresi altında bulunması sebebiyle buralarda Helen ideolojisi hâkimdi. Haliyle bu okullarda okuyanların büyük bir kısmı mezun olduklarında kendilerini Yunanlılık iddiasında bulunanların arasında yer almış olarak görmekteydiler. Oysaki Gabrovo'da kurulan Bulgar okulun kurucuları olan Paluçof ve Aprilov Bulgar burjuvazisinin bilinen isimleriydi. Odessa'da ikamet eden ve ticaret ile uğraşan Aprilov, 1830 yılına kadar Yunan bağımsızlığı doğrultusunda bir uğraş içerisinde olmasına rağmen sonraları kendini ulusal Bulgar okulları kurma ve bu okulların yayılmasına adanmış bir Bulgar aydını kişiliğine bürünmüştü. Aprilov, 1830'da İstanbul'da bulunduğu zaman diliminde burada kapsamlı bir reform döneminin hemen eşliğinde bulunulduğu izlenimlerini aldığı bu reformların Bulgar istekleri için büyük avantajlar sağlayabileceği sonucuna varmıştı. Bundan sonra Aprilov ve Paluçof, Besarabya, Odessa ve Romanya'da bulunan Bulgar esnaf ve tüccar kolonilerini kendi davaları etrafında birleştirmeye ve bu sayede Bulgaristan'daki milli okulların finansmanı sağlamaya gayret ettiler (Adanır, 2001: 67).

Bulgar davası uğruna kendi istikametlerini yönlendiren bu iki kişi ticaretle uğraşırlardı ve uğraştıkları bu ticaret sayesinde oldukça geniş bir çevre edinmişlerdi. Sahip oldukları bu geniş çevre onların Bulgarlar arasında saygın bir konumda bulunmalarını sağlıyor ve Bulgar davası için etkin bir rol oynamalarının yolunu açıyordu. Odessa öğretmenlerine katılan Aprilov ve Paluçof birlikte bir ekol temeli kurdular. Fakat bu dönemde yeteri sayıda Bulgar öğretmeni olmadığı için büyük zorluklarla karşılaşıldı. Nitekim her kurulacak Bulgar okulu için bir öğretim kurulu gerekli olacaktı. Öğretmen eksikliğini gidermek için Rum öğretmenlerine başvurulamazdı, nitekim Bulgar okullarının açılmasındaki temel gaye her şeyden önce Bulgarları Rumların etkisinden kurtarmaktı. Vizyonsuz yetiştirilen ve Rum piskoposları tarafından kasıtlı olarak cahil bırakılmaya çalışılan Bulgar papazları bu yeni sorumluluğu üstlenecek potansiyelde görülüyorlardı. Aprilov ve Paluçof Bulgar ulusal öğretmenler yetiştirmek için yabancı ülkelere veya Hırvat gibi Slav memleketlerine öğrenci göndermeyi uygun gördülerse de bunun için ne zaman vardı ne de yeteri miktarda maddi kaynak. Bu döneme denk gelen zaman diliminde İngiliz pedagoğu Zojef Lancaster'in "Karşılıklı Öğretim" sistemi Avrupa'da oldukça ilgiyle karşılanıyordu. Bu sistem ile birlikte Avrupa'da okuma yazma bilmeyen tek bir kişinin dâhi kalmaması öngörülüyordu. Bilimsizliği bir atılımla ortadan kaldırmak için bu yeni yöntemin kabulü yetişir sanılıyordu. Birçok hükümet karşılıklı öğretim sistemini kendi orduları içerisinde tatbik ettirmeye başlamışlardı bile. Karşılıklı öğretim sistemine Bulgar davasını yürütenlerin de ilgi duymuş olmaları ihtimal dâhilinde görünüyor. Nitekim onlar Neofit (Neophite) adında bir papazı, bu sistemin nasıl işlediğini ve ne derecede etkili olduğunu incelemek için gönderdiler (Göğüş, 1938: 12-14).

Neofit, Bulgar papazlarınca Bulgar ulusal fikrinin yayılmasına çalışılan bir sığınak haline getirilen Rila manastırı papazlarındandı. Geniş bir zaman diliminde burada kalan Neofit, Bulgar milliyetçiliğini birçok noktada yayabilecek kapasitede birisi idi. Bükreş'te ikamet ettiği sırada ekol kitaplarını çevirmekle meşgul olması ona ileriki zamanlarda açacağı ekol konusunda işine yarayabilecek deneyim ve bilgi kazandırdı. Neofit, memleketine döndüğünde buranın her köşesinde karşılıklı öğretim coşkusu yaşandığını gördü. Venelin'in Bulgar tarihini yazdığı kitabın üzerinden sekiz yıl geçtikten sonra Neofit, Gabrovo'da ekolunu kurabildi. Neofit, genel itibarıyla okulunda tek öğretmen olarak görev yapmasına rağmen her şeyi herkese birden öğretmeyi isteyecek kadar eğitim konusunda coşkulu bir kişiliğe sahipti. Neofit, nitelikli bir eğitim faaliyeti için gerekli araç ve gereçlerden yoksun olmasına rağmen büyük bir hevesle talebelerine okuma-yazma, coğrafya, tarih, din ve matematik derslerini veriyordu. Neofit ve onun yolundan gidenler bilmediğini başkasına vermeden önce öğreniyor ve bilgiye ulaşmak için her kaynağa başvuruyorlardı. Bunlar, Bulgar milletini hedefe ulaştırmak için o kadar çok gayret gösteriyorlardı ki bunun örneği dünyada çok az yaşanmıştı. Öğretmenlik mesleği için oldukça ham bir bilgiye sahip olmalarına rağmen gösterdikleri azim ve üstün gayretleriyle büyük işler başarıyorlardı. Onların bu olağanüstü gayretleri Makedonya topraklarına kadar genişleme alanı buldu ve Bulgar öğretmenler sahip oldukları çok az bir bilgiyi bile Makedonya'da yaşayan soydaşlarıyla paylaşıyorlardı. Bu uğraşlar neticesinde

Kiril Slav alfabesiyle okuma yazma öğrenen her bir birey artık Helen kültürü etkisinden kurtarılmış bir ruh, ileride Makedonya topraklarının bir kısmının sınırları içerisinde yer aldığı Bulgar devleti için yetiştirilmiş bir yurttaş idi (Göğüş, 1938: 14-15).

Bulgar milleti adına açılan okulların sayısındaki hızlı artış nedeniyle bilim kurulu artık daha disiplinli ve sıkı bir eğitime tabi tutuluyor ve içlerinde en yetenekli bulunanlar Viyana, Paris, Moskova ve Slavların Atina'sı olarak görülen Prag'a gönderiliyordu. Bulgar ulusu tarafından öğrenme ve bilme ihtiyacı o kadar üst seviyede kabul edilir olmuştu ki her birey bu ihtiyacı karşılamak adına gerekli bütün fedakârlıklarda bulunma mecburiyetinde hissediyordu kendini. Nitekim okulların inşası için Bulgarlar her aile başına 10 kuruş ödeme yapmayı dahi kabul etmişlerdi. Neofit, dini kurumlarından öncelikli olarak okullar inşa edilmesini, din kitaplarından öncelikli olarak ise okul kitaplarının basılmasını apaçık bir şekilde ifade ediyordu ve bu düşüncesini beyan eden bir papaz idi. Bulgar eğitim seferberliğine tüccarlar yüksek miktarda paralar bağışlamakla birlikte zengin kesimler ise bütün servetlerinin Bulgar okulların kurulması yönünde harcanmasını vasiyet ettiler. Bulgarların yaşadığı İrili ufaklı her köy ne koşulda olursa olsun okul talep ediyordu (Göğüş, 1938: 15-16).

Gabrovo'da ilk Bulgar okulunun kurulmasının üzerinden çok geçmeden 1836'da Koprivštitsa, Zıştovi ve Trevne'de yeni Bulgar okulları açıldı. 1840 yılına gelindiğinde Bulgaristan'da toplam 12 laik ulusal Bulgar okulu faaliyete geçmişti. Bu dönemde Makedonyalı aydın Yordan Hacikonstantinov Cinots'un büyük çabaları neticesinde Makedonya'nın Köprülü ve Üsküp bölgelerinde de eğitim dili Bulgarca olan laik okullar açılmıştı (Adanır, 2001: 66). Bu tarihlerden sonra Bulgarların eğitime Yunanlılar haricinde diğer Balkan uluslarından çok daha büyük bir tutkuyla bağlanmaları neticesinde Bulgar okulları olağanüstü bir biçimde çoğaldı (Seton-Watson, 1918: 81).

Grabovo'daki mevcut potansiyel, her geçen yıl önemli derecede çoğalan Bulgar okulları için yeterli sayıda öğretmen ihtiyacını karşılamaktan uzak kaldığından Filibe Jimnazı kuruldu. Filibe Jimnazı'nda öğretim programı daha çeşitli ve geniş olmakla birlikte öğrenim süresi de daha uzundu. Burada tarih, coğrafya, matematik ve fizik dersleri ile birlikte ana dil Bulgarca, Fransızca, Rumca ve Türkçe dersleri veriliyordu ve bu sayede Filibe Jimnazı, dil eğitiminde oldukça önemli bir konuma erişti. Birkaç yıl sonra bu okula benzer başka jimnazlar kuruldu ve bütün bu Bulgar okullarının giderleri için her yıl yaklaşık 200.000 Frank gerekiyordu. Bu giderler ise doğrudan halktan alınan vergilerle karşılanıyordu (Göğüş, 1938: 17).

Bulgar eğitiminin bu yükselişine paralel olarak Bulgar dili ve edebiyatı da hızlı bir gelişme seyri yakalamıştı. Nitekim daha XIX. yüzyılın başlarında Budapeşte ve Viyana'da diğer dillerin etkisinden arındırılmış yalın bir Bulgarca ile bazı hikâye kitapları basılmıştı. Dr. Piyer Beron (1795-1871), 1842'de konuşma Bulgarcası ile tarih, coğrafya ve tabiat tarihine ait kıraat parçalarını içeren Avrupalı metotla yazılmış bir kitap yayınladı ve bu kitap, bütün Bulgar okullarında büyük bir heyecan uyandırdı. Bu kitaptan sonra okullarda okutulmak ve halkın istifadesine sunulmak için birçok tarih ve hikâye kitapları basıldı. Samokov (1828), Selanik (1838), İzmir ve İstanbul'da Bulgar matbaaları faaliyete geçirildiler. 1844'te Samokov'lu Konstantin Fotinov, İzmir'de *Liuboslavve* adında ilk Bulgar mecmuasının basımını gerçekleştirdi. Halkı bilinçlendirmek amacıyla taşıyan bütün bu edebi çalışmalar, Bulgar halkı arasında bir okuma aşkı meydana getirerek yeni düşüncelerin canlanmasına yol açmaktaydı. Binlerce nüsha basılan Bulgarca kitaplar halk arasında hızlıca yayılıyordu (İnalçık, 1992: 23).

Bulgar okulları, ulusal bir propaganda aracı haline getirildi ve bu propagandanın en temel hedefi Slavları Helen etkisinden kurtarmaktı. İlkokullar bu hedefi gerçekleştirmek için en pratik kurumlar olarak ortaya çıkıyorlardı. Bulgar ulusal bilincinin etkin ve hızlı bir biçimde yayılabilmesi için okul programlarında halk öğretimine yönelik müfredatlar yer almaktaydı. Bununla birlikte kolejlerde Bulgar milli tarihine ve diline yönelik derslere büyük bir önem verilmişti. Yabancı ülkelerdeki darülfünunlara öğrenim görmek amacıyla giden Bulgar gençleri Bulgarçılık davasına o kadar samimiyetle bağlanmışlardı ki buralarda elde ettikleri bilgiyi geri döndüklerinde büyük bir heyecanla kendi davalarını hizmetine sunmak için sabırsızlanıyorlardı. Bundan dolayı Bulgar gençleri bütün dersler içerisinde öncelikli olarak tarih ve filoloji derslerine ilgi gösteriyorlardı. Çünkü gençler Bulgar ulusal çıkarlarını muhafaza etmek için öncelikli olarak bu derslere odaklanılması gerektiği bilincindeydiler. Daha yeni keşfedilmiş bulunan filoloji bilimi Slav ve Bulgar aydınları tarafından oldukça hızlı kabul gördü. Nitekim Slav bilim insanları Balkan topraklarında Slavlığı savunmak için filoloji biliminin çok faydalı olabileceğine büyük bir ihtimal verdiler. Bir ulus, benimsediği davası hakkında tarihsel bir hakka sahip olduğuna inanıyorsa düşmanla giriştiği bütün mücadelelerinde kendisinde itirazı mümkün olmayan bir savunma hakkı olduğuna inanıyordu. Bulgarlar, kendilerinin o hakka sahip olduklarını düşündükleri vakit Bulgar ile Yunan bilginleri arasında sonu gelmeyen atışmalar başladı. Bulgar-Rum bilginleri arasında sürüp giden tartışmalar iki taraf açısından her ne kadar bir sonuca varmadıysa da bazı etkileri oldu. Çünkü Bulgar ulusu, bu tartışmalar neticesinde araştırma-sorgulama hazını aldıklarından gittikçe fikrî seviyelerini yükseltmeye gayret gösterdiler. Bu sürecin devamında entelektüel bir Bulgar sınıfı meydana geldi ki bunu ilk ve ortaokullar tek başına başaramazdı. Öyle ki bir taraftan Bulgarlar arasında okuma yazma bilmeyenlerin sayısı hızla düşerken diğer taraftan da aydın insanların sayısında hızlı bir artış yaşanıyor (Göğüş, 1938: 18, 19, 23).

Bulgaristan'da Stefan Stambulov Hükümeti'nin benimsediği "Osmanlı dostluğu" siyaseti sayesinde özellikle de Makedonya topraklarında Bulgar eğitim faaliyetleri büyük atılımlar gerçekleştirebildi. Bulgar okullarında görev alacak öğretmenlerin yetiştirilmesi için faaliyete sokulan yetiştirme kurumları sayesinde Eksarhlığın öğretim sistemi standartları artırılmış oldu. Nitekim Bulgar köy eğitim ağı esas itibarıyla bu dönemde meydana getirilmişti. Bu okullarda okuyan o günün genç nesil Makedonları, yarının devrimci kadrolarını dolduran bireyler olarak ortaya çıktılar (Adanır, 2001: 117).

Bulgarların Makedonya Politikası

Osmanlı-Rus Savaşı (1877-1878) sonrasında Ayastefanos Antlaşması'nın imzalanmasıyla Tuna'dan Karadeniz ve Ege denizine kadar uzanan topraklarda büyük bir Bulgaristan meydana getirilmişti. Fakat İngiltere gibi bazı Avrupa devletlerinin müdahale etmesi sonucu Ayastefanos Antlaşması geçersiz kılınmış ve yerine imzalanan Berlin Antlaşması hükümleri çerçevesinde, meydana getirilen büyük Bulgaristan ortadan kaldırılarak sınırlı bir prenslik Bulgarlara uygun görülmeyle birlikte Makedonya Osmanlı'ya bazı ıslahatların gerçekleştirilmesi koşuluyla geri verilmişti (Villari, 1905: 143). Bu iki antlaşma arasında geçen zaman sadece 4 ay 11 gün sürmüş olmasına rağmen Bulgarlar çok kısa bir süre de olsa elde etmiş oldukları Makedonya hâkimiyetini bir türlü zihinlerinden atamamış ve bu kısa hâkimiyeti tarihi bir hak saymıştı. Berlin Antlaşması'nın 23. Maddesi gereğince Osmanlı Devleti, Girit rejimi benzeri bir muhtariyetle Makedonya'yı yönetme

mecburiyetinde bırakılmıştı. Fakat Sultan II. Abdülhamid başarılı sayılabilecek bir diplomasi örneği sergileyerek Avrupa devletlerinin kendi aralarındaki çekişmelerden istifade edip bu 23. Maddenin uygulamaya geçmesine hiçbir zaman imkân tanımayarak bu maddenin sadece kâğıt üzerinde kalmasını sağlamıştı. Makedonya üzerinde 132 günlük bir tarihi hak iddiasında bulunan Bulgarlar, Berlin Antlaşması'ndan itibaren 15 yıl sabrettikten sonra 1893 yılı itibarıyla "Makedonya-Edirne İhtilalcı Dâhili Teşkilatı" isminde gizli bir cemiyet meydana getirerek 23. Maddenin dayattığı ve kâğıt üstünde kalan muhtariyeti gerçeğe dönüştürmek istedi (Danişmend, 1961: 475).

Osmanlı Hükümeti, ilk başlarda Bulgar hareketini devletin bekası adına çok tehlikeli görmüyordu. Hatta Rumeli topraklarında devletin güvenliğini tehlikeye sokabilecek faaliyetlerde bulunmaya başlayan Yunan propagandası için Bulgarları dengeleyici bir unsur olarak görmekteydi (Villari, 1905: 143).

Makedonya topraklarının Bulgaristan'a katılması uğruna devam eden Bulgar propagandasına Bulgaristan Hükümeti ve halkı tarafından maddi destek sağlanıyordu. Aziz Cyril ve Methodius'un bininci yıldönümünde Bulgar iddialarının yer aldığı küçük bir kitap basıldı ve bu kitap Bulgaristan'ın yanı sıra Makedonya topraklarında da çok sayıda dağıtıldı. Basılan kitapta şu sözler sarf ediliyordu:

"Geleceğimizin tamamı Makedonya'da yatıyor; Makedonya olmadan Balkanlarda bir Bulgar Devleti önemsiz ya da güçsüz olacak; Selanik bu Devletin ana kapısı olmalı, binayı aydınlatan ana pencere olmalıdır. Eğer Makedonya Bulgarların olmazsa Bulgaristan asla kurulmayacak."

Benzer içeriklerin yer aldığı başka kitap ve broşürler de basılıp dağıtılıyordu. Nitekim böyle bir kitap daha geniş ve organize bir yayın aracılığıyla dağıtıldı ve hem Makedonya'da ve hem de Bulgaristan'da yaşayan halkların Bulgar görüşünü önemli derecede etkiledi (Villari, 1905: 144).

Orta Çağ'da bir İmparatorluk kurmayı başaran Bulgarlar o dönemlerde Makedonya topraklarını da yönetimleri altında bulundurmışlardı. 1878'den itibaren Makedonya'da oldukça aktif bir Bulgarlaştırma politikasına girişen Bulgar aydınları, Makedonya'nın bazı bölgelerinde Bulgarlar çoğunluğu meydana getirdikleri için bu faaliyetlerinde de başarı sağladılar. Bulgarların hedefi Makedonya'nın bütün topraklarına sahip olarak Bulgaristan'ın sınırlarını Ege denizine kadar genişletmek idi (Karal, 1995: 147). Bulgarlar, IX. yüzyılda kendi ataları olan Krum, Omurtağ ve Simon'un Makedonya'da hâkimiyet kurduğu dönemden kalan bölgelerin kendi ulusal hakları olduğunu iddia etmekteydiler (Altıntaş, 2005: 77). Bulgarlar, Karadeniz ve Ege ile yetinmeyerek gözlerini Adriyatik'e kadar dikerek Balkanlarda Meriç, Vardar, Struma ve Kara Drin nehirlerinin tüm suyollarını kapsayan bölgede bir Bulgar egemenliği kurulması yönünde kendi iddialarını şekillendirmişlerdi. Yani denilebilir ki Bulgarlar, Balkan Yarımadası'nın büyük bir kısmına hâkim olmak istiyorlardı (Chomakov, 1915: 197).

Bulgarlar, Ayastefanos Antlaşması'nın belirlediği sınırları az ya da çok kendi uluslarının doğal sınırları olarak betimlediler. Dobruca dışında Balkan Yarımadası'nın herhangi başka bir yerinde önemli bir sayıda Bulgar unsuru mevcut değildi. Bu sebeple Bulgarların ulusal enerjileri, toplam nüfusları içerisinde Bulgarların önemli bir sayı oluşturduğu Edirne ve Makedonya vilayetleri üzerinde yoğunlaşmıştı. Yıllar boyunca farklı nedenlere bağlı olarak Makedonyalı birçok Bulgar, Bulgaristan'a göç etmişti. Makedonya'dan Bulgaristan'a yapılan bu göçler (Makedonya'dan Sırbistan'a ya da Yunanistan'a bu denli bir göç meydana gelmemişti) Bulgaristan'da siyasi, sosyal ve ekonomik durum üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştu (Villari, 1905: 70).

Bulgarların milli arzuları sırasıyla Rusya'nın müdahalelerinden bağımsız hareket etmek, Doğu Rumeli'yi Bulgaristan topraklarına katmak, şartların olgunlaşmasıyla oluşacak ilk fırsatta Makedonya'daki Bulgarlar ile birleşmek ve son olarak Sırbistan ile Romanya devletleri gibi bağımsız bir devlet olarak ortaya çıkmak idi (BOA. Y.A.HUS. 199/36). Bulgar Prensiği'nde 1885 yılına kadar meydana gelen iç politika gelişmeleri ve Rusya'nın sürekli müdahaleleri Bulgarların dikkatini birinci dereceden çeken konuların başında olması dolayısıyla Bulgarlar için Makedonya meselesi ikinci planda kalmıştı (Bulgaristan Harbiye Nezareti Genelkurmay Dairesi Harp Tarihi Encümenince Neşredilen, 1943: 5).

Bulgarlar açısında Makedonya'ya hâkim olmak için mutlak surette topraklarına katılması gerekli olan özerk Doğu Rumeli'nin 1885'te ilhak edilmesi ile Bulgaristan, Makedonya topraklarının sınır komşusu olmuştu. Başta Bulgaristan olmak üzere Yunanistan ve Sırbistan'ın Makedonya'yı kendi topraklarında katmak için içinde buldukları mücadele Makedonya meselesine giden yolun başlangıcı olmuştu (Beydilli, 1989: 79). Bu önemli gelişme ile birlikte 14 Kasım 1885'te Sırbistan ile gerçekleşen savaşta Bulgaristan'ın zafer elde etmesi neticesinde 3 Mart 1886'da Bükreş Antlaşması'nın imzalanması Bulgar halkında milli şuuru uyandırmış ve artık bütün Bulgarlar, ulusal birleşme hususundaki hayallerine daha coşkuyla sahip çıkmışlardı. Nitekim Bulgarlar, bu birleşmeden sonraki adımın Makedonya'nın Bulgaristan'a dâhil edilmesi olacağını düşünüyorlardı. Filibe İhtilali'ne katılan bazı çeteciler ile bir kısım Makedonya göçmenleri bu hedef doğrultusunda mücadele etmek için teşkilatlanmaya başladılar (Bulgaristan Harbiye Nezareti Genelkurmay Dairesi Harp Tarihi Encümenince Neşredilen 1943: 5). Bulgarlar bütün dikkatlerini Makedonya'ya yönelttiler ve siyasetlerine Makedonya Bulgarları ile birleşme doğrultusunda şekil vermeye özen gösterdiler. Bu gelişmeler meydana gelirken Makedonya'da Bulgar hâkimiyetine giden sürecin hızlandığını öngören Rumlar ve Sırlar kendi silahlı komitelerini örgütlemeye başladılar. Arnavutlar başta olmak üzere bir kısım Müslüman halklar da Makedonya'nın Osmanlı'dan kopmasıyla buralardan sürülecekleri endişesine kapılarak kendi silahlı çetelerini oluşturdular (Bayraktar, 2014: 6).

Selanik, ticaret yollarının kesiştiği noktada bulunması ve büyük bir nüfusun barındığı bir liman kenti olması hasebiyle Osmanlı'nın ikinci, Balkan coğrafyasının Tuna nehrinin güneyinde kalan bölgesinin üçüncü büyük kenti konumundaydı. Selanik vilayetinin sahip olduğu bu stratejik konumu sebebiyle Bulgaristan, Yunanistan ve Sırbistan devletleri ona sahip olmaksızın bölgede bir gelecek tasavvur edemekteydiler (Castellan, 1995: 365). Makedonya topraklarına sahip olma hedefi doğrultusunda hareket eden Bulgarların siyasi faaliyetlerini yoğunlaştırmak istedikleri bölgeler arasında Selanik'in ayrıcalıklı bir konumda tutulmasının birçok sebebi bulunmaktaydı. Bu sebeplerden biri de Yunan ve Sırp ulusal propagandası ile rekabet etmenin en etkili yolunun özellikle de bu kentte propaganda faaliyetlerini yoğunlaştırmaktan geçtiği bilincine sahip olma idi (Lory, 2001: 142).

Selanik Nüfusu ve Selanik'te Bulgarlar

Selanik vilayeti, Rumeli'nin Adalar Denizi sahilinde yer almaktaydı ve vilayetin kuzey bölgeleri tamamen dağlık olmasına rağmen güneye doğru gidildikçe vadi ve ovalarla dolu bereketli bir kent görünümüne sahipti. Vilayet, doğuda Edirne ve Doğu Rumeli eyaleti, kuzeyde Bulgaristan eyaleti ve Kosova, batıda Manastır ve güneyde ise Yunanistan ile sınırı bulunmaktaydı (Selanik Vilayet Salnamesi, 1320/1902: 466).

Makedonya üzerinde hak iddiasında bulunan uluslardan her biri kendi çıkarları doğrultusunda bölge nüfusu ile ilgili birbirinden farklı ve bir diğerini yalanlayan istatistikler hazırlamaktaydılar. Böylece bir taraf nüfusunun minimize edilmiş ve diğer tarafın ise şişirilmiş olarak verdiği nüfus tabloları ortaya çıkmaktaydı. Bunlar tarafından açıklanan her istatistikte yer alan sayılar Makedonya nüfusu ile ilgili ortaya konan veri kargaşasını gittikçe biraz daha açmaza sürüklemekteydi. Makedonya nüfusu ile ilgili en tarafsız ve güvenilir kaynakların yine Osmanlı resmi istatistikleri olduğu rahatlıkla söylenebilir ve nitekim 1905 tarihli resmi sayımı bunlardan birini teşkil eder. 1905 nüfus sayımı sadece Türk memurlarınca değil, aynı zamanda her bölgenin yerel otoritelerinin bölgelerdeki cemaatleri tarafından seçilen ve güvendikleri kişilerden müteşekkil müşterek komisyonlar tarafından gerçekleştirilmişti. Bu sayede sayım süresince cemaatler birbirlerini kontrol edebilmişlerdi. Osmanlı mülki idaresinde Makedonya tanımlamasının kapsadığı yerler olan Manastır, Kosova ve Selanik vilayetlerinde yapılan 1905 sayımının büyük bir titizlikle ve kontrole açık bir biçimde gerçekleştirilmiş olması özellikle de Rum Patrikhanesini endişe duymaya sevk etmişti. 1905 sayımına göre toplamda üç milyon olarak hesaplanan Makedonya (Selanik, Manastır ve Kosova) nüfusu içerisinde 1.500.000 Müslüman, 890.000 Bulgar, 301.000 Rum, 100.000 Sırp ve 100.000 kadar Ulah² mensubu bulunduğu belirlenmişti (Beydilli, 1989: 79-80).

Bulgarlar Selanik'te hiçbir zaman kent nüfus çoğunluğunu elinde bulunduracak kadar fazla kalabalık olmadılar. Kentin XIX. yüzyılın ortalarından itibaren sergilemiş olduğu ekonomik gelişmelere bağlı olarak buradaki Bulgar nüfusunun da hızla artmaya başladığı görülüyor. Bulgar konsolosunun sekreterine göre Selanik merkez Bulgar nüfusu 10.500 kişiden ibaretti. Yani Bulgarlar kentin 128.000 olarak tahmin edilen toplam nüfusunun %6,2'sini oluşturmaktaydı. Bulgarlar genel itibarıyla kentin kuzey mahallelerinde yaşamaktaydılar ve buradaki Bulgarlar özellikle Kalkış ya da Batı Makedonya bölgesinden gelmişlerdi (Lory, 2001: 141). 1881-1893 sayımına göre Selanik kazasının bütününde Bulgarların sayısı 1.117 kişiden ibaretti (Karpas, 1985: 134).

Selanik'e sürekli göç hareketleri kent nüfusunun artışına katkıda bulunan önemli etkenlerden biriydi. Ekonomik ve kültürel olarak dinamik bir yapı sergileyen şehir, başka bölge sakinlerini giderek çok daha fazla kendine çekiyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selanik'e akan göç miktarının önemli bir oranını Ortodoks Rumlar oluşturmaktaydı. Bu Rum Ortodoks göçmenler genel itibarıyla Makedonya'nın iç bölgelerinden geliyordu ve Atina'dan gelenler daha az bir sayıyı kapsıyordu. Atina'dan gelenler ise genelde bu şehirde şubeler açan işletme sahipleriydi. Selanik'te Ortodoks Rumların ekonomik ve kültürel ağırlıkları her geçen zamanla birlikte daha da artıyordu. Selanik'teki Rum cemaatinin 1890'daki nüfus rakamları 1913 yılı rakamlarıyla karşılaştırıldığında aradaki yirmi yıllık bir zaman zarfında bu rakamların iki katından fazla arttığı gözlemlenir. Nitekim 1890'da şehirde 15.012 Ortodoks Rum yaşıyorken Helenler şehre göç ettiğinde bu sayı 39.956'ya ulaşmıştı. Vilayette, Rumların haricinde nüfus sayısı ve buna paralel olarak etkinliği gittikçe artan bir başka etnik grup ise Bulgarlar idi. Bulgar Eksarhlığının 1870'te kurulmasından itibaren Bulgarlar önceleri iç içe bir yaşam sürdürdükleri Rumlardan belirgin bir biçimde ayrılmışlardı (Anastasiadou, 2001: 101).

1896'da Selanik vilayetinin toplam nüfusu 699.206 kişiden oluşmakla birlikte merkez sancak Selanik nüfusu ise 78.180 kişi idi (Manastır Vilayet Salnamesi, 1314/1896: 175). Vilayetin nüfusu 1902 yılı itibarıyla 1.052.400 kişi idi ve Müslümanlar bu nüfusun %45'ini, gayrimüslimler ise %55'ini oluşturmaktaydı. Müslümanlar vilayetin her köşesine dağılmış olmakla birlikte en yoğun ikamet yerleri Drama (nüfusu 27.637 erkek, 28.302 kadın) sancağıydı ve burada Hıristiyanların sayısı oldukça azınlıkta kalıyordu. Drama kadar olmasa dahi Müslümanların en yoğun yaşadıkları yerler Siroz (nüfusu 46.093 erkek, 45.814 kadın), Nevrekop ve Langaza idi. Rumlar vilayetin daha çok Kesendire, Katerin, Karaferye ve Yenice kazalarında ve Bulgarlar ise Tikveş ile Avret Hisarı kazalarında yani kuzeybatı bölgelerinde ikamet etmekteydiler. Vilayetin diğer kesimlerinde ise Müslümanlar, Rumlar ve Bulgarlar büsbütün karışmışlardı. Vilayetteki Yahudilerin önemli bir kısmı kent merkezinde ikamet ederken geri kalanları ise Siroz başta olmak üzere diğer liva ve kaza merkezlerine dağılmışlardı (Selanik Vilayet Salnamesi 1320/1902: 467) (Tablo 1).

Tablo 1.
1903 Yılına Ait Selanik Nüfusunun Din ve Etnik Kökene Göre Miktarı (BOA. Y.PRK.MK. 12/92).

Dini/Etnik Yapı	Selanik
Genel Nüfus	1.165.000
Müslüman	
Türk	505.000
Boşnak	-
Arnavut	-
Hıristiyan	
Arnavut	-
Rum	325.000
Bulgar	260.000
Ulah	-
Sırp	3.000
Diğer	
Yahudi	65.000
Çingene	1.000
Yabancı	
Hıristiyan	6.000
Müslüman	-

2 Rum, Bulgar ve Sırp'ların Makedonya mücadeleleri kapsamında okullar açma rekabetinde bulunmalarına mukabil ayrı bir millet olarak tanınma çabası içinde bulunan Ulahların da milli okul faaliyetleri ve ayrıca bunların Bulgarlar ile münasebetleri için bkz. Köseoğlu, M. (2021). "Makedonya Sorunu Çerçevesinde Ulahların Ayrı Bir Millet Olarak Tanınma Çabaları İle Milli Kilise ve Mektep Faaliyetleri", Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 8/1, 289-338. Romanya, diğer Balkan devletleri kadar yoğun olmasa da Makedonya toprakları üzerinde bir takım siyasi hesaplara sahiptir ve ırk olarak kendilerine yakın gördükleri Ulahlar üzerinden eğitim faaliyetlerinde bulunarak Makedonya'da nüfuzunu artıma gayreti içerisinde yer almaktaydı. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bk. Demirel, F. (2018). "Foreign Schools in Thessaloniki From The Perspective of The Ottoman State (1850-1912)", History of Education And Children's Literature, 13(2), 295-308.

Tablo 1’de görüldüğü üzere 1903 yılı itibarıyla etnik açıdan Selanik nüfusunun büyük bir kısmını Türkler oluşturmaktaydı ki bu sayı neredeyse Selanik toplam nüfusunun yarısına tekabül etmektedir. Türkleri sırasıyla Rumlar, Bulgarlar, Yahudiler, Sırp ve Çingeneler takip etmektedir. Dini ya da mezhep açısından bakıldığında ise Selanik toplam nüfusunun yarısından fazlasını Ortodoks Hıristiyanları oluşturmaktaydı ve onlara en yakın sayıda bulunanlar ise Müslümanlar idi. Yahudiler, Ortodoks Hıristiyanlar ile Müslümanlardan sonra Selanik’in üçüncü büyük nüfusunu meydana getirmişlerdi.

Selanik vilayeti nüfusu 1907 yılı itibarıyla toplam 1.133.730 kişiden oluşuyordu ve bu nüfusun 1.075.265’ini yerli, 58.465’ini ise yabancılar teşkil etmekteydi. Selanik sınırları içerisindeki yerli nüfusun 484.334’ü Müslüman, 289.684’ü Patrikhane mensup Ortodoks, 220.366’sı Eksarhaneye bağlı Ortodoks, 50.729’u Yahudi, 19.344’ü Patrikhaneye bağlı Ulah ve diğerlerinden (Latin, Katolik, Protestan, Ermeni) oluşmaktaydı. Bu yılda Selanik şehir merkezinin nüfusu 98.930 kişiden ibaret olmakla birlikte nüfusun 83.430’u yerli ve 15.500’ü ise yabancıdan oluşmaktaydı. Vilayet merkez yerli nüfusun 31.703’ü Müslüman, 47.412’si Yahudi, 15.012’si Patrikhane ve 3.697’si ise Eksarhane mensubu idi. Fakat bunun haricinde 20.000 kadar daha yabancı bulunduğu tahmin edildiğinden merkez nüfusu 120.000 sayıya ulaşmaktaydı. Bununla birlikte Selanik vilayetinin toplam yerli nüfusunun milletlere dağılımı yüzdelik olarak ifade edildiğinde Müslümanlar %45, Patrikhane mensubu Ortodokslar %27, Eksarhane mensubu Ortodokslar %20, Yahudiler %4, Patrikhaneye bağlı Ulahlar %1 ve diğer unsurlar %3 gibi bir oran karşımıza çıkmaktadır (Selanik Vilayet Salnamesi, 1325/1907: 654-655). 1911 yılında Selanik’te din temeline dayalı millet nüfusları 605.000 Müslüman, 398.000 Rum ve 271.000 Bulgar olmak üzere toplamda 1.274.000 kişiden oluşmaktaydı (McCarthy, 1998: 144).

Makedonya’da nüfus tespit çalışmaları ya da sayımlarda demografik yapının kesin olarak ortaya çıkarılamamasının iki önemli nedeni vardı. Bunlardan birincisi, kişi ya da toplulukların ulusal aidiyetleri bakımından kim olduklarını bilememeleri ve ikincisi ise kendi davalarına taraftar çekmeye çalışan Yunan, Bulgar ya da Sırp propagandacılarının türlü oyunları neticesinde yaşamış oldukları kimlik bunalımı idi. Bu şartlar altında Selanik’te kendi ulusal kiliseleri etrafında toplanan Bulgarlar dışında ikamet eden diğer Slavca konuşanların hangi ırka mensup olduklarını kesin olarak belirlemek zordu. Örneğin, 1900 yılına doğru vilayette bilhassa bu gruba dâhil 1.000 kadar Sırp nüfusu vardı. Bunların bir kısmı, genellikle Rumların ikamet ettiği bir yer olan Hipodrom yakınlarındaki kendi kiliselerinin çevresinde toplanmışlardı. Daha küçük bir grup ise Yunan Konsolosluğu’nun yakınında bulunan ve kendi cemaatleri tarafından 1897’de inşa edilen okulun yer aldığı bölgeye yerleşmişti (Anastassiadou, 2001: 343). Selanik’te birkaç bini bulan Sırp nüfusu mevcut ise de varlıkları hissedilemeyecek kadar azdı. Vilayetteki az sayıda Sırp nüfusunun tamamı olmasa da bir kısmının diğer bir Slav dili olan Bulgarca’yı konuşuyor olmaları muhtemeldir. Nitekim 1890 yılında Sırp’ların Selanik’te okul açmak için ruhsat başvurusunda bulunmaları üzerine Selanik Maarif İdaresi tarafından Selanik’te Sırpça konuşan nüfusun olmadığı gerekçesiyle bir Sırp mektebinin açılmasına izin verilmemesi gerektiğini Maarif Nezaretine bildirmişti (Demirel, 2019: 152)

Bulgar Eksarhlığının 1870’te kurulmasından kısa bir süre sonra Selanik’te az sayıda Bulgar, Eksarhlığa katılmak için Rum cemaatinden ayrıldı. Selanik’te Rum cemaatinden ayrılıp Eksarhlığa bağlananların sayısı 1912 yılına gelindiğinde yaklaşık 6.000 kadar olmuştu. Selanik’te ikamet eden ve Eksarhlığa bağlanan Bulgarlar mahalli yönetimde kendilerine az da olsa güç verecek varlıklardan yoksundular ve bu insanlar daha çok tüccar, dükkân sahibi, taş ustası ve öğretmenlik mesleği ile meşgulüder (Mazower, 2007: 273).

Selanik’te Bulgarların Eğitim Faaliyetleri

1870 yılında Bulgar Eksarhlığının kurulması ve Eksarhlık yetki sahasının Makedonya topraklarının kuzey-doğu bölgesine doğru yayılma alanı bulmasıyla birlikte kiliselerin yanı sıra Bulgar okullarının da buralarda faaliyetlere başlaması önündeki engeller kalkmıştı. Berlin Kongresi’nden sonra Bulgar Hükümeti’nin de destek vermesi neticesinde Bulgarların Makedonya’da eğitim propagandaları daha hızlı bir seyir izlemişti. Eksarhlık okulları, 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı’na kadar Rum piskoposluğun idaresi altında yer almaktaydı ve Patrikhane tarafından sürekli olarak bu okulların yayılmaması için çaba gösterilmekteydi. Bu mevcut koşullar 1881 yılına kadar devam etmişti. Bu tarihten daha sonra Bulgar okullarının denetimi Rum piskoposluğun etkisinden çıkarılarak doğrudan Osmanlı denetimine tabi tutulması Bulgar Eksarhlığı tarafından bir zafer olarak görülmüştü. 1891 yılından itibaren Bulgar okullarının eğitim işleri idaresi ve denetimi Eksarhlık sorumluluğuna geçti (Anastasovski, 2005: 379).

Bulgarlar özellikle de Selanik’te faaliyete geçirdikleri okullarla ön plana çıkmışlardı. Selanik’te ilk Bulgar okulu 1867’de açıldı ve bu okul binası basit bir mimari yapıya sahip ev biçimindeydi. Bu tarihten yaklaşık 13 yıl sonra Bulgarların Selanik’te varlığından gurur duydukları bir lisesi meydana gelmişti ve 33 yıl boyunca bu okuldan 6.000 Bulgar öğrencisi mezun olmuştu. Vilayette 1881 yılından itibaren bir Bulgar kız okulunun da eğitim-öğretime kapılarını açmasıyla birlikte kent diğer uluslarıyla özellikle de Rumlarla kıyaslandığında Bulgarların aradaki farkı kapattığı görülmektedir. Bundan böyle kentin Bulgar öğrencileri Rum okullarında Rum kültür ve gelenekleri etkisine ve dolayısıyla Rum asimilasyon propagandasına maruz kalmadan ya da Yahudi ve Müslüman okullarında okumak zorunda kalmadan eğitim görebilecekti. Bilhassa 1900’lü yıllardan sonra Selanik’te Bulgar okulları oldukça geniş bir eğitim ağına erişmişti. Örneğin, 1908’de sadece yeni Transvaal mahallesinde kurulan bir Bulgar okulunda yaklaşık olarak 120 Bulgar öğrencisi eğitim görmekteydi (Anastassiadou, 2001: 342).

1876-1880 kriz yıllarında bazı bölgelerde bulunan Bulgar okulları hariç genel itibarıyla Bulgar okulları kapatılmıştı. Bulgarlar, Fener Rum Patrik yetkililerinin hararetle muhalefetlerine rağmen Osmanlı yönetiminden bu okulların yeniden açılması iznini elde edebilmek için çok uğraş verdiler. Bu uğraşlar neticesinde Bulgarlar istediklerini elde etmeye başladılar ve Bulgar okullarının tekrar açılması hususundaki ilk olumlu adımları Selanik’te atmaya muvaffak oldular. Nitekim Bulgarlar 1879’da Selanik’teki ilkokulu tekrar faaliyette açmanın akabinde 1-2 yıl içerisinde vilayette bir Bulgar lisesi açma iznini de koparabilmişlerdi. Bu gelişmelerden sonra Bulgar eğitim-öğretim faaliyetleri Makedonya’da oldukça yaygınlaşmaya başladı. Örneğin, 1882-1883 yılları arasında Makedonya’da 323 Bulgar öğretmenin görev yapmakta ve 14.815 Bulgar öğrencisi eğitim görmekte iken çok geçmeden bir yıl sonra bu sayı 375 öğretmen ve 17.864 öğrenci olarak gerçekleşmişti (Adanır, 2001: 112).

1883'te Bulgarlar tarafından Makedonya'da bütün Bulgar eğitim ve öğretim faaliyetlerinin koordinasyonunu sağlamak gayesiyle "Eksarhlık Okul Temsilciliği" meydana getirilmişti. Makedonya'da faaliyet gösteren Bulgar okullarına öğretmen alımları ve öğretim malzemelerinin sağlanması gibi sorumluluklar daha önceleri okul cemaatleri tarafından yerine getirilmekteydi. Fakat bu tarihten sonra belirtilen görevleri Eksarhlık Okul Temsilciliği üstlendi. Bu temsilciliğin vücuda getirilmiş olması Bulgar eğitim örgütlenmesinin Makedonya'da daha hızlı kök salmasına sebep olan ilk önemli adımlardan biri oldu (Adanır, 2001: 112). 1885 yılının Eylül ayında Bulgaristan tarafından Doğu Rumeli'nin ilhak edilmesinden sonra Bulgarlar Makedonya'da etkinliğini daha da arttırmaya başladı. Bulgarların ulusal uyanışında önemli sorumluluklar üstlenmiş olan eğitimciler, bundan böyle kendilerinden çok daha emin adımlarla ve hevesle Makedonya'da harekete giriştiler (Castellan, 1995: 367).

Bulgarlar tarafından özenle hazırlanmış bir eğitim sistemi meydana getirildi. Nitekim 1804'te yaklaşık olarak 50 civarında mevcut bulunan Bulgar okulları 1889'da 293'e yükselmışti. Çoğunlukla Selanik'te bulunan Bulgar Lise'si tarzı bir Bulgar okulunda eğitimlerini tamamlayan öğretmenler oldukça sağlam bir disiplin çerçevesinde örgütlenmişlerdi ve adeta askeri bir güç gibi hareket ediyorlardı. Bu öğretmenlerin her biri Bulgar davası uğruna kendilerini feda etmeye hazırdılar. Bulgar eğitim uygulamalarının, Yunan okullarında uygulanmakta olan eğitim programlarıyla kıyaslandığında çok daha pratik becerilerine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Temel bilimler ve tarım dersleri haricinde Türkçe de dâhil olmak üzere birkaç modern diller Bulgar okullarında uygulanan müfredatın bir parçasını oluşturdu (Villari, 1905: 142).

Bulgar Eksarhlık verilerine göre 1886-1902 yılları arası Makedonya topraklarında Bulgar okul ve öğrenci sayısında sürekli bir artış söz konusuydu (Anastasovski, 2005: 380). Makedonya'da oldukça fazla sayıda Bulgar okulunun faaliyette bulunmasındaki amaç sadece bilgisizliği bertaraf etmek ya da halkı eğitmek değildi. Bu okulların kurulmasındaki amaçlardan biri ise ayrılıkçı hareketlere her türlü desteği sağlayan komitelere yardım etmektir. Makedonya'da bulunan çetelerin eylemlerini artık açık bir biçimde arttırmaya başladığı 1901 yılında Manastır ve Üsküp'te Bulgar öğretmen ve papazlarının hanelerinde gerçekleştirilen aramalarda silahlar ile birlikte bazı beyannamelerin bulunması bu durumun en somut örneklerindedir. 1905'te ele geçirilen ve Bulgar çete üyelerine ait olduğu belirtilen bir mektupta Bulgar çete reisleri tarafından köylere Bulgar öğretmen tayinlerinin yapılması öneriliyordu. Bu hususta tayinlerinin yapılmasının istendiği öğretmen isimlerinin yer aldığı cetveller dahi hazırlanmıştı (Özcan, 2013: 378, 381).

Makedonya'da Bulgar okullarının faaliyetlerine karşı Osmanlı idarecileri tarafından teftiş uygulamalarına ağırlık verilmeyle birlikte birtakım önleyici tedbirler de alınmaktaydı. Bulgar çetelerinin Makedonya topraklarında terör eylemlerinin şiddetini artırması sebebiyle puslu havanın hâkim olduğu zaman dilimlerinde yararlı-zararlı unsurlar birbirine iyice karışıyor ve bu atmosferde iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak oldukça güçleşiyordu. Osmanlı Hükümeti, Makedonya topraklarında mevcut bulunan ve daha çok Bulgarların sebep olduğunu bildiği kötü gidişata bütün zorluklara rağmen son vermek amacıyla Bulgarlara ait kilise, okul ve evlere baskınlar yaparak silah ya da zararlı yayın araması gerçekleştirilmekteydi. Bulgar okulların sürekli olarak teftiş edilmesi ve bu teftişler sonucunda raporların hazırlanması, bu okulların zararlı faaliyetlerine set çekilmesi için yapılması gerekenlerdendi. Nitekim Maarif Nezareti tarafından Selanik, Manastır ve Kosova'daki idarecilere ısrarla yazılar yazılarak Bulgar ve diğer ulusların okullarının sürekli olarak teftiş edilmesi ve bu teftişler neticesinde hazırlanan raporların ise merkeze gönderilmesi talimatı veriliyordu. Fakat Bulgar okullarının idaresi Bulgar Eksarhlığı sorumluluğunda olduğu için bu okulların teftiş edilmeleri de Eksarhlığa bağlı görevlilerce gerçekleştirilmekteydi (Özcan, 2013: 385).

Bulgar okullarının eğitim faaliyetlerini sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu finansal destek ise Bulgaristan devlet bütçesinden karşılanıyordu. Bulgar okullarına finansal destek sağlamak amacıyla Bulgar devlet bütçesinde Eksarhlık okul bölümü oluşturulmuştu. Bulgar Hükümeti, Makedonya toprakları boyunca Bulgar eğitim propagandasının genişletilmesinde etkin bir rol oynamış ve bu bağlamda 1882'de Makedonya için geliştirilmiş bir Bulgar programını ilan etmişti. Açıklanan bu program aracılığıyla Makedonyalılara Bulgar oldukları ve bununla birlikte Prenslüğün, Makedonya'nın tek ve aktif koruyucusu olduğu bilincinin aşılması amaçlanmaktaydı. Bulgaristan, Makedonya'nın olabildiğince bütün topraklarında Bulgar okullarının varlığının hissedilmesini arzu ediyordu ve bu arzularını gerçeğe dönüştürmek amacıyla 1881'de Bulgar okulları için 100.000 lev tahsis etmekle birlikte 1885'e kadar bu rakamı 574.874 lev'e yükseltmişti. (Anastasovski, 2005: 380). Bulgar Hükümeti tarafından 1893 yılı itibarıyla Rumeli ve Makedonya topraklarında mevcut bulunan Bulgar okulları için yıllık olarak 460.000 frank tahsis edilmekteydi (BOA. Y.A.HUS. 273/158).

Makedonya'nın neredeyse tüm topraklarında açılan Bulgar okullarında olduğu gibi Selanik'teki Bulgar okullarında öğrenim gören öğrenciler de Bulgar emelleri doğrultusunda yetiştirilmekteydi. Eğitim veren öğretmenlerin telkin ettiği fikirler sebebiyle bu okullar birer fesat yuvası haline dönüşmüşlerdi. Bulgar okulları, Makedonya'nın Bulgaristan ile birleşmesi gayesiyle şartların hazır hale getirilmesi için var güçleriyle çalışmaktaydılar. Özellikle de Selanik vilayeti sınırları içerisinde faaliyet gösteren okullar ve bu okullarda okuyan öğrenciler bu husustaki icraatlarıyla başı çekmekteydiler. Bulgar Hükümeti ile birlikte Sofya'da bulunan komite cemiyetleri tarafından Selanik ve Makedonya'daki diğer Bulgar okullarına maddi kaynak ve zararlı içerikler barındıran kitaplar temin ediliyordu. Bu yardımlar bölgede Eksarhlığa bağlı görev yapan din adamları vasıtasıyla dağıtılmaktaydı (BOA. Y.PRK.MK. 5/4).

Bulgar öğretmenlerinin faaliyetlerinin önüne geçmek üzere Rumeli'deki Bulgar okul öğretmenlerinin elinde bulunan öğretmenlik diplomalarının maarif müdürleri tarafından araştırılıp ve bunların sicillerinin soruşturulmasıyla birlikte kendilerinin Osmanlı menfaatlerine aykırı eğitim faaliyetlerinde bulunmayacakları ve öğrencilerin zihinlerini bulandıracak hareketlerden sakınacaklarına dair kefalet altına aldırılmaları ve kefil gösteremeyenlerin öğretmenlik mesleğinden men edilmesi gerektiği hususu Müşir Ethem Paşa tarafından 13 Mayıs 1903 tarihinde Hükümet'e arz edilmişti (BOA. Y.A.HUS. 448/18).

Müşir Ethem Paşa'nın bu talebine karşılık dönemin sadrazamı Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa tarafından 14 Mayıs 1903 tarihinde verilen yanıt şu şekildeydi:

"Bulgar öğrencilerinin düşünce ve ahlâkları mektep muallimleri tarafından zehirlenmekte ve esasen bu bozuk düzenin geçmiştten beri süregeldiği görülmektedir. Özellikle de Bulgar Prensi'nin bütün dikkatini Selanik, Manastır ve Kosova'da bulunan Bulgar mekteplerine vermesi bu topraklardaki kendi maksat ve türlü fesatlıklarına bir delil teşkil etmektedir. Ancak bu

Bulgar mekteplerinin Bulgaristan'da terbiye görmüş ve oradaki mekteplerinde yetişmiş olan art niyetli öğretmenlerinin vaktiyle Rumeli'ye geldikleri sırada eğitim faaliyetlerine başlamadan önce araştırılmaları ve hallerinden güven duyulmayanların öğretmenlik mesleğini icra etmelerine meydan verilmemesi ve böylece Bulgaristan memurlarının da müdahalelerine imkân bırakılmaması gerekirdi. Maarif memurlarının da bu okulları teftiş vazifelerini daha ciddi ve bilinçli bir surette icra etmeleri lazım gelir iken görev yaptıkları bölgelerde bu hususta ihmalkâr davranarak kötü emellerin eğitim işlerine bulaşmasına kapı aralamış olmaları arzu edilmeyen hadiselerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunların şimdi diplomalarının incelenmesi ve hususi hallerinin soruşturulmasıyla kefalete bağlanmaları konusunda bir tedbir alınması kabul edilse bile zaten fikirleri zehirlenmiş ve maksatları malum olan bu öğretmenlerin yine hafiyelik ve fesatlık faaliyetlerinde bulunarak eskiden olduğu gibi öğrencileri zehirlemeye devam edecekleri aşikârdır. Bu yolda alınacak tedbirlerin ne dereceye kadar bir fayda sağlayabileceğinin kestirilememesi sebebiyle konu maarif nezareti bünyesinde tartışılıyor olmakla birlikte alınacak karara göre durumun Meclis-i Mahsus'da müzakere edilerek neticesinin padişah hazretlerine ulaştırılması arzu edilmektedir efendim.” (BOA. Y.A.HUS. 448/18).

Bulgar okullarının Makedonya topraklarındaki propaganda faaliyetleri her geçen yıl daha da artmakta ve bu durum Hükümet yetkililerini derin endişelere sevk etmekteydi. Daha önce bahsi edildiği gibi Osmanlı idarecileri, okulların bu faaliyetlerine karşılık bunların sıklıkla teftiş edilmesi için talimatlar vermekteydiler (BOA. MF.MKT. 1047/72). Fakat bu teftiş uygulamalarına rağmen Bulgar okullarının içinde buldukları fesatlık faaliyetlerinin önüne geçilememekteydi. Bulgar okullarının yürüttüğü propaganda faaliyetlerinin kontrol edilmesinin zor olmasının elbette ki birçok sebebi bulunmaktaydı. Nitekim bu sebeplerden biri de bölgede görev yapan ve teftiş faaliyetlerinde bulunan memurların Bulgarca bilmemeleri gösterilebilir. Bu durum, teftiş esnasında ya da görev yaptıkları zaman zarfındaki idari işlerinde memurların okulların zararlı faaliyetlerini bir bütün olarak ortaya çıkarabilme kabiliyeti hususunda aciz kalmalarına sebep olmaktaydı. Osmanlı idarecileri tarafından sonradan bu durumun farkına varılmış ve Bulgarca bilen Müslüman memur ile muallim yetiştirilmesi için idadilerde Bulgarca dersine önem verilmesi talimatını vermişlerdi (BOA. MF.MKT. 775/36).

Kanun-ı Esasi cihetince gayrimüslim cemaatlerinin eğitim faaliyetlerinde bulunması serbest hale getirilmiş ise de yine bu kanunun getirmiş olduğu kaidelere ve Osmanlı menfaatlerine aykırı dersler okutturulduğu görüldüğü durumda buna cesaret edenler hakkında gerekli yasal işlemler başlatılıyordu. Fakat bütün kanuni uygulamalara rağmen Bulgar mekteplerinde zararlı içerikler barındıran kitaplar ve özellikle de Osmanlı tarihini anlatan kitapların yerine eski Bulgar krallarının tarihini anlatan kitaplar okutturulmaktaydı. Bulgar okullarında çok yoğun bir biçimde ecnebi tarihinin öğretilmesine devam edilmesi sebebiyle burada okuyan öğrencilerin küçük yaşta itibaren Osmanlı vatandaşı olma hissiyatından sıyrılarak Bulgar milliyetçiliğini benimsemiş bireyler olarak yetişmesine olanak sağlamaktaydı. (BOA. MF.MKT. 1145/36). Selanik'teki Bulgar okullarında okutulması amacıyla dışarıdan gönderilen içeriği zararlı kitaplar önemli bir sorun teşkil etmekteydi. Bu kitapların sıkı bir şekilde kontrolden geçirilmesi zaruri hale gelmişti, ancak bazı zamanlarda Osmanlı tebaası Bulgar memurları tarafından bu durum istismar edilebiliyordu. Nitekim bu memurlar tarafından uygunsuz kitaplara uygun olduğu yönünde onay verilebiliyordu. Bulgarca kitapların kontrol edilmesinde bu tür sorunlarla karşılandığında maarif idaresince daha sıkı tedbirlere başvurulmaktaydı (Demirel, 2019: 160).

1880'de kurulan Selanik Bulgar Lisesi, Bulgar propagandasının bel kemiğini oluşturuyordu. Bulgar Eksarhlığı tarafından idare edilen, fakat Bulgar Prenslığı Hükümeti tarafından finanse edilen lisenin yatılı bölümüne Makedonya'nın bütün bölgelerindeki en yetenekli öğrenciler kabul ediliyordu. Burada okuyan öğrenciler, Bulgar milliyetçiliği temelleri üzerinde eğitilerek bu kozmopolit büyük kentte Bulgar propaganda faaliyetlerinde bulunması için görevlendirilirdi. Selanik Bulgar Lisesi'nde Latince, Fransızca, Yunanca ve Türkçe ile birlikte fizik, matematik ve kimya gibi dersler öğretiliyordu. Okulda fizik ve kimya dersleri için çok iyi donatılmış bir laboratuvar bulunmaktaydı. Ayrıca okulda dondurulmuş hayvan koleksiyonuna sahip bir biyoloji salonu ile birlikte küçük bir meteoroloji istasyonu da mevcuttu. Anlaşılacağı üzere Osmanlı sultanisi, Yunan lisesi ya da Avrupa okulları ile kıyaslandığında bu okulun eksik bir tarafı yoktu. Aynı yıllarda Selanik'te kurulan bir kız lisesi ve 1904'te kurulan bir ticaret lisesi, oldukça nitelikli bir eğitim hizmeti sunmaktaydı. Selanik'te Hukuk Fakültesi ve beş ilkokul öğrencileri de dâhil edildiğinde 1910'da yaklaşık olarak 1.200 öğrenci kitlesi mevcuttu (Lory, 2001: 143).

Bulgar ulusunun yeniden diriltilmesi arzusunda olan Bulgar gençleri, Makedonya toprakları üzerinde hak iddiasında bulunan özellikle Yunanlılar ve Sırp lar ile bütün güçleriyle rekabet etme düşüncesindeydiler. 1893 yılının sonbahar aylarında Selanik Bulgar Lisesi'nin bir kısım öğretmenleri “Makedonya İç Devrimci Örgütü”nü kurma faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Örgüt, bu sırada Makedonya'daki Bulgar öğretmenler kitlesini örgütleyerek kısa süre içerisinde bölgede gizli ve karanlık ağlarını genişletti. Örgüt sadece Makedonyalı Slavlar arasında kendi propagandalarının yaygınlaşması ile meşgul değildi, aynı zamanda kısa bir süre içinde Makedonya topraklarına önemli miktarda cephane ve silah sevkiyatı gerçekleştirdi. 1897'den itibaren Örgüt'ün bu faaliyetleri açığa çıkınca Osmanlı yetkilileri harekete geçtiler ve bunun sonucunda gizli silahlar ele geçirilmekle birlikte birçok militan tutuklandı. Bu gelişmeler üzerine Bulgar komite üyeleri ile silahlı çeteler Selanik'i karıştırmaya başladılar. Bulgarların bu faaliyetlerine karşılık olarak Sırp ile Yunan çeteleri de gelip kendi politikaları çerçevesinde eylemlerde bulunmaya çalıştılar (Lory, 2001: 141-144).

Makedonya'da ve haliyle Selanik'te Yunan okulları ile Bulgar okulları arasında çok ciddi bir rekabet yaşanıyordu. XX. yüzyılın ilk yıllarında Bulgarlar ile Yunanlıların Makedonya'daki okulların mevcut sayısı ile ilgili istatistikler o dönemde en tartışmalı konuların başında gelmekteydi. Yunanlılar, Makedonya'da 18.300 öğrencisiyle 561 Bulgar okuluna karşı 59.600 öğrencisiyle 998 Yunan okulunun bulunduğunu iddia ediyorlardı (Brailsford, 1906: 219). Yunan Bakan M. Delyannis' e göre Rumların Makedonya'da 998 okulu, 1.463 öğretmeni ve 59.640 öğrencisi mevcut bulunmaktaydı. Yunan Bakan, Makedonya'da 39.468 öğrenci ile 782 Bulgar okulunun faaliyet gösterdiğini de kabul etmişti (Paillares, 1910: 148). Osmanlı kaynaklarına bakıldığında 1905 yılı itibarıyla Selanik'te 305, Kosova'da 120 ve Manastır'da ise 217 olmak üzere toplamda 642 Bulgar okulu ve Selanik'te 446, Kosova'da 229 ve Manastır'da ise 339 olmak üzere toplamda 1.014 Bulgar öğretmeni olduğu görülmektedir (BOA. HR. SFR.04. 706/44).

Selanik'teki Bulgar okullarının sayısı ile ilgili Osmanlı kaynaklarında verilen istatistikler ile Bulgar kaynaklarında verilen istatistikleri ayrıntılı olarak belirtmek gerekmektedir. Böylece vilayetteki Bulgar okulların mevcudiyeti ile ilgili daha genel bir görünüm ortaya çıkacaktır.

Tablo 2.
1905 Yılında Selanik Vilayetinde Bulgar Mektep, Muallim ve Muallime Sayısı (BOA. HR.SFR. 04. 706/44)

Kaza	Kasabada			Kırsalda			Toplam		
	Mektep Sayısı	Muallim Sayısı	Muallime Sayısı	Mektep Sayısı	Muallim Sayısı	Muallime Sayısı	M.S.3	M.S.4	M.S.5
Selanik6	6	28	-	8	9	-	14	37	-
Ustrumca	1	6	-	13	13	-	14	19	-
Doyran	1	7	3	6	8	-	7	15	3
Yenice	2	10	3	13	13	-	15	23	3
Avrathisar	-	-	-	28	28	-	28	28	-
Gevgili	1	6	-	24	24	-	25	30	-
Vodina	1	7	5	17	20	3	18	27	8
Langaza	-	-	-	3	3	-	3	3	-
Tikveş	1	6	-	23	25	-	24	31	-
Drama7	1	4	-	5	5	-	6	9	-
Siroz8	1	11	-	13	14	-	14	25	-
Menlik	1	3	2	22	20	-	23	23	2
Razlık	1	6	1	14	20	6	15	26	7
Petriç	1	6	2	13	12	1	14	18	3
Zihne	-	-	-	3	3	-	3	3	-
Nevrekop	1	5	-	41	41	-	42	46	-
Demirhisar	1	3	1	20	24	7	21	27	8
Cuma-i Bala	1	4	-	18	18	-	19	22	-
Toplam	21	112	17	284	300	17	305	412	34

Tablo 3.
Bulgar Kaynaklarına Göre 1886-1912 Yılları Arası Selanik'teki Bulgar Okul, Öğretmen ve Öğrenci Sayısı (Anastsovski, 2005: 381)

Yıl	Selanik		
	Okul	Öğretmen	Öğrenci
1886-1887	-	200	6.689
1891-1892	137	290	8.226
1894	199	-	12.158
1896-1897	221	428	14.252
1899-1900	278	486	14.838
1901-1902	318	563	17.169
1911-1912	360	-	-

Selanik'teki Bulgar okul ile öğretmen sayısına ilişkin her iki tablodaki veriler değerlendirildiğinde Tablo 2'de 1905 yılına ait Bulgar okul sayısı 305 ve öğretmen sayısı ise toplamda 446 olarak verilmiştir. Ancak Tablo 3'te 1901-1902 yılına ait Bulgar okul sayısı 318 ve öğretmen sayısı ise 563 olarak belirtilmiştir. Her iki tabloda yer alan veriler arasında farklar olduğu görülüyor ve bu farkların oluşmasına etki eden iki ihtimali belirtmek mümkündür. Bunlardan birincisi olarak Bulgar kaynaklarının rakamları şişirerek vermiş olabilecekleri ve ikincisi ise Bulgar kaynaklarının ruhsatsız mektepleri de sayıya dâhil etmiş olabilecekleri ihtimalidir (Tablo 2, 3).

Selanik'teki Bulgar okullarında görev yapan öğretmenlerin farklı coğrafyalarda bulunan okullarda eğitim aldıkları görülmektedir. Nitekim 1905 yılına gelindiğinde Selanik'teki Bulgar okullarında görev yapan öğretmenlerin tahsil gördükleri okullar Tablo 4'te belirtilmiştir.

Tablo 4.
1905 Yılında Selanik Vilayeti Kazalarında Görev Yapan Bulgar Öğretmenlerinin Sayısı ve Bu Öğretmenlerin Tahsil Gördükleri Okullar (BOA. HR.SFR. 04. 706/44)

Esâmi-i Kaza	Mekâtib-i Aliye-i Şahane	Dersaadet Ruhani Mektebi	Selanik Bulgar İdadisi	Manastır Bulgar İdadisi	Üsküp Bulgar Pedagoji Mektebi	Liva Bulgar Mektebi (Siroz, Drama)	Kaza Bulgar Mektebi ^a	Kura Bulgar Mektebi (Gömençe, Planka)	Bulgaristan (Sofya, Filibe, Köstendil, Samakof)	Sırp Mekatibi	Rum Mekatibi	Avrupa Mekatibi (Avusturya, Rusya, İsveç, Almanya)	Bulgar Katolik (Selanik Zitonek'te Ferezer Mektebi)	Mekâtib-i Hususiyeye ^b	Meçhul	Toplam
Selanik	1	1	9	2	2	1		12				9				37
Ustrumca		3	3	1	5		1		3						2	19
Doyran		1	7			1	6		1						2	18
Yenice			10	2	2		5		2	1		1	2		1	26
Avrathisar		2	7		1	3	15									28

- 3 Mektep sayısı
- 4 Muallim sayısı
- 5 Muallime sayısı
- 6 Sancak merkezi
- 7 Sancak merkezi
- 8 Sancak merkezi

Tablo 4.
1905 Yılında Selanik Vilayeti Kazalarında Görev Yapan Bulgar Öğretmenlerinin Sayısı ve Bu Öğretmenlerin Tahsil Gördükleri Okullar (BOA. HR.SFR. 04. 706/44) (devamı)

Esâmî-i Kaza	Mekâtib-i Aliye-i Şahane	Dersaadet Ruhani Mektebi	Selanik Bulgar İdadisi	Manastır Bulgar İdadisi	Üsküp Bulgar Pedagoji Mektebi	Liva Bulgar Mektebi (Siroz, Drama)	Kaza Bulgar Mektebi ^a	Kura Bulgar Mektebi (Göbence, Planka)	Bulgaristan (Sofya, Filibe, Köstendil, Samakof)	Sırp Mekatibi	Rum Mekatibi	Avrupa Mekatibi (Avusturya, Rusya, İsveç, Almanya)	Bulgar Katolik (Selanik Zihonek te Ferretler Mektebi)	Mekâtib-i Hususiye ^b	Meçhul	Toplam
Gevgili			14	1	1	3	3		1					2		30
Vodina		1	15	2	4		12				1					35
Langaza			1			1		1								3
Tikveş		2	7	3	5		12	2								31
Drama						6	1	1	1							9
Siroz		3	1		1	12			2		1	5				25
Menlik	1		7			10	4	3								25
Razlık		1	2			7	6	9	8							33
Petriç			4	1	1	2	6									14
Zihne			7			1	2									10
Nevrekep			8		2	21	7	6								44
Demirhisar		2	9	2	4	8	9								2	36
Cuma-i Bala		1	2		2	5	4	6	2			1				23
Topam	2	24	106	14	31	82	91	28	32	1	2	18	6	2	7	446

^aBu kaza mektepleri şunlardır: Köprülü, Kavadar, Doynan, Vodina, Tikveş, Yenice, Kalkış, Ustrunca.

^bSelanik'te Digro Mektebi, Dersaadet'de Robert Koleji

Osmanlı raporlarına bakıldığında 1907 yılı itibariyle Selanik'teki Bulgar okullarında görev yapan öğretmenlerin büyük bir kısmının Selanik başta olmak üzere Manastır ve Kosova vilayetleri ile bu vilayetlerin sancak, kaza ve karye nüfuslarına kayıtlı olduğu görülmektedir. Bu öğretmenler hakkındaki genel bilgiler aşağıdaki tabloda ifade edilmiştir.

Tablo 5.
1907 Yılında Selanik Vilayeti Sınırları İçerisinde Faaliyet Gösteren Bulgar Okullarında Görev Yapan Öğretmen İsim ve Memleketleri ile Bu Öğretmenlerin Geçen Yıl Nerede Bulduklarına Dair (BOA. TFR.I.SL. 144/14331)*

Esâmî-i Muallimîn	Mahall-i Vilâdeti	Bu Sene Nerede ve Hangi Mektebde Bulunduğu				Geçen Sene Nerede ve Ne İşle Meşğul Bulunduğu	Mülâhazât
		Livâ	Kazâ	Kurâ	Mahall ve Mevki'i		
Atnaş Macarof	Langaza'nın Nevde karyesi	Selanik	Selanik	kasabasında	Aya Tanaş mahallesinde	Selanik'in Hamidiye mahallesindeki Bulgar mektebi muallimliğinde	
İslaviko Mançof	Köprülü kasabası	"	"	"	"	Osmaniye'nin Berova karyesinde muallim bulunduğu	
Mariya Trandafilova	Selanik kasabası	"	"	"	"	Aynı mektebde muallime bulunduğu	
Natalya Monçeva	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	" " "	
Eslafka Antonova	Selanik kasabası	"	"	"	"	" " "	
Nikola Çervenekof	Siroz'un Baraklı Cuma karyesi	"	"	"	Hamidiye mahallesinde	Üsküp'te muallim bulunduğu	
Bakof Yankof	Radovişte'nin Virenik karyesi	"	"	"	"	Aynı mektebde muallim bulunduğu	
Ekaterina Trandafilova		"	"	"	"	Povrovi-i bâla karyesinde muallime bulunduğu	Mahall-i vilâdeti henüz bildirilmemiştir
Bojin Dimitrof	Selanik'in Kadıköy karyesi	"	"	"	Gülmezoğlu mahallesinde	Aynı mektebde muallim bulunduğu	Firârdır
Espasya Nikolova	Selanik kasabası	"	"	"	"	" " "	
Petrepop İstamatova	Selanik'in Pınarca karyesi	"	"	"	"	" " "	
Todor İvan İkonomof	Nevrekep'un Kara Köy karyesi	"	"	"	Çayır mahallesinde	Nevrekep'un Dolyan karyesinde muallim bulunduğu	
Bojya Hristo Bardarova	Avrethisarı kasabası	"	"	"	"	Aynı mektebde muallim bulunduğu	
(silik) İvanof	Manastır kasabası	"	"	Kurfalı-zîr	karyesinde	Selanik'in Kadıköyü'nde muallim bulunduğu	
Hristo Kavalef	Avrethisarı'nın Hrsova karyesi	"	"	Pınarca	"	Selanik'in Girdobor karyesinde muallim bulunduğu	
Pavel Gorkiyef	Selanik'in Kuru-yı Yeniköy karyesi	"	"	Girdobor	"	Selanik'in Kuru-yı Yeniköy karyesinde muallim bulunduğu	
Mariya Petrova	Selanik'in Yünciler karyesi	"	"	"	"	Selanik'in Girdobor karyesinde muallim bulunduğu	
Dimitri Todorof	Langaza'nın Zarova karyesi	"	"	Koru-yı Yeniköy	"	Yenice'nin Radomer karyesinde muallim bulunduğu	
Kostançe Papa Hristova	Gevgili'nin Maçikova karyesi	"	"	"	"	Selanik'in Kuru-yı Yeniköy karyesinde muallim bulunduğu	

Tablo 5.
1907 Yılında Selanik Vilayeti Sınırları İçerisinde Faaliyet Gösteren Bulgar Okullarında Görev Yapan Öğretmen İsim ve Memleketleri ile Bu Öğretmenlerin Geçen Yıl Nerede Bulduklarına Dair (BOA. TFR.I.SL. 144/14331)*(devamı)

Esâm-i Muallimîn	Mahall-i Vilâdeti	Bu Sene Nerede ve Hangi Mektebde Bulunduğu				Geçen Sene Nerede ve Ne İşle Meşgûl Bulunduğu	Mülâhazât
		Livâ	Kazâ	Kurâ	Mahall ve Mevki'i		
Yakim Bojniyof	Selanik'in Sarı Ömer karyesi	"	"	Gürün	"	Selanik'in Gürün karyesinde muallim bulunduğ	
Gorki Aleksof	Selanik'in Yünciler karyesi	"	"	Sarı Ömer	"	Aynı karyede muallim bulunduğ	
Lazar Kostantinof	Langaza'nın Nevde karyesi	"	"	Arabl	"	" " "	
Pantali Papa Tiryakonof	Yenice'nin Ramne karyesi	"	"	Todolar	"	Yenice'nin Ramne karyesinde muallim bulunduğ	
Andon Develof	Langaza'nın Zarova karyesi	"	"	İngiliz Çiftliği	"	Langaza'nın Yanık Manastır karyesinde muallim bulunduğ	
Estoban Dimitrof	Selanik'in Gradapor karyesi	"	"	Durmuşlu	"	Selanik'in Kurfalı karyesinde muallim bulunduğ	
Atnaş Petrof	" "	"	"	Kadıköy	"	Selanik'in Kurfalı-i zir karyesinde muallim bulunduğ	
Gorki Anastasof	Selanik'in Kuru Yeniköy karyesi	"	"	Kurfalı	"	" " "	
Velika Traykova	Selanik'in Pınarca karyesi	"	"	"	"	Selanik'te talebe bulunduğ	
Aleksandır Kostantinof	Selanik kasabası	"	Langaza	Zarova	"	Aynı karyede muallim bulunduğ	
Angel Kirkof	Langaza'nın Zarova karyesi	"	"	"	"	" " "	
Zapre Manolef	Langaza'nın Nyegovan karyesi	"	"	Negvan	"	" " "	
Dimitri Petref	" "	"	"	"	"	" " "	
Eşterbo Hacı Papa Atnasof	" "	"	"	Yanık Manastır	"	Selanik'in İngiliz Çiftliği karyesinde muallim bulunduğ	
Mariya Dimitrova	Usturumca kasabası	Selanik	Usturumca	kasabasında	Papa Dimitri mahallesinde	Usturumca'da muallime bulunduğ	
Mariya İlokranatova	" "	"	"	"	"	" " "	
Mariya Petre Vazalyeva	Köprülü kasabası	"	"	"	"	" " "	
Viktorya Nikolova	Pirlepe kasabası	"	"	"	Hacı Papa Kürsi mahallesinde	" " "	
Don Şoşeva	Rumili-i şarkiden Solyot kasabası	"	"	"	"	Açıkda bulunduğ	
Yordan Manef	İştib kasabası	"	"	Bosilova	karyesinde	İştib'de muallim bulunduğ	
Lazar Dimkof	Köprülü kasabası	"	"	Piprova	"	Tikveş'de muallim bulunduğ	
Kato Pevanova	İştib kasabası	"	"	Mortana	"	Aynı karyede muallime bulunduğ	
Mariya Estoyanova	Doyran kasabası	"	"	Borihova	"	Berây-ı tahsil Selanik'de bulunduğ	
Dimitriye İlova	Radovişte kasabası	"	"	Sileçova	"	Radovişte'de muallim bulunduğ	
Kostantin İlo	" "	"	"	Verberaiçe	"	" " "	
Yavakim Dimitri	Selanik'in Gırdabor karyesi	"	"	Menosit	"	Berây-ı tahsil Dersaadet'de bulunduğ	
Efrusine Mişeva	Tikveş kasabası	"	"	Dabile	"	Dabile'de muallim bulunduğ	
Vasile Panayot	Bulgaristan'ın Tırnova kasabası	"	"	Robdova	"	Bulgaristan'da muallime bulunduğ	
Ogeniye Todorova	Pirlepe kasabası	"	"	Yeniköy	"	Pirlepe'de muallime bulunduğ	
Vaşilika Hristova	" "	"	"	Kavaklış	"	Köprülü kazasında muallim bulunduğ	
Kostantin Gorkiyef	Radovişte kasabası	"	"	Kosteron	"	Usturumca'nın Borihova karyesinde muallim bulunduğ	
Tarabce Dimitri Şalamanof	Vodina kasabası	"	Vodina	kasabasında	Hoşnişin mahallesinde	Aynı mektebde muallim bulunduğ	
Sultan Gaçeva	" "	"	"	"	"	Aynı mektebde muallime bulunduğ	
Elena Vani Karamiçova	" "	"	"	"	"	" " "	
Mariya İvan Kalava	Kılış kasabası	"	"	"	"	" " "	
Mariya Pop Yuvanova	Vodina'nın Viladova karyesi	"	"	Ladova	karyesinde	Serakin karyesinde muallime bulunduğ	
Kostaki Dimitri Dimkof	Usturumca kasabası	"	"	Müsmir	"	Doyran'da muallime bulunduğ	
Hristo Papa Anastasof	Dilkoban karyesi	"	"	Dilkoban	"	Aynı mektebde muallim bulunduğ	
Tarabce Hristof	Kronitsel karyesi	"	"	Kronitsel	"	" " "	
Ekaterina Yuvanova	Vodina kasabası	"	"	Poçeb	"	Müsmir karyesinde muallime bulunduğ	
Mihal Hristo Kapidanof	" "	"	"	Gavgava	"	Vodina'da şakird bulunduğ	
Vangel Belagvitaş	Müsmir karyesi	"	"	Jerovi	"	Nerede bulunduğ bildirilmemiştir	
Todor Apostolof	Vodina kasabası	"	"	Osterova	"	Aynı mektebde muallim bulunduğ	Komiteye mensûb olduğ ahiren anlaşılmasına mebnî taht-ı tevkife ahndığı mahallinden bildirilmiştir.

Tablo 5.
1907 Yılında Selanik Vilayeti Sınırları İçerisinde Faaliyet Gösteren Bulgar Okullarında Görev Yapan Öğretmen İsim ve Memleketleri ile Bu Öğretmenlerin Geçen Yıl Nerede Bulduklarına Dair (BOA. TFR.I.SL. 144/14331)*(devamı)

Esâmî-i Muallimîn	Mahall-i Vilâdeti	Bu Sene Nerede ve Hangi Mektebde Bulunduğu				Geçen Sene Nerede ve Ne İşle Meşğûl Bulunduğu	Mülâhazât
		Livâ	Kazâ	Kurâ	Mahall ve Mevki'i		
Kirano Kostantinova	Langaza'nın Zarova karyesi	"	"	"	"	Nerede bulunduğu bildirilmemiştir	
Andon Tavşof	Pirlepe kasabası	Siroz	Timurhisar	kasabasında		" " "	
Elene Şevenkova	Selanik kasabası	"	"	"		" " "	
Gorki Papas Yuvan Paltof	Drama'nın Plevne karyesi	"	"	"		" " "	
Metre Lazo	Nevrekop'un Iskrapatna karyesi	Siroz	Nevrekop	Çeraşova	karyesinde	Razlık'da muallime bulunduğu	
Dimitri Benkof	(silik) kasabası	Selanik	Doyran	kasabasında	Papa Kosti mahallesinde	Aynı mektebde muallim bulunduğu	Mektebin derecesi ibtidâî ve rüşdîdir
Dibakos İvan (silik)	Komanova kasabası	"	"	"	"	Siroz'da muallim bulunduğu	
Nenco Niko Danilof	Doyran kasabası	"	"	"	"	Aynı mektebde muallim bulunduğu	
Boris Dinof	" "	"	"	"	"	Gastovar'ın Zibofçe karyesinde muallim bulunduğu	
Gorki Kostantinof Hacı İstoviçef	Florina kasabası	"	"	"	"	Üsküp'de talebe bulunduğu	
Emanuel Kostantinof	Nevrekop'un Iskrapatna karyesi	"	"	"	"	Razlık'da bulunduğu	
Milan Kostantinof	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	Kılıkş'da muallim bulunduğu	
Mariya Nakova	Köprülü kasabası	"	"	"	"	Aynı mektebde muallime bulunduğu	
Mariya Paçoava	" "	"	"	"	"	" " "	
Mariya Jerdova	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	" " "	
Katerina Nikolova	Doyran kasabası	"	"	Akincalı	karyesinde	" " "	
Kibril Vanof	" "	"	"	Ladye	"	Popova karyesinde muallim bulunduğu	
Nikola Mitof	" "	"	"	Haburlava	"	Aynı karyede muallim bulunduğu	
Dine Papa Hristof	Doyran'ın Akancalı karyesi	"	"	Nikoliç	"	Raneş'de muallim bulunduğu	
Resto Mitof	Doyran'ın Nikolic karyesi	"	"	Potoros	"	Nikoviç'de muallim bulunduğu	
Dimitri Papa Yuvanof	Doyran'ın Popova karyesi	"	"	Raneş	"	Potoros'da muallim bulunduğu	
Vasil Yuvanof Şalamanof	Doyran kasabası	"	"	Popeva	"	Miravitçe'de muallim bulunduğu	
Dine Atnasof	Doyran Palançe karyesi	"	"	Balançe	"	Palançe'de muallim bulunduğu	
Resto Petrof	Doyran kasabası	"	"	Miravitçe	"	Gökbeli'nin Milekova karyesinde muallim bulunduğu	
Nikola Vasilof	Radovişte kasabası	"	"	Valandova	"	Gökbeli'nin Mirafçe'de muallim bulunduğu	
Eberomanah Yosef	Petriç kasabası	"	Tikveş	Kavadar	kasabasında	Nerede bulunduğu mahallinden bildirilmemiştir	Mektebin derecesi ibtidâî ve rüşdîdir
Pantali Papa Dimitrof	Usturumca kasabası	"	"	"	"	" " "	
(silik)	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	" " "	
Arso Nikolof	Osmaniye kasabası	"	"	"	"	" " "	
Hristo Papa Nikolof	Gökbeli'nin Mirafçe karyesi	"	"	"	"	" " "	
Efte Avromenova	Radovişte kasabası	"	"	"	"	" " "	
Tanepo Sabefova	İştib'in Kilisalı karyesi	"	"	"	"	" " "	
Elene Andova	Radovişte kasabası	"	"	"	"	" " "	
İvan Çontef	Köprülü kasabası	"	"	Nikotin	karyesinde	" " "	
Vangeli Çonteva	Radovişte kasabası	"	"	"	"	" " "	
İstefeka Delikova	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	" " "	
Todor Çevenef	Köprülü'nün Viniçe karyesi	"	"	"	"	" " "	
Pandora Aneşova	Manastır kasabası	"	"	"	"	" " "	
Mariya Papa Yordanova	Köprülü kasabası	"	"	"	"	" " "	
Anastasya Taşkova	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	" " "	
İvan Navsarof	Osmaniye kasabası	"	"	Vataşe	"	" " "	
Lazar İsmilef	İştib'in Kilisalı karyesi	"	"	"	"	" " "	
Vasilika Hristova	Radovişte kasabası	"	"	"	"	" " "	
Elene Garkova	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	" " "	
Lazar Papa Atnasof	Kavadar kasabası	"	"	Resova	"	" " "	

Tablo 5.
1907 Yılında Selanik Vilayeti Sınırları İçerisinde Faaliyet Gösteren Bulgar Okullarında Görev Yapan Öğretmen İsim ve Memleketleri ile Bu Öğretmenlerin Geçen Yıl Nerede Bulduklarına Dair (BOA. TFR.I.SL. 144/14331)*(devamı)

Esâmî-i Muallimîn	Mahall-i Vilâdeti	Bu Sene Nerede ve Hangi Mektebde Bulunduğu				Geçen Sene Nerede ve Ne İşle Meşgûl Bulunduğu	Mülâhazât
		Livâ	Kazâ	Kurâ	Mahall ve Mevki'i		
Yordan Parçef	Tikveş'in Nikotin karyesi	"	"	Reşden	"	" " "	
Temko Temkof	Kavadar kasabası	"	"	Kanovişte	"	" " "	
Eftim Panof	Vataşe karyesi	"	"	Boşeva	"	" " "	
Anastas Yuvanof	Kavadar kasabası	"	"	Gradiç	"	" " "	
Dimitri Nedof	Prizdova karyesi	"	"	Rakene	"	" " "	
Yanaki Papa Tarikof	Tikveş'in Negotin karyesi	"	"	Hüdaverdi çiftliği	"	" " "	
Atnas Vasilof	" "	"	"	Kalben	"	" " "	
Lazar Papa Nikolof	Mırafçe karyesi	"	"	Galeşnik	"	" " "	
Todor Mençef	Vataşe karyesi	"	"	Marina	"	" " "	
Dimitri Kurcef	Köprülü kasabası	"	"	Merzen	"	" " "	
Hristo Bakalof	Vataşe karyesi	"	"	Fariş	"	" " "	
Nikola Timurcu Gorki	Siroz'un Rondi-i Bâlâ karyesi	"	Gökbeli	kasabasında	İstasyon civarında	Florina kazâsında muallim bulunduğu	Mektebin derecesi ibtidâi ve rüşdidir
Tavle Eftimof	Vardar nahiyesi Eyvanlı karyesi	"	"	"	"	Aynı mektebde muallim bulunduğu	
Kesril Papa Yuvanof	Gökbeli kasabası	"	"	"	"	" " "	
Lifor Papa Tomef	" "	"	"	"	"	" " "	
Dimitri Boçef Yuvanof	Pirlepe kasabası	"	"	"	"	" " "	
Todoraki Yuvançof	Manastır kasabası	"	"	"	"	Kabalmer'de muallim bulunduğu	
Eslafko Hacı Bergova	Köprülü kasabası	"	"	"	"	Gökbeli'de muallim bulunduğu	
Mariya Hacı Kosteva	Doyran kasabası	"	"	"	"	Gökbeli'de muallime bulunduğu	
Mariya Petrova	" "	"	"	"	"	" " "	
Lifor Dimitriyef	Gökbeli'nin Boyemçe karyesi	"	"	Boyemçe	karyesinde	Aynı karyede muallim bulunduğu	
Lube Delova	Selanik kasabası	"	"	"	"	Selanik'de muallime bulunduğu	
Hristo Tanoşof	Gökbeli'nin Estobak karyesi	"	"	Bağdaniçe	"	Aynı karyede muallim bulunduğu	
Todora Nikolova	Gökbeli kasabası	"	"	"	"	Aynı karyede muallime bulunduğu	
Yuvan Hristof	Gökbeli'nin Maçikova karyesi	"	"	Merzen	"	Bebafçe'de muallim bulunduğu	
Dimitri Panof	Gökbeli kasabası	Selanik	Gökbeli	Sehova	karyesinde	Merzen'de muallim bulunduğu	
Velika Tanova	Gömenice'nin Sebtan karyesinde	"	"	"	"	Boymçe'de muallime bulunduğu	
Andon Panof	Gökbeli'nin Esmokoviçe karyesinde	"	"	Uşleb	"	Aynı karyede muallim bulunduğu	
Gavne Yuvanof	" " "	"	"	Avraevic	"	" " "	
Petrose Panof	Gökbeli kasabası	"	"	Dasbova	"	" " "	
Nikola Andonof	Yenice'nin Buçava karyesi	"	"	Karasula	"	Yenice-i vardar kazâsında muallim bulunduğu	
Mihail Papa Kolof	Gökbeli'nin Kevata karyesi	"	"	Kevata	"	Aynı karyede muallim bulunduğu	
Lifor Bozinof	Gökbeli'nin Mirafçe karyesi	"	"	Gırçeşte	"	Hânesinde bulunduğu	
Kostantin İlof	Gökbeli'nin Gırçeşte karyesi	"	"	Yapakca	"	Gırçeşte'de muallim bulunduğu	
Dimitri Andonof	Doyran'ın Banice karyesi	"	"	Sermenli	"	Toşem'de muallim bulunduğu	
Angeli Papa Yuvanof	Gökbeli'nin Maçikova karyesi	"	"	Esmokoviçe	"	Sehova'da muallim bulunduğu	
Esivetlana Dimitrova	Selanik'in Kolbançe karyesi	"	"	"	"	Aynı karyede muallime bulunduğu	
Hristo Papa Tanof	Selanik'in Gorgob karyesi	"	"	Gorgob	"	Selanik Bulgar mektebinde talebe bulunduğu	
Filib Gonef	Gökbeli kasabası	"	"	Toşem	"	Sermenli'de muallim bulunduğu	
Gavne Miçof	" "	"	"	(silik)	"	Aynı karyede muallim bulunduğu	
Vangel İliyef	Gökbeli'nin Estoyak karyesi	"	"	Esmovel	"	Üsküp Bulgar mektebinde talebe bulunduğu	
Hristo Gavne Menculardan	Gökbeli'nin Kevata karyesi	"	"	Leskova	"	Aynı karyede muallim bulunduğu	
Nikola Yuvanof	Gökbeli'nin Esmokoviçe karyesi	"	"	Petrova	"	" " "	

Tablo 5.
1907 Yılında Selanik Vilayeti Sınırları İçerisinde Faaliyet Gösteren Bulgar Okullarında Görev Yapan Öğretmen İsim ve Memleketleri ile Bu Öğretmenlerin Geçen Yıl Nerede Bulduklarına Dair (BOA. TFR.I.SL. 144/14331)*(devamı)

Esâm-i Muallimîn	Mahall-i Vilâdeti	Bu Sene Nerede ve Hangi Mektebde Bulunduğu				Geçen Sene Nerede ve Ne İşle Meşgûl Bulunduğu	Mülâhazât
		Livâ	Kazâ	Kurâ	Mahall ve Mevki'i		
Gorki Hacı Eftimof	Radovişte kasabası	"	"	Mirafçe	"	Radovişte'de muallim bulundu	
Dimitri Papa Estoyanof	Gökbeli'nin Estoyak karyesi	"	"	Estoyak	"	Nerede bulunduğu bildirilmemiştir	
Sofiya Toşof	Gökbeli kasabası	"	"	"	"	" " "	
Hristo Metrof	Gökbeli'nin Kevata karyesi	"	"	Maçikova	"	Aynı mektebde muallim bulundu	
Velika Beramkar Yuvanof	Kılıkş kasabası	"	"	"	"	Kılıkş'da muallime bulundu	
Vangel Panof	Gömenice nâhiyesi	"	"	Koniska	"	Nerede bulunduğu bildirilmediği	
Sofiya Kirova	Doyran kasabası	"	"	Bogroç	"	Aynı mektebde muallime bulundu	
Vasil Papa Hristof	Gökbeli'nin Uşleb karyesi	"	"	İzvor	"	Uşleb'de muallim bulundu	
Koço Kostantin Mavridi	Nevrekop'un Gaytanine karyesi	Drama	Drama	Pürsiçan	nâhiyesinde	Aynı mektebde muallim bulundu	
Hristo Atnof	Pürsiçan nâhiyesi	"	"	"	"	" " "	
Yuvan Dimitri Boyacı	Nevrekop'un Zirnova karyesi	"	"	"	"	" " "	
Sofiya Estoel	Nevrekop kasabası	"	"	"	"	Aynı mektebde muallime bulundu	
Liza Çıkmakova	Kılıkş kasabası	"	"	"	"	Selanik'de talebe bulundu	
Katerina (silk) Liyeva	" "	"	"	"	"	Rondi-i bâlâda muallime bulundu	
Gorki Papa Foti	Zencine'nin Kelepoşte karyesi	"	"	Plevne	karyesinde	Kalapota'da muallim bulundu	
Katarina Estoilova	Nevrekop kasabası	"	"	"	"	Aynı mektebde muallime bulundu	
Anastasya Atnasova	Yenice-i Vardar kasabası	"	"	Ulak	"	" " "	
Kostantin Pavlof	Kopalişte karyesi	"	"	Kopalişte	"	Aynı mektebde muallim bulundu	
Gorkice Estoban	Kraçova-i bâlâ karyesi	"	"	"	"	Aynı mektebde muallime bulundu	
Kostantin Estoban Bezre	Zencine'nin Kalapota karyesi	"	"	Visoçan	"	Aynı mektebde muallim bulundu	
Simon Pop Koşof	Köprülü kasabası	Selanik	Karacaabad	Sebeliska	kasabasında	Köprülü'de muallim bulundu	
Faniye Kileva	Ohri kasabası	"	"	"	"	Debre'de muallime bulundu	
Gorki Estoban Popof	Vodina'nın Ladeva karyesi	"	"	Çakun	karyesinde	Aynı karyede muallim bulundu	
Eleni Vani Popof	" "	"	"	"	"	Aynı karyede muallime bulundu	
Dimo Velov	Karacaabad'ın Çakon karyesi	"	"	Bezova	"	Hanesinde açıkta bulundu	
Nikola Meşmis	Karacaabad'ın Serakin karyesi	"	"	Rodiva-i zîr	"	Aynı karyede muallim bulundu	
Gorki Kaliş	Karacaabad'ın Pojar karyesi	"	"	"	"	Vodina Bulgar mektebinde talebe bulundu	
Avram Petreşilek	Karacaabad'ın Serakin karyesi	"	"	Serakin	"	Pojar karyesinde muallim bulundu	
Katarino Vani Popof	Vodina'nın Lavova karyesi	"	"	"	"	Lavova'da muallime bulundu	
Hristo Taşof	Karacaabad'ın Çakon karyesi	"	"	(silik)	"	Aynı karyede muallim bulundu	
Petre Estobanof	Karacaabad'ın Pojar karyesi	"	"	İzcoriska	"	" " "	
Nikola Tarabçe	Vodina kasabası	"	"	Pojar	"	" " "	
Hrisanti Hristo Gorki	" "	"	"	"	"	Vodina Bulgar mektebinde talebe idüğü	
Desto Gorki	Karacaabad'ın Petrova karyesi	"	"	Rodiva-i bâlâ	"	Aynı karyede muallim bulundu	

* Tabloda Avrethisarı, Yenice, Siroz, Petriç, Cum'a-i Bâlâ, Zarlık, Zencine, Menlik kazaları ile Timurhisar kazasına bağlı Kravatora, Kobek, Çireşova karyesinden başka diğer kurâ ve nefsi Nevrekob kasabasında bulunan Bulgar okul öğretmenleri hakkında bilgi mevcut değildir.

Tablo 5'te Selanik'teki Bulgar okullarında görev yapan öğretmenlerin büyük çoğunluğu yine Selanik doğumlu oldukları görülmektedir. Tabloda görülen diğer önemli bir husus ise Bulgar öğretmenlerinin görev yerlerinin değiştirilmiş olmasıdır.

Sonuç

Fener Rum Patrikhanesi ve dolayısıyla Rumlar tarafından derin bir uykuda tutulan Bulgarlar, ulusal uyanışlarını gerçekleştirmek gayesiyle büyük bir eğitim seferberliği başlatmışlardı. V. Aprilov ile S. Paluçof adlı kişiler tarafından 1835'te Gabrovo'da ilk Bulgar okulunun açılmasının ardında 1836'da Koprivştitsa, Zıştovi ve Trevne'de yeni Bulgar okulları açıldı. Böylece 1840 yılı itibarıyla Bulgaristan'da toplam 12 laik millî Bulgar okulu faaliyete geçmişti. Bu dönemde Makedonyalı aydın Yordan Hacikonstantinov Cinots'un gayretleriyle Makedonya'nın

Köprülü ve Üsküp bölgelerinde de Bulgarca eğitim verilen laik okullar kurulmuştu. Bu tarihlerden sonra Bulgarların büyük bir coşkuyla eğitim faaliyetlerini sürdürmesiyle Bulgar okulları olağanüstü bir biçimde çoğalmıştı.

Rumların baskıcı politikalarına karşı 1848'den itibaren ilk tepkileri vermeye başlayan Bulgarlar, 1870'te Bulgar Eksarhlığının kurulmasıyla birlikte ulusal dini kimlik kazanımları bakımında önemli bir başarı elde etmişlerdi. Bu tarihten itibaren berat alınan her yere Bulgar piskoposları atanmaya başladı. Özellikle de Balkanlardaki Hıristiyan unsurların kendi ulusal kiliseleri olmaksızın güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmeleri pek mümkün değildi. Bu açıdan düşünüldüğünde Bulgarların elde ettiği bu muvaffakiyet bölgedeki diğer tüm rakip uluslara karşı büyük bir zafer niteliğindeydi. Etkisi her geçen gün gittikçe artan Eksarhlık, Balkanlarda ve Makedonya topraklarında gerçekleştirilen Bulgar propagandasının merkezi oldu. Eksarhlığın kurulması ve yetki sahasına Makedonya topraklarının kuzey-doğu bölgesinin dâhil olmasıyla birlikte Bulgar kilise ve okulların buralarda kök salmaya başlamasının önündeki engeller ortadan kalkmıştı.

Eksarhlığın kurulmasından önce Rumeli topraklarında yaşayan Bulgar öğrenciler Helen-Bulgar okullarında okumaktaydılar. Bu okullarda bütünüyle Yunanca eğitim verildiğinden öğrenciler Helen kültürü etkisinde yetiştirilmekteydiler. Bu koşullar altında Bulgarlar tarihlerini ancak halk şarkıları ve folklor sayesinde koruyabilmekteydiler.

Eksarhlık okulları, 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'na kadar Rum piskoposluğun idaresi altında bulunmaktaydı. Böylece Patrikhane, bu okulların sayıca çoğalması ve gelişmesini engellemek için her türlü girişimlerde bulunmaktaydı. Mevcut şartlar 1881 yılına kadar bu vaziyette devam etti ve bu tarihten itibaren Bulgar okulları Rum piskoposluğun idaresinden çıkarılarak doğrudan Osmanlı denetimine tabi tutuldu. 1891 yılından itibaren ise Bulgar okullarının eğitim işleri idaresi ve denetimi Eksarhlık sorumluluğunda olmaya başladı.

Bulgarlar, Osmanlı-Rus Savaşı (1877-1878) sonrası imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın geçersiz kılınmış olmasına rağmen bu antlaşma ile birlikte Makedonya toprakları üzerinde 4 ay 11 gün sürmüş oldukları bu kısa süreli hâkimiyeti hiçbir zaman zihinlerinden atamamıştı. Bulgarlar, 896-900 yılları arasında Simeon ve 1230-1246 yılları arasındaki Asen hükümdarları dönemleri ile birlikte elde etmiş oldukları kısa süreli "Ayastefanos" hâkimiyetlerini öne sürerek Makedonya topraklarının Bulgaristan ile birleşmesi gerektiğini savunmuşlardı.

Makedonya toprakları üzerinde hak iddiasında bulunan Bulgarlar, bu toprakların kendi toprakları olabilmesinin yolunun burada yaşayan soydaşları arasında okullar aracılığıyla Bulgar milliyetçiliğinin yaygınlaştırılması gerektiği bilincindeydiler. Bulgarlar, bu amaçla Makedonya topraklarında çok sayıda okul açma girişimlerinde bulunarak bu okullar aracılığıyla kendi propagandalarını yayma faaliyetlerinde bulunmuşlardı. Berlin Antlaşması'ndan (13 Temmuz 1878) sonra Bulgar Hükümeti'nin de desteklemesiyle birlikte Bulgarların eğitim propagandaları Makedonya'da hızla yayılmaya başladı. Bulgarlar, stratejik konumu ve sahip olduğu ekonomi potansiyeli gibi hususlar bakımından kritik öneme sahip bulunan Selanik'i milli davaları açısından ayrıcalıklı bir konumda tutmakta olmaları sebebiyle bu kentte yoğun bir okul açma faaliyetleri içerisinde olmuşlardı. Öyle ki Selanik vilayeti, Bulgarların açtıkları okulların sayısı ile övündükleri bir kent olmuştu.

Genel itibarıyla Selanik'te bulunan Bulgar Lisesi tarzı bir Bulgar okulunda tahsillerini tamamlayan Bulgar öğretmenlerin her biri ulusal davaları uğruna kendilerini feda etmeye hazırdılar ve bu amaçla örgütlenerek adeta askeri bir güç gibi hareket etmekteydiler. Dolayısıyla bu öğretmenlerin yetiştirdiği öğrenciler de Bulgar milliyetçiliğini benimsemiş bireyler olarak Osmanlı menfaatlerine aykırı hareketler içerisinde bulunmakla birlikte Bulgar komiteleri ile işbirliği içerisinde olmuşlardı.

Köklü bir geçmişe ve yerleşmiş bir sisteme sahip bulunan Yunan okullarında uygulanmakta olan eğitim programlarıyla kıyaslandığında Bulgar eğitim uygulamaları, kısa sürede etkili sonuçlar elde etme açısından çok daha pratik olduğu söylenebilir. Temel bilimler ve tarım dersleri ile birlikte Türkçe de dâhil olmak üzere birkaç modern diller Bulgar okullarında müfredatın bir parçasını oluşturmaktaydı.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

a. Arşiv Kaynakları

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Maarif Mektubi Kalemî (MF.MKT):

BOA, Dosya No: 1047, Gömlek No: 72.

BOA, Dosya No: 775, Gömlek No: 36.

BOA, Dosya No: 1145, Gömlek No: 36.

Paris Sefareti Belgeleri (HR.SFR. 04):

BOA, Dosya No: 706, Gömlek No: 44.

Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı (TFR.I.SL):

BOA, Dosya No: 144, Gömlek No: 14331.

Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS):

BOA, Dosya No: 273, Gömlek No: 158.

BOA, Dosya No: 448, Gömlek No: 18.

BOA, Dosya No: 199, Gömlek No: 36.

Yıldız Perakende Evrakı Müfettişlikler ve Komiserlikler Tahriratı (Y.PRK.MK):

BOA, Dosya No: 12, Gömlek No: 92.

BOA, Dosya No: 5, Gömlek No: 4.

b. Salnameler

Manastır Vilâyet Salnamesi, 1314/1896.

Selanik Vilâyet Salnamesi, 1320/1902.

Selanik Vilâyet Salnamesi, 1325/1907.

c. Kaynak Eserler, Araştırma ve İnceleme Yayınlar

Adanır, F. (2001). *Makedonya Sorunu*. (çev. İhsan Catay). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Altıntaş, A. (2005). Makedonya Sorunu ve Çete Faaliyetleri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(2), 69-91.

Anastasovski, N. (2005). *Contestations Over Macedonian Identity 1870-1912*. (Unpublished PhD Thesis), Victoria: School of Social Sciences Melbourne.

Anastasiadou, M. (2001). *Tanzimat Çağında Bir Osmanlı Şehri Selanik*. (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bayraktar, K. (2014). Makedonya Sorunu ve Avrupa Müdahalesi (1902-1905). *Bilig*, 69, 1-28.

Beydilli, K. (1989). II. Abdülhamid Devrinde Makedonya Meselesi'ne Dair. *Osmanlı Araştırmaları*, IX, 77-99.

Brailsford, H. N. (1906). *Macedonia; its Races and Their Future*, Toronto: London Methuen.

Bulgaristan Harbiye Nezareti Genelkurmay Dairesi Harp Tarihi Encümenince Neşredilen, (1943). *1912-1913 Balkan Harbinde Türk-Bulgar Harbi*, Cilt: I, Harbin İhzarı, (çev. Albay Murat Tunca), İstanbul: Askeri Matbaa.

Castellan, G. (1995). *Balkanların Tarihi*. (çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu). İstanbul: Milliyet Yayınları.

Chomakov. (1915). *The Aspirations of Bulgaria (Translated From The Serbian of Balkanicus)*. Lomdon: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., Ltd. 4 Stationers' Hall Court, E.C.

Danişmend, İ. H. (1961). İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt:4, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Demirel F. (2019). "Selanik Vilayetinde Gayrimüslimlerin Eğitim Faaliyetleri", Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde Selanik Vilayetinde Eğitim, (ed. Fatih Demirel), İdeal Kültür Yayıncılık.

Göğüş, A. M. (1938). *Bulgarlar Nasıl Çalıştı Nasıl Erişti?* Gaziantep: Gaziantep Halkevi.

Güllü, R. E. (2018). *Türkiye'de Gayrimüslimlerin Yönetimi-Osmanlı'dan Cumhuriyet'te*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.

İnalçık, H. (1992). *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Jelavich, B. (2015). *Balkan Tarihi (18. ve 19. Yüzyıllar)*, 1, (çev. İhsan Durdu, Gülçin Tunalı, Haşim Koç). İstanbul: Küre Yayınları.

Karal, E. Z. (1995). *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, Cilt:VIII, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Karpat, K. H. (1985). *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press.

Karpat, K. H. (2012). *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*. (çev. Recep Boztemur). İstanbul: Timaş Yayınları.

Köseoğlu, M. (2021). Makedonya Sorunu Çerçevesinde Ulahların Ayrı Bir Millet olarak Tanınma Çabaları İle Milli Kilise ve Mektep Faaliyetleri. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 8(1), 289-338.

Laveleye, E. D. (1887). *The Balkan Peninsula*. London: New York and London G.P Putnam's Sons Knickerbocker Press.

Lory, B. (2001). "Solun, Bir Slav Kenti Mi?". *Selanik 1850-1918*. (ed. Gilles Veinstein). (çev. Cüneyt Akalın). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mazower, M. (2007). *Selanik: Hayaletler Şehri Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler (1430-1950)*. (çev. Gül Çağalı Güven). İstanbul: YKY.

McCarthy, J. (1998). Ölüm ve Sürgün: *Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus olarak Temizleme İşlemi*. (çev. Bilge Umar). İstanbul: İnkılap Kitapevi Yayın.

Miller, W. (1911). *The Balkans*, New York: G.P. Putnam's Sons, London: T. Fisher Unwin.

Özcan, U. (2013). "1878-1912 Yılları Arasında Manastır Vilayeti'nde Okullaşma ve Okullaşmanın Milliyetçilik Üzerindeki Etkisi". *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)*, 11(1), 353-423.

Paillares, M. (1910). "Hellenism in Macedonia". *Greece in Evolution*. (ed. G.F. Abbott) New York: Wessels & Bissell.

Seton-Watson, R. W. (1918). *The Rise of Nationality In The Balkans*. New York: E. P. Dutton and Company.

Seyfeli, C. (2011). Osmanlı Devlet Salnamelerinde Bulgar Eksarhlığı ve Bulgar Katolikler (1847-1918). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(2), 157-190.

Tanrıkulu, M. (2014). Johann Samuel Heinrich Kiepert'in Osmanlı Haritalarının Bir Değerlendirmesi. *Zeitschrift Für Die Welt Der Türken*, 6(2), 189-205.

Villari, L. (1905). *The Balkan Question (The Present Condition of The Balkans and of European Responsibilities, By Various Writers)*. New York: E.P. Dutton and Company.

Structured Abstract

The Bulgarians were subject to the religious hierarchy of the Greek Patriarchate since they belonged to the Orthodox sect. Therefore, they lived under the socio-cultural and religious influence of the Greeks in the region. The Fener Greek Patriarchate both did not allow worship in a language other than Greek in churches and did not allow teaching and training in a language other than this language in schools affiliated with it. Thus, the Bulgarian language could become a language spoken only in rural areas rather than in the natural flow of life in large settlements. In addition, the Greek patriarchs and bishops did not allow peoples of Slavic origin to research their own past and engage in activities that could remind them of their ancestors.

It was some clergy figures who first pioneered the realization of the Bulgarian national awakening. A monk named Saint Sveti Paisii Hilendarski (1722-1773) created a work in 1762 dealing with the history of the Bulgarian people, tsars and saints in a long neglected dialect; and copies of this work were distributed throughout the Bulgarian lands in a short time. For this reason, it can be stated that this monk, Paisii, started the Bulgarian national awakening movement. The person who led the Bulgarian national awakening after Paisii was another priest known as Sofroni (1735-1815), but whose real name was Stoiko Vladislavof. Sofroni, in his work which had a great impact, described the greediness and cruelty of the Greek clergy, and the bad conditions in Bulgaria during the Pazvantoğlu period. It can be claimed that on the one hand Paisii reminded the Bulgarian nation of their glorious past, Sofroni, on the other, described their misery and conditions. The son of one of the Carpathian priests, born in 1802, Venelin's book on Bulgarian history had a very historical and spiritual value for the Bulgarian nation. In the book, it was stated that the original Bulgarians were Slavs, and this was a very unknown fact for the Bulgarians of that time. The book written by Venelin spread rapidly in the Balkans and contributed to the realization of some facts by the Bulgarians living there. Each of Venelin's works, which he wrote with great enthusiasm, relieved the Bulgarians from their general lethargy and brought them to their senses. After Venelin's works, the Bulgarians adopted the idea of better learning and teaching their own national history and mother tongue.

The Bulgarians started a great education campaign with the aim of realizing their national awakening. Following Venelin's footsteps, V. Aprilov and S. Paluço succeeded in opening the first Bulgarian school in Gabrovo in 1835. With the opening of new Bulgarian schools in Koprivshtitsa, Zishtovi and Trevne in 1836, the total number of secular national Bulgarian schools reached 12 in Bulgaria as of 1840. Neofit, one of the priests of the Rila monastery, which was turned into a shelter for the spread of the Bulgarian national idea by the Bulgarian priests, was supported by V. Aprilov and S. Paluço to develop curricula for Bulgarian schools. During this period, with the efforts of Macedonian intellectual Yordan Hajikonstantinov Cinots, secular schools providing education in Bulgarian were established in the Köprülü and Skopje regions of Macedonia. After these dates, Bulgarian schools increased tremendously as the Bulgarians continued their educational activities with great enthusiasm.

With the establishment of the Bulgarian Exarchate in 1870, the Bulgarians had achieved significant success in gaining national religious identity. From this date on, Bulgarian bishops began to be appointed to every settlement where the accreditation was granted. In particular, it was not possible for the Christian elements in the Balkans to survive strongly without their own national churches. From this point of view, this success of the Bulgarians was a great victory against all other rival nations in the region. The Exarchate, whose influence was increasing day by day, became the center of Bulgarian propaganda in the Balkans and Macedonian lands. With the establishment of the exarchate and the inclusion of the north-eastern region of Macedonian lands under its jurisdiction, the obstacles preventing the Bulgarian churches and schools from taking root there were removed.

Starting from the last quarter of the century XIX, the Bulgarians began to claim their right over this region by claiming their dominance in Macedonia during the reigns of Simeon between 896-900 and Asen rulers between 1230-1246 and a short period of 4 months and 11 days in San Stefano (March 3, 1878). The Bulgarians, who made a claim on Macedonian lands, were aware that the way for these lands to become their own was to spread Bulgarian nationalism among their cognates living here through schools. To this end, the Bulgarians attempted to open many schools in Macedonian lands and carried out activities to spread their propaganda through these schools. After the Treaty of Berlin (13 July 1878), with the support of the Bulgarian Government, the educational propaganda of the Bulgarians began to spread rapidly in Macedonia. Exarchate schools were under the administration of the Greek bishopric until the Ottoman-Russian War of 1877-1878. Thus, the Patriarchate made every effort to prevent the increase in number and development of these schools. The existing conditions continued in this state until 1881, and from this date on, Bulgarian schools were removed from the administration of the Greek diocese and were subject to direct Ottoman control. From 1891 on, the administration and control of the educational affairs of Bulgarian schools began to be under the responsibility of the Exarchate.

The Bulgarians kept Thessaloniki, which is of critical importance in terms of its strategic location and economic potential, in a privileged position for their national thesis. Therefore, they engaged in an intensive school-opening activity in Thessaloniki. As a result, the province of Thessaloniki became a city where the Bulgarians were proud of the number of schools they opened. In general, each of the Bulgarian teachers, who completed their education in a Bulgarian High School-style Bulgarian school in Thessaloniki, was ready to sacrifice themselves for their national cause and acted like a military force by organizing for this purpose. Therefore, the students trained by these teachers not only acted against the Ottoman interests as individuals who adopted Bulgarian nationalism, but also cooperated with the Bulgarian committees. The activities of the Bulgarian teachers in Thessaloniki often drew the reaction of the Ottoman Government, and for this reason, different measures were applied by the administrators.

Zafer Hasan Aybek: Türkler İçin Feda Edilmiş Bir Ömür

Zafar Hasan Aybak: A Sacrificed Life for Turks

Muhsin Ramazan İŞSEVER 

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Oriental Languages and Literatures, Department of Urdu Language and Literature, Istanbul, Turkey

Öz

Hilafet makamının Osmanlı Devleti'nde bulunduğu dönemde 93 Harbi, Trablusgarp, Balkan Savaşları ve Türk Millî Mücadelesinin yaşandığı süreçte Hindistan Müslümanları Osmanlı Devleti'nin yaşadığı bu zorluklar karşısında Türk'lere yardım etmek istemişlerdir. I. Dünya Savaşından sonra, Türk'lere karşı sevgi ve yardım duyguları artan Hint Müslümanlarının İngiliz aleyhtarlığı da gitgide şiddetlenmiştir. Kıvılcım bekleyen Hindistan Müslümanları, Osmanlı Halifesi'nin cihat çağrısı ile alev alarak Osmanlı Devleti'ne maddi ve manevi her türlü yardım için harekete geçmişlerdir. Birçok genç cihat için Hindis-tan'dan yollara düşmüştür. Zafer Hasan Aybek ve yanındaki bir grup genç, Osmanlı Devleti'nin yanında savaşa katılmak için 1915 Şubat ayında Lahor'dan Kabil'e doğru hareket etmişlerdir. Kabil'den öteye geçemeyerek 8 yıl boyunca burada kalan Zafer Hasan Aybek, sonrasında Moskova'ya gitmiş ve burada iki sene kaldıktan sonra 1924 yılında İstanbul'a gelmiştir. Türk vatandaşı olan Ay-bek, Harp Okulunda eğitim görmüştür. 1933 yılında Türk Subayı olarak Afganis-tan Harp Okulu'nda eğitimlik görevini ifa etmiştir. Çeşitli yurtdışı görevlerde de bulunan Zafer Hasan Aybek Türkler için adeta ömrünü feda etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zafer Hasan Aybek, Türk, Hintli Müslümanlar, Afganistan, Hilafet

ABSTRACT

During the period of the 93 War, Tripoli, Balkan Wars and Turkish National Struggle in the course of the Caliphate was in the Ottoman Government, Indian Muslims wanted to help the Turks in the face of these difficulties experienced by the Ottoman Government. After the First World War, the British anti-Semitism of Indian Muslims, whose feelings of love and help towards Turks increased, has also intensified. Indian Muslims, waiting for a spark, came under fire at the call of the Ottoman Caliph for jihad and took action to provide all kinds of material and moral assistance to the Ottoman Government. Many young people set out from India for jihad. Zafar Hasan Aybak and a group of youths with him left Lahore to go to Kabul in February 1915 to join the war on the side of the Ottoman Government. Zafar Hasan Aybak, who stayed here for 8 years, then went to Moscow and came to Istanbul in 1924 after staying there for two years. Aybak, who became Turkish citizen, was educated at the Military Academy. In 1933, as a Turkish officer, he served as an instructor at the Afghanistan Military Academy. Zafar Hasan Aybak, who also served in various foreign missions, almost sacrificed his life for the Turks.

Keywords: Zafar Hasan Aybak, Turk, Indian Muslims, Afghanistan, Caliphate

Giriş

Hint alt kıtasının Türklerle ilişkileri, Saka Türklerinin M.Ö. III. yüzyıl öncesinde bölgeye gelerek Hint-Saka devletini kurmasına dayanmaktadır. Sonraları Kuşanlar ve Akhunlar bölgede hâkimiyet kurmuşlardır. Türk-İslam güçleriyle bölgenin tanışması ise, X. yüzyılın sonlarında bölgeye yapılan akınlar ile başlamıştır. (Bokuleva ve ark., 2012: 442-443) Gazneliler, Gurlular, Delhi-Türk Sultanlığı, Lodiler gibi Türk-İslam Devletleri farklı dönemlerde alt kıtayı hâkimiyetleri altına alarak Hint topraklarında hüküm sürmüşlerdir. Türk ve diğer Müslüman devletlerin Hindistan'a düzenlediği ticari ve askeri seferler sonucunda alt kıtada, İslam hızla yayılmaya başlamıştır. Hint alt kıtasında geniş kitleye sahip Müslüman Hintliler, asırlar boyunca Türk Hükümdarlarını önderleri olarak görmüşlerdir. İngilizler, 1857 yılında çıkan Sipahi Ayaklanmasını kanlı bir şekilde bastırarak, alt kıtada mutlak hâkimiyetini ilan etmiştir. Böylece İngilizler resmen Hint alt kıtasını kolonileri haline getirerek Türk-İslam hâkimiyetine son vermiştir. İngilizlerin alt kıtanın son Türk Sultanı Bahadır Şah Zafer'i, Burma'daki Rangun şehrine sürgüne göndermesi ve yine İngilizlerin Sipahi Ayaklanmasından Hintli Müslümanları suçlayarak bölge Müslümanlarına zulmünü arttırması neticesinde Müslümanlar zor duruma düşmüştür. Akabinde alt kıta Müslümanları İslam'ın hilafet makamını taşıyan Osmanlı Devleti'ni kendilerinin hamisi, Osmanlı Sultanı'nı da halifeleri olarak görmüşlerdir. Sömürge altında, açlık ve sefalet, adaletsizliğin kol gezdiği Hint alt kıtasındaki bu durum Urdu edebiyatına da yansımış, İslamcı ve milliyetçi duygulara yön vererek Hint Müslümanlarının edebî yönde, Osmanlı'ya yakınlaşmasına vesile olmuştur (Çakmakçı, 2017: 356).

Zafer Hasan Aybek de diğer Hintli Müslümanlar gibi alt kıtada işgalci konumundaki İngilizlere muhaliflik, Osmanlı Devleti'ne ise derin bağlılık hisleri duymaktaydı. Balkan Savaşı esnasında Hintli Müslümanların düzenledikleri yardım faaliyetlerine katılan Aybek¹, Osmanlı Devletinin I. Dünya Savaşı esnasında ilan ettiği Cihad-ı Ekber'e iştirak edip, İngilizler aleyhinde savaşma fırsatı bulabilmek için 5 Şubat 1915

Bu çalışma, 21-23 Ekim 2020 tarihleri arasında çevrimiçi olarak gerçekleştirilen "İslam'ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri" konulu 4. Uluslararası Avrasya Çalışmaları Sempozyumu'nda sunulan ve farklı bir özet metniyle yayımlanan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

Geliş Tarihi/Received: 07.02.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 18.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Muhsin Ramazan İŞSEVER

E-posta:

muhsin.issever@istanbul.edu.tr

Atf: İşsever, M. R. (2022). Zafer Hasan Aybek: Türkler için Feda Edilmiş Bir Ömür. *Turcology Research*, 73, 230-235.

Cite this article: İşsever, M. R. (2022). Zafer Hasan Aybak: A Sacrificed Life for Tur. *Turcology Research*, 73, 230-235.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Cuma günü Lahor'da bulunan Government Kolej'den, bazı Müslüman kolej öğrencileriyle birlikte yola çıkmıştır. (Aybek 1990: 40) Yolculuk sırasında türlü zorluklarla karşılaşan Aybek, Kabil'e ulaşmasının ardından Afgan Kralı Habîbullah Han'ın emriyle zoraki olarak, kötü şartlar altında misafir edilmiştir. Burada Geçici Hint Hükümeti'nin İçişleri Bakanı olarak görev yapan hocası Ubeydullah Sindhî'nin (1872-1944) genel sekreterliğini ifa etmiştir. Ardından Afganistan Genelkurmay Başkanı Nadir Han'ın da özel kalemi olarak hizmet etmiştir. Kabil'de yaklaşık 7 yıl kaldıktan sonra, Moskova'ya geçme imkânı bulan Aybek, burada birkaç sene kaldıktan sonra 1924 yılında İstanbul'a ulaşmıştır. İstanbul'da İngilizler aleyhine çalışmalar yürüten Aybek, 1927 yılında Türk vatandaşlığı almış ve 1928 yılında 33 yaşında olmasına rağmen, Medine müdafii Fahreddin Paşa (Ömer Fahreddin Türkkân) vasıtasıyla Harp Okulu'na katılmış ve Türk ordusunda hizmet etmeye başlamıştır. Türk subayı olarak Afganistan'a giden Aybek, buradan da Çekoslovakya'ya Afganistan hükümeti için top alımı heyetinde bulunmuştur (Toker, 2002: 173).

Hayatı

Zafer Hasan Aybek, Delhi'ye yaklaşık 120 km uzaklıkta, Panipat'ın meşhur savaş meydanından 40 km uzaklıkta konumlanan Karnol şehrinin Kadılar Mahallesi'nde 26 Eylül 1895 gecesi ailesinin beşinci çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İki kardeşi doğum sırasında hayatını kaybetmiştir. Zafer Hasan Aybek; "Babası Hafız Azimuddin Efendinin, yaşadıkları çevrede saygı duyulan bir şahsiyet olduğunu, aile mesleği olan çiftçiliği benimsemeyerek eğitime yöneldiğini, Kuran-ı Kerim'i hıfz ettiğini, dönemin ilmî kitaplarını tahsil etmek üzere ulaşım araçlarının yaygın olmamasından meşakkatli yolculuklara katlanarak, Diyobend ve Bhopal'e gittiğini" (Aybek, 1990: 23-24). Hatırat adlı eserinde dile getirmiştir. Babası eğitim için gittiği Bhopal'den dönüşünde kendi çiftliklerini işletmeleri için başkalarına kiraya vermiş ve kendisi devlet memurluğuna başlayarak tapu müdürlüğü görevini yürütmüştür.

Aybek, eğitim hayatına Hint alt kıtasında İslami gelenek olarak 4 yıl 4 ay 4 günlük² olduğunda başlamıştır. İlk eğitimine, mahalle camisinde Kur'an-ı Kerim öğrenerek başlayan Zafer Hasan Aybek, burada Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenmiştir. Ardından babası Hafız Azimuddin Efendi onu özel bir Kur'an Kursu'na yazdırmış, burada iki-üç cüz kadar Kur'an-ı Kerim ezberlemiştir. Sonrasında Müslüman çocukların gittiği özel bir okulda yaklaşık bir yıl eğitim görmüştür. Hinduların da gittiği devlet okulunda, ilkokul ikinci sınıftan eğitimine devam eden Aybek, bu okulda başarılı bir öğrenci olarak sınıf başkanı seçilmiş ve üçüncü sınıfı da bitirmiştir. Dördüncü sınıftan başlayarak Karnol Koleji'nde eğitim alan Aybek, beşinci sınıftan sonra başarılı olmasından dolayı üç yıl boyunca aylık olarak 3 Rupî burs almıştır. Böylece Aybek, maddi sıkıntılar çeken ailesine yük olmadan okuma fırsatı bulmuştur. Aybek, onuncu sınıfta eğitim gördüğü sırada abisi Mahmud Hasan, Karnol Koleji'nin lise kısmında İngilizce öğretmenliği yapmaya başlamış ve çektikleri maddi sıkıntılar bu tarihten itibaren sona ermiştir. Aynı zamanda abisi, lisedeki derslerinde daha da başarılı olmasına yardımcı bulunmuştur. Zafer Hasan Aybek, Müslüman çiftçilerin çocuklarına ilköğretimin ücretsiz olmasına karşın, çiftçi çocuklarının sadece beşinin ya da altısının okula gittiğini ve Hindu öğrencilerin okuldaki fazlalığına dikkat çekmiştir.³ Enbale şehrinde yapılan üniversite sınavında birinci olup iki yıllık burs kazanarak Government Koleji'nde, burslu öğrencilere özel, ufak odalarda yatılı olarak eğitimini sürdürme ve geceli-gündüzlü derslerine yoğunlaşma fırsatı bulmuştur. Sabah sporu olarak futbol sahasında koşan Aybek, akşamları da hokey oynayıp sağlığına dikkat etmeye çalışmıştır. Kabil'e eğitim sebebiyle giden Aybek, burada Ubeydullah Sindhî'den Arapça, Kuran-ı Kerim ve Tefsir dersleri almıştır. Arapça kitaplardan okuduğu nasihat veren sözler hayatına ışık tutmuştur (Aybek, 1990: 24-30). Osmanlı Hilafeti'ne yardım maksadıyla yola çıkan Aybek, Afganistan'da zorunlu olarak Ubeydullah Sindhî'nin sekreteri olarak görevlendirilmiş, daha sonra Rusya'da iki yıl kadar kalmıştır. Fahreddin Paşa'nın aracılığıyla Türk ordusunda vazife almıştır. Daha sonraları Afganistan'a "muallim sıfatıyla"⁴ gönderilen, iki yıl kadar bu görev de çalıştıktan sonra İstanbul'a geri dönen Aybek, Emine Mükerrrem isminde Türk bir hanımla evlenmiş ve 1987 yılında 92 yaşında İstanbul'da vefat etmiştir (Toker, 2002: 150).

İslam Milliyetçiliği Duygularının Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi

Zafer Hasan Aybek, Government Koleji'nde eğitim görmeye başladığı ilk yıllarında, Osmanlı Devleti ve İtalyanlar arasında Trablusgarp Savaşı (29 Eylül 1911-18 Ekim 1912), sonrasında Balkan Savaşları'nın (8 Ekim 1912-10 Ağustos 1913) meydana gelmesiyle, Osmanlı Devleti'nin düştüğü bu zor durum Hint Müslümanlarını derinden etkilemiştir. Hintli Müslümanlar, Balkan Savaşları sırasında yaralanan Osmanlı askerlerinin tedavisini yapmak için Hint Kızılayı'ndan heyet gönderilmesi maksadıyla toplu gösteriler ile yardım toplamaya başlamıştır. Bunların neticesi olarak Hint Müslümanları, Osmanlı'ya farklı süreçlerde üç sağlık heyeti göndermiştir (Tuğ ve Özgöer, 2014: 133-135). Bu heyetlerden birinin başında alt kıtanın özgürlük mücadelesinin önde gelen isimlerden biri Dr. Ahmed Muhtar Ensarî de yer almıştır. 25 kişilik ekibiyle 1912 yılında Türkiye'ye gelerek 6 ay süreyle burada kalmıştır (Çiftsüren, 2016: 66).

Zafer Hasan Aybek de sınıf arkadaşlarıyla birlikte bu toplu gösterilere katılmıştır. Muhammed İkbâl gibi öncü şahsiyetlerin, halkı Osmanlı Devleti için yardıma çağırdıklarını ve teşvik etmek için şiirler okuduklarını hatıratında aktarmıştır. Aybek, İkbâl'in *Hz. Peygamber'in Huzurunda* adlı şiirinin kendisini ve Hint Müslümanlarını derinden etkilediğini belirtmiştir (Aybek, 1990: 31);

*Ey nebi! Devrimizde huzur kalmadı.
Aradığımız yaşamı bulamadık.
Varlık bahçesinde binlerce lale ve gül var ancak,
Vefa kokusunun bulunduğu, o gonca artık kalmadı.
Hediye olarak testi getirdim.
Bunun içindeki cennette dahi bulunmaz.
Bunun içinde ümmetinin onuru parlamakta,
Trablus şehitlerinin kanı var bunda (İkbâl, 2002: 197).*

2 Bu gelenek Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde de uygulanmıştır. Çocuklar, Sibyan mekteplerine Âmin Alayı Yürüyüşü ve Bed-i Besmele denilen ilahi okumalarıyla şölen ve ziyafet havasında bir merasimle, zikredilen yaşta eğitim hayatlarına başlarlardı (Dikmen, 2017: 38).

3 İslam milliyetçisi Mehmet Akif Ersoy'un Ermeni öğrenci Simon'a üstün gelmek için eğitim hayatında gösterdiği azim gibi, Hinduları kendine rakip gören Aybek de onlardan daha başarılı olmak için ciddiyetle eğitimine devam etmiştir.

4 BCA. Fon No: 30-18-1-2, Kutu No: 75, Gömlek No: 30, Sıra No: 5.

Bu tür toplantılar, Aybek ve arkadaşlarının düşünce dünyasını İslami ve milli duygularla doldurmuştur. Balkan Savaşları haberleri Hint Müslümanları arasında konuşulan, çare aranan bir konu hüviyetini almıştır. Türklerin yanında olduklarını her fırsatta dile getirmekten çekinmemişlerdir. Aybek ve alt kıta Müslümanlarının, millî-dinî duygularının harekete geçmesinde etkili olan araçlardan birisi de, o dönemin gazeteleri olmuştur. Mevlana Muhammed Ali Cevher (1878-1931)'in İngilizce haftalık gazetesi Comrade (yoldaş), Mevlana Ebu'l-Kelâm Âzâd (1888-1958)'in haftalık gazetesi El-Hilâl, Mevlânâ Zafer Ali Han'ın Urdu dilinde yayınladığı Zemindar, Münşi Mahbub-i Âlem'in Paisa Ahbar dönemin önemli gazetelerindendir. Bu gazeteler, Hint Müslümanlarını millî duygularla ve özgürlük isteğiyle yoğururken, İngilizler aleyhine, Türkler lehine halkı harekete geçirmiştir. Aybek, Government Kolej'de okuduğu sırada gazetelerden Balkan Savaşı'nın sona erdiğini ve Edirne'nin geri alındığını ancak Avrupa devletleri -özellikle de İngilizler'in- ve Balkan Devletleri ile Osmanlı Devleti arasında yapılan Bükreş Barış Antlaşması'nda Türkler'in aleyhinde taraf tuttuğunu öğrenmiştir. Bunu öğrenen okuldaki Hintli Müslüman gençler, Kolej'deki İngiliz Hindistan Hükümeti'ne bağlı memurun odasının camını kırarak, gaz yağına batırılmış bezleri içeri atmak suretiyle ateşe vererek İngilizlerin bu barış antlaşmasında taraf tutmasının intikamını almak istemişlerse de, bunun zararı daha çok Müslüman öğrencilere dokunmuştur. Bu hadiseyle ilgisi olmayan suçsuz bazı öğrenciler hapse atılmıştır. Müslümanlara fayda getirecek işlerin yapılmasına, birlik halinde hareket edilmesi gerektiğine inanan Zafer Hasan Aybek, Osmanlı Devleti'ne maddi yardım çalışmalarına katılmış ve sonrasında Kolej'den arkadaşlarıyla birlikte Osmanlı topraklarına doğru yola çıkmıştır (Aybek 1990: 30-33).

Afganistan'daki Faaliyetleri

Zafer Hasan Aybek, Kabil'e ulaştığı sırada İngilizler'den maaş alan⁵ Afganistan Kralı Habîbullah Han (1901-1919) tahtta oturmaktaydı. Aybek ve arkadaşları, Afganistan'a vardıldıktan sonra, Osmanlı Devleti saflarında cihada katılmalarına izin verilmesi için Kral Habîbullah ile görüşme izni istemişlerdir. Ancak Kabil Emniyet Müdürü'ne bu talebi defalarca iletmelerine rağmen Afgan Kralı ile görüşmeleri sağlanmamıştır (Aybek, 1990: 91).

Birinci Dünya Savaşı sırasında iki farklı Osmanlı-Alman heyeti Afganistan'a doğru yola çıkmış ancak Hüseyin Rauf Orbay'ın önderlik ettiği birinci heyet, İran'daki Rus ve İngilizlerin varlığından dolayı, Afganistan'a ulaşmakta başarısız olmuştur. İkinci heyet, Mevlana Bereketullah (1854-1927), Binbaş⁶ Mehmet Kazım Orbay (1887-1964), Werner Otto Von Hentig (1886-1984), Oskar Von Niedermayer'den (1885-1948) oluşan Hint-Türk-Alman heyeti, 7 Ekim 1915'te Kabil'e ulaştı. Bu heyetin toplantılarına Ubeydullah Sindhî ve Zafer Hasan Aybek de katılmıştır. (Gülbaş 2019: 50) Bu heyet, Afganistan Kralı Habîbullah Hân'ı İngilizlerin aleyhine savaşmaya ikna ederek İngilizler'in, Hindistan'da cephe açmasını sağlamak için gelmiştir. Böylece Osmanlı ve Almanya Devletleri, İngilizlerle savaştığı cephe sayısını azaltarak Rusya'ya karşı yeni cephe açmayı hedeflemiştir (Aybek, 1990: 95-96).

Aybek'in siyasi düşüncelerinin oluşmasında önemli bir yer tutan hocası Ubeydullah Sindhî, Osmanlı ve sonrasında Türkiye'de, Rusya, Afganistan'da İngiliz aleyhtarı, Hindistan Özgürlük Hareketi'nin önde gelen savunucularından olmuştur. Aynı zamanda Sindhî, (sonradan "Şeyhü'l-Hind" lakabını alacak olan) hocası Mahmud Hasan Dihobendi'nin (1851-1920) emriyle Ebü'l-Kelâm Âzâd (1888-1958), Hakîm Ecmel Hân (1868-1927), Muhammed Ali Cevher (1878-1931) ve Muhtar Ahmed Ensârî (1880-1936) gibi Hindistan'ın önde gelen şahsiyetlerini temsilen Türkiye, Rusya, Afganistan'a gelmiş bulunmaktaydı (Aybek, 1990: 97). Osmanlı-Alman Heyetiyle hedef birliği olan Ubeydullah Sindhî ve diğer bölge Müslümanları Afganistan'ın İngilizlere karşı savaşmasını istemekteydi. Bunun için Ubeydullah Sindhî Afgan Kralı Habîbullah'a, İngilizlere galip geldiği takdirde, bir Afgan şehzadenin anayasal Kral hüviyetinde tahtta oturtulması önerisini yapmıştır. Ancak bütün bu girişimler başarısız olmuş, Habîbullah ikna edilememiştir (Toker, 2002: 159). İngiliz yanlısı Kral Habîbullah Han, 1916 yılında Osmanlı-Alman heyetlerini ülkeden sınır dışı etmiş, ardından Ubeydullah Sindhî, Zafer Hasan Aybek ve arkadaşlarını daha sıkı göz hapsinde tutmuştur (Gülbaş, 2019: 52).

Sindhî, Afganistan'da yukarıda belirttiğimiz faaliyetleri dışında Osmanlı Paşaları ve Teşkilat-ı Mahsusa üyeleri ile görüşmeler yapmıştır (Birişik, 2014: 145). Afgan ordusunu modernize etme amacıyla Osmanlı Devleti tarafından gönderilen Cemal Paşa ile Sindhî ve Aybek Afganistan'da görüşmüştür. Aybek, bu görüşmeden sonra Afganistan Genelkurmay Başkanı Nadir Hân'a yakınlığı sebebiyle, Cemal Paşa'nın her daim yakınında bulunan kişiler arasında olmuş ve ona hizmetlerde bulunmuştur (Aybek, 1990: 193). İngilizler, Ubeydullah Sindhî'nin siyasi faaliyetlerini öğrenince, Afganistan Hükümeti'ne baskı yapmıştır. Bunun neticesi olarak Afganistan Hükümeti, Sindhî için sınır dışı edilme kararı almıştır (Aybek, 1990: 108). Bunun yanı sıra Afgan Kralı Habîbullah, İngilizler aleyhinde savaşa girmeyeceğinin güvencesini İngilizlere vermiş ve karşılığında savaşın bitmesinden sonra Afganistan'ın tam bağımsızlığı sözünü almışsa da iki ay sonra suikasta uğrayarak 1919 yılında öldürülmüştür. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/habibullah-han> (Erişim Tarihi: 18.10.2020))

Türkiye'deki Faaliyetleri

Kral Habîbullah Han'ın ölümünün ardından tahta oğlu Emanullah Han geçmiş ve İngilizler'e karşı Afganistan Bağımsızlık Savaşını başlatmıştır (Aybek, 1990: 135). Afgan Kralı Emanullah, bu savaşta zafer elde edememişse de, 8 Ağustos 1919 yılında İngilizlerle Ravalpindi Barış Antlaşmasını imzalayarak Afganistan'ın bağımsızlığını elde etmiştir (Emini, 1996: 163). Yaşanan bu gelişmelerden sonra İngilizlerin varlığının arttığı bir ortamda Zafer Hasan Aybek ve hocası Ubeydullah Sindhî siyasi faaliyetlerini yapamaz hale gelerek İstanbul'a gitmeye karar vermişlerdir. İngiliz varlığı sebebiyle İran yoluyla Osmanlı topraklarına gitmeleri mümkün olmadığından Bolşevik Rusya yoluyla İstanbul'a gitme kararı almışlardır. Birlikte Rusya'ya vardıldıktan sonra hocası Sindhî, burada yedi ay kalarak çeşitli resmi görüşmeler yapmış ve ardından deniz yoluyla Anadolu'ya varmıştır. Bir süre Ankara'da bulunduktan sonra İstanbul'a ulaşmıştır. Hocasının tavsiyesi ve talebi üzerine Moskova'da eğitim görmeye devam eden Aybek, iki yıl kadar Rusya'da kalmıştır (Aybek, 1990: 211-222). Rusya'daki siyasal işleyiş hakkında tecrübeler edinerek burada da siyasi alanda çalışmalarına devam etmiştir.

5 İngilizler birçok ülke ve bölge yöneticisine maaş bağlayarak bir nevi onları kendi valisi olarak görmüştür.

6 Aybek, Hatırat adlı eserinde Mehmet Kazım Orbay'ın o rütbesini üstteğmen olarak yazmasına karşın o tarihteki rütbesi Binbaşdır. "1914'te binbaşlığa, 1916'da yarbaylığa ve 1918'de albaylığa yükseldi. Harbiye Nezareti Müsteşar Yardımcılığına getirildi. 1919'da Genelkurmay Personel Dairesinde görevlendirildi." (bk. TBMM Albümü (1920 - 2010), 4. Cilt (1960-1983): 1637)

Aybek, Rusya sonrası Odesa Limanı'ndan 48 saatte gemi yoluyla İstanbul Sirkeci'ye ulaşmıştır. Sirkeci tramvayına yakın bir otele yerleştikten sonra, kendisinden önce İstanbul'a gelen hocası Sindhî ile Aksaray'da buluşmaya gitmiştir. O zamanlar Aksaray'da günümüzde "Horhor Tekkesi" olarak da anılan "Hindîler Tekkesi"nde kalan Ubeydullah Sindhî, Zafer Hasan Aybek'in Sirkeci'deki otelinden ayrılıp daha yakında bulunan Fatih Camii'nin yanındaki Reşadiye Otel'i'nde kalmasını istemiştir. Ubeydullah Sindhî, Hindîler Tekkesi'nde Hindistan'a tamamen bağımsızlık kazandıracak parti ve hükümet için anayasa hazırlamaktaydı. Zafer Hasan Aybek ile geç saatlere kadar anayasa için mesai harcamışlardır. Aybek, anayasa için bir ay yoğun bir şekilde çalıştıklarını dile getirmiştir (Aybek, 1990: 282-287). Çalışmaların sonucunda Urdu dilinde Hindistan Federe Cumhuriyetleri adlı bir anayasa bastırılmış ancak İngilizlerin engeline takılmıştır.

Bazı kaynaklara göre Ankara'da Mustafa Kemal Atatürk ile de görüşen Sindhî, onun Türkiye'nin kurulmasında Hint ve Afgan Müslümanların rolünün önemine değindiğini aktarmıştır. Aynı zamanda Hüseyin Rauf Orbay'ın yaveri Hintli Abdurrahman Peşaverî'nin aracılık etmesiyle Ubeydullah Sindhî ve Zafer Hasan Aybek, Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'nın yöneticileri Hüseyin Rauf Orbay ve Kâzım Karabekir Paşa ile görüşmüşlerdir. Sindhî bu görüşmede, Türkiye'de uluslararası bir İslam üniversitesi açılması gereğini dile getirmiş ve onlardan Türklerin yeniden İslam dünyasına liderlik etmesinde öncülük yapmalarını istemiştir (Gülbaş, 2019: 70). Ancak bu görüşlerine, Cumhuriyet Halk Fırkasının gericiilik yaftası vuracağından endişe ettiğini belirten Rauf Bey, destek veremeyeceklerini belirtmiştir. Bu görüşmenin ardından Aybek, Sindhî'nin büyük hayal kırıklığına uğradığını belirtmiştir. [(<https://islamansiklopedisi.org.tr/ubeydullah-es-sindi>) (Erişim Tarihi: 20.10.2020)] Tıp heyetinin başında Osmanlı topraklarına gelen Dr. Muhtar Ahmed Ensari de Türkiye'nin İslam dünyasının önderi olmasını istediğini İsmet Paşa ile 1925 yılında Ankara'daki görüşmesinde dile getirmişse de bu konuda başarı elde edememiştir (Aybek, 1990: 289). Hint Müslümanları, Türk siyasetinin önde gelen isimleriyle fikir alışverişlerinde bulunmuşlarsa da düşüncelerini gerçeğe dönüştürmede bir başarı elde edememişlerdir.

Zafer Hasan Aybek, Türkiye'ye geldikten sonra Pakistan Postası, Hayat Tarih Mecmuası, Resimli Tarih Mecmuası, Cumhuriyet Gazetesi gibi dergi ve gazetelerde Hint alt kıtası ve Türk Müslümanlarını yakınlaştıracı yazılar kaleme almıştır. Aynı zamanda Hindistan'ın Kalküta şehrinde çıkan haftalık Müslüman gazetesinin Türkiye'deki ücretsiz muhabiri olarak iki yıl kadar çalışıp burada yazılarını neşretmiştir. Aybek, bu gazetede yazılarında hem yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ndeki ortam ve durumu Hint Müslümanlarına tanıtmaya, hem de hocasının ve kendisinin Hindistan hakkındaki siyasi görüşlerini Hint halkına duyurma gayesi gütmüştür (Aybek, 1990: 306-307). Siyasi açıdan yakalayamadığı başarıyı medya aracılığıyla kazanmak istemiştir.

Aybek, Hint alt kıtasındaki ilmi mirasın Türkiye'ye aktarılmasını da sağlamıştır. Bu çerçevede Hintli âlim ve tarihçi Mevlânâ Şiblî Nu'manî'nin kitaplarının Türkçeye çevrilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Aybek, Şiblî'nin meşhur siyer kitabının üç cildini Urdu dilinden İngilizceye tercüme ederek Mehmet Akif Ersoy'un damadı Ömer Rıza Doğrul'a vermiş, o da İngilizceden Türkçeye aktarmıştır. Bu üç cilt Aralık 1928'de İstanbul'da Arap harfleriyle Asr-ı Saadet adıyla basılmıştır. Doğrul'un eklemeleriyle birlikte aynı yöntemle Aybek'in Urdu dilinde yazdığı Kur'an-ı Kerim Mucizesi adlı kitabı Türkçeye çevrilmiş ve "Kuran nedir?" adıyla neşredilmiştir (Aybek, 1990: 325-326).

Ubeydullah Sindhî ve Aybek İstanbul'da buldukları 1920'li yıllarda Ali Ekrem Uşaklıgil, Cevat Fehmi Başkut, Hakkı Tarık Us, Hakkı Süha Gezgin, Halil Halid, Esat Fuat Tugay, Eşref Edip, Mehmet Akif Ersoy, Süleyman Nazif, Ömer Rıza Doğrul, Mehmet Asım Us, Nurettin Artam ve Selim Ragıp Emeç gibi dönemin birçok önemli âlim, edebiyatçı ve siyasetçi şahsiyetiyle görüşmüşlerdir (Birişik, 2014: 145). Zikredilen isimlerle siyasi ve edebi yönden dönemin önem arz eden konuları hakkında fikir alışverişinde bulunmuşlardır.

Eserleri

-Söyleyişli İngilizce- Türkçe Askeri ve Teknik Sözlük, Genel Kurmay Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1948.

-18. Devre Yd. Sb. Okulu Tedrisatından Topçu Atış Notları, Yedek Subay Okulu Matbaası, Ankara, 1942.

-Hâtîrât (Ap Biytî), Sang-e-Meel Publications, Lahor, 1990.

-"Pakistan'ın Milli Şairi Filozof Muhammed İkbâl", Türkiye'de Doktor Muhammed İkbâl, Türkiye Pakistan Kültür Cemiyeti, İstanbul, 1962.

Sonuç

Hint alt kıtası Müslümanları özellikle 1857 Bağımsızlık Savaşı'ndan sonraki süreçte İngilizlerin bölgeye tamamen egemen olmasıyla varlıklarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Böylece zamanla alt kıta Müslümanlarının zihin yapısında oluşan ve zamanla şekillenerek politika haline gelen İslam milliyetçiliği etrafında birleşen aydın kimseler, alt kıtanın özgürlüğü için mücadele etmişlerdir. Bu süreçte, Hilafetle bağlı oldukları Osmanlı'yı hem rol model almışlar hem de içinde buldukları sıkıntılı süreçte çeşitli yollardan Osmanlıya yardım etmeye çalışmışlardır. Bu minvalde arkadaşlarıyla birlikte Osmanlı Devleti'ne yardım etmek amacıyla yola çıkan Aybek, Kabil'de 7 yıl hayatını geçirmek zorunda kalmıştır. Bu süre zarfında Ubeydullah Sindhî'nin genel sekreterliğini yapmış, ondan ilmi ve siyasi birçok tecrübe elde etme fırsatı bulmuştur. Türkiye'ye ulaşmak için kısa bir süre Rusya'da kalmıştır. Bu çalışmamızda, Zafer Hasan Aybek'in Türkler için hem alt kıtada, hem de bir süre yaşamak zorunda olduğu Afganistan, Rusya ve sonrasında geldiği Osmanlı topraklarında İngilizlere karşı verdiği mücadeleye değindik. Harp okuluna gitmiş, Türk vatandaşı olmuş ve Türkler için bir Türk gibi çeşitli vazifelerde bulunmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra da İstanbul'da yaşamaya devam eden Zafer Hasan Aybek, Türk siyaset ve edebiyat dünyasının önde gelen isimleriyle görüşme fırsatı yakalamış, fikir ve düşüncelerini bu isimlerle paylaşma imkânı bulmuştur. Birçok gazetede yazılar kaleme alan Aybek, yapıtları ve faaliyetleri ile ömrünün sonuna kadar alt kıta Müslümanları ile Türkler arasında bir köprü vazifesi görmüştür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflict of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Aybek, Z. H. (1990). *Hâtîrât (Ap Biytî)*, Lahor: Sang-e-Meel Publications.
Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi. Fon: 30-18-1-2, Kutu: 75, Gömlek: 30, Sıra: 5.
Birişik, A. (2014). "Cumhuriyet'in Başında Üsküdar'da Bir Hintli İlim, Fikir ve Devlet Adamı Ubeydullah Sindi'nin İstanbul Günleri", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VIII, Bildiriler*, İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı.
Bokuleva, B., Avakova, R., & Abeldayev, J., (2012). Türk Kültürünün Hindistan Uygarlığına Etkisi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi Journal of Turkish World Studies*, XII(1), 441-454.
Çakmakçı, M. K. (2017). Halka-yı Erbab-ı Zevk ve Urdu Şiirine Yansımaları. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(15), 355-363.
Çiftsüren, A. (2016). Hint Müslümanlarının Yazılarında Halide Edib. *Doğu Edebiyatında Kadın*, İstanbul: Demavend Yayınları.
Dikmen, Ç. B., & Toruk, F. (2017). Sıbyan Mekteplerinin Mimarisi: Abdullah Paşa Sıbyan Mektebi Örneği. Ankara: *Vakıflar Dergisi*, 48, 35-73.
Emini, M. E. Afganistan'da Yönetim Arayışları ve Anayasal Görünümü. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5 (1-2), (Prof. Dr. M. Şakir Berki'ye Armağan), 455-471.
Gülbaş, E. (2019). *Zafar Hassan Aybek'in Hayatı ve Siyasi Kişiliği*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
İzgöer, A. Z., & Tuğ, R. (2013). *Padişah'ın Himayesinde Osmanlı Kızılay Cemiyeti 1911-1913 Yıllığı*, Ankara: Türk Kızılayı Yayınları.
Muhammed İkbâl, (2002). *Külliyatı İkbâl*, Lahor: İlm-u İrfan Publishers.
TBMM Genel Sekreterliği Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, (2010). *TBMM Albümü (1920- 2010)*, 4. Cilt (1960-1983), Ankara: Gökçe Ofset Matbaacılık Limited Şirketi.
Toker, H. (2002). Zafer Hasan Aybek ve Afganistan Anıları. *Afganistan Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Tarih ve Edebiyat Vakfı, 149-176.

Web Kaynakları

- Birişik, A. (2012). "Ubeydullah es-Sindhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (20.10.2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ubeydullah-es-sindi>
Özcan, A. (1998). «El-Hilâl», *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (17.10.2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-hilal>
Uslu, R. (1996). "Habîbullah Han", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (18.10.2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/habibullah-han>

Structured Abstract

Zafar Hasan Aybak was born on the night of September 26, 1895, the fifth child of his family in the Qadi Neighbourhood of Karnol, a city about 120 km from Delhi and 40 km from Panipat's famous battlefield. Aybak started his education when he was 4 years, 4 months and 4 days old as an Islamic tradition in the Indian subcontinent. Zafar Hasan Aybak, who started his first education by learning the Quran in the neighbourhood mosque, learned to read the Quran here. His father, Hafiz Azimuddin Efendi, then enrolled him in a special Quran Course, where he memorized two or three part of the Quran. Afterwards, he was educated at a private school attended by Muslim children for about a year. Aybak continued his education from the second grade of primary education at the public school with Hindu students, and was elected as a successful student in this school and finished the third grade as well at this school. Starting from the fourth grade, Aybak studied at Karnol College and received a scholarship of 3 Rupees per month for three years due to his success after the fifth grade. Aybak, who won the university exam with the first place, sets out with his university friends to Istanbul to help the Turks in the face of these difficulties experienced by the Ottoman Empire during the 93 Wars, Tripoli, Balkan Wars and the National Struggle. After arriving in Kabul, King Khabibullah Khan, like the other mujahedeen, refused to let Aybak go. He served as secretary general of his teacher Ubaidullah Sindhi (1872-1944), who served as interior minister of the provisional Indian Government. In this process, he learned a lot politically from Sindhi, whom he regarded as his teacher. Following the death of King Khabibullah Khan, his son Amanullah Khan passed the throne and launched the Afghan War of Independence against the British. Although Afghan King Amanullah did not triumph in this war, he achieved Afghanistan's independence by signing the Rawalpindi Peace Treaty with the British on August 8, 1919. After these developments, Zafar Hasan Aybak and his teacher Ubaidullah Sindhi were unable to do their political activities in an environment where the British presence increased and decided to go to Istanbul. Since it was not possible for them to go to Ottoman lands via Iran due to the British presence, they decided to go to Istanbul via Bolshevik Russia. After arriving in Russia together, his teacher Sindhi stayed here for seven months, held various official meetings and then arrived in Anatolia by sea. After being in Ankara for a while, he reached Istanbul. Aybak, with the advice and request of his teacher, he continued to study in Moscow and stayed in Russia for about two years. After arriving in Turkey, Zafar Hasan Aybak published articles that brought Indian subcontinent and Turkish Muslims closer to the Indian subcontinent in magazines and newspapers such as *Pakistan Postasi*, *Hayat Tarih Magazine*, *Resimli Tarih Magazine*, *Cumhuriyet Newspaper*. He also worked for about two years as a free correspondent in Turkey for the weekly Muslim newspaper in Calcutta, India, where he published his articles. He also worked for about two years as a free correspondent in Turkey for the weekly Muslim newspaper in Calcutta, India, where he published his articles. In his articles in this newspaper, Aybak aimed to introduce the environment and situation in the newly established Republic of Turkey to Indian Muslims, and as well to make his teacher and his political views about India known to the Indian people. He obtained Turkish citizenship in 1927 and joined the Cadet School in 1928 at the age of 33, through Medina defender Fakhreddin Pasha (Omar Fakhreddin Turkkan) and He began to serve in the Turkish army. He died in Istanbul in 1987 at the age of 92. In this study, we mentioned the struggle of Zafar Hasan Aybak against the British on the subcontinent and his stay in Afghanistan where he had to live for a while, and then his arrival to Ottoman. He went to the military school, obtained a Turkish identity and performed various duties for Turks, such as a Turk. Zafar Hasan Aybak came to Istanbul after the establishment of the Republic of Turkey and continued to live there. He had the opportunity to meet with the leading figures in the Turkish political and literary world and to share his ideas and thoughts with these personalities. After arriving in Turkey, Zafar Hasan Aybak published articles in various leading newspapers that brought the Indian subcontinent and Turkish Muslims closer. Zafar Hasan Aybak served as a bridge between subcontinent Muslims and Turks for the rest of his life with his works and activities.

II. Dünya Savaşı'na Giden Süreçte Bir Mülakat Işığında Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Uluslararası İlişkiler Üzerine Görüşleri

Views of Ghazi Mustafa Kemal Atatürk on the International Affairs Under the Light of an Historical Interview Through the Second World War

Murat YÜMLÜ 

Bartın Üniversitesi, Rektörlük,
Ortak Dersler Bölümü, Bartın,
Türkiye

Bartın University, Rectorate,
Department of Common Courses,
Bartın, Turkey

öz

1920'li ve 1930'lu yıllarda Milletler Cemiyeti ile birkaç pakt ve protokol altında barışçıl ilişkilerin dengesini korumaya çalışan görece başarılı denemeler uzun erimli kazanımlar sağlayamamışlardır. Bu nedenle, silahsızlanma etrafında süren tartışmalar çok hızlı bir biçimde dünyanın ana gündem maddeleri haline gelmiştir. Bu dönemde, pek çok yeni gelişme arasında Japonya'nın Mançurya'yı işgalinden İtalya'nın Habeşistan'ı işgal etmeye başlamasına kadar bir dizi saldırılar ve saldırının tanımı etrafında Cenevre'de toplanan Silahsızlanma Konferansları 1930'lu yılların gündemini oluşturmuştur. Bu çalışmada genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün ABD'li gazeteci Gladys Baker ile gerçekleştirdiği röportajdaki ana temalar üzerinde durulmaktadır. Dönemin basın-yayın hayatında öne çıkan gazeteler ve dergilerden yararlanılarak incelenen bu röportaja Türkiye'nin geniş bir çerçevede ele aldığı barış ilkelerine dayalı dış siyasa perspektifinden bakılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kemal Atatürk, Gladys Baker, Silahsızlanma Konferansları, Milletler Cemiyeti, İki Savaş Arası Dönemde Türk Dış Politikası

ABSTRACT

During the 1920s and 1930s, relatively successful efforts to keep the balance of peaceful relations under the League of Nations and a few pacts and protocols had not been capable of supplying the long-term achievements. Therefore, the main discussions around the disarmament had started to make the main headlines in a very rapid way. During these years, a bunch of invasions including the Japanese occupation of Manchuria to the invasion of Abyssinia by Italian forces and the Disarmament Conferences at Geneva and Paris in 1932 and 1933 around the question of defining the attacks had constituted the main agenda of the 1930s. This study takes on the main themes which emerged through the interview of American journalist Gladys Baker with Ghazi Mustafa Kemal Ataturk as the founder and the first president of Republic of Turkey. By applying to the primary and secondary sources covering the newspapers and the journals, the study aspired to approach to the interview from the angle of foreign policy based upon the principles of peace taken by young republic of Turkey within a larger framework.

Keywords: Mustafa Kemal Atatürk, Gladys Baker, Disarmament Conferences, League of Nations, Turkish Foreign Policy during the Interwar Period

Giriş

İkinci Dünya Savaşı'nın ayak seslerinin işitildiği bir dönemde, dünya siyasetinin ve uluslararası ilişkilerin gündeminde revizyonizm ve statüko kavramları belirgin bir yer kaplamıştır. Bu iki kavram I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasındaki uluslararası ajandanın ana başlıklarını oluşturmuştur.

1929 yılının Ekim ayında başlayan ve gelişmiş sanayi ülkelerinden dünyanın çevre ülkelerine yayılan küresel iktisadi buhran, Birinci Dünya Savaşı'nın ve bu savaş sonlarında ortaya çıkan küresel salgının (İspanyol Nevazili) etkileriyle yeni bir dalgalanmanın yaşanmasına neden olmuştur. Dünyada sosyal, siyasi, ekonomik dalgalanmaların görüldüğü bu dönemin arka planında revizyonizm ve statüko kavramları arasında silahsızlanma kavramı da dikkat çekmektedir. Bu kavram 1920'lerden başlayarak hem Milletler Cemiyeti'nin hem de bu cemiyeti destekleyici yönleriyle dikkat çeken paktların ve uluslararası protokollerin gündeminde yer almıştır. Bu dönemde hem denizde hem de kara gücünde silahlanmanın sınırlandırılması (tahdit-i teslihat) çalışmaları kapsamında çeşitli konferanslar düzenlenmiştir.

Bu konferanslar arasında 1921 Washington Deniz Silahlarının Sınırlandırılması Konferansı, 1932'de Milletler Cemiyeti'nin merkezinin bulunduğu Cenevre'de toplanması planlanan, fakat başarısızlığa uğrayan Silahsızlanma (Terk-i Teslihat) Konferansı ve bir dizi uluslararası etkinlik yer almıştır. Konferanslar

Geliş Tarihi/Received: 26.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 04.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Murat YÜMLÜ
E-posta: myumlu@bartin.edu.tr

Atf: Yümlü, M. (2022). II. Dünya Savaşı'na Giden Süreçte Bir Mülakat Işığında Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Uluslararası İlişkiler Üzerine Görüşleri. *Turcology Research*, 73, 236-254.

Cite this article: Yümlü, M. (2022). Views of Ghazi Mustafa Kemal Atatürk on the International Affairs Under the Light of an Historical Interview Through the Second World War. *Turcology Research*, 73, 236-254.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

uluslararası alanda iş birliğinin artırılması düşüncesiyle önemli işlevler üstlenmişlerdir. Ülkeler arasındaki diplomatik kanalların kullanılma derecesini uluslararası organizasyonlar ve yüzyıllara dayanan modern uluslararası hukuk belirlemektedir. Bu uluslararası çerçevenin odağında yer alan Milletler Cemiyeti'nin (Cemiyet-i Akvam) geleceğiyle ilgili kaygılar 1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin ardından yoğunlaşmaya başlamıştır. 1930'ların yükselen tansiyonu çevresinde bölgesel (mıntakavî) bir misak değerlendirmesi yapıldığında tüm Avrupa ve eski kıtanın etrafında savaş etkisinin ivme kazanmasından duyulan kaygılar açıkça dile getirilmiştir.

Genç Türkiye Cumhuriyeti bu dönemin şartlarını dikkate alırken I. Dünya Savaşı'nın hesaplaşmalarını yakından takip eden diplomasiinin etkinliğini sınırlı olanaklar içerisinde değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu kapsamda Türk dış politikasının ana ilkelerini akılcılık, gerçekçilik ve barışçılık politikaları oluşturmuş ve dış politikanın etkin bir diplomatik bakış açısının etrafında tasarlanarak hayata geçirilmesi hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda genç Türkiye Cumhuriyeti, aktif bir dış politikayla kamu diplomasisinin çeşitli öğelerini birlikte yürütmeyi denge unsuru olarak tasarlamıştır. Bu tasarımın ilımlı ölçülerde hayata geçirilen bir güvenlik konsepti ve ulusal kimlik ve aidiyet dengesine dayandırıldığı dikkat çekmiştir. Türkiye'nin bu dönemde dostluk ve barış antlaşmaları imzalayarak batıda ve doğuda sınır komşusu olduğu ülkeler etrafında ve bu ülkelerin nüfuz alanlarında kurduğu etkili diplomasi kanalları kurumsal birikimin, vizyonun ve barışçı yaklaşımların sonucunda geliştirilmiştir.

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin nüfuz alanını miras alarak biçimlendirebileceği siyasaları anlamaya çalışırken aynı zamanda Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yeni koşulların da gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu koşulları kapsamlı biçimde etkileyen 1929 Dünya Ekonomik Krizi ve Avrupa'da yükselişe geçen revizyonizm karşısında Milletler Cemiyeti'nin etkinlik düzeyidir. Bu yönüyle olgular ve kurumların etkileşimi I. Dünya Savaşı sonrasında anti-Versay (Versailles) çizgisinin tetiklediği Avrupa revizyonizmini frenleyici işlev görmüştür. Bu etkinin kalıcı olup olmadığına dair tartışmalar geniş ölçüde bölgesel iş birliğine dayalı paktlar ya da dostluk antlaşmaları dizisiyle karşılanmıştır.

Bu bilgiler ışığında çalışmada 1930'ların ortalarında Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politika tasarımı ve bu tasarımın penceresinden Milletler Cemiyeti'nin uluslararası ilişkilerde çatışmaların çözümüne sağlayabileceği katkıyı ele alan değerlendirmelerle, Türkiye'nin bölgesel ve küresel barışta üstlendiği sorumluluklara ilişkin pek çok ayrıntının yansıdığı bir röportaj incelenmiştir.

Bu röportaj 1935 yılının mayıs ayı sonlarında Amerikalı gazeteci Gladys Baker tarafından gerçekleştirilmiştir. Röportajın izlenimleri edebi portreleme çerçevesinde ele alınabilecek ilginç ayrıntılar sunmaktadır. Bununla birlikte röportajın izlenimlerini de içeren ve Baker'ın gazetecilik hayatına dair kesitler sunan *I Had To Know (Bilmeliydim)* başlıklı anı kitabında; 1930'ların ortalarında Türkiye Cumhuriyeti'nde "yazarın" güvenlik gerekçesiyle takip edilmesi sürecinin belirsizliğine karşılık, dönemin sosyal hayatını ayrıntılarıyla ele alan bir anlatım da yer almaktadır (Baker, 1951: 34-53).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün değerlendirmelerinin yer aldığı bu kritik röportaj, ülkelerin dış politikası ve ülke içinde yönetim sürecine ilişkin çok çeşitli yönleriyle irdelenmesi gerektiren konu başlıklarının da bir araya getirildiği özgün bir örnek olarak kaydedilmiştir. Bu tür röportajların ulusal basındaki yankılanma biçimleri tarihsel bakış açısının farklı yönlerini keşfedebilmek ve ana eksende ülkenin dış politika yönelimini çözümlenmek açısından önem taşımaktadır. Röportaj çok kısa bir süre içinde pek çok gazetede yer almıştır. Bu kapsamda çalışmada ulusal basındaki örneklerde ve bu örneklerin kullanıldığı ikincil yazındaki çeşitli eserlerde vurgulandığı üzere, 1930'ların ortalarında genç Türkiye Cumhuriyeti'nin aktif ve barışçıl vizyonu destekleyen ilkeleri yakından takip edebilen dış politika çözümlenmesinin yapılması da amaçlanmıştır.

1930'ların uluslararası ilişkiler atmosferinin genel bir değerlendirmesi bu yıllarda ulusal basında yer alan haberlerden kolaylıkla izlenebilmektedir. Dünyada ekonomik buhranın ortaya çıkardığı daralmanın geride bırakılması için korumacı bir anlayışın yükselişe geçtiği, ülkelerin silahsızlanma stratejisine katılma sürecinin kesintiye uğradığı dönemde revizyonizm tehlikesi uluslararası düzeni sarsmaya başlamıştır. İtalya'nın Habeşistan'da süregelen yayılmacı hedefleri yolunda daha sert ve saldırgan bir tutuma yöneldiği dönemde Uzakdoğu'da yükselen revizyonizm Japonya'nın daha önce savaştığı Çin'e yönelmesi ve işgal planlarını genişletmesiyle yeni bir dünya savaşı tehlikesine karşı barışın önemi tekrar vurgulanmaya başlamıştır. Bu yönüyle dünya siyasi tarihinde 1930'lu yıllar revizyonizmin taşları tekrar yerinden oynatmaya başladığı kritik bir dönemdir.

Tarihsel perspektifi belirleyen olguları yansıtan ulusal gazeteler dünyayı sarsan, derin kaygıların yaşandığı sınır ihlali işaretleri ve saldırgan politikaların izlerini taşımaktadırlar. Ulusal basında röportajın yayımlandığı gazeteler arasında dönemin önde gelen pek çok gazetesinden örnekler verilebilir. Bu kapsamda *Ulus, Cumhuriyet, Akşam vd.* çeşitli gazeteleri öncelikle anmak gerekir. ABD'li gazeteci Gladys Baker'ın Gazi Mustafa Kemal Atatürk ile Dolmabahçe Köşkü'nde gerçekleşen ve 21 Haziran 1935'te yayınlanan röportajında genel çerçeveyi genç Türkiye Cumhuriyeti ve Avrupa ile küresel siyasetteki yeri ışığında dünya siyaset ajandasının öne çıkan konuları oluşturmuştur (Ulus, 21 Haziran 1935: 1, 3).¹

Röportajın gerçekleştirildiği yer Dolmabahçe Köşkü'dür. Çoğunlukla 21 Haziran 1935 tarihinde yayımlanan gazetelerde yer verilen bu bilgiye karşılık, Utkan Kocatürk alanında kapsamlı bilgiler sunan ve Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün siyasal kronolojisini araştıranlar için başvuru niteliği taşıyan çalışmasında genellikle atlanan bir noktaya değinmiştir. Kocatürk'ün aktardığı notlara göre (Kocatürk, 1999: 511) Gladys Baker'ın gerçekleştirdiği röportajın tarihi 1935 yılının haziran ayı sonları yerine, mayıs ayı sonlarına rastlamaktadır. Bu çalışmada "Atatürk'ün 25 Mayıs 1935'te Yalova'dan geldiği Büyükkada'da Baker'ı ilk defa kabul ettiği; aynı gece Dolmabahçe Köşkü'ne geçildiği ve 27 Mayıs 1935'te tarihi röportajın gerçekleştirildiği" belirtilmektedir.

Ulusal basında röportajı haber veren diğer bir gazete *Tan* Gazetesidir (Tan, 1935: 1).² Yine dönemin basınında dikkat çeken gazetelerden bir diğeri de *Kurun (Çağ)* gazetesidir. *Kurun*'da aynı tarihte yayımlanan haberde "Bir Yabancı Kadın Gazeteci Önderin Huzurunda" başlığına yer verilmiştir (Kurun, 1935: 1, 2).

1 Bk. Ek-1.

2 Bk. Ek-2.

Akşam gazetesi de röportaja yer veren gazeteler arasında yer almıştır. Bu röportaj gazetede ikinci sayfada görülmüş, fakat ilk sayfada -diğer gazetelerde de parçalar halinde sunulan- silahsızlanma konferansı görüşmelerinin ardından verilmesi dolayısıyla dünya barışını yakından ilgilendiren bu konferanslar gündeminden bağımsız bir haber olarak yansımamıştır. Bu röportajla ilgili haber metninde genel çerçeveye uygun olarak Avrupa'da diplomasi revizyonizm karşısında barışçıl çözüm yolları arayışını sürdürmesi gerektiği vurgulanmıştır (Akşam, 21 Haziran 1935: 2). Yine Anadolu gazetesinin "Atatürk'ün Acun İşleri ve Boğazlar Hakkında Diyevi" başlığıyla manşetten verdiği haber, Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Boğazların tahkimatının Türkiye'nin güvenliği açısından büyük önem taşıdığına dair değerlendirmesiyle başlamaktadır (Anadolu, 21 Haziran 1935: 2). Cumhuriyet Türkiye'sinin önemli basın kuruluşlarından Cumhuriyet gazetesinde aynı haber "Büyük Önder Beynelmile Vaziyeti Nasıl Görüyor: Amerikalı Gazeteci Gladis Baker'in Atatürk'le Mülakatı" başlığıyla verilmiştir (Cumhuriyet, 21 Haziran 1935: 1).

Cumhuriyet gazetesinin yayınladığı röportajın hemen girişinde özet niteliğinde bir değerlendirme yer verildiği dikkat çekmektedir: "Atatürk, boğazlar hakkında 'Türkiye muhtemel sulh bozguncularının birbirleri ile harp etmek için Boğazlardan geçmesine mâni olmaya mecburdur. Buna asla müsaade etmeyecektir' demişlerdir" sözleriyle aktarılan bu görüş, 1930'ların ortalarında Avrupa'nın ve uluslararası ilişkilerin gündeminde yer alan Boğazlar konusunun ivedilik kazanmaya başladığına işaret etmektedir. Avrupa kıtasının küresel siyasetin merkezinde yer alan Milletler Cemiyeti'nin kurulduğu yer olarak 1920'lerdeki ağırlığının yetersiz kaldığına ilişkin pek çok işaret görülmüştür. Aynı sırada 1930'larda değişmeye başlayan koşullar karşısında revizyonizm ve statüko tarafları arasında güçlü bir diplomasi platformuna ihtiyaç bulunduğu vurgulanmıştır.

Röportajda genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı olarak Gazi Mustafa Kemal Atatürk'e Gladys Baker tarafından yöneltilen soruların bölgesel misaklar (mıntakavî misaklar), harp tehlikesi, harp tehlikesi karşısında Amerika" etrafında kurgulandığı dikkat çekmektedir. Konular arasında ayrıca "Milletler Cemiyeti, Türkiye ve Bolşeviklik ile Boğazlar rejimi" başlıklarına yer verilmiştir (Cumhuriyet 21 Haziran 1935: 1, 3) (Resim 1).

Bir gün sonra 22 Haziran 1935 tarihinde röportajın aslından çevrilmiş metnine Yeni Asır gazetesinde de yer verilmiştir. İzmir basınının önde gelen kuruluşlarından olan Yeni Asır gazetesinde, bir gün önce gazetelerde yer bulan yaklaşım dikkat çekmiştir. Asıl röportaj metninin çevirisi şeklinde verilen ve tüm basında mizanpaj farklılıklarıyla kullanılan satırlarda Avrupa ve dünya jeopolitik dengelerini etkileyen son gelişmeler irdelenmiştir. Yine bu dönemde uluslararası ajandanın ana gündemini oluşturan silahsızlanma, revizyonizm ve statüko doğrultusunda verilecek mücadelenin ilkelerine ilişkin önerilere yer verilmiştir.

Kuruluş felsefesinden yansıdığı üzere genç Türkiye Cumhuriyeti'nin temel hedefi "barış" ilkesi etrafında kurgulanmıştır. Dış politika programında bölgesel ve küresel düzeyde realizm ilkesinin rasyonalizmle buluşturulmasına öncelik tanınmıştır. Röportaja güncel tehlikelere karşı dikkatli davranılması gerekliliği konusundaki uyarılar yön verirken, Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politika tutarlılığı arayışındaki yöntemsel yaklaşımının önemi de vurgulanmıştır.

1930'lara mercek tutulduğunda siyasi tarih literatürünün vurguladığı biçimiyle tehdit kaynağı sayılan ülkeler Avrupa'nın nabzını yükseltmeye devam etmiştir. İtalya, Almanya, Bulgaristan, Macaristan gibi ülkelerin revizyonizm ilkesinden değişen düzeylerde etkilendiği bu dönemde temel sorunsal yakın ve uzak geleceğe ilişkin endişelerin ortadan kaldırılması olmuştur. Bu konuda tüm ülkelerin, özellikle Milletler Cemiyeti'ne öncülük yapan İngiltere, Fransa, ABD gibi ülkelerin sorumluluğu dikkat çekmiştir. Bu bilgiden hareket edildiğinde çalışmanın odağında yer alan röportaj önemli bir tanıklık olarak kayda geçmiştir. Bu tanıklığın yanı sıra Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politika ilkelerinin anlaşılmasını da kolaylaştırması yönüyle tarihi özellikler sergileyen bir dış politika antolojisinin önde gelen mülakat arasında yer aldığı belirtilebilir. Bu bağlamda Gladys Baker'ın gerçekleştirdiği röportaj bütüncül bir bakış açısıyla vurgulanan Türk dış politikası stratejik tasarımına ilişkin bir vizyonun anlaşılması açısından olduğu kadar, 1930'lu yıllarda Türkiye Cumhuriyeti ve Amerika Birleşik Devletleri ilişkilerinin olumlu yansımaları açısından da önem taşımıştır.

Baker Röportajı Işığında Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin Dış Politika Tasarımına İlişkin Notlar

Gladys Baker'ın gerçekleştirdiği röportaj Yeni Asır gazetesinin 22 Haziran tarihli nüshasında "Atatürk'le Mülakat: Atiden Bahsetmeyelim, Harp Tehlikesi Bulduğumuz Zaman da Vardır" başlığıyla yayınlanmıştır. Bu röportaj Türkiye Cumhuriyeti'ni hedefleyen tehdit unsurlarına yönelik vurguyla başlamaktadır. 1930'ların ortalarında hem iyimser hem de kötümser bir havanın estiği dönemde gerçekleşen röportaj olgu ve bağlamın dikkat çektiği ve I. Dünya Savaşı sonrası dönemde yaşanan silahlanma sürecine yönelik dikkatin irdelenmesi açısından önem taşımıştır.

Baker tarafından yöneltilen "Yakın bir atide harbin çıkmasının muhtemel olduğunu zannediyor musunuz?" sorusuna verdiği yanıtta Atatürk, uluslararası ilişkilerdeki dengelere bakıldığında fazlasıyla ihtiyatlı bir yaklaşımın gerekliliğini vurgulamıştır (Yeni Asır, 22 Haziran 1935: 1).

Türkiye Cumhuriyeti'nin Avrupa ve Asya jeopolitik dengeleri açısından taşıdığı öneme dikkat gösterilen röportajda, revizyonizmin agresif çizgisi ışığında sınır güvenliğinin ve toprak bütünlüğünün tehdit altında bulunmasına karşılık güçlü, yaptırım kapasitesini kullanabilen bir uluslararası örgüte duyulan ihtiyaca değinilmektedir. Türkiye, bu uluslararası iş birliğinin pivot ülkeleri arasında kritik bir konuma sahip olduğunu göstermek üzere dış politika tezlerini kurgularken, uluslararası ilişkilere realist yaklaşımla idealist yaklaşımın dengesini başarılı bir örnek göstermeyi amaçlamıştır. Bu aşamada kolektif barış düşüncesinin ve sınırların karşılıklı olarak korunacağı güvenlik şemsiyesinin oluşturulması hedefinin etkili olduğu dikkat çekmiştir (Hale, 2013: 46-47).

Balkan Antantı'nın (Entente Cordiale) kurulduğu dönemde Türkiye'nin Balkanlardaki nüfuz alanının genişlediği dış politika perspektifi, genel olarak Avrupa'ya bakıldığında revizyonizm tehlikesi konusunda uyarıları hatırlatan politikalarından da izlenmiştir. Böylece 1930'ların ortalarında



Resim 1.
Cumhuriyet 21 Haziran 1935: 1

büyük bir iktisadi buhranın yaralarını sarmaya çalışan, devletçilik ilkesiyle öz kaynaklarına dayalı gelişme ve kalkınma stratejisini hayata geçiren Türkiye Cumhuriyeti'nin temel hedefi dış politikada revizyonizm kampında yer alan ülkelerin yansıttığı negatif idealizmin etkilerine karşı güçlü koruma kalkanlarının hayata geçirilmesi olmuştur (Hale, 2013: 46-47).

Atatürk bu dönemde temel fikrini hemen röportajın başında bölgesel barış arayışlarının güvenliğinin sağlanması açısından kritik bir uyarıyla ifade etmiştir: "En müessir tedbir mütearrize taarruzunun yanına kar kalmayacağını açıkça anlatacak arsiulusal teşkilatın kurulmasıdır". Röportajın çarpıcı kısımlarından biri hemen bu açıklamanın altında yer almaktadır. Atatürk kendisine yöneltilen "Diktatörlük" iddiaları karşısında politik denge ve Cumhuriyet'in siyasal rejim ilkelerinin uygulanmasını gözeterek bir yanıt vermektedir: "Ben diktatör değilim. Benim arzu edip de yapamayacağım hiçbir şey yoktur. Çünkü ben zoraki ve insafsızca hareket etmesini bilmem" (Yeni Asır, 22 Haziran 1935: 1).

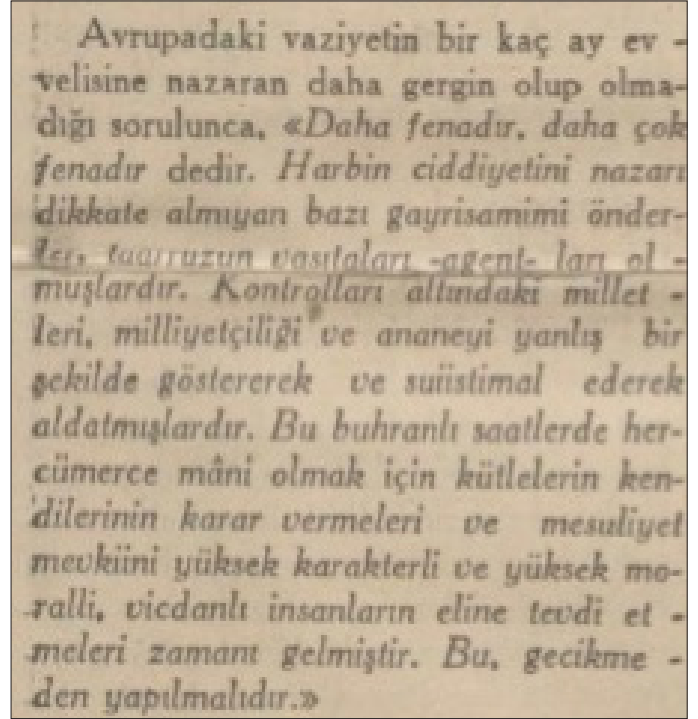
Diktatörlüğün iki büyük savaşı arasındaki dönemin siyasal rejim tipleri arasında revaçta bulunduğu, revizyonizmin yeni tehdit oluşturduğu dönemde İtalya, Habeşistan'ı işgal etmeye başlamıştır. Bu dönemde I. Dünya Savaşı sonrası hesaplaşmaya yönelen Avrupalı devletlerin yeni bir yayılmacılık dalgasını başlatacakları konusundaki kaygılar yoğunlaşmaktadır. İtalya'nın Osmanlı Devleti'nin Afrika'da karşılaştığı ve sömürgeciliğin hedeflediği Trablusgarp vilayetine saldırmamasından önce yöneldiği ilk hedefleri arasında Tunus'la birlikte Habeşistan da yer almıştır. Habeşistan topraklarını sömürgeleştirmek üzere giriştiği savaşta (1896) kamuoyunda prestij kaybına neden olan ağır bir yenilgi alan İtalya'nın konumu emperyalist idealler doğrultusunda diplomatik kanalları kullanarak siyasal konjonktürden yararlanarak yeni yerler kazanmaya çalışan saldırgan bir ülke olarak yansımıştır. İtalya Habeşistan'ı işgale giriştiğinde Francesco Crispi'nin Başbakanlığı döneminde yaşanan Dogali saldırısı ve Adowa'nın intikamı düşüncesiyle savaşın gerçekleştiği bölgeye saldırmış ve bu bölgeyi bombardımana devam etmiştir (Bosworth, 2002: 305). Bu açıdan, röportajda dile getirilen "mütearrize" etkisinin dikkat çeken örneği olarak İtalya, revizyonizm hedeflerini yeniden gündeme getiren emperyalist bir güç, emperyalizmin genişleyen çerçevesi içinde de sorgulanmaya başlamıştır.

Bu yönüyle ülkelerin uluslararası diplomasinin olanaklarını kullanmadan sadece askeri güce dayanarak hareket edemeyeceklerinin vurgulandığı kritik bir döneme girilmiştir. Bu noktada dikkat çeken örneklerden biri de İtalya'dır. I. Dünya Savaşı sonrasında yeni bir rejimin kurulduğu dönemde Akdeniz'de revizyonist politikaları benimseyen İtalya ile Türkiye arasında bu dönemde gerginleşen ikili ilişkilerin 1930'ların ortalarına gelindiğinde İtalya'nın Balkanlarda da tehdit olarak algılanmasıyla kritik bir aşamaya ulaştığı görülmüştür. Avrupa'da bu koşullarda harp tehlikesini "yakın atide" aramak yerine, tehlikenin hemen yaşanan zamanda sürdüğü belirtilmiş ve bu tehlikenin vakit kaybetmeden ayırında olmak gerektiği yinelenmiştir. Atatürk, "Avrupa'daki vaziyetin birkaç yıl evvelkisine nazaran daha gergin olup olmadığı" sorusuna "daha fena, daha çok fenadır" şeklinde yanıt vermiştir. Bu yanıtın ardından gelen sözler siyasal önderliğin ulusal hareketliliğe etki edecek kapasiteye sahip olduğunu; fakat bu konuda dikkatli davranılmadığı takdirde ulusların yanlış hedeflere yönlendirilme riskine işaret etmiştir. Ulusların gelişim teorisine bakılarak tepeden inmece bir yaklaşım yerine milliyetçiliğin kullanılma biçimine dikkat gösterilmesi önerisini paylaşan bu değerlendirmesinde Atatürk şu sözleri söylemiştir:

"Harbin ciddiyetini nazarı dikkate almayan bazı samimi önderler, taarruzun vasıtaları, 'agent'ları olmuşlardır. Kontrolları altındaki milletleri, milliyetçiliği ve ananayı yanlış bir şekilde göstererek ve suiistimal ederek aldatmışlardır. Bu buhranlı saatlerde hercü merce mâni olmak için kütlelerin kendileri karar vermeleri ve mesuliyet mevkiini yüksek karakterli ve yüksek moralli, vicdanlı insanların eline tevdi etmeleri zamanı gelmiştir. Bu gecikmeden yapılmalıdır" (Cumhuriyet, 21 Haziran 1935: 1; Yeni Asır, 22 Haziran 1935: 6) (Resim 2).

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, devlet kurucusu olarak ve gerçekleştirilen devrimlerle bu yıllarda küresel siyaset sahnesinde yüksek tanınırlık ve prestije sahip olmuştur. İki savaş arası dönemde uluslararası ilişkiler düzenine yön veren devlet başkanları arasında yer alırken devlet yöneticiliği ve liderliğinin bazı karşılaştırmalarla ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu konuda pek çok çalışmaya atıf yapılması mümkün görünmekle birlikte, siyasal geçmiş yönüyle Mustafa Kemal Atatürk'ün İtalya'da faşist hareketin lideri Benito Mussolini ile tamamen farklılık gösteren bir siyasal felsefeye sahip olduğu çeşitli açıklamalardan ve siyasal literatürdeki karşılaştırmalı incelemelerden anlaşılmaktadır.

Üç Adam (Trois Hommes) adlı çalışması 1933'te yayımlanan ve 1932-1933 yıllarında Türkiye Cumhuriyeti nezdinde ABD Büyükelçisi olarak görev yapan emekli general ve diplomat Charles H. Sherill'in anıları bu kategoride okurlara ve araştırmacılara ilginç değerlendirmeler sunmaktadır. Kendisinden önce Türkiye'de yaklaşık beş yıl süreyle görev yapan Amerikan Büyükelçisi Joseph Grew'dan sonra Türkiye'nin liberal iktisat (laissez-faire) çizgisinden ağırlıklı devletçilik çizgisine geçiş şartlarını değerlendiren Sherill daha çok yeni Türkiye'nin gerçekleştirdiği devrimler arasında on bir değişime değineceğini belirtmiştir. Sherill'in bu listede değindiği ilk nokta dış politikadaki değişimdir. Anılarının girişinde Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleşen on bir değişim ışığında uluslararası ilişkilerde bağımsız ve egemen bir devletin kimliğinin na-



Resim 2.
Cumhuriyet 21 Haziran 1935: 1

sıl kazanıldığını gösteren örnek aşamaları kısaca inceleyen yazar ilk değişimle birlikte analizlerine devam etmiştir: “Barışsever milletler için bu köklü değişimlerin en önemlisi herhalde kurulan dostluklar olacaktır. Mustafa Kemal, Yugoslavya, Bulgaristan, Filistin, Suriye ve İtalya gibi komşularıyla pek kısa bir süre önce cereyan etmiş kavgaları bir yana bırakarak dostluklar kurmayı başarmıştır” (Sherill, 1973: 12).

Bu açıdan iki savaş arası dönemde Mussolini'nin liderliğindeki İtalya ve genç Türkiye Cumhuriyeti karşılaştırması ulusal inşa ve siyasal rejim tasarım süreçlerindeki farklılıkları açıkça göstermektedir. İtalya faşist rejimin yükselişe geçtiği bir ülke olarak Avrupa kıtası ve çevresindeki barış dengesini sarsacak bir revizyonizm çizgisine sürüklenmeye başlamıştır. Roger Griffin faşizmin genel özelliklerini karşılaştırmalı örneklerle incelediği çalışmasında Mussolini ve Hitler'in siyasal liderlik örnekleri arasında temsil ettikleri ideolojilere odaklanmıştır. Griffin, “1926 sonrasında Mussolini'nin kendi hırslarının ortaya çıkardığı faşizmin kişilik kültürüne dönüşümü evrelerinde güçlenen dinamiklere değinmiştir. Griffin, “1926 sonrasında Mussolini'nin kendi hırslarının kurbanı durumuna düştüğünü ve verimli kadrolar seçmek yerine, kendisini gölgede bırakabilecek rakiplerini yok etmeye daha fazla istekli görünmeye başladığını”, bu durumun “*asli karakter yapısında sadizm, nekrofilili ya da diğer psikopatolojilerden çok narsizm ve megalomaninin önemli olduğunu gösterdiğini*” belirtmiştir (Griffin, 2014: 362-363).

Bu açıdan Türkiye ve İtalya karşılaştırmasında irredentizm önemli bir araç işlevi görmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politika vizyonunda irredentizm kaba bir propaganda konusu olarak yer almadığı gibi, başka ülkelerin revizyonist ve irredentist yaklaşımları rahatsızlık kaynağı sayılmıştır. Bu durum İtalya'nın 1930'ların ortalarında Habeşistan'a tekrar yönelmesinde görüldüğü üzere ciddi bir rahatsızlık kaynağıdır. Bölgesel barışın tehlikeye atılmasında İtalya'nın Milletler Cemiyeti düzenini de sarsan yeni adımlar attığına dikkat çekilmiştir. Bu yeni adımlar röportajda geçen uyarılardan anlaşıldığı üzere endişe vericidir. Burada işaret edilen ilk siyasal liderin İtalya'daki faşist hükümetin başında bulunan Benito Mussolini olduğu açıktır. Mussolini'nin siyasal felsefesi konusunda Gazi Mustafa Kemal barışçıl bir yaklaşımın araç haline getirilmesini savunmuştur. İtalya'nın modern tarihinin ulusal kurtuluş serüveninde etkili bir isim olan Giuseppe Garibaldi'nin siyasal mirası Mussolini ve *Kara Gömlekliler (squadristi)* tarafından sahiplenilmiştir. 1932'de ellinci ölüm yıldönümünde Garibaldi'nin mirasını ulusal kurtuluş mücadelesinin ana paydası olmamasına rağmen Papalığı da dahil ederek organize edilen sönükleşmiş törenlerde İtalyan hükümeti pek çok siyasal stratejik müdahale sonucunda ülkenin faşist rejimin pekiştirilmesini amaçlamıştır. Dolayısıyla Mussolini “Büyük İtalya” söyleminin arkasında yer alan Garibaldi ve Kızıl Gömlekliler üzerinden ülkenin yakın tarihinde demokratik, liberal ideallerin taşıyıcısı konumundaki güçleri faşist harekete mal etmeye çalışmıştır. (Dinç 2002: 58). Bu koşullar altında İtalya'nın faşist rejiminin güven yaratmakta zorlandığı kolayca görülmekle birlikte, bu durum 1930'ların ortalarına gelindiğinde İtalya'nın saldırgan söylemleriyle belirginleşmiştir. Bu havanın daha da güçlenmesinde Nazi Almanyası'nın çıkışları etkili olmuştur. Almanya 1920'lerde oldukça farklı bir yol izlemiştir. Almanya'nın iki dünya savaşı arasında siyasal bocalamalar yaşayarak savrulması dikkate alındığında Weimar anayasasının yürürlükte olduğu dönem uluslararası iş birliğinin geliştirildiği ve parlamenter demokrasinin kurallarının geçerli olduğu önemli başarıları ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde 1923 sonrasında Reichsmark dengesini bulmaya başlamıştır. Ülke, “1925'te Locarno Paktı'na, 1926'da Milletler Cemiyeti'ne katılmıştır. 1928'de bu gelişmeleri tamamlayan önemli bir adım atılır ve savaşı red antlaşmasına katılan” Almanya, Avrupa dengesine katkı sağlayabileceğini göstermeye başlamıştır (David, 1991: 17-18).

R.A.C. Parker'ın vurguladığı üzere Almanya'nın uluslararası barış düzenini sarsacak adımlar atması ve Alman-imali bir savaşın patlaması (ihtimali)”, Japonları cesaretlendirmiş ve İngiliz İmparatorluğu'na ve Birleşik Devletler'e saldırmayı planlamışlardır. Böyle bakıldığında 1930'ların ortalarında öbekler halinde gelişmekte olan ve Milletler Cemiyeti düzenini sarsmaya başlayan, uluslararası hukukun çiğnendiği revizyonizm adımları yeni tartışmaların kapıda olduğunu göstermiştir (Parker, 2009: 10).

Uluslararası ilişkiler açısından sembolik referansların yansıdığı röportaj örneklerinden biri olarak bu röportajda isim geçmese de Mustafa Kemal Atatürk'ün değerlendirmesinde bölgesel ve küresel barış vizyonunun önünde engel oluşturan liderlik profili eleştiri konusu olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemde İtalya'nın Akdeniz söylemlerinin öne çıkması ve bölgesel ve küresel barışın tehdit altında bırakılması nedeniyle Mussolini'ye karşı net bir tavır aldığı görülmektedir. Bu röportaj öncesine gidildiğinde Atatürk'ün 1932 yılında paylaştığı tahminde görüldüğü üzere Mussolini'nin maceraperest bir devlet adamı olarak İtalya'yı emperyalist siyasaların etkisinde çıkışı olmayan bir yola sürüklediği düşünülmektedir. ABD'li General Macarthur yeni Türkiye'ye resmi bir ziyaret gerçekleştirmiş; Gazi Mustafa Kemal Atatürk tarafından kabul edilmiştir. “Dünyanın siyasi durumunu” tahlil eden görüşmenin kaydı *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* adlı eserin üçüncü cildinde yer almaktadır. Bu kayıta dikkat çeken nokta, 1932'de gerçekleştiği belirtilen görüşmenin kaydının yirmi yıl sonra yayınlanması yanı sıra, İtalya'nın emperyalist siyasalarının yarattığı etkileşimin Avrupa'nın genel vaziyetini -Almanya'nın haksızlık iddialarıyla yöneldiği revizyonizmin ardından- tehdit etmeye başlaması olmuştur: “*Eğer Mussolini, müstakbel bir harpte, İtalya'nın zahiri heybet ve azametini, harp haricinde kalmak suretile, lâyıki veçhile istismar edebilirse, sulh masasında başlıca rollerden birini oynayabilir. Fakat, korkarım ki, İtalya'nın bugünkü şefi, Sezar rolünü oynamak hevesinden kendisini kurtaramayacak ve İtalya'nın askeri bir kuvvet yaratmaktan henüz çok uzak olduğunu derhal gösterecektir*” (ASD III, 1997: 134).

Atatürk, röportajda “milletlerin aldatılmaması gerektiğine” değinirken, “yüksek karakterli, yüksek moralli ve vicdanlı insanların elinde” değer kazanacak sorumluluk konumundan (mesuliyet mevki) söz etmektedir. Mussolini liderliğinde İtalya'nın yöneldiği totaliter rejimin temel sorunsalı maceraların meşrulaştırılması için uluslararası hukukun çiğnenmesi ve uluslararası barışın hedef alınmasıdır. Yine yukarıda alıntılanan röportajdaki ilgili paragrafın genel bir incelemesi uluslararası düzenin korunmasına yönelik sorumluluğun sınırlı olduğu yönündeki bakışın güçlendirilmesi gerektiğini göstermiştir. Milletler Cemiyeti'nin sorumluluk alanlarının artırılması bu dönemin genel havasını yansıtan temel bir beklentidir. Aynı dönemde teorik bir tartışmanın yürütüldüğü dikkat çekmiştir. Bu tartışma binlerce yıllık uygarlık tarihi içinde savaş ve barış ekseninde yürütülmesi beklenen bir tartışmaya karşılık gelmiş ve konvansiyonel savaş koşullarının dönüşümü sonrasında dünyanın sorguladığı dört yıllık savaş döneminin ardından silahlanma karşıtı tarafların örgütlü mücadelesinin teorik çerçevesini oluşturmuştur.

Savaşa Karşı Teorik Bir Tartışmanın Yansımaları ve İtalyan Tehdidinin Değerlendirilmesi

Bu tartışma açısından dönemin ilgi çeken dergilerinden *Yeni Adam*'da önemli bazı tespitler yer almıştır. Silahsızlanma dönemin uluslararası ilişkiler politikası açısından yüksek önem atfedilen ve Milletler Cemiyeti'nin prestijini etkileyen bir alt başlıktır. Bu dönemin ilgi çeken

sürelî yayınları arasında yer alan *Yeni Adam* dergisinde bu bilgilere referansla İtalya'nın giriştiği yeni maceraya değinilmektedir. İtalya'nın giriştiği maceradan kastedilen yeni emperyalizm kavgasının yarattığı "revizyonizm" akımları olduğu kadar, yerkürenin sancılı dönemlerinin ardından yeni bir savaş ortamının tetiklenmesidir. Yine Atatürk'ün vurguladığı bir başka ayırım ögesi millet ve milliyetçilik çizgisinin nasıl çekildiğine bakılarak anlaşılmıştır. "Taarruzun vasıtası olmak", "kontrolları altındaki milletleri, milliyetçiliği ve ananayı suiistimal etmek" denildiğinde Atatürk'ün vurguladığı duyarlılığın dünya barışı için büyük önem taşıdığı görülmüştür. *Yeni Adam* bu maceranın başladığı dönemde, Atatürk'ün yukarıda yer alan sözlerinde vurguladığı üzere, dünya siyasetinde tehdit unsuru haline gelen ve milliyetçiliği yanlış yorumla(ma)lyan ülkeler ayırımına dair Fransa üzerinden olumlu bir çizginin sürdürüldüğünü göstermiştir: "Acun siyasasından yansıyanlara" bakıldığında *Yeni Adam*'da -1930'ların ortalarında Avrupa ve dünya siyasetinin gündeminde ilk sırada yer aldığı üzere- faşist baskının üzerinde dikkatle durulmuştur.

Makalede Fransız Devrimi'nin ülkenin siyasal mirası açısından özel bir öneme sahip olduğu belirtilmiştir: "Faşist matrağına hiç dayanamayacak bir millet varsa, o da Fransızlar" sözüyle anlatıldığı üzere Fransız ulusunun bu konuda taşıdığı özgüvenin arkasında Fransız Devrimi'nin yer aldığı belirtilmiştir (*Yeni Adam*, 25 Temmuz 1935, no.82: 6). Bu aşamada Fransa için öngörülen tehlike Nazi Almanya'sının baskıları karşısında Fransız yüksek burjuvazisi ve Katolik kilisesinin faşizmin artan silahlanmasının ardından ülkeyi işgal etmesidir. Avrupa'nın karşılaştığı bu tehdit bir koldan Nazi Almanya'sına, diğer bir koldan da faşist İtalya'ya bağlanmaktadır. Bu aşamada "ancak harici düşman tehlikesi, Hitler'ci Almanların Fransız topraklarını tehdit etmesi Fransa'da dahili harbi geciktirebilir. Görülüyor ki, Marianne gebedir, yeni ve gürbüz bir sans-culotte doğuracak gibi" sözleriyle tamamlanan yazıda Fransız toplumsal refleksinin faşizmin kök salmasına engel olacağı tahmini paylaşılmıştır. "Yine Habeşistan Macerası ve İtalya" başlıklı yazı Fransa'nın durumunun tahlil edilmesi sonrasında Avrupa'nın kapısına kadar gelen yüksek tehdidin bir incelemesi niteliğindedir. Yazıda vurgulanan Habeşistan macerası İtalya'nın üzerinde dikkatle durduğu ve yaklaşık yarım asırlık İtalyan siyasetinin temel prestij konuları arasında yer alan bir başlıktır. Habeşistan, 19. yüzyılın sonlarındaki Adowa savaşında alınan yenilginin ardından beklendiği kadar yüksek bir prestije sahip olmasa da Afrika kıtasının sömürgeciliğe karşı biçimlenen bağımsızlık felsefesinde önemli bir yer taşımaya başlamıştır. Bu dönemde II. Menelik'in (1844-1913) hükümdarlığında gelişen Etiyopya ulusal tepkisi Afrika'nın "pan" hareketinin gelişiminde de etkili bir bileşen işlevi görmüştür (Quirin, 2005: 1421). *Yeni Adam*, İtalya macerasının Afrika'nın tamamını temsil eden sömürgecilik karşıtı siyasa ve felsefeyle bağlantılı olduğunu vurgularken, İtalya'nın Habeşistan'ı işgal etmeye başlaması karşısında "dananın kazığı koparacağı" zamanın geldiğini haber vermektedir. 1935 yılının temmuz ayı sonlarında toplanacak Milletler Cemiyeti bu konuyu ivedilikle ele almak durumundadır. *Yeni Adam* konuya geniş bir pencereden bakarak emperyalist siyasanın Habeşistan'ı kurban edip etmeyeceğini sormaktadır. 25 Temmuz 1935'te toplanması planlanan Uluslar Kurumu o gün geldiğinde "ya intihar edecektir", ya da -İtalya'ya bir yaptırım (sanction) uygulanması karşılığında- İtalya bu kurumu terk edip gidecektir". Son bir oyunun olasılıklar arasında yer aldığını belirten *Yeni Adam* İtalya'nın yaptırımla cezalandırılmaması durumunda "Habeşistan'ın Uluslar Kurumu'ndan kovulması" ihtimali üzerinde durmuştur. Bu ince göndermeyle Uluslar Kurumu'nun "hay-siyetinin ne derece ineceğinin aşikâr" olduğunu belirten *Yeni Adam*, "iş böyle olmayınca İtalya'yı girdiği yoldan çevirmek kabil mi" diye sormaktadır. İtalya, 19. yüzyılın sonlarından kalan hesaplaşmalara devam etmek amacındadır. "Sinyor Mussolini'nin dahili muzafferiyet diye halka yutturulacak menfaatlere" ihtiyaç duyduğu belirtilirken, Habeşistan'da "aşiret reisleri, Habeş derebeyleri" biçiminde adlandırılan Habeşistan'ın ekonomi politikğine yön veren kesimler kan dökmeden böyle bir savaşın sonlanmasına taraftar görünmemektedirler.

Yeni Adam, "Mussolini'nin Habeşistan'ı yutmak için bu kadar davul çalmasını 16. asrın İtalyan kondottiyerilerine yakışır gösterişlere benzetir" ve bütün bu gösterilerin iç politikada yaratmayı amaçladığı havanın "Habeşistan'da kuvvetli bir aksilamel" yarattığını vurgularken, bu durumda İtalyan emperyalizminin "çatışma ve savaş kaçınılmaz bırakıldığı" sonucuna ulaşmıştır. Bu analiz savaşa karşı yaklaşımın soğukkanlı örnekleri arasında gösterilebilir. Dönemin başında savaşa karşı mesafeli duruş dağılan Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden doğan genç, barışa dayalı bir dış politikayı benimseyen Türkiye Cumhuriyeti açısından büyük önem taşımıştır. Bu durum "son bir sömürge (müstemleke) savaşı" olarak adlandırılırsa da "Avrupa harbinin başlangıcı" olarak daha büyük bir endişeyle karşılanmıştır. *Yeni Adam*'da bu çerçevede yer verilen sözlere bakıldığında savaşın İtalya'nın maceraperest, sömürgeci hesaplarından dünya ölçeğinde yankılanacak hesaplaşmalara dönüşmesinin kaçınılmaz bulunduğu anlaşılmaktadır. Dergi bu aşamada "İtalya'yı büyük bir finansal iflase ve siyasal hezimete götürecektir bu macera Avrupa harbinin başlamasını yakınlaştıracaktır" değerlendirmesi ile eski kıtayı ve dünyayı bekleyen tehlikeye işaret etmiştir. Bu değerlendirmeye göre 1930'ların ortalarında İtalya'nın ekonomik çöküşünü ve iç siyasetindeki tıkanmayı takip eden süreçte savaşa sürüklenmesinin Avrupa'da büyük bir kaosa neden olacağı ve kıtayı baştan sona sarsacağı anlaşılmaktadır.

Bu konuda siyasal birliğini tamamladıktan sonra yüzyıllık İtalya tarihini ve imparatorluk söylemlerinin yansımalarını ve etkilerini incelediği çalışmasında R.C.B. Bosworth'un verdiği rakamlarda önemli ayrıntılar ortaya koymuştur. 1920'lerin siyasal ve ekonomik ortamı turizm faaliyetleri açısından ılımlı bir hava yaratmıştır. "1922'den 1925'e yüzde yüzlük artış gösteren turizm gelirleri 3,6 milyon lîret düzeyine ulaşmış, 1,350,000 düzeyinde turist İtalya'yı ziyaret etmiştir. I. Dünya Savaşı sonrasında bütçe açıklarını kapamaya çalışan İtalya açısından döviz kaynağını oluşturan turizmin sosyal refah açısından yansımaları irdelenmemekle birlikte, makro göstergeler açısından olumlu etkileri yüzde 61 düzeyinde bütçe açığının kapanmasından izlenebilmiştir. Bu rakamlar 1930'larda büyük buhranın etkileriyle ciddi düşüş göstermiştir. 1929'da ülkeyi 900 bin turist ziyaret etmiştir. 2 milyon 418 bin lîret düzeyinde turizm geliri ülkenin yüzde 35'lik bütçe açığının kapatılmasına katkı sağlamıştır. Bununla birlikte ekonomik kriz sonrasında 1932'de dip noktaya ulaşan turizm gelirleri 1 milyon lîret düzeyine ulaşmıştır. 1930'ların ortalarına doğru turizm gelirleri artmaya devam etmiştir. İtalya otomobille ve trenle ziyaret edilen başlıca ülkeler arasında yer alırken, Fransa ve Kanada'nın ardından üçüncü sırada yer almayı başarmıştır (Bosworth, 1996: 174-175). Bununla birlikte ekonomik dayanak noktasının artan turizm gelirlerine bağlanması İtalya açısından yeterli bir çözümün sağlanamayacağını göstermiştir. İtalya 1930'ların sonlarına doğru kısa süre içinde ekonomik yaptırımlarla karşılaşmıştır. *Yeni Adam*, 1930'ların ortalarındaki ekonomik ve siyasal durum ışığında İtalya'nın karşılaşacağı riskleri analiz etmeye devam etmiştir:

"Ne de olsa bir sene sonra İtalya'nın bazusu zayıflamış ve Orta Avrupa'da büyük bir muvazene amilli olan bu devletin sesi kısılmış olacaktır. Çünkü İtalya çok pahalıya mal olacak bir harbe giriyor. Habeşistan'da Avrupa harbi sisteminde dövüşerek 10 derece arz dairesinin güneşi ile yanan Afrika'nın İsviçre'sini büyük kütlelerle, tanklarla, ağır toplarla istila etmeye hazırlanıyor. Afrika'da

kütle hareketlerinin ne demek olduğunu tecrübesi olanlar bilirler. Halbuki Habeşistan'a böyle büyük kütlelerle girebilecek olan İtalya, dağlıkları bütün bütün ele geçiremeyeceğinden bütün muvasala yollarını da bir o kadar kuvvetle çetelere karşı korumaya mecbur olacaktır. Böyle pahalı bir seferi yapmak için de ancak kredi enflasyonu yolu ile seferin masrafını temin kabildir, çünkü 1914-1918 borçları ödenmemişken artık milletler arasında harb için borç para bulmak devri kapanmıştır. Enflasyon yolunun da lreti ve İtalyayı nereye götüreceği belli. Böylece Habeş seferi Avrupa kuvvetler muvazenesini bozarak yeni bir cihan kargaşalığının başlangıcı olacaktır. Fakat ne demeli? Ne Sinyor Mussolini'yi ne de Herr Hitler'i ve etrafındaki Prusyalı Yunkerlerini cenkten alıkoymak kabil değildir. Çünkü her ikisi de memleketlerinin renk renk güçlü delikanlılarını cenk borusu üfleyerek yürütüyorlar. Millet önderleri için vaitlerini tutmaya mecbur oldukları bir gün vardır" (Yeni Adam, 25 Temmuz 1935, no.82: 7).

Bu dönemde savaş savunuculuğu söz konusu olmamakla birlikte, güçlü bir ordunun varlığına dayanarak ülke savunmasının gerçekleştirilmesi için aklın, bilimin ve fennin gerekleri ışığında seri önlemler alınması ihtiyacı röportajın da odaklandığı silahsızlanma anlayışında genel olarak kabul görmüştür. Çalışmanın odaklandığı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yabancı gazetecilerle yapılan görüşmelerde vurgulananların netlik kazandığı bu röportajın devamında "realist Atatürk"ün görüşlerine yer verildiği belirtilmiştir.

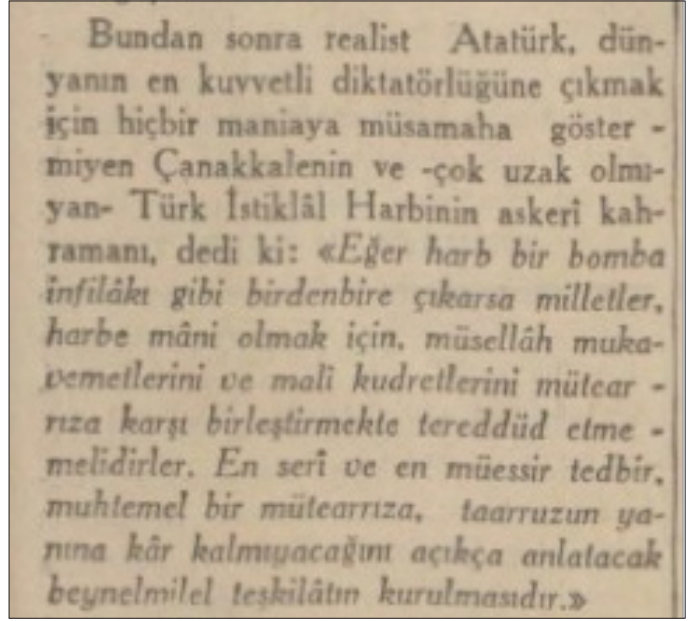
Baker'ın üzerinde dikkatle durduğu nokta Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün "Çanakkale'nin ve -çok uzak olmayan- Türk İstiklal Harbi'nin askeri kahramanı" olmasıdır. ABD'li bir gazetecinin önemli bir sürecin yaşandığı Yakınoğu'daki gelişmeleri incelerken, aynı zamanda General Sherill'in 1930'ların ilk yarısında yayımlanan anılarını incelemiş olması mümkün görünmektedir. Baker, yakın tarihin analizini, yukarıda da değinildiği üzere, edebi portreleme yaklaşımı içinde çeşitli yönlerden anlatmaya çalışmıştır. Bu tarzın açık yansımaları Gazi Mustafa Kemal Atatürk ve kız kardeşi Makbule Atadan ile Ankara'ya yapılan yolculuk ve Ankara'daki şehir gezilerine dair birkaç sayfalık notlardan izlenebilmektedir (Baker, 1951: 51-53). Türkiye'de bu dönemde bölgesel misaklara yönelik dış politika stratejisinde realizmin mantıklı, akılcı, barışçı yaklaşımlarının güçlendirilmesi amaçlanmıştır. Baker, Atatürk'ün şu kritik sözlerinin ardından röportajın diğer kritik sorularının yanıtlarını aramıştır. Atatürk, mevcut şartlar içinde giderek olasılığı artan savaş tehlikesini değerlendirerek sözlerine şöyle devam etmiştir:

"Eğer harb bir bomba infilâkı gibi birdenbire çıkarsa milletler, harbe mâni olmak için, müsellâh mukavemetlerini ve malî kudretlerini mütearrıza karşı birleştirmekte tereddüd etmemelidirler. En serî ve en müessir tedbir, muhtemel bir mütearrıza, taarruzun yanına kâr kalmayacağını açıkça anlatacak beynelmilel teşkilâtın kurulmasıdır" (Cumhuriyet, 21 Haziran 1935: 1) (Resim 3).

Röportajın ilerleyen kısmında Milletler Cemiyeti'nin yetersiz kaldığı evrede nasıl bir çözüm bulunacağıyla ilgili temel bir soruya odaklanılmıştır. Bu soru küresel düzlemde barışın tehdit altında olup olmadığıyla ilgili değil; artık barışın nasıl korunacağıyla ilgilidir. "Saldırganlığın revizyonizm yanlısı devletlerin yanına kar kalmayacağını açıkça anlatacak uluslararası bir örgütün kurulması" sözleriyle Birinci Dünya Savaşı sonrasında biçimlendirilmesi için mücadele edilen saygın ve uluslararası barışı koruyacak bir organizasyon gerekliliğinden söz edilmiştir.

Milletler Cemiyeti, uluslararası organizasyonların tek bir çatı altında toplanmadığı; ancak diplomasi kanallarının buluşma noktası olarak kabul edilen, Avrupa merkezli küresel bir diplomatik tasarımın görece barışçıl vizyonunu ifade etmesi yönüyle bu süreçte tartışmaların odağında yer almıştır. 1918 yılının Ocak ayında ABD Başkanı Woodrow Wilson, Kongre'de I. Dünya Savaşı sonlarında yeni bir düzenin kurulmasına ilişkin, kendi adını taşıyan ilkeleri açıkladığında gündeme gelen bu cemiyet "tüm devletlerin toprak bütünlüğünü ve bağımsızlığını garanti" etmiştir (Fromkin, 2008: 227). Bu örgütün kuruluşunda I. Dünya Savaşı'nın galip ülkeleri etkili olmuştur. Dolayısıyla Milletler Cemiyeti'ni ortaya çıkaran I. Dünya Savaşı sonundaki Paris Barış Konferansı'na "bir Avrupa devletleri toplantısı olarak değil de galip gelenlerin kongresi olarak bakmak", ortaya çıkan düzeni bu şartlarda değerlendirmek gerektiği belirtilmiştir (Davies, 2006: 973).

İngiltere ve Fransa başta olmak üzere, Milletler Cemiyeti sistemiyle ve bu sistemin önde gelen ülkeleriyle hemen kuruluşundan itibaren uyum sağlamaya çalışan Türkiye'nin 1930'larda bu çatıya dahil olması uluslararası alandaki yapıcı rolün takdir edilmesiyle birlikte önemli bir başarı olarak kaydedilmiştir. Türkiye Milletler Cemiyeti'ne uluslararası ilişkiler dengelerinin sarsılmaya başladığı yıllarda İspanya ve Yunanistan'ın aracılığıyla davet edilerek 1932 yılında üye olmuştur. Türkiye açısından bakıldığında 1930'lar, daha önceki sürecin dikkat çeken dinamiklerine başvurarak etkin bir diplomasi yürütüldüğü, çok boyutlu ilişkilerde ülkenin siyasi, ekonomik, kültürel bağlantılarının ve ilkesel programının belirleyici olduğu bir dönemdir. Her ne kadar 1930'larda konjonktür belirleyici görünse de Türkiye'nin ilkelerini net biçimde ortaya koyduğu bir dış politikanın yürütüldüğü anlaşılmıştır. Bu ilkelerin başında dostluk antlaşmalarının çok taraflı boyuttan bölgesel iş birliğine dönüştürülmesi ve yeri geldiğinde Türkiye'nin etkin diplomasi kanalıyla Balkanlarda, Ortadoğu'da anlaşmazlıkları geniş çevredeki jeopolitik dengelere göre gözetmesi yer almıştır. Böylece gündeme gelen Balkan Antantı ve Sadabad Paktı, Türkiye'nin hem sınırı paylaştığı komşu ülkelerle hem de batı ve doğu ekseninde Avrupa'ya ve Asya'ya çıkış hattında jeopolitik bir denge unsuru olarak önemli sorumluluklar üstlenmesini sağlamıştır.



Resim 3.
Cumhuriyet 21 Haziran 1935: 1

Türkiye Cumhuriyeti'nin sentezleyici niteliğiyle, çağdaş uygarlık düzeyini hedefleyen bir ülke olarak köprü işlevi gördüğünü örnekleyen en kapsamlı projeler bu bölgesel paktlar ışığında hayata geçirilmiştir. Röportajın ilerleyen kısmında özellikle bölgesel iş birliğine dikkat çekilmektedir. Türkiye, 1930'ların başlarından itibaren bu yaklaşımı güçlendirmeyi amaçlamış ve bölgesel iş birliğinin somut adımlarını atma doğrultusunda girişimlerde bulunmuştur. Röportajda "Mintakavi Misaklar" alt başlığıyla verilen kısımda Atatürk'ün bölgesel paktlarla ilgili genel görüşüne yer verilmiştir. Nihai kıymeti açısından bakıldığında bu misaklar "bütün milletlere şamil olacak umumi bir paktın akdinde etkili" olacakları için önem taşımışlardır. Bu sözler Milletler Cemiyeti'nin yaptırım gücünün artırılmasını amaçlayan bölgesel denge mekanizmalarının hayata geçirilmesi hedefi açısından çok önemli mesajların uluslararası kamuoyuyla paylaşılması anlamına gelmektedir. Atatürk, bu "nihai kıymete" atfen söylediklerine ek olarak şu değerlendirmesini paylaşmıştır: "Mamafih, halihazırda en müstacel ihtiyaç komşu memleketlerin birbirlerinin hususi ihtiyaçlarını ve meselelerini görüşmeleridir. Bundan başka mintakavi misaklar sulhun muhafazası için kıymetlerini şimdiden ispat etmişlerdir".

Gladys Baker, röportajın bu kısmında Atatürk'ün fizyonomisiyle ilgili bazı gözlemlerini paylaşmıştır. Bu kısmın sonunda Atatürk'ün "tetik, hazır cevap ve nazarı dikkati celbedecek derecede zeki" olduğunu belirtmiştir. Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1927-1932 yılları arasında Türkiye Büyükelçisi olarak görev yapan ABD'li diplomat Joseph Grew ve 1932-1933 yıllarında Türkiye'de görev yapan ABD'li general ve diplomat Charles Sherill'le yakın ve diplomasi kurallarına riayet eden diyalogu genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ABD'yle kurduğu bağların anlaşılması açısından önem taşıyan anekdotlar içermektedir. Röportajın devamında Baker, kendi ülkesinin harp tehlikesi karşısındaki konumunu bu siyasal konjonktüre bakarak merak etmektedir. Atatürk, "harp çıktığı takdirde Amerika bitarafık siyasetini muhafaza edebilir mi?" sorusuna şu yanıtı vermiştir: "İmkân yok. İmkân yok. Eğer harp çıkarsa Amerika'nın milletler camiasında işgal ettiği yüksek mevkii her halde müteessir olacaktır. Coğrafi vaziyetleri ne olursa olsun milletler birbirlerine birçok rabitalarla bağlıdır" (Cumhuriyet, 21 Haziran 1935: s. 1). Bu sözlere yakın içerikte söylenmiş önemli tespitler 1932 yılında Amerikan Genelkurmay Başkanı Macarthur'un ziyareti sırasında yapılan görüşmede geçmektedir. Bu bağlamda ABD'nin, Milletler Cemiyeti sistemine İngiltere ve Fransa gibi, sonradan ayrılan Almanya ya da İtalya gibi etki etmekten geri kaldığı düşünülse de dış politikada yalnızlaştırma siyasetini takip edemeyeceği öngörüsü, 1930'ların ortalarına gelindiğinde saydamlaşan tehlikeye işaret etmektedir. Atatürk bu aşamada dünyadaki milletleri bir apartmanın sakinleri biçiminde betimlemiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir: "*Birleşik Amerika Cumhuriyetleri bu apartmanın en lüks dairesinde oturmaktadır. Eğer apartman, sakinlerinden bazıları tarafından ateşe verilirse diğerlerinin yangının tesirinden kurtulmasına imkân yoktur. Harb için aynı şey varittir. Birleşik Amerika Cumhuriyetlerinin bundan uzak kalması gayri kabildir*". Röportajın devamında realist dış politikanın hesaplarını ülkelerin güç kaynaklarına göre yapmak gerektiğini ortaya koyan şu değerlendirmelere yer verilir: "*Bundan başka, Amerika büyük ve kuvvetli ve dünyanın her yerine alakası olan bir devlet olduğundan kendisinin siyaset ve iktisadiyat cihetinden ikinci derecede bir mevkie düşmesine asla müsaade edemez*".

Baker'ın şu sorusu uluslararası düzende ABD'nin yerini anlamak açısından önemlidir. "*Fikrinizce Amerika Adalet Divanına iltihak etmeli mi idi?*" Atatürk, tehdit altında olduğu hissedilen bir uluslararası düzen kurgusu içinde, bazı ayrılıkların farkında olarak, daha etkili bir uluslararası iş birliği mekanizmasının yolunun ABD'nin katılımından geçtiğini vurgular: "*Adalet divanına iltihak etmekle Birleşik Amerika Cumhuriyetleri, şüphesiz umumi sulhun idamesine yardım etmiş olacaktır. Nüfuzu ve insani idealleri o kadar büyük olan bir milletin, beynelmilel ihtilafların muslihane hallü faslında aktif bir hisse almağı reddetmesi doğru değildir*". Dolayısıyla Atatürk ABD'nin katılımını uluslararası sorunların çözümü açısından önemli ve gerekli bulmaktadır. "*Milletler Cemiyeti, henüz kat'i ve müessir bir vasıta olduğunu isbat etmemiştir*" sözüyle bir gerçeğe işaret etmiş; bununla birlikte Milletler Cemiyeti'nin "bütün milletlerin, müşterek gayenin tahakkuku için çalışabilecekleri yegâne teşkilât" olduğunu da hatırlatmıştır. ABD'li bir gazeteci aracılığıyla dünya medyasında Türkiye Cumhuriyeti'nin duyarlılıkları adına paylaşılan bu görüşler aynı zamanda bir kamu diplomasisi kesiti olarak değerlendirilebilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politika yapımında görüldüğü üzere ülkelerin fiziki sınırlarını, psikolojik bariyerleri dikkate almadan değerlendirmelerini paylaşmaktan imtina eden tavır realist bakış açısını sergilemektedir. Baker, röportajın devamında "on dört milyon Türk tarafından vatanlarının kurtarıcısı olmakla tanınan idealist Atatürk'ün sözlerini yansıtır: "*Şuna da kaniim ki eğer devamlı sulh isteniyorsa kütlelerin vaziyetlerini iyileştirecek beynelmilel tedbirler alınmalıdır. İnsanlığın heyeti umumiyesinin refahı, açıklık ve tazyikin yerine geçmelidir. Dünya vatandaşları, haset, açgözlülük ve kinden uzaklaşacak şekilde terbiye edilmelidir*" (Cumhuriyet, 21 Haziran 1935: 1; Tütengil, 1998: 22-28). Baker'ın bu sözler üzerine yorum yapmaya ihtiyaç duymadığının anlaşıldığı röportajda dikkat çeken bir diğer konu Atatürk'ün uluslararası düzen konusundaki idealizmini vurgulamasıdır.

Aynı zamanda sulhun geleceği için Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün kritik değerlendirmesi siyasal rejimler arasında konumunu netleştirmekte zorlanmayan genç Türkiye Cumhuriyeti'nin iç tartışmalara odaklanmadan, dünya barışına katkı sağlamak idealine dayanmaktadır. Atatürk, bu aşamada "Türkiye'de Bolşevikliğin yayılmasından korkuyor musunuz?" sorusuna "Türkiye'de Bolşeviklik olmayacaktır. Çünkü Türk hükümetinin ilk gayesi halka hürriyet ve saadet vermek; askerlerimize olduğu kadar sivil halkımıza da iyi bakmaktır. Türkiye'de işsizlik yoktur. Milletimiz efradı boş zamanlarında sıhhi dinlenme imkânlarına maliktir" yanıtını vermiştir (Cumhuriyet, 21 Haziran 1935: s. 3).

Baker tarafından Atatürk'e yöneltilen diğer bir soru "boğazların tahkimatı" ile ilgilidir. Baker bu konuda kritik bir soruyu yöneltirken aslında Yakındoğudan başlayarak dünya siyasetine ve jeopolitik dengelerine ilişkin önemli bir tartışmaya değinmek istemektedir. Gazi Mustafa Kemal de, net bir yanıt vererek Türkiye Cumhuriyeti'nin boğazlara yaklaşımını uluslararası çevrelerle açıkça paylaşmaktadır. "Türkiye neden Boğazları tahkim etmek istiyor?" şeklindeki sorunun arkasında Baker'ın gazetecilik refleksiyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Atatürk, çok açık sözlerle bu konuda genç Türkiye Cumhuriyeti'nin Lozan Barış Antlaşması'nı merkezde tutan yaklaşımı anlatmak yoluna gitmiştir: "*Türkiye'nin boğazları açık bırakmaya razı olduğu Lozan muahedesinde beri dünya vaziyeti ve bazı şerait değişmiştir. Boğazlar, Türk arazisini iki kısma ayırır. Bundan dolayı bu deniz geçidinin tahkimi Türkiyenin emniyeti ve müdafaası için çok ehemmiyetlidir. O, aynı zamanda, beynelmilel münasebatın can alıcı bir unsurudur. Anahtar vaziyetinde böyle mühim bir yer, herhangi sergüzeştçi bir mütearrızın keyfine ve merhametine bırakılamaz. Türkiye, muhtemel sulh bozucularının, birbirleri ile harp etmek için Boğazlardan geçmesine mâni olmaya mecburdur*". Baker, izlenimlere dayalı değerlendirmelerini bazı sorulara aldığı yanıtlardan okurların dikkatine sunar ve Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün sözlerini ekler: "*Türkiye buna asla müsaade etmeyecektir*".

Son olarak, Baker röportajın dikkat çeken ayrıntıları arasında sayılabilecek bir soruyu Atatürk'e yöneltir: "Neden diktatör diye çağrılmaktan hoşlanmıyorsunuz?" Atatürk, sorulara yanıt verirken sergilediği netliği burada kaybetmez; fakat Türkiye'nin siyasal sistemiyle ilgili bir tartışmaya değinildiği için siyasal bilimlerin normlarına bakarak açıklamalar yapmayı ön planda tutar. Atatürk'ün yaptığı ayırım dünyada yankılanan görüşlere kayıtsız kalmak şeklinde değil; mevcut koşulları dikkate alarak Türkiye Cumhuriyeti'nin diktatörlük olarak nitelenmemesi gerektiği yönünde içeriden bakışı açıklamaktadır.

Dışarıdan gelen eleştiriler söz konusu olduğunda, hemen Paris'te büyükelçilik yaptığı dönemde mezunen Türkiye'ye gelen ve 1930 yılının yaz sonlarında Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) adını alan siyasal muhalefet fırkası girişimiyle ilgilenen Ali Fethi Okyar'ın değerlendirmesi akla gelmektedir. Meşrutiyet'in yeniden ilanı sonrasında başlayan Balkan Savaşları dönemine ve I. Dünya Savaşı yıllarına, Millî Mücadele yıllarından Cumhuriyet'in ilanına ve ilk yıllarındaki kritik görevlere kadar Türkiye siyasal hayatının 1920'lerde önemli aşamalarına bakıldığında Ali Fethi Okyar'ın etkisi kolaylıkla görülmektedir. Okyar, SCF'nin genel başkanı olduğu dönemde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal'le (Atatürk) yaptığı görüşmede ülkenin dışarıdan nasıl bir manzaraya sahip olduğunu anlatır; fakat Gazi Mustafa Kemal, yabancı basını takip eden ve Avrupa'dan gelen siyasal sistem eleştirilerini dikkate alan yaklaşımıyla ülkenin manzaranın bir diktatörlük (*dictature*) olarak değerlendirildiğini; mevcut manzaranın değiştirilmesi için hükümetin parlamentoda denetiminin (murakabe) sağlanacağı çok partili hayata geçiş denemesinin önem taşıdığını belirtmiştir.

Gazi'nin bu bağlamda söylediği sözler, yıllar sonra söylenen sözlerin arka planını görmek ve korelasyonu çözümlenmek açısından önem taşımaktadır. Yabancı basının yoğun ilgi gösterdiği genç Türkiye Cumhuriyeti, şahıs diktatörlüğü idealine yaslanan bir ülke olarak yansıtılmamalıdır; bununla birlikte Gazi, Ali Fethi Bey'le Yalova'daki tarihi görüşmede kendisiyle bir süre önce görüşen Alman gazeteci Emil Ludwig örneğini verir: "Bunlara tahammül edeceğiz. Başka çare yoktur. Bugünkü manzaramız aşağı yukarı bir dictature manzarasıdır. Vakıa bir meclis vardır, fakat dahil ve hariçte bize dictateur nazariyle bakıyorlar" (Okyar ve Seyitdanlıoğlu, 2006: 103, 104). Gazi, bu aşamada Emil Ludwig'in röportajda yönelttiği soruların ardından ülkesine döndüğünde Türkiye Cumhuriyeti'ni bir diktatörlük biçiminde yansıttığını belirtmiştir. Ayrıca şahıs diktatörlüğü ve kendi menfaatleri namına bir siyasal sistem bırakmak düşüncesinde olmadığını açıkça belirtmiştir. Aynı şekilde bu görüşmede Başvekil İsmet Paşa'nın (İnönü) ve TBMM Başkanı Kazım Paşa'nın (Özalp) görüşlerine de başvurulur. Buradaki püf noktası diktatörlük imajı karşısında gerçekçi bir yaklaşımla "firka yapma" fikrine uygun olarak yeni bir siyasal muhalefet partisinin kurulmasıdır (Okyar ve Seyitdanlıoğlu, 2006: 104-105).

Bu çerçevede hayata geçirilen ikinci çok partili siyasal sistem denemesinin arkasında yatan ana nedenler kırsal kesimde çiftçinin ve üreticinin sosyal ve ekonomik hoşnutsuzlukları başta olmak üzere ekonomik ve politik beklentilerden kaynaklanmıştır. 1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin görüldüğü bu dönemde parlamento içinde CHF grubundan transfer edilecek vekillerin katılımıyla yeni bir siyasi fırka grubunun kurulması amaçlanmıştır. Baker, röportajında ülkenin çok partili hayat denemeleri gibi çeşitli gelişmelerin ardından özet niteliğinde bir soruyu ortaya atmıştır. Mustafa Kemal Atatürk, bu noktada ülkenin siyasal sistemiyle ilgili eleştirileri dikkate alarak konuya tek taraflı bakılmayacağı yönündeki tahlilini paylaşmıştır: "Ben diktatör değilim. Benim kuvvetim olduğunu söylüyorlar. Evet bu doğrudur. Benim arzu edip de yapamayacağım hiçbir şey yoktur. Çünkü ben zoraki ve insafsızca hareket etmek bilmem. Bence diktatör, diğerlerini iradesine ram edendir. Ben kalpleri kırarak değil, kalpleri kazanarak hükmetmek isterim" (Cumhuriyet, 21 Haziran 1935: 3). Bu değerlendirmenin sonunda Atatürk, "mesut olup olmadığı" yönündeki soruya "Evet, çünkü muvaffak oldum" yanıtı vermiştir.

Bu sözden hareket ederek konuya pedagojik bir bakış açısıyla yaklaşan genç Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet ve parti eksenindeki dengeleri üzerinde kısa bir değerlendirme yapılabilir. 1930'larda Avrupa'nın genel vaziyetini anlamak amacıyla faşist ve nasyonal sosyalist rejimlerin etkileri yakından takip edilirken Türkiye otoriterliğin pedagojik boyutta yaşandığı bir ülke imajıyla diktatörlük imajını aşmayı amaçlamış sayılmaktadır.

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, uzun soluklu bir mücadelenin ulusal kurtuluş savaşıyla sınırlı olmadığını işaretlerini 1930'ların ortalarında dünyanın karşılaştığı büyük bir savaş tehlikesini görerek açıklamaya çalışmış; temel tartışmanın Milletler Cemiyeti etrafında yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu aşamada röportajın tüm ulusal ve yerel basında yankılanma biçimi Türkiye Cumhuriyeti'nin silahsızlanma dengesini takip etmek amacıyla aldığı önlemleri anlamak ve genç Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politika anlayışı üzerine kurulmuştur. Röportajın bir diğer izleğini oluşturan diktatörlük iddiaları karşısında Atatürk'ün yanıtı ülkenin siyasal rejimi üzerinden totaliter ya da otoriter rejimlere yansıyan bir mesaj niteliğindedir. Bu konuda çeşitli eserlerde genç Cumhuriyet'in barışın savunusunu üstlenen dış politika anlayışı vurgulanmaktadır. Seçil Karal Akgün, "Atatürk'ün Baker ile İkinci Dünya Savaşı'nı getirecek kara bulutlar dolaşmaya başladığı sıralarda yaptığı söyleşi de barış ağırlıklı olmak yönünden diğer yabancı gazetecilerle konuşmalarından farklı değildir" değerlendirmesiyle bu görüşü vurgulamıştır (Karal Akgün, 2006: 64-65; Karal Akgün 2009: 74). Bu konuda bir diğer örnek Ömer Kürkçüoğlu'nun Atatürk dönemi Türk dış politikasını genel özellikleri ışığında incelediği makalesidir. Kürkçüoğlu Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1932'de Milletler Cemiyeti üyeliği sonrasında uluslararası barışın sağlanmasıyla ilgili duyarlılığına ve "en hızlı, en etkili çözüm yolu" olarak yine -Milletler Cemiyeti olmasa bile- uluslararası barış düzenini sağlayacak bir organizasyonun varlığına ihtiyaç duyulduğu görüşüne değinmiştir (Kürkçüoğlu, 1981: 163). Cumhuriyet tarihi boyunca barış felsefesine dayanan dış politikasının Atatürk'ün pek çok röportajında ve demecinde geçerlilik kazandığını gösteren örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Öte yandan bu demeçlerin arka planında Türkiye Cumhuriyeti'nin iktisadi bağlarını gözetten bir dış politika anlayışını benimsemesi belirleyici görünmektedir. Baskın Oran'ın editörlüğünü yaptığı Türk dış politikası çalışmasında vurguladığı üzere 1920'ler ve 1930'lu yıllar "haysiyetli dış politika" deyiminin kullanıldığı ve bu deyim hak edildiği özel bir dönemdir. Oran, Türkiye'nin bu dış politikasını Almanya ve İtalya'ya bağımlı görünen dış ticaret durumuna rağmen başarıya ulaştırdığını ve statüko tarafına dayanan bir dış politika hedefinin hayata geçirildiğini vurgulamıştır. 1935'te Habeşistan saldırısı sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nin dış ticaretinde İtalya'nın payı ciddi düşüş gösterene kadar İtalya'nın ekonomik nüfuzu da dikkat çekmiştir.

1931'de İtalya ve İngiltere'nin paylarına bakıldığında ihracat oranları yüzde 24,2 ve yüzde 8,5 düzeyindedir. Türkiye'nin ithalat oranları ise yüzde 14,6 ve yüzde 11,3 düzeyindedir (Oran, 2009: 256). Cumhuriyet'in onuncu yılını doldurduğu 1933 yılı birkaç yıl önce yaşanan

iktisadi buhranın etkilerinin ağır şekilde hissedildiği, ithal ikame politikasının öne çıktığı, kalkınma politikasının programlandığı bir dönemdir. İtalya ile dış ticarete bakıldığında 1932 yılından 1933 yılına veriler şöyle gerçekleşmiştir: 1932'de İtalya'nın Türkiye'ye ihracatı 11,074,200 sterlinden (%12,9) 1933 yılında 8,548,058 sterline (%11,4) gerilemiştir. Aynı veriler Birleşik Krallık için değerlendirildiğinde 1932'de 10,640,466 sterlinden (yüzde 12,4) 1933 yılına gelindiğinde 10,067,760 sterlin düzeyine ulaşmıştır (yüzde 13,5). İngiltere'nin Türkiye ile dış ticaret hacminin artmamasına rağmen pay kayıpları nedeniyle kısmi bir yüzdeler artış sağladığı görülmüştür. Öte yandan Türkiye'nin ihracatına bakıldığında 1930'ların başlarından itibaren İtalya'nın pay kaybı dikkat çekmektedir. 1932'de 16,358,814 sterlin ihracat düzeyi, 1933'te 12,967,710 sterline gerilemiştir. Bu dönemde Türkiye'nin İngiltere'ye ihracatına bakıldığında 1932'de 9,974,613 sterlinden, 1933 yılına gelindiğinde 8,593,842 sterlin düzeyine ulaşan bir daralma yaşanmıştır. ("Economic Report on Turkey for the period January-June 1935" FO E5655 5655/44: 15).

Böyle bakıldığında İngiltere'nin daha az pay kaybı yaşadığı 1930'lu yıllar boyunca İtalya gerilemiş, Nazi Almanya'sı yükselişe geçmiştir. Türkiye aynı konjunktürde iç politikada SSCB'ye olumsuz yaklaşırken, dış politikada SSCB'yle uyumlu bir çizgide hareket etmiş ve "denge politikasını aksatmamıştır" (Oran, 2009: 256).

1935 yılının sonbaharına gelindiğinde Afrika'da İtalyan yayılmacılığının tehdidi son noktaya ulaşmış görünüyordu. Robert Mallett, Mussolini'nin siyasi tarihteki konumunu farklı pencerelerden incelediği çalışmasında İtalya'nın ikinci Dünya Savaşı'nın çıkışına etki eden başlıca faktör olup olmadığını ve ülkeler arasında yer alıp olmadığını sorgulamaktadır. Habeşistan macerasının temel dinamikleri incelendiğinde İtalya'nın 1929 Dünya Ekonomik Krizi sonrasında yaşadığı içe kapanma süreci dikkat çekmektedir. Mallett, özellikle 1935 sonrasında odaklanarak sürecin uluslararası faktörün etkisinde iç ve dış politika ayrımı yapıldıktan sonra incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. İtalya, deniz aşırı sefer hazırlıkları yapmaya başladığında Mussolini ve generalleri 1911'de işgal edilen Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'daki son vilayeti Trablusgarp'ın (artık kullanılan adıyla Libya) hem Britanya kontrolündeki Sudan hem de Mısır'a yönelik bir kampanya için kullanılacağı belirtilmeye başlanmıştır (Mallett, 2003: 7).

Öte yandan Mussolini'nin Etiyopya konusundaki söylemleri 1934'te somut bir görünüm arz etmeye başlamış ve İtalya'nın, İmparator Haile Selassie'nin tahtta oturduğu Etiyopya'nın merkezileşme adımları Mussolini'nin konuşmalarına yansımıştır. Mussolini bu dönemde İtalya'nın hızlı hareket etmesi gerektiğini belirtmiş ve Milletler Cemiyeti başta olmak üzere uluslararası camianın İtalya'nın emperyalist müdahalelerine itiraz edemeyeceğini ve işgallerin engellenemeyeceği görüşünü savunmaya başlamıştır. Bosworth bu bağlamda Mussolini'nin yayınladığı 30 Aralık 1934 tarihli direktife işaret ederek artık yeni bir aşamaya ulaşan sorunun çözümü için silahın öne çıkarıldığını belirtmiştir (Bosworth, 2002: 284).

Bu aşamada İtalya'nın Habeşistan topraklarını işgale girişmesine kesin bir tavır göstermekte zorlanan Milletler Cemiyeti'nin yaptırım gücü tartışma konusudur. Dünyanın gündemi dönemin ulusal ve uluslararası basınında izlendiği üzere ağırlıklı olarak silahsızlanma sorunlarıyla açılmaktadır. Gazi Mustafa Kemal Atatürk, yeni (beşinci) yasama devresinin açık konuşmasında dünya gündemine dair kritik değerlendirmelere yer vermiştir. Konuşmasının hemen başında "kamutayın arsiulusal durumun çok önemli bir zamanında çalışmaya başladığını" belirten Atatürk, "hadiselerin Türk milletine iki ehemmiyetli düsturu yeniden hatırlattığını" vurgulamıştır: "*Yurdumuzu ve haklarımızı müdafaa edecek kuvvette olmak... sulhu koruyacak arsiulusal çalışma birliğine önem vermek*". Gazi Mustafa Kemal Atatürk, dünyada barış (sulh) koşullarının geride kaldığının farkında olarak sözlerine şöyle devam etmiştir: "*Sulhun bozulmuş olmasından izdirap duymamak mümkün değildir. Herhalde, bugünkü ağır ihtilâfların, ağır şartların ortadan kalkması medenî insanlığın başlıca dileği olmalıdır*".

Atatürk, içtenlikle sulh düşüncesinin ortaya konulduğu bir dönemin geride kaldığının farkında olarak genç Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerine uygun bir barışçıl dış politika tasarımını TBMM'nin açılışında yaptığı bu kritik konuşmada tekrar hatırlatmıştır: "*Bizim sulh ülküsüne ne kadar bağlı olduğumuzu, bu ülkünün güvenlik altına alınmasındaki dileğimizin ne kadar esaslı bulunduğunu izaha lüzum görmüyorum. Bu hususta çalışan Uluslar Sosyetesinin, tecrübelerden istifade ederek, prensiplerini tekâmül ettirmesi ve sulhu koruma kudretini arttırması samimî arzumuzdur*".

Konuşmasının devamında Atatürk diğer önemli bir noktaya değinmiş ve "arsiusulal siyasanın gidişine bakarak ulusal koruma araçlarının arttırılması" gerektiğini belirtmiştir. Bu durumun çözümsüz bırakılmaması için mali çarelerin dikkatli bir biçimde araştırılması gerektiğini belirten Gazi Mustafa Kemal Atatürk, "son arsiulusal hadiseler" konusunu özel olarak vurguladığı bu konuşmada "tayyare filolarının vücuda getirilmesi" gerekliliğini vurgulamıştır: "*Son arsiulusal hadiseler kudretli bir hava ordusunun, hayati önemde tutulmasına bir daha hak verirdi... "Havacılarımız, bütün ordu ve donanmamız gibi vatani korumaya anık kahramanlardır. Büyük millet bu soyak evlatlar ile kendini mutlu sayabilir*" (TBMMZC, 1 Kasım 1935: 3).

1930'ların ortalarında Milletler Cemiyeti'ne üye statüsüyle, Konseyde aktif rol ve sorumluluk üstlenen bir ülke olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin saygınlığı doğudan batıya pek çok ülke tarafından takdir edilmekte ve yakından takip edilmektedir. Bu konuda dönemin önde gelen köşe yazarlarından Ahmet Şükrü Esmer Milliyet gazetesinde yer alan satırlarda Türkiye'nin saygınlığının yüksek bir iddiaya dayandığını belirtmiştir: "*Dahili sahadan hareice geçince Cümhuriyet'ten evvel, bütün dünyanın (Hasta Adam) ismini verdiği Türkiye bugün beynelmil hayatta doğru, dürüst siyasetiyle her devletin itimadını kazanmış şerefli sahibi olan bir devlet vaziyetindedir. İmparatorluk zamanında Türkiye'nin bir dostu yoktu. Bugün Türkiye dostluğu aranmış ve bu dostluğa kıymet verilen bir devlet olmuştur. Cümhuriyet'in beynelmil hayatta telkin ettiği itimadın bir delili de birkaç ay evvel, ittifaka yakın bir ekseriyetle Milletler Cemiyeti Konseyi'ne aza intihap edilmeliğimizdir*" (Milliyet, 29 Ekim 1934; Ayın Tarihi, 1934 (Kasım), S: 11: 46).

Bu aşamada 1920'li yıllar boyunca sürdürülen realizm ve idealizm anlayışlarını dengeleme politikası yeni kazanımlar sağlamıştır. Bu kazanımları değerlendirirken 1929'dan itibaren bölgesel paktlar arasında Locarno Paktı, Litvinof Protokolü ve Küçük Antant gibi gelişmelerin Dünya ve Yakındoğu siyasetine etkileri değerlendirilmiştir. Nahid Sırrı (Örik), bu süreçte 1929 yılına girilirken *Hayat* mecmuasında

yayımlanan yazısında konjonktürün Türkiye açısından da ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır: Realizm politikasının gerekçelerinin açıkça görülebildiği bu dönemde Avrupa ve Dünya siyaseti için ümitvar olmakla olmamak arasındaki çizginin ne kadar ince bir çizgi olduğu belirtilmiş ve bekleyen pek çok meselenin üzerinde dikkatle durulmuştur. Nahid Sırrı, 1920'lerin sonlarındaki konjonktürü ele alırken "hiçbirinin halledilemediğini belirttiği muazzam meseleleri" sıralayarak uluslar arası ilişkiler analizinde ajandanın ülkeleri, siyasal liderliği ve konferanslar aracılığıyla sürdürülen diplomatik çabaları ne kadar yakından ilgilendirdiğini vurgulamıştır: "*Ren işgali, Almanya'nın borçları, Avusturya'nın Almanya'ya iltihakı tasavvurları, Litvanya ve Lehistan ihtilafı, Romanya ve Macaristan nizamı, Balkan ırk ve hükümetleri arasındaki rekabetler, İtalya ve Fransa arasındaki geçimsizlik sebepleri, teslimatı bahriye ve inşaatı bahriyenin tahdidi*" (Hayat, 3 Kânunusani 1929: 113-114).

1929 yılından 1930'lu yılların ortalarına kadar geçen süre içinde hem Türkiye Cumhuriyeti açısından hem de Yakındoğu ve Avrupa siyaseti açısından dikkat çeken gelişmeler arasında "teslimatı bahriye ve inşaatı bahriyenin tahdidi" biçiminde verilen deniz silahlanmasının ve donanma inşa programlarının sınırlandırılmasına dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşımın 1921'de Washington Deniz Silahlanmasının Önlenmesi Sözleşmesiyle başlayıp, Milletler Cemiyeti gözetiminde sürdürülürken 1920'li yıllarda yeni çıktılar sağlaması beklenmiştir. Briand-Kellogg Paktı 1920'lerin sonlarına gelindiğinde *Harbin Milli Siyaset Aleti Olarak Kullanılmaması Hakkında Umumi Muahede* adıyla 27 Ağustos 1928'de Paris'te kabul edilmiş; bununla birlikte yıl sonuna kadar onaylanmamıştır. Ekonomi-politik penceresinden bakıldığında Türkiye'nin gümrük rejimini yeniden düzenleme hakkını kazandığı ve dünya ekonomisinin sallanmaya başladığı dönemde 1929 yılının temmuz ayı başlarında Litvinov Protokolü Moskova'da imzalanmıştır. Bu protokol de Briand-Kellogg Paktı gibi "savaşın ulusal siyasette bir araç olarak kullanılmasını reddetmek" ve Türkiye ve Avrupa diplomasisi açısından olumlu bir havanın yaratılmasında etkili olmuştur. Türkiye aynı zamanda Briand-Kellogg Paktı'na da 1929 yılının temmuz ayında katılmıştır (Ökçün ve Ökçün, 1974: 530) Aynı bağlamda Güney Amerika'da *Harbin Önünü Almaya Mahsus Cenubi Amerika Muahedesi* 19 Ekim 1933'te Rio de Janeiro'da kabul edilmiş ve Türkiye Cumhuriyeti bu antlaşmaya 1936'da imza atmıştır. Aynı şekilde 3 Temmuz 1933'te Sovyetler Birliği'nin Milletler Cemiyeti'ne sunduğu "Tevazüzün Tarifi Hakkında Protokol"e vakit kaybetmeden destek vermiş ve 23 Mart 1934'te bu sözleşmeyi imzalamıştır (Ökçün ve Ökçün, 1974: 531).

Ülkelerin dış politika ve iç politika dengesini sağlamakta zorlandığı iki savaş arasındaki dönemde ciddi bir çekişme söz konusudur. Bölgesel ittifakların neden öne çıktığının anlaşılması açısından Avrupa'daki çekişmeler başka kıtalara yaygınlaştırılarak ele alınabilmektedir. 1920'lerden 1930'lara geçilirken ekonomi politik ajandayı belirleyen iki akstan ilki silahsızlanma etrafında savaş sonrası yeni bir düzenin kurulması ve 1929'da meydana gelen sanayileşmiş ülkelerden başlayarak gelişmekte olan ülkeleri etkileyen Dünya Ekonomik Krizi olmuştur. Bu gelişmeleri tamamlayıcı yönleriyle dikkat çeken ve 1930'lu yılların ajandasında ana başlıkları oluşturan yeni gelişmeler arasında Nazi Almanya'sının Milletler Cemiyeti'nden ve Silahsızlanma Konferansı'ndan 4 Ekim 1933'te çekilmesi (Uçarol, 2015: 534) ve İtalya'nın Habeşistan'ı işgali olayları ön sıralarda yer almıştır. Nitekim Saar meselesi Ren bölgesinin işgali gibi yeni gelişmeler Nazi Almanya'sı cephesinden Avrupa'daki jeopolitik sarsıntıları örneklerken, 1935 yılında başlayan İtalyan işgaline karşı Milletler Cemiyeti'nin karar alma sürecini yönetememesi nedeniyle Versay'ın sert çizgilerle belirlediği askersiz ve silahlanmaya kapalı Ren bölgesine Alman ordu birliklerinin girmesi uluslararası sistemin meşruiyet zeminine dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Avrupa'ya Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu felsefesinden mesaj göndermek amacıyla referans verdiği çekişme konuları arasında Ren meselesi röportajda geçen uyarıların gerçekliğini çok kısa sürede ortaya koyması yönüyle dikkat çekmektedir. Bu dönemde Milletler Cemiyeti'ne duyulan güvenin sarsılmasının arkasında Versay Barış Antlaşması ve bir dizi uluslararası antlaşmalar arasındaki dengenin kaybolmaya başlaması, Fransa-Sovyetler Birliği arasında imzalanan dostluk paktının Nazi Almanya'sında uyandırdığı güvensizlik ön planda yer almıştır. Almanya çelik sanayiinin merkezi konumundaki Ren bölgesine yönelmeden önce güven testinde Saar meselesi için yapılan plebisitte büyük bir çoğunluğun desteğini sağlayarak bölgesel nüfuzunun sınırlarını genişletme yoluna gitmiştir (Kılıç, 2010: 98-100).

1935 yazını takip eden süreçte Milletler Cemiyeti'nin güvenilirliğini sarsan olaylar arasında Habeşistan'ın işgali özel bir önem taşımıştır. Bununla birlikte tek bir ülkenin revizyonizmine ya da tek bir olgu ve faktörün etkisine bakarak Milletler Cemiyeti'nin güvenilirliğinin tartışılmaya açılmasının söz konusu olmadığını belirtmek gerekmektedir. Yukarıda sayılan çatışma ve işgal süreçleri İspanya İç Savaşı'yla yeni bir boyut kazanmıştır. Dolayısıyla, röportajdan hareket ederek, İtalyan tehdidinin 1930'larda ortaya çıkan ve Milletler Cemiyeti'ni etkisiz kılmaya başlayan tek faktör olduğu görüşünü doğrulamak mümkün değildir. Bu konuda Hitler'in daha 1933'te gizli bir emirle "hava kuvvetlerinin oluşturulması ve ordunun 300 bin kişiye çıkarılarak, tank ve ağır silahlarla donatılması için hazırlık yapılmasını istemesi ya da Versay denetiminden kaçmak amacıyla tank üretiminin "zirai traktör programı" adı altında yürütülmesi ilk örnekler arasında sayılmıştır. Yine 1934'te ilk tank taburunun "Motorize Ulaştırma Eğitim Birliği" adı altında çalıştırılması gibi örnekler silahlanma konusundaki kararlılık ve anti-Versay çizgisi üzerinden Milletler Cemiyeti düzeninin yıkılması planlarının kökenlerini oluşturan nedenleri dikkate almak gerektiğini göstermiştir (Akünal, 2020: 12-14).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş koşullarını jeopolitik, tarihi, askeri, kültürel ve ekonomik yönden değerlendiren Mustafa Kemal Atatürk'ün tahminleri bu süreçte kısa süre içinde doğrulanmıştır. Bu tahminlerin ülkelerin adını öne çıkaran bir tahmin kategorisinde yer almadığı açıktır; bununla birlikte yakın tehdidin izleri 1935 sonlarından itibaren somut bir tartışmayı ortaya çıkarmıştır. 1935 yılının sonbaharında İtalya'nın Habeşistan'ı işgal etmeye başlamasının açtığı yolu Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi yönetimindeki Almanya, Avrupa'nın tam ortasına Ren bölgesine taşımıştır. Böylece 1935 yılının yaz aylarında ciddi bir ivme kazanan Avrupa ve Dünya savaşı tehlikesi karşısında çanlar daha hızlı çalmaya başladığında, İtalya 1936 yılının Mayıs ayında Habeşistan'ı İtalya'nın denizaşırı topraklarını kapsayan İtalyan imparatorluğuna katmıştır. Bu ülke işgal sonrasında imparatorluk unvanı (*Re D'Italia e Imperatore e D'Etiochia*) gibi gösterişli unvanların etkisiyle Roma İmparatorluğu geçmişine yaslanan ve faşist anlayış açısından sorgulanmayan bir kararla, 1937 yılında Milletler Cemiyeti'nden ayrılmaya karar vermiştir. İtalya, aynı yıl, Almanya-Japonya tarafından sadece bir yıl önce kurulmuş Anti-Komintern Pakt'a katılma kararı almıştır (Akünal, 2020: 14).

Bu dönemde Türkiye temel perspektife göre Osmanlı Devleti'nden miras kalan ve denge siyaseti olarak yansıyan politikanın pasifliğinden sıyrılmak, ekonomik bağımsızlık, çağdaş uygarlık düzeyini amaçlayan devrimlere dayanan adımlarla yeni Türkiye'nin şartlarını en rasyonel biçimde geliştirmek ve dış politikasını barış, akılcılık ve pragmatizm ilkeleri doğrultusunda kurgulamak yönünde gayret göstermiştir. Böylece genç Cumhuriyet 1930'ların ortalarına gelindiğinde Yakınoğu'da, Afrika'da ve Avrupa'da küresel barışı tehdit etmekte olan yeni gelişmelere azami derecede dikkat göstermiştir. Çalışmanın başında da belirttiği üzere, 1930'lu yıllar boyunca silahsızlanma stratejisi gündemdeki yerini korumaya devam etmiştir. Ülkeler arasındaki anlaşmazlıkların temel çıkış noktasını oluşturan silahsızlanma Japonya'nın 1931'de Çin'in Mançurya bölgesini işgali sonrasında ciddi bir ivme kazanmıştır. Bununla birlikte Avrupa'daki yeni uzlaşmazlık konuları ve revizyonizm tehlikesi silahsızlanma konferanslarının yalnızca Asya kıtasıyla sınırlı olmadığını, kıtalararası bir soruna dönüştüğünü göstermekteydi. Türkiye, bu dönemde saygınlığı kendi politikalarının tutarlılığı ve barış içinde sürdürülen bir çağdaşlaşma programının yansımalarıyla kazanmayı başarmıştır. Milletler Cemiyeti'ne üyelik için davet edilmiş ve 1932 yılında bu cemiyete üye olmuştur. Aynı süreçte iki yıl içinde Çin'in üyelik süresi dolduğunda Milletler Cemiyeti Güvenlik Konseyinde üyelik hedefine ulaşmıştır. Genç Cumhuriyet 1935-1937 yılları arasında Güvenlik Konseyi üyeliğini üstlenmiş, 1937'de Türkiye Cumhuriyeti'nin Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras Güvenlik Konseyi'ne başkanlık etmiştir (Uzgel, 2009: 312).

Diğer yandan Türkiye, Sovyetler Birliği (SSCB) ile dostluk bağlarını dikkate alarak Milletler Cemiyeti üyeliğinin Türk-Sovyet dostluğu ve saldırmazlık antlaşmaları açısından bir engel oluşturmadığını vurgulamıştır. Böylece genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kararlılıkla sürdürdüğü dış politika hem saldırmazlık tanımı yönünden netliğini çeşitli paktlar ve protokollere taraf olan ülkeler nezdinde göstermiş hem de Türkiye'nin yakın çevresine sıçrayacak savaş koşulları karşısında teyakkuz halinin hukuki ve politik çerçevesini oluşturmuştur. Sovyetler Birliği, bu dönemde Türk dış politikasının temel dayanak noktaları arasında yer almıştır. Yukarıda değindiğimiz Sovyetler Birliği'nin öncülüğünü yaptığı sözleşmeye odaklanıldığında Türkiye bu dönemde Avrupa'da savaş tehdidinde karşı durmayı amaçlayan ve saldırganın belirlenmesine ilişkin sözleşmeye imza atan 10 ülke arasında yer almıştır. (Vandov 1982: 136). Bu şartlarda Türkiye'nin emperyalist hedeflere yaslanan ülkeler arasındaki ilişkiler karşısında dış politikasında belirlemeye çalıştığı hat Sovyetler Birliği'nin katılımını sağlamayı öngören; bununla birlikte siyasal rejim konusunda öykünmeye yol açmayan bir politikaya dayanmıştır. 1930'ların karmaşık stratejileri karşısında Sovyetler Birliği'nin Milletler Cemiyeti'ne katıldığı 1934 öncesinde Uzakdoğu'da taşlar yerinden oynamıştır. Yine Nazilerin iktidara geldiği Almanya'nın stratejik dengeleri sarsan kararlarıyla Avrupa'da da kırılganlıklar dolayısıyla gerginlik artmaya başlamıştır. 1930'lu yılların başlarından itibaren gündemde özel bir yere sahip olmasına rağmen silahların azaltılması ya da sınırlandırılması konusunun daha fazla öne çıkmaya başlamasının nedeni 1933 yılında Almanya'da Nazilerin iktidara gelmesi, Milletler Cemiyeti'nden ve Silahsızlanma Konferansı'ndan Almanya'nın çekilmesi yönünde karar alınmasıdır.

Bu dönemde Sovyet basınında *İzvestiya*'da çıkan bir haberin Türk basınına yansımalarından Sovyetlerin yeni bir emperyalist cihan harbi konusundaki değerlendirmelerine 1930'ların ilk yarısında başladıkları görülmektedir. *İzvestiya*'dan aktarıldığı üzere 1934 yılının sonbaharında, revizyonizm ve İtalyan tehdidinin yakından hissedilmeye başladığı dönemde "silahları bırakma konferansının başarısızlığa uğraması konferansın akamete uğraması, deniz meseleleri hakkındaki müzakerelerin çıkmaza girmesi ve hava silâhları yarışı gösteriyor ki dünya yeni bir emperyalist cihan harbine doğru gitmektedir" sözleriyle yaklaşan tehlikeye işaret edilmiştir (Yeniöl, 8 Teşrinisani 1934: 1).

Bu süreçte Türkiye'de ulusal basında çok çeşitli yazılarda "sulh ve harp" dengesi olarak ifade edilebilecek, mevcut koşullara göre savaş kaçınılmaz hale gelirse, hazır olmayı telkin eden pek çok yazıya yer verilmiştir. "Silahları Arttıran Konferans" başlıklı makaleden kısa bir örnek dönemin havasına etki eden beklentileri yansıtmaktadır:

"Silahları azaltma konferansı tam yirmi sekiz aydan beri toplanıp duruyor. Adından da belli olduğu gibi, bu konferansın gâyesi silahları azaltmaktır. Hakikatte ise bu konferans silahların azalmasına değil, kat kat artmasına hizmet etti. Tutulan hesaplara göre konferansın toplandığı günden beri büyük küçük devletler müdafaa bütçelerine iki yüz altmış milyon isterlin, bizim paramızla bir milyar sekiz yüz milyon lira ilave etmişlerdir. Demek ki konferans toplandı toplanalı, milletler her ay yetmiş milyon liraya yakın para sarf ederek silahlarını arttırmışlardır. Bu netice milletlerin birbirlerine karşı ne kadar itimatlılık duyduklarını açıkça gösteriyor. Bugün de her millet, gene eskisi gibi: "Hazır ol harbe, eğer istersen sulhu salâh!" demek mecburiyetini hissediyor ve en mükemmel emniyeti bu kaideyi tatbik etmekte buluyor" (Zaman, 11 Haziran 1934: 2).

1930'ların başlarındaki gergin havanın, 1933 sonrasında ciddi bir ivme kazandığını belirtmek mümkündür. İronik biçimde genç Türkiye Cumhuriyeti Milletler Cemiyeti'nde 1920'lerin sonlarındaki ılımlı havanın yayılacağına dair iyimser ve ihtiyatlı bir yaklaşım sergilerken, aynı zamanda Avrupa barışının tehdit altında olduğunu gösteren somut sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Atatürk'ün Baker ile röportajında değindiği şartlar 1935 yılının ortalarına gelindiğinde Milletler Cemiyeti'nin başarısızlığına işaret etmiştir. 1932 Şubat ve Kasım aylarında düzenlenen ve 1933'te saldırganın tarifini yapmayı planlayan Cenevre Konferansları sonrasında önemli iki sözleşmeye taraf olunmuştur. Bu süreçte Türkiye Cumhuriyeti basını pek çok gazeteyle ulusal ve yerel düzeyde Sovyetler Birliği ile koordinasyon halinde Milletler Cemiyeti'ne yansıyan silahsızlanma politikasını desteklemiştir. Dönemin basın hayatında önemli portreler arasında yer alan Zekeriya Sertel, 1930'ların ortalarında Sovyetler Birliği ve Türkiye Cumhuriyeti arasındaki dostluğa işaret ederken tarihi süreçlerin sonunda iki ülkenin komşu olduğunu, Sovyetler Birliği'nin emperyalist emellerinin olamayacağını not etmiş ve eklemiştir: *"Emperyalizmin acı tecrübelerini geçirmiş bulunan Türkiye için doğru yol Sovyetler ile dostlukta idi. Atatürk de bu inançta idi. Biz, Sovyet dostluğu davamızda onun güttüğü politikadan kuvvet alıyorduk"* (Sertel, 2001: 191).

Böylece röportajdan hareket edildiğinde Milletler Cemiyeti'nin karşılaştığı kritik sorunlar ve uluslararası düzenin karanlık bir süreçte pasif ve aktif dış politika dikotomisine sürüklendiği vurgulanmıştır. 1919'da kaleme alınan ve ABD'nin "enternasyonalizm" ve "ulusal hedeflere uygun uluslararası barış organizasyonu üyeliği" seçenekleri arasında bir yerde bulunduğu dönemin koşullarını inceleyen çalışmada Thomas Benjamin Neely uluslararası hukuk açısından önem taşıyan kritik bir kavramı tartışmıştır. Bu kavram "soyutla(n)ma" olarak ifade edilebilecek, henüz taslak aşamasında bulunan ve muhayyel statüsünün gelişip gelişmeyeceği konusunda kaygıların duyulduğu Milletler Cemiyeti'nin statüsünü anlatmaktadır (Neely, 1919: 7). Cemiyet, aslında bu tartışmaları geride bırakmış görünmesine rağmen, uzun yıllar

güven telkin edip etmediği tartışılan bir uluslararası organizasyon kimliğine sıkışıp kalmıştır. Bu belirsizliğin hem Cemiyet'in ortaya çıkış koşulları yoluyla yapısal hem de uluslararası ilişkileri belirleyen siyasal, ekonomik ve askeri konjonktürle bağlantıları röportajda değinilen jeopolitik dengeler aracılığıyla analiz edilmiştir.

Sonuç

1930'lara geldiğinde devrimler, Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya koyduğu iddianın her alandaki yansımaları olarak toplumsal ve ekonomik düzlemde çağdaş uygarlık hedefine işaret etmişlerdir. Aynı dönemde dış siyasette geçerliliğini koruyan ilkeler de Cumhuriyet'in başlıca kazanımları arasında yer almıştır. Bu dönemde genç Türkiye Cumhuriyeti'nin sanayileşme gibi stratejilerde Avrupa'nın çevresinde, gelişme arayışında olan ülkelere biçilen rolleri aşacak bir hedef doğrultusunda ilerlediği görülmektedir.

Çalışmada incelenen röportajda realizm akımının dış politikaya yansımaları uluslararası ilişkilerdeki kırılganlıklarına karşılık Milletler Cemiyeti'nin varlığını yadsımayan bir değerlendirme biçiminde ortaya çıkmıştır. Röportajdan Türkiye Cumhuriyeti'nin saygınlığını 1934'te Milletler Cemiyeti Konseyi'ne üye seçilmesinde aramakla yetinmemek gerektiği anlaşılmaktadır. Bu noktada, 1930'ların ikinci yarısında sürdürülen çabalara, aktif dış politikaya ve barışın temellerinin sağlanması için Türkiye'nin oynadığı başarılı role dikkat çekmenin de yararlı olduğunu eklemek gerekmiştir.

Türkiye, uluslar ailesi içinde saygın bir konuma yükselmeye başladığı bu dönemde, Balkan Antantı'nın temellerinin atılması yönünde etkili bir iradenin ortaya konulması, Sadabad Paketi'nin kurulmasında gösterilen kararlılık yoluyla bölgesel barış kurgusunun başlıca mimarları arasında olduğunu ispatlamıştır. Röportajın da işaret ettiği bir konu olan tahkim edilmesi yoluyla Karadeniz ve Akdeniz'e açılan boğazların güvenliğinin sağlanmasında kararlılıkla ilerleyen genç Türkiye Cumhuriyeti "yurtta sulh, cihanda sulh" politikasını hayata geçirmeyi hedeflemiştir. Röportaj, Türkiye Cumhuriyeti'nin ve Karadeniz'e kıyısı bulunan tüm ülkelerin güvenlik ve barış ilkelerini yansıtan, yurt, bölge ve dünya barışını sembolize eden Montrö Boğazlar Sözleşmesi'nin imzalanmasına giden süreçte kritik değerlendirmeler içermesi yönüyle, 1930'lu yılların başlarında kristalleşen dış politika tasarısını 1930'ların sonlarına taşıyacak bir bakış açısını netleştirmesi açısından dikkat çekmiştir. Tarihi bir röportaj örneği olarak gazeteci G. Baker'ın gerçekleştirdiği röportaj, İkinci Dünya Savaşı öncesinde gerçekleşen röportajlar antolojisinde yer alacak kritik mesajlar vermesi yönüyle uluslararası hukuk tartışmalarından yeni bir ulus-devlet inşasına kadar pek çok konuyla bağlantılı sayılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Atatürk'ün röportajda yer alan konulara verdiği yanıtlarda kolaycı bir yaklaşımın reddedildiği görülmüş ve röportajın izleyen satırlarında yeni sorular arasında bağlantıları sağlayan yorum cümlelerinde benzer tespitler vurgulanmıştır.

1930'lu yıllar iki savaş arası dönemin politik ve ekonomik bağlamını değerlendirmeyi zorunlu kılan bir dönemdir. Bu dönemde Türkiye açısından barış ilkelerinin gözetildiği bir dış siyaset anlayışının kurumsallaştırılması hedefi kararlılıkla sürdürülmüştür. Bu görüşmenin gerçekleştirildiği dönemde Avrupa'da yoğunlaşan savaş havası karşısında tedirginlik duyulduğu tüm açıklığıyla gözlemlenmiştir. İtalya'nın yarattığı tehdit Avrupa'da Almanya'nın son çıkışlarıyla ve Berlin-Roma-Tokyo arasındaki mihverin kurulmaya başladığı dönemde şiddetlenmiştir. Bu aşamada en ciddi sorun uluslararası antlaşmalara uyulmasıdır. Versay (Versailles) Antlaşması'nın çiğnenmeye başladığı siyasal konjonktürde Fransa da İngiltere gibi ödünler vermeye başlamıştır. Bu yönden bakıldığında röportajın işaret ettiği ve Avrupa kıtasının siyasal ve toplumsal düzenini tehdit eden politikalar uygulandığına örnek göstermeye çalıştığı tek ismin faşist rejimin egemen olduğu İtalya'nın siyasal lideri Benito Mussolini olmadığı anlaşılmaktadır. Yine de röportajın kısa süre sonrasında Fransız Cumhurbaşkanı Lebrun'un Türkiye Cumhuriyeti'nin Paris Büyükelçisi Suad Davaz'a söylediği sözlerden yansıdığı üzere, Mussolini'nin çıkışlarının endişe uyandırmaya devam ettiği ve Avrupa ve dünya barışına yönelik en ciddi tehditler arasında sayıldığı bu dönemin ajandasında üst sıralarda yer alan ve bölgesel ve küresel barışı tehdit eden bir endişe konusu olarak kaydedilmiştir: "Ben Mussolini'nin siyasetini hiç beğenmiyorum. Kararsız bir siyaset izlediğini zannediyorum. Gazi Mustafa Kemal emsalsiz bir asker ve dahi bir komutan olduğu halde, ne kadar barışsever; bunu takdir etmek lâzımdır. İnsaniyet barışa muhtaçtır. Barışı herhalde temin etmek zorunluluğu karşısında bulunuyoruz" (Kocatürk, 1999: 511-512).

Bu röportaj İkinci Dünya Savaşı'nın ayak seslerinin işitildiği bir dönemde uluslararası basına ve revizyonizm kampında yer alan ülkelere olduğu kadar Avrupa'nın Milletler Cemiyeti çatısı altındaki barış ve sükunetinin korunmasını amaçlayan tüm ülkelere önemli mesajlar ve öneriler içermiştir. Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin, "Avrupa'nın hasta adamı" olarak görülen Türkiye'nin, I. Dünya Savaşı öncesinin derslerini göz ardı etmeden, aktif dış siyaset hedeflerini net ve tutarlı bir biçimde ortaya koymayı amaçlayan röportaj, yeni bir dünya savaşı tehdidinin ve bu tehdide karşı barışçıl çözüm arayışlarındaki tutarlılığın ne kadar ivedi olduğunu irdeleyen ve "arsulusal tedbirlerin önemini" vurgulayan örnekler arasında yer almıştır.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

"Economic Report on Turkey for the period January-June 1935". (1935). *Foreign Office (FO) E5655 5655/44*. (Örik), Nahid Sırrı. (1929). *Hayat Mecmuası*, 3 Kânunusani 1929, S. 110, sf. 113-114.

- "Silahları Arttıran Konferans", (1934). *Zaman*, S: 1, No: 1, 11 Haziran 1934.
- (Esmer), Ahmet Şükrü. (29 Ekim 1934) "Kutluladığımız Büyük Gün", *Ayın Tarihi*, S. 11, s. 46-47.
- "Dünya Yeni Bir Emperyalist Cihan Harbine Doğru Gidiyor". (8 Teşrinisani 1934). *Yeniyol (Trabzon)*, no: 1981.
- "Yine Habeşistan Macerası ve İtalya", (25 Temmuz 1935). *Yeni Adam*, no.82.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (TBMMZC)*. (1935). C. 6, İ: 1, 1 Kasım 1935.
- "Atatürk'le Mis Baker'in Mülakatı". (21 Haziran 1935). *Ulus*, No. 4992.
- "Atatürk'le Mülakat". (21 Haziran 1935). *Tan*, No. 60-3363.
- "Bir Yabancı Kadın Gazeteci Önderin Huzurunda". (21 Haziran 1935). *Kurun*, No. 6267-207.
- "Atatürk'ün Bir Amerikalı Gazeteciye Mühim Sözleri". (21 Haziran 1935). *Akşam*, No. 5988.
- "Büyük Önder Beynelmilel Vaziyeti Nasıl Görüyor". (21 Haziran 1935). *Cumhuriyet*, no. 3986.
- "Atatürk'le Mülakat: Atiden Bahsetmeyelim, Harp Tehlikesi Bulduğumuz Zaman da Vardır". (22 Haziran 1935). *Yeni Asır*, No. 8973.
- Akgün, S. K. (2004). "Atatürk ve Türk Devrimi'nin Anlaşılmasında Gözardı Edilemeyecek Kaynaklar", *Türkiye Barolar Birliği Uluslararası Atatürk'ü Anma Programı-XXI. Yüzyılda Atatürk'ü Düşünmek. (9-14 Kasım 2009, Ankara)*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, s. 48-82.
- Akgün, S. K. (2006). "Türkiye Cumhuriyeti Tarihinin Başlıca Kaynaklarında Atatürk", *Doğumunun 125. Yılında Mustafa Kemal Atatürk Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (15-18 Mayıs 2006, Ankara)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, s. 45-70.
- Akünel, T. (2020). *Çankaya'da Kaygılı Bekleyiş*. İstanbul, TÜYAP Yayınları.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (1918-1937)*. c. III. (1997). Hz. Sadi Borak, Utkan Kocatürk, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Baker, G. (1951). *I Had To Know*. New York: Appleton-Century Crofts, 1951.
- Bosworth, R. J. B. (1996). *Italy and the Wider World (1860-1960)*. London&Newyork: Routledge.
- Bosworth, R. J. B. (2002). *Mussolini*. London: Arnold Publishers.
- David, C. (1991). *Hitler ve Nazizm*. (Çev. Hüseyin Boşan) İstanbul, İletişim Yayınları.
- Davies, N. (2006). *Avrupa Tarihi: Doğu'dan Batı'ya, Buz Çağından Soğuk Savaşa, Urallar'dan Cebelitarık'a, Avrupa'nın Panoraması*. (Çev. Burcu Çığman) Ankara: İmge Yayınları.
- Diñç, İ. (2002). *Faşist Rejimin Lideri Benito Mussolini'nin İktidara Gelişi, Yükselişi, Hazin Sonu*. İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- Fromkin, D. (2008). *Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı (1914-1922)*. (Çev. Mehmet Harmancı) İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Griffin, R. (2014). *Faşizmin Doğası*. (Çev. Ali Selman) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hale, W. (2013). *Turkish Foreign Policy Since 1774*. New York: Routledge.
- Kılıç, S. (2010). *Türk Basınında Hitler Almanya'sı (1933-1945)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kocatürk, U. (1999). *Doğumundan Ölümüne Kadar Atatürk: Kaynakçalı Atatürk Günlüğü*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kürkçüoğlu, Ö. (1981). "An Analysis of Atatürk's Foreign Policy (1919-1938)", *The Turkish Yearbook*, v. XX, 1981. s.133-187.
- Mallett, R. (2003). *Mussolini and the Origins of the Second World War (1933-1940)*. New York: Palgrave Macmillan.
- Neely, T. B. (1919). *The League, The Nation's Danger: "A Study of the So-Called League of Nations*. Philadelphia: E.A. Yeakel.
- Okyar, O., & Seyitdanlıoğlu, M. (2006). *Atatürk, Okyar ve Çok Partili Türkiye: Fethi Okyar'ın Anıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Oran, B. (2009). "1923-1939 Göreli Özerklik-I", Baskın Oran (ed.). *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar, c. I (1919-1980)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parker, R. A. C. (2009). *II. Dünya Savaşı*. (Çev. Müfit Günay) Ankara: Dost Kitabevi.
- Quirin, J. A. (2005). "Ethiopia and PanAfricanism", *Berkshire Encyclopedia of World History*. v. 4, ed. William H.McNeill, Great Barrington, Massachusetts: Berkshire Publishing Group.
- Sertel, Z. (2001). *Hatırladıklarım*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sherill, (General) Charles H. (1973). *Bir Elçiden: Gazi Mustafa Kemal*. (Çev. Alp İlğaz) İstanbul: Kervan Yayıncılık.
- Tütengil, C. O. (1998). *Atatürk Anlamak ve Tamamlamak*. yy. Hz. Nurer Uğurlu. İstanbul: Yenigün Basın ve Yayıncılık.
- Uçarol, R. (2015). *Siyasi Tarih (1789-1980)*. İstanbul: Der Yayınları.
- Uzgel, İ. (2009). "İtalya'yla İlişkiler"; "Almanya'yla İlişkiler", Baskın Oran (ed.), *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)*. c. I. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vandov, D. (1982). *Atatürk Döneminde Türk-Sovyet İlişkileri*. Frankfurt am Main (Federal Almanya): İnfograph Yayınları.

Structured Abstract

Research Problem: The paper problematizes the compatibility of perspectives which appeared by the interview of Ghazi Mustafa Kemal Ataturk, as the founder and the first president of new Turkey with the American journalist Gladys Baker through the tumultuous flow of international relations in the midst of 1930s. The young Republic of Turkey, without yielding to the efforts of confronting disruptive manoeuvres led by the forces of revisionism, followed the march of international events during the entire season of the 1930s, and paid attention to the construction of continental peace efforts. This attention, finding its origins in the post-WWI period of nation-state construction, the quest of disarmament among the international powers and the margins of international rivalry supported the main agenda of Turkish foreign policy to make new contributions to the regional cooperations and the world peace. By standing upon these points, Turkey's efforts were scrutinised under the light of the crucial interview that facilitated to deliver messages of Turkish foreign policy to states of Europe and the power rivalry with the aid of auxiliary tools of public diplomacy. Turkey, as a young country which had borne out of the ashes of the dismantling Ottoman Empire, continued to evaluate the dismantlement processes of the Ottoman State, and questioned the capability of the League of Nations to fulfill the quite critical role of the international mediation and safeguarding through the international zones of conflict. Formerly, being assessed as the successor of "sick man of Europe", Turkey's achievements and the revolutions which had taken place in just a short period accessing a decade had also been evaluated by the international-level of political and economic readings involving new Turkey in the European balance of power and geopolitical formulatization.

Research Questions: Pertaining to the international rivalry of armament and the high expectations from the Disarmament Conferences through the restriction of targets on the naval programs and the military powers, the study aspires to find answers to the prospective questions: 1- What was the nature of factors that had affected the international affairs during the 1930s? 2- What kind of changes emerged after the failure of the Disarmament Conferences in the agenda of international affairs? 3-What kind of examples could be given for the coverage of national level press organs through the tense discussions over the failure of Disarmament Conferences? 4-What were the consequences of the rising revisionism and the aggression of powers such as Nazi Germany, fascist Italy and Japan through the second half of the 1930s? 5-What kind of messages did the interview of American journalist Gladys Baker with the founder and the first president of Republic of Turkey, Ghazi Mustafa Kemal Ataturk contain towards the understanding of international affairs and the political and social status of Turkey?

Literature Review: The literature review was conducted by applying to the primary and the secondary sources around the historical interview that centered the Turkish foreign policy's projection in the second part of the 1930s. By not only applying to the digitized newspapers, the study aspired to cover the examples from the Turkish periodicals to understand the reflections of young Turkey's perception to evaluate the rising expansionism rherotic, aggression, appeasement policies. Hence, the literature review aimed to include the newspapers, periodicals, secondary sources, and the memoirs, although the conceptual framework was set upon the confrontation of armament and disarmament strategies. The reckless selection of newspaper articles targeted to implement the rising tension in Europe as the cases that had been issued in the international agenda were involved, the quite critical echelons of invasions, aggression were covered through the literature review.

Methodology: The main hypothesis of the study was identified according to the main discussion which was circulated at the interview by American journalist Gladys Baker. As a dedicated person, Baker, being informed by the American ambassador in Turkey, had underlined the rising influence of authoritarian regimes and questioned as to whether Turkey had identified herself in a similar framework or not. By standing upon this point, the paper aimed at putting forth the main discussion not only towards the dictatorship but also it aspired to scrutinise the main layers of aggression against the international order led by the League of Nations. Hence, after evaluating the main subtitles through the interview, the study emphasized the main question of the reliability which ceaselessly continued to affect the international affairs under the umbrella of the League of Nations. In this context, without losing the margins of the interview, the study targeted to elucidate the Turkish foreign policy's reserves and warnings through the rise of aggressive nationalism and revisionary rhetoric and armament tendencies in the 1930s.

Results and Conclusions: As a result of this analysis, during the 1930s, it was seen that young Republic of Turkey had significantly been disturbed by the main disruptive titles of the international agenda, and the inadequate capacity of the League of Nations to realise on-time and affective interventions to the zones of conflict around Europe and the other parts of the world. Turkey's calls towards the description of the levels of aggression could only be implemented by a bunch of countries in the midst of 1933, and the subsequent course of events could not provide the level of certainty and trustability in the international affairs. The interview, among many others, had underlined the approaching threats which gradually started to shake the European peace accord and the concert by which the main European powers would make optimist anticipations for the prospective goals of European cooperation. The opportunities had seemed to be lost in the midst of 1930s through the withdrawal of Nazi Germany from the League of Nations, the Abyssinian War efforts of fascist Italy which implicitly stood in the center of the interview. As a cunning journalist, Gladys Baker did not hesitate to ask quite courageous questions to the President of Republic of Turkey, Mustafa Kemal Ataturk although she had found some similarities of Turkey with the rising authoritarianism of dictatorships in European political equilibrium. Eventually, she did not bring concrete conclusions at the end of the interview. Although this interview emerged as an eye-catching piece of public diplomacy, the contribution efforts of Turkey stayed aloof of the misperception and the stereotypes. Final remarks by Mustafa Kemal Ataturk emphasized the decisive role of young Turkey to keep the track of any kind of international affairs towards the settlement of world peace. The motto for the aspiration of a peaceful world was quite clear and the differentiation of Turkey from some other single-party regimes would prove the constructive and progressive role of a country on the eve of a reapproaching World War. Thus, the interview is assessed as one of the most significant visionary interpretations on the fate of world affairs through the fragmentation processes in the system of League of Nations.



ULUS

ON ALTINCI YIL. No: 4692

Adımız, adımızdır

21. HAZİRAN 1935 CUMA

Londra, 20 (A.A.) — B. Baldwin, Aram Kumarasında, Alman - İngiliz deniz uzlaşmasının, genel bir deniz anlaşması görüşmelerinin fesat noktası olduğunu söylemiştir.

Her yerde 5 kuruş

Atatürk'le Mis Baker'in mülakatı

Bir çok Amerika gazetelerine yazılar yazan Mis Gladys Baker geçenlerde memleketimize gelmiş ve burada Cumur Başkanımız Atatürk'le mülakatta bulunmuştu. Bu mülakat, son günlerde, bir kaç Avrupa gazetesinde çıkmıştır. Mis Baker'in bu yazısını, elimize geçen bir aslından, tercüme ediyoruz.

— Yakın bir atide harbin çıkması muhtemel olduğunu zannediyor musunuz? Son zamanlarda kendisine Atatürk ismi verilen Mustafa Kemal, asker inkılabının Türkiye Cumhuriyeti Reisi olmadan evvel Sultanların ikametgâhi olan Dolmabahçe isimli beyaz mermer saraydaki yemek masasının uzun sofra takımından dürüst masvi gözlerini kaldırdı, ve nazarlara, sam işi perdeli yüksek pencereleden karanlık ve sesiz Boğaziçini geçerek Anadolu sahilinin yaprak sünen ziyalarına gitti. Ağır ve ciddi bir sesle "yaşım süden bahsetmeniz, dedi, "harp tehlikesi bulunduğumuz zaman da vardır.."

Avrupadaki vaziyetin birkaç ay evvelkisine nazaran daha gergin olup olmadığını sorulunca, "daha fenadır, daha çok fenadır," dedi, "harbin ciddiyetini nazarı dikkate almayan bazı gayrisimani önderler, taarruz vasıtaları (agent) larını oluşturdular. Kontrolları altındaki milletleri, milliyetçileri ve annayı yanlış bir şekilde göstererek ve sukutinal ederek aldatmışlardır. Bu buhranlı saatlerde herçimerece maali olmak için lütülelerin kendileri karar vermezler ve mesuliyet mevkinin yüksek karakterli ve yüksek moralli, vicdanlı insanların eline tevdi etmeleri zamanı gelmiştir. Bu gecikmeden yapılındır.."

Bundan sonra realist Atatürk, dünyanın en kuvvetli diktatörü-güne çıkmak için bir bir maniyaya müsahaba göstermeyen Çanakkale'nin ve çok uzak bir atide olmanın - türk istiklal harbinin askeri kahramanı dedi ki: "eğer harp bir bomba infilakı gibi birden bir çıkarsa milletler, kara masni olmak için, müsallih mukavemetlerini ve mali kudretlerini mütearız karşı birleştirmekle tereddüt etmemelidirler. En seri ve en müessir tedbir, muhtemel bir mütearız, taarruzun yanına kür kalmayacağını açıkça anlatacak beynelmil teşkilatın kurulmasıdır.."

Atatürk, emtıkavi misakların nihai kıymetinin, bütün milletlere şamil olacak umumî bir paktnin aktinde olduğuna kanıdır. "Maamafih, dedi, "hali hazırda en müstacel ihtiyaç, komşu memleketlerin, birleşmelerinin hususi ihtiyaçlarını ve meselelerini görüşmeleridir. Bundan başka munta-



Bayan Gladys Baker'in (solda) Ankara'da bulunduğu sırada Bayan Henderson Haç ile birlikte alınmış bir resmi.

kavi misaklar, sulhın muhafazası için kıymetlerini şimdiden ispat etmişlerdir..

İnsanı teslim şıca gözlerinde, Gazi'nin fevkalde önderlik kuvveti vardı. Kalmı kavlari sakın durmaz. Yüksek entellektüel zihniyetlere kuller ve saygına hayret derecede geniş alında derin çiğler oyaçak bir şekilde castır. Derisi açık renkli ve güneşten yanmıştır. Esmer değildir. Saçları sarımsak kalve renginde ve kül rengindedir. Ağzının temiz kesilmiş hattı ve çenesi kararlarının katıyetini gösterir. O toktedir, cevabı hazır, nazarı dikkate celbedecek derecede zekidir.

"Harp çıktığı takdirde Amerika bitarsal siyasetini muhafaza edebilir mi?", dedim.

"İmkân yok," dedi, "İmkân yok. Eğer harp çıkarsa, Amerikan milletler camiasında işgal ettiği yüksek mevki herhalde müteessir olacaktır. Coğrafi vaziyetleri ne olursa olsun milletler biribirini ne birçok rabatlarla bağlidiler. "Atatürk dünyadaki milletleri bir apartmanın sakinleri telakki ediyor. Birleşik Amerika Cumhuriyetleri bu apartmanın en lüks dairelerinde oturmaktadır. Eğer apartman sakinlerinden bazıları tarafından ateşe verilirse diğerlerini yanğının tesirinden kurtulmasına imkân yoktur. Harp için de aynı şey varittir. Birleşik Amerika Cumhuriyetlerinin bundan uzak kalması gayrikabildir. Atatürk şu sözleri ilâve etti: "Bundan başka Amerika büyük ve kuvvetli"



Yeni Çekoslovakya Elçisi, dün Atatürk'e güven mektubunu sunmuştu. Resmîmi, Elçinin hoşçe girişini gösteriyor.

Arsulusal iş bürosunda

B. C. Hüsni, ekonomi ve endüstri sayısızınızın temelini anlattı

Cenevre, 20 (A.A.) — Arsulusal çalışma bürosu konferansı; kurumun direktörü B. Bahter'in yıllık raporunu konuşmaya devam etmiştir. Bern Elçisi B. Cemal Hüsni aşağıdaki söylevde bulunmuştur:



B. Cemal Hüsni

Bay Cemal Hüsni - Türkiye delegesi - Bay Başkan, Bayanlar, Baylar, arsulusal çalışma bürosu direktörü tarafından verilmiş olan ana rapor çok sözlerle ve enteresan söylevlerle yol açmış ve bu söylevlerde hele işbirlik meselesi ileri sürülmüştür. Seçin aytaçlar, kendilerinin çok kere yetkinliğine ve etkinliğine

(Sona 4 üncü sayfada)

Yunanistanda kiralık meselesi

Atina, 20 (A.A.) — Eski Yunan Kralı Yorgi, Londra'dan Ekdü Gres gazetesi direktörüne şu sözleri söylemiştir:

"Yunan tahtına düşeceği mi düşündükçe, orada ne yapacağımı, sıyralsı hayatta sükmün ve benliğimin nasıl bişibütün geri getirileceğini, kiralık bir zaman sayata yapmadığı ve yapmayacağı inancımın ne suretle kökleştirileceğini, kralın bütün partilerden

(Sona 2 inci sayfada)

C. H. P.

Genyöncurulunda

C. H. Partisi Genyöncurulu dün toplanmıştır. Giresun, Erzurum, Gümüşhane illerinde bazı ilçe yöneticilerinin başkanlarını onayladıktan sonra Halkvevleri ögreniğinin türkçe çevrim işini bitirmiştir.

B.Edenin Paris yolculuğunu sebepleri

Londra, 20 (A.A.) — İngiliz ve Alman eksperleri, doçlandı sistemdeki gemilerin harb krizleri arasında mı yolda sağde kruvazörler arasında mı gireceğini görüşmüşlerdir. Haber alınığında göre, birinci görüş kabul edilmiştir.



B. Eden

tır. Demek oluyor ki Almanya, yalnız iki parça harb kruvazörü yapacaktır. Zira, aslında elinde olan doçlandı sistemdeki üç gemi ile, bu cins gemiler için kendisine izin verilen yüzde 35 nisbetini tutmuş olacaktır.

(Sona 2 inci sayfada)

Bomba ve gaz, bizi yıldırılmaz. Türk uçmanları ve Türk

uçakları göklerimizde hiç bir yabancı sokmayacaktır.

Yeni Moskova elçimiz

Öğrendiğimiz göre, Vasi Çnar'ın ölümüyle açılan Moskova Büyük Elçiliğine eski Su Bakan Diyarbekir sayılavı B. Zekai Apaydın'ın atanması için yapılan soruya, Sovyet Hükümeti kıvancılı kabul cevabı vermiştir. (A.A.)

Yevtic kabinesi çekildi

Belgrad, 20 (A.A.) — Royter Ajansı bildiriyor: Başbakan B. Yevtic bugün öğleden sonra Prens Pol'a kabinesini çektiğini vermiştir.

BUGÜN

5. ci sayfada okuyunuz
Hava silahlanma yarış

Atatürkle bir mülâkat

“Atiden bahsetmiyelim. Harp tehlikesi bulunduğumuz zamanda vardır,,

“En müessir tedbir, mütearrize taarruzunun yanına kâr kalmıya çağın açıkça anlatacak arsulusal teşkilâtın kurulmasıdır.”

Ben diktatör değilim. Benim arzu edip to yapmıyacağım hiç bir şey yoktur
Çünkü ben zörekli ve insafsızca hareket etmemelisin

Ankara, 20 (A.A.) — Gladys Bakerin Atatürkle mülakatına dair inililer eden yazının eline geçen bir aslından tercüme ediyoruz:

Yakın bir atide harbin çıkması muhtemel olduğunu zannediyor musunuz?

Son zamanlarda kendisine Atatürk ismi verilen Mustafa Kemal asker inkılabçısı, Türkiye cumhuriyeti reisi olmadan evvel sultanların ikametgâhı olan Dolmabahçe isimli beyaz mermer saraydaki yemek masasının altın sofra takımından dürtü mavi göklerini kaldırdı ve nazarları Şam işi perdeli yüksek pencerelerden karabük ve asude Boğaziçine geçerek Anadolu sahilinin yarıp sünen Le'anas gitti. Ağır ve ciddi bir sesle.

—Yakın Atiden bahsetmemeliyiz, dedi. Harp tehlikesi bulunduğumuz zamanda vardır.

— Sonu 5 inci sahifede —



Ek 3.

Tan, 21 Haziran 1935: 1

Büyük Şef Beynelmilel vaziyeti nasıl görüyor?

(Baş tarafı 1 inci sahifede)

Türkiye ve bolşeviklik

«Türkiyede bolşevikliğin yayılmasından korkuyor musunuz?» dedim.

Su cevabı verdi:

«Türkiyede bolşeviklik olmayacaktır. Çünkü Türk hükümetinin ilk gayesi halka hürriyet ve saadet vermek, askerlerinize olduğu kadar sivil halkınıza da içi bakmaktır. Türkiyede işsizlik yoktur. Milletimizin efradı baş zamanlarında sikkî dincenine imkânlarına maliktir.»

Boğazlar rejimi

«Türkiye neden Boğazları tahkim etmek istiyor?» soruldu:

«Türkiyenin Boğazları açık bırakmağa razı olduğu Lozan muahedesiindenberi dünya vaziyeti ve bazı şerait değişmiştir. Boğazlar, Türk arazisini iki kısma ayırır. Bundan dolayı bu deniz geçidinin tahkimi Türkiyenin emniyeti ve müdafaa için çok ehemmiyetlidir. O, aydın zamanda, beynelmilel münasebatın can alıcı bir unsurudur. Anahtar vaziyetinde böyle mühim bir yer, herhangi sergüzeştçi bir mütearrifin keyfine ve merhametine bırakılamaz. Türkiye, muhtemel sulh bo-

zucularının, birhiklerle harbetmek için Boğazlardan geçmesine mâni olmaya mecburdur.»

Kuursuz smokininin altında geniş omuzları doğrulttu. «Türkiye buna asla müsaade etmeyecektir» dedi.

Kamâl Atatürke neden diktatör diye çağrılmaktan hoşlanmadığını sordum:

«Ben diktatör değilim dedi. Benim kuvvetim olduğuna söylüyorlar. Evet bu doğrudur. Benim arzu edip te yapamıyacağım hiçbir şey yoktur. Çünkü ben zoraki ve insafsızca hareket etmek bilmem. Bence diktatör, diğerlerini iradesine ramedendir. Ben halbleri kıvarak değil, halbleri kuzanarak hükmetmek isterim.»

O (Gazi), yani (muzaffer olmuş) unvanını da sevmeyiz. Ona halk tarafından verilen ve (Türklerin babası) demek olan (Atatürk) diye çağırılmağı tercih eder.

İstirahatte iken yüzü sert, dudakları trajiktir. Neşeli olduğu zaman bile gözleri çelik pırldamasını muhafaza eder.

Mesud olup olmadığını sordum: «Evet» dedi. «Çünkü muvaffak oldum.»

Ek 4.

Tan, 21 Haziran 1935: 1

Emrah DİNDİ 

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir,
Türkiye

Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology, Department of Tefsir,
İzmir, Turkey



Türk Dervişi Yunus Emre'de Bezirgân Dindarlığın Eleştirisi

Criticism of Bezirgan Piety in Turkish Dervish Yunus Emre

öz

Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde aynı şekilde Yesevî öğretinin yayılmasında büyük etkileri olan Yunus Emre'nin dinî düşünce sisteminin incelenmesi ve araştırılması kuşkusuz büyük önem arz etmektedir. Onun dinî, tasavvufî, ahlakî, sosyal, kültürel, siyasî, tarihî, ilmî ve edebî kişiliğiyle ilgili bugüne kadar yüzlerce makale, onlarca kitap kaleme alınmıştır. Ne var ki esnaf ve tüccar anlayışıyla, bağ bahçe, huri ve gılman beklentisi ve cehennem azabı korkusu ve endişesiyle Tanrı'ya kulluk eleştirisine dair şimdiki kadar araştırdığımız kadarıyla bir çalışma henüz yapılmamıştır. O bakımdan bu çalışmada, Yunus Emre'nin farklı nüsha ve baskılarından oluşan Risaletü'n-Nushiye'si ve Divan'ında Tanrı'ya tüccar anlayışıyla yapılan kulluk eleştirisi irdelenmiştir. Bu yönüyle araştırma, alana yeni katkılar sunan otantik ve özgün bir çalışma özelliğindedir. Literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu araştırma sonucunda, Yunus Emre tarafından, sûfilerin ve zahir şeriat ehlinin özden, Tanrısal sevgiden, samimiyet ve ihlâstan yoksun dindarlık anlayışının; cennet nimetlerine ve cehennem korkusuna, Ben'in çıkar ve kârına dayalı şekil ve görüntüde kalan dinî tutum ve tavırlarının yadsındığı; tam tersine salt sevgi ve saygıdan kaynaklanan Tanrı'ya kulluğun ise öncelendiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Cennet, Cehennem, Bezirgân Dindarlık, Eleştiri

ABSTRACT

No doubt, it has great importance to examine and study the religious thought system of Yunus Emre, who had great impacts on the Islamization and Turkification of Anatolia and the spread of Yesevi School. Hundreds of articles and tens of books have been written about his religious, mystical, moral, social, cultural, political, historical, scientific, and literary personality. However, as far as we investigated, there has not been any study so far that was conducted on the criticism of worshiping God with the understanding of tradesmen and merchants, the expectation of vineyards and gardens in the paradise, houris and gilmans, and the fear and anxiety of the hellfire. In this respect, the criticism of serving to God made with the understanding of being a merchant in Risaletü'n-Nushiye and Divan, which consist of different copies and editions of Yunus Emre, was examined in the present study. In this context, the study had an authentic design and is an original study offering new contributions to the field. As a result of this study, in which the literature review method was employed, it was found that Yunus Emre denied the understanding of piety that lacked essence, divine love, sincerity, and sincerity of the Sufis and the people of the apparent sharia, the religious attitudes, which remained only in shape and mere appearance, based on the demand for heaven and the fear of hell, the interest and profit of the self, and on the contrary, it was found that serving to God, which stemmed from pure love and respect, was prioritized.

Keywords: Yunus Emre, Heaven, Hell, Bezirgan Piety, Criticism

Giriş

Orta Çağ'ın büyük Türk düşünürü Yunus'un (ö. 720/1320 [?]) şiirlerinde, insanın kuşku ve şüphe içinde oluşu, dünya hayatı, ilahî aşk, vuslat, müşâhede, mücahede, vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd, her şeyin insanda dürülmüş olması, birlik ve dirlik, dünya ve insanın fanîliği, ecel, ölüm, ölüm sonrası, kabir hayatı, cennet, cehennem, hesap, mizan, ahiret yaşamı, ömrü boşa geçirme, dört kapı kırk makam yani şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamları, insanın topraktan yaratılması, aslından kopması dünyaya gelişle yabancılaşması, kimseye hor bakmama, herkesi eşit görme, alçak gönüllü olma, gurur, kin ve kibirli olmama, öfkelenmeme, düşmanlık beslememe, biçim ve görüntüye aldanmama vb. dinî, tasavvufî, ahlakî konular ele alınmıştır. Yesevî öğretinin yayılmasında aynı şekilde Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde büyük etkileri olan Horasanlı Türkmen Şeyhi olan Yunus Emre'nin dinî düşünce sisteminin incelenmesi ve araştırılması kuşkusuz büyük önem arz etmektedir. Alan yazın tarandığında onun dinî, tasavvufî, ahlakî, sosyal, kültürel, siyasî, tarihî, ilmî ve edebî kişiliğiyle ilgili bugüne kadar yüzlerce makale, onlarca kitabın kaleme alındığı görülür. Cemal Kurnaz'a ait yayınlanmış bir makalede genel olarak *Yunus Emre'de Tenkit*'ten söz edilmiş olsa da aynı şekilde İsmail Taş'a ait *Yesevî ve Yunus'ta Sufî Eleştirisi* adlı yayınlanmış bir bildiri yer alsada bu bilimsel ürünlerde bir dindarlık biçimi olan esnaf ve tüccar anlayışıyla, bağ bahçe, huri ve gılman beklentisiyle, kıyamet, ka-bir, sorgu sual, zebani, cehennem azabı korkusuyla Tanrı'ya kulluk anlayış ve eleştirisine dair şimdiki kadar araştırdığımız kadarıyla bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, Yunus

Geliş Tarihi/Received: 27.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 16.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Emrah DİNDİ
E-posta: emrah.dindi@deu.edu.tr

Atf: Dindi, E. (2022). Türk Dervişi Yunus
Emre'de Bezirgân Dindarlığın Eleştirisi.
Turcology Research, 73, 255-264.

Cite this article: Dindi, E. (2022). Criti-
cism of Bezirgan Piety in Turkish Dervish
Yunus Emre. *Turcology Research*, 73,
255-264.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Emre'nin farklı nüsha ve baskılarından oluşan *Risaletu'n-Nushiye*'si ve *Divan*'ında Tanrı'ya bezirgân/tüccar anlayışıyla yapılan kulluk eleştirisi etraflıca irdelenmektedir.

Doküman incelemesi yöntemiyle ele alacağımız bu araştırmanın, Yunus Emre'nin Tanrı'ya sevgi ve saygıdan, temel insanlık değerlerinden ve ahlaktan yoksun çıkarıcı ve faydacı dindarlık eleştirisini, başka bir deyişle Tanrısal coşku ve tecrübeyi merkeze alan âşıkların, içinde bulunduğu sûfi toplumun ve zahir şeriat ehlinin davranışlarını, ahlakî bilinç ve sorumluluk oluşturmayan Tanrı ve din anlayışlarını yargılamasını yani öz eleştiri yapmasını ortaya koyuyor olması yönüyle otantik ve özgün bir çalışma özelliğinde olduğunu düşünmekteyiz. Araştırmanın sonucunda sûflerin ve zahir şeriat ehlinin özden, Tanrısal sevgi, samimiyet ve ihlâstan yoksun dindarlık anlayışının; başka bir deyişle cennet metâi (nimetleri) ve cehennem korkusuna, Ben'in çıkar ve kârına dayalı şekil ve görüntüde kalan dinî tutum ve tavırlarının bu Türk dervîşi tarafından yadsınıp yadsımadığının yahut nasıl yadsındığının; tam tersine Tanrı'ya salt saygı ve sevgiden kaynaklanan kulluğu ise öncelenip öncelenmediğinin ortaya çıkacağını, bu yönüyle literatüre yeni katkılar sunacağını ümit etmekteyiz.

Bezirgân Dindarlık Anlayışı ve Eleştirisi

Sûfilere, ham sofulara ve şeriat bilgilerine karşı gösterilen tepki ve protestolar tarihte önemli bir yer işgal eder. Yıllarca tarikat erleriyle şeriat adamları birbiriyle anlaşamamışlar, birincilerin daha hür, daha geniş ve esnek düşüncelerine karşı, ikinciler, kaba ve sert bir tavırla, kin ve nefretle bu gönül adamlarını küfürle suçlamışlardır. Oysaki bütün sûfler mensup oldukları dinin zahiri esaslarına bağlı kalmışlardır. Fakat onlar, dini dar anlamda sadece ibadetten/formel ödevlerden ibaret saymamışlar hatta bu formlara fazla değer de vermemişler (Öztelli, 1992: 60-61), daha doğrusu bu formları ahlak ve insanlık değerlerinden sonraya koymuşlardır. Dolayısıyla dinî coşku ve Tanrısal sevgiyi esas alan Türk sûfi öğretisinde olduğu gibi, Yunus'un düşüncesinde de genelde, esnaf, tüccar anlayışıyla yani cennet arzusu, cehennem korkusu, bağ u bostan, huri gılman ve kevser gibi maddi bir kâr ve kazanç için yapılan kulluk iğneleyici bir üslupla tenkîr ve tahkir edilmiştir. Figür, şekil ve suretle taat ve tapınma, ardıl şeyler olarak görülmüş hatta riyanın medarı olduğundan dolayı bazen terk bile edilmiştir. Bu yüzden Tanrı'ya bağlılık ve kulluk daha ziyade bilişsel ve coşkusal bir tavır olarak ele alınmıştır. Din öncelikle şekilde, surette değil canda ve gönülden olan kalbin kasıt ve yöneliminden ibaret olan bir olgu olarak düşünülmüştür. Tanrısal yetkinlik, Tanrı'ya yakınlık yahut uzaklık şekilsel ritüellerle, tenin taatiyle olan bir şey değil daha ziyade bilişsel ahlaki bir durum olarak kabul edilmiştir. Tanrı'dan kişinin uzaklaşması da namaz, abdest, oruç ve hac gibi formel ritüellerin yokluğu ile değil, kişinin iç dünyasındaki kin, kir, riya, haset, dedikodu, cimrilik, pintilik ve sabırsızlıkla, dünyaya/maddeye bağlılıkla, kalbin Allah'tan ayrılmazlığı, gafletle ilgili bir realite olarak görülmüştür. Yunus'un katı idealizminden dolayı madde ve suret kuşkusuz değersizdir. O bakımdan âşıkların nazarında dilsizlerin konuşma ve haberleri kulaksız dinlenir yani suretle, dil ve kulakla değil gönül/ can ile konuşulur, dinlenir ve anlaşılır (Toprak, 2006: 151). Görme de suret ve baş gözüyle değil gönül ve can gözüyle gerçekleşir. Sevgiden uzak olanların gönül gözleri kördür. Yâr'i görmeyen gönülün sevgisi sevgi değildir. Gönül gözünü dünya işinden alamayanlar, Yâr'i/Canan'ı görmekten de mahrumdur (Yunus Emre, 2013; 127-129; Tatçı, t.y: 21).

Dolayısıyla Türk düşünce tarihinin büyük pirlere birisi olan Yunus, aşağıdaki dizelerinde görüldüğü gibi içinde yaşadığı toplumun can u gönülden olmayan, şekilde kalan (Taş, 2010: 270), dünyevî amacı olan, başkalarının beğeni ve arzuları için yapılan şekilsel ibadet ve taatlerini eleştirmekte ve eleştiriye kendinden başlamakta, samimiyet, ihlâs ve içtenlikten yoksun riya ile yapılan amelden şikâyet etmektedir. Gösteriş olsun diye ibadet edip sonra günah işleyenlerden, halka Müslümanlık taslayan, gönül kıran, menfaatine düşkün olan ve şöhret peşinde gezen kimselerden ve devrinin hocalarından yana yakıla serzenişte bulunmaktadırlar (Çubukçu, 1973: 11). Medreselerde yarım yamalak okuyup da kendilerini derin hoca zanneden, dervişler aleyhine ileri geri şakiyan, erenler semâ'ına gülüşen, ehl-i dert dervişlere karşıp müdahale eden, onları kabullenmeyen cahil hocalardan, bu hocaların dervişlerle cedel ve çatışmalarından şikâyet etmektedir.

*Dostdur bizi okıyan üstümüze şakiyan
Şimd'üç buçuk okıyan derin dânişmân olur
Dânişmânun câhili onamaz dervişleri
Dervîşile dânişmân yavlak arışgan olur
Bir niçenün gönline şeytânlar tolup durur
Erenler semâ'ına bunlar gülüşgen olur
Dânişmân oldı geldi okıduğında buldı
Ehl-i dert dervîşlere cânı karışgan olur
İy bî-çâre dânişmân eyit dervîş dervîşân
Dervîşlere irişen işine peşmân olur (Tatçı, t.y: 48; Gölpınarlı, 2006: Önsöz).*

Yunus, Çalab'a salt sevgi ve saygıdan kaynaklanmayan içinde cennet arzusu ve cehennem korkusunu barındıran ibadeti/kulluğu samimiyet ve ihlâstan yoksunluk olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla O'ndan başka salt saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğu başkalarını inandıracak tarzda davranma biçimi olarak tanımlanan gösterişçi, kâr ve kazanç merkezli dindarlığı/riyayı, ağıyu bal zannedip parmaklayan kişinin durumuna ya da pişmiş aşı öldürücü zehir katmaya eşdeğer görmüştür. Şunu ifade edelim ki Yunus, şiirlerinde kendini eleştirse de (Kurnaz, 1991: 258-259) aslında toplumdaki şekilci, biçimci cennet arzusu ve cehennem kaygısına dayalı dindarlığı kendi üzerinden yermektedir. Yunus'un bu ifadelerini sufilere yönelik eleştiriler olarak kabul etmek gerekir (Taş, 2010: 273). Çünkü özellikle de toplum ve otorite baskısının olduğu dönemlerde şairlerin, ediplerin genelde çokça başvurdukları sembolik ve metaforik bir yoldu bu. Aşağıdaki beyitlerinde görüldüğü gibi Yunus, münafık/ikiyüzlü, cahil ve münkir dediği şekilci, biçimci şeriat ehli olanların, ulemâ-yı rûsûmun eleştirilerinden dolayı bizatihi kendisi bazı mana ve mesajları örtülü yani mecazi, kinai, dolaylı anlamlarla ifade etmeye çalıştığını, hatta "*Korkaram söylemeğe şeriat edebinden/Yohsa ayidayıdum dahi ayrukası haber*" (Tatçı, t.y: 23) beytinde de görüldüğü gibi şeriat adabından yahut zahir şeriat ehlinin korkusundan dolayı daha ileri gidip bazı esrarı söyleyemediğini de dile getirmiştir (Gölpınarlı, 1941: 36). Aşk ehlinin duygu, düşünce ve sözlerinin cahiller dediği zahir şeriat/kâl ehline ifşa edilmemesi gerektiğini aksi takdirde altın olan sözlerinin kadrini bilmeyeceklerini ve kızıl pul eyleyeceklerini de tembih eylemiştir.

Baskıdan söyleyemediği sözlerinin içine, tam tersine söylediği sözlerin ise başına dert açtığına, her bir kalleştten kendilerine bir taş geldiğine, nice taşların atıldığına ve Dost âşıklarının nice başlarının tutulduğuna ilişkin serzenişte bulunmuştur.

*Bî-çâre Yûnus'un altûn sözünü
Câhile söylemen kızıl pûl eyler (Tatçı, t.y: 77)*

*Hayf durur 'ışksuzlara 'ışkdan haber söylemek
Kim gerçek 'âşıkısa ben râzum ana dirin
Emânetdür sakıngıl 'ışk haberini zinhâr
Oturup degme yirde söyleme 'ışkun sözün
Cevherîler katında kâ'ide böyle durur
Kadrini bilmezlere göstermedi gevherin (Tatçı, t.y: 206)*

*Yûnus bu cezbe sözlerin câhillere söylemegil
Bilmez misin câhillerin nice geçer zamânesi (Köprülü, 1976: 314)*

*Söylerisem sözüm savaş söylemezsem cigerüm baş
Cihân tolu durur kallâş her birinden bir taş gelür
Gör niçe taşlar atılır dost için başlar tutulur
Gelür gönüle batılır hâlünüze hâldeş gelür (Tatçı, t.y: 74)*

Fuat Köprülü'nün pür ve saf bir gerçeklikle dile getirdiği gibi şeriat edebinden korktuğu için daha fazla îzâh-ı hakikat edemeyeceğini söyleyerek, bazen tamamıyla şeriatın zahirinden başka bir şey görmeyen şeriatçılara, zahitlere yakışan telkinlerde bulunmuştur. Çoğu zaman ise ilahî bir cezbe ile bu sınırın dışına çıkmıştır. Dolayısıyla aşk mezhebinin din olduğunu, zahir şeriat ehlinin o menzile eremeyeceğini, milletin her milletten ayrı; din ve diyanetinin mevcut dinlerden müstesna olduğunu, namazsız ve abdestsiz dost mihrabına vardığını itiraf eylemiştir (Köprülü, 1976: 312-313). Yunus'un inanç sisteminde zahir şeriat ehlinin hoşuna gitmeyecek birtakım hususiyetlerin varlığı inkâr olunamaz (Köprülü, 1976: 266). O bakımdan Yunus, zahir şeriat ehli/ulemayı rüsum tarafından dinî yol ve yöntemleri farklı olan âriflere, âşıklara, melâmet, münâcat ve müşâhede ehline yapılan eleştiri ve eziyetlere temas etmeyi ihmal etmemiştir. Hallac-ı Mansur'un "ene'l-Hak/ben O'yum O ben" dediği için ateşe atıldığını hem kendisinin hem de şeriat oğlanlarının bunu işittiklerini, mizahi ve alaylı bir üslupla Allah'a hitaben "Od'a yandırdın, külün savurdun/Öyle mi gerek Seni seveni?" diyerek gerçekte Hallac'a bunu yapanları iğnelemektedir. Dolayısıyla "O'nu gördüm demeyin, gördüm diyeni ateşte yakarlar" şeklinde kendine, melâmet ve maşûk ehline yapılan baskılara işaret ederek öğüt ve nasihatlerde bulunmuştur. Bu eleştiriler, aşağıdaki dizelerinde şöyle yer almıştır:

*Amelim her ne ki varsa riyadır
Acep ihlâsı ne unutmuşum ben
Aguya bal deyu parmak uzattım
Aşıma zehr-i katil katmışım ben (Toprak, 2006: 56)*

*Yunus bir söz söylemiş, hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden, örttü mâna yüzünü (Toprak, 2006: 175)*

*Çün Mansur gördü, Ol benem dedi
Od'a yaktılar, işittik anı
Od'a yandırdın, külün savurdun
Öyle mi gerek Seni seveni
Zinhar ey Yunus, gördüm demegil
Od'a yakarlar gördüm deyeni (Toprak, 2006: 177)*

Bu büyük şair ve düşünür ve onun ait olduğu Taptuk topluluğuna yönelik baskı, alay ve küçük görmeler sadece onun kendi çağında yüz yüze geldiği şeyler değildir. Kendisinden sonra da divancılar, medreseliler onu tanımak istememişler; küçük görmüşler, alay etmişlerdir. Hatta tekkede semah törenleri eşliğinde onun nefeslerini terennüm edenler için ölüm ferman ve fetvaları dahi vermişlerdir (Başgöz, 1999: 62-63; Öztelli, 1992: 11). Söz gelimi, Yunus'un tekke ve zaviyelerde teganni/müzik ile "Sen bir ulu sultansın, canlar içinde cansın/Çün ayan gördüm seni, pinhan kayusu değil", "Cennet cennet dedikleri bir ev ile birkaç hûri/İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni" şeklinde söylenen şiirlerine ilişkin Ebussuud Efendi'ye (ö. 982/1574) yöneltilen soruya verdiği fetvalar bu kabildendir. Ebussuud, "El cevab: Evza' ve akval-i mezbure kemal mertebe fuhuş olduğundan gayrı, cennet hakkında söyledikleri kelime-i şenia küfr-i sarihtir. Katilleri mübahtır. Şeyhleri olan bî-din, hikâyet olan ef'al ve ekval men'e mübaşeret olunmazsa dahi ne lazım gelür demekle kâfir olduğundan gayrı, ol kabâyi-hi ibaret kabilinden addedüp ayet-i kerimeyi ana delil getirmekle tekrar kâfir olur. Ve bu itikattan rücu etmezse katilleri vacib olur" (Başgöz, 1999: 62-63; Öztelli, 1965: 5-6) şeklinde Yunus'un tekkelerde zikir ve ibadet maksadıyla okunan bu sözlerinin çirkin ve apaçık bir küfür olduğunu, bu sözleri söyleyenlerin öldürülmelerinin mubah hatta vacip olduğunu ifade etmiştir.

Cennet Nimetlerine Dayalı Kulluk Eleştirisi

Ulu Türk Bilgesi Yunus Emre'nin dinî, felsefî düşüncesinde şekil ve suretlerin bir önemi olmadığından dolayı, zahir şeriat ehlinin/ulemâ-yı rûsûmun cennet, sevap, köşk, saray, huri, gılman vb. maddî suretler karşılığında Tanrı'ya kulluğu eleştirildiği gibi tamu/cehennem korkusundan dolayı yaptıkları taat ve ibadetleri de tenkit edilmiştir. Dalkılıç'ın da belirttiği gibi O'na göre cennet arzusuyla birtakım erdemleri yerine getirmek yahut kulluk eylemek tek ve nihai gaye olmamalıdır, aksine bu gaye aşılmalıdır (Dalkılıç, 2019: 102). Yunus, aşağıdaki dizelerinde de görüldüğü gibi bu türden bir dindarlık anlayışını salt fayda, çıkar, kâr ve kazanç peşinde koşma, bezirgânlık/tüccarlık olarak

görmüştür. Kendisi ve âriflerin/âşıkların Tanrı'ya olan bağılıklarında hiçbir çıkar, kâr gözetmediklerini, faydayı, zararı, her tür metaı, tüm cihanı, ikilikten, senden, benden, her tür arzudan, sonlu olan zamandan hatta Tanrı'ya vuslatta perde kabul edilen küfür ve imandan bile vazgeçip bunları yağmaya/talana verdiklerini ifade etmiştir:

*Benim ol bezirgân kim, hiçbir assı gözetmedim
Çünkü assıdan da geçtik, ziyânı yağmaya verdik
Bu yolun ârifleri geçirmezler her metaı
Biz şöyle uryan gideriz, cihanı yağmaya verdik
Küfür ile iman dahi, hicap imiş bu yolda
Safalaştık küfürle, imanı yağmaya verdik
Senlik benlik olucağız, iş ikilikte kalır
Çıktık ikilik evinden, sen beni yağmaya verdik
Bu bizim pazarımızda, yokluk olur müşteri
Geçtik bitmez sağınçtan, zamanı yağmaya verdik
Pâyanlı devr ü zaman, nice anlasın Yunus'u
Pâyansız devre erdik, devranı yağmaya verdik (Toprak, 2006: 90)*

Yunus'un aşağıdaki şiirlerinde görüldüğü gibi Tanrı âşıklarının, gönülleri canları aşka tutulmuş olanların, dinden, mezhepten geçtiklerini, din ve mezhep seçmediklerini, bî-mezhep ve bî-millet (bî-din) olduklarını din ü milleti, mezhebi hatta bazen ibadeti bir tarafa bıraktıklarını, bunların yerine Tanrı aşkını koyduklarını (Çubukçu, 1973: 4) suret-i varlıklarında bulunan can ve gönüllerinin kalmadığını, aşkı başlatılan/Tanrı'nın tüm bunları bir tarafa bıraktığını, âşıkları ne İslam'a, ne dine, ne küfre, ne de imana konduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde canları aşka kalmış olanlara dinin şart ve farzlarının olmadığını, insanın Tanrı'ya yakınlığı yahut uzaklığı dört kitabı bin kez okuma(ma)kla değil, aşk ve aşksızlıkla bağlantılı olduğunu dolayısıyla aşk halini bilmeyen zahir ehlinin, dinlerini bir tarafa bıraktılar diye kendilerini ta'n ettiklerini dile getirmiştir. Bunların gerçekte dine, diyanete ihtiyaçlarının olmadığını, aşkın kendilerini harap etmesinden dolayı din ve diyaneti bilmediklerini, Tanrı için gönül gözüyle zaten dağ tepe aşkıklarını, gayrı şekilsel zühd ü taate hacet olmadığını, aşk oduyla yananların zahir/şeriat ehlinde, ulemayı rüsumda olduğu gibi cennet arzusu veya cehennem korkusu için din ü taatte bulunmadıklarını, uçmak için taat kılmadıklarını, tamu için din tutmadıklarını, Dost'a olan sevgilerinden, işleri güçleri Dost/Tanrı olduğundan dolayı cennetten de cehennemden de cümle her şeyden fariğ ve azat olduklarını belirtmiştir. Gölpinarlı'nın kaydettiği gibi din, şeriat, iman, küfür, zevap, günah, cennet ve cehennem kayıtlarından kurtulup daimi bir huzur ve müşâhedede içinde hatta daha da ileri giderek "Oruç namaz sevak hac cürm-ü cinayetdürür/Fakir bundan azaddur hass-ı havas içinde", "Abdestimiz namâzımız doğrulukdur taatımız/Işk ile bağladık kamet safumuz kim ayıra" ifadeleriyle havas-ı havas tabakası arasında namaz, abdest, oruç, hac ve zekât gibi şeriatın şekli formlarından âzâde olduğunu ifade etmiştir (Gölpinarlı, 1941: 37-38). T. Halman'ın dile getirdiği gibi hocaların anlattığı cennet de cehennem de Yunus'un umurunda değil gibidir. Çünkü gerçek seven, kendi cennetini ve cehennemini gönlünde taşır. O bakımdan Yunus, cenneti peşkeş çekenleri de tam tersine cehennem ile tehdit edenleri de küçümser (Halman, 2003: 6-8). Sofularda olduğu gibi ne din sohbetine ve ne de ahirete, sevaba, cennete, köşke, huri ve gılmana gerek duymadıklarını, tek murat ve maksutlarının maşûka varmak ve vuslat olduğunu seslendirmiştir. Mezhep ü dinlerinin ise, Sünnî, Şîî, Haricî, Maturîdî, Eş'ârî, Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî gibi zahir ehlinin itikadî ve amelî mezhepleri değil, tersine aşk mezhebi/Tanrısal sevgi olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Yunus gibi Dost aşkına ulaşanlar için dünyanın da ahiretin de ezelin de ebedin de dünün de bugünün de bir olduğu, Allah'ın kendilerine vaat ettiği zahir şeriat ehlinin sevindiği o görkemli ahiret gününün yani yarının Yunus için şimdi şu anda yaşadığı gün olduğunu dile getirmiştir.

*Dîn ü milletden geçer 'ışk eserini tuyan
Mezheb ü dîn mi seçer kendüyi yoga sayan
Işk kime kim irerse kendüden gayrı komaz
Işkdan zerre ayrılmaz kendüliginden tuyan
Uçmak'dan umusu yok Tamu'dan korkusu yok
Kendözin yavı kılup hayr u şer elden koyan
Âşıkları sorarsan bî-mezheb ü bî-millet
Yolda kalupdur sakın gice vü gündüz sayan
Küfr ü îmân ol yolda assı-ziyâna geçmez
Assı ziyândan fârig varlığı levhin yuyan (Tatçı, t.y: 193)*

*Dîn ü millet kodurdi ol benüm gönlüm alan
Anı gören kişiye ne gönül kalur ne cân
Tuymayanlar hâlümü dînin kodı dir bana
Neyile dîn beslesin cânı gönülsüz kalan
Sûretümde varlığım cânıla gönülidi
Kodurdi kamusını bana 'ışk bağışlayan
Işkun serhengi beni komaz hiç bir nesneye
Ne İslâm'da ne dînde anılmaz küfr ü îmân
Şart u farz olmaz anda cânı 'ışkda kalanda
Cevâb sözi dil söyler niçe bilsün bu lisân (Tatçı, t.y: 214)*

*Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okurisan
Erenlere münkirisen dîdâr irak senden yana (Tatçı, t.y: 11)*

*Din ü millet sorar isen, âşıklara din ne hacet
 Âşık kişi harap olur; bilmez ne din, ne diyanet
 Âşıkların gönlü, gözü, mâşuk depe gitmiş olur
 Ayruk surette ne kalır, nice kılısar zühd ü tâat
 Tâat kılan Uçmak için, din tutan Tamu için
 Ol ikiden fâriğ olur, neye benzer bu işaret
 Her kim Dost sever ise, Dosttan yana gitmek gerek
 İşi gücü Dost olacak, cümle işten olur âzat (Toprak, 2006: 102; Tatçı, t.y: 15-16)*

*Sofilere sohbet gerek, Ahîlere Ahret gerek
 Mecnunlara Leylî gerek, bana seni gerek seni
 Cennet Cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri
 İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni
 Yunus'dürür benim adım, gün geçtikçe artar odum
 İki cihanda maksudum, bana seni gerek seni (Toprak, 2006: 114; Tatçı, t.y: 312)*

*Bular hot geçti Uçmak arzusundan
 Didâr göstermeye Sultan gerektir
 Niderim Uçmağın yahut huriyi
 Bana dergâhında seyran gerektir (Toprak, 2006: 133)*

*Ey âşıklar, ey âşıklar, aşk mezheb ü dindir bana
 Gördü gözüm Dost yüzünü, kamu yas düğündür bana
 Dost aşkına ulaşıldan, dünya Âhret bir oldu
 Ezel ebet sorar isen, dünle bu gündür bana
 Kullarına vâd eyledi, yarınki gün görnem dedi
 Ol dostların sevindiği, yarınım bu gündür bana (Toprak, 2006: 141-142)*

Yunus, başka dizelerinde de Tanrı'ya kulluğun sûrî cennet, cennet meta ve meteliği için değil salt maşûkun, maşûk olmasından dolayı yapılmaması gerektiğini coşkuyla işlemiştir. Ham sofilerin ve şeriat makamında kulluk eyleyen halkın, esnaf ve tüccar anlayışıyla Tanrı'ya kulluk ettiklerinden söz etmiştir. Yunus canını, cananın yoluna koyduğunu, sürekli O'nu bulmak, O'nu görmek ve O'na varmak ve O'nunla olmak için çabaladığını, cenneti arzulamadığını, cennet için bir arzusunun olmadığını, hiçbir zaman, kendileri için cennetin gerekmediğini, hiçbir vakit gönlünün cennete bakmadığını, kendilerinin çabalarının, gayretlerinin, yoksulluk ve düşkünlüklerinin bir bağ/bostan için olmadığını, Tanrı'nın "cennetim cennetim" dediği müminleri teşvik ettiği birkaç ev ve birkaç huriden ibaret olan cennete hiç heveslerinin olmadığını, hatta Tanrı'ya olan aşk ve arzusundan dolayı dünyada çift çift helal olan hurilerden dahi vazgeçtiğini, bu tür arzuların sofuların işi olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ala bir çardak için hasret kaldığı maşûku ve mahubunu terk etmesinin mümkün olmadığını, Firdevs-i ala bağlarının maşûkluk kaftanını giyen kişinin gözüne asla gelmeyeceğini, gönlünün aşk ateşiyle yandığını, her yerde Tanrı'yı aradığını, sekiz cennete, yüz bin huriye aldanmayacağını, maşûksuz cennete hiçbir surette bakmayacağını, akli başında olanın ücretle amel etmeyeceğini ve hurilere aldanmayacağını ifade etmiştir. Yine âşıkların, âriflerin bırakın uçmağın, huriyi candan baştan, her işten, hayal ü düştan, ağılu aştan ve yâd ü biliştan, bağ ü bostandan, gül ü reyhandan, her iki cihandan, dünyadan ve ahiretten, senlikten benlikten tüm ağıyardan vazgeçtiklerini, sekiz cennette bezenip gelen hurilere gönüllerinin meyletmeyeceğini, onları kabul etmeyeceklerini, huri ve gılmana el uzatmayacaklarını, huriler gelip "gönlünü bana ver" deseler de gönüllerini Dost'tan/Tanrı'dan başkasına vermeyeceklerini dile getirmiştir. Gerçek âşıkların Tanrı'nın uçmağın/cennetini sevmeyeceklerini ve arzu etmeyeceklerini, uçmağın aslında canlar/âşıklar için bir tuzak, bir zindan olduğunu, cennetten daha ileri bir makamı (vuslatı) tutmaya çalıştıklarını, yola düşüp Dost'a gittiklerini, cennetten de cehennemden de geçtiklerini, cenneti arzu etmenin kendilerinin değil ham softa zahitlerin işi olduğunu, o bakımdan dervişin tamudan korkmaması, huriyi de ummaması, maksudunun daima hak olması gerektiğini, Hakk'ı seven kişi için huriye ve kasra/saraya ihtiyacın olmadığını, Hakikat makamının Hak şehrinin kapılarında durup da âşığı çağıran hurilere âşığın varıp hurileri almasının onu Hak yolundan mahrum bırakacağını belirtmiştir.

*Gözüm seni görmek için, elim Sana ermek için
 Bugün canım yolda kodum, yarın Seni bulmak için
 Bugün canım yolda koyam, yarın ivazın veresin
 Arz eyleme Uçmağın, hiç arzum yok Uçmak için
 Benim Uçmak neme gerek, hergiz gönlüm ana bakmaz
 İşbu benim zârilğim, değıldürür bir bağ için
 Uçmak Uçmağım dediğin, müminleri yiltediğin
 Bir ev ile bir kaç hûrî, hevesim yok koçmak için
 Bunda dahi verdin bize, ol hûrîlerden çift helâl
 Andan dahi geçti arzum, arzum Seni görmek için
 Sofulara ver Sen anı, bana Seni gerek Seni
 Ben nice terk idem Seni, şol bir ala çardak için
 Yunus hasretdürür Sana, hazretini göster ana
 İşin zulüm değıldürür, dât eyleğil varmak için (Toprak, 2006: 120; Tatçı, t.y: 191-192)*

*Ma'şûklıgün hil'atini her kime giydürdün ise
 Gelmez gözine zerrece Firdevs-i a'lâ bâğları (Tatçı, t.y: 297)*

Yedi Tamu dedikleri, katlanmaya bir âhıma
Sekiz Uçmak aldamaya, bunda neye aldanayım
Yüz bin Hûri gelir ise aldamaya bu canımı
Aşkın gönlüm yağmaladı, senden nice usanayım (Toprak, 2006: 126)

Yidi Tamu didükleri katlanmaya bir âhuma
Sekiz uçmak eglemeye bunda niye egleneyin
Sekiz Uçmak 'arz olursa yitmiş bin Hûrî gelürse
Aldamaya bu cânımı bunda nite aldanayın (Tatçı, t.y: 216-217)

Sensin benim canım canı, Sensiz kararım yokdürür
Uçmak'ta Sen olmaz isen, vallah nazarım yokdürür (Toprak, 2006: 145)

Başında akli olan, ücretle amel kılmaz
Hurîlere aldanmaz, göz ile kaştan geçer (Toprak, 2006: 146; Tatçı, t.y: 57)

Nider âşık hânımanı, ya sensiz iki cihani
İki cihan feda Sana, kimesne güman dutmıya
Sekiz Uçmağın hurîsi, eğer bezenüp geleler
Gönlüm sevdiğinden özkeyi hiç kabul etmiye
Âhirette ne ola kim, dünyada ol olmiya
Hurî, gılman gelicek, âşık elin uzatmıya
Yunus Seni sevelden, beşaret oldu canına
Her dem yeni dirliktedir, hergiz ömrün eskitmiye (Toprak, 2006: 153; Tatçı, t.y: 5-6)

Huri gelip eydür ise, gönlün bana vergil deyu
Dost'tan artık kimseye, ben gönülümü verimezem (Toprak, 2006: 158)

Âşık mı derim ben ana, Tanrı'nın Uçmağın seve
Uçmak hot bir tuzaktır, eblehler canın tutmağa
Hak'kın gerçek âşıkları, istemezler Cennet'leri
Cennet'ten dahi ileri gider, makamın tutmağa
Tutulmadı Yunus canı, geçti Tamu'dan, Uçmak'tan
Yola düşüp Dost'a gider, ol aslına uyakmağa (Toprak, 2006: 155; Tatçı, t.y: 3)

Korkmaya Tamu'sından ummaya Hûrîsinden
Dâim anun maksûdı Hakk'un dîdârı gerek (Tatçı, t.y: 113)

Sensin benüm cânım cânı sensüz karârım yok durur
Uçmak'da sen olmazısan va'llâh nazarım yok durur
Seni gördüm güneş gibi Cennet bana zindân gibi
Cennet'üne zâhidün ko Uçmak'da arzûm yok durur (Tatçı, t.y: 43)

Zâhidün zühdiyile Cennet makâmı olur
Mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun (Tatçı, t.y: 120)

Seni seven kişiye ne hâcet Hûr u Kusûr
Seni sevmeyen cânı Tamu'dur cümle makâm
İki cihân varlığı ger benüm olurısa
Sensüz bana gerekmez iş senünledür tamâm (Tatçı, t.y: 167)

Altıncı kapusunda bir Hûr oturur anda
Sana eydür gel berü olmasun kim varasın
Çün kim anda varasın ol Hûrîyi alasın
Bir vâyeden ötürü yoldan mahrûm kalasın (Tatçı, t.y: 197-198)

Dünyayı terk eden, onu sevmeyen, ona gönül vermeyen, daima ebedî hayatı dileyen, varını yoğunu aşk yoluna terk eyleyip Yâr'i bulup görenlerin, Yâr'in de terk ve tecrit tutum ve tavırlarından dolayı kendilerini sevdiği bu kişilerin, fani cihani terk eden âşıkların ve cömertlerin cennete; gönüllerinin, taç, hülle ve huriye bakmayacağını, bunları duyanların cennetten vazgeçeceklerini, terke uyanların huri ve köşkü istemeyeceklerini, Tanrı'nın tecellisini seyredenlerin başka bir yana bakmayacağını, başka bir şeye teveccüh etmeyeceklerini ısrarla vurgulamıştır. Bu pazarın akçesinin cennet, bağ bahçe, hülle, huri, taç değil aşk olduğunu, Dost'a yol almış olanların her iki cihani umursamayacağını, ilahî aşk nazarında sermayenin bir hiç, Dost huzurunda varlığın hükümsüz olduğunu, bir gönülde iki dilek yani hem Tanrı/Dost arzusu hem de dünya ve ahiretin bağ bahçe ve cennetlerinin, huri ve gılmanlarının olamayacağını şöyle dile getirmiştir:

Cömert olan kişi cennete bakmaz,
Gönlü, taç, hülle ve huriye akmaz,
Cennetten vazgeçer onu duyanlar,
Huri ve köşk istemez terke uyanlar.

Onun için tecelli vurur ona,
 Zerre kadar meyletmez hiç bir yana.
 Neye meyletsin tecelli gören er,
 Bakacak ondan daha güzel ne var?
 Netsin iki cihanı dostu giden?
 Akçe aşktır orda, ey pazar eden!
 Şu sermaye bir hiçtir aşk katında,
 Varlık hükümsüzdür dost hazretinde.
 Cömertlik edersen aşkı alırsın,
 Terkin tam olunca aşkta kalırsın.
 Cömertlik bedelini aşk başışlar,
 Vardır aşk içinde acayip işler.
 Gerekmeyen aşkta ne sermaye ne mal,
 Bir gönülde iki dilek ne muhal! (Yunus Emre, 111-112)

Yunus Emre'nin cennetin köşkünü, sarayını, hurisini, gılmanını tüm sûri ve maddi metainı yadsayan, İslam'ın batını, ezoterik sûfi yorumunu yansıtan şiirlerinin tam tersine Sünnî İslam'ın öncelediği şeriat makamı yani molla dindarlık duyuş ve düşünüş biçimini andıran şiirleri de söz konusudur. Cennetin ırmaklarından, öten bülbüllerinden, Tuba ağacı ve dallarından, cennet bağının güzel kokan güllerinden, yiyip içip eğlenenlerden, cennetin altın direklerinden, gümüş yapraklarından, aydan yüzleri daha parlak, sözleri şekerden daha tatlı olan huri kızlarından, sekiz cennetin kapılarının açılmasından ve kevser şarabının içilmesinden söz eden şiirleri bu kabildendir (Başgöz, 1999: 27-30; Toprak, 2006: 171-172). Yunus'un bu tür şiirleri, yukarıdaki şiirlerindeki meyil ve muhtevayla tamamen ayrılmaktadır. Bu da muhtemelen ya bu şiirlerin Yunus'un ömrünün farklı dönemlerine yani medrese-tekke, Molla Yunus-Derviş Yunus şeklinde iki ayrı döneme ait olmasından, dolayısıyla düşüncesinin evrilmesinden yahut da sûri, şekli cenneti metheden şiirlerin sonradan ona nispet edilmesinden veya kendine yönelecek baskıları yumuşatmak amacıyla bizatihi kendisi tarafından söylenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Şiirlerindeki tema ve temayül farklılığı her ne sebepten kaynaklanıyorsa kaynaklansın şunu ifade edelim ki bu şiirler bize göre, şeriat makamı yani molla dindarlık duyuş, düşünüş ve yaşam biçiminin tamamen gereksizliğini değil tam tersine ideal kulluk formları olmadığını aslında dile getirmektedir. Çünkü tüm mistik tasavvufi öğretilerde ruhtan yoksun salt biçim, form, kalıp ve şekillerin ya hiç önemi yoktur ya da ruha, öze, bilince nispetle bunlar ikincil değerdedir.

Cehennem Korkusuna Dayalı Kulluk Eleştirisi

Türk sûfisi Yunus'ta cennet meta/nimetleri için Tanrı'ya kulluk uygun bulunmadığı gibi aynı şekilde cehennem korkusuyla da ona kulluk hoş karşılanmamıştır. Hatta aşağıdaki şiirlerinde de görüldüğü gibi Tanrı'nın esin, şefkat ve merhametine olan güveninden dolayı, yakıp yıkan dolayısıyla da bu yüzden kendine boyun eğilmesi gereken zahir şeriat ehli Tanrı ve din anlayışını mizahi ve alaylı bir üslupla eleştirerek cehennemi, aşk, cezbe ve marifet ehli için bir gölgelenme, varıp yatma; kıldan ince kılıçtan keskin sırat köprüsünü ise ev yapma yeri olarak görmüş, yedi tamunun (cehennemin) ilahî aşk ateşi âhına dayanamayacağını, âşıkların âhının yedi veyil tamusunu kül eyleyeceğini belirtmiştir.

Sırat kıldan incedir, kılıçtan keskincedir
 Varıp anın üstüne, evler yapasım gelir
 Altında Gayya vardır, içi nar ile püzdür
 Varuben ol gölgede, biraz yatasım gelir (Toprak, 2006: 92)

Yedi Tamu dedikleri, katlanmaya bir âhıma (Toprak, 2006: 126)

Yidi veyil Tamu'sını kül eyler 'âşıklar âhi
 Kasd ider sekiz uçmağı nûr ide nûra katmaga (Tatçı, t.y: 3)

O bakımdan dünyayı da ahireti de varlığı da yokluğu da terk eden, arkasına bırakan bu âşıklara mahşerde ve kabirde sorgu, sual edilmeyeceğini, hesap sorulmayacağını, âşıkların öteye dair korku, kaygı ve endişelerinin olmayacağını, ilm ü amel in oraya sığmayacağını, onlar için ne terazi ne sırat ve ne de kıyametin söz konusu edileceğini, dünya malı, ahiret korkusu ve kaygısının bir pul kadar bile onların nazarında değerinin olmadığını aşağıdaki dizelerinde şöyle ifade etmiştir:

Soru hesap olmayı sar dünya âhret koyana
 Münker ü Nekir ne sorar, terk olucak cümle murat
 Havf ü reca gelmez anda, varlık yokluk bırakana
 İlm ü amel sığmaz anda, ne terazi ne sırat
 Ol kıyamet bazarında, her kula başı kaygısı
 Yunus sen âşıklar ile hiç görmeyesin kıyamet (Toprak, 2006: 102; Tatçı, t.y: 16)

Azrâil gelmez canıma, sorucu gelmez sinime
 Bunlar beni ne sorsunlar, anı sorduran ben oldum (Toprak, 2006: 147)

Âşık kim cânâ kaldı, âşık olmaz
 Can terkin urmayan mâşuka ermez
 Âşık bir kişidir, bu dünya malın
 Âhret gussesin bir pula saymaz (Toprak, 2006: 148)

Yunus Emre, bu düşüncelerinden dolayı halkı cehennemle korkutan zahir şeriat ehli fakihler, müderrisler ve Molla Kasımlar (ulemâ-yı rûsûm) tarafından ta'n edileceğini, mühlitlik, zındıklık ve ibahiyyecilikle suçlanacağını, sigaya çekileceğini hatta mizahi alaycı bir üslupla gönülleri olsun diye biraz yanmak istediğini de dile getirmekten geri durmamıştır. Nitekim onun şiirleri dine diyanete aykırı, küfür sözler içerdiğinden dolayı mutaassıp bir müderris Molla Kasım adında birinin bu şiirleri şeriata aykırı bulduğu, bundan dolayı bin tanesini yakıp yele verdiği, binini yırtıp suya attığı, geriye kalanları da yok etmek isteyince "*Derviş Yunus bu sözü, eğri büğrü söyleme/Seni sigaya çeker, bir Molla Kasım gelir*" beytine rastladığı, bu nedenle onun keramet ehli bir kişi olduğunu anlayınca geriye kalan bin şiire dokunmadığı, yakılan bin şiirin gökte melekler, yırtılıp suya atılan binin sudaki balıklar, diğer binin de insanlar tarafından okunduğu yönündeki halk söylenceleri de bu gerçeğe işaret etmektedir (Toprak, 2006: Sunuş; Başgöz, 1999: 25; Timurtaş, t.y: 24; Öztelli, 1992: 27; Özçelik, 2010: 55). Bu söylenceler, her ne kadar efsanevi özellikte olsa da kadılar, müderrisler, müftüler, mollalar tarafından onun şiirlerine yönelik tepki, baskı ve yasaklamalara dair içinde bir tarihsel gerçekliği barındırdığı kuşku götürmez. Yine "*Mukaddema halvetiyyeden gelüp merhum olan bizim malumumuzdur, ana Şeyh Yunus derler idi ve bir miktar mübahî-meşreb (dinî, ahlakî her türlü kayıttan azade) idi ve haric-i tarikten (ehl-i sünnet harici) olmakla e'ezze (e 'izze)-i kiram anı kabul eylememişler idi.*" (Belleten, 1966: 117/66 aktaran Öztelli, 1992: 35) şeklinde 16. yüzyılın başlarında yazılmış olan es-Seyyid Burhaneddîn'in *Menâkıb*'ındaki ifadelerde de görüldüğü üzere ulema, Ehl-i Sünnet dışı mübahî meşreb olmakla onu nitelemiş ve dolayısıyla kabul etmemişlerdir. Benzer şekilde Yunus Emre ile çağdaş Türkistan asıllı ve Hoten Türkmenlerinden olan Niğdeli Kadı Ahmed'in *el-Veledü's-Şefik* adlı eserinde de Taptuklular denen bir zümrenin medreseliler ve onlara uyan tekkeliler tarafından hoş görülmediğini, haklarında çeşitli iftiralarda bulunulduğunu, çeşitli söylentiler olduğunu öğrenmekteyiz (Negîdî, 4518: 41b; Gölpinarlı, 2006: Önsöz). Hatta Taptuk Emre ve Yunus, mubahiyyeci Türk şeyh ve pirlereinden addedilmişlerdir (Negîdî, 4518: 21b; Tekindağ, 1966; 79). Ne var ki Yunus bu müderris ve mollaların medresede Tanrı ile insan arasına perde olan zahirî şeriat ilimleriyle, din ve dünya bilimleriyle arayıp bulmaya çalıştıkları şeyi, daha doğrusu Tevrat, İncil, Furkan ve Zebur'da buldukları beyanı, kendilerinin gerçekte harabat (âşıklık) yani Tanrı ve insan sevgisi içinde, tekkede, cümle varlıkta/vahdet-i vücutta bulduklarını da "*harâbât içinde buldum ise ne oldu*", "*Tevrat ile İncil'i, Furkan ile Zebur'u Bunlardaki beyanı, cümle vücûdda bulduk*" ifadeleriyle, onların kendilerine yönelik eleştirilerine adeta bir cevap oluşturarak çağının mollalarıyla mücadele etmiştir. Eyuboğlu'nun deyişleriyle Yunus softalara, yobazlara karşı, bu dünyayı hiçe sayıp öbür dünyayı övenlere karşı, bu dünyada adam olmak kendi kendisini ve küçük çıkarlarını yenmek isteyenlerden, çıkarıcı midencilere karşı idealistlerden yana olmuştur. Yunus'un dindarlığı su götürmez ama onun dindarlığı softaların cennetine ve sırat köprüsüne değil, insanlığa, insan yüreğine, doğruluğa ve fakir fukaranın mutluluğuna çevrildir (Eyuboğlu, 1971: 19-20, 22-23). Bu düşünce ve duygularını şöyle dile getirmiştir:

*Oda gölgedir deyu, ta'n eylemen hocalar
Hatırınız hoş olsun, biraz yanasım gelir
Derviş Yunus bu sözü, eğri büğrü söyleme
Seni sigaya çeker, bir Molla Kasım gelir (Toprak, 2006: 92)*

*Danışmentler, âlimler medresede buldu ise
Ben harâbât içinde buldum ise ne oldu (Toprak, 2006: 103; Tatçı, t.y: 320)*

*Tevrât ile İncil'i Zebûr ile Furkân'ı
Bunlardaki beyanı cümle vücûdda bulduk (Tatçı, t.y: 105)*

Yukarıdaki şiirlerde görüldüğü gibi marifet ve hakikat makamı ehlinin yani Hakk âşıklarının cehennem ateşi/azabı, amellerin tartımı, hesap ve mizan vb. unsurları yadsıyıp hafife alır görünen şiirlerinin yanı sıra şeriat makamı dinî duyuş ve düşünüş biçimini andıran şiirleri de söz konusudur. Söz gelimi, zebanilerin günahkârları tutup sürükleyip cehenneme götüreceklerinden, Tanrı buyruğunu tutmayanların cehennemde pişip biryân olmalarından, derilerinin yanıp tütmesinden, cehennemde titreyip feryâd u figân etmelerinden, Mâlik'in cehennemliklere çağrılarında, amellerin tartılıp gizli olan şeylerin ortaya çıkmasından söz eden şiirleri bu kabildendir (Tatçı, t.y: 10). Bu anlamda Yunus'un şiirlerinde iki din anlayışını bir yandan, cennet metaı (nimetleri) arzusuna ve cehennem azabı korkusuna dayalı İslam'ın Sünnî yorumunu (ortodox), öte yandan da bu kaygıları bir tarafa bırakmış batınî, ezoterik (heterodox), tasavvufî, sûfî yorumunu görürüz. Bunların birinde Yunus, medreseden yetişme işinde gücünde, evinde barkında, namazında, kurulu düzenle uyumlu bir molladır; ötekinde tekkeye postu sermiş dervişlerin, mollaların ve beylerin eksikliklerini, yanlışlarını dile getiren eleştiren bir dervîştir (Başgöz, 1999: 27-28). Onun şiirlerindeki bu farklı eğilimler, muhtemelen daha önce de cennet anlatımlarıyla ilgili söylediğimiz gibi ya bu şiirlerin Yunus'un ömrünün farklı dönemlerine ait olmasından, dolayısıyla Molla Yunus, Garip Yunus, Derviş Yunus ve Âşık Yunus şeklinde düşüncesinin evrilmesinden yahut da sûri, şekli azap ve korku şiirlerinin sonradan ona nispet edilmesinden kaynaklanıyor olabilir. Daha da önemlisi, içinde bulunduğu durumun yansımaları olabilir. Çünkü O, dergâhında müritlerini gâh dinin ritüellerini yaşamaya, gâh ilahî aşka yönlendiren gâh kendi tasavvufî iştihâkına eleştiri getiren mollalara karşı savunma yapan bir şeyh/pîr pozisyonundadır. Dolayısıyla bu durumlar, bir çelişki ve yakıştırama değil, muhataplarına ve içinde bulunduğu duruma göre tavır ortaya koyma olarak ele alınmalıdır.

Sonuç

Bu çalışmada Yunus Emre'nin eserlerinde yer alan, dindarlık biçimlerinden addedilen esnaf ve tüccar anlayışı, cennet, bağ, bahçe, huri ve gılman beklentisi ve cehennem korkusuyla Tanrı'ya kulluk eleştirileri ele alınmıştır. Literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu araştırma neticesinde, Yunus Emre'nin Tanrısal sevgiden, özden, samimiyet ve ihlâstan yoksun dindarlık eleştirisi, başka bir deyişle bağlı olduğu amaç, ülkü açısından içinde bulunduğu Müslüman/sûfî toplumun ve zahir şeriat ehlinin şekil ve görüntüde kalan dünyevî ve uhrevî kâr ve kazanç merkezli dinî tutum ve tavırlarına, din ve Tanrı anlayışlarına yönelik 13. ve 14. yüzyıla has sûfî perspektiften bir öz eleştiri prototipi ortaya konulmuştur. Genel olarak dönemin Müslümanlarının, özelde ise şeyh, derviş, müderris ve fakihlerin "Tanrı, salt Tanrı olduğu için", "Tanrı, övgüye ve kulluğa layık olduğu için" değil de salt cennetin/ uçmağın madde ve metaı/nimetleri, hurisi ve gılmanı, bağ u bostanı; cehennem/ tamu korkusu için yapılan taat ve ibadetlerin; dindarlık anlayışlarının eleştirildiğini Yunus'un dilinden görmüş olduk. Buradaki eleştirilerin çok eskiden beri devam eden tekke-medrese çekişmesinin bir uzantısı olduğu gözardı edilmemelidir. Bununla birlikte

bu eleştirilerin Tanrı ve din ile ilişkilerimizi yeniden gözden geçirip düşünmemize fırsat vereceğini, aynı şekilde Türk İslam literatüründe araştırmacıları bekleyen bu türden daha nice öz bakış ve öz eleştirilerin, otokritik düşüncenin gün yüzüne çıkarılmasına ve araştırılmasına ön ayak olacağını ümit etmekteyiz.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Başgöz, İ. (1999). *Yunus Emre*. Cumhuriyet Dünya Klasikleri Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1973). "Yunus Emre ve Din Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XIX, 1-15.
- Dalkılıç, B. (2019). *Yunus Emre*. İstanbul: Kardelen Yayınları.
- Eyuboğlu, S. (1971). *Yunus Emre*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (1941). *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınlığı*. İstanbul: Kenan Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (2006). *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.
- Halman, T. (2003). *A'dan Z'ye Yunus Emre*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kadı Ahmed. Negîdî, *el-Veledüşşefîk ve'l-Hâfidü'l-Halîk*. Fatih Ktp. Nr. 4518, 21b, str. 15-19.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. 3. Bsk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kurnaz, C. (1991). "Yunus Emre'de Tenkit". *Türk Kültürü Araştırmaları*. XXIX, 1-2, 257-263.
- Özçelik, M. (2010). *Bizim Yunus*. Ankara: Eskişehir Valiliği Yayınları.
- Öztelli, C. (1965). "Şeyhü'l-İslam Ebus Suud Efendi'nin Fetvalarında Yunus ilahileri". *Emre Dergisi*, 2 (16), 5-6.
- Öztelli, C. (1992). *Yunus Emre Yaşamı ve Bütün Şiirleri*. 4. Bsk., İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.
- Taş, İ. (2010). *Yesevi ve Yunus'ta Sufi Eleştirisi*. I. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu, 22-23 Mayıs 2009-Karaman, 2010, 265-284.
- Tatçı, M. (t.y). *Yunus Emre Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Tekindağ, M. C. Ş. (1966). Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar. *Bellekten*, 30 (117), 59-90.
- Timurtaş, F. K. (t.y). *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları.
- Toprak, B. (2006). *Yunus Emre Divanı*. 3. Bsk., İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları.
- Yunus Emre, *Nasihâtler Kitabı (Risâletü'n-Nushiye)*. 2013. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.

Structured Abstract

In the poems of Yunus, who was the great Turkish thinker of the Middle Ages, human being in doubt, the worldly life, divine love, unity, observation, struggle, unity of existence, everything being folded in human beings, well-being, world and human mortality, death, after-death, life in the grave, heaven, hell, judgment, the *mizan* (i.e. the “scales”), life in the hereafter, wasting of the life, four doors and forty maqams, sharia, the cults, the true wisdom, and truth, human beings creation from the soil, separation from the original self, alienating after coming to the world, not looking down on anyone, seeing everyone as equal, being humble, not being proud, not being vindictive and arrogant, not being angry, not being harbor enmity, not being deceived by form and appearance, and similar other religious, mystical and moral issues are discussed. No doubt, it has great importance to examine and study the religious thought system of Yunus Emre, who was a Turkmen Sheikh from Khorasan, who had great effects on the spread of Yasawi school, and the Islamization and Turkification of Anatolia. When the literature was reviewed, it was seen that hundreds of articles and dozens of books have been written about his religious, mystical, moral, social, cultural, political, historical, scientific and literary personality. However, as far as seen, no study has been found on the understanding and criticism of worshiping God with the understanding of tradesmen and merchants, which is a form of religiosity, with the expectation of vineyards, gardens, houris and gilmans, the apocalypse, grave, interrogation, fear of demons and hellfire in these scientific products. For this reason, in the present study, the criticism of servitude to God performed with the understanding of a merchant in *Risaletu'n-Nushiye* and *Divan*, which consisted of different copies and editions of Yunus Emre, was examined in detail. The self-interested and utilitarian religiosity critique, devoid of love and respect for God, basic human values and morality, namely, the behavior of lovers centered on divine enthusiasm and experience, the Sufi society in which they lived, and the people of the apparent sharia, the God who does not create moral awareness and responsibility, and his judgment of religious understandings, his self-criticism, are discussed in Yunus Emre's poems. The religious understanding of the Sufis and the people of apparent Sharia absent essence, divine love, sincerity and sincerity, namely, whether or how this Turkish dervish denied the religious attitudes, which remained in the form and appearance, based on the commodity (i.e. the blessings) of heaven and the fear of hell, self-interest and profit, on the contrary, it was uncovered whether servitude arising from respect and love to God is prioritized or not.

There are also poems that resemble the religious perception and thinking of the sharia mode based on the torment and fear of hell as well as hell fire/torment, weighing of deeds, reckoning, trial balance, as well as other poems, which seem to deny and underestimate the elements. For example, his poems mention how demons will drag sinners away and take them to hell, those who do not obey God's commands are burnt in hell, their skins burning, trembling in hell and crying out, Malik's calls to the people of hell, deeds are weighed and hidden things are revealed. In this sense, we see the mystical, Sufi interpretation in the poems of Yunus deals with the two religious understandings, on the one hand, the Sunni interpretation of Islam (i.e. in Orthodox sense) based on the desire for heavenly goods (i.e. the blessings) and the fear of the torment of hell, on the other hand, the esoteric (i.e. in Heterodox sense), which left all these expectations and concerns aside. In one of them, Yunus is a mullah who is in harmony with the established order in his work from the madrasah, in his strength, in his shelter at home, in his prayers, and in the other, he is a criticizing dervish who expresses the shortcomings and mistakes of dervishes, mullahs and gentlemen who live in the dervish lodge. These different tendencies in his poems may be because of either the fact that these poems belong to different periods of Yunus's life, and therefore, his thoughts as Mullah Yunus, Garip Yunus, Yunus the Dervish, and Yunus the Lover evolved, or because his poems encouraging the blessings of heaven and scare him with the torment of hell were later attributed to him. More importantly, it can also be a reflection of the situation he was in. Because he was in the position of being a sheikh/elderly who defended his followers against the mullahs who lead his followers to live the rituals of religion and love divinely, and sometimes criticized his own mystical aspirations. For this reason, these can be considered not as a contradiction and ascribe, but as an attitude according to their interlocutors and the situation they were in.

Briefly, as a result of this study, in which the method of document analysis was used, Yunus Emre's critique of religiosity absent divine love, essence, sincerity, namely, the worldly sense of the Muslim/Sufi society and the people of the apparent sharia, in terms of the purpose/ideal to which he was attached, were revealed. A prototype of self-criticism was put forward from the 13th and 14th century Sufi perspective on religious attitudes and attitudes based on otherworldly profit and gain in the study, and their understanding of religion and God were addressed. In general, the Muslims of the period, and sheikhs, dervishes, professors, muftis, mullahs, and jurists in particular were not considered because “*God is merely God*” or “*because God is worthy of praising and servitude*”, but rather the matter and commodity/blessings, houris and blessings of heaven/flying gilmans, vineyards and orchards, the obedience and worship for the fear of hell were all seen in Yunus's language and their understanding of religiosity was criticized. It should not be overlooked that the criticisms here are an extension of the ancient dervish lodge-madrasa conflict. However, we still hope that these criticisms will give us an opportunity to re-consider and think about our relations with God and religion, and also, many more such self-views and self-criticisms that await researchers in the Turkish-Islamic literature will uncover the auto-critical thought.

Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın Müdürü Mehmed Cevdet ve Feyz'ül Amim Fî Esrari't- Ta'lîm İsimli Risalesi

The Principal of Dâru'l-Muallimîn-i Sıbyân Mehmed Cevdet, and His Booklet of Feyz'ül Amim Fî Esrari't-Ta'lîm

Hatice AYAR 

Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara,
Türkiye

Presidency of Religious Affairs,
Ankara, Turkey



öz

Osmanlı Devleti'nde usûl-i cedîd hareketinin etkisi ile açılan ilk mekteplerde görev alacak öğretmenleri yetiştirmek amacıyla Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân (1868) adıyla öğretmen okulu açılmıştır. Eğitim tarihi açısından önemli bir yere sahip olan bu okulun ilk müdürü uzun yıllar Maârif Nezâretinde muavinlik görevi üstlenmiş ve Cemiyet-i Tedrîsiye-i İslâmiyye'nin üyesi ve hocası olan Mehmed Cevdet'tir. Mehmed Cevdet'in dönemin önemli eğitim sorunlarından biri olan Osmanlı Türkçesi okuma yazmayı öğretmek amacıyla bir elifbâ hazırladığı hatta söz konusu elifbânın öğretim usulünün Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'da öğrenim gören öğretmen adaylarına öğretildiği bilinmektedir. Eğitim tarihi ile ilgili döneme ışık tutan bazı kaynaklarda çeşitli karinelere hareketle Elifbâ (1856) veya Elifbâ Risalesi'nin (1867) Mehmed Cevdet tarafından hazırlanmış olabileceği belirtilmektedir. Fakat yapılan araştırma neticesinde Mehmed Cevdet'in Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm (5. baskı 1874) isimli elifbâyı hazırladığı tespit edilmiştir. Bu araştırmanın amacı Mehmed Cevdet'in konu edildiği çalışmalarda "Elifbeci Cevdet Efendi" olarak anılmasına sebep olan elifbâsı ve öğretim usulü hakkında bilgi vermektir. Söz konusu elifbâda sıbyan mektebine devam eden öğrencilere önce Osmanlı Türkçesi okuma yazmayı öğretmek hedeflenmekte daha sonra Arapça okuyabilmek için gerekli olan işaret ve okuma kuralları öğretilmektedir. Elifbâdaki okuma metinlerinde iyi huylar ve fena huylar hakkında bilgi verilmektedir. Nitel yöntemin kullanıldığı çalışmada doküman analizi yapılmıştır. Araştırmada başta arşiv belgeleri olmak üzere birçok birincil ve ikincil kaynaktan istifa edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Eğitim Tarihi, Usûl-i Cedîd Hareketi, Osmanlı Türkçesi Öğretimi, Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân, Sıbyan Mektebi

ABSTRACT

A teacher training school was opened under the name of Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân (1868) to train the teachers to be employed in the first schools opened under the influence of usul-i cedîd movement in the Ottoman Empire. The first principal of this school, which had an important place in the history of education, was Mehmed Cevdet, who had been serving as the assistant in the Ministry of Education for many years, and who had been a member and teacher of the Cemiyet-i Tedrîsiye-i İslâmiyye. It is known that Mehmed Cevdet prepared a booklet to teach literacy in Ottoman Turkish, which was one of the important educational problems of those times, and even taught the teaching method of the alif ba for teacher candidates who studied at Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân. Based on various presumptions in some sources that shed light on the period on the history of education, it was stated that Alif ba (1856) or Alif ba Booklet (1867) may have been prepared by Mehmed Cevdet. As a result of the study, it was detected that prepared the alif ba named Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm (5th Edition, 1874). The purpose of the study was to provide data on the alif ba and teaching method, which caused Mehmed Cevdet to be referred to as "Elifbeci Cevdet Efendi" in previous studies. In this alif ba, it was firstly aimed to teach Ottoman Turkish literacy to students who attended primary school, and then the signs and reading rules necessary to be able to read the Qur'an were taught. In this alif ba, which includes warnings on how the subjects should be taught, students were informed on good and bad habits in the reading texts. In the present study, which was conducted by using the historical research method, primary and secondary sources, especially archival documents, were used.

Keywords: Ottoman Education History, Jadid Method Movement, Ottoman Turkish Teaching, Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân, Ottoman Primary School

Geliş Tarihi/Received: 08.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 30.11.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Hatice AYAR
E-posta: haticeayar83@gmail.com

Atif: Ayar, H. (2022). Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın Müdürü Mehmed Cevdet ve Feyz'ül Amim Fî Esrari't-Ta'lîm İsimli Risalesi. *Turcology Research*, 73, 265-274.

Cite this article: Ayar, H. (2022). The Principal of Dâru'l-Muallimîn-i Sıbyân Mehmed Cevdet, and His Booklet of Feyz'ül Amim Fî Esrari't-Ta'lîm. *Turcology Research*, 73, 265-274.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde sıbyan mektepleri ile ilgili ilk resmi düzenlemeler 1824 yılında *Tâlîm-i Sıbyan Hakkında Fermân-ı Âlî*'nin yayınlanması ile başlamıştır.¹ Söz konusu ferman, hazırlandığı yıllarda sıbyan mekteplerinde değişiklik yapmanın zorluğu nedeniyle uygulanamamıştır.² 1838 yılına gelindiğinde

1 Ahmed Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1301), 277-279; Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrâatı XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1338), 3-5.

2 Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 59.

eğitim sisteminde yaşanan problemleri tespit etmek ve gidermek amacıyla Meclis-i Umûr-ı Nâfia tarafından bir lâyiha hazırlanmış ve ilk mekteplerdeki derslerin yeni bir düzen içerisinde yapılması önerilmiştir. Uzun yazışmaların neticesinde Vâlâ-yı Ahkâmü'l Adliye'nin verdiği kararlar sıbyan mektepleri ile medreseler arasında daha sonra rüşdiye olarak isimlendirilen sınıf-ı sâni okullarının açılmasına karar verilmiştir.³ 1847 yılında açılan rüşdiyelerde yeni usul üzere öğretim yapılmış ve kısa sürede elde edilen başarı üzerine rüşdiyeler yaygınlaştırılmaya başlanmıştır.⁴ Rüşdiyelerdeki başarının sıbyan mekteplerinde de gösterilebilmesi amacıyla 1863 yılında 36 sıbyan mektebinde pilot olarak yeni usul üzere eğitim yapılmaya başlanmış ancak beklenen verim alınamamıştır.⁵ Bu durum öğretmenlerin yetersizliği ile ilişkilendirilmiş ve 1868 yılına gelindiğinde yeni usul üzere öğretim yapabilecek öğretmenleri yetiştirmek amacıyla Daru'l Muallimîn-i Sıbyan açılmıştır.⁶ İlerleyen yıllarda usûl-i cedîd hareketi olarak isimlendirilen bu yenileşme faaliyetleri bir yandan okul araç ve gereçlerinin çeşitlenmesini, ders programlarının güncellenmesini ve söz konusu programlara uygun yeni eserler hazırlanmasını diğer yandan Osmanlı Türkçesi okuma yazma öğretiminin yeni usul ve kitaplarla desteklenmesini ifade etmeye başlamıştır.

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Sıbyan mektebini bitiren öğrencilerin Osmanlı Türkçesi okuma yazma konusunda yeterince başarılı olamaması, derslerde kullanılan yazarı ve yazıldığı tarih belli olmayan *Elifbâ Cüzü*'nün ve ders işleme usulünün değiştirilmesini zaruri kılmıştır.⁷ Bu sebeple 1800'lü yılların ortalarından itibaren pek çok elifbâ hazırlanmıştır. Çalışma kapsamında yapılan araştırmalarda *Elifbâ Cüzü*'den sonra hazırlanan ilk çalışmanın 1856 yılında yazılan *Elifbâ* olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu elifbâdan itibaren Osmanlı Türkçesini daha hızlı ve kolay öğretebilmek amacıyla *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'in yayımlanmasına kadar basılan on elifbâyâ ulaşılmıştır.⁸

Bu çalışmanın konusu Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı Türkçesi öğretiminde yaşanan değişim ve gelişimin ortaya konduğu bahsi geçen çalışmaların bir devamı olarak Mehmed Cevdet'in *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim* isimli elifbâsının incelenmesidir. Söz konusu elifbâ Daru'l Muallimîn-i Sıbyan'da muallim adaylarına tedarik usulü öğretilen elifbâ olması ve yeni yetişen muallimler aracılığı ile usulünün yaygınlaştırılmaya çalışılması bakımından önemli bir değere sahiptir. Çalışmanın amacı ise Daru'l Muallimîn-i Sıbyan'ın müdürü olan Mehmed Cevdet'in hayatı hakkında bilgi vermek ve *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'in öğretim usulünü ortaya koymaktır.

Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmada doküman incelemesi yapılmıştır. Araştırma sırasında başta arşiv belgeleri olmak üzere birincil ve ikincil kaynaklardan istifade edilmiştir.

Araştırmanın Problemi ve Sınırlılıkları

Bu çalışmanın temel problemi *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'de Osmanlı Türkçesinin nasıl öğretiltiğinin tespit edilmesidir. Çalışmanın araştırma soruları ise şu şekildedir:

- *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'de harflerin öğretimi nasıl yapılmıştır?
- *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'de imla harfleri nasıl öğretilmiştir?
- *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'de okuma metinlerinin özellikleri nelerdir?
- *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'de Kur'an öğretimi nasıl yapılmıştır?
- *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim*'i kendi döneminde hazırlanan elifbâlardan ayıran özellikleri nelerdir?

Mehmed Cevdet'in Osmanlı Türkçesini nasıl öğrettiği ile ilgili bilgiler, elifbâsı dışında tedarik usulünü anlatan herhangi bir çalışmasına ulaşamadığı için *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lim* isimli eseri ile sınırlıdır.

Literatür Taraması

Günümüzde Osmanlı Türkçesi okuma yazma öğretiminde kullanılmak amacıyla hazırlanan söz konusu elifbâlarla ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmaların başında Şahbaz tarafından hazırlanan *Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1* isimli eser gelmektedir.⁹ Tanzimat'tan Cumhuriyet'e ilkokuma yazma öğretiminde ders materyali olarak kullanılan elifbâların incelendiği kitap elifbâları konu edinen ilk eser olması bakımından önemlidir.¹⁰ Aynı yazar tarafından hazırlanan *Türkçe Öğretimi Açısından Elifbâ Kitapları, Türkçe İlkokuma ve Yazma Öğretiminde Ses Yöntemi ve İsmail Hakkı Elifbâ'sı, Halka Okuma Yazma Öğretiminde İlk Önemli Kurum: Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye ve Yayınları, II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Ordusunda Okuma Yazma Öğretimi* isimli çalışmalarda da elifbâlar çeşitli açılardan değerlendirilmiştir.¹¹

İlk okuma yazma öğretimi ile ilgili olarak Binbaşıoğlu tarafından hazırlanan İlkokuma ve Yazma Öğretiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihsel Gelişimi ve Engin ve Uygun tarafından hazırlanan *Osmanlı'dan Günümüze Okuma Yazma Öğretimi* isimli makaleler alfabe öğretiminin

3 Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrâatı XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi, 17-18; Aziz Berker, Türkiye'de İlk Öğretim (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 8-11.

4 Osmanlı Arşivi (BOA), Sadâret Divân Kalemi Evrâkı [A.]DVN, No. 38, Gömlek No. 49; Ayrıca bk. Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, 91-92.

5 Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Meclis-i Vala [İ. MVL], No. 481, Gömlek No. 21788; Ayrıca bk. Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 63-66; Berker Türkiye'de İlk Öğretim, 39-42; Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, 62; Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 63-66.

6 Osmanlı Arşivi (BOA), Sadâret Mühimme Kalemi Evrâkı [A.]MKT. MHM, No. 419, Gömlek No. 15; Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Şûra-yı Devlet [İ. ŞD], No. 10, Gömlek No. 484; Ayrıca bk. Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, 577-580; Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, 145-147.

7 Elifbâ Cüzü (yy.: t.y.).

8 Namık Kemal Şahbaz, Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1 (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009); Mehmed Rüşdi, Nuhbetü'l-Etfâl (İstanbul: Necib Efendi Litografya Destgâhi, 1273); Nasif b. Mü'min el-Maluf, Elif Cüzü (Paris: yy., 1263); Usûl-i Cedîde Üzere Müretteb Elifbâ Cüzü (İstanbul: Mekteb-i Tibbiye-i Şahane, 1275); Muhammed Raşid bin Halil, Risale-i Elifbâiyye (İstanbul: Aşir Efendinin Taş Destegâhi, 1280); Necib, Elifbâ-yı Osmânî (İstanbul: yy., 1281); Selim Sabit, Risâle-i Elifbâiyye (İstanbul: yy., 1282); Mebde-i Ta'lim-i Sıbyân (İstanbul: Erzincanlı Artin Minasyan ve Şirketi Matbaası, 1866); Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye, Elifbâ Risalesi (İstanbul: Tasvir-i Efkâr Gazetehanesi, 1283); Selim Sabit, Elifbâ-yı Osmânî (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290); Abdülcebbar Dağıstanî, Eser-i Hâme (İstanbul: yy., 1291).

9 Namık Kemal Şahbaz, Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1 (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009).

10 Bu eser yazarın doktora tezinin kitap olarak basılmış halidir. Namık Kemal Şahbaz, Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2005).

11 Namık Kemal Şahbaz, "Türkçe Öğretimi Açısından Elifbâ Kitapları" (Malatya: XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı, 2004); Namık Kemal Şahbaz, "Türkçe İlkokuma ve Yazma Öğretiminde Ses Yöntemi ve İsmail Hakkı Elifbâ'sı", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları 2 (2005); Namık Kemal Şahbaz - Hasan Bağcı, "Halka Okuma Yazma Öğretiminde İlk Önemli Kurum: Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye ve Yayınları", Ege Eğitim Dergisi 9/1 (2008); Namık Kemal Şahbaz, "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Ordusunda Okuma Yazma Öğretimi", Türklük Bilimi Araştırmaları 27 (Bahar, 2010).

tarihi sürecine ışık tutmakta,¹² Ağar'ın *Hüseyin Ragıp'ın "Türkçe Öğretim Kitabı" Üzerine Bir İnceleme* isimli çalışması ise 1900'lü yıllarda Türkçe öğretiminin gayesi, özellikleri, okuma öğretiminin süreci ve okuma kitaplarının özellikleri konularının nasıl ele alındığı sorularına cevap vermektedir.¹³ Aksoy'un *Doktor Rüşdü'nün Nuhbetül-Etfâl İsimli Eserinin Türkçe Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi* isimli yüksek lisans tezi de öncül elifbâlardan sayılabilecek bir eserin ayrıntılarıyla incelenmiş olması bakımından değerlidir.¹⁴

Mehmed Cevdet'in Hayatı

Mehmed Cevdet Harbiye ve Tıbbiye'de eğitim gördükten sonra zaman zaman fasıllar veren memuriyet hayatına emekliliğinin hesaplandığı belgedeki bilgilerden hareketle 1847-1849 yılları arasında 260 kuruş maaş ile muallimlik yaptığı Tıbbiye Mektebinde başlamıştır.¹⁵ Ticaret ve Zabıta Nezâretinde de çalıştıktan sonra 1857 yılında 1750 kuruş maaş karşılığında 11 yıl sürecek olan Maârif Nezâreti Muavinliği görevine getirilmiştir.¹⁶

1868 yılında Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın açılması ile 3000 kuruş maaş karşılığı hem muallimlik hem de müdürlük yapmıştır.¹⁷ 1871 yılında Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın kapatılması döneminde 10 ay kadar göreve devam edememiştir. Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın kapatılması belgelerinde tenkihat olarak ifade edilirken Mehmed Cevdet mektebin çeşitli tahrik ve iftiralar sebebiyle kapatıldığını ileri sürmektedir.¹⁸ 1872 yılında tekrar açılan Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın müdürlüğüne usul-i cedîde üzere eğitim usullerini bildiği için 855 kuruş maaş ile yeniden atanmıştır. Fakat Mehmed Cevdet kendisi için takdir edilen maaşı az bulduğunu gerekçeleri ile açıklayan bir dilekçe yazarak maaşının artırılmasını talep etmiştir. Memuriyet hayatı ve Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'da yapılan eğitim faaliyetleri hakkında önemli bilgiler içeren dilekçesinde Maârif-i Umumiye'de görev yaptığı yıllarda tahsil hayatını kolaylaştırmak için yeni usul üzere öğretim faaliyetleri ile ilgili çalışmalar yaptığını ve bu çalışmalarının yaygınlaştırılabilmesi için Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın açıldığını ifade etmiştir. Mehmed Cevdet Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'da üç ay eğitim alan birinin Daru'l Muallimîn-i Rüşdiye'de üç yıl eğitim alan biri ile yarışabilecek seviyede olduğunu hatta Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân mezunlarının rüşdiyelerde görev aldığını iddia etmiştir. Dilekçesinin devamında Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'da eğitim alanların kendisi tarafından geliştirilen usul ile öğretim yaptıkları için taşradaki okullardan talep edildiklerine değinmiş ve kendi öğretim usulünü yaygınlaştırmak için ücretsiz olarak cüzlerini dağıtıp mal ve mülkünü bu yolda harcadığını vurgulamıştır. Dilekçesinin sonunda karşılığında mükâfat beklerken maaşının düşürülmesine anlam veremeyen Mehmed Cevdet maaşı yükseltilmese görevden affını isteyeceğini belirtmiştir.¹⁹ Mehmed Cevdet'in dilekçesinde sunmuş olduğu gerekçeler haklı bulunmuş olmalı ki maaşı 2000 kuruş olarak düzenlenmiştir.²⁰ Altı yıllık hizmetinin ardından 1878 yılında Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân'ın büyük Daru'l Muallimin içerisinde bir şube olması üzerine 1600 kuruş maaş karşılığı Mekteb-i İdadiye-i Mülkiye müdürlüğüne getirilmiştir.²¹ Burada bir yıl göreve devam ettikten sonra 1881 yılına kadar iki yıl çalışmadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra 1888 yılına kadar 2500 kuruş maaş karşılığı Mekâtib-i İbtidaiye'nin mevcut durumunu düzeltmek için Umum Mekâtib-i Sıbyan ve İbtidaiye Müdürlüğüne atanmıştır.²² Müdürlüğü sırasında kendisine dördüncü rütbeden Osmanlı nişanı verilmiştir.²³ 1886 yılında emekliliğini isteyen Mehmed Cevdet'in 1889 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır.²⁴

Tanzimat Dönemi'ndeki Osmanlı Türkçesi Öğretimine Genel Bir Bakış

Osmanlı Devleti'nde sıbyan mekteplerinin ilk hedefi çocuklara Kur'an-ı Kerim, dinî bilgiler, tecvid, hesap ve Osmanlı Türkçesi okuma yazmayı öğretmek olmuştur.²⁵ 1800'lü yılların ortalarına kadar bu sıralama ile giden öğretim faaliyetleri Osmanlı Türkçesi okuma yazmanın geçmişe nazaran daha önemli hâle gelmesi sebebiyle değişmeye başlamıştır.²⁶ Daha önce bahsi geçen 1856 yılında yayımlanan *Elifbâ*²⁷ isimli çalışmaya kadar derslerde kullanılan *Elifbâ Cüzü* ile önce Kur'an-ı Kerim daha sonra Osmanlı Türkçesi öğretimi hedeflenirken söz konusu yıldan itibaren hazırlanan elifbâlar ile ilk olarak Osmanlı Türkçesi öğretimi yapılmaya başlanmıştır.²⁸ Harf/Tesmiye/Adlandırma yöntemi ile hazırlanan *Elifbâ Cüzü*'nde Arap harflerinin ardından üstün, esre, ötre, tenvin ve cezim işaretinin öğretildiği örnek heceler bulurken Osmanlı Türkçesinde kullanılan ب, ج, چ, ق harflerine ve sessiz harfleri seslendirmek için kullanılan imla harflerinin öğretimine yer verilmemiştir.²⁹ Ayrıca elifbânın sonunda okuma metni olarak sadece dualar bulunmaktadır. Bu hâliyle *Elifbâ Cüzü*'nün daha çok Kur'an-ı Kerim öğretimi için hazırlandığı söylemek mümkündür. Buna rağmen söz konusu elifbâyı bitirip Kur'an-ı Kerim okumayı biraz ilerleten öğrencilerin Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinleri okumaları beklenmiştir.³⁰

12 Cavit Binbaşıoğlu, "İlkokuma ve Yazma Öğretiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihsel Gelişimi" Eğitim ve Bilim 14/114 (Ekim 1999).

13 Mehmet Emin Ağar, "Hüseyin Ragıp'ın "Türkçe Öğretim Kitabı" Üzerine Bir İnceleme", Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 1 (Mart 2014).

14 Tarık Aksoy, *Doktor Rüşdü'nün Nuhbetül-Etfâl İsimli Eserinin Türkçe Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

15 Osmanlı Arşivi (BOA), Şûra-yı Devlet [ŞD], No. 880, Gömlek No. 29; Osmanlı Arşivi (BOA), Maârif Nezâreti [MF. MKT], No. 92, Gömlek. 72. Mehmed Cevdet hayatı hakkında bilgi verdiği Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye [İ. DH.], No. 657, Gömlek No. 45710 numaralı dilekçede devlete hizmete 1252 (1837) tarihinde başladığını belirtmiştir. İki bilgi karşılaştırıldığında Mehmed Cevdet'in eğitim hayatında geçen süreyi de devlete hizmet olarak gördüğü düşünülebilir.

16 BOA, Şûra-yı Devlet [ŞD], No. 880, Gömlek No. 29; Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme-i Asâkir Defterleri [A. DVNS. ASK. MHM. D.], No. 989, Gömlek No. 7, 440.

17 Uğur Ünal - Togay Seçkin Birbudak, *Istanbul Dârulmuallimîni (1848-1924)* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını), 68-69.

18 Tenkihat, bir dâirede gelirle gideri birbirine uydurmak için memur aylıklarında ve memur sayısında yapılan kısıntılar.

19 Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye [İ. DH.], No. 657, Gömlek No. 45710.

20 Osmanlı Arşivi (BOA), Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi [MF. MKT], No. 2, Gömlek No. 250; Osmanlı Arşivi (BOA), Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi [MF. MKT], No. 4, Gömlek No. 145.

21 Osmanlı Arşivi (BOA), Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi [MF. MKT], No. 48, Gömlek No: 185 (Mehmed Cevdet'in emekliliğinin tutulduğu belgeden 1894-1895 arasında 1 yıl 1 ay Mekâtib Müfettişliği görevini yaptığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Arşivi (BOA), Şûra-yı Devlet [ŞD], No. 880, Gömlek No. 29.)

22 Osmanlı Arşivi (BOA), Mabeyn-i Humayun Evrakı İradeleri [MB. İ.], No. 79, Gömlek No. 89; Osmanlı Arşivi (BOA), Şûra-yı Devlet [ŞD], No. 880, Gömlek No. 29.

23 Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye [İ. DH.], No. 850, Gömlek No. 68200.; Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye [İ. DH.], No. 863, Gömlek No. 69089.

24 Osmanlı Arşivi (BOA), Şûra-yı Devlet [ŞD], No. 881, Gömlek No. 22.

25 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi: Başlangıçtan 1993'e* (İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994), 82-83; Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Sıbyan Mektepleri* (Bursa: Rağbet Yayınları, 1995) 83-85; Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)* (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 58-63

26 Selçuk Akşin Somel, "Kırım Savaşı, İslahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler", 150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 2007), 63.

27 Elifbâ (y.y., 1272).

28 Şahbaz, *Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1*, 52,53; Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Elifbâlar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 39.

29 Elifbâ Cüzü, 1.

30 Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Elifbâlar*, 15-18; Ayrıca bk. Ali Haydar, "Elifbâ Kitâbiyatı", *Muallimler Mecmuası* 17-18 (1924), 351.

Elifbâ Cüzü'nün öğretimi sırasında önce tüm harfler isimleri ile ezberletilmiş daha sonra Şekil 1'de görüleceği üzere bir harfin üzerine üç hareketin yazıldığı derste üstün, esre ve ötre hareketinin öğretimi yapılmıştır.

Heceler okunurken hareketlerin harflere verdiği sesler bir harfin üzerine çizilmiş üç hareketin öğrenci tarafından algılanabilmesi için "Elif üstün e, elif esre i, elif ötre ü, be üstün be, be esre bi, be ötre bü, te üstün te, te esre ti, te ötre tü, se üstün se, se esre si, se ötre sü...(.)" şeklinde *heceleme* ile okutulmuştur. Harfin ismi, hareketin ismi ve hareketin harfe verdiği sesin söylenmesi ile yapılan bu *hecelemede* zamanla harflerin yutulması, hecelerin değiştirilmesi sebebiyle "Elif üsü (üstün) e; elif esa (esre) i; elif üstü (ötre) ü; bessün (iki üstün) be, (...)" gibi anlamsız okumalara dönüştüğü ifade edilmiştir.³¹

Çalışma kapsamında incelenen elifbâların hazırlanmasıyla Osmanlı Türkçesi öğretimi açısından önemli bir gelişme olmuş ve alfabe kitaplarına پ, چ, ژ, ق harfleri ilave edilmiştir. Bununla birlikte öğrencilerin harflerin isimlerini ezberleyip şekillerini tanımadan geçmelerini engellemek için harflerin karışık olarak yazıldığı bir derse yer verilmiştir. Ayrıca yeni elifbâlarla Osmanlı Türkçesi okuma ve yazmanın eş zamanlı olarak öğretilmesinin hedeflenmesi sebebiyle harflerin başta, ortada ve sonda yazılışlarına da ders ayrılmıştır. İncelenen elifbâlar değişimin ve gelişimin yaşandığı ilk elifbâlardan olması sebebiyle birçok yenilik denendiği görülmektedir (Şekil 2).³²

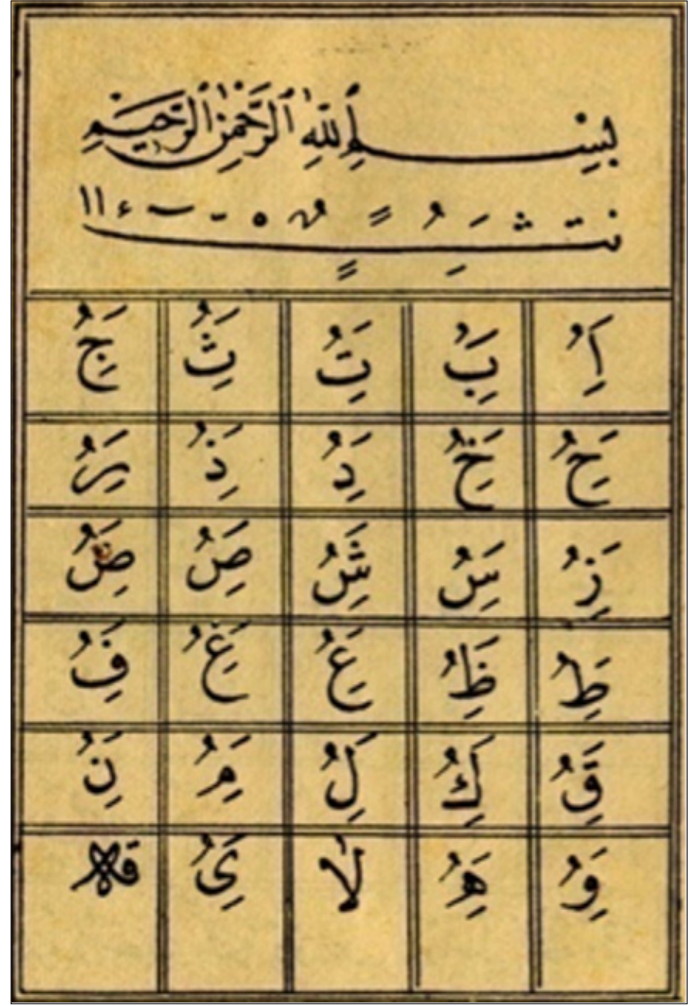
Bu yeniliklerden bir diğeri de Şekil 2'de görüleceği gibi harflerin noktalı ve noktasız olma durumlarına göre, noktalarının sayısına ve noktalarının harfin altına veya üzerine yazılma durumlarına tasnif edilmesidir.³³ İlerleyen yıllarda harflerin şekilleri üzerinden yapılan bu tasniflerin yerini harflerin sesleri üzerinden yapılan tasnifler almaya başlamıştır.

Harekelerin öğretiminde ise elifbâların bazıları *Elifbâ Cüzü* ile benzer özellikler göstermiş bir harfin üzerine üç hareketin yazımı devam etmiştir. Bu durum heceleminin devam ettiğinin göstergelerindedir.³⁴ İlk kez Necib tarafından hazırlanan elifbâda her harfin üzerine ayrı bir işaret yerleştirilmiş daha sonra bu uygulama Selim Sabit ve Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye'nin hazırladığı elifbâlarla devam ettirilmiştir.³⁵ Aslında her harfin ayrı bir hareke ile hareketlenmesi heceleme yapma zaruretini ortadan kaldırmıştır. Fakat Selim Sabit her harfin üzerine ayrı bir hareke yazılmasını benimsemesine rağmen heceleme tamamen kaldırmak yerine geçmişte yapılan hecelemeden farklı olarak (جَ (أَ جَ), جَ (أَ جَ), جَ (أَ جَ))³⁶ şeklinde yapılmasını önermiştir. Bununla beraber Selim Sabit tıpkı *Nuhbetu'l-Etfal*'in yazarı Mehmed Rüşdi gibi dersin ilk olarak heceleme yapılarak çalışılması daha sonra bir de heceleme yapılmadan okunması gerektiğini savunmuştur.³⁷ *Mebde-i Ta'lim-i Sıbyân*'da ise incelenen elifbâlardan farklı olarak üstün, esre ve ötre hareketinin öğretimine yer verilmekten doğrudan imla harfleri ile yazılmış hece örneklerine geçilmiştir. Bu durum söz konusu elifbânın sadece Osmanlı Türkçesi öğretimi hedeflediğini göstermektedir.

Elifbâlarda sözcük öğretimine tek heceli (at, kırk), iki heceli (gemi, gömlek) ve üç heceli (dondurma, dışarı) kelimelerle başlanmıştır. Seçilen metinlerin bazılarında öğretilen kelimelerden cümleler oluşturulurken bazılarında yeni kelimeler kullanılmıştır. Örnek okuma parçaları hikâye, atasözü, özlü sözler, zamana ve mekâna dair malumatlar, itikadi ve ahlaki kurallar hakkında bilgileri kapsamaktadır. Ayrıca örnek cümlelerde fiil, sıfat, soru cümlesi, emir kipi gibi dilbilgisi kurallarına da yer verilmektedir.³⁸

Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim'in Genel Özellikleri

Mehmed Cevdet'in Osmanlı Türkçesi okuma yazmayı daha kolay öğretebilmek için bir elifbâ hazırladığı bilinmektedir. "Cevdet Efendi Elifbâsı" olarak bilinen bu elifbânın konuyla ilgili araştırmalarda hangi elifbâ olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır.³⁹ Mehmed Cev-



Şekil 1.
Elifbâ Cüzü'nde Hareke Öğretimi

31 Necib Asım, "Elifbâmız Hakkında Bazı Mülâhazalar", Daru'l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası (1332-1334), 132; Muallim Cevdet, "25 Sene Evvelki Hatıralardan: Selim Sabit Merhum Hakkında", Tedrisat Mecmuası Nisan (1925), 360; Fuat Baymur, İlkokuma Yazma Öğretimi (İstanbul: İnkılab Kitabevi, 1947), 32.

32 Şahbaz, Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1, 53-86.

33 Muhammed Raşid bin Halil, Risale-i Elifbâiyye, 4.

34 Mehmed Rüşdi, Nuhbetu'l-Etfal, 11.

35 Ayar, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Elifbâlar, 177.

36 Ce-e=ce, ce-i=ci, ce-ü=cü

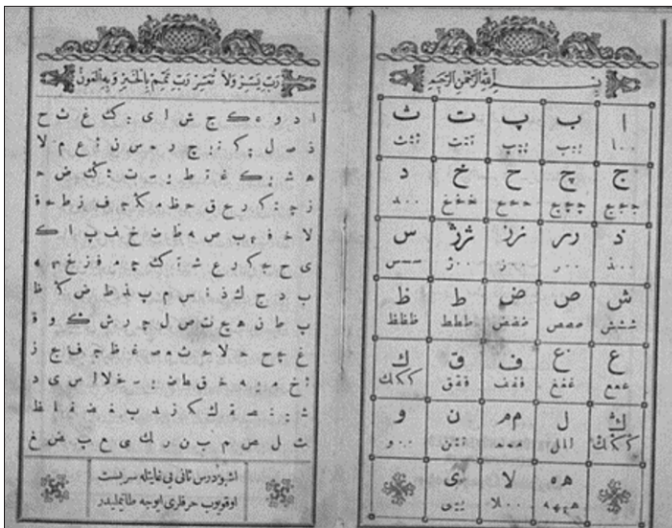
37 Selim Sabit, Rehnümâ-i Muallimîn (yy., yy.), 4.

38 Ayrıntılı bilgi için bk. Şahbaz, Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1, 61-72.

39 Cavit Binbaşoğlu, Türk Eğitim Düşüncesi Tarihi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2005), 487-488.



Şekil 2.
Risale-i Elifbâyye'de Harflerin Tasnifi



Şekil 3.
Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim'de Harflerin Öğretimi

det'in 1856 yılında basılan *Elifbâ'nın* yazarı olabileceği daha sonra Cemiyet-i Tedrîsiye-i İslamiye tarafından çıkarılan için hazırlanan *Elifbâ Risalesi'nin* söz konusu elifbâ ile benzerlik göstermesi sebebiyle de her iki elifbânın Mehmed Cevdet tarafından yazılmış olabileceği belirtilmektedir.⁴⁰

Araştırma kapsamında yapılan incelemelerde Mehmed Cevdet'in *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim* isimli elifbâyı hazırladığı tespit edilmiştir.⁴¹ *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim*'in incelenen 5. baskısı 1290/1874 yılına aittir. İncelenen nüsha 60 sayfa olup tek renktir ve üçüncü hamur kâğıda basılmıştır. Aynı çalışma Mehmed Cevdet'in vefatından sonra 1311 yılında *Tenbih* yazarı sona alınarak basılmıştır. Ayrıca 1310 yılında 3. baskısı yapılan ve *Darüşşafaka Elifbâsı* ismi ile basılan elifbânın da Mehmed Cevdet'in *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim* isimli elifbâsının sadeleştirilmiş hali olduğu görülmektedir.⁴² *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim*'de Osmanlı Türkçesi ve Kur'an-ı Kerim öğretimi hedeflenmekte, ahlaki ilkelerin izah edildiği okuma metinlerine yer verilmektedir.

Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim'de Okuma Öğretimi

Usul-i cedid hareketinin başlaması ile birlikte Osmanlı Türkçesi okumanın ve yazmanın birlikte öğretilmesi hedeflendiği için harflerin kelime içerisinde farklı yazılışlarının öğrenilmesi önem arz etmektedir. Mehmed Cevdet birinci derste bu ayrıntıyı gözeterek harfleri o zamana kadar denenmemiş bir usulde öğretmeyi hedeflemiştir. *Besmele* ile başladığı elifbâsında ilk derste kutucuklar içerisinde Arap alfabesine ا, ب, ج, ز, پ harflerini de ilave ederek 33 harfi yerleştirmiş ve Şekil 3'te görüleceği üzere harflerin müstakil yazılışlarının altında başta, ortada ve sonda yazılırken almış oldukları şekilleri de vermiştir.⁴³

Şekil 3'teki resimden de anlaşılacağı üzere Mehmed Cevdet öğrencilerin harfleri ilk dersten itibaren her gördükleri yerde tanımalarını sağlamaya çalışmıştır. İkinci derste de harflerin farklı yazılışlarını karışık vererek harflerin şekillerini pekiştirmeyi hedeflemiştir. Mehmed Cevdet risalesinde tıpkı Necib ve Muhammed Raşid bin Halil gibi Osmanlı Türkçesi okuma yazma öğretiminin temel prensiplerinden bahsetmiştir. Türkçede harf ve çizgi şeklinde olmak üzere iki türlü hareke olduğunu belirtmiş, Türkçe kelimeleri okumak için çizgi şeklindeki harekelere ihtiyaç olmadığını ا harfinin üstün, و harfinin ötre, ی harfinin esre hareketinin görevini üstlendiğini, ه harfinin ise harfi uzatmadan e, be, te gibi düz okuttuğunu izah etmiştir. Bu açıklamalar hocaların okuması ve öğrenciye bu bilgiler doğrultusunda eğitim vermesi içindir. Mehmed Cevdet Türkçedeki pek çok kelimenin imla harfleri ile yazıldığını bu sebeple ilk olarak harf şeklindeki hareketlerin öğrenilmesinin okumayı kolaylaştıracağını belirtmiştir. Ayrıca harflerin yazım sırasındaki aldığı farklı şekillerin aslında yalnızca harflerin başlarının veya kâselerinin kaldırılması olduğunun tahta üzerine yazılarak izah edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim'de örnek hece okumalarına geçildiğinde tüm harfler imla harfleri ile birleştirilerek "تا، ته، تی، تو" örneğinde olduğu ilk olarak tek hece şeklinde yazılmıştır. Sonrasında seçilen kelimelerin bazılarında "ata, ataya, atası, atayı, atada, atasına, atasına da" örneğinde olduğu gibi hece tekrarı yapılırken, bazılarında ise kelimeler peş peşe okunduğunda "küpe kulağına takılı idi" örneğinde olduğu gibi anlamlı bir cümle oluşmaktadır.⁴⁴

40 Cavit Binbaşoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Anı Yayınevi, 2009), 170-171; Şahbaz, *Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1*, 421.

41 Osmanlı Arşivi (BOA), Mabeyn-i Humayun Evrakı İradeleri (MB.İ), No. 79, Gömlek No. 89; Barış Yılmaz, *Arakel'in Yayın Kataloqları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 109.

42 *Darüşşafaka Elifbâsı* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310).

43 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim*, 1-2.

44 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lim*, 8-13.

İmla harfleri ile yazılmış okuma örneklerinden sonra *cezim* işaretinin harflerin yalnız sesini vermek için kullanılan bir işaret olduğu ifade edilip “*Bu işaret hangi harfin üzerinde olursa ondan evvel gelen harf okunur iken bunun dahi yalnız bir sesi evvel harfe katılarak okunacak demek*” açıklamasına yer verilmiştir. Alfabedeki tüm harfler ¹ ve ² sesi ile sırayla cezimli olarak yazılmıştır. “*أَبْ أَبْ أَبْ*” olarak devam eden okuma örnekleri okumaya başlayanların harflerin cezimli seslerini bulmaları için verildiği belirtilmiştir.⁴⁵ Cezimli okuma örneklerinin hemen ardından *cezim* işareti kullanılmayan Osmanlı Türkçesi ile yazılmış kelimelere yer verilmiş ve bu alıştırmalarla söz konusu kelimelerin nasıl okunacağı öğretilmiştir. Örneklerin bazıları ağaç, ağaçlı, bacak, bacaklı gibi aynı kelime üzerinden seçilirken ve bazıları da kaçak, kucak, bucak, uçak, saçak gibi benzer heceli kelimelerden seçilmiştir. Böylece öğrencilerin kelimeyi kafiyeden istifade ederek daha kolay seslendirebilmesine olanak tanınmıştır.⁴⁶ Mehmed Cevdet okuma yapılırken dikkat edilmesi gereken hususları;

- Önce hocanın hece ve kelimeleri okuması daha sonra öğrencilerin tekrar etmesi,
- Öğrencilerin kelimeleri kendisinin okuması,
- Okuma sırasında harflerin hareketleri doğrultusunda tane tane okunması,
- Okuma sırasında heceleme yapılmaması,
- Hocanın hatalı okuyuşlara hemen müdahale etmemesi,
- Öğrencinin kendi okuduğu metni dinlemesi ve hatalı gelen kelimeleri kendisinin düzeltmesi,
- Öğrencinin kelimeyi çözmemesi durumunda hocanın hemen müdahale etmemesi, öğrenciyi beklemesi olarak sıralamıştır.

Mehmed Cevdet’in okuma öğretecek öğretmene öneri olarak yazmış olduğu söz konusu hususlar günümüz eğitim bilimlerinin geldiği noktadan bakıldığında dikkate değerdir.

Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm’de Okuma Metinleri

Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm Osmanlı Türkçesi ve Arapça okuma metinlerine yer verilmiştir. Risaledeki okuma metinleri Mehmed Cevdet’in *Risale-yi Ahlâkiyye* isimli çalışmasından alınmıştır.⁴⁷ Mehmed Cevdet’in çocukların Osmanlı Türkçesi okumalarını geliştirmeleri için seçmiş olduğu okuma metinleri genel olarak akıl, edeb, iyi huylu olmanın faydaları ve kötü huylu kimselerin toplum neznindeki durumu ile ilgilidir.⁴⁸ Risaledeki ilk okuma metni ilim öğrenmenin önemi hakkındadır:

“Haylazlık etme okuyup yazmaya ve ilim öğrenmeye çalış. Çünkü okuyup yazmak hem dünyaca hem ahiretce en ziyade lazım olan şeydir. Zira bir adam ilim öğrenip okuyup yazma bilirse dünyada hiçbir vakit aç kalmaz ve her yerde itibar bulur. Herkes ona kul köle gibi hizmet edip el üstünde tutarlar. İşte sana ahlak risalelerinden daha biraz nasihatler yazayım da onları güzelce oku bak ki insan ve adam olmak isteyen çocuklar ve büyükler nasıl olmalı. Ve ne yolda ilim ve edeb ve irfan ve erkân ve terbiye öğrenmelidir. Çünkü ilim ve edeb ve irfan ve erkân çocuk ve büyük kimseleri herkes sever her yerde makbul olur ve edepsiz ve terbiyesiz ve cahil çocukları ve büyükleri hiçbir kimse sevmez ve asla kimse kabul etmez. Ve nereye gitse yer bulamaz ve itibarlı olamaz ve her yerden kovarlar ve utanır ve hicaplı olur. İmdi adam olmak için en evvel okuyup yazıp ilim ve terbiye ve irfan öğrenmeli. Çünkü yemek içmek ve uyumak ve yatıp kalkmakta insan ile hayvan ikisi birdir. Ancak insanın hayvandan farklı ilim öğrenip ve okuyup yazmak ve iyi huy ile çirkin ve kötü huyları terk etmektir.”⁴⁹

Yazar uzun bir okuma parçası ile ilim öğrenmenin önemine değinmiş ve okumaya yeni başlayan çocukları okumak ve yeni şeyler öğrenmek konusunda teşvik etmiştir. Cahil kimselerin toplumda değer görmediğine değinen yazar, çocukları öğrenmeleri ve öğrendikleri ile amel etmeleri konusunda motive etmeye çalışmıştır. İkinci başlık olarak sevgi ve saygı duyulacaklar konusu işlenmiş, sevgi ve saygı duyulmaya en layık olanın Allah olduğu üzerinde durulmuştur. İkinci olarak padişaha muhabbet ve sadakat beslenmesi gerektiği belirtildikten sonra üçüncü olarak ise kişinin, ana, baba, hoca ve üstadına hürmet etmesi gerektiği şu cümlelerle ifade edilmiştir:

“Eğer bunlara hürmet etmeyip hakaret etmek ve kendisine faideli olan sözlerini dinlemeyip inat ile kendi hevâ ve hevesine gitmek isterse öyle çocuğun elbette akıbeti hayır olmayıp dünyada feyizyâb olmayacaktır. Başka ahirette dahi hüsnü hâl bulamaz. İşte bunun için bunlara dahi daima ziyadesiyle hürmet edip can sıkacak söz söylerler ise de yine darılmayıp kendisinin iyiliği için olacağından her ne derlerse dinlemeli. Hele hoca hakkı ana ve babanın hakkından ziyadedir. Zira insanı kâmil eden hocadır. Eğer baba oğluna hoca dahi olmuş ise artık hakkı iki kat olur.”⁵⁰

Daha sonra kötü huylar hakkında bilgi veren yazar ilk olarak yalan söylemenin zararlarını ve yalancı olarak tanınan kişinin doğru söylediği zaman bile hiç kimsenin kendisine inanmayacağını anlatmıştır. Arabozuculuk, gıybet, haset, haylazlık, hilekârlık ve ziyankârlığın tanımını yapan yazar bu huyların niçin insanlar tarafından kötü görüldüğünü izah etmiştir. Mesela enaniyet ile ilgili “(...) Bu huya alışan kimseler daima kendisini beğenip her şeyde bilgiçlik satarlar, daima kendisini ortaya atarlar” cümlelerine yer vererek insanların enaniyetten uzak durması alçak gönüllü olması gerektiğini belirtmiştir. Arsızlık, maskaralık, kötü sözlülük, hırsızlık, başkalarını aşağılama, kin ve nefret, ağız gevşeklik yani her aklına geleni konuşmak gibi kötü huyları tanımlayan yazar, bu huylara sahip olanların hiç kimse tarafından kabul görmeyeceğini ve sevilmeyen kimselerden olacağını izah etmiştir. Acele etmenin sadece din ile ilgili konularda yapılması gerektiğini ifade eden Mehmed Cevdet, bir büyüğün, hocanın veya üstadın nasihatlerini kulak ardı etmemek gerektiğini, tez tabiatlı, dargınlığı seven ve öfkeli insanlardan olmamak gerektiğini vurgulamıştır.⁵¹

Mehmed Cevdet kötü huylardan uzak durarak iyi huylu olmaya gayret etmek gerektiğini beyan ettikten sonra sadakat, vefakârlık, kanaat, hüsn-i karin ve nezafeti tanımlamıştır. Hüsn-i karin ile ilgili olarak “Yani iyiler ile düşüp kalkmaktır ki insana iyilerden daima iyilik bulaşır ve

45 Mehmed Cevdet, *Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm*, 13.

46 Mehmed Cevdet, *Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm*, 14.

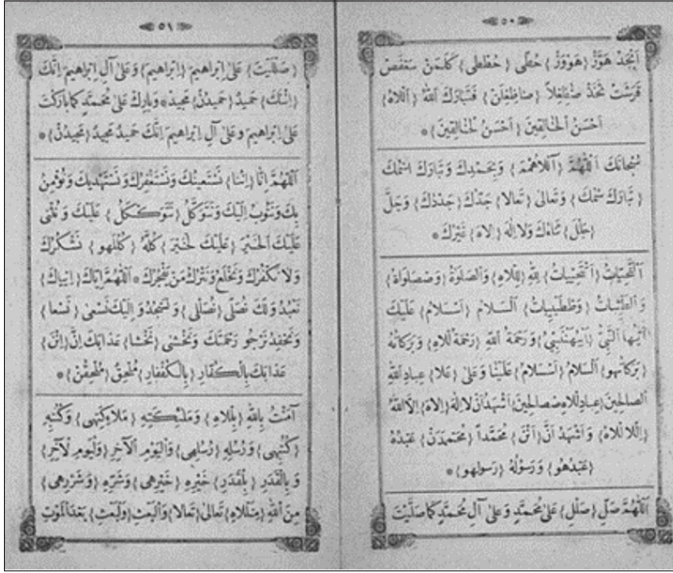
47 Mehmed Cevdet, *Risale-i Ahlâkiyye* (Dersaadet: Mühendisöğlü Ohannesin Matbaası, 1286).

48 Mehmed Cevdet, *Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm*, 55-60.

49 Mehmed Cevdet, *Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm*, 26-27.

50 Mehmed Cevdet, *Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm*, 29-32.

51 Mehmed Cevdet, *Feyz’ül amim fî esrari’t-ta’lîm*, 32.



Şekil 4.

Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm'de Dua Sayfası

Arapça kelimeleri okumak için gerekli olan kurallar sırasıyla kısaca izah edilmiş ve örneklerle açıklanmıştır. Tenvinin kelimenin sonunu nunlamak olduğu ب ب ب yazılır ب ب ب okunur örneği ile açıklanmıştır. Yazıldığı halde okunmayan harfler و ve ى olarak yazılmasına rağmen l olarak okunan kelimelere örnekler verilmiştir. Ayrıca şeddenin bir harfi iki kere okuttuğu جُنْتُ yazılır جُننْتُ okunur açıklamasıyla izah edilmiştir. Arapçada kelimenin başına getirilen harf-i tarif yani ال takısı izah edilmiş daha sonra şemsi ve kameri harflerin okunuşuna örnekler verilmiştir.⁵² Konuyla ilgili olarak şemsi harfler için, "التَّوْبَةُ yazılıp التَّوْبَةُ yazılmış gibi okunur", kameri harfler için ise "البَاءُ yazılır ve yazıldığı gibi okunur" açıklamalarına yer verilmektedir. Ayrıca ال takısından önce gelen hareketli harfle ilgili de "وَلَحْمٌ" kelimesi başında و varsa وَلَحْمٌ okunur" açıklamalarına yer verilerek başına atıf harfi getirilen kelimelerin okunması öğretilmiştir.⁵⁶

Arapça duaların yazımı ise Şekil 4'te de görüleceği üzere daha önce hazırlanan elifbâlarda denenmemiş bir usuldedir.⁵⁷

Arapça dualardaki şedde ve tenvin işareti, • zamiri ve ال takısı alan kelimeler ile و ve ى olarak yazılmasına rağmen l olarak okunan kelimeler önce Arapça imla kurallarına uygun olarak yazılmış, daha sonra parantez içinde okunuşlarına yer verilmiştir. Elifbâ içerisindeki hece ve kelime çalışmalarının ardından dualara yer verilerek öğrencilerin Arapça okuma pratikleri geliştirilmeye çalışılmıştır.

Sonuç

Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Osmanlı Türkçesi öğretiminin geçmişe nazaran daha önemli hâle gelmesi ilk okuma yazma öğretimi hakkında çalışmalar yapılmasına vesile olmuştur. Bu durum öğretim usulleri ile ilgili yeni görüşler ortaya konmasını ve derslerde kullanılmak üzere yeni elifbâlar hazırlanmasını beraberinde getirmiştir. Hazırlanan elifbâlardaki değişim ve gelişim açık şekilde görülebilmektedir. Usul-i cedîd hareketinin bir yansıması olan bu faaliyetler ilk okuma yazma öğretimi tarihi açısından önem arz etmektedir. 1856 yılından itibaren hazırlanan elifbâlar ilk yeniliklerin yapıldığı ve Osmanlı Türkçesi öğretimini kolaylaştırma çabalarının görüldüğü ilk çalışmalardır. Söz konusu yıllarda eğitimci olan veya alana ilgi duyan birçok kişi kendi tecrübelerinden hareketle okuma yazmayı kolaylaştıracak yeni usuller ortaya koymaya çalışmıştır. Dârü'l Muallimîn-i Sıbyân'ın müdürü Mehmed Cevdet'te bu kişilerdendir. Maârif Nezâretinde çalışırken sıbyan mekteplerinde okuma yazma öğretiminde yaşanan sorunu yakinen gözlemlemiş ve *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm* isimli çalışmasını yayımlamıştır.

İncelenen 5. nüshanın 1874 tarihli olması *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*'in ilk hazırlanan elifbâlardan olduğunu göstermektedir. Risale hazırlandığı yıllarda yayımlanan elifbâlardan çeşitli açılardan ayrılmaktadır. Özellikle *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*'de harflerin müstakil yazılışları ile başta, ortada ve sonda yazılışlarının ilk harf öğretimi sırasında verilmesi çalışmanın özgün taraflarındandır. Hece öğretimine imla harfleri ile başlaması, üstün, esre ve ötre harekeyi daha sonradan öğretmek üzere ertelemesi önemli bir yeniliktir. Böylece öğrencilerin Arapça kelimelerden önce Türkçe kelimelere aşinalık kazanması sağlanmaya çalışılmıştır. Osmanlı Türkçe kelimelerin yazımında önceki elifbâlarda yaygın olarak kullanılan üstün, esre ve ötre hareketinin kullanılmaması öğrencilerin doğrudan hareketli harflerle okumaya alışması açısından yerinde bir karar olmuştur. Mehmed Cevdet ayrıca eserini yazdığı yıllarda okuma öğretiminin tek ve vazgeçilmez usulü olarak görülen hecelemeyle gereksiz bulmuş ve öğrencilerin kelimeleri hecelemeden okuması gerektiğini belirtmiştir. Bu açıklaması da döneminin ilerisinde bir yaklaşımdır. Sözcük öğretiminde benzer hecelerın tekrarı ile oluşan kelimelere ve kelimeler arasında kafiye olmasına özen gösteren yazar, bir kelimeyi çözen öğrencinin diğer kelimeleri rahatlıkla çözmesine zemin hazırlamıştır. Mehmed Cevdet

kötülerden ise daima kötülük geleceğinden şüphe olunmadığından böyle kötü kimseler ile asla bulunmayıp bunlardan ziyadesiyle sakınmaktır" cümlelerine yer verilmiştir.⁵² Yazar açıklamış olduğu iyi ve kötü huylar dışında başka huylar olduğunu da ifade ettikten sonra çocukları iyi huylu olmaya gayret etmeleri gerektiği konusunda teşvik etmektedir.⁵³

Yazar ahlaki ilkelerin izah edilmesinin ardından risalesinde Osmanlı Türkçesi ve Arapça okumayı geliştirmek için özlü sözlere, hikâyelere ve dualara yer vermiştir. Seçilen özlü sözler ve hikâyeler ilim öğrenmek, öğrenilen ilim ile amel etmek, akli kullanmak, ahlaklı ve takva sahibi olmak ile ilgilidir.

Arapça Kelimelerin Okunmasının Öğretimi

Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm'de Osmanlı Türkçesi okuma yazma öğretiminin yanı sıra Kur'an okurken uygulanacak olan kurallara da yer verilmiştir. Üstün, esre ve ötre hareketinin öğretimi sırasında eserin yazıldığı dönemde ve sonrasında yaygın olan heceleme yaparak okumanın gereksiz olduğu ifade edilerek, hareketli harflerin "elif üstün e" demeyerek doğrudan "e" olarak okunması gerektiği vurgulanmıştır. Hecelenin ilk etapta kolaylık gibi görünse de insanların okuma öğrenmesinin önündeki engellerden biri olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴

52 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*, 40-42.

53 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*, 44.

54 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*, 17.

55 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*, 44-49.

56 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*, 78-79.

57 Mehmed Cevdet, *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*, 50-51.

okuma metinlerinde ahlaki ilkelerin öğretimini hedeflemiş, sevgi, saygı, sadakat, vefa ve kanaat gibi erdemleri konu edinmiştir. Ayrıca kötü huylara da değinen yazar, haylazlık, hilekârlık, ziyankârlık vb. çocukların dünyasında olan konular hakkında bilgi verdiği gibi giybet, arsızlık, enaniyet vb. çocukların dünyasında olmayan bazı kötü huylara da değinmiştir. Bu durum eserin yazıldığı dönemde çocukların çocuk olarak görülmediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Mehmed Cevdet'in *Tenbih* yazıları ile öğretmenleri yönlendirmesi yazıldığı dönemde elifbâ öğretimindeki yanlış uygulamaların önüne geçebilmek için zaruri bir adımdır. İlerleyen yıllarda öğretmen eğitimlerinin yaygınlaştırılması sebebiyle bu tür açıklamalar elifbâdan çıkarılmıştır. *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*'in içerik olarak özgün yanları olmasına rağmen sayfa iç yapısının karışık olması, kelimelerin kutucuk veya çizgi ile ayrılması, cümlelerin noktalama işaretleri ile ayrıştırılmaması karmaşık bir görüntü oluşturmaktadır. *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*'in ilk yayımlandığı dönemlerde görmüş olduğu kabul, ilerleyen yıllarda elifbâların sayısının artması ile azalmış görünmektedir. Buna rağmen Mehmed Cevdet'in vefatından sonra *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm*'in 1311 yılındaki baskısına ulaşılması ve *Darüşşafaka Elifbâsı* ismi ile sadeleştirilerek yayımlanması uzun yıllar eserden istifade edildiğini ortaya koymaktadır.

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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Abdülcebbâr Dağistanî. *Eser-i Hâme*. İstanbul: yy., 1291.
- Ağar, Mehmet Emin. "Hüseyn Ragıp'ın "Türkçe Öğretim Kitabı" Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 1 (Mart 2014)*, 68-76.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. Dersâadet: Matbaa-i Osmaniye, 1301.
- Aksoy, Tarık. *Doktor Rüştü'nün Nuhbetü'l-Etfâl İsimli Eserinin Türkçe Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi: Başlangıçtan 1993'e*. İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994.
- Ali Haydar. "Elifbâ Kitâbiyatı". *Muallimler Mecmuası 17-18 (1924)*, 350-359.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Elifbâlar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Baymur, Fuat. *İlkokuma Yazma Öğretimi*. İstanbul: İnkılab Kitabevi, 1947.
- Berker, Aziz. *Türkiye'de İlk Öğretim*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Türk Eğitim Düşüncesi Tarihi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2005.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Anı Yayınevi, 2009.
- Binbaşıoğlu, Cavit. "İlkokuma ve Yazma Öğretiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihsel Gelişimi". *Eğitim ve Bilim 14/114 (Ekim 1999)*, 8-34.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Dahiliye [İ. DH]. No. 657, Gömlek No. 45710.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Dahiliye [İ. DH]. No. 850, Gömlek No. 68200.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Dahiliye [İ. DH]. No. 863, Gömlek No. 69089.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Meclis-i Vala [İ. MVL]. No. 481, Gömlek No. 21788.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Şûra-yı Devlet [İ. ŞD]. No. 10.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maârif Nezâreti [MF. MKT]*. No. 92, Gömlek. 72.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi [MF. MKT]*. No. 2, Gömlek No. 250.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi [MF. MKT]*. No. 4, Gömlek No. 145.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi [MF. MKT]*. No: 48, Gömlek No: 185.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Divan Kalemi Evrâkı [A.]DVN*. No. 38, Gömlek No. 49.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mühimme Kalemi Evrâkı [A.]MKT. MHM*. No. 419, Gömlek No. 15.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûra-yı Devlet [ŞD]. No. 880, Gömlek No. 29.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme-i Asâkir Defterleri [A. DVNS. ASK. MHM. D]*. No. 989, Gömlek No. 7, 440.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mabeyn-i Humayûn Evrâkı İradeleri [MB. İ]*. No. 79, Gömlek No. 89.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûra-yı Devlet [ŞD]. No. 881, Gömlek No. 22.
- Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye. *Elifbâ Risalesi*. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Gazetehanesi, 1283.
- Darüşşafaka Elifbâsı*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310.
- Elifbâ*. yy: yy., 1272.
- Elifbâ Cüzü*. yy: yy., ts.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Hızlı, Mefail. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Sıbyan Mektepleri*. Bursa: Rağbet Yayınları, 1995.
- Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Mahmud Cevad. *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrâatı XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1338.
- Mebde-i Ta'lîm-i Sıbyân*. İstanbul: Erzincanlı Artin Minasyan ve Şirketi Matbaası, 1866.
- Muallim Cevdet, "25 Sene Evvelki Hatıralardan: Selim Sabit Merhum Hakkında", *Tedrisat Mecmuası Nisan (1925)*.
- Mehmed Cevdet. *Feyz'ül amim fi esrari't-ta'lîm* (yy.: 1290).
- Mehmed Cevdet. *Risale-i Ahlâkiye*. Dersaadet: Mühendisöğlü Ohannesin Matbaası, 1286.

- Mehmed Rüşdî. *Nuhbetu'l-Etfal*. İstanbul: Necib Efendi Litografya Destgahı, 1273.
- Muhammed Raşid bin Halil. *Risale-i Elifbâiyye*. İstanbul: Aşir Efendinin Taş Destegâhı, 1280.
- Nasîf b. Mü'min el-Maluf. *Elif Cüzü*. Paris: yy., 1263.
- Necib. *Elifbâ-yı Osmânî*. İstanbul: yy., 1281.
- Necib Asım. "Elifbâımız Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Daru'l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* (1332-1334), 131-136.
- Selim Sabit. *Risâle-i Elifbâiyye*. İstanbul: yy., 1282.
- Selim Sabit. *Elifbâ-yı Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290.
- Selim Sabit. *Rehnûmâ-i Muallimîn*, yy., yy.
- Somel, Selçuk Akşin. "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler". *150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 2007.
- Şahbaz, Namık Kemal. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2005.
- Şahbaz, Namık Kemal. *Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-1*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Şahbaz, Namık Kemal. "Türkçe Öğretimi Açısından Elifbâ Kitapları". Malatya: XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı, 2004.
- Şahbaz, Namık Kemal. "Türkçe İlkokuma ve Yazma Öğretiminde Ses Yöntemi ve İsmail Hakkı Elifbâ'sı". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 2 (2005), 55-66.
- Şahbaz, Namık Kemal – Bağcı, Hasan. "Halka Okuma Yazma Öğretimde İlk Önemli Kurum: Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye ve Yayınları". *Ege Eğitim Dergisi* 9/1 (2008), 23-32.
- Şahbaz, Namık Kemal. "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Ordusunda Okuma Yazma Öğretimi". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 27 (Bahar, 2010), 581-593.
- Usûl-i Cedîde Üzere Müretteb Elifbâ Cüzü*. İstanbul: Mekteb-i Tibbiye-i Şahane, 1275.
- Ünal, Uğur – Birbudak, Togay Seçkin. İstanbul Dârulmuallimîni (1848-1924). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 2013.
- Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876). İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Barış. *Arakel'in Yayın Katalogları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Structured Abstract

In this study, it was found that the teaching of Ottoman Turkish became more important than it was in the past after the proclamation of the Tanzimat Edict. This brought about the emergence of new opinions on teaching methods and the preparation of new alifbas to be used in these lessons. These alif bas, which were a reflection of the jadid method movement, were important in terms of teaching literacy in Ottoman Turkish. The alif bas that were prepared since 1856 were the first studies in which the first innovations were made and efforts to facilitate the teaching of Ottoman Turkish were observed. In those years, many people who were educators or who were interested in the field tried to find new methods to facilitate literacy based on their own experiences. Mehmed Cevdet, who was the director of Dâru'l Muallimîn-i Sıbyân, was one of these people. When Mehmed Cevdet worked in the Ministry of Education, he observed the problem in teaching reading and writing in primary schools closely, and published his work called *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm*. Mehmed Cevdet taught the method of the booklet in the teacher's school and tried to popularize his book.

The fact that the 5th copy that was examined was dated 1874 shows that *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm* was one of the first alif bas. The booklet differs from the alif bas that were published in the years it was prepared in various aspects. Especially in *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm*, it is one of the original aspects of the study that the letters were written separately and the spelling of these letters at the beginning, middle, and at the end was given during the first letter teaching. It is an important innovation that he started to teach syllables with letters used as vowels and delayed harakas to teach them later. In this way, it was ensured that students gained familiarity with Turkish words before Arabic words. It was a good decision for students not to use harakas, which were commonly used in the previous alif bas, in writing Ottoman Turkish words, to have the students become used to reading texts without syllables.

Mehmed Cevdet also found spelling, which was considered to be the only and indispensable method of teaching reading in the years he wrote his work, unnecessary, and argued that students should read the words without spelling them. This was also an approach ahead of his time. The author, who paid attention to the words that were formed by the repetition of similar syllables and to rhyme between these words, prepared the ground for the students who resolved a word to resolve other words easily. Mehmed Cevdet also aimed to teach moral principles in his reading texts, and dealt with virtues such as love, respect, loyalty, fidelity, and contentment. Also, the author, who mentioned bad habits, provided information on the issues in children's world such as mischief, deceit, and waste along with some bad habits not in children's world, such as backbiting, shamelessness, and jealousy. This is important in terms of showing that children were not considered as children at the time the work was written. The author, who also included the teaching of the rules that were necessary for reading the Qur'an, tried a unique method to make students realize the points that should be paid attention when they read the Arabic words on the page where the prayer texts were written. This method was in the form of writing the words that were the special reading rules in prayers -like shedde- first normally -like جَنَّتْ - and then writing them on based on the sounds that came out when reading - like جَنَّتْ - in an inflected and animated manner.

Informational notes in Mehmed Cevdet's booklet were an essential step to avoid wrong practices in teaching alif bas at the time it was written. Such explanations were removed from alif bas in the following years because of the widespread use of teacher training. Although *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm* had unique aspects in terms of contents, the fact that the internal structure of the page was confusing, words were not separated by boxes or lines, and sentences were not separated by punctuation marks caused a complex image. The acceptance of *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm* in the first period of its publication seems to have decreased with the increased number of alif bas in following years. However, after Mehmed Cevdet's death, the access to the 1311 edition of *Feyz'ül amim fî esrari't-ta'lîm*, and its simplified publication under the name *Darüşşafaka Alif ba* show that the work was been benefited from for many years.

Şeyma BİLGİNER ERDOĞAN 

Atatürk Üniversitesi, İletişim
Fakültesi, Radyo, Tv ve Sinema
Bölümü, Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Faculty of
Communication, Department of
Radio, TV and Cinema, Erzurum,
Turkey



Geliş Tarihi/Received: 16.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2021

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Şeyma BİLGİNER ERDOĞAN
E-posta: bilginer.seyma@atauni.edu.tr

Atıf: Bilginer Erdoğan, Ş. (2022). Tür-
kiye'de Kadın Cinayetlerinin Gündem
Oluşturma Etkisi ve Medyatik Bilinç Üre-
timi. *Turcology Research*, 73, 275-286.

Cite this article: Bilginer Erdoğan, Ş.
(2022). The Agenda-Setting Effect of the
Femicides and Mediaatic Conscious-
ness Generation in Turkey. *Turcology
Research*, 73, 275-286.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Türkiye'de Kadın Cinayetlerinin Gündem Oluşturma Etkisi ve Medyatik Bilinç Üretimi

The Agenda-Setting Effect of the Femicides and Mediaatic Consciousness Generation in Turkey

öz

Kamuyunda gündem, medyanın öne çıkardığı veya halkın önemseydiği konuların medyada yer almasına bağlı olarak belirlenir. İletişim çalışmalarında bir kuram olarak değerlendirilen gündem belirleme modeli ise haber medyasının odaklandığı konularla, insanların düşünce veya davranışlarını etkiler. Kapitalist üretim ilişkisinin sürdürüldüğü ortamda, iletişimi sağlayan araçlar, modern yaşam öyküsü etrafında kitlesel tüketimi sağlayan araçlara dönüşürler. Medyanın dördüncü kuvvet ve kamu gözcüsü rolünün arka planda kaldığı, üretim mantığına uygun olarak nitelik yerine nicelik üzerinde yoğunlaşılması, bireysel ve toplumsal olarak zihnin, düşüncelerin, fikirlerin, belleğin, endüstriyel çarklar arasında medyatik bir bilinç oluşturmaya zemin hazırlamaktadır. Bu doğrultuda medyada üretilen hemen her içerik, tüketim amacı güttüğü için çoğu zaman toplumsal yarar veya farkındalık sağlama noktasının geri planda kalmasına neden olmaktadır. Kadın cinayetlerinin medya aracılığıyla toplumsal bellekte edindiği yeri belirlemek amacıyla yapılan bu çalışma kapsamında, medyada sıklıkla yer alan kadın cinayetlerinin gündem oluşturma etkisi üzerinde durulmaktadır. Araştırmanın sınırlılıklarından dolayı sadece medyada sık yer alan üç kadının cinayet haberleri ele alınmış ve yine çalışmanın kısıtlılığına bağlı olarak belirlenen televizyon kanallarındaki ana haber bültenleri içerisinde, adı geçen kadınların cinayet haberlerinin haber süreleri içerik analizine tabi tutulmuştur. Bu cinayet haberlerine ilişkin olarak görüşme tekniği ile elde edilen veriler, içerik analizi bulgularıyla birlikte değerlendirilerek, medyatik bilincin toplumsal bellek üzerinde önemli etkileri olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gündem Oluşturma, Medya, Medyatik Bilinç, Bilinç Endüstrisi, Kadın Cinayetleri

ABSTRACT

The agenda in public opinion is determined according to the media coverage of the subjects highlighted by the media or matters of importance to the public. The agenda-setting model, which is considered as a theory in communication studies, affects people's thoughts and behaviors with the subjects the news media focus on. In an environment where the capitalist production relationship is maintained, the means of communication turn into tools that ensure mass consumption around the modern life story. Focusing on quantity rather than quality in accordance with the logic of production, in which the role of the media's fourth force and public watchman remains in the background, prepares the ground for the individual and social mind, thoughts, ideas, memory to create a media consciousness among industrial wheels. In this direction, almost every content produced in the media causes the providing social benefit or awareness to remain in the background since it has the purpose of consumption. Within the scope of this study, is emphasized, which was carried out to determine the place of femicide in the social memory through the media, the agenda setting effect of femicides, which are frequently featured in the media. Due to the limitations of the research, only the murder news of three women who are frequently featured in the media were discussed, and the news times of the murder news of the femicides mentioned in the main news bulletins of the television channels determined due to the limitations of the study were subjected to content analysis. The data obtained by the interview technique regarding these murder news were evaluated together with the findings of content analysis, and it was concluded that mediatic consciousness had important effects on social memory.

Keywords: Agenda Setting, Media, Mediaatic Consciousnes, Consciousnes Industry, Femicides

Giriş

Bilimin, insan ve toplumsal yaşamda etkisinin hemen her alanda görülmeye başladığı dönemden kısa bir süre sonra, 20. yüzyılda iletişim de bir bilim olarak ele alınmıştır. İletişimin insanlık tarihiyle koşut olmasına rağmen, daha geç dönemde bilimsel çerçevede ele alınması, iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle ilgilidir.

Sürekli gelişen teknolojinin iletişime olan katkısı, onu kitleleri etkileyecek bir güç haline getirmiş ve kitle iletişim araçlarının farkına varılan bu gücünün, maddi kazanç sağlayan bir yatırım alanı olarak da görülmesine neden olmuştur. Bu durumda kitle iletişim araçları olarak adlandırılan gazete, sinema, radyo, televizyon, internet, sadece mekanik araçlar değil toplumsal ilişkilerin ürünü olarak üretilmişlerdir. Ancak bu araçların üretim ve tüketim mantığı, kitlesellik içerdiğinden dolayı, sonucu kapitalist sisteme varmaktadır.

İletişimin kitlesel olarak araçlarla geliştirilmesi ve bu araçlarla kurumsallaşarak insanları ve toplumu etkilemesi, iletişim alanında yapılan çalışmaların sayısını ve niteliğini artırmıştır. İletişim çalışmalarının

temellerinin atıldığı 1920'li yıllarda Amerika'da öncelikli olarak siyaset konusunun yoğun şekilde ele alındığı görülmektedir. Ancak ilerleyen süreçten bu güne değin, kitle iletişim araçları ekonomik, siyaset, kültür, eğitim, tüketim, reklam gibi birçok alanda son derece etkin olarak varlığını hissettirmektedir. Özellikle bu araçların endüstriyel olarak tüketime yönelik şekilde içerik üretimi yapmaları, bilincin de endüstriyel sürece tabi olması sorununu gündeme getirmiştir.

Bilhassa kitle iletişim araçlarının görsel-işitsel yönünün ağırlık kazanması, insanların zihinlerindeki resimlerin veya görsellerin oluşmasında da etkili olması, bu araçların önemini artırmaktadır. Bu durumda Lippman (1922: 8), "içerisinde yaşanan dünyanın, başkaları tarafından keşfedilerek rapor edilmesini veya hayal edilmesini akıl dışı bulur. Bu yolla oluşan kamuoyunun, kafaların içinde daha sonra insan grupları veya gruplar adına hareket eden bireyler tarafından oluşturulan resimler olduğuna dikkat çeker." Çünkü sadece görsellik değil, bir kavram, kelime veya olayın kitle iletişim araçlarının kendine özgü diliyle temsil edilme biçimi, bireysel ve dolayısıyla toplumsal bilinci etkilemektedir.

Kamuoyunun oluşmasında medya etkili bir güçtür. Ele alınan konu, kişi, olay, durum vs. kitle iletişim araçları vasıtasıyla topluma aktarılır ve bu yolla onların ilgisi çekilmeye çalışılır. İnsanlar, uzun süre ve yoğun şekilde medyada yer alan konuyla bazen doğrudan ilişkili bazen farklı noktalardan ilişkilendirilmiş aktarımların etkisine bağlı olarak bir takım değerlendirme veya sonuçlara varırlar. Bazı durumlarda gündem olması gereken konuların arka planda kalması, halkın istek veya beklentilerinden farklı bir gündem oluşması da söz konusu olabilir. Bu noktadan hareketle çalışmanın kavramsal çerçevesi daha sık haber yapılan olayların zihinlerde daha kalıcı olduğu, medyanın diğerlerine göre daha sık yer verdiği olay veya kişilerin, insanların zihinlerinde daha fazla yer edindiği varsayımlarına dayanarak, kadın cinayet haberlerinin medyada gündem olması ve medyanın tutumuna göre olumlu veya olumsuz bir bilinç üretmesi bağlamında oluşturulmaya çalışılmıştır.

Literatürde Türkiye'de kadın cinayetleriyle ilgili yapılmış birçok çalışma mevcuttur. Gamze Güneş ve Buğra Yıldırım'ın 2019'da yapmış oldukları "Cinsiyet Temelli Bir Savaş: Kadın Cinayetlerinin Medyada Temsili Üzerine Bir Değerlendirme" adlı çalışmada, medyanın gücünün olumlu yönde kullanılarak, toplumsal bakış açısının değiştirilmesinde etkili olacağı sonucuna varılmıştır. Ayrıca sosyal sorunların tanımlanması, analizi ve kamuoyuna bildirilmesinde, medyanın önemine vurgu yapılmakta, medyanın şiddetin inşası ve sunumunda kritik rol oynadığı sonucu, yapılan bu çalışmanın da medyanın toplumsal olarak önemli bir güç olduğunu öne süren düşüncesiyle bağdaşmaktadır.

2017'de Zeliha Hepkon'un Türkiye'de yaşanan kadın cinayetlerine dair haberlerin medyada nasıl temsil edildiğini analiz etmek amacıyla ele aldığı "Kadın Cinayetleri ve Medya: Emanî el Rahmân Cinayeti Analizi" başlıklı makale çalışması, temsil biçimlerinin cinsiyetçi dili pekiştiren ve kadın cinayetlerini bireyselleştirip-sıradanlaştıran dilini eleştirel bir yaklaşımla ortaya koymakta olup, bu çalışmanın dikkat çekmek istediği yönüyle benzeşmektedir.

Yine 2014'te Ceren Yegen'in yapmış olduğu "İnternet Haberciliğinde Kadın Cinayeti Haberlerinin Sunumu: Posta Gazetesi Örneği" başlıklı makale çalışmasında ister geleneksel ister yeni medyada olsun, medyanın toplumu aydınlatma ve yönlendirme konusunda önemli bir sorumluluğu olduğu noktasına dikkat çekmesi, yapılan bu çalışmanın amacıyla örtüşmektedir.

Kadın cinayetleriyle ilgili daha pek çok sayıda yapılan araştırmalar olmasının yanı sıra, konunun medyatik bilinç kavramıyla ele alınması, medyada öne çıkan konuların insan ve toplum hafızasında bıraktığı izle ilgili olarak, hatırlama ve unutma düşüncesi etrafında incelemeye çalışılması ise bu araştırmanın özgün yanını oluşturmaktadır.

Gündem Belirleme Modeli

İnsan ve toplumların hayatında medyanın büyük oranda edinmiş olduğu önemden kaynaklanan ve medyada ele alınan konulara göre gündemin şekillenmesi söz konusudur. Kitle iletişim araçlarının kitlesel haberleşme ağını kurması ile insanlar bu sayede dünyada neler olup bittiği hakkında haberdar olmaktadır. Bu haberler ise insanların kimi zaman ilgisini çekmekte, kimi zaman daha az ilgi göstermelerine veyahut hiç görmezden geldikleri durumları ortaya çıkarmaktadır.

Kitle iletişim araçlarının bilgi ve haber verme işlevleri, medyanın gündeme getirmiş olduğu olayların önemine binaen, insanların fikir edinmesine imkân tanır. Başka bir ifade ile kitle iletişim araçlarında yer alan olay, konu, düşünce, sorun vs. ne kadar önemli olarak kabul ediliyorsa, insanlar da o konuya aynı oranda önem vermesi gerektiğini medyadan öğrenirler. Bu düşünce doğrultusunda iletişim uzmanları gündem belirleme modelini öne çıkarırlar.

Gündem belirleme modelinin etkileri üç düzeyde; temel gündem belirleme, öznitelik gündem etkileri, ağ gündem belirleme modeli olarak ele alınır. Bunlar (McCombs ve Guo, 2014: 252-6):

Temel Gündem Modeli: Haber medyasının temel gündem belirleme rolü, halkın dikkatini az sayıda önemli konu veya konulara odaklamaktır. Dünyada sayısız meydana gelen olay veya sorun olmasına rağmen, haber medyası sadece en çok haber değeri olan bir avuç kişiyi kapsayabilir. Bu, haber medyasının kamuoyunu etkilemek için kasıtlı ve önceden planlanmış bir çabası değil, daha çok medyanın haber sunumunda birkaç ana konuya odaklanma ihtiyacının kasıtsız bir sonucudur.

Öznitelik Gündem Belirleme Modeli: Birinci düzey gündem belirleme etkilerinin ötesinde, halkın dikkat ve günün en önemli konularının ne olduğuna dair algısı, gündem belirleme etkilerinin ikinci seviyesidir. Haber öyküleri, bir olgu, bir halk figürü vb. konu veya olayın bazı yönleri vurgulanırken, bazıları daha az sıklıkla ele alınır veya diğer yönleri hiç belirtilmez. Yani ilk düzey gündem belirlemede ele alınan konu, nesne, kişi, olay vs. her ne ise hiyerarşik bir sıralamaya göre ele alınmakta ve gündem olmaktadır. Haberlerde ilk sırada yer alan meseleler, kamunun gündemindeki önemini de bu sıralamaya göre belirleyen bir faktör olarak ortaya çıkar (McCombs ve Guo, 2014: 254).

Ağ Gündem Belirleme Modeli: Bu model üzerine yapılan araştırmaların üçüncü düzey etkisi olarak kamuoyuna haber medyasından aktarılan ilk ve ikinci düzey ilişkinin sürdürdüğü teori olarak bakılır. Bu modelde ilişkişel ağ modeli temelli olarak, zihinsel temsillerin doğrusal

ve hiyerarşik bir yapı olarak kavramsallaştırmak yerine temsilin resimsel, diyagramatik veya kartografik şekilde yani harita gibi zihinde belirlediğini ifade eder. Bireylerin bilişsel temsili, başka çok sayıda yapı veya düğümle bağlanarak ağ benzeri bir yapı sunar (McCombs ve Guo, 2014: 256). Lippmann'ın (1922) tezinden hareketle, haber medyası, dünyaya açılan geniş bir pencere olarak, doğrudan deneyimlerin de ötesinde dünyaya dair bilişsel haritaları belirler. Bu hipoteze göre haber medyası, meselelerin sadece algılanmasını veya önemini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda bir nesne veya kişiyi halkın zihninde ön plana çıkarabilir.

Üçüncü düzey olarak adlandırılan ağ gündem belirleme modeli, herhangi bir kilit olayın çok sayıda başka olaylarla ilişkilendirilerek, ağ şeklinde bir resim üretildiği varsayımına dayanır. Örneğin; ikinci düzeyde mevcut yaklaşım, farklı gündemlerin dikkat çekiciliğinin aktarıldığı durumlarda ayrı ayrı gerçekleştiğini, üçüncü düzeyde ise farklı gündemlerin birbiriyle ilişkili olduğu dile getirilir. Mesela birbirinden iki ayrı olay aynı haberde ele alındığında, izleyici bu iki olayı zihninde ilişkilendirme yoluna gider. Başka bir ifade ile herhangi bir yerde gerçekleşmiş bir saldırı olayının, o saldırıdan bağımsız bir ölüm olayının ardından verilmesi, seyircinin bu iki olayı birbiriyle ilişkilendirmesine neden olabilmektedir.

Gündem belirleme modelinin entelektüel babası olarak kabul edilen Lippmann, modele ilişkin olarak "kafamızdaki resimler" ifadesiyle ilk aşamada, "resimler neyle ilgili? sorusunu, ikinci düzey gündem belirlemede "bu resimlerin baskın özellikleri nelerdir?" sorusunu, üçüncü seviyede de "kafamızdaki resimler neler?" sorusunu tam anlamıyla yanıtlamaya çalışır (Guo ve ark., 2012: 54).

Gündem belirleme düzeylerine bakıldığında ilk düzeye ana haber bültenlerinde yer alan tüm haberleri, ikinci düzeye bu ana haber bültenlerinde yer alan haberlerdeki öne çıkan özellikler veya konuları, üçüncü düzeye ise birbirinden farklı olayların aynı haberde yer alması ve insanların zihninde bu iki olayı birbiriyle ilişkilendirmesi örnek olarak verilebilir. Bu durumda medyanın zihni yönlendirici gücü veya etkisi olduğunun da altı çizilmesi gerekir.

Haber gündeminde ele alınan konular izleyici davranışları üzerinde etkilidirler. Bu etki ise iletişimin kaynağı olan tarafın konuyu nasıl çerçevellediğine bağlı olarak ortaya çıkar. Bu sayede medya herkesin önemli ölçüde dikkatini çekecek şekilde bir gündem oluşturulmasına katkıda bulunur. Böylece medya aynı görüş etrafında düşünen bireyler arasında bir topluluk duygusunun geliştirilmesini de sağlar. Ayrıca zaman ve mekân kısıtlaması nedeniyle kitle iletişim araçları bu toplulukların dikkatlerini haber değeri gördükleri birkaç konuya odaklarlar. Zaman içerisinde medyada öne çıkan olaylar da kamuoyunda karşılık bularak gündem oluşturur.

Gündem belirleme teorisi, belirli bir konunun kamusal bir gündem haline gelmesinde kitle iletişim araçlarının belirli bir rolü olduğundan hareket eder. Bu teoriye göre, kitle iletişim araçlarının üzerinde durduğu veya ele aldığı konular, kamu tarafından da birincil olarak görülen konulardır.

Medyada Bilinç Üretimi

İnsanın kendisi ve çevresinde olup biteni tanınması, algılanması anlamına gelen İngilizce'deki consciousness»ın (bilinç) sözcüğünü Adam Zeman, üç şekilde ele alır:

"Uyanık anlamında bilinçli" başlığı altına ele aldığı bilinç, en çok "uyanık", "kendinde" gibi sözcüklerle ifade edilen ve birtakım nesnel kıstaslara başvurulduğu durumlarda kendini gösterir. Bu kıstaslar; konuşabiliyor mu, konuşabiliyorsa söyledikleri anlamlı mı? Zaman ve mekânın farkında mı? Gözleri açık mı? Açık değilse, ona bir şeyler söylediğimizde açılıyor mu? Kendiliğinden ve isteyerek hareket ediyor mu veya en azından kendisinden hareket etmesini istediğimizde bu isteği yerine getirebiliyor mu? Bu sorulara verilen cevaplar olumluy-sa kişinin bilincinin yerinde olduğuna dair kuşkular ortadan kalkar. Ancak bu kriterler kişinin durumu hakkında her zaman istenilen şeyi söylemeyebilir. Bu durum bilincin çok daha tartışmalı ikinci bir anlamını ortaya çıkarır.

"Farkında anlamında bilinçli" olmak, o kişinin yaşamakta olduğu deneyimi ima eder. Bu anlamda duyuşsal veya algısal içeriğe sahip olan bilincin içeriği, beş duyunun getirdiği (gördüğümüz, işittiğimiz, tattığımız, kokladığımız, dokunduğumuz) her şeyi kapsar. Yani, dünyadaki şeylerin şuna veya buna yönelik bilincidir; kaçınılmaz olarak sınırlı bir bakış açısına sahip bir özne içerdiği için kişiseldir ve bakış açımızla belirlenen perspektif tarafından koşullandığı için "yanlı"dır.

Bilincin birinci anlamı uyanıklık durumunu, ikinci anlamı ise uyanıklık durumunun izin verdiği algı deneyiminin kastedildiği anlamı olarak tanımlanabilir.

Zeman'a göre "Zihin olarak bilinç" in anlamı ise üç anlam içinde en yaygın, en kapsamlı olanıdır. Bilinen, düşünülen, kast edilen, niyet edilen, ümit edilen, hatırlanan, istenen, inanılan her şeyi kapsar. Bu anlamda bilincinde olmak, algıyla eylemi, algılanan olayla kişinin yarattığı olayları birleştirir (Zeman, 2004: 37-43).

Medya ile insanın kurmuş olduğu ilişki, Zeman'ın ifade ettiği, bilincin zihin anlamı içerisinde düşünülebilir. Yani medya ile edinmiş olduğu deneyimler, insanın zihninin şekillenmesinde önemli rol oynar. "Medyanın esas gücü, dünyaya dair algı ve inançlar üzerinde etkili olması, düşünce ve fikirlerin kaynağı olarak görülmesinden ileri gelir" (Burton, 1995: 14). Zihnin yönlendirilmesi ve algıların şekillenmesi, bireyin doğuştan getirdiği özellikleri yanı sıra, içerisinde yaşadığı toplum, toplumsal gerçeklik, kültürel unsurlar, eğitim durumu, medyadaki temsil biçimlerine vs. bağlı olarak gerçekleşmektedir.

İletişim, tarihi dönemlerine özgü olarak ele alındığında zihnin ve algının çok farklı biçimlerde şekillendiği görülür. Örneğin; sözlü kültür döneminde insan zihni, olay, olgu, düşünceleri somut şekilde ifade ederken, yazılı kültür dönemindeki insan zihni, soyut düşünmeyi geliştirdiği için birbirinden farklılık gösterir. Bu zihin elektronik devrimle görselliğe dayalı olarak değişmiş, bilhassa görsel kitle iletişim araçları vasıtasıyla zihnin düşünmekten ziyade hazır verili olanı alan, pek yorucu olmayan daha farklı bir yapıda kendini göstermesi söz konusudur. Enzensberger' in ifadesiyle (1975), zihnin sözlü kültür döneminde veya Orta Çağ'da muazzam şekilde işlenmesi söz konusuysa, sanayinin gelişmesiyle birlikte insan için opak, esrarengiz, anlaşılmasız hale gelen zihnin nasıl şekillendiği sorusu önem kazanmıştır.

Son yüzyılın ürünü olan zihin oluşturma endüstrisi, çok hızlı gelişerek farklı biçimlere bürünmüştür. Gazete, filmler, televizyon, halkla ilişkiler, özel teknolojileri, koşulları ve olanakları açısından ayrı ayrı değerlendirilmelere tabi tutulmaktadır. Ancak insan zihninin sanayileşmesi, sadece makineye bakılarak anlaşılacak bir süreç olmadığı görülmektedir.

Erol Mutlu'nun İletişim Sözlüğü'nde (2017: 55) tanımladığı şekliyle, düşüncenin endüstrileşmesini özendiren, en genel biçimiyle çağdaş iletişim araçları olarak tanımladığı bilinç endüstrisi, kurumlar, örgütler uygulamalar aracılığıyla içinde bulunulan, yerleşik bilinç anlamları, biçimleri ve hiyerarşilerini yeniden üretme sorumluluğunu yüklenmişlerdir.

Bilinç endüstrisinin, kapitalizmin devamı için ajan görevi gördüğünü dile getiren Dallas Smythe, bilinçle ideoloji arasındaki sorgulamaya dayanarak bilinç endüstrisi kavramını açıklamaya çalışır. Medyada yer alan hemen her mesajın; haberler, şirket-hükümet basın bültenleri, kayıt altına alınmayan bilgilendirmelere vs. ile zihinlerin yönetildiğine işaret eder. Bilinç endüstrisi sadece bunu yapmakla kalmaz, kitle iletişim araçları ile kitlenin gücünü de satın alır. Tüketim malları ve hizmet üretmek, bir öğretim makinesi olarak bilinç endüstrisi, bilincimizi şekillendirmektedir. Duygulara hitap eden reklamlar ve ürün ambalajları nedeniyle bireylerde ürünlere sahip olma isteği ile ortak ideoloji gelişir. Bilinç endüstrisi, sadece bir ürün değil, üretim, pazarlama ve tüketime giden bir süreci de ifade eder. Bilinç endüstrisinde reklam/pazarlama ajansları ve kitle medyası önde gelir. Kitle iletişim araçları izleyici gücü üretir ve reklamcılar onu satın alır, çünkü bilinç ve ideoloji için önemli bir hizmet vererek, kitlesel üretilen metaların toplu dağıtımını gerçekleştirir. Smythe, bilinç endüstrisini sadece belirli ülke sınırları ile sınırlı tutmaz, bir bakıma kitle iletişim araçları ile gerçekleşen ekonomik, kültürel bir sömürgecilik olarak görür (Smythe, 1986).

Enzensberger de, bilinç endüstrisi kavramının, Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından dile getirilen kültür endüstrisi kavramından daha fazlasına işaret ettiğini söyler. Enzensberger (1975: 70), farkında olursa da olunmasa da bilinç endüstrisinin, silahlanma haricindeki diğer endüstrilerden daha hızlı büyüdüğünü öne sürer. Ona göre, yirminci yüzyılın kilit endüstrisi haline gelen zihin endüstrisi, on dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi endüstriyel olarak gelişmiş bir ülke işgal edildiğinde veya özgürleştirildiğinde, ne zaman bir darbe olsa, devrim veya bir karşı devrim, polis birimleri, paraşütçüler gerilla savaşıları artık şehrin ana meydanlarına inmez. Ağır sanayi merkezlerini veya kraliyet sarayı gibi sembolik alanları ele geçirmek yerine, öncelikle radyo ve televizyon istasyonlarını, telefon ve teleks santrallerini ve matbaaları ele geçirmeye çalışır.

İletişimin kitlesel nitelikte gerçekleşmesi ve bu iletişimi gerçekleştiren araçların teknik imkânları veya imkânsızlıklarına bağlı olarak ürettikleri içeriklerin anlamları da buna göre belirlenmektedir. Kimi zaman bilinçli kimi zaman bilinçsiz olarak oluşturulmuş medya mesajları insan ve toplum zihninin biçimlenmesine etki etmektedir. Bu durum ise iletişim alanında yapılan çalışmalar arasında bilincin medya aracılığıyla bir endüstri ürünü olarak tartışılmasına neden olmuştur.

Bilincin endüstri ürünü olmasının temeli Aydınlanma'ya kadar gider ve hatta Aydınlanma'nın ön koşuludur. İnsanların kutsala olan inancı yıkıldıktan sonra politik olarak eşitlik ve özgürlüğün ilanı ile toplumsal bilince tek başına baskı yerine ikna vasıtasıyla endüstriyel yönetime sahip çıkılır veya değiştirilir. Ekonomik olarak daha gelişmiş üretim yöntemleri eğitim, yaşam, çalışma şartlarının daha iyileştirilmesini sağlar. Bu ekonomik gelişme düzeyi sağlandıktan sonra ise bilinç endüstrisi bağlı olduğu teknoloji ile yükselişe geçer. Zihin endüstrisinin ana işi ve kaygısı, ürününü satmak değil, mevcut düzeni "satmak", toplumu kim yönetirse yönetsin ve ne araçlarla yönetiyor olursa olsun, insan üzerindeki hâkimiyet modelini sürdürmektir. Başlıca görevi, onu kullanmak için bilincimizi genişletmek ve eğitmektir. Örneğin; Bir kitap satın alırsanız, onun gerçek üretim maliyeti cinsinden ödeme yaparsınız; bir dergi alırsanız, sadece bir kısmını ödersiniz; bir radyo veya televizyon programına bağlanırsanız, neredeyse ücretsiz olarak alırsınız; doğrudan reklam ve siyasi propaganda, kimsenin satın almadığı bir şeydir, tam tersine boğazımıza tıkıştırılmıştır (Enzensberger, 1975: 70-72).

Medyanın dördüncü güç olması ve kamu gözcüsü vurgusuna atfen, toplumsal alanda birleştirici, bilinçli uyanmayı sağlayan, özgür ve eleştirel düşüncenin öncüsü bir rolü olduğu ifade edilir. Ancak, son dönem kitle iletişim araçlarının tümü ve hala önemli etkisi olan "televizyon, toplumsal nüfusun büyük bölümünün beyinlerinin oluşumunda bir nevi fiili tekele sahiptir. Bilhassa haberlerde yer alan gelgeç olaylar (faits divers), kan, cinsellik, dram, suç gibi her zaman izleyici kitlesinin dikkatini çeken ve aynı zamanda zihinlerin hiç ya da hemen hiçle doldurmak suretiyle, insanları demokratik haklarının kullanmasında edilgin bireyler olarak sadece seyreden konumuna indirgemektedir. Televizyon tuhaf şekilde gösterilmesi gerekenden daha farklı veya gösterilmesi gereken şeyi gösterirken bunu anlamsızlaştırmış bir biçimde yaparak, gerçekle uyuşmayan bir anlamda göstererek, içerik üreticilerinin kendi gözlüklerinden belli ayıklanmış şeyi belli bir tarzda sunarak" (Bourdieu, 1997: 22-5) zihinler üzerinde etkisi söz konusudur.

Birbirine alakasız görüş içerisinde medyada yer alan aşırı enformasyon, haberlerin günlük olması, ömrünün uzun olmaması noktasında bir sorun olarak değerlendirilmekte; en kısa zamanda seyirciye ulaşmayan haberi üretemeyen sosyal sitemler umutsuzluk derecesinde geri kalmış olarak nitelendirilmektedir. Rekabete dönüşmüş olan bu hız, yaşananların hakkıyla değerlendirilmesini, gerekli derslerin çıkarılmasını engellemektedir. Önemli ile önemsizin birbirine karıştığı bir hamur kazanında, dakikalar içerisinde akan yüzlerce enformasyonun bireyin uyanık kalmasını sağlamak yerine, bilinçaltını gereksiz yüklemelerle muhakeme gücünü körelten bir yapıya çevirmiştir (Schiller, 2018: 46-8). Her alanda varlığını hissettiren kitle iletişim araçlarının günlük yaşamı kapsayıcı yapısı, kültürel veya toplumsal alandaki özgün bir bakış açısı geliştirmeyi de olanaksızlaştırmaktadır.

Kitle iletişim araçları, dünyadaki olaylar ve gelişmeler üzerinde nüfuza sahiptir; asıl tehlike Sartre'in deyişiyle "sahte şuur", yani gerçek dünyaya karşı, gerçeklikten uzak yanılmalı bir tavrın ortaya çıkmasıdır (Esslin, 1991: 68). Kitle iletişim araçlarında yer alan herhangi bir program içeriği ister ciddi bir söylem üzerine kurulmuş olsun isterse eğlendirmeye yönelik olsun birbirine benzemektedir. Bu durumun alternatif yollar olarak görülen alanlar içerisinde de geçerli olduğu görülmektedir. "Gerçek bir farklılıktan yoksun var olan iletişimsel çoğulculuk, özgürce enformasyon seçebilme fikrine olan inancı pekiştirmektedir" (Schiller, 2018: 38). Süreklilik gösteren enformasyon akışı, bir önceki olay veya görüntünün unutulmasını kolaylaştırıp gerçek yaşamın bu verilerle yeniden yapılandırılmasına ve hafızanın

şekillenmesine neden olmaktadır. Bu durumda kolektif bellek oluşturma potansiyeline sahip kitle iletişim araçları, “medyatik bellek” oluşturarak, medyanın hatırladığı veya hatırlattığı gündem konuları üzerinden toplumsal belleği şekillendirebilmektedir.

İletişim mesajla üretilir, ancak iletişimin ürünü olarak bir mesaj, bir program, bir haber, bir film veya beklenen etkiden daha fazlası olduğunu görmek gerekir. Bunu görmemek, kapitalist ilişki düzeninde toplum gerçeklerinin sunma biçimlerini görememe anlamın gelir. Örneğin; televizyon başında izleyiciler bir programı izlediklerinde hem bu programın üretilmesine hem de bu ürünü tüketerek, bu tüketim sırasında sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel BEN'in (kendinin) yeniden üretilmesine katılırlar (Erdoğan, 2005: 92-93). Bu şekilde kitle iletişim araçları, endüstrinin devamlılığını ve kabulünü sağlamakta; bir taraftan reklamlar aracılığıyla izleyiciyi reklam pazarına satmakta, bir taraftan da onları ürünlerin tüketicisi olarak konumlandırmaktadır.

Metodoloji

Çalışmada “Türkiye’de Kadın Cinayetlerinin Ana Haber Bültenleri Aracılığıyla Gündem Oluşturma Etkisi ve Medyatik Bilinç Üretimi” konusunun ele alınmasının amacı, kitle iletişim araçlarının mesajlarına maruz kalan ve bu araçlar vasıtasıyla gündeme alınan kişi veya olayların, seyircinin zihninde daha kalıcı olup olmadığı noktasını incelemektir. Başka bir ifade ile kitle iletişim araçlarının daha sık gündeme aldığı konu veya kişilerin, izleyici zihninde daha tanınır veya bilinir olmasından hareketle, medyanın farkındalık oluşturma gücüne yapılmak istenen vurgu, çalışma konusunun belirlenmesinde etkili olmuştur. Ayrıca bu gücün doğru kullanılması halinde kitle iletişim araçlarının toplumu daha ileriye taşıyacak bir güç olup olmadığı noktasının tartışılması amaçlanmıştır.

Çalışma, medyada yer bulan kadın cinayet haberlerini ele almakta ancak bütün kadın cinayetlerini inceleme olanağı bulunmadığından, farklı dönemlerde gerçekleşen kadın cinayetleri çalışma evreninden “Özgecan Aslan, Emine Bulut, Pınar Gültekin” cinayetleri, araştırma evreni olarak seçilmiştir. “Verilerin tanımlandığı ve içindeki saklı olanın açığa, ortaya çıkarıldığı, okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenlenerek yorumlandığı” (Yıldırım ve Şimşek, 2018: 242) içerik analizi yöntemiyle ele alınan kadın cinayet haberleri, olayın meydana geldiği tarihten itibaren 5 günlük süre içerisindeki veriler üzerinden değerlendirilmiştir. Ele alınan ana haber bültenleri, verilere ulaşılması bakımından tercih edilmiş ve çalışmanın sınırlılığında belirleyici etken olmuştur. Bu kapsamda çalışmada, medyada yer alan ve yer almayan kadın cinayet haberlerinin, toplumsal bellekte oluşturduğu iz ve toplumsal farkındalık oluşturma gücü üzerinde durulması amaçlanmıştır.

Başka bir araştırma tekniği olarak görüşme/mülakat yöntemi ile öncesinde uzman ve akademisyen görüşü alınıp, pilot uygulama yapıldıktan sonra, görüşmecilere yöneltilen yarı yapılandırılmış sorular ile medyada yer alan herhangi bir olay veya kişinin, insanların zihinlerinde bir görüntü bırakıp bırakmadığı noktasının araştırılması amaçlanmıştır. Yarı yapılandırılmış soru formu kullanılması, “belirlenmiş olası yanıtlar dışında denekten gelen bir yanıt olarak tanıması ve denegin yanıtının herhangi bir değişikliğe uğramadan yer almasını sağlamasından” (Aziz, 2018: 97) dolaydır. Görüşme tekniği, bir konu hakkında kişilere sorulan sorular çerçevesinde bilgi olarak, araştırma yapılan konuda ilgili kişilerin görüş ve düşüncelerine dayanarak bir sonuca ulaşmayı amaçlar. “Tarihsel açıdan, gözlem tekniği, kullanılanlar içerisinde en eski olanıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısında görülmeye başlamış olsa da, tekniğin yoğun olarak kullanılması, özellikle yazılı basının kullanıldığı döneme denk gelmektedir” (Aziz, 2018: 85). Tekniğin ortaya çıkmasında “insanların ne düşündüğünü öğrenmek için onlara sor” ilkesi yatar (Geray, 2014: 150). Açık uçlu, keşif odaklı bir metod olan görüşmenin amacı, görüşmecinin duygularını, bakış açısını ortaya çıkarmaktır (Baş ve Akturan, 2017: 113). Önceden belirlenmiş ciddi bir amaca yönelik gerçekleştirilen görüşme yoluyla, deneyimler, tutumlar, niyetler, yorumlar, zihinsel algılar ve tepkiler gibi gözlenemeyeni anlamayan yönelme gerçekleşmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2018: 129-130).

Veriler ise evrenin tamamına ulaşma imkânı bulunmadığından evreninin temsili açısından çeşitli meslek, yaş, cinsiyet gruplarında 18 yaş ve üstü kişilerle amaçlı örneklem dâhilinde görüşme yapılarak elde edilmiştir. “Amaçlı örnekleme seçilen kişilerin veya objelerin, araştırmacının amacına en uygun yanıtı verebilecekler arasında seçilmesidir. Seçim yapılırken ölçütün kolaylık olması kadar amaca uygunluğu da gözetilir” (Aziz, 2018: 55).

Bulgular ve Tartışma

Tablo 1’de 11 Şubat 2015’te Mersin’de gerçekleşen Özgecan Aslan cinayetinde Cnn Türk, Kanal D ana haber bültenlerinde olaydan 2 gün, Beyaz Tv ana haber bülteninde olaydan 3 gün sonra ve ilk sırada habere yer verildiği görülmektedir. Kanal D ana haber ise 16 Şubat tarihinde ilk sırada taziyeye çadırından 33 dakika 52 saniyelik bir yayın yaparak, habere en fazla yer veren kanal olarak görülmektedir. Veriler 5 günlük süreçte ele alınmış olup, 12 ve 13 Şubat’ta her üç kanalda da haberle ilgili herhangi bir bilgi yer almadığından Tablo 1’de gösterilmemiştir.

Tablo 1.
Özgecan Aslan Cinayetinin Ana Haber Bültenlerindeki Haber Süreleri

14 Şubat Cnn Türk		14 Şubat Kanal D		14 Şubat Beyaz Tv		Toplam
Ana Haber Süresi	1 saat 45 dk.	Ana Haber Süresi	44.6 dk	Ana Haber Süresi	52 dk	3 saat 21 dk.
Haber Süresi	6 dk	Haber Süresi	9.58 dk	Haber Süresi	7.51 dk.	23 dk.
Haber Sırası	İlk haber	Haber Sırası	İlk haber	Haber Sırası	İlk haber	
15 Şubat Cnn Türk		15 Şubat Kanal D		15 Şubat Beyaz Tv		Toplam
Ana Haber Süresi	1 saat 48 dk.	Ana Haber Süresi	44.05 dk.	Ana Haber Süresi	52.19dk	3 saat 25 dk.
Haber Süresi	21.16 dk	Haber Süresi	18 dk.	Haber Süresi	14.09 dk	53.25dk.
Haber Sırası	İlk haber	Haber Sırası	İlk haber	Haber Sırası	İlk haber	
16 Şubat Cnn Türk		16 Şubat Kanal D		16 Şubat Beyaz Tv		Toplam
Ana Haber Süresi	1 saat 48 dk.	Ana Haber Süresi	44.08 dk.	Ana Haber Süresi	51.23 dk.	3 saat 23dk.
Haber Süresi	26.06 dk	Haber Süresi	33.52 dk (Taziyeye çadırında canlı yayını)	Haber Süresi	22.33 dk	1 saat. 31 dk.
Haber Sırası	İlk haber	Haber Sırası	İlk haber	Haber Sırası	İlk haber	
TOPLAM (her üç kanaldan cinayete ilgili yaptığı 5 günlük haber süresi)						2 saat 47 dk.

Tablo 2'de 19 Ağustos 2019'da Kırıkkale'de eski eşi tarafından öldürülen Emine Bulut cinayetinin ana haber bültenlerinde yer aldığı süreler, cinayetin gerçekleştiği 19 Ağustos tarihinden dört gün sonra yani 23 Ağustos'ta Show Tv'de üçüncü, Fox Tv'de dokuzuncu, Atv'de dördüncü sırada ve toplamda 12 dakika 26 saniye şeklindedir. Beş günlük süreçte verilerine başvuru kanallarının ana haber bültenlerinde cinayete ilişkin bilgi yer almadığından sadece 23 Ağustos 2019 tarihli veriler Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2.

Emine Bulut Cinayetinin Ana Haber Bültenlerindeki Haber Süreleri

23 Ağustos Show Tv		23 Ağustos Fox Tv		23 Ağustos Atv		Toplam
Ana Haber Süresi	51.24 dk.	Ana Haber Süresi	45.50 dk.	Ana Haber Süresi	1 saat 5 dk.	2 saat 42 dk.
Haber Süresi	7.15 dk	Haber Süresi	1:51 dk	Haber Süresi	3.20dk	12.26 dk
Haber Sırası	3	Haber Sırası	9	Haber Sırası	4	
TOPLAM (her üç kanalın cinayete ilgili yaptığı 5 günlük haber süresi)						12.26 dk

Tablo 3'de 21 Temmuz 2020'de Muğla'da erkek arkadaşı tarafından öldürülen Pınar Gültekin cinayetinin ana haber bültenlerinde yer aldığı süreler, cinayetin gerçekleştiği tarihten itibaren toplam beş günlük sürede 40 dakika 35 saniye süre ile Show Tv, Fox Tv ve Atv ana haber bültenlerinde yer almıştır. Show Tv'de sırasıyla ikinci, beşinci, altıncı, onuncu; Fox Tv'de ilk iki gün birinci, sonra dördüncü ve on dördüncü; Atv'de ise ilk üç günde sırasıyla üçüncü, birinci, sekizinci sıradan cinayete ilişkin haberler verilmiştir. Analize 5 günlük süreç dâhil edilmesine rağmen 25 Temmuz 2020 tarihli her üç kanalın ana haber bültenlerinde cinayet haberine rastlanmadığı için Tablo 3'te gösterilmemiştir.

Tablo 3.

Pınar Gültekin Cinayetinin Ana Haber Bültenlerindeki Haber Süreleri

21 Temmuz Show Tv		21 Temmuz Fox		21 Temmuz Atv		Toplam
Ana Haber Süresi	48.38 dk	Ana Haber Süresi	45.27 dk	Ana Haber Süresi	45 dk	2 saat 19 dk.
Haber Süresi	4.23 dk	Haber Süresi	2.45 dk	Haber Süresi	3.55 dk	10.28dk
Haber Sırası	5	Haber Sırası	1	Haber Sırası	3	
22 Temmuz Show Tv		22 Temmuz Fox		22 Temmuz Atv		
Ana Haber Süresi	50.55 dk	Ana Haber Süresi	46.17 dk	Ana Haber Süresi	47 dk	2 saat 24 dk.
Haber Süresi	5.27 dk	Haber Süresi	13.31 dk	Haber Süresi	1.57 dk	20.15dk.
Haber Sırası	2	Haber Sırası	1	Haber Sırası	1	
23 Temmuz Show Tv		23 Temmuz Fox		23 Temmuz Atv		
Ana Haber Süresi	48.31 dk.	Ana Haber Süresi	45.52 dk.	Ana Haber Süresi	46 dk.	2 saat 20 dk.
Haber Süresi	2.05 dk.	Haber Süresi	2.55 dk.	Haber Süresi	1.40 dk.	6 dk.
Haber Sırası	6	Haber Sırası	5	Haber Sırası	8	
24 Temmuz Show Tv		24 Temmuz Fox		24 Temmuz Atv		
Ana Haber Süresi	48.22 dk.	Ana Haber Süresi	46.22 dk.	Ana Haber Süresi	45 dk.	2 saat 20 dk.
Haber Süresi	1.42 dk.	Haber Süresi	2.10 dk.	Haber Süresi	Yer almıyor	3.52 dk.
Haber Sırası	10	Haber Sırası	14	Haber Sırası	Yer almıyor	
TOPLAM (her üç kanalın cinayete ilgili yaptığı 5 günlük haber süresi)						40,35dk

Tablo 4'te görüşme yapılan kişilerin demografik özelliklerine ilişkin bilgilere bakıldığında, kadın ve erkeklerin eşit, evli kişi sayısının 7 ile ağırlıkta olduğu görülmektedir. Katılımcılar, 1'i ilkökul, 2'si lise mezunu, 2'si ön lisans, 1'i lisans öğrencisi ve 2'si de lisansüstü seviyede eğitime sahip olan kişilerdir. 2 ev hanımı, 3 öğrenci, 2 memur, 1'i emekli olan görüşmecilerin 18-60 yaş ve üzeri yaş aralığındaki dağılımda eşitlik söz konusu olmakla birlikte 2'sinin çocuk sahibi olmadığı, 1'inin 1 veya 2 çocuk, 5'inin de 3 veya 4 çocuk sahibi olduğu görülmektedir (Tablo 4).

Tablo 4.

Katılımcıların Demografik Özelliklerine İlişkin Bilgiler

Cinsiyet	Kişi Sayısı	Yaş	Kişi Sayısı
Kadın	4	18-30	2
Erkek	4	30-45 yaş	2
Medeni Durum		46-59 yaş	2
Bekâr	1	60 yaş ve üzeri	2
Evli	7	Çocuk Sayısı	
Eğitim Durumu		0	2
İlköğretim	1	1-2	1
Lise	2	3-4	5
Lisans Öğrencisi	1	Toplam	8
Ön lisans	2		
Lisansüstü	2		
Meslek			
Ev hanımı	2		
Emekli	1		
Öğrenci	2		
Memur	2		
Akademisyen	1		

Tablo 5'te görüşme yapılan kişilerin tamamının evinde televizyon ve İnternet bulunduğu, ayrıca 7 kişinin akıllı telefona ve 6 kişinin de bilgisayara sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 5.
Katılımcıların Evlerinde Bulunan Kitle İletişim Araçları

	Televizyon	İnternet	Akıllı Telefon	Bilgisayar
Kişi sayısı	8	8	7	6

Tablo 6'da olduğu üzere araştırmacıların 8'inin haberleri televizyondan, 2'sinin televizyonla birlikte sosyal medyadan takip ettiği görülmektedir.

Tablo 6.
Katılımcıların Haberleri En Çok Takip Ettiği İletişim Araçları

	Kişi Sayısı
1. Tv	8
2. Tv ve Sosyal Medya	2

Tablo 7'de görüşmecilerin en çok takip ettiği televizyon programları 5 kişi ile ana haber bültenleri ilk sırada, 4 kişi ile dizi veya farklı eğlence programları ikinci sırada, 3 kişi ile belgesel programları üçüncü sırada, 1 kişi ile sağlık programları dördüncü sırada ve 1 kişi ile de spor programları beşinci sırada olduğu görülmektedir (Tablo 7).

Tablo 7.
Katılımcıların En Çok Takip Ettiği Tv Programları Sıralaması

	Kişi Sayısı
1 Ana Haber	5
2 Dizi/Eğlence	4
3 Belgesel	3
4 Sağlık programları	1
5 Spor	1

Tablo 8'de görüşmecilere haberlerde en çok yer alan konular sorulduğunda 5'inin "sağlık" 4'ünün "şiddet" ve "siyaset", 2'sinin "terör" ve "ekonomi" cevabı verdiği görülmektedir.

Tablo 8.
Katılımcılara Göre Haberlerde En Çok Yer Alan Konular

	Sağlık	Şiddet	Siyaset	Terör	Ekonomi
Kadın	3	3	-	1	-
Erkek	2	1	4	1	2

Tablo 9'da eski eşi tarafından 18 Ağustos 2019'da Kırıkkale'de kızının gözü önünde gerçekleşen saldırı sonucunda ölen Emine Bulut'un fotoğrafı, araştırmaya katılan görüşmecilere gösterilerek, araştırma sorularına cevaplar istenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, Emine Bulut cinayet haberine dair, "Emine Bulut" ismini bilen kişi sayısı 1, televizyonda gören kişi sayısı 4, neden ve nasıl öldürüldüğünü bilen kişi sayısı 1, cinayetin tarihini hatırlayan kişi sayısı 1, bu haberi sosyal medyada gören kişi ise hiç yoktur (Tablo 9).

Tablo 9.
Emine Bulut Cinayet Haberine İlişkin Sorulara Dair Katılımcı Cevapları

	Kadın	Erkek	Toplam
Emine Bulut ismini bilen kişi sayısı	1	-	1
Emine Bulut'u TV'de gören kişi sayısı	2	2	4
Neden öldürüldüğünü bilen kişi sayısı	1	-	1
Nasıl öldürüldüğünü bilen kişi sayısı	1	-	1
Cinayetin tarihini hatırlayan kişi sayısı	1	1	2
Sosyal medyada gören kişi sayısı	-	-	0

Tablo 10'da erkek arkadaşı tarafından 21 Temmuz 2020'de Muğla'da öldürülen üniversite öğrencisi Pınar Gültekin'in fotoğrafı görüşmeye katılan kişilere gösterilmiş ve araştırma sorularına verdikleri cevaplar sıralanmıştır. Pınar Gültekin cinayet haberine ilişkin olarak, Pınar Gültekin ismini bilen kişi sayısı 2, Pınar Gültekin'i televizyonda gören kişi sayısı 7, neden öldürüldüğünü bilen kişi sayısı 5, nasıl öldürüldüğünü bilen ve cinayetin tarihini hatırlayan kişi sayısı 4, sosyal medyada gören kişi sayısı ise 2'dir (Tablo 10).

Tablo 10.
Pınar Gültekin Cinayet Haberine İlişkin Sorulara Dair Katılımcı Cevapları

	Kadın	Erkek	Toplam
Pınar Gültekin ismini bilen kişi sayısı	1	1	2
Pınar Gültekin'i TV'de gören kişi sayısı	3	4	7
Neden öldürüldüğünü bilen kişi sayısı	2	3	5
Nasıl öldürüldüğünü bilen kişi sayısı	2	2	4
Cinayetin tarihini hatırlayan kişi sayısı	2	2	4
Sosyal medyada gören kişi sayısı	1	1	2

Tablo 11'de 2015 Şubat ayının 11'inde evine gitmek için bindiği minibüste, şoförün tacizine direndiği için öldürülen üniversite öğrencisi Özgecan Aslan'ın fotoğrafı görüşme yapılan kişilere gösterilerek araştırma soruları sorulmuş ve cevaplar tabloda sıralanmıştır. Özgecan

Aslan cinayet haberine ilişkin olarak Özgecan Aslan ismini bilen kişi sayısı 6, Tv’de gören kişi sayısı 8, neden ve nasıl öldürüldüğünü bilen kişi sayısı 6, cinayetin net olarak tarihini hatırlayan kişi sayısı ve sosyal medyada gören kişi sayısı 1 olarak görülmektedir (Tablo 11).

Tablo 11.
Özgecan Aslan Cinayet Haberine İlişkin Sorulara Dair Katılımcı Cevapları

	Kadın	Erkek	Toplam
Özgecan Aslan ismini bilen kişi sayısı	3	3	6
Özgecan Aslan ‘ı TV’de gören kişi sayısı	4	4	8
Neden öldürüldüğünü bilen kişi sayısı	3	3	6
Nasıl öldürüldüğünü bilen kişi sayısı	3	3	6
Cinayetin tarihini hatırlayan kişi sayısı	1	-	1
Sosyal medyada gören kişi sayısı	1	1	2

Evreni yansıması açısından görüşme yapılan kişilerin yaşları, meslekleri, eğitimleri, medeni durumları ve cinsiyet sayılarının eşit olmasına dikkat edilen bu çalışmada 8 kişiden 1’inin ilkokul, 1’inin lisans öğrencisi, 2’sinin lise mezunu, 2’sinin ön lisans ve 2’sinin de lisansüstü eğitime sahip olduğu dikkate alınmıştır.

Ana haber bültenlerindeki veriler üzerinden değerlendirme yapılacağı için görüşme yapılan kişilere sahip oldukları kitle iletişim araçları sorulmuş, görüşmecilerin tamamının evinde televizyon ve interneti, 7’sinin akıllı telefonu ve 6’nın bilgisayarı olduğu belirlenmiştir. İletişimin yeni teknolojiler ile kesintisiz şekilde sürdürülmesi, yeni medya olarak nitelendirilen internetin yanında geleneksel olan televizyonunda geri planda kalmadığı gibi yine öncelikli tercih edilen kitle iletişim aracı olduğunu göstermektedir. Bu sonucu 2018 Konda Barometre Raporu’nda (Konda, Ocak 2018: 6) yer alan “Türkiye’de hanelerin sadece %1,4’ünde televizyon bulunmadığı” ifadesi desteklemektedir. Genel olarak araştırma bulgularına bakıldığında ise kişilerin eğitim düzeyleri, medeni durumları, yaşları, gelir düzeyleri, cinsiyet farkları bakımından kitle iletişim araçlarına sahip olması arasında anlamlı bir ilişki gözlenmemiştir.

Haberleri, görüşmeye katılanlardan 8’i televizyondan, 18-30 yaş aralığındaki 2 kişi ise hem televizyon hem de sosyal medyadan takip ettiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların hepsinin evinde internet olmasına rağmen sadece farklı yaş aralığına sahip iki kişinin haberleri öncelikli olarak televizyon ve sosyal medyadan takip ediyor olmaları, kuşaklar arası farklılığa işaret etmektedir. Çeşitli yaş aralığına denk gelen nesilleri nitelendirmekte kullanılan X,Y,Z kuşakları arasındaki fark, mensubu oldukları kuşakların hayata uyum sağlama ve farklı bakış açılarından kaynaklı olarak değerlendirilmektedir. 1965-1979 yılları arası doğan ve teknolojiyi geliştirmiş olmalarına rağmen teknolojiyi kullanmada etkin olamayan X kuşağı, “1980-1999 yılları arasında doğup, teknolojiyi etkin şekilde kullanan ve 7/24 çevrimiçi olan Y kuşağı” (Kapil ve Roy, 2014: 11), 2000 yılından sonrası doğup ve günlük hayatın hemen her anında bilgiye ulaşacak dijital araçlara sahip olan Z kuşağı (Tuncer ve ark., 2016: 215) arasındaki fark, bilgiye veya habere ulaşmak için ilk tercih olarak geleneksel medyayı yeğledikleri noktasını da gözden kaçırmamak gerekir. Katılımcıların en çok takip ettiği televizyon programları sıralamasında ana haber bültenlerinin ilk sırada olması ve “haberleri mutlaka ana haber bültenlerinden takip ediyor oldukları” ifadesi, televizyonun kamuoyunun haber alma tercihlerinde önemli bir araç olduğuna işaret eder. Bu sonucu destekleyecek Ocak 2018 Konda Raporu da (Konda, 2018: 10, 46) “Türkiye nüfusunun %62’sinin haber programlarını takip etmede ilk tercihlerinin televizyon” olduğunu göstermektedir.

Yine katılımcılardan elde edilen veriler, haber alma işlevini öncelikli olarak televizyondan gerçekleştirdiklerini göstermektedir. “1984 yılında Unesco Raporu, kitle iletişim araçlarının toplumsallaştırma, güdüleme, tartışma, eğitim, kültürel gelişme, eğlence, katılım işlevlerinden biri diğeri olan bilgi vermeyi (enformasyon), toplumsal ve uluslararası boyuta vurgu yaparak, kişilerin anlayacağı şekilde haber bilgi ve görüşleri toplayıp, bunların uygun ortamda tartışmaya sunması olarak nitelendirir” (Türkoğlu, 2004: 127). Araştırma sonuçlarına göre bu işlevler içerisinde kamuoyunun haber alma işlevinin diğerlerinden daha önde olduğu görülmektedir.

Katılımcılara haberlerde en çok yer alan konular sorulduğunda, 5 kişinin “sağlık” 4 kişinin “şiddet” ve “siyaset”, 2 kişinin “terör” ve “ekonomi” cevabı verdiği görülmektedir. Ancak 2018 Konda Medya Raporu’nda (Konda, Ocak 2018: 15) yer alan verilere göre, haberlerde en çok dikkat çeken içerikler olarak trafik kazaları, siyaset, ekonomi, çevre ve terör haberleri, vs. sıralaması yapılmıştır. Bu çalışmada ise ilk beş başlık içerisinde siyaset, ekonomi, terör başlıkları dikkat çekiyor olsa da birinci sıradaki “sağlık” konusu, içinde bulunulan dönem itibarıyla pandemi sürecine denk gelmiş olmaktan dolayı, insanların haberlerde sık rastladığı içerik olarak değerlendirmek gerekir. Bu yönüyle bir yılı aşkın süredir ülke ve dünya gündemini meşgul eden Covid-19 salgınına gündem oluşturma etkisinin bir başka örneği olarak bakılabilir. Yani “Medyanın gündemine aldığı konular, genellikle medyanın istediği biçimde halkın da gündemine girmekte ve bir iklim yaratması söz konusudur. Birey, kendi yaşamında olayları veya olguları anlamlandırırken kitle iletişim araçlarını referans olarak alır” (İnceoğlu, 2000: 158). Mart 2020’den beri Türkiye’de görülmeye başlayan Covid-19 salgını da medyada yoğunlukla ele alınan konu olma özelliğini hala sürdürmekte ve insanların bilgi edinmek için başvurdukları etkili bir kaynak olarak toplumsal yaşamda medyanın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Araştırmaya konu olan 18 Ağustos 2019’da Kırıkkale’de eski eşi tarafından öldürülen Emine Bulut cinayet haberine dair, “Emine Bulut” ismini bilen kişi sayısı 1, televizyonda gören kişi sayısı 4, neden, nasıl öldürüldüğünü bilen ve cinayetin tarihini hatırlayan kişi sayısı 1, bu haberi sosyal medyada gören kişi ise hiç yoktur. Tablo 9’da cinayetin gerçekleştiği tarihten 4 gün sonra çalışmada veri kaynağı olarak kullanılan Show Tv, Fox Tv ve Atv ana haber bültenleri içerisinde toplam 12 dakika 26 saniye süre haber yapılmıştır. Oysaki Emine Bulut cinayeti, sadece Türkiye gündeminde değil, dünyada gündeminde de özellikle sosyal medya platformlarında ilk sırada yer alan başlıklar arasına girmiş ve toplumsal bir tepki geliştirmiştir. Cinayete ilişkin görüntüler, sosyal medyada yayıldıktan sonra geleneksel medyada ele alınmıştır. Ancak bu cinayet haberine ilişkin, görüşmecilerden sadece 1 kişinin “Emine Bulut” ismini bilmesi ve 4 kişinin hafızalarında görsel veya sözel olarak yer bulması, katılımcıların haberleri televizyon aracılığıyla ana haber bültenlerinden takip ediyor olmalarıyla ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca bu haber dış basında da farklı kaynaklarca haber yapılmış olmakla birlikte, Türkiye’deki ana haber

bültenlerinde çok az yer bulmuş ve haber sıralamasında daha gerilerde yer almasına bağlı olarak insanların veya toplumun hafızasında çok fazla yer edinememiştir. Bu durum bizi gündem belirleme etkilerinin üç farklı sonucuna ulaştırır: Fikir oluşturma, belirli konulara vurgu yaparak görüşleri hazırlama ve belirli özelliklere vurgu yaparak bir görüşü şekillendirme. Medyanın bir haber nesnesine ilgisi ile onun hakkında bir fikrin varlığı arasında temel bir bağlantı” (McCombs ve Valenzuela, 2007: 48) olduğundan hareketle, televizyon haberlerinin Emine Bulut cinayetine az ilgi göstermiş olması, olayın gündeme alınma sıklığına bağlı olarak hatırlanma düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde bu cinayet haberinin Türkiye’de yazılı-görsel basında geniş yer bulmasına rağmen, hafızalarda kalmayışını yine Konda’nın “Televizyonla Değişen Algılar, Sosyal Medyanın Yükselişi ve 10 Yıllık Medya Serüvenimiz 2008 - 2018” (Konda, Kasım 2019: 19) raporunda araştırmaya katılanların %79’unun gazete okumadığına atfen değerlendirmek gerekir.

Çalışmada ele alınan bir diğer kişi olan Pınar Gültekin cinayet haberine ilişkin olarak, Tablo 10’da yer aldığı üzere, “Pınar Gültekin ismini bilen kişi sayısı 2, “Pınar Gültekin”i televizyonda gören kişi sayısı 7, neden öldürüldüğünü bilen kişi sayısı 5, nasıl öldürüldüğünü bilen ve cinayetin tarihini hatırlayan kişi sayısı 4, sosyal medyada gören kişi sayısı ise 2”dir. Cinayetin gerçekleştiği tarihten itibaren beş günlük süreçte ana haber bültenlerine bakıldığında Show Tv, Fox Tv ve Atv olmak üzere toplamda her üç kanalın habere yer verdiği süre 40 dakika 35 saniyedir. “Pınar Gültekin”i televizyonda 8 görüşmeciden 7’si, sosyal medyada da yine bu 7 kişi içerisinde 2 kişi görmüş, nasıl ve neden öldürüldüğü hakkında net bilgiye sahip olmadıkları sonucuna varılmıştır. Görüşmecilerden elde edilen verilerle ana haber bültenlerinde “Pınar Gültekin” cinayetinin yer aldığı veriler birlikte değerlendirildiğinde, haberde kullanılan görselin hafızalarda daha kalıcı yer ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra “Emine Bulut” cinayetinin tarih olarak “Pınar Gültekin” cinayetinden daha önce gerçekleştiğini göz önüne almakla birlikte, haber sıralamasında “Emine Bulut” haberlerinin bir kez üçüncü sıradan “Pınar Gültekin” haberlerinin ise daha uzun süre ve çok kez ilk sıradan haber bültenlerinde yer almasıyla ilişkili olabileceği düşünülmektedir.

Tablo 11’de elde edilen verilere göre Özgecan Aslan” cinayet haberine ilişkin olarak “Özgecan Aslan”ı televizyonda gören 8, ismini bilen, neden ve nasıl öldürüldüğünü bilen 6, cinayet tarihini hatırlayan ve sosyal medyada gören kişi sayısı 1’dir. Bu bilgiler ana haber bültenlerindeki haber süreleriyle ilişkili olarak değerlendirildiğinde, “Özgecan Aslan”ın öldürüldüğü haberi, olayın gerçekleştiği tarih olan 11 Şubat 2015’ten 3 gün sonra yani 14 Şubat’tan itibaren ana haber bültenlerinde yer almıştır. Olayın akşam saatlerinde gerçekleştiği göz önüne alınmakla birlikte, sonraki 2 gün olayla ilgili herhangi bir habere rastlanmamış, ilerleyen günlerde olayın haberi sosyal medya ve geleneksel medyada yer bulmuştur. 14 Şubat 2015 tarihli verilerine başvurulmuş Cnn Türk, Kanal D ve Beyaz Tv ana haber bültenlerinde toplamda 23 dakika cinayete ilişkin haber yapılmıştır. 15 Şubat’ta habere her 3 kanalda ilk sırada toplamda 53 dakika 25 saniye yer verilmiştir. 16 Şubat günü ise Cnn Türk’te 26 dakika, Beyaz Tv ’de 22 dakika 33 saniye, Kanal D ana haberde ise yaklaşık 35 dakika Özgecan Aslan’ın taziye çadırından ailesiyle birlikte canlı yayın yapılarak ilk sıradan haberi vermişlerdir. Toplamda “Özgecan Aslan” cinayeti, 5 günde her üç kanalın sadece ana haber bültenlerinde 2 saat 47 dakikalık süre ile birinci sıradan haberleştirilmiştir. Aslında cinayet haberinin olaydan iki gün sonra geleneksel medyada haber yapıldığı göz önüne alınırsa, bu 2 saat 47 dakikalık haberin üç günlük bir sürede bile olsa zihinlerde kalıcılığının daha fazla olduğunu; medyanın gündeme aldığı ve sık tekrar ettiği konuların hatırlanma süresinin daha uzun olduğunu göstermektedir.

“Özgecan Aslan” cinayetine ilişkin yapılan görüşmede tüm görüşmecilerin “Özgecan Aslan”ı televizyonda gördükleri, 6 kişinin ismini, neden ve nasıl öldürüldüğü hakkında bilgi sahibi olduğu bulguları elde edilmiştir. “Özgecan Aslan” cinayetinin ne zaman gerçekleştiği sorusuna ise 1 kişi net tarih verebilmiş, 1 kişinin hiç fikri yokken, 6 kişi ise 3 veya 4 yıl gibi bir zaman dilimi belirterek yakın bir tarih ifade etmişlerdir. Oysaki 2019 yılında “Emine Bulut”, 2020 yılında “Pınar Gültekin” cinayeti gerçekleşmiş olmasına rağmen daha eski tarihte gerçekleşen “Özgecan Aslan” ismi ve fotoğrafı hafızalarda daha kalıcı iz bırakmıştır. Bu durumda bu cinayet haberlerinin ana haber bültenlerinde yer alma sürelerine ve bağlı olarak, medyanın gündeme aldığı veya dikkat çektiği konuların kamuoyunun da gündeminde yer aldığı görülmektedir. Mesela görüşmecilerden birine 2020 yılında öldürülen “Pınar Gültekin”in fotoğrafı gösterildiğinde, ismini söylemeden önce “Özgecan diyemiyim var, aynı şekilde katledildi” ifadesi, medyada geniş şekilde yer bulan olay veya kişilerin hatırlanmasının, medyada daha az gösterilenlere oranla daha kolay ve hızlı gerçekleştiğinin göstergesi olarak okunabilir.

“Özgecan Aslan” cinayetinin 6 yıl önce gerçekleşmiş olmasına rağmen hafızalarda tazeliğini sürdürmesi, “Özgecan Aslan” isminin medya yoluyla kadın cinayetlerinin sembolik bir ismi olarak hafızalara kazındığına işaret eder. Yine “Özgecan Aslan” cinayetinin çok daha uzun süre önce gerçekleşmiş olmasına rağmen, sadece geleneksel medyada değil sosyal medyada hala yer buluyor olmasından hareketle, medyanın herhangi bir olayla ilgili gündem kurma ve toplumsal bir güç oluşturmaya mümkün görünmektedir.

Araştırma çerçevesinde bir erkek görüşmeci, çalışmaya konu olan her 3 kadınla ilgili herhangi bir bilgiye sahip olmadığı ama bu kadınları televizyonda gördüğü konusunda emin olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine yöneltilen “bu 3 kişiyi hangi konuda medyada görmüş olabileceği” sorusuna ise “büyük ihtimalle kadın cinayeti olduğunu, çünkü haberlerde kadın görünce aklına cinayet geldiği”ni ifade etmesi, kadının medyada temsil edilme biçimine ve medyada oluşan kadının olumsuz söyleminin farklı bir boyutu olarak dikkat çekicidir. Bu durumda önemle üzerinde durulması gereken nokta, medyanın bir konunun sadece ele aldığı boyutlarına dikkat çekmesi, cinsiyet, meslek, etnik yapı, mezhep vb. gibi hassas konularda toplumda basmakalıp yargılar oluşturabileceği için özenli davranması gerektiğidir.

Sonuç

İletişim kurma ortamları olarak nitelendirilen medyanın, geleneksel veya yeni fark etmeksizin, insan ve toplum hayatında etkili ortak söylem(ler) veya ortak bir hafıza oluşturma gücü vardır. Bu çalışma da bu varsayımdan hareketle, kadın cinayet haberlerinin medyada yer alma sıklığına ve çokluğuna bağlı olarak, kişi veya olayların insan zihninde hatırlanıp veya hatırlanmadığı durumları belirlemek amacıyla yola çıkmıştır.

Görüşmecilerin homojen dağılımına dikkat edilerek yapılan bu çalışma, habere ulaşırken kitle iletişim araçları içerisinde görsel ağırlıklı olan televizyonu ilk sırada takip eden kişilerle gerçekleştirilmiştir. Buna bağlı olarak elde edilen bulgular doğrultusunda, ana haber bül-

tenlerinde yoğun ve sık şekilde haberi yer alan kadın cinayet(ler)i ile ilgili bilginin az veya çok olması ya da hiç olmaması, habere ayrılan süreyle ilişkili olarak görüşmecilerin belleklerinde de yer aldığını göstermiştir. Ayrıca çalışmada bahsi geçen kadınların isimleri görüşmecilere sorulduğunda, olay veya kişilerin hatırlanma düzeylerinin daha düşük, fotoğrafları gösterildiğinde ise olay veya kişilerin hatırlanma düzeylerinin daha yüksek olduğu, dolayısıyla televizyonun görsel yönünün işitsel yönüne ağır bastığı görüşü bir kez daha bu çalışma kapsamında yinelemiştir.

Ana haber bültenlerinde, yakın tarihte gerçekleşmiş olması nedeniyle hatırlanması kolay olacağı düşünülen, ancak daha az süre ayrılan olay veya bilgilerin aksine, daha eski tarihte meydana gelen ve daha çok süre ayrılan olay ve bilgilerin daha kolay hatırlandığı veya zihinde daha kalıcı yer ettiği, çalışmanın ulaşılan sonuçlarındandır. Ele alınan örneklerin, birbirinden farklı tarihlerde meydana gelmiş olmasına dikkat edilerek, 2015'teki Özgecan Aslan cinayetinin 2020'deki Pınar Gültekin ve 2019'daki Emine Bulut cinayetinden hem isim hem de görüntü olarak daha fazla hatırlandığı bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bulguya dayanarak, medyanın gündemde daha fazla tuttuğu veya daha sık dile getirdiği konuların, aynı şekilde kamuoyu gündeminde yer alması ve zihinlerde kalıcı iz bırakması, medya ve kamuoyu gündemi arasında doğru orantılı bir ilişkinin göstergesi olarak okunmuştur.

Genel anlamda medyanın, kamuoyunun gündeminde etkin olduğu varsayımı ile yapılan bu araştırma, herhangi bir olaya ilişkin olarak medyanın daha fazla yer verdiği veya gündemde daha fazla tuttuğu olayların, kişilerin, kavramların, haberlerin vb. bireysel ve toplumsal bellekte daha kolay hatırlandığı görüşünü desteklemektedir. Bu da medyanın önemli potansiyeli olduğuna işaret etmektedir. Önemli olan ise var olan bu potansiyelin toplum ve insan yararına, demokrasi ve insan haklarının daha güçlenmesi adına kullanmayı başarabilmesindedir. Aksi takdirde araştırma konusu olarak seçilen kadına şiddet ve medyada yer alan şiddetin her türü, insanlarda duyarlılık oluşturmamanın aksine normalleşme etkisi yaratabilir. "Şiddetin normalleşmesi ise, onu gündelik hayatın bir parçası olarak algılamaya neden olur. Şiddete maruz kalan insanların sürekli gözler önüne getirilmesinden dolayı şiddetin sıradanlaşması" (Sözen, 1997: 113) tehlikesi ortaya çıkar.

Medyada yer alan kadın cinayet haberleri, sıklıkla medyada gündem edilirken, bu konuda duyarsızlaştırma oluşturmaması noktasına da dikkat etmek gerekir. Çünkü medyada sürekli akan görsel, işitsel mesajların insanları uyarması veya aşırı yüklemekten dolayı uyuşturması söz konusu olabilir. Seyircinin şiddete maruz kalması durumunda kendi adaletini sağlama adına şiddete başvurması; şiddet olayları karşısında ise bir duyarlılık veya farkındalık geliştirememesine neden olabilir. Bundan dolayı üzerinde durması gereken önemli noktalardan biri, "medya tarafından hangi şiddet biçimlerinin suç olarak tanımlanıp tanımlanmadığıdır" (İnal, 2003: 74).

Medyada yer alan şiddet, suça neden olur veya duyarsızlaştırır mantığıyla da bu haberleri görmezden gelmek veya yapılmaması konusunda direktmek, şiddeti ortadan kaldırmayacaktır. Ama medyanın yer verdiği olay veya kişilerin haberi yapılırken farkında olmadan şiddeti öğretici söylemlerden ve görüntülerden uzak durmak gerekir. Kitle iletişim araçlarında haber, gerçekten yola çıkarak olayların veya durumların hikâye edilmesine şekline bir tür olarak ortaya çıkmaktadır. "Haberler aracılığıyla ideoloji, söylem yayılması, toplum üzerinde egemenlik kurulması ve bunun sürdürülmesinde önemli paya sahiptir. Önemli olan, haberin iddia ettiği gibi bilgilendirme, biçimlendirme ve yapılandırma yerine "toplumsal olanı" nötralize ederek, haberin içeriğine karşı duyarsız ve tepkisiz bir kitle yaratması"na "(Baudrillard, 1991: 22) karşı, toplumsal farkındalık oluşturmak için bu gücü tersine çevirecek bir medya bilinci oluşturmayı sağlamaktır.

Medyanın gündeme aldığı, yoğun olarak haberleştirdiği, sürekli ve tekrar ederek kamuoyuna sunduğu veya geri planda bıraktığı konular, toplumun zihinsel haritalarının oluşumuna etki eder. Örneğin; Türkiye'de yıl içerisinde Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu 2020 Raporu'na göre (kadincinayetleriniurduracagiz.net) 300 kadın cinayeti gerçekleşmesine rağmen içlerinden sadece medyada gösterilenlerin hafızalarda yer ettiği, diğerlerinin ise hatırlanmadığı veya hiç bilinmediği bu çalışmanın vardığı sonuçlardandır. Bu yönüyle medyanın endüstri gibi bilinçleri basmakalıp söylemler ve uyuşturucu görüntüler ile kuşatması yerine, insani değerleri öne çıkaran, demokratik toplumların gelişimine katkı sunacak ortak bilinç etrafında özgürce bu değerleri yüceltecek söylemler geliştirmesi, toplumun yararına 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.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Aziz, A. (2018). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Baş, T., & Akturan, U. (2017). *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Baudrillard, J. (1991). *Sessiz Yiğınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu* (Çev. Oğuz Adanır) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Enzensberger, H. M. (1975). "The Industrialization of the Mind". *The Urban Review*, 8, 68–75.
- Erdoğan, İ. (2005). *İletişimi Anlamak*. Ankara: Pozitif Matbaacılık.
- Esslin, M. (1991). *Tv Beyaz Camın Arkası* (Çev. M. Çiftkaya), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Geray, H. (2014). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.

- Guo, L. T., Hong, V., & McCombs, M. (2012). Exploring the Third Level of Agenda Setting. *Revista de Comunicaci3n.*, 11, 51-68.
- İnal, A. (2003). Medyanın "Etkisi" Sorunsalına Bir Bakış. S., Alankuş (Ed.), *Medya ve Toplum* (ss.65-80). İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları.
- İnceoğlu, M. (2000). *Tutum, Algı, İletişim*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu, (Şubat 2021), Erişim Tarihi: 04.01.2021, www. http://kadincinayetleriniurduracagiz.net/2021.
- Kapil, Y., & Roy, A. (2014). Critical Evaluation of Generation Z at Workplaces. *International Journal of Social Relevance&Concern*, 2(1), 10-14.
- Konda (Ocak 2018), *Konda Barometresi Temalar Dizi ve Haber Tercihleri*, Erişim Tarihi: 02.02.2021, https://konda.com.tr/tr/rapor/dizi-ve-haber-tercihleri/pdf
- Konda, (Kasım 2018), *Konda Medya Raporu Televizyonla Değişen Algılar, Sosyal Medyanın Yükseliş ve 10 Yıllık Medya Serüvenimiz 2008 – 2018*, Erişim Tarihi: 03.02.2021, https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2019/12/KONDA_MedyaRaporu_HT2018.pdf.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace And Company.
- McCombs, M. E., & Shaw D. L. (1993). The Evolution of Agenda-Setting Research: Twenty-Five Years in the Marketplace of Ideas. *Journal of Communication*, 43(2), 58-67.
- McCombs, M., & Guo, L. (2014). "Agenda-setting Influence of Media in Public Sphere". Robert S. Fortner, P. Mark Fackler (Ed.), *The Handbook of media and Mass Communication Theory* (ss.251-268) .Hoboken, New Jersey :John Wilvy&Sons, Inc.,
- McCombs, M., & Valenzuela, S. (2007). The Agenda-Setting Theory La teoría Agenda-Setting. *Cuadernosde Informacion*, 1, 44-50.
- Mutlu, E. (2017). İletişim Sözlüğü. Ankara: Ütopa Yayınevi.
- Schiller, H. (2018). *Zihin Yönlendirenler*. (Çev. Cevdet Cerit,) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Smythe, D. W. (1986). The 1986 Southam Lecture Culture. *Communication "Technology" and Canadian Policy Canadian Journal of Communication*, 12(2), 1-20.
- Sözen, E. (1997). *Medyatik Hafıza*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tuncer, A., İcil, T., & Umut, M. (2016). Eğlence Reklamlarının Viral Uygulamaları ve Z Kuşağı Üzerinden Bir Değerlendirme. *Trt Akademi, Eğlence Endüstrisi*, 1(1), 210-229.
- Türkoğlu, N. (2004). *Toplumsal İletişim*. İstanbul: Babil Yayınları.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Zeman, A. (2004). *Bilinç Kullanım Kılavuzu*. (Çev. G. Koca). İstanbul: Metis Yayınları.

Structured Abstract

Considering communication as a science, which gained mass due to new technologies, and the increasing weight of visuals in mass media after the second half of the 20th century, have begun to be effective in the way individuals, and therefore societies, see and think. Of course, the visual and the transformation of the concept or event into a message suitable for the language of the media, the representation, or the forms of discourse created are influential in the formation of social mind maps. The functionality and quality of the media are also shaped depending on the impact on the individual and society or the studies on whether the individual and society affect the media. For example, the communication in many fields such as economy, politics, culture, education, consumption, and its mass dimension also affect the content and structure of the messages created.

Whether intentionally or unintentionally, the media, which creates and circulates its messages for consumption, makes its presence felt as an effective force in forming public opinion. Through mass media, almost every subject such as a person, event, country, situation, economy, politics, etc., is conveyed to the masses with the media's unique message system, and in this way, people's attention is tried to be attracted. People who are exposed to media messages for a long time and intensely, sometimes directly and sometimes indirectly, reach many conclusions. Or, sometimes very important events are left in the background, or less important issues are on the agenda. From this point of view, the conceptual framework of this study was determined, in line with the assumption that people, events, or news in the media take more place in people's minds, with the news of femicide in Turkey being on the agenda in the media, and drawing attention to the point of producing a positive or negative awareness according to the attitude of the media is attempted

In this study, which was conducted to investigate whether the news of women's murder, which is mostly encountered in the media, has an agenda-setting effect, the murders of Özgecan Aslan, who was killed by the driver of the minibus she got on in 2015, Emine Bulut, who was killed by her ex-husband in 2019, and Pınar Gültekin, who was killed by her boyfriend in 2020, were discussed due to the limitations of the research. Since it is not possible to deal with the data of all television channels in the study due to the limitations of the study, only the main news bulletins of three television channels were subjected to content analysis. The main news bulletins, in which content analysis is made regarding each murder news, are the main news bulletins of the preferred channels in terms of accessing their data. Accordingly, the participants with homogeneous distribution were asked semi-structured questions, and the data obtained by the meeting/interview technique were evaluated together with the content analysis findings.

As a result of these findings, despite the fact that the murder of "Emine Bulut" was reported by different sources in the foreign press, it was found very few in the main news bulletins in Turkey and was remembered by only one of the eight interviewees, and it is evaluated that the reason for that was due to its lower place in the main news bulletin list. In the "Pınar Gültekin" murder, although the date of the murder was taken into account, it was observed that the photographs were more prominent in the memories of the interviewees than the name, suggesting that this may be related to the fact that the "Pınar Gültekin" news was included in the first ordinary news bulletins for a longer time. Regarding the murder of "Özgecan Aslan," which took place on an earlier date, it was learned that six of the eight interviewees remembered the name "Özgecan Aslan," and all of them knew it when her photo was shown. In addition, the murder of "Özgecan Aslan," which all interviewees stated they knew from television, was given much more space in the main news bulletins than the other two news reports. In this case, depending on the time these murder news take place in the main news bulletins, it is seen that the issues that the media bring to the agenda or draw attention to are also on the agenda of the public.

In line with the findings, the view that media has a significant impact on determining the public's agenda and that the media's subjects on the agenda have a higher level of recall in individual and collective memory is supported.